DOCUMENTS D'ABHIDHARMA

traduits et annotés

par Louis de LA VALLÉE POUSSIN

Membre d'honneur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

PREMIÈRE PARTIE.

Textes relatifs au Nirvāṇa et aux Asaṃskṛtas en général.

I

Vibhāṣā, 31-32, sur les trois Nirodhas et les deux Nirvāṇadhātus.

Nous traduisons Vibhāṣā, cahiers 31-32, éd. Taishō, t. 27, p. 161, col. 1, l. 8-p. 168, col. 3, l. 1. C'est le commentaire de Jñānaprasthāna, 2, Taishō, t. 26, p. 923, col. 2, l. 6-18 : deux paragraphes dont le premier est cité et expliqué Vibhāṣā p. 161, col. 1 - p. 167, col. 2, et le second Vibhāṣā, p. 167, col. 2 - p. 168, col. 3.

1. *Les trois Nirodhas.*

Pourquoi l'auteur [du Jñānaprasthāna] dit-il : « Qu'est-ce que le Pratisaṃkhyānirodha ? » et le reste ? [P. 161, col. 1, l. 8.]

Pour réfuter les autres systèmes et exposer l'opinion correcte. Il y a, en effet, des docteurs pour qui le Pratisaṃkhyānirodha, l'Apratisaṃkhyānirodha et l'Anityatānirodha ne sont pas d'une nature réelle (1) : à savoir les Dārṣṭāntikas. L'auteur veut réfuter cette doctrine et montrer que les trois sortes de Nirodha ont tous une nature réelle. Il y a encore des docteurs pour qui les trois sortes de Nirodha sont « inconditionnées » (*asaṃskṛta*) : à savoir les Vibhajyavādins. L'auteur veut montrer que les deux premiers Nirodhas sont inconditionnés, que le troisième est conditionné.

---

(1) 擇滅非擇滅無常滅非實有體. — Sur les trois Nirodhas, Kośa, I, p. 35, VIII, p. 189. — Synonymes d'*anityatānirodha*, *lakṣaṇanirodha*, II, p. 222, et *svarasanirodha*, II, p. 280, 自然滅. — On ajoute parfois le *samāpattinirodha* et l'*upapattinirodha*, I, p. 35.

[Le Jñānaprasthāna dit:] Question (*āha*): « Qu'est-ce que le Pratisaṃkhyānirodha? » — Réponse (*ucyate*): « Tout Nirodha qui est disjonction (*visaṃyoga*). » (1) C'est-à-dire: le Dharmanirodha qui comporte encore disjonction, qui comporte l'acquisition (*prāpti*) de disjonction, c'est ce qu'on nomme Pratisaṃkhyānirodha.

[Le Jñānaprasthāna dit:] « Qu'est-ce que l'Apratisaṃkhyānirodha? — Tout Nirodha qui n'est pas disjonction. » C'est-à-dire: le Dharmanirodha qui comporte non-disjonction, qui ne comporte pas l'acquisition de disjonction, c'est ce qu'on nomme Apratisaṃkhyānirodha.

[Le Jñānaprasthāna dit:] « Qu'est-ce que l'Anityatānirodha? — La dispersion, la brisure, la cessation, la chute, la mort, la perte (2) des Saṃskāras: tel est l'Anityatānirodha. » Ces divers termes, dispersion, etc., diffèrent, mais indiquent de même ce Nirodha. Il ne s'agit pas d'un déplacement local comme quand on disperse des fèves. On veut seulement indiquer que, par l'Anityatānirodha, l'activité [des Saṃskāras] (3) prend fin. Les termes dispersion, etc., n'indiquent pas la destruction de l'être propre (*svabhāva*) des Saṃskāras. On veut seulement indiquer que, par l'Anityatānirodha, les Saṃskāras n'ont plus d'activité. En effet, l'être propre des Saṃskāras existe toujours: en raison de la naissance (litt. en raison du *jātilakṣaṇa*), leur activité surgit; en raison de la destruction (*nirodhalakṣaṇa*), ils n'ont plus d'activité. C'est là ce qu'on nomme la dispersion... des Saṃskāras. [P. 161, col. 1, l. 26.]

[Le Jñānaprasthāna dit:] « Quelle différence entre l'Apratisaṃkhyānirodha et l'Anityatānirodha? — Le premier, c'est, sans qu'intervienne la science (*pratisaṃkhyā*), la délivrance (4) des diverses « choses de Māra », maladie, calamité, chagrin, détresse, Dharmas douloureux: la délivrance de Dharmas temporels (5); non pas le fait de dompter le désir (*kāmarāga*) ou le fait de le couper (6). Pour le second, on le définit comme ci-dessus. Telle est la différence de ces deux Nirodhas. »

Dans ce texte, les mots: « délivrance des choses de Māra . . . » se rapportent à l'Apratisaṃkhyānirodha des Dharmas impurs (*sāsrava*); les mots: « délivrance des Dharmas temporels » se rapportent à l'Apratisaṃkhyānirodha des Dharmas purs (*anāsrava*); les mots: « non pas le fait de dompter . . . » marquent la différence de l'Apratisaṃkhyānirodha et du Pratisaṃkhyānirodha.

---

(1) 離繫. Kośa, I, p. 8, II, p. 278.

(2) 散, dispersion, *vikiraṇa*, *viśīraṇa*; 壞, brisure, *bhedana*, *vibhava*...; 破, cessation, *bheda*, *uparama*; 沒, chute, *cyuti*; 亡, mort, *maraṇa*; 退, perte, *hāni*, *parihāṇa*, *vivartana*.

(3) 作用, *kāritra*. — Voir Kośa, V, p. 55, et la discussion du Sarvāstivāda, doctrine de l'existence du Dharma passé et futur.

(4) 解脫, *vimukti*.

(5) « Dharmas temporels », 行世法. — Sur Pratisaṃkhyā, ci-dessous, p. 3 sq.

(6) 調伏, dompter, *viṣkambhana*; 斷越, couper, dépasser, *prahāṇa*.

Pourquoi l'auteur parle-t-il seulement de la différence de l'Apratisaṃkhyānirodha et de l'Anityatānirodha, pourquoi ne parle-t-il pas du Pratisaṃkhyānirodha ? . . . (1) [P. 161, col. 2, l. 4.]

Il devrait dire : Quelle est la différence du Pratisaṃkhyānirodha, de l'Apratisaṃkhyānirodha, de l'Anityatānirodha ? — Le premier est la destruction des Dharmas impurs par la force de la science, le deuxième est, sans qu'intervienne la force de la science, la délivrance de la maladie. . . ; le troisième est la dispersion-brisure... des Saṃskāras.

Le premier est délivrance (*vimukti*), est disjonction (*visaṃyoga*) ; le deuxième est délivrance, non pas disjonction ; la troisième n'est ni l'une ni l'autre.

Le premier est obtenu à l'endroit des Dharmas impurs des trois époques, passés, présents, futurs. Le deuxième, à l'endroit des Dharmas conditionnés (*saṃskṛta*) non destinés à naître (2). Le troisième a pour objet (*pravartate*) tous les Dharmas présents.

Le premier est bon (*kuśala*), et son acquisition (*prāpti*) aussi est bonne. Le deuxième est non-défini (*avyākṛta*), et son acquisition aussi est non-définie. Le troisième est des trois sortes, comme aussi son acquisition.

Le premier est pur (*anāsrava*) ; son acquisition est pure ou impure. Le deuxième est pur ; son acquisition est impure. Le troisième est des deux sortes, comme aussi son acquisition.

Le premier est en dehors des Dhātus (*aparyāpanna*) (3) ; son acquisition appartient au Rūpadhātu, à l'Ārūpyadhātu, ou est en dehors des Dhātus (4). Le second est en dehors des Dhātus ; son acquisition appartient à n'importe lequel des trois Dhātus. Le troisième est des trois Dhātus ou est en dehors des Dhātus, de même son acquisition.

Le premier est *naivaśaikṣanāśaikṣa* ; son acquisition est *śaikṣa*, ou *aśaikṣa* ou *naivaśaikṣanāśaikṣa*. Le deuxième est *naivaśaikṣanāśaikṣa* ; de même son acquisition. Le troisième est des trois sortes, comme aussi son acquisition.

Le premier est « non à couper » (*aheya*) ; son acquisition est de deux sortes : « à couper par la méditation » (*bhāvanāheya*), « non à couper ». Le deuxième est « non à couper » ; son acquisition est « à couper par la méditation ». Le troisième est des trois sortes, comme aussi son acquisition.

---

(1) 是作論者意欲爾故乃至廣說.

(2) 不生 ; l'original est, non pas *ajāta*, *anutpanna*, mais *anutpattika*.

(3) 不繫.

(4) On obtient le Pratisaṃkhyānirodha dans un recueillement de Rūpadhātu ou d'Ārūpyadhātu, ou dans un recueillement pur (*anāsrava*) qui est au-dessus des Dhātus. — Sur la *prāpti* des deux Nirodhas, Kośa, II, p. 180, 187.

Le premier et le deuxième sont tous deux non-souillés (*akliṣṭa*) (1), ainsi que leur acquisition ; le troisième est souillé ou non-souillé, de même son acquisition.

Pour le *sāvadyatva* et l'*anavadyatva*, la *parihāṇi* et l'*aparihāṇi*, comme pour la souillure (2). [P. 161, col. 2, l. 26.]

Le premier est sans rétribution (*avipāka*) (3) ; son acquisition est avec ou sans rétribution. Le deuxième est sans rétribution, comme aussi son acquisition. Le troisième est des deux sortes, comme aussi son acquisition.

Le premier est fruit du chemin (*mārgaphala*) ; son acquisition, ou bien est chemin et fruit du chemin, ou bien n'est ni chemin ni fruit du chemin. Le deuxième n'est ni chemin ni fruit du chemin, de même son acquisition. Le troisième, ou bien est chemin sans être fruit du chemin, ou bien est chemin et aussi fruit du chemin, ou bien n'est ni chemin ni fruit du chemin ; de même son acquisition.

Le premier est compris dans la vérité de la destruction (*nirodhasatya*) ; son acquisition est comprise dans les trois autres vérités. Le deuxième n'est pas compris dans les vérités ; son acquisition est comprise dans les deux premières vérités (*duḥkha* et *samudaya*). Le troisième est compris dans trois vérités, en excluant la vérité de la destruction ; de même son acquisition.

Il convenait d'expliquer au long ces différences ; si elles ne sont pas expliquées [dans le Jñānaprasthāna], c'est parce qu'elles l'ont déjà été. [P. 161, col. 3, l. 7.]

Le texte dit que le Pratisaṃkhyānirodha est disjonction (*visaṃyoga*), que les deux autres Nirodhas ne sont pas disjonction. Comme ces deux ne sont pas disjonction, il convient d'expliquer en quoi ils diffèrent. On remarque encore que les deux derniers Nirodhas ont ce caractère commun d'être acquis sans effort : il convient d'expliquer en quoi ils diffèrent. Pour le premier Nirodha, comme il diffère des deux autres en étant acquis par effort, il n'y a pas lieu d'insister. [P. 161, col. 3, l. 11.]

Nous savons déjà que le Pratisaṃkhyānirodha a pour nature la disjonction. On demande pourquoi il reçoit le nom de Pratisaṃkhyānirodha.

Le mot *pratisaṃkhyā* signifie *prajñā*, science (4) ; le Nirodha qui est son fruit, le Nirodha qui est obtenu par la *pratisaṃkhyā*, est nommé Pratisaṃkhyānirodha.

Lorsque par exclusif travail, exclusif exercice, exclusive application (5),

---

(1) 染污, *kliṣṭa*.
(2) 有罪無罪退不退.
(3) 無異熟.
(4) 擇者謂慧.
(5) 一向劬勞 一向加行 一向功用, *ekānta yatna*, *prayoga*, *ābhoga*.

on distingue les Dharmas (1), alors on obtient ce Nirodha qui est donc nommé Pratisaṃkhyānirodha.

Lorsque, à plusieurs reprises, on discerne (2) la douleur et les autres vérités, on obtient ce Nirodha qui est donc nommé Pratisaṃkhyānirodha. C'est-à-dire : la *duḥkhe kṣānti* et le *duḥkhajñāna* discernent la vérité de la douleur (3) ; on acquiert alors le Nirodha des Dharmas qui sont à couper par la vue de la douleur (*duḥkhadarśanaheya*). De même la *samudaye kṣānti* et la *samudayajñāna*... La *mārge kṣānti* et le *mārgajñāna* discernent la vérité du chemin : on acquiert alors le Nirodha des Dharmas qui sont à couper par la vue de la vérité du chemin. Par les *duḥkhajñāna*... *mārgajñāna*, on discerne à plusieurs reprises les vérités de la douleur... du chemin (4) : on obtient ainsi le Nirodha des Dharmas qui sont à couper par la méditation (*bhāvanāheya*). — C'est pourquoi le Pratisaṃkhyānirodha reçoit son nom. [P. 161, col. 3, l. 21.]

Le Pratisaṃkhyānirodha est-il, de sa nature, une seule chose (*ekadravya*) (5) ou une multiplicité ?

Certains docteurs disent qu'il est unique. — Dans cette hypothèse, quand l'ascète réalise (*sākṣātkaroti*) (6) le Nirodha des Dharmas à couper par la vue des vérités (*darśanaheya*), réalise-t-il aussi le Nirodha des Dharmas à couper par la méditation (*bhāvanāheya*) ? Si c'est le cas, la pratique de la méditation est sans utilité. Si ce n'est pas le cas, comment distinguer dans une chose unique une partie qui serait réalisée, tandis qu'une autre partie ne le serait pas ?

Certains docteurs disent qu'il est deux choses : Nirodha des Dharmas à couper par la vue, Nirodha des Dharmas à couper par la méditation. Mais nous demanderons si l'ascète qui réalise le Nirodha des Dharmas à couper par la vue de la douleur (*duḥkhasatyadarśana*) réalise aussi le Nirodha des Dharmas à couper par la vue de l'origine (*samudayasatya*), de la destruction (*nirodhasatya*), du chemin (*mārgasatya*). Si c'est le cas, la culture des contrecarrants successifs (*uttarottarapratipakṣa*) est sans utilité. Si ce n'est pas le cas, même remarque que ci-dessus. [P. 161, col. 3, l. 29.]

---

(1) 簡擇諸法, *dharmapravicaya*, définition de Prajñā, Kośa, IV, 367, IX, 24 a 4, XXIII, 6 a 2 ; aussi *pratisaṃkhyāna*.

(2) 決擇, *nirvadha*, *viniścaya*.

(3) Les deux premiers moments du chemin, Kośa, VI, p. 179.

(4) C'est le *bhāvanāmārga* pur (*anāsrava*) : vue répétée des vérités.

(5) 一物, *ekadravya*. — Ce problème est examiné dans Kośa, I, p. 9. — Voir Vasumitra, Mahāsāṃghikas, thèse 34.

(6) 證.

Certains docteurs disent qu'il est cinq choses : quatre Nirodhas, des Dharmas à couper par la vue de chacune des quatre vérités [P. 162] ; un Nirodha, des Dharmas à couper par la méditation. — [Mais il y a lieu de distinguer les trois Dhātus...]

Certains docteurs disent qu'il est onze choses : quatre Nirodhas, des Dharmas de Kāmadhātu à couper par la vue de chacune des quatre vérités ; quatre Nirodhas, des Dharmas de Rūpadhātu et d'Ārūpyadhātu à couper par la vue de chacune des quatre vérités ; trois Nirodhas, des Dharmas à couper par la méditation, Dharmas de Kāmadhātu, Rūpadhātu, Ārūpyadhātu. — [Mais les Dharmas à couper par la méditation sont, pour chaque Dhātu, de neuf classes : classe forte-forte, forte moyenne, forte faible, moyenne-forte... Quand on coupe la première, coupe-t-on la seconde ?...]

Certains docteurs disent qu'il est 35 choses : 8 Nirodhas, des Dharmas à couper par la vue ; 27 Nirodhas, des Dharmas à couper par la méditation. — [Mais il y a lieu de distinguer neuf terres : le Kāmadhātu est une terre ; le Rūpadhātu est les quatre terres des quatre Dhyānas ; l'Ārūpyadhātu aussi est quadruple. Chaque terre comporte les neuf catégories, forte-forte, etc.]

Certains docteurs disent qu'il est 89 choses : 8 Nirodhas, des Dharmas à couper par la vue, 81 Nirodhas, des Dharmas à couper par la méditation (9 catégories × 9 terres). — Mais comment compter seulement 8 Nirodhas pour les Dharmas à couper par la vue ? Ces Dharmas sont de trois Dhātus, de neuf terres, de quatre classes, de neuf catégories. En outre, Dharmas à couper par la vue et la méditation sont de multiples sortes dans chaque terre, chaque classe, chaque catégorie. Comment admettre que le Pratisaṃkhyānirodha soit d'une seule sorte ?

Opinion orthodoxe (1). — Le Pratisaṃkhyānirodha se diversifie d'après la nature des Dharmas impurs (*sāsrava*) (2). La disjonction (*visaṃyoga*) est parallèle aux objets de jonction (*saṃyogavastu*) (3). [P. 162, col. 1, l. 24.]

Nous savons donc qu'il y a autant de Pratisaṃkhyānirodhas qu'il y a d'objets de jonction. On demande maintenant si, lorsque les êtres (*sattvajāti*) (4) réalisent le Pratisaṃkhyānirodha, ils réalisent ensemble un unique Nirodha ou s'ils réalisent à part des Nirodhas identiques, mais distincts. Les deux hypothèses font difficulté.

---

(1) 評日, ailleurs 評家日. — On explique que ces mots, dans la Vibhāṣā, introduisent l'exposé de la doctrine considérée comme orthodoxe par les trois cents Arhats. K'ouei-ki emploie l'expression 評家義 pour indiquer la doctrine orthodoxe (Dharmapāla) de l'école Vijñaptimātra, voir Siddhi, p. 690.

(2) 隨有漏法, 有爾所體, 擇滅亦爾. L'expression *eul so*, Vibhāṣā, 46, p. 240, col. 3, l. 14 ; K'ouei-ki, éd. Siddhi, VIII, 22 b 6.

(3) 所繫事, Kośa, I, p. 9, V, p. 150. — *Saṃyojanīyavastu* est traduit 繫縛事, ibid., I, p. 286.

(4) 諸有情類.

S'ils réalisent le même Nirodha, comment peut-on dire que le Nirvāṇa est un Dharma « non-commun » (*asādhāraṇa*) ? (1) En outre, un être acquérant (*prāp-*) le Nirvāṇa, tous les êtres l'acquerraient : ils seraient donc délivrés spontanément (2), et non point par l'effort.

S'ils réalisent des Nirodhas distincts, comment le Nirvāṇa est-il nommé « sans pareil » (*asabhāga*) ? (3) « On devra, en outre, expliquer l'affirmation du Sūtra : Il n'y a pas de différence entre la délivrance (*vimukti*) du Tathāgata et celle des autres, Arhats, etc. » [P. 162, col. 2, l. 2.]

Lorsque les êtres réalisent le Pratisaṃkhyānirodha, ils réalisent ensemble un Nirodha. Le Nirvāṇa est cependant nommé « non-commun », parce que, s'il est commun en soi, il est non-commun quant à l'acquisition qu'on en prend : dans la série personnelle (*svasaṃtāna*) de chaque être surgit à part l'acquisition de la disjonction. Un être acquérant le Nirvāṇa, les autres êtres ne l'acquièrent pas du même coup : car on dit qu'une certaine personne acquiert le Nirvāṇa lorsque se produit, dans cette personne, l'acquisition du Nirvāṇa ; non pas autrement. Donc l'objection : « que tous les êtres obtiendraient le Nirvāṇa », est sans valeur.

D'après d'autres maîtres, lorsque les êtres réalisent le Pratisaṃkhyānirodha, ils réalisent à part des Nirodhas distincts.

Comment, dans cette hypothèse, peut-on dire que le Nirvāṇa est « sans-pareil » (*asabhāga*) ? — 1. On lui donne ce nom pour indiquer qu'il n'a pas de « cause pareille à lui-même » (*sabhāgahetu*, Kośa, II, p. 255). Les Pratisaṃkhyānirodhas, n'ayant pas de « cause pareille », sont nommés « sans pareils » ; on ne veut pas dire que les Pratisaṃkhyānirodhas, obtenus par les êtres, ne soient pas semblables entre eux (4). Mais, dira-t-on, la *dharmajñānakṣānti* (Kośa, VI, p. 180) n'a pas de « cause pareille », tout comme le Nirvāṇa : pourquoi réserver à celui-ci le nom de « sans pareil » (5) ? — Cette *kṣānti* n'a pas de « cause pareille », mais elle est « cause pareille » (Kośa, II, p. 263) : c'est pourquoi elle est dite « pareille » (*sabhāga*). Tel n'est pas le Nirvāṇa. — 2. En outre, les Dharmas conditionnés (*saṃskṛta*), pareillement, sont compris dans les Skandhas-dhātus-āyatanas, font partie (6) des trois mondes, ont origine et fin (*utpāda-nirodha*), ont des degrés (supérieur, moyen, inférieur), se modifient (7), naissent de causes, engendrent des fruits :

---

(1) 不共法.
(2) 自然解脫, *svarasavimukti*.
(3) 不同類.
(4) 展轉, *anyonya*, *paraspara*.
(5) La *duḥkhe dharmajñānakṣānti* est la première pensée pure (*anāsrava*) qui se produise dans une série mentale : elle n'a pas de « cause pareille », de pensée pure antérieure qui puisse l'amener, Kośa, I, p. 71.
(6) 墮, *patita*.
(7) 有先後.

c'est pourquoi ils sont dits *sabhāga*. Tel n'est pas le Nirvāṇa, qui est donc *asabhāga*. — 3. En outre, parmi tous les Dharmas, le seul Nirvāṇa est bon (*kuśala*) et éternel (*nitya*) : les autres Dharmas sont bons et non-éternels (: les bons conditionnés) ou sont éternels sans être bons (: l'Ākāśa et l'Apratisaṃkhyānirodha). Par conséquent, le Nirvāṇa est « sans pareil », *asabhāga*. [P. 162, col. 2, l. 22.]

Comment entendre cette déclaration du Sūtra, que la délivrance du Tathāgata n'est pas différente de celle des autres, Arhat, etc. (1) ?

Les délivrances des personnes des trois véhicules (2) sont différentes; cependant, parce qu'elles sont pareillement bonnes et éternelles, on dit qu'elles ne sont pas différentes. — En outre, le Sūtra fait savoir (3) que, dans une même série (ou « personne »), coexistent les chemins des trois Véhicules, qui pareillement font réaliser la délivrance. Quant à la délivrance réalisée par une autre personne, il y a différence [suivant le Véhicule] : mais les trois Véhicules, existant dans une seule personne, font pareillement réaliser la délivrance. Quel que soit, en effet, le Véhicule sur lequel elle s'appuie pour produire le chemin (*āryamārga*), tous sont capables de faire obtenir (4) le Nirvāṇa. [P. 162, col. 2, l. 28.]

D'après la doctrine orthodoxe, cette théorie est fausse. Tous les êtres obtiennent semblablement le même Pratisaṃkhyānirodha à l'endroit de chacun des Dharmas impurs ; nous avons vu que les Pratisaṃkhyānirodhas sont aussi nombreux que les « objets de jonction ». —Donc la première opinion n'est pas bonne. [P. 162, col. 3, l. 2.]

Obtient-on le Pratisaṃkhyānirodha à l'endroit des choses extérieures (5)? — Ceci fait difficulté. — Si vous répondez : « Oui », puisqu'on ne possède pas (6) les choses extérieures (: « puisqu'on n'est pas muni des choses extérieures »), comment pourrait-on posséder (: « être muni de ») le Pratisaṃkhyānirodha de ces choses ? En outre, vous devrez rendre compte du Sūtra : « Śāriputra dit : J'ai coupé la soif ; j'ai obtenu la délivrane intérieure » (7). — Si vous répondez : « Non », vous devrez expliquer le Sūtra : « Il est nommé *prahāṇadhātu*

---

(1) Sur ce point, Siddhi de Hiuan-tsang, X, 23 b, trad., p. 702 ; Vasumitra, Sectes, Sarvāstivādin, thèse 37, Dharmagupta, thèse 3, Mahīśāsaka, thèse 22. Masuda réfère à Vibhāṣā, 143. [Douze raisons pourquoi les Aśaikṣas des deux premiers Véhicules ne sont pas nommés Buddhas.]

(2) 三乘身中.

(3) 顯示.

(4) Obtenir, 證得, *lābha, adhigama*.

(5) 外物.

(6) 成就, *samanvāgama, prāpti*. — Il n'y a pas « possession des choses extérieures », Kośa, II, p. 179.

(7) 內解脫.

en raison de la coupure de tous les Saṃskāras ; *virāgadhātu*, en raison du détachement de tous les Saṃskāras ; *nirodhadhātu*, en raison de la destruction de tous les Saṃskāras » (1).

Réponse. — Le Pratisaṃkhyānirodha est acquis à l'endroit des choses extérieures. Comment est-ce possible, direz-vous, puisque les choses extérieures ne sont pas possédées ? Peu importe : on en acquiert cependant la disjonction ou Pratisaṃkhyānirodha. De même qu'on ne possède pas les huit *indriyas* (*jīvitendriya*, etc.) passés et futurs, et qu'on en acquiert cependant le Pratisaṃkhyānirodha. — Quelle contradiction à ce qu'il en aille de même des choses extérieures ? [P. 162, col. 3, l. 14.]

Quant à la déclaration de Śāriputra, 1. comme Śāriputra dit qu'il a obtenu la délivrance à l'endroit des Skandhas intérieurs, nous savons qu'on obtient aussi la délivrance à l'endroit des extérieurs ; 2. la délivrance des choses extérieures étant obtenue en s'appuyant sur l'intérieure, peut aussi être nommée intérieure ; c'est-à-dire : on l'obtient quand, intérieurement, on cultive le chemin ; 3. l'acquisition (*prāpti*) de la délivrance des choses extérieures est intérieure : donc cette délivrance peut aussi être nommée intérieure ; l'acquisition qui acquiert cette délivrance est comprise dans les Skandhas intérieurs ; 4. quand on coupe les passions (*kleśas*), qui sont intérieures, on obtient la destruction (*nirodha*) des choses extérieures : donc la délivrance des choses extérieures peut ausssi être nommée intérieure ; quand on coupe les passions qui, intérieurement, lient aux choses extérieures, on obtient le Pratisaṃkhyānirodha, quel qu'il soit, de ces choses. — Pour toutes, ces raisons le Sūtra dit que Śāriputra a obtenu la délivrance intérieure. [P. 162, col. 3, l. 22.]

D'après d'autres maîtres, point de Pratisaṃkhyānirodha à l'endroit des choses extérieures, car, si on acquiert le Pratisaṃkhyānirodha, c'est seulement en coupant l'attache (*bandhana*) des passions (*kleśa*) qui lient (*saṃyoga*). — Le Sūtra dit, il est vrai : « Il est nommé Prahāṇadhātu en raison de la coupure de tous les Saṃskāras... » (Ci-dessus, p. 8) : il ne devrait pas dire : « de tous les Saṃskāras », mais simplement « des Saṃskāras » ; il dit « tous », visant la totalité partielle. Il y a deux totalités, la partielle et la complète (2). Le Sūtra ici vise la première.

D'après certains docteurs, il existe un Pratisaṃkhyānirodha des choses extérieures ; mais il est impossible de l'acquérir.

Théorie orthodoxe [P. 163]. — Ceci est inadmissible. Dites que ce Pratisaṃkhyānirodha n'existe pas ! mais ne dites pas qu'il existe et qu'on ne peut en prendre possession : à quoi servirait ce Nirodha sans utilité, puisqu'il est hors

---

(1) 斷界, 離界, 滅界. — Voir Kośa, VI, p. 301, Vibhāṣā, 31, p. 162, col. 3. — *Prahāṇadhātu*, Śāriputrābhidharma, 7, Takakusu, 28, p. 576, col. 3.

(2) 少分一切 et 全分一切.

d'atteinte ? — A la vérité, le Pratisaṃkhyānirodha des choses extérieures existe et on peut l'acquérir. Comment cela ? Les Dharmas impurs, depuis toujours (1), sont liés par les passions, et on n'obtient pas d'en être délivré. Lorsqu'on coupe les passions, on se disjoint d'avec ces Dharmas et on obtient d'en être délivré. Soit, en effet, un homme lié : lorsqu'il y a délivrance, c'est de l'homme qu'on dit qu'il est délivré, non pas des cordes, etc. Donc on obtient (2) délivrance à l'endroit de l'objet auquel on est lié (*saṃyojanīya*) (3) ; donc on acquiert (4) délivrance à l'endroit des choses extérieures. — Nier ceci, c'est contredire une déclaration du Prakaraṇapāda : « Quels sont les Dharmas qu'on peut réaliser (5) ? Tous les bons Dharmas. » S'il y avait un Pratisaṃkhyānirodha qu'on ne put acquérir, il s'ensuivrait que certain bon Dharma ne peut être réalisé. [P. 163, col. 1, l. 10.]

Le Pratisaṃkhyānirodha, de sa nature, est-il Skandha, ou seulement absence de Skandhas (6) ? — S'il est Skandha, les êtres, d'origine, sont en possession de la délivrance, car tous, d'origine (7), sont en possession des Skandhas. S'il est seulement absence de Skandhas, comment peut-on s'appliquer à pratiquer le saint chemin en vue d'une absence ?

Il faut dire que le Pratisaṃkhyānirodha n'est pas Skandha, n'est pas absence de Skandhas. C'est seulement relativement aux Skandhas impurs (*sāsrava*) qu'il obtient son existence propre (8). [P. 163, col. 1, l. 15, fin du cahier 31.]

Le Pratisaṃkhyānirodha reçoit différents noms.

1. Nirvāṇa (9). — 1. *vana* signifie *gati* (destinée, existence), *nir* signifie « sortie » (10). Le Pratisaṃkhyānirodha est la sortie absolue de toute *gati* [P. 163, col. 2], et est donc nommé Nirvāṇa ; 2. *vana* signifie *durgandha*, « mauvaise odeur » (11), *nir* signifie « absence » (*abhāva*). Etant l'absence absolue des mauvaises odeurs, des ordures, passions et actes, il est nommé Nirvāṇa ; 3. *vana* signifie « forêt » (12), *nir* signifie « absolu abandon » (13) ; étant l'absolu abandon de la forêt des Skandhas avec leurs trois feux

---

(1) 無始時來.
(2) 證得.
(3) 所繫.
(4) 得.
(5) 作證.
(6) 但蘊無, *skandhābhāvamātra*.
(7) 本來.
(8) 但於有漏諸蘊中得別有自性.
(9) 涅槃.
(10) 出.
(11) *Vā*, « to emit an odour, to smell » (Monier Williams), Petavatthu, p. 6 : ... *duggandhā pāti vāyasi* (signalé par Rhys Davids-Stede).
(12) Le calembour dans Suttanipāta, 1131, Dhammapada, 283, etc. — On a d'ailleurs : *van* = aimer, désirer.
(13) 永離.

et leurs trois caractères, il est nommé Nirvāṇa ; 4. *vāna* signifie « tissage », *nir* est la négation : les fils des passions et des actes y manquent absolument ; on n'y tisse pas l'étoffe qui a pour fruit de rétribution les existences. Il est donc nommé Nirvāṇa. Le reste comme ci-dessus. [P. 163, col. 2, l. 6.]

2. Asabhāga, « sans pareil ». — Ainsi nommé parce qu'il n'a pas de *sabhāgahetu* et n'est pas *sabhāgahetu*. Le reste comme ci-dessus, p. 7-8.

3. Asamudaya (?) (1). — Ainsi nommé parce qu'étranger à tout composé (2). Les docteurs qui ne reconnaissent pas la « durée » (*sthiti*) comme un des « caractères » (*lakṣaṇa*) du Saṃskṛta ou « conditionné » disent que tout Dharma conditionné comporte quatre « composants » (3), à savoir la chose elle-même (*svabhāva*) et trois « caractères ». Ceux qui reconnaissent la durée disent qu'il y a cinq composants, à savoir la chose elle-même et les quatre « caractères » (Kośa, II, p. 222). — En outre, Dhātus, Gatis, Yonis, Skandhas, Lokas, Duḥkhas : tout cela est nommé *samudaya*. Le Pratisaṃkhyānirodha diffère de tout cela ; c'est pourquoi il est nommé *asamudaya*. [P. 163, col. 2, l. 13.]

4. Avarṇa (4). — 1. *varṇa* signifie « éloge » (5). Les qualités du Nirvāṇa sont bien établies pour les doctes ; les éloges sont superflus. Donc le Nirvāṇa est nommé *avarṇa*. En outre, les qualités du Nirvāṇa n'ont pas de limites et ne peuvent être louées. Comme on dit : « L'habileté de cet homme est sans limites ; il est impossible de la louer ». Donc le Nirvāṇa est nommé *avarṇa* ; 2. *varṇa* signifie « blâme » (6). Les qualités du Nirvāṇa sont absolument complètes, comme la parfaite limpide splendeur de la pierre précieuse (7). Etant incritiquable, il est donc nommé *avarṇa*. En outre, les qualités du Nirvāṇa sont absolument fixes (8), de même que la nature de la pierre précieuse ne supporte ni accroissement ni diminution où que la pierre soit placée. Le Nirvāṇa, étant fixe, est incritiquable, et, par conséquent, nommé *avarṇa* ; 3. *varṇa* signifie « description » (9). Or le Nirvāṇa est réalisé par les Āryas dans une connaissance immédiate (*pratyakṣa*). Il est indescriptible ; donc il est nommé *avarṇa*. En outre, les Dharmas conditionnés ont cause, ont fruit : il est donc possible de décrire le Dharma, fruit, au moyen

---

(1) 非聚. Aux équivalents de Rosenberg, d'après Vyutpatti, *āya*, *samavāya*, *gaṇa*, *vṛnda*, *samagra*, *upadhi*, *samudita*, ajouter *rāśi* (Kośa, X, 18 b 8), *kalāpa* (XVIII, 10 b 9), *saṃyoga* (V, 18 a 8), *saṃcaya* (XX, 7 a 8) ; ailleurs *saṃkṣipta*.

(2) 離諸聚.

(3) 共聚, Siddhi, I, 15 b 1, si les atomes « s'accumulant » produisent la matière étendue.

(4) 非顯.

(5) 稱讚, *varṇanā*.

(6) 毀呰, *nindā*.

(7) 末尼珠周圓光淨.

(8) 安住, *sthita*, *supratiṣṭhita*, *niśrita*, *saṃniviṣṭa*.

(9) 顯說.

de sa cause, le Dharma, cause, au moyen de son effet. Mais le Nirvāṇa, inconditionné, n'a ni cause, ni fruit : il est donc indescriptible, et, par conséquent, il est nommé *avarṇa* ; 4. *varṇa* signifie « indication » (1). Or le paisible (*śānta*) Nirvāṇa ne peut être indiqué par les différences de caste (2) (*varṇa*), brāhmane, kṣatriya, etc. ; il ne peut être indiqué par les caractères de blanc, rouge et autres [couleurs (*varṇa*)]. Par conséquent il est nommé *avarṇa* ; 5. *varṇa* signifie « manifestation » (3). Les Dharmas conditionnés, ou bien sont matériels, auquel cas leurs caractères sont manifestes ; ou bien, quoique immatériels, existent en relation avec la matière de telle sorte qu'ils se manifestent. Il en va autrement du Nirvāṇa. C'est pourquoi il est nommé *avarṇa*. [P. 163, col. 2, l. 29.]

5. Parama, le premier (4). — Le Nirvāṇa est ainsi nommé parce qu'il est excellent. De même, dans le monde, l'excellent vêtement, aliment, ornement, ustensile, est dit *parama*. C'est ce que dit Ghoṣaka : « Le Nirvāṇa est le premier Dharma de tous les Dharmas ; le premier bien (*artha*) de tous les biens ; le premier objet (*vastu*) de tous les objets ; le premier *li* de tous les *li* ; le premier fruit de tous les fruits » (5). [P. 163, col. 3, l. 6.]

6. Prativedha, pénétration. — Le mot *prativedha* (6) signifie « science » (*prajñā*). Le Nirvāṇa, étant le fruit de la science, est nommé pénétration ; de même que les neuf *parijñās* (7) (Kośa, V, p. 110), [bien qu'elles ne soient pas « savoir » *jñāna*], sont nommées *parijñā*, parce qu'elles sont le fruit du savoir ; de même que les six Āyatanas (œil, etc.) sont dits être « l'acte ancien », parce qu'ils sont le fruit de l'acte (*karmaphala*) (8) ; de même encore que l'œil divin et l'ouïe divine sont nommés *abhijñā* parce qu'ils sont le fruit de l'*abhijñā* (Kośa, VII, p. 107). [P. 163, col. 3, l. 10.]

7. Arhat (*a la han*) (9). — 1. Le Nirvāṇa est ainsi nommé parce qu'il est digne d'hommages (10). Le mot *a-la-han*, d'ensemble, signifie « qui doit », (*arhati*) (11) : or il n'est pas dans le monde d'excellent hommage que le Prati-

---

(1) 顯示.
(2) 種姓.
(3) 顯現.
(4) 最勝 ; excellent, 上女妙.
(5) On a 法義事理果. — La traduction de *li* est difficile.
(6) 通達.
(7) 遍知.
(8) Saṃyutta, II, p. 65 et ailleurs.
(9) 阿羅漢. Etymologies pālies, par exemple, Sumaṅgalavilāsinī, I, p. 146. — Eitel, Handbook ; Lotus, IV, st. 54 ; Lettre à l'ami, JPTS., 1886, p. 7.
(10) 應受供養故.
(11) 應. — Sur la traduction *arhat* = *ing*, Vyutpatti, 223, 66, Siddhi, V, 4 a 3, trad. p. 268. — La Kārikā, dit la Siddhi, ne parle que des Arhats : à la vérité, il s'agit aussi de Bodhisattvas, mais la Kārikā les désigne sous le nom d'Arhat parce que même 應義.

saṃkhyānirodha-Nirvāṇa ne doive recevoir [Ou : qu'il ne faille que le Nirvāṇa reçoive] ; 2. *lahan* signifie « qui doit . . . . » ; *a* est la négation. Or, le Pratisaṃkhyānirodha-Nirvāṇa ne doit pas circuler (1) dans les Gati-Dhātus : il est donc nommé « pas-il doit » *pou-ing* (*a-lahan*) ; 3. *lahan* signifie « voleur », « ennemi » ; *a* signifie « absence de ». Dans le Nirvāṇa ne se trouvent pas ces voleurs (*taskara*), ces ennemis qui sont les passions. Le Pratisaṃkhyānirodha est donc nommé *alahan*. [P. 163, col. 3, l. 16.]

8. Apremaka (2) (?) « non aimable », car il est à part de la racine de l'amour. Les Saṃskṛtas sont *sapremaka* (3) « aimables » parce qu'on convoite (4) leurs fruits ; par exemple ceux qui convoitent la fraîcheur-ombre, les fleurs, les feuilles, les fruits d'un arbre, aiment l'arbre. Le Nirvāṇa n'a pas de fruit qu'on puisse convoiter, donc il n'est pas « aimable ».

9. Paṇḍitapremaṇiya (5). — Les sages, *paṇḍita*, sont le Buddha et ses fils. Le Nirvāṇa, qu'ils doivent connaître et réaliser (6), est dit « aimé de ces sages » ; mais il est « non aimable » puisqu'ils n'en convoitent pas le fruit. [P. 163, col. 3, l. 22.]

10. Asevya (7), « non à pratiquer » (Kośa, IV, p. 255), parce qu'il ne réside pas dans la série mentale. Les Dharmas qui résident dans la série, quand on se les rend présents (*saṃmukhībhāva*) (8) à plusieurs reprises, peu à peu s'accroissent ; ils sont donc « à pratiquer » (*sevya*). Il n'en est pas de même du Nirvāṇa. — Mais, dira-t-on, si le Nirvāṇa ne réside pas dans la série, comment expliquer la stance qui dit : « Gautama, sous l'arbre, méditatif (*dhyāyin*) et non distrait (*apramatta*), ne foule pas longtemps la trace du chemin ; le Nirvāṇa réside dans sa pensée » ? (9) — La stance dit que le Nirvāṇa réside dans la pensée, parce que l'acquisition du Nirvāṇa a son point d'appui, pour naître dans la pensée. [P. 163, col. 3, l. 29.]

II. Kāmanīya, « chéri » (10), parce qu'il est chéri des Āryas. — 1. Les Āryas ont peur de la douleur ; le Nirvāṇa est à part de la douleur : donc les Āryas le chérissent. — 2. Les Āryas sont dégoûtés de la naissance-mort ; le Nirvāṇa est sans naissance-mort : donc les Āryas le chérissent : dans le

---

(1) 流轉, *saṃsar—*, *saṃcar—*.
(2) 不親近, *bhajana*, *preman*, *āpta*, *niṣevita*, *upavāsa* (Rosenberg).
(3) 有親近.
(4) 貪.
(5) 智者應親近.
(6) 解了 et 起得證.
(7) 不修習.
(8) 現前.
(9) 喬答摩樹下靜慮不放逸不久履道迹湟槃在心中. — On a une bonne finale : *nirvāṇaṃ hṛdaye sthitam*.
(10) 可愛樂.

Nirvāṇa, en effet, on est complètement exempt de toutes les choses du devenir (*pravṛttivastu*). — 3. Les Āryas sont dégoûtés de l'immoralité (*dauḥśīlya*) (1) ; le Nirvāṇa est sans immoralité : donc les Āryas le chérissent ; dans le Nirvāṇa, en effet, on est complètement exempt de toutes les choses d'immoralité. C'est en raison du Nirvāṇa que le Buddha dit que la moralité pure (*anāsrava śīla*) reçoit le nom de « moralité chérie des Āryas » (*āryakānta* (2) *śīla*). La moralité pure fait obtenir l'exemption de l'immoralité : c'est pourquoi elle est aussi nommée « délivrance temporelle et chérie » (*sāmayikī kāntā vimukti*), parce que, temporairement et tendrement, elle fait obtenir le Nirvāṇa (Voir Kośa, VI, p. 260). [P. 164, col. I, l. 7.]

Antike (3), proche, 1. car il est immédiatement obtenu par ceux qui ont acquis le chemin. Le Sūtra dit en effet : « Plein de zèle, muni de quinze Dharmas, il est dit « fouler le chemin des Śaikṣas (4) et proche du Nirvāṇa » (5). — 2. Le Nirvāṇa est réalisé sans qu'il y ait distinction de personnes (*saṃtāna*) : donc il est proche. Le noble, le brāhmane, etc., qui cultivent le chemin, réalisent tous le Nirvāṇa. — 3. Pas de distinction de lieu : en ville comme dans l'ermitage, tous ceux qui cultivent le chemin réalisent le Nirvāṇa. — 4. Le Pratisaṃkhyānirodha est encore dit « proche » en raison de l'aspiration (*adhimukti*) (6) : les Āryas, au moment où est présent *nirodhakṣānti* ou *nirodhajñāna*, par la force de l'aspiration, comme s'il était en face, le contemplent clairement. — 5. Le Pratisaṃkhyānirodha est dit « proche », parce qu'il est comme une chose proche. Où que l'on soit, on peut le réaliser. Ainsi que dit le Prakaraṇa : « Quels sont les Dharmas lointains ? — Les Dharmas passés et futurs. Quels sont les Dharmas proches ? — Les Dharmas présents et les Asaṃskṛtas » (7) ? — 6. Parce qu'on l'acquiert en prenant point d'appui sur le « proche ». En effet, c'est en prenant point d'appui sur le temps présent qui est proche, qu'on produit l'acquisition de la disjonction (*visaṃyoga*), qu'on

---

(1) 破戒.

(2) 所愛, comme Kośa, VI, p. 261, 293.

(3) 近.

(4) 名履學迹及近涅槃. On a *śaikṣapratipad* = *sekhapaṭipadā* ; un *pāṭipada* est un homme qui « foule » la *paṭipadā* ; Majjhima, I, 357, *sekho pāṭipado*. — On a III, p. 76, *sekho paṭipado*. — Le Sekha possède 8 *aṅgas*, l'Arahat en possède dix (comp. Kośa, VI, p. 295). — La traduction de pratipad est 通行 (Kośa, VI, p. 279) ; *nirvāṇapratipādana* se dit 能通達趣涅槃. — Mais 行, Kośa, VII, p. 32 (aspect de la vérité du chemin) ; dans le même emploi, la Vyutpatti a 迹. — Dans Aṅguttara, II, p. 79, Majjhima, I, p. 147, *magga* et *paṭipadā* sont distingués.

(5) *Nibbanassa santike, santike nibbānaṃ*, Udānavarga IV, 30, Dhammapada, 372, Theragāthā, 794 ; Saṃyutta I, 33, IV, 74, Aṅguttara, II, 39 (en raison de quatre Dharmas), III, 331 (en raison de six) ; VI, 29 (en raison de sept).

(6) 勝解.

(7) *Dūre dharmāḥ katame | atītānāgatā dharmāḥ | antike dharmāḥ katame | pratyutpannā dharmā asaṃskṛtaṃ ca.* — Cité Kośa, V, p. 107.

obtient le Pratisaṃkhyānirodha. — 7. Parce qu'on y entre en quittant le « proche » : car c'est en quittant le présent qui est proche, qu'on entre dans le Nirvāṇa.— 8. Pārśva dit : « En s'appliquant à la culture du chemin, on va droit (1) au Nirvāṇa : c'est pourquoi il est proche ». — 9. En outre, les personnes qui servent de point d'appui au chemin (*mārgāśraya*) sont chacune différentes ; mais le Nirvāṇa n'est pas par là spécialisé (2) ; c'est pourquoi il est proche. Tous ceux qui cultivent le chemin l'obtiennent en effet. [P. 164, col. 1, l. 25.]

13. Praṇīta, excellent (3). — Le chemin aussi est excellent, car le Prakaraṇa dit : « Quels Dharmas sont excellents ? — Les Dharmas de Śaikṣa et d'Aśaikṣa, et le Pratisaṃkhyānirodha asaṃskṛta. » Pourquoi réserver au Nirvāṇa le nom d'excellent ? — Parce que le Nirvāṇa est excellent parmi les excellents. En outre, le chemin, quoiqu'excellent, est mêlé [au non-chemin] et impermanent (4) : ce qui n'est pas le cas du Nirvāṇa. En outre, bien que le chemin soit excellent, il est contrecarré ; on prend en dégoût les bons Dharmas qu'est le chemin par les samādhis de *śūnyatāśūnyatā*, etc. (voir Kośa, VIII, p. 187) : ce qui n'est pas le cas du Nirvāṇa. C'est pourquoi le Nirvāṇa, seul, a le nom d'excellent. [P. 164, col. 2, l. 1.]

14. Niḥsaraṇa, échappatoire.— Le chemin aussi est un Dharma où on s'échappe (*niḥsaraṇīya*) (5), car le Prakaraṇa (6) dit : « Quels sont les Dharmas où on s'échappe ? — La bonne moralité du Kāmadhātu ; le bon recueillement, né de détachement (*naiṣkramya* et *viveka*), du Rūpadhātu, de l'Ārūpyadhātu, les Dharmas de Śaikṣa et d'Aśaikṣa, et le Pratisaṃkhyānirodha asaṃskṛta. » Pourquoi réserver au Nirvāṇa le nom d'échappatoire ? — On s'échappe dans le Nirvāṇa, on ne s'échappe pas du Nirvāṇa (= le Nirvāṇa est *niḥsaraṇa*, il n'est pas *saniḥsaraṇa*) ; tandis qu'on s'échappe dans le chemin et du chemin : au moment du Parinirvāṇa, on s'échappe en effet du chemin. — Le Nirvāṇa, en outre, est le vrai *niḥsaraṇīya* Dharma. Il y a deux sortes d'abandon (*tyāga*) des Dharmas impurs (*sāsrava*) : l'abandon par coupure (*prahāṇa*), l'abandon par rejet (*nisarga*) ; quant aux Saṃskṛtas purs, non pas coupure, mais toutefois rejet. Le seul Nirvāṇa est exempt des deux sortes d'abandon (7)

---

(1) 直趣.
(2) 聖道所依各有差別.涅槃無定.
(3) 如少, *praṇīta*.
(4) 雜無常.
(5) 出離法, *niḥsaraṇīyadharma*.
(6) Prakaraṇa, 6, Takakusu, 26, p. 716, col.2, l.19, une version plus développée que celle qu'on lit ici.
(7) Deux 捨, le 斷捨 et le 棄捨. — Comparer Siddhi, p. 666 - 667 et Kośa, IV, p. 99, VI, p. 173 : deux *tyāgas* ou *hānis*, par *parihāṇi* et par *vihāṇi*. — Tous les saṃskṛtas, le chemin compris, doivent être abandonnés ; ils sont *saniḥsāra*, Kośa, I, 7, p. 12 ; la comparaison du radeau, ibid. et III, p. 186.

— Le Nirvāṇa est le *niḥsaraṇa* absolu (*ātyantika*), car le sūtra dit : « Par le Rūpa, on s'échappe du Kāma ; par l'Ārūpya, on s'échappe du Rūpa ; par le chemin, on s'échappe de l'Ārūpya ; par le Nirvāṇa, on s'échappe de tous les saṃskṛtas. [P. 164, col. 2, l. 12.] (1)

Nous savons que l'Apratisaṃkhyānirodha n'est pas « disjonction » (*visaṃyoga*) ; nous demandons pourquoi il est nommé Apratisaṃkhyānirodha ?

C'est un Nirodha qui est acquis sans qu'intervienne la *pratisaṃkhyā* ou *prajñā* (discernement, science) ; d'où son nom ; il n'est pas le fruit de la *pratisaṃkhyā* en effet. — Ce Nirodha n'est pas acquis par le discernement des Dharmas, effort, exertion, application exclusifs. — Il n'est pas acquis par la répétition de la connaissance précise (2) de la douleur, etc. [P. 164. col. 2, l. 18.]

Comment donc est-il acquis ?

Par le manque (ou « déficience ») des conditions (*pratyayavaikalyāt*) (3). Par exemple, lorsqu'on est tourné d'un côté (*diś*) (4), les divers objets — couleurs, sons, odeurs, saveurs tangibles, — qui sont des autres côtés, périssent : les pensées et mentaux qui pourraient porter sur ces divers objets, par le manque des conditions, ne naissent absolument pas. En raison de cette non-naissance, l'Apratisaṃkhyānirodha de ces pensées et mentaux est acquis. [P. 164, col. 2, l. 21.]

A quelle époque appartiennent les Dharmas à l'endroit desquels on acquiert l'Apratisaṃkhyānirodha ?

D'après certains maîtres, aux trois époques, puisque ces Dharmas sont « conditionnés » (*saṃskṛta*). Mais alors quels sont les Dharmas à l'endroit desquels on n'acquiert pas ce Nirodha ? Et quelle différence entre l'acquisition et la non-acquisition de ce Nirodha ?

D'après les deuxièmes maîtres, on acquiert ce Nirodha à l'endroit des Dharmas passés et futurs, non pas à l'endroit des Dharmas présents : car ceux-ci existent dans la personne (5). Mais alors ce Nirodha, de moment en moment (6) (*kṣaṇe kṣane*), déjà acquis est perdu, déjà perdu est réacquis. Quand le futur entre dans le présent, l'Apratisaṃkhyānirodha qui était acquis est perdu ; quand le présent entre dans le passé, l'Apratisaṃkhyānirodha qui était perdu est réacquis. Et on ne peut admettre semblables alternatives.

---

(1) Sur les variétés de *niḥsaraṇa*, Itivuttaka, § 72, trois *nissaraṇiyadhātu*, *nekkhamma*, *āruppa*, *nirodha*; Aṅguttara, III, p. 245 (cinq) ; Kośa, VIII, 141 ; références de Rhys Davids-Stede.

(2) 決擇.

(3) 緣闕. — Kośa, I, p. 10, reproduit cette explication.

(4) 對一方.

(5) 在身行.

(6) 一一念.

D'après les troisièmes maîtres, l'Apratisaṃkhyānirodha est acquis seulement à l'endroit des Dharmas futurs ; non à l'endroit des Dharmas passés qui ont existé dans la personne, non à l'endroit des Dharmas présents qui y existent. Mais dira-t-on, dans cette hypothèse, l'Apratisaṃkhyānirodha, après avoir été acquis, sera perdu : car les Dharmas futurs entrent dans le présent.

Opinion orthodoxe : l'Apratisaṃkhyānirodha est acquis à l'endroit des Dharmas futurs non destinés à naître (1). — Comment cela ? — La raison d'être (2) de ce Nirodha est de faire que les Dharmas *saṃskṛta* ne naissent absolument pas. Quand un Dharma ne doit pas naître, l'acquisition de ce [Nirodha] surgit. Comme, pour les êtres liés (3) aux choses de désir, les présents ont lieu ; les passés ont eu lieu ; les futurs auront lieu : pour les uns et les autres, naissance. Par conséquent, il n'y a pas acquisition de ce Nirodha à leur endroit. [P. 164, col. 3, l. 8.]

On demande si les Pratisaṃkhyānirodhas sont plus nombreux que les Apratisaṃkhyānirodhas ou inversement.

D'après certains maîtres, les premiers sont plus nombreux, car on les acquiert à l'endroit des Dharmas des trois époques, tandis qu'on acquiert les seconds à l'endroit des seuls Dharmas futurs non destinés à naître. D'après d'autres maîtres, les seconds sont plus nombreux, car on les acquiert à l'endroit des Dharmas impurs et purs, tandis qu'on acquiert les premiers à l'endroit des seuls Dharmas impurs.

Opinion orthodoxe. — Les seconds sont plus nombreux, parce que les Apratisaṃkhyānirodhas sont aussi nombreux que les Dharmas *saṃskṛta*, tandis que les Pratisaṃkhyānirodhas sont seulement aussi nombreux que les Dharmas impurs. S'il en était autrement, quand les Dharmas susceptibles de naître (4) obtiennent de ne pas naître (5), on n'acquerrait pas d'Apratisaṃkhyānirodha à leur endroit. [P. 164, col. 3, l. 16.]

Tel est le rapport quantitatif des deux Nirodhas. A considérer l'acquisition, on établit quatre alternatives : 1. seulement Pratisaṃkhyānirodha des Dharmas impurs passés, présents, futurs susceptibles de naître (*utpattidharman*) ; 2. seulement Apratisaṃkhyānirodha des Dharmas purs futurs non destinés à naître (*anutpattidharman*) ; 3. les deux Nirodhas, des Dharmas impurs non destinés à naître ; 4. aucun Nirodha, des Dharmas purs passés, présents, futurs destinés à naître (6). [P. 164, col. 3, l. 23.]

---

(1) 未來不生. — Littéralement « non-né », mais le sens est « non destiné à naître » : *anutpatti*[*ka*], *anutpattidharman*.

(2) 本欲, traduit *abhiprāya*, « intention », Kośa, XIII, 1567, trad. IV, p. 36.

(3) 繫屬, *pratibaddha*.

(4) 可生法, *utpattidharman*.

(5) 得不生.

(6) Ce paragraphe est reproduit dans Kośa, I, p. 10.

Les êtres (1) acquièrent-ils ensemble l'Apratisaṃkhyānirodha ? — On ne peut répondre d'une manière catégorique. Ils l'acquièrent ensemble à l'endroit des Dharmas communs, à part à l'endroit des Dharmas non-communs (2). Les Pṛthagjanas (3) qui se trouvent dans une certaine destinée (*gati*) acquièrent d'instant en instant l'Apratisaṃkhyānirodha à l'endroit des Dharmas des autres destinées, car, quand périssent d'instant en instant les objets (couleurs, etc.), les connaissances (la visuelle, etc.) qui les visent deviennent *non-destinées à naître*. Comme pour les destinées, de même pour les Dhātus, les Bhūmis et les Āyatanas. [P. 164, col. 3, l. 28.]

Quels sont les bons Dharmas dont la culture procure l'acquisition de l'Apratisaṃkhyānirodha des mauvaises destinées ? [P. 165.]

Ces bons Dharmas sont le don (*dāna*), la moralité (*śīla*), la science provenant d'audition (*śrutamayī prajñā*), la science provenant de réflexion (*cintāmayī*), la science provenant du recueillement (*bhāvanāmayī*) (4).

Don. — Il y a des hommes qui, pendant douze ans, prodiguent les grands dons sans obtenir l'Apratisaṃkhyānirodha des mauvaises destinées, comme Ve-lā-ma-gu-ru-la (5), parce qu'ils ne prennent point le dégoût de la naissance-mort. D'autres l'obtiennent par le don d'une seule bouchée, parce qu'ils se dégoûtent profondément de la naissance-mort.

Moralité. — Il y a des hommes qui, jusqu'à la mort, observent la moralité du Prātimokṣa sans obtenir cet Apratisaṃkhyānirodha, et cela pour la raison susdite. D'autres l'obtiennent en observant la moralité d'un jour-nuit (= l'Upavāsa), et cela pour la raison susdite.

Science d'audition. — Il y a des hommes qui savent le sens des textes des trois corbeilles sans obtenir cet Apratisaṃkhyānirodha, et cela pour la raison susdite. D'autres l'obtiennent en sachant une seule stance de quatre vers, et cela pour la raison susdite.

Science de réflexion. — Il y a des hommes qui ont réfléchi (6) sur les livres-traités non-bouddhiques et bouddhiques sans obtenir cet Apratisaṃkhyānirodha, et cela pour la raison susdite. D'autres l'obtiennent qui n'ont

---

(1) 諸有情類.

(2) Dharmas communs et non communs, *sādhāraṇa*, *asādhāraṇa* 共有法 et 不共法.

(3) 異生類.

(4) Voir Vibhāṣā, 68, p. 352, col. 1, 7, 33, col. 2, analysé dans Siddhi, Appendice, p. 740.

(5) 吠邏摩屈路羅. Comparer le brahmane Velāma d'Aṅguttara, IV, p. 393 (référence à ce texte dans Jātaka, I, p. 228 ; Comm. Dhammapada, Burlingame, II, p. 268) dont les dons sont sans grande valeur faute d'un bon réceptacle.

(6) 思維.

réfléchi que sur une petite partie des *bhāvanādharmas* (1) et cela pour la raison susdite. Il s'agit de l'*aśubhabhāvanā*, *ānāpānasmṛti* et des *smṛtyupasthānas* (2).

Science de recueillement. — Il y a des hommes qui possèdent les recueillements mondains (*sāṃvṛta*) (3) des huit terres sans obtenir cet Apratisaṃkhyānirodha, pour la raison susdite, à savoir Udraka Rāmaputra et autres hétérodoxes. D'autres l'obtiennent qui n'ont pratiqué qu'une petite partie des *bhāvanāmukhas* (4). Il s'agit de la chaleur, des têtes et de la Kṣānti (5). [P. 165, col. 1, l. 20.]

Les hommes de facultés morales très molles (*atimṛdvindriya*) acquièrent l'Apratisaṃkhyānirodha des mauvaises destinées quand ils acquièrent la Kṣānti inférieure.

Le Bhadanta dit : « Il faut comprendre le Pratītyasamutpāda par la science pure (*anāsravā prajñā*) pour acquérir l'Apratisaṃkhyānirodha des mauvaises destinées ; car on ne peut, sinon par le chemin (*āryamārga*), franchir (*atikram*) un kalpa sans tomber dans les mauvaises destinées (6). »

Opinion orthodoxe. — Cela est faux, car le Bodhisattva au cours des 91 kalpas (7) ne tombe pas dans les mauvaises destinées. Dira-t-on qu'il a compris le Pratītyasamutpāda par la science pure ? [Non, évidemment, puisqu'il reste Pṛthagjana jusqu'à l'arbre.] La vérité est qu'on acquiert l'Apratisaṃkhyānirodha des mauvaises destinées soit par le don, soit par la moralité... soit par la Kṣānti inférieure. [P. 165, col. 1, l. 21.]

On demande si on acquiert à la fois ou séparément l'Apratisaṃkhyānirodha des trois mauvaises destinées.

D'après une opinion, à la fois. — Mais, s'il en est ainsi, comment se fait-il que Devadatta (8) ait acquis l'Apratisaṃkhyānirodha de deux mauvaises destinées, destinée animale, destinée de Preta, non pas l'Apratisaṃkhyānirodha de l'enfer ? — Devadatta a acquis à la fois l'Apratisaṃkhyānirodha de deux mauvaises destinées et l'Apratisaṃkhyānirodha des naissances infernales à l'exception d'une naissance. — Mais, répondra-t-on, cette exception ne montre-t-elle pas que les Apratisaṃkhyānirodhas des mauvaises destinées sont acquis séparément ?

---

(1) 少分觀法.....不淨觀. — *Kouan* pour *bhāvanā* dans *aśubhabhāvanā* ; mais *bhāvanādharma* et *bhavanāmukha*, bien douteux ; voir Bukkyō Daijiten, 352, I, et 1731-32 (les six portes).

(2) Kośa, VI, p. 148.

(3) 世俗定.

(4) 修習少分觀門.

(5) Kośa, VI, p. 163.

(6) 越一去不墮.

(7) Kośa, IV, p. 225 ; Siddhi, p. 733.

(8) Sur la destinée de Devadatta et la durée de l'existence dans l'Avīci, Milinda, p. III, Kośa, IV, p. 207, note, III, p. 182.

D'après une autre opinion, quand on acquiert l'Apratisaṃkhyānirodha par le don, la moralité ou la science d'audition, on l'acquiert soit à la fois pour les trois mauvaises destinées, soit séparément pour chacune. Quand on l'acquiert par les Nirvedhabhāgīyas (science de réflexion), on l'acquiert à la fois pour les trois mauvaises destinées. — Mais Devadatta n'avait-il pas acquis les Nirvedhabhāgīyas ?

Opinion orthodoxe.— Par la Kṣānti, acquisition à la fois ; dans les stades qui précèdent la Kṣānti, acquisition à la fois ou séparément. [P. 165, col. 2, l. 5.]

Expliquons maintenant l'Apratisaṃkhyānirodha des bonnes destinées.

Au stade de la Kṣānti supérieure (*adhimātra*), on obtient l'Apratisaṃkhyānirodha de toute naissance à l'exception de sept naissances parmi les hommes et les dieux du Kāmadhātu (1) et d'une naissance dans chacune des résidences du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu.

Le Srota-āpanna qui n'est pas fixé quant au temps d'entrée dans le fruit de Sakṛdāgāmin (?) (2) acquiert, dès le Prayogamārga, l'Apratisaṃkhyānirodha de six des sept naissances dans le Kāmadhātu. Celui qui est fixé acquiert ce Nirodha au sixième Ānantaryamārga [du détachement du Kāmadhātu].

Le Sakṛdāgāmin qui n'est pas fixé quant au temps d'entrée dans le fruit d'Anāgāmin (?), acquiert, dès le Prayogamārga, l'Apratisaṃkhyānirodha de la septième naissance dans le Kāmadhātu. Celui qui est fixé acquiert ce Nirodha au neuvième Ānantaryamārga [du détachement du Kāmadhātu].

C'est à ce neuvième Mārga que l'un et l'autre acquièrent le Pratisaṃkhyānirodha de toutes les naissances dans le Kāmadhātu.

L'Aparihāṇadharman [= le saint qui ne peut tomber] qui n'est pas fixé quant au temps du détachement du premier Dhyāna (?), acquiert, dès le Prayogamārga, l'Apratisaṃkhyānirodha de deux naissances dans le premier Dhyāna [, non pas de trois, car les Āryas ne renaissent jamais dans le ciel de Brahmā]. Celui qui est fixé, acquiert ce Nirodha au neuvième Ānantaryamārga [du détachement du premier Dhyāna]. L'un et l'autre, à ce neuvième Mārga, acquièrent le Pratisaṃkhyānirodha de toutes les naissances dans le premier Dhyāna.

C'est à ce neuvième Mārga que le Parihāṇadharman, fixé ou non, acquiert le Pratisaṃkhyānirodha de toutes les naissances dans le premier Dhyāna.

---

(1) Kośa, V., p. 200.

(2) 預流者趣.來果時不起定者.— Le Kośa enseigne que le Srota-āpanna, qui doit renaître sept fois dans le Kāmadhātu, obtient, au sixième *ānantaryamārga* du détachement du Kāmadhātu (c'est-à-dire quand il a détruit les trois catégories fortes et les trois catégories moyennes des Kleśas du Kāmadhātu) la qualité de Sakṛdāgāmin, « qui renaît une fois dans le Kāmadhātu » (Kośa, VI, p. 208). D'ailleurs, on peut tomber du fruit de Sakṛdāgāmin, p. 257.— Le Kośa ne sait rien de la distinction qu'établit ici la Vibhāṣā.

Il n'acquiert pas l'Apratisaṃkhyānirodha, puisqu'il est susceptible de tomber.

[Et ainsi de suite pour les trois Dhyānas suivants et les premiers Ārūpyas. Enfin :]

L'Aparihāṇadharman qui n'est pas fixé quant au temps du détachement du Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana (?), acquiert, dès le Prayogamārga, l'Apratisaṃkhyānirodha d'une naissance dans cet Āyatana. Celui qui est fixé, acquiert ce Nirodha au neuvième Ānantaryamārga [du détachement du Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana]. L'un et l'autre, à ce neuvième Mārga, acquièrent le Pratisaṃkhyānirodha de toute naissance.

Le Parihāṇadharman qui n'est pas fixé quant au temps du détachement du Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana (?) acquiert, dès le Prayogamārga, l'Apratisaṃkhyānirodha des naissances dans les huit Bhūmis inférieures (Kāma... troisième Ārūpya), celui qui est fixé acquiert ce Nirodha au neuvième Ānantaryamārga. L'un et l'autre, à ce neuvième Mārga, acquièrent le Pratisaṃkhyānirodha de toute naissance.

Telle est l'acquisition de l'Apratisaṃkhyānirodha des naissances (*upapattyāyatana*) (1). [P. 165, col. 2, l. 29.]

Apratisaṃkhyānirodha des Kleśas ou « passions-erreurs ».

A la Kṣānti supérieure, Apratisaṃkhyānirodha des Kleśas « à couper par la vue des vérités » (*darśanaheya*) des trois Dhātus.

A l'Ānantaryamārga convenable du chemin de vue (*darśanamārga*), Pratisaṃkhyānirodha des mêmes.

Quant aux Āryas dans le chemin de méditation (*bhāvanāmārga*), mêmes distinctions que ci-dessus pour les naissances : l'Aparihāṇadharman, non fixé quant au temps du détachement du Kāmadhātu, acquiert, dès le Prayogamārga, l'Apratisaṃkhyānirodha des Kleśas du Kāmadhātu à couper par méditation (*bhāvanāheya*). Fixé, il acquiert le Nirodha en arrivant à l'Ānantaryamārga convenable. A ce Mārga, dans les deux cas, Pratisaṃkhyānirodha. — Pour le Parihāṇadharman, Pratisaṃkhyānirodha en arrivant à l'Ānantaryamārga convenable ; jamais d'Apratisaṃkhyānirodha.

Et ainsi de suite jusqu'au Naivasaṃjñānāsaṃjñānāyatana.

A quel moment le Parihāṇadharman acquiert-il l'Apratisaṃkhyānirodha des Kleśas à couper par la méditation ?

D'après une opinion, lorsque le Śraddhādhimukta (Kośa, VI, p. 196) acquiert la qualité de Dṛṣṭiprāpta par le perfectionnement de ses facultés (*indriyasaṃcāra*), lorsque le Samayavimukta (Kośa, VI, p. 251) acquiert de même la qualité d'Akopya, il y a pour ces deux saints acquisitions de l'Apratisaṃkhyānirodha des Kleśas qui ont déjà été coupés [par le Pratisaṃkhyānirodha].

---

(1) 生處.

D'après l'opinion orthodoxe, quand le saint obtient le *niyama* (1), la certitude de ne pas tomber et de ne pas produire tel kleśa, il acquiert l'Apratisaṃkhyānirodha de ce Kleśa. [P. 165, col. 3, l. 14.]

Acquiert-on le Pratisaṃkhyānirodha de ce dont on acquiert l'Apratisaṃkhyānirodha ? — Quatre alternatives :

De certains Dharmas on obtient d'abord l'Apratisaṃkhyānirodha, ensuite le Pratisaṃkhyānirodha : des Kleśas des trois Dhātus qui sont coupés par la vue (*darśanaheya*) ; pour l'Aparihāṇadharman qui n'est pas fixé, des Kleśas des trois Dhātus qui sont coupés par la méditation (*bhāvanāheya*).

De certains Dharmas on obtient d'abord le Pratisaṃkhyānirodha, ensuite l'Apratisaṃkhyānirodha. Le Parihāṇadharman... [P. 166, col. 1, l. 2.]

Apratisaṃkhyānirodha du chemin.

Le Śraddhānusārin acquiert l'Apratisaṃkhyānirodha du chemin de Dharmānusārin. (Kośa, VI, p. 196.)

Le Dharmānusārin acquiert l'Apratisaṃkhyānirodha des chemins de Śraddhādhimukta et de Samayavimukta.

Le Śraddhādhimukta, s'il doit nécessairement (*niyata*) (2) obtenir le fruit d'Arhat en s'appuyant sur le chemin de Śraddhādhimukta, acquiert l'Apratisaṃkhyānirodha du chemin de Dṛṣṭiprāpta...

Le Śrāvakagotra, lorsqu'il obtient la détermination (*niyama*) dans le chemin de Śrāvaka, acquiert l'Apratisaṃkhyānirodha des chemins de Pratyekabuddha et de Buddha...

L'Arhat du sixième gotra (Parihāṇadharman) qui doit arriver au but par le chemin de ce gotra, acquiert l'Apratisaṃkhyānirodha des chemins des cinq gotras supérieurs (Kośa, VI, p. 251)... [P. 166, col. 1, l. 20.]

Si on acquiert l'Apratisaṃkhyānirodha au moment du Viśeṣa[mārga], comment ce Nirodha n'est-il pas « fruit du chemin » (*mārgaphala*) ? (3)

Parce qu'on ne cultive pas le chemin en vue de ce Nirodha : on le cultive en effet en vue du Nirvāṇa et en vue du détachement (*virāga*). [Mais], en raison de la culture du chemin, on obtient l'Apratisaṃkhyānirodha des mauvaises destinées, etc. Si on cultivait le chemin en vue de ce Nirodha, on n'obtiendrait pas ce Nirodha des mauvaises destinées, etc. (4). Quelqu'un qui n'a pas un profond dégoût pour la naissance-mort, est incapable d'obtenir ce

---

(1) 得決定.

(2) 若決定.

(3) Sur les quatre chemins, Prayoga, Ānantarya, Vimukti, Viśeṣa, Kośa, VI, p. 277.— Viśeṣa 勝進. — C'est le chemin postérieur à l'acquisition d'un fruit et qui mène au fruit supérieur. Par exemple, ci-dessus, les chemins de détachement du Kāmadhātu postérieurs à l'acquisition du fruit de Srota-āpanna.

(4) En effet, celui qui viserait l'Apratisaṃkhyānirodha des mauvaises destinées, sans plus, ne serait pas dégoûté de toute naissance-mort. Et quelqu'un qui n'a pas...

Nirodha des mauvaises destinées. C'est pourquoi l'Apratisaṃkhyānirodha n'est pas nommé « fruit du chemin ». Comme dit le Prakaraṇa, 6 (Takakusu, 26, p. 716, col. 2) : « Quels Dharmas sont fruits ? Les Saṃskṛtas et le Pratisaṃkhyānirodha. — Quels Dharmas ne sont pas fruits ? L'Ākāśa et l'Apratisaṃkhyānirodha. » [P. 166, col. 1, l. 27.]

De quelle pensée l'acquisition de l'Apratisaṃkhyānirodha est-elle le fruit ?

D'après une opinion, elle est le fruit de la pensée qui projette le Nikāyasabhāga (1) ; d'après une autre opinion, le fruit de la pensée à la conception (*pratisaṃdhicitta*) (2) ; d'après l'opinion orthodoxe, le fruit de la pensée, n'importe laquelle, où l'on se tient en acquérant l'Apratisaṃkhyānirodha. [P. 166, col. 2, l. 2.]

A l'endroit de quels Dharmas acquiert-on l'Apratisaṃkhyānirodha ?

A l'endroit des Dharmas « intégrés » (*āpta, paryāpanna*) aux trois Dhātus et des Dharmas « non-intégrés » (3). Une personne née dans le Kāmadhātu peut l'acquérir à l'endroit de ces quatre catégories ; de même celles nées dans les deux autres Dhātus.

L'acquisition (*prāpti*) de l'Apratisaṃkhyānirodha appartient à la « terre » (*bhūmi*) où est née la personne en cause. (Kośa, II, p. 187.)

Elle est non-souillée-non-définie (*anivṛtāvyākṛta*). (Comp. Kośa, II, p. 188.)

Elle est seulement d'écoulement (*naiḥsyandika*) (4). [P. 166, col. 2, l. 6.]

[Sur l'accroissement progressif de l'acquisition de l'Apratisaṃkhyānirodha. On examine sur quels Dharmas porte le Nirodha dans les divers Dhātus. Plusieurs problèmes accessoires, p. 167, col. 1, l. 21.]

Quel est le cas le plus fréquent, qu'on obtienne d'abord le Parinirvāṇa (= Pratisaṃkhyānirodha), ensuite l'Apratisaṃkhyānirodha, ou inversement ? — Il arrive plus souvent qu'on obtienne d'abord le Parinirvāṇa, ensuite l'Apratisaṃkhyānirodha. Comme sous le Buddha Kāśyapa, l'acquisition préalable du Parinirvāṇa est plus fréquente que sous le Buddha Śākyamuni ; sous le Buddha Śākyamuni l'acquisition préalable du Parinirvāṇa est plus fréquente que sous le Buddha Maitreya. [P. 167, col. 1, l. 27.]

L'Arhat, à sa dernière pensée, est en possession d'Apratisaṃkhyānirodhas. Ceux-ci sont-ils plus nombreux quand l'Arhat se trouve dans le Kāmadhātu, ou dans le Rūpadhātu ou dans l'Ārūpyadhātu ? — Plus nombreux quand l'Arhat se trouve dans l'Ārūpyadhātu... [P. 167, col. 2, l. 13.]

---

(1) 引衆同分心果, Kośa, II, p. 195, IV, p. 117.
(2) 續生心果.
(3) 不繫法.
(4) Le texte ajoute *yathāśrayabalaṃ prāptipratipādanāt*, 隨所依力起此得故.

2. *Les deux Nirvāṇadhātus* (1).

1. [Le Jñānaprasthāna dit :] «D'après le Sūtra, il y a deux Nirvāṇadhātus, à savoir le *sopadhiśeṣanirvāṇadhātu* et le *nirupadhiśeṣanirvāṇadhātu*», et le reste. — Pourquoi l'auteur fait-il un Śāstra là-dessus ? — Pour élucider (2) au long le sens du Sūtra. Celui-ci dit bien qu'il y a deux Nirvāṇadhātus, le *sopadhiśeṣa* et le *nirupadhiśeṣa*, mais il n'explique pas (3) au long. Qu'est-ce que le *sopadhiśeṣa* ? Qu'est-ce que le *nirupadhiśeṣa* ? Cela est la racine fondamentale (4) qui sert d'appui à ce śāstra. Or, cela n'est pas élucidé, il convient de l'élucider.

On a dit ci-dessus que le Pratisaṃkhyānirodha est toute destruction (*nirodha*) qui est disjonction (*visaṃyoga*). Cette disjonction est le Nirvāṇa. Mais le Nirvāṇa est de deux sortes, *sopadhiśeṣa* et *nirupadhiśeṣa*. L'auteur veut établir la différence de ces deux pour écarter les autres théories et illustrer la vraie doctrine. [P. 167, col. 2, l. 23.]

D'après une théorie, le *sopadhiśeṣa* existe en soi (5), non pas le *nirupadhiśeṣa*. L'auteur écarte cette théorie et montre que ces deux Nirvāṇadhātus existent en soi.

D'après une théorie, le premier est impur (*sāsrava*), le second est pur (*anāsrava*). En vérité, tous deux sont purs.

D'après une théorie, le premier est « produit par les causes » (*saṃskṛta*, « conditionné »), le second est « non produit par les causes » (*asaṃskṛta*, « inconditionné »). En vérité, tous deux sont « inconditionnés ».

D'après une théorie, le premier est bon (*kuśala*), le second est non-défini (*avyākṛta*). En vérité, tous deux sont bons.

D'après une théorie, le premier est chemin (*mārga*), non pas fruit du chemin (*mārgaphala*) ; le second est fruit du chemin, non pas chemin. En vérité, tous deux sont fruits du chemin.

---

(1) Voir « Nirvāṇa » (Beauchesne, 1925), p. 173 ; - Senart, JA., 1876, II, p. 482-4 ; Mahavastu, I, 69 et notes ; - Oldenberg, Buddha, 6e éd., p. 326 ; - Rhys Davids-Stede, s. voc. upādi ; - Siddhi, p. 668 ; - Śāriputrābhidharma, 7, Takakusu, 28, p. 576, qui rappelle par plusieurs traits Itivuttaka, § 44. 此比丘阿羅漢, 諸漏盡, 所作竟, 捨於重擔, 逮得己利, 是盡有煩惱, 正智得解諸陰累入 : *bhikṣur arhan kṣīṇāsravaḥ kṛtakaraṇīyo 'vahitabhāro 'nuprāptasvārthaḥ parikṣīṇabhavasaṃyojanaḥ samyagājñāvimuktaḥ sarvaskandhadhātvāyatanebhyaḥ . . . = bhikkhu araham hoti khīṇāsavo [vusitavān] ohitabhāro anupattasadattho parikkhīṇabhavasaṃyojano sammadāññāvimutto . . .* Le texte ancien le plus clair est sans doute Aṅguttara, IV, p. 77. — Le *sa-upādiśeṣa* dure *yāv'assa kāyo ṭhassati*.

(2) 廣分別.

(3) 廣辨.

(4) 根本.

(5) 有自性 : *sasvabhāva*, possède *svabhāva* ; le Nirupadhiśeṣa est 無自性, *niḥsvabhāva*.

D'après une théorie, le premier est fruit du chemin, non pas le second. En vérité, tous deux sont fruits du chemin.

D'après une théorie, le premier n'est pas compris dans les vérités (*satyasaṃgṛhīta*), non pas le second. En vérité, tous deux sont compris dans les vérités.

D'après une théorie, le premier est *aśaikṣa*, « appartenant spécifiquement à l'Arhat », le second est *naivaśaikṣanāśaikṣa*, «ni-de-saint-non-Arhat-ni-d'Arhat ». Pour écarter cette théorie, pour montrer que tous deux sont *naivaśaikṣanāśaiskṣa*, pour toutes les raisons dites ci-dessus, l'auteur fait ce Śāstra. [P. 167, col. 3, l. 13.]

2. [Le Jñānaprasthāna dit :] « Qu'est-ce que le Sopadhiśeṣanirvāṇadhātu ? — L'Arhat chez qui les vices sont complètement épuisés (*kṣīṇāsrava*), la vie demeurant, la série des grands éléments et de la matière secondaire (*upādāyarūpa*) n'étant pas coupée, la série mentale étant en activité en s'appuyant sur le corps muni des cinq organes, comme restent tous ces *upadhis*, le complet épuisement des liens qu'il atteint, prend, touche, réalise, c'est le Sopadhiśeṣanirvāṇa » (1). [P. 167, col. 3, l. 17.]

Par « vie » (*āyus*), il faut entendre le *jīvitendriya* (Kośa, II, p. 105).

Pourquoi ne pas nommer la *sabhāgatā* (Kośa, II, p. 195) comme restant aussi ?... (2) Il conviendrait de la nommer ; elle n'est pas nommée : le texte doit être complété (*saśeṣa*). D'ailleurs, le *jīvitendriya* et la *sabhāgatā* sont tous deux fruits de l'acte qui projette l'existence (*ākṣepakakarman*) (3), le *jīvitendriya* est exclusivement rétribution (*vipāka*) : il est donc, sans vigueur dans l'expression, nommé seul (4).

C'est en s'appuyant sur eux que les autres matières et les pensées, etc., sont en activité : les grands éléments, étant le point d'appui, sont nommés les premiers. La matière secondaire naît en s'appuyant sur les grands éléments. La pensée (*citta*) et les mentaux (*caitta*) apparaissent en s'appuyant sur la matière secondaire. La pensée, étant soi, est seule nommée : mode de parler peu rigoureux.

Par les mots « grands éléments, matière secondaire », est désigné d'une manière générale le corps matériel (*rūpakāya*) ; par les mots « série de la pensée qui s'appuie sur le corps muni de cinq organes », sont désignés la pensée et les mentaux.

Sans doute existent aussi chez l'Arhat les *viprayuktasaṃskāras* (Kośa, II, p. 178), à savoir les *lakṣaṇas*, naissance, etc. Mais ils sont « difficiles à

---

(1) 若阿羅漢諸漏永盡,壽命猶存,大種造色相續未斷,依五根身心相續轉,有餘依故,諸結永盡得獲解證名有餘依涅槃界.

(2) 是作論者意欲爾故乃至廣說.

(3) 此中偏說.

(4) 牽引.

connaître » (1) ; ils dépendent des Dharmas qui précèdent. C'est pourquoi ils sont omis. [P. 167, col. 3, l. 27.]

La série de tous ces Dharmas n'étant pas coupée, le complet épuisement des liens qui est objet de prise (*prāpya*) (2), c'est ce qu'on nomme le Sopadhiśeṣanirvāṇadhātu (3).

D'après une opinion, les grands éléments et la matière secondaire sont le corps ; les cinq organes sont les organes, la série de la pensée est l'intellect (*buddhi*) (4) . — La série du corps, des organes et de l'intellect n'étant pas coupée, le complet épuisement des liens est ce qu'on nomme Sopadhiśeṣanirvāṇadhātu. D'après le Sūtra : « Le corps, les organes, l'intellect [P. 168] n'étant pas coupés, c'est nommé Sopadhiśeṣanirvāṇadhātu ».

Le texte dit : « Comme reste Upadhi ». — L'Upadhi est de deux sortes, à savoir *kleśopadhi* et *janmakāyopadhi* (5). L'Arhat n'a pas la première, mais il a la seconde. L'Upadhi est encore de deux sortes, souillée (6), non-souillée. L'Arhat n'a pas la première, mais il a la seconde.

Le texte dit : « Le complet épuisement qui est *prāpta*, *pratilabdha*, *spṛṣṭa*, *sākṣātkṛta* ». Ces termes sont distincts, mais traduisent le même sens. [P. 168, col. 1, l. 6.]

3. [Le Jñānaprasthāna dit :] « Qu'est-ce que le Nirupadhiśeṣanirvāṇadhātu ? — L'Arhat chez qui les vices sont complètement épuisés, la vie étant détruite, la série des grands éléments et de la matière secondaire étant coupée, la pensée qui s'appuie sur le corps muni des cinq organes ne pouvant plus procéder, comme il ne reste pas d'Upadhi, le complet épuisement des liens est ce qu'on nomme Nirupadhiśeṣanirvāṇadhātu. » [P. 168, col. 1, l. 9.]

L'expression « la vie étant détruite » signifie « le *jīvitendriya* et la *sabhāgatā* étant détruits ». Comme ces deux sont le fruit de l'acte qui projette la naissance, l'auteur ne nomme que le *jīvitendriya* ; mais il désigne aussi la *sabhāgatā*... [Est répété *mutatis mutandis* ce qui précède, p. 25, l. 20.] [P. 168, col. 1, l. 17.]

Lorsque l'Arhat va « parinirvāner » (7), un vent se produit dans le corps qui fait que celui-ci n'est pas en bon état (8) ; par suite, le feu intérieur

---

(1) 難了知. — Dans Siddhi, cette expression traduit *asaṃvidita*, « inconscient ».

(2) 所得.

(3) Itivuttaka : *tassa (arahato) tiṭṭhanteva pañcendriyāṇi... tassa yo rāgakkhayo dosakkhayo mohakkayo ayaṃ vuccati sa-upādisesā nibbānadhātu.*

(4) 覺, *buddhi*.

(5) 煩惱依, 生身依. — On a Kośa, XIV, 1667 : blesser le *janmakāya* du Tathāgata.

(6) 染汚, *kliṣṭa*.

(7) 將般涅槃, *parinirvāṇakāle*.

(8) 調適.

s'affaiblit; par suite, les aliments ne se digèrent pas; par suite, le désir d'aliment ne se produit pas; par suite, cessation du boire et du manger; par suite, dépérissement (1) des grands éléments; par suite, dépérissement consécutif de la matière secondaire et des organes; par suite du dépérissement des organes, la pensée et les Dharmas mentaux, n'ayant plus de point d'appui, ne se continuent plus en série; par suite, coupure du *jīvitendriya*, etc.; en raison de cette coupure, ce qu'on nomme : entrée dans le Nirvāṇa (2). [P. 168, col. 1, l. 24.]

Le texte dit : « Comme il ne reste pas d'Upadhi » : les deux sortes d'Upadhi manquent, la *kleśopadhi* et la *janmakāyopadhi*, la *kliṣṭa* et l'*akliṣṭa*.

Comme il ne reste pas d'Upadhi, le complet épuisement des liens est nommé Nirupadhiśeṣanirvāṇadhātu.

Pourquoi ne pas reprendre ici les termes de la définition du Sopadhiśeṣa, et dire : « le complet épuisement des liens qui est acquis, pris, touché, réalisé, est nommé Nirupadhiśeṣa » ?

Ces termes, atteint, etc., se rapportent à une « acquisition » (possession) présente (3). Or, toute acquisition présente est coupée.

En outre, si on parle (4) d'acquisition, prise, etc., c'est par rapport à un Pudgala [qui acquiert...]. Or il n'y a pas ici de Pudgala. Il y a seulement la Dharmatā (5). C'est pourquoi les termes, acquis, etc., manquent dans la définition du Nirupadhiśeṣa. [P. 168, col. 2, l. 1.]

Peut-on admettre qu'un Arhat ne réside (6) ni dans le Sopadhiśeṣanirvāṇadhātu ni dans le Nirupadhiśesa ? — Non pas, en raison; oui, cependant, à s'en tenir aux définitions ci-dessus d'après lesquelles il y a Sopadhiśeṣa quand trois choses sont présentes, Nirupadhiśeṣa, quand elles manquent.

D'après ces définitions, l'Arhat né dans l'Ārūpyadhātu, n'ayant pas de corps matériel (*rūpakāya*), ne réside pas dans le Sopadhiśeṣa; mais comme sa pensée est active (*pravartate*) (7), il ne réside pas non plus dans le Nirupadhiśeṣa. Quant à l'Arhat, né dans un Dhātu de Rūpa (8) (Kāmadhātu et Rūpadhātu), qui est entré dans la Nirodhasamāpatti, il ne réside pas dans le Sopadhiśeṣa puisque sa pensée est inactive; il ne réside pas dans le Nirupadhiśeṣa puisqu'il

---

(1) 損減 (équivalent de *apavada*).
(2) 入涅槃.
(3) 現在得.
(4) 施設, *prajñapti*.
(5) 唯有法性.— J'ai remarqué, Siddhi, p. 744-5, que cette formule, qui correspond à la définition du Nirvāṇa-sans-reste dans le système d'Asaṅga, manquait probablement dans l'original sanskrit de la Vibhāṣā. — J'aurais dû voir qu'elle manque dans les éditions des Song, Yuan, Ming.
(6) 住, *tiṣṭhati*.
(7) 有色界.
(8) 轉.

a un corps matériel. Pour l'Arhat né dans le Kāmadhātu et à qui manquent les cinq organes, il ne réside pas dans le Sopadhiśeṣa, puisqu'il ne possède pas les cinq organes ; il ne réside pas dans le Nirupadhiśeṣa, puisqu'il a un corps matériel. [P. 168, col. 2, l. 11.]

Par conséquent, quelques-uns disent que le texte devrait être rédigé comme il suit : « Qu'est-ce que le Sopadhiśeṣanirvāṇadhātu ? — L'Arhat, la vie demeurant, le complet épuisement des liens acquis, pris, touché, réalisé.— Qu'est-ce que le Nirupadhiśeṣanirvāṇadhātu ? — L'Arhat, la vie étant épuisée, le complet épuisement des liens. » — On voit dès lors que l'Arhat, dans quelque Dhātu qu'il soit né, possédant ou ne possédant pas un corps matériel, sa pensée étant active ou non, les cinq organes existant ou manquant, si seulement il vit, réside dans le Sopadhiśeṣa. Quand la vie est épuisée, il réside dans le Nirupadhiśeṣa.

L'auteur du traité s'est exprimé comme il l'a fait dans l'intérêt des disciples pour qu'ils comprennent plus facilement. [P. 148, col. 2, l. 20.]

On demande si la disjonction (*visaṃyoga*) acquise par le Pṛthagjana ou par le Śaikṣa rentre (*saṃgṛhīta*) dans l'un ou l'autre des deux Nirvāṇadhātus.—Ni dans l'un ni dans l'autre. La disjonction acquise par le Pṛthagjana est nommée coupure (*prahāṇa*), détachement (*virāga*), destruction (ou cessation, *nirodha*), vérité (*satya*) ; elle n'est pas nommée « connaissance-complète » (*parijñā*, Kośa, V, p. 110), fruit de la vie religieuse (*śrāmaṇyaphala*, Kośa, VI, p. 241), Sopadhiśeṣa ou Nirupadhiśeṣanirvāṇadhātu. La disjonction acquise par le śaikṣa est nommée *prahāṇa, virāga, nirodha* et *satya* ; dans certains cas, est nommée *parijñā* ; dans certains cas, n'est pas nommée *parijñā* ; dans certains cas, est nommée *śrāmaṇyaphala* ; dans certains cas, n'est pas nommée *śrāmaṇyaphala* ; n'est pas nommée Sopadhiśeṣa ou Nirupadhiśeṣanirvāṇadhātu. La disposition acquise par l'Aśaikṣa est nommée *prahāṇa... śrāmaṇyaphala*. A certain moment [: aussi longtemps que vit l'Aśaikṣa], elle est nommée Sopadhiśeṣanirvāṇadhātu. A certain moment [: quand la vie de l'Aśaikṣa prend fin], elle est nommée Nirupadhiśeṣanirvāṇadhātu. [P. 168, col. 3, l. 1.]

La Vibhāṣā, cahier 34, p. 168, col. 3 ; p. 171, col. 2, l. 7, commente Jñānaprasthāna : « Le Nirvāṇa est-il *śaikṣa, aśaikṣa, naivaśaikṣanāśaikṣa* ? » Elle établit que le Nirvāṇa est *naivaśaikṣanāśaikṣa* contre les Vātsīputrīyas pour qui le Nirvāṇa est des trois sortes, contre les Vibhajyavādins qui ont deux théories : 1. le Nirvāṇa est d'abord *naivaśaikṣanāśaikṣa* et devient ensuite *śaikṣa* ; il est d'abord *aśaikṣa* et devient ensuite *śaikṣa* ; 2. le Nirvāṇa est des trois sortes. — Voir Kośa, VI, p. 232-3 ; Dhammasaṅgaṇi, 1017.

(*A suivre*)

DOCUMENTS D'ABHIDHARMA[1]

traduits et annotés

par Louis de LA VALLÉE POUSSIN

Membre d'honneur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

II

Vibhāṣā, 75, sur l'Ākāśa et l'Ākāśadhātu [2].

1. Qu'est l'Ākāśadhātu ? — Le Sūtra dit : « Ce qu'il y a de cavité (*chidra*) [3] dans l'œil, l'oreille, le nez, la bouche, le cou ; dans le cœur ; autour du cœur [4] ; dans les endroits où les aliments et boissons sont avalés, amassés, expulsés ; dans les membres, sous-membres, pores des cheveux, etc., cela est nommé Ākāśadhātu » [5].

2. Les Ābhidhārmikas disent : « Qu'est l'Ākāśadhātu ? — L'*aghasāmantaka rūpa* », le Rūpa voisin de l'*agha* [6].

Par *agha*, il faut entendre « compact » (*saṃcita*) [7], c'est-à-dire les choses matérielles (*rūpin*), comme le mur, etc. Ce qui en est proche (*sāmantaka*) est nommé *aghasāmantaka rūpa*, à savoir la cavité à l'intérieur du mur, de la forêt, de la frondaison, de la fenêtre ; comme la cavité dans laquelle on va et vient, comme la cavité à l'intérieur des doigts, etc.

Quelques-uns disent que ce texte doit s'expliquer : « Qu'est l'Ākāśadhātu ? — L'*aghasāmantaka rūpa*, le Rūpa voisin du difficile-à-frapper (expulser). » [8]

---

(1) Cf. *BEFEO.*, XXX, 1 sqq.

(2) De p. 388, col. 1, l. 28, à p. 389, col. 1, l. 7.

(3) 穴空.

(4) 心中空, 心邊空.

(5) Une recension du texte Majjhima, I, 423, qui passe dans Vibhaṅga, p. 84 ; Dhammasaṅgaṇi, 638, 722.

(6) 隣礙色. — Kośa, I, p. 49.

(7) 積聚.

(8) 難除.

Le Rūpa est de deux sortes : facile à frapper, celui qui appartient aux êtres vivants (*sattvākhya*, Kośa, I, p. 17), difficile à frapper, celui qui n'appartient pas aux êtres vivants (*asattvākhya*). Or le Rūpa qui constitue l'Ākāśadhātu (*ākāśadhāturūpa*) est généralement (*bahuśas*) voisin de l'*asattvākhya*, des murs, des arbres, etc. Il est donc conventionnellement nommé « Rūpa voisin du difficile-à-frapper. »

3. Les anciens (*pūrva*) Ābhidhārmikas et les maîtres de ce pays disent d'accord que toutes les places comportent l'Ākāśadhātu : os, viande, nerfs, veines, peau, sang, parties du corps, jour, nuit, lumière, obscurité, figure, couleur, etc. ; toutes les places de ces choses comportent ce Rūpa.

4. On demande si la connaissance visuelle (*cakṣurvijñāna*) naît ou ne naît pas en prenant pour objet le Rūpa d'Ākāśadhātu.

D'après une opinion, non. Encore que ce Rūpa soit du domaine de cette connaissance (*cakṣurvijñānaviṣaya*), cette connaissance ne naît absolument pas à son endroit. D'après une autre opinion, oui.

Mais, si la connaissance visuelle naît à l'endroit de ce Rūpa, comment ne discerne-t-on (1) pas ce Rūpa encore qu'on le voie ? — Parce que ce Rūpa est couvert (2) par la clarté durant le jour et par l'obscurité durant la nuit : c'est pourquoi l'œil, qui le voit, ne le discerne pas. [P. 388, col. 2, l. 19.]

5. Quelle différence entre l'Ākāśa et l'Ākāśadhātu ?

L'Ākāśa est immatériel (*arūpin*), non-indiquable (*anidarśana*), non-impénétrable (*apratigha*), non-impur (*anāsrava*), non-conditionné (*asaṃskṛta*) (3). Au contraire, l'Ākāśadhātu est matériel, indiquable, impénétrable, impur, conditionné.

Si l'Ākāśa est inconditionné, comment expliquer le Sūtra ? Le Sūtra dit en effet : « Bhagavat, avec la main, palpe (4) l'Ākāśa, dit aux Bhikṣus [qu'il le palpe]. » Bhagavat peut-il, avec la main, palper un inconditionné, et dire à ses disciples [qu'il le palpe] ?

Réponse : Le mot Ākāśa est employé ici pour le mot Ākāśadhātu. Le texte ne veut pas dire que la main puisse palper l'Ākāśa.

Dans un autre Sūtra, Bhagavat dit aux Bhikṣus : « Si un maître de dessin ou son élève venait avec des couleurs et disait : « Je suis capable de barioler-dessiner l'Ākāśa et d'y tracer diverses images », est-ce là chose possible ? (5)

---

(1) 明了.
(2) 覆.
(3) 非色無見無對無漏無爲.
(4) 摩捫.
(5) Comparer Majjhima, I, p. 127 : *seyyathā pi bhikkhave puriso āgaccheyya lākhaṃ vā haliddiṃ vā nīlaṃ vā mañjiṭṭhaṃ vā ādāya, so evaṃ vadeyya : aham imasmiṃ ākāse rūpāni likhissāmi rūpapātubhāvaṃ karissāmīti. . . .* Impossible, répondent les moines : *ayaṃ hi bhante ākāso arūpī anidassano ; tattha na sukaraṃ rūpaṃ likhitum. . .*

— Les Bhikṣus répondirent : « C'est chose impossible ». — Ici encore Ākāśa est employé pour Ākāśadhātu. [P. 388, col. 2, l. 29.]

Il y a une stance : « Le refuge des gazelles est l'étang des forêts ; le refuge des oiseaux est l'Ākāśa ; le refuge des saints est le Nirvāṇa ; le refuge des Dharmas est le *fen-pie*, la distinction. » (1)

Il y a une autre stance : « Dans l'Ākāśa, pas de trace des oiseaux ; parmi les infidèles, pas de religieux ; les sots se réjouissent dans la frivolité (*prapañca*) ; le Tathāgata en est exempt. » (?) (2) Et dans un autre Sūtra : « Les oiseaux résident dans l'Ākāśa ; mais leur trace est difficile à voir et insoupçonnable. »

Dans tous ces textes Ākāśa est employé pour Ākāśadhātu. [P. 388, col. 3, l. 8.]

Il y a un texte où, à une question sur l'Ākāśa, on répond sur l'Ākāśadhātu, à savoir dans le Prataraṇaśāstra : « Qu'est l'Ākāśa ? — Il y a un Ākāśa, non-heurt, non empêché, où le Rūpa se meut, s'étend, s'accroît, se déplace. » (3) — Pourquoi, dira-t-on, interroger sur l'Ākāśa et répondre sur l'Ākāśadhātu ? — Parce que l'Ākāśa est subtil, difficile à décrire, tandis que l'Ākāśadhātu est de caractères grossiers, facile à expliquer. On veut décrire le subtil par le moyen du grossier. [P. 388, col. 3, l. 13.]

6. Comment sait-on qu'il y a un Ākāśa ?

Vasumitra dit : « Nous savons, par la parole du Buddha, qu'il y a un Ākāśa. Le Buddha, en divers endroits, dit : « Ākāśa, Ākāśa ». Nous savons donc que l'Ākāśa existe réellement (1).

Connaît-on l'existence de l'Ākāśa par la seule foi dans l'enseignement, ou cet Ākāśa est-il aussi atteint par l'évidence (*pratyakṣa*) (5) ?

---

(1) 獸歸林藪 . . . . . 法歸分別. — Remarquable variété de rédaction. Mahāvastu, II, p. 212, III, p. 156, *uktaṃ dharmapade, uktaṃ dharmapadeṣu : gatir mṛgānāṃ plavanam* (ou *pavanam*) *ākāśaṃ pakṣiṇāṃ gatiḥ* | *dharmo gatir vibhāgīyānāṃ nirvāṇam arhatāṃ gatiḥ* || ou *dharmo gatir dvijātīnām nirvāṇam mahatī gati* || — Udānavarga de Dharmatrāta, XXVI, 10 ; chos la rnam par bsgoms ḥgro ste | dgra bcom mya ṇan ḥdas par ḥgro = *dharmo gatir vibhāvanānām*. — Mais la leçon pâlie, Parivāra, VIII, 2 à la fin : *vibhavo gati dhammānaṃ nibbānam arahato gatīti*. — La leçon chinoise, *fen-pie*, donne : *vibhaṅgo* (*vibhāgo*) *gatir dharmāṇām*.

(2) 愚夫樂戲論, 如來則無有.

(3) 謂有虛空無障無礙, 色於中行周遍增長. — *Asty ākāśam anāvṛtiḥ apratighaḥ* | *yatra rūpasya gatiḥ. . . . . vṛddhiḥ prasarpanam*. La définition de l'Ākāśa dans Kośa : *tatrākāśam anāvṛtiḥ* | *yatra rūpasya gatiḥ* | — Voir Vyākhyā, p. 15 et ci-dessous. On voit que, d'après l'auteur du Kośa, la définition donnée dans le Prakaraṇa se rapporte à l'Ākāśa, troisième inconditionné. Pour la Vibhāṣā, elle se rapporte à l'Ākāśadhātu.

(4) 實有.

(5) 現量.

Il est aussi atteint par l'évidence. S'il n'y avait pas d'Ākāśa, les choses n'auraient pas de place ; puisqu'il y a une place qui reçoit les choses, nous savons qu'il y a un Ākāśa.

Vasumitra dit encore : « Puisqu'il y a une place pour l'allée, la venue, la concentration, nous savons qu'il y a un Ākāśa. Si manquait la cause (ou la condition) de l'allée, etc., l'allée, etc. manquerait aussi. La cause de l'allée, etc., c'est l'Ākāśa ; car l'Ākāśa est la cause qui reçoit, qui donne place à l'allée, etc. »

Vasumitra dit encore : « S'il n'y avait pas d'Ākāśa, toutes les places seraient impénétrables (1). On constate qu'il y a des places pénétrables : on sait donc que l'Ākāśa, certainement, existe réellement, puisque l'Ākāśa a pour caractère la non-impénétrabilité. » (2) [P. 388, col. 3, l. 24.]

Le Bhadanta (3) dit : « L'Ākāśa n'est pas susceptible d'être connu, parce qu'il n'est pas une chose connaissable (*jñeyavastu*) (4). La chose connaissable est Rūpa ou non-Rūpa de sa nature : or l'Ākāśa n'est en relations (*samprayukta*) (5) avec aucun des deux. La chose connaissable, c'est cette nature-ci ou celle-là : or l'Ākāśa n'est en relation avec aucune des deux. Donc le nom d'Ākāśa est seulement établi par l'imagination mondaine. »

D'après l'opinion correcte (6), il faut dire que l'Ākāśa existe réellement. Il est faux que l'Ākāśa ne soit pas connu, c'est-à-dire qu'il n'existe pas : car les textes et les raisonnements ci-dessus établissent son existence réelle. [P. 389.]

S'il existe, quelle est son activité (*kāritra*) (7) ?

L'Ākāśa, inconditionné, n'a pas d'activité : mais il a l'emploi d'*upa-adhipatipratyaya*, « condition souveraine secondaire », à l'endroit du divers Ākāśadhātu (8). De même celui-ci à l'endroit de la diverse matière primaire (*mahābhūta*). De même celle-ci à l'endroit des matières secondaires susceptibles de heurt (*sapratighabhautikarūpa*). De même celles-ci à l'endroit des pensées et mentaux (*cittacaittadharma*). — Si l'Ākāśa manque, cette succession de causes et de fruits sera impossible. Pour éviter ce défaut, admettons que l'Ākāśa, nature propre et caractère (9), est réel ; il faut ne pas nier son existence. [P. 389, col. 1, l. 7. Suit l'étude du Vijñānadhātu.]

---

(1) 應一切處皆有障礙.

(2) *Anāvṛtilakṣaṇatvād ākāśasya* : 無障礙相是虛空故.

(3) 大德.

(4) 所知事.

(5) 相應.

(6) 評曰.

(7) 作用.

(8) 然此能與種種空界作近增上緣. — L'*adhipati-pratyaya* est expliqué dans Kośa, II, p. 299, 307. — L'*upa-adhipati* n'est pas mentionné dans Kośa, qui toutefois distingue le *kāraṇahetu* (= *adhipatipratyaya*) par excellence, p. 247. — Pour la relation causale de la matière primaire et de la matière secondaire, Kośa, II, p. 310, 314, Vibhāṣā, 136.

(9) 體相.

III

Kośa, I, 5-6. *Les trois Asaṃskṛtas.* — Bhāṣya, Vyākhyā et Saṃghabhadra.

Kośabhāṣya, trad. p. 7-9.

Les trois Asaṃskṛtas sont l'Ākāśa et les deux Nirodhas.

5 d. L'Ākāśa est non-empêchement (*anāvṛti*) (1).

C'est-à-dire ce qui n'empêche pas et ce qui n'est pas empêché. Il n'empêche pas, car les choses matérielles y vont. Il n'est pas empêché, car il n'est pas délogé par les choses matérielles.

Deux Nirodhas, « destructions », Pratisaṃkhyānirodha et Apratisaṃkhyānirodha.

6 a-b. Le Pratisaṃkhyānirodha est disjonction (*visaṃyoga*), chaque disjonction prise à part.

La délivrance qu'on réalise (ou « se rend présente ») en se débarrassant de l'attache aux Dharmas impurs (*sāsrava*), c'est le Pratisaṃkhyānirodha.

La *pratisaṃkhyā* ou le *pratisaṃkhyāna* est une certaine sorte de science (*prajñā*), la compréhension distincte des quatre vérités.

Le Nirodha qu'on acquiert par la *pratisaṃkhyā* est nommé Pratisaṃkhyānirodha, Nirodha [à acquérir par la vertu de la] *pratisaṃkhyā*, en élidant le mot du milieu (*pratisaṃkhyā-prāpya-nirodha*), comme on dit « char à bœufs » au lieu de « char attelé de bœufs ».

Y a-t-il un seul et même Pratisaṃkhyānirodha de tous les Dharmas impurs ?

Non. Aussi nombreux les objets de « jonction » (*saṃyogadravya*), aussi nombreux les objets de « disjonction » (*visaṃyoga*). — Si le Pratisaṃkhyānirodha était unique, un homme qui a acquis le Nirodha des Kleśas (passions-erreurs) à couper par la vue d'une vérité, aurait, du même coup, acquis le Nirodha des Kleśas à couper par la vue des autres vérités et par la méditation. La pratique du chemin qui contrecarre ces autres Kleśas serait donc sans objet.

---

(1) Madhyamakavṛtti, p. 129, 271, *ākāśasya anāvaraṇaṃ lakṣaṇam ucyate*; Ślokavārttika, p. 770 : *varaṇābhāvamātra* ; Śaṃkara, ad II, 2, 24. — L'Ākāśa n'est pas « inconditionné » (comme disent les Uttarāpathakas et les Mahiṃśāsakas), n'est pas « visible » (c'est-à-dire *rūpa*, comme disent les Andhakas), Kathāvatthu, VI, 6-7.

Mais n'est-il pas dit que le Nirodha est « sans pareil » (*asabhāga*) ? — [Cela ne veut pas dire que le Nirodha soit unique, qu'il n'y ait pas des Nirodhas pareils entre eux.] Le sens est que le Nirodha n'a pas de *sabhāgahetu* (« cause pareille à lui-même »), et n'est pas *sabhāgahetu* à l'endroit d'un autre (à la différence de la *duḥkhe kṣānti*).

6 c-d. Un autre Nirodha, l'Apratisaṃkhyānirodha, est l'empêchement absolu de la naissance (*utpādātyantavighna*), sans *pratisaṃkhyā*.

Le Nirodha, différent de la « disjonction », qui empêche absolument la naissance des Dharmas futurs, qui n'est pas acquis par la *pratisaṃkhyā*, mais seulement par déficience ou manque des conditions de la naissance (*pratyayavaikalyāt*).

Par exemple pour quelqu'un dont l'œil avec l'esprit (*manas*) sont occupés à un certain visible (bleu, etc.), les autres visibles (jaune...), comme les sons, etc., passent du présent dans le passé. Il s'ensuit que les connaissances, résidant dans le futur, qui auraient pris comme objet ces autres visibles (jaune...), ces sons, etc., ne naissent absolument pas ; car elles ne peuvent prendre comme objet ces visibles, etc., une fois que ceux-ci sont passés. Par suite de la déficience des conditions (manque de l'organe, manque de l'objet), on acquiert l'Apratisaṃkhyānirodha à l'endroit de ces connaissances.

Donc une quadruple alternative :

1. Pratisaṃkhyānirodha, seul, des Dharmas impurs, passés, futurs destinés à naître (*utpattidharman*);

2. Apratisaṃkhyānirodha, seul, des Dharmas conditionnés purs non destinés à naître (*anutpattidharman*) ;

3. les deux Nirodhas des Dharmas impurs, futurs non destinés à naître ;

4. ni l'un ni l'autre des Dharmas purs, passés, présents, futurs destinés à naître.

Kośavyākhyā, I, 5-6.

L'auteur dit que l'Asaṃskṛta est triple pour indiquer que les Asaṃskṛtas sont exactement trois : les Vātsīputriyas n'admettent qu'un Asaṃskṛta, le Nirvāṇa ; pour les Vaiśeṣikas, de nombreux Asaṃskṛtas, à savoir les atomes, etc.

Ākāśa, ainsi nommé parce qu'il donne place (*avakāśaṃ dadāti*) ; d'après d'autres, parce que les choses (*bhāva*) apparaissent (*kāśante*) beaucoup (*bhṛśam* = *ā*) à l'intérieur de l'Ākāśa (*asya antaḥ*).

L'Ākāśa est « non-empêchement », *anāvṛti* ou *anāvaraṇa*. Ce mot s'explique à l'actif, « ce qui n'empêche pas les autres Dharmas » (*na āvṛṇoti*), au passif : « ce qui n'est pas empêché ». L'Ākāśa a pour nature l'*anāvaraṇa*. Comme il n'est pas connu par une perception immédiate, on connaît son existence par raisonnement, « par [son] non-empêchement relativement aux autres Dharmas ».

Mais il n'est pas seulement « absence d'empêchement ». C'est pourquoi le texte ajoute : « les choses matérielles y vont (*yatra rūpasya gatiḥ*) ». — Si l'on définissait : « L'Ākāśa est ce qui n'empêche pas et n'est pas empêché », ne pourrait-on pas dire que les Saṃskāras « qui ne font pas heurt (*apratigha*) », la pensée, etc., sont Ākāśa ? — Non, dira-t-on, car les hommes doués de pouvoir magique, par leur force mentale, lient la pensée d'autrui. — Disons alors que la définition susdite s'appliquerait aux deux Nirodhas. — Non, car ils font empêchement, s'opposant à la possession des objets d'attachement, s'opposant à la naissance. — Disons que l'Ākāśa est ce qui a pour unique caractère le non-empêchement. Les deux Nirodhas ne sont pas Ākāśa, car ils ont d'autres caractères.

Mais, dira-t-on, votre Ākāśa est non-universel (*asarvagata*) ou non-éternel (*anitya*). Il y a Ākāśa là où il n'y a pas empêchement ; l'Ākāśa manque là où il y a empêchement. Là où se trouve un mur, il y a empêchement de toute autre chose (*anyasvarūpa*) ; manque donc le non-empêchement qui est le caractère de l'Ākāśa. Quand le mur est déplacé, le non-empêchement reprend. Donc l'Ākāśa n'est pas éternel.

Non. L'Ākāśa se trouve là où est le mur, car c'est lui qui donne place (*avakāśa*) au mur ; s'il ne s'y trouvait pas, faute d'avoir place, le mur ne pourrait s'y tenir. Et si une autre matière ne peut se tenir là où est le mur, c'est que le mur l'empêche, ce n'est pas que l'espace n'y soit pas.

Le Sūtra dit : « Gautama, sur quoi repose la terre ? — Sur le cercle d'eau, ô Brahmane. — Et celui-ci ? — Sur le vent. — Et le vent ? — Sur l'Ākāśa. — Et l'Ākāśa, sur quoi repose-t-il ? — Tu vas trop loin, ô Brahmane, tu vas trop loin. L'Ākāśa ne repose pas, l'Ākāśa est sans point d'appui. . . » (1)

Par conséquent, il y a un Ākāśa. Telle est la doctrine des Vaibhāṣikas.

---

(1) Traduit par Burnouf, Introduction, p. 16 ; comparer Milinda, p. 68 : *tumhe bhaṇatha : ayaṃ mahāpaṭhavī udake patiṭṭhitā, udakaṃ vāte patiṭṭhitaṃ, vāto ākāse patiṭṭhito ti.*— Rhys Davids, I, p., 106, compare Dīgha, II, p. 107 : *mahāpaṭhavī udake patiṭṭhitā, udakaṃ vāte patiṭṭhitaṃ, vāto ākāsaṭṭho hoti.* — Śaṃkara, II, 2, 24, réfute la définition bouddhique [il devrait dire Sautrāntika] de l'Ākāśa : *api ca āvaraṇābhāvamātram ākāśaṃ manyamānasya saugatasya svābhyupagamavirodhaḥ prasajyeta | saugate hi samaye pṛthivī bhagavaḥ kiṃsaṃniśrayā ity asmin praśnaprativacanapravāhe pṛthivyādīnām ante vāyuḥ kiṃsaṃniśraya ity asya praśnasya prativacanam bhavati vāyur ākāśasaṃniśraya iti.*

Candrakīrti dans Madhyamakavṛtti, p. 166, cite des gāthās prâcrites (MS. *uktaṃ cāryasacaryagāthāsu* ; hphags pa sdud pa thsigs su bcad pa las = *āryasaṃgrahagāthāsu* ? ?) :

ākāśaniśrita samāruta āpakhandho
tanniśritā iya pṛthivī jagac ca

traduit en tibétain : « Le vent repose sur l'Ākāśa ; sur le vent repose l'élément aqueux ; sur celui-ci repose cette grande terre ; sur celle-ci repose le monde. » — Suivent deux lignes non traduites :

En définissant le Pratisaṃkhyānirodha comme « disjonction » (*visaṃyoga, visaṃyukti*), on le distingue de l'Anityatānirodha et de l'Apratisaṃkhyānirodha qui ne sont pas disjonction. Entendez « disjonction d'avec les Kleśas ». Le Pratisaṃkhyānirodha est, en d'autres termes, le Dharma « qui empêche certainement (*niyata rodha = nirodha*) la possession de ce qui joint (*saṃyogaprāpti*) ».

En définissant le *pratisaṃkhyāna* comme l'intelligence des quatre vérités, on donne le *pratisaṃkhyāna* comme étant la Prajñā pure (*anāsrava*). Car la Prajñā mondaine (*laukikī*) n'a pas pour aspect (ou objet) les vérités, mais bien le caractère calme et grossier de l'étage supérieur et inférieur, etc. (Voir Kośa, VI, p. 239).

En disant que le *pratisaṃkhyāna* est une certaine sorte de Prajñā, on désigne la Prajñā de l'Ānantaryamārga, « chemin d'abandon » (Kośa, VI, p. 277), laquelle coupe les Kleśas.

Le Nirodha obtenu grâce à cette Prajñā est nommé Pratisaṃkhyānirodha : en omettant le mot *prāpya*, « obtenu » ; type *çākapārthiva*, etc. (II, 1, 69).

Mais, dira-t-on, cette définition ne comprend pas le Nirodha obtenu grâce au chemin mondain, puisque le *pratisaṃkhyāna* est seulement la Prajñā pure. Cette définition est donc étroite.

Non. Le Nirodha de toutes les choses (*vastu*) impures des trois Dhātus est obtenu par la Prajñā pure. Il n'y a pas de Nirodha qui soit obtenu par le seul chemin mondain : tout Nirodha obtenu par le chemin mondain est ensuite obtenu par le chemin supramondain. C'est la Prajñā supramondaine, non la Prajñā mondaine, qui est l'essentiel.

Le Pratisaṃkhyānirodha est une réalité (*dravyasat*), puisqu'il est une des vérités, comme la vérité du chemin. Telle est la doctrine des Vaibhāṣikas.

Le texte dit : « Aussi nombreux les objets de jonction » (*saṃyogadravya*). Sont nommés « objets de jonction » (*saṃyoga* ou *samyuktidravya*), les objets qui causent la jonction (*saṃyogāya dravyam*) ; ou bien ces objets sont des « jonctions » parce que les hommes s'y joignent (*saṃyujyante*). Ce sont les objets impurs (*sāsrava*) : l'objet impur est semblable au poteau ; le lien (*saṃprayojana*) est semblable à la corde ; l'homme (*pudgala*) est semblable à la bête qui est attachée. Ainsi parle Bhagavat.

Le texte dit : « Si le Pratisaṃkhyānirodha était unique... ». On se rendrait présent (*sākṣātkriyā*) le Nirodha..., c'est-à-dire : « il y aurait acquisition (*prāpti*) du Nirodha... »

---

sattvāna karma-upabhoganidānam evam
ākāśa(s)thānu kṛtacittama (?) etam artham.

« Et le reste jusque (*yāvat*)

[*sthānam*] *a(s)thānu ayu (s)thānu jinena ukto*

Ce qui peut s'entendre : « Le Jina définit comme point d'appui ce qui est point d'appui sans avoir de point d'appui. »

Le Sūtra enseigne que le Nirodha est sans pareil (*asabhāga*). Dans l'entretien de Viśākha et de la religieuse Dharmadinnā (Madhyamāgama, 18 au début; Vibhāṣā, 31 à la fin; Majjhima, I, 304; Milinda, 316): « A quoi est pareil (*kiṃsabhāga*) le Nirodha? — Le Nirodha est sans pareil ». Le sens est que le Nirodha est « sans semblable » (*apratisadṛśa*). Comment entendre ce texte? Si, comme vous le dites, il y a plusieurs Nirodhas, chaque Nirodha est pareil aux autres.

Dans ce texte, le mot *asabhāga* « sans pareil » est écrit pour *asabhāgahetu* (Kośa, II, p. 255) en supprimant le mot *hetu*, comme on dit Datta pour Devadatta, Bhāmā pour Satyabhāmā (une des femmes de Kṛṣṇa)... Le mot *asabhāgahetu*, expliqué en *bahuvrīhi*, signifie: « qui n'a pas de *sabhāgahetu*, de cause pareille à lui-même »; le *Pratisaṃkhyānirodha*, éternel, n'a que faire de causes; et encore, expliqué en *tatpuruṣa*: « qui n'est pas cause pareille », car seuls les Saṃskṛtas sont causes pareilles. Mais le texte n'entend pas dire qu'il n'y ait pas un autre Nirodha pareil à ce Nirodha-ci.

Le texte dit: *utpādātyantavighno 'nyo nirodho 'pratisaṃkhyayā*. L'obstacle absolu, l'empêchement certain (*niyata rodha*) de la naissance des Dharmas futurs, est un autre Nirodha, un Nirodha distinct du Pratisaṃkhyānirodha dont il a été question. Ce Nirodha est *apratisaṃkhyayā*, « par *apratisaṃkhyā* ». L'*a* privatif marque simple négation, et le sens est donc: « Nirodha qui n'est pas acquis par *pratisaṃkhyā*. Ou bien l'*a* privatif est employé *paryudāse*, pour indiquer ce qui s'oppose à la *pratisaṃkhyā*; le sens est: « Nirodha qui est acquis par *apratisaṃkhyā*, par le *pratyayavaikalya* (déficience des conditions) qui, en effet, n'est pas la *pratisaṃkhyā*. — On dira que cette explication est inadmissible, car la déficience des conditions est une absence, une inexistence (*abhāva*); comment ce Nirodha pourrait-il être acquis par une absence? — L'objection ne porte pas, car, par « déficience des conditions », on entend une chose réelle (*aupacārikatvād adoṣaḥ*). Ou bien, le mot *apratisaṃkhyānirodha* n'indique pas l'efficace (*vyāpāra*) de la déficience des conditions, mais seulement un Nirodha autre que le Pratisaṃkhyānirodha: est Apratisaṃkhyānirodha ce qui n'est pas Pratisaṃkhyānirodha.

En disant que l'Apratisaṃkhyānirodha est l'obstacle à la naissance (*utpāda*), on le distingue de l'Anityatānirodha, « destruction par l'impermanence », qui est obstacle à la durée (*sthiti*), non à la naissance. En disant « obstacle absolu », on le distingue des recueillements (*asaṃjñi* et *nirodhasamāpatti*), qui sont obstacle, mais obstacle temporaire, à la naissance de la pensée future.

Le texte dit: Pour celui dont l'œil et l'esprit sont occupés à un certain visible... (*ekarūpavyāsaktacakṣurmanasas*)... Les connaissances, c'est-à-dire les cinq connaissances, qui ont pour objet les autres visibles, jaune... etc., ne peuvent pas naître, car elles ne peuvent atteindre une chose passée, même quand cette chose est leur objet propre: les cinq connaissances

n'atteignent que le présent. — Mais pourquoi ces connaissances ne naîtraient-elles pas en visant un autre jaune présent? — Parce que tout Dharma est défini à un quadruple point de vue, cause, fruit, point d'appui (*āśraya*), objet. La connaissance du jaune qui ne naît pas relativement à un certain jaune, parce que, à ce moment donné, on s'occupe du bleu, ne peut pas naître relativement à un autre jaune postérieur au premier : cet autre jaune n'est pas son objet. — Donc les cinq connaissances, dans l'exemple qui vient d'être donné, ne naissent pas par suite du manque (*vaikalya*) de la condition qui est l'objet : leur Apratisaṃkhyānirodha est acquis par la déficience des conditions, exactement par la déficience de la condition-objet. Les pensées et les Dharmas mentaux naissent en raison de quatre conditions *hetu*, *samanantara*, *ālambana*, *adhipati* (Kośa, II, p. 299) : que l'une des quatre manque, les pensées et les Dharmas mentaux ne naissent pas (*anutpatti*). D'après l'explication qui précède, c'est l'*ālambana*, l'objet, qui manque. A suivre d'autres interprètes, c'est le *samanantara*, ou « antécédent immédiat » [=la pensée qui précède immédiatement la pensée considérée] : un certain moment de pensée est le *samanantarapratyaya* qui donne place à la connaissance de bleu qui se produit, à cette seule connaissance, et non pas à des connaissances de jaune, etc. En effet, les connaissances ne naissent pas ensemble.

On peut donner d'autres exemples. Les possesseurs de la Kṣānti et d'autres biens spirituels acquièrent l'Apratisaṃkhyānirodha de tout futur Skandha de mauvaise destinée, en raison de la déficience des conditions qui résulte de la présence (*saṃmukhībhāva*) de conditions contradictoires à la naissance de ces Skandhas. C'est en pensant à l'Apratisaṃkhyānirodha que Bhagavat dit du Srotaāpanna : « Les destinées d'être infernal, d'animal et de Preta sont empêchées (*niruddha*) pour lui. »

Donc, on nomme Apratisaṃkhyānirodha le Dharma qui fait obstacle certain (*niyatarodhabhūta*) — sans intervention de la *pratisaṃkhyā*, en raison de la déficience des conditions — à la naissance de Dharmas futurs tels que ceux dont il a été question. Car la définitive non-naissance ne peut résulter de la seule déficience des conditions : les conditions venant à se présenter, la naissance aurait lieu. Qu'est-ce qui l'empêcherait [sinon l'Apratisaṃkhyānirodha]? — Telle est la doctrine des Vaibhāṣikas.

« Seulement Pratisaṃkhyānirodha des Dharmas impurs, passés, présents, [futurs] destinés à naître. » L'Apratisaṃkhyānirodha, qui est obstacle absolu à la naissance, est impossible à l'endroit de semblables Dharmas, car les Dharmas passés et présents sont déjà nés, car les Dharmas destinés à naître naîtront certainement.

« Seulement Apratisaṃkhyānirodha des Dharmas conditionnés purs non destinés à naître. » Ces Dharmas ont la qualité d'être « non destinés à naître » (*anutpattidharmatva*) parce que leur naissance est absolument empêchée : donc on acquiert l'Apratisaṃkhyānirodha de ces Dharmas. — Par exemple,

lorsque devient présent un des six chemins du Dharmānusārin (six chemins, car le chemin est diversifié par la Bhūmi où on le pratique : Anāgamya, Dhyānāntara, quatre Dhyānas,-Kośa, VI, p. 193), on obtient l'Apratisaṃkhyānirodha des cinq autres chemins.

Pas de Pratisaṃkhyānirodha de ce qui est pur, car il n'y a pas lieu de couper (*prahā*) ce qui est sans défaut (*nirdoṣa*).

« Dharmas non destinés à naître », en écartant les Dharmas passés, présents, destinés à naître.

« Dharmas conditionnés », en écartant les Dharmas inconditionnés (*asaṃskṛta*), qui, de nature, sont non destinés à naître. Aussi quelques-uns lisent : « Seulement Apratisaṃkhyānirodha des Dharmas purs non destinés à naître ». Le mot « conditionnés » est inutile. On s'occupe en effet des Dharmas susceptibles de Pratisaṃkhyānirodha ou d'Apratisaṃkhyānirodha. Or les Dharmas inconditionnés sont hors de cause. Et l'expression « Dharmas non destinés à naître » ne comprend pas les Dharmas inconditionnés ; elle vise les Dharmas, de même espèce que les Dharmas destinés à naître, qui ne sont pas destinés à naître. Quels sont ces Dharmas ? Les Dharmas conditionnés. Donc la définition ne doit pas contenir ce mot « conditionnés ».

« Les deux Nirodhas, des Dharmas impurs non destinés à naître ». — Pratisaṃkhyānirodha, parce qu'impurs. Apratisaṃkhyānirodha, parce que non destinés à naître. L'acquisition des deux Nirodhas n'est pas nécessairement simultanée. Pour certains Dharmas, d'abord acquisition du Pratisaṃkhyānirodha, ensuite de l'Apratisaṃkhyānirodha : par exemple, pour l'Arhat occupé à une certaine couleur, Apratisaṃkhyānirodha des cinq connaissances relatives aux autres objets. D'abord acquisition de l'Apratisaṃkyānirodha : des existences infernales, pour le possesseur de la Kṣānti. Acquisition simultanée des deux Nirodhas, pour le Dṛṣṭiprāpta (Kośa, VI, p. 196), relativement aux Kleśas de la neuvième catégorie au moment où naît le chemin qui les contrecarre.

« Ni l'un ni l'autre pour les Dharmas purs... » Pas d'Apratisaṃkhyānirodha des Dharmas inconditionnés, parce qu'ils sont exempts de naissance. Pas de Pratisaṃkhyānirodha, parce qu'ils sont purs...

Saṃghabhadra, I, p. 332, col. 2, l. 9.

Parmi les trois Asaṃskṛtas, l'Ākāśa est seulement « non-empêchement » (*anāvaraṇamātrasvabhāva*). Les Dharmas y apparaissent (ou brillent, *kāś*) [1] très bien (*ā, bhṛśam*) ; d'où le nom d'*ākāśa*. — Il a donc pour caractère de ne pas être empêché : la matière primaire ou secondaire (*mahābhūta, upādāyarūpa = bhautika*), est, en effet, incapable de l'offusquer ou couvrir [2].

---

(1) 顯現. — Dans Atthasālinī, p. 325 : *kasituṃ chinditum bhinditum va na sakkā ti ākāso.*

(2) 不能遍覆障.

Ou bien, ni il n'est empêché, ni il n'empêche : c'est pourquoi on le définit comme « non-empêchement ».

Le Pratisaṃkhyānirodha est « disjonction » (*visaṃyoga*). Le mot *pratisaṃkhyā* s'entend de la compréhension distincte (1) des quatres vérités : d'où son nom. C'est une certaine sorte de bonne Prajñā (Kośa, I, p. 3). La disjonction, ou Nirvāṇa, étant son fruit, est nommée Pratisaṃkhyānirodha.

Certains maîtres disent qu'il y a un seul et même Pratisaṃkhyānirodha de tous les Dharmas à couper (*heya, praheya*). Mais les Ābhidhārmikas pensent que le Pratisaṃkhyānirodha est diversifié en raison de la multiplicité des « objets de jonction » (*saṃyoga vastu*). — Admettez l'unité du Pratisaṃkhyānirodha : nous demanderons si, au moment où l'ascète obtient le Pratisaṃkhyānirodha des passions-erreurs (*kleśa*) qui sont coupées par la *duḥkhe dharmajñānakṣānti*, premier moment du chemin, il obtient aussi le Pratisaṃkhyānirodha des autres passions-erreurs. Si oui, la pratique des chemins qui contrecarre (*pratipakṣa*) les autres passions-erreurs est inutile. Si non, il faut admettre qu'on obtient une partie d'une chose non-multiple. — Donc il y a autant de « choses de disjonction » (*visaṃyogavastu*) (c'est-à-dire de Pratisaṃkhyānirodhas) que de « choses de jonction » (c'est-à-dire de choses impures).

L'Apratisaṃkhyānirodha est l'empêchement absolu des futurs. — La *pratisaṃkhyā* est une Prajñā obtenue par un effort correct : il y a un Dharma qui, sans que cette Prajñā intervienne, empêche absolument la naissance des Dharmas futurs : on lui donne le nom d'*Apratisaṃkhyānirodha*.

Par exemple, lorsque l'œil et le *manas* sont occupés à un certain visible (*rūpa*), à la destruction incessante des autres visibles, et de tous les sons, odeurs, saveurs et tangibles, une partie du *mana-āyatana* et du *dharma-āyatana*, celle qui devait correspondre à ces visibles tangibles, est arrêtée par Apratisamkhyānirodha. Car les cinq connaissances sensibles et une partie de la connaissance mentale ne peuvent pas naître à l'endroit d'un objet disparu, l'objet qu'elles visent leur étant simultané, leur naissance (2) dépendant d'un organe et d'un objet simultanés.

Le Dharma qui empêche la naissance (2) de ces Dharmas (connaissances sensibles, etc.), empêche absolument (*niyata rodha*) ces Dharmas indépendamment de toute *pratisaṃkhyā* ; il fait qu'ils restent dans le futur, qu'ils ne naissent absolument pas. Il est donc Apratisaṃkhyānirodha.

Que ce Dharma soit une chose réelle, nous le démontrerons plus bas, car nous devons suivre le texte que nous commentons.

---

(1) 各別簡擇.
(2) Exactement, *janikriyā*, 生用.

IV

Kośa, I, 28. *L'Ākāśadhātu.* — Bhāṣya, Vyākhyā et Saṃghabhadra.

Kośabhāṣya, trad. I, p. 49-50.

Le Sūtra (1) enseigne que l'homme est de six Dhātus, de six « éléments » : élément terre, élément eau, élément feu, élément vent, élément espace (*ākāśadhātu*), élément connaissance (*vijñānadhātu*). Faut-il penser que « élément espace » = « espace » (*ākāśa*) ?

28 a-b. La cavité (*chidra*) reçoit le nom d'Ākāśadhātu. Ce serait [à en croire les Vaibhāṣikas] clarté et obscurité (2).

On nomme Ākāśadhātu la cavité externe, fenêtre, porte, etc., et la cavité interne, bouche, nez, oreille, etc. (3) — Que faut-il penser de la nature de cette cavité ? — Ce serait clarté et obscurité. [En d'autres termes, le *chidrarūpa*, « matière qui fait cavité », serait une certaine sorte de *varṇarūpa*, « matière qui est couleur »] ; car on ne perçoit pas de cavité qui ne soit clarté ou obscurité (*ālokatamovyatiriktaṃ chidraṃ nopalabhyate*). L'Ākāśadhātu aurait donc pour nature clarté et obscurité. Il n'est pas à part du jour et de la nuit.

L'Ākāśadhātu reçoit le nom de *aghasāmantaka rūpa*, « matière voisine de l'*agha* ». [D'après les Vaibhāṣikas,] le mot *agha* désignerait la matière compacte (*citastha*), d'après l'étymologie *atyarthaṃ hananāt*, « en raison de

---

(1) C'est le Sūtra : *ṣaḍdhātur ayaṃ bhikṣo puruṣaḥ*, que Vasubandhu, Kośa, I, 35, p. 66, cite sous le nom de Garbhāvakrāntisūtra (Nanjio 1121, rangé dans la section 雜事, Nanjio : Samyuktavastu [mieux Kṣudrakavastu, Lévi, *Seize Arhats*, p. 37], cahier 11 ; Ratnakūṭa, 14, Nanjio, 23, 15 ; Pitāputrasamāgama, dans Śikṣāsamuccaya, p. 244 ; Bodhicaryāvatāra, IX, 88 ; Madhyamakāvatāra, p. 269). Dans Majjhima, III, p. 239, Dhātuvibhaṅga.

Sur les quatre, cinq, six Dhātus, Aṅguttara, I, p. 176 ; Vibhaṅga, p. 82-85 ; Dharmaskandha, 11 à la fin ; Madhyamakavṛtti, chap. V, 554, 567. — Mrs. Rhys Davids, *Manual of Psychological Ethics*, p. lviii, 193 ; Th. Stcherbatski, *Théorie de la connaissance*... trad. Manziarli et Masson-Oursel, 1926, p. 40-54. — Sur Ākāśa, Majjhima, I, p. 127, 190, 317, 423, 424 ; Milinda, p. 268, 387-8.

(2) *Chidram ākāśadhātvākhyam ālokatamasī kila* = 空界謂竅隙傳說是明闇.

(3) Majjhima, I, p. 423, Vibhaṅga, p. 84 ; Dharmaskandha, Tak. 26, p. 503, col. 2 ; Vibhāṣā, 75, p. 388, col. 1, l. 28. — Dhammasaṅgaṇi, 638 : *yo ākāso ākāsagataṃ aghaṃ aghagataṃ vivaro vivaragataṃ asamputṭham catūhi mahābhūtehi : idaṃ taṃ rūpaṃ ākāsadhātu.* — Explications d'Atthāsalinī, 325, résumées par Mrs. Rhys Davids, *Buddhist Psychology*, p. 194, traduites *Expositor*, p. 425. — Bon article dans Dict. de la Pāli Text Society ; *agha* = dark. — Akaniṣṭha et Aghaniṣṭha, Kośa, III, p. 168.

heurt excessif, *agha*». L'Ākāśadhātu est voisin de cette sorte de matière (mur, etc.). — D'après une autre opinion, l'*agha* est l'Ākāśadhāturūpa. On nomme *agha* ce qui ne peut être heurté (étymologie : *apratighātād agham*). L'*agharūpa* étant voisin des autres qui sont susceptibles de heurt, est nommé *aghasāmantakarūpa*, *agha* et *sāmantaka*.

Vyākhyā.

L'auteur ajoute le mot *kila* (1) pour montrer qu'il expose l'opinion des Vaibhāṣikas. Pour lui, l'Ākāśa est seulement l'absence de « choses faisant heurt » (*sapratighadravyābhāvamātra*).

En disant que l'Ākāśadhātu a pour nature la nuit et le jour (*rātriṃdivasvabhāva*), on entend l'obscurité de la nuit et la clarté des rayons du soleil. Cette définition ne comprend pas tous les cas.

« Le mot *agha* désignerait la matière compacte... » Matière compacte : *citastha* (2) = *saṃghātastha*. Le mot *agha* signifie « ce qui frappe (*hanti*) ou est frappé (*hanyate*) beaucoup ». Le préfixe *a* dans le sens de « beaucoup » (*atyartha*) ; *gha* apparenté à *han*.

L'auteur, par le mot *kila*, montre qu'il n'adopte pas cette opinion, pour lui, le mot *aghasāmantaka* est un composé karmadhāraya : ce qui est *agha* (= une autre matière ne s'y heurte pas) et *sāmantaka* (= voisin de cette autre matière, qui est la matière compacte).

Saṃghabhadra, 3, p. 347, col. 1, l. 23 — col. 3, l. 21.

« L'Ākāśadhātu est la cavité ; ce serait lumière et obscurité. »

La cavité intérieure et extérieure est nommée Ākāśadhātu. — Quelle est la cavité ? — D'après l'Ecole (*kila*), la cavité serait clarté et obscurité : c'est-à-dire, on nomme Ākāśadhātu une certaine sorte de la matière-couleur (*varṇarūpa*) qui est la cavité — lumière ou obscurité — de la fenêtre, etc.

Le Mūlaśāstra (3), expliquant le caractère de l'Ākāśadhātu, dit aussi qu'il est nommé *aghasāmantakarūpa*. — Que faut-il entendre par *agha* ? — Une matière (*rūpa*) extrêmement « battue ». La matière primaire et secondaire (*mahābhūta* et *upādāyarūpa*), accumulée (*saṃcita* = compacte), est capable de tirée, allée et venue, est capable de porter, parce qu'elle est très battue. D'autre part, *sāmantaka* signifie « proche ». La matière d'Ākāśadhātu est voisine de cette nature de l'*agha* : mais, quoiqu'elle soit de sa sorte, elle n'est pas *agha*. Elle est matière, *rūpa*, c'est-à-dire de la nature du *rūpadhātu*,

---

(1) 傳說.
(2) 積集.
(3) Dharmaskandha, 10 à la fin, semble réserver le nom d'*aghasāmantaka* à l'Ākāśadhātu externe.

rūpāyatana, *rūpaskandha*. L'Ākāśadhātu, étant proche de l'*agha*, étant *rūpa*, est donc nommé *rūpa aghasāmantaka*. — D'après une autre opinion, *agha* = *ākāśadhāturūpa* ; en effet, l'Ākāśadhātu est « exempt de heurt » (*apratigha*). En outre, il est voisin du caractère des autres matières. Donc l'Ākāśadhātu est *agha* et *sāmantaka*. [P. 347, col. 2, l. 6.]

[Après avoir ainsi, sur les pas de Vasubandhu, expliqué la kārikā de Vasubandhu, Saṃghabhadra poursuit :]

Cependant l'auteur emploie le mot *kila* — il ne dit pas : « C'est clarté et obscurité », mais « Ce serait, à en croire les Vaibhāṣikas, clarté et obscurité » — pour montrer qu'il n'accepte pas cette doctrine.

Ce Sthavira et tous les maîtres de l'école Dārṣṭāntika soutiennent qu'il n'existe pas d'Ākāśadhātu en dehors de l'Ākāśa. Or l'Ākāśa, disent-ils, n'est pas une chose réelle, donc l'Ākāśadhātu n'est pas une chose réelle, ce n'est qu'un mot vide, sans réalité correspondante.

Que l'Ākāśa soit une chose réelle, nous le montrerons plus loin tout au long. Ici, à l'occasion de l'Ākāśadhātu, donnons une démonstration sommaire. [P. 347, col. 2, l. 10.]

1. Il y a au réel Ākāśa distinct de l'Ākāśadhātu. C'est pourquoi Bhagavat dit : « L'Ākāśa immatériel, in-indiquable, exempt de heurt (*arūpin*, *anidarśana*, *apratigha*), quel sera son point d'appui ? Mais, par le fait de la lumière, l'Ākāśa est manifesté (*udbhāvita*). » (1)

Le sens de ce Sūtra est que l'Ākāśa inconditionné (*asaṃskṛta*), bien qu'il n'ait pas de point d'appui (2), a cependant un effet (*kārya*) (3) : à savoir, il donne place à toute lumière (4) ; par le fruit est manifestée la cause qui a donc réels nature et caractère (5). Si l'Ākāśa manque, la lumière manquera aussi. Puisqu'existe la lumière qui est saisie par la connaissance visuelle, qui est une certaine forme de Rūpa ou matière (6), l'Ākāśa doit exister. Puisqu'il donne place à la lumière, l'existence réelle de l'Ākāśa est établie. — Le Sūtra cité ci-dessus montre que les deux [Ākāśa et Ākāśadhātu], très évidemment, ont une existence réelle et distincte (7). [P. 347, col. 2, l. 17.]

2. Autre argument. Il est dit que l'ascète coupe (*prahāṇa*) l'Ākāśadhātu lorsqu'il se détache (*virāga*) du Rūpadhātu. Bhagavat a dit : « Au moment où elle se détache du Rūpa, la pensée est délivrée (*vimukta*), détachée de cinq Dhātus ». Il ne reste plus que le Vijñānadhātu (sixième Dhātu, ci-dessus, p. 259)

---

(1) 然藉光明虛空顯了.
(2) 所依.
(3) 所作.
(4) 能容受一切光明.
(5) 體相.
(6) Dans Kośa, I, 10, trad. p. 16, énumération des vingt sortes de Rūpa, on a 光 = *ātapa*, lumière du soleil ; 明, *āloka*, lumière de la lune, etc.
(7) 顯 = 分明各別實有.

qui n'est pas dit être coupé. Quant à l'Ākāśa inconditionné, il est hors de cause que les passions (*āsrava*) s'y appliquent. [Donc on ne peut s'en détacher.]

3. Autre argument. Le Sūtra enseigne que l'Ākāśadhātu est interne et externe. Donc il n'est pas l'Ākāśa. Comme dit le Sūtra : « L'Ākāśadhātu interne, à savoir la cavité (*chidra*) de l'œil, etc. ; l'Ākāśadhātu externe, à savoir la cavité du ciel (?) et des portes, fenêtres, etc. » (1). — Or, d'un inconditionné, on ne peut dire qu'il soit interne, externe. [P. 347, col. 2, l. 23.]

4. Objection. — L'Ākāśadhātu et l'Ākāśa inconditionné n'ont-ils pas tous deux le même caractère de non-empêchement (*anāvaraṇa*) ? Donc leurs natures (*svabhāva*) ne peuvent être différentes.

Cela n'est pas exact. L'Ākāśa inconditionné a pour caractère le non-empêchement, parce qu'il n'empêche pas, parce qu'il n'est pas empêché (*na āvṛṇoti, na āvriyate*) (2). L'Ākāśadhātu, à la vérité, n'empêche pas, mais il est empêché, car il souffre l'empêchement d'autrui. Donc on ne peut pas dire que l'Ākāśadhātu ait pour caractère le non-empêchement au même titre que l'Ākāśa (3).

Objection. — Soit. Mais il y a des maîtres pour qui la matière secondaire (*upādāyarūpa*) occupe la place même de la matière primaire (*mahābhūta*). Pour ces maîtres, la matière primaire n'empêche pas la matière secondaire, et n'est pas non plus empêchée par celle-ci. La matière primaire a donc le même caractère de non-empêchement que l'espace.

Cela n'est pas exact, car la matière primaire et la secondaire sont toutes deux impénétrables (*sapratigha* : faisant heurt). S'empêchant mutuellement, ces deux occupent une place différente. Se donnent-elles place mutuellement ? Non. Par conséquent, comment la matière primaire aurait-elle le même caractère de non-empêchement que l'Ākāśa ?

D'ailleurs ces docteurs n'attribuent au Rūpa (matière) qu'un non-empêchement partiel : ce qui fait différence avec l'Ākāśa. Ils soutiennent que la matière primaire et la matière secondaire ne s'empêchent pas l'une l'autre, mais empêchent les autres matières ; plus clairement : une [certaine] matière primaire n'empêche pas son fruit [c'est-à-dire une certaine matière secondaire qui procède d'elle] et n'est pas empêchée par son fruit ; mais il y a empêchement réciproque avec les autres matières, primaires ou secondaires (4).

---

(1) 空中及門窓等.

(2) 非能障亦非所障.

(3) L'Ākāśa donne place à la matière ; ni il ne la gêne, ni il n'est déplacé par elle. L'Ākāśadhātu cède sa place à toute autre matière ; il ne lui fait pas obstacle, mais il est délogé par elle.

(4) Un certain atome de couleur bleue (matière secondaire) occupe la même place que les atomes de terre-eau-feu-vent (matière primaire, grands éléments, *mahābhūta*) dont il procède. Mais il est impénétrable aux autres atomes de terre ou de bleu. — Pour la constitution de l'atome, Kośa, II, p. 144. — Pour les relations de la matière primaire (*bhūta*) et de la secondaire (*bhautika, upādāyarūpa*), I, p. 21, II, p. 144, 314.

Donc l'Ākāśa a pour caractère le non-empêchement et diffère de l'Ākāśadhātu. L'Ākāśadhātu n'est pas la même chose que l'Ākāśa. [P. 347, col. 3, l. 8.]

5. L'Ākāśadhātu est une chose réelle, car le Sūtra dit qu'il existe, comme il le dit de l'élément terre (*pṛthivīdhātu*). Le Sūtra dit : « Il y a six réels Dhātus qui sont le fondement de la désignation : homme. »

Donc l'Ākāśadhātu est conditionné (*saṃskṛta*), puisqu'il est le fondement de cette désignation, comme la terre. Et encore, puisqu'il est, de sa nature, clarté et obscurité, matière-couleur.

Il est impur (*sāsrava*), car le Sūtra dit qu'il est cause d'entrée dans la matrice (1) ; car le Sūtra dit qu'on le coupe en se détachant du Rūpadhātu. Ceci établit encore que sa nature est matière (*rūpa*). [P. 347, col. 3, l. 12.]

6. Il y a une stance : « Comme la pleine lune va dans le cercle de l'Ākāśa immaculé. » — Ākāśa, ici, est Ākāśadhātu. [Le texte même] montre que [son] Ākāśa est « matière » (*rūpa*), car la qualité de maculé et d'immaculé est de la nature de la matière. — Il y a une autre stance [en effet] : « Comme le cercle de la pure pleine lune erre dans l'Ākāśadhātu. »..... (2) « Cercle de la lune » et « pure » ont le même sens que « lune » et « immaculé » de la première stance. D'ailleurs comment pourrait-on dire raisonnablement qu'un Dharma matériel (*rūpin*) circule dans un immatériel ? Il est dit : « Voyez comme ma main s'élève dans l'espace » (3) et le reste...

V

Saṃghabhadra, commentaire de Kośa, II, 55 c-d (4).

Les trois Asaṃskṛtas.

Le fruit est le *saṃskṛta* et le *visaṃyoga*, le « conditionné » et la « disconnexion ». L'*asaṃskṛta*, inconditionné, n'a ni cause, ni fruit. [P. 428, col. 3, l. 7.]

---

(1) On a vu, p. 259, n. 1, que le Sūtra : *ṣaḍdhātur....*, est le Garbhāvakrāntisūtra.

(2) 此亦空界無障垢故.

(3) Kathāvatthu, VI, 6 : « If you admit that birds go through space... that the arm or hand is waved in space... ». Les deux dernières lignes disent que les Sthaviras n'ont pas accordé suffisamment d'attention à l'enseignement verbal 言教, conforme à la doctrine 順理, qui venait des anciens Āryas.

(4) Cahier 17, p. 428, col. 3 ; p. 435, col. 2. — On ne croit pas nécessaire de traduire ici le Bhāṣya, Kośa, trad. II, p. 275-287.

Le fruit, *phala*, est de cinq sortes qui seront expliquées plus loin (Kośa, II, p. 287). On indique ici, sommairement, qu'il est le *saṃskṛta* et le *visaṃyoga*. Comme dit le Mūlaśāstra : « Quels sont les Dharmas qui sont fruits (*phaladharmas*) ? — Tous les *saṃskṛtas* et aussi le Pratisaṃkhyānirodha. »

Question. — Mais si le Pratisaṃkhyānirodha est fruit, ne doit-il pas avoir une cause (*sahetuka*) ? Car, de ce qui n'a pas de cause, on ne peut dire que cela soit fruit. Ce serait inouï.

Réponse. — Aussi bien, nous disons que le Chemin est la cause qui le fait acquérir (*prāpakahetu*) ; car le Sūtra dit qu'il est le fruit de la vie religieuse (*śrāmaṇyaphala*).

Question. — Quelle est celle des six causes (Kośa, II, 49, p. 245) qui le fait atteindre ?

Réponse. — Nous disons que ce fruit ne vient pas des six causes ; car, comme nous l'avons expliqué, les six causes sont le pourquoi (1) de la naissance. [Les six causes sont « génératrices » et non pas « faisant acquérir ».]

Question. — Faut-il donc penser que cette cause « qui fait acquérir » est une septième cause à part des six causes ?

Réponse. — Notre système l'admet en effet.

Question. — Mais votre système n'a-t-il pas une stance qui dit : « Le Nirvāṇa est fruit et cependant n'a pas de cause » ?

Réponse. — Nous avons en effet cette stance : mais le sens en est irréprochable. Dans le monde, on donne le nom de fruit à l'agréable qui réclame effort. Or la mort est éminemment pénible aux hommes ; l'immortalité leur est agréable, et cet agréable est « réalisé-acquis » (2) (rendu présent) par l'effort (3) du Chemin : donc il reçoit à juste titre le nom de fruit. — D'autre part, nous disons que le Nirvāṇa est sans cause (*ahetuka*) : car le Chemin, relativement au Pratisaṃkhyānirodha *asaṃskṛta* à acquérir, n'exerce aucun des six modes de causalité. Le Pratisaṃkhyānirodha, par rapport au Chemin, n'est pas un fruit à « engendrer » (*janya*), mais un fruit à « réaliser » (ou « à rendre présent », *sākṣātkartavya*) (4). Le Chemin, par rapport au Pratisaṃkhyānirodha, n'est pas une cause qui engendre (*janaka*), mais une cause qui fait réaliser (*sākṣātkārin* ?). Le Chemin et le Nirodha sont en réciproque relation. Qu'ils soient cause et fruit, qu'ils ne soient pas cause et fruit, il est impossible de le dire avec certitude. [P. 428, col. 3, l. 22.]

Question. — Si le Chemin est la cause qui fait réaliser-acquérir le Nirodha, il s'ensuit que c'est seulement l'acquisition (*prāpti*) du Nirodha qui est le fruit du Chemin [et non pas le Nirodha même] ?

---

(1) 所賴.
(2) 證得.
(3) 功用.
(4) 所證.

Réponse. — Qui niera que le fruit du Chemin soit l'acquisition du Nirodha ? Le Chemin, à l'endroit de cette acquisition, est *sabhāgahetu* (cause semblable, Kośa, II, p. 255) ; ou bien, on peut dire aussi qu'il est *sahabhūhetu* (cause coexistante, Kośa, II, p. 248). Mais cette acquisition n'est pas le fruit que les Āryas poursuivent en ordre direct. C'est avec le Nirodha à acquérir fixé dans leur pensée que les Āryas cultivent le Chemin. Le fruit principal du Chemin est donc le Nirodha à acquérir, non pas l'acquisition du Nirodha. Les Āryas ne poursuivent pas le *saṃskṛta*, bien qu'ils cultivent le Chemin [qui est *saṃskṛta* et qui engendre un fruit *saṃskṛta*, à savoir l'acquisition du Nirodha] : c'est pourquoi Bhagavat définit dans le Sūtra, le fruit de la vie religieuse comme étant seulement le *prahāṇa* (la coupure = *visaṃyoga*, disconnexion = Pratisaṃkhyānirodha). Ce fruit n'est pas le Chemin. Ce n'est pas seulement pour réaliser le Chemin que l'on cultive le Chemin : cette culture ne peut être inutile. Or, si on avait en vue le Chemin même, dès qu'on acquiert le premier moment du Chemin, la tâche serait achevée (1). [P. 429, col. 1, l. 3.]

Question. — Admettant que le Pratisaṃkhyānirodha est cause, à savoir *kāraṇahetu* (Kośa, II, p. 247), ne devez-vous pas admettre que le Nirvāṇa (= Pratisaṃkhyānirodha) a un fruit, à savoir l'*adhipatiphala* (Kośa, II, p. 288) ?

Réponse. — Nous n'admettons pas que le Pratisaṃkhyānirodha, au moment où naît l'œil, etc., y possède quelque activité génératrice, comme c'est le cas pour le son, etc. — Expliquons-nous. Nous disons que, un Dharma *saṃskṛta* étant à l'état naissant, aucun Dharma, *saṃskṛta* ou *asaṃskṛta*, ne fait obstacle à sa naissance : par conséquent tous les Dharmas sont *kāraṇahetu*. Mais, parmi les *saṃskṛtas*, c'est des seuls passés et présents — qui possèdent l'efficace de prendre et de donner un fruit (Kośa, II, p. 293) — que nous disons qu'ils ont un fruit (*saphala*). Quant aux *saṃskṛtas* futurs, quant aux *asaṃskṛtas*, semblable efficace leur manque ; donc ils n'ont pas de fruit, ils ne sont pas *saphala*. — C'est pourquoi le Sūtra dit : « Toutes les causes (*hetu*), toutes les conditions (*pratyaya*) qui engendrent la connaissance, sont impermanentes. » (2) Les Dharmas *asaṃskṛta* sont cause [en tant que *kāraṇahetu*, « cause qui ne fait pas obstacle »], sont condition [en tant qu'*ālambanapratyaya*, « conditionné en qualité d'objet », Kośa, II, p. 306] ; mais ils n'engendrent pas. C'est pourquoi Bhagavat ne les a pas en vue dans cette déclaration. — Qu'on se rappelle encore ce que nous avons dit en expliquant le *kāraṇahetu*, à savoir que la cause qui porte ce nom est de deux sortes : ou bien douée de force

---

(1) La Samayapradīpikā ajoute : « Le Chemin est cause qui engendre (*janakahetu*) à l'endroit de l'acquisition du Nirodha ; il est cause qui fait acquérir (*prāpakahetu*) à l'endroit du Nirodha même (*nirodhasvabhāva*).

(2) *Ye hetavo ye pratyayā vijñānasyotpādāya te 'py anityāḥ.*

génératrice (*janaka*), ou bien ne faisant pas obstacle, sans plus (*avighnakara*) (Kośa, II, p. 247). — Concluons que les Asaṃskṛtas sont cause, parce qu'ils ne font pas obstacle ; qu'ils ne sont pas « ayant un fruit », parce qu'ils n'engendrent pas. [P. 429, col. 1, l. 13.]

Question. — Le Sūtra dit : « La connaissance mentale (*manovijñāna*) naît en raison du *manas* et des Dharmas ». Or les Asaṃskṛtas sont compris parmi les Dharmas. Comment ne sont-ils pas générateurs ?

Réponse. — Ou bien le Sūtra vise le grand nombre des Dharmas qui sont en effet générateurs, et s'exprime « avec intention » (comme on dit) : rien n'empêche que certains Dharmas ne soient pas générateurs. Ou bien les Asaṃskṛtas aussi engendrent la connaissance : sans que, pour cela, la connaissance soit leur fruit, comme démontré ci-dessus ; et sans qu'ils soient non-éternels bien qu'engendrant. Car cette expression : « ils engendrent » est justifiée, parce que la connaissance existe après (1). — Ces considérations et d'autres semblables montrent qu'on ne peut attribuer aux Asaṃskṛtas cause et fruit comme on fait pour les Saṃskṛtas.

Il est donc acquis que le Pratisaṃkhyānirodha est cause sans avoir de fruit ; qu'il est fruit sans avoir de cause. [P. 429, col. 1, l. 19.]

Or il y a plusieurs espèces de docteurs qui nient ou défigurent le Nirvāṇa. Leurs arguments sont multiples, forts, nombreux. En réfutant directement les arguments du Sautrāntika (= Vasubandhu, auteur du Kośabhāṣya), je réfuterai du même coup les autres maîtres et j'établirai la réalité du Pratisaṃkhyānirodha. Je profiterai de l'occasion pour examiner les deux autres Asaṃskṛtas, à savoir l'Ākāśa et l'Apratisaṃkhyānirodha. [P. 429, col. 1, l. 21.]

Le Sautrāntika (= Vasubandhu) affère ici ce que dit l'école Sautrāntika : « Les [trois] Asaṃskṛtas (2) n'existent pas réellement (*dravyasat*), car ils ne sont pas des entités à part, comme la couleur, la sensation, etc. (3) [Copié de Vasubandhu, Kośa, II, p. 278 au bas.]

D'après les Sautrāntikas, ce qu'on nomme Ākāśa, c'est seulement l'absence de tangible (*spraṣṭavyābhāvamātra* = *sapratighadravyābhāvamātra*, l'absence d'une chose faisant résistance). En effet, lorsque les hommes, dans l'obscurité,

---

(1) Quelque chose comme *janayantīti vijñānasya paścādbhāvāt:* La connaissance que nous prenons d'un Asaṃskṛta commence ; on en conclut qu'elle naît de l'Asaṃskṛta, son objet.

(2) Le texte porte *sarvam evāsaṃskṛtam* : glosé *na kevalaṃ pratisaṃkhyānirodhaḥ*.

(3) *Rūpavedanādivat. — ādiśabdena saṃjñādīnāṃ grahaṇam. — yathā rūpād vedanā bhāvāntaraṃ vedanāyāś ca saṃjñā yāvat saṃskārebhyo vijñānaṃ tathā na rūpādibhyaḥ pañcabhyo 'saṃskṛtaṃ bhāvāntaram asti — ato nāsaṃskṛtaṃ dravyam iti sautrāntikāḥ.*

ne rencontrent pas (*avindanta ity alabhamānāḥ*) une chose faisant résistance, ils disent : « C'est l'Ākāśa » (= Il n'y a qu'espace). — Ce qu'on nomme Pratisaṃkhyānirodha, c'est, à la destruction des semences de passions (*anuśaya*) et de l'existence (*janman*) par la force de la science (ou *pratisaṃkhyā*), la non-production de nouvelle passion, de nouvelle existence (1). — Ce qu'on nomme Apratisaṃkhyānirodha, c'est, sans intervention de la science, par le manque des causes, la non-production de nouvelle passion, etc. ; comme, dans le cas de mort avant le temps, la non-production de ce qui restait d'existence à vivre (*nikāyasabhāgaśeṣa*) par le manque d'efficacité des derniers Skandhas (2) (= Skandhas du mourant) à continuer l'existence. [P. 429, col. 1, l. 27. — Copié de Vasubandhu, Kośa, II, p. 279.]

Ākāśa.

Tout cela est faux, faute de raison démonstrative. — Vous dites que l'Ākāśa est seulement l'absence de tangible : que l'absence de tangible soit nommée Ākāśa, je l'accorde ; car l'Ākāśa est l'absence de tangible. Mais, que ce qu'on nomme Ākāśa est seulement l'absence de tangible et non pas une chose en soi distincte (*bhāvāntara*), par quel argument l'établissez-vous ?

Le Sautrāntika. — N'avons-nous pas dit que, dans l'obscurité, ne rencontrant pas une chose faisant obstacle (*sapratigha*), les hommes disent : « C'est l'Ākāśa » ? N'est-ce pas là un argument démontrant l'inexistence de l'Ākāśa ?

Saṃghabhadra. — Cette manière de dire n'est pas un argument. Expliquons-nous. Les hommes disent tout uniment : « C'est Ākāśa, pas chose faisant obstacle. » Comment savoir par là que les hommes nomment Ākāśa la seule

---

(1) Le texte de Vasubandhu nous est connu par Paramārtha et par la Vyākhyā : *utpannānuśayajanmanirodhe pratisaṃkhyābalena anyasyānuśayasya janmanaś cānutpādaḥ pratisaṃkhyānirodhaḥ*, c'est-à-dire *utpannānām anuśayānāṃ janmanaś ca nirodhe*... Mais Hiuan-tsang corrige et lit : *utpannānuśayajanmabījanirodhāvasthānām*. Les commentateurs divergent. On peut comprendre avec Fa-pao : « A la destruction des passions déjà produites [c'est-à dire des semences provenant des passions passées et présentes], à la destruction des semences de naissances [c'est-à-dire des virtualités capables de produire la naissance postérieure]. La force de la science fait que les virtualités (ou semences) deviennent incapables de produire nouvelle passion, nouvelle existence. Il y a donc état de destruction, *nirodhāvasthā*, des semences ». — Pour l'école Sthavira, *pratisaṃkhyānirodha* = non naissance des passions (*anuśaya*); *apratisaṃkhyānirodha* = non naissance du fruit ou existence postérieure.

(2) *Tadyathā nikāyasabhāgaśeṣasyāntarāmaraṇe āyuṣy aparisamāpte pratyayavaikalyād yo 'nutpādaḥ so 'pratisaṃkhyānirodhaḥ | pratyayavaikalyaṃ punar antyānāṃ skandhānāṃ maraṇabhavākhyānāṃ nikāyasabhāgasaṃbandhane yad asāmarthyam upakaraṇādipratyayāsamagryāt.*

absence de tangible ? Comme on dit dans le monde : « C'est plaisir, pas souffrance. » Est-ce à dire que les hommes nomment du nom de plaisir la seule absence de souffrance ?

Le Sautrāntika. — La comparaison ne vaut pas. Car les deux sensations, de plaisir et de souffrance, diffèrent d'effet (*kriyā*) (1), la première réconfortant, la seconde nuisant. Or l'Ākāśa, à la différence du plaisir et de la souffrance, n'a aucune sorte d'effet qu'on puisse constater.

Saṃghabhadra. — Votre premier argument se trouve sans utilité puisque, maintenant, vous établissez l'inexistence de l'Ākāśa en disant qu'on ne constate aucun effet de l'Ākāśa. — Il n'est pas admissible que le fait qu'on dit Ākāśa de l'absence de chose faisant obstacle, soit un argument établissant que l'Ākāśa, en soi, est seulement l'absence de tangible. Le Sautrāntika n'a donc pas d'argument démontrant l'inexistence de l'Ākāśa. [P. 429, col. 2, l. 12.]

En outre, le Sūtra dit que l'Ākāśa inconditionné a un effet (*kriyā*) : il est donc faux que l'Ākāśa ne soit pas comparable au plaisir. Bhagavat dit, en effet, que le vent repose sur l'Ākāśa (2). Qu'un « sans activité » (3) soit point d'appui, c'est hors de cause.

En outre, la matière (*rūpa*) qui consiste en lumière (*āloka*) est l'indice (4) de l'Ākāśa : d'où il suit que l'Ākāśa est une réelle entité. Le Sūtra dit en effet : « C'est par de la lumière (5) que l'Ākāśa est manifesté (*udbhāvita*). » Ceci indique le *nimitta* de l'Ākāśa, à savoir la lumière. — C'est ainsi que le Sūtra poursuit en donnant cette définition. Le Buddha dit d'abord : « Le vent repose sur l'Ākāśa » ; il dit ensuite : « L'Ākāśa n'a rien sur quoi il repose » ; alors, craignant que le brahmane ne conçoive ce doute : « Comment savons-nous que l'Ākāśa est ? Et cependant Bhagavat dit que le vent repose sur l'Ākāśa », pour écarter ce doute, il pousuit en disant : « C'est par la lumière... ». Si l'Ākāśa n'est pas, comment [sera-t-il manifesté] en raison de la lumière ? La lumière est matérielle (*rūpin*), visible (*sanidarśana*), faisant heurt (*sapratigha*) : si l'Ākāśa n'est pas, qu'est-ce qui lui donne place ? c'est pourquoi Bhagavat dit : « C'est en raison de la lumière que l'Ākāśa est manifesté », montrant que le *rūpa* de lumière est l'indice, chose réelle, de l'Ākāśa.

Mais ce Sthavira ne comprenant pas la doctrine enseignée par ce Sūtra, conclut à tort : « Si l'Ākāśa est manifesté, en raison de la lumière, l'Ākāśa doit être compris parmi les Dharmas de *rūpa* », et il demande d'où part et jusqu'où va l'Ākāśa. [P. 429, col. 2, l. 25.]

---

(1) 所作 = *kriyā*, Kośa, III, 5 b 1.
(2) *Vāyur ākāśe pratiṣṭhitaḥ*.
(3) 無作, *niśceṣṭa*, Vyutpatti, 245, 915.
(4) 相.
(5) 藉, *ālokaṃ pratītya*...

En outre, l'Ākāśa doit être une entité, non pas une absence (*spraṣṭavyābhāva*, absence de tangible); car le Sūtra parle de l'Ākāśa comme il fait de la pensée (*citta*). Le Sūtra dit en effet : « L'Ākāśa est immatériel, invisible, exempt de heurt (*apratigha*) : quel sera son point d'appui (*āśraya*)? » Ce n'est pas à l'Ātman, à une corne de lièvre et autres non-entités qu'on peut attribuer ces caractéristiques (*viśeṣa*).

Notre adversaire répond que le Sūtra s'exprime dans ces termes pour répondre à une question (1) ; de même que le Sūtra dit : « Il est bon de dompter l'Ātman ; l'Ātman est le point d'appui. »

Mais si le Sūtra prétend répondre à une question, il ne devrait pas s'exprimer comme il fait. [P. 429, col 3.] Il devrait dire seulement : « Brahmane, l'Ākāśa est une nexistence : quel sera son point d'appui ? » Il ne devrait pas dire non plus que l'Ākāśa est manifesté par la lumière. Le Sūtra ne dit pas, de l'origine du Saṃsāra, qu'elle soit connue ; ni, de l'agent, qu'il soit perçu : il devrait le dire cependant [si votre interprétation du texte sur l'Ākāśa est correcte] pour répondre à la question suivant la vérité ! (2) Parler de l'inexistant comme s'il existait, c'est tenir un discours dépourvu de sens et d'utilité.

Vous direz que le Sūtra parle de l'Ātman comme s'il existait : mais cet exemple est sans force démonstrative, car, comme nous l'avons expliqué en élucidant l'expression *ādhyātmika*, « interne » (voir Kośa, I, 39, trad. p. 74), le mot Ātman signifie « pensée » (*citta*) dans les textes allégués : « Il est bon de dompter l'Ātman, l'Ātman est le point d'appui ». Si les qualificatifs que le Sūtra accorde à l'Ākāśa, « immatériel », etc., signifient « irréel », comment l'exemple apporté par notre adversaire serait-il justifié ? [P. 429, col. 3, l. 7.]

Notre adversaire dit : « Si l'Ākāśa a quelque réalité que ce soit, comme il est éternel (*nitya*), il s'ensuivra que les choses étendues (*sapratigha rūpa*) ne naîtront jamais ; ou bien, au cas où vous reconnaissez qu'elles naissent, il faut que l'Ākāśa soit au nombre des Dharmas *saṃskṛta* (produit par les causes, non-éternel) ; ce qui, d'ailleurs, est l'opinion des Vātsīputriyas. » (3)

Ce discours montre l'inintelligence de notre adversaire. Il nie la réalité de l'Ākāśa parce qu'il pose en principe qu'il n'existe pas une chose réelle [et

---

(1) 爲對所問故說此言. — Mais *touei so wen* n'est pas usuel pour « répondre à une question ». Plutôt *pratipraśna*, « contre-question », et aussi « réponse, enquête ».

(2) 而應說爲如實對問.

(3) Kośavyākhyā, p. 16, l. 4. — *Asarvagatam tarhy ākāśam anityaṃ vā prāpnoti | āvaraṇābhāve bhāvāt tadbhāve cābhāvāt | kuḍyādiṣu hy anyasvarūpasyāvaraṇaṃ bhavatīty atrākāśalakṣaṇābhāvaprasaṅgaḥ | kuḍyādyapagame ca punas tad bhavatīty anityaṃ prāpnoti || tatrāpi kuḍyādyavakāśadānād ākāśam asty eva | yadi hi tatrākāśaṃ na syāt tasyaiva kuḍyāder anavakāśatvād avasthānaṃ na syāt | yat tu tatra rūpāntarasyānavasthānaṃ tat kuḍyādyāvaraṇān nākāśābhāvāt.*

éternelle] capable de « donner place » (*avakāśadāna*) aux corps étendus. Evidemment, si l'Ākāśa est une matière susceptible d'être « empêchée » (*āvṛta*) par autrui, étant empêché, l'Ākāśa « s'ouvrira-évitera » (1) — [c'est-à-dire « cédera son lieu »] — lorsque naissent des corps faisant heurt, et il ne sera pas éternel. Mais, en fait, l'Ākāśa a pour nature, de « donner place »; il n'est pas, de sa nature, matière (*rūpa*); donc il n'a pas à céder son lieu lorsque naissent les corps étendus. Au contraire, l'Ākāśadhātu est de sa nature « matière d'empêchement » (*āvaraṇarūpa*) : lorsque naissent d'autres matières, il doit céder son lieu (2).

Expliquons-nous. L'Ākāśadhātu est une matière légère et raffinée (*laghu praṇīta rūpa*) ; il n'empêche pas autrui, mais il est empêché par autrui. [C'est-à-dire : il ne fait pas obstacle à la naissance d'un autre *rūpa* dans l'endroit où il est, mais il quitte l'endroit où naît un autre *rūpa*.] On peut donc dire qu'il est non-éternel et compris parmi les Dharmas *saṃskṛta*, les Dharmas « conditionnés » ou créés par les causes. [P. 429, col. 3, l. 15.]

Le caractère de l'Ākāśa est de ne pas empêcher autrui et de ne pas être empêché par autrui. Les choses matérielles (*rūpadharma*) peuvent naître sans qu'il soit pour cela non-éternel et compris parmi les Dharmas conditionnés. L'Ākāśa et la matière peuvent co-résider sans contradiction. Donc, toujours, [que les choses matérielles périssent ou naissent], ni il ne naît, ni il ne périt.

Il est vrai que le mur fait obstacle, empêche [s'oppose à ce qu'une autre matière naisse en son lieu] : cela est dû au fait que la matière résistante qui s'y trouve empêche autrui, non pas à l'absence de l'Ākāśa inconditionné là où est le mur.

La matière que constitue l'Ākāśadhātu est subtile (*aṇu*), raréfiée (*tanu*), légère, raffinée : elle n'empêche pas autrui. Lorsqu'elle est poussée-heurtée par la matière grossière-lourde (*audārika*, *guru*), elle ouvre-évite [c'est-à-dire : elle cède son lieu]. Telle est la loi de la matière « avec-heurt » ou « impénétrable » (*sapratigha*) : le lieu occupé par une première ne peut être occupé par une seconde. Mais l'Ākāśa, n'étant pas impénétrable, diffère de l'Ākāśadhātu. Comment serait-il non-éternel au même titre que l'Ākāśadhātu ? [P. 429, col. 3, l. 22.]

En outre, ce que dit notre adversaire : « Si l'Ākāśa est une chose réelle [= si le *ti* ou « nature » de l'Ākāśa est *dravyasadvastu*], il est *saṃskṛta*, car il n'est pas distinct de l'Ākāśadhātu ». Notre adversaire emploie le mot Ākāśa,

---

(1) 開 避.

(2) 障 et 障 礙, *āvar*, « couvrir, empêcher ». — Le *rūpa*, « matière », « couvre un lieu » (*deśaṃ āvṛṇoti*) ; le *rūpa* est « empêché » par un autre *rūpa* qui l'expulse de son lieu... — Le *rūpa* qui « fait heurt », qui est « impénétrable, résistant » est nommé *sapratigha*, 有 礙 ou 有 對. D'ailleurs plusieurs sortes de *pratighāta*, Kośa, I, p. 31.

mais n'en connaît pas la valeur [1]. Bhagavat lui-même dit en effet que les deux sont distincts.

Le Sūtra dit que l'Ākāśa est immatériel, invisible, « exempt de heurt » (*apratigha*). Le Sūtra dit que, au moment où l'ascète se détache du Rūpadhātu, l'Ākāśadhātu [c'est-à-dire : l'attachement à l'Ākāśadhātu] est coupé en même temps que les quatre Dhātus (terre, eau, feu, vent). Or si l'Ākāśadhātu ne diffère pas de l'Ākāśa, celui-ci étant immatériel..., l'Ākāśadhātu doit présenter les mêmes caractères. [Comment serait-il coupé lorsqu'on se détache du Rūpadhātu ?] Il faudrait dire que, comme le Vijñānadhātu, il est coupé lorsqu'on se détache de l'Ārūpyadhātu. [P. 429, col. 3, l. 28.]

En outre, le Sūtra dit que l'Ākāśadhātu [avec les cinq autres Dhātus] est désigné (*prajñapyate*) sous le nom de *puruṣa*, « homme ».

Il dit encore que « en raison de la lumière, l'Ākāśa est manifesté ». Si l'Ākāśadhātu est l'Ākāśa, comme, d'autre part, la lumière est Ākāśadhātu [P. 430, col. 1], le Sūtra se trouvera dire : « En raison de la lumière, la lumière est manifestée ». Est-ce admissible ? Donc l'Ākāśa et l'Ākāśadhātu diffèrent. [P. 430, col. 1, l. 2.]

Le Sūtra dit que, parmi tous les Dharmas, parmi les Dharmas conditionnés et les Dharmas inconditionnés, le détachement (*virāga*) est le meilleur (*agra*). (Voir Aṅguttara, II, p. 34, etc. ; Nirvāṇa, p. 152). Ce Sūtra dit bien que les Dharmas sont de deux sortes : les Asaṃskṛtas sont donc des Dharmas ; on ne peut donc dire qu'ils soient des « inexistences ». Car ce qui est, de sa nature, inexistence (*abhāvasvabhāva*) ne peut avoir la nature de Dharma. D'autre part, le Sūtra dit au pluriel : « les Asaṃskṛtas », indiquant que ceux-ci sont plusieurs ; donc l'Ākāśa et l'Apratisaṃkhyānirodha existent — en ajoutant le « détachement » (*virāga* = Pratisaṃkhyānirodha), on a le pluriel — car en dehors de ces trois, il n'y a pas d'autre Asaṃskṛta.

Concluons que l'Ākāśadhātu n'est pas l'Ākāśa, bien que le Sthavira, faute de réflexion, les identifie. [P. 430, col. 1, l. 7.]

D'après d'autres maîtres, « l'Ākāśa n'existe pas en soi (à part), car on produit l'idée d'Ākāśa relativement à la simple absence de matière résistante (*sapratigharūpa*) ». Cette opinion est incorrecte, car on peut établir l'existence en soi de l'Ākāśa par le raisonnement suivant : « A part de cet *āyatana* (« source de connaissance », Kośa, I, p. 37) qu'est la matière résistante (*sapratigharūpāyatanavyatirikta*), existe à part l'Ākāśa ; car il est un objet (*ālambana*) qui engendre l'idée d'Ākāśa ; car, faute d'objet, l'idée ne naît pas ». — Donc ce que disent ces maîtres n'est que parole vide.

D'ailleurs, nous pourrions rétorquer l'argument, et dire : « La matière résistante n'existe pas en soi : l'idée de matière naît relativement au lieu

---

[1] 彼有虛言而無實理.

où l'Ākāśa est absent ». — Ce raisonnement ne démontre pas l'inexistence de la matière. Le raisonnement de nos adversaires, de son côté, ne démontre pas l'inexistence de l'Ākāśa.

Mais on dira : « La réalité (*satsvabhāva*) des choses matérielles est objet de connaissance ». — De même l'Ākāśa, qui est connu par induction (*anumāna*). Les organes, l'organe de l'œil, etc., ne sont pas connus par évidence (*pratyakṣa*); néanmoins nous savons qu'ils existent par ce qu'ils possèdent une certaine activité (*kāritra*). De même l'Ākāśa possède une certaine activité, celle expliquée ci-dessus : nous savons donc, par induction, qu'il existe.

Concluons que l'Ākāśa est une entité réelle, distincte. [P. 430, col. 1, l. 16.]

Pratisaṃkhyānirodha.

La définition que donne [Vasubandhu] du Pratisaṃkhyānirodha : « C'est, à la destruction des semences des passions et de l'existence par la force de la science, la non-production de nouvelle passion, de nouvelle existence », est mauvaise.

Elle manque à établir le Pratisaṃkhyānirodha.

En effet, la non-production en question ne se distingue pas de la non-production par déficience des causes [qui est l'Apratisaṃkhyānirodha]. A examiner les deux sortes de non-naissance, par la force de la science, par déficience des causes, quelles différences y peut-on voir ? — En outre, il y a aussi non-naissance [de la passion, etc.], sans intervention du Chemin (ou science) [par le chemin mondain . . .] : la culture du Chemin sera donc sans utilité.

[Le Sautrāntika.] — Elle n'est pas sans utilité. La force de la culture du Chemin détruit les passions futures qui sont non-nées et les semences qui sont nées ; par la destruction des semences, elle fait que les passions et douleur futures ne naissent pas. Si vous dites non, nous demandons par quelle force ces passion-douleur obtiennent de ne pas naître.

Saṃghabhadra. — Ci-dessus (p. 397), dans l'examen de l'existence ou non-existence des « acquisitions » (*prāpti*), les « semences » (*bīja*) imaginées par les Dārṣṭāntikas ont été arrachées, rien ne reste de leurs racines . . . Par quelle force les feriez-vous renaître ? Et à admettre la réalité des dites semences, que les passions, etc., ne renaissent pas par déficience des causes ou par la destruction de leurs semences dues à la science, quelle différence entre ces deux non-naissances ? — En outre, les Dharmas « destinés à ne pas naître » (*anutpattidharmaka*) [1], tout comme ceux qui sont passés, ne naîtront certainement pas : pourquoi faut-il encore les couper

---

[1] 不生法.

(*prahāṇa*) ? Encore que leurs semences ne soient pas coupées, les Dharmas qui devaient être engendrés (1) (*janya*) ne naissent certainement pas [lorsqu'il y a déficience des causes], exactement comme si elles étaient coupées. On voit donc que l'effort à la culture du Chemin qui coupe (*prahāṇamārga*) est sans utilité. [P. 330, col. 1, l. 29.]

[Le Sautrāntika.] — Mais, dans votre système aussi, à l'endroit des Dharmas qui ont déjà obtenu l'Apratisaṃkhyānirodha (et qui sont devenus des Dharmas destinés à ne pas naître), on s'efforce encore, au moyen de la culture du Chemin qui coupe, d'en couper l'acquisition (*tatprāptiprahāṇārthaṃ prahāṇamārgabhāvanopāyaḥ punar ārabhyate* ?)

Saṃghabhadra. — Cela s'entend dans notre système. Nous disons en effet que la coupure à la fois des passion-douleur des trois époques réalise le Nirvāṇa, à part [de l'Apratisaṃkhyānirodha]. Car les Dharmas destinés à ne pas naître, comme les passés, font obstacle au Nirvāṇa. Donc il y a encore lieu de couper. — Il n'en va pas ainsi dans votre système : vous pensez, en effet, que le Nirvāṇa est seulement la non-naissance des passions-douleur. Quand les semences ne sont pas coupées [Apratisaṃkhyānirodha] comme quand elles sont coupées [Pratisaṃkhyānirodha], il y a absolue non-naissance. Cette non-naissance étant la nature même du Nirvāṇa, quelle différence entre le moment antérieur et le moment postérieur [au Chemin de coupure] ? Nous cherchons vainement à la découvrir.

Notre système enseigne donc que le Pratisaṃkhyānirodha est acquis par la coupure (ou abandon, *prahāṇa*) à la fois des passions-douleur des trois époques ; que l'Apratisaṃkhyānirodha est acquis, relativement à tous Saṃskāras futurs, par la non-naissance par suite de la déficience des causes. De la sorte, les caractères des deux Nirodhas ne se confondent pas.

En outre, la doctrine de notre adversaire est en contradiction avec le Sūtra. Le Sūtra dit en effet que « Cinq *indriyas* (*śraddhā*, foi, etc.) cultivés, usités, pratiqués, font que la douleur passée, future et présente soit complètement abandonnée (coupée) ». L'essence (*svabhāva*) de cet abandon est le Nirvāṇa. Or, c'est seulement du futur qu'il peut y avoir non-naissance. Ne voyez-vous pas que ceci contredit votre définition du Nirvāṇa ? [P. 430, col. 2, l. 12.]

[Le Sautrāntika.] — Le Sūtra est rédigé comme vous dites, mais il ne contredit pas mon système. Car il entend dire que le complet abandon de toute douleur dépend de l'abandon des passions qui prennent pour objet la douleur passée et présente. De même Bhagavat a dit : « Abandonnez la convoitise (*kāmarāga*) à l'endroit du Rūpa ; quand cette convoitise est abandonnée, c'est ce qu'on nomme abandon du Rūpa, connaissance complète (*parijñā*) du Rūpa... ». C'est dans ce sens qu'il faut comprendre « l'abandon de la douleur passée et présente ». — Ou bien l'intention du Sūtra est la suivante. Les

(1) 所生.

passions passées, ce sont les passions produites dans une existence passée ; les présentes, celles produites dans l'existence actuelle. Les passions des deux époques, en vue de la production des passions futures, installent des semences (*bīja*) dans la série actuelle. Lorsque l'on abandonne (coupe) ces semences, les passions passées et présentes sont dites être abandonnées. De même, lorsque la rétribution (*vipāka*) de l'acte est épuisée (*kṣīṇa*), on dit que l'acte est épuisé. Donc, ce qu'on nomme « abandon », c'est l'absolue non-naissance, faute de semences, de toute douleur-passion future. Si tel n'est pas le sens du Sūtra, comment pourrait-il nous ordonner d'abandonner le passé et le présent ? Ce qui a péri, ce qui est en train de périr, on ne se peut mettre en peine de le faire périr. [P. 430, col. 3, l. 23.]

Saṃghabhadra. — Tout cela n'est que paroles vides.

1. Examinons d'abord la première explication du Sūtra.

Lorsque le Chemin pur (*anāsrava*) coupe les passions, il n'existe pas de passion ayant pour objet le passé ou le présent de telle sorte que le Chemin puisse la couper. Et cependant le Sūtra dit que les cinq *indriyas*, cultivés, coupent la douleur passée et présente. — En fait, les passions, au moment du Chemin, seront ou futures ou présentes : car on ne peut supposer qu'elles soient passées, auquel cas elles sont déjà anéanties et il ne peut être question de les couper à nouveau. Direz-vous qu'elles sont futures ? Comme vous considérez le futur comme inexistant, les passions futures sont semblables à des fleurs du ciel, et quel pourra bien être leur objet ? Direz-vous qu'elles sont présentes ? Inadmissible, puisque, dans cette hypothèse, deux pensées (la passion et le Chemin) seraient simultanées. Direz-vous qu'il y a des semences ? L'existence de semences n'est pas établie et, le fût-elle, la réponse ne vaut pas. Les semences ne sont ni pensée ni mentaux (*citta*, *caitta*) : elles n'ont pas d'objet. Comment parler de [semences de passion] prenant pour objet la douleur passée et présente ? Direz-vous qu'il s'agit de la pensée pure (*anāsrava citta*) ? Inadmissible. Car cette pensée n'est pas passion, n'est pas « à couper » (*heya*). Comment supposer que, parce qu'elle serait coupée, on dise que sont coupées les passions ayant pour objet le passé et le présent ? Et vous avez l'impudence de dire que ce stade coupe semblables passions. — Donc ce que vous dites est sans valeur.

D'autre part, la culture des cinq *indriyas* ne couperait pas les passions ayant pour objet l'*adhvavinirmukta* (= ce qui est en dehors du temps, le Nirvāṇa par exemple). Pourquoi ? Parce que le Sūtra n'en parle pas, parce que vous soutenez que l'expression du Sūtra : « couper le passé et le présent », signifie « couper les passions ayant pour objet le passé et le présent ». Or l'expression « couper le futur » doit être comprise de la même manière. [Les passions ayant pour objet l'*adhvavinirmukta* sont donc exclues.]

Le Sautrāntika. — Le Sūtra dit que la culture des cinq *indriyas* coupe la douleur future. Le mot « douleur », étant d'un sens général, comprend les passions ayant pour objet l'*adhvavinirmukta*.

Saṃghabhadra. — Quelle fantaisie dans l'exégèse ! Bhagavat dit, sans aucune distinction, que la culture des cinq *indriyas* coupe toute douleur passée et présente. Pourquoi supposer que l'expression « couper le passé et le présent » signifie « couper la passion ayant pour objet le passé et le présent », alors que l'expression « couper le futur » signifierait « couper toute douleur future » ? — Vous devez nous expliquer cette expression : « couper le futur ». Si elle signifie seulement « couper les passions qui ont pour objet le futur », alors la culture des cinq *indriyas* ne coupe pas les passions qui ont pour objet l'*adhvavinirmukta* ; si, au contraire, elle signifie « couper toute douleur future » et, par conséquent, inclut la coupure des passions en question, alors les mots « douleur future », ayant ce sens général, doivent aussi inclure les passions ayant pour objet le passé et le présent. Par conséquent, le Sūtra ne devrait pas dire à part que les cinq *indriyas* coupent toute douleur passée et présente. Ces raisonnements établissent que l'expression du Sūtra « couper passé présent » se réfère seulement à la coupure de la douleur. Nous sommes donc assurés que le Pratisaṃkhyānirodha est manifesté quand on coupe la douleur des trois époques, qu'il ne consiste pas seulement dans la non-naissance des passions et de la douleur future. [P. 430, col. 3, l. 22.]

En outre, les arguments scripturaires apportés par le Sautrāntika ne conviennent pas. Que la coupure des passions ayant pour objet la douleur passée et présente soit nommée coupure de la douleur, c'est absurde.

De même que la coupure de la convoitise soit nommée coupure du Rūpa : l'objection est la même que ci-dessus. Comment elle serait nommée ainsi, c'est à vous d'y réfléchir. — Les Skandhas, *rūpa*, etc., ne sont pas dits coupés par la seule coupure de la convoitise, car les Skandhas sont aussi l'objet (*viṣaya*) de la colère, de l'orgueil, etc. Les Skandhas de *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāra*, et *vijñāna* sont coupés en même temps que la convoitise. Donc on ne peut donner cette définition : Quand l'écriture dit que les *rūpa*, etc., sont coupés, elle ne considère que la coupure des passions (*kleśa*) qui ont pour objet les *rūpa*, etc.

De même l'expression « couper le passé et le présent » ne se rapporte pas seulement à la coupure des passions qui ont pour objet le passé et le présent.

Concluons que les textes apportés par le Sautrāntika s'expliquent dans notre système, non pas dans le sien. [P. 441, col. 1, l. 1.]

2. La seconde explication du Sūtra se trouve, par là, réfutée. Le mot « semences » ne correspond à aucune réalité : on ne peut dire qu'il s'agisse, dans le Sūtra, de la coupure des semences. L'exemple proposé manque de similitude, car l'acte a un être distinct à part de la rétribution, tandis qu'il n'y a pas de semences à part de la passion. Donc on ne peut dire que l'expression « coupure de la douleur passée et présente » signifie « coupure de ses semences ». — Ce ne sont là que paroles vides. [P. 431, col. 1, l. 5.]

En outre, il est impossible de dire que la non-naissance soit la nature même du Nirvāṇa, qui serait ainsi non-éternel (*anityatvadoṣāt*). Les Ābhidhārmikas pensent que les Āryas, ayant coupé les passions, sont cependant susceptibles de chute. Et leur position est très solide comme nous l'expliquerons plus loin. Ce que dit notre adversaire n'est pas approuvé par les doctes.

En outre, une des thèses de notre adversaire est l'inexistence du futur. Comment poser inexistence et subséquente inexistence ? [Notre adversaire dit que le Nirvāṇa est la non-naissance (= subséquente inexistence) d'un inexistant (le futur).] Ce que le monde admet, c'est l'inexistence subséquente d'une existence antérieure.

En outre, si, comme le veut cette école, le Nirvāṇa est seulement non-naissance, comment peut-on dire qu'il soit acquis ?

[Le Sautrāntika.] — Quand on acquiert le contrecarrant (*pratipakṣa*), on acquiert une personnalité en absolue contradiction avec la réapparition des passions qui devaient se produire (1) : c'est là ce qu'on nomme « acquérir le Nirvāṇa ».

Dans cette hypothèse, aussitôt acquis le Chemin du premier moment, on aurait acquis le Nirvāṇa des passions contrecarrées par ce Chemin, car, en cet instant, on doit avoir acquis une personnalité en absolue contradiction avec la réapparition des passions qui devaient se produire et qui sont contrecarrées par ce Chemin. Celui qui réside dans le dernier chemin de Śaikṣa sera déjà Aśaikṣa, car il a déjà acquis une personnalité en contradiction avec les passions contrecarrées par ce chemin. Celui qui réside dans un chemin Ānantarya (dernier chemin de Śaikṣa ou tout autre), qu'est-ce qui lui manque qu'il cherche à prendre le chemin de Vimukti ? Il a déjà obtenu le Nirvāṇa [des passions contrecarrées par le chemin d'Ānantarya] : quel avantage à poursuivre ? [P. 431, col. 1, l. 17.]

[Le Sautrāntika.] — L'objection ne porte pas. En effet, le chemin du premier moment périt en même temps que les semences des passions, tout comme les *prāptis* (« acquisitions ») des passions que vous admettez. Et, aussi longtemps que les semences des passions ne sont pas détruites, aussi longtemps on n'a pas obtenu une personnalité en contradiction avec les passions qui devaient se produire. En outre, aussi longtemps que l'Ānantaryamārga n'est pas né, il est impossible de détruire les semences des passions. Par conséquent, dans mon système, quand on est placé dans le dernier chemin de Śaikṣa, on n'a pas encore réalisé le chemin d'Aśaikṣa.

Saṃghabhadra. — Dans ce cas, l'Aśaikṣa aura des passions. Pourquoi ? dites-vous. Parce que, le chemin du premier moment n'étant pas en contradiction

---

(1) *utpitsukleśapunarbhavātyantaviruddhāśrayaprāptiḥ*. — *āśraya* = 所依身 = personnalité.

avec les semences des passions, il en sera de même du dernier, puisqu'il n'y a pas de différence. — Les *prāptis* ne peuvent vous servir d'exemple, car nous les considérons comme des entités en soi ; car, après le premier chemin, naît un chemin différent. Expliquons-nous. Les *prāptis* sont certaines entités non en contradiction avec les Kṣāntis, mais en contradiction avec les Jñānas (Voir Kośa, VI, p. 190). Pourquoi ? Parce que les Jñānas naissent en même temps qu'une *prāpti* (l'acquisition de la disconnexion, *visaṃyogaprāpti*) qui est en contradiction avec les *prāptis* des passions. — Dans votre système, les semences des passions sont seulement une certaine transformation de la série qui sert de support aux passions (*kleśāśrayasaṃtānapariṇāma*) et le Nirvāṇa n'est que l'absolue non-naissance des Kleśas : quel Dharma ici sera non en contradiction avec quel Dharma ? en contradiction avec quel Dharma ? — En outre, le moment où va naître le premier chemin (*āryamārga*), c'est l'état où la personnalité de Pṛthagjana (*pṛthagjana-kāya*) va périr ; quand ce chemin est produit, cette personnalité est quittée. En dehors de cette personnalité, quelles sont, en soi, ces semences de passions qu'on dit non contraditoires au premier chemin et contradictoires au suivant ? Les chemins n'étant pas différenciés, votre système ne tient pas. [P. 431, col. 2, l. 3.]

En outre, si le Nirvāṇa, de sa nature, est totalement inexistant (*abhāvasvabhāva*) (1), comment le Sūtra peut-il dire qu'il est le premier (*agra*) parmi tous les Dharmas, les *saṃskṛta* et les *asaṃskṛta* ? Comment peut-il donner le nom de Dharma à des inexistants ? Comment peut-il dire qu'un inexistant est le premier parmi les inexistants ? Des Dharmas, qui ont chacun une nature propre (*svalakṣaṇa*), on dit qu'ils sont entre eux ou meilleurs ou moins bons : mais il est inouï qu'on parle ainsi des cornes de lièvre ou des fleurs du ciel. — Tenons donc pour certain que le Nirvāṇa est une chose à part (2) ; que, portant une nature propre, il est nommé Dharma ; que ce Dharma, parmi les autres Dharmas, est d'une essence (*ti*) supérieure. Il est prouvé que le Nirvāṇa est réel (3). [P. 431, col. 2, l. 9.]

En outre, Bhagavat dit explicitement que le Nirvāṇa « est » (*asti*). Car le Sūtra dit : « Bhikṣus, sachez qu'il est un non-né ; s'il n'était pas un non-né, il n'y aurait pas de sortie de la douleur de la naissance-mort. Mais, comme le non-né est. . . » (4)

Le Sautrāntika. — Nous ne disons pas que le Nirvāṇa n'est absolument pas. Mais il est à la manière dont nous disons qu'il est. — De même qu'on dit : « Il est une inexistence antérieure du son (5), il est une inexistence

---

(1) 都無體. — Kośa, II, p. 282 ; Saṃyukta, 31, 12 ; Itivuttaka, 90.
(2) 別有 *bhāvāntara*.
(3) Son 體 est 實有.
(4) Itivuttaka, 43.
(5) 有先非有. — Kośa, II, p. 282, que Saṃghabhadra reproduit.

postérieure du son » (... *asti śabdasya paścād abhāvaḥ*). Or, il est impossible de dire d'une inexistence qu'elle est. Donc l'expression « est » est employée (justifiée) [sans comporter l'idée d'existence] (1). De même faut-il comprendre le texte : « Il est des Asaṃskṛtas ». Ils sont (*santi*), quoique inexistants (2), et il est possible de les apprécier. Par conséquent l'absolue inexistence de tout mal est ce qu'on nomme Nirvāṇa. C'est ce qu'il y a de mieux parmi tous les êtres (*sat*) et non-êtres (*asat*) ; pour que les fidèles produisent à son endroit joie et affection, on le loue comme étant le premier.

Saṃghabhadra. — Lorsqu'on dit que le Nirvāṇa est, en comprenant « est » de cette manière, l'expression « est » n'a pas de sens admissible (3). Pourquoi ? Parce qu'elle ne correspond ni à l'existence de désignation (*prajñaptisattā*), ni à l'existence réelle (*dravyasattā*) ; parce qu'on n'a jamais parlé d'un autre mode d'existence. On dit, il est vrai, de l'inexistence antérieure ou postérieure du son, qu'elle est : mais le point est de savoir si cette expression est employée à l'endroit d'une chose absolument inexistante (*asaddravya*), ou si elle n'est pas employée à l'endroit d'une chose existante pour nier une autre. S'il y a une chose réelle (*saddravya*), distincte du son, qui se trouve avant et après le son, il est licite, en vue de nier le son, d'affirmer son « inexistence » (*abhāva*), c'est-à-dire : « Dans cette chose, il y a inexistence du son ». Quand on parle d'inexistence mutuelle (*anyonyābhāva*), il s'agit évidemment d'existants. — Mais employer l'expression « est » à l'endroit d'une chose absolument inexistante, comment ne serait-ce pas irrationnel ? Il n'y a pas, d'après vous, une chose existante (*saddravya*) nommée Nirvāṇa, de telle sorte qu'on puisse dire que cette chose est nommée « inexistence » afin d'y nier la présence de la douleur. Donc l'exemple proposé manque de force démonstrative. [P. 431, col. 2, l. 26. Voir Vibhāṣā, p. 424, col. 2.]

En outre, il ne convient pas de tirer parti des expressions vulgaires du monde. Ce n'est pas en ruinant (4) la vérité vraie (*paramārtha*) que notre adversaire sauvera son système.

---

(1) 不可非有說爲有故有義得成.

(2) Paramārtha, traduisant Kośa, V, p. 192, col. 1, *in fine* : « Nous ne disons pas que les Asaṃskṛtas ne sont pas (*na santi*. Nous disons qu'ils sont comme nous disons qu'ils sont. De même qu'on dit : « Il est, du son, inexistence antérieure, inexistence postérieure ». Bien qu'il y ait là le mot : « il est » (*asti*), il n'y a pas de chose existence (*dravyasat*) ; en définitive, [cette expression] n'établit pas l'existence. De même il en va des Asaṃskṛtas. » 雖有有言非有物終不成有. Comparer Kośa, V, p. 58, 62.

(3) 非如是說涅槃爲有有義得成.

(4) 撥.

Le Sautrāntika lui-même n'approuve pas ce sens de « Il est » (*asti*), car il dit qu'il est impossible que le sens de « Il est » s'applique à l'inexistant (*abhāva*) (1). L'usage mondain de « Il est » (par exemple, dans l'expression « Il est une inexistence antérieure du son »), à plus forte raison ne l'approuve-t-il pas.

Comment serait-il possible de dire : « Il est un Asaṃskṛta » [si l'Asaṃskṛta est inexistence] ?

Donc l'expression « Il est » ne peut certainement pas [P. 431, col. 3] être employée à l'endroit d'une absolue inexistence. En fait, ce Nirvāṇa absolument inexistant n'est ni d'existence de désignation, ni d'existence réelle, et on ne connaît aucun troisième mode d'existence. Si vous dites qu'il est, ô Dārṣṭāntika, c'est que vous attribuez une bien profonde nature aux Dharmas qui existent. [P. 431, col. 3, l. 3.]

En outre, on n'a jamais vu que, parmi les inexistences (*abhāva*), il y ait meilleur et moins bon. C'est le fait des ignorants de louer certaines inexistences, de blâmer les autres.

Cependant notre adversaire dit : « Ils sont, quoique inexistences, et on peut les apprécier », — ce mot « Ils sont » n'est qu'un mot. Comment donc peut-il continuer : « Par conséquent, l'absolue inexistence de tout mal est ce qu'on nomme Nirvāṇa ; c'est ce qu'il y a de mieux parmi tous les êtres et non-êtres ». Par le fait, c'est seulement parmi les maux, Dharmas qui sont, qu'on voit supériorité, infériorité, non pas parmi les non-êtres. Donc ce que dit notre adversaire repose seulement sur des méprises. [P. 431, col. 3, l. 8.]

[Le Sautrāntika.] — Mais, puisqu'il y a des différences parmi les êtres (*saddharma*), il y a, en conformité, des différences parmi les inexistences (*abhāva*). Les inexistences de couleur, de son, etc., sont distinctes.

Saṃghabhadra. — Ceci aussi est faux. L'inexistant, avec l'existant, n'a ni caractères communs, ni caractères distincts. Expliquons-nous. La différence du non-existant avec l'existant résultera ou bien du fait que le non-existant a caractères communs avec l'existant, — auquel cas l'inexistant sera existant — ; ou bien, du fait qu'il possède un caractère distinct de celui de l'existant, — auquel cas on pourrait désigner du doigt cet inexistant qu'est l'inexistence de la couleur (*rūpābhāva*) (2). Quel est le caractère de la non-couleur ? (3)

[Le Sautrāntika.] — N'est-il pas avéré qu'elle a pour caractère l'inexistence ?

Saṃghabhadra. — Alors, quelle différence entre le caractère de l'inexistence de la couleur, le caractère de l'inexistence du son..., différence qui permet de dire que ces inexistences sont distinctes ? La couleur et le son existent

---

(1) 以作是說不可非有有義得成.
(2) 色之非有.
(3) 非色.

pareillement, mais présentent variété de caractère-forme. Il n'en va pas de même de leurs inexistences, qui ne diffèrent pas en effet de nature. Donc, dire : « Ils sont, quoique inexistences ; et ils peuvent être appréciés... », ce n'est que paroles exemptes de signification. — Concluons qu'il y a meilleur et moins bon parmi « les choses qui sont », non pas parmi les inexistences. Puisque Bhagavat dit que le détachement (*virāga*), ou Nirvāṇa est le premier des Dharmas, il faut tenir pour démontré que le détachement ou Nirvāṇa, au même titre que la couleur, est une réalité. [P. 431, col. 3, l. 20.]

En outre, si le Nirvāṇa, en soi, est inexistence, comment le fidèle pourra-t-il produire dégoût [pour le Saṃsāra], affection [pour le Nirvāṇa], puisque parmi les inexistences, il n'y a ni meilleur, ni moins bon ?

En outre, si le Nirvāṇa est inexistence, il faut admettre que le Grand Ārya trompe (1) les fidèles en parlant d'une inexistence comme s'il s'agissait d'une chose qui est.

En outre, la vue (*dṛṣṭi*) de la négation (*apavāda*) du Nirvāṇa sera « vue correcte » (*samyagdṛṣṭi*) [et non pas « vue fausse », *mithyādṛṣṭi*] (2), puisqu'elle n'est pas erronée (*aviparītatvāt*). Vous direz que « cette vue est "vue fausse" parce qu'elle ne comprend pas que le Nirvāṇa est seulement l'inexistence des Saṃskāras »: nous répondrons que la vue de l'annihilation (*ucchedadṛṣṭi*) sera, dans ce cas, vue correcte, car la vue de l'annihilation a seulement pour objet l'inexistence des Saṃskāras. Vous direz que « cette vue n'est pas des correcte, parce qu'elle n'a pas idée du moyen pour [obtenir] l'inexistence vue Saṃskāras, sans plus, [qui est le Nirvāṇa] »: la vue qu'il n'y a pas de moyen pour l'inexistence des Saṃskāras n'est pas la vue de l'annihilation, parce que c'est une autre vue. Mais, en fait, la vue de l'annihilation ayant seulement pour objet l'inexistence des Saṃskāras, il est impossible de réfuter l'objection que cette vue sera « vue correcte » [si le Nirvāṇa est l'inexistence des Saṃskāras].

Inversement, la vue que le Nirodha est calme, etc. (*śāntādidṛṣṭi*) n'est pas vue correcte, [si le Nirvāṇa est inexistence], parce que ce n'est pas une idée juste. Dans l'inexistant, il n'y a ni calme, ni non-calme [P. 432] : comme une statue n'est ni brave, ni lâche.

On voit bien que l'absence (*abhāva*) de maladie est une chose à part, en soi, la santé. De même l'absence de douleur est une chose à part, la félicité (*sukha*). De même l'état (*avasthā*) où sont absents les divers Saṃskṛtas (*saṃskṛtaviśeṣābhāvāvasthā*) est une chose à part, en soi, l'Asaṃskṛta (3). [P. 432, col. 1, l. 3.]

---

(1) 惑.

(2) Sur la *mithyādṛṣṭi*, Kośa, IV, p. 167, 171, V, p. 15.

(3) 如是亦應有爲差別非有之位別有無爲.

En outre, si le Nirvāṇa n'est pas une chose, comment pourra-t-il être compris, [sous le nom de *nirodha*,] parmi les « vérités des Āryas » (*āryasatya*)? Une « inexistence » peut-elle être dite vraie ou fausse? Quel sera donc le sens de l'expression *āryasatya* ? (Kośa, II, p. 283).

[Le Sautrāntika.] — Le mot *satya* ne signifie-t-il pas « non erroné » (*aviparīta*) ? Les Āryas voient, sans erreur, ce qui est et ce qui n'est pas : c'est-à-dire, dans la douleur, ils voient seulement la douleur ; dans l'absence de douleur, ils voient seulement cette absence. Quelle contradiction à ce que cette absence soit une vérité ?

Saṃghabhadra. — Il y a cette difficulté que, en l'absence d'objet, une idée (*buddhi*) ne peut pas naître qui soit nommée « idée d'Ārya » (1). Nous verrons (chap. V, 25), dans l'étude du passé et du futur, que la pensée ne peut pas prendre pour objet un inexistant. — Mais comment peut-on, sans contradiction, de l'inexistence qui défie les mots, dire : « Ceci est la destruction de la douleur » (*duḥkhanirodha* : troisième vérité) ? Il est bien avéré qu'on emploie les démonstratifs, ceci, cela, au sujet de choses existantes. Comment au sujet de choses qui ne sont pas ? [P. 432, col. 1, l. 11.]

En outre, comment une inexistence peut-elle être la troisième vérité ? — Dans son arrogance, le Sautrāntika répond : « Comme les Āryas, immédiatement après la deuxième, la voient et la proclament, elle est la troisième vérité ». Mais le critique pensera : « En l'absence d'objet, l'idée ne peut naître. Comment une inexistence serait-elle vue comme troisième vérité ? » — Si le Nirvāṇa n'est qu'une inexistence, donc un mot vide, dans quel sens pouvez-vous dire qu'il est la troisième vérité des Āryas ? [P. 432, col. 1, l. 15.]

En outre, si la « destruction de la douleur » (*duḥkhanirodha*) est seulement l'absence de douleur (*duḥkhābhāva*), il convient de parler seulement du chemin qui contrecarre la douleur (*duḥkhapratipakṣamārga* : quatrième vérité) [non pas de la destruction de la douleur : troisième vérité]. Dire Chemin, c'est indiquer l'absence de la douleur que le chemin contrecarre. Si le chemin ne fait pas qu'il y ait absence de la douleur, comment peut-on l'appeler « contrecarrant » (*pratipakṣa*) ? Par définition, le chemin qui contrecarre fait qu'il y ait absence de la douleur. Cette absence, quand on dit Chemin, est suffisamment indiquée. A part de la douleur et du chemin (*duḥkhamārga*) que peut-on désigner à part comme « destruction de la douleur » ? — Par conséquent, si le Nirvāṇa (= destruction de la douleur), à part de la douleur et du chemin, n'est pas une entité distincte, n'est qu'un mot, quel avantage à en faire la troisième vérité ? [P. 432, col. 1, l. 20.]

Notre adversaire doit expliquer quel défaut il voit dans la doctrine qui tient le Nirvāṇa pour une certaine chose réellement existante (*bhūtasaddravyāntara*), défaut qui l'empêche d'admettre cette doctrine. En vérité,

---

(1) 此有達者無境界慧必不生而言聖慧.

soutenir que le Nirvāṇa est semblable chose n'a rien qui soit en contradiction avec aucun des bénéfices (*ānuśaṃsa* ?) de l'enseignement sacré du Buddha. — Sans doute [le Sautrāntika] dit : « Soutenir [que le Nirvāṇa est] réellement existant, patronner de fausses suppositions, tel est le défaut » (Kośa, II, p. 283). — Mais cela est inexact. Ce qui est faux, c'est de penser que [le Sūtra] dit d'une absolue inexistence qu'elle est. Et notre adversaire a encore beaucoup d'autres théories fausses. Par exemple, il dit que les Dharmas futurs sont inexistants et définit le Nirvāṇa comme une nouvelle inexistence de ces Dharmas ; il dit que des semences de Kleśas existent qui ne sont ni identiques aux Dharmas de *rūpa*, etc., ni différentes de ces Dharmas ; comme une hache, il pourfend le Pudgala, et cependant lui attribue notamment la faculté de produire et d'arrêter le Chemin (?) (1). Affirmer que toutes ces choses, qui ne sont pas, sont : autant de fausses suppositions. [P. 432, col. 1, l. 28.]

Plein de partialité pour son propre système, comment ose-t-il retourner le blâme ? Il nous fait dire, à la vérité, que « affirmer [la réalité du Nirvāṇa], c'est sauvegarder la doctrine de la Vibhāṣā » (Kośa, II, p. 283). Mais à examiner le cas du Sautrāntika, on voit que, semblable à un ennemi de la doctrine de la Vibhāṣā et s'accrochant à des fleurs du ciel, il nie la nature propre (*svabhāva*) de tous les Dharmas et, dans la réfutation du Nirvāṇa, apporte comme exemple sa démonstration de l'inexistence des autres Dharmas. Si vraiment [nous affirmons la réalité du Nirvāṇa] pour sauvegarder la doctrine de la Vibhāṣā, [le Sautrāntika, de son côté,] ne doit pas patronner le système qui détruit les Dharmas (2), de peur que les souillures des mauvaises vues de ce système ne salissent sa propre pensée. Que bien plutôt il se lave dans l'eau de la Bonne Loi contenue dans le système de la Vibhāṣā. [P. 432, col. 2, l. 5.]

Le Sautrāntika dit que le Nirvāṇa n'a pas une nature (3) qu'on puisse percevoir comme ou perçoit la couleur, la sensation ; qu'il n'a pas une activité (3) (*kāritra*) qu'on puisse percevoir comme on perçoit l'activité, l'organe visuel ou auditif. Cela est vrai : le Nirvāṇa n'est pas perçu dans sa nature ou son activité comme c'est le cas pour la couleur, la sensation, l'organe visuel ou auditif. Mais il possède nature et activité, d'un autre ordre, susceptibles d'être connues. Les conditionnés (*saṃskṛta*) existent en série : leur nature et leur activité sont grossières et faciles à discerner. Le Nirvāṇa, au contraire, n'existe pas en série : sa nature et son activité sont subtiles, cachées, difficiles à discerner. Cependant l'ascète énergique et contemplatif, lorsque se manifeste en lui la Prajñā (dite *bhāvanāmayī*, Kośa, VI, p. 143), « réalise » (*sākṣātkaroti*, « se rend présent ») les vraies nature et activité du Nirvāṇa. Sortant de la

---

(1) 雖如斤斧補特伽羅而有能生障道等用.
(2) 不應朋壞法論.
(3) 體 et 用.

contemplation, il s'écrie : « Oh ! le Nirvāṇa, destruction, calme, excellent, sortie ! » — Les aveugles ne voient pas le bleu et le jaune. Cela ne veut pas dire que les voyants non plus ne voient pas les couleurs. [P. 432, col. 2, l. 14.]

Ou bien encore, à supposer que vous souteniez que du Nirvāṇa on peut seulement dire qu'il est (*asti*) (1), la conclusion est assurée : sa nature doit être une réalité, non pas une inexistence. Car s'il ne s'agit pas d'une chose réelle, [l'expression] « il est » n'est pas justifiée. [P. 432, col. 2, l. 16.]

Le Sautrāntika apporte un nouvel argument : « Si le Nirodha est une certaine chose à part [du Kleśa], comment justifier le génitif : " *nirodha* de telle chose " [= *nirodha* de la convoitise, etc.]. En effet, il n'y a pas de relations (2) entre le Nirodha et la chose, car ces deux ne sont pas entre eux cause et effet [tout et partie, etc.]. Mais si le Nirodha est seulement, comme nous le pensons, la négation (*pratiṣedha*) de la chose, le génitif s'entend : le *nirodha* de la chose est seulement l'inexistence de la chose ». (Kośa, II, p. 283-4).

Cet argument est sans valeur, car la relation [que suppose le génitif] n'est pas exclusivement de causalité ; car la relation n'est pas seulement entre des entités non à part.

Comment établir le *nirodha* de telle chose ? Sachez que deux *nirodhas* sont en relation avec deux pensées, car deux pensées écartent la possession (*prāpti*) de cette chose. Et la possession du Pratisaṃkhyānirodha est en raison de deux chemins. Le premier (*ānantaryamārga*) périt en même temps que la possession du Kleśa ; ensuite le chemin de délivrance (*vimuktimārga*) naît en même temps la possession du Pratisaṃkhyānirodha. A l'époque où la possession du Kleśa n'est pas encore détruite, il est impossible que la possession du Pratisaṃkhyānirodha arrive à l'état de déjà-né (*jātāvasthā*). De la sorte, à la destruction (*nirodha*) de la possession de tel et tel Kleśa, possession de tel et tel Pratisaṃkhyānirodha. Par conséquent tel [Pratisaṃkhyā]nirodha est en relation avec telle et telle chose. [P. 432, col 2, l. 27.]

Cette doctrine est indiquée dans le Sūtra : « Āyusman, on dit *nirodha*, *nirodha*. En raison du *nirodha* de quoi dit-on *nirodha* ? On dit *nirodha* en raison du *nirodha* des cinq Upādānaskandhas ». — S'il n'y avait pas un Nirodha à part, le Sūtra dirait simplement : « *nirodha* de quoi ? Des cinq Upādānaskandhas » ? Pourquoi dit-il : « On dit *nirodha* en raison du *nirodha* des cinq Upādānaskandas » ? — A l'époque du *nirodha* de la possession du Kleśa, il y a *nirodha* du Kleśa (3). Je ne dis pas que le *nirodha* de la douleur soit nommé Nirvāṇa. Je maintiens que, en raison du *nirodha* de la douleur, on possède

---

(1) 或復縱汝知與不知但許涅槃可名爲有.
(2) 非互相屬, *saṃbandha*.
(3) 應知煩惱得若滅時名煩惱滅.

un certain Pratisaṃkhyānirodha distinct de la douleur et du chemin. [P. 432, col. 3, l. 3.]

Si le [Pratisaṃkhyā]nirodha n'existe pas à part [du *nirodha* du Kleśa], il s'ensuit, comme nous l'avons dit ci-dessus (p. 276-277), que l'Arhat aura encore des Kleśas ou que le « résident dans le chemin de Śaikṣa » sera déjà exempt de Kleśa : car le moment postérieur à la rupture de la possession du Kleśa (c'est-à-dire le *vimuktimārga*) ne fait pas de différence. [P. 432, col. 3, l. 5.]

Cependant le Sautrāntika reprend : « Quelle est la cause qui fait qu'on acquiert tel [Pratisaṃkhyā]nirodha et non tel autre ? [Car il n'y a pas de relation (*saṃbandha*) entre le Nirodha et l'acquisition]. » — N'est-il pas vraiment difficile de mettre un terme à ces fausses suppositions et à ces frivoles arguties ?

Considérons la disconnexion (*visaṃyoga*, Pratisaṃkhyānirodha) d'avec une certaine catégorie de Kleśa. A supposer qu'il n'y ait pas de cause qui spécifie l'acquisition de cette disjonction, quel mal ? En effet, par la force d'un seul chemin, en bloc, les liens sont détruits, en bloc la disconnexion est acquise. A quoi bon une cause qui spécifie ?

Ou bien, c'est la nature même des choses (*dharmatā*) qui établit la relation entre [le chemin] qui fait acquérir (*prāpaka*), et [la disconnexion] qui doit être acquise (*prāpya*).

Ou bien, la cause qui spécifie, c'est le chemin de coupure (*prahāṇamārga*), car c'est ce chemin qui amène l'acquisition de la disconnexion. La disconnexion d'avec les Kleśas qui sont coupés par un certain chemin de coupure n'est pas acquise par la force d'un autre chemin. — Vous avez lieu d'être satisfaits. [P. 432, col. 3, l. 11.]

[Le Sautrāntika réplique :] « Le Pratisaṃkhyānirodha acquis par un seul chemin est multiple. Quelle cause de spécification fait qu'on puisse dire : celui-ci est disconnexion d'avec la convoitise, celui-là disconnexion d'avec la haine... ? »

Nous répéterons ce que nous venons de dire. Quel besoin d'une cause de spécification ? Quel mal à ce que le Pratisaṃkhyānirodha ne soit pas spécifié ? Il y a une seule acquisition de la disconnexion qu'il s'agit d'acquérir, à savoir la disconnexion d'avec tous les Kleśas formant une seule catégorie et coupés par un seul chemin (1). — Ou bien nous répéterons que, en vertu de la nature

(1) Un même chemin fait abandonner telle catégorie (la faible-faible, la faible-moyenne...) d'un groupe de Kleśas, amour, haine. — Il y a, en bloc, acquisition de la disconnexion d'avec ces Kleśas. Pourquoi chercher une raison de distinguer : acquisition de la disconnexion d'avec l'amour...? — La formule des Sautrāntikas : *tasya prāptiniyame ko hetuḥ.*

des choses, la relation n'est pas confuse : de tout temps, il existe une relation naturelle spécifiée, non confuse, entre la convoitise, etc., et le Pratisaṃkhyānirodha. — Enfin, aucun mal à ce que manque une cause de spécification, car lorsque se produit le chemin de coupure, il fait réaliser, en bloc, [le Pratisaṃkhyānirodha.] [P. 432, col. 3, l. 17.]

[Le Sautrāntika.] — Non ! [Il est faux que le Nirvāṇa soit une chose réelle], car cette thèse contredit l'Ecriture. Il y a un passage de l'Ecriture qui établit que le Nirvāṇa a sa nature (*svabhāva*) dans la simple non-existence (*abhāvamātra*). Le Sūtra dit en effet : « La coupure sans reste de toute cette douleur (*aśeṣaprahāṇa*), le rejet (*pratiniḥsarga*), l'épuisement (*kṣaya*), le détachement (*virāga*), la destruction (*nirodha*), l'apaisement (*vyupaśama*), le passage définitif (*astaṃgama*), la non-reprise (*apratisaṃdhi*) d'une nouvelle douleur, la non-prise (*anupadāna*), la non-apparition (*aprādurbhāva*) — c'est très calme, c'est excellent — à savoir le rejet de tout *upadhi* (*sarvopadhipratiniḥsarga*), l'épuisement de la soif (*tṛṣṇākṣaya*), le détachement, la destruction : c'est ce qu'on nomme Nirvāṇa » [P. 432, col. 3, l. 22] (Kośa, II, p. 284-6).

En outre, admettons que le Nirvāṇa n'est que pure inexistence, la comparaison du Sūtra s'explique bien : « Comme le *nirvāṇa* (= extinction) d'une flamme, telle la délivrance de sa pensée ». [Le Sautrāntika] pense que ce texte veut dire : « De même que l'extinction d'une flamme n'est que la cessation (*atyaya* : le passage dans le passé) de cette flamme et non pas une entité à part (*dravyāntara*), de même la délivrance obtenue par la pensée [de Bhagavat] n'est que la destruction (*nirodha*) des Skandhas et non pas quoi que ce soit qui soit. [P. 432, col. 3, l. 25.]

Les maîtres d'Abhidharma ont déjà rendu compte de ces textes. Ils disent que l'expression « la destruction de la douleur » (*duḥkhanirodha*) est susceptible de deux interprétations : 1. ce n'est pas une chose réelle, à part de la douleur ; 2. c'est une chose réelle, à part de la douleur. — Bhagavat connaît les diverses dispositions des « convertissables » (*vineya*) ; c'est pourquoi il attribue deux sens au Nirodha. Parfois il dit que le Nirodha n'est pas une chose à part : par exemple, dans les deux Sūtras qui viennent d'être allégués. Mais, ailleurs, il dit que c'est une chose à part. Il dit par exemple [p. 433] : « Il y a certainement un non-né », « Il y a un lien (*āyatana*) (1), une échappatoire (*niḥsaraṇa*) », « Je vois qu'il y a réellement une entité (2) non produite par les causes (*asaṃskṛta*), à savoir le Nirvāṇa », « En raison du *nirodha* des cinq Upādānaskandhas, on dit Nirodha ». Les textes de cette signification sont assez nombreux pour que notre système ne soit pas suspect de contradiction avec l'Ecriture. [P. 433, col. 1, l. 4.]

---

(1) 處.
(2) 句義 = *padārtha* et aussi *sthāna*, ci-dessous, p. 289, n. 1.

Cependant on peut dire que l'extinction de la flamme, dont parle le Sūtra, est une chose à part de la flamme, puisqu'elle est le caractère d'impermanence (*anityatālakṣaṇa*) (1). — L'exemple du Sautrāntika ne contredirait pas notre système. — Ou bien, l'extinction de la flamme, bien qu'elle ne soit pas une chose à part, n'est pas inexistence : parce que, tous les Saṃskāras ayant pour nature d'être impermanents, l'extinction n'est pas inexistence [puisqu'elle est la nature des Saṃskāras]. Si le Sūtra considère cette interprétation, notre système reste intact (2). [P. 433, col. 1, l. 7.]

En outre, le Sūtra allégué est impuissant à établir que le Nirvāṇa est pure inexistence, car la déclaration du Sūtra se rapporte seulement au moment d'entrée dans le Nirupadhiśeṣanirvāṇa : [c'est] alors [*tasyām avasthāyām*] [qu'] il y a coupure sans reste de tous les Upadhis restant, rejet... Donc pas de contradiction avec notre système. [P. 433, col. 1, l. 10.]

D'autres maîtres disent : Le Sūtra dit que le Nirvāṇa est *aprādurbhāva*, « non-apparition [d'une nouvelle douleur] », [non pas parce que le Nirvāṇa est le fait de non-apparition, *aprādurbhūti* : explication du mot dite *bhāvasādhana*], mais parce que « le Nirvāṇa posé, il y a non-apparition » (*nāsmin prādurbhāvaḥ*, explication *adhikaraṇa*) (Kośa, II, p. 285) (3).

Le Sautrāntika répond : Nous ne pensons pas que ce locatif, *asmin*, ait aucune force pour établir que le Nirodha est. Si ce locatif signifie : « le Nirvāṇa étant », jamais il n'y aura eu apparition, puisque le Nirvāṇa est éternel. Si ce locatif signifie : « Ce Nirvāṇa étant acquis », ne devez-vous pas admettre que la nouvelle douleur n'apparaît pas quand existe ou est obtenu le chemin par lequel vous imaginez que le Nirvāṇa est acquis : [donc le Nirvāṇa, chose en soi, est tout à fait inutile].

Saṃghabhadra. — Nous pensons au contraire que ce locatif a grande force à établir que le Nirodha est : car le chemin et son acquisition sont en jonction du Nirodha. C'est parce qu'il y a un Nirvāṇa qu'on cherche à acquérir le chemin. Si le Nirvāṇa n'existait pas, à quoi tend cette recherche ? [P. 433, col. 1, l. 18.]

Autre point. La non-apparition [de la nouvelle douleur] ne résulte pas seulement du chemin ou encore de l'acquisition du chemin, car, à l'époque de la patience supérieure (*adhimātrā kṣānti*), est déjà acquise la non-apparition d'insignes douleurs. Et encore la douleur cesse d'apparaître en raison de la déficience des causes (Apratisaṃkhyānirodha). Dans votre système, ces modes de non-apparition de la douleur seraient le Nirvāṇa.

---

(1) Le troisième (ou quatrième) « caractère » des conditionnés, Kośa, II, p. 222.

(2) 依此爲言亦無有過.

(3) *Nāsmin prādurbhāva ity ato 'prādurbhāva ity adhikaraṇasādhanam iti darśayanti | na tv aprādurbhūtir aprādurbhāva iti bhāvasādhanam ity arthaḥ. — asmin,* 依此.

Le Sautrāntika répondra que ce n'est pas là Nirvāṇa, parce que les semences ne sont pas, dans ces conditions, détruites. Mais nous avons déjà réfuté cette réplique, en disant (cf. p. 272-273) : « Quoique les semences ne soient pas détruites, il y a, tout comme si elles étaient détruites, absolue non-apparition. Quelle différence se produit dans cette non-apparition quand on détruit les semences ? » [P. 433, col. 1, l. 23.]

Autre point. Si le chemin ou l'acquisition du chemin fait qu'il y ait non-apparition de la douleur, au chemin du premier moment, il n'y a déjà plus Kleśa et douleur. D'où la critique ci-dessus, que le saint résidant dans le chemin de Śaikṣa sera exempt de Kleśa. Si vous répondez que, chez ce saint, les semences de Kleśa ne sont pas détruites, comment, dirons-nous, les semences ne sont-elles pas détruites au moment où naît le chemin qui contrecarre (*pratipakṣamārga*) ? Car le chemin est en contradiction avec elles, comme la lumière et l'obscurité.

Autre point. C'est quand le Nirvāṇa arrive à l'état naissant (*jāyamānāvasthā*, « est en train de naître ») que le Kleśa et la douleur contrecarrés sont dits complètement détruits. — Ces maîtres [col. 1, l. 10] disent donc que la définition du Sūtra : « Le Nirvāṇa est non-apparition », doit s'entendre : « A ce [Nirvāṇa], il y a non-apparition » (*nāsmin prādurbhāvaḥ*), et que ce locatif (*asmin*, « à ce ») a grande force pour établir que le Nirodha est. [P. 433, col. 1, l. 28.]

Le Sautrāntika répondra : « Dans cette hypothèse, la culture du chemin qui contrecarre (*ānantaryamārga* = *pratipakṣamārga*) sera sans utilité ». Mais ceci est futile, car le Nirvāṇa même (*eva*) est le fruit de ce chemin. Si le Kleśa-douleur contrecarré par le [chemin du] premier moment (c'est-à-dire par l'*ānantaryamārga*) est, par le fait même, considéré comme complètement détruit, quel sera le fruit de ce chemin ? Par conséquent le chemin de délivrance (*vimuktimārga*) n'a pas pour fruit la disconnexion [d'avec le Kleśa] (*visaṃyoga*), parce qu'il naît en même temps que l'acquisition du (*nirodha*) (ou Pratisaṃkhyānirodha ou Nirvāṇa) (1).

Nous avons réfuté l'argument accessoire du Sautrāntika et démontré que le Nirvāṇa est bien une chose réelle. [P. 433, col. 2, l. 4.]

D'autres maîtres disent : « Le Nirvāṇa n'est pas réel, parce qu'il n'est ni cause ni fruit. Tout ce qui existe réellement, étant cause et fruit, est par là même démontré. Or le Nirvāṇa est étranger à la nature de cause et de fruit. Donc toute preuve manque qui démontre son existence. Par conséquent le Nirvāṇa n'est pas réel. »

---

(1) L'Ānantaryamārga coupe la *prāpti* du Kleśa, le Vimuktimārga produit la *prāpti* du Pratisaṃkhyānirodha.

Cette argumentation est fautive, car nous avons établi que l'Ākāśa ((l'*asaṃskṛta* de ce nom) est bien une réalité sans avoir la nature de cause et de fruit ; et il en va de même du Nirvāṇa.

Autre point. Ce ne sont là que des mots, car le système de notre adversaire admet qu'il y a des choses, causes et fruits de leur nature, qui ne sont pas réelles. Partisan de l'irréalité du Nirvāṇa, [le Sautrāntika] soutient que le futur, qui est fruit, que le passé, qui est cause, ne sont pas de leur nature des choses réelles (*dravyasatsvabhāva*). Il ne peut donc pas dire que la réalité est démontrée par la qualité de cause et de fruit. Au contraire, je tiens le futur et le passé pour des réalités et je reconnais au Nirvāṇa la qualité de fruit et de cause : le Nirvāṇa est le fruit de la vie religieuse (*śrāmaṇyaphala*, Kośa, VI, p. 241), le Nirvāṇa est « cause ne faisant pas obstacle aux Dharmas naissant » (*kāraṇahetu*, Kośa, II, p. 246). N'est-il pas certain que l'ascète se « procure » le Nirvāṇa ? (1) Le fruit est ce qu'on doit se procurer ; ce qu'on doit se procurer est fruit. Si ce qu'on doit se procurer n'est pas fruit, qu'est-ce ? (2)

Mais on objectera : « Quelle chose réelle éternelle pourra être cause et fruit ? » L'objection n'est pas à faire, car nous objecterons nous-mêmes : « Quelle chose ayant fruit et cause sera réelle ?... Comme une production de pensée indépendamment de cause pareille (*sabhagāhetu*). » Ce sont des raisonnements qui, partout, manquent d'exemple pareil (?) (3) [P. 433, col. 2, l. 17.]

D'autres maîtres disent que le Nirvāṇa existe, mais d'une existence de désignation (*prajñaptisat*), non pas d'une existence réelle (*dravyasat*). Mais il est impossible de trouver la chose réelle qui serait le point d'appui de la désignation.

Dira-t-on que les Saṃskāras sont le point d'appui de la désignation Nirvāṇa ? Dans cette hypothèse, il serait, de sa nature, à abandonner, souillé, impur, impermanent (*praheya*, *saṃkliṣṭa*, *sāsrava*, *anitya*). Il ne peut y avoir, séparé de son point d'appui, un Pratisaṃkhyānirodha de désignation qu'on puisse concevoir comme non-à-abandonner, non-souillé, pur, permanent, alors que son point d'appui est à abandonner, souillé... — D'ailleurs, il y a contradiction : le Nirvāṇa ne peut avoir pour point d'appui les Saṃskāras, comme la lumière et l'obscurité ; il est inouï qu'un Dharma de désignation soit contradictoire à son point d'appui. — D'ailleurs on admet que le Nirvāṇa est la destruction des Saṃskāras : comment soutenir qu'il a, dans les

---

(1) 修正行者爲辨涅槃. Sur la valeur de *pien*, Siddhi, II, 23 a 5 ; VII, 27 a 2 ; VIII, 3 a 6.

(2) 或應說辨非果者何.

(3) 何有果因而體實有, 如一念起離同類因, 彼一切處無同喩理.

Saṃskāras, son point d'appui ? La lumière a-t-elle pour point d'appui l'obscurité ? — D'ailleurs le Nirvāṇa, à l'époque où existent les Saṃskāras, n'existe pas encore. Le non-détaché est muni de convoitise, etc. : irez-vous supposer qu'à cette époque il soit muni de la destruction de la convoitise ? C'est dans l'état où la convoitise n'existe plus que le Nirvāṇa est réalisé ! — Donc l'hypothèse en question est absurde. [P. 433, col. 2, l. 27.]

D'après d'autres, « le savoir (*jñāna*) a nécessairement un objet et, d'autre part, le Nirvāṇa n'est pas réel » ; par conséquent « l'idée du Nirvāṇa (*nirvāṇapratyayā buddhi*) a son objet dans le nom (*nāman*) ». Doctrine inadmissible, car les deux « vues » (*dṛṣṭi*), la vue exacte et la fausse (*samyag-*, *mithyādṛṣṭi*) se trouveront interverties. La vue exacte qui comprend le Nirvāṇa comme calme, permanent (*nityasthāyin*), deviendra *dṛṣṭyupādāna* (Kośa, V, p. 76), car tout nom est impermanent (*anitya*) ; et la vue fausse qui défigure le Nirvāṇa en le considérant comme impermanent (*anityasthāyin*) deviendra vue exacte, puisqu'elle sera conforme à la réalité. — Les partisans de l'irréalité du Nirvāṇa n'entendent pas dire que le nom soit irréel ; les partisans de la réalité du Nirvāṇa n'entendent pas dire que le nom soit Nirvāṇa. — Donc ce que disent ces docteurs est inadmissible. [P. 433, col. 3, l. 5.]

Autre point. — Le Sthavira dit : « Bhagavat dit que " C'est un point difficile à voir que le rejet de tous les Upadhis, ce calme, cet excellent,... le Nirvāṇa " (1). Pourquoi le Nirvāṇa est-il difficile à voir ? Parce que sa nature propre (*svabhāva*) est très difficile à voir ». — Comment peut-il parler de la nature propre de ce qui n'est pas ? Puisqu'il affirme que le Nirvāṇa n'est pas une réalité (*dravyasat*).

Il répond : « Encore que le Pratisaṃkhyānirodha ne soit pas une réalité, cependant le *satkāya* est une réalité : on dit donc que le Nirodha, obtenu en délaissant le *satkāya*, est la nature propre du Pratisaṃkhyānirodha ». C'est pourquoi, d'après le Sūtra, « le Nirodhadhātu est manifesté en raison du *satkāya* » (2). [P. 433, col. 3, l. 11.]

Inadmissible. Le Nirodhadhātu que vous posez n'est ni identique au *satkāya*, ni différent du *satkāya*. Comment dire que le Nirodha a une nature propre ?

---

(1) Majjhima, I, p. 167 : *idaṃ pi kho thānaṃ duddasaṃ yad idaṃ... sabbūpadhipaṭinissaggo... — adhigato kho me ayaṃ dhammo... duddaso... santo paṇīto.... — thāna* = 句義. — Voir ci-dessus, p. 285, n. 2. — N. Peri, *A propos de la date de Vasubandhu*, p. 37, note (= *BEFEO*, XI, 3-4, p. 375) : «.... Quant au Sthavira [combattu par Saṃghabhadra], les commentateurs prétendent y reconnaître Çrīlabdha [ou Çrīlāta], le plus célèbre des disciples de Kumāralabdha [ou -lāta], et fondateur d'une école particulière Sautrāntika, à laquelle Saṃghabhadra aurait dénié ce titre, et qu'il prétendait mettre au nombre des Sthaviras. Cf. pour ce dernier point le Kiu-chö-louen-ki de P'ou-Kouang, p. 199 a 下 ».

(2) 如是滅界緣薩迦耶而得顯了, Nirodhadhātu. Dīgha, III, p 215. Satkāya, expliqué Kośa, V, p. 15-16.

S'il a une nature propre, pourquoi dire qu'il n'est pas une réalité ? Vous soutenez, en effet, que le Nirvāṇa n'est pas une réalité : c'est donc qu'il n'a pas de nature propre. — Quel avantage à troubler les hommes crédules et inintelligents en écrivant ce Śāstra qui se contredit ? [P. 433, col. 3, l. 15.]

D'ailleurs, le Sūtra dit seulement : « Le Nirodhadhātu est manifesté en raison du *satkāya* ». Peut-on conclure que le Nirodha n'est pas une réalité, que seul le *satkāya* est réel ? En fait, il est admis dans le monde que, si A est manifesté grâce à B, A et B sont également réels, comme la lumière, etc., manifestée en raison de l'obscurité, etc. Il est impossible, de l'avis général, qu'une irréalité soit manifestée grâce à une chose réelle. Donc, le *satkāya* étant une chose réelle, dire que le Nirodha est une irréalité, c'est vain verbiage. — La déclaration du Sūtra : « Le Nirodhadhātu est révélé en raison du *satkāya* » signifie : « Par le Nirodha du [*satkāya*], le [Nirodhadhātu] est établi (1) », pensée expliquée clairement en effet dans d'autres Sūtras : « On dit Nirodha en raison du Nirodha des cinq Upādānaskandhas ». [P. 433, col. 3, l. 22.)

Il dit encore : « Le Sūtra, à la vérité, dit : " Trois Dhātus, Nirvāṇadhātu, Saṃskṛtadhātu, Asaṃskṛtadhātu ", " Il est un Nirodhadhātu ", " Il y a du né (*jāta*), du non-né (*ajāta*) ", " Il est une vérité des saints, la destruction de la douleur (*duḥkhanirodha*) ", " Je connais, d'une connaissance immédiate, le lieu de la paix (*yogakṣemāyatana*) ". Mais ces textes et d'autres semblables ne contredisent pas ma thèse, car ces [diverses données, Nirvāṇadhātu, etc.] sont établies en raison du *satkāya* ».

Mais on répliquera aussitôt : à admettre que les trois Dhātus, etc., soient établis en raison du *satkāya*, ce n'est pas une raison de conclure à l'irréalité des trois Dhātus, etc., irréalité que rien ne démontre. D'ailleurs le Sūtra dit : « En raison de cela, ceci est manifesté » ; il s'agit donc de choses réelles, puisqu'une irréalité ne peut être manifestée grâce à autre chose, comme la lumière est manifestée en raison de l'obscurité. [P. 434.]

Il dit encore : « Le Sūtra dit qu'il y a un Nirodhadhātu, qu'il y a un non-né ; mais ces déclarations ne contredisent pas ma thèse, car ce Dhātu est manifesté en raison du détachement du *satkāya* ; car, par le « non-né », il faut entendre l'arrêt de la naissance des choses réelles (*janmāpravṛtti*), c'est-à-dire la coupure de la série des choses qui naissent ».

Inadmissible. Nous avons vu ci-dessus que seule une chose réelle peut être manifestée en raison d'une autre. Pour le « non-né », la nature du « né » et celle du « non-né » sont différentes ; de ce qui n'est pas, on ne peut dire qu'il est : or le Sūtra dit : « Il est un non-né ». Donc le non-né est. Il n'y a pas d'autres modes d'existences que l'existence réelle et l'existence de désignation. Si vous soutenez que le « non-né » n'existe ni réellement ni par

---

(1) Littéralement : *tannirodhahetoḥ sa vyavasthapyate*.

désignation, il ne faut pas dire qu'il est. Nous nous sommes ci-dessus expliqués sur ce point. — Vous pensez que le « non-né » est la « coupure de la série de la naissance » (*janmaprabandhaviccheda*). Cette expression peut s'entendre de deux façons, comme ci-dessus, p. 281, l'expression « destruction de la douleur » (*duḥkhanirodha*) : il s'agit d'une chose non distincte du *satkāya*, ou d'une chose distincte. Comment savez-vous que « cette coupure de la série » n'est pas autre chose que l'arrêt de la naissance et non pas une chose réelle distincte ? Nous affirmons que c'est une chose réelle distincte. [P. 434, col. 1, l. 9.]

Le texte : « il y a un non-né » établit l'existence du « non-né ». Si le « non-né » n'est pas une chose distincte, Bhagavat ne devrait pas dire qu'il est. Voir les remarques ci-dessus.

Si le « non-né » n'est pas une chose distincte, Bhagavat devrait dire tout simplement : « Il y a arrêt de la naissance », et non pas : « Il y a un non-né ». Parlant en vérité absolue (*paramārthasatya*), Bhagavat ne peut pas s'exprimer d'une manière ambiguë (1). Il s'exprimerait d'une manière ambiguë en disant, du réel et de l'irréel, qu'ils sont. Il dit du « né » et du « non-né » qu'ils sont, troublant ainsi l'esprit de l'auditeur : le « né » doit être irréel, comme le « non-né », ou bien le « non-né » sera réel comme le « né ».

En outre, la coupure de la série de la naissance n'est pas encore quand le chemin n'est pas né ; est, quand le chemin est né ; n'est plus, quand on tombe du chemin, car les Āryas tombent en produisant Kleśa. Donc la coupure de la série n'est pas *asaṃskṛta*. [P. 434, col. 1, l. 17.]

Il dit encore : « Le Nirvāṇa est "non-né", parce qu'il n'est pas réel ». — Inadmissible. C'est là une simple affirmation de son système dépourvue de preuves. Expliquons-nous : quelle preuve que le Nirvāṇa est « non-né » parce qu'irréel, et non pas qu'il est « non-né » parce qu'éternel, tout en étant réel ?

Si, comme vous le soutenez, l'irréalité du Nirvāṇa fait qu'il soit « non-né », il s'ensuivra que les Dharmas de désignation, [étant irréels], seront dépourvus de naissance. Les Dharmas de désignation seront donc « non-nés » : s'il en est ainsi, dans votre système, les « moments » (*kṣaṇa*) sont réels parce qu'ils ne naissent pas à votre avis, les séries (*saṃtāna*) sont de désignation parce qu'elles ne naissent pas ; dans votre séquelle, la naissance et la destruction ne sont pas des réalités (2). Jusqu'à quand, tout en professant dégoût pour les fleurs du ciel, établirez-vous ces distinctions parmi ces fleurs ? [P. 434, col. 1, l. 24.]

---

(1) 世尊不應於勝義諦作迷謬說.

(2) 若爾汝宗剎那實法不許生故. 相續是假亦無生故.

D'après le Sautrāntika, la naissance, la durée et la destruction ne sont pas des entités (*dravya*) ; la naissance est la série commençant... ; c'est à la série, non au moment, qu'on doit attribuer la naissance (Kośa, II, p. 226).

Il dit enfin : « D'après le Sūtra "Tout, ce sont les douze Āyatanas" (1). " Les douze Āyatanas sont exclusivement vains (*saprapañca*), impermanents". " L'œil, la couleur et la connaissance visuelle... le *manas*, les Dharmas et la connaissance mentale, tous [= tous ces dix-huit Dhātus] sont impermanents". Si le Nirvāṇa était réel et cependant permanent, Bhagavat aurait dû marquer une exception en sa faveur. »

Cet exégèse n'est pas admissible. Le Sūtra ne se contente pas de dire que les douze Āyatanas sont vains et impermanents, il ajoute qu'ils sont en ignition. Or il est certain que le chemin est inclus dans les douze Āyatanas et qu'il est exempt des feux de la convoitise, etc. Le Sūtra devrait donc faire, d'après vous, une exception en faveur du chemin : mais par le fait, il a seulement en vue les Āyatanas impurs. C'est pourquoi il dit, sans réserve, que les douze Āyatanas sont en ignition. — Tout pareillement dit-il que les douze Āyatanas sont vains et impermanents. Ce n'est pas une raison suffisante pour affirmer que le Nirvāṇa n'est pas réel.

Il est donc acquis que, distinct de la douleur, de l'origine de la douleur et du chemin, existe un Nirvāṇa réel et éternel. [P. 434, col. 2, l. 6.]

Apratisaṃkhyānirodha.

Nous étudions maintenant l'Apratisaṃkhyānirodha.

D'après le Sautrāntika (= Kośa, II, p. 279) : « Ce qu'on nomme Apratisaṃkhyānirodha, c'est, indépendamment de la force de la sagesse, par la déficience des conditions (*pratyayavaikalyāt*), la non-production d'autres [Kleśas, etc.] ; par exemple, la non-production de ce qui restait d'existence à vivre, dans le cas de mort avant le temps. »

Qu'entendez-vous par *pratyayavaikalya* ? — Le non-concours (*asāmagrya*) (2) des conditions de la naissance d'un Dharma. Mais le non-concours n'a aucunement la nature d'un Dharma réel (*saddharma*) : comment ferait-il obstacle à la naissance d'un Dharma ? — La non-conjonction (*ayoga*) avec les conditions (3). Mais quel Dharma est-ce là ? — L'absence (*abhāva*) des conditions. Mais une inexistence ne peut empêcher la naissance d'une existence.

Donc l'Apratisaṃkhyānirodha n'est pas seulement le *pratyayavaikalya*. [P. 434, col. 2, l. 14.]

En fait existe un certain Dharma (*dharmāntara*), acquis en raison du *pratyayavaikalya* (4), qui a l'efficace d'empêcher les Dharmas qui devaient

---

(1) Saṃyutta, IV, 13 ; Mahāniddesa, p. 133 ; Kośa, V, p. 64.
(2) 不和合.
(3) 緣不具.
(4) 由闕緣.

naître, de telle manière qu'ils ne se produisent absolument pas. Ce Dharma se nomme Apratisaṃkhyānirodha. Faute de ce certain Dharma capable de faire obstacle, et si la non-naissance d'un Dharma dépendait du seul *pratyayavaikalya,* plus tard, les conditions venant à concourir, le Dharma qui était ne-devant-pas-naître naîtrait en effet.

Le Sautrāntika. — Vous soutenez que, votre Apratisaṃkhyānirodha étant acquis en raison du *pratyayavaikalya*, cet Apratisaṃkhyānirodha n'est pas abandonné même quand, plus tard, concourent les conditions. De même je maintiens que la non-naissance dépend du seul *pratyayavaikalya*, et que, plus tard, les conditions concourussent-elles, le Dharma en question ne naît pas.

Saṃghabhadra. — Les deux systèmes ne sont pas comparables, vu la différence entre une chose qui existe et une simple absence. En raison du *pratyayavaikalya*, on acquiert, on possède l'Apratisaṃkhyānirodha qui fait obstacle au Dharma qui devait naître, de telle manière qu'il ne naisse absolument pas : la possession de ce Nirodha se renouvelle et continue jusqu'au Nirvāṇa. Les conditions de la naissance concourussent-elles, la possession de l'Apratisaṃkhyānirodha ne peut être perdue. D'autre part, le *pratyayavaikalya* n'est que l'absence (*abhāva*) des conditions. Un Dharma d'absence (*abhāvadharma*) pourra-t-il empêcher une existence (*bhāva*) ? Par conséquent, lorsque les conditions concourront, rien ne s'opposera à ce que soit produit ce que ces conditions doivent produire. — Or, quand un Dharma se trouve parmi les Dharmas non destinés à naître (*anutpattika*), il est absolument impossible que ce Dharma naisse. [P. 434, col. 2, l. 26.]

Le Sautrāntika. — Mais la loi du Pratītyasamutpāda n'est-elle pas que *asminn asati idaṃ na bhavati, asya nirodhād idaṃ nirudhyate* ? « Ceci n'étant pas, cela n'est pas ; par la destruction de ceci, cela se détruit. » L'Apratisaṃkhyānirodha est donc superflu.

Saṃghabhadra. — Ce texte, d'après le Sautrāntika, montre que la non-naissance d'un Dharma dépend seulement du *pratyayavaikalya*. Mais nous ne voyons pas que s'y trouve indiquée cette précision : seulement. Dira-t-il que, le texte n'indiquant pas une autre cause de non-naissance, nous devons tenir que la non-naissance dépend seulement du *pratyayavaikalya* ? La réponse est mauvaise, car, si le texte n'indique pas une autre cause [, à savoir l'Apratisaṃkhyānirodha], c'est parce que l'acquisition (*prāpti*) de cette autre cause dépend seulement du *pratyayavaikalya*. Non pas que l'acquisition de l'Apratisaṃkhyānirodha ait sa cause dans le *pratyayavaikalya*, car une absence ou inexistence (*abhāva*) est incapable d'être la cause d'une existence. Mais la pensée, à la faveur du *pratyayavaikalya,* acquiert l'Apratisaṃkhyānirodha (1). La cause de l'acquisition est donc la pensée même, non pas le *pratyayavaikalya*. [P. 434, col. 3, l. 5.]

---

(1) 於緣闕位隨所住心得非擇滅.

D'ailleurs, le texte du Pratītyasamutpāda établit l'existence de l'Apratisaṃkhyānirodha. En effet, dans la formule *vedanānirodhāt tṛṣṇānirodhaḥ*, « Par la destruction de la sensation, destruction de la soif », le mot *nirodha* ne peut s'entendre que de l'Apratisaṃkhyānirodha. — Il n'est pas question de l'*anityatānirodha*, la destruction due à l'impermanence (Kośa, II, p. 222), car la soif naît précisément au moment où la sensation prend fin. La soif, non encore arrivée à l'état naissant, ne peut être détruite par le «caractère» *nirodha* (ou *anityatānirodha*). — Il n'est pas question du Pratisaṃkhyānirodha, car celui-ci est visé dans un autre texte qui dit que « la sensation est coupée par la coupure de la soif (*tṛṣṇāprahāṇād vedanā prahīyate*) : vous devez couper la convoitise (*kāmarāga*) à l'endroit de la sensation ; par la coupure de la convoitise, la sensation à son tour est coupée », texte qui explique le Pratisaṃkhyānirodha de la sensation et de la soif et montre que les deux coupures sont simultanées. Le Pratītyasamutpādasūtra, au contraire, enseigne les destructions successives. Les destructions successives des membres du Pratītyasamutpāda ne peuvent ressortir au Pratisaṃkhyānirodha qui contrecarre tout également. — Il y a donc un Apratisaṃkhyānirodha, distinct de l'*anityatānirodha* et du Pratisaṃkhyānirodha, qui est obtenu par la déficience des conditions (*pratyayavaikalya*) de la naissance de la soif. C'est pour indiquer cet Apratisaṃkhyānirodha que le Pratītyasamutpādasūtra dit : « Par la destruction de la sensation, destruction de la soif ». [P. 434, col. 3, l. 17.]

Notons encore que, d'après le Sūtra, il y a deux sortes d'Arhats (1), ce qui démontre l'existence de l'Apratisaṃkhyānirodha : « Les Arhats, au bref, sont de deux sortes, Arhat susceptible de tomber, Arhat insusceptible de tomber » (*parihāṇa* et *aparihāṇadharman*). Tous les Arhats ont coupé, sans restes, toute passion [et possèdent le *kṣayajñāna* : savoir que les passions sont épuisées] ; mais tous ne possèdent pas l'*anutpādajñāna* : savoir que les passions ne se produiront plus. Donc existe un certain Apratisaṃkhyānirodha. Pour les Arhats qui l'ont acquis, les passions se trouvent parmi les Dharmas non destinés à naître : ces Arhats possèdent l'*anutpādajñāna*. Pour les Arhats qui ne l'ont pas acquis, les passions restent capables de naître : ces Arhats sont donc sujets à la chute et, par conséquent, ne possèdent pas l'*anutpādajñāna*. [P. 434, col. 3, l. 22.]

On dira que l'Apratisaṃkhyānirodha est superflu, car la non-naissance s'explique par l'*indriyaviśeṣa* (2).

---

(1) Sur les six sortes d'Arhat et la chute de l'Arhat, Kośa, VI, p. 253. — Sur le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna*, p. 230, 240.

(2) 根殊勝故. — Les cinq *indriyas* sont *śraddhā*, etc. — L'*anutpādajñāna* ressortit au *prajñendriya*.

Qu'entendre par l'expression *indriyaviśeṣa* ? S'agit-il de l'*anutpādajñāna*, et voulez-vous dire que les passions ne naissent pas chez l'Arhat qui possède cet *indriya* supérieur (*viśiṣṭa-indriya*) qu'est l'*anutpādajñāna* (1) ? Vous devrez alors expliquer pourquoi, tous les Arhats ayant coupé les passions, quelques-uns possèdent, quelques-uns ne possèdent pas ce supérieur *indriya* de savoir (*viśiṣṭajñānendriya*) (2). — Ou bien veut-on dire que l'Arhat qui a dépassé le stade de *parihāṇadharman* est « de supérieurs *indriyas* » ? Impossible : car l'Arhat qui a acquis de tels *indriyas* peut tomber et produire de la passion. En effet, l'Arhat de la classe *parihāṇadharman* peut progresser, obtenir un *indriya* supérieur et parvenir au stade de *prativedhanādharman* (Kośa, VI, p. 454) ; toutefois, si les conditions se rencontrent, il tombe, réside dans l'état de Śaikṣa, produit de la passion [P. 435]. Si les passions ne naissaient pas quand on possède des *indriyas* supérieurs, l'Arhat qui a transformé sa qualité de *parihāṇadharman* et obtenu les *indriyas* de *cetanādharman* ne pourrait jamais produire de la passion.

La conclusion s'impose que certain Arhat, en raison de la déficience des causes productrices des passions, a acquis l'Apratisaṃkhyānirodha : les passions se trouvent donc définitivement arrêtées, et l'Arhat possède l'*anutpādajñāna*.

Tout cela est peut-être vrai, dira-t-on, si l'Arhat est susceptible de tomber. Mais aucun Arhat ne tombe. — Répondons que nous démontrerons plus loin la chute de l'Arhat. [P. 535, col. 1, l. 6.]

Dans le texte qui explique le meilleur des Dharmas (ci-dessus, p. 53), le pluriel [du mot Asaṃskṛta] montre que les Asaṃskṛtas sont plusieurs, qu'il faut par conséquent compter l'Apratisaṃkhyānirodha parmi les Asaṃskṛtas. En l'ajoutant aux deux premiers Asaṃskṛtas, l'Ākāśa et le Pratisaṃkhyānirodha, les Asaṃskṛtas sont d'un nombre à indiquer par le pluriel. Il n'y a pas d'autre Asaṃskṛta que l'Apratisaṃkhyānirodha en dehors des deux premiers. [P. 435, col. 1, l. 8.]

Les deux mots *nirodha*, destruction, et *kṣaya*, épuisement, diffèrent, mais ont le même sens. Or le Sūtra enseigne que le Srotaāpanna a épuisé les trois mauvaises destinées (Kośa, VI, p. 204). Ceci démontre l'existence de l'Apratisaṃkhyānirodha, car ce *kṣaya* ou *nirodha* des mauvaises destinées ne peut être ni le Pratisaṃkhyānirodha ni l'Anityānirodha.

Le Sūtra enseigne que le Srotaāpanna a déjà épuisé la destinée infernale, la matrice animale, la renaissance chez les Pretas... Or, il est certainement incapable de « couper » (*prahāṇa* : Pratisaṃkhyānirodha) les mauvaises

---

(1) 無生智殊勝根.
(2) 殊勝智根.

destinées, vu qu'il n'est pas encore détaché (*virakta*) à l'endroit du Kāmadhātu : et les mauvaises destinées ne peuvent être dites « coupées » qu'au moment de l'absolu détachement à l'endroit du Kāmadhātu.

D'après certains docteurs, si on ne dit pas que le Pṛthagjana a coupé les mauvaises destinées, c'est parce que le Kleśa qui prend pour objet ces destinées peut encore naître chez lui. L'explication ne vaut rien, car on sait que l'objet (*ālambana*) peut être coupé sans que cesse de naître le Kleśa qui vise cet objet (comparer Kośa, V, p. 102).

Le mot *kṣaya* ne désigne pas non plus l'Anityatānirodha, qui se rapporte aux choses nées. Les mauvaises destinées qu'épuise le Srotaāpanna sont futures.

Donc existe un certain Dharma, l'Apratisaṃkhyānirodha, dont l'acquisition fait que les mauvaises destinées ne naissent absolument pas. Si on dit que cette non-naissance a pour unique cause la « déficience des conditions », même argumentation que ci-dessus. [P. 435, col. 1, l. 18.]

Le Sthavira dit : « Nulle part dans l'Ecriture (*āryā deśanā*) ne se rencontre le terme Apratisaṃkhyānirodha. Supposer qu'existe cet Apratisaṃkhyānirodha n'est qu'une fausse imagination. On ne peut y croire, car il n'a pas été enseigné par les Āryas ».

Saṃghabhadra. — Il est enseigné par les Āryas. Mais observons d'abord que le Sthavira admet un *pūrva-anu-dhātu* (1) et bien d'autres choses : discours en rêve d'un homme muet, conceptions sans utilité, hypothèses bonnes à séduire des hommes crédules et ignorants. Quel homme sage et saint (*ārya*) a employé ces termes ? Où en trouve-t-on trace dans l'Ecriture ? Que le Sthavira y prenne garde : son système aussi, d'après le système des autres, n'est pas enseigné par les Āryas. [P. 435, col. 1, l. 25.]

N'est-il pas avéré que, dans telles et telles Ecritures, on rencontre en de nombreux endroits les mots *nirodha*, *kṣaya*, qui ne se réfèrent ni au Pratisaṃkhānirodha ni à l'Anityatānirodha ? Comment le Sthavira pourrait-il ne pas reconnaître ce fait ?

Les Ābhidhārmikas disent : Comme le Pratisaṃkhyānirodha est aussi obtenu relativement au futur, en vue de distinguer et de rendre aisément reconnaissable ce [Nirodha]-là (l'Apratisaṃkhyānirodha, exclusivement relatif au futur), on se servira des cinq syllabes, [Apratisaṃkhyā]. C'est pourquoi le Mūlaśāstra ajoute le mot *apratisaṃkhyā* [au mot *nirodha* que donne l'Ecriture]. L'intention du Śāstra est de dire : l'absolue non-naissance du futur obtenue grâce à la déficience des conditions, sans que la Pratisaṃkhyā

---

(1) 舊隨界. L'original sanscrit manque. Expliqué par Saṃghabhadra, cahier 18, p. 440 et suivantes, ad Kośa, II, 61 ; voir aussi cahier 12, sur les *bījas* des Sautrāntikas, p. 397, ad Kośa, II, 35. [Comparer l'*anuśahagatakuśalamūla*, Kośa, II, p. 246, IV, p. 172.]

précède dont parle Bhagavat, c'est l'Apratisaṃkhyānirodha. — Peut-on soutenir que l'Apratisaṃkhyānirodha n'est pas enseigné par les Āryas ? [P. 435, col. 2, l. 2.]

D'après d'autres maîtres, l'Apratisaṃkhyānirodha est obtenu grâce à d'autres causes, non pas grâce à la déficience des conditions.

Les connaissances (*vijñāna*) naissent ayant comme conditions l'organe (*indriya*) et l'objet (*viṣaya*), — connaissance visuelle, œil, couleur. Lorsqu'un organe et l'esprit (*manas*) sont attachés à un objet, bien que soient présents les organes et les objets qui sont les conditions de la naissance de connaissances relatives à d'autres objets, la connaissance ne naît point relativement à ces autres objets. Dira-t-on qu'il y a déficience de l'organe et de l'objet conditions de la naissance de la connaissance ? Toutefois, bien qu'il y ait organe et objet, plusieurs connaissances ne naissent pas ensemble. Donc cette non-naissance est due à l'acquisition de l'Apratisaṃkhyānirodha. — Cette non-naissance est due au manque d'une condition, à savoir le *samanantarapratyaya*. — Pourquoi manque cette condition ? — Elle manque parce que deux connaissances ne naissent pas simultanément. — Pourquoi deux connaissances ne naissent-elles pas simultanément ? — Parce que leur naissance simultanée comporte de graves difficultés : il y aurait en même temps souillure (*saṃkleśa*) et purification (*vyavadāna*), etc. — Pour que cette difficulté surgît, il faudrait que, auparavant, deux connaissances fussent nées ensemble. Cette difficulté a-t-elle surgi, qui soit la cause de la non-naissance simultanée ? Par le fait, deux connaissances ne naissant pas ensemble, cette difficulté ne se présente pas. La théorie n'est pas correcte, suivant laquelle la non-naissance simultanée de deux connaissances résulte de l'Apratisaṃkhyānirodha. Si on pouvait acquérir l'Apratisaṃkhyānirodha sans qu'il y ait déficience des conditions, on pourrait en tomber : sans doute les connaissances ne peuvent pas naître ensemble, mais elles pourront naître successivement. Que si les «autres maîtres» s'expriment ainsi : « Parce que les objets sont passés, la connaissance qui vise ces objets ne peut absolument pas naître », ceci s'accorde avec ce que nous avons dit : «Grâce à la déficience des conditions, on obtient l'Apratisaṃkhyānirodha, d'où absolument non-naissance ». Donc la doctrine d'abord exposée est bonne.

Concluons que l'Apratisaṃkhyānirodha est une chose réelle. [P. 435, col. 2, l. 18.]

Il est vrai que le Mūlaśāstra dit que les Asaṃskṛtadharmas sont *avastuka*. [Ce mot peut signifier « irréel »,] mais, appliqué aux Asaṃskṛtas, il signifie *ahetuka*, « qui n'a pas de cause » (1).

---

(1) Kośa, I, 7, les Saṃskṛtas sont définis comme *savastuka*. — Les cinq sens de *vastu*, Vibhāṣā, 56, p. 288, col. 1. — Notre paragraphe, Kośa, II, p. 286 et Vyākhyā, p. 22.

Le mot *vastu* s'entend de cinq manières : 1. *svabhāva*, chose en soi ; par exemple : « Quand on a acquis cette chose, on est en possession de cette chose » (Jñānaprasthāna, 20, p. 1026, col. 3 ; Vibhāṣā, 56, p. 288, col. 1 et 197, p. 984, col. 1) ; 2. *ālambana*, objet de la connaissance : « Tous les Dharmas sont connus par les différentes connaissances, chacune connaissant son objet (Prakaraṇa, cité Vibhāṣā, 56) ; 3. *saṃyojanīya*, lien d'attachement : « Celui qui est lié à un certain lien par l'affection, peut-il y être lié par l'hostilité ? » (Vibhāṣā, 56, p. 288, col. 1 ; comp. 58 ; Tak., p. 297, col. 3) ; 4 *hetu*, cause : « Quels sont les Dharmas qui ont une cause (*savastuka*) ? — Les Dharmas conditionnés » (Prakaraṇa, cité Vibhāṣā) ; 5. *parigraha*, appropriation : « appropriation (*vastu*) de champ, maison, boutique, argent ; renonçant à toute appropriation...»

Quand le Mūlaśāstra dit que les Asaṃskṛtas sont *avastuka*, il prend le mot dans le quatrième sens, non pas dans le premier.

---

ad I, 7. — Pour Vasubandhu, d'après la Vyākhyā et II, p. 286, *savastukāḥ sasvabhāvāḥ saṃskṛtāḥ | asaṃskṛtās tv avastukāḥ prajñaptisattvāt :* « Les Saṃskṛtas sont *savastuka*, c'est-à-dire réels ; tandis que les Asaṃskṛtas sont *avastuka* parce qu'ils n'ont qu'une existence de désignation ».