

# DOCUMENTS D'ABHIDHARMA

## LES DEUX, LES QUATRE, LES TROIS VÉRITÉS

*Extraits de la Vibhāṣā et du Kośa de Saṃghabhadra*

L'importance du problème des deux vérités, vérité de *saṃvṛti* ou d'apparence, vérité de *paramārtha* ou vérité absolue, est grande dans le Grand Véhicule, dans le Vedānta, dans la spéculation indienne en général, et, on peut dire, dans la philosophie universelle.

Nous étudions ici un des aspects accessoires de ce problème en examinant quelques-unes des sources du Petit Véhicule de langue sanscrite<sup>1</sup> : les discussions de la Vibhāṣā, la définition de Vasubandhu, les commentaires de Saṃghabhadra qui, comme il arrive souvent, éclairent un peu les thèses du Sthavira Śrīlāta. Nous signalons aussi les textes relatifs aux « trois vérités des brahmanes. »

Le mot *saṃvṛti*, « couvrir, cacher », est en effet expliqué dans les sources Madhyamaka comme synonyme d'ignorance, aberration, méprise (*avidyā, moha, viparyāsa*) : « On la nomme *saṃvṛti* parce

<sup>1</sup> Pour les écoles du Grand Véhicule, les notes et bibliographies de Siddhi, pp. 547 et suiv. — Ajouter Bodhisattvabhūmi, 292 (Satyaprajñaptivyavasthāna) : *avitathārthena tāvad ekam eva satyaṃ na dvitīyam asti | dvidvidhaṃ satyaṃ saṃvṛti-satyaṃ paramārthasatyaṃ ca | ... śaḍvidhaṃ satyaṃ satyasatyaṃ mṛśāsatyaṃ pariññeyasatyaṃ...*

En ce qui concerne Harivarman (chap. 14, 141, 152, 190, 192), Etienne Lamotte prépare une analyse de la Tattvasiddhi qui sera fort utile.

Nous ne possédons aucune glose sur la thèse des Yogācāras qu'il y a trois modes d'existence, *paramārtha, saṃvṛti* et *dravyasat* (Kośavyākhyā, 524, 24).

qu'elle couvre et cache la connaissance exacte, cachant la vraie nature des choses, faisant apparaître le faux. »<sup>1</sup>

Le pâli est *saṃmuti*, parfois remplacé par *saṃmati*, et qui s'explique par la racine *man* (a labialise en u).<sup>2</sup> Le Pali Text Dictionary traduit bien : « consent, opinion, general consent » ; le *saṃmutisacca* est le « conventional truth ».

La « mort » d'un arbre est *saṃmutimarāṇa*, « what is commonly called death », car l'arbre ne possède pas un « organe vital » et n'est pas un « être vivant » (Visuddhimagga, p. 229) ; les rois sont des *saṃmutidevas*, des « dieux pour l'opinion » : ils ne possèdent pas la nature divine bien qu'ils soient vénérés comme des dieux.

Le morceau d'Abhidharma qui fait le trente-troisième Sūtra du Dīgha énumère quatre savoirs ou *jñānas* : *dhamme ñāṇam*, *anvaye ñāṇam*, *paricchede ñāṇam*, *saṃmutiñāṇam* (iii, p. 226). Les deux premiers sont les deux premiers des dix savoirs de l'Abhidharma, Kośa, vii, p. 12 : la connaissance des quatre vérités relativement à la sphère du désir (*dharmajñāna*) et aux deux sphères supérieures (*anvayajñāna*) ; le troisième est peut-être le neuvième savoir sanscrit, *ksaye jñānam* ; le dernier est le troisième savoir sanscrit, *saṃvṛtijñāna*. Il ne s'agit pas toujours, dans le Kośa, d'une connaissance vulgaire et mondaine, mais d'un savoir imparfait et inexact. Exemple : l'Arhat connaît la douleur par un savoir pur ; sorti de l'extase où il a pris contact avec la vérité, il pense : « La douleur est connue par moi » : cette pensée est un savoir impur, un *saṃvṛtijñāna*, puisqu'elle pose un moi (Kośa, vii, 4-5, opinion des Andhakas, p. 5, n. 1).

Le Pali Text Dictionary signale Milinda, 160 : *saṃmuti mahārāja esā : ahan ti mamāti, na paramattho eso* : « It is a mere commonly received opinion, O king, that « This is I », or « This is mine », it is not a transcendental truth ».

Les textes pâlis les plus intéressants sont Kathāvatthu, v, 6, et le commentaire de i, 1, où il est affirmé que la « personne » n'est pas « constatée » *saccikatthaparamatthena*, « en vérité, en réalité ». <sup>3</sup>

<sup>1</sup> Bodhicaryāvatāra, comm. de ix. 2 ; lire *āṅṅtaprakāśanāt*.

<sup>2</sup> Geiger, Pāli, 1916, p. 48. — Morris, Congrès de Londres, 504, observe, après Trenckner, que *saṃmuti* = *smṛti*, mais cette étymologie est ici hors de cause.

<sup>3</sup> Suttanipāta, 648, 897, 904, 911. — Le commentaire de 897 dans Bodhisattvabhūmi, 48 ; Manorathapūraṇī, I, 95 ; trad. du Kathāvatthu, 63, 180, 371 ; Ledi Sadaw, Some points in Buddhist Doctrine, JPTS., 1914, 129 ; Oltramare, Théosophie Bouddhique, 300 ; La Vallée Poussin, JA., 1903, ii, 262.

Visuddhimagga, 555, 20 : « Puisque n'existe pas un jouisseur, à qui sera le

I. — *Vibhāṣā*, 77, p. 399, col. 2, l. 10. — p. 400, col. 3, l. 12

Si les vérités sont quatre, pourquoi Bhagavat dit-il qu'il y a une vérité? En effet la stance dit :

« Une vérité et non pas deux. Les hommes, perplexes là-dessus, disent chacun pour soi diverses vérités. Je dis qu'ils ne sont pas des religieux. <sup>1</sup> »

Le sens est qu'il y a seulement une vérité. Les hétérodoxes, dans le doute, chacun pour soi, disent qu'elles sont plusieurs. Le Bouddha dit que ces gens, dans le Dharma, <sup>2</sup> n'obtiennent pas le fruit du chemin de religieux, <sup>3</sup> car ce fruit repose sur l'unique vérité. [P. 399, col. 2, l. 16.]

D'après Pārśva, <sup>4</sup> l'expression : « une vérité », veut dire que les quatre vérités sont chacune unique. Il y a seulement un *duḥkhasatya*; il n'y a pas un deuxième *duḥkha*; seulement un *samudayasatya*, un *nirodhasatya*, un *mārgasatya*, pas des deuxièmes *samudaya*, *nirodha*, *maggasatya*. Par conséquent dire : « une vérité », ne contredit pas dire : « quatre ».

En outre, l'expression : « une vérité », veut dire : « un *nirodha*-

fruit [de l'acte]? La seule production du fruit [dans la série] justifie la notion conventionnelle (*sammuti*) de jouisseur, comme l'apparition des fruits [sur l'arbre] donne lieu à l'expression (*sammuti*) : Il fructifie ». — P. 433, au bas : 497.

*Saṃyutta*, I, 135.

<sup>1</sup> *Suttanipāta*, 884 :

*ekaṃ hi saccaṃ na dutīyaṃ atthi  
yasmin paṭā no vivade paṭānaṃ |  
nānā te saccāni sayāṃ thunanti  
tasmā na ekaṃ samaṇā vadanti ||*

*Samghabhadra*, ci-dessous p. 667, col. 1, l. 27, a une rédaction différente. D'après *Mahāniddeśa*, la vérité unique est le *Nibbāna* ou le *Magga*; d'après *Visuddhimagga*, p. 497, c'est le *paramatthasacca*, à savoir le *Nibbāna* et le *Magga*.

<sup>2</sup> Dans la religion bouddhique.

<sup>3</sup> Chemin de religieux = *śrāmaṇya*.

<sup>4</sup> Ici et ci-dessous on voit mal où s'arrête la citation de Pārśva.

*satya* », car le Bouddha veut condamner les autres [théories de la] délivrance (*vimukti*). En effet les hétérodoxes enseignent quatre délivrances<sup>1</sup> : 1. La délivrance incorporelle<sup>2</sup> qui est l'*ākāsānantyāyatana* ; 2. la délivrance de l'esprit infini (*anantamano-vimukti*) qui est le *viññānānantyāyatana* ; 3. la délivrance de « l'accumulation du pur »<sup>3</sup> qui est l'*ākimcanyāyatana* ; 4. la délivrance du « Stūpa du monde »<sup>4</sup> qui est le *naivasamjñānāsamjñāyatana*. Le Bouddha dit que cela n'est pas la vraie délivrance (*vimukti*), la vraie sortie (*niḥsarāṇa*), mais l'existence dans la sphère immatérielle (*ārūpyabhava*). La vraie délivrance est seulement l'unique *nirodhasatya*, l'absolu<sup>5</sup> Nirvāṇa. [P. 399, col. 2, l. 20.]

En outre, l'expression : « une vérité », veut dire : « un *mārgasatya* », car Bhagavat désire condamner les autres *mārgasatyas*. Les hétérodoxes enseignent en effet beaucoup de *mārgasatyas*. Ils pensent que le chemin est : 1. s'affamer, 2. coucher dans la cendre ; 3. suivre le soleil (*sūryānuvartana*)<sup>6</sup> ; 4. boire le vent, boire l'eau, manger des fruits, manger des légumes ; 5. nudité<sup>7</sup> ; 6. coucher sur des épines ; 7. ne pas se coucher ; 8. se vêtir de haillons ; 9. prendre des drogues et ne pas manger. Le Bouddha dit que cela n'est pas le vrai chemin ; ce sont de mauvais chemins, des chemins contrefaits, des chemins décevants. Les saints (*satpuruṣa*)<sup>8</sup> ne les pratiquent pas ; ce sont les mauvais qui y errent. Le vrai pur chemin est l'unique *mārgasatya*, le saint chemin à huit membres, vue correcte, etc.

En outre, l'expression : « une vérité », veut dire : « un *nirodha-*

<sup>1</sup> Les mêmes quatre délivrances dans Vibhāṣā, 8, p. 39, col. 2.

<sup>2</sup> *ou chen kiaï l'ouo, akāyiki?*

<sup>3</sup> ?? *tsing tsiu ; śuci, viśuddha, śubha, prasāda, vyavadāna, etc. ; rāsi, etc.*

<sup>4</sup> *loka* est traduit *che* ou *che-kien* (Vibhāṣā, p. 39) ; *stūpa* est transcrit : *su-tu-pa*.

— Cette manière de désigner le *bhavāgra* n'est pas ordinaire.

<sup>5</sup> *kieou-king, niṣṭhāgata, samāpta.*

<sup>6</sup> Comparer Kathāvattu, comm. p. 5, *ādiccam anuparivattanti* ; Mahāniddeśa, 89, *suriyavattika*, les gens qui font le vœu (*vrata*) du soleil.

<sup>7</sup> *lou-king, rosée-forme, le Nirgrantha.*

<sup>8</sup> Kośa, vi, 217-218.

*satya* », le complet abandon de toutes les douleurs de la transmigration.

En outre, l'expression : « une vérité », veut dire : « un *mārgasatya* », ce qui coupe la cause de toute transmigration. [P. 399, col. 3, l. 8.]

D'après d'autres Sūtras, il y a deux vérités, *saṃvṛtisatya* et *paramārthasatya*.

Quelles sont ces deux vérités ?<sup>1</sup>

1. D'après une opinion. — Des quatre vérités, les deux premières (douleur et origine de la douleur) sont *saṃvṛtisatya*, car toutes les choses mondaines (ou de *saṃvṛti*), immédiatement perçues dans le monde, homme, femme, aller, rester, cruche, vêtement, etc., rentrent dans les deux premières vérités.<sup>2</sup> Les deux dernières vérités (destruction et chemin) sont *paramārthasatya*, car la réalité (*tattva*) supramondaine (*lokottara*) et les qualités (*guṇa*) supramondaines rentrent dans ces deux vérités. [P. 399, col. 3, l. 13.]

2. D'après une autre opinion. — Les trois premières vérités sont *saṃvṛtisatya*. Il y a des choses mondaines dans les deux premières, comme on a vu. Quant au *nirodhasatya*,<sup>3</sup> le Bouddha a dit qu'il était comme une ville, comme un palais, comme l'autre rive. Semblables désignations mondaines se référant au *nirodhasatya*, il s'ensuit que le *nirodhasatya* aussi est nommé *saṃvṛtisatya*. Seul le *mārgasatya* est *paramārthasatya* car il ne s'y trouve pas de désignations mondaines.

3. D'après une autre opinion. — Les quatre vérités sont comprises dans le *saṃvṛtisatya*. Pour les trois premières comme ci-dessus : parce qu'il s'y trouve des choses mondaines. Le *mārgasatya* aussi comporte des choses mondaines, car le Bouddha

<sup>1</sup> Une traduction de ce passage, jusque 400, col. 1, l. 3, dans Siddhi de Hiuan-tsang, 552.

<sup>2</sup> Les deux premières vérités sont la totalité des choses impures (*sāsrava*) considérées comme douleur ou cause de la douleur.

<sup>3</sup> *nirodhasatya* = Nirvāṇa.

a enseigné le *mārgasatya* en se servant des noms de religieux et de brahmane. — Seul le principe<sup>1</sup> : « Toutes choses sont vides et sans-soi », est *paramārthasatya*, car, dans le vide et le sans-soi, toutes les choses mondaines (ou de *saṃvṛti*) ont leur désignation coupée. [P. 399, col. 3, l. 22.]

4. D'après P'ing-kia.<sup>2</sup> — Les quatre vérités sont *saṃvṛti* et *paramārtha*. Dans le *duḥkhasatya* et le *samudayasatya*, il y a *saṃvṛtisatya* comme expliqué ci-dessus. Mais<sup>3</sup> dans le *duḥkhasatya*, il y a *paramārthasatya*, à savoir le principe douleur-impermanence-vide-non soi (*duḥkha, anītya, śūnya, anātman*) ; dans le *samudayasatya* aussi, le principe cause-production-origine-condition (*hetu, samudaya, prabhava, pratyaya*). Dans le *nirodhasatya*, il y a *saṃvṛtisatya*, car le Bouddha a dit qu'il était comme un jardin, une forêt, l'autre rive ; mais il y a aussi *paramārthasatya*, à savoir le principe destruction-paisible-excellent-sortie (*anīrodha, śānta, praṇīta, niḥsaraṇa*). Dans le *mārgasatya*, il y a *saṃvṛtisatya*, car le Bouddha a dit qu'il était comme un radeau (*kola*),<sup>4</sup> une montagne de roche, un musoir (*sopāna*), une digue (*setu*), une fleur, l'eau ; mais il y a aussi *paramārthasatya*, à savoir le principe chemin-correct-route-libérant (*mārga, nyāya, pratipad, niryāna*).

<sup>1</sup> *li*.

<sup>2</sup> Ci-dessus 156.

<sup>3</sup> P'ing-kia tient pour *paramārtha* les seize « aspects » expliqués dans Kośa, p. 163, vii, p. 30-39.

Les Bahuśrutīyas (Vasumitra, Masuda, p. 35) : « Cinq enseignements du Bouddha sont supramondains : impermanent, douloureux, vide, sans-soi, apaisé ». Ce sont les quatre aspects de la vérité de la douleur, et un aspect de la vérité de la destruction. — Comparer les quatre *dharmoddānas*, par exemple Bodhisattva-bhūmi, 277, et Sūtrālaṃkāra, xviii, 80-81 : « Les *saṃskāras* sont impermanents, douloureux, sans-soi ; le Nirvāṇa est apaisé ». [Comp. Sūtrālaṃkāra et Kośa, viii, 184 : théorie des trois *samādhis* ; Asaṅga donne la classification des 4 *dharmoddānas* comme un bien propre des Bodhisattvas.]

Vasumitra, Mahāsāṃghikas, thèse 3, Sarvāstivādins, thèse 47. E. Johnston, Acts of the Buddha, p. xxxiii, relation d'Āśvaghōṣa et des Bahuśrutīyas.

<sup>4</sup> Voir Kośa, i, 13, viii, 186 et Add. — « On doit abandonner le *dharma* (qui n'est qu'un radeau) » ; par *dharma*, d'après Sūtrālaṃkāra, xiii, 2, entendre l'enseignement, les Sūtras, etc. : *arthajñāḥ sarvadharmāṇāṃ sūtrādīnāṃ kolopamatāṃ jñāti*.

— Les quatre vérités étant *saṃvṛtisatya* et *paramārthasatya*, il s'ensuit que la *saṃvṛti* et le *paramārtha* ensemble comprennent les dix-huit *dhātus*, les douze *āyatanas*, les cinq *skandhas*. L'espace et l'*apratisaṃkhyānirodha* sont aussi compris dans les deux vérités. [P. 400, col. 1, l. 3.]

[La Vibhāṣā ignore une cinquième opinion : que la troisième vérité (*nirodha*, Nirvāṇa) seule est *paramārtha*. — Harivarman, Tattvasiddhi, chap. 192 (qui conclut que le chemin est la vue de la seule troisième vérité); Madhyamakāvatāra, trad. p. 70 (Muséon, 190), où il est aussi question des vérités distinctes des quatre, comp. Daśabhūmi, p. 42 ; Bodhicaryāvatārapañjikā, ix, 2, p. 362; ci-dessous p. 170.]

Un problème apparenté à celui examiné ici (Si les Vérités sont vérité absolue) est celui si la parole du Bouddha est toute supramondaine (ou conduisant à la « sortie »), voir Masuda, Traité des Sectes, 13, 19, 35, 52.

La nature de *saṃvṛti* de la *saṃvṛti* existe-t-elle ou n'existe-t-elle pas du point de vue du *paramārtha*?<sup>1</sup> — Les deux hypothèses sont inadmissibles. En effet, si elle existe, il n'y a qu'une vérité, à savoir le *paramārthasatya*; si elle n'existe pas, il n'y a qu'une vérité, à savoir le *paramārthasatya*.

Réponse. — La nature de *saṃvṛti* de la *saṃvṛti* existe du point de vue du *paramārtha*. Dans l'hypothèse contraire, la déclaration de Bhagavat : « Il y a deux vérités », ne serait pas vraie. Or elle

<sup>1</sup> Quelque chose comme *saṃvṛteḥ saṃvṛtitā*; le génitif est marqué par *tchong*, « au milieu de ». Le sens est tout court : « La *saṃvṛti* existe-t-elle en vérité absolue? ». — *paramārthatas* : le suffixe *tas* est traduit par *kou*.

Dans le Vedānta, Śaṅkara répond : non. Le monde, la *saṃvṛti* n'existe pas en vérité absolue. La vérité de *saṃvṛti* (par exemple la loi de la rétribution...) est vraie aussi longtemps que dure l'illusion ; elle est illusoire et provisoire. Rāmānuja et les semi-monistes répondent : oui. — Les docteurs du Mahāyāna se divisent. Il semble que, pour le Madhyamaka, la *saṃvṛti* n'existe pas réellement ; que, pour les Vijñānavādins, elle existe ou n'existe pas suivant qu'on suit Dharmapāla ou Sthiramāti. Mais ce problème réclame un examen attentif.

est vraie ; donc la nature de *saṃvṛti* de la *saṃvṛti* existe du point de vue du *paramārtha*.

Mais alors il n'y a qu'une vérité, le *paramārthasatya* ?

Réponse. — En vérité, il n'y a qu'une vérité, le *paramārthasatya*.

Pourquoi alors établir deux vérités ?

Réponse. — Si on établit deux vérités, c'est en raison de la différence du point de vue, <sup>1</sup> non pas en raison de la chose même. <sup>2</sup> En ce qui concerne la chose, il n'y a qu'une vérité, le *paramārthasatya* ; mais, en raison de la différence du point de vue, on établit deux sortes [de vérité ou de *paramārtha*]. Le point de vue d'après lequel on établit le *saṃvṛtisatya* n'est pas le point de vue d'après lequel on établit le *paramārthasatya*, et réciproquement. [P. 400, col. 1, l. 17.] — Comparaison. Une sensation est quatre sortes de conditions (*pratyayatā*) ; le point de vue d'après lequel elle est définie « condition en qualité de cause » (*hetupratyaya*) n'est pas le point de vue d'après lequel elle est définie « condition en qualité d'antécédent immédiat », etc. (*samanantara*, *ālambana*, *adhipatipratyaya*), et réciproquement. De même, elle est six sortes de causes : le point de vue d'après lequel elle est définie « cause associée » (*saṃprayuktaka hetu*) n'est pas le point d'après lequel elle est définie « cause générale » (*kāraṇahetu*). — De même en va-t-il des deux vérités : elles sont établies en raison de la différence du point de vue, non en raison de la chose. [P. 400, col. 1, l. 24.]

La *saṃvṛti* et le *paramārtha* se réfèrent-ils chacun à une chose <sup>3</sup> non mêlée <sup>4</sup> ? — Oui. — Comment cela ? — Le Bhadanta Vasumitra dit : « Le nom qui désigne <sup>5</sup> est *saṃvṛti* ; le *dharma* qui est désigné est *paramārtha* » ; et encore : « Ce qui est dit en conformité avec

<sup>1</sup> *tch'a-pie yuen, viśeṣa-pratyaya*. — Voir ci-dessous p. 180.

<sup>2</sup> *che-che* (40 et 11, 6 et 7), vraie affaire, *dravya*, Kośa, ii, 869.

<sup>3</sup> ou, 93 et 5.

<sup>4</sup> *saṃsr̥ṣṭa, s̥aṃkīr̥ṇa*.

<sup>5</sup> *neṅg hien, souo hien, dyotayati, jñāpayati, prakāśayati*.



le monde<sup>1</sup> est nommé *saṃvṛti*; ce qui est dit en conformité avec les saints (*ārya*) est nommé *paramārtha*. » Bhadanta dit : « Parler d'être vivant (*sattva*), de cruche, de vêtement et autres choses, expressions (*vyavahāra*)<sup>2</sup> produites par une pensée non-fausse, c'est *saṃvṛtisatya*; parler de causalité (*pratyayatā*), de production en raison des conditions, et d'autres principes (*li*), expressions produites par une pensée non-fausse, c'est *paramārthasatya*. » Le Bhadanta Dharadatta,<sup>3</sup> dit : « Le nom, de sa nature (*nāmasvabhāva*), est *saṃvṛti*; c'est une partie des vérités de la douleur et de la production. La chose (*artha*), de sa nature, est *paramārtha*; c'est une partie des deux premières vérités, les deux autres vérités et deux inconditionnés (*asaṃskṛta*). [P. 400, col. 2, l. 4.]

Il est dit dans le Sūtra<sup>4</sup> : Les Parivrājakas Brāhmaṇas ont une triple « vérité des brahmanes » (*brāhmaṇasatya*). — Quelle triple ? — Il y a des Parivrājakas Brāhmaṇas qui disent : « Les êtres, tous, ne doivent pas être blessés ». <sup>5</sup> Ce qu'ils disent ainsi est vrai, non pas faux : c'est ce qu'on nomme la première vérité des brahmanes. Il y en aussi qui disent : « Je ne suis pas de cela; cela n'est pas de moi. »<sup>6</sup> Ce qu'ils disent ainsi est vrai, non pas faux :

<sup>1</sup> *lokānurodhena*.

<sup>2</sup> *yen chouo*.

<sup>3</sup> ou Dharanandin (?), voir Kośa, Index, p. 118, et Akanuma qui signale encore Vibhāṣā, 496, 2.

<sup>4</sup> Pour les paragraphes qui suivent et les paragraphes correspondants de Saṃghabhadra, ci-dessous p. 558, col. 3, comparer Aṅguttara, II, p. 176, et un fragment souscrit d'Idikutṣari publié par Pischel, Académie de Berlin, 5 mai 1904.

<sup>5</sup> Dans la source pâlie, le Sūtra est adressé à des Parivrājakas : « O Parivrājakas, le brahmane dit... ». On a : *idha paribbājakaṃ brāhmaṇo evam āha : sabbe pāṇā avijjā* (corriger : *avadhyā, avajjhā*, ou peut-être *avijjhā*) *ti, iti vadaṃ brāhmaṇo saccam āha no muṣā*. — Mais le fragment d'Idikutṣari : « [Les... brahmanes] disent : ... ».

<sup>6</sup> *brāhmaṇo evam āha : nāhaṃ kva cana kassa ci kiṃ canaṃ tasmim̐ na ca mama kva cana kattha ci kiṃ canaṃ n'atthīti*. — Idikutṣari : *evam āhur na mama kva cana kaś cana kiṃ canaṃ asti*.

*ngo fei pei souo yeou ; pei fei ngo souo yeou ; voir p.*

c'est ce qu'on nomme la deuxième vérité des brahmanes. Il y en a aussi qui disent : « Tout ce qui est sujet à production est sujet à destruction ». Ce qu'ils disent ainsi est vrai, non pas faux : c'est ce qu'on nomme la troisième vérité des brahmanes. » [P. 400, col. 2, l. 12.]

Que faut-il entendre par « brahmanes » ? Que faut-il entendre par « vérité » ?

L'intention est de parler, sous le nom de brahmanes, des religieux hétérodoxes (*parivrājaka tīrthika*). Dans ce qu'ils disent, les trois [doctrines] susdites sont « vérité » ; tout le reste est faux.

« Les êtres, tous, ne doivent pas être blessés », c'est-à-dire : ne doivent pas être tués. « Je ne suis pas de cela, cela n'est pas de moi », c'est-à-dire : Je ne dépends<sup>1</sup> pas de cela, cela ne dépend pas de moi. « Tout ce qui est sujet à production est sujet à destruction », c'est-à-dire : Tout ce qui a naissance arrive à destruction. [P. 400, col. 2, l. 18.]

D'après une autre opinion, l'intention est de parler, sous le nom de brahmanes, des « résidents dans la religion bouddhique » (*buddhadharmastha*). — La triple doctrine susdite est nommée « vérité » : c'est en opposition avec les hétérodoxes que le Buddha dit ce Sūtra. — En effet, il y a des hétérodoxes qui disent : « Je suis un vrai brahmane », et qui cependant, au sacrifice, tuent bœufs et moutons, réunissent diverses sortes d'animaux et coupent leur vie. Le Bouddha, en opposition avec eux, déclare : « Celui qui fait du mal à autrui n'est pas un vrai brahmane ; le vrai brahmane ne doit pas faire de mal aux êtres. » — Encore, il y a des hétérodoxes qui disent : « Je suis un vrai brahmane », et qui cependant pratiquent la continence (*brahmacarya*) pour renaître au ciel et y goûter le plaisir. Le Bouddha, en opposition avec eux, déclare : « Celui qui pratique la continence en vue des plaisirs du ciel, n'est pas un vrai brahmane ; le vrai brahmane pratique la continence sans être lié (*pratibaddha*)<sup>2</sup> à quelque

<sup>1</sup> *chou* (44 et 18), *vidheya*, *adhīna*.

<sup>2</sup> *hi-chou*.

intention<sup>1</sup> que ce soit. » — Encore, il y a des hétérodoxes qui disent : « Je suis un vrai brahmane », et qui cependant acceptent l'anéantissement ou l'éternité (*uccheda, śāsvata*), abandonnant le chemin du milieu (*madhyamā pratīpad*). Le Bouddha, en opposition avec eux, déclare : « Celui qui admet l'anéantissement ou l'éternité n'est pas un vrai brahmane. Le vrai brahmane sait que tout ce qui est sujet à production est sujet à destruction. Il y a production, donc non-anéantissement ; il y a destruction, donc non-éternité. Ni anéantissement, ni éternité, c'est le chemin du milieu. » [P. 400, col. 3, l. 3.]

Ou bien, l'intention de ce Sūtra est de dire ce qui est préparatoire aux trois *vimokṣamukhas*. « Les êtres, tous, ne doivent pas être blessés » : ceci dit le préparatif (*prayoga*) du *śūnyatāvimokṣamukha*. « Je ne suis pas de cela, cela n'est pas de moi » : ceci dit le préparatif de l'*apraṇihitavimokṣamukha*. « Ce qui est sujet à la production est sujet à la destruction » : ceci dit le préparatif de l'*ānimittavimokṣamukha*.

Ou bien, l'intention est de dire, dans l'ordre, les trois *vimokṣamukhas*.

Ou bien, l'intention est de dire, dans l'ordre, les trois *samādhis*, *śūnyatā*, *apraṇihita*, *ānimitta*.

Ou bien, l'intention est de dire, dans l'ordre, les trois éléments (*skandha*) de moralité, recueillement, sagesse ; de même les trois instructions (*śikṣā*), les trois méditations (*sieou, bhāvanā?*), les trois puretés. [P. 400, col. 3, l. 12.]

## II. — *Samghabhadra*, 58, 665, 3 - 668, 1

Parmi les quatre saintes vérités, combien sont *saṃvṛti*, combien *paramārtha* ?

D'après une opinion, deux sont *saṃvṛti*, [les deux premières], deux sont *paramārtha*, [les deux dernières].

<sup>1</sup> *tche*, 61 et 3.

D'après une autre opinion, trois sont *saṃvṛti*, [les deux premières et la quatrième], car tous les *saṃskāras* (ou « conditionnés ») sont, de nature, faux et trompeurs.<sup>1</sup>

D'après une autre opinion, la distinction des deux vérités concerne l'enseignement. L'enseignement<sup>2</sup> qui parle de certaines personnes (de *pudgalas*), de villes, jardins, forêts, etc., appartient à la *saṃvṛti*<sup>3</sup>; mais, comme cet enseignement a pour mobile d'indiquer un vrai sens<sup>4</sup> et n'est pas provoqué par l'intention de tromper autrui, il est nommé « vérité ». L'enseignement qui parle des *skandhas*, *dhātus*, *āyatanas*, etc., appartient au *paramārtha*. Il a pour but d'expliquer le vrai caractère des *dharmas*; il détruit les notions d'unité, de tout<sup>5</sup>, d'être personnel (*sattva*); il expose la réalité (*tattva*)<sup>6</sup>: il est donc nommé « vérité ». L'enseignement des quatre vérités fait que les hommes se rendent présente la réalité<sup>6</sup>; il est donc *paramārtha*. [P. 665, col. 3, l. 28.]

Ici le Sthavira (Śrīlāta) dit: « Trois vérités sont à la fois *saṃvṛti* et *paramārtha*. Dans le *duḥkhasatya*, unique, l'expression<sup>7</sup> est

<sup>1</sup> C'est l'opinion signalée ci-dessus p. 165.

*etat dhi bhikṣavaḥ paramaṃ satyaṃ yad uta amoṣadharmā nirvāṇam | sarve saṃskārās ca mṛṣā moṣadharmāṇaḥ.*

Madhyamakavṛtti, 41, 237, Madhyamakāvatāra, 119, Bodhicaryāvatāra, 363; Vyutpatti 245 (907-8): *mṛṣā moṣadharmāṇaḥ*; Catuḥśātikā, 198: *tan mṛṣā moṣadharmakaṃ yad etat saṃskṛtam ity uvāca śāstā* (D'où il suit que l'œil est vide d'œil). — Stcherbatski, Nirvāṇa, p. 125. — Siddhi, 544. — S. Schayer, Ausgewählte Kapitel..., p. 26. — E. H. Johnston, Saundara, xv, 8.

Majjhima, III, 245: *taṃ hi bhikkhu musā yaṃ mosadhammaṃ, taṃ saccaṃ yaṃ amosadhammaṃ nibbānaṃ... etaṃ hi bhikkhu paramaṃ ariyasaccaṃ yad idaṃ amosadhammaṃ nibbānaṃ.*

<sup>2</sup> Exactement *yen-kiao*, l'enseignement verbal, l'*āgama* qui subsistera à la décadence de la Bonne Loi quand « l'intellection » (*adhigama*, Kośa, viii, p. 220) aura pris fin.

<sup>3</sup> Tel doit être le sens; la syntaxe est compliquée.

<sup>4</sup> *che-i* (40 et 11, 123 et 7), *tathya*, *satya*, *artha*.

<sup>5</sup> *ho* (30 et 3), qui peut être *pinḍa*.

<sup>6</sup> *tchen-li* et *tchen-che-li* qui doivent être synonymes, *tattva*. Siddhi, ii, 6 a 5, ix, 13 a 4, x, 11 a 2.

<sup>7</sup> *i-kou-ti* (*ekasmin duḥkhasatye*) *kia* (*prajñapti*) *che* (*asti*) *che-sou* (*saṃvṛti*). — On a pour *kia*, 9 et 9, *prajñapti*, *upacāra*, *saṃketa*, *saṃvṛti*.

Ci-dessous, on a: *kia che-che* (70 et 5, 149 et 4) *yeou*; *che-che-yeou* =

*saṃvṛti*, mais la vraie chose (*bhūta-dravya*) qui sert de support [à l'expression] est *paramārtha*; de même en ce qui concerne le *samudaya* et le *mārgasatya*. Quant au seul *nirodhasatya*, sa « nature propre » (*t'i*) étant indicible, semblablement aux « non-définis » (*avyākṛta*), on ne peut dire qu'il est (*bhavati?*). Comme [Śāriputra] dit dans le Sūtra : Āyusmat Ānanda, les six lieux-de-contact, et leur extinction-abandon-destruction-apaisement-passage, est-ce la même chose, est-ce une chose différente? On ne peut répondre catégoriquement (*na vyākṛtam*). Désires-tu que je réponde? ». <sup>1</sup>

Examinons cette théorie <sup>2</sup> du Sthavira : elle est en contradiction avec la définition des deux vérités de *saṃvṛti* et de *paramārtha*. Quels sont les caractères des deux vérités?

La *kārikā* <sup>3</sup> dit :

« La cruche brisée ne donne plus l'idée de cruche; l'eau analysée par l'esprit en écartant l'hétérogène ne donne plus l'idée d'eau : cela existe du point de vue de la *saṃvṛti*. Ce qui diffère existe du point de vue du *paramārtha*. » [P. 666, col. 1, l. 8.]

Les choses qui sont des complexes (*houo-ho*) rentrent, suivant le cas, dans deux catégories : celles qui peuvent être mises en

*prañāptisat*; donc : « l'expression (*prañāpti* : kia) existant au titre de désignation (*prañāpti* : che-che)... »

<sup>1</sup> Comparer Āṅguttara, II, p. 161 où Ānanda est remplacé par Mahākoṭṭhita. — *Atha kho āyasmā Mahākoṭṭhita yenāyasmā Śāriputto tenupasaṃkamī... etad avoca : Channaṃ āvuso phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā atthaññaṃ kiṃ cīti... natthaññaṃ kiṃ cīti... atthi ca natthi caññaṃ kiṃ cīti... — Channaṃ āvuso phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā atthaññaṃ kiṃ cīti iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti... channaṃ āvuso phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā papañcaṇirodho papañcavūpasamo ti.* — Voir ci-dessous p. 176.

<sup>2</sup> *i-tsong, artha-samaya.*

<sup>3</sup> Vasubandhu, dans Kośa, vi, 4, trad. p. 140, Vyākhyā, p. 524. La deuxième ligne est donnée dans la Vyākhyā; on peut reconstituer la première :

[*bhede yadi na tadbuddhir anyāpohe dhiyāpi ca* ]

*ghaṭāmbuvad saṃvṛtisat [tad]anyat paramārthasat* ||

Voir G. Tucci, Pre-Diñnāga Buddhist Texts (Gaekwad's Or. Ser. 49) p. xxv (Nyāyasūtra, iv, 2, 26, etc.).

parties par un instrument matériel ; celles qui peuvent être, par la pensée, analysées en abstrayant les éléments hétérogènes (« les autres *dharmas* »).

Lorsque [certains] complexes-agrégats (*houo-ho-tsiu*) matériels sont mis en parties, l'idée du complexe ne se produit plus [à l'endroit des parties] : c'est *saṃvṛtisatya*. Par exemple la cruche : lorsque la cruche est brisée en tessons, on n'a plus l'idée de cruche.

Il y a des complexes-agrégats qui peuvent être divisés sans que l'idée disparaisse, par exemple l'eau ; toutefois, par l'esprit, on peut analyser et abstraire : alors l'idée disparaît. L'eau est donc aussi *saṃvṛtisatya*. Lorsque l'eau est analysée en abstrayant la couleur (*rūpa*), etc., on n'a plus l'idée d'eau à son endroit.

Ces diverses choses, aussi longtemps qu'elles ne sont pas divisées ou analysées, sont désignées (*prajñāpyante*) par des notions-noms (*saṃjñā-nāman*) mondains. Existants au titre de désignation (*prajñāptisat*), elles sont *saṃvṛti*.

Et lorsque, du point de vue (*h*) de la *saṃvṛti* on dit : « La cruche est », cela est vrai et non pas faux : c'est donc *saṃvṛtisatya*, puisque c'est en conformité avec le point de vue de la *saṃvṛti* que l'on dit que la cruche est. [P. 666, col. 1, l. 19.]

Ce qui diffère est nommé *paramārthasatya*. L'idée de la chose ne cesse pas bien que la chose soit divisée ; la chose peut être fendue-abstraite, l'idée continue : c'est nommé *paramārthasatya*, par exemple le *rūpa* (couleur), etc. Les choses comme le *rūpa*, etc., peuvent être brisées en parties et progressivement broyées et fendues jusqu'en atomes ; elles peuvent être, par l'esprit, fendues en abstrayant la saveur (*rasa*), etc. : l'idée de *rūpa*, etc., demeure comme devant. — De même pour la sensation, etc. : comme elle n'est pas matérielle et n'a pas de parties, on ne peut la réduire en atomes ; mais, par l'esprit, on peut fendre la sensation et la réduire en moments (*kṣaṇa*) ; on peut par l'esprit, la fendre en abstrayant l'hétérogène, la *saṃjñā* (perception), et (autres mentaux) [qui lui sont toujours simultanés] : l'idée de sensation demeure comme devant.

Ces choses, existant absolument (*tchen che, bhūtatas, tattvatas*), sont nommées *paramārtha*, parce que leur « être » (*t'i, svabhāva*) est constant. Dire, du point de vue (*li*) du *paramārtha*, que le *rūpa* est, cela est vrai, non pas faux : c'est donc nommé *paramārthasatya*, puisque c'est en conformité avec le point de vue *paramārtha* que l'on dit que le *rūpa* est. [P. 666, col. 1, l. 28.]

Le système enseigné par le Sthavira est en contradiction avec le caractère des deux vérités établi par ce [texte] et par conséquent inadmissible.

Il dit : « [Dans] le *duḥkhasatya*, qui est un, l'expression est *saṃvṛti*. »<sup>1</sup>

Ceci viole expressément la raison. — Pourquoi? — Le *duḥkhasatya*, on peut, prenant les *skandhas*, etc., progressivement réduire en atomes ou en instants, sans arriver à écarter l'idée de *duḥkha* : chaque atome [de *rūpa*, matière], chaque instant [de sensation] est muni du caractère de *duḥkha*. Comment pourrait-on dire : « Comme c'est le cas pour la cruche, l'eau, etc., à l'époque où la chose qui est le point d'appui [de l'expression : *duḥkha*] n'est pas brisée ou analysée, l'expression (*kia, prajñapti*) [de *duḥkha*], existant au titre de désignation (*che-che yeou, prajñaptisat*), est nommée *saṃvṛtisatya*? » [P. 666, col. 2, l. 5.]

D'ailleurs, il doit en être du *duḥkhasatya* comme du *spraṣṭavyadhātu* (catégorie du tangible) et du *dharmadhātu* (catégorie des objets de la connaissance mentale).

Pour le Sthavira, les *skandhas* (« tas ») sont seulement *saṃvṛti*, tandis que les choses réelles (*bhūtadravya*) qui servent de support [à la désignation de *skandha*] sont *paramārtha*. De même pour les *āyatanas* (« sources de la connaissance »), tandis que les *dhātus* (« races ») sont seulement *paramārtha*.

<sup>1</sup> Par *duḥkhasatya*, « vérité de la douleur », on entend généralement, non pas la formule : « Tout est douloureux, transitoire... », mais « tout ce qui est véritablement douleur », à savoir tous les « conditionnés » ou « conditionnants » (*saṃskṛta, saṃskāras*) en tant que douloureux. — Le *samudayasatya*, « vérité de l'origine de la douleur » = tous les conditionnés-conditionnants, à l'exclusion du Chemin car ils sont origine de la douleur.

Or les deux *dhātus* de *spraṣṭavya* et de *dharma* ne sont-ils pas des unités établies relativement à des multiplicités? Donc ils doivent, comme les *skandhas*, être « existant au point de vue de la *saṃvṛti* », tandis que les choses réelles qui leur servent de support sont *paramārtha*. On doit donc admettre que les *dhātus* sont des deux sortes, *saṃvṛti* et *paramārtha*. [P. 666, col. 2, l. 9.]

Le Sthavira répondra que les deux *dhātus* [de *spraṣṭavya* et de *dharma*], même fendus-analysés, ne perdent pas leur caractère de *dhātu*, tandis que les *skandhas*, qui sont des « tas » (*rāśi*), et les *āyatanas*, qui sont des « portes » (*dvāra*, portes de la connaissance), quand ils sont fendus-analysés, perdent leur caractère de tas et de porte.<sup>1</sup>

Mais, dirons-nous, il en va de même du *duḥkhasatya* qui, même fendu-analysé, ne perd pas son caractère. [P. 266, col. 2, l. 12.]

Le Sthavira donne sa propre définition des deux vérités : « Ce qui existe dans beaucoup d'objets (*dravya*), c'est *saṃvṛti*; dans un seul objet, c'est *paramārtha*. En outre si, lorsqu'on la divise, la chose (*dharma*) en question (*souo-mou*) perd son nom primitif, c'est *saṃvṛti*; si elle ne le perd pas, c'est *paramārtha*. »

A considérer la première partie de cette définition, les deux

<sup>1</sup> *skandha* est expliqué par *rāśi*, « amas », « tas » (Kośa, i, 35, Vibhāṣā, 75, p. 383, col. 3) : cependant, pour le Vaibhāṣika, l'atome et le moment sont *skandha*.

Pour le Vaibhāṣika, *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus* existent absolument (*dravyatas*, *bhūtatas*, *paramārthatas*) ; pour Vasubandhu, les *skandhas* n'ont qu'une existence nominale ou de désignation (*saṃvṛtitas*, *prajñaptitas*) ; pour le Sthavira, les seuls *dhātus* existent absolument.

Si *skandha* signifie « tas », le *skandha* n'a qu'une existence nominale, comme un tas de blé, comme le *pudgala* (Kośa, i, p. 38).

*dhātu* signifie *gotra*, « race », « lignée », « mine ». — L'œil (*caḥṣus*), quand on le qualifie *dhātu* (*caḥṣurdhātu*), est considéré comme le minerai d'où naissent les moments postérieurs de l'œil (Kośa, i, p. 377). — L'atome d'œil est évidemment *dhātu*.

*āyatana* signifie « porte d'arrivée (*āyadvāra*) de la connaissance », donc l'organe-œil et l'objet-couleur... — L'atome d'œil n'est pas *āyatana*, porte de la connaissance visuelle.



*dhātus* de *spraṣṭavya* et de *dharma* doivent être « existant pour la *saṃvṛti* » (*kia-yeou*), car ils n'existent pas seulement dans un seul objet (*dravya*). Le Sthavira devrait donc dire : « Ce qui existe seulement dans beaucoup d'objets, c'est *saṃvṛti*; ce qui existe dans un objet, c'est *paramārtha*. » De la sorte on pourra dire que les deux *dhātus* existent réellement. Mais alors il y a contradiction avec la thèse que le *duḥkhasatya* est *saṃvṛti*, car il n'existe pas seulement dans une multiplicité d'objets : il existe dans plusieurs objets, dans chaque objet, comme les *dhātus* de *spraṣṭavya* et de *dharma*. [P. 666, col. 2, l. 22.]

A considérer la deuxième partie de la définition, il y a aussi contradiction avec la thèse que le *duḥkhasatya* est d'existence de *saṃvṛti*. Car lorsqu'on divise l'être (ou nature propre, *t'i*) du *duḥkhasatya*, il ne perd pas son nom, de même que les *dhātus* de *spraṣṭavya* et de *dharma*.

Tenons donc pour établi que, dans ce qu'il dit et écrit sur les deux vérités, le Sthavira n'est pas cohérent (ne considère pas l'avant et l'après); ses disciples déploient ce qu'il dit ensuite et oublient ce qu'il dit d'abord, [ou bien] considèrent le premier texte tandis que le second se perd.

Par la même argumentation, on réfutera les vues du Sthavira sur le *samudaya* et le *mārgasatya*. [P. 666, col. 2, l. 27.]

Le Sthavira a dit : « Seul le *nirodhasatya*, sa nature propre étant indicible, pareillement aux non-définis (*avyākṛtavastu*), on ne peut pas dire qu'il est. »

Non ! Si le *nirodhasatya* est non-défini, on doit conclure qu'il existe du point de vue de la *saṃvṛti* (*saṃvṛtisat*). En effet les non-définis enseignés par Bhagavat : « Le Tathāgata existe-t-il ou n'existe-t-il pas après la mort ? Le principe vital est-il la même chose que le corps?... », tous sont inclus dans la catégorie du *saṃvṛtisat*. — Le Tathāgata, n'étant ni identique aux *dharmas*, *rūpa*, etc., ni à part des *dharmas*, est *saṃvṛtisat*. Le *nirodhasatya*, s'il est pareil au Tathāgata, doit être inclus dans la catégorie

du *saṃvṛtisat*. Comme la cruche, qui n'est ni identique aux choses réelles (*dravya*), *rūpa*, etc., [ni à part]. En outre, on admet que les « personnes » (*sattva*), qui sont des désignations des éléments (*skandha*), sont *saṃvṛtisat* : donc le Tathāgata est inclus dans la catégorie du *saṃvṛtisat*. De même le *nirodhasatya*, s'il est, lui aussi, « non-défini ».

Mais on ne peut dire que le Nirvāṇa (ou *nirodhasatya*) soit *saṃvṛtisat*. Qu'il ne soit pas tel, nous l'avons expliqué plus haut.<sup>1</sup> Donc on ne peut pas dire que le Nirvāṇa, comme les « non-définis » (*avyākṛtavastu*), n'est pas d'existence réelle (*dravyasat*). On doit penser qu'il est compris dans le *paramārthasatya*. [P. 666, col. 3, l. 8.]

Mais, s'il en est ainsi, pourquoi Śāriputra ne donne-t-il pas à Ānanda des déclarations claires [*na spaṣṭaṃ vyākaroti*] [sur la relation des *nirodha* et des lieux-de-contact]?<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Page 433, col. 2, l. 17, traduit dans Documents d'Ābhidharma, Bulletin, 30, p. 71 du tiré à part.

<sup>2</sup> Voir ci-dessus, p. 171 et n. 1. — Ānanda demande si la destruction (*nirodha*) des six lieux-de-contact (c'est-à-dire des six organes) est autre chose que ces six lieux, est la même chose... C'est le problème de la réalité du *nirodha* ou Nirvāṇa : si la destruction des six lieux est la même chose que les six lieux, c'est-à-dire n'est que les six lieux détruits, la destruction n'est pas une chose en soi ; si elle est différente, elle est une chose en soi. Śāriputra refuse de répondre. De ce silence, deux interprétations possibles : 1. on ne peut rien répondre, parce qu'il n'y a rien à dire de ce qui n'est qu'une pure absence. Milinda refuse de dire si les mangues qui poussent dans son palais sont douces, parce qu'aucune mangue ne pousse dans son palais (Kośa, ix, 263). De même pour la survie du Tathāgata, parce que le Tathāgata vivant n'est qu'une collection de *skandhas*. Cette interprétation nihilistique est celle de Śrīlāta, des Sautrāntikas, de Hari-varman ; 2. on ne peut rien répondre, parce que le *prapañca* — le développement des idées et des mots, les questions comme « Est-ce identique, est-ce différent ? », les notions d'objet-et-désignation — prend fin lorsque prennent fin les choses conditionnées. La destruction (*nirodha*) est *niḥprapañca*, *aprapañca*, sans relation avec les idées et les mots. Ānanda questionnant sur le *nirodha*, aux termes du Sūtra, *appapañcam papañceti*, attire sur le plan des mots, des idées d'identité-différence ou d'être-non-être, ce qui est simple et absolu, étranger à tout « développement ».

*prapañca*, « expansion, manifestation, diversity, phenomenon, expansion of the universe, visible world » (Monier Williams). Pour le Pāli Text Dict., il est douteux que *papañca* ait un sens analogue, « more likely : obstacle, obsession, hindrance to spiritual progress ; *nippapañca*, without obsession » (S. iv, 370,

Ne déclare-t-il pas clairement à la fin du texte quand il dit : « Les six lieux de contact existant, il y a *prapañca* ; les six lieux étant détruits, il y a rupture du *prapañca*. Bhagavat a dit que c'est le Nirvāṇa ? » Par là nous savons que, en dehors du *saprapañca*, il y a, à part, l'absolue (*nihprapañca*) destruction. [P. 666, col. 3, l. 13.]

A la vérité, Ānanda ne demande pas : « La destruction (*nirodha*) des six lieux existe-t-elle oui ou non ? », et [Śāriputra], par conséquent, ne répond pas par existence ou non-existence. Ce qu'Ānanda

Dh. 454, M. I, 65, A. III, 431, iv, 229, Miln. 262). Cependant *papañceti*, « to talk much ». — Nettippakaraṇa, 37.

L'Anguttara emploie ces mots dans la valeur qu'ils ont dans la Madhyamakavṛtti (Index, 646), par exemple xxii, 15 : *prapañcayanti ye buddhaṃ prapañcātītam* : « Les imaginations sont liées aux choses (*vastu*), et le Tathāgata n'est pas une chose (*avastuka*) : comment y aurait-il des imaginations sur lui ? Ceux qui imaginent le Tathāgata sont tués par leurs imaginations... » ; 538, 6, *prapañca* = *nimitta* ; l'arrêt (*upaśama*, *apavṛtti*) des « marques » (ou de la « prise des marques ») est le Nirvāṇa. — Th. Stcherbatsky, Nirvāṇa, 240 : « *prapañca*, speech (*vāc*), the expression of conceptually differentiated reality in words » ; ailleurs « multiplicity ».

Harivarman, chap. 183, aux sept qualités d'Anguttara, IV, 228, en ajoute une huitième (8 *mahāpuruṣavitarkas*) : le moine doit être *alpecca*, *saṃtuṣṭa*, *pravivikta*, *ārabdhavīrya*, *upashhitasmṛti*, *samāhita*, *prajñāvānt* et *niṣprapañca* (comme le Tathāgata de Dh. p. 254).

Ce qu'on nomme *prapañca*, c'est la théorie (*vāda*) de l'identité et de la différence. Comme Ānanda interrogea Śāriputra : « Quand les six lieux-de-contact sont abandonnés (objets du *virāga*), détruits, y a-t-il autre chose ? (*saṃnāṃ sparśāyatanānāṃ aśeṣavirāganirodhād asty anyat kiṃ cit*) ? » Et Śāriputra répondit : « Quand les six-lieux-de-contact sont abandonnés, détruits, qu'il y ait autre chose, cela n'est pas déclaré (*na vyākṛtam*), et cependant tu declares ? » Même question et réponse pour les autres hypothèses : il n'y a pas d'autre chose, il y a et il n'y a pas, ni il y a ni il n'y a pas. — Pourquoi ce point n'est-il pas déclaré ? Cette question porte sur un soi réel (un réel soi-*dharma*), s'il est identique ou différent. C'est pourquoi il n'y est pas répondu. L'inexistence du soi est certaine : le mot « soi » est une expression relative aux *skandhas*. Si on répondait par existence ou non-existence, on tomberait dans les vues d'éternité et d'anéantissement. Mais quand on dit « soi » en fonction des causes-conditions, il n'y a pas *prapañca* [c'est ainsi que dans le Madhyamaka, I, 1, la doctrine de la production en raison des causes est dite *prapañcoparama*, l'arrêt du *prapañca*, de l'imagination d'un soi, d'un objet, etc.]. En outre, quand on voit que les êtres (*puḍgala*, *sattva*) sont vides, que les choses (*dharma*) sont vides, alors il n'y a plus *prapañca*.

demande, c'est si la destruction est la même chose que les six lieux ou autre chose ; aussi Śāriputra répond-il que cette [destruction] est *niḥprapañca*. Si [Śāriputra voulait] dire que la destruction, en soi, n'existe absolument pas, ne devrait-il pas répondre catégoriquement qu'elle n'est pas autre chose [que les six lieux] ? — Pour quelle raison ? — En bonne logique, on doit s'exprimer ainsi au sujet de ce qui n'existe absolument pas. Il n'y a pas de *dharma* absolument inexistant dont on ne puisse dire catégoriquement s'il est différent, non-différent, différent et non-différent, ni-différent ni non-différent : on doit dire catégoriquement qu'il est non-différent.<sup>1</sup> Or Śāriputra ne dit pas cela [de la destruction]. Nous savons donc que la destruction n'est pas absolument inexistante. — Or on ne peut dire qu'elle soit *saṃvṛtīsat*, car, comme nous l'avons expliqué plus haut, [la désignation en *saṃvṛti*] n'a ici aucun point d'appui possible. Nous concluons que le *nīrodhasatya* est exclusivement *paramārthasatya*, car l'enseignement sacré ne connaît pas un troisième [mode d']existence en dehors des deux vérités. [P. 666, col. 3, l. 22.]

Mais, s'il en est ainsi, pourquoi cette réponse : « Aucune réponse catégorique n'est possible (*na vyākṛtam*) » ? Logiquement Śāriputra devrait seulement répondre que la [destruction] est autre chose [que les six lieux].

La réponse *na vyākṛtam* est irréprochable. Elle montre seulement qu'il n'y a pas lieu de renouveler l'enquête. En effet, que [la destruction] est autre chose, ce point a déjà été élucidé. Il n'y a pas lieu de questionner à nouveau. L'existence à part du *nīrodhasatya* a été clairement établie par les paroles : « En raison des six lieux, il y a *prapañca* ; quand les six sont complètement détruits, rupture du *prapañca*. Bhagavat a dit que c'est là le Nirvāṇa. »

Encore le Sūtra dit-il que l'élément-destruction (*nīrodhadhātu*) est existant. Et, en raison d'autres [textes] encore, il n'y a pas lieu de questionner à nouveau. [P. 666, col. 3, l. 28.]

Ou bien [Śāriputra] veut montrer qu'Ānanda a tort de ques-

<sup>1</sup> Je crois que ma traduction est exacte.

tionner ; il arrête donc l'interrogation en disant : *na vyākṛtam*. — En effet, si les disciples prennent refuge en Bhagavat et longtemps s'appliquent avec zèle à pratiquer la vie religieuse (*brahmacarya*), c'est absolument et uniquement pour réaliser-obtenir (*adhigam*) le Nirvāṇa. Il ne convient pas maintenant de renouveler doute et interrogation.

Ou bien le fait est qu'Ānanda ratiocine (*tarka*) : « Quand les six lieux n'existent plus, sur quoi établir la destruction ? S'ils existent, toute idée de destruction est exclue. » C'est pourquoi, au moyen de ce discours, il expose cette difficulté. Śāriputra répond donc : *na vyākṛtam*, parce que, dans le Nirvāṇa, le *prapañca* est rompu. [P. 667, col. 1, l. 5.]

Ou bien, de quelque manière qu'on recherche la signification possible de la parole du Sūtra, *na vyākṛtam*, il est impossible de soutenir que le Nirvāṇa n'existe pas en soi, étant pareil aux non-définis (*avyākṛtavastu*). C'est pourquoi nous n'accordons pas notre adhésion aux dires [du Sthavira], vu leurs défauts. — Il doit admettre que le paisible Nirvāṇa est inclus dans une des deux vérités.

Cependant mon système enseigne que les quatre vérités sont *paramārtha*. [P. 667, col. 1, l. 9.]

Le *samvrtisatya* repose sur le *paramārtha*.

La *samvrti*, en soi (*tse t'i, svarūpa*), existe ou n'existe pas. Si on dit qu'elle existe, la vérité sera unique [puisque la *samvrti* sera *paramārtha*]. Si on dit qu'elle est inexistante, la vérité ne sera pas double [puisque manquera le *samvrtisatya*].

Il faut certainement décider qu'elle est existante. Aussi le Bhadanta Vasumitra dit : « Le nom (*nāman*) qui exprime (ou manifeste) non erronément la chose (*artha*) est *samvrtisatya*. La chose exprimée par le nom est *paramāthasatya*. » Le nom est une réalité (*bhūtavastu*) comme expliqué ci-dessus. <sup>1</sup> [P. 667, col. 1, l. 13.]

<sup>1</sup> Voir Kośa, ii, p. 238.

Mais alors, comme on l'a dit, la vérité sera unique?

Mais oui ! Et pourquoi ? Parce que rien de ce qui est vide de *paramārtha* ne peut être nommé « vérité ».

Mais alors pourquoi établir deux vérités ?

Dans le *paramārtha*, en se plaçant à un point de vue particulier,<sup>1</sup> et non pas en raison d'une différence essentielle, on distingue (on établit) ce qu'on nomme *saṃvṛti*. — Pourquoi ? — Le nom (*nāman*) est le point d'appui du discours,<sup>2</sup> et le discours se développe (*prasarati*) en conformité avec la fantaisie du monde. En raison de ce fait, nous disons que la *saṃvṛti* est nécessairement *paramārtha* ; mais il y a du *paramārtha* qui n'est pas *saṃvṛti*, à savoir, à l'exclusion du nom [lequel est *paramārtha* et *saṃvṛti*], tout le reste du réel (*dravyasat*). Du *paramārtha*, c'est-à-dire du « réel » (*sadartha*), d'un certain point de vue, une partie est nommée *saṃvṛtisatya*, d'un certain point de vue, une partie est nommée *paramārthasatya*. Quand il n'y a pas distinction (*viśeṣaṇa*), ce qui est saisi avec un caractère général, notions d'unité composite,<sup>3</sup> c'est ce qu'on nomme *saṃvṛtisatya* ; quand il y a distinction, ce qui est saisi avec un caractère particulier, ou genre ou individu, c'est ce qu'on nomme *paramārthasatya*.<sup>4</sup> [P. 667, col. 1, l. 22.]

Soit par exemple une certaine chose impure (*sāsrava*) : quand on la considère comme fruit (*phala*), elle est « vérité de la douleur » (*duḥkhasatya*) ; quand on la considère comme cause (*hetu*), elle est « vérité de l'origine de la douleur » (*samudayasatya*). — Une certaine chose, pensée ou « mental » (*citta, caitta*), est munie d'une sextuple qualité de cause (*kāraṇahetu*, etc.), d'une quadruple

<sup>1</sup> *i sia pie li* : « en raison petit différent principe ».

<sup>2</sup> *yen i, kathāvatthu*.

<sup>3</sup> *i ho siang li*. — Bukkiō Daijiten, p. 58, col. 3 : « La réunion des atomes de l'univers est le *i ho siang* de l'univers (*lokadhātu*) ». — « La réunion des cinq *skandhas* constitue l'homme : c'est ce qu'on nomme *i ho siang* », littéralement : *eka-samasta-lakṣaṇa*.

<sup>4</sup> Un atome de couleur, un *svalakṣaṇa*, un individu, est *paramārthasatya* ; la couleur, qui est un genre puisqu'elle embrasse un nombre infini d'individus, mais qui ne les embrasse pas tous, étant spécifique à l'endroit de la non-couleur, est aussi *paramārthasatya*.

qualité de condition (*hetupratyayatā*, etc.) : mais on ne la nomme pas « cause simultanée » (*sahabhūhetu*) du point de vue dont on la nomme « cause associée » (*samprayuktakahetu*). [P. 667, col. 1, l. 25.]

En raison de ce principe, il n'y a pas de contradiction dans les vérités proclamées par le Grand Muni.

Comme il est dit :

« Il n'y a qu'une vérité, non une deuxième. Les gens d'une espèce supérieure ne se disputent pas là-dessus. Il en est qui disent des vérités divergentes, à plusieurs reprises proclament-déclarent. Donc je déclare qu'ils ne sont pas de vrais religieux. »<sup>1</sup>

Dans le monde il y a des docteurs infidèles (*tīrthikas*) qui étudient à fond les doctrines (*śāstras*), et leurs vues n'arrivent pas à se fixer. Arrivés à la doctrine (*dharma*) du Bouddha, ils entendent dire qu'il y a deux vérités ; ils disent : « Ceci aussi n'est pas certain », et accroissent leur perplexité. Bhagavat, pour qu'ils obtiennent la certitude et par compassion, dit : « Il n'y a qu'une vérité... »

L'expression « une vérité » indique d'une manière générale les vérités proclamées dans le saint enseignement (*āryā deśanā, śāsana*). Les mots : « pas de deuxième », répètent et confirment que la vérité est unique.

« Les gens d'une espèce supérieure »<sup>2</sup>, c'est-à-dire les bouddhistes<sup>3</sup> qui ont déjà vu le chemin des vérités.<sup>4</sup>

« Là-dessus », c'est-à-dire au sujet du *paramārthasatya*, c'est-à-dire au sujet des quatre vérités des saints (*āryasatya*).

Sur cette vérité, ils n'ont pas de doute ; le texte dit : « Ils ne se disputent pas là-dessus. » [P. 667, col. 2, l. 7.]

<sup>1</sup> Comparer Suttanipāta, 884, et la stance de Vibhāṣā, ci-dessus p. 161. Le texte ne se présente pas ici sous une forme métrique. On a quatre lignes de 8 syllabes, en mettant : « Comme il est dit » dans la première.

<sup>2</sup> *cheng-cheng lei* : *abhijāta-jāti*. — *cheng*, 19 et 10, correspond souvent à *abhi* ; *cheng-cheng* = *abhyudaya*, Kośa, xviii, 9 a 6.

<sup>3</sup> *nei fa yeou sing*, les bouddhistes, les *ābhyantaraka*, comparer Kośa, ii, p. 119.

<sup>4</sup> *ti-tsi*, la « trace » des vérités.

Ceci est donc bien conforme à ce que dit Pārśva : « C'est seulement dans le saint enseignement que se trouve la sainte vérité de la douleur, et non pas ailleurs... »

Bhagavat dit aussi : « Il n'y a qu'un chemin ; les autres chemins ne font point atteindre la pureté. » Et encore : « [Le chemin] est absolument unique et sans division. »

A la vérité, la *saṃvṛti* repose sur le *paramārtha*. Ils ne se disputent pas non plus sur la nature de la *saṃvṛti*. En effet, les hommes qui ont vu les vérités n'adhèrent pas aux manières de parler du monde (*lokajanapadanirukti*) ; ils savent bien que tous les noms de cette sorte, existant en conformité avec les fausses désignations vulgaires, sont compris dans une partie des *upādāna-skandhas*.<sup>1</sup> Quel sujet de dispute y aurait-il là ? [P. 667, col. 2, l. 13.]

« Il en est qui disent des vérités divergentes ; ils proclament à diverses reprises. »

« Il en est », ceci indique qu'il y a des hétérodoxes (*tīrthika*).

« Qui disent », pour indiquer leurs faux discours : le caractère des vérités qu'ils prônent est « contraire » (*koai*), et ils disent faussement : « Ce que j'établis est la vérité. »

« Proclament d'eux-mêmes à plusieurs reprises », [ce qu'ils disent est supposé par eux être] inclus dans le *paramārtha*.

« Des vérités divergentes », ceci indique la contrariété avec la vérité. — Les saintes vérités ne sont pas « contraires » : la douleur (*duḥkha*) est vraiment impermanence (*anitya*) et non pas non-impermanence ; la destruction (*nirodha*) est vraiment paisible (*śānta*), et non pas non-paisible. — Les vérités qu'ils établissent sont en contradiction avec ce caractère. Étant contraires à la vérité on les nomme « des vérités divergentes ». [P. 667, col. 2, l. 19.]

Pour indiquer l'idée de cause, le texte dit : « Donc ». — C'est

<sup>1</sup> *upādānaskandha*, c'est-à-dire tous les *skandhas* (*rūpa*, matière, etc.) en relation avec les *upādānas*, c'est-à-dire avec les « passions » (*kleśa*) ou les « vices » (*āsrava*), Kośa, i, 13.



seulement dans la religion (*dharma*) du Bouddha que se trouvent les vraies saintes vérités (*āryasatya*). Parce qu'ils disent des vérités divergentes, nous savons que ce sont des hétérodoxes. Comme ce qu'ils disent est contraire aux saintes vérités, par conséquent ils ne sont pas de vrais religieux (*śramaṇa*), ils sont compris parmi les hétérodoxes.

C'est pourquoi, à la fin, le texte dit à nouveau : « J'affirme qu'ils ne sont pas de vrais religieux » : ce qu'ils disent diverge des vraies saintes vérités, par conséquent ils sont des hétérodoxes, ils ne sont pas de vrais religieux. Comme il est dit : « O mendiants, tous ceux qui abandonnent la vérité de la douleur que j'ai dite, et établissent autrement la vérité de la douleur, ils n'ont que des mots », et le reste.

« Proclament », ceci indique que les hétérodoxes, s'appuyant sur leurs thèses personnelles, proclament et enseignent aux autres, au moyen de faux ouvrages, [ce qu'ils prétendent être] l'accroissement du « vrai sens ».

« A diverses reprises », souvent ils produisent des doctrines erronées, divulguent diversement les vérités qu'ils admettent. — Ceci montre que les hétérodoxes n'ont pas « réalisé » le *paramārtha*, car les discours qu'ils tiennent ne sont pas fixés. — Il est donc dit qu'ils ne sont pas de vrais religieux.

Par conséquent, le Bouddha, dans les assemblées, pousse le « rugissement de lion » que, dans les autres écoles (*luen*), il n'y a pas de brahmane ou de religieux. Tous ceux qui prennent ce nom sont vides et ne le méritent pas. [P. 667, col. 3, l. 1.]

Comme le *saṃvṛtisatya* est compris dans le *paramārtha*, il n'y a pas contradiction avec l'unicité de la vérité enseignée par le Grand Maître.

C'est pour cela que, aux brahmanes, [Bhagavat] dit que le vrai brahmane doit posséder trois vérités.<sup>1</sup> Dire : « Ne pas tuer-

<sup>1</sup> Ci-dessus p.

blesser les êtres vivants », cela est vrai, non pas faux ; c'est nommé la première vérité. Dire : « Tout ce qui a origine a destruction », cela est vrai, non pas faux ; c'est nommé la deuxième vérité. Dire : « Le moi, le mien : cela n'est nulle part, n'appartient à qui que ce soit, n'est nulle chose », cela est vrai, non pas faux ; c'est nommé la troisième vérité. [P. 667, col. 3, l. 6.]

En effet, les anciens brahmanes<sup>1</sup> disent que le vrai ascète (*yogācāra*?) possède une triple vérité. — Dire que « c'est religion (*dharma*) de tuer les bêtes dans les sacrifices », cela est vrai, non pas faux ; cela est nommé la première vérité. Dire que « l'acte qu'on a fait (*svakṛta*?) produit un fruit éternel », cela est vrai, non pas faux ; cela est nommé la deuxième vérité. Dire que « son corps, etc., dépend d'un dieu souverain », cela est vrai, non pas faux ; c'est nommé la troisième vérité. — Les anciens brahmanes enseignent ces trois vérités ; ils trompent ceux qui cherchent la délivrance ; se conduire d'après ces principes (?), c'est vide et sans fruit. — Le Bouddha veut, dans l'ordre, condamner ces trois erreurs. En effet le monde, enveloppé dans une aveugle obscurité, n'est pas capable de discerner dans ce qu'on dit ce qui est et ce qui n'est pas ; il croit au Vēda traditionnel des brahmanes ; il dit que ces trois doctrines sont vraies et non pas fausses : les ascètes qui les acceptent tombent dans les mauvaises destinées. Bhagavat, par pitié, coupe ces vains discours et loue les trois [doctrines] établies par lui-même en les nommant vérités. [P. 667, col. 3, l. 15.]

A étudier ces trois vérités, on voit qu'elles ont pour fin de produire le chemin préparatoire (*prayogamārga*) des trois *vimokṣa-mukhas* (« portes de la délivrance »)<sup>2</sup> ; en effet, le premier, *sūnyatā*, vise les êtres (*sattva*) ; le second, *apraṇihita*, vise la production-épuisement ; le troisième, *ānimitta*, vise l'absence de marques (*siang, nimitta*) : le lieu, la possession, la chose sont nommées les marques.

<sup>1</sup> En contraste avec les anciens brahmanes de Suttanipāta, ii.

<sup>2</sup> Kośa, viii. 187.

Ou bien elles ont pour fin de produire les trois *vimokṣamukhas* ; ou de produire les trois terres, terre préparatoire (*prayogabhūmi*), terre de *śaikṣa*, terre d'*aśaikṣa*. — D'après quelques-uns, elles indiquent les trois *skandhas* [moralité, recueillement, sagesse, *śīla, samādhi, prajñā*].

Ces trois vérités rentrent donc, chacune comme il convient, dans trois saintes vérités. Nous savons donc qu'elles sont incluses dans le *paramārthasatya*.

« Saintes vérités » (ou vérités des saints), *āryasatya* : on dit qu'elles sont *ārya* pour les distinguer des autres vérités.<sup>1</sup> Le caractère propre (*svalakṣaṇa*)<sup>1</sup> de tous les *dharmas* n'est pas faux et est donc nommé « vérité ». Mais on ne devient pas un saint (*ārya*) en l'apprenant (*śikṣ*). Les savoirs qui naissent en ayant pour objet le caractère propre n'ont pas la force de faire qu'on entre dans le « chemin de vue » (*darśanamārga*). Celui qui a acquis compétence (*kauśalya*) à l'endroit du caractère propre, doit apprendre autre chose pour devenir un saint. Les vérités qu'il doit apprendre sont ce qu'on nomme « vérités saintes » parce qu'elles sont unanimement admises par les saints (*ārya*). Ce qu'ils ont à apprendre, c'est les caractères communs (*sāmānyalakṣaṇa*) des *dharmas*.<sup>2</sup> Quand on a appris que les « éléments passionnés » ont pour caractères [communs] la douleur, etc. (*duḥkha, anitya*, etc.) ; que les *dharmas* productifs ont pour caractères la causalité, etc. (*hetu*, etc.) ; que leur paisible destruction a pour caractères la destruction, etc. (*nirodha*) ; que le moyen (*upāya*) de leur destruction a pour caractères le chemin, etc. (*mārga*, etc.), on obtient de devenir un saint. Les autres [savoirs] n'ont pas cette vertu. [P. 667, col. 3, l. 28.]

On ne peut pas dire que, parce qu'elle contrecarre (*pratipakṣa*)

<sup>1</sup> Kośa, vi, 123, et les références citées dans les notes (notamment Visuddhimagga, 495, et Vibhāṣā, cahier 78).

<sup>2</sup> Sur le *svalakṣaṇa* et le *sāmānyalakṣaṇamanaskāra*, Kośa, ii, 325, Vibhāṣā, II p. 53. — Voir les vérités, c'est voir les choses sous seize aspects, quatre pour la douleur qui vont être énumérés (Kośa, vii, 27-39, Vibhāṣā, 29, p. 149, col. 3).

cinq catégories [de *kleśa*]<sup>1</sup>, la sainte vérité à étudier doit être de cinq espèces. En effet, en cultivant le chemin qui a pour objet les quatre vérités, par un progrès graduel, on contrecarre ce qui doit être coupé par la méditation (*bhāvanāheya*). [P. 668, col. 1, l. 1.]

En quoi consistent, d'une manière générale, les quatre vérités ? Tous les *dharmas* conditionnés et le *pratisamkhyānirodha*, parce que ces choses sont objet des passions (*kleśa*) et du saint chemin (*āryamārga*), parce qu'elles sont divers cause et fruit de souillure et de purification (*samkleśa, vyavadāna*).

Quant à l'espace (*ākāśa*) et à l'*apratīsamkhyānirodha*, étant des choses en soi (*sasvabhāva*), étant objet de la vue correcte (*samyagdr̥ṣṭi*), ils sont inclus dans la vérité ; mais n'étant pas objet des passions et du saint chemin, n'étant pas cause ou fruit de souillure et de purification, n'étant pas des choses du domaine de la complaisance<sup>2</sup> ou du dégoût, ce n'est pas en les étudiant et comprenant que l'on devient un saint : par conséquent ils ne sont pas inclus dans les saintes vérités.<sup>3</sup>

Pourquoi les passions ne naissent-elles pas en les prenant pour objet ? Parce que ces deux *dharmas* sont « purs » (*anāsrava*) et ne sont pas capables de « mettre à mal » les *dharmas* « impurs » (*sāsrava*). La soif (*tr̥ṣṇā*) a seulement pour objet l'impur : la complaisance à l'endroit des *dharmas* purs, étant opposée à l'existence (*bhava*), n'est pas nommée soif (*tr̥ṣṇā*) mais « souhait des bons *dharmas* »<sup>4</sup>.

Les choses de nature à favoriser la naissance du désir (*lobha*) sont objet (*ālambana*) de la soif ; il suit que, à l'endroit de leur destruction et du chemin de leur destruction, il peut y avoir

<sup>1</sup> Cinq catégories : à expulser par la vue de la douleur, de l'origine, du Nirvāṇa, du chemin, et par la méditation. — D'après notre texte, cette méditation est la « revue » des vérités. — Kośa, v, 10.

<sup>2</sup> *hin* (76 et 4), « plaisir », s'oppose à « dégoût », *nirveda*, par exemple Siddhi, v 28 a.

<sup>3</sup> *pou yu* (181 et 4) *ts'e-tchong* (atra) *cheng ti* (āryasatya) *souo-che* (samgr̥hīta)

<sup>4</sup> *kuśaladharmacehanda*, Kośa, v, 36, 39. viii, 176.

absence de souhait, doute, négation. L'espace et l'*apratisam-khyānirodha* sont de caractères opposés ; donc ils ne sont pas du domaine des passions. [P. 668, col. 1, l. 12.]

Mais les Dārṣṭāntikas, etc., ne produisent-ils pas absence de souhait, doute, négation à l'endroit de ces deux ?<sup>1</sup>

Avons-nous dit que les passions ne naissent pas en les visant ? Mais produire, à leur endroit, ignorance (*ajñāna*), doute, vue fausse (*dṛṣṭi*), cela ne fait pas obstacle à la réalisation de la destruction de la douleur, à la réalisation du chemin de cette destruction ; l'ignorance, etc., à leur endroit, n'est pas souillée comme c'est le cas pour l'ignorance, etc., qui est relative à la douleur, etc. Chez les Arhats se manifestent ignorance, doute, vue fausse, à l'endroit du « chemin » : dira-t-on que ce sont là des *kleśas* souillés ? Par conséquent [les *kleśas*] ne sont pas tous souillés. C'est pourquoi on dit que les *kleśas* [ne naissent pas] à l'endroit de ces [deux].

Certains docteurs disent qu'on ne nie pas l'espace et l'*apratisam-khyānirodha*, mais seulement leur nom, pas leur être. Ces deux sont seulement l'objet d'un bon *saṃvṛtijñāna* (savoir mondain) (Kośa, vii, 3). — Mais comment n'en serait-il pas de même en ce qui concerne le *duḥkhasatya* ? Par conséquent la première opinion<sup>2</sup> est correcte. [P. 668, col. 1, l. 19.]

<sup>1</sup> Les Sautrāntikas nient les *asaṃskṛtas*.

<sup>2</sup> On a *tao-lou* qui correspond à *panthan, adhvan, paddhati* (Vyutpatti).