Documents d'Abhidharma

traduits et annotés

par L. de La Vallée Poussin.

---

2. La doctrine des refuges [1]

i. On peut penser que le Bouddhisme a possédé de bonne heure une profession de foi à trois branches: « Śākyamuni est vraiment le parfait Bouddha; le Dharma (ou doctrine) est bien prêché; le Saṃgha (ou confrérie des religieux) est dans le bon chemin »[2]. C'est la foi (*prasāda*) dans les trois Joyaux.

À la triple foi correspond le triple refuge. « Aller aux refuges » ou « prendre les refuges »[3], c'est déclarer: « Je prends refuge dans le Boud-

[1] Voir Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, t. xxx, 1930, Documents d'Abhidharma, 1. Textes relatifs au Nirvāṇa et aux « inconditionnés » en général.

On trouvera ici, avec une note préliminaire, la traduction des principaux textes de l'école Sarvāstivādin qui intéressent la doctrine des refuges: Jñānaprasthāna, texte fondamental de l'école; Vibhāṣā, commentaire du précédent; Abhidharmakośa, où les théories de la Vibhāṣā sont exposées et parfois critiquées; Nyāyānusāra de Saṃghabhadra, l'interprète orthodoxe de la Vibhāṣā. — Sur ces ouvrages Takakusu, JPTS. 1905, Abhidharma Literature, et trad. du Kośa, introduction.

L'intérêt de ces textes est surtout d'ordre philosophique ou, pour parler plus exactement, d'ordre scolastique. Cependant on y rencontre un paragraphe qui vaut pour l'histoire de la religion bouddhique: celui où la Vibhāṣā examine si on peut prendre le refuge pour autrui, et nous apprend que la mère doit prendre le refuge et prononcer les vœux au nom de l'enfant, dès avant sa naissance ou quand il est encore tout petit. Ce renseignement est, je crois, inédit et à retenir.

[2] Vyutpatti, 63. — Explication scolastique, Kośa, vi, 292. — Atthasālinī, 145. — Sur la « foi », des références et de bonnes remarques, B. M. Barua, Faith in Buddhism, dans Buddhistic Studies de B. C. Law, 329 (Calcutta, 1931).

[3] *śaraṇagamana, parigraha; gacchati, upeti, yāti śaraṇam*; dans Chāndogya, 2, 22, *śaraṇam prapannaḥ*.

dha, le meilleur des hommes; dans le Dharma, le meilleur des détachements; dans le Saṃgha, la meilleure des confréries. »[1]

Le refuge dans les trois Joyaux caractérise le Bouddhisme, fait le bouddhiste. La prise du refuge doit précéder tout vœu de religion, vœux de fidèle laïc, vœux de religieux proprement dit, parce que, seule, elle donne un caractère bouddhique à des vœux qui sont, en soi, simplement hindous. D'après certaines écoles, elle suffit à transformer un « payen » en *upāsaka*, « fidèle laïc » (*Kośa*, iv, 70). On cesse d'être bouddhiste, quand on « rejette » les trois Joyaux, telles les religieuses de Suttavibhaṅga, ii, 235 (Kern, ii, 125).

Tout détail, tout renseignement manque sur les origines du culte des trois Joyaux. Au moyen âge, le témoignage d'I-tsing (Takakusu, 147) est précieux: « Point de culte meilleur que celui des trois Joyaux, point de meilleure route vers l'Intelligence que la méditation des Vérités. Mais les hommes vulgaires ne sont pas capables de cette méditation, tandis que tous peuvent vénérer les saintes images. Le maître est entré dans le Nirvāṇa, mais son image existe[2]: ceux qui lui offrent encens et fleurs purifient leur pensée... ». On peut croire que le plus ancien culte du Bouddha fut le culte des reliques, et que le Dharma et le Saṃgha ne furent pas, avant longtemps, « représentés » et adorés.

Nous savons que la formule de la foi dans les trois Joyaux fut ajoutée aux archaïques « charmes de protection » (*paritrā*). Pour combattre les dangers démoniaques, morbides et autres, cette formule constitue, par elle-même, un charme. Voir le « Sūtra des Joyaux » et beaucoup d'autres documents sanscrits et pâlis.[3]

Mais ce n'est là que l'aspect populaire et facilement superstitieux du refuge. Celui-ci est, par définition, le principe du salut.

1. Prendre refuge dans le Bouddha, c'est choisir le Bouddha pour « divinité d'élection » parce qu'il est omniscient, puissant, pitoyable, et très supérieur à tous les dieux.

Nous croyons que l'ancien Bouddhisme comprit le refuge comme le comprend le Grand Véhicule: le Bouddha protège ses fidèles à la manière dont un héros protège ses clients (Śikṣāsamuccaya, 160); ou encore, avec des

[1] Vyutpatti, 267. — On a aussi *dhammo aggo virāgiṇam*.

[2] Voir, dans ce volume, la note de M. A. Waley, « On Buddha's image ».

[3] Sources dans « Bouddhisme, Opinions... », 365-6; Kern, Geschiedenis, ii, 137; Mahāvastu, i, 290. — Ci-dessous, d'après Vibhāṣā, on doit prendre le refuge pour l'enfant afin de lui assurer la protection des dieux contre la mort prématurée et la maladie.

nuances, comme le comprend la Gītā, où Kṛṣṇa-Bhagavat dit au croyant: « Prends-moi comme unique recours. » Il y a autant de foi confiante et de dévotion dans le refuge en Bouddha.[1]

2. Prendre refuge dans le Dharma, c'est adhérer à « ce *dharma-vinaya* », à la doctrine et à la discipline que le Bouddha enseigna; c'est accepter la vérité de salut hors de laquelle il n'y a ni moralité, ni vie religieuse (*brahmacarya*), ni bonheur dans ce monde de la transmigration (*sukha, abhyudaya*), ni espoir de la félicité définitive (*hita*). — Toutefois la formule des refuges accuse le travail de la spéculation: « Je prends refuge dans le Dharma, le meilleur des détachements » (*virāgāṇām agryam*), ce qui est l'interprétation de la scolastique: pour l'Abhidharma, le Dharma est le meilleur des détachements, le vrai détachement, le Nirvāṇa; pour Maitreya-Asaṅga, le Dharma est le Nirvāṇa, détachement en effet, et aussi le chemin du Nirvāṇa (troisième et quatrième vérité).

3. Prendre refuge dans le Saṃgha, « la meilleure des confréries », c'est se détourner des confréries hétérodoxes, c'est choisir les moines du Bouddha — en particulier les saints qui sont le « Saṃgha digne d'offrandes », le « champ de mérite » par excellence — comme récipient des aumônes; et encore, car nous avons sur ce point des témoignages assez rares mais for-

[1] Sur le « refuge » en Kṛṣṇa, Gītā, xviii, 64-66, trad. Senart:

« Encore une fois, écoute ma suprême parole, de toutes la plus mystérieuse... Tu m'es profondément cher; c'est pourquoi je veux te parler pour ton bien. »

« Que ton esprit s'attache à moi, que ta dévotion soit pour moi, pour moi tes sacrifices, à moi tes adorations, et c'est à moi que tu viendras; je te le promets en vérité; car tu m'es cher. »

« Laisse-là toutes les règles et accours à moi comme à ton seul refuge; je t'affranchirai de tous les maux, ne t'inquiète pas. »

La théologie savante de la *bhakti* ou « dévotion » distingue six aspects ou degrés dans la prise du refuge (*ṣaḍvidhā śaraṇāgatiḥ*): volonté conforme à celle de Kṛṣṇa, aversion pour ce que Kṛṣṇa n'aime pas, confiance en la garde de Kṛṣṇa, choix de Kṛṣṇa comme protecteur, abandon de soi-même à Kṛṣṇa, sentiment de sa misère. — C'est l'entrée dans le chemin de la dévotion qui comporte neuf étapes: vénération du maître et obéissance au maître; audition du nom de Kṛṣṇa; célébration de ce nom; mémoire de Kṛṣṇa, soit mémoire simple et réflexion, soit extase prolongeant la réflexion; culte des icones, qui est triple; enfin, sentiments d'esclavage, sentiments d'amitié, culminant dans une totale offrande de soi-même à Kṛṣṇa. (Voir G. N. Mallik, Philosophy of the Vaiṣṇava religion, Lahore, 1927, p. 303).

Aucun document du Petit Véhicule ne signale semblable dévotion dans l'ancien Bouddhisme; mais les sectes de la Terre Pure présentent, sous ce rapport, d'étroites analogies avec le Kṛṣṇaisme.

mels, c'est accepter les moines pour directeurs spirituels, se soumettre à leurs remontrances, les appeler aux heures de la maladie et de la mort.

ii. Voilà, semble-t-il, l'idée qu'il faut se faire de la prise des refuges aux temps anciens.

Le fidèle prend refuge dans le Bouddha et dans son enseignement comme l'étudiant brahmanique dans son *guru* et dans le Veda. Mais la scolastique, et notamment la scolastique d'Abhidharma (école Sarvāstivādin), a interprété les refuges en harmonie avec ses thèses bouddhologiques et philosophiques.[1]

1. Refuge en Bouddha.

a. D'après les philosophes de l'ancien Bouddhisme, qui font contraste avec les théologiens des sectes de Terre Pure, le Bouddha ne sauve pas les hommes comme sauvent Viṣṇu, Śiva, [Avalokiteśvara], par sa grâce ou par des miracles, mais par son enseignement, « en tendant les mains de son enseignement » (Kośa, i, 1-2). L'ancien Bouddhisme se range parmi les doctrines qui relèvent de l'argument du singe,[2] comme disent les théologiens viṣṇuites, parmi les doctrines du salut « par sa propre force », en opposition avec l'argument du chat, avec les doctrines du salut par la « force d'autrui ». D'après la formule: « C'est à vous mêmes de faire effort: les Bouddhas ne font que montrer le chemin »[3].

Ce Bouddhisme croit cependant que le Bouddha est l'éminent champ de mérite, l'unique occasion du salut, et, si on peut dire, une occasion qui vient spontanément vers quiconque est capable d'en profiter. L'Abhidharma dit

[1] Pour les théories de l'école Maitreya-Asaṅga, voir Uttaratantra, Nanjio 1236, trad. par E. Obermiller, « The sublime science of the Great Vehicule to salvation, being a manual of Buddhist monism », Acta Orientalia, ix, 1931. — Le seul refuge, au sens absolu, est le Bouddha, le *dharmakāya* du Bouddha. L'auteur ignore la doctrine des refuges de l'Abhidharma. Il montre que les refuges du Petit Véhicule ne sont pas des refuges. Le Saṃgha, refuge, ne comprend que les Bodhisattvas, semblables à la lune croissante; n'en font pas partie les Arhats, saints du Petit Véhicule, semblables à des étoiles, lumineux sans doute, mais qui n'éclairent pas autrui. Śāntideva (Bodhicaryāvatāra, i, 1) est plus libéral: le Saṃgha comprend les « fils du Bouddha », c'est-à-dire les Bodhisattvas, et tous les vénérables (*vandya*).

[2] Le petit chat n'a qu'à se laisser faire: la chatte le prend dans sa gueule. Le jeune singe doit s'accrocher à sa mère. Grâce « efficace » et grâce suffisante. — Voir Bhandarkar, Vaiṣṇavism..., 56; P. Demiéville, Bulletin, 1924, 245.

[3] Sources dans Bouddhisme, Opinions..., 206.

que la pitié du Bouddha diffère de la pitié des autres êtres pitoyables. La pitié des non-Bouddhas est semblable à celle d'un homme qui se lamente, au bord de la rivière, sur le malheureux qui se noie; la pitié du Bouddha est semblable à celle de l'homme qui se jette à l'eau et sauve.[1]

Le Bouddha de l'Abhidharma est donc un sauveur. Il diffère du Bouddha des sectes de Terre Pure (« salut par la force d'autrui ») en ceci qu'il sauve seulement ceux qui peuvent être sauvés, ceux qui possèdent quelque « racine de bien »; en ceci que le fidèle doit coopérer à la grâce.

Cependant l'Abhidharma admet deux vérités: au sens absolu n'existe pas cette personne que nous nommons un Bouddha.

b. La doctrine capitale de l'Abhidharma, attestée d'ailleurs dans les Sūtras ou Sermons les plus authentiques, est la négation de l'âme, la négation de l'unité substantielle des êtres vivants (*nairātmya, pudgalanairātmya*). N'existe pas une certaine personne nommée Dieu-donné (*devadatta*) ou Bouddha. Les seuls donnés, les seules « choses constatées comme existant réellement », sont les *dharmas*, les parties de matière, les pensées, sensations, volitions, savoirs, etc., dont la collection, qui se développe en série causale, constitue une pseudo-personne, un pseudo-moi.

C'est seulement par métaphore (*upacāra*) qu'on peut considérer le Bouddha comme une personne, comme un *pudgala* ou un *ātman*. « Bouddha » est le terme par lequel on désigne une collection (*samūha*), telle une armée ou une forêt, une succession ou série (*saṃtāna*), telle une file de fourmis.

Prendre refuge dans le Bouddha, c'est donc prendre refuge dans des *dharmas*.

c. Sans doute, il ne faut pas être dupe des mots et des subtilités scolastiques. Que le Bouddha soit, non pas une unité substantielle, mais une collection de *dharmas*, qu'est-ce que cela fait puisque cette collection de *dharmas*, solidement liée et active, se comporte en effet comme ferait une personne? Śākyamuni naît, grandit, devient un Bouddha, prêche par compassion ...

Mais, et c'est là le point, d'après l'Abhidharma, le fidèle ne prend pas refuge dans la totalité des *dharmas* que le vulgaire nomme Bouddha.

Le refuge — c'est-à-dire ce qui préserve définitivement des douleurs ou dangers de la transmigration — c'est, en somme, le Nirvāṇa avec ce qui est intimement et immédiatement lié au Nirvāṇa. Le refuge, c'est les dharmas « purs », *anāsrava*, les choses qui n'entretiennent avec l'existence (ou transmigration) et les passions (*kleśa*) qui créent l'existence, aucun rapport sinon de radicale opposition.

[1] Kośa, vii, 77, Vibhāṣā, 83, p. 428; comp. Saṃghabhadra, 75, p. 749.

Donc c'est à tort que l'école-secte des Mahāsāṃghikas pense que le Bouddha-refuge est tout le Bouddha y compris le « corps de naissance » (*janmakāya*). Ce corps, en effet, n'est pas pur, car il ne diffère pas du corps de futur Bouddha, du corps de Śākyamuni avant l'illumination; comme tous les corps, il est la rétribution des actes anciens; à l'endroit de ce corps, les hommes peuvent « produire » affection, haine, etc.

Le Bouddha-refuge, c'est le *dharmakāya*, « corps spirituel », du Bouddha.

Quelques-uns définissent ce corps comme l'ensemble des qualités et savoirs qui distinguent le Bouddha de tous les autres êtres, de tous les saints: les dix-huit *āveṇikadharmas*, « qualités spéciales au Bouddha. »[1] — Mais, parmi ces qualités, il y a de la « connaissance mondaine » (*saṃvṛtijñāna*) qui est impure (*sāsrava*). On ne prend pas refuge dans la « grande pitié » du Bouddha, car la pitié, par définition, est impure.[2]

Le « corps spirituel » du Bouddha, le Bouddha dans lequel on prend refuge, c'est donc seulement les *dharmas* purs du Bouddha, les *dharmas* « qui font le Bouddha » ou « qui font l'Illumination (*bodhi*) », en d'autres termes, les qualités par l'acquisition desquelles Śākyamuni est devenu Bouddha: le savoir de la destruction des vices, le savoir de la non-future-naissance des vices (*āsravakṣayajñāna, anutpādajñāna*),[3] la vue propre aux saints (ou connaissance parfaite des Vérités), avec les perfections de moralité, etc., qui font cortège à ces perfections intellectuelles[4].

[1] Kośa, vii, 66. — Sur les diverses listes, notes du Kośa et Bodhisattvabhūmi, ed. Wogihara, 89.

[2] Les théologiens raffinent. La pitié à l'endroit des êtres qui souffrent est entachée de l'erreur qui considère les *dharmas* comme des personnes: il n'y a pas d'être qui souffre, il n'y a que des sensations douloureuses. On posera donc une seconde sorte de pitié: la pitié qui a pour objet, non pas les êtres vivants (*sattvālambanā*), mais les sensations douloureuses, qui sont des *dharmas* (*dharmālambanā karuṇā*). Mais encore, pour le Grand Véhicule de Prajñā, les sensations douloureuses, n'existant pas par soi, n'existent pas en soi; donc il y a encore de la non-science (*avidyā*) dans la seconde pitié: la pitié pure est une pitié qui n'a pas d'objet (*anālambanā*).

[3] Kośa, vi, 230, 282. — C'est la conscience de la sainteté parfaite: « J'ai fait ce que j'avais à faire; il n'y a plus d'existence pour moi ici-bas. »

[4] La difficulté, sur laquelle les textes n'attirent pas notre attention, est la suivante. Les connaissances susdites sont « faisant le Bouddha », car c'est en les acquérant que le futur Bouddha (*bodhisattva*), étant muni de mérites et de savoirs mondains exquis, — parce qu'il a pratiqué pendant des millénaires les pratiques charitables et méditatives d'un futur Bouddha, — devient un Arhat et, en même temps, un Bouddha. Mais ces connaissances sont aussi bien

2. Refuge dans le Dharma.

Prendre refuge dans le Dharma, à voir les choses avec simplicité, c'est croire à la parole du Bouddha « qui sait tandis que je ne sais pas ».

Mais l'école se place au point de vue de la délivrance ou Nirvāṇa: l'enseignement du Bouddha sur l'acte bon et la récompense, sur l'acte mauvais et le châtiment, n'a pas de rapport direct avec la délivrance. Aussi bien, cet enseignement n'a rien de spécifiquement bouddhique.

Le Dharma n'est pas non plus l'enseignement spécifiquement bouddhique (Divyāvadāna, 617), les quatre vérités. On ne prend pas refuge dans les quatre vérités.

Dans la langue de l'Abhidharma, la vérité de la douleur n'est pas la proposition: « Toute existence est douloureuse »; la vérité de la production de la douleur n'est pas la proposition: « L'existence vient du désir ». Par *duḥkhasatya, samudayasatya,* on doit entendre: « Ce qui est vraiment douleur », « Ce qui est vraiment production de la douleur », c'est-à-dire l'existence et la soif mêmes. Tel ne peut être le refuge.

On prend refuge dans la quatrième vérité, la vérité du chemin, c'est-à-dire dans les savoirs (*jñānas*) qui sont vraiment le chemin du Nirvāṇa. — Mais ceci n'est pas le refuge nommé Dharma; c'est le refuge nommé Bouddha, le refuge nommé Saṃgha: à savoir les savoirs des candidats-saints et des Arhats, connaissance de la douleur, etc.

Le refuge nommé Dharma, c'est donc la seule troisième vérité: la destruction de la douleur ou Nirvāṇa.[1]

3. Refuge dans le Saṃgha.

Quand on salue un moine, on ne salue pas tel ou tel homme. On salue la moralité (*śīla,* qui consiste en *saṃvara,* vœux de religion) qui fait qu'un homme est digne de respect; on salue un certain « corps spirituel ».

arhatkāraka, « faisant un Arhat », car les candidats-saints qui n'ont pas obtenu les mérites et les savoirs mondains des futurs Bouddhas, deviennent, en les acquérant, des Arhats, des saints non-Bouddhas. Donc le fidèle, prenant refuge dans le Bouddha, prend seulement refuge dans les qualités communes au Bouddha et aux autres Arhats: on ne voit pas en quoi le refuge dans le Bouddha diffère du refuge dans cette partie du Saṃgha qui est les Arhats.

[1] Dans la formule des *prasādas,* il faut entendre par Bouddha les *dharmas* d'Arhat du Bouddha; par Saṃgha les *dharmas* d'Arhat et de candidat-Arhat des disciples; par Dharma, les trois premières vérités plus les *dharmas* de candidat-Arhat du futur Bouddha, plus les *dharmas* de candidat-Arhat et d'Arhat des Pratyekabuddhas. (Kośa, vi, 292).

Il y a un Saṃgha, une communauté, qui par excellence mérite le nom de Saṃgha: ce mot pouvant s'entendre dans le sens de quelque chose d'indivisible et d'inébranlable. C'est le Saṃgha des saints (Arhats) et des candidats-saints (Śaikṣas, sept catégories): huit sortes de personnes qui sont un excellent « champ de mérite ». Toute aumône, tout respect qui leur est rendu porte des fruits abondants. Prendre refuge dans le Saṃgha, c'est prendre refuge dans ce vrai Saṃgha.

Toutefois, dans la rigueur de sa doctrine, l'Abhidharma veut que le Saṃgha-refuge ne soit pas les « personnes » (*pudgala*), mais ceux de leurs *dharmas* qui font que ces personnes sont des saints ou des candidats-saints, les *dharmas* de Śaikṣa et les *dharmas* d'Arhat, tout ce qui constitue le chemin du Nirvāṇa avec, au terme, la conscience que le saint possède de sa sainteté: « J'ai détruit les vices; les vices ne renaîtront plus. » Sont exclus les *dharmas*, mérites ou vertus d'ordre mondain, qui qualifient ces personnes pour le Nirvāṇa.

Le sommaire qui précède serait trop incomplet si nous ne signalions pas le petit traité — car c'est un petit traité — de Buddhaghosa dans Sumaṅgalavilāsinī, I, 229-234.

Il distingue le refuge mondain (*lokiya*), qui a pour fruit le ciel (d'après la stance ci-dessous p. 84); qui ébranle les passions sans les déraciner; qui a pour objet les qualités des trois Joyaux; qui est mauvais si on prend, en même temps, refuge dans un autre maître...

Et le refuge supra-mondain (*lokuttara*) qui a pour fruit les « quatre fruits de la vie religieuse » et la destruction de toute douleur (d'après les stances ci-dessous p. 74, 88, 108); qui a pour objet le Nirvāṇa.

Il donne la quadruple formule par quoi le fidèle dégage le sens de la prise de refuge et s'en assure le fruit: « A partir d'aujourd'hui, je donne ma personne au Bouddha... » ..... « A partir d'aujourd'hui, je fais le culte, l'adoration du Bouddha...; tenez moi comme un homme lié par ces vœux ».

Le « don de soi » ou « abandon de soi » (*attasaṃniyyātana, attaparicccajana*) sont bien connus par les sources du Grand Véhicule (*ātmadāna, ātmaparityāga*).

i. *Jñānaprasthāna.*

En quoi prend refuge celui qui prend refuge dans le Bouddha?

Les dharmas réels, vrais, qui ont pour nom, appellation, désignation, expression le mot « Bouddha », celui qui prend refuge dans ces dharmas d'Aśaikṣa qui font un Bouddha, est dit prendre refuge dans le Bouddha.

En quoi prend refuge celui qui prend refuge dans le Dharma?

Les dharmas réels, vrais, qui ont pour nom, appellation, désignation, expression le mot « Dharma », celui qui prend refuge dans ces épuisement de la soif, destruction, détachement, Nirvāṇa, est dit prendre refuge dans le Dharma.

En quoi prend refuge celui qui prend refuge dans le Saṃgha?

Les dharmas réels, vrais, qui ont pour nom, appellation, désignation, expression le mot « Saṃgha », celui qui prend refuge dans ces dharmas de Śaikṣa et d'Aśaikṣa est dit prendre refuge dans le Saṃgha.

Nous disposons de plusieurs versions de ce texte.

1. trad. de Jñānaprasthāna par Hiuan-tsang, Taisho 26, p. 924, col. 3, l. 15-22.

2. trad. de Jñānaprasthāna par Saṃghadeva, Taisho 26, p. 779, col. 1, l. 9-14.

3. citation de Jñānaprasthāna dans Vibhāṣā, trad. de Buddhavarman (cahier 16, Taisho 1546), Taisho 28, p. 134, col. 2.

4. et dans Vibhāṣā, trad. de Hiuan-tsang, cahier 34, Taisho 27, p. 177, col. 1, qui reproduit exactement le 1.

5. citation de Jñānaprasthāna dans Nyāyānusāra de Saṃghabhadra, Hiuan-tsang, cahier 38, Taisho 29, p. 555, col. 3.

Variantes. — Hiuan-tsang, dans 1 et 4, lit : « les dharmas d'Aśaikṣa qui font la Bodhi » ; les autres sources ont : « ... qui font le Bouddha ». — La Vibhāṣā dit qu'une recension abrège la définition du refuge dans le Dharma : « Celui qui prend refuge dans l'épuisement de la soif, la destruction, le détachement, le Nirvāṇa, est dit

prendre refuge dans le Dharma ». C'est cette rédaction qu'on lit dans le traité de Saṃghabhadra (trad. Hiuan-tsang).

On peut restituer : *yeṣu satsu satyeṣu dharmeṣu buddha iti saṃjñā saṃkhyā prajñaptir vyavahāraḥ / tān buddhakārakān dharmān asau śaraṇaṃ gacchati yo buddhaṃ śaraṇaṃ gacchati.*

satsu est traduit par « excellent » dans la trad. de Saṃghabhadra; ailleurs, « réellement existant ».

satyeṣu, hien-yeou, « existant présentement » ; équivalence signalée par Rosenberg et qui paraît confirmée par Kośa, ed. Kiokuga, v, 18 a 2.

saṃjñā correspond normalement à *siang.*

saṃkhyā, parce que Saṃghadeva lit *chou,* «compter» ; ailleurs on a *teng-siang,* littéralement *saṃ-saṃjñā.*

prajñapti est certain ; pour *yen-chouo,* on a normalement *vyavahāra* ou *abhilāpa* (voir Kośa, xxx, 9 a 1, Siddhi v, 20 b 1).

Pour la fin, la Vyākhyā de Kośa.

ii. *Vibhāṣā* [1].

1. [Le Jñānaprasthāna dit :] « Celui qui prend refuge dans le Bouddha, en quoi prend-il refuge ? » et le reste. Pourquoi faire ce Śāstra ? [2] — Au bénéfice de ceux qui considèrent comme refuge ce qui n'est pas un refuge, l'auteur explique ce qui est vraiment refuge pour qu'ils renoncent aux non-refuges et prennent les refuges. Le Sūtra dit : « Nombreux, tourmentés par la crainte, les hommes prennent pour refuge les montagnes, les forêts, les bosquets, les arbres sacrés. Ce n'est pas là le bon refuge, le suprême refuge ; ce n'est pas en s'y réfugiant qu'on est délivré de toute douleur. Mais celui qui, réfugié dans le Bouddha, le Dharma et le Saṃgha, voit toujours par le Savoir les quatre vérités des saints, la douleur, l'origine de la douleur, le passage au delà de la douleur, le saint chemin à huit

[1] Cahier 34, Taisho, vol. 27, p. 176, col. 3, l. 29 — p. 177, col. 3, l. 24.

[2] C'est-à-dire, évidemment : « Pourquoi le Jñānaprasthāna examine-t-il ce point ? ». On a, littéralement : « Pourquoi faire ce *śāstra,* ou ce *prakaraṇa,* ou cette *kathā* ? ».

membres qui mène au tranquille Nirvāṇa, — c'est là le bon refuge, le suprême refuge; en s'y réfugiant on est délivré de toute douleur. »

Ce sont les cinq strophes Dhammapada, 188-192, Udānavarga, xxvii, 28-30, Divyāvadāna, 164, Kośa, iv, 80, Śāriputrābhidharma, 6, p. 573 (Taisho, vol. 26); Vibhāṣā, Taisho 1546, p. 134, 1.

bahavaḥ[1] śaraṇaṃ yānti parvatāṃś ca vanāni ca /
ārāmāṃś caityavṛkṣāṃś ca manuṣyā bhayatarjitāḥ //
na hy etac charaṇaṃ śreṣṭhaṃ[2] naitac charaṇam uttamam /
naitac charaṇam āgamya sarvaduḥkhāt pramucyate //
yas tu buddhaṃ ca dharmaṃ ca saṃghaṃ ca śaraṇaṃ gataḥ /
āryasatyāni catvāri paśyati prajñayā sadā[3] //
duḥkhaṃ duḥkhasamutpādaṃ duḥkhasya samatikramam /
āryaṃ cāṣṭāṅgikaṃ mārgaṃ kṣemanirvāṇagāminam[4] //
etad dhi śaraṇaṃ[5] śreṣṭham etac charaṇam uttamam /
etac charaṇam āgamya sarvaduḥkhāt pramucyate //

Et encore au bénéfice de ceux qui se trompent ou sont dans le doute sur la vraie nature des vrais refuges, afin qu'ils obtiennent la vraie explication et ne doutent plus.

Il y a des gens qui pensent que « celui qui prend refuge dans le Bouddha prend refuge dans ce corps du Tathāgata qui est fait de la réunion de tête, nuque, ventre, dos, mains, pieds, etc. ». On montre ici que ce corps, né (*upacita, paripuṣṭa*) de père et mère, n'est que dharmas impurs (*sāsrava*) et n'est pas le «lieu» du refuge. Le lieu du refuge, c'est les dharmas d'Aśaikṣa (= les possessions spirituelles spécifiques des saints) qui font la Bodhi (*bodhikāraka*, « qui font l'illumination »; var. « qui font le Bouddha »); en d'autres termes, le lieu du refuge, c'est le *dharmakāya*. [P. 177, col. 1, l. 18]

Sur le *dharmakāya*, « corps spirituel », du Petit Véhicule, Siddhi, App., p. 764. — Comme on va voir, la Vibhāṣā entend ici par *dharmakāya* les trois savoirs des saints. Mais, ailleurs (17, p. 85, col. 1, 120, p. 624, col. 1):

[1] *bahuṃ ve saraṇam...*; Udānavarga: *phal cher*: « C'est ordinairement dans les montagnes... ». — Divya: *bahavaḥ...*

[2] *khemam*, que traduit Taisho 1546; ailleurs *śreṣṭham*.

[3] Divya: *yadā*; Hiuan-tsang: *sadā*.

[4] Divya: *kṣemaṃ nirvāṇagāminam*.

[5] Divya: *etac charaṇam*.

« Les Bouddhas sont pareils pour le *dharmakāya*: de même qu'un Bouddha est muni d'infinies qualités à commencer par les 18 qualités propres aux Bouddhas, à savoir les 10 forces, les 4 intrépidités, la grande compassion, les trois « applications de la mémoire », de même les autres Bouddhas » (Comp. Kośa, vii, p. 79).

Il y a des gens qui pensent que celui qui prend refuge dans le Dharma prend refuge dans trois Vérités; ou dans les diverses catégories de dharmas, bons, mauvais, non-définis, etc.; ou dans les règles (*śikṣāpada*) instituées pour les bhikṣus: « Faites ceci, ne faites pas cela ». L'auteur montre ici que tous ces dharmas sont conditionnés, impurs, et ne sont pas le lieu du refuge nommé Dharma. Ce lieu de refuge, c'est seulement la troisième Vérité, le *nirodhasatya*, l'épuisement de la soif, le Nirvāṇa. [P. 177, col. 1, l. 22].

Il y a des gens qui pensent que celui qui prend refuge dans le Saṃgha, Confrérie [des Śrāvakas], prend refuge dans la confrérie des religieux (*pravrajita*) des quatre castes. L'auteur montre ici que ce Saṃgha, manières de se tenir (*īryāpatha*) et aspects (*ākṛti*), tout cela est impur, tout cela n'est pas lieu de refuge. Le lieu du refuge nommé Saṃgha, c'est les dharmas de Śaikṣa et d'Aśaikṣa qui font le Saṃgha.

C'est pour ces raisons que l'auteur écrit ce śāstra [P. 177, col. 1, l. 25].

2. Le Jñānaprasthāna dit: « En quoi prend refuge celui qui prend refuge dans le Bouddha? — Les dharmas réels, vrais, qui ont pour nom, appellation, désignation, expression le mot Bouddha, celui qui prend refuge dans ces dharmas d'Aśaikṣa qui font un Bouddha est dit prendre refuge dans le Bouddha. »

Les mots: « Les dharmas réels » montrent qu'existe réellement un Bouddha ayant pour nature (*svabhāva*) des dharmas, et réfutent ceux qui disent que le Bouddha n'est qu'un mot, un nom, une fausse désignation, et n'a pas de réalité.

Le mot « vrais » (*satya*) montre que le Bouddha existe « évidemment » en réalité, et n'est pas chose du passé.

Le mot « appellation » (*saṃkhyā*) indique les noms, etc., relatifs au Bouddha.

Le mot « nom » (*saṃjñā*) montre que, ce nom, tous ensemble le produisent (ou l'emploient).

Le mot « désignation » (*prajñapti*) : en raison du nom (*saṃjñā*), on désigne par le mot (*nāman*).

Le mot « expression » (*vyavahāra*) : l'expression procède en s'appuyant sur le mot. [P. 177, col. 2, l. 4]

Si le Bouddha n'est pas autre chose que les dharmas d'Aśaikṣa qui font la Bodhi, comment justifier ce que dit le Sūtra ? Car il est dit : « Āyuṣman, qui est nommé Bouddha ? — Il y a un Śākyaputra qui a coupé ses cheveux, qui a revêtu le froc, qui en pleine foi est sorti de la maison ; il est muni de l'omniscience et on le nomme Bouddha. »

Ce Sūtra entend désigner, au moyen du corps qui leur sert de support, les dharmas d'Aśaikṣa qui prennent ce corps pour support. [P. 177, col. 2, l. 8]

S'il en est ainsi, comment le Sūtra peut-il dire : « Celui qui, avec une mauvaise pensée, fait couler le sang du Bouddha, commet un péché *ānantarya* » ? [1]

Parce que, le corps qui sert de support aux dharmas d'Aśaikṣa étant lésé, les dharmas d'Aśaikṣa qui prennent support sont eux-mêmes lésés. En outre, cet homme produit une mauvaise pensée à l'endroit des dharmas qui font la Bodhi : d'où le péché *ānantarya*. Blessant le corps du Bouddha par haine pour les dharmas d'Aśaikṣa, il est coupable d'*ānantarya* ; non pas seulement parce qu'il produit la pensée de faire couler le sang. [P. 177, col. 2, l. 13]

3. Le Jñānaprasthāna dit : « En quoi prend refuge celui qui prend refuge dans le Dharma ? — Les dharmas réels, vrais, qui ont pour nom, appellation, désignation, expression le mot Dharma, celui qui prend refuge dans ces épuisement de la soif, détachement, destruction, Nirvāṇa, est dit prendre refuge dans le Dharma. »

Les mots : « Les dharmas réels » montrent qu'il y a un réel Nirvāṇa, et réfutent ceux qui disent que le mot Nirvāṇa désigne seulement la destruction de la douleur (une simple absence) et non pas une réelle entité.

[1] Cinq péchés sont nommés *ānantarya*, « immédiat », parce que le coupable passe nécessairement en enfer après la mort, Kośa, iv, 201.

L'auteur dit: « Les dharmas réels » pour montrer que le Nirvāṇa a une nature propre (ou existe en soi).

Le mot « vrais » montre que le Nirvāṇa n'est pas d'existence de désignation (*prajñaptisat*), mais qu'il existe « évidemment » en réalité.

Les autres termes de la définition, comme ci-dessus. [P. 177, col. 2, l. 19]

Il y a une recension [qu'adopte Saṃghabhadra] qui dit simplement: « Prendre refuge dans l'épuisement de la soif, le détachement, la destruction, le Nirvāṇa, c'est ce qu'on nomme prendre refuge dans le Dharma. » Les mots: « Les dharmas réels... » manquent.

Pourquoi cette rédaction? — [On peut expliquer:] Le Nirvāṇa, de sa nature, est « tranquille » (*śānta*), sans caractères: les noms, etc., ne l'atteignent pas. [En outre], personne qui soutienne qu'il n'existe pas. [Donc on peut omettre les mots: « Les dharmas réels... »].

Ceci n'est pas exact, car des hommes de vue fausse (*mithyādṛṣṭika*) nient qu'existe un tranquille Nirvāṇa immédiatement perçu (*pratyakṣato nopalabhyate*). Donc nous pensons qu'il y a, dans la susdite recension, simple omission tout court. [P. 177, col. 2, l. 24]

4. Le Jñānaprasthāna dit: « En quoi prend refuge celui qui prend refuge dans le Saṃgha? — Les dharmas réels, vrais, qui ont pour nom, appellation, désignation, expression le mot « Saṃgha », celui qui prend refuge dans ces dharmas de Śaikṣa et d'Aśaikṣa qui font le Saṃgha est dit prendre refuge dans le Saṃgha. »

Les mots: « Les dharmas réels » montrent qu'il y a un réel Saṃgha ayant sa nature dans des dharmas; ils réfutent ceux qui disent que le Saṃgha n'est qu'un nom, une appellation, une fausse désignation, et non pas une chose.

Le mot « vrais » montre que le Saṃgha existe comme une réalité actuelle et n'est pas une chose du passé, etc.

Le reste comme ci-dessus. [P.177, col. 3, l. 1]

5. Qu'est-ce qui est refuge? Qu'est la prise du refuge? Quel est le sens de refuge?

a. Le refuge, c'est la vérité de la destruction (*nirodhasatya*) tout entière (= Dharma) et une partie de la vérité du chemin (*mārgasatya*), à savoir, à l'exclusion des deux chemins purs (*anāsravamār-*

ga) du Bodhisattva et des trois chemins purs du Pratyekabuddha [1], le reste de la vérité du chemin.

b. La prise du refuge, c'est, d'après la diversité des opinions, noms, etc., acte vocal, acte vocal et acte corporel, foi (*śraddhā*). À la vérité, c'est l'acte corporel et vocal, plus les pensées et dharmas mentaux (foi, etc.) qui produisent cet acte, en ajoutant ce qui accompagne [2]. La prise du refuge est donc les bons cinq *skandhas*.

c. Le sens de refuge est salut-protection.

Si tel est le sens de refuge, comment Devadatta, qui avait pris refuge dans les trois Joyaux, a-t-il pu tomber dans l'enfer Avīci?

S'il ne viole pas les règles (*śikṣāpada*), s'il ne rompt pas la discipline (*saṃvara*, les vœux), s'il ne franchit pas le « modèle » du Dharma (*dharmavidhi*), celui qui a pris refuge dans les Joyaux est protégé. Mais celui qui viole les règles, rompt la discipline, franchit le modèle du Dharma, eût-il pris refuge, n'est pas protégé. — De même un homme, craignant ses ennemis, a recours au roi et demande protection; le roi lui dit: « Si vous ne contredisez jamais ma loi, si vous ne franchissez pas mon domaine, j'assurerai votre perpétuelle protection; dans le cas contraire, je ne pourrai vous protéger ». De même les hommes, redoutant les mauvaises destinées et la douleur des naissances-morts, prennent refuge dans les Joyaux; s'ils ne violent pas la morale, s'ils s'efforcent à cultiver le chemin, ils seront protégés; non pas dans le cas contraire. [P. 177, col. 3, l. 18]

D'ailleurs, on obtient la protection que conférent les Joyaux en fonction de la pensée forte, moyenne, faible, avec laquelle on prend le refuge. C'est pourquoi Devadatta obtint, [par sa prise du refuge], l'*apratisaṃkhyānirodha* de toute destinée bonne ou mauvaise à l'exception d'une naissance infernale et d'une naissance humaine [3].

[1] Ci-dessous l'explication de Saṃghabhadra, p. 559, col. 2, l. 6. — Je comprends: le *darśanamārga* et le *bhāvanāmārga* de Śaikṣa du Bodhisattva; en outre, pour le Pratyeka, le *bhāvanāmārga* d'Aśaikṣa. Ni le Pratyeka ni le Bodhisattva ne sont Buddha ou Saṃgha, Kośa, vi, 293.

[2] L'*avijñapti*, qui est *rūpa*, Kośa, iv, 14.

[3] Sur l'*apratisaṃkhyānirodha* obtenu par Devadatta, Documents d'Abhidharma, 1, p. 19. — Le destin de Devadatta fut règlé par sa prise de refuge:

— Peut-on dire que les trois Joyaux ne l'ont pas protégé? Donc le sens de refuge est bien « protection ». [P. 177, col. 3, l. 21]

6. Celui qui prend refuge dans le Bouddha prend-il refuge dans un Bouddha ou dans tous les Bouddhas? Les deux hypothèses font difficulté. S'il prend refuge dans un Bouddha, le refuge sera partiel. S'il prend refuge dans tous les Bouddhas, nous ne voyons pas pourquoi il dit: « Je prends refuge dans le Bouddha », au singulier, et non pas: « dans les Bouddhas ». En outre, vous devez expliquer les formules qu'on lit dans le Sūtra: « Je suis le disciple du Tathāgata Vipaśyin », « Je suis le disciple du Tathāgata Uṣṇīṣa »[1], « Je suis le disciple du Tathāgata Śākya ».

Répondons que celui qui prend refuge dans le Bouddha prend refuge dans tous les Bouddhas, plus nombreux que les sables du Gange. S'il dit: « Je prends refuge dans le Bouddha », et non pas: « dans les Bouddhas », c'est parce que le mot de Bouddha inclut tous les Tathāgatas, leur nature étant la même. Et si quelqu'un se déclare disciple de Vipaśyin ou de Śākya, c'est parce que cette personne est sortie du monde et a vu les Vérités sous les auspices (*niśritya*) de Vipaśyin ou de Śākya. On dit: « sous les auspices », et non pas « en prenant refuge dans... » [P. 578, col. 1, l. 4]

7. Celui qui prend refuge dans le Dharma (= *nirodhasatya*, destruction, Nirvāṇa) prend-il refuge dans la destruction (*nirodha*) des « éléments constitutifs » (*skandha*) de sa « série » (*svāsaṃtānika*, « de lui-même »), ou encore dans le *nirodha* des *skandhas* de la série des autres, dans le *nirodha* des *skandhas* n'appartenant pas à des êtres vivants (*asattvākhya*, Kośa, i, 18)? Les diverses hypothèses font difficulté. Dans la première, le refuge sera partiel; dans les autres, pourquoi dit-il: « Je prends refuge dans le Dharma (ou destruction)» au singulier?

Il prend refuge dans les *nirodhas* de tous les *skandhas*, que ces

il obtiendra le Nirvāṇa dans sa seconde réexistence, toute troisième réexistence étant désormais impossible. — Voir Milinda, 107, Kośa, index, Vibhāṣā, 83, p. 429, 1, 430, 2, 176, p. 885, 3. — Romantic Legend, 378.

[1] Le 274me Bouddha, attesté dans la liste mongole-tibétaine, Alaṃkṛtoṣṇīṣa, dans F. Weller, Tausend Buddhanamen..., 1928.

skandhas soient de sa série, de la série des autres êtres vivants, ou n'appartiennent pas à des êtres vivants. Et s'il dit: « Je prends refuge dans le Dharma » au singulier, c'est parce que le mot Dharma désigne d'une manière générale les *nirodhas* de tous les dharmas: étant pareils, ils peuvent être désignés par le singulier.

Mais je ne suis pas protégé par le *nirodha* des *skandhas* de la série des autres... Pourquoi y prendre refuge?

Ce *nirodha* ne me protège pas, mais il protège les autres; le caractère de protection est le même; donc je prends refuge dans ce *nirodha*-là. Voilà pour l'acquisition du refuge-*nirodha*. — Quant à sa nature, nous savons qu'il y a autant de *nirodhas* qu'il y a de choses (*dharma*) impures (*sāsrava*) (Kośa, i, 8). Le *nirodha*, obtenu par moi ou par les autres, est le même: j'ai à obtenir la disjonction (*visaṃyoga*) d'avec toutes les choses impures. Donc tous les *nirodhas* me protègent. [P. 178, col. 1, l. 19]

8. Celui qui prend refuge dans le Saṃgha prend-il refuge dans les disciples d'un Bouddha ou dans les disciples de tous les Bouddhas? Les deux hypothèses font difficulté. S'il prend refuge dans les disciples d'un Bouddha, le refuge sera partiel. S'il prend refuge dans les disciples de tous les Bouddhas, pourquoi dit-il, au singulier: « Je prends refuge dans le Saṃgha », et non pas: « dans les Saṃghas »? On devra aussi expliquer le Sūtra où le Bouddha dit aux deux marchands: « Prenez aussi refuge dans le Saṃgha qui existera dans l'avenir ». [P. 178, col. 1, l. 25] [1].

Répondons qu'il prend refuge dans les disciples de tous les Bouddhas. S'il dit, au singulier: « Je prends refuge dans le Saṃgha », c'est parce que le mot Saṃgha désigne d'ensemble les disciples de tous les Bouddhas, qui sont pareils en effet. D'où l'emploi du singulier. — Le Buddha parle aux marchands comme on a vu, pour

[1] Voir le Saṃghabhedavastu cité d'après un fragment de Miran, Kośa, iv, 78; Saṃghabhadra, 34, p. 558, col. 2; Rockhill, Life, 34; Csoma-Feer, 181; Dulva, iv, 54b; comp. Mahāvagga, i, 4 (où les marchands ne prennent que les deux premiers refuges), Mahāvastu, iii, 304; Lalita, 386; nombreuses variantes.

cette raison : il y a des disciples d'autres Bouddhas, passés, actuels [1] ; mais ces Saṃghas ne sont pas visibles, tandis que le futur Saṃgha sera visible. C'est pourquoi le Bouddha s'exprime sans exactitude, parce que le monde va voir Ājñātakauṇḍinya et les autres [2]. En outre, le Bouddha veut montrer que le Joyau de Saṃgha est difficile à obtenir : bien que le Bouddha soit apparu dans le monde, il n'y a pas encore de Saṃgha. Encore, le futur Saṃgha n'est pas visible : c'est pourquoi le Bouddha s'exprime sans exactitude afin que les marchands l'attendent avec soif. Encore, bien qu'il y ait d'autres Saṃghas actuels et passés, le Bouddha veut indiquer que lui-même, dans l'avenir, aura des disciples. Encore, le Sūtra ajoute le mot « aussi » — « Prenez aussi refuge dans le Saṃgha qui apparaîtra » — pour montrer qu'il y a aussi des disciples d'autres Bouddhas, et afin que les marchands y prennent refuge. Craignant qu'ils ne disent : « Le futur Saṃgha n'existe pas », le Bouddha dit qu'ils doivent aussi y prendre refuge. [P. 178, col. 2, l. 7]

9. Dans quelle destinée, dans quel lieu peut-on prendre les refuges ?

Il faut distinguer la prise des refuges accompagnée de la prise de la discipline, et celle non accompagnée de cette prise [3]. Les hommes de trois continents peuvent prendre refuge et discipline ; non pas les êtres de destinée non humaine (dieux, etc.), non pas les hommes de l'Uttarakuru. Le refuge sans discipline, ailleurs et dans les destinées non humaines. [P. 178, col. 2, l. 10]

10. L'homme qui prend la discipline (c'est-à-dire prononce les vœux), sans avoir, au préalable, pris les refuges, obtient-il en effet ou n'obtient-il pas la discipline ?

D'après une opinion, oui. Dans le cas d'ignorance de l'ordre dans

[1] L'école n'admet pas que deux Bouddhas puissent être simultanés ; mais le Saṃgha créé par le Bouddha d'un autre univers peut exister maintenant.

[2] Les Cinq, les premiers disciples de Śākyamuni.

[3] L'homme qui, après avoir pris les refuges, prononce les vœux : « Je ne tuerai pas... », obtient cette sorte de *karman* qu'on nomme *avijñapti*, acte invisible et permanent, et *saṃvara*, « discipline », une sorte d'état de grâce qui empêche les chutes. Voir Kośa, iv, 70, 76.

lequel on doit prendre les refuges et la discipline, dans le cas de confusion d'esprit (*bhrānti*), celui qui omet de prendre les refuges obtient cependant la discipline; mais celui qui donne la discipline commet un péché [1]. Mais, dans le cas de coupable présomption (*abhimāna*), celui qui prend la discipline sans avoir pris les refuges n'obtient pas la discipline. [P. 178, col. 2, l. 16]

11. Pour obtenir le refuge, doit-on produire soi-même l'acte vocal de la prise du refuge, c'est-à-dire déclarer soi-même: « Je prends refuge... »? Ou bien obtient-il le refuge celui pour qui un autre fait la déclaration?

D'après une opinion, il faut faire soi-même la déclaration.

Mais, dans ce cas, comment expliquer ce que dit le Sūtra? D'après le Sūtra, comme Bhagavat approchait du Nirvāṇa, Ānanda dit au Bouddha: « Dans la ville de Kuśinagara. il y a les Mallas avec leur suite qui, tous ensemble, prennent refuge dans les Joyaux de Bouddha, Dharma, Saṃgha [2]. »

Quelques-uns disent: « C'est un effet de la force surnaturelle (*ṛddhi*) du Bouddha que, au moment du Nirvāṇa, les Mallas obtinrent le refuge par la déclaration d'autrui. Cela n'a pas lieu en d'autres circonstances. Il faut prendre soi-même le refuge pour l'obtenir. »

D'après d'autres maîtres, Ānanda était auparavant entré dans Kuśinagara et avait fait prendre aux Mallas le triple refuge. Plus tard, il parla au Bouddha comme on a vu, voulant montrer que Bhagavat, approchant du Nirvāṇa, a encore d'innombrables convertis. Ce n'est pas que les Mallas obtinrent le refuge au moment où Ānanda parla au Bouddha.

Quelques-uns disent qu'on obtient le refuge par la déclaration d'autrui, comme ce fut le cas pour la femme de Bénarès (*Kāśikā*) et d'autres muets. [P. 178, col. 2, l. 29].

[1] Voir Kośa, iv, 76, qui a seulement: *na / anyatrājñānāt*: « Il n'obtient pas la discipline, fors le cas d'ignorance ». — Pour prendre les refuges et la discipline, il faut prononcer les paroles rituelles en présence d'une personne qualifiée qui est dite « donner la discipline ».

[2] Ce détail manque, semble-t-il, dans les sources pâlies; aussi dans la Tib. Lebensbeschreibung et dans Rockhill.

Lorsque la mère ou d'autres personnes prennent le triple refuge et la discipline pour l'enfant non encore né ou tout petit, l'enfant obtient-il le refuge, la discipline? — Il n'obtient ni refuge ni discipline, n'étant pas muni de pensée. Cependant on doit prendre refuge et discipline pour l'enfant, afin que plus tard il soit porté à pratiquer le bien. En effet, si, devenu grand, il outrage les trois Joyaux, commet de mauvaises actions, les autres lui feront des reproches: « Quand tu étais encore dans le sein maternel, ou quand tu étais tout petit, tu as déjà pris les refuges et la discipline. Comment peux-tu, maintenant, outrager les Joyaux et commettre de mauvaises actions? » Ainsi averti, il aura honte, respectera les Joyaux, s'abstiendra des mauvaises actions, et, à nouveau, prendra et portera [refuge et discipline]. Étant donnés ces avantages, on doit prendre les refuges pour l'enfant.

Et si la mère ou d'autres personnes prennent les refuges et la discipline pour l'enfant, c'est encore afin que les dieux et les esprits protègent l'enfant; afin que, comme il a pris [les refuges], les dieux et les bons esprits qui respectent les Joyaux, protègent l'enfant et veillent à ce qu'il ne meure pas, à ce qu'il ne soit pas malade. [P. 178, col. 3, l. 9]

Quelles bonnes actions cet enfant a-t-il pratiquées dans des existences antérieures, pour que, dès avant sa naissance ou tout petit, on prenne ainsi pour lui les refuges et la discipline?

Dans ses existences antérieures, cet enfant s'est toujours complu dans l'éloge des Joyaux et de la pure moralité; il a exhorté d'innombrables myriades à prendre les refuges et la pure moralité; il a donné le nécessaire (*pariṣkāra*) à ceux qui prenaient et portaient les refuges et la discipline. C'est pour cela que, dans cette existence, il obtient les avantages susdits. Comme dit le Sūtra: « Celui qui prend refuge dans le Bouddha ne tombe pas dans les mauvaises destinées, naît parmi les dieux ou les hommes, obtient joie et bonheur »[1]. [P. 178, col. 3, l. 15]

[1] Variante dans Divya, 195: *ye buddhaṃ śaraṇaṃ yānti na te gacchanti durgatim / prahāya mānuṣān kāyān divyān kāyān upāsate //*

12. On voit cependant que des hommes qui ont pris refuge dans le Bouddha tombent dans les mauvaises destinées et souffrent. Comment Bhagavat a-t-il pu dire ce Sūtra?

L'homme qui prend refuge dans le Bouddha avec une pensée très forte, ne tenant pas même compte de la vie [1], obtient ces avantages. Le Bouddha ne dit pas que tous les obtiennent. Donc il n'y a pas contradiction.

D'après d'autres maîtres, il s'agit des hommes qui ont acquis l'*avetyaprasāda* [2] — la foi inébranlable dans les Joyaux et dans la moralité — non pas de tous les hommes qui prennent le refuge. [P. 178, col. 3, l. 20]

13. Le Bouddha naît en raison du Dharma : le Dharma l'emporte donc sur le Bouddha. Pourquoi le refuge dans le Bouddha est-il le premier refuge?

Le Bouddha est le maître de l'enseignement [3]. Le Dharma ne serait pas manifesté si le Bouddha ne le proclamait pas. C'est pourquoi on prend d'abord refuge dans le Bouddha. — Comme le malade d'abord s'informe d'un bon médecin; ensuite, il cherche de bonnes drogues; enfin, il s'assure d'un bon garde-malade. Le Bouddha est le bon médecin; le Dharma est la bonne drogue; le Saṃgha est l'homme habile à administrer le remède. C'est ainsi qu'est justifié l'ordre des refuges. [P. 178, col. 3, l. 24]

iii. *Kośa*, iv, *kār. 32* [4].

En quoi prend-il refuge celui qui prend refuge dans le Bouddha, le Dharma, le Saṃgha?

32. Il prend refuge dans les dharmas d'Aśaikṣa (ou d'Arhat) qui font

[1] C'est-à-dire, décidé à ne pas abandonner les refuges et les règles même au prix de la vie, voir Kośa, iv, 74. — Force de la prise des disciplines, iv, 76.

[2] Kośa, iv, 75, vi, 292, ix, 269.

[3] *kiao* pour quoi on a *pravacana*, *śāsana*, *āgama*; *śāsanasvāmin* est probable.

[4] Traduction, iv, p. 76-80, amendée ici.

le Bouddha, dans les dharmas de deux espèces (de Śaikṣa et d'Aśaikṣa) qui font le Saṃgha, dans le Nirvāṇa, celui qui prend le triple refuge.[1]

1. Celui qui prend refuge dans le Bouddha prend refuge dans les dharmas d'Aśaikṣa qui font un Bouddha; les dharmas en raison desquels, en ordre principal, une personne est nommée Bouddha, ou par l'obtention desquels le Bouddha pénètre tout. — Qu'est-ce qu'on nomme « dharmas d'Aśaikṣa du Bouddha »? Le *kṣayajñāna*, etc., avec ce qui accompagne le *kṣayajñāna*, etc.[2] Le corps matériel, lequel reste le même avant et après, n'est pas [lieu du refuge][3].

Prend-on refuge dans un Bouddha ou dans tous les Bouddhas? — Il va de soi[4] qu'on prend refuge dans tous les Bouddhas, car le chemin de tous les Bouddhas[5] est identique.

2. Celui qui prend refuge dans le Saṃgha prend refuge dans les dharmas de Śaikṣa et d'Aśaikṣa qui font le Saṃgha, par l'obtention desquels les huit saints (*pudgala*) sont indivisibles[6].

[1] *buddhasaṃghakarān dharmān aśaikṣān ubhayaṃś ca saḥ /*
nirvāṇaṃ caiti śaraṇaṃ yo yāti śaraṇatrayam //
yo buddhaṃ śaraṇaṃ gacchati aśaikṣān asau buddhakārakān dharmān śaraṇaṃ gacchati yeṣāṃ pradhānyena sa ātmabhāvo buddha ity ucyate yeṣāṃ vā lābhena [*buddhaḥ sarvam avabudhyate*]

« Dharmas qui font un Bouddha », *buddhakāraka*, c'est-à-dire: « causes de la désignation de Bouddha », *buddhaprajñaptihetu*. « En vertu des quels, en ordre principal, la personne (chinois: corps) est nommée Bouddha »: la désignation de Bouddha porte aussi sur d'autres qualités, mais non pas en ordre principal.

[2] *kṣayajñānādayaḥ saparivārāḥ*. — *ksayajñāna*, etc.: c'est-à-dire *kṣayajñāna* (Kośa, vi, 230, 282), *anutpādajñāna* (vi, 240, 282), *aśaikṣī samyagdṛṣṭi* (vi, 240, 295). — Ce qui accompagne, c'est les cinq *skandhas* purs (i, 12, vi, 297).

[3] Pourquoi ne prend-on pas refuge dans le corps matériel (*rūpakāya*)? — Parce que, tel est le corps matériel dans l'état de futur Bouddha, tel est le corps matériel après l'illumination.

[4] *lakṣaṇataḥ sarvabuddhān*; mieux: « Par définition... ». — À défaut d'une déclaration explicite, *kaṇṭhokti*.

[5] Chemin mondain, équipement de mérite et de savoir; chemin supramondain, *kṣayajñāna*, etc.

[6] Ils sont un Saṃgha, *saṃghībhavanti*, parce qu'ils ne peuvent être divisés en ce qui regarde le chemin; [tandis que les moines non saints font une confrérie susceptible de schisme]. — *saṃgha* = « close contact or combination », de *saṃhan*, « to join, to beat together, to make solid ».

Prend-on refuge dans le Saṃgha d'un Bouddha ou dans les Saṃghas de tous les Bouddhas? — Il va de soi qu'on prend refuge dans les Saṃghas de tous les Bouddhas, car le chemin de tous les Saṃghas est identique. A la vérité, le Sūtra dit: «[Marchands,] prenez refuge dans le Saṃgha qui existera dans l'avenir». Mais ce Sūtra a l'intention de louer le joyau de Saṃgha qui va être visible aux marchands[1].

Celui qui prend refuge dans le Dharma prend refuge dans le Nirvāṇa. Ce mot «Nirvāṇa» s'entend seulement du *pratisaṃkhyānirodha*. On prend refuge dans tout *pratisaṃkhyānirodha*, car les apaisements de la douleur et des passions (*kleśas*) de soi et d'autrui ont les mêmes caractères [de bonté, éternité, etc.][2].

4. Si les seuls dharmas d'Aśaikṣa sont le Bouddha, comment l'acte de faire couler le sang du Bouddha avec une mauvaise pensée, acte qui endommage seulement le corps de naissance du Bouddha, peut-il être un péché *ānantarya*?[3]

Les Vaibhāṣikas expliquent: parce que, lorsqu'on injurie le corps de naissance[4] qui est le support des dharmas d'Aśaikṣa, ces dharmas mêmes sont injuriés.

Mais, à examiner le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna), on ne voit pas qu'il dise que les seuls dharmas d'Aśaikṣa soient ce qu'on nomme Bouddha. Il dit seulement que les dharmas d'Aśaikṣa font le Bouddha: puisqu'il ne nie pas que l'être du Bouddha comprenne aussi [le corps de naissance], le corps qui sert de support [à ces dharmas], l'objection ci-dessus est sans valeur[5]. S'il en était autrement, [si les

[1] *tatpratyakṣabhāvinaḥ saṃgharatnasyodbhāvanārtham.* — *udbhāvanā* = «désigner», expliqué par *guṇataḥ prakāśanam.*

[2] Tel est, d'après les notes japonaises, le sens de la version de Hiuan-tsang. Mais on a: *svaparasāṃtānikānāṃ kleśānāṃ duḥkhasya ca śāntyekalakṣaṇatvāt sarvaṃ nirvāṇaṃ śaraṇaṃ gacchati*: il prend refuge dans tout Nirvāṇa, car le Nirvāṇa a pour unique caractère l'apaisement ...

[3] *yady aśaikṣā eva dharmā buddhaḥ kathaṃ tathāgatasyāntike duṣṭacittarudhirotpādanād ānantaryaṃ bhavati.*

[4] *āśrayavipādanāt.*

[5] *śāstraṃ tu naivaṃ vācakam aśaikṣā dharmā eva buddha iti kiṃ tarhi buddhakārakā iti / ata āśrayasya buddhatvāpratiṣedhād acodyam evaitad yad uktam yady ...*

seuls dharmas d'Aśaikṣa étaient le Bouddha], lorsque le Bouddha, lorsque le Saṃgha résident dans une pensée d'ordre mondain, le Bouddha ne serait pas Bouddha, le Saṃgha ne serait pas Saṃgha [1]. Et on devrait admettre aussi que la moralité qui fait le Bhikṣu est à elle seule le Bhikṣu [2]. — À la vérité, comme celui qui désire honorer un Bhikṣu prétend seulement honorer la moralité qui fait le Bhikṣu, de même celui qui désire prendre refuge dans le Bouddha prend seulement refuge dans les dharmas d'Aśaikṣa qui font le Bouddha. [Cela ne veut pas dire que le Bouddha soit seulement ses dharmas d'Aśaikṣa à l'exclusion du corps de naissance.]

D'après d'autres maîtres, celui qui prend refuge dans le Bouddha prend refuge dans les dix-huit dharmas propres au Bouddha (*āveṇikadharmas*).

5. Quelle est, de sa nature, la prise de refuge? — Elle est un acte vocal (*vāgvijñapti*).

6. Quel est le sens de refuge (*śaraṇa*) ? — Le sens de protection, car, en y allant, on se délivre complètement de toute souffrance, ainsi que Bhagavat l'a dit: « Tourmentés par la crainte, les hommes, d'habitude, prennent refuge dans les montagnes, les bosquets, les forêts, les arbres ou *caityas:* ce n'est pas là le meilleur, le suprême refuge; par ces refuges, on ne se délivre pas de la douleur. Mais celui qui prend refuge dans le Bouddha, dans le Dharma, dans le Saṃgha, voit toujours par la science les quatre vérités; il connaît la douleur, l'origine de la douleur, le passage définitif au delà de la douleur, le saint chemin à huit membres qui va au tranquille Nirvāṇa. Tel est le meilleur, le plus excellent refuge: par ce refuge, on se délivre de toute douleur.» — C'est pourquoi la prise de refuge est la porte de la prise de toutes les disciplines.

[1] *anyathā hi laukikacittastho na buddhaḥ syān na saṃghaḥ.*

[2] *śīlam eva ca bhikṣukārakaṃ bhikṣuḥ syāt.* — Ici, d'après la Vyākhyā, se place une réplique du Vaibhāṣika: Si le corps, fait des *skandhas* mondains, est Bouddha, pourquoi le Śāstra dit-il que « celui qui prend refuge dans le Bouddha prend refuge dans les dharmas d'Aśaikṣa ... »?

iv. *Saṃghabhadra, cahier 38, p. 555.*

En quoi prend-il refuge celui qui prend refuge dans le Bouddha dans le Dharma, dans le Saṃgha?

32. Il prend refuge dans les dharmas d'Aśaikṣa qui font le Bouddha, dans les dharmas de deux espèces (= de Śaikṣa et d'Aśaikṣa) qui font le Saṃgha, dans le Nirvāṇa, celui qui prend le triple refuge.

a. Refuge dans le Bouddha.

Comme dit le Mūlaśāstra: « Dans quels dharmas prend refuge celui qui prend refuge dans le Bouddha? — Les dharmas excellents (*sat*) et vrais (*satya*) en raison desquels le nom, l'appellation, la désignation, l'expression « Bouddha », il prend refuge dans ces dharmas qui font le Bouddha (*buddhakāraka*), dharmas d'Aśaikṣa, celui qui prend refuge dans le Bouddha ». [P. 556, col. 1, l. 1]

yeṣu (les dharmas « en raison desquels », « relativement auxquels ») désigne d'une manière générale ce qui va être dit.

dharmeṣu montre que le mot Bouddha n'est pas la désignation (*adhivacana*) d'un « je ».

satsu (miao), « excellents », indique la réunion d'excellentes natures; *satyeṣu*, « qui peut être clairement perçu »; ou bien, *satsu*, parce que collection d'excellentes qualités, et *satyeṣu*, pour indiquer la cognoscibilité.

saṃjñā, c'est-à-dire « nom » (*nāman*).

saṃkhyā, « significatif » (*jñāpaka...*). L'indication qui établit d'une manière commune un « désignant » (*abhidhāna*), étant capable d'informer, est nommée *prajñapti*. On indique, ensuite on répond par la parole; par là, on peut faire une « expression » (*vyavahāra*) non erronée.

buddha, parce que, sans dépendre de l'enseignement d'autrui, il connaît tous les dharmas dans tous leurs caractères; ou bien parce qu'il réalise, par lui-même, toutes les qualités à commencer par le savoir complet; ou bien parce qu'il possède la *bodhi* (illumination),

comme une chose qui a de la résistance est nommée résistante; ou bien parce qu'il enseigne ce qu'il a lui-même découvert.

C'est ainsi qu'un brahmane vint vers le Bouddha et, avec une strophe de louange, l'interrogea : « Je salue le chef du monde nommé suprême Bouddha (*anuttarabuddha*). Pourquoi ses père et mère lui ont-ils donné le nom de Bouddha ? ». Le Bouddha, pitoyable, répondit par les stances : « Sache, ô brahmane, que, comme les Bouddhas du passé, je suis muni des marques des Bouddhas, c'est pourquoi je suis nommé Bouddha, *tasmād buddho 'smi brāhmaṇa*[1]. Sache-le, ô brahmane, je vois que les choses (*saṃskāras*) des trois mondes sont sujettes à la naissance et à la destruction : c'est pourquoi... Sache-le, ô brahmane, dans ce qu'il faut savoir, couper, cultiver, réaliser, j'ai tout accompli : c'est pourquoi... Sache-le, ô brahmane, à l'endroit de tous les objets, je suis muni de la vue de l'omniscience : c'est pourquoi... Sache-le, ô brahmane, durant des kalpas sans mesure, j'ai pratiqué une conduite toute pure au cours de naissances-morts sans mesure ; maintenant, dans cette existence qui est la dernière, à l'abri des flèches empoisonnées des souillures, j'ai obtenu la suprême illumination (*bodhi*) ; c'est pourquoi je suis nommé Bouddha. » [P. 556, col. 1, l. 27]

L'expression *buddhakāraka*, « qui font le Bouddha », montre que ces dharmas sont la cause de la désignation « Bouddha » (*buddhaprajñaptihetu*).

Comment, à l'endroit de dharmas innombrables, établir d'une manière synthétique le nom de « un Bouddha » ? De même que, par

[1] L'original de la troisième stance dans Selasutta (Suttanipāta, 558 ; comparer Mahāvastu, iii, 327, et aussi Aṅguttara, ii, 329, O. Franke, ZDMG. 64, p. 4) :

abhiññeyyam abhiññātaṃ bhāvetabbaṃ ca bhāvitam /
pahātabbaṃ pahīṇaṃ me tasmā buddho 'smi brāhmaṇa //

et Mahāvastu :

abhijñeyam abhijñātaṃ sadvaktavyaṃ ca bhāṣyati /
prahātavyam prahīṇaṃ me tasmād aham upaka jino //

Pour le deuxième pāda, les MSS. BM ont : *sarvetavyaṃ ca bhāṣati*, donc *bhāvitavyaṃ ca bhāvitam*. — Le Lalita donne une correcte mesure au quatrième pāda : *tenopaga jino hy aham*.

rapport à beaucoup d'hommes, on parle d'un joyau de Saṃgha, d'un excellent lieu de refuge. Ou comme, par rapport à un grand nombre de chemins purs, on établit un *mārgaskandha*. Donc irréprochable. Ou bien comme expliqué ci-dessus. — Qu'est-ce à dire? — Il a dit: «[Les dharmas qui ont pour] nom, appellation, désignation, expression»; on établit le nom de «un Bouddha» par rapport aux dharmas d'Aśaikṣa qui se trouvent dans la série du Bouddha; il n'existe pas «un Bouddha» à part de ces dharmas. [P. 556, col. 2, l. 3.]

Quels sont les dharmas «qui font le Bouddha»? — C'est les *kṣayajñāna*, etc., et leur cortège, par l'acquisition desquels dharmas une personne connaît (*budh*) tout, par lesquels, en ordre principal, une personne obtient le nom de Bouddha. Non pas le corps matériel (*rūpakāya*), car celui-ci est après l'illumination ce qu'il était avant.

Prend-on refuge dans un Bouddha ou dans tous les Bouddhas? — On prend, la chose est logiquement claire, refuge dans tous les Bouddhas, car les chemins des Bouddhas ne sont pas différents. [P. 556, col. 2, l. 7.]

Ici le Sautrāntika (c'est-à-dire Vasubandhu) dit: «A examiner le Mūlaśāstra (le Jñānaprasthāna), on ne voit pas qu'il dise que les dharmas d'Aśaikṣa, seuls, soient nommés Bouddha. Il dit seulement que les dharmas d'Aśaikṣa font le Bouddha, il ne nie pas que ne soit aussi Bouddha le corps qui sert de support à ces dharmas. Par conséquent on ne peut faire l'objection: Si le Bouddha n'est que les dharmas d'Aśaikṣa, pourquoi commet-on un péché *ānantarya* en faisant couler le sang avec une mauvaise pensée, en blessant seulement le corps de naissance?» [P. 556, col. 2, l. 11]

Le Sautrāntika ne comprend pas le sens du Mūlaśāstra. L'expression «qui font le Bouddha» [appliquée aux dharmas d'Aśaikṣa] exclut l'hypothèse que le corps qui les supporte rentre dans la nature de Bouddha. Le nom de Bouddha se rapporte à ce qui est Bouddha (*buddhārtham adhikṛtya vyavasthāpyate*); cela seulement qui est indiqué par ce nom est vraiment Bouddha. Si le nom de Bouddha se rapportait aussi au corps, support des dharmas d'Aśaikṣa, on devrait donner le nom de Bouddha au futur Bouddha qui n'a

pas encore acquis ces dharmas, puisqu'il a ce même corps. Donc l'appellation de Bouddha n'indique pas le corps, parce que celui-ci « ne fait pas le Bouddha ». Donc le texte du Mūlasūtra exclut l'hypothèse que le corps aussi soit Bouddha, et établit que le Bouddha, de sa nature, est seulement dharmas d'Aśaikṣa. [P. 556, col. 2, l. 17]

Même à admettre la théorie du Sautrāntika, l'objection tirée de la blessure du Tathāgata ne tombe pas. — La nature du Bouddha est double, de *saṃvṛti* et de *paramārtha*, de vérité relative et de vérité absolue. Celui qui prend refuge dans le Bouddha voit le Bouddha de *saṃvṛti*, mais c'est en pensant (*pratibaddhasmṛti*) au Bouddha de *paramārtha* qu'il prend refuge. C'est au moyen du corps, [Bouddha de *saṃvṛti*], qu'il prend refuge dans le [Bouddha de *paramārtha*]. C'est en obtenant le [Bouddha de *paramārtha*] que [le corps] a obtenu le nom et les dharmas de Bouddha. Par conséquent ce sont les seuls dharmas d'Aśaikṣa qui constituent le Bouddha de *paramārtha*. — Or, si blesser le Tathāgata est un péché mortel, c'est parce que le Bouddha de *paramārtha* est lésé : mais ce Bouddha ne peut être lésé. Donc l'objection est valide : « Comment celui qui fait couler le sang avec une mauvaise pensée commet-il un péché *ānantarya*, puisqu'il blesse seulement le corps de naissance ? »

Les Vaibhāṣikas expliquent : « Quand leur support, le corps matériel, est endommagé, les dharmas d'Aśaikṣa (= Bouddha de *paramārtha*) sont endommagés »[1]. Cette explication est bonne. [P. 556, col. 2, l. 25]

Le Sautrāntika objecte : « S'il n'en est pas comme je dis, [si le Bouddha et le Saṃgha sont seulement des dharmas de Śaikṣa, d'Aśaikṣa], lorsque le Bouddha et le Saṃgha ont des pensées mondaines, ils ne sont pas Bouddha et Saṃgha[2]. Pourquoi ? Parce que, à ce moment, les dharmas de Śaikṣa, d'Aśaikṣa, ne sont pas actuels (*saṃmukhībhūta*). »

[1] *āśrayasya vipādanād iti / teṣām aśaikṣāṇām ya āśrayo rūpaskandhas tasya vipādanād vikopanāt tadāśrayiṇo 'pi te buddhakārakā dharmā vipāditā bhavanti.* Kośa, iv, 78, Vibhāṣā, 34, p. 177, 2, 8.

[2] *anyathā hi laukikacittastho na buddhaḥ syān na saṃghaḥ.*

L'objection ne porte pas. Nous ne disons pas, en effet, que ces dharmas, pour « faire le Bouddha, le Saṃgha », doivent être actuels ou présents (*pratyutpanna*). Nous disons seulement que le Bouddha et le Saṃgha « possèdent » ces dharmas[1]. Leur possession de ces dharmas n'est pas interrompue, quel que soit l'état où se trouvent ces dharmas [actuels, passés, futurs] : on ne voit pas comment le Bouddha, le Saṃgha, ne seraient pas Bouddha, Saṃgha, lorsqu'ils ont une pensée mondaine. A supposer que les seuls dharmas actuels fassent le Bouddha, le Saṃgha, notre système tient, car, d'après nous, la possession des dharmas d'Aśaikṣa, de Śaikṣa, est elle-même un dharma d'Aśaikṣa, de Śaikṣa (Kośa, ii, 188) ; et cette possession est toujours actuelle dans le Bouddha, dans le Saṃgha. [P. 556, col. 3, l. 4]

Le Sautrāntika dit encore : [Si le Bouddha et le Saṃgha ne sont que dharmas d'Aśaikṣa, de Śaikṣa], on doit, de même, dire que le bhikṣu, ou moine mendiant, n'est que la moralité qui fait le bhikṣu[2]. — Notre système présente-t-il ce défaut ? Il en va ici comme ci-dessus : en raison de la possession de la moralité, on donne métaphoriquement à un certain corps le nom de bhikṣu.

Concluons que le Sautrāntika ne comprend pas bien, dans le système d'Abhidharma, le sens des textes. [P. 556, col. 3, l. 7]

Le Vātsīputrīya dit que le Bouddha, lieu du refuge, est le *pudgala*[3]. Non, car le *pudgala*, n'étant pas différencié, n'est pas refuge. Quelle différence entre prendre refuge dans le Nirgrantha-pudgala et prendre refuge dans le Bhagavat[-pudgala] ? Car l'un et l'autre sont également non-définis comme bons, mauvais, etc. — Si le Vātsīputrīya répond : « Comme le feu est différencié en fonction de son support [ou *upādāna*, le combustible] », c'est-à-dire : « Comme le feu

[1] Théorie de la possession ou *prāpti*, Kośa, ii, 179.

[2] *śīlam eva ca bhikṣukārakaṃ bhikṣuḥ syāt / nāśrayaḥ.*

[3] Ci-dessus p. 69. — La discussion qui suit ajoute quelques informations à celles de Kośa, ix ; on voit que les *pudgalas* sont comme qui dirait les substrats métaphysiques des individus ou personnes ; très pareils aux *puruṣas* des Sāṃkhyas.

qui a pour support la bouse séchée[1] est nommé feu de bouse, de même le [*pudgala*] qui a pour support les dharmas de Bouddha est nommé Bouddha ». Cette réplique n'est pas bonne, car le [*pudgala*] sera impermanent (*anitya*) ; ...le *pudgala* supposé, étant subordonné à son support, doit être en soi impermanent. D'ailleurs, le feu qui a pour support la bouse, n'est pas nommé bouse-*pudgala*. Si c'est seulement en fonction des dharmas de Bouddha qu'il faut dire Bouddha-pudgala, le *pudgala* n'est pas ce qu'on nomme Bouddha. Donc la réplique ne prouve rien. Puisque vous dites que le *pudgala* est différencié en fonction des dharmas, ce sont les dharmas qui différencient qui sont le Bouddha, pas autre chose. Par le mot de « refuge », on désigne le point d'appui en raison duquel on détruit toutes les calamités de la transmigration : ont semblable efficace les seuls dharmas en question. Donc nous disons que ces dharmas sont le refuge, rien d'autre. Voilà qui est bien dit. [P. 556, col. 3, l. 20]

En outre, le Vātsīputrīya devra admettre que le Bouddha-pudgala est chose mondaine, car le Sūtra dit : « Nous voyons maintenant que les organes de Bhagavat dépérissent. » — Vous soutenez que le *pudgala* est différencié en fonction de son support ; vous dites que le *pudgala* obtient le nom de Bouddha en raison des dharmas de Bouddha qu'il prend pour support ; pourquoi ne pas le nommer non-Bouddha en tant qu'il a pour support des dharmas de non-Bouddha ? Les deux cas sont pareils.

Le Vātsīputrīya dit : « Comme un homme, pour avoir des cheveux noirs, n'obtient pas, en harmonie avec ces cheveux, le nom de noir »[2]. — Alors il abandonne sa première théorie, que le *pudgala* est différencié en fonction du support, puisque, maintenant, il ne veut plus que le *pudgala* soit différencié en fonction du dit support. Voit-on que le feu prenne un certain nom en raison d'une partie de son support et ne prenne pas le nom qui correspond à une autre partie de son support ? Le *pudgala*, s'appuyant sur des dharmas purs et impurs (*anāsrava, sāsrava*), aura donc deux natures. Si le Vātsīputrīya n'ac-

[1] *busa*, Vyutpatti, 230, 60 ; *k'ang*, balle du grain.

[2] Le texte a « blanc ».

cepte pas cette conclusion, c'est qu'il abandonne sa première théorie. [P. 556, col. 3, l. 29]

Bhagavat a dit: « Je suis né dans le monde »; or il est hors de cause que le *pudgala* naisse. Si, contrairement [à notre opinion, le Bouddha était un *pudgala*], Bhagavat dirait: « Je suis dans le monde »[1]. Il ne parle pas ainsi; donc ce sont les dharmas qui sont refuge.

Bhagavat dit que le Dharma est le recours, non pas le *pudgala*[2].

Bhagavat dit: « Celui qui voit le Dharma me voit ».

Le Sūtra dit que, bien que le Bouddha se transforme, sa pensée n'est pas modifiée. Or le *pudgala* du Vātsīputrīya n'est pas sujet à transformation, puisqu'il n'est pas défini comme impermanent. [P. 557, col. 1, l. 8].

Le Bhadanta Kumāralāta[3] dit que « les dharmas impurs et purs du Bouddha sont les uns et les autres de la nature du Bouddha »[4]. C'est ce que démontrent de nombreux passages de l'Ecriture. — Le Sūtra dit: « Maintenant le corps du Bouddha vieillit, dépérit ». Bhagavat dit: « Je suis gravement malade et je sens la douleur proche de la mort »[5]. Il dit à Ānanda: « Étends ici pour le Bouddha le vêtement de dessus. » Le Sūtra dit: « Il faut, suivant la règle (*saha dharmeṇa*), offrir aliments et boisson au Saṃgha qui a le Bouddha à sa tête. » Il dit: « Les bhikṣus prennent et portent la parole du Bouddha ». Il dit: « Faire couler le sang du Tathāgata avec une mauvaise pensée ». Il dit que le Bouddha foule le vêtement avec le pied. Il dit: « Je vois maintenant le Bouddha resplendissant, glorieux, comme un trône d'or ». Bhagavat dit: « Je veux maintenant

[1] Traduction douteuse. On a: « Je *hien* monde »; hien, 96 et 7, *abhūt*, *āsīt*,-*bhūti*, *āvirbhavati*, *udbhava*, *ālocana*, etc.

[2] Le sens de la formule des *pratisaraṇa* est discuté Kośa, ix, 247. — On a: « Le recours est la doctrine, non pas une personne quelconque, non pas le Bouddha lui-même ». Comp. Majjhima, i, 265.

[3] Le chef des Sautrāntikas, voir Index de Kośa et de Siddhi.

[4] C'est-à-dire, le Bouddha est aussi bien dharmas impurs que dharmas purs.

[5] *maraṇāntika duḥkha*, voir Vibhāṣā, 190, p. 952, col. 3.

aller à la montagne Sata par reconnaissance pour le yakṣa »[1]. Le Sūtra dit : « Chefs des marchands, en voyant le Bouddha vous obtiendrez un suprême avantage ». — On obtient le nom de Bouddha en faisant du bien à autrui ; or, faire du bien à autrui, c'est œuvre du savoir mondain (*saṃvṛtijñāna*). Les Boudhas ont pour nature la grande pitié (*mahākaruṇā*), et celle-ci est une chose (*dharma*) impure (*sāsrava*), puisqu'elle est relative aux êtres vivants (*sattvāpekṣikā*). — Nombreux les textes et les raisonnements qui reconnaissent au Bouddha des caractères étrangers aux dharmas purs. Par conséquent, il est faux que les purs dharmas de Bouddha, à eux seuls, constituent le Bouddha. [P. 557, col. 1, l. 21]

La doctrine de Kumāralāta est fausse. Les textes cités ne démontrent rien, car, s'ils donnent le nom de Bouddha à des dharmas impurs, corps, etc., c'est par métaphore, en raison des dharmas d'Aśaikṣa dont les dharmas impurs sont le support. Par métaphore, disons-nous, car, les organes (yeux, etc.) du Bouddha ne différant pas de ceux du futur Bouddha, il n'y a aucune raison pour que le corps soit nommé Bouddha, sinon par métaphore. — D'ailleurs le Sūtra ne donne-t-il pas à une science impure (*sāsravā vidyā*) le nom de « science d'Aśaikṣa » (*aśaikṣī vidyā*) ?[2] Il énumère en effet trois sciences d'Aśaikṣa (Kośa, vii, 108), et on voit bien que « le savoir des morts et des naissances » ne peut être une science d'Aśaikṣa puisqu'il connaît couleurs et figures, puisqu'il est relatif aux êtres vivants. Ce savoir, cependant, est dit *aśaikṣa* lorsqu'il se trouve dans une personne qui est un Aśaikṣa. De même reçoivent le nom de Bouddha les dharmas quelconques qui se trouvent dans la série où sont les dharmas de Bouddha, les dharmas qui font le Bouddha. [P. 557, col. 1, l. 20]

Le corps du Bouddha, qui doit être « coupé » (*prahā*), n'est cer-

[1] *Sātāgiro yakkho*, Suttanipāta, 153.

[2] J'examine ce problème dans une note sur les Abhijñās, « facultés surnaturelles », Muséon, 1931, 335, volume jubilaire. À mon sens, les deux Abhijñās qui font les deux premières « sciences d'Aśaikṣa » étaient à l'origine le bien exclusif du Bouddha. Depuis on a admis, du moins dans certaines écoles, que les infidèles même y ont accès.

tainement pas Bouddha; car le Bouddha, absolument exempt de défauts, n'a rien qui doive être coupé.

Le Sūtra dit que le corps est accumulé par la non-science (*avidyā*). Va-t-on dire cela du Bouddha?

Le corps du Bouddha est un objet de la « contemplation de l'horrible » (*aśubhā bhāvanā*)[1], car tous les *rūpas* du Kāmadhātu rentrent dans cette catégorie. Or tel ne peut être le Bouddha. Le Sūtra dit en effet que, en raison du Bouddha, les racines de bien grandissent, des actes d'attention de joie naissent. Or la contemplation de l'horrible est associée seulement avec des actes d'attention d'horreur. Donc le corps du Bouddha n'est pas vraiment Bouddha. [P. 557, col. 2, l. 3]

Le Sūtra dit encore que le corps a pour cause l'acte et l'aliment. Les organes (*āyatana*) du corps du Bouddha rentrent dans ce qu'on nomme « rétribution de l'acte » (*karmavipāka*); ils sont nourris par les aliments, aliment en bouchées, etc. (Kośa, iii, 119). Peut-on donner le nom de Bouddha à semblables choses? Si quelqu'un dit que le Bouddha a pour cause l'acte, quel homme intelligent ne protestera pas? Et si un homme intelligent s'égare au point de tenir tel discours, il ne manquera pas de voir clair là-dessus par lui-même et d'éprouver honte. [P. 557, col. 2, l. 7]

Rien n'empêche cependant de donner métaphoriquement le nom de Bouddha à des qualités, service des êtres vivants (*anugraha*), etc., qui sont le point d'appui de l'équipement du Bouddha (*saṃbhāraniśraya*). Car on parle souvent ainsi, disant que l'aliment est la vie, que le lait est la dysenterie (*atisāra*).

La grande pitié et le savoir mondain du Bouddha[2] existaient

[1] Kośa, vii, 108. — Rares sont les saints capables de pratiquer cette contemplation en envisageant le corps du Bouddha, le corps des déesses.

[2] *buddhakāyāntare*. — *mahākaruṇā* et *saṃvrtijñāna*, Kośa, vii, 77 et 5. — La Vibhāṣā enseigne que la « grande pitié » est le bien propre du Bouddha; on pourrait conclure que cette pitié n'existe pas chez le Bodhisattva. Il n'y a pas, croyons-nous, contradiction: le Bouddha n'est pas plus pitoyable que le Bodhisattva; tout ce qu'il a de pitié, il le tient du Bodhisattva et non pas de sa nouvelle qualité de Bouddha. Mais sa pitié, fécondée par l'omniscience qui lui permet d'enseigner, est plus efficace et mérite le nom de « grande pitié ».

déjà chez le futur Bouddha ou Bodhisattva. Si ces deux dharmas sont Bouddha, le Bouddha est donc Bouddha avant de l'être. Si ces deux dharmas prennent plus tard le nom de Bouddha par l'intervention d'une cause nouvelle, c'est cette autre cause, c'est les dharmas qui produisent ce changement, qui sont Bouddha à l'exclusion de tout autre dharma. [P. 557, col. 2, l. 13]

A la vérité, d'après les Mahāsāṃghikas[1], tous les dharmas du Tathāgata sont purs (*anāsrava*) ; ils sont donc, sans exception, le lieu du refuge. Argument: le Sūtra dit que le Tathāgata est *bhāvitakāya,* « ayant le corps perfectionné ». Le Sūtra parle de la pensée et du corps du Tathāgata dans les mêmes termes: il dit que le Tathāgata est *bhāvitacitta,* « ayant la pensée perfectionnée », et on est d'avis que cette pensée est pure. Puisque le Sūtra dit aussi que le Tathāgata est *bhāvitakāya,* « ayant le corps perfectionné », comment nier que ce corps soit vraiment pur lui aussi? — Les arguments de ce genre sont nombreux et vrais. [P. 557, col. 2, l. 17]

Cette doctrine de la « pureté » du corps a été réfutée tout au long dans le premier chapitre du présent ouvrage[2]. Il n'y a pas lieu de reprendre la réfutation. — Notons toutefois que, dans l'expression *bhāvitakāya,* il s'agit de la *pratipakṣabhāvanā,* « culture du contrecarrant »[3]. Le Bouddha a cultivé le chemin d'*ānantarya* qui coupe le rūpa souillé[4]. — Le Sūtra dit aussi que le Tathāgata a cultivé les quatre *smṛtyupasthānas,* « applications de la mémoire » ; et il enseigne ailleurs que ces quatre comprennent tous les dharmas. Dira-t-on pour cela que tous les dharmas sont purs? Si le Mahāsāṃghika répond que le Sūtra en question n'envisage que les *smṛtyupasthānas* dits de *svabhāva* et de *saṃsarga,* nous dirons que la troisième

[1] Vasumitra, Traité des sectes, 2e thèse des Mahāsāṃghikas, Masuda, Asia Major, 2, p. 19. — De même les Dharmaguptas, thèse 5, veulent que le corps de l'Arhat soit pur. — Voir ci-dessous la note: « Le corps de l'Arhat est-il pur? »

[2] Dans le *mūlavastuvarga.* — Comm. de Kośa, i, 1; Nyāyānusāra, p. 331, col. 1.

[3] Kośa, vii, 64-65.

[4] Donc on n'a pas « qui a perfectionné, cultivé, le corps »; mais, « qui a cultivé le chemin qui supprime le mauvais *rūpa* ».

catégorie, de même, [a été cultivée par le Tathāgata][1]. Le Sūtra dit que le Tathāgata est *bhāvitakāya;* comment nier qu'il ait cultivé le *kāyasmṛtyupasthāna*? — D'ailleurs les dharmas bons et impurs (*kuśalasāsrava*) sont aussi objets de *bhāvanā,* « culture ». Tirer argument de l'expression *bhāvitakāya* pour établir le caractère pur du Bouddha, c'est très illogique. [P. 557, col. 2, l. 25]

Le Mahāsāṃghika a un autre argument: « Si les yeux du Bouddha sont dits impurs parce qu'ils sont les objets des passions [d'autrui] (*kleśaviṣayatvāt*), ne sont-ils pas aussi les objets (*ālambana*) de la [pensée] détachée (*virakta*)? Comment douter que, comme tels, ils ne doivent être purs? »

Le parallélisme manque, ainsi que nous l'avons établi, vu la différence de caractère entre impur et pur.

Le Sūtra dit, à la vérité, que ce qui est l'objet des passions, ce qui est haï par le Chemin, est nommé impur. Mais il faut examiner quelle est l'intention de ce Sūtra. L'intention du Sugata est difficile à connaître. Voyons ici quel est le sens de ce texte.

L'objet que la passion savoure et fait sien, et qui est aussi haï par le Chemin, est nommé « impur » (*sāsrava*); il faut donc que les yeux, étant savourés et faits siens par l'*āsrava,* soient impurs. Mais on ne peut, parallèlement, dire que ces dharmas, yeux, etc., étant haïs par le « pur » (*anāsrava,* par les pensées pures), sont purs. L'approbation et la haine étant différentes, le parallélisme fait défaut. Les dharmas purs, modes divers de pensée (*ākāra*) qui constituent le chemin, ne se portent pas avec complaisance sur les yeux du Bouddha. On ne peut pas dire que ces yeux, etc., haïs qu'ils sont par la pensée pure, sont purs. Le désir et l'antipathie s'exercent sur ces yeux

[1] Voir Kośa, vi, 159 et Vibhāṣā, 140. — Au lieu de *saṃsarga, siang-tsa,* notre texte porte *siang-li,* hors de cause.

Le *svabhāvasmṛtyupasthāna,* « application de la mémoire en soi », c'est la sagesse ou *prajñā* qui considère les quatre objets, corps, sensation, pensée, choses en général.

Le *saṃsargasmṛtyupasthāna,* c'est la foi et autres activités mentales qui s'associent à la sagesse dans cette considération.

L'*ālambanasmṛtyupasthāna,* c'est les quatre objets.

comme ils s'exercent sur ce qui est impur : ces yeux sont donc impurs comme les autres dharmas impurs. Le Chemin ne s'emploie (*vartate*) pas à ces yeux comme il s'emploie au Chemin : on ne peut donc dire que ces yeux sont purs comme sont purs les dharmas du Chemin. — Donc la peine que prend le Mahāsāṃghika est sans fruit. Il dit beaucoup de choses fausses à sa fantaisie ; mais il ne détruit pas la définition du Sūtra établie dans notre système. Le seul grand Ārya Kātyāyanīputra a expliqué, correctement, la nature du Bouddha-refuge. [P. 557, col. 3, l. 13.]

b. Refuge dans le Saṃgha.

1. Il y a cinq espèces de Saṃghas : 1. Saṃgha sans pudeur ; 2. Saṃgha de moutons muets ; 3. Saṃgha de partisans (*pākṣika ?*) ; 4. Saṃgha au sens vulgaire (*saṃvṛtisaṃgha*) ; 5. Saṃgha au sens propre (*paramārthasaṃgha*) :

1. les personnes (*pudgala*) qui violent les règles (*vrataśīla*) tout en portant le vêtement du Dharma.

2. les personnes qui ne pénètrent rien du Tripiṭaka, comme des moutons muets ni ne comprennent ni ne parlent. Ou bien le mot « muet » montre qu'elles ne disent pas le Dharma, et, si elles sont capables de dire, le mot « mouton » montre qu'elles n'écoutent pas le Dharma. C'est dire que cette espèce de personnes ni n'écoute ni ne dit le Dharma.

3. les personnes qui, par diverses habiletés, se font des partisans parmi les dissipés, les besogneux, les querelleurs. — Ces trois Saṃghas, en règle générale (*bahuśas*), font des actions d'Adharma. [P. 557, col. 3, l. 21.]

4. de bons *pṛthagjanas* qui font des actions de Dharma et aussi d'Adharma : tel est le Saṃgha au sens vulgaire.

5. le Saṃgha au sens propre : *a*. les dharmas de Śaikṣa et d'Aśaikṣa, et *b*. les personnes qui sont le support-réceptacle de ces dharmas. — Ces personnes sont incapables de faire des actions d'Adharma.

Parmi ces cinq Saṃghas, le cinquième est le refuge. Comme il

est dit dans la strophe qui célèbre les refuges: « C'est là le bon refuge, le suprême refuge. En s'y réfugiant, on est délivré de toute douleur ». [P. 557, col. 2, l. 27]

Parmi les deux Saṃghas au sens propre, *dharmas* ou « possessions spirituelles », d'une part, *pudgalas* ou personnes munies de ces possessions, d'autre part, Kātyāyanīputra enseigne qu'on prend refuge dans celui qui consiste en dharmas. Comme il dit dans le Mūlaśāstra cité ci-dessus: « On prend refuge dans les dharmas de Śaikṣa et d'Aśaikṣa qui font le Saṃgha ».[1]

Ce texte du Mūlaśāstra n'est-il pas en contradiction avec le Sūtra où Bhagavat dit: « Quatre paires, huit personnes sont le champ de mérite Saṃgha qu'il faut honorer »?[2]

Bhagavat s'exprime ainsi, mais il a un autre but [que de définir le lieu de refuge Saṃgha], puisqu'il dit: « champ de mérite Saṃgha qu'il faut honorer ». Son but est de définir le Saṃgha qui reçoit les dons. Parmi les deux Saṃghas au sens propre, celui qui reçoit les dons, c'est le Saṃgha qui consiste en personnes, non pas celui qui est constitué par les dharmas de Śaikṣa et d'Aśaikṣa. — Au contraire, le Mūlaśāstra définit le refuge. Cela est refuge qui est vraiment capable de protéger, et seuls les dharmas des saints (*āryas*, Śaikṣas et Aśaikṣas) sont capables de protéger. Aussi bien le Sūtra dit-il que le Dharma est le recours (*pratisaraṇa*), que le *pudgala* (ou personne) n'est pas le recours.[3]

Par conséquent le Sūtra sur les quatre paires ne contredit pas le Mūlaśāstra. — Ce Sūtra, d'ailleurs, n'est pas un Sūtra de la catégorie *nītārtha* « de signification catégorique », parce qu'on peut l'interpréter légitimement à divers points de vue. Le Sūtra

[1] Comparez la doctrine de Kathāvatthu, xvii, 6: « Au sens absolu (*paramatthato*), le Saṃgha est les fruits du Chemin; il n'y a pas d'autre Saṃgha que les fruits du Chemin »; doctrine attribuée aux « Vetulyakas connus sous le nom de Mahāśuññatāvādins ». Donc on ne peut pas dire que le Saṃgha accepte les aumônes, les purifie, en jouit, leur confère une grande efficacité.

[2] Dīgha, iii, 255, Aṅguttara, i, 208, Visuddhi, 218: *cattāri purisayugāni aṭṭha purisapuggalā esa bhagavato sāvakasaṃgho āhuneyyo ... anuttaraṃ puññakkhettaṃ lokassa.*

[3] Kośa, ix, 246.

qu'on peut interpréter (*nī*) en lui attribuant diverses intentions (*abhiprāya*) est nommé « de signification non catégorique » (*anītārtha*).[1] [P. 558, col. 1, l. 10]

2. Il faut examiner maintenant si le Bouddha fait ou ne fait pas partie du Saṃgha.[2]

Si oui, le nombre des « déclarations fondamentales »[3], le nombre des *avetyaprasādas* (Kośa, vi, 292), des joyaux et des refuges, doit être diminué.[4] D'ailleurs cette opinion est en contradiction avec l'Ecriture (*āgama*), car, d'après le Sūtra, le Bouddha a dit: « Āyuṣman, qu'est-ce que le joyau de Saṃgha? Dans le futur, dans cet univers, des hommes bons, nés dans des familles de kṣatriyas ou de brahmanes, ou nés dans des familles de vaiśyas ou de śūdras, prenant recours dans le Tathāgata Samyaksaṃbuddha, sortiront du monde, pratiqueront-réaliseront: voilà ce qui est nommé Joyau de Saṃgha. » Le Sūtra dit encore que le Saṃgha est précédé par le Bouddha[5]; que le Bouddha se trouve dans tel lieu avec un Saṃgha de bhikṣus en tel nombre. [P. 558, col. 3, l. 4]

Mais, dira-t-on, si le Bouddha ne fait pas partie du Saṃgha, comment expliquer plusieurs Sūtras? — Le Sūtra dit: « Si, avec quelque présent, vous honorez dans l'ordre le Saṃgha qui a le Bouddha à sa tête (*buddhapramukha*), alors, dans ce champ qu'est

[1] Kośa, ix, 247. — Suit, jusque col. 2, l. 25, la discussion du Sūtra sur les huit personnes, qui présente quelques difficultés.

[2] Si le Bouddha fait partie du Saṃgha, si le don au Saṃgha est plus méritoire que le don au Bouddha, voir aussi Vibhāṣā, 130, p. 678 (à propos du Sūtra sur le don au « Pṛthagjana du Jambūdvīpa », Kośa, iii, 129): le Bouddha fait partie du *cāturdiśa saṃgha*, « communauté des quatre points cardinaux », non pas du Saṃgha des Śrāvakas. — *Kathāvatthu*, xvii, 9, 10; *Vasumitra*, Traité des sectes, Mahīśāsakas, thèse 21 (don au Saṃgha plus méritoire), Dharmaguptas, thèse 1 (don au Bouddha plus méritoire). — Comment on peut donner au Bouddha défunt, avantages du culte des reliques, Kośa, iii, 30, iv, 156, Vibhāṣā, 113, p. 585, 120, p. 627, I-tsing, Takakusu, 150.

[3] Probablement *agraprajñāpti*; sans doute les déclarations: « Bouddha est le meilleur des hommes... » (voir p. 65).

[4] Puisque le joyau de Bouddha rentre dans le joyau de Saṃgha.

[5] *buddhapūrvaṃgama saṃgha.*

le Saṃgha, vous obtiendrez, universel et pur, le mérite du don. » Le Sūtra dit : « Gautamī, [donne au Saṃgha] ; si tu donnes au Saṃgha, moi aussi je serai honoré » (Majjhima, iii, 253, Kathāvatthu, xvii, 9). Le Sūtra dit encore que « quatre paires, huit personnes sont ce qu'on nomme le Saṃgha champ de mérite » : or on ne peut pas dire que le Bouddha soit en dehors de ces huit personnes [puisqu'il est la huitième, l'Arhat]. [P. 558, col. 3, l. 9]

Il y a plusieurs espèces de Saṃgha : êtres vivants, hommes, Śrāvakas ou disciples, champ de mérite, Āryas, etc. Le Bouddha fait partie des autres Saṃghas, mais il ne fait pas partie du Saṃgha des Śrāvakas : car il est « illuminé par soi-même », car il n'est pas muni des dharmas des Śrāvakas. En outre, certaines règles sont établies pour les Śrāvakas : « Ils ne doivent pas porter un froc de la dimension de celui du Bouddha »[1] ; si le Bhagavat Bouddha faisait partie du Saṃgha des Śrāvakas, il devrait se soumettre à semblables règles. En outre, Bhagavat veut que les bhikṣus se partagent les habits et les biens d'un Śrāvaka [défunt][2] ; si Bhagavat faisait partie du Saṃgha des Śrāvakas, on se partagerait ses vêtements et ses biens, et ce n'est pas le cas. — Conclusion : le Bouddha fait partie des autres Saṃghas, mais il ne fait pas partie du Saṃgha des Śrāvakas. Le Bouddha et le Saṃgha ne sont pas mêlés.

Les textes allégués ne sont pas démonstratifs. — 1. Le Sūtra dit : « Si, avec quelque présent ... » ; mais ce texte ne fait pas difficulté, car il a pour but de définir le champ de mérite (*puṇyakṣetra*). — 2. De même s'explique la parole adressée à Gautamī, où le mot « aussi » (« moi aussi je serai honoré ») montre d'ailleurs que le Bouddha ne fait pas partie du Saṃgha : s'il en faisait partie, pourquoi dire : « moi aussi » ? — 3. Enfin, si le Bouddha parle des « huit personnes », c'est pour indiquer les diverses catégories du Saṃgha des Śrāvakas : il y a huit états distincts dans le Saṃgha. Le Bouddha ne dit pas que ces huit catégories soient, dans leur totalité, comprises

[1] Pāc. 92, Vinaya Texts, i, p. 54 ; Pāt. 90 ; Finot, JA. 1913, ii, 524.

[2] Kośa, iv, 156 ; Mahāvagga, viii, 30,2. Le Saṃgha devient propriétaire (*svāmin*) des vêtements qui devaient être alloués à un bhikkhu qui est parti...

dans le Saṃgha. [En effet, le Bouddha et le Pratyekabuddha sont des Arhats, huitième catégorie, et ne font pas partie du Saṃgha]. Ou bien les huit dont parle le Bouddha constituent le Saṃgha en tant que champ de mérite [par opposition au Saṃgha qui comprend tous les religieux]; le Bouddha, aussi, est champ de mérite. Donc ce troisième texte ne fait pas difficulté. [P. 558, col. 3, l. 23]

3. Celui qui donne au Saṃgha, celui qui donne au Bouddha, lequel obtient le plus grand mérite?

D'après une opinion, le don au Saṃgha est le plus fructueux: 1. toutes les sortes de purs (*anāsrava*) et saints (*ārya*) dharmas sont ensemble visibles dans le Saṃgha; 2. il est dit que le Saṃgha est le suprême (*anuttara*) champ de mérite; 3. un « maître d'aumônes » (*dānapati*) avait l'intention de donner au Bouddha, et Bhagavat l'invita à donner ce don au Saṃgha.

D'après notre doctrine, le don au Bouddha est le plus fructueux: 1. le Sūtra dit que le Bouddha Bhagavat, ayant réalisé-obtenu toute absolue souveraineté sur les qualités (*guṇa*) distinguées (*viśiṣṭa*)[1], reçoit le nom de « très saint »[2]; 2. le Bouddha Bhagavat est exempt de tout défaut, toute trace de passion (*kleśavāsanā*) ayant disparu chez lui; 3. tous les biens (*guṇa*) de la vie religieuse (*brahmacarya*) pratiquée par le Saṃgha procèdent du Bouddha; 4. les qualités du Bouddha, celles utiles à lui-même et celles utiles à autrui (*svahita, parahita*), sont complètes et parvenues au plus haut degré: le Sūtra dit que ces qualités sont excellentes, qu'elles conquièrent immédiatement la pensée d'autrui, que [les Bodhisattvas] conçoivent la «grande résolution » (*mahāpraṇidhāna*) en visant ces qualités (Kośa, iv, 226). [P. 559, col. 1, l. 3]

Les raisons en faveur de la première opinion ne sont pas valides.

1. Sans doute toutes les sortes de purs saints dharmas sont visibles dans le Saṃgha. Mais dans Bhagavat se trouvent d'innombra-

[1] *sarva-adhimātra-aiśvarya* ou *vaśitā*. Bhagavat prend à son gré tous les recueillements.

[2] *tsoei-tsuen*, très honorable; peut-être *paramārya*.

bles infinies non-communes qualités. Ainsi qu'il est dit : « Les qualités de tous les êtres de l'univers, Arhats et Pratyekabuddhas, comparées à celles de Bhagavat, n'en font pas une petite partie ».

2. Le Sūtra dit que le Saṃgha est le suprême champ de mérite ; mais son intention n'est pas d'exalter le Saṃgha au dessus du Bouddha. S'il s'exprime comme il fait, c'est parce que le Saṃgha est très nombreux, est capable de jouir (*saṃbhoga*) de beaucoup de dons, fait que le « donneur » jouisse d'un mérite excellent (*puṇyotkarṣa*) ; ou bien, pour montrer que le Saṃgha dure longtemps et s'étend partout. Ou bien encore, quoique le Saṃgha soit un suprême champ de mérite, le Bouddha est un champ de mérite encore plus suprême, comme le prouvent les raisons exposées ci-dessus.

3. Mais le Bouddha invita un aumônier à offrir ses dons au Saṃgha ? Ceci ne fait pas argument pour la supériorité du Saṃgha, vu la cause de cette invitation. Le Bouddha, en effet, désire que le Saṃgha dure longtemps, que la Bonne Loi dure longtemps. D'où le conseil qu'il donne à cet homme. D'après les Vaibhāṣikas, pour que cet homme, visant le corps d'or d'Ārya Maitreya [qui fait partie du Saṃgha], plante une cause capitale [de salut par son offrande au Saṃgha]. [P. 559, col. 1, l. 17][1]

c. Refuge dans le Dharma.

Prendre refuge dans le Dharma, c'est prendre refuge dans l'extinction de la soif, *tṛṣṇākṣaya*, le détachement, *virāga*, la destruction ou cessation, *nirodha*, le Nirvāṇa. Ce sont là autant de différents noms de l'abandon ou coupure, *prahāṇa*, des erreurs-passions ou *kleśas*.

D'après une opinion, comme la soif à rejeter n'est pas la soif qui existe par attachement à la saveur[2], quand on parle de la soif

[1] Je ne trouve, dans la Vibhāṣā, aucune référence à cette doctrine ; mais on peut signaler le Sūtra traduit par J. Przyluski, JA. 1919, 1, 424. — Nous avons *suvarṇa-lakṣaṇa-kāya*.

[2] Probablement *rasādhyavasāyamukhena pravṛttā* : j'entends : la soif au sens vulgaire du mot.

[et de son extinction], il s'agit de l'extinction absolue de tous les *kleśas*, car la soif et les autres *kleśas* ont le même contrecarrant (*pratipakṣa*).

L'expression « extinction de la soif » signifie « coupure absolue de la soif qui est coupée par la vue des vérités ». Aussi le Srotaāpanna, au moment où il éteint cette soif, se prophétise (*vyākaroti*) à lui-même l'extinction des mauvaises destinées: « C'en est fini pour moi de l'enfer... » (Kośa, vi, 204).

L'expression « détachement » s'entend de la coupure de la majeure partie (six premières catégories)[1] de la convoitise (*rāga*) du Kāmadhātu: la convoitise du Kāmadhātu est devenue petite (*tanu*)[2].

L'expression « destruction » s'entend de la coupure complète de la soif du Kāmadhātu. Cette destruction étant acquise, l'homme n'est plus lié par aucun *kleśa* de ce Dhātu.

L'expression « nirvāṇa » s'entend de la coupure absolue de la soif du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu. Au moment de cette extinction, toute douleur est absolument apaisée en effet

Ces quatre expressions indiquent donc les quatre fruits de la discipline religieuse (*śrāmaṇyaphala*), [Srotaāpatti, etc.]. Ou bien, dans l'ordre, la coupure de la soif des trois Dhātus et l'absolu *parinirvāṇa*.

Ou bien: extinction de la soif = coupure de la soif (ou convoitise) des trois Dhātus; détachement = coupure des autres *kleśas;* destruction = *sopadhiśeṣanirvāṇa*; Nirvāṇa = *nirupadhiśeṣanirvāṇa*. [P. 559, col. 2, l. 2]

D'après d'autres maîtres, prendre refuge dans le Dharma, c'est prendre refuge dans les dharmas de *saṃkleśa* et de *vyavadāna* enseignés par le Bouddha Bhagavat[3]. Cette opinion n'est pas correcte, car le Bouddha a dit que le Nirvāṇa est le suprême dharma, et il y a un Sūtra qui dit que la destruction (*nirodha*) est suprême. Donc

[1] Kośa, vi, 198.

[2] Comp. Vyutpatti, 50.

[3] On a, trop facilement, « souillure » et « purification »; voir Kośa, i, 29, 42, ii, 105, 109, ix, 249. Est *saṃkleśa* tout ce qui est douleur et production de douleur, en d'autres termes, le *pratītyasamutpāda*.

c'est dans ce dharma, [Nirvāṇa ou destruction], qu'on prend refuge [quand on prend refuge dans le Dharma]. [P. 559, col. 2, l. 6].

d. Remarques finales.

1. En résumé, dans quels dharmas prend-on refuge?

Le lieu du refuge, c'est la vérité de destruction toute entière (*nirodhasatya*) [désignée sous le nom de Dharma], et une partie de la vérité du chemin (*mārgasatya*) : la vérité du chemin [ou dharmas de Śaikṣa et d'Aśaikṣa], à l'exclusion de cette partie de la vérité du chemin qui est le véhicule des Pratyekabuddhas (dharmas de Śaikṣa et d'Aśaikṣa), qui est les qualités pures (*anāsrava guṇa*) des Bodhisattvas dans l'état de Śaikṣa.

Pourquoi exclure les dharmas [de Śaikṣa et d'Aśaikṣa qui appartiennent au Pratyekabuddha et au Bodhisattva] ? — Parce qu'ils ne protègent pas de la terreur des naissances-morts (*saṃsārabhaya-paritrāṇa*).

En effet, le Pratyekabuddha ne dit pas le Dharma, instruisant et dirigeant les êtres de manière à ce qu'ils soient délivrés de cette terreur. Et le Bodhisattva, dans l'état de Śaikṣa, ne produit pas cette pensée et n'est pas capable d'instruire et de diriger autrui [1]. — Par conséquent les dharmas en question ne protègent pas et ne sont pas lieu du refuge.

D'après d'autres maîtres, le Pratyekabuddha et le Bodhisattva ne sont pas lieu du refuge, le premier, faute de contact (*asaṃsarga*), le second, parce qu'il n'est pas manifeste [2]. Mais, comme on produit à leur endroit « pur apaisement de l'esprit » (*anāsrava manaḥprasāda*), ils sont compris parmi les objets d'*avetyaprasāda* [3]. [P. 559, col. 2, l. 14]

2. En quoi consiste la prise du refuge?

Elle est, de sa nature, acte vocal (*vāgvijñapti*), car elle consiste dans une déclaration-promesse (*pratijñā*) personnelle. A la consi-

[1] Toute la carrière de Śaikṣa du Bodhisattva tient en 33 moments de méditation, Kośa, ii, 206.

[2] On a *hien-liao*, Vyutpatti, 63, 25, *uttāna*; *prabhāvita* dans Kośa, i, 43.

[3] Kośa, iv, 75, vi, 292, ix, 269.

dérer avec ses concomitants, elle est les cinq *skandhas*: car toute parole de prise de refuge, [*rūpa* en soi], est inséparable de la pensée [, qui est les quatre *skandhas* immatériels].

3. Quel est le sens de « refuge »?

Refuge signifie protection.

Comment les saints (*ārya*) dharmas d'une autre personne et le « bon inconditionné » (c'est-à-dire le Nirvāṇa) peuvent-ils être ma protection? — Parce que celui qui y prend refuge est à même d'arrêter la grande terreur de la roue des douleurs de la transmigration infinie. Ce n'est pas comme le vacher garde ses bêtes, comme Dieudonné surveille d'autres hommes: ils font seulement que bêtes et hommes ne s'égaillent pas; ils ne sont pas capables de mettre un terme à la terreur de la transmigration.

Il arrive qu'un homme prenne refuge dans le Bouddha, le Dharma, le Saṃgha, sans pour cela obtenir protection: lorsqu'il viole la loi du Bouddha. De même, l'homme qui a recours au roi, mais méprise ses ordres, le roi ne le protège pas.

D'après d'autres maîtres, la prise du refuge est seulement la semence du bien (*kuśalamūla*) futur, la semence de la « bonne pratique »[1]. Ce n'est pas par la seule prise du refuge qu'on arrête la roue de la douleur. Ainsi se fait-il qu'on prenne le refuge sans obtenir protection.

D'après d'autres maîtres, il arrive qu'un homme prenne le refuge sans être capable de parvenir[2] au but du refuge[3]. Quel est, en effet, ce but? C'est la vue des quatre vérités, comme on voit dans la Gāthā: « Celui qui a pris refuge dans le Bouddha, le Dharma, le Saṃgha, il voit constamment par la *prajñā* les quatre saintes vérités; il connaît la douleur... » [P. 559, col. 3, l. 5]

4. Différences des refuges.

Le Bouddha est seulement dharmas d'Aśaikṣa; le Dharma n'est

[1] *tcheng-hing*, *samyakcarita* dans Rosenberg, mais *samyakpratipatti* dans Siddhi, viii, 33 a 3.

[2] *fong-hing*, qui correspond à *pratipanna*, Vyutpatti, 48,42.

[3] « ce qui doit être fait par le refuge », *souo-wei*.

ni dharmas d'Aśaikṣa ni dharmas de Śaikṣa; le Saṃgha est dharmas d'Aśaikṣa et de Śaikṣa. — Le Bouddha est dix *indriyas* en partie; le Saṃgha est douze *indriyas*[1]; le Dharma n'est pas *indriya*, car le *pratisaṃkhyānirodha* n'est pas compris parmi les *indriyas*. — Prendre refuge dans le Bouddha, c'est prendre refuge dans un *śrāmaṇyaphala* conditionné[2]; prendre refuge dans le Dharma, c'est prendre refuge à la fois dans les quatre *śrāmaṇyaphalas* inconditionnés; prendre refuge dans le Saṃgha, c'est prendre refuge à la fois dans les quatre *śrāmaṇyaphalas* conditionnés et dans les dharmas des quatre candidats. — Le Bouddha est semblable à l'homme qui montre le chemin; le Dharma, à la ville paisible où il faut aller; le Saṃgha, aux compagnons voyageant ensemble dans le chemin. [P. 559, col. 3, l. 13]

[1] On voit bien que le Saṃgha comprend les trois *indriyas* purs, le Bouddha seulement le troisième *indriya* pur. — D'ailleurs les chiffres 10 et 12 paraissent en contradiction avec Kośa, ii, 141.

[2] Voir Kośa, vi, 243.

On trouvera dans l'étude de E. Tomomatsu, « Sūtrālaṃkāra et Kalpanāmaṇḍitikā », de nombreuses données relatives au problème des relations du Saṃgha et du Bouddha, Sūtra de Gautamī, etc. (JA. 1931, 2, 266, 272, 313, 325, 327-333).

3. Le corps de l'Arhat est-il pur?

Nous avons vu, dans la note qui précède, que les Vaibhāṣikas ne veulent pas qu'on prenne refuge dans le Bouddha tout entier, parce que le Bouddha, à l'exception des « savoirs » qui font de lui un Bouddha, est, comme tous les autres êtres vivants, constitué par des dharmas impurs (*sāsrava*). C'est, enfermé dans les cadres de la scolastique, le problème capital de la « bouddhologie » et du Bouddhisme: le Bouddha est-il supérieur au monde, *lokottara*? — Toutefois nous intitulons cette note: « Le corps de l'Arhat ... », parce que les textes que nous étudions, bien qu'ils envisagent le Bouddha quand ils traitent des « dharmas mondains », n'établissent pas de distinction, au point de vue de la « pureté », entre le corps de l'Arhat qui est Bouddha et le corps de l'Arhat qui n'est pas Bouddha.

Le Vibhāṣā a trois dissertations rédigées en des termes presque identiques, 44, p. 229, 76, p. 391, 173, p. 871. En 44, l'auteur examine si les *sāsravas*, impurs, sont plus nombreux que les *anāsravas*, purs; en 76, traduit ci-dessous, il définit les deux catégories; en 173, il explique les « dharmas mondains ». On trouvera en note les variantes qui sont presque négligeables.

Parmi les sources, Kośa, i, 6, 58, iv, 19; Siddhi, 192, 203, 695, 699, 715, 769; Kathāvatthu, iv, 3.

Nous traduisons Saṃghabhadra, Nyāyānusāra, comm. de Kośa, kār. 4, intéressant par les renseignements qu'il donne sur les Dārṣṭāntikas. Un passage surtout retiendra l'attention (p. 331, col. 2, l. 29), car il montre que cette vieille école s'avançait très loin sur le chemin qui mène à la bouddhologie du Grand Véhicule.

1. *Vibhāṣā*, 76, p. 391[1].

Le Jñānaprasthāna dit qu'il y a deux sortes de dharmas, les impurs (*sāsrava*) et les purs (*anāsrava*). Pourquoi ce *śāstra*? Pour ré-

[1] Variantes de 173.

Attribue l'opinion hérétique aux Vibhajyavādins et aux Mahāsāṃghikas. — Ajoute, en faveur de cette opinion, que « le Bouddha a coupé les passions (*kleśa*) avec leurs traces (*vāsanā*)». — Au don d'Ugra est ajouté le don de 100.000 vêtements de soie par Jīvaka le roi de la médecine (*bhaiṣajyarāja*?). — Blessure du pied de Bhagavat par une épine d'acacia. — Assez longue définition des

futer la doctrine du *pudgala*, « personne », et pour l'enseignement des hommes très intelligents[1]: 1. n'existent que des dharmas, impurs et purs; il n'existe absolument pas de *pudgala*; 2. les hommes très intelligents, au moyen de ces deux catégories de dharmas, peuvent comprendre tout; car ces deux catégories enveloppent tous les dharmas.

Ou bien, pour arrêter les autres systèmes et manifester la vraie doctrine: il y a en effet des docteurs qui disent que le corps du Bouddha est pur, à savoir les Mahāsāṃghikas[2]. — Pourquoi maintiennent-ils cette thèse? — Parce que le Sūtra dit: « Bhikṣus, sachez que le Tathāgata, né dans le monde, grandi dans le monde, se tient dépassant le monde, n'est pas souillé par les dharmas du monde ». Les Mahāsāṃghikas disent que ces expressions « se tient dépassant le monde, n'est pas souillé... », montrent que le corps du Bouddha est pur. Pour arrêter ce système et montrer que le corps de naissance (*janmakāya*) du Bouddha est exclusivement impur, l'auteur fait l'actuel śāstra. [P. 392, col. 1, l. 4]

Que le corps de naissance de Bouddha soit pur, cette thèse est en contradiction avec le Sūtra qui dit: « Couverts par la non-science (*avidyā*), liés par le lien de la soif[3], les sots et les sages se font un corps muni de pensée (*savijñānaka kāya*) ». Or Bhagavat est compris parmi les sages; donc son corps est certainement le fruit de la non-science et de la soif; donc le corps du Bouddha est certainement im-

huit dharmas mondains: acquisition de choses vivantes, de choses non-vivantes, etc.

Variantes de 44.

Rédaction différente du Sūtra: « Le Tathāgata, né dans le monde, grandi dans le monde, qu'il aille ou se tienne debout, n'est pas souillé par les dharmas du monde ».

Recension pâlie, Saṃyutta, iii, 140: *seyyathāpi... uppalam... udake jātam udake saṃvaddham udakā accuggamma ṭhāti anupalittam udakena, evam eva kho ... Tathāgato loke saṃvaddho lokam abhibhuyya viharati anupalitto lokena.*

[1] *jñānaviśiṣṭa*? Comparer la définition de l'*udghaṭitajña*; Kośa, i, 40.

[2] Kathāvatthu, iv, 3: « Tous les dharmas de l'Arhat sont purs », doctrine des Uttarāpathakas.

[3] On a *avijjānivuta taṅhāsaṃyojana*; comp. Saṃyutta, ii, 23. — Comp. ii, 178.

pur. — D'ailleurs, si le corps du Bouddha était pur, Anupamā ne concevrait pas désir à l'endroit du corps de naissance du Bouddha, Aṅgulimāla haine, Orgueilleux orgueil[1], Uruvilvākāśyapa erreur: puisque, à l'endroit de ce corps, on produit *rāga, dveṣa, māna, moha,* nous savons que ce corps n'est pas pur. [P. 392, col. 1, l. 11]

Mais, si le corps de naissance du Bouddha est impur, comment expliquer le Sūtra cité par les Mahāsāṃghikas?

Ce Sūtra se rapporte au *dharmakāya,* « corps spirituel », et n'est donc pas démonstratif. « Le Tathāgata, né dans le monde, grandi dans le monde »: il s'agit du corps de naissance; « se tient dépassant le monde, n'est pas souillé par les dharmas du monde »: il s'agit du corps spirituel. — D'ailleurs le Sūtra s'exprime ainsi parce que le Bouddha ne se conforme pas (*anuvart*) aux dharmas du monde, donc le Sūtra ne fait pas argument contre nous. En effet, les huit dharmas du monde — acquisition, non-acquisition, gloire, discrédit, blâme, éloge, plaisir, peine — sont conformes au monde, et le monde est conforme aux huit dharmas du monde; les huit dharmas du monde sont conformes au Bouddha, mais le Bouddha n'est pas conforme aux huit dharmas du monde[2]. — D'ailleurs le Sūtra, en disant que le Bouddha n'est pas souillé par les huit dharmas, entend dire que le Bouddha en est délivré. [P. 392, col. 1, l. 19]

Il est arrivé au Bouddha de rencontrer ces huit dharmas: comment dire que le Bouddha en soit délivré? En un jour, le marchand Ugra donna au Bouddha 300.000 vêtements: c'est un exemple de

[1] Ailleurs, p. 871, col. 3, le brahmane Orgueilleux. Nous avons ici, semble-t-il, un nom propre.

[2] Aṅguttara, iv, 156, Dīgha, iii, 260: *aṭṭhime lokadhammā lokam anuparivattanti loko ca aṭṭha lokadhamme anuparivattati.*

On sait que les « partisans du Bouddha supérieur au monde » (*lokottaravādin*) emploient cette expression dans un sens opposé: le Bouddha se conforme au monde, c'est-à-dire: il ne souffre pas et fait semblant de souffrir, etc. Voir Mahāvastu, i, 168: ...dans tous les points où il semble partager les besoins ou les infirmités humaines, il faut reconnaître de sa part une simple condescendance par laquelle il se met à la portée, à l'unisson de ce monde, *lokānuvartanā* (Senart, p. xxxviii); et les strophes de la secte Pūrvaśaila, Madhyamakavṛtti, 548.

lābha, acquisition. Le Bouddha entra dans le village brahmanique Sālā[1] pour mendier; il ne reçut rien et revint avec l'écuelle vide: exemple d'*alābha*, non-acquisition. Au moment de la naissance du Bouddha, son nom monta jusque chez les Paranirmitavaśavartins; au moment de l'illumination, jusque chez les dieux Aghaniṣṭhas; à la mise en mouvement de la roue, jusqu'au palais des Mahābrahmās: exemples de *yaśas*, gloire. Le Bouddha fut méchamment calomnié par la brahmine Ciñcā et par Sundarī; et sa mauvaise réputation se répandit dans les seize grandes contrées: exemples d'*ayaśas*, discrédit. Le Bouddha fut insulté en face, en 500 strophes, par le brahmane Bhāradvāja: exemple de *nindā*, blâme. Et ce même brahmane, au moment même, retourna ces 500 strophes, et loua en face le Bouddha; de même Vāgīśa[2] et Upāli louèrent en face le Bouddha au moyen de belles stances; Śāriputra, avec beaucoup de stances, loua les suprêmes qualités du Bouddha; Ānanda, avec beaucoup de stances, loua les dons merveilleux (*adbhutadharma*) du Bouddha: exemples de *praśaṃsā*, éloge. Le Bouddha possède une félicité (*praśrabdhi*) et d'excellentes sensations de plaisir (*sukhasaṃvedana*) qu'aucun être ne peut atteindre: ainsi le Bouddha a-t-il rencontré le *sukha*, plaisir. Le Bouddha fut malade de la tête, du dos, du ventre; son pied fut blessé, son sang coula; ainsi le Bouddha a-t-il rencontré le *duḥkha*, souffrance. — Puisque le Bouddha a subi ces accidents, comment dire qu'il en est délivré? [P. 392, col. 2, l. 8]

Le Bouddha a rencontré ces diverses choses, mais elles ne l'ont pas souillé; donc on dit qu'il en est délivré. Il rencontre acquisition, gloire, éloge, plaisir, sans que sa pensée produise exaltation ou satisfaction (*auddhatya, saumanasya*); il rencontre non-acquisition, discrédit, blâme, souffrance, sans que sa pensée soit déprimée ou mécontente. De même que le Sumeru, qui repose sur le cercle d'or, n'est pas agité par les vents terribles des huit régions; de même Bhagavat, qui repose sur le cercle d'or de la moralité, n'est pas agité par les huit dharmas du monde. C'est pourquoi le Sūtra dit

[1] Majjhima, i, 285: ...*yena Sālā nāma Kosalānaṃ brāhmaṇagāmo.*

[2] Transcription; ce nom est traduit p. 229, col. 2, l. 9: *vāda-bala tīrthika.*

qu'il n'est pas souillé par ces huit; le Sūtra ne veut pas dire que le corps de naissance aussi soit pur. [P. 392, col. 2, l. 15]

En fait, le corps de naissance du Bouddha naît des *āsravas*, « vices »; nous disons donc qu'il est impur, *sāsrava*; il fait naître des *āsravas* chez les autres êtres vivants, il est donc impur. — C'est dans le double but d'arrêter la thèse des autres systèmes et de mettre en lumière l'irréprochable bien fondé de son système, que l'auteur a fait ce traité. [P. 392, col. 2, l. 12]

Quels sont les dharmas impurs? — Dix *āyatanas* et une partie de deux *āyatanas*, à savoir du *manaāyatana* et du *dharmāyatana*.

Quels sont les dharmas purs? — Une partie de deux *āyatanas*, à savoir du *manaāyatana* et du *dharmāyatana*.

Quel est le caractère des uns et des autres? — Les dharmas qui nourrissent, favorisent, supportent l'existence, sont impurs; les dharmas d'un caractère opposé sont purs. Ou bien, sont impurs les dharmas qui font que le procès, naissance, vieillesse, maladie, mort, des séries d'existence (*bhavasaṃtānajāti... pravṛtti*) ne soit pas rompu; sont purs les dharmas de caractère opposé. Ou bien, sont impurs les dharmas qui sont des *saṃskāras* allant à la douleur et à la production de la douleur, qui sont des *saṃskāras* allant à l'existence, au monde, aux naissance-vieillesse-maladie-mort [1]; sont purs les dharmas de caractère opposé. Ou bien, sont impurs les dharmas qui sont « facteurs de la croyance au moi et au mien » (*satkāyadṛṣṭivastu*), qui sont compris dans les vérités de la douleur et de la production de la douleur; sont impurs les dharmas de caractère opposé. Ou bien, sont impurs, *sāsrava*, les dharmas qui font que les *āsravas* s'accroissent (*upacaya*); sont purs, *anāsrava*, les dharmas qui font que les *āsravas* diminuent. [P. 392, col. 2 l. 29]

Vasumitra dit: « Quant à l'impur: naître des *āsravas*, c'est être impur; engendrer les *āsravas*, c'est être impur. Pour le pur, l'inverse. » Bhadanta dit: Sachons que cette chose est impure à part de laquelle les *āsravas* ne naissent pas; que cette chose est pure à

[1] Traduction conjecturale.

part de laquelle les *āsravas* naissent. » Buddhadeva dit : « Sont impurs les dharmas qui sont la raison de la naissance et de l'accroissement des *āsravas* ; le caractère du pur est l'opposé. » [P. 392, col. 3, l. 6].

2. *Nyāyānusāra, comm. de Kośa,* i, *kār.* 4.

« Les dharmas sont impurs ou purs (*sāsrava, anāsrava*). Sont nommés impurs les dharmas conditionnés (*saṃskṛta*) à l'exception du Chemin, parce que les *āsravas*, vices ou impuretés, y adhèrent [c'est-à-dire y trouvent gîte-croissance].»

Il est dit que tous les dharmas rentrent dans deux catégories, impurs et purs. C'est la définition générale, qu'on explique : « à l'exception du Chemin, les autres conditionnés sont nommés impurs » [c'est-à-dire : tout ce qui est produit par les causes, *saṃskṛta*, à l'exception des pensées qui constituent le chemin du Nirvāṇa et du cortège de ces pensées].

Quels sont les conditionnés qui sont impurs ?

Les cinq *upādanaskandhas, rūpa upādānaskandha... vijñāna upādānaskandha.* Le Sūtra dit en effet : « Qu'est-ce que le *rūpa upādānaskandha?* Le *rūpa sāsrava upādānīya.* »[1] Même définition pour les autres, *vedanā... vijñāna.*

Pourquoi les *upādānaskandhas* sont-ils nommés impurs, *sāsrava* (c'est-à-dire « qui se trouve avec les *āsravas* ») ? — Parce que les *āsravas* y « adhèrent » (c'est-à-dire y trouvent gîte-croissance). On donne le nom *āsrava*, « écoulement », aux *kleśas*, passions et erreurs, à la croyance au moi et au mien (*satkāyadṛṣṭi*), etc., parce que les *kleśas* font que la pensée souillée n'arrête pas de couler (*sru*, Kośa,

[1] Par *upādānīya*, il faut entendre « qui entretient quelque rapport, hormis le rapport de contrariété, avec les *upādānas* ». Les *upādānas*, « prises », au nombre de quatre, désir, idée de soi... (Kośa, v, 76). Le *rūpa*, « matière », « couleur et figure », est *upādānīya* quand il est favorable aux *upādānas* ou provient des *upādānas*. Tel est tout *rūpa* à l'exception d'une certaine sorte d'acte.

Voir Aṅguttara, iv, 47 ; Kośa, i, 13 ; Vibhāṣā, 75, p. 386 ; Visuddhimagga, 477.

v, 79). Ce qui est associé (*saṃprayukta*) aux *āsravas* (à savoir la pensée et les « mentaux », sensation, etc.), ce qui est l'objet (*ālambana*) des *āsravas* (à savoir la chose désirée, haïe, etc.) : cela est nommé *āsrava-anuśayana* (qui donne gîte-croissance aux *āsravas*) parce que cela fait l'*anuśayana* des *āsravas*.

Nous expliquons plus loin le sens du terme *anuśayana*... [P. 330, col. 3, l. 28][1]

On peut lire ici les explications de Yaśomitra, Kośavyākhyā, p. 12, Kośa, i, 6, n. 4.

Comment ces dharmas (les dharmas conditionnés, *saṃskṛta*, engendrés par les causes et conditions, *hetupratyayajanita*, à l'exception du chemin) sont-ils *sāsrava*, c'est-à-dire « avec les *āsravas* » (*saha āsravaiḥ*) ?

Est-ce par association (*saṃprayoya*) avec les *āsravas*? Non; car, dans ce cas, seraient seuls *sāsrava* les pensée-mentaux souillés.

Est-ce par naissance simultanée (*sahotpāda*) avec les *āsravas*? Non; car, dans ce cas, seraient seuls *sāsrava* les cinq *upādānaskandhas* (couleur, etc.) d'un être chez lequel la passion est en exercice: ne seraient pas *sāsrava* les *skandhas* d'un être chez lequel la passion n'est pas en exercice; ni non plus les choses extérieurs.

Est-ce par le fait d'être le point d'appui (*āśraya*) des *āsravas*? Non; car, dans ce cas, seraient *sāsrava* les seuls organes (*ādhyātmika āyatana*, œil, etc.)

Est-ce par le fait d'être objet (*ālambana*) des *āsravas*? Non; car, dans ce cas, la « vérité de la destruction » (= Nirvāṇa) serait *sāsrava* [car, par exemple, l'incrédule nie le Nirvāṇa...], et encore une terre (*bhūmi*) supérieure serait *sāsrava* du fait des *āsravas* [d'une terre inférieure] qui la prennent pour objet.

Aussi l'auteur dit: « Ces *dharmas* sont *sāsrava* parce que les *āsravas* y adhèrent. »[2]

Les sens de « adhérer » est « prendre nourriture » (*puṣṭi*) ou « prendre séjour ou support » (*pratiṣṭhā*). Prenant nourriture ou prenant support, les passions, désir, etc., se développent. — D'autres expliquent: Comme on dit: « Cet aliment me convient » (*mama anuśete*), c'est-à-dire « m'est

[1] Nous omettons les lignes qui suivent jusque p. 331, col. 1, l. 14. — Voir Kośa, V, 70, Nyāyānusāra, 53, p. 638.

[2] *anuśerate; anuśī* expliqué: to sleep with, lie along or close, adhere closely to.

sain, m'est favorable », de même les désir, etc., conviennent à ces dharmas, leur sont favorables. En effet, les *dharmas* de la classe *sāsrava* sont créés par l'acte arrosé par les désir, etc.

Ou bien, ce qu'on nomme *sāsrava*, c'est ce qui « tombe dans le monde » (*lokapatita*) [1]; ce qui tombe dans le monde, c'est ce qui est compris dans le monde (*lokasaṃgṛhīta*), c'est-à-dire ce qui est du monde et non pas au dessus. Le mot « monde » s'entend de la vérité de la douleur (*duḥkhasatya*, « ce qui est douloureux ») ; c'est pourquoi le Sūtra dit : « Je vous expliquerai le monde et l'origine du monde » (c'est-à-dire la douleur et l'origine de la douleur), et encore : « Pour celui qui voit l'origine du monde, la non-existence qui est dans ce monde n'est pas » [2], et le reste. [P. 331, col. 1, l. 18]

Mais comment savons-nous que « ce qui tombe dans le monde » reçoit le nom de *sāsrava?* — Par le Sūtra qui dit : « Je vous expliqrai les dharmas *sāsrava* et *anāsrava*. Les *sāsravas* : tout ce qu'il y a d'œil ; tout ce qu'il y a de *rūpa* (couleur-figure) ; tout ce qu'il y a de connaissance visuelle (*cakṣurvijñāna*) ; tout ce qu'il y a de contact visuel (*cakṣuḥsaṃsparśa*) ; tout ce qu'il y a de sensation, agréable, désagréable, ni-désagréable - ni-agréable, qui naisse à l'intérieur en raison du contact visuel... le *manas* qui tombe dans le monde, les dharmas qui tombent dans le monde, la connaissance mentale qui tombe dans le monde, le contact mental (*manaḥsaṃsparśa*) qui tombe dans le monde... cela est nommé dharmas *sāsrava*. Les *anāsravas:* le *manas* supérieur au monde (*lokottara*), les dharmas supérieurs au monde, la connaissance mentale supérieure au monde... cela est nommé dharmas *anāsrava* ». [P. 331, col. 1, l. 25]

Les textes sacrés et le raisonnement établissent donc le caractère des dharmas des deux classes.

[1] Expression qui parait nouvelle ; on a *dhātvāpta, dhātupatita*. (Kośa, ii, 187) ; *dhātu-apatita*, c'est-à-dire *anāsrava* (iv, 27). — Dans Dhammasaṅgaṇi, *lokiya* = *pariyāpanna* = *sāsava, lokottara* = *apariyāpanna* = *anāsava*.

[2] Traduction littérale. — Saṃyutta, iii, 135 : *lokasamudayaṃ... yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti; lokanirodhaṃ... passato yā loke atthitā sā na hoti*. On ne peut pas dire que les choses mondaines n'existent pas, puisqu'elles sont produites, ni qu'elles existent, puisqu'elles périssent. C'est ainsi que le Tathāgata évite les deux extrêmes : « Tout existe », « Rien n'existe », et enseigne le chemin du milieu.

Impie (*adhārmika*), affectant l'autonomie, le maître Dārṣṭāntika[1] contredit la raison et tourne le dos au Sūtra. Il dit faussement que « tout ce qu'il y a de *rūpa*, figure-couleur, dans les choses inanimées (les non-êtres-vivants, *asattvākhya*) et dans les corps exempts de défauts[2], est nommé dharmas purs » [P. 331, col. 1, l. 28]

Cela est inexact, car cela contredit le Sūtra qui dit: « [Est *sāsrava*, impur]... tout ce qu'il y a de *rūpa* passé, futur ou présent, où (*yasmin rūpe*...) naissent-grandissent les actuels désir, haine, erreur... ». Or le *rūpa* de choses inanimées et des corps exempts de défaut engendre-accroît désir, haine, erreur des êtres vivants. Comment serait-il *anāsrava*, pur? — Comment cela? — Anupamā, Aṅgulimāla, Uruvilvākāśyapa ont produit-accru désir, haine, erreur, autant d'*āsravas*, à l'endroit du corps de Bhagavat. [P. 331, col. 2, l. 4]

Le Dārṣṭāntika soutient que le locatif: « le rūpa où... », n'est pas un locatif marquant l'objet, le *viṣaya*, [avec le sens: « le *rūpa* relativement auquel on produit désir », le *rūpa* de Bhagavat, par exemple]; mais un locatif marquant le support, *āśraya*, [avec le sens: « le *rūpa* dans lequel le désir est produit », le *rūpa* de la personne qui conçoit le désir]. Ce second *rūpa* est impur, *sāsrava*, « avec écoulement », comme le sésame est dit *sāsrava* parce que l'huile, écoulement, a pour support le sésame.

Mais, dirons-nous, le Sūtra parle du *rūpa* passé ou futur où naît le désir: il est hors de cause que les choses passées ou futures soient le support du désir actuel.

D'ailleurs le Sūtra allégué s'achève comme il suit: « [Le *rūpa* où naissent désir, haine, erreur,] ou n'importe quels *upakleśas* (« sous-passion », colère, etc.), tous *caittadharmas* (dharmas mentaux) ». Or il n'y a pas d'*upakleśa* qui ne soit *caittadharma*. Donc, si le texte ajoute cette définition, *caittadharma*, c'est pour caractériser les *upakleśas* en tant que prenant un objet, [car c'est la note

[1] Voir Kośa, iv, 19-20.

[2] Ii-kouo, expression peu commune, « sans *atikrama* », « sans *ādīnava* », *anavadya?*

singulière des dharmas mentaux d'avoir un objet], et afin qu'on sache que le mot « où » signifie « relativement à quoi », locatif marquant l'objet. [P. 331, col. 2, l. 10]

A raisonner comme le Dārṣṭāntika, on dirait aussi bien que le Chemin et le Nirvāṇa sont le support de l'ignorance (*ajñāna*), car la non-science (*avidyā*) est définie *duḥkhe ajñānam*, « l'ignorance dans la douleur, l'origine, le Nirvāṇa, le chemin ». Le Dārṣṭāntika confesse que le locatif, ici, indique l'objet de l'ignorance, non pas le support. Pourquoi soutient-il opiniâtrement que le locatif du Sūtra sur le *sāsrava* indique le support? Donc, dans ce Sūtra, n'entendons pas que le terme *sāsrava* désigne le *rūpa*, le corps, qui sert de support au désir: il désigne le *rūpa* qui est l'objet du désir, etc.

A raisonner comme le Dārṣṭāntika, 1. les sons (*śabda*) seraient tous purs, *anāsrava*, car le son n'est jamais support du désir [1]; or ils ne sont pas purs, car le Sūtra dit que le son est de sa nature *saṃkleśa* [2], et on ne dira pas raisonnablement que le pur puisse recevoir le nom de *saṃkleśa*; 2. la pensée (*vijñāna*) du Pṛthagjana [3], quand elle est bonne (*kuśala*), sera pure, car cette pensée n'est pas support du désir, etc. Le Dārṣṭāntika répondra qu'elle n'est pas pure, mais impure (*sāsrava*), parce qu'elle est *āsravabhāgīya* [4], « capable de donner naissance aux *āsravas* ». Mais, alors, toutes les pensées du Śaikṣa, saint incomplet, seront aussi *sāsrava* [, même celles qui, faisant partie du chemin, sont pures par définition: car elles peuvent être suivies de pensées souillées]; 3. le *rūpa*-couleur, etc.,

[1] Le son ne fait pas partie du groupe d'éléments matériels (couleur, figure, saveur, tangible) qui constitue le corps vivant qui est le support de la pensée et des passions...

[2] *tsa-jan*, Kośa, iii, 2a, 1, Siddhi, iv, 9b 5, Vyutpatti, 7,7 (manque dans Rosenberg). — Distinction de *kleśa* et *saṃkleśa*, ci-dessus p. 106.

[3] L'homme qui n'est pas entré dans le chemin, mais qui peut avoir de bonnes pensées d'ordre mondain, lesquelles ne peuvent être simultanées aux passions.

[4] Restitution conjecturale. On a *āsrava-bhāga-anukūla*. Le sens est que la bonne pensée du Pṛthagjana peut être suivie d'une pensée souillée. Voir Kośa, ii, 319, l'ordre dans lequel les diverses sortes de pensées peuvent se succéder.

du fumier, de l'alcool, etc., sera pur, car il n'est pas support du désir, etc. [P. 331, col. 2, l. 19]

Il est faux que le corps de l'Arhat soit pur, car le Sūtra dit que toute douleur a pour cause la « prise » (*upādāna*), et le corps de l'Arhat est certainement douleur. Le Sūtra dit en effet: « A la fin de la vie, l'Arhat éprouve une profonde joie; c'est comme s'il rejetait un vase de poison, comme s'il sortait de maladie. »[1] Or, pour le Dārṣṭāntika, la vie (*āyus*), c'est le nom qu'on donne aux six organes (*āyatana*, œil... corps, *manas*) projetés par l'acte ancien[2]. Si ceux-ci étaient purs, l'Ārya ne les regarderait pas comme un vase de poison. Le Sūtra dit que l'Arhat tient son corps en dégoût et mépris; certes l'Ārya ne tient pas les dharmas purs en dégoût et mépris; donc le corps de l'Arhat est certainement impur. Cela résulte du Sūtra: « Couverts par la non-science, liés par la convoitise, le fou et le sage pareillement se sont fait ce corps. »[3] [P. 331, col. 2, l. 29]

Si le Dārṣṭāntika dit que le corps produit par la non-science [qui était le corps du non-encore-Arhat] périt; qu'un autre corps, créé par la science, prend naissance [au moment de l'acquisition de la qualité d'Arhat], il contredit le Sūtra, car parler ainsi, c'est affirmer que le sage [ou Arhat] n'a pas un corps produit par la non-science et la convoitise. C'est admettre que les membres de la Bodhi portent un fruit, [à savoir ce nouveau corps]. — Si le corps

[1] On a, Kośa, ii, p. 122:

brahmacaryaṃ sucaritaṃ mārgaś cāpi subhāvitaḥ /
āyuḥkṣaye tuṣṭo bhoti rogasyāpagame yathā //

et Kośa, vi, p. 269:

sucīrṇabrahmacarye 'smin mārge cāpi subhāvite /
tuṣṭa āyuḥkṣaye bhoti rogasyāpagame yathā //

Comparer Majjhima, i, 509, *ārogyaparamā lābhā* et les parallèles grecs cités Neumann, ii, 277. — *viṣakumbha*, vase de poison, Itivuttaka, 86, mais pas dans cette comparaison.

[2] Le Dārṣṭāntika n'admet pas que la vie soit un *viprayuktasaṃskāra*. Kośa, ii, 215.

[3] Comparer Saṃyutta, ii, 23: *avijjānīvaraṇassa... bālassa taṅhāya saṃpayuttassa evam ayaṃ kāyo samudāgato.* — De même pour le sage, *paṇḍita*.

de l'Arhat n'est pas « existence » (*bhava*), un corps dégoûtant et haïssable comme une maladie, comme un vase de poison, qu'on dise donc qu'il ne fait pas partie de la triple existence! Mais qui, à l'exception du Dārṣṭāntika, maintiendra semblable thèse? [P. 331, col. 3, l. 3][1]

Il n'y a pas lieu de distinguer les yeux, etc., « avec défaut », « sans défaut », les nature et caractère des deux étant les mêmes.

D'après l'école des Dārṣṭāntikas, les yeux, etc., du corps du Pṛthagjana ne seront pas support de désir, etc., car cette école soutient que les cinq connaissances sensibles ne sont pas souillées[2].

Dire que l'Arhat n'a pas d'*upādānaskandha*, n'est-ce pas contredire le Sūtra? Car le Sūtra dit que l'Arhat voit ses cinq *upādānaskandhas* comme semblables à des abcès, maladies, etc..

Ce docteur dit que les choses extérieures, les non-êtres-vivants, sont «douleur», *duḥkha*, mais non pas «vérité de la douleur», *duḥkhasatya*[3]: il doit, parallèlement, admettre, qu'il y a un *rāga* qui n'est pas *rāgānuśaya*, un *cakṣus* qui n'est pas *cakṣurdhātu*[4], une *vedanā* qui n'est pas *vedanāskandha*. Mais le Sūtra dit: « La *vedanā* qui naît avec le *sparśa* est nommée *vedanāskandha* »; donc tout *duḥkha* doit être *duḥkhasatya*. Le Sūtra dit en effet: « Celui qui a erreur ou perplexité sur le *duḥkha* ou le *duḥkhasamudaya*, produit doute sur les vérités de *duḥkha* et de *duḥkhasamudaya*.» [P. 331, col. 3, l. 13]

Nous avons discuté le système du Dārṣṭāntika du point de vue de l'Ecriture et du raisonnement. Ce docteur a-t-il des textes et des arguments pour établir ses thèses? Il le prétend.

1. Le Sūtra dit: « [Le saint est] dégagé (disjoint) des désir, haine, erreur »; donc délivré des *āsravas*.

[1] Ceci est le passage le plus intéressant de cette discussion. Saṃghabhadra attribue au Dārṣṭāntika une doctrine apparentée à l'*āśrayaparāvṛtti* d'Asaṅga et de son école, voir Siddhi, 507, 695.

[2] Sur ce point, Asaṅga ne suit pas les Dārṣṭāntikas, Siddhi, 292.

[3] Voir Vibhāṣā, 77, résumée Kośa, vi, 122-123, où il semble bien que les Vibhajyavādins professent la doctrine attribuée ici aux Dārṣṭāntikas.

[4] C'est l'opinion d'Asaṅga, Siddhi, 229. — Le *cakṣurdhātu* manque à l'Arhat.

2. Le Sūtra dit : « Il y a six *cetaḥkhilamrakṣavastus*, « choses d'endurcissement-hypocrisie de la pensée »[1], à savoir le *sāsrava upādānīya rūpa cetaḥkhilamrakṣavastu* ..., la couleur-figure impure, de prise ... ». Et de même pour le son, etc. Or, dit le Dārṣṭāntika, si le *rūpa*, quand il est *sāsrava*, « avec *āsrava* », quand il est *upādānīya*, « en relation avec les prises », est défini comme *cetaḥkhilamrakṣavastu*, comment douter qu'il y ait un autre *rūpa* qui est *anāsrava*, « sans *āsrava* » ? De même pour le son... le tangible. [P. 331, col. 3, l. 18]

Mais il ne convient pas d'appliquer ce mode de raisonnement inductif (*arthāpatti*)[2] à l'Ecriture et d'en tirer de vaines dissertations (*prapañca*). Exemples : 1. le Sūtra dit que « toute sensation (*vedanā*) née du contact (*sparśa*) est périssable » ; pourra-t-on, de ce texte, conclure qu'il y a une sensation qui ne naisse pas du contact ? 2. le Sūtra dit que « Mahākāśyapa n'attache pas sa pensée à la famille de l'aumônier » ; pourra-t-on induire que les autres Arhats attachent leur pensée ? — D'ailleurs le Sūtra des *cetaḥkhilas* ne donne pas prétexte à cette induction, car il ne contient pas le relatif *yat*, « qui »[3]. Il ne dit pas : « Le *rūpa* qui est *sāsrava* est *cetaḥkhilamrakṣavastu* », [ce qui ferait croire qu'existe un *rūpa* qui n'est pas *sāsrava*.] Il dit : « Le *rūpa sāsrava*... est *cetaḥkhila*... » En d'autres mots, le Sūtra indique le vice (*ādīnava* ?) du *rūpa* ; il n'établit pas une distinction parmi les *rūpas*.

[1] On connaît les cinq *cetokhila* de Dīgha, iii, 237, Aṅguttara, iii, 248, etc., qui sont discutés Vibhāṣā, 14 p. 69, col. 2 : « douter du Bouddha, douter du Dharma, douter de la moralité (*śīla*), douter de l'enseignement (*śikṣā, kiao*), haïr le Saṃgha. »

Les six *cetaḥkhilamrakṣavastus* (lecture de Vyākhyā de Kośa, iv, 20) n'ont rien à voir avec ces cinq. Il s'agit des six objets de connaissance (couleur-figure, son... tangible, dharmas) qui, lorsqu'ils sont *sāsrava, upādānīya*, sont des choses produisant l'endurcissement-hypocrisie de la pensée.

khila est traduit par *tsai* (arbre) ; parfois, du moins dans la version de Tattvasiddhi (Harivarman), *ts'ai* (habit), qui donne « couper », *nikṣepa* (Vyut. 245, 816). On ne voit pas comment *tsai*, « planter, planche pour mur de terre », correspond à *khila* ; plutôt *kīla, khīla*.

[2] Tucci, Pre-Dignāga Texts, Index, p. 76.

[3] Traduit par *jo* : « Si *sāsrava rūpa*, c'est *cetaḥkhila*... »

Par conséquent le système du Dārṣṭāntika n'a pas de soutien dans l'Āgama. [P. 331, col. 3, l. 27][1]

3. Cependant ce Sthavira s'abuse au point de citer le Sūtra : « Le Bhikṣu qui est *sāsrava, sopādāna,* n'est pas nirvâné en ce monde », et la strophe : « Le vrai brahmane, dégagé des *āsravas,* non souillé par le monde : c'est le Pratyekabuddha et Bhagavat qui, par eux-mêmes, sont dégagés des *āsravas.* »

Ces textes n'ont aucun rapport avec la thèse qu'il soutient. Nous aussi, nous ne prétendons pas que l'Arhat soit « muni des *āsravas* ou passions», « muni des prises ou attachements », *sāsrava, sopādāna.* Mais nous disons que ses yeux, etc., sont « objet des *āsravas* », « pris par les *upādānas* », *sāsrava, upādānīya,* sans qu'ils soient *āsrava* ou *upādāna!* Quant au Sūtra allégué, il ne dit pas que l'Arhat soit exempt de dharmas « objet d'*upādāna* » (*upādānīya*) et dégagé des *sāsravas,* [mais seulement qu'il est exempt d'*upādāna* et d'*āsrava*].

Pour l'expression « non souillé par le monde », elle s'applique bien à l'Arhat comme nous le définissons : car l'Arhat a coupé les passions (*kleśa*) qui ont pour objet les choses de ce monde quelles qu'elles soient. Par « souillure », on entend le désir (*rāga*), etc. L'Arhat est dit : « non souillé », parce qu'il est complètement dégagé du désir portant sur n'importe quel objet de sensation (*vedanāvastu*) compris dans le monde, sur n'importe quelle destinée. [P. 332, col. 1, l. 7]

Par ceci sont expliqués d'autres Sūtras. Un texte dit que « l'Arhat a obtenu la « disjonction » (*visaṃyoga*) d'avec le monde, qu'il va dans le monde, mais cependant dompte le monde et n'est pas souillé par le monde ». Comme il n'est lié par les passions à aucune

[1] La chose est plus compliquée que ne le pense Saṃghabhadra. En effet, le Sūtra s'exprime de la même manière au sujet des six objets, dharmas compris : « Les dharmas [qui sont] *sāsrava*... sont un *cetaḥkhilamrakṣavastu* ». Et Saṃghabhadra admet qu'il y a des dharmas qui ne sont pas *sāsrava.* — Comparer, Saṃyutta, iv, 107, sur les six objets qui sont « objets auxquels on se lie », et iii, 47, sur les cinq *upādānaskandhas: yam rūpam sāsavam upādānīyam... ayaṃ vuccati rūpupādānakkhando.* On voit qu'il y a un *rūpa* qui n'est pas *sāsava*...

des choses impures (*sāsrava*) du monde, on dit que l'Arhat a obtenu la disjonction d'avec le monde. « Quoiqu'il aille dans le monde, il le dompte et n'est pas souillé par lui » : l'intention est de dire que l'Arhat, quoique résidant dans le monde et « muni »(*samanvāgata*) du monde, cependant, comme il possède « ce qui contrecarre » le monde (*lokapratipakṣa*), dompte les passions et les souillures du monde.

Donc le système de notre adversaire est sans soutien dans l'Ecriture. [P. 332, col. 2, l. 25]

4. Ce docteur s'appuie aussi sur l'explication étymologique (*nirukti*). Le mot *sāsrava* signifierait : « qui est avec les *āsravas* » (*āsravaiḥ sahitam iti*). Explication inadmissible, car le Sūtra cité ci-dessus donne une explication différente : « Est *sāsrava*, dit-il, le *rūpa* passé ou futur où les *āsravas* naissent-croissent actuellement ...» Or le passé-futur ne se trouve pas avec le présent. [P. 332, col. 1, l. 18]

Le Dārṣṭāntika baratte l'espace par de vains discours. Le Sūtra dit, en effet, que les quinze premiers *dhātus* sont exclusivement impurs (*sāsrava*)[1] : « Dharmas impurs : tout ce qu'il y a d'œil (*yat kiṃ cic cakṣuḥ*), de couleur-figure (*rūpa*), de connaissance de l'œil », et ainsi de suite jusque : « tout ce qu'il y a de corps, de tangible, de connaissance du corps ». L'expression « tout ce qu'il y a de » exclut toute hypothèse d'exception.

Le Dārṣṭāntika dit : « Je ne lis pas ce Sūtra ». Ne pas lire le Sūtra n'est pas une manière d'établir sa proposition. Celui qui veut établir une proposition doit diligemment lire le Sūtra. — Si le Dārṣṭāntika ne considère pas tous les Sūtras comme faisant autorité, mérite-t-il le nom de Sautrāntika ? Quand il voit qu'un Sūtra est en contraction avec son système, il le rejette ; ou bien il en modifie

[1] D'accord avec l'Abhidharma des Sarvāstivādins (Kośa, i, 58), l'Abhidharma du Grand Véhicule enseigne que les quinze premiers *dhātus* (œil, couleur-figure, connaissance visuelle... ... corps, tangible, connaissance tactile) sont exclusivement *sāsrava*. D'où il résulte que le Bouddha, qui est tout pur, *anāsrava*, n'a rien à voir avec les 15 *dhātus* ; qu'on ne peut pas dire qu'il soit un être, *sattva*... Voir Siddhi, 192, 203, 695.

la lecture pour le mettre d'accord avec ses opinions, disant que la leçon primitive est perdue; ou bien il refuse simplement le Sūtra, comme il fait, par exemple, pour le Sūtra sur les *āyatanas*[1] qu'il déclare ne pas faire partie de l'enseignement sacré. D'après lui, l'Ābhidhārmika, dans sa passion pour son système, l'aurait découpé-rédigé et installé dans l'Ecriture. — Par là, le Dārṣṭāntika tourne le dos à d'innombrables Sūtras, contredit la parole sacrée, élève de nombreuses thèses divergentes. Nous aurons, dans ce livre, l'occasion de le montrer.

Nous avons expliqué le *sāsrava* et sa cause. Qu'est-ce qui est *anāsrava*? [P. 332, col. 2, l. 1]

[1] *choen pie tch'ou, āyatanavibhajanīya*??; même Sūtra cité p. 352, col. 3, l. 12, et p. 353, col. 1, l. 2 (*pie tch'ou*) dans la discussion sur l'authenticité des Sūtras relatifs au « tangible ».