SOCIÉTÉ BELGE D'ÉTUDES ORIENTALES

# L'ABHIDHARMAKOŚA
# DE VASUBANDHU

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

## PREMIER ET DEUXIÈME CHAPITRES

PARIS, PAUL GEUTHNER

LOUVAIN, J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR

1923

*A M. E. SENART*

*Président de la Société Asiatique*

Cette traduction du Kośa comportera au moins quatre volumes.

Le premier contient les chapitres I et II.

Dans le second, je reprendrai le chapitre III que j'ai étudié dans ma Cosmologie bouddhique (Bruxelles-Londres, 1919, imprimée 1913-1914) ; je donnerai donc ce volume après ceux contenant les chapitres IV et V, dont la traduction fut brûlée à Louvain, et les chapitres VI-VIII avec le traité sur le Pudgala qui est un supplément au Kośa et que M. Th. Stcherbatsky a traduit (Petrograd, 1921).

L'ouvrage sera complété par un volume d'Introduction qui contiendra des notes sur la littérature d'Abhidharma, un exposé systématique des doctrines du Kośa (théories Sarvāstivādin-Vaibhāṣika et Sautrāntika), le texte revisé des kārikās, divers extraits, des appendices et les index.

L'Avant-Propos de la Cosmologie bouddhique, malgré bien des insuffisances et quelques méprises, fournit les données essentielles de l'histoire de l'Abhidharma et du Kośa.

J'ai utilisé 1. la Vyākhyā, dont le premier chapitre a été publié par S. Lévi et Stcherbatsky (Bibl. Buddhica) ; 2. la version tibétaine du Bhāṣya (pour le chapitre I, l'édition de Stcherbatsky, ibid. ; pour le chapitre II, le Tandjour du Musée Guimet) ; 3. la version de Paramārtha (Tokyo) ; 4. la version de Hiuan-tsang, dans l'édition en trente fascicules de Kiokuga Saeki, Kioto 1888, présent de mon ami H. Ui qui m'initia au chinois d'Abhidharma. Le commentaire de Kiokuga est riche en extraits de l'Āgama, des Traités, de la Vibhāṣā, des commentaires chinois du Kośa : j'ai tiré parti de plusieurs de ces citations. Pour quelques-unes (Prakaraṇa, Dhātukāya, Abhidharmahṛdaya, etc.), j'ai été à même de donner la référence à l'édition de

Tokyo ; elles sont mentionnées dans les notes avec le folio et la ligne : pour le plus grand nombre (Āgamas, Vibhāṣā, etc.), j'ai simplement reproduit les références de Kiokuga (cahier et folio) à une édition qui doit être l'édition Obaku. J'apporterai sur ce point les précisions nécessaires.

La Fondation Universitaire est généreusement intervenue dans les frais d'impression du présent volume, et on peut espérer qu'elle me continuera sa bienveillance.

MÉLANGES CHINOIS ET BOUDDHIQUES

VOLUME XVI

Louis de LA VALLÉE POUSSIN

# L'ABHIDHARMAKOŚA de Vasubandhu

TRADUCTION ET ANNOTATIONS

Nouvelle édition anastatique présentée

par ÉTIENNE LAMOTTE

Membre de l'Académie Royale de Belgique

*Publiée avec le concours du Ministère de l'Éducation Nationale et de la Culture Française*

Tome I

INTRODUCTION, CHAPITRES 1 ET 2

INSTITUT BELGE DES HAUTES ÉTUDES CHINOISES

10, PARC DU CINQUANTENAIRE

1040 BRUXELLES

1971

# PRÉFACE À LA RÉÉDITION

L'*Abhidharmakośa* ou « Trésor de la scolastique » est un exposé de la scolastique bouddhique telle que l'enseignait aux débuts de notre ère l'école des Vaibhāṣika du Kaśmīr. L'ouvrage fut composé par le maître indien Vasubandhu aux environs du V^e^ siècle. Il se compose de deux parties : les *Kārikā* «vers mémoriaux » où l'auteur expose impartialement le système « orthodoxe » de l'école ; le *Bhāṣya* « commentaire » en prose, intercalé entre chaque vers, où le même auteur explique les *Kārikā* presque mot par mot, relate et critique les opinions d'autres écoles bouddhiques et donne enfin son avis personnel qui s'écarte fréquemment de l'interprétation des Vaibhāṣika.

Dès sa publication, l'*Abhidharmakośa* connut un vif succès, non seulement en Inde, mais dans tout l'Extrême-Orient où il est universellement considéré comme la base indispensable de toutes les études bouddhiques. Il fut l'objet de nombreuses traductions en chinois, en tibétain et en ouïgour, et donna son nom à l'école du *Kiu-chö*, qui vit le jour en Chine à la fin du VI^e^ siècle, et à celle du *Kusha*, officiellement reconnue au Japon en 793. De nos jours encore, l'*Abhidharmakośa* est enseigné dans toutes les grandes universités japonaises.

En Occident, l'importance de cet ouvrage a été reconnue vers le milieu du XIX^e^ siècle. Eugène Burnouf remarque que son auteur, Vasubandhu, était justement tenu pour le « Sage semblable à un second Buddha ». Toutefois les indianistes occidentaux hésitèrent longtemps à entreprendre l'étude d'un texte dont le caractère technique présentait pour eux des difficultés insurmontables. Bien plus, l'original indien étant perdu, l'ouvrage ne pouvait être abordé que par le biais des traductions chinoises et tibétaines.

Louis de La Vallée Poussin qui dominait en maître les principales langues bouddhiques — pāli, sanskrit, chinois et tibétain — consacra la seconde moitié de sa vie à une traduction française de l'*Abhidhar-*

*makośa* dont on trouvera ici la reproduction anastatique. L'ouvrage, paru entre 1923 et 1931, comprend six tomes : 1. Tome I (chapitres premier et deuxième); 2. Tome II (troisième chapitre); Tome III (quatrième chapitre); 3. Tome IV (cinquième et sixième chapitres); 4. Tome V (septième, huitième et neuvième chapitres); 5. Tome VI, réservé à une introduction, à des index et à des addenda.

La version française repose sur les sources suivantes :

1. Le texte sanskrit original des *Kārikā* pour les trois premiers chapitres et le début du quatrième.

2. Les deux traductions chinoises des *Kārikā* et du *Bhāṣya* exécutées respectivement par Paramārtha entre 563 et 567 (édition du Taishō, nº 1559), et par Hiuan-tsang entre 651 et 654 (édition du Taishō, nº 1558).

3. Une traduction tibétaine des *Kārikā* et du *Bhāṣya* exécutée au début du IXe siècle par Jinamitra et Dpal brtsegs.

4. La *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* « Exégèse de sens clair sur l'*Abhidharmakośa* ». Il s'agit d'un traité exégétique en sanskrit composé au VIIe siècle par le maître indien Yaśomitra. C'est une mine de renseignements précieux, mais qui ne constitue en aucune manière un commentaire perpétuel : « Il est par lui-même un très inefficace instrument pour l'étude de l'*Abhidharmakośa* ». Louis de La Vallée Poussin en eut connaissance par des copies de manuscrits, mais l'ouvrage fut publié dans la suite, en 1933-36, par Unrai Wogihara (Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, Tōkyō).

Ainsi donc, c'est par des sources indirectes que le savant belge entreprit l'étude d'un texte intrinsèquement difficile. En effet, Vasubandhu, l'auteur de l'*Abhidharmakośa*, fait appel à des notions indiennes et bouddhiques, qui lui étaient familières, mais qui sont et demeurent étrangères aux modes de penser du monde occidental. Ces notions sont exprimées par des termes techniques d'une valeur bien précise, mais qui ne trouvent pas de correspondants exacts dans le vocabulaire philosophique occidental.

Pour rendre ce texte compréhensible sans trahir pour autant la pensée indienne, Louis de La Vallée Poussin a eu recours à un habile stratagème. Française par la syntaxe, sa traduction est indienne par le

vocabulaire en ce sens que les termes techniques sont maintenus dans la version sous leur forme sanskrite originale. Cette méthode, déconcertante pour les non-initiés, se révèle pour les spécialistes comme la plus valable, car elle seule permet de saisir, dans sa spécificité et ses nuances, la pensée bouddhique.

D'aucuns ont voulu y voir une méthode de facilité, mais ce reproche n'est pas fondé. En effet, au fur et à mesure qu'un nouveau terme technique intervient dans l'exposé, Louis de La Vallée Poussin en a proposé un équivalent français, équivalent qui, s'il n'épuise pas la notion indienne dans sa compréhension et son extension, en donne tout au moins une idée approchante. Ceci fait, le savant belge maintient dans la suite de sa traduction le terme indien original. Plus que tout autre il a contribué à fixer le vocabulaire français de la philosophie bouddhique et, exception faite pour de légères modifications, c'est ce vocabulaire que la plupart des traducteurs utilisent actuellement.

Dans son *Abhidharmakośa*, Vasubandhu fait sans cesse appel aux écritures canoniques et postcanoniques : enseignements doctrinaux du Buddha, codes de discipline religieuse, manuels de scolastique, recueils de contes et de légendes, grands traités de philosophie, bref, à toute une littérature s'étendant sur près de dix siècles. Mais selon l'usage du temps, Vasubandhu se réfère à ces sources sans fournir de références précises. Dans les nombreuses notes jointes à sa traduction, Louis de La Vallée Poussin est parvenu à les identifier presque toutes. Cette précision dans l'information double en quelque sorte la valeur de l'ouvrage de Vasubandhu et fait de la traduction française de l'*Abhidharmakośa* le livre le plus instructif de l'ancien bouddhisme (Petit Véhicule).

Lorsque Louis de La Vallée Poussin travaillait ainsi à ce qui devait être la grande œuvre de sa vie, il tenait pour irrémédiablement perdu le texte sanskrit original de l'*Abhidharmakośa*. Or voici qu'en 1935, trois ans avant la mort du savant belge, Rāhula Sāṃkṛtyāyana découvrit le texte en question dans le monastère tibétain de Ngor. Il s'agit, pour autant que je sache, d'un manuscrit en caractères Nāgarī datant approximativement des XII$^{e}$-XIII$^{e}$ siècles. Louis de La Vallée Poussin n'eut point connaissance de cette découverte sensationnelle qui l'eût certainement comblé de joie. La seconde guerre mondiale et les troubles qui lui firent suite retardèrent la publication du manus-

crit jusqu'à ces toutes dernières années. Le *Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu* parut par les soins de V.V. GOKHALE dans le Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society, XXII, 1946, p. 73-102; le texte complet de l'*Abhidharmakośa* (Kārikā et Bhāṣya) fut publié par P. PRADHAN, au Jayaswal Research Institute de Patna, 1967.

Quelle ne fut pas ma surprise de constater que la traduction française de Louis de La Vallée Poussin, basée principalement sur la version chinoise de Hiuan-tsang, collait littéralement au texte original indien. L'honneur d'une réussite aussi exceptionnelle en revient à la fois au maître chinois du VII^e^ siècle et au maître belge du XX^e^ qui, à des titres différents, mais avec le même talent, s'ingénièrent à rendre fidèlement la pensée de Vasubandhu.

J'irai même plus loin. Par sa concision et son abstraction, un texte philosophique indien exige de son lecteur un effort soutenu d'attention et, pour être saisi dans toutes ses nuances, doit être relu plusieurs fois. L'inconvénient, si inconvénient il y a, disparaît dans la version française, comme d'ailleurs dans la traduction chinoise, qui par leur caractère analytique, sont plus directement assimilables.

C'est pourquoi, aujourd'hui, l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu et sa traduction française par Louis de La Vallée Poussin sont inséparablement unis pour le plus grand bien des études bouddhiques.

Mais voici plus de trente ans que la traduction française est épuisée, et si l'on ne veut pas laisser perdre l'un des plus beaux joyaux de la sinologie belge, sa réédition s'impose de toute urgence.

Désireux de rendre un ultime hommage à la mémoire de Louis de La Vallée Poussin qui fut autrefois son meilleur collaborateur, l'Institut Belge des Hautes Études Chinoises a bien voulu se charger de l'entreprise. Notre reconnaissance s'adresse avant tout à son distingué président, M. Henri Lavachery qui, par cette heureuse initiative, ajoute un nouveau bienfait aux innombrables services qu'il a rendus à la science en sa qualité de professeur à l'Université Libre de Bruxelles, conservateur en chef des Musées Royaux d'Art et d'Histoire, secrétaire perpétuel de l'Académie Royale de Belgique et secrétaire général de l'Union Académique Internationale.

Avec un dévouement aussi efficace que discret, MM. Hubert Durt et Marcel Van Velthem, attachés à l'Institut en qualité de bibliothécaires, se sont acquittés avec succès des multiples démarches qu'entraînait la réalisation du projet.

La parenté de Monsieur Louis de La Vallée Poussin a accueilli avec enthousiasme l'initiative de l'Institut et autorrsé, à titre purement gracieux, la reproduction de l'ouvrage. Ce geste d'une rare élégance est dans la ligne de l'illustre savant qui sacrifia toute sa vie à la science.

Étienne LAMOTTE
*de l'Académie Royale de Belgique.*

# ADDENDUM BIBLIOGRAPHIQUE

par Hubert DURT

Ne sont mentionnés ici que les éditions de textes et les ouvrages connexes relatifs à l'*Abhidharmakośa*, qui sont sortis de presse après le début de la publication du présent ouvrage (1923-1931).

## SANSKRIT

V.V. GOKHALE, *The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu*. Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society, N.S., Vol. 22, 1946, p. 73-102.

P. PRADHAN, *Abhidharm-Koshabhāṣya of Vasubandhu*. Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VIII, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967.

SWAMI DWARIKADAS SHASTRI, *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Acharya Vasubandhu with Sphutārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*, Part I (I and II Kośasthāna), critically edited, Bauddha Bharati, Varanasi, 1970.

UNRAI WOGIHARA, *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. 2 Vols., Tōkyō 1933-1936. Reproduction anastatique, Tōkyō, 1971.

## TIBÉTAIN

Otani University, *The Tibetan Tripiṭaka*, Peking Edition, Vol. 115 (nº 5590) — Vol. 119 (nº 5597). Suzuki Research Foundation, Tōkyō, 1962.

## CHINOIS

J. TAKAKUSU, K. WATANABE, *The Tripiṭaka in Chinese*, Vol. 29 (nº 1558-1563). The Taishō Issai-kyō kankō kwai, Tōkyō 1926.

Otani University, *Index to the Taishō Tripiṭaka*, Nº 16, Bidon-bu III (Vol. 29). Research Association for the Terminology of the Taishō Tripiṭaka, Tōkyō, 1962.

S. and I. FUNAHASHI, *Kandō Abidatsuma Kusharon Sakuin*. Kyōto, 1956 (cet index est basé sur l'édition de la version chinoise employée par Louis de La Vallée Poussin; Kyokuga Saeki, Kandō Kusharon, 30 volumes Kyōto, 1887).

*A M. E. SENART*

*Président de la Société Asiatique*

1. Par l'aimable générosité de Sylvain Lévi, ce sixième et dernier volume du Kośa est enrichi du texte des kārikās des trois premiers chapitres d'après un manuscrit népalais du xiii-xiv$^{e}$ siècle. Pour les kārikās des autres chapitres, dont des fragments figurent dans la Vyākhyā ou qu'on peut restituer avec sécurité, voir les notes de la traduction. Le texte tibétain des kārikās du troisième chapitre dans « Cosmologie bouddhique ».

2. Quatre index : 1. index général ; 2. stances ou kārikās citées dans le texte ou dans les notes ; 3. premiers mots des citations de Sūtras ou de Śāstras ; 4. noms propres, docteurs, sectes, livres, Sūtra, Abhidharma ; on a placé dans l'index général les mots Meru, Jambudvīpa, Trāyastriṃśas, etc. [1]

3. Les « Additions et Corrections » contiennent les notes marquées, au hasard de la lecture, dans mon exemplaire de travail. Je n'ai entrepris ni l'accumulation d'une documentation complète, évidemment impossible, ni la révision consciencieuse de la traduction.

4. L'Introduction ne contient pas tout ce que je voulais y mettre.

a. Manque le sommaire des doctrines du Kośa. La récente étude de René Grousset, Analyse de l'Abhidharmakośaśāstra, [2] remplace avantageusement ce que j'aurais écrit. D'ailleurs j'ai commencé l'examen des divers problèmes d'intérêt général que le Kośa éclaire : Nirvâna (1925), Morale bouddhique (1927), Dogme et philosophie du Bouddhisme (1930). Je prévois un Chemin du Nirvāṇa (Kośa, chap. v-viii) et une Histoire de l'Abhidharma (Sūtras, Kośa, Siddhi) qui

1. Sont omis les noms royaux et les grands nombres du troisième chapitre, qui sont cités dans l'Index de Cosmologie bouddhique. La Vyākhyā n'a pas été systématiquement dépouillée.

2. Dans Philosophies indiennes (1931), i, p. 153-199. Dans le même ouvrage, vol. ii, p. 10-130 et 404-414, analyse des grands traités et des grands problèmes du Vijñānavāda. — Parfois tendancieux, mais témoignages d'un sérieux effort d'interprétation, les ouvrages de Stcherbatski et Rosenberg cités ci-dessous p. xvii.

devra expliquer ce que le Sarvāstivāda a ajouté à l'ancien Abhidhamma. [1]

Les matériaux réunis pour l'étude de quelques points ou importants ou difficiles ont fait un tas très gros. Ils sont en cours de publication sous le titre « Documents d'Abhidharma ». La première partie, sur les Asaṃskṛtas (d'après Vibhāṣā et Saṃghabhadra), paraît dans le Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Suivront des notes sur l'authenticité des Ecritures et le caractère sacré de l'Abhidharma, la prise des Refuges et le caractère « pur » de l'Arhat, la controverse du temps, le moment et l'atome, les deux vérités, les *prāptis* et les doctrines de *vāsanā*, les Dārṣṭāntikas-Sautrāntikas, les Yogasūtras et l'Abhidharma.

b. On trouvera seulement ici, avec la bibliographie du Kośa, les premières pages d'une étude sur les sources de Vasubandhu : [2]

1. Edition annotée des remarques qui figuraient dans l'Avant-Propos de Cosmologie bouddhique (1913) : place de l'Abhidharma dans la vieille littérature du Bouddhisme, place du Kośa dans la littérature d'Abhidharma.

2. Bibliographie du Kośa et de ses commentaires, sources européennes, sanscrites, etc.

3. Problème de la date de Vasubandhu.

1. Les relations historiques de la philosophie orthodoxe ou brahmanique et de la philosophie bouddhique ne sont pas claires. Mais on voit bien que la théorie Sārvāstivādin de la *sabhāgatā*, si elle ne se confond pas avec la théorie Vaiśeṣika, y ressemble beaucoup (Kośa, ii, 198) ; que la thèse du « mot manifesté par la voix » a un air de Mīmāṃsā ; que l'explication du « Tout existe » de Dharmatrāta s'apparente au Sāṃkhya (v, 53).

Je crois avoir montré que les Yogasūtras dépendent du Sarvāstivāda (Ac. de Belgique, nov. 1922, 520-526) ; mais qui affirmera que le Yoga bouddhique n'a pas subi l'influence du Yoga des brâhmanes ? (Voir note sur Nirvāṇa dans Mélanges Raymonde Linossier, 1931).

2. Le Kośa, iv, 189, cite le Saundarananda d'Aśvaghoṣa, que la Vyākhyā, à son tour, cite plusieurs fois. Le poème d'Aśvaghoṣa doit être nommé parmi les œuvres qui dépendent étroitement de l'Abhidharma. Le progrès spirituel de Nanda, par exemple, est décrit avec une précision technique. — La stance xiii, 44 (qui rappelle Sumaṅgalavilāsinī, i, 12) est nâgârjunienne en changeant le dernier pāda : *bhūtadarśī vimucyate* ; voir Index des stances.

4. Les sept traités canoniques d'Abhidharma.
5-6. Quelques maîtres et quelques écoles de la Vibhāṣā.
7. L'Abhidharma de Śāriputra.
8. Les trois éditions de l'Abhidharmasāra.

L'étude de la Vibhāṣā, que facilitent singulièrement les références de Saeki Kiokuga (éd. du Kośa), et l'étude des vieux traités d'Abhidharma, montrent nettement tout ce que Vasubandhu doit aux sources Sarvāstivādins : il dit vrai quand il dit que son livre est l'exposé des doctrines des Vaibhāṣikas du Kaśmīr ; le Kośa est, par définition, une analyse judicieuse et ordonnée de la Vibhāṣā. Mais le Kośa est aussi, comme on sait, la réfutation de plusieurs des doctrines essentielles de la Vibhāṣā. Vasubandhu, que l'orthodoxe Vaibhāṣika Saṃghabhadra nomme « le Sautrāntika », oppose aux vues des Sarvāstivādins-Vaibhāṣikas les vues des Sautrāntikas ou ses vues personnelles : nous sommes ici très mal renseignés sur les sources où il puise ; il utilise des données étrangères, et sans doute postérieures, à la Vibhāṣā, aux Dārṣṭāntikas-Bhadanta-Dharmatrāta cités par la Vibhāṣā. On verra plus clair quand on aura lu Saṃghabhadra qui documente sur Śrīlāta qui doit être une des sources Sautrāntikas de Vasubandhu. [1]

Mon devoir est d'offrir à mes confrères, tels quels et en toute simplicité, les renseignements que j'ai en main. Le Kośa et l'Abhidharma font penser à la définition que donna le poète du sanglier, *animal propter convivia natum*. Des efforts concertés et nombreux sont requis pour débrouiller, sinon les théories, trop exemptes de métaphysique, plus compliquées que profondes, du moins l'histoire des théories et des livres.

---

1. Une autre autorité de Vasubandhu est le Vasumitra auteur du Paripṛcchāśāstra ; voir Index s. voc. Sautrāntika. Je ne trouve aucun renseignement sur le Netṛpadaśāstra, ii, 205.

# INTRODUCTION

## i. Avant-propos de *Cosmologie bouddhique.*[1]

La plus ancienne littérature du Bouddhisme se divisait en deux parties ou corbeilles : le Vinaya, règle et formulaire de la discipline monastique, histoire et commentaire de la discipline ; le Dharma[2], depuis nommé Sūtra, collection des discours qui expliquent le Dharma, c'est-à-dire tout ce qui intéresse directement ou indirectement le chemin du salut : un peu la loi morale, si impuissante qu'elle soit à délivrer définitivement de la douleur ; surtout l'Octuple Chemin, les méthodes de contemplation et de méditation qui conduisent à la délivrance définitive de la douleur, c'est-à-dire au Nirvāṇa : ceci est l'essentiel, car « l'unique saveur de la Bonne Loi est la saveur de la délivrance. »

Le Sūtra ou Dharma ne peut pas être exclusivement pratique. On ne combat efficacement la convoitise et la haine *(lobha, dveṣa)* qu'en détruisant l'aveuglement *(moha)*; la loi morale la plus humble suppose la *samyagdṛṣṭi,* une opinion exacte sur la survie et sur la rétribution de l'acte. A plus forte raison, l'élimination des passions et de leurs traces les plus menues, indispensable à la libération du cercle des transmigrations, suppose des lumières pénétrantes sur la nature des choses, sur leur caractère accidentel et passager. Les Sūtras continrent toujours, on peut le croire, beaucoup de psychologie ou d'ontologie[3]. Lorsque la catéchèse se développa, on édita de nombreux

1. Imprimée 1913, publiée 1919, Mémoires in-4° de l'Académie royale de Belgique (Luzac, Londres). — Contient la restitution des kārikās du troisième chapitre du Kośa, les kārikās tibétaines, la version du Bhāṣya, le texte de la Vyākhyā ; en appendice, sommaire de la Lokaprajñāpti et de la Kāraṇaprajñāpti.

2. Cullavagga, XI, 1, 8. — [Pour un exposé plus exact, J. Przyluski, Concile de Rājagṛha, p. 341, 345, 349].

3. Oldenberg, Buddha..., 6e éd. p. 202 ; trad. Foucher, 2e éd. p. 177. — [De la psychologie, oui ; de l'ontologie, c'est douteux.]

« discours du Bouddha », qui sont des énumérations, munies de gloses, des termes techniques. C'est ce qu'une vieille tradition appelle des *mātṛkās* ou index [1]. L'Aṅguttara [2] et le Dīgha 33-4, où les catégories sont rangées d'après le nombre croissant de leurs termes, nous ont conservé un type ancien de cette littérature. [Une des *mātṛkās* les plus notables est le Saṃgītisuttanta. Le canon pâli en fait un Sūtra qu'il place dans le Dīgha. Sous le nom de Saṃgītiparyāya, cette *mātṛkā* prend rang parmi les sept Abhidharmas canoniques du Sarvāstivāda.] [3]

Une école célèbre entre toutes, qui fut peut-être la première à constituer des corbeilles régulières de Vinaya et de Sūtra, l'école de langue pâlie, fut aussi la première à compiler une troisième corbeille. Les premiers catéchismes avaient été incorporés au Sūtra. A des catéchismes nouveaux, et plus systématiques, on donna le nom d'Abhidharma, terme qui désignait une manière spéciale d'exposer le Dharma, et on affirma leur authenticité, sinon historique, du moins doctrinale, en les groupant dans une « corbeille » mise sur le même rang que les corbeilles de Vinaya et de Sūtra. [Discussion de l'au-

1. Dans le Divya, ouvrage Sarvāstivādin, où se rencontrent les expressions *sūtrasya vinayasya mātṛkāyāh* : « Les moines interrogent sur le Sūtra, le Vinaya, la Mātṛkā » (p. 18, 15), et *sūtraṃ mātṛkā ca*, équivalant à *āgamacatuṣṭayam* (p. 333, 7), M. Kern (Manual, p. 3) pense que le terme *mātṛkā* est employé « as synonymous with *abhidharma* ». Il ne peut toutefois désigner les Abhidharmas des Sarvāstivādins dont nous parlons ci-dessous p. x, qui sont des Traités ; il convient un peu moins mal aux Abhidhammas, sans être satisfaisant. Désigne-t-il des listes « omitting all the explanations and other details » (Childers, 243), tables des matières qui font partie de l'Āgama et ne sont pas spécifiquement de l'Abhidharma ? Les Sautrāntikas, qui nient l'existence d'une corbeille d'Abhidharma distincte du Sūtra, avaient certainement des « index », tout comme les Sarvāstivādins à l'époque, antérieure aux Abhidharmas, à laquelle nous reportent les expressions du Divya. — Désigne-t-il des exposés, à la manière des Sūtras, comme ceux qui constituent les *mātikās* du Vibhaṅga ? Dans ce livre, ce qui est en propre de l'Abhidharma, c'est, souvent, une sorte de commentaire sous forme de gloses.

2. Voir l'article de Rhys Davids dans l'Encyclopédie de Hastings.

3. [Développement de l'Abhidharma, Dogme et philosophie, p. 122 ; J. Przyluski, Concile, troisième chapitre et 179, 353, Açoka, 322, Funérailles, 49 ; Lévi, Seize Arhats, 20, 39.]

thenticité de l'Abhidhammapiṭaka, par exemple Atthasālinī, p. 35.] « L'Abhidhamma, dit Mrs. Rhys Davids, n'ajoute rien à la philosophie du Bouddhisme primitif [?] ; sa raison d'être est l'élaboration analytique, logique, méthodologique des matériaux donnés ... ; définir et déterminer tous les mots et tous les termes inclus dans la dogmatique bouddhique ; énoncer en formules toutes les doctrines, théoriques et pratiques, en coordonnant toutes celles qui sont logiquement apparentées [1]. » Le mot Abhidharma prit cependant une portée plus haute, qu'un exemple fera comprendre. L'interdiction de boire de l'alcool est un précepte de Vinaya ; mais examiner si le péché d'alcool est un péché de nature ou un péché de désobéissance, c'est faire de la théorie pure sur le Vinaya, c'est « raffiner en Vinaya », c'est ce qu'on appelle de l'Abhivinaya. De même, l'Abhidharma ne reste pas étranger à la recherche scientifique et philosophique ; il s'embarrasse de questions dont les rapports avec le Dharma proprement dit sont assez lâches. Cette tendance est très accusée dans le plus récent des traités pâlis d'Abhidharma, le Kathāvatthu, que la tradition fait remonter au concile d'Açoka [2]. C'est un recueil d'hérésies qui fixe des positions très nettes sur une foule de points purement spéculatifs : on y constate le long travail d'exégèse dont le Sūtra avait été l'objet.

Les Abhidharmas pâlis ne font pas partie de l'ancien patrimoine commun à toutes les sectes — ce qui ne veut pas dire qu'ils soient singhalais ! Tandis que tous les sondages pratiqués dans les littératures canoniques du Bouddhisme proprement indien nous révèlent des Vinayas et des Sūtras dépendants de la littérature pâlie ou étroitement apparentés à cette littérature, rien n'y décèle la présence de « répliques » des Abhidhammas pâlis. [3]

1. Dans l'Encyclopédie de Hastings, I, 191 ; Winternitz, Geschichte, 134. — Définitions scolastiques de l'Abhidharma : Atthasālinī, 48-50 et suiv. ; Sūtrālaṃkāra, XI, 3.

2. Elle sait, cependant, que l'auteur du Kathāvatthu a prévu et refuté d'avance les hérésies à venir ; voir Atthakathā, p. 6-7. — La remarque est de Minayeff et les observations de H. Oldenberg (Buddh. Studien, p. 633, 676) ne démontrent pas que le Kathāvatthu n'a pas été amplifié au cours des temps.

3. [Ceci est inexact. Le Saṃgītiparyāya n'est que le Saṃgītisuttanta. La deu-

Aussi bien, d'après la tradition elle-même, le Kathāvatthu appartient en propre à certaine école philosophique, les Vibhajjavādins, « partisans de la distinction [1] ». A la vieille question, discutée dans les Sūtras : « Tout existe-t-il ? » [2], ces philosophes répondaient en distinguant *(vibhajya)* : « Le présent et le passé qui n'a pas encore porté son fruit, existent ; le futur et le passé qui a porté son fruit, n'existent pas [3]. »

A cette école s'opposait, d'ancienne date on peut le croire, l'école du « Tout existe », *sarvāstivāda,* Sarvāstivādinas, Sabbatthivādino. Cette école, qui fut aussi une secte, munie d'un Vinaya spécial et d'un canon propre, et qui fut sanscritisante [4], — « creusa », elle aussi,

xième partie du Dhātukāya a d'étroites relations avec le Dhātukathāprakaraṇa. Une étude attentive montrera d'autres points de contact et on verra que les Sarvāstivādins ont simplement enrichi de leurs inventions (théorie des Viprayuktas, des Mahābhūmikas, etc.) l'antique matière d'Abhidhamma.]

1. La narration de Buddhaghosa, Kathāvatthu-Atthakāthā, p. 6, vaut au moins pour ceci que les Vibhajjavādins sont les orthodoxes.

2. C'est un des aspects du problème de Kiriyāvāda.

3. Cette définition des deux écoles est empruntée à l'Abhidharmakośa, v, 25 ; voir Kathāvatthu, I, 8 (qui ne confirme pas entièrement notre interprétation). [La controverse du Temps et du Pudgala dans Vijñānakāya, Etudes Asiatiques, 1925.]

4. [Géographie de la secte Sarvāstivādin, J. Przyluski, Açoka.]

Je sais que les sinologues, M. Takakusu notamment, ne sont pas fixés sur la langue dans laquelle fut écrit le premier des Abhidharmas des Sarvāstivādins, le Jñānaprasthāna : « In what language, however, the original text was composed we have no means of ascertaining. All we can say is that the text brought by Saṃghadeva and Dhammapiya [Dharmapriya] from Kaçmīra [383 A. D.] seems to have been in a dialect akin to Pāli, whereas the text used by Hiuen-tsang [657 A. D ], as in other cases, seems to have been in Sanskrit. But this supposition rests solely on the phonetic value of Chinese ideographs employed in these translations, and is not corroborated by any other evidence... It seems to me more than probable that the Jñānaprasthāna at least was written in some dialect : one thinks naturally of the dialect of Kaçmīra, but we really have no certainty that the Jñānaprasthāna was not composed in Kosala (JPTS. 1905, p. 84, 86). »

Nous possédons une citation fragmentaire du Prātimokṣa Sarvāstivādin, qui prouve que des formes anciennes, pâlies ou dialectales, restaient en usage : « Lorsque, dans la cérémonie du Poṣadha, le Vinayadhara demande : « Êtes-vous purs ? » *(bhikṣupoṣadhe hi kacci ttha pariśuddhā iti vinayadhareṇānuśrāvite),* si quelque Bhikṣu ne confesse pas son péché ... » (Abhidharmakośavyākhyā *ad* IV, 75 ; comparer l'introduction du Pātimokkha et les remarques de Rhys

le Dharma. A côté de « casuistes », Vinayadharas, elle eut des « philosophes », Ābhidhārmikas. [Son Devaśarman, partisan de l'existence des passé-futur, s'opposa à Mo-lien ou Moggaliputta.] Un long travail, sur lequel nous sommes peu renseignés [1], aboutit à la rédaction de nombreux ouvrages parmi lesquels les sept livres d'Abhidharma, Traités *(śāstra)* ou Ouvrages *(prakaraṇa)*, le Jñānaprasthāna et ses six « pieds » *(pāda)*, Dharmaskandha, etc. Il y eut des philosophes qui s'en tinrent à cette première couche de littérature savante [2]. Mais le travail spéculatif se poursuivait et, vers la fin du premier siècle de notre ère (Concile de Kaniṣka) [3], un commentaire fut écrit sur le Jñānaprasthāna, la Vibhāṣā, œuvre collective, qui donna son nom à tous les docteurs qui l'adoptèrent. Les Vaibhāṣikas sont les philosophes qui se réclament de la Vibhāṣā (Watters, i, 276). Le centre de l'école paraît être le Kaśmīr, bien qu'il ait des Sarvāstivādins en dehors du Kaśmīr, — Bahirdeśakas, « docteurs du pays

Davids, Dialogues, II, p. 257). [Voir L. Finot, Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins, JA. 1913, 2, 477-9.]

Mais nous possédons un fragment du Jñānaprasthāna, cité dans l'Abhidharmakośavyākhyā (ad i, 46) : katamad buddhavacanaṃ tathāgatasya yā vāg vacanaṃ vyavahāro gīr niruktir vākpatho vāgghoṣo vākkarma vāgvijñaptiḥ // buddhavacanaṃ kuśalaṃ vaktavyam athāvyākṛtaṃ vaktavyam / syāt kuśalaṃ syād avyākṛtam // katarat kuśalam / kuśalacittasya tathāgatasya vācaṃ bhāṣamāṇasya yā [vāg]vijñaptiḥ // katarad avyākṛtam / ... ***pūrvavat*** // ***punas tatraivānantaram uktam*** / buddhavacanaṃ ka eṣa dharmaḥ / nāmakāyapadakāyavyañjanakāyānāṃ yānupūrvavacanā anupūrvasthāpanā anupūrvasamāyoga iti /

1. [Invention des ***prāptis***, de la ***sabhāgatā***, de l'existence du passé et du futur, des diverses sortes de cause, de l'***apratisaṃkhyānirodha***, sans parler des ***nirvedhabhāgīyas***, etc.]

2. L'Abhidharmakośavyākhyā parle d'Ābhidhārmikas ***ṣaṭpādābhidharmamātrapāṭhinas***, « qui ne lisent que l'Abhidharma à six pieds », ce qu'on peut comprendre « qui ne lisent pas la Vibhāṣā ». — Ce sont des Sarvāstivādins ; mais tous les Sarvāstivādins ne sont pas des « adhérents de la Vibhāṣā » *(Vaibhāṣikas)*. Nous savons, par exemple, qu'il y a quatre manières de comprendre le « Tout existe », celles des Sarvāstivādins Dharmatrāta, Ghoṣaka, Vasumitra, Buddhadeva : les Vaibhāṣikas du Kaśmīr condamnent la première, la deuxième et la quatrième ; et la première pour ce grave motif qu'elle se confond avec l'hérésie des Sāṃkhyas.

3. [Mieux, « postérieurement au règne de Kaniṣka », Inde sous les Mauryas ..., p. 328.]

extérieur », Pāścāttyas, « occidentaux [relativement au Kaśmīr] », Aparāntakas, « docteurs de la frontière occidentale », — et des Kaśmīriens qui ne sont pas Vaibhāṣikas.

Les Sarvāstivādins et les Vaibhāṣikas croient que les Abhidharmas sont la parole du Bouddha. Mais il se rencontra des docteurs qui ne reconnurent pas l'authenticité de ces livres. Quand on leur fait observer qu'il n'y a pas de « corbeille d'Abhidharma » en dehors des Abhidharmas des Sarvāstivādins, et que chacun sait que la parole du Bouddha comprend trois « corbeilles », ils répondent que le Bouddha a enseigné l'Abhidharma dans le Sūtra même, — ce qui est fort exact; ils reconnaissent seulement l'autorité du Sūtra, et ils prennent le nom de Sautrāntikas. [1]

Mais on ne doit pas se méprendre sur leur attitude. Quoique formellement opposés à quelques-unes des thèses de la Vibhāṣā et des Vaibhāṣikas, quoique, de leur côté, ils aient une spéculation et peut-être une bouddhologie assez modernistes, ils ne combattent pas systématiquement leurs adversaires, qui furent, sans doute, leurs devanciers. Ils admettent, du système des Vaibhāṣikas, tout ce qu'ils n'ont pas une raison formelle de nier.

[Pour parler avec plus de prudence :] telle est du moins l'attitude de notre auteur, Vasubandhu [2].

Son ouvrage, l'Abhidharmakośa, un recueil de six cents vers environ, se présente comme « un exposé de l'Abhidharma tel que l'enseignent les Vaibhāṣikas du Kaśmīr. » Ce n'est pas que Vasubandhu soit Vaibhāṣika ; il n'est pas Sarvāstivādin ; il a d'évidentes sympathies pour les Sautrāntikas; il utilise les opinions des « anciens maîtres », à savoir « les Yogācāras, Asaṅga à leur tête » ; — mais sans doute, à son avis, le système des Vaibhāṣikas s'impose en fait : les Vaibhāṣikas sont « l'École ». On ne trouve pas ailleurs un corps de doctrine coordonné et aussi complet que le leur. Cependant ils se

1. [Voir cette Introduction, Dārṣṭāntikas, et Index, Sautrāntikas.]

2. [Je supprime la note assez longue où était résumée la bibliographie de la « datation » de Vasubandhu, et où étaient réunis les textes établissant l'existence d'un « ancien Vasubandhu » ; voir ci-dessous.]

trompent parfois, et sur des points importants. Aussi Vasubandhu complète-t-il sa collection de vers techniques, exposé impartial du système Vaibhāṣika, par un commentaire en prose, l'Abhidharmakośabhāṣya, où son opinion personnelle, ses objections, l'opinion de diverses écoles ou de divers docteurs se trouvent exposées à l'occasion des nombreuses thèses défendues par l'Ecole [1]. Nous savons qu'il fut, à son tour, combattu et réfuté par des Vaibhāṣikas orthodoxes.

Mais peu nous importe qu'il ait toujours raison ! L'essentiel, pour nous comme pour les docteurs qui le suivirent, c'est que son livre et son Bhāṣya sont vraiment un trésor *(kośa)*.

* * *

Au point de vue de la dogmatique, l'Abhidharmakośa, avec le Bhāṣya, est peut-être le livre le plus instructif de l'ancien Bouddhisme (Petit Véhicule). Je pense qu'il est appelé à rendre de grands services dans l'étude de la philosophie canonique et dans l'étude de la scolastique proprement dite.

Il serait très inexact de dire que nous ne connaissons pas la philosophie du Bouddhisme canonique : nous en connaissons l'essentiel, les principes et les grandes lignes, et beaucoup de détails. — L'histoire de cette philosophie, de ses origines, de sa naissance, de son développement, est moins claire : encore qu'on puisse penser que le Bouddhisme, comme le Bouddha lui-même, fit dès sa naissance plusieurs pas et dans toutes les directions. Mais, il est équitable de le dire et encourageant de le répéter, si l'histoire de la philosophie canonique n'est pas faite, l'image que des savants comme Rhys Davids et Oldenberg ont donné de cette philosophie, ou reste définitive, ou n'appelle que de légères retouches. On peut croire cependant que nous n'en connaissons à fond aucune partie, parce que nous connaissons fort imparfaitement la scolastique qui certainement l'a enrichie,

1. Toutes les opinions, ou presque toutes les opinions, marquées, dans le Kośa ou dans le Bhāṣya, de l'adverbe ***kila*** (« certes », « on dit », *grags so*), sont des opinions erronées des Vaibhāṣikas. La vraie traduction est : « L'École dit, à tort, que ... ».

qui peut-être l'a déformée, mais qui certainement en découle ; qui d'ailleurs doit être, par ses méthodes et ses tendances, toute pareille à la primitive spéculation dont est sortie la philosophie canonique elle-même. Cette philosophie est faite des couches anciennes d'une spéculation qui s'est continuée dans la scolastique proprement dite, tant pâlie que sanscrite.

L'impression d'ignorance est très vive quand on lit, quand on essaie de lire des ouvrages anciens tels que la Dhammasaṅgaṇi ou le Kathāvatthu ; quand, avec quelque rigueur, on cherche à déterminer le sens des Sūtras eux-mêmes, mot par mot, *avayavārtha*. Combien de termes dont l'exacte signification nous échappe ! Il est aisé et souvent juste d'observer que ces termes, à l'origine, n'avaient pas un sens précis ; que l'orientation générale de la pensée bouddhique mérite seule de nous intéresser ; que, pour ignorer ce que sont au juste les quatre *dhyānas* et les quatre *ārūpyasamāpattis*, le *vitarka* et le *vicāra*, le *rūpa*, les « fruits » et les « candidats aux fruits », nous avons cependant une idée suffisante du but et des méthodes de la sainteté bouddhique ; que les candidats aux fruits doivent se préoccuper des détails de l'Octuple Chemin, mais non pas les historiens occidentaux. Quelques-uns pensent que la scolastique n'est pas intéressante ; que, tout le long de l'histoire bouddhique, elle demeure étrangère à la religion proprement dite, comme elle le fut en effet à la primitive doctrine. A tort : *iti cen na sūtravirodhataḥ*, « Si on pense ainsi, non, car c'est en contradiction avec le Sūtra ! » Le Bouddhisme est né compliqué et verbeux ; les classifications scolastiques sont, souvent, préboudhiques ; c'est une heureuse fortune de pouvoir les examiner de près, dans des sources plus anciennes que Buddhaghosa ; et l'Abhidharmakośa nous dispense cette fortune dans la mesure où nous aurons le courage d'en être dignes.

L'exemple nous est donné par les bouddhistes eux-mêmes.

L'Abhidharmakośa a eu de grandes destinées : « Cet ouvrage... eut une influence énorme. Dès son apparition, il s'imposa à tous, amis et adversaires, nous dit-on ; et il y a lieu de le croire, car la même fortune le suivit partout, en Chine d'abord avec Paramārtha, Hiuan-

tchouang et ses disciples, au Japon ensuite, où aujourd'hui encore les études bouddhiques spéciales commencent par le Kośaśāstra [1] ».

L'auteur assure qu'on trouvera dans son livre l'exact sommaire de la doctrine des Vaibhāṣikas ; mais, si étroite que soit sa dépendance à l'égard des anciens maîtres d'Abhidharma, ce qu'ils avaient dit, on peut croire qu'il le dit mieux. Quand le Kośa eut paru, les vieux ouvrages des Sarvāstivādins, Abhidharmas et Vibhāṣā, perdirent sans doute une partie de leur intérêt pratique : car, si les Chinois les traduisirent, les Lotsavas ne jugèrent pas à propos de les mettre en tibétain, à l'exception de la seule Prajñāpti [2]. Sans doute parce que l'Abhidharmakośa, suivant le vœu de Vasubandhu, constituait une véritable somme, embrassait tous les problèmes, — ontologie, psychologie, cosmologie, discipline et doctrine de l'acte, théorie des fruits, mystique et sainteté, — les traitait avec sobriété et en langage clair, avec toute la méthode dont les Indiens sont capables. Depuis Vasubandhu, les bouddhistes du Nord apprennent dans le Kośa les éléments du Bouddhisme, à quelque école qu'ils appartiennent, qu'ils adhèrent ou non au Grand Véhicule. — Toutes les écoles, en effet, sont d'accord sur un grand nombre de données fondamentales, les mêmes qui sont admises par l'orthodoxie pâlie, les mêmes, pouvons-nous ajouter, qui sont souvent sous-jacentes aux Sūtras mêmes. Ces données, que les Vaibhāṣikas avaient élucidées, n'étaient nulle part aussi savamment exposées que dans l'Abhidharmakośa. Ce qui explique suffisamment la réputation de l'auteur et la vogue du livre.

Si Vasubandhu est un excellent professeur de Bouddhisme, de Bouddhisme sans épithète de secte ou d'école, il nous rend encore un précieux service en nous initiant aux systèmes des écoles. Il construit devant nous l'édifice spacieux de la dogmatique Vaibhāṣika ;

1. N. Péri, A propos de la date de Vasubandhu, BEFEO., 1911, p. 374. — Les Siddhāntas tibétains tirent aussi grand parti du Kośa. — Noter qu'il ne fut traduit en chinois qu'en 563. La version tibétaine, de Jinamitra et Śrīkūṭarakṣita, époque de Ral-pa-can (816-838).

2. Celle-ci n'existe pas in extenso en chinois (JPTS. 1905, p. 77). — C'est le traité dont les deux premières parties sont analysées dans l'Appendice de Cosmologie bouddhique.

il en montre les brèches ; il explique ce que dit le Sautrāntika, ce que répond le Vaibhāṣika, ce que, lui-même, il pense. Comme plusieurs traités de philosophie, et des meilleurs, l'Abhidharmakośa est un ouvrage de circonstance, écrit *sub specie aeternitatis*. On y trouve beaucoup de noms propres, beaucoup d'allusions aux débats contemporains [1]. Ce n'est pas un livre ennuyeux.

On y trouve aussi un grand nombre de citations, d'ailleurs écourtées. Par là le Kośa est un précieux témoin pour l'étude de la plus ancienne littérature [2]. Ses citations s'ajoutent aux nombreux fragments du canon sanscrit que les sables du Turkestan nous ont rendus ou qu'on découvre sous la prose moderniste du Divyāvadāna et des Sūtras du Grand Véhicule. Elles portent le plus souvent sur des textes d'ordre doctrinal, et nous éclairent sur les relations dogmatiques, sinon historiques, des canons.

* * *

Il y a longtemps que l'importance de l'Abhidharma a été reconnue par les savants européens, et d'abord par Burnouf. On va voir pourquoi l'étude en a été si longtemps différée.

L'œuvre de Vasubandhu comprend deux parties distictes : l'Abhidharmakośa, la Kārikā, recueil de six cents vers environ, et le commentaire ou Bhāṣya.

Stances et Bhāṣya n'existent plus en sanscrit.

Et de la vaste littérature exégétique qui remplit huit volumes du canon tibétain, les scribes népalais ne nous ont conservé qu'un seul document, le commentaire du Bhāṣya par Yaśomitra, l'Abhidharmakośavyākhyā, qui porte le nom de Sphuṭārthā, « de sens clair ».

Ce commentaire de Yaśomitra n'est pas un commentaire perpétuel ; il cite à l'occasion les stances de Vasubandhu ; il élucide tel ou tel passage du Bhāṣya, en indiquant par les premiers mots le passage

1. La Vyākhyā, commentaire du Bhāṣya par Yaśomitra, ajoute beaucoup de détails.

2. C'est à ce point de vue que M. Oldenberg recommande l'étude de l'Abhidharmakośa, Buddhistische Studien, ZDMG, LII, p. 644 (1898).

dont il est question, suivant l'usage des commentateurs : « Le sujet même, dit Burnouf, y est difficile à suivre à cause de la forme du commentaire, qui prend isolément chaque mot du texte, et le développe ou le noie dans une glose d'ordinaire très étendue. Il n'est que très rarement possible de distinguer le texte d'avec ces commentaires au milieu desquels il est perdu. » Ajoutons que Yaśomitra passe sous silence tout ce qui lui paraît facile ou sans intérêt, et introduit *ex abrupto* le lecteur dans des discussions dont les données et les « positions » ne sont pas indiquées. Dans le premier chapitre, il explique à peu près tous les mots du texte. Ailleurs, il s'attache seulement aux points sur lesquels il a quelque chose d'important à dire.

Le commentaire de Yaśomitra est donc, comme disait Burnouf, « une inépuisable mine de renseignements précieux » (Introduction, p. 447) ; on y lit mille choses intéressantes ; mais il est, par lui-même, un très inefficace instrument pour l'étude de l'Abhidharmakośa.

Voilà pourquoi cet ouvrage a été négligé si longtemps. Ou, pour mieux dire, pourquoi, bien qu'il sollicitât l'attention de plusieurs chercheurs, personne n'a encore mis la main à l'œuvre. La connaissance du sanscrit est insuffisante ; il faut y joindre celle du tibétain ou du chinois, car c'est seulement dans les versions tibétaines et chinoises qu'existe, intégralement, le livre de Vasubandhu, Kārikā et Bhāṣya.

## ii. Bibliographie du Kośa.

**1.** Burnouf, Introduction, 34, 46, 447 (« son importance »), 563 ; Wassiliew, Buddhismus, 77, 78, 108, 130, 220 ; S. Lévi, La science des religions et les religions de l'Inde (Ecole des Hautes-Etudes, programme 1892), Encyclopédie de Hastings, i, 20 (1908) ; Minayew, Recherches et Matériaux, 1887, trad. 1894.

J. Takakusu, On the Abhidharma Literature, JPTS. 1905.

Noël Péri, A propos de la date de Vasubandhu, BEFEO. 1911.

La Vallée Poussin, Cosmologie bouddhique, Troisième chapitre de l'Abhidharmakoça, kārikā, bhāṣya et vyākhyā, avec [une introduction et] une analyse de la Lokaprajñāpti et de la Kāraṇaprajñāpti de Maudgalyāyana, 1914-1919 ; Paul Demiéville, compte rendu de Kośa i-ii, Bulletin, 1924, 463 ; O. Rosenberg, Probleme der buddhistischen philosophie, 1924, trad. de l'ouvrage publié en russe en 1918 (L'Appendice contient une bibliographie corpulente de la littérature d'Abhidharma, sources chinoises et ouvrages japonais) ; Th. Stcherbatsky, 1. The central conception of Buddhism and the meaning of the word « Dharma », 1923 (Le premier appendice est une traduction de Kośa, v, p. 48-65 de notre traduction ; le second est une table des 75 *dharmas* enrichie de notes substantielles), 2. traduction anglaise du Pudgalapratiṣedhaprakaraṇa ou neuvième chapitre du Kośa, Ac. de Petrograd, 1918.

Yamaki Sogen, Systems of buddhistic thought, Calcutta, 1912, chap. iii, Sarvāstivādins. — Bibliographie des mémoires japonais contemporains dans Péri, Demiéville, Rosenberg, notamment Funabashi Suisai, Kusha tetsugaku, Tokyo, 1906.

**2.** Kośa et commentaires, sources sanscrites, tibétaines et chinoises.

1. Abhidharmakośavyākhyā, Bibliotheca Buddhica, Sphuṭārthā Abhidharmakoçavyākhyā, the work of Yaçomitra, first Koçasthāna, edited by Prof. S. Lévi and Prof. Th. Stcherbatsky, 1er fasc.,

Petrograd, 1918 ; 2e fasc. by Wogihara, Stcherbatsky et Obermiller, (partie du 2e chap.), Leningrad, 1931.

Texte du troisième chapitre, kārikās et vyākhyā, dans Bouddhisme, Cosmologie ... par L. de La Vallée Poussin [avec la collaboration de Dr. P. Cordier], Bruxelles, 1914-1919.

2. Traduction tibétaine des Abhidharmakoçakārikāḥ et de l'Abhidharmakoçabhāṣya de Vasubandhu, ed. par Th. I. Stcherbatsky, 1er fasc. 1917, 2e fasc. 1930.

**3.** Sources tibétaines, Palmyr Cordier, Catalogue du fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale, troisième partie, Paris 1914, p. 394 et 499.

*1. Abhidharmakośakārikā* et *Bhāṣya* de Vasubandhu, Mdo, 63, fol. 1-27, et fol. 28 — Mdo, 64, fol. 109.

*2. Sūtrānurūpā nāma abhidharmakośavṛttiḥ* de Viniṭabhadra, 64, fol. 109-304.

*3. Sphuṭārthā nāma abhidharmakośavyākhyā* de Yaśomitra, 65 et 66. C'est le commentaire conservé en sanscrit.

*4. Lakṣaṇānusāriṇī nāma abhidharmakośaṭīkā* de Pūrṇavardhana, élève de Sthiramati, maître de Jinamitra et de Śīlendrabodhi, 67 et 68.

*5. Upāyikā nāma abhidharmakośaṭīkā* de Śamathadeva, 69 et 70, fol. 1-144.

*6. Marmapradīpo nāma abhidharmakośavṛttiḥ* de Dignāga, 70, fol. 144-286.

*7. Lakṣaṇānusāriṇī nāma abhidharmakośaṭīkā,* recension abrégée de la Bṛhaṭṭīkā, ci-dessus *4*, 70, fol. 286-315.

*8. Sārasamuccayo nāma abhidharmāvatāraṭīkā,* anonyme, 70, fol. 315-393.

*9. Abhidharmāvatāraprakaraṇa,* anonyme, 70, fol. 393-417.

*10. Tattvārtho nāma abhidharmakośabhāṣyaṭīkā* de Sthiramati, 129 et 130.

**4.** Abhidharmakośaśāstra, de Vasubandhu, trad. de Paramārtha, 564-567, Nanjio 1269, Taisho, 1559, vol. 29, p. 161-309 ; trad. de Hiuan-tsang, 651-654, Nanjio 1267, Taisho, 1558, vol. 29, p. 1-160.

Les références dans notre traduction sont à l'édition de Saeki Kiokuga, Kyoto 1891, Kandō Abidatsumakusharon, dont les pages correspondent à celles de l'édition des Ming, travail remarquable qui contient notamment, outre des notes interlinéaires dues à l'éditeur, de copieux extraits 1. des deux grands commentateurs chinois, 2. de la Vibhāṣā, 3. du commentaire de Saṃghabhadra, 4. de l'ouvrage de K'ouei-ki sur la Trentraine.

**5.** Parmi les commentaires chinois du Kośa [1] :

1. Chen-t'ai, auteur d'un *chou*.

2. P'ou-kouang, auteur d'un *ki*, qui cite Chen-t'ai, édité par Saeki Kiokuga.

3. Fa-pao, auteur d'un *chou*, qui cite Chen-t'ai et P'ou-kouang, édité par Saeki Kiokuga.

Deux autres disciples de Hiuan-tsang, Houai-sou et K'ouei-ki, ont écrit des commentaires du Kośa qui sont perdus.

P'ou-kouang a encore écrit un petit traité sur la doctrine du Kośa.

4. Yuan-houei, préfacé avant 727 par Kia Ts'eng, a écrit un *chou* sur les kārikās du Kośa, *chou* « commenté plusieurs fois en Chine et très répandu au Japon ; c'est de cet intermédiaire que les mahāyānistes tirent généralement leur connaissance du Kośa. Mais du point de vue de l'Indianisme, il n'offre pas le même intérêt que les trois commentaires précédents ».

C'est à Yuan-yu que Hiuan-tsang dicta sa version de Saṃghabhadra. On a des fragments d'un commentaire dû à ses soins.

**6.** Guṇamati et le Lakṣaṇānusāra.

Guṇamati est connu par son commentaire de la Vyākhyāyukti ; plusieurs fragments de ce commentaire sont cités dans le Chos-hbyuṅ de Bu-ston, trad. Obermiller, 1931.

Il est mentionné quatre fois par Yaśomitra dans l'Abhidharmakośavyākhyā.

1. Stances d'introduction : Guṇamati a commenté le Kośa, comme aussi Vasumitra ; Yaśomitra suivra ce commentaire quand il est bon. — 2. « Guṇamati et son disciple Vasumitra disent que le mot ***namas*** se construit avec le quatrième cas. Mais, quand le mot ***namas*** n'est pas indépendant, on a l'accusatif. C'est

1. D'après P. Demiéville, BEFEO., 1924, 463.

pourquoi ce maître (Vasubandhu), dans la Vyākhyāyukti, dit : « Saluant le Muni avec la tête .... » (Kośa, Vyā. i, p. 7). — 3. Guṇamati prétend que le Kośa enseigne à tort : « Les conditionnés, à l'exception du chemin, sont *sāsrava* (Kośa, i, 6) », car tous les *dharmas*, sans exception, peuvent être pris comme objet par les *āsravas* (Vyā. i, p. 13). — 4. Au sujet de la continuité de la série mentale, « le maître Guṇamati, avec son disciple le maître Vasumitra, par affection pour la doctrine de son *nikāya*, au lieu de se borner à expliquer le Kośa, le réfute » (Kośa, iii, 34, note).

N. Péri (Date, 41) rappelle que Burnouf a signalé (Introduction, 566), d'après Yaśomitra, le commentaire de Guṇamati. Il ajoute : « Auteur très rarement cité. Son Lakṣaṇānusāraśāstra (Nanjio 1280 = Taisho 1641) fait partie du Canon où il est classé parmi les ouvrages hīnayānistes. Il y résume les idées du Kośa, puis y expose les siennes propres sur quelques points. Le Si-yu-ki, après l'avoir cité parmi les moines célèbres de Nālandā, k. 9, nous apprend qu'il quitta le monastère qu'il y habitait pour s'établir à Valabhī, k. 11 ».

Le Nanjio 1280 n'est qu'un extrait du traité de Guṇamati, le chapitre qui examine les seize aspects des vérités (Kośa, vii, 30-39) :

« Avons-nous là seize choses ou seize noms ? Les maîtres de la Vibhāṣā disent que seize noms sont établis parce qu'il y a seize choses. Mais les *sūtra-upadeśa*-maîtres disent qu'il y a seize noms, mais seulement sept choses, quatre choses pour la première vérité, une chose pour chacune des trois autres. A l'origine le Bouddha promulgua l'*Upadeśasūtra*. Après la disparition du Bouddha, Ānanda, Kātyāyana, etc., lirent-publièrent ce qu'ils avaient entendu. Pour expliquer le sens du Sūtra, comme les disciples [font], ils firent un Śāstra expliquant le Sūtra, qui est donc nommé *sūtra-upadeśa*. La Vibhāṣā ensuite, de ce qui se trouvait dans [cet] *upadeśa*, tira un *upadeśa* ; comme il ne provient que médiatement [du Sūtra], il n'est pas nommé *sūtra-upadeśa* ».

Guṇamati continue comme dans Kośa, vii, 31 : « D'après la première explication, *anitya*, impermanent, parce que naissant en dépendance des causes *(pratyayādhīnatvāt)* ». Et commente : « Les conditionnés, sans force, ne naissent pas d'eux-mêmes .... ».

Le premier cahier se termine : « La thèse de Vasubandhu est semblable au sens des *sutra-upadeśa*-maîtres ».

Le second commence : « L'auteur dit : Je vais dire maintenant l'explication à laquelle je crois. *Anitya*, impermanent, parce que

ayant naissance, ayant destruction. Les conditonnés, ayant naissance et destruction, ne sont pas permanents. La naissance est existence...».

Le traité touche à divers points de philosophie, absence d'*ātman*, etc. On y rencontre des notes plus intéressantes, par exemple (Taisho, 168, col. 2, l. 9): « Dans le Petit Véhicule, les pretas sont supérieurs aux animaux; dans le Grand Véhicule, le contraire. En effet, les Pretas sont enveloppés de flammes .... ».

Il est curieux que le titre de l'ouvrage de Guṇamati, littéralement *lakṣaṇānusāraśāstra*, soit tout pareil à celui du livre attribué à Pūrṇavardhana dans le Tandjour. — On a Guṇamati, maître de Sthiramati, et Pūrṇavardhana, élève de Sthiramati. [1]

**7.** Sthiramati, élève de Guṇamati, défendit le Kośa contre Saṃghabhadra. « Son commentaire sur le Kośa est mentionné à plusieurs reprises par Chen-t'ai, P'ou-kouang et Fa-pao dans leurs travaux sur le même ouvrage. La façon précise dont ils le citent, dont ils en notent et discutent les opinions, donne à penser que Hiuan-tsang devait l'avoir rapporté en Chine et peut-être qu'eux aussi étaient en état de le lire » (N Péri, Date, 41). Sthiramati, auteur du Tsa-tsi, est un des grands docteurs de la Vijñaptimātratā.

Il existe (Taisho 1561) un petit traité de Sthiramati (transcription et traduction) intitulé Kośatattvārthaṭīkā ou Abhidharmakośaśāstratattvārthaṭīkā, qui est sans doute un extrait du volumineux ouvrage de même nom et de même auteur conservé en tibétain, Cordier, 499.

On remarque, au début, le commentaire des sept points indiqués dans la stance d'introduction du Kośa.

Sur la science du Bouddha, supérieure à celle des saints, l'auteur cite la stance Kalpanāmaṇḍitikā (Huber, Sūtrālaṃkāra), Kośa, i, 2, vii, 72; et rappelle l'ignorance où était Maudgalyāyana du lieu de renaissance de sa mère, Kośa, i, 2.

Pour démontrer la thèse du Kośa que le *śraddhendriya* peut être impur, ii, 119, l'auteur cite au long le Sūtra sur la prière de Brahmā

1. A consulter sur Guṇamati, H. Ui, Études de philosophie indienne, 5e vol. p. 136-140.

au Bouddha (mise en mouvement de la roue), Sūtra brièvement indiqué par Vasubandhu.

L'ouvrage se termine par des remarques sur la durée de la vie : La stance dit : « Chez les Kurus la vie est toujours de 1000 ans ; de moitié à l'ouest et à l'est ; dans ce continent, elle n'est pas déterminée : à la fin, dix ans ; au début, sans mesure » (Kośa, iii, 171-172). — Il y a en effet, dans ce monde, des êtres qui ont des actions méritoires de reste et qui forment le vœu : « Puissé-je avoir une vie longue ! », sans souhaiter avec précision : « Puissé-je vivre cent ans, quatre-vingt-dix ans, quatre-vingts ans ! » Ou bien des personnes vénérables, parents et amis, disent : « Puissiez-vous vivre longtemps ! » sans dire avec précision combien de temps. Si l'on fait de semblables vœux, c'est parce que les actions faites par les hommes de ce continent sont associées à des pensées de désir. — Le Sūtra dit : « Sachez, Bhikṣus, que la vie était de 80000 ans sous Vipaśyin, de 20000 sous Kāśyapa ; la vie est maintenant de 100 ans ; peu dépassent, beaucoup restent en dessous ». Si la durée de la vie n'est pas déterminée, pourquoi Bhagavat s'exprime-t-il ainsi ? .... — Le traité conclut par la stance connue : *sucīrṇabrahmacarye 'smin* .... (Kośa, vi, 269).

**8.** Saṃghabhadra a écrit deux ouvrages.

Le premier, dont le titre est transcrit en chinois Abhidharmanyāyānusāraśāstra — peut-être mieux Nyāyānusāro nāma Abhidharmaśāstram — est un commentaire qui reproduit sans modifications les kārikās de l'Abhidharmakośa. Mais ce commentaire critique les kārikās qui exposent la doctrine Vaibhāṣika en la notant par le mot *kila* qui signifie « au dire de l'école » ; il réfute le Bhāṣya, auto-commentaire de Vasubandhu, quand celui-ci expose des vues opposées à celles des Vaibhāṣikas, le corrige quand il attribue aux Vaibhāṣikas des vues qui ne sont pas les leurs.

Le titre du second traité n'est pas complètement transcrit : *Abhidharmasamaya-hsien-śastra* ou *Abhidharmasamaya-koang-śastra*. J. Takakusu propose Abhidharmasamayapradīpikāśāstra, ce qui n'est pas mauvais ; cependant *pradīpa*, lampe, est toujours *teng*, et on a pour *hsien* les équivalents *prakāśa* et *dyotana*.

C'est un extrait du Nyāyānusāra, dont toute polémique est exclue et qui est donc un simple exposé du système *(samaya)* de l'Abhidharma. Il diffère du Nyāyānusāra par la présence d'une assez longue introduction, sept stances et prose, et encore par la manière dont il traite les kārikās de Vasubandhu : ces kārikās sont ou supprimées

(ii, 2-3) ou corrigées (i, 11, 14) lorsqu'elles expriment des doctrines fausses ou lorsqu'elles mettent en suspicion des doctrines vraies par l'addition du mot *kila*. [1]

Saṃghabhadra innove, et K'ouei-ki distingue les anciens et les nouveaux Sarvāstivādins, Siddhi, 45 (théorie des atomes), 65 (*lakṣaṇas* du « conditionné »), 71 (le *viprayukta* nommé *houo-ho*), 147 (la *vedanā ?*), 311 (Sarvāstivādins divergents, sur l'*adhimokṣa*).

---

1. Manque dans les deux traités de Saṃghabhadra l'āryā citée Vyākhyā, i, 31, qui est la critique de Kośa, i, kār. 11.

Dans les deux traités de Saṃghabhadra, le premier chapitre est nommé ***mūlavastunirdeśa***, le deuxième ***viśeṣanirdeśa***, le troisième ***pratītyasamutpādanirdeśa***. Comme de juste, le Pudgalapratiṣedhaprakaraṇa, annexe du Kośa, est ignoré.

## iii. Date de Vasubandhu. — Vasubandhu l'ancien.

Nous n'entreprenons pas ici la bibliographie de Vasubandhu.

Mais son traité, Pratītyasamutpādavyākhyā, Cordier, iii, 365, réclame l'attention du lecteur du Kośa. G. Tucci a publié des fragments de cet ouvrage (JRAS. 1930, 611-623) où les douze membres de la chaîne sont expliqués en détail, avec de nombreuses citations de l'Écriture.

G. Tucci se propose de publier la Trisvabhāvakārikā[1] et des parties du commentaire du Madhyāntavibhāga.

En ce qui concerne la « définition du *pratyakṣa* par Vasubandhu », *vāsubandhava pratyakṣalakṣaṇa*, connue par Tātparyaṭikā, 99, et le Vādavidhi attribué à Vasubandhu, voir les articles de G. Tucci., A. B. Keith, R. Iyengar, JRAS. 1929, 473, Ind. Hist. Quaterly, 1928, 221, 1929, 81, Stcherbatski, Logic, ii, 161, 382, G. Tucci, Maitreya[nātha] et Asaṅga, 70-71, et enfin Pramāṇasamuccaya, chap. i, de R. Iyengar, p. 31-35. Il semble que Dignāga refuse à Vasubandhu la paternité du Vādavidhi, malgré l'opinion commune, et la ṭīkā cite Kośa, ii. Kār. 64 qui contredit la susdite définition du *pratyakṣa*.

De nombreux passages de la Vyākhyāyukti dans le Chos-ḥbyuṅ de Bu-ston (ci-dessus p. xix).

Wassiliew, Buddhismus, 235 (1860) : vie de Vasubandhu.

Kern, Geschiedenis, trad. Huet, ii, 450.

S. Lévi, JA., 1890, 2, 252 ; Théâtre indien, 1890, i, 165, ii, 35 ; Donations religieuses des rois de Valabhî (H^tes Etudes, vii, p. 97) ; Date de Candragomin, BEFEO., 1903, 47 ; Sūtrālaṃkāra, trad., préface, 2-3, 1911.

Bühler, Alter der indischen Kunst-Poesie, p. 79, 1890.

J. Takakusu, Life of Vasubandhu, T'oung-pao, 1904 ; A Study of Paramārtha's Life of Vasubandhu and the date of Vasubandhu, JRAS., 1905 ; Sāṃkhyakārikā, BEFEO, 1904.

Wogihara, Asaṅga's Bodhisattvabhūmi, 14, thèse de Strasbourg, Leipsick, 1908.

Noël Péri, A propos de la date de Vasubandhu, BEFEO., 1911, 339-392.

1. Il a été devancé par Susumu Yamaguchi [Septembre 1931].

Pathak, Bhandarkar, Indian Antiquary, 1911-1912 (V. Smith, History, 3e éd. 328, 4e éd. 346).

B. Shiiwo, Dr. Takakusu and Mr. Péri on the date of Vasubandhu (270-350), Tetsugaku Zasshi, nov.-déc. 1912.

Winternitz, Geschichte, ii, 256 (1913), iii, 694 (1922).

H. Ui, On the author of the Mahāyānasūtrālaṃkāra, Z. für Ind. und Iranistik, vi, 1928, 216-225.

Un groupe d'articles, dont plusieurs sont des sommaires de mémoires écrits en japonais, dans Mélanges Lanmann (Indian Studies in honour of Charles Rockwell Lanmann), 1929 : J. Takakusu, Date of Vasubandhu, the great buddhist philosopher ; T. Kimura, Date of Vasubandhu seen from the Abhidharmakośa ; G. Ono, Date of Vasubandhu seen from the history of buddhistic philosophy ; H. Ui, Maitreya as an historical personage. — En outre, indication des opinions de B. Shiiwo, S. Funabashi, E. Mayeda, S. Mochizuki.

« H. P. Śāstrī pointed out the historicity of Maitreyanātha from the colophon of Abhisamayālaṃkārakārikā, which is a commentary, from the Yogārāra point of view, on Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra by Maitreyanātha » (Kimura, Origin of Mahāyāna Buddhism, Calcutta, 1927, p. 170).

La date de Vasubandhu est liée à celle d'Asaṅga, son frère. Or des parties du Yogaśāstra, œuvre d'Asaṅga, ont été traduites en chinois en 413-421, 431. — Cependant l'opinion s'est répandue parmi les savants japonais que les ouvrages atttibuées à Asaṅga écrivant sous l'inspiration du futur Bouddha Maitreya, étaient, en réalité, les œuvres d'un docteur Maitreya, un *ācārya,* « an historical personage ». Cette thèse permet de dépouiller Asaṅga d'une partie de la bibliothèque dont nous pensions qu'il fut le pieux rédacteur, et de le ramener, avec son frère Vasubandhu, vers le milieu, la fin du 5e siècle, ou, pourquoi pas, vers le 6e ? « If a scholar named Maitreya be found to be the author of those works hitherto attributed to Asaṅga, then the date of the latter ought to be shifted later, at least by one generation, if not more. The ground for an earlier date for Vasubandhu should give way altogether » (Takakusu, Mélanges Lanman, 85).

H. Ui, dans « Philosophical Journal of the Imperial University Tokyo », n° 411, 1921 (ou 1922 ?) a fait valoir des arguments, développés depuis dans ses « Studies of Indian Philosophy », i, 359, résumés dans Mélanges Lanman.

Ils m'ont paru légers et, pour dire toute ma pensée, inexistants (Note bouddhique, xvi, Maitreya et Asaṅga, Ac. royale de Belgique, janvier 1930). Je ne pense pas qu'ils tirent quelque force des observations de G. Tucci (On some aspects of the doctrines of Maitreya-[nātha] and Asaṅga, Calcutta Lectures, 1930). La tradition de l'école Vijñaptimātratā établit, ainsi que l'observe G. Tucci, la chaîne Maitreyanātha-Asaṅga-Vasubandhu ; mais Maitreyanātha n'est pas un nom d'homme : « Qui a pour protecteur Maitreya » ; *nātha* est synonyme de *buddha* ou plus exactement de *bhagavat* [1]. Le commentaire de l'Abhisamayālaṃkāra (p. 73 de l'éd. de Tucci) donne à Maitreya le titre de *bhagavat* à un endroit où il explique comment « Asaṅga, malgré son érudition scripturale et son « insight » (*labdhādhigamo 'pi*, Kośa, viii, p. 220), ne comprenait pas la Prajñāpāramitā et se désespérait. Alors le Bhagavat Maitreya, à son intention *(tam uddiśya)* expliqua la Prajñāpāramitā et fit le traité qu'on nomme Abhisamayālaṃkārakārikā. » C'est sous le titre de Maitreyanātha que Śāntideva désigne le saint qui, dans le Gaṇḍavyūha, explique au pérégrinant Sudhana les vertus de la « pensée de Bodhi » (Bodhicaryāvatāra, i, 14, Rājendralāl Mitra, Buddhist Nepalese Literature, 92). — Si l'école tient pour sacré, pour *āryā deśanā*, les traités d'Asaṅga, c'est parce que le Bhagavat Maitreya les a révélés. Que la tradition tibéto-chinoise varie dans les attributions, nommant pour auteur tantôt le dieu révélateur, tantôt le docteur inspiré, cela ne fait pas difficulté.

La biographie de Vasubandhu (Paramārtha) ne va pas sans difficultés. — Le Kośa souleva les critiques de Saṃghabhadra qui, dans le corpulent Nyāyānusāra, releva les innombrables hérésies de carac-

1. Voir Kośa, i, 1. — Obermiller, pref. de la trad. de l'Uttaratantra (Asia Major, 1931), écarte la thèse de H. Ui.

tère Sautrāntika qui déparent l'ouvrage de Vasubandhu. On nous dit que Vasubandhu se refusa à la controverse : « I am now already old. You may do as you please » (Version de Takakusu). Mais on nous assure que Vasubandhu fut alors converti au Mahāyāna par son frère Asaṅga, pensa se couper la langue pour la punir de n'avoir pas confessé plus tôt le Mahāyāna et, plus sage, écrivit de nombreux traités où la doctrine du Mahāyāna est savamment élaborée.

Yaśomitra, commentateur du Kośa, dit que l'expression *pūrvācāryās*, « anciens maîtres », du Kośa, désigne « Āsaṅga, etc. » *(āsaṅga-prabhṛtayas)*. N. Péri pensait que Yaśomitra entend désigner l'école des Pūrvācāryas par le nom le plus illustre, et ne dit pas qu'Asaṅga soit en effet *pūrva* relativement à Vasubandhu (Cosmologie bouddhique, p. ix).

Le Kośa n'a été traduit qu'en 563, alors que l'ouvrage de Dharmatrāta, ébauche imparfaite du Kośa, a obtenu des traducteurs en 397-418, 426-431, 433-442. J. Takakusu observe : « Si le Kośa avait existé, pourquoi de si nombreux traducteurs se seraient-ils attardés au livre de Dharmatrāta ? » (Mélanges Lanman). Et il est difficile de répondre pertinemment à cette question. [1]

Mais il paraît presque impossible de croire que Paramārtha, biographe de Vasubandhu, premier traducteur du Kośa, arrivé en Chine en 548, se trompe quand il fait de l'auteur du Kośa le contemporain et le frère d'Asaṅga. C'est une hypothèse désespérée d'identifier le frère et le converti d'Asaṅga avec Vasubandhu-l'Ancien.

On doit admettre l'existence et l'activité « âbhidhârmique » d'un ancien Vasubandhu. Le problème, que j'avais abordé dans la préface de Cosmologie bouddhique (ci-dessus p. xi), a été repris par Taiken Kimura, « Examen lumineux de l'Abhidharma » (table dans Eastern Buddhist, iii, p. 85), cinquième partie : « Sur les sources du Kośa » : on verra dans Mélanges Lanman un sommaire de ses conclusions.

1. Peut-être, parce que l'ouvrage de Dharmatrāta jouissait, dès longtemps, d'une grande réputation ; parce que, aux yeux des Sarvāstivādins, le Kośa passait, à bon droit, pour hérétique et tendancieux.

Depuis, Note bouddhique xvii, Acad. de Belgique : « Vasubandhu l'ancien » ; et une note de Paul Pelliot dans JA., non encore publiée (juillet 1931).

Yaśomitra, à trois places, Kośa, i, 26, iii, 70, iv, 7, reconnaît dans un docteur réfuté par Vasubandhu, auteur du Kośa et disciple de Manoratha d'après Hiuan-tsang, un « Sthavira Vasubandhu, maître de Manoratha »[1], un « ancien maître Vasubandhu », *vṛddhācārya-vasubandhu*. P'ou kouang (Kimura, Mélanges Lanman, 91) confirme Yaśomitra, et désigne le docteur en question sous le nom de « ancien Vasubandhu, maître dissident Sarvāstivādin ».

D'autre part, la glose des cinq stances initiales du traité de Dharmatrāta, réédition de l'Abhidharmasāra de Dharmaśrī[2], attribue à Vasubandhu une édition du même livre en 6000 vers. Ces stances et cette glose ne sont pas très claires. Kimura les a étudiées (Mélanges Lanman) ; j'ai amendé son interprétation (Note bouddhique xvii) ; Paul Pelliot enfin en tire ce qu'on peut en tirer.

---

1. Cité iii, 152, sur l'explication du mot *utsada*.
2. Voir ci-dessous.

## iv. Les sept traités canoniques d'Abhidharma.

Les Sarvāstivādins reconnaissent l'autorité des sept traités d'Abhidharma, « parole du Bouddha ». Parmi eux, les Ābhidhārmikas « qui lisent seulement l'Abhidharma aux six pieds » [1], distinct des Vaibhāṣikas, « qui lisent l'Abhidharma ».

L'Abhidharma aux six pieds [2], c'est le grand traité de Kātyāyanīputra, intitulé Jñānaprasthāna, dont la Vibhāṣā est le long commentaire, et six traités dont l'ordre et l'*authorship* varient quelque peu d'après les sources. Pour suivre l'ordre de l'Abhidharmakośavyākhyā : Prakaraṇapāda de Vasumitra, Vijñānakāya de Devaśarman, Dharmaskandha de Śāriputra (ou de Maudgalyāyana, sources chinoises), Prajñaptiśāstra de Maudgalyāyana, Dhātukāya de Pūrṇa (ou de Vasumitra, sources chinoises), Saṃgītiparyāya de Mahākauṣṭhila (ou de Śāriputra, sources chinoises).

On doit noter que les tibétains nomment le Dharmaskandha premier, et le Jñānaprasthāna seulement sixième : « The Tibetans seem to regard the Dharmaskandha as the most important of all ». C'est aussi l'opinion de Ching-mai (664 AD.) auteur du colophon chinois (Takakusu, 75, 115).

J. Takakusu, dans « On the Abhidharma Literature » (J. Pali Text Society, 1905), réunit nombre de détails sur ces sept livres que Burnouf fut le premier à nommer ; il donne la table des chapitres de chacun d'eux. Les remarques qui suivent sont une addition à ce beau travail.

### 1. Jñānaprasthāna. [3]

1. D'après Hiuan-tsang, Kātyāyanīputra aurait composé ce Śāstra dans le monastère du Tāmasavana en 300 du Nirvāṇa (quatrième siècle). [4]

1. *ṣaṭpādābhidharmamātrapāṭhinas*, bonne lecture de Kośa, v, 45, note.
2. Récit du concile dans Ta-tche-tou-luen, Przyluski, Concile de Rājagṛha, p. 72.
3. Traduit en 383 par Gotama Saṃghadeva du Kaśmīr, et par Hiuan-tsang.
4. Watters, i, 294, S. Lévi, Catalogue géographique des Yakṣas, 55, J. Przyluski, Açoka, 263.

Cependant la Vibhāṣā, 5, p. 21 au bout, commentant Jñānaprasthāna, 1, p. 918, dit : « Lorsque le Bhadanta composa le Jñānaprasthāna, il résidait en Orient, c'est pourquoi il cite comme exemples les cinq rivières que l'on connaît en Orient. » (Kośa, iii, 147)

2. Nous savons par les citations de Yaśomitra que les chapitres portent le nom de *skandhaka (indriyaskandhaka, samādhiskandhaka),* et que l'ouvrage dont il se sert est rédigé en sanscrit.

Toutefois la première traduction a pour titre « Śāstra des huit *kien-tou* » ; dans Paramārtha, « Śāstra des huit *k'ien-tou* » ; on pourrait penser à *khaṇḍa,* mais Paramārtha explique que *k'ien-tou* équivaut à *ka-lan-ta,* qui est évidemment *grantha.* S. Lévi a pensé que *k'ien-tou* est le prâcrit *gantho.* — J. Takakusu conclut : « All we can say is that the text brought by Saṃghadeva seems to have been in a dialect akin to Pāli ..... But this supposition rests solely on the phonetic value of Chinese ideographs ». [1]

3. Le Jñānaprasthāna, ouvrage très mal composé, commence par l'étude des *laukikāgradharmas* [2].

« Que sont les *laukikāgradharmas ?* Les pensée-et-mentaux qui sont immédiatement suivis de l'entrée dans le *samyaktvanyāma* (Voir Kośa, vi, 180). Il en est qui disent : Les cinq facultés morales *(indriyas,* foi, etc.) qui sont immédiatement suivies de l'entrée dans le *samyaktvanyāma,* c'est ce qu'on nomme les *laukikāgradharmas* ». Le texte poursuit : « Pourquoi ces pensée-et-mentaux sont-ils ainsi nommés ... ? »

La Vibhāṣā, 2, p. 7, col. 3 [3], reproduit les deux définitions Jñānaprasthāna, et explique : « Quels sont les gens qui disent que les *laukikāgradharmas* sont les cinq facultés ? — Les anciens [4] Ābhidhārmikas. — Pourquoi s'expriment-ils ainsi ? — *Pour réfuter une autre école :* ils ne veulent pas dire que les *laukikāgradharmas* consistent seulement dans les cinq facultés. Mais les Vibhajyavādins prétendent que les cinq facultés sont exclusivement pures *(anāsrava)* (Voir Kośa, ii, 118) ..... Pour réfuter cette doctrine, les anciens Ābhidhārmikas disent que les *lokottaradharmas* consistent dans les cinq facultés. Or ces *dharmas* se produi-

1. Sur la langue dans laquelle était écrit le Jñānaprasthāna, Takakusu, p. 82, 84, 86. — Voir ci-dessus p. ix.

2. Sur les *laukikāgradharmas,* Kośa, vi, 167, et « Pārāyaṇa cité dans Jñānaprasthāna », Mélanges Linossier (où on voit que le Jñānaprasthāna expose très mal le problème des *nirvedhabhāgīyas).*

3. Même texte, Petite Vibhāṣā, p. 5, col. 2, vers le bout.

4. kieou, 134 et 12.

sent dans la personne d'un Pṛthagjana : donc il est établi que les cinq facultés peuvent être impures.

L'intérêt de ce commentaire est qu'il distingue de Kātyāyanīputra et du Jñānaprasthāna les « anciens Ābhidhārmikas ».

4. Une des dernières stances du dernier chapitre est le śloka sur le sens duquel, d'après Vasumitra, Sectes, Masuda, p. 57, se disputèrent les Vātsīputrīyas : d'où la séparation des quatre écoles, Dharmottarīyas, etc.

5. Mais, si le Jñānaprasthāna est l'œuvre de Kātyāyanīputra, comment les Sarvāstivādins peuvent-ils considérer ce traité comme la parole du Bouddha ?

La Vibhāṣā répond à cette question. [1]

Question. — Qui a fait ce Traité [c'est-à-dire le Jñānaprasthāna] ?

Réponse. — Le Bouddha Bhagavat. Car la nature des Dharmas à connaître est très profonde et très subtile : en dehors de l'omniscient Bouddha Bhagavat, qui pourrait la comprendre et l'exposer ?

[Question.] — S'il en est ainsi, qui, dans ce Traité, interroge, et qui répond ?

[Réponse]. — Plusieurs opinions : 1. le Sthavira Śāriputra interroge et Bhagavat répond ; 2. les cinq cents Arhats interrogent et Bhagavat répond ; 3. les dieux interrogent et Bhagavat répond ; 4. des Bhikṣus artificiels *(nirmita)* interrogent et Bhagavat répond : c'est la loi *(dharmatā*, fa-eul, 89 et 10) des Bouddhas qu'ils doivent exposer au monde la nature des Dharmas à connaître. Mais il n'y a pas d'interrogateur ? Alors Bhagavat crée des Bhikṣus de visage et d'aspect corrects, agréables à voir, tondus, vêtus du froc ; il fait que ces êtres interrogent et il répond ....

Question. — S'il en est ainsi, pourquoi la tradition attribue-t-elle la rédaction du Traité à l'Ārya Kātyāyanīputra ?

Réponse. — Parce que cet Ārya a porté, publié ce traité de façon qu'il se répandît ; c'est pourquoi il est dit être de lui. Mais le Traité a été dit par Bhagavat. Cependant, d'après une autre opinion, ce Traité est l'œuvre de l'Ārya Kātyāyanīputra.

Question. — N'a-t-on pas dit ci-dessus que nul, à l'exception du Bouddha, n'est capable de comprendre et d'exposer la nature des Dharmas. Comment l'Ārya a-t-il pu faire ce Traité ?

Réponse. — Parce que l'Ārya lui aussi possède une intelligence subtile, profonde, ardente, adroite ; connaît bien les caractères propres et communs des Dharmas ; pénètre le sens des textes et les bouts antérieur et postérieur *(pūrvāpara-*

1. Comparer Kośa, i, 5-6, et Documents d'Abhidharma ; Vibhāṣā, 46, p. 236, col. 2.

*koṭi)* : comprend bien les trois Corbeilles ; a abandonné les souillures des trois Dhātus ; est en possession des trois Vidyās ; est muni des six Abhijñās et des huit Vimokṣas ; a obtenu les Pratisaṃvids ; a pris le Praṇidhijñāna ; jadis, sous cinq cents Bouddhas du passé, il a pratiqué la vie religieuse ; il a formé la résolution : « Dans l'avenir, après le Nirvāṇa de Śākyamuni, je composerai l'Abhidharma ». C'est pourquoi on dit que ce Traité est son œuvre. — Dans la masse des disciples de tous les Tathāgatas Samyaksaṃbuddhas, c'est la loi *(dharmatā)* qu'il se trouve deux grands maîtres *(śāstrācāryas)* qui portent *(dhātar*, Kośa, viii, p. 219) le Saddharma : du vivant du Tathāgata, comme l'Ārya Śāriputra, après son Nirvāṇa, comme l'Ārya Kātyāyanīputra. — Par conséquent cet Ārya, par la force de son vœu, a vu ce qui était utile au Dharma et a fait ce Traité.

Question. — S'il en est ainsi, comment dites-vous que c'est le Bouddha qui a dit l'Abhidharma ?

Réponse. — Bhagavat, quand il était dans ce monde, dans différentes places, a expliqué et exposé l'Abhidharma au moyen de divers exposés théoriques (litt. *vāda-patha)*. Soit après le Nirvāṇa, soit quand Bhagavat était encore dans ce monde, les Ārya-disciples, au moyen du Praṇidhijñāna, ont compilé-réuni [ces exposés], les arrangeant en sections. Donc, Kātyāyanīputra aussi, après le départ de Bhagavat, au moyen du Praṇidhijñāna, a compilé-réuni et composé le Jñānaprasthāna. Parmi les exposés théoriques de Bhagavat, il a établi les portes d'un livre *(vākyadvāra)* ; il a placé des stances-sommaires, il a fait divers chapitres auxquels il a donné le nom de Skandhaka. Il a réuni les divers exposés traitant de sujets disparates et en a fait le Miscellané-Skandhaka ; les exposés relatifs aux Saṃyojanas, aux Jñānas, au Karman, aux Mahābhūtas, aux Indriyas, au Samādhi, aux Dṛṣtis, ont constitué le Samyojanaskandhaka, etc. — De même toutes les Udānagāthās ont été dites par le Bouddha : Bouddha Bhagavat les a dites, en diverses places, à l'occasion de diverses personnes, suivant les circonstances. Après que le Bouddha eut quitté le monde, le Bhadanta Dharmatrāta, qui les connaissait par la tradition, les a compilées-réunies et a donné [aux groupes] le nom de *varga*. Il a réuni les Gāthās relatives à l'impermanence et en a fait l'*anityavarga*, et ainsi de suite.

L'Abhidharma est originairement parole du Bouddha ; il est aussi une compilation de l'Ārya Kātyāyanīputra.

Que le Bouddha ait dit [l'Abhidharma], que le disciple l'ait dit : cela ne contredit pas la Dharmatā, car tous les Bouddhas veulent que les Bhikṣus portent [l'Abhidharma]. Donc cet Ārya, soit qu'il connaisse l'Abhidharma par tradition, soit qu'il le voie-examine grâce au Praṇidhijñāna, a composé ce Traité pour que la Bonne Loi reste longtemps dans le monde .....

## 2. Prakaraṇa de Vasumitra.

Aussi Prakaraṇagrantha, Prakaraṇapādaśāstra. Ouvrage important, peu systématique (car on a accumulé beaucoup de choses dans le

chapitre des Mille questions), fréquemment cité dans le Kosa (par ex. i, 12, 15, ii, 200, 251, 269 ...).

Sur un point important, diffère du classique Vaibhāṣikavāda : il ignore les *akuśalamahābhūmikas* (iii, 105). Parfois il s'exprime dans des termes qu'on doit assez violemment interpréter pour qu'ils soient corrects (ii, 229, 259, iii, 14, 128). Il diffère de Jñānaprasthāna, v, 28.

L'ignorance de la catégorie *akuśalamahābhūmika* semble prouver que le Prakaraṇa est antérieur au Jñānaprasthāna.

Toutefois les auteurs de la Vibhāṣā (45, p. 231, col. 3) sont indécis :

Pourquoi ce traité-ci (Jñānaprasthāna) dit-il *pṛthagjanatva*, non pas *pṛthagjanadharma*, tandis que le Prakaraṇapāda dit *pṛthagjanadharma*, non pas *pṛthagjanatva* ? ..... Ce traité-ci ayant dit *pṛthagjanatva*, le Prakaraṇapāda ne le répète pas ; ce traité-ci n'ayant pas dit *pṛthagjanadharma*, le Prakaraṇapada dit *pṛthagjanadharma*. Ceci indique que ce traité-là a été composé après celui-ci. Il y a des gens qui disent : Ce traité-là ayant dit *pṛthagjanadharma*, ce traité-ci ne le répète pas .... ; ceci indique que ce traité-là a été composé avant celui-ci. »

Le Prakaraṇa n'énumère pas les *indriyas* dans le même ordre que le Sūtra, le Jñānaprasthāna, l'antique scolastique palie, Kośa, i, 101.

### 3. Vijñānakāya.

Ouvrage que des sources chinoises (citées Takakusu) placent en 100 du Nirvāṇa ; attribué à Devaśarman ou à *lha-skyid* (Devakṣema??). Sur l'auteur, qui a le titre d'Arhat dans Hiuan-tsang, Wassiliew dans Tāranātha, 296, Hiouen-thsang, Vie, 123, Watters, i, 373.

L'intérêt de ce livre, peu vif au point de vue doctrinal, est notable au point de l'histoire. Le premier chapitre, Maudgalyāyanaskandhaka, et le deuxième, Pudgalaskandhaka, se rapportent aux deux grandes controverses, existence des passé-futur, existence du Pudgala. [1]

1. La controverse du Temps et du Pudgala dans le Vijñānakāya, dans Etudes Asiatiques, 1925, i, 343-376 ; Inde sous les Mauryas, 1930, 138 ; Note Bouddhique ii, Ac. Belgique, nov. 1922.

Le quatrième volume de la traduction japonaise de l'Abhidharma me parvient à l'instant (septembre 1931). Il contient le Vijñānakāya. Le traducteur, B. Watanabe, dans une courte préface, traite de la portée philosophique du livre, de sa « compilation », ds ses relations avec les Abhidhammas.

Devaśarman réfute la doctrine de Mo-lien ou Maudgalyāyana : celui-ci nie l'existence du passé et du futur, exactement comme fait le Tissa Moggaliputta de l'histoire ecclésiastique de langue palie.

Nous avons ici, vue du côté Sarvāstivādin, la controverse qui donna lieu au concile d'Aśoka. D'après la légende que Buddhaghosa a accréditée à Ceylan et à Londres, le roi s'assura que le Bouddha était « partisan de la distinction », *vibhajyavādin* — c'est-à-dire, probablement, n'acceptait pas en bloc « l'existence de tout » *(sarvāstivāda)* ; puis il chargea Tissa Moggaliputta, c'est-à-dire, je crois, notre Molien, de présider un concile où furent seuls admis les adversaires du passé et du futur. [1]

Il n'y a pas de relations étroites entre le Maudgalyāyanaskandhaka et l'œuvre de Tissa, Katthāvatthu, i, 6 et suivants. On ne peut s'en étonner, puisque les deux livres représentent et font triompher deux doctrines opposées.

Au contraire, le Pudgalaskandhaka présente avec Kathāvatthu, i, 1, des analogies étroites qui vont jusqu'à l'identité des formules.

Devaśarman fait parler deux docteurs, le partisan du *pudgala (pudgalavādin)* [2], qui admet un principe vital, une sorte d'âme ou de moi *(pudgala)*, et le partisan de la vacuité *(śūnyatāvādin)*, c'est-à-dire le négateur de l'âme *(ātman)*, le bouddhiste orthodoxe qui ne reconnaît aucun principe permanent.

1. La thèse du *pudgalavādin* est formulée dans des termes partiellement identiques à ceux qu'emploie le *puggalavādin* du Kathāvatthu. [3]

1. Il faut préciser les remarques de Barth (ii, 355) : à la vérité les rédacteurs du Dīpavaṃsa sont seuls à connaître un Tissa Moggaliputta « qui doit avoir présidé le concile d'Açoka et composé le Kathāvatthu ». Mais la tradition Sarvāstivādin connaît un Mo-lien à qui elle attribue, dans la controverse du passé et du futur, la position que le Dīpavaṃsa assigne à Tissa. Il y a certainement beaucoup d'histoire dans l'hagiographie singhalaise.

2. L'énigmatique Gopāla de Hiuan-tsang ? — Nos sources sont d'accord pour attribuer aux Sammitīyas, aux Vātsīputrīyas, la doctrine du Pudgala. Voir *Madhyamakavṛtti*, pp. 275-276.

3. Kathāvatthu : *saccikaṭṭhaparamaṭṭhena puggalo upalabbhati*. — La formule sanscrite ne se restitue pas avec sécurité. On a *tattvārthataḥ (satyārthataḥ ?) paramārthataḥ pudgala upalabhyate sākṣīkriyate sampratividyate (?)*

2. Les arguments sont en partie les mêmes :

*a*) Argument tiré du passage d'une destinée dans une autre (comparer Kathāvatthu, i, 1, 158-161).

*b*) Argument tiré du passage d'un degré de sainteté à un autre (i, 1, 221).

*c*) Rapports de l'auteur de l'acte et du « mangeur du fruit » (i, 1, 200).

*d*) La douleur est-elle « faite par soi » ou « faite par autrui » ? (i, 1, 212).

*e*) Le *pudgala* est-il conditionné *(saṃskṛta)* ou inconditionné ? (i, 1, 127).

*f*) Le *pudgala* n'est perçu par aucune des six connaissances ; les connaissances naissent de causes bien connues, sans intervention du *pudgala* (Kathāvatthu, *passim*).

3. La méthode d'argumentation est la même dans la source sanscrite et dans la source palie. Le négateur du *pudgala* met le partisan du *pudgala* en contradiction avec le Sūtra, c'est-à-dire en contradiction avec lui-même, — car le partisan du *pudgala* reconnaît que le Bouddha a bien dit tout ce qu'il a dit.

Le Pudgalavādin dit : Il y a un moi *(ātman)*, un être vivant *(sattva)*, un principe vivant *(jīva)*, un être qui naît *(jantu)*, un être qui se nourrit *(poṣa)*, un homme *(puruṣa)*, un *pudgala* [1]. Parce qu'il y a un *pudgala*, il fait des actions qui doivent porter un fruit agréable *(sukhavedanīya)*, désagréable, ni désagréable ni agréable. Ayant fait ces trois sortes d'actions, il sent, suivant le cas, sensation agréable, désagréable, ni désagréable ni agréable.

Le Śūnyatāvādin lui demande : Oui ou non, est-ce le même qui fait l'action et sent la sensation ?

Le Pudgalavādin répond : Non.

Reconnais la contradiction où tu tombes [2] ! S'il y a un moi, un *pudgala*, et si,

*saṃvidyate*. — La rédaction de Devaśarman, plus développée que celle de Tissa, paraît plus moderne.

1. Les sources sanscrites aiment l'expression *puruṣapudgala*. Par exemple la rédaction sanscrite de Majjhima, iii, 239 *(chadhāturo ayam puriso)* porte *ṣaḍdhātur ayaṃ puruṣapudgalaḥ*. — Voir Madhyamakavṛtti, pp. 129, 180, etc.

2. L'expression que je traduis : « Reconnais la contradiction où tu tombes », jôu t'ing touo fou, correspond à un original sanscrit *ājānīhi nigrahaṃ*. Touo fou est en effet traduit par *nigraha sthāna* dans un lexique (Tetsugaku daijisho,

parce qu'il y a un *pudgala*, il fait des actes et en éprouve la juste rétribution, alors il faut dire que c'est le même qui fait l'action et qui sent la sensation : ta réponse est illogique. Si maintenant tu nies que ce soit le même qui fait l'action et sent la sensation, alors il ne faut pas dire qu'il y a un moi, un être vivant *et le reste*. Dire cela est illogique.

Si le Pudgalavādin répond : « C'est le même qui fait l'action et qui sent la sensation », il faut lui demander : Oui ou non, est-ce bien dit, bien défini, bien déclaré, ce que Bhagavat dit dans le Sūtra, à savoir : « Brahmane, dire que c'est le même qui fait l'action et qui sent la sensation, c'est tomber dans l'opinion extrême de la permanence [1] » ?

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

Reconnais la contradiction où tu tombes ....

Les relations des traités palis et sanscrits d'Abhidharma sont étroites. La comparaison du Prakaraṇa et du Dhātukāya avec la Dhammasaṅgaṇi apporte, comme celle du Vijñānakāya et du Kathāvatthu, de nombreux témoignages de l'unité de la scolastique. La controverse du *pudgala* est, à n'en pas douter, un des *kathāvatthus*, un des sujets de discussion les plus anciens. Exposée, en pali et en sanscrit, d'après les mêmes principes, avec, souvent, les mêmes arguments et des coïncidences frappantes dans la phraséologie ; plus claire chez Devaśarman, plus archaïque, il me semble, chez Tissa, elle ne peut manquer d'éclairer dans une certaine mesure l'histoire du plus grave conflit qui ait agité le Bouddhisme préhistorique. On peut s'étonner que le Pudgalavādin de Devaśarman ne fasse pas état du Sūtra sur le Porteur du fardeau, Sūtra qui est une des autorités principales du Pudgalavādin de Vasubandhu, Kośa, ix.

Quant au Kathāvatthu, il n'est pas imprudent de penser que ce livre est fait de pièces et de morceaux. Certaines parties sont vieilles, d'autres parties sont suspectes.

Tokio, 1912) dépouillé par Rosenberg (Introduction to the study of Buddhism, i, Vocabulary, Tokio, 1916). — Nous avons donc ici l'exact équivalent de la formule *ājānāhi niggaham* du Kathāvatthu et du Milinda.

1. La doctrine de Bhagavat est un chemin d'entre-deux. Elle évite la théorie extrême de la permanence, en disant que celui qui mange le fruit de l'acte n'est pas le même qui a accompli l'acte *(sa karoti so' nubhavati ?)* : elle évite la théorie de l'anéantissement en niant que celui qui mange le fruit soit un autre que celui qui a accompli l'acte. — Comparer Samyutta, ii, p. 23.

## 4. Dharmaskandha.

J. Takakusu se demande si la compilation de ce nom est l'œuvre de Śāriputra (Yaśomitra) ou de Maudgalyāyana (titre chinois). Bien vaine inquiétude.

C'est une collection de Sūtras, promulgués au Jetavana, adressés à des Bhikṣus, précédés de deux stances : « Hommage au Bouddha ... L'Abhidharma est comme l'océan, la grande montagne, la grande terre, le grand ciel. Je vais faire effort pour exposer en résumé les richesses de *dharma* qui s'y trouvent. »

L'auteur, en effet, commente le plus souvent les Sūtras qu'il cite, en citant d'autres Sūtras : « Parmi ces quatre, qu'est-ce que le vol ? — Bhagavat dit ... ».

Sans nul doute, un savant homme et au courant des doctrines les plus subtiles du Sarvāstivāda : « Bhagavat, au Jetavana, dit aux Bhikṣus : Il y a quatre *śrāmaṇyaphalas*, fruits de la vie religieuse. Quels quatre ? Le fruit de Srotaāpanna ..... Quel est le fruit de Srotaāpanna ? Il est double, conditionné et inconditionné *(saṃskṛta, asaṃskṛta)*. Conditionné, c'est-à-dire l'acquisition de ce fruit et ce qui est acquis par cette acquisition, la moralité de Śaikṣa ..... tous les *dharmas* de Śaikṣa. Inconditionné, c'est-à-dire la coupure de trois liens ..... » (Comp. Kośa, vi, 242, 297).

## 5. Prajñāptiśāstra.

*a*. Le Prajñāptiśāstra tibétain comporte trois parties : *lokaprajñāpti, kāraṇaprajñāpti, karmaprajñāpti.*

Les deux premières sont décrites et analysées dans Cosmologie bouddhique, p. 295-350.

La troisième est de même style. Le texte est divisé en chapitres précédés d'un sommaire. Voici le début.

Sommaire : Volontaire, volition, passé, bon, objet, sphère du désir, stance, résumé des actes.

1. Ainsi ai-je entendu. Bhagavat se trouvait à Jetavana dans le parc d'Anāthapiṇḍada ; il dit aux bhikṣus : « J'enseigne la rétribution de l'acte volontaire, fait et assumé, rétribution dans cette vie ... ». Ainsi parla Bhagavat.

2. Il y a deux actes : acte de volition *(cetanā-karman)*, acte après avoir voulu *(cetayitvā-karman)*. Qu'est-ce que le premier ? Il dit : *cetanā, abhisaṃcetanā, cintanā, cetayitatva, cittābhisaṃskāra, mānasa karman*, cela s'appelle acte de volition ....

3. L'acte de volition est passé, à venir, présent. Quel est l'acte de volition passé ? Celui qui est *jāta, utpanna, abhinirvṛtta*,... *abhyatīta, kṣiṇa, niruddha, vipariṇata, atītasaṃgṛhīta, atītādhvasaṃgṛhīta* ...

4. L'acte de volition est bon, mauvais, non-défini ...

5. L'objet de la bonne volition est-il bon ... ?

6. L'acte de volition est des trois *dhātus*. Quel est celui du domaine du désir ou du kāma ?

7. Une stance en l'honneur du Bouddha qui enseigne les différentes espèces d'acte.

8. Un acte, tous les actes étant acte (littéralement : *ekahetuna karmaṇaṃ saṃgrahaḥ karmeti)* ; deux actes : volition et acte après avoir voulu ; trois actes : corporel, vocal, mental ; quatre actes : du Kāma, du Rūpa, de l'Ārūpya, n'appartenant pas aux *dhātus* ; cinq actes : le défini et le non-défini qui sont abandonnés par la vue, le défini et le non-défini qui sont abandonnés par la méditation, le non à abandonner *(aheya)* .... Et ainsi de suite jusque douze.

Presque toutes les théories exposées dans Kośa, iv, sont traitées, avec de longues citations de sūtras.

Plusieurs détails mériteraient d'être mentionnés. Par exemple : « Mensonge né de l'aberration (Kośa, iv, 148). Interrogé par le chasseur s'il a vu la gazelle, il pense : « Il ne convient pas que le chasseur tue la gazelle », et il répond qu'il ne l'a pas vue (Comparer l'histoire de Kṣāntivādin, Chavannes, Cinq cents contes, i, 161). Interrogé par la troupe du roi s'il a vu la bande des brigands ... Interrogé par la bande des brigands s'il a vu la troupe du roi ... ». Et, surtout, ce cas de parole frivole née de la concupiscence : « Ou bien encore par attachement à l'examen de la parole du Bouddha ».

Le chapitre xi est intéressant à un autre point de vue. Après la définition de la mort par épuisement de vie ou mérite (paragraphe copié par Vasubandhu, ii, 217-218), l'histoire de Kāśyapa-le-Nu (Saṃyutta, ii, 19-22) avec de longs développements :

« Peu de temps après qu'il se fut éloigné de Bhagavat, il fut tué par une vache. Au moment de sa mort, ses organes devinrent très clairs ; la couleur de sa face devint très pure ; la couleur de sa peau devint très brillante ». A noter aussi que Kāsyapa se fait recevoir comme Upāsaka : « Maître, je vais à Bhagavat, Maître, je vais au Sugata. Maître, je prends refuge en Bhagavat, je prends refuge dans le Dharma et dans le Saṃgha. Que Bhagavat me reconnaisse *(dhāretu)* comme Upāsaka ayant renoncé au meurtre ..... » (Comparer Saṃyutta ii, 22 et Dīgha, i, 178).

Puis : « L'acquisition du *karman* est de quatre espèces. Les énumérer comme dans Saṃgītiparyāya ». — Suivent trois paragraphes sur le don : « Quatre dons : il arrive que le donneur soit pur et le récipient impur ... et le reste comme dans Saṃgītiparyāya. Huit dons : le don *āsadya* (Kośa, iv, 239), et le reste comme dans Saṃgītiparyāya. Huit dons : il arrive qu'une personne de peu de foi donne peu, à des hommes immoraux, pour peu de temps ... ».

*b*. Le Prajñāptiśāstra chinois est incomplet. L'édition, de la première partie, ne donne que le titre : « Dans le grand Abhidharmaśāstra, *lokaprajñāpti,* première partie ». Et une glose dit que l'original indien manque. Suit aussitôt le titre de la deuxième partie : *kāraṇaprajñāpti.*

Le texte commence comme il suit : « Dans le Śāstra, question : Pour quelle raison, le Cakravartin a-t-il un joyau de femme ... ? » A comparer la Kāraṇaprajñāpti tibétaine, on voit que le texte chinois omet le premier chapitre sur les *lakṣaṇas* du Bodhisattva ; que, dans le second chapitre, il omet l'énumération des joyaux, et les dissertations sur la roue, l'éléphant, le cheval et la gemme.

Le troisième chapitre, en chinois comme en tibétain, est fait de stances sur le Bouddha, roi comme le Cakravartin, et les joyaux du Bouddha : le Dharma est une roue ; les *ṛddhipādas* sont un éléphant. Le tibétain nous apprend que ces stances sont les Śailagāthās. Il s'agit d'une recension qui s'écarte du Suttanipāta où la seule stance 554 a deux pādas correspondant au tibétain : « Śaila, je suis roi, roi sublime du Dharma. Dans ce cercle de la terre, je fais tourner la roue du Dharma ; comme un roi Cakravartin, considérez le Tathāgata miséricordieux, pitoyable, Muni utile au monde. »

Le texte chinois a quatorze chapitres ; le dernier, météorologique (pluie, etc.), correspond étroitement, comme les autres, au texte tibétain. Celui-ci a quatre chapitres supplémentaires : les quatre *gatis*, les cinq *yonis*, à quelle matrice appartiennent les êtres des diverses destinées, etc. Il est vraisemblable que Vasubandhu a eu sous les yeux ce chapitre, car il a, comme la Prajñāpti tibétaine, l'histoire de la pretī qui mange tous les jours ses dix enfants, celles de Śaila, de Kapotamālinī, etc. (Kośa, iii, 28-29 ; Vibhāṣā, 120).

J. Takakusu a ingénieusement supposé que la Lokaprajñāpti, omise

*either by mistake or on purpose* dans le Prajñāptiśāstra chinois dont elle devait être la première « porte », se trouve en fait dans le śāstra Nanjio 1297, Taisho 1644, intitulé *li che* : « Nanjio traduisait *Lokasthiti (?)-abhidharmaśāstra*. Mais *li* signifie *constructing, establishing* et équivaut *practically* à *che-che* ou *prajñapti* ». Donc J. Takakusu traduit *Lokaprajñāpty-abhidharmaśāstra*.

On peut remarquer que le śāstra 1297 présente les caractères d'un Sūtra. Quelques éditions font précéder le titre de « dit par Bouddha ».

Le texte commence : « Comme le Bouddha Bhagavat et Arhat a dit, ainsi ai-je entendu. Le Bouddha se trouvait à Śrāvastī, dans le monastère de l'upāsikā Mṛgāramātar Viśākhā, avec beaucoup de Bhikṣus, tous Arhats .... à l'exception d'Ānanda. Alors la terre trembla. Et Pūrṇa Maitrāyaṇīputra demanda .... ». Les chapitres commencent normalement : « Alors le Bouddha dit », « Le Bouddha dit au bhikṣu Pūrṇa », « Le Bouddha dit aux Bhikṣus », et se terminent : « Ceci, le Bouddha l'a dit ; ainsi ai-je entendu ».

La table des chapitres, établie par J. Takakusu, montre que, bien qu'il traite du sujet dont traite la Lokaprajñāpti tibétaine, le 1297 n'a rien à voir avec cette Lokaprajñāpti. Dans celle-ci rien qui corresponde au chapitre 1297 sur les Yakṣas et notamment à la conversation de « Sātāgira » et « Hemavata » (Les stances du Hemavatasutta du Suttanipāta, Uragavagga, Taisho, p. 177). La Lokaprajñāpti n'a qu'une indication sommaire des jardins célestes, sur lesquels le Nanjio 1297 a de longs développements. Mais, dans les deux ouvrages, la bataille des Suras et des Asuras, les mouvements du soleil et de la lune, les durées de vie, les enfers, les trois petites et les trois grandes calamités. L'ordre, d'ailleurs, diffère.

Les titres des chapitres du 1297 ne donnent pas, quelquefois, une idée exacte du contenu du livre.

Par exemple, dans le premier chapitre, on a 1. les deux causes des tremblements de terre (mouvement du vent, eau ; et puissance magique du saint qui « considère la terre comme petite, l'eau comme grande »). — 2. Après deux stances sur le tremblement de terre, alors le Bouddha dit à Pūrṇa : « Il y a des vents nommés Vairambhas ... » (Kośa, vi, 155). Sur ce cercle de vent, l'eau et la terre dont l'épaisseur et la largeur sont fixées comme dans Kośa (iii, 138). — 3. Le Bouddha explique le grand enfer nommé « Noire obscurité » qui se trouve entre les univers (et qui n'est pas mentionné dans Kośa), et les dix enfers froids (Kośa, iii, 150,

n. 2) .... Un peu plus loin, Ānanda manifeste son admiration pour le Bouddha et sa puissance. Udāyin le reprimande et est, à son tour, réprimandé par le Maître. C'est une recension du Suttanta célèbre (Aṅguttara, i, 228) qui diffère du pâli par la prophétie : « Les êtres aquatiques sont beaucoup, les êtres terrestres sont peu .... Les Arhats *samayavimukta* (Kośa, vi, 251) sont beaucoup, les Arhats *asamayavimukta* sont peu, sont difficiles à rencontrer dans ce monde : et je déclare qu'Ānanda deviendra un Arhat *asamayavimukta* ».

## 6. Dhātukāya.

1. On y trouve, au début, l'énumération et la définition des *dharmas* des Sarvāstivādins : 10 *mahābhūmikas*, 10 *kleśamahābhūmikas*, 10 *parittakleśas*, 5 *kleśas*, 5 *dṛṣṭis*, 5 *dharmas* ....

Les *kuśalamahābhūmikas* manquent, comme les *akuśalas*.

Les cinq *kleśas* font une liste étrange : *kāmarāga*, *rūparāga*, *ārūpyarāga*, *pratigha* et *vicikitsā*.

Plus curieuse la liste des cinq *dharmas* : *vitarka*, *vicāra*, *vijñāna* (entendre les six connaissances, œil, etc.), *āhrīkya* et *anapatrāpya*.

On peut penser que ce livre est du Sarvāstivāda archaïque.

2. La deuxième partie traite du *saṃprayoga*, association, du *saṃgraha*, inclusion.

« Avec combien des six *vedanendriyas* (plaisir, etc.), la *vedanā* qui fait partie des *mahābhūmikas* est-elle associée ? Avec combien n'est-elle pas associée ? .... et ainsi de suite jusque : Avec combien des *vedanendriyas* l'affection née du contact mental est-elle associée ? Avec combien n'est-elle pas associée ? »

« En quoi est inclus *(saṃgṛhīta)* ce qui est associé à la *vedanā* ? — Dans les pensées et mentaux, huit *dhātus*, deux *āyatanas*, trois *skandhas*. — Qu'est-ce qui reste ? La *vedanā*, le *rūpa*, l'*asaṃskṛta*, les *viprayuktasaṃskāras*, c'est-à-dire onze *dhātus* .... ».

C'est tout à fait le genre de questions qu'examine le Dhātukathāpakaraṇa : *sukhindriyam ... kehici saṃpayuttaṃ katihi vippayuttam...?* Ce sont les mêmes questions : *vedanākkhandhena ye dhammā saṃpayuttā te dhammā katihi khandhehi katihāyataneḥi katihi dhātūhi saṃgahītā ? te dhammā tihi khandhehi dvihāyatanehi aṭṭhahi dhātūhi saṃgahītā* (Section xii).

3. On peut donc affirmer l'étroite parenté du Dhātukāya et du Dhātukathāpakaraṇa. Le premier, dans sa seconde partie, n'est qu'une recension Sarvāstivādin (théorie des *mahābhūmikas*, des *viprayuktasaṃskāras* ...) d'un ancien cahier d'exercices scolaires sur les Dharmas.

## 7. Saṃgītiparyāya.

Le Saṃgītiparyāya est une recension du Saṃgītisuttanta qui fait partie du Dīghanikāya.

Même *nidāna :* le Bouddha à Pāvā ; mort du Nirgrantha ; Śāriputra invite les moines à chanter ensemble le Dharma et le Vinaya afin que, après le Nirvāṇa du Tathāgata, ses fils ne se disputent pas. Suivent les chapitres sur les *dharmas* uniques, les paires de *dharmas* ... les décades de *dharmas*. Enfin l'éloge de Śāriputra : *sādhu sādhu*, par Bhagavat : « Tu as bien collectionné et récité avec les Bhikṣus l'Ekottaradharmaparyāya enseigné par le Tathāgata ... ».

L'étroite parenté du pâli et du sanscrit n'exclut pas quelques variantes. C'est ainsi que, parmi les octades, l'Abhidharma omet les huit *mithyātvas* (1 de la liste pâlie) et ajoute les huit *vimokṣas* (omis dans la liste pâlie, mais qui figurent dans le Dasa-uttara). L'ordre diffère aussi. D'une part, *mārgāṅga, pudgala, dāna, kausīdyavastu, ārabhyavastu, puṇyotpatti, parṣad, lokadharma, vimokṣa, abhibhvāyatana*, d'autre part *micchatta, sammatta, puggala, kusītavatthu, ārabbhavatthu, dāna, dānuppatti, parisā, lokadhamma, abhibhāyatana*. Noter que *puṇyotpatti* vaut mieux que *dānuppatti*. [1]

Yaśomitra et Buston attribuent le Saṃgītiparyāya à Mahākauṣṭhila ; les sources chinoises nomment Śāriputra. Faut-il croire que dans une recension, celle connue de Yaśomitra, Mahākauṣṭhila avait le rôle que les textes pâlis et chinois assignent à Śāriputra ?

J. Takakusu dit que le Saṃgītiparyāya, dans cahiers 15 et 18, cite le Dharmaskandhaśāstra. Je n'ai pas rencontré ces citations. Le Prajñāptiśāstra renvoie son lecteur au Saṃgītiparyāya.

---

1. L'édition du Dīrgha n'a que quatre octades : *vimokṣa, abhibhū, lokadharma* et *samyag-mārga* (qui rappelle les *samatta* pâlis).

## v. Quelques maîtres de la Vibhāṣā.

La Vibhāṣā cite fréquemment les opinions des maîtres et des diverses écoles, opinions divergentes. Cet exposé est souvent suivi par l'avis de P'ing ou de P'ing-kia : « P'ing-kia dit que la première opinion est bonne ». Ailleurs, comme le remarquent les commentateurs, « il n'y a pas de *ping-kia* », Kośa, iii, 49, 61, 124, Siddhi, 552, 690.

Un bon spécimen des méthodes de la Vibhāṣā, « s'il y a une *prajñā* pure en dehors des 16 *ākāras* » (Kośa, vii, 27-30, Vibhāṣā, 102, p. 529) : « Si oui, pourquoi le Vijñānakāya ne le dit-il pas .... Si non, pourquoi le Prakaraṇa, et le Saṃgītiparyāya, et ce traité même de la Vibhāṣā disent-ils que ... ? Et comment expliquer tel Sūtra ? — Il faut dire qu'il n'y a pas de *prajñā* pure en dehors des 16 ākāras. — Dans ce cas, on comprend le Vijñānakāya, mais comment expliquer le Prakaraṇa .... ? — .... Il y a 5 raisons qui justifient ce texte ... ».

Parmi les maîtres de la Vibhāṣā, Pārśva, fréquemment cité, qui, avec plusieurs anonymes commente le Brahmajāla, Vibh. 98, p. 508 (à noter Vibh. 175, p. 881, sur les Śuddhāvāsikas, 177, p. 889, sur le nombre des lakṣaṇas) ; Pūrṇāśa, Kośa, iii, 74, Vibh. 23, p. 118, col. 2 ; Śamadatta (?), iii, 49, Vibh. 118, col. 3 ; Saṃghavasu, Vibh. 19, p. 97, col. 1, 106, p. 547, col. 1 ; 142, p. 732, col. 1 (seulement six *indriyas* au sens absolu, le *jīvita* et l'hectade, œil, etc., parce que ces six sont la racine de l'être, *sattvamūla*, Kośa, ii, 111) ; au même endroit, Kuśavarman, qui n'admet qu'un *indriya*, le *manas*, doctrine qui va vers le Vijñānavāda.

### 1. Vasumitra. [1]

1. Vasumitra est un des grands docteurs de la Vibhāṣā, un des chefs de l'école Sarvāstivādin. Sa théorie sur « l'existence de tout » est, dit Vasubandhu, préférable à celle des trois autres maîtres, Dharmatrāta, Ghoṣaka et Buddhadeva (Kośa, v, 52).

On cherche vainement dans les deux Abhidharmas (de la collection des sept) attribués à Vasumitra, Prakaraṇapāda et Dhātukāya, une allusion à cette théorie. Tāranātha dit, d'ailleurs, que l'auteur du Prakaraṇa n'a rien à voir avec le Vasumitra de la Vibhāṣā (p. 68).

2. L'Āryavasumitrabodhisattva donne son nom au traité Nanjio 1289. D'après la préface, ce serait le Vasumitra qui, après Maitreya,

1. Sur les divers Vasumitra, Watters, i, 274-5 ; l'Introduction au Traité sur les Sectes, Masuda, Asia Major, ii, p. 7 ; Tāranātha, 174.

sera le Siṃhatathāgata ; le Vasumitra auquel les Pères refusaient l'entrée au Concile parce qu'il n'était pas Arhat et qui fut le président du Concile (Hiuan-tsang, Watters, i, 271). Watters ne veut pas qu'il soit le grand docteur de la Vibhāṣā : à vrai dire, le treizième chapitre de 1289, intitulé Sarvāsti-khaṇḍa, ne contient aucune référence au système de l'*avasthānyathātva* du Bhadanta Vasumitra. C'est tout ce que j'ose dire sur ce chapitre très embrouillé.

La théorie des époques est rencontrée dans le deuxième cahier (p. 730, 2) où est discuté le texte : « Le passé et le futur sont impermanents, à plus forte raison, le présent ». Pourquoi Bhagavat dit-il : « A plus forte raison, le présent » ? Six explications se succèdent (parmi lesquelles la cinquième : « Au temps jadis la vie était de 80000 ; elle redeviendra de 80000 ») ; puis : « Le Bhadanta dit : Le présent apparaît peu de temps ; le passé et le futur ne résident pas en permanence, mais réciproquement vont et s'en vont. Voilà qui est conforme au Sūtra ».

Le paragraphe consacré à l'*avidyā* (1, p. 722) ne formule pas l'avis de l'auteur. Il n'y a que des : « On dit », notamment l'avis des Mahīśāsakas. Est-ce l'*ajñāna*, les cinq *nīvaraṇas*, l'*ayonisomanaskāra*, le *viparyāsa*, etc. ? (Voir Kośa, iii, 88). Il semble, au silence de S. Kiokuga, éditeur du Kośa, que la Vibhāṣā ne traite pas de ce point.

Le problème de l'alcool, 8, p. 786, Kośa, iv, 83, Vibhāṣā, 124, p. 645.

La discussion sur le *lābha* et la *bhāvanā*, Kośa, vii, 63, où Vasumitra prend part (d'après la Vyākhyā), doit se référer à Nanjio 1289. Car Vasumitra n'est pas nommé Vibhāṣā, 107, p. 554, col. 2.

Même remarque pour l'opinion erronée de Vasumitra sur la perte des *nirvedhabhāgīyas*, Kośa, vi, 171.

Le śloka sur les huit *aniyatas* (Kośa, ii, 165) ne se trouve pas dans Nanjio 1289.

Pour la discussion : « Arrive-t-il que le Dharma qui est *hetupratyaya* d'un Dharma, ne soit pas *hetupratyaya* de ce Dharma ? », Nanjio 1289, 9 au début, comparer Jñānaprasthāna, dans Kośa, ii, 258.

Survie au-delà du Kalpa, p. 782, 2 ; *manodaṇḍa*, schisme, p. 785, doctrines classiques.

3. Vasubandhu, ii, 212, cite la Paripṛcchā, ouvrage d'un Vasumitra, différent du Vasumitra de la Vibhāṣā [1], et qui a aussi écrit un

1. Lequel, Vibhāṣā, 152, col. 1, déclare que tout *citta-caitta* disparaît dans la Nirodhasamāpatti.

Pañcavastuka (Vyākhyā). La Paripṛcchā enseigne une doctrine nettement Sautrāntika (que la *nirodhasamāpatti* est accompagnée d'une pensée subtile). Aussi K'ouei-ki (Siddhi, 211) dit-il que ce Vasumitra est un maître divergent Sautrāntika.

Quant au Pañcavastuka [1], nous possédons un commentaire, Pañcavastukavibhāṣā, dû à Dharmatrāta (Nanjio, 1283, Taisho, 1555). — Les cinq *vastus* sont les *vastus* expliqués Kośa, ii, 286-7 *(svabhāvavastu, ālambanavastu ....)*.

Cet ouvrage ne parait pas contenir des opinions Sautrāntikas [2]; il est divisé en trois chapitres, Rūpavibhāga, Cittavibhāga, Caittavibhāga.

Vasubandhu y prend la démonstration de la « vision par les deux yeux » par l'argument de la vision des deux lunes (Kośa, i, 86, Pañcavastukavibhāṣā, fin du 1er cahier, 991, col. 3).

Il y prend probablement la théorie, i, 71 : les cinq Vijñānas sont de rétribution et d'écoulement ; le sixième est aussi *kṣaṇika* (Pañcavastuka, 993, col. 3).

La démonstration de l'existence du *sukha* (Kośa, vi, 127) est très pareille à la démonstration établie dans Pañcavastuka, 994, col. 3.

K'ouei-ki, sur le traité des Sectes, thèse Sarvāstivādin, 28, signale l'opinion du Pañcavastuka (Tokyo, 24, 1, 25 a 8) sur la nature du *svalakṣaṇa* qui est l'objet des Vijñānas (Kośa, i, 19).

1. Peut-être le Taisho, 1556, anonyme : Sarvāstivādasamaya-pañcavastuka, notable par son énumération des *viprayuktas*, 997, col. 3 : *prāpti, asaṃjñisamāpatti, nirodhasamāpatti, āsaṃjñika, jīvitendriya, sabhāgatā, deśaprapti (?), āyatanaprāpti, jāti, jarā, sthiti, anityatā, nāma-pāda-vyañjanakāyas.*

2. Il cite les Abhidharma-ācāryas. Il admet les *mahābhūmikas*, p. 994, col. 2, l. 3, comme aussi l'*avijñapti*, p. 992, col. 3, qu'il explique, avec les *saṃvaras*, exactement comme fait le Kośa. — Mais la formule : « Il y a deux portes de l'*amṛta*, la contemplation de l'horrible et la réglementation du souffle », est à noter, p. 989, col. 2.

## 2. Ghoṣaka et Abhidharmāmṛtaśāstra.

Un Tho-gar ou Tukhāra qui, après le concile et la mort de Kaniṣka, fut invité avec Vasumitra par un seigneur du pays d'Aśmaparānta à l'ouest du Kaśmīr et près du Tukhāra (Tāranātha, 61) ; le patron d'une théorie du « Tout existe », qui ne vaut rien ; fréquemment cité dans Vibhāṣā ; l'auteur de l'Abhidharmāmṛtaśāstra (Nanjio 1278, Taisho 1553).

Ce traité est un petit livre vraiment ambrosiaque, très lisible (malgré la date ancienne de la traduction, 220-265), très complet (par exemple, chap. vi, doctrine des *lakṣaṇas* et sous-*lakṣaṇas*, Kośa, ii, 222), mais sommaire : où se trouvent cependant des détails bien choisis (par exemple l'énumération des champs de mérite : père, mère, vieillard, malade ...).

La liste des *viprayuktas*, p. 970, est apparentée à celle du Prakaraṇa (Kośa, ii, 178) : *prāpti, jāti, sthiti, anityatā, asaṃjñisamāpatti, nirodhasamāpatti, asaṃjñi-āyatana, nānādeśaprāpti (?), vastuprāpti (?), āyatanaprāpti (?),* les trois *kāyas, pṛthagjanatva*.

Le Kośa, ii, 212-3, reproduit l'essentiel d'une discussion entre Ghoṣaka et le Sautrāntika Vasumitra, l'auteur de la Paripṛcchā (ci-dessus p. xliv), sur l'existence de la pensée dans le recueillement de Nirodha. — La Vibhāṣā, semble-t-il, ignore l'auteur de la Paripṛcchā.

Parmi les opinions de Ghoṣaka signalées dans Vibhāṣā et relevées dans Kośa, la plus notable est que « les visibles sont vus par la Prajñā associée à la connaissance visuelle », opinion qui s'écarte de l'orthodoxie (Vibhāṣā, 13, début, Kośa, i, 83).

Ailleurs il est très orthodoxe [1], ou bien ses divergences, minimes, indiquent un progrès, par exemple, Kośa, vi, 167, 170, 301. — Les références iv, 26, 174 et v, 112 méritent d'être examinées.

La Vibhāṣā, 77, p. 397, col. 2, est intéressante :

1. Sur l'*anāgāmin*, Vibhāṣā, 175, p. 879, col. 2 ; sur le sens de *bhava* (192, 960, 2) ; sur les recueillements qui suivent une bonne pensée de Kāma (192, 961, 3).

Ghoṣaka dit : Les cinq *skandhas* qui font partie de la série personnelle, de la série d'autrui, qui appartiennent à des êtres vivants et qui n'appartiennent pas à des êtres vivants, sont « douleur » et « vérité de la douleur ». L'ascète, à la compréhension *(abhisamaya)*, voit seulement que les cinq *skandhas* de la série personnelle sont douleur ; il ne voit pas que les autres sont douleur. Pourquoi ? Parce qu'on comprend la douleur sous l'aspect de « tourment » : or les *skandhas* de la série d'autrui ... ne tourmentent pas la série personnelle.

## 3. Buddhadeva.

S. Lévi s'est demandé (JA. 1896, 2, 450, comp. Barnett, JRAS. 1913, 945) si le Buddhadeva de la Vibhāṣā doit être identifié avec l'Ārya Buddhadeva, Sarvāstivādin, du Lion de Mathurā. Le même Lion signale le Sarvāstivādin Budhila qui paraît avoir des relations avec les Mahāsāṃghikas et qui est peut-être le Fo-t'i-lo de Hiuan-tsang [1], auteur du Tsi-chin-lun (Tattvasamuccayaśāstra) à l'usage des Mahāsāṃghikas (?) (Lévi, ibid. ; Watters, i, 82).

On verra dans Konow, Kharoshṭhī Inscriptions, 44-49, les plus récentes remarques sur ces difficiles inscriptions. — Aucun mal à ce que Buddhadeva soit très antérieur à la Vibhāṣā. Les Sarvāstivādins doivent leur nom au « Tout existe », que Buddhadeva est probablement un des premiers à avoir expliqué.

Outre sa théorie du « Tout existe » (Kośa, v, 54), Buddhadeva se singularise en soutenant que la matière dérivée *(bhautika)* n'est qu'un mode *(avasthā)* de la matière primaire *(mahābhūtas)* (i, 64), que les « mentaux » *(caittas,* sensation, notion, volition) ne sont que des modes de la pensée *(citta, vijñāna)* (ii, 150, ix, 262 ; Siddhi, 395, Vibhāṣā, 127 début, 142, p. 730, 2) — doctrine qui apparente Buddhadeva à Dharmatrāta et aux Dārṣṭāntikas-Sautrāntikas. [2]

## 4. Dharmatrāta.

Il y a au moins deux Dharmatrāta :

1. Le Bodhisattva qui compila l'Udānavarga. La Vibhāṣā, suivie

1. Une glose dit que le mot signifie « Bodhi-taking », ce qui donnerait Bodhilāla.

2. Les Dārṣṭāntikas nient les *caittas ;* les Sautrāntikas admettent les *caittas*, mais diffèrent sur leur nombre.

par le Kośa, le cite pour montrer qu'un ouvrage peut être « parole du Bouddha » quoique rédigé par un docteur. D'après la préface de Nanjio 1321 (A. D. 399), ce Dharmatrāta était l'oncle maternel de Vasumitra (Chavannes, Cinq cents contes, iii, 297).

2. Le docteur cité dans Vibhāṣā, le patron d'une théorie du « Tout existe » (Kośa, v, 53) qui paraît aux Vaibhāṣikas trop voisine du système des hétérodoxes.

3. Ce docteur de la Vibhāṣā est l'auteur de l'Abhidharmasāra qui porte son nom (Nanjio 1287), commentaire et nouvelle édition de l'Abhidharmasāra de Dharmaśrī (Nanjio 1288). En effet, le Dharmatrāta de la Vibhāṣā (74, p. 383, 2) nie le *rūpa* qui fait partie du *dharmāyatana*, c'est-à-dire l'*avijñaptirūpa* ; même négation, un peu enveloppée, mais nette cependant, dans le Sāra, chap. de l'acte, 3 au début, p. 888 (Voir ci-dessous).

4. Rien ne s'oppose à ce que le même Dharmatrāta soit le commentateur du Pañcavastuka de Vasumitra, Nanjio 1283, Taisho 1555, Pañcavastukavibhāṣā.[1]

## 5. Bhadanta, Dharmatrāta.

La Vibhāṣā, semble-t-il, ignore Kumāralāta et Śrīlāta qui sont les chefs de l'école Sautrāntika (Siddhi, 221, renseignements de K'oueiki). L'école Sautrāntika, plus exactement l'école qui devait prendre le nom de Sautrāntika, est représentée dans la Vibhāṣā par les Dārṣṭāntikas et par deux docteurs : Dharmatrāta, Sarvāstivādin divergent, et le maître que la Vibhāṣā nomme « Bhadanta » tout court, que la Vyākhyā du Kośa nomme « Bhadanta Sautrāntika » (Kośa, viii, 151), qui est la « tête de liste des Sautrāntikas » (viii, 222), qui adhère au, ou qui penche vers, le système Sautrāntika (i, 36).[2]

Hiuan-tsang, P'ou-kouang, Bhagavadviśeṣa reconnaissent à l'occasion, dans le « Bhadanta » de la Vibhāṣā, le Sthavira ou Bhadanta

1. Ci-dessus p. xlv.
2. *Sautrāntikā Bhadantādayaḥ ; sautrāntikadarśanavalambin.*

Dharmatrāta (Kośa, i, 36, iv, 22). — Yaśomitra déclare que Bhagavadviśeṣa se trompe : « Bhadanta est le philosophe que la Vibhāṣā nomme sous le simple nom de « Bhadanta », un philosophe qui adhère au système Sautrāntika ou penche vers ce système ; tandis que Dharmatrāta, que la Vibhāṣā nomme par son nom, est un Sarvāstivādin, l'auteur d'une des quatre théories du Sarvāstivāda (Kośa, i, 36) ». — D'autre part, « la première version de la Vibhāṣā donne le nom de ce docteur [Bhadanta] en transcription et le fait précéder, comme ceux des autres maîtres, du titre de vénérable » (Note de N. Péri, dans Cosmologie bouddhique, 276).

Il n'empêche que Dharmatrāta exprime, sur des points capitaux, des opinions qui s'écartent nettement du système de la Vibhāṣā, du système orthodoxe Sarvāstivādin ; de même aussi, d'ailleurs, Buddhadeva.

1. Bhadanta n'admet pas que l'œil voit : c'est la connaissance visuelle qui voit (i, 83) ; a une théorie particulière sur le non-contact des atomes (Wassiliew, 279), que Vasubandhu accepte, que Saṃghabhadra discute (i, 91) [1] ; admet trois *caittas* (ii, 150, Add.), ce qui le distingue des Dārṣṭāntikas ; nie que le *rūpa* soit *samanantarapratyaya,* avec les Sarvāstivādins (ii, 301) ; admet l'existence prolongée de l'*antarābhava,* contre les Sarvāstivādins (iii, 48) ; opinion particulière sur *pratītyasamutpāda* et *samutpanna* (iii, 74) ; nie l'*avijñapti,* ce qui est nettement anti-Sarvāstivādin (iv, 22) ; sur les quatre modes du *kuśala,* doctrine très orthodoxe (iv, 33) ; péché « mortel » des animaux intelligents (iv, 205) ; explication du mot *vimokṣa* (viii, 207) ; mélange des *dhyānas,* et Śuddhāvāsikas (Vibhāṣā, 175, p. 881, col. 3) ; dernière pensée de l'Arhat (191, 954, 1) ; sur l'*uccheda* et le *śāśvata* (200, 1003, 3) ; sur le sens de *alpa, sulabha, anavadya,* et sur la louange des disciples par le Bouddha (181, 909, 1, et 179, 900, 2, où il diffère de Vasumitra). [2]

1. D'après Wassiliew, 279, Saṃgharakṣita diffère quelque peu. Nous ne connaissons pas ce docteur, ni non plus Bhūmisena de p. 280.

2. Les opinions sur la vision par la connaissance visuelle, sur le nombre des

Bhadanta est très net sur le *vicāra-vitarka*[1], Vibhāṣā, 145, p. 744, col. 2 (et 52, p. 269, Kośa, ii, 174 et viii, 183) :

L'auteur du Jñānaprasthāna veut réfuter ce que dit le Dārṣṭāntika. Celui-ci dit : « Du Kāmadhātu jusqu'au Bhavāgra, il y a *vitarka-vicāra* » — Pourquoi ? — Parce que le Sūtra dit que la grossièreté de la pensée est *vitarka* ; que la subtilité de la pensée est *vicāra* : or grossièreté et subtilité de la pensée existent jusqu'au Bhavāgra ». Bhadanta dit : « Les maîtres d'Abhidharma disent que les *vitarka-vicāra* sont les grossièreté-subtilité de la pensée. Or grossièreté et subtilité sont choses relatives et existent jusque dans le Bhavāgra. Cependant, ces maîtres n'admettent *vitarka* et *vicāra* que dans le Kāmadhātu et dans le Brahmaloka. Cela est mal dit, cela n'est pas bien dit ». Les maîtres d'Abhidharma disent : « Ce que nous disons est bien dit, n'est pas mal dit. En effet ....

2. Vasubandhu (Kośa, vii, 73) attribue au Bhadanta Dharmatrāta (voir la correction ad vii, 73) une opinion sur la force du corps de Bhagavat qui est celle de Bhadanta d'après Vibhāṣā, 30, p. 155, col. 3.

Vibhāṣā, 13 début, Dharmatrāta dit que le visible est vu par la connaissance visuelle *(cakṣurvijñāna)* : opinion que le Kośa attribue au Vijñānavādin, i, 82, et qui diffère de celle de Bhadanta (Vibhāṣā, 13, p. 63, col. 2) : l'œil voit en raison de la lumière ... le manas connait en raison de l'acte d'attention.

3. Vibhāṣā, 127, début, p. 661, col. 3, l. 16.

Le Jñānaprasthāna veut réfuter ce que disent d'autres maîtres. Dans cette école-ci, il y a deux maîtres, le premier Buddhadeva, le second Dharmatrāta.

Buddhadeva dit que le *rūpa* est seulement les quatre *mahābhūtas*, que les *caittas* sont *citta*. Le *rūpa* « dérivé » *(upādāyarūpa)* n'est que *mahābhūtaviśeṣa ;* les *caittas* ne sont que *cittaviśeṣa*. — Sūtras allégués à l'appui de cette théorie : 1. « Ce qui dans l'œil est solide ... » (Kośa, i, 65) ; 2. « Le *samādhi*, c'est *cittaikāgrya*. ... » (viii, 128). — Comment Buddhadeva établit-il *dhātus, āyatanas, skandhas ?* .... Les Abhidharmācāryas disent : « Les Sūtras allégués n'ont pas ce sens ..... ».

Dharmatrāta admet le *rūpa* dérivé à part du *rūpa* primaire, les *caittas* à part du *citta*. Mais il prétend que le tangible dérivé et le *rūpa* qui fait partie du *dharmāyatana* n'existent pas. Il prétend ainsi établir *dhātus, āyatanas, skandhas*, comme le système d'Abhidharma le fait. Mais le tangible dérivé existe à

*caittas*, sur l'inexistence de l'*avijñapti*, sont nettement non-Vaibhāṣika. D'ailleurs la Vibhāṣā signale soigneusement les opinions de Bhadanta.

1. Voir aussi Vibhāṣā, 42, p. 219.

part comme les autres *rūpas* dérivés ; mais, si le *rūpa* de *dharmāyatana* n'existe pas, l'*avijñapti* n'existe pas (Kośa. i. 64. iv, 14).

4. Vibhāṣā, 74, p. 383, col. 2.

L'Abhidharma dit : « Qu'est-ce que le Rūpaskandha ? — Dix *rūpāyatanas* et le *rūpa* compris dans le *dharmāyatana* (c'est-à-dire l'*avijñapti*) ». Quel système veut-il réfuter ? — Il veut réfuter les Dārṣṭāntikas, car ceux-ci nient le *rūpa* compris dans le *dharmāyatana*. Et Dharmatrāta dit aussi : « Tout ce qui est *rūpa* est ou bien support ou bien objet de *vijñāna*. Comment y aurait-il du *rūpa* qui ne serait ni l'un ni l'autre ? » C'est pour réfuter ces opinions qu'est donnée la définition susdite du Rūpaskandha. — Mais si le *rūpa* compris dans le *dharmāyatana* est réel, comment faut-il expliquer ce que dit Dharmatrāta ? — Pas nécessaire de l'expliquer, car ce n'est pas dans le Tripiṭaka. Ou, si on doit l'expliquer, on peut dire ... que le *rūpa* compris dans le *dharmāyatana*, naissant des *mahābhūtas* qui sont l'objet du tact, peut être considéré comme objet de la connaissance tactile. Ainsi la déclaration de Dharmatrāta est sans défaut.

5. Vibhāṣā, 142, p. 730, col. 2.

Parmi les 22 *indriyas* ou « organes » (Kośa, i, 101), combien sont des choses à part, combien sont seulement des noms ? — Les Ābhidhārmikas disent que, pour 22 noms, il y a 17 choses, car les deux *indriyas* sexuels (parties de l'organe du tact) et les trois *indriyas* purs (combinaisons de foi, etc.) ne sont pas des choses à part (Kośa, ii, 108, 116).

Dharmatrāta n'admet que 14 choses : ne sont pas des choses les 5 premiers *indriyas*, le *jīvitendriya*, l'*upekṣendriya*, le *samādhīndriya*. En effet le *jīvitendriya*, organe vital, fait partie des *viprayuktasaṃskāras* (Kośa, ii, 215) et ceux-ci ne sont pas réels [1]. Il n'y a pas de sensation en dehors de l'agréable et de la désagréable : donc la sensation d'indifférence *(upekṣendriya)* n'est pas une chose. Il n'y a pas de *samādhi*, concentration, en dehors de la pensée.

Buddhadeva dit qu'un seul *indriya* est réel, à savoir le *mana-indriya*, organe mental : « Les *saṃskṛtas*, dit-il, sont de deux sortes : *mahābhūtas* et *cittas*... ».

L'index des noms propres contient l'indication, à peu près complète, des références à Bhadanta dans la Vibhāṣā.

---

1. Cependant Dharmatrāta, dans Abhidharmasāra, 2, p. 885, explique les causes des *viprayuktas*.

## vi. Quelques écoles de la Vibhāṣā.[1]

### Dārṣṭāntikas et Sautrāntikas.

L'histoire de cette école, longue, n'est pas encore claire. Les notes de K'ouei-ki (Siddhi, 221-224, Masuda, Sectes, Asia Major, ii, 67, Lévi, Dṛṣṭāntapaṅkti, p. 97) montrent que Hiuan-tsang n'était pas très bien renseigné. Takakusu, Abhidharma Literature, 131, dit que la Vibhāṣā parle des Sautrāntikas : rarement, en tout cas, car je n'y ai trouvé qu'une seule référence aux Sautrāntikas ; on peut dire que la Vibhāṣā ne connaît que les Dārṣṭāntikas.

On a pensé à établir relation entre ce nom et le livre de Kumāralāta, Dṛṣṭāntapaṅkti ; on s'est demandé si les Dārṣṭāntikas se caractérisaient par l'emploi des " comparaisons », comme le disent les Tibétains (Wassiliew, 274, d'après lequel : Sautrāntika = Dārṣṭāntika) ; cependant le sens du mot *dṛṣṭānta* n'est pas établi avec certitude : J. Przyluski pense que le Dṛṣṭānta s'oppose à l'Ecriture. Cette manière de voir est confirmée, je crois, par Vibhāṣā, 154, début.

*Il est dit dans le traditionnel-Dṛṣṭānta*[2] : « *Celui qui fait l'aumône à l'homme qui sort de la nirodhasamāpatti* est revêtu d'un acte qui porte des fruits dans cette vie. — Pourquoi ? — Il n'y a pas lieu d'expliquer ce texte. — Pourquoi ? — Parce qu'il n'est ni Sūtra, ni Vinaya, ni Abhidharma, mais seulement dit par le traditionnel Dṛṣṭānta. Ce qui est dit dans le traditionnel Dṛṣṭānta est vrai ou pas vrai. Si toutefois on désire l'expliquer, il faut dire que cet aumônier obtient le fruit dans cette vie ou obtient de grands fruits. Le texte ne signale que la première alternative, parce qu'elle plait aux gens du monde[3].

On peut parler de l'école Dārṣṭāntika-Sautrāntika : à y regarder

1. Voir, dans l'Index, les références aux Mahāsāṃghikas, Vātsīputrīyas, Mahīśāsakas, Dharmaguptas.

2. *tchoan-yu* (9 et 11, 30 et 9) ; *tchoan* traduit *āgama, avavāda.*

3. Vasubandhu, Kośa, iv, 123 — et aussi Saṃghabhadra, 40, p. 572, ce qui est assez surprenant — ne tiennent pas compte de la deuxième alternative et suivent la doctrine du *tchoan-yu.*

de près, la Vibhāṣā assigne à ses Dārṣṭāntikas presque toutes les thèses que le Kośa assigne aux Sautrāntikas.

Voici les désaccords les plus importants entre Sarvāstivādins et Dārṣṭāntikas-Sautrāntikas :

1. Les Abhidharmas des Sarvāstivādins ne font pas autorité (Kośa, i, 5, ii, 104, vii, 22).

2. Les ***asaṃskṛtas*** n'ont pas d'existence réelle (ii, 276).

3. Les ***viprayuktas*** (ii, 178) n'ont pas d'existence réelle : négation des ***prāptis***, du ***jīvitendriya***, etc.

4. Le passé et le futur n'ont pas d'existence réelle (v, 52).

5. L'existence du passé permet aux Sarvāstivādins d'expliquer le jeu de la causalité ; les ***prāptis*** rendent le même service. Niant le passé, les ***prāptis***, etc., l'école Dārṣṭāntika-Sautrāntika admet une pensée subtile, ou des ***bījas***, ou la ***vāsanā*** (parfumage), et rend compte ainsi des modalités de la série (ii, 185, 246, iv, 173, ix, 295 ....).

6. La destruction n'a pas de cause ; les choses n'ont pas de durée ***(sthiti)*** : le ***kṣaṇa***, moment, est une grandeur qui tend vers zéro (iv, 4) [Voir Rocznik, t. viii].

7. Divergences notables en ce qui concerne l'acte : négation de l'***avijñapti*** (iv, 14), de l'acte corporel (iv, 12), du caractère nécessaire de la rétribution de l'***ānantarya*** (Vibhāṣā, 69, p. 359, col. 2).

8. Sur les ***caittas*** et les ***bhautikas*** : opinions qui s'écartent du système Sarvāstivādin (ii, 150).

9. Explication des trois ***rāśis*** (Kośa, iii, 137), qui existent de l'enfer au Bhavāgra : êtres ayant des ***dharmas*** de Nirvāṇa ; êtres n'en ayant pas ; êtres indéterminés (Vibhāṣā, 186, p. 930, col. 3) ; comparer la Siddhi et ses ***gotras***.

10. Le corps des Arhats est pur, étant produit par la « science » (i, 6, Saṃghabhadra, 1, p. 331, col. 2).

11. Simultanéité des Bouddhas (iii, 199).

Les références qui suivent, complétées dans l'Index des noms propres (Dārṣṭāntika, Sautrāntika), sont classées d'après l'ordre des matières de Kośa.

1. Le Dārṣṭāntika rejette certains Sūtras : comment prétend-il au nom de Sautrāntika ? Saṃghabhadra, 1, p. 332, col. 1.

Les ***vijñānas***, y compris le ***manovijñāna***, ont un objet spécial, Kośa, ix, 242, Vibhāṣā, 87, 449, 1.

Si l'œil voit le visible, Kośa, i, 82, Vibh. 13 début.

2. Le Sthavira (= Śrīlāta) et tous les autres maîtres Dārṣṭāntikas nient l'***ākāśa*** ..., Saṃghabhadra, 3, p. 347, col. 2.

Négation de la ***prāpti***, de l'***apratisaṃkhyānirodha***, Vibhāṣā, 93 début, 157, p. 796, 186, p. 931, col. 2.

*laksaṇas* du « conditionné », Dārṣṭāntikas, Vibhajyavādins, Sāṃtānasābhāgikas ...., Vibhāṣā, 38, p. 198, col. 1-2.

La *pratyayatā* n'est pas réelle, Vibhāṣā, 131, p. 690, col. 2.

Pas de *vipākahetu* en dehors de la *cetanā*, pas de *vipākaphala* en dehors de la *vedanā*, Vibhāṣā, 19, p. 96, col. 1.

Le *rūpa* n'est pas « cause semblable » de *rūpa*, opinion du Dārṣṭāntika d'après la glose de Saeki Kiokuga, Kośa, ii, 256 ; mais, d'après Vibhāṣā, 17, p. 87, col. 3, les Bahirdeśakas.

« Parmi les Sautrāntikas, le Bhadanta Dārṣṭāntika tient pour existant à part les *vedanā-saṃjñā-cetanā ;* Buddhadeva ajoute *sparśa* et *manasikāra* : les autres *caittas* ne sont que *citta* ; le maître Śrīlāta tient les *asaṃskṛtas* et les *viprayuktas* comme d'existence nominale » (Wassilieff, 281 (309), rectifié).

Pensée subtile dans *nirodhasamāpatti* et dans *asaṃjñisamāpatti* (comme aussi les Vibhajyavādins), Kośa, ii, 212, viii, 208, Vibhāṣā, 152, p. 774, col. 1, 151, p. 772, col. 3.

Négation de la réalité du rêve, Vibhāṣā, 37, p. 193, col. 2.

Les *caittas* naissent en succession, Dārṣṭāntikas et de même Bhadanta, Vibhāṣā, 95, p. 493, col. 3, 145, p. 745, col. 1 ; la pensée ne peut être accompagnée de *jñāna* et d'*ajñāna*, 106, p. 547.

*vitarka* et *vicāra* dans les trois Dhātus, Kośa, ii, 174, viii, 183, Vibhāṣā, 52, p. 269, col. 2, 145, p. 744, col. 2.

3. *antarābhava*, *nirmita*, Vibhāṣā, 135, p. 700, col. 1.

Le *sparśa* n'est pas une chose en soi, Vibhāṣā, 149, début.

4. La naissance dépend de *hetupratyaya*, non pas la destruction, Dārṣṭāntikas contre les Abhidhārmikas, Kośa, iv, 5 ; Vibhāṣā, 21, p. 105, col. 1.

Négation du *dharmāyatanarūpa* (= *avijñapti*), Dharmatrāta, Dārṣṭāntikas, Vibhāṣā, 74, p. 383, col. 2.

Sur les 4 et 8 espèces d'actes du point de vue de la détermination, Dārṣṭāntikas, ou Sautrāntikas d'après Vyākhyā, Kośa, iv, 116 ; Vibhāṣā, 114, p. 593, col. 2 : tous les actes peuvent être « renversés », l'acte d'*antarābhava* (Kośa, iii, 47), l'*ānantarya*, l'acte de *bhavāgra*, l'acte d'*asaṃjñisamāpatti*, Vibhāṣā, 69, p. 359, col. 2, 152, p. 773, col. 3.

Que les *abhidhyā*, *vyāpāda*, *mithyādṛṣṭi* sont acte, opinion des Dārṣṭāntikas, Kośa, iv, 136, 169, du Vibhajyavādinikāya, Vibhāṣā, 113, p. 587, col. 1.

5. Tous les *kleśas* sont « mauvais », Dārṣṭāntikas, Vibhāṣā, 50, p. 259, col. 3 ; contra, Kośa, v, 42.

*anuśayana*, Vibhāṣā, 22 début, Kośa, v, 37.

Le *saṃvṛtijñāna*, le Pṛthagjana ne coupent pas les *kleśas* ; Dārṣṭāntikas et Bhadanta, Vibhāṣā, 51, p. 264, col. 2, 144, p. 741, col. 3.

L'objet d'attachement et le *pudgala* sont irréels, Dārṣṭāntikas (Comp. le *cittamātravāda) ;* l'objet d'attachement, l'attachement et le *pudgala* sont réels, Vātsīputrīyas, Vibhāṣā, 56, p. 288.

La réincarnation seulement en raison d'amour et haine, Vibhāṣā, 60, p. 309, col. 1 (En fait, en raison de tout *kleśa).*

Sur les époques, Vibhāṣā, 183, p. 919, col. 2.

6-7. Définition des vérités, Kośa, vi, 122 ; opinion des Ābhidhārmikas, Dārṣṭāntikas, Vibhajyavādins, Ghoṣaka, Pārśva ..., Vibhāṣā, 77, p. 397, col. 2.

Sur la *kṣānti* et le *jñāna*, Kośa, vii, 1, 2, 50, 52, Dārṣṭāntika, Bhadanta, Vibhāṣā, 95 au début.

Pureté du corps de l'Arhat, Kośa, i, 6, iv, 19, Dārṣṭāntikas, d'après Saṃghabhadra, 1, p. 331, col. 2.

8. Doctrine du *dhyāna*, Bhadanta-Dārṣṭāntikasautrāntika, Kośa, viii, 151-157.

Les *sāmantakas* sont « bons », Dārṣṭāntikas, Kośa, viii, 180, Vibhāṣā, 164.

Dhyāna mêlé (Kośa, vi, 221, 259, vii, 55) expliqué par parfumage, Dārṣṭāntikas et Yogācāras, Vibhāṣā, 175, p. 879, col. 3 ; comp. Siddhi.

Chute de l'*asaṃjñisamāpatti*, Dārṣṭāntikas, Vibhāṣā, 152, p. 773, col. 3.

Le *nirmita* n'est pas réel, Dārṣṭāntikas et Bhadanta, Vibhāṣā, 135, p. 700, col. 1.

## Vibhajyavādins.

Ils sont nettement définis comme « ceux qui distinguent » et admettent l'existence de certain passé, de certain futur, Kośa, v, 52, P'ou-kouang cité Kośa, v, 24, et Vinītadeva, Traité sur les Sectes.

Cependant les renseignements que nous possédons sur les Vibhajyavādins sont confus : les Vibhajyavādins sont les Mahāsāṃghikas, Ekavyavahārikas, Lokottaravādins, Kaukkuṭikas (K'ouei-ki, Siddhi, 109).

1. Vasumitra, dans le Traité des sectes, n'en parle pas. Vinītadeva, exposant les théories historiques des Sarvāstivādins, en fait la septième école Sarvāstivādin. Bhavya (théorie Sthavira) en fait une division des Sarvāstivādins, et (théorie Mahāsāṃghika) la troisième école mère. D'après Bhikṣvagra, ils sont la quatrième école Mahāsāṃghika.

2. Voici la note de Kiokuga (éd. du Kośa, xix, fol. 14 a-b) [1].

K'ouei-ki, commentant la Siddhi [iv, 1, 35, p. 179 de ma traduction], dit : « Ceux qui étaient nommés Vibhajyavādins sont maintenant nommés Prajñaptivādins » [Ce qui doit s'entendre : Paramārtha, dans sa version du Traité de Vasumitra, a écrit Vibhajyavādin, alors que]

1. Note traduite inexactement Kośa, v, p. 24, note.

Vasumitra [dans la version de Hiuan-tsang] dit : « Au deuxième siècle, des Mahāsāṃghikas sortit une école nommée Prajñaptivādin ». Là-dessus un commentateur de Fa-pao dit : « D'après ces deux traductions, les Vibhajyavādins ne font qu'une école [avec les Prajñaptivādins » [1].] — Dans Vibhāṣā, 23, p. 116, les Mahāsāṃghikas, etc. sont nommés Vibhajyavādins [C'est-à-dire : la Vibhāṣā attribue aux Vibhajyavādins une opinion que nous savons être l'opinion des Mahāsāṃghikas, voir Kośa, iii, 77]. Par conséquent l'Arthapradīpa, 3, p. 48, dit : « Les Vibhajyavādins ou bien sont des maîtres divergents du Grand Véhicule, ou bien toutes les écoles du Petit Véhicule sont nommées Vibhajyavādins : ceux-ci ne sont pas une école déterminée. Par conséquent, dans le Mahāyānasaṃgraha (Nanjio 1183), les Vibhajyavādins sont expliqués comme Mahīśāsakas ; dans la Vibhāṣā, comme Sāṃmitīyas [2] ».

3. Dans plusieurs textes, le sens du mot Vibhajyavādin est nettement défini.

*a*. Bhavya : On nomme [les Sarvāstivādins] du nom de Vibhajyavādin lorsqu'ils distinguent *(vibhaj)* en disant : « Parmi ces choses quelques-unes existent, à savoir l'acte ancien dont le fruit n'est pas arrivé ; quelques-unes n'existent pas, à savoir l'acte ancien dont le fruit a été mangé et les choses futures. »

*b*. Kośa, v, 52 : Ceux qui admettent l'existence du présent et d'une partie du passé (à savoir de l'acte qui n'a pas porté son fruit) et l'inexistence du futur et d'une partie du passé (à savoir de l'acte qui a porté son fruit), ils sont tenus pour Vibhajyavādins ; ils n'appartiennent pas à l'école Sarvāstivādin.

*c*. P'ou-kouang, 20, fol. 4 (Kośa, v, 52) : Ils disent qu'il n'y a pas d'avis qui soit complètement juste ; que, en partie existence, en partie inexistence [ou : en partie vrai, en partie faux] : il faut donc distinguer. Donc on les nomme Vibhajyavādins.

1. La vérité est que Paramārtha a écrit un mot pour l'autre.

2. Ceci est obscur ; le Saṃgraha cite l'Āgama des Mahīśāsakas et ignore les Vibhajyavādins ; la Vibhāṣā, semble-t-il, ignore les Sāṃmitīyas.

*d.* Les Kāśyapīyas (Vasumitra, thèses 1 et 2) prennent une position nettement Vibhajyavādin : « L'acte dont le fruit a mûri n'existe pas ; l'acte dont le fruit n'a pas mûri existe ». Or Buddhaghosa, Kathāvatthu, i, 8, attribue aux Kassapikas, branche des Sarvāstivādins, l'opinion qu'une partie du passé et du futur existe : c'est la deuxième thèse Vibhajyavādin du sommaire de Vinītadeva. Or le Theravādin, qui devrait être Vibhajjavādin comme le Bouddha, nie et réfute.

4. Ailleurs : On nomme Vibhajyavādins ceux qui distinguent, admettent que les *skandhas* sont réels, que les *āyatanas* et les *dhātus* sont d'existence nominale.

5. Vibhāṣā, 110, p. 571, col. 3 et ailleurs, oppose le Vibhajyavādin et le Yuktavādin.

6. Vinītadeva attribue aux Vibhajyavādins les thèses suivantes :

*a.* le *pudgala* existe « absolument » ; *b.* le passé n'existe pas, excepté la cause dont le fruit n'a pas mûri ; le futur n'existe pas, excepté le fruit ; le présent *rigs mi mthun pa* (?) n'existe pas ; *c.* le *dharma* ne devient pas « cause immédiate » ; *d.* le *rūpa* n'a pas de « cause pareille », comme Dārṣṭāntikas (Kośa, ii, 256).

7. Plus notable la note de Hiuan-tsang, Siddhi, 179, qui associe les Vibhajyavādins et les Sthaviras dans la croyance au *bhavāṅga-vijñāna*.

Et aussi : pensée immaculée, Siddhi, 109-111 ; persistence d'une pensée subtile dans la Nirodhasamāpatti (avec Dārṣṭāntikas), 207 ; voir aussi 770.

8. Références de Kośa-Vibhāṣā, complétées dans l'Index.

1. Le son est de rétribution (avec les Vātsīputrīyās), Kośa, i, 69, Vibhāṣā, 18, début, Siddhi, 190.

Le corps de naissance *(janmakāya)* du Bouddha est « pur » (avec les Mahāsāṃghikas), Vibh. 173, p. 871, col. 3, Siddhi, 769-770.

2. Les *śraddhā*, etc., sont purs, ii, 118, Vibh., 2, p. 7.

La vie est *cittānuvartin*, Kośa, ii, 248, Vibh., 151, 770, 3 (réfuté par Vasumitra).

Par conséquent, pensée subtile dans *asaṃjñisamāpatti*, dans *nirodhasamāpatti*, Kośa, viii, 207, Vibh., 151, 772, 3 ; 152, 774, 1.

3. Négation de l'*antarābhava*, iii, 32, Vibh., 69, 356, 3 ; 135, 700, 1. — D'où explication compliquée de l'*antarāparinirvāyin*, iii, 39, Vibh., 69, 357, 2.

Le *pratītyasamutpāda* est *asaṃskṛta*, de même le chemin, iii, 77, Vibh., 23, 116, 3, 93, 479 (Comme Mahāsāṃghikas et Mahīśāsakas).

4. Convoitise, méchanceté, vue fausse sont « acte », Vibh. 113, 587, 1 (Kośa, iv, 136 : Dārṣṭāntika).

Définition du « bon par nature » *(jñāna)*, « par association » *(vijñana)*, « par origine » (acte ou corps ...) ..., iv, 33, ix, 248, Vibh., 144, 741, 1.

La pensée de Bhagavat est toujours recueillie, iv, 40, Vibh., 79, 410, 2.

5. Soif d'inexistence abandonnée par *bhāvanā*, v, 29, Vibh., 27, 138, 3.

Sur les *viparyāsas*, v, 23, Vibh., 104 début.

6. Définition des vérités, vi, 123, Vibh., 77, 397, 2.

Compréhension des vérités en une fois, vi, 185, Vibh., 103, 532, 1.

L'Arhat ne tombe pas, vi, 264, Vibh., 60, 312, 2.

Quarante et un *bodhipākṣikas*, vi, 281, Vibh. 96 à la fin, 97, 499.

8. Rūpa dans l'Arūpya, viii, 135, 141, Vibh., 83 à la fin.

Seul le premier *dhyāna* a des *aṅgas*, Vibh., 160, 813 au début.

L'Ārya du 4e *ārūpya* obtient la qualité d'Arhat sans l'aide du chemin, Vibh., 185, 929, 2. (C'est la thèse 12 des Mahīśāsakas dans le traité de Vasumitra).

## Yogācāras.

Ou *yoga-ācāryas*, comme lit le chinois ; on a aussi *yogācāracitta* (Kośa, ii, 149, Vyā. ii, 49).

1. Les gens qui pratiquent le Yoga ou la contemplation des *yogins*[1] ; voir Kośa, iv, 18, note, et la Vibhāṣā, passim : ils cherchent le *nirodhasatya* (103, p. 534, 1), pratiquent le *śūnyatāsamādhi* (104, p. 540, 3), sont dégoûtés de la *vedanā* (Rūpadhātu) et de la *saṃjñā* (Ārūpya) (152, p. 775, 2) ; encore 7, p. 35, 2 ; 102, p. 529, 2 ; 165, p. 832, 1. — Le Ratnarāśisūtra (Śikṣāsamuccaya, 55) examine les obligations du *vaiyāvṛtyakara*[2] *bhikṣu*, l'intendant et ministre du couvent, à l'égard de l'*āraṇyaka*, du *piṇḍacārika*, du contemplatif ou *yogācārin bhikṣu*, de l'étudiant ou *bāhuśrutye 'bhiyukta*, du prédicateur, *dharmakathika*.

2. Adonné au *yoga*, aux exercices respiratoires, au *dhyāna*, etc., le *yogācāra* devient, comme le chinois dit, un « maître en *yoga* », *yogācārya* : il a des théories sur le *prāṇāyāma*, sur le *śūnyatāsamā-*

1. C'est le sens de *yogācāra* dans Saundarananda, dans Mahāvastu.

2. Ou *vaiyāpṛtya*, Avadānaśataka, ii, 235.

*dhi* ..... Le Kośa, iv, 18-19, signale une thèse de cette école de contemplatifs sur le *rūpa* qui naît par la force du recueillement.

3. [Cette école de contemplatifs est devenue une école philosophique, l'école Yogācāra, lorsque, sous l'influence de Maitreya-Asaṅga, elle s'attacha à l'ancienne formule du Daśabhūmaka : « Le triple monde n'est que pensée ». On voit bien les relations entre les théories d'extase et l'idéalisme, on voit bien comment l'étude du « recueillement sans pensée » peut aboutir à l'affirmation d'une pensée subtile ... Asaṅga utilisa les spéculations Dārṣṭāntika-Sautrāntika.]

Ci-dessous les références du Kośa aux Yogācāras :

Expliquent le *dhyāna* mêlé (Kośa, vi, 221) par le parfumage, Vibhāṣā, 175, p. 879, 3 (comme font les Dārṣṭāntikas).

Ont des rapports avec les Sautrāntikas, Kośa, ii, 177, Vyā. : « de l'avis du Sautrāntika ou du Yogācāra ».

Le Yogācāracitta admet qu'un agglomérat peut être formé d'un seul *mahābhūta* : une motte de terre sèche ; de deux : la même, humide ... Kośa, ii, 149, Vyā. ii, 49.

Dans le *yogācāradarśana*, il y a un *manodhātu* distinct des six *vijñānas*, Vyā. i, 40 (ad i, 32) ; comp. Tāmraparṇīyas.

[Le Vijñānavādin nie que l'œil voie, Kośa, i, 82].

Le Yogācāracitta définit l'*adhimukti*, Kośa, ii, 154, Vyā. ii, 51.

D'après les Yogācāras, les recueillements sans pensée sont munis de pensée du fait de l'*ālayavijñāna*, Vyā. ad ii, 211. — Yaśomitra parle ici de l'école d'Asaṅga ; de même Kośa, iii, 3 ; Vyā. ad V, p. 21 (les 128 kleśas des Yogācāras).

[Les « anciens maîtres » de Kośa, ii, 212, doivent être les Dārṣṭāntikas].

Ailleurs, la Vyākhyā explique les « anciens maîtres » du Bhāṣya comme étant « les Yogācāras » ou « les Yogācāras, Asaṅga, etc. », Vyā. ad iii, 53, iv, 162, vi, 141.

## vii. Śāriputrābhidharma.

Ce livre, Nanjio 1268, est divisé en quatre parties. On a : *sapraśnaka, apraśnaka, saṃprayukta-saṃgraha* (trois titres qui correspondent aux quatre premières sections d'Abhidharma d'après les Dharmaguptas-Haimavatas, J. Przyluski, Concile, 179, 353-4, et font penser aux Dhātukāya-Vibhaṅga-Dhātukathā, ci-dessus p. xli), et « succession » *(krama* ou *nidāna* ??).

C'est à proprement parler un Śāstra, sans aucun appareil de Sūtra : « J'ai entendu ... » Il aurait été compilé par Śāriputra, soit du vivant du Maître (Ta tche tou louen), soit après le Nirvāṇa, pour mettre une digue à l'hérésie, car quelques-uns « contrefaisaient le Dharma » *(dharmapratirūpaka)*.

Quoi qu'il en soit, c'est un traité fort étendu et archaïque, beaucoup dans le style du Vibhaṅga pâli.

Le Ta-tche-tou-louen établit des relations entre l'Abhidharma de Śāriputra et les Vātsīputrīyas. [1] Mais je n'ai rencontré, dans le livre de Śāriputra, aucune mention du Pudgala au sens Vātsīputrīya.

Sacki Kiokuga, Kośa, vii, 135, signale le fait que le Śāriputrābhidharma admet l'existence du *rūpa* dans l'Ārūpyadhātu. Voir en effet 4, p. 552, col. 1, à la fin du chapitre sur les Skandhas. — Ce *rūpa* est l'*avijñapti*. Le livre admet l'*avijñapti* qui est une invention Sarvāstivādin.

Mais il n'est pas Sarvāstivādin orthodoxe. Il croit que l'*anuśaya* est dissocié de la pensée (26, p. 690 ; Kośa, v, 3). Il n'a rien sur l'existence des passé-futur [2], ni sur l'espace « inconditionné ». Il

1. « Quelques-uns disent : « Quand le Buddha était en ce monde, Śāriputra, afin d'expliquer les paroles du Buddha, fit l'Abhidharma. Plus tard, les religieux Vātsīputrīya récitèrent [cet ouvrage]. Jusqu'à ce jour, c'est ce qu'on appelle l'Abhidharma de Śāriputra », J. Przyluski, Concile, p. 73.

Le seul livre d'Abhidharma qui enseigne la doctrine du Pudgala paraît être le Nanjio 1281, Sāṃmitīya-nikāya-śāstra, Kośa, ix, 229, 261, 270, 271.

2. « Le passé est ce qui est né et détruit ; le futur ce qui n'est pas né, n'a pas apparu », 3, au début.

explique *prahāṇadhātu* : « ce qui doit être abandonné » (576, col. 3 ; Kośa, vi, 301). Son système des *pratyayas,* très développé (25 au début), sa liste de *dhātus* (7, p. 575) n'ont rien de Sarvāstivādin.

On se fera quelque idée de la manière de Śāriputra en comparant la description du *rūpaskandha* (3, début, p. 543) avec Kośa, i, 35 et Vibhaṅga, 1 et suiv. ; la définition du *dharmadhātu* (2, p. 535) avec Vibhaṅga, 89 ; la définition du *nirodhasatya* (4, p. 553) avec Vibhaṅga, 103.

1. Dharmadhātu.

Le *dharmadhātu* est d'abord défini comme identique au *dharmāyatana ;* ensuite, comme constitué par *vedanāskandha, saṃjñāskandha, saṃskāraskandha,* le *rūpa* invisible et impalpable *(anidarśana, apratigha)* et les *asaṃskṛtas* (Comp. Vibhaṅga, 86). Une troisième définition énumère, après *vedanā* et *saṃjñā,* la série des *saṃskāras* associés à la pensée (commençant avec *cetanā* et se terminant avec *kleśānuśaya) ;* la série des *saṃskāras* dissociés de la pensée *(viprayukta,* voir 3, p. 547, col. 2) : *jāti, jarā, maraṇa ..... nirodhasamāpatti;* enfin : *pratisaṃkhyānirodha, apratisaṃkhyānirodha, niyamadharmasthiti[tā], ākāśāyatana, vijñānāyatana, ākiṃcanyāyatana, naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* [1], [c'est-à-dire la liste des *asaṃskṛtas*] : « voilà ce qu'on nomme *dharmadhātu* ».

D'une part, les *viprayuktas* ne sont pas ceux des Sarvāstivādins ; encore qu'il y ait doute sur les équivalences des traducteurs (Dharmagupta et Dharmayaśas, 414 A. D.), les *nāmakāya* .... manquent.

D'autre part, les *asaṃskṛtas* de Śāriputra rappellent ceux des Mahāsāṃghikas et des Mahīśāsakas, voir Siddhi, p. 78.

2. Nirodhasatya.

A la question : « Qu'est-ce le *duḥkhanirodha āryasatya ?* », notre texte répond dans les termes canoniques : *yo tassā yeva taṇhāya asesavirāganirodho cāgo patinissaggo mutti anālayo* (Vibhaṅga, 103), en ajoutant : « déjà coupure, ne pas naître à nouveau : voilà ce qui est nommé *duḥkhanirodha āryasatya* ».

On répète la question ; « Qu'est-ce que le *duḥkhanirodha āryasatya ?* Le *pratisaṃkhyānirodha* est nommé *duḥkhanirodha āryasatya.* Ce *duḥkhani-*

1. Pour les derniers termes, comp. la variante p. 526, col. 3 ; la lecture sanscrite est douteuse : ākāśāyatanajñāna .... et ākāśāyatanapratyaya[jñāna].

*rodha āryasatya* est en vérité comme cela, pas pas comme cela, pas différent, pas différente chose. Comme le Tathāgata a bien dit la vérité des Āryas, c'est *āryasatya* «.

Mais « qu'est-ce que le *pratisaṃkhyānirodha* ? Question répétée trois fois : « Si un Dharma est détruit quand on obtient le chemin *ārya*, la destruction de ce Dharma est nommée *pratisaṃkhyānirodha* » ... « Les quatre *śrāmaṇya-phalas* sont nommés *pratisaṃkhyānirodha* ».

« Qu'est-ce que le *srotaāpannaphala* ? — Si les trois *kleśas* à couper par la vue sont coupés ; si *satkāyadṛṣṭi*, *vicikitsā* et *śīlavrata* sont épuisés, c'est ce qu'on nomme *srotaāpannaphala* » [1]. — Śāriputra reprend : « Qu'est-ce que le *srotaāpannaphala* ? — Les trois kleśas à couper par la vue étant coupés, les *satkayadṛṣṭi-vicikitsā-śīlavrata* étant épuisés, si on obtient l'*amṛta*, c'est ce qu'on nomme *srotaāpannaphala* ».

Il semble que nous rencontrions ici une terminologie étrangère à l'Abhidhamma et au Sarvāstivāda.

---

1. Comparer la doctrine de Dhammasaṅgaṇi, Kośa, v, 10, note.

## viii. Abhidharmasāra. [1]

1. Avant Vasubandhu, plusieurs docteurs entreprirent de résumer les doctrines d'Abhidharma. Nous possédons notamment trois ouvrages : 1. l'Abhidharmasāra de Dharmaśrī en dix chapitres, des kārikās (probablement en *āryā* [2]) et un commentaire ; 2. une seconde édition du même Sāra par Upaśānta, à laquelle le chinois donne le nom d'Abhidharmasāra-king : les mêmes kārikās avec un commentaire plus développé ; 3. une troisième édition du Sāra, Tsa-Abhidharmasāra-king, de Dharmatrāta, qui est en fait un ouvrage nouveau, contenant un chapitre nouveau et beaucoup de kārikās nouvelles. [3]

2. La préface de la Vibhāṣā, Nanjio 1264, [4] par Tao-yen, place l'ouvrage de Dharmaśrī avant le Jñānaprasthāna : « Après le *nirodha* du Bouddha, le bhikṣu Dharmaśrī composa les quatre cahiers de l'Abhidharmasāra. Ensuite Kātyāyanīputra composa l'Abhidharma en huit livres ... ».

3. L'ouvrage de Dharmaśrī contient dix chapitres : *dhātu*, *saṃskāra*, *anuśaya*, *ārya*, *jñāna*, *samādhi*, *sūtra*, *tsa* et *śāstravarga* ou *vādavarga*.

Entre le neuvième et le dixième chapitre de Dharmaśrī, Dharmatrāta place un nouveau chapitre, *pravicayavarga*, qui paraît bien constituer un ouvrage indépendant.

Il a une stance d'introduction : « Quoiqu'on ait déjà dit beaucoup les *dharmas*, le sens reste confus ... » et quatre stances de conclusion : « L'auteur a fait ce livre sur le livre de Dharmaśrī, non pas par orgueil ou pour acquérir de la réputation .... ».

Il commence par le *dharmacakra*, roue du Dharma : « Le Muni a dit que le

1. Nanjio 1288, 1294, 1287, Abhidharmahṛdaya ; voir ci-dessus p. xxviii.

2. Nous avons le texte sanscrit d'une des kārikās, Kośa, v, 5-6.

3. Par exemple, neuvième chapitre : Dharmatrāta reprend les 20 kārikās de Dharmaśrī en y intercalant 6 kārikās nouvelles ; il poursuit avec 22 kārikās nouvelles.

4. Taisho, 1546 ; signalé par Takakusu, p. 128.

*darśanamārga* est nommé *dharmacakra*, ou bien parce qu'il va dans l'esprit d'autrui .... (Kośa, vi, 245, 249).

Viennent ensuite le *brahmacakra* (vi, 244, vii, 74), l'*upāsaka* (iv, 69), les quatre membres du *śīla* (iv, 67), le *prātimokṣa* .... Plus loin (959, 2), la cosmologie : périodes du couteau, etc. (iii, 207), destruction par le feu, etc. (iii, 216), que suit la théorie des trois « pertes » (960, 3 ; Kośa, vi, 267) et la définition du Bodhisattva (iv, 220).

Soudain (961, 3 au bout) : « Combien de sortes de Sarvāstivāda ? » Exposé des quatre doctrines (Kośa, v, 52) sans mention du nom des quatre maîtres. La deuxième et la quatrième sont mauvaises parce qu'elles mêlent les époques. La première (différence de *bhāva*, traduit *fen)* : « Il faut savoir que c'est le *pariṇāma-sarvāstivāda* » [1].

Si les vérités sont vues en même temps (Kośa, vi, 185), diversité d'opinions. Sarvāstivādin et Vātsīputrīya d'une part, Dharmagupta de l'autre ; l'*antarābhava* (iii, 38) ; puis la démonstration du Sarvāstivāda. Et à la fin du paragraphe, « si le Bouddha fait partie du Saṃgha ». — Enfin les stances finales.

4. Le Saṃskāravarga traite de la naissance simultanée des *cittacaittas* et des atomes (Kośa, ii, 144), des quatre *lakṣaṇas* du « conditionné » (ii, 222), des *hetus* et des *pratyayas* (ii, 244, 299).

Le Sūtravarga est un recueil de notes : les trois *dhātus* et le calcul des places qu'ils contiennent : 16 dans le Rūpa, mais, d'après quelques-uns, 17 (Kośa, iii, 2) ; les *sattvāvāsas* (iii, 22), les *vijñanasthitis* (iii, 16) ; les trois *vartman* du Pratītyasamutpāda (iii, 60, 68), les douze membres ; les *mahābhūtas*, les vérités, les fruits des Āryas, etc.

Le Tsa-varga définit les pensée-mentaux comme *saṃprayukta, sāśraya,* etc. (ii, 177) ; il énumère les *viprayuktas : āsaṃjñika,* deux recueillements inconscients, *sabhāgatā, nāmakāyādayas, jīvitendriya, dharmaprāpti, pṛthagjanatva,* quatre *lakṣaṇas* (comp. ii, 178) ; il se termine par une demi-kārikā sur les quatre *bhavas* (iii, 43, 45) et une kārikā sur le « dégoût » et le « détachement » (vi, 302).

Le Śāstravarga (ou Vādavarga) est fait de dix questions versifiées, suivies de réponses en prose, relatives au *saṃvara* (iv, 43), aux fruits, etc, Dharmatrāta ajoute 16 questions.

5. Pour apprécier le caractère des traités de Dharmaśrī, Upaśānta, Dharmatrāta, et les dettes de Vasubandhu à l'égard de Dharmatrāta,

1. La troisième doctrine, différence d'*avasthā*, trad. *fen-fen.*

qui paraissent notables, on peut voir comment deux *dharmaparyāyas*, le chapitre des trois obstacles *(āvaraṇas)* et celui de l'*avijñapti*, sont traités par les différents maîtres.

*a.* Obstacles, Kośa, iv, 201-212, Vibhāṣā, 115, p. 599.

Dharmaśrī, 1, p. 815.

Bhagavat dit qu'il y a trois *āvaraṇas*, *karman*, *kleśa* et *vipāka*. Quelle est leur définition ?

« Les actes d'*ānantarya* qui sont sans remède, les passions développées, l'acte mauvais senti dans les mauvaises destinées, ce sont là les *āvaraṇas* ».

Ces trois font obstacle au Dharma ; ils empêchent de prendre les *dharmas* d'Ārya ; ils sont donc nommés « obstacles ». — Quel est le plus mauvais acte ?

« L'acte qui brise le Saṃgha est dit être le plus mauvais ».

Cet acte est le plus mauvais. Le coupable reste pendant un kalpa dans l'enfer Avīci. — Quel est le meilleur acte ?

« La *cetanā* ou ' volition ' de Bhavāgra est la plus grande ».

Le Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana est le Bhavāgra. La volition qui appartient au domaine de cette terre est la plus grande et belle : son fruit est une vie de 80000 kalpas.

Upaśānta, 2, 843, col. 2-3, a les mêmes deux stances, mais un commentaire moins maigre :

« Obstacle se dit de ce qui empêche le chemin des Āryas et les moyens *(upāya)* de ce chemin. L'obstacle d'acte, c'est les cinq *ānantaryas*, à savoir le meurtre du père .... Celui qui commet tel acte renaît immédiatement nécessairement en Avīci : donc l'acte est *ānantarya*. Le meurtre de père et mère détruit le bienfaiteur, d'ou l'enfer Avīci. Les trois autres coupables portent atteinte à un champ de mérite. — L'obstacle de passion, c'est la passion « agitée » et « aiguë » : la première est la passion habituelle ; la seconde est la passion souveraine. Il s'agit de passions « actuelles », non des passions qu'on « possède » (qu'on a en puissance) : car tous les êtres « possèdent » toutes les passions ..... »

Variante pour la deuxième stance : « Le mensonge qui brise le Saṃgha ..... ; la volition de Bhavāgra, parmi les bons actes, a le plus grand fruit », ce qui vaut mieux. Le commentaire note la différence des deux schismes *(cakrabheda, karmabheda)*.

Dharmatrāta, plus long, 3, p. 898, col. 2-899, col. 3, très proche de Vasubandhu :

Après la première stance de Dharmaśrī, il a : 2. L'*āvaraṇa* de *kleśa* est le pire ; l'*āvaraṇa* d'acte, le médiocre ; l'*āvaraṇa* de rétribution, le moindre ; 3. La

rupture du Saṃgha, de sa nature, est non-concorde ; c'est un *viprayukta saṃskāra* de la classe *anivṛta-avyākṛta* ; 4. La rupture est chose du Saṃgha ; le péché est de celui qui rompt le Saṃgha ; il sent, en Avīci, une rétribution d'un kalpa ; 5. Les Bhikṣus sont divisés d'opinion sur qui est le Maître, sur quel est le chemin : c'est là la rupture du Saṃgha qui était uni. Celui qui rompt est un « intellectuel » *(dṛṣticarita)* ; 6. Dans trois continents, minimum de huit personnes pour le *karmabheda* ; dans le Jambudvīpa, minimum de neuf personnes, pour le *cakrabheda* ; 7. Le *cakrabheda* est impossible à six époques : quand la paroisse n'est pas délimitée ; d'abord ; ensuite ; quand le Muni est nirvâné ; quand l'abcès ne s'est pas produit ; quand la paire des grands disciples n'est pas établie (six pādas). — 8. Le mensonge qui rompt le Saṃgha est le pire des actes ; la volition de Bhavāgra est dite porter le plus grand fruit.

*b.* Avijñapti, Kośa, iv, 4, 14.

Dharmaśrī (i, p. 812, col. 3).

L'acte du corps est *vijñapti* et *avijñapti*. La *vijñapti* du corps est le mouvement du corps, bon, mauvais, non-défini : bon quand il naît d'une bonne pensée..... Pour l'*avijñapti* : quand on fait un acte d'une manière ferme, la pensée peut changer, le germe demeure. Si, par exemple, un homme prend les engagements de moralité, sa pensée peut ensuite être mauvaise ou non-définie : la moralité continue cependant ..... L'acte du *manas* est seulement *avijñapti* ..... parce que cet acte n'est pas visible ..... La *vijñapti* est bonne, mauvaise, non-définie ; de même l'*avijñapti* qui appartient au *manas*. Les autres *avijñaptis* ne sont jamais non-définies.

Upaśānta (2, p. 840) ajoute peu de chose. L'oiseleur est donné comme exempte d'*avijñapti* corporelle. L'acte mental est nommé *avijñapti* parce qu'il ne renseigne pas autrui. Quelques-uns disent qu'on le nomme *vijñapti* parce qu'il est un discours *(jalpa ?)*.

Dharmatrāta (3, p. 888, col. 2) remplace les termes *vijñapti, avijñapti,* par « faire » et « pas faire », *karaṇa, akaraṇa* (Kośa, iv, 14) :

L'acte du corps est de deux sortes : *karaṇasvabhāva, akaraṇasvabhāva*. « Faire », *karaṇa* : mouvement du corps, exercice [1] du corps, c'est là le « faire du corps » — « Pas faire », *akaraṇa (ou tso)* : quand le mouvement du corps a pris fin, la nature (bonne ou mauvaise) de ce [mouvement, de cet acte qu'est le mou-

1. On a *fang-pien*, qu'il faut traduire *vyāyāna* (voir Demiéville, Milinda), plutôt que *upāya*.

vement] continue à naître, simultanée avec des pensées de nature différente. Comme la bonne moralité produite par l'engagement *(kuśalasamādānaśīla)* continue à naître même quand sont actuelles des pensées mauvaises ou non-définies. Comme l'homme d'immoralité *(dauḥśīlya-puruṣa)* : même quand sont actuelles des pensées bonnes ou non-définies, l'immoralité continue à naître ».

... L'acte du *manas* est *cetanā*, volition, de sa nature .....

Le « non-faire » *(akaraṇa)* est aussi nommé *nirati* (? Vyut. 21, 114), *virati*, *upekṣā*, *akriyā* (pou tso). Parce qu'il ne fait pas, il est nommé « non-faire ». Si on dit que ce n'est pas un acte *(karman)*, cela est inexact, parce qu'il fait. Le bon ne fait pas le mal, le mauvais ne fait pas le bien : c'est là aussi une action. Comme le membre de la Bodhi *upekṣā* n'est pas *upekṣā* en raison de ce qu'on nomme *upekṣā* ; mais la pratique du chemin, arrêtant les autres choses, est nommée *upekṣā*. De même ici. — En outre, en faisant la cause on fait le fruit : par conséquent on peut nommer le fruit en raison de la cause : .... le « non-faire » n'est pas *rūpa*, mais le faire [qui est la cause du « non-faire » ou *avijñapti*] est *rūpa* ; le « non-faire » est donc nommé *rūpa*. De même le « non-faire » est action [1].

---

1. Voir ci-dessus p. xlviii.

# ABHIDHARMAKOŚA

## CHAPITRE PREMIER

### Les Dhātus

**1.** Il a, d'une manière absolue, détruit toute obscurité ; il a retiré le monde de la boue de la transmigration : je lui rends hommage, à ce maître de vérité, avant de publier le traité nommé Abhidharmakośa [1].

Désirant composer un traité, dans le but de faire connaître la grandeur de son maître, l'auteur entreprend de lui rendre hommage et expose d'abord ses qualités.

« Il a détruit toute obscurité », c'est-à-dire : par lui ou pour lui est détruite l'obscurité à l'égard de toute chose, à l'égard de tout connaissable *(jñeya)*.

« obscurité », c'est-à-dire ignorance, car l'ignorance empêche de voir les choses comme elles sont.

« d'une manière absolue », c'est-à-dire : de telle sorte qu'elle ne puisse plus renaître.

Par là, le Bouddha Bhagavat [2] [1 b] est suffisamment désigné, car

1. *yaḥ sarvathā sarvahatāndhakāraḥ*
*saṃsārapaṅkāj jagad ujjahāra/*
*tasmai namaskṛtya yathārthaśāstre*
*śāstraṃ pravakṣyāmy abhidharmakośam//*

2. Les auteurs de la Vinayavibhāṣā disent : (1) il y a un Bouddha qui n'est pas Bhagavat, à savoir le Pratyekabuddha, parce qu'il est *svayambhū*, c'est-à-dire parce qu'il a obtenu la Bodhi par lui-même, parce qu'il n'a pas rempli la tâche de *dānapāramitā*, etc. (vii. 34) ; (2) il y a un Bhagavat qui n'est pas Bouddha, à savoir le Bodhisattva dans sa dernière existence ; (3) il y a un Bouddha Bhagavat ; (4) il y a des personnes qui ne sont ni Bouddha, ni Bhagavat (Vyākhyā, 3. 12). — On peut dire aussi que les Śrāvakas, c'est-à-dire les Disciples, sont des Bouddhas (Āryadeva, Śataka, 270), car ils acquièrent la Bodhi (vi. 67).

lui seul, par la possession de l'antidote de l'ignorance (v. 60), a détruit définitivement toute ignorance.

Les Pratyekabuddhas et les Śrāvakas ont, eux aussi, détruit toute obscurité, car ils sont exempts de toute ignorance souillée par la passion *(kliṣṭasaṃmoha)* ; mais ils n'ont pas détruit l'obscurité d'une manière absolue, car l'ignorance exempte de passion est, chez eux, en activité [1] : ils ne connaissent pas les qualités propres du Bouddha (vii. 28) [2], les objets très éloignés dans l'espace ou dans le temps (vii. 55) [3], l'infinie complexité des choses [4].

Ayant ainsi loué Bhagavat au point de vue des qualités utiles à lui-même, l'auteur le loue au point de vue des qualités utiles à autrui : « Il a retiré le monde de la boue de la transmigration ». La transmigration *(saṃsāra)* est boue, parce que le monde s'y englue, parce qu'elle est difficile à traverser. Bhagavat, ayant pitié du monde qui se trouve noyé sans recours dans cette boue, l'en a retiré, autant que possible [5], en tendant à chacun les mains de l'enseignement de la Bonne Loi [6].

1. Par le fait, les Pratyekabuddhas et les Śrāvakas ont, eux aussi, abandonné *(prahīṇa)* l'ignorance non-souillée *(akliṣṭaṃ ajñānaṃ)*, tout comme ils ont abandonné l'organe de la vue, etc., en abandonnant toute affection *(chandarāga)* à son égard. Mais cette ignorance non-souillée reste active chez eux *(samudācarati)* encore qu'elle soit abandonnée, tout comme l'organe de la vue.

Tel n'est pas le cas pour le Bouddha : c'est pourquoi l'auteur dit qu'il a détruit *(hata)* l'obscurité de telle manière qu'elle ne puisse renaître.

2. Śāriputra ne connaît pas les cinq *skandhas* (moralité, etc.) du Tathāgata.

3. Maudgalyāyana ne voit pas que sa mère est renée dans le Marīcilokadhātu.

Śāriputra ne découvre pas les racines-de-bien d'un candidat à l'état de Bhikṣu (voir vii. 30) ; mais le Bouddha déclara :

*mokṣabījam aham hy asya susūkṣmam upalakṣaye /*
*dhātupāṣāṇavivare nilīnam iva kāñcanaṃ //*

Comparer Huber, Sūtrālaṃkāra, p. 286.

4. Comme dit la stance :

*sarvākāraṃ kāraṇaṃ ekasya mayūracandrakasyāpi*
*nāsarvajñair jñeyaṃ sarvajñajñānabalaṃ hi tat.*

5. ' Dans la mesure du possible ', *yathābhavyam.* Cela va de soi, comme quand on dit : « Il donna à manger aux brahmanes ».

6. Lire dans Vyākhyā, p. 6, 18 *saddharmadeśanāhastapratānaiḥ.* On a le pluriel parce que les personnes à sauver sont nombreuses.

« Je rends hommage », en me prosternant avec la tête, « à ce maître de vérité » [1] : maître de vérité, parce qu'il enseigne en conformité avec ce qui est, sans erreur. En qualifiant ainsi Bhagavat, l'auteur indique la manière dont Bhagavat se rend utile à autrui. C'est par l'enseignement véridique que Bhagavat, le maître, a retiré le monde de la boue de la transmigration [2a], et non par les pouvoirs surnaturels ou par l'octroi de faveurs [2].

Après avoir rendu hommage à ce maître de vérité, que fera l'auteur ? « Je publierai un traité ». On appelle ' traité ' ce qui forme et instruit les disciples. — Quel traité ? — L'Abhidharmakośa.

Qu'est-ce que l'Abhidharma ?

**2a.** L'Abhidharma, c'est la *prajñā* immaculée, avec sa suite [3].

La *prajñā*, qui sera définie ci-dessous (ii. 24, vii. 1), est le discernement des *dharmas* [4].

La *prajñā* immaculée *(amala)* est la *prajñā* pure *(anāsrava)*. [5]

Ce qu'on appelle la ' suite ' *(anucara)* de la *prajñā*, c'est son escorte *(parivāra)*, à savoir les cinq *skandhas* (I. 7a) purs qui coexistent à la *prajñā*. [6]

1. Expression d'Āryadeva, Śataka, 265.

2. *na tu ṛddhivarapradānaprabhāvena*. Première explication : par le pouvoir de la *ṛddhi* (vii. 48), comme Viṣṇu ; par le pouvoir des dons, comme Maheśvara. Deuxième explication : par la *ṛddhi*, par les dons, par son *prabhāva* (vii. 34).

Il est vrai que les Bouddhas font des miracles *(ṛddhiprātihārya)* pour attirer les fidèles *(āvarjanamātra)* ; mais c'est par le miracle de l'enseignement *(anuśāsanī°)* qu'ils sauvent le monde en détruisant les passions (vii, 47 a-b).

3. *prajñāmalā sānucarābhidharmaḥ*.

4. *dharmāṇāṃ pravicayaḥ* : les *dharmas* sont mêlés, comme des fleurs ; on les discerne et on les met en bouquets *(pravicīyante, uccīyante)* : ceux-ci sont purs, ceux-ci sont impurs, etc.

Dans cette opération, un certain *dharma* associé à la pensée *(caitta, caitasika)* (ii. 23), qu'on appelle *prajñā*, joue le premier rôle. Par conséquent, on définit la *prajñā*, ' discernement des *dharmas* '.

5. *mala*, tache, est synonyme de *āsrava*, vice. — Nous traduirons *anāsrava* par ' pur '. — Les *āsravas* sont définis v. 35. — Voir ci-dessous i. 4.

6. On comprend sous le nom d'Abhidharma, non seulement la connaissance pure qui discerne la nature des choses, mais encore tous les éléments purs du

Tel est, au sens propre [1], l'Abhidharma.

**2**b. C'est encore toute *prajñā* et le Traité qui font obtenir la *prajñā* immaculée [2].

Dans l'usage vulgaire, le mot Abhidharma désigne aussi toute *prajñā* qui fait obtenir l'Abhidharma au sens propre: la *prajñā* impure *(sāsrava)*, qu'elle soit innée ou naturelle *(upapattipratilambhikā)*, ou qu'elle soit le résultat d'un effort, résultat d'audition, de réflexion, de recueillement *(śrutacintābhāvanā-mayī)* (ii. 71c), reçoit, avec sa suite, par convention, le nom d'Abhidharma [3].

On donne aussi le nom d'Abhidharma au Traité [4], car le Traité aussi fait obtenir la *prajñā* pure: il est donc un facteur de l'Abhidharma au sens propre.

*dharma* signifie: qui porte *(dhāraṇa)* un caractère propre *(svalakṣaṇa)*.

L'Abhidharma est nommé *abhi-dharma* parce qu'il envisage *(abhimukha)* le *dharma* qui est l'objet du suprême savoir, ou le suprême *dharma*, à savoir le Nirvāṇa; ou bien parce qu'il envisage les caractères des *dharmas*, caractères propres, caractères communs [2b].

Pourquoi le présent ouvrage est-il nommé Abhidharmakośa?

**2** c-d. Parce que l'Abhidharma y entre pour le sens, ou bien parce

moment psychologique dans lequel se produit cette connaissance: sensation, etc. (i. 14 c). Un de ces éléments est matériel *(rūpa)*: ce qu'on appelle la 'discipline pure' *(anāsrava saṃvara*, iv. 13 c).

1. Vyākhyā: *paramārtha eva pāramārthikaḥ / paramārthe vā bhavaḥ pāramārthikaḥ / paramārthena vā dīvyati caratīti pāramārthikaḥ*,

2. *tatprāptaye yāpi ca yac ca śāstram /*

3. *sāṃketika, sāṃvyavahārika abhidharma.*

4. Le Traité, c'est-à-dire (1) ou bien l'Abhidharmaśāstra, l'Abhidharmapiṭaka. Auquel cas, quelques-uns pensent qu'il ne faut pas entendre: « Le Traité, *avec sa suite*, reçoit le nom d'Abhidharma », car un livre n'a pas d'escorte; quelques-uns croient que la suite est constituée par les *lakṣaṇas* (ii. 45 c-d); (2) ou bien le Jñānaprasthāna, considéré comme corps de l'Abhidharma et ayant pour pieds (et 'suite') les six livres, Prakaraṇapāda, Vijñānakāya, Dharmakāya, Prajñāptiśāstra, Dhātukāya, Saṃgītiparyāya (Burnouf, Introduction, p. 448).

que l'Abhidharma en constitue le fondement, le présent ouvrage s'appelle Abhidharmakośa [1].

Le Traité qui porte le nom d'Abhidharma, à savoir l'Abhidharmapiṭaka, entre pour le sens, pour l'essentiel, dans cet ouvrage, qui est donc l'Abhidharmakośa, ' le fourreau de l'Abhidharma '. Ou bien, comme l'Abhidharma est le point d'appui de cet ouvrage, on peut dire que cet ouvrage est tiré de l'Abhidharma, comme d'un fourreau ; on l'appelle donc l'Abhidharmakośa, ' l'ouvrage qui a l'Abhidharma pour fourreau '.

Dans quel but l'enseignement de l'Abhidharma ? Par qui l'Abhidharma a-t-il été enseigné à l'origine ? — La réponse à ces deux questions nous dira pourquoi l'auteur entreprend pieusement la rédaction de l'Abhidharmakośa.

**3.** Comme, en dehors du discernement des *dharmas*, il n'y a pas de moyen pour éteindre les passions *(kleśa)*, — et c'est en raison des passions que le monde erre dans cet océan de l'existence, — en vue de ce discernement, l'Abhidharma a été, disent-ils, prononcé par le Maître [2].

En dehors du discernement des *dharmas*, il n'existe pas de moyen pour éteindre les passions (v. 1), et ce sont les passions qui font errer le monde [3a] dans ce grand océan de la transmigration. C'est pourquoi, disent les Vaibhāṣikas [3], en vue du discernement des

1. *tasyārthato 'smin [sam]anupraveśāt*
   *[so v]āśrayo ['syety] abhidharmakośaḥ //*
2. *dharmāṇāṃ pravicayam antareṇa nāsti*
   *kleśānāṃ yata upaśāntaye 'bhyupāyaḥ /*
   *kleśaiś ca bhramati bhavārṇave 'tra lokaḥ*
   *[taddhetor ata uditaḥ kilaiṣa śāstrā] //*

Les deux premières lignes sont citées, avec la lecture *yad upaśāntaye*, dans un commentaire (Amṛtakaṇikā) de la Nāmasaṃgīti, 130 ; la troisième est citée dans la Vyākhyā ; la quatrième est restituée d'après la Vyākhyā.

3. *kila paramatadyotane.* Le mot *kila* montre que Vasubandhu expose ici une opinion, l'opinion des Vaibhāṣikas, qu'il n'accepte pas. Pour les Sautrāntikas et pour Vasubandhu, les Abhidharmas ne sont pas la parole du Maître. Le problème de l'authenticité des Abhidharmas sera étudié dans l'Introduction.

*dharmas*, le Maître, le Bouddha Bhagavat, a prononcé l'Abhidharma. Car, sans l'enseignement de l'Abhidharma, les disciples seraient incapables de discerner les *dharmas*.

Toutefois, expliquent les Vaibhāṣikas, c'est par morceaux que Bhagavat a prononcé l'Abhidharma. Et de même que le Sthavira Dharmatrāta a fait une collection des Udānas dispersés dans l'Écriture, l'Udānavarga [1], de même l'Ārya Kātyāyanīputra et les autres Saints ont établi l'Abhidharma en le collectionnant dans les sept Abhidharmas [2].

Quels sont les *dharmas* dont l'Abhidharma enseigne le discernement?

**4**a. Les *dharmas* sont 'impurs', 'en relation avec les vices' *(sāsrava)*, ou 'purs', 'sans relation avec les vices' *(anāsrava)* [3].

Quels sont les *dharmas* impurs?

**4**b-d. Sont impurs les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* à l'exception du Chemin; ils sont impurs parce que les vices *(āsrava)* s'y attachent [4]. [3 b]

1. La version tibétaine de l'Udānavarga (Mdo XXVI) a été traduite par W. Rockhill (Londres 1883) et publiée par H. Beck (Berlin 1911). Une bonne partie de l'original a été retrouvée au Turkestan (JRAS. 1912, pp. 355-377; J. As. 1912, I. 311, montrant la correspondance avec les sources pālies). — S. Lévi, J. As. 1912, ii, 215-222.

2. J. Takakusu, On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins, JPTS. 1905, p. 75. — 3. *sāsravā anāsravā dharmāḥ*

4. *saṃskṛtā mārgavarjitāḥ|sāsravā āsravās teṣu yasmāt samanuśerate||*
Les *dharmas* conditionnés, à l'exception de ceux qui font partie du Chemin, sont nommés *sāsrava*, 'en relation avec les vices'.
Comment et pourquoi sont-ils 'en relation avec les vices'?
1. On ne peut pas dire qu'ils sont 'associés' *(saṃprayukta)* aux vices, car seuls la pensée et les mentaux souillés *(kliṣṭa)* sont associés aux vices (I. 23).
2. On ne peut pas dire qu'ils coexistent *(sahotpāda)* aux vices. Dans cette hypothèse ne seraient 'en relation avec les vices', (1) ni les *dharmas* extérieurs *(bāhya*, I. 39a); (2) ni les cinq *upādānaskandhas* (I. 8) d'une personne chez qui les passions ne sont pas actuellement en exercice.
3. On ne peut pas dire qu'ils sont le point d'appui *(āśraya)* des vices, car seuls les six organes de connaissance sont le point d'appui des vices.
4. On ne peut pas dire qu'ils sont l'objet *(ālambana)* des vices: dans cette

Ce qu'on entend par un *dharma* conditionné, *saṃskṛta*, i. 7 a, ii. 45 c-d.

Les vices, *āsrava*, v. 40.

Sans doute certains vices, la vue fausse par exemple, peuvent avoir pour objet le Chemin ou les *dharmas* inconditionnés, les *asaṃskṛtas*. Cela ne fait pas que le Chemin ou ces *dharmas* soient ' impurs ', ' en relation avec les vices ' *(sāsrava)*, parce que les vices ne s'y installent pas, n'y adhèrent pas. Ce point est expliqué au cinquième chapitre (Anuśayanirdeśa).

Quels sont les *dharmas* purs ?

**5** a-b. Sont purs la vérité du Chemin et les trois inconditionnés[1].

Quels sont les trois inconditionnés[2] ?

hypothèse, le Nirvāṇa ( = *nirodhasatya)* serait ' en relation avec les vices ', car on peut avoir des vues fausses à l'égard du Nirvāṇa ; dans cette hypothèse, une terre supérieure serait ' en relation avec les vices ' par le fait des vices d'une terre inférieure qui la prennent pour objet (opinions condamnées v. 18).

L'auteur explique donc qu'un *dharma* est nommé ' en relation avec les vices ' parce que les vices y adhèrent *(anuśerate)*, c'est-à-dire y prennent croissance *(puṣṭiṃ labhante)* ou y prennent séjour et support *(pratiṣṭhā)*, comme le pied peut faire sur le sol et non sur le fer rouge. Les passions *(anuśaya)* se développent *(saṃtāyante)* en prenant croissance ou support dans et sur les *dharmas* ' en relation avec les vices '.

D'après une autre opinion, de même que l'on dit : « Cet aliment me va » *(mama anuśete)*, pour dire : « Cet aliment me convient, m'est favorable *(anuguṇībhavati)* », de même les vices ' vont à ces *dharmas* ', ' sont favorables à ces *dharmas* '. On appelle donc ' en relation avec les vices ', les *dharmas* auxquels les vices sont favorables, à savoir les conditionnés à l'exception du Chemin : en effet, les conditionnés sont créés par l'acte arrosé par les vices ; les vices leur sont donc favorables. (Vyākhyā). Voir v. 1, 18, 29, 39, 40.

Les écoles ne sont pas d'accord : Le corps du Bouddha est-il ' en relation avec les vices ' ? Voir i. 31 d.

1. *anāsravā mārgasatyaṃ trividhaṃ cāpy asaṃskṛtam /*

La vérité du Chemin, c'est l'ensemble des *dharmas* qui constituent la vue et la méditation des vérités (vi, 25 d., vii, 3 b).

Sur les *asaṃskṛtas*, i, 48 b., ii, 55 c-d, et l'Introduction.

2. Certains philosophes, les Vātsīputrīyas, disent qu'il n'y a qu'un *asaṃskṛta*, à savoir le Nirvāṇa. Les Vaiśeṣikas admettent beaucoup d'*asaṃskṛtas* : les *paramāṇus*, etc. (Vyākhyā). — Les uns admettent les trois *asaṃskṛtas* ; d'autres considèrent comme *asaṃskṛta* la *śūnyatā* qui est *tathatālakṣaṇā* (Madhyamaka, vii, 33, p. 176). — Wassilief, p. 282. — Kathāvatthu, ii. 9, vi. 3,

**5** c. L'espace *(ākāśa)* et les deux suppressions *(nirodha)*[1].

Les deux suppressions sont le *pratisaṃkhyānirodha*, ' suppression due à la sapience ', et l'*apratisaṃkhyānirodha*, ' suppression non due à la sapience '.

Les trois inconditionnés et la vérité du Chemin, tels sont les *dharmas* purs *(anāsrava)* parce que les vices ne s'y attachent pas.

**5** d. L'espace est ' ce qui n'empêche pas ' [2].

L'espace a pour nature de ne pas empêcher *(āvṛṇoti)* la matière *(rūpa)* qui, en effet, prend place librement dans l'espace ; et aussi de ne pas être empêché *(āvriyate)* par la matière, car l'espace n'est pas délogé par la matière. [3]

**6** a-b. La ' disjonction ', chaque disjonction prise à part, c'est le *pratisaṃkhyānirodha*. [4]

La disjonction *(visaṃyoga*, ii. 57 d) d'avec les *dharmas* impurs, c'est le *pratisaṃkhyānirodha* (ii. 55) ou Nirvāṇa.

1. *ākāśaṃ dvau nirodhau ca.* — Sur les deux *nirodhas*, i. 6, ii. 55 c. ; sur les cinq *nirodhas*, i. 20 a-b.

2. *tatrākāśam anāvṛtiḥ* /

3. Sur la différence de l'espace *(ākāśa)* et du vide *(ākāśadhātu)*, i. 28 ; sur l'inexistence de l'*asaṃskṛta* nommé ' espace ' (théorie Sautrāntika), ii. 55 c-d. — Kathāvatthu, vi. 6-7.

L'opinion du Mādhyamika sur l'espace et les autres inconditionnés, opinion identique à celle du Sautrāntika, est exposée par Āryadeva, Śataka, ix. 3 (Madhyamakavṛtti, 505 ; Catuḥśatikā, 202, As. Soc. of Bengal, iii. p. 483, 1914) : « Là où il n'y a pas de matière *(rūpa)*, rien ne s'oppose à la naissance de *dharmas* matériels : l'absence de matière reçoit le nom d'*ākāśa*, parce que les choses y brillent fortement *(bhṛśam asyāntaḥ kāśante bhāvāḥ)*. Les Vaibhāṣikas supposent dans l'Abhidharmaśāstra que l'*ākāśa* est une réalité *(vastu)*, ne voyant pas que l'Ecriture se borne à donner un nom à une irréalité, à un pur néant *(avastusato kiṃcanasya)* .... »

4. *pratisaṃkhyānirodho yo visaṃyogaḥ pṛthak pṛthak* / Comparer la discussion Kathāvatthu, xix. 3.

Le Sarvāstivādin considère que la ' disjonction d'avec une passion ' ' la suppression de la passion ou de la douleur future ' *(visaṃyoga, nirodha)* est une chose en soi, un *dharma* réel, une entité *(dravya)*. La ' disjonction ' n'est pas produite par les causes, elle est éternelle. Par la *pratisaṃkhyā* (compréhension des Vérités), on obtient l'acquisition *(prāpti*, ii. 36 b) de la disjonction.

Par *pratisaṃkhyāna* ou *pratisaṃkhyā*, on entend une certaine *prajñā*, la *prajñā* pure, la compréhension des Vérités.

La ' suppression ' *(nirodha)* dont on prend possession par cette *prajñā* s'appelle *pratisaṃkhyānirodha* : nous pourrions dire *pratisaṃkhyāprāpyanirodha*, ' suppression à obtenir par la *pratisaṃkhyā* ', mais le mot du milieu *(prāpya)* est élidé, [4 a] comme dans l'expression ' char-à-bœufs ', et non pas ' char attelé de bœufs ' *(goratha = goyuktaratha)*.

Faut-il entendre que, de tous les *dharmas* impurs, il n'y a qu'un unique *pratisaṃkhyānirodha* ?

Non pas : chaque disjonction prise à part est *pratisaṃkhyānirodha*. Aussi nombreux sont les objets de ' jonction ' *(saṃyogadravya)*, aussi nombreux sont les objets de ' disjonction '.[1] S'il en était autrement, si le *pratisaṃkhyānirodha* était unique, un homme qui a obtenu, qui s'est rendu présente *(sākṣātkar)* la suppression des passions qui sont abandonnées par la vue de la Vérité de la douleur, aurait obtenu du même coup la suppression des passions qui sont abandonnées par la vue des autres Vérités et par la méditation. Il lui serait inutile de pratiquer la partie du Chemin opposé à ces passions. (Vibhāṣā, 32, 6)

Mais n'est-il pas dit que « la suppression *(nirodha)* est sans pareille *(asabhāga)* » ?

Cela ne veut pas dire que la suppression soit unique, qu'il n'y ait pas une suppression pareille à une autre suppression. Cela veut dire que la suppression n'a pas de ' cause pareille à son effet ' *(sabhāgahetu)*, et n'est pas ' cause pareille à son effet ' (ii. 52)[2].

1. Bhagavat compare au poteau l'objet impur *(sāsrava)*, c'est-à-dire l'objet auquel les passions, désir, haine, etc. peuvent adhérer ; les passions ou liens, *saṃyojana*, sont la corde ; le *pudgala* est la bête. (Comparer Saṃyutta, iv. 282). L'objet *sāsrava* est le *saṃyogavastu*, le *saññojaniya*.

2. Dharmadinnā fut questionnée par son ancien époux le maître de maison Viśākha : *kiṃsabhāga ārye nirodhaḥ ?* — Elle répondit : *asabhāga āyuṣman viśākha*. (Madhyamāgama, fasc.18, fol. 3, Vibhāṣā 31, 16).

Comparer Majjhima, i. 304 : *nibbānassa pan' ayye kiṃ patibhāgo* .....,

**6** c-d. Une suppression différente, qui consiste dans l'empêchement absolu de la naissance, s'appelle *apratisaṃkhyānirodha* [1].

La ' suppression ' différente de la ' disjonction ', et qui consiste dans l'empêchement absolu de la naissance des *dharmas* futurs, c'est l'*apratisaṃkhyānirodha*. Elle est ainsi nommée parce qu'elle est obtenue, non par la compréhension des vérités, mais par l'insuffisance des causes de naissance *(pratyayavaikalyāt)*. [2]

Par exemple, lorsque l'organe de la vue et l'organe mental sont occupés à un certain ' visible ' *(rūpa)*, les autres visibles, les sons, odeurs, saveurs et tangibles passent du présent dans le passé. Il s'ensuit que les cinq connaissances sensibles, la connaissance visuelle, etc., qui auraient eu pour objet les autres visibles, les sons, odeurs, saveurs et tangibles, ne peuvent pas naître : car les connaissances sensibles ne sont pas capables de saisir leur objet propre lorsque cet objet est passé. Il y a donc ' empêchement absolu de la naissance des dites connaissances ', en raison de l'insuffisance des causes de naissance. [4 b].

Ici se présente une quadruple alternative *(Vibhāṣā*, 32, 6) :

1. seulement *pratisaṃkhyānirodha* des *dharmas* impurs, passés, présents, destinés à naître *(utpattidharman)* ;

2. seulement *apratisaṃkhyānirodha* des *dharmas* conditionnés purs non destinés à naître *(anutpattidharman)* ;

3. *pratisaṃkhyānirodha* et *apratisaṃkhyānirodha* des *dharmas* impurs non destinés à naître ;

4. ni *pratisaṃkhyānirodha* ni *apratisaṃkhyānirodha* des *dharmas* purs, passés ou présents ou destinés à naître [3].

1. *utpādādatyantavighno 'nyo nirodho 'pratisaṃkhyayā* //

2. Vibhāṣā, 32, 5. — Le Kathāvatthu, ii. 9, attribue aux Mahiṃsāsakas (Wassilief, p. 282) et aux Andhakas la distinction du *paṭisaṃkhā°* et de l'*appaṭisaṃkhānirodha*. Śaṃkara discute les deux *nirodhas* ad ii. 2, 22 (Voir Album Kern, 111) ; il confond l'*apratisaṃkhyānirodha* et l'*anityatānirodha* (i. 20 a.b).

3. Cette classification repose sur deux principes : 1. Il peut y avoir *pratisaṃkhyānirodha*, (disjonction, détachement) des *dharmas* impurs, de quelque époque qu'ils soient, soient-ils ou ne soient-ils pas destinés à naître. 2. Il y a *aprati-*

Nous avons dit que les *dharmas* impurs sont les *dharmas* conditionnés, moins le Chemin. Quels sont les conditionnés ?

**7** a-b. Les conditionnés *(saṃskṛta)*, c'est la pentade des *skandhas*, matière, etc. [1]

Collection des matières *(rūpaskandha)*, collection des sensations *(vedanāskandha)*, collection des notions *(saṃjñāskandha)*, collection des ' conditionnants ' *(saṃskāraskandha)*, collection des connaissances *(vijñānaskandha)*.

*saṃskṛta*, conditionné, s'explique étymologiquement : « qui a été fait *(kṛta)* par les causes en union et combinaison *(sametya, saṃbhūya)* ». Il n'y a aucun *dharma* qui soit engendré par une cause unique (ii. 64).

L'expression *saṃskṛta*, bien qu'elle signifie : ' qui a été fait ... ', s'applique au *dharma* futur, au *dharma* présent, comme au *dharma* passé ; en effet, un *dharma* ne change pas de nature en changeant d'époque. De même, on nomme *dugdha*, ' qui a été trait ', le lait dans le pis ; on nomme *indhana*, ' bois en ignition ', l'arbre.

*saṃkhyānirodha* de tous les *dharmas*, purs ou impurs, qui ne sont pas destinés à naître : les *dharmas* futurs existent : ils naîtront si les causes de naissance les font passer du futur dans le présent ; ils ne naîtront pas si on obtient leur *apratisaṃkhyānirodha*. Par exemple, le Saint, à un certain moment, obtient de ne pouvoir renaître dans une matrice animale : il obtient l'*apratisaṃkhyānirodha* de la matrice animale, qui, pour lui est désormais ' non destinée à naître ' *(anutpattidharman)*.

Bhagavat dit du Srotaāpanna : « Pour lui sont supprimés *(niruddha)* les enfers, les matrices animales, les existences de *preta* » (Comp. Saṃyutta, v. 356, *khīṇanirayo khīṇatiracchānayoniko* ...). — L'*apratisaṃkhyānirodha* est un *dharma* en soi qui rend absolument impossible, chez celui qui le possède *(prāpti)*, la naissance de tel ou tel *dharma*. Cette absolue non-naissance ne résulte pas de l'insuffisance des causes, car, si les causes se présentaient quelque jour, le *dharma* naîtrait : c'est donc la possession de l'*apratisaṃkhyānirodha* qui rend le concours suffisant des causes, et la naissance, définitivement impossibles.

Voir ii. 55 c-d et v. 24.

1. *te punaḥ saṃskṛtā dharmā rūpādiskandhapañcakam* / Le terme *skandha* est expliqué i. 20.

**7** c-d. Les conditionnés sont les chemins ; ils sont le fondement du discours ; ils sont ' avec sortie ' ; ils sont ' ayant des causes ' [1].

1. Les conditionnés sont les chemins — c'est-à-dire les époques, le passé, le présent et le futur — parce qu'ils ont pour nature d'être allés [5 a], d'aller, de devoir aller. De même, d'un chemin, on dit qu'il allait, qu'il va, qu'il ira à la ville.

Ou bien les conditionnés sont nommés chemins *(adhvan)* parce qu'ils sont dévorés *(adyante)* par l'impermanence (ii. 45 c).

2. Par discours *(kathā)*, on entend la parole, le discours *(vākya)* ; et discours a pour fondement *(vastu)* le nom ou mot *(nāman*, ii. 36) [2].

Faut-il prendre à la lettre la définition donnée par la stance, et dire que les conditionnés sont les mots ?

Non. Par ' fondement du discours ', il faut entendre : « le fondement du discours, c'est-à-dire les mots, avec ce que les mots signifient ». A comprendre par ' fondement du discours ' les seuls mots, on se mettrait en conflit avec le Prakaraṇapāda [3] qui dit : « Les *kathāvastus*, les fondements du discours, sont compris dans les dix-huit *dhātus* ». (Vibhāṣā, 15, 8) [4]

3. *niḥsāra* signifie ' sortie *(sāra = niḥsaraṇa)* nécessaire *(avaśyam)* ', le Nirvāṇa *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)* de tout conditionné. Comme on doit sortir des conditionnés, on les qualifie ' munis de sortie ' [5].

1. *ta evādhvā kathāvastu saniḥsārāḥ savastukāḥ* //

2. D'après le Sūtra : *trīṇīmāni bhikṣavaḥ kathāvastūny acaturthāny apañcamāni yāny āśrityāryāḥ kathāṃ kathayantaḥ kathayanti / katamāni trīṇi/atītaṃ kathāvastu anāgataṃ kathāvastu pratyutpannaṃ kathāvastu.*

Comparer Aṅguttara, i, 197.

3. xxiii. 10, fol. 44 a 4 : « Les trois chemins, les trois *kathāvastus* sont compris dans les dix-huit *dhātus*, les douze *āyatanas*, les cinq *skandhas* ; sont connus par neuf savoirs, en excluant le *nirodhajñāna* ; sont discernés par six connaissances ; sont affectés par tous les *anuśayas* ».

4. Pourquoi l'inconditionné n'est-il pas ' fondement du discours ' ? — Parce qu'il n'est pas cause du discours (ii. 55) ; parce qu'il n'y a pas d'histoire de l'inconditionné, de même qu'on peut dire : « Dīpaṃkara était de telle manière .... ; Maitreya sera .... ; le roi Kapphiṇa (?) est de telle manière ». (Vyākhyā).

5. D'après Prakaraṇa, 34 a 1, qu'on peut restituer : *saniḥsārā dharmāḥ*

**4.** Les conditionnés dépendent de causes *(sahetuka)* ; on les qualifie donc *savastuka*, c'est-à-dire ' ayant des causes ' [1]. — Les Vaibhāṣikas croient que, dans l'expression *savastuka*, *vastu* signifie ' cause ' *(hetu)* [2].

Tels sont les divers synonymes de ' conditionné '.

**8** a-b. Quand ils sont impurs, ils sont *upādānaskandha*. [3]

Les conditionnés impurs *(sāsrava)* constituent les cinq *upādānaskandhas*. Tout ce qui est *upādānaskandha* est *skandha* ; mais les conditionnés purs rentrent dans les *skandhas*, ne rentrent pas dans les *upādānaskandhas* (Vibhāṣā, 75 3) [5 b].

Les *upādānas* sont les passions *(kleśa*, v. 38).

Les *upādānaskandhas* sont ainsi nommés (1) parce qu'ils proviennent des passions, comme on dit : ' feu d'herbe ', ' feu de paille ' ; (2) ou bien parce qu'ils sont régis par les passions, comme on dit : ' homme du roi ' ; (3) ou bien parce qu'ils donnent naissance aux passions, comme on dit : ' arbre à fleurs ', ' arbre à fruits '.

**8** c. Ils sont aussi nommés ' de bataille ' [4].

*katame ? sarve saṃskṛtā dharmāḥ* — Il faut ' sortir ', non seulement des *dharmas* impurs, mais aussi du Chemin. La Vyākhyā cite le texte sur l'abandon du radeau, Majjhima i 135, Vajracchedikā § 6 : *kolopamaṃ dharmaparyāyam ājānadbhir dharmā api prahātavyāḥ prāg evādharmā iti.* (Comparer Bodhicaryāvatāra, ix. 33 ; Kaṭha, ii. 14).

1. D'après Prakaraṇa, 33 b 3 : *savastukāḥ sapratyayā dharmāḥ katame ? — saṃskṛtā dharmāḥ.* — Voir ii. 55 ad finem.

2. *vastu* signifie *hetu* d'après l'étymologie : *vasanty asmin prāk kāryāṇi paścāt tata utpatteḥ.*

La Vyākhyā cite ici un fragment du Bhāṣya ad ii. 55, sur les cinq significations du mot *vastu* dans l'Ecriture (Vibhāṣā 196, 8). — Pour Vasubandhu *savastuka* signifie ' réel ' : les conditionnés sont réels ; les inconditionnés sont irréels.

3. *ye sāśravā upādānaskandhās te*

La Vibhāṣā, 75, 3, expose quatorze explications du terme *upādānaskandha*. Vasubandhu cite les trois premières.

Sur *khandha* et *upādānakkhandha*, Visuddhimagga, xiv, apud Warren, p. 155.

4. *saraṇā api* /

Sur *raṇa*, *saraṇa*, *araṇā* (vii. 35 c), voir Muséon, 1914, p. 35 ; Walleser, Die Streitlosigkeit des Subhūti (Heidelberg, 1917).

Les passions sont des batailles *(raṇa)* parce qu'elles nuisent à soi et à autrui. Les conditionnés impurs sont qualifiés ' de bataille ', ' en relation avec les batailles ' *(saraṇa)*, parce que les passions ou batailles s'y attachent ; de même, comme on a vu, ils sont qualifiés ' impurs ', ' d'impureté ' *(sāsrava)*, parce que les vices ou *āsravas* s'y attachent.

**8** c-d. Ils sont aussi la douleur, l'origine, le monde, le lieu des opinions fausses, l'existence [1].

1. Douleur, parce qu'ils sont odieux aux Saints (vi. 2).
2. Origine, parce que la douleur a en eux son origine (vi. 2).
3. Monde, parce qu'ils sont en procès de décomposition [2].
4. Lieu des opinions, parce que les cinq opinions s'y tiennent *(tiṣṭhati)* et s'y attachent (v. 7) (Prakaraṇa, 33 b 7).
5. Existence, parce qu'ils existent [3].

Nous avons vu qu'il y a cinq *skandhas* (i. 7, 20). Nous étudions d'abord le *rūpaskandha* (i. 9-14 b).

**9** a-b. Le *rūpa*, ou matière, c'est cinq organes, cinq choses ou objets, et l'*avijñapti* [4].

Cinq organes [6 a] : organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du tact *(cakṣus, śrotra, ghrāṇa, jihva, kāya)*.

1. *duḥkham samudayo loko dṛṣṭisthānaṃ bhavaś ca te* //

2. *asminn eva rohita vyāyāmamātre kalevare lokaṃ prajñapayāmi lokasamudayaṃ ca* (Aṅguttara ii. 48 : rohitassadevaputta). — Bhagavat a dit encore : *luhyate praluhyate tasmāl lokaḥ* (Saṃyutta iv. 52). — Aṣṭasāhasrikā, p. 256 ; Mahāvyutpatti, 154, 16 (Wogihara, Bodhisattvabhūmi, Leipsick 1908, p. 37). — La racine est *luji*, non pas *loki*.

3. *bhavatīti bhavaḥ*. — *Vyākhyā* : D'après le texte : *bhavaḥ katamaḥ / pañcopādānaskandhāḥ*.

Hiuan-tsang traduit : « Ils sont la triple existence ».

La source de Vasubandhu paraît être Prakaraṇa, 32 b 12 : « Quels *dharmas* sont *bhava* ? Les *dharmas* impurs. Quels *dharmas* ne sont pas *bhava* ? Les *dharmas* purs ».

4. *rūpaṃ pañcendriyāṇy arthāḥ pañcāvijñaptir eva ca* /

Comparer le Prakaraṇapāda, chapitre i, traduit dans l'Introduction.

Cinq choses, domaines *(viṣaya)* des cinq organes, le visible *(rūpa)*, le son, l'odeur, la saveur, le tangible *(spraṣṭavya)*.

En ajoutant l'*avijñapti* (i. 11), tel est le *rūpaskandha*.

Nous avons énuméré cinq choses, visible, son, etc.

9 c-d. Les points d'appui des connaissances de ces choses, à savoir des éléments matériels subtils, ce sont les cinq organes, organe de la vue, etc. [1]

Les cinq qui sont le point d'appui des connaissances du visible, du son, de l'odeur, de la saveur et du tangible, et qui consistent en éléments matériels subtils, suprasensibles, ce sont, dans l'ordre, les organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du tact.

Bhagavat dit en effet : « L'œil, ô Bhikṣus, *āyatana* interne, subtile matière dérivée des grands éléments ..... » [2]

Ou bien, on peut comprendre : [3]

**9** c-d. Les points d'appui des connaissances de ces organes, à savoir .....

Les points d'appui de la connaissance visuelle, ou connaissance de l'œil *(cakṣurvijñāna)*, etc. — Cette interprétation est conforme au Prakaraṇa (13 a 10) qui dit : « Qu'est-ce que l'organe de la vue ? — C'est la matière subtile qui est le point d'appui de la connaissance de la vue [6 b] ».

—

Examinons maintenant les cinq choses en commençant par le ' visible ', *rūpāyatana*.

1. *tadvijñānāśrayā rūpaprasādaś cakṣurādayaḥ* //

Les cinq organes *(indriya)* sont suprasensibles *(atīndriya)*, transparents *(accha)*, distincts de ce qui est l'objet des organes, distincts du visible, du tangible, etc. C'est par raisonnement que nous connaissons leur existence. Ils ont pour support *(adhiṣṭhāna)* ce que la langue vulgaire appelle œil, etc. (i. 44 a-b).

Sur *pasādacakkhu, cakkhupasāda*, Dhammasaṅgaṇi, 616, 628.

2. Voir le Sūtra cité i. 35. — Comparer Vibhaṅga, 122, Psychology, 173.

3. La première interprétation d'après Vibhāṣā, 71, 12.

**10** a. Le visible est de deux sortes, de vingt sortes [1].

1. Le visible est couleur et figure. La couleur *(varṇa)* est quadruple : bleu, rouge, jaune, blanc ; les autres couleurs sont des succédanés de la quadruple couleur. La figure *(saṃsthāna)* (iv. 3 c) est octuple : long, court, carré, rond, haut *(unnata)*, bas *(avanata)*, égal, inégal [2].

2. On obtiendra vingt espèces : les quatre couleurs primaires ; les huit figures ; huit couleurs : nuage, fumée, poussière, brouillard, ombre, lumière chaude, clarté, obscurité. Quelques-uns font de l'empyrée *(nabhas)*, qui apparaît comme un mur de lapis, une couleur ; ce qui donne le chiffre de vingt-et-un.

' Egal ' *(ṣāta)* signifie ' de figure égale ' ; ' inégal ' *(viṣāta)* est le contraire ; le brouillard *(mahikā)* est la vapeur qui monte de la terre et de l'eau ; la lumière chaude *(ātāpa)* est la lumière du soleil ; la clarté *(āloka)* est la lumière de la lune, des étoiles, du feu, des herbes et des gemmes ; l'ombre, — née d'un obstacle à la lumière, — c'est là où les formes restent visibles ; l'obscurité est le contraire [7 a].

Les autres termes ne réclament pas d'explication.

3. Le visible peut être couleur sans être figure [3] : bleu, rouge, jaune, blanc, ombre, lumière chaude, clarté, obscurité.

Il peut être figure sans être couleur : cette partie du long, du court, etc., qui constitue l'acte corporel *(kāyavijñapti)* [4] (iv. 2).

Il peut être à la fois couleur et figure : toutes les autres catégories de visible.

D'autres docteurs soutiennent que seules la lumière chaude et la clarté sont exclusivement couleur ; car le bleu, le rouge, etc., se présentent à la vue sous les aspects de long, de court, etc.

4. Mais, disent les Sautrāntikas, comment une chose unique pourrait-elle être *(vidyate)* double, couleur et figure tout ensemble ? Car, dans le système des Vaibhāṣikas, la couleur et la figure sont choses, *dravya*, distinctes (iv, 3).

1. *rūpaṃ dvidhā viṃśatidhā.*
Vibhāṣā, 13, 9 : Mahāvyutpatti, 101 ; comparer Dhammasaṅgaṇi, 617.
2. Les Sautrāntikas nient que la figure soit autre chose que la couleur.
3. Vijñānakāya, xxiii. 9, 45 b 18 ; Vibhāṣā, 75, 17.
4. Dhammasaṅgaṇi, 636.

Parce que couleur et figure sont perçues *(prajñāna)* dans une chose unique. La racine *vid* a ici le sens de connaître, percevoir, et non pas le sens d'exister.

Mais, répliquent les Sautrāntikas, vous devrez admettre que l'acte corporel est à la fois couleur et figure.

**10** b. Le son est octuple [1].

1. Il est quadruple : ayant pour cause les grands éléments actuels faisant partie des organes, ayant pour cause d'autres grands éléments *(upāttānupāttamahābhūtahetuka*, i. 34 c-d), appartenant en propre à des êtres vivants, n'appartenant pas en propre à des êtres vivants *(sattvāsattvākhya)* [2]. Chacune de ces quatre catégories est agréable ou désagréable.

Première catégorie : son causé par la main, par la voix.

Deuxième catégorie : son du vent, de la forêt, de l'eau.

Troisième catégorie : [7 b] son de l'acte vocal (iv. 3 d).

Quatrième catégorie : tout autre son.

2. D'après d'autres docteurs, un son peut appartenir aux deux premières catégories à la fois, par exemple, le son produit par le concours de la main et du tambour. Mais l'Ecole (Vibhāṣā, 127, 8) n'admet pas qu'un atome de couleur *(varṇa)* aît pour cause deux tétrades des grands éléments ; donc on ne peut admettre qu'un atome de son soit produit par les quatre grands éléments de la main et les quatre grands éléments du tambour.

**10** b-c. La saveur est de six sortes [3].

Douce, aigre, salée, piquante, amère, astringente.

1. [*śabdo 'ṣṭadhā bhavet*]
Dhammasaṅgaṇi, 621.

2. *sattvākhya* = *sattvam ākaṣṭe*, tout *dharma* qui dénote un être vivant est nommé *sattvākhya*. Lorsqu'on entend le son qui constitue l'acte vocal *(vāgvijñapti*, iv. 3 d), on sait : « C'est un être vivant ». Tout son différent de la parole est *asattvākhya*.

3. *rasaḥ/ṣoḍhā*.
D'après Dharmaskandha, 9, 9, de quatorze sortes. Comparer Dhammasaṅgaṇi, 629.

**10** c. L'odeur est quadruple [1].

Car la bonne odeur et la mauvaise odeur sont ou excessives ou non excessives *(sama, visama = utkaṭa, anutkaṭa)*. D'après le Prakaraṇa (fol. 13 b 1), l'odeur est triple : bonne, mauvaise, égale ou indifférente *(sama)*.

**10** d. Le tangible est de onze espèces [2].

1. Onze choses sont des choses tangibles *(spraṣṭavyadravya)* : les quatre grands éléments *(mahābhūta)*, le doux, le rude, le lourd, le léger, le froid, la faim et la soif.

2. Les éléments seront expliqués plus bas (i. 12). Le doux *(ślakṣṇatva)* est le moelleux *(snigdha ?)* ; le rude *(karkaśa)* est l'âpre ; le lourd *(gurutva)*, en vertu de quoi les corps sont susceptibles d'être pesés (i. 36) ; le léger *(laghutva)* est le contraire ; le froid *(śīta)*, ce qui produit le désir de la chaleur ; la faim *(bubhukṣā)*, ce qui produit le désir de l'aliment ; la soif *(pipāsā)*, ce qui produit le désir de la boisson. On désigne en effet par les mots faim, soif, le tangible qui produit la faim et la soif : par hypallage, en désignant la cause par le nom de l'effet. De même qu'il est dit [8 a] : « L'apparition des Bouddhas est bonheur ; l'enseignement de la religion est bonheur ; bonheur, la concorde de la communauté ; bonheur, l'austérité des religieux qui sont d'accord » [3].

3. Dans le Rūpadhātu [4] manquent la faim et la soif, mais les autres tangibles s'y trouvent. Il est vrai que les vêtements des dieux du Rūpadhātu, individuellement, n'ont pas de poids ; mais, réunis, ils pèsent. Il est vrai que le froid nuisible manque dans le Rūpadhātu, mais le froid bienfaisant *(anugrāhaka)* s'y trouve : telle est, du

1. [*gandhaś caturdhā.*
Dhammasaṅgaṇi, 625.
2. *spraṣṭavyam ekādaśātmikam*]
Vibhāṣā, 127, 1. Dhammasaṅgaṇi, 648. — Voir i. 35.
3. Dhammapada, 194 ; Udānavarga, xxx. 23. — L'apparition des Bouddhas est cause de bonheur, non pas bonheur.
4. Voir i. 30 b.

moins, l'opinion des Vaibhāṣikas. [Pour nous, c'est le recueillement qui récrée les dieux, non pas le froid].

Il arrive [1] qu'une connaissance du visible, ou connaissance visuelle, naisse d'une seule chose *(dravya)*, d'une seule catégorie de visible : lorsque le caractère de cette chose (bleu, etc.) est distingué à part. Dans d'autres cas, une connaissance est produite par plusieurs choses : lorsque semblable distinction manque ; par exemple, lorsqu'on voit de loin et d'ensemble les multiples couleurs et figures que présente une armée ou un tas de joyaux. La même remarque s'applique aux connaissances auditive, olfactive, etc. Mais une connaissance tactile naît au maximum de cinq choses, à savoir les quatre grands éléments et un quelconque des autres tangibles, doux, rude, etc. Tel est l'avis de certains docteurs, car, d'après une autre opinion, une connaissance tactile peut naître des onze tangibles à la fois.

Objection. — D'après ce que vous dites, chacune des cinq connaissances sensibles porte sur un ensemble *(sāmānya)* ; par exemple la connaissance visuelle porte sur le bleu, le rouge, etc. ; par conséquent les connaissances sensibles ont pour objet le ' caractère commun ' *(sāmānyalakṣaṇa)* et non pas, comme l'Ecriture nous l'enseigne, le ' caractère propre ' *(svalakṣaṇa)*. [8 b]

Le Vaibhāṣika (Vibhāṣā, 13, 12) répond que, par caractère propre, l'Ecriture entend, non pas le caractère propre des choses *(dravya)*, mais le caractère propre de l'*āyatana* (ii. 62 c) [2].

1. D'après Vibhāṣā, 13, 9.

2. Le *manovijñāna*, ou connaissance mentale, saisit l'ensemble des objets des connaissances sensibles, connaissance visuelle *(cakṣurvijñāna)*, etc. ; c'est pourquoi on considère qu'il a pour domaine le *samānyalakṣaṇa*, en d'autres termes qu'il n'est pas spécialisé quant à son objet.

Si, de même, on dit que la connaissance visuelle saisit l'ensemble des quatre objets des quatre connaissances visuelles portant sur le bleu, le jaune, le rouge et le blanc, nous devrons dire qu'elle a pour domaine le *sāmānyalakṣana*, puisque les caractères du *rūpāyatana* ' visible ' sont son objet. De même pour les connaissances auditive, olfactive, etc. — Or ceci est en opposition avec l'Écriture.

Réponse. — Quand l'Ecriture enseigne que chacune des cinq connaissances sensibles a pour domaine un *svalakṣaṇa*, elle vise le caractère *(lakṣaṇa)* propre

Lorsque les organes du tact et du goût atteignent en même temps leur objet (i. 43 c-d), quelle connaissance est la première à naître ? — Celle dont l'objet est le plus énergique. Mais si l'énergie des deux objets est égale, la connaissance du goût naît la première, parce que le désir de l'aliment domine.

Nous avons expliqué les objets des cinq organes de la connaissance sensible, et comment ces objets sont perçus. Nous examinons maintenant l'*avijñapti*, qui est la onzième catégorie du *rūpaskandha*.

**11.** Dans un homme aussi dont la pensée est distraite, ou qui est sans pensée, une continuité sériale, bonne ou mauvaise, en dépendance des grands éléments : c'est là ce qui est appelé *avijñapti* [1].

' Dont la pensée est distraite *(vikṣipta)* ', qui a une pensée différente de la pensée qui a provoqué l'*avijñapti*, — par exemple, une pensée mauvaise quand l'*avijñapti* a été provoquée par une pensée bonne.

*(sva)* des *āyatanas*, à savoir la qualité d'être *rūpāyatana*, c'est-à-dire la qualité d'être visible, la ' qualité d'être connaissable par la connaissance visuelle ', la qualité d'être *śabdāyatana* ou ' qualité d'être connaissable par la connaissance auditive ', etc. L'Écriture ne vise pas le caractère propre des choses, à savoir la ' qualité d'avoir l'aspect bleu ' ou ' qualité d'être connaissable par une connaissance visuelle ayant l'aspect bleu ', etc. Ce n'est pas au point de vue de ces caractères propres des choses que les cinq connaissances sont dites ' avoir pour domaine le *svalakṣaṇa* ', en d'autres termes, sont dites ' spécialisées quant à leur objet '.

1. *vikṣiptācittakasyāpi yo 'nubandhaḥ śubhāśubhaḥ /*
*mahābhūtāny upādāya sā hy avijñaptir ucyate //*

L'*avijñapti* sera décrite en détail iv, 3 d etc. — On peut traduire : ' non-information '. C'est un acte qui ne fait rien savoir à autrui, en cela semblable à l'acte mental ; mais qui est matière *(rūpa)*, en cela semblable à l'acte corporel et vocal. — On verra que les Sautrāntikas et Vasubandhu n'admettent pas l'existence d'un certain *dharma* nommé *avijñapti*.

Saṃghabhadra pense que la définition de l'*avijñapti*, telle que Vasubandhu la formule, n'est pas conforme à la doctrine Vaibhāṣika. Ses objections (Nyāyānusāra) sont reproduites, et réfutées, par Yaśomitra (Vyākhyā 31, 16-34, 5). Dans la Samayapradīpikā, il substitue à la kārikā de Vasubandhu une nouvelle kārikā, que cite Yaśomitra :

*kṛte 'pi visabhāge 'pi citte cittānyaye ca yat /*
*vyākṛtāpratigham rūpaṃ sā hy avijñaptir iṣyate //*

‘ Qui est sans pensée *(acittaka)* ’, c’est-à-dire qui est entré dans un des recueillements d’inconscience nommés *asaṃjñisamāpatti* et *nirodhasamāpatti* (ii. 42).

‘ Dans un homme aussi ..... ’, le mot *aussi* indique que l’*avijñapti* existe aussi pour l’homme de pensée non distraite, pour l’homme dont la pensée n’est pas abîmée dans les deux recueillements.

‘ Bonne ou mauvaise ’, *śubha, aśubha, kuśala, akuśala.*

‘ Une continuité sériale ’ *(anubandha)*, un flux *(pravāha).*

‘ En dépendance des grands éléments ’ *(mahābhūtāny upādāya)* : ceci pour distinguer la série dite *avijñapti* de la série des *prāptis* (ii. 36). L’*avijñapti* est en dépendance des grands éléments, parce que ceux-ci sont sa cause génératrice, sa cause tutélaire, etc. (ii. 65, Vibhāṣā, 127, 6).

‘ C’est là ce qui ..... ’ [9 a], pour indiquer la raison du nom *avijñapti.* Cette continuité sériale, tout en étant de sa nature matière *(rūpa)* et action, — comme la *vijñapti*, l’acte corporel et vocal, — cependant ne fait rien savoir à autrui *(vijñapayati)* ainsi que fait la *vijñapti.*

‘ Est appelé ’, pour montrer que l’auteur expose ici l’opinion des Vaibhāṣikas, non pas la sienne.

En résumé, l’*avijñapti* est un *rūpa*, bon ou mauvais, né de la *vijñapti* ou du recueillement.

**12** a-b. Les éléments, ou grands éléments, sont la substance élémentaire *(dhātu)* ‘ terre ’, les substances élémentaires ‘ eau ’, ‘ feu ’ et ‘ vent ’ [1].

1. *bhūtāni pṛthivīdhātur aptejovāyudhātavaḥ*

Saṃghabhadra explique :

Pourquoi les *mahābhūtas* sont-ils appelés *dhātu* ? — Parce qu’ils sont le lieu d’origine de tous les *rūpadharmas* ; les *mahābhūtas* eux-mêmes ont leur origine dans les *mahābhūtas.* Or, dans le monde, le lieu d’origine reçoit le nom de *dhātu* : c’est ainsi que les mines d’or, etc. s’appellent *dhātu* d’or, etc. — Ou bien on les appelle *dhātu* parce qu’ils sont le lieu d’origine de la variété des souffrances. Exemple comme ci-dessus.

Quelques-uns disent qu’on les appelle *dhātu* parce qu’ils portent et le caractère propre des *mahābhūtas* et le *rūpa* dérivé.

Ces quatre sont les quatre *dhātus*, ainsi nommés parce qu'ils portent *(dhāraṇa)* et leur caractère propre et la matière dérivée ou secondaire *(upādāyarūpa, bhautika)*.

On les nomme ' grands ' : ils sont grands parce qu'ils sont le point d'appui de toute matière dérivée. Ou bien parce qu'ils s'assemblent en grand dans la masse de la terre, de l'eau, du feu, du vent, où se manifestent ensemble leurs modes d'activité *(vṛtti)* (Vibhāṣā, 131, 6, 127, 5) [1].

Par quelle activité ces *dhātus* sont-ils établis et quelle est leur nature ?

**12** c-d. Ils sont établis par les actions de support, etc. ; ils sont le solide, l'humide, le chaud, la motion [2].

Les éléments terre, eau, feu, vent, sont, dans l'ordre, établis par les actes [9 b] de support, cohésion *(saṃgraha)*, cuisson *(pakti)*, expansion *(vyūhana)*. Par expansion, il faut entendre croissance *(vṛddhi)* et déplacement *(prasarpaṇa)*. Tels sont leurs actes.

Quant à leur nature, l'élément terre est le solide, l'élément eau est l'humide ; l'élément feu est le chaud ; l'élément vent est la motion [3]. Par motion, on entend ce qui fait que la série d'états qui constituent

Les *dhātus* portent aussi le nom de *mahābhūta*, — Pourquoi *bhūta* ? Pourquoi *mahābhūta* ?

Au moment où naissent les diverses espèces de *rūpa* dérivé (bleu, etc.), chacun d'eux surgit sous des aspects différents : c'est pourquoi on les nomme *bhūta*. D'après d'autres docteurs, en raison du pouvoir souverain *(adhipati)* de l'acte des êtres vivants, au cours de l'éternel *saṃsāra*, ils existent toujours : c'est pourquoi on les nomme *bhūta*. Ou bien, l'apparition *(utpāda)* des *dharmas* est ce qu'on appelle *bhava* ....

1. *tadudbhūtavṛttiṣu pṛthivyaptejovāyuskandheṣu teṣv eṣāṃ mahāsaṃniveśatvāt.*

L'explication étymologique de *bhūtāni* est *bhūtaṃ tanvanti.*

2. *dhṛtyādikarmasaṃsiddhāḥ kharasnehoṣṇateraṇāḥ /*

L'eau (au sens vulgaire du mot) supporte les navires : donc l'élément terre y manifeste son activité propre ; elle est chaude ; elle se meut ; etc.

Voir ii. 22 ; Dhammasaṅgaṇi, 962-966 ; Compendium, Appendice, p. 268.

3. Prakaraṇa, 13 a. — La Mahāvyutpatti (101) a *khakkhaṭatva, dravatva, uṣṇatva, laghusamudīraṇatva.*

une chose va se reproduisant dans des lieux différents [1] ; de même qu'on parle de la motion d'une flamme (iv. 2 c-d).

Les Prakaraṇas [2] et le Sūtra [3] disent : « Qu'est-ce que l'élément vent ? — La légèreté *(laghutva)* » ; les Prakaraṇas disent aussi : « Le léger *(laghu)* est un *rūpa* dérivé ». Par conséquent, le *dharma* qui a pour nature la motion *(īraṇātmaka)*, c'est l'élément vent [4] : sa nature (légèreté) est manifestée par son acte de motion *(īraṇākarman)*.

Quelle différence entre l'élément terre, et la terre ; entre l'élément eau et l'eau, etc. ?

**13.** Dans l'usage commun, ce qu'on désigne par le mot ' terre ', c'est de la couleur et de la figure ; de même pour l'eau et le feu ; le vent, c'est ou bien l'élément vent, ou bien de la couleur et de la figure [5].

1. *dešāntarotpādanasvabhāvā .... īraṇā*, comparer la source citée dans Compendium : *deśantaruppattihetubhāvena.*

2. Le sanscrit et le tibétain ont le pluriel. — Hiuan-tsang : Prakaraṇapāda ; Paramārtha : Fen-pie-tao-li-luen — Prakaraṇa, 13 a : *vāyudhātuḥ katamaḥ ? laghusamudīraṇatvam.*

3. Le Sūtra en question (Samyuktāgama, 11, 1, Vibhāṣā, 75, 8) est peut-être le Garbhāvakrāntisūtra (Majjhima, III, 239, ci-dessous, p. 49, n. 2). Dans la rédaction connue par le Śikṣāsamuccaya (p. 244), on a : (1) pour la terre : *kakkhaṭatva kharagata* (Comparer Mahāvastu i. 339, Divyāvadāna, 518, 2 ; Dhammasaṅgaṇi, 648 ; Harṣacarita, JRAS. 1899, p. 494) ; (2) pour l'eau : *āpas abgata aptva sneha snehagata snehatva dravatva ;* (3) pour le feu : *tejas tejogata uṣmagata ;* (4) pour le vent ; *vāyu vāyugata laghutva samudīraṇatva.*

4. C'est-à-dire : le léger *(laghu)* est *rūpa* dérivé ; la légèreté *(laghutva)*, qui de sa nature est mouvement *(īraṇa)*, c'est l'élément vent ; l'élément vent est donc *laghusamudīraṇatva :* ce qui produit la légèreté et la motion.

5. *pṛthivī varṇasaṃsthānam ucyate lokasaṃjñayā /*
*āpas tejaš ca vāyus tu dhātur eva tathāpi ca //*

Telle est la leçon citée dans Vyākhyā, viii. 35 ; mais, d'après le tibétain et la Vyākhyā, p. 35, il faut lire *vāyā tu ..... .* — *Vāyā = vātānāṃ samūhaḥ*, d'après Pāṇini, iv, 2, 42.

Voir viii, 36 b *(vāyukṛtsnāyatana)*. Si le vent est visible, deux opinions dans Vibhāṣā, 85, 13, 133, 5.

[10 a] En effet, on parle de ' vent noir ', ' vent circulaire ' ; mais ce qu'on appelle ' vent ' dans le monde, c'est aussi l'élément vent.

Pourquoi tous ces *dharmas*, du visible à l'*avijñapti*, reçoivent-ils le nom de *rūpa* ? Pourquoi constituent-ils ensemble le *rūpaskandha* ?

i. Bhagavat a dit : « Parce qu'il est incessamment ' rompu ', ô Bhikṣus, on le nomme *rūpa upādānaskandha*. Par quoi est-il rompu ? — Par le contact de la main, il est rompu » [1].

Que ' être rompu ' *(rūpyate)* signifie ' être endommagé ' *(bādhyate)*, c'est ce qui ressort d'une stance des Arthavargīyas, dans le Kṣudrakāgama (Aṭṭhakavagga i. 2) [2] :

« Un homme qui recherche ardemment les plaisirs, si les plaisirs lui manquent, il est ' rompu ' *(rūpyate)*, comme est rompu un homme percé d'une flèche ». (Comparer Mbh. xiii, 193, 48)

Mais comment le *rūpa* est-il endommagé ? — En étant détérioré, transformé *(vipariṇāma, vikriyā)*. [10 b]

ii. D'après d'autres docteurs, la qualité qui fait le *rūpa*, à savoir le *rūpaṇa*, n'est pas la rupture, la détérioration *(bādhanarūpaṇa, rūpaṇa* dans le sens de détérioration) ; mais bien l'impénétrabilité,

1. *rūpyate rūpyata iti bhikṣavaḥ* ..... [Les sources tibétaine et chinoise exigent, semble-t-il, la traduction : ... « Qu'est-ce qui est rompu ? Par le contact de la main .... »].

Saṃyutta, iii, 86 : *ruppatīti kho bhikkhave tasmā rūpaṃ ti vuccati / kena ruppati / sītena ..... sirimsapasampassena ruppati.* (Voir l'interprétation de Shwe Zan Aung dans Compendium : « *rūpa* means that which changes its form under the physical conditions of cold .... »).

La Mahāvyutpatti a : *rūpaṇād rūpam.* (111, 3, 245, 1137, 1153, 1154).

Il y a deux racines : (1) *rūp*, qui donne *rūpa*, forme, couleur, beauté, *rūpya*, or, etc. ; (2) *rup*, rumpere, λύπη, en védique : *rupyati, ropana*, etc.. ; en pāli : *ruppati* (= *kuppati ghaṭṭiyati pīliyati domanassito hoti)* ; en sanscrit classique *lup, lumpati.*

2. Les Sarvāstivādins comprennent : ' Chapitres utiles ' ; le Pāli signifie ' les Octades '. (S. Lévi, J. As. 1915, i. 412, 1916, ii. 34.)

*tasya cet kāmayānasya chandajātasya dehinaḥ /*
*te kāmā na samṛdhyanti śalyaviddha iva rūpyate //*

Mahāniddesa, p. 5. — Kern, Verspreide Geschriften, ii. 261 (La Haye 1913) illustre le sens de *rup* par Jātaka iii, 368, Cariyapiṭaka, 3. 6, etc.

le heurt ou résistance *(pratighāta)* [1], l'obstacle qu'un *rūpa* oppose à ce que son lieu soit occupé par un autre *rūpa* (voir i, 43 c-d) [2].

iii. Objections.

1. S'il en est ainsi, le *rūpa* que constitue un atome, une ' monade ', ne sera pas *rūpa*, car la monade, non susceptible de détérioration, non susceptible de résistance *(pratighāta)*, est exempte de *rūpaṇa*.

Sans doute, la monade est exempte de *rūpaṇa ;* mais un *rūpa* de monade n'existe jamais à l'état isolé [3] ; en l'état d'agglomeré, étant dans un agglomeré *(saṃghātastha, saṃcita)*, il est susceptible de détérioration et de résistance (Vibhāṣā, 75. 14).

2. Les *rūpas* du passé et du futur ne sont pas *rūpa*, car on ne peut pas dire qu'ils soient actuellement en état de résistance *(rūpyante pratihanyanta iti)*.

Sans doute, mais ils ont été, ils seront dans cet état. Quoique passés ou futurs, ils sont de la même nature que le *dharma* qui est actuellement en état de résistance. De même on nomme *indhana*, non seulement le bois en ignition, mais encore le combustible.

3. L'*avijñapti* ne sera pas *rūpa*, car elle est exempte de résistance.

Sans doute, mais on peut justifier la qualité de *rūpa* attribuée à l'*avijñapti :*

1. *rūpaṇaṃ pratighāta ity apare. — pratighāta* signifie *svadeśe parasyotpatti pratibaṇdha.* — Voir ci-dessous p. 51.

Ailleurs, la chose *sapratigha*, ' impénétrable ', est définie : *yad deśam āvṛṇoti*, ce qui ' couvre ' une place, ce qui est étendu.

On verra (i, 43) la sorte de *pratighāta* qui est visée dans Dhammasaṅgaṇi, 618-619.

2. Il y a une troisième définition de *rūpaṇa*, Madhyamakavṛtti, 456, 9 : *tatredam ihāmutreti nirūpaṇād rūpam* = « C'est nommé *rūpa* parce qu'on peut l'indiquer comme étant ici ou là », et Vyākhyā, ad i. 24 *pāṇyādisaṃsparśair bādhanālakṣaṇād rūpaṇāt /idam ihāmutreti deśanidarśanarūpaṇāc ca.* — Comparer Mahāvyutpatti, 245. 1139, *deśanirūpaṇa.*

On a donc : *rūpa*, ce qui est impénétrable, ce qui occupe un lieu ; donc ' matière '.

Saṃghabhadra a encore d'autres explications : le *rūpa* est ainsi nommé parce qu'il indique l'acte ancien : « Cet homme a pratiqué un acte, la colère, qui a produit sa mauvaise conformation ».

3. *na vai paramāṇurūpam ekaṃ pṛthagbhūtam asti.* — Voir i. 43 c-d et ii. 22.

*a.* La *vijñapti*, acte corporel ou vocal, d'où procède l'*avijñapti*, est *rūpa* ; donc l'*avijñapti* est *rūpa*, comme l'ombre est agitée lorsque l'arbre est agité.

Non. Car l'*avijñapti* n'est pas sujette à modifications *(avikārāt)* ; en outre, pour que la comparaison soit exacte, l'*avijñapti* devrait périr lorsque périt la *vijñapti*, comme c'est le cas pour l'ombre et l'arbre.

*b.* Seconde explication. L'*avijñapti* est *rūpa*, car les grands éléments, qui constituent son point d'appui, sont *rūpa* [1].

Objection. D'après ce principe, les cinq connaissances sensibles seront *rūpa*, car leur point d'appui (organe de la vue, etc.) est *rūpa*.

Cette réponse ne vaut pas. L'*avijñapti* existe en s'appuyant sur les grands éléments, comme l'ombre existe en s'appuyant sur l'arbre, comme l'éclat d'une gemme existe en s'appuyant sur la gemme. La connaissance visuelle ne s'appuie pas sur l'organe qui est seulement la cause de sa naissance.

Réponse. Que l'ombre, que l'éclat d'une gemme existent en s'appuyant sur l'arbre, sur la gemme, cette hypothèse n'est pas conforme aux principes des Vaibhāṣikas (Vibhāṣā, 13, 9) [11 a]. Les Vaibhāṣikas admettent que chacun des atomes de couleur qui constituent l'ombre et la clarté, existe en s'appuyant sur une tétrade des grands éléments. Et à supposer que : « L'ombre s'appuie sur l'arbre, car l'ombre s'appuie sur les grands éléments qui lui sont propres, et ceux-ci s'appuient sur l'arbre », — la comparaison de l'ombre et de l'*avijñapti* est inadmissible. Le Vaibhāṣika admet que l'*avijñapti* ne périt pas lorsque périssent les grands éléments qui lui servent de point d'appui (iv. 4 c-d). Par conséquent votre réfutation (« cette réponse ne vaut pas. L'*avijñapti* ..... ») est sans valeur.

Mais, dirons-nous, on peut réfuter l'objection : « D'après ce principe, les cinq connaissances sensibles seront *rūpa*. »

1. *āśrayabhūtarūpaṇāt*. Cette formule a passé dans la Mahāvyutpatti, 109. 2, L'éditeur japonais renvoie à Vibhāṣā 75, 14.

La Vyākhyā nous apprend que cette seconde explication est due au Vṛddhācārya Vasubandhu.

Sur le Vasubandhu maître de Manoratha, lui-même maître du Vasubandhu auteur du Kośa, voir Bhāṣya iii. 27 et iv. 3 a, et les sources discutées dans l'Avant Propos de la Cosmologie Bouddhique, p. viii (Londres, 1918).

En effet, le point d'appui de la connaissance visuelle est double : 1. l'organe de la vue, qui est en état de ' heurt ' (i. 29 b), qui est *rūpa* ; 2. l'organe mental *(manas*, i. 44 c-d) qui n'est pas *rūpa*.

Or il n'en va pas de même de l'*avijñapti* dont le point d'appui est exclusivement *rūpa*. Donc, de ce que l'*avijñapti* est nommée *rūpa* parce que son point d'appui est *rūpa*, on ne peut conclure que la connaissance visuelle doive être nommée *rūpa*. Donc la seconde explication est bonne.

Les organes et les objets qui ont été définis comme *rūpaskandha*, **14** a-b. Ces mêmes organes et objets sont regardés comme étant dix *āyatanas*, dix *dhātus* [1].

Considérés comme *āyatana*, origine de la pensée et des mentaux (i. 20), ils sont dix *āyatanas : cakṣurāyatana, rūpāyatana, ..... kāyāyatana, spraṣṭavyāyatana.*

Considérés comme *dhātu*, minerai (i. 20), ils sont dix *dhātus : cakṣurdhātu, rūpadhātu ..... kāyadhātu, spraṣṭavyadhātu.*

Nous avons expliqué le *rūpaskandha* [11 b] et comment il se distribue en *āyatanas* et en *dhātus*. Il faut expliquer les autres *skandhas*.

**14** c. La sensation *(vedanā)* est l'impression pénible, etc. [2].

Le *vedanāskandha*, c'est le triple mode de sentir ou d'éprouver *(anubhava, anubhūti, anubhoga)*, sensation pénible, plaisante, ni-pénible-ni-plaisante. On doit distinguer six classes de sensations : celles qui naissent du contact des cinq organes matériels, organe de la vue, etc., avec leur objet ; celle qui naît du contact de l'organe mental (ii. 7 et suiv.).

1. *indriyārthās ta eveṣṭā* [*daśāyatanadhātavaḥ*] | Saṃghabhadra, dans la Samayapradīpikā, lit : *ta evoktā*. — Vasubandhu emploie l'expression *iṣṭa*, ' sont regardés par les Vaibhāṣikas ', parce que, pour lui, les *skandhas* n'existent pas réellement (i. 20).

2. *vedanānubhavaḥ*. — ii. 7, 8, 24 ; iii. 32 ; Saṃyutta, iii. 96 ; Dhammasaṅgaṇi, 3 ; Théorie des douze causes, p. 23.

**14** c-d. La notion *(saṃjñā)* consiste dans la préhension des caractères [1].

La préhension des diverses natures *(svabhāva)* — percevoir que c'est bleu, jaune, long, court, homme, femme, ami *(śāta)*, ennemi *(aśāta)*, agréable, désagréable, etc. — c'est le *saṃjñāskandha* (voir i. 16 a). Il y a lieu de distinguer six sortes de *saṃjñā*, d'après l'organe, comme pour la sensation.

**15** a-b. Le *saṃskāraskandha*, c'est les *saṃskāras* différents des quatre autres *skandhas* [2].

Les *saṃskāras*, c'est tout ce qui est conditionné *(saṃskṛta*, i. 7a) ; mais on réserve le nom de *saṃskāraskandha* aux conditionnés qui ne rentrent ni dans les *skandhas* de *rūpa*, de *vedanā*, de *saṃjñā*, expliqués ci-dessus, ni dans le *skandha* de *vijñāna* expliqué ci-dessous (i. 16).

Il est vrai que le Sūtra dit : « Le *saṃskāraskandha*, c'est les six classes de volition *(cetanā)* » [3] ; et cette définition exclut du

1. *saṃjñā nimittodgrahaṇātmikā* //

Par *nimitta*, caractère, il faut entendre *vastuno 'vasthāviśeṣa*, les diverses conditions ou manières d'être de la chose. *Udgrahaṇa* signifie *pariccheda*, détermination, discernement.

Vijñānakāya, 26 a 16, cité dans le Nyāyabindupūrvapakṣasaṃkṣepa (Mdo, 111, fol. 108 b) et dans la Madhyamakavṛtti (p. 74), dit que la connaissance visuelle connaît le bleu *(nīlaṃ jānāti)*, mais ne connaît pas : « C'est bleu » *(no tu nīlam iti)*. — Voir la note ad i. 33 a-b. — C'est par la *saṃjñā* que l'on donne un nom à l'impression visuelle, à la cause externe de l'impression visuelle.

Objection. — La connaissance *(vijñāna)* et la notion *(saṃjñā)* sont toujours associées (ii. 24) ; donc la connaissance visuelle connaîtra les caractères *(nimitta)* de l'objet. — Réponse : la *saṃjñā* qui accompagne les connaissances sensibles est faible, indistincte. Seule la connaissance mentale est accompagnée d'une *saṃjñā* efficace ; seule elle est *savikalpaka* (i. 32-33).

Comparer Saṃyutta iii. 86 ; Atthasālinī, 291 ; Milinda, 61.

2. Cette ligne est difficile à restituer. On a :

[*saṃskāraskandhaś*] *caturbhyo 'nye* [*saṃskārāḥ*]

Sur les *saṃskāras*, Théorie des douze causes, pp. 9-12.

3. *saṃskāraskandhaḥ katamaḥ / ṣaṭ cetanākāyāḥ*. — Comparer Saṃyutta, iii. 60 *katame ca bhikkhave saṃkhārā / chayime cetanākāyā / rūpasaṃcetanā ..... dhammasaṃcetanā ;* Vibhaṅga, p. 144 ; Sumaṅgalavilāsinī, p. 64.

*saṃskāraskandha* 1. tous les *viprayuktasaṃskāras* (ii. 35), 2. les *saṃprayuktasaṃskāras* (ii. 23 b, 34) à l'exception de la volition elle-même. Mais le Sūtra s'exprime ainsi en raison de l'importance capitale de la volition, laquelle, étant acte de sa nature [1], est par définition le facteur qui modèle, conditionne, crée *(abhisaṃskar)* l'existence à venir. Aussi Bhagavat a dit : « L'*upādānaskandha* nommé *saṃskāras* est ainsi nommé parce qu'il conditionne *(abhisaṃskar)* le conditionné *(saṃskṛta)* » [2], c'est-à-dire parce qu'il crée et détermine les cinq *skandhas* de l'existence à venir [3] [12 a].

A prendre à la lettre la définition du Sūtra, on arriverait à cette conclusion que les *dharmas* mentaux *(saṃprayukta)*, à l'exception de la volition, et tous les *dharmas* de la classe *viprayukta* (ii. 35), ne font partie d'aucun *skandha*. Ils ne feraient donc pas partie des Vérités de la douleur et de l'origine : on n'aurait ni à les connaître *(parijñā)*, ni à les abandonner *(prahāṇa)*. Or Bhagavat a dit : « S'il est un seul *dharma* qui ne soit connu et pénétré, je déclare qu'on ne peut mettre un terme à la douleur » (vi. 33) [4]. Et encore : « S'il est un seul *dharma* qui ne soit abandonné .... » (Saṃyukta 8, 22). Donc l'ensemble des mentaux *(caittas)* et des *viprayuktas* est inclus dans le *saṃskāraskandha*.

1. La volition est l'acte (iv, 1), cause d'*upapatti*, par opposition à la soif, cause d'*abhinirvṛtti* (vi. 3).

2. C'est-à-dire : « parce qu'il conditionne ce qui doit être conditionné », comme on dit : « Cuis la bouillie cuite »,

3. a. Saṃyutta iii. 87 : *saṃkhatam abhisaṃkharontīti bhikkhave tasmā saṃkhārā ti vuccanti / kiñ ca saṃkhatam abhisaṃkharonti / rūpaṃ rūpattāya saṃkhatam abhisaṃkharonti / vedanaṃ vedanattāya* .....

b. Saṃyutta v. 449 : *jātisaṃvattanike 'pi saṃkhāre abhisaṃkharonti / jarāsaṃvattanike 'pi ... / maraṇasaṃvattanike 'pi .... / te jātisaṃvattanike 'pi saṃkhāre abhisaṃkharitvā ..... jātipapātam pi papatanti / .....*

c. *abhisaṃskaraṇalakṣaṇāḥ saṃskārāḥ* (Madhyamakavṛtti 343, 9) ; *cittābhisaṃskāramanaskāralakṣaṇā cetanā* (ibid. 311, 1) ; *raktaḥ san rāgajaṃ karmābhisaṃskaroti* (ibid. 137, 7, Mahāvastu, i. 26 et 391).

4. *nāham ekadharmam apy anabhijñāya aparijñāya duḥkhasyāntakriyāṃ vadāmi.*

**15** b-d. Ces trois *skandhas*, avec l'*avijñapti* et les inconditionnés, c'est le *dharmāyatana*, le *dharmadhātu* [1].

Le *vedanāskandha*, le *saṃjñāskandha*, le *saṃskāraskandha*, plus l'*avijñapti* (i. 11) et les trois inconditionnés (i. 5b), sept choses qui sont nommées *dharmāyatana, dharmadhātu.*

**16** a. La connaissance *(vijñāna)*, c'est l'impression relative à chaque objet [2].

Le *vijñānaskandha*, c'est l'impression *(vijñapti)* relative à chaque objet, c'est la ' préhension nue ' *(upalabdhi)* [3] de chaque objet *(viṣayaṃ viṣayaṃ prati)* [4]. Le *vijñānaskandha*, c'est six classes de

1. *ta ime [trayaḥ] / dharmāyatanadhātvākhyāḥ sahāvijñaptyasaṃskṛtaiḥ //*

2. *vijñānaṃ prativijñaptiḥ* (ii. 34).

3. La Vyākhyā explique *upalabdhi* par la glose *vastumātragrahaṇa*, et ajoute *vedanādayas tu caitasikā viśeṣagrahaṇarūpāḥ* (Le texte de la Bibliotheca Buddhica porte à tort : *caitasikaviśeṣa*°) : « La connaissance (*vijñāna*) ou pensée (*citta*) appréhende (*grahaṇa*) la chose elle-même, sans plus *(vastumātra)* ; les ' mentaux ' *(caitasika)* ou *dharmas* associés à la connaissance (ii. 24), c'est-à-dire la sensation, etc. *(vedanā saṃjñā* ....), appréhendent des caractères particuliers, des conditions spéciales ». Par exemple, la connaissance du tact *(kāyavijñāna)* appréhende le rude, le moelleux, etc. (i. 10 d) ; elle est associée à une sensation *(vedanā)* agréable qui appréhende un certain caractère du rude ou du moelleux, le caractère d'être cause d'une sensation agréable *(sukhavedanīyatā)*. La connaissance visuelle appréhende la couleur (bleu, etc.) et la figure *(saṃsthāna)* : elle est associée à un certain ' mental ' nommé *saṃjñā*, notion, qui appréhende un certain caractère de la couleur et de la figure considérées : « c'est un homme, c'est une femme, etc. » (i. 14 c-d).

Cette doctrine a été adoptée par l'École de Nāgārjuna. Madhyamakavṛtti, p. 65 *cittam arthamātragrāhi caittā viśeṣāvasthāgrāhiṇaḥ sukhādayaḥ* ; et par l'École de Dignāga, Nyāyabinduṭīkā, p. 12, version tibétaine, p. 25.

L'éditeur japonais du Kośa cite le Kōki et la Vibhāṣā qui signalent quatre opinions sur ce problème.

Voir ii. 34 b-d.

4. C'est-à-dire, d'après Saṃghabhadra : « La connaissance visuelle, bien que de nombreux objets matériels soient présents, saisit seulement le visible, non pas le son ; elle saisit le bleu, etc., mais ne dit pas qu'il soit bleu, etc., qu'il soit agréable, désagréable, homme, femme, etc., souche, etc.... »

connaissances, connaissance visuelle, auditive, olfactive, gustuelle, tactile, mentale.

Considérée comme *āyatana* (i. 20 a),

**16** b. C'est le *mana-āyatana*, l'organe mental [1].

Considérée comme *dhātu* (i. 20 a),

**16** c-d. C'est sept *dhātus*, à savoir les six connaissances et le *manas* [2].

C'est-à-dire : *cakṣurvijñānadhātu, śrotra°, ghrāṇa°, jihvā°, kāya°, manovijñānadhātu, manodhātu.*

Nous avons vu qu'il y a cinq *skandhas*, douze *āyatanas*, dix-huit *dhātus*.

1. Le *rūpaskandha*, c'est dix *āyatanas*, dix *dhātus*, plus l'*avijñapti*.

2. Les *vedanā, saṃjñā* et *saṃskāraskandha*, plus l'*avijñapti*, plus les inconditionnés, c'est le *dharmāyatana*, le *dharmadhātu*.

3. Le *vijñānaskandha*, c'est le *mana-āyatana* ; c'est sept *dhātus*, à savoir les six classes de connaissance *(vijñānakāya = vijñānadhātu)* et le *manodhātu* ou *manas*, l'organe mental.

On demande quel peut être un *manas* ou *manodhātu* distinct des six classes de connaissance, distinct des connaissances sensibles et de la connaissance mentale.

Il n'y a pas de *manas* distinct des connaissances [3] :

**17** a-b. Celle de ces six connaissances qui vient de passer, c'est le *manas* [4].

1. *manaāyatanaṃ ca tat* /

2. [*sapta dhātavaś ca mataṃ*] *ṣaḍ vijñānāny atho manaḥ* //

3. Les connaissances *(vijñāna)* se succèdent ; elles peuvent être visuelles ..... mentales. La connaissance qui disparaît est la cause immédiatement antécédente (ii. 62 a), le point d'appui *(āśraya)* de la connaissance qui suit immédiatement. Sous cet aspect elle reçoit le nom de *manas*, de *mana-āyatana*, de *manodhātu*, de *mana-indriya* (ii. 1). Elle est à la connaissance qui la suit ce que l'organe de la vue est à la connaissance visuelle.

4. *ṣaṇṇām anantarātītaṃ vijñānaṃ yad dhi tan manaḥ* /

Toute connaissance qui vient de périr reçoit le nom de *manodhātu* [13 a] : de même, un homme est fils et père, un même élément végétal est fruit et graine.

Objection. — Si les six connaissances, qui font six *dhātus*, constituent le *manas* ; si le *manas* n'est pas autre chose que les six connaissances, on aura ou bien dix-sept *dhātus*, en excluant le *manas* qui fait double emploi avec les six connaissances, ou bien douze *dhātus*, en excluant les six connaissances qui font double emploi avec le *manas*, — à supposer que vous vouliez dénombrer des choses distinctes et non pas de simples désignations.

Cela est vrai ; mais

**17** c-d. On compte dix-huit *dhātus* en vue d'assigner un point d'appui à la sixième connaissance [1].

Les cinq premières connaissances ont pour point d'appui les cinq organes matériels, organe de la vue, etc. (Voir d'ailleurs i. 44 c-d) ; la sixième connaissance, la connaissance mentale *(manovijñānadhātu)* n'a pas semblable point d'appui. Par conséquent, en vue d'attribuer à cette connaissance un point d'appui, on appelle *manas*

Voir i. 39 a-b.

D'après la Vyākhyā, les Yogācāras admettent un *manodhātu*, un *manas* ou organe mental, distinct des six connaissances. Les Tāmraparṇīyas, les docteurs de Taprobane, imaginent *(kalpayanti)* un organe matériel, le cœur *(hṛdayavastu)*, point d'appui de la connaissance mentale. Ce cœur existe aussi dans l'Ārūpyadhātu, la sphère immatérielle : ces docteurs admettent en effet l'existence de la matière dans cette sphère (viii. 3 c) ; ils expliquent le préfixe *ā* dans le sens de ' un peu ', comme *āpiṅgala*, ' un peu rouge '.

Le Paṭṭhāna (cité Compendium of Philosophy, p. 278) assigne à la connaissance mentale un point d'appui matériel *(rūpa)*, sans donner à ce point d'appui le nom de ' cœur ', tandis qu'il nomme ' œil ' le point d'appui de la connaissance visuelle. Mais l'Abhidhamma postérieur (Visuddhimagga, Abhidhamnasaṅgaha) considère le cœur comme l'organe de la pensée.

L'enseignement du Vibhaṅga, p. 88, est moins net : « De la connaissance visuelle, auditive, ..... tactile qui vient de périr naît la pensée, le *manas*, le mental *(mānasa = manas)*, le cœur (= la pensée), le *manas*, l'organe *manas*..... » (Atthasālinī, 343).

1. *ṣaṣṭhāśrayaprasiddhyartham dhātavo 'ṣṭādaśa smṛtāḥ ||*

ou *manodhātu*, ou encore *mana-āyatana* et *mana-indriya*, ce qui lui sert de point d'appui, c'est-à-dire une quelconque des six connaissances. De la sorte il y a six points d'appui ou organes, six connaissances qui s'appuient sur ces six points d'appui, et six objets.

Objection. — Si la connaissance ou pensée est nommée *manas* lorsque, ayant péri, elle est le point d'appui d'une autre connaissance, la dernière pensée d'un Arhat ne sera pas *manas*, car elle n'est pas suivie d'une pensée dont elle serait la cause immédiatement antécédente et le point d'appui (i. 44 c-d).

Cette dernière pensée a bien la nature de *manas*, la nature de point d'appui. Si elle n'est pas suivie d'une nouvelle pensée, à savoir la pensée-de-conception *(pratisaṃdhivijñāna)* d'une nouvelle existence *(punarbhava)*, cela ne tient pas à sa nature, cela résulte de l'absence des autres causes, actes et passions, nécessaires à la production d'une nouvelle pensée.

Tous les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* sont inclus dans l'ensemble des *skandhas* (i. 7) ; tous les *dharmas* impurs *(sāsrava)* sont inclus dans l'ensemble des *upādānaskandhas* (i. 8) ; tous les *dharmas* sont inclus dans l'ensemble des *āyatanas* et des *dhātus* (i. 14). Mais, au plus court, [13 b]

**18** a-b Tous les *dharmas* sont inclus dans un *skandha*, plus un *āyatana*, plus un *dhātu*. [1]

Dans le *rūpaskandha*, le *manaāyatana* et le *dharmadhātu*.

**18** c-d. Un *dharma* est inclus dans sa nature propre, car il est distinct de la nature d'autrui. [2]

Un *dharma* n'est pas inclus *(saṃgrah)* dans ce dont il est distinct. Par exemple, l'organe de la vue est inclus dans le *rūpaskandha*,

1. *ekena skandhāyatanadhātunā sarvasaṃgrahaḥ /*
L'*avijñapti* fait partie du *rūpaskandha* et du *dharmadhātu*.
2. *parabhāvaviyuktatvāt svabhāvenaiva saṃgrahaḥ //*
Le problème de l'inclusion *(saṃgraha)* est examiné dans Dhātukathāpakaraṇa, Kathāvatthu, vii. 1, Dhātukāya, Prakaraṇa (voir ci-dessous i. 20, p. 39, n. 3).

étant *rūpa* de sa nature ; dans le *cakṣurāyatana*, dans le *cakṣurdhātu*, car il est le *cakṣurāyatana*, le *cakṣurdhātu* ; dans la Vérité de la douleur et de l'origine, car il est douleur et origine ; mais il n'est pas inclus dans les autres *skandhas*, *āyatanas*, etc., car il est distinct de la nature de ce qui n'est pas lui.

Sans doute les assemblées *(parṣad)* sont conquises *(saṃgrah)* par le don et les autres *saṃgrahavastus* [1] : il y a donc *saṃgraha* d'une chose autre par une chose autre. Mais ce *saṃgraha* est occasionnel *(kādācitka)* et par conséquent, non pas réel, mais conventionnel *(sāṃketika)*

Mais, dira-t-on, il y a deux organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat : par conséquent il faut compter vingt-et-un *dhātus*.

**19.** Les organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, bien que doubles, ne font, par paires, qu'un *dhātu*, car la nature, la sphère d'activité, la connaissance sont communes. C'est en vue de la beauté qu'ils sont doubles. [14 a] [2]

Les deux organes de la vue ont communauté de nature, car ils sont l'un et l'autre organe de la vue ; communauté de domaine, car ils ont l'un et l'autre pour domaine le visible *(rūpadhātu)* ; communauté de connaissance, car ils sont l'un et l'autre point d'appui de la connaissance visuelle *(cakṣurvijñānadhātu)*. Par conséquent les deux organes de la vue ne font qu'un *dhātu*.

Il en va de même des organes de l'ouïe et de l'odorat.

Bien qu'ils ne fassent qu'un *dhātu*, ces organes sont produits par paires, en vue de la beauté du corps. Avec un seul œil, une seule oreille, une seule narine, on serait très laid (ii. 1 a ; i. 43, 30) [14 b] [3].

1. Digha, iii. 232 ; Dharmasaṃgraha, 19 ; Mahāvyutpatti, 35, etc.

2. *jātigocaravijñānasāmānyād ekadhātutā /*
*dvitve 'pi cakṣurādīnāṃ śobhārthaṃ tu dvayodbhavaḥ //*

3. Grande laideur résulterait du fait de n'avoir qu'un œil, qu'une oreille, qu'une narine. — Mais beaucoup d'animaux, chameau, chat, hibou, etc., pour avoir deux yeux, etc. ne sont pas beaux ! — Ils ne sont pas beaux par comparaison avec les autres espèces, mais, parmi leurs congénères, les individus qui n'ont qu'un œil, etc. sont laids.

Que faut-il entendre par les termes *skandha, āyatana, dhātu ?*

**20** a-b. *Skandha* signifie ' amas ', *āyatana* signifie ' porte d'arrivée ', ' porte de naissance ' ; *dhātu* signifie ' lignée ' [1].

i. Dans le Sūtra, *skandha* signifie ' amas ' *(rāśi)* : « Quelque *rūpa* que ce soit, passé ou futur ou présent, interne ou externe, grossier ou subtil, inférieur ou excellent, lointain ou proche, si on met ensemble tout ce *rūpa*, celui qui est passé, etc., on a ce qu'on appelle le *rūpaskandha* » [2].

D'après les Vaibhāṣikas, (1) le *rūpa* passé est le *rūpa* détruit par l'impermanence [3], le *rūpa* futur est le *rūpa* qui n'est pas né, le *rūpa* présent est le *rūpa* qui est né et qui n'est pas détruit ; (2) le *rūpa* est interne *(ādhyātmika)* lorsqu'il fait partie de la série *(saṃtāna)* nommée ' moi ' (i. 39) ; tout autre *rūpa* est externe ; ou bien les termes interne et externe s'entendent au point de vue de l'*āyatana* :

Saṃghabhadra explique *śobhārtham* dans le sens *ādhipatyārtham*, ' en vue de la souveraineté ' (voir ii. 1) Celui-là est beau, brille dans le monde, qui possède la souveraineté. Les individus qui n'ont qu'un œil ne possèdent pas ' souveraineté ', capacité d'une vue claire ; car la vue n'est pas aussi claire avec un œil qu'avec deux yeux ..... (i. 43).

1. *rāśyāyadvāragotrārthāḥ skandhāyatanadhātavaḥ /*

2. Saṃyukta, 25, 2 : *yat kiṃcid rūpam atītānāgatapratyutpannam ādhyātmikaṃ vā bāhyaṃ vā audārikaṃ vā sūkṣmaṃ vā hīnaṃ vā praṇītaṃ vā dūraṃ vā antikaṃ vā tad ekadhyam abhisaṃkṣipya ayam ucyate rūpaskandhaḥ.*

Comparer Vibhaṅga, p. 1.

L'édition de la Vyākhyā porte *aikadhyam*, mais la Mahāvyutpatti 245, 343 *ekadhyam abhisaṃkṣipya*. Wogihara signale *ekadhye* dans Divya, 35, 24, 40 22.

3. *anityatāniruddha*, c'est-à-dire détruit par l'impermanence qui est un des caractères des conditionnés (ii. 45 c-d).

Il y a cinq sortes de *nirodha* : (1) *lakṣaṇanirodha* (ii. 45 c-d) dont il est question ici, (2) *samāpattinirodha* (ii. 41 c), (3) *upapattinirodha* (= āsaṃjñika, ii. 41 b), (4) *pratisaṃkhyānirodha* (i. 6 a-b), (5) *apratisaṃkhyānirodha* (i. 6 c-d).

Si le texte disait : « Passé, le *rūpa* détruit », on pourrait comprendre qu'il s'agit des *nirodhas* 2-5. Or les *nirodhas* 2 et 3 sont la destruction de la pensée et des mentaux futurs ; le *nirodha* 4 est la destruction de la pensée et des mentaux impurs ; le *nirodha* 5 est la destruction des *dharmas* futurs non destinés à naître *(anutpattidharman)*.

l'organe de la vue est interne parce qu'il fait partie de ma série ou de la série d'autrui ; (3) le *rūpa* est grossier quand il est susceptible de résistance (i. 29 b), subtil, lorsqu'il n'est pas susceptible de résistance ; ou bien ces deux désignations sont relatives et non pas absolues. Dira-t-on que, dans cette seconde hypothèse, le grossier et le subtil ne sont pas établis, puisque le même *rūpa* est grossier ou subtil suivant qu'on le compare à un *rūpa* plus subtil ou plus grossier ? L'objection est vaine, car les termes de comparaison ne varient pas : quand un *rūpa* est grossier par rapport à un autre *rūpa*, il n'est pas subtil par rapport à ce même autre : comme père et fils ; (4) le *rūpa* inférieur est le *rūpa* souillé *(kliṣṭa)* [15 a] ; le *rūpa* excellent est le *rūpa* non souillé ; (5) le *rūpa* passé ou futur est éloigné ; le *rūpa* présent est proche [1]. — De même pour les autres *skandhas*, avec cette différence : la connaissance grossière est celle qui a pour point d'appui les cinq organes ; la connaissance subtile est la connaissance mentale ; ou bien la connaissance est grossière ou subtile suivant qu'elle appartient à un étage *(bhūmi)* inférieur ou supérieur.

D'après le Bhadanta [2], (1) le *rūpa* grossier est celui qui est perçu par les cinq organes ; tout autre *rūpa* est subtil ; (2) ' inférieur ' signifie ' déplaisant ' *(amanāpa)*, ' excellent ' signifie ' plaisant ' ; (3) le *rūpa* éloigné est celui qui se trouve dans un endroit invisible ; le *rūpa* proche est celui qui se trouve dans un endroit visible : l'ex-

1. Āryadeva, Śataka, 258, montre que cette définition contredit la thèse de l'existence du futur.

2. Hiuan-tsang traduit : Le Bhadanta Dharmatrāta. Mais la Vyākhyā dit : Bhadanta, c'est-à-dire un Sthavira Sautrāntika, ou le Sthavira Sautrāntika de ce nom. Bhagavadviśeṣa pense qu'il s'agit du Sthavira Dharmatrāta. A cela nous objectons. Dharmatrāta est partisan de l'existence du passé et de l'avenir, donc Sarvāstivādin, et nous avons affaire ici à un Sautrāntika, c'est-à-dire à un Dārṣṭāntika. Car le Bhadanta Dharmatrāta a une théorie Sarvāstivādin exposée plus loin (v. 25). Le ' Bhadanta ' est le philosophe que la Vibhāṣā cite sous le simple nom de Bhadanta, un philosophe qui adhère au système Sautrāntika *(sautrāntikadarśanāvalambin)* ; tandis que la Vibhāṣā nomme le Bhadanta Dharmatrāta par son nom. Donc nous avons ici un certain Sthavira Bhikṣu Sautrāntika, différent de Dharmatrāta.

L'éditeur japonais renvoie à Vibhāṣā, 74, 9, où il est dit que Dharmatrāta n'admet pas que le *dharmāyatana* soit *rūpa* (Voir iv. 4 a-b).

plication des Vaibhāṣikas est mauvaise, car le *rūpa* passé, etc. a déjà été désigné par son nom. — De même pour la sensation ; celle-ci est lointaine ou proche suivant que son point d'appui est invisible ou visible ; elle est grossière ou subtile suivant qu'elle est corporelle ou mentale (ii. 7).

ii. *āyatana* signifie ' porte d'arrivée ou de naissance *(āyadvāra)* de la pensée et des mentaux ' *(cittacaitta*, ii. 23). Etymologiquement, on nomme *āyatana* ce qui étend *(tanvanti)* l'arrivée *(āya)* de la pensée et des mentaux [1].

iii. *dhātu* signifie *gotra*, race, lignée [2]. De même que l'endroit, la montagne, où se trouvent beaucoup de ' familles ' de minéraux, fer, cuivre, argent, or, est dit ' à nombreux *dhātus* ', de même dans le complexe humain *(āśraya)*, dans la série humaine *(saṃtāna)*, se trouvent dix-huit sortes de ' familles ' qui sont nommées les dix-huit *dhātus*.

Ce qu'on entend par *gotra* [15 b], c'est donc une mine *(ākara)* [3] de quoi l'organe de l'œil *(cakṣurdhātu)* est-il la mine ? de quoi les autres *dhātus* sont-ils la mine ?

Les *dhātus* sont la mine de leur espèce propre *(svasyā jāteḥ)* : l'œil, étant la ' cause semblable à son effet ' *(sabhāgahetu*, ii. 52) des moments postérieurs de l'existence de l'œil, est la mine, le *dhātu* de l'œil.

Mais alors les inconditionnés, qui sont éternels, ne peuvent être considérés comme *dhātu* ?

Nous dirons qu'ils sont la mine de la pensée et des mentaux.

D'après une autre opinion, *dhātu* signifie ' espèce ' *(jāti)*. La nature spécifique de dix-huit *dharmas* distincts, c'est ce qu'on entend par les dix-huit *dhātus*.

iv. Objections [4]. — 1. Si *skandha* signifie ' amas ' *(rāśi)*, les

1. La Vibhāṣā, 73, 12, expose vingt opinions sur le sens du terme *āyatana*. — La définition du Kośa est reproduite dans Madhyamakavṛtti, p. 552.

2. Vibhāṣa, 71. 7, onze étymologies. Nous avons ici la première.

3. *dhātu* signifie ' mine ' dans l'expression *suvarṇagotra*, Asaṅga, Sūtrālaṃkāra, iii. 9 et note du traducteur.

4. Le Vaibhāṣika croit que les *skandhas*, les *āyatanas* et les *dhātus* existent

*skandhas* n'ont qu'une existence nominale *(prajñaptisat)*, non pas une existence réelle *(dravyasat)*, car l'agglomérè, la collection *(saṃcita)* n'est pas une chose : par exemple un tas de blé, par exemple le *pudgala* [1].

[2] Non pas, réplique le Vaibhāṣika, car l'atome ou monade *(paramāṇu)* est *skandha*.

Dans cette hypothèse, comme la monade ne peut avoir la qualité d'être un amas, ne dites pas que *skandha* signifie ' amas '.

2. D'après une autre opinion (Vibhāṣā, 79, 5), *skandha* signifie ' ce qui porte le fardeau, à savoir son effet ' [3]. Ou bien *skandha* signifie ' partie, section ' *(praccheda, avadhi)* [4] : ainsi qu'on dit dans le monde : « Si vous vous engagez à me retourner trois *skandhas*, je vous prêterai » [5].

Ces deux explications ne sont pas conformes au Sūtra [6]. Le Sūtra, en effet, attribue à *skandha* le sens d'amas et non pas un autre sens : « Quel que soit le *rūpa*, passé, futur ou présent ..... si on met ensemble tout ce *rūpa* ..... »

3. Le Vaibhāṣika dit : Le Sūtra enseigne que tout *rūpa*, le *rūpa* passé, le *rūpa* futur, etc., est, individuellement, nommé *skandha* [16 a], — de même qu'il enseigne que les cheveux, etc. sont élément-terre (ci-dessous, p. 49, n. 2) — ; donc chaque élément ' réel ' (atomique) du *rūpa* passé, futur, etc., reçoit le nom de *skandha*. Donc les

réellement ; le Sautrāntika tient les *dhātus* pour réels, les *skandhas* et les *āyatanas* pour ' nominaux ' ; Vasubandhu tient les *skandhas* pour ' nominaux ', les *āyatanas* et les *dhātus* pour réels.

1. La doctrine du *pudgala* est discutée dans un supplément du Koṣa, traduit par M. de Stcherbatskoi, Académie de Petrograd, 1920.

2. Saṃghabhadra : « Cette objection ne vaut pas. *Skandha* ne signifie pas ' amas ', mais ' ce qui est susceptible d'être mis en amas ' .....

3. De même que, dans le monde, *skandha* signifie épaule, de même le *nāmarūpa* est la double épaule qui porte le *ṣaḍāyatana* (iii. 21).

4. La partie qui est *rūpa*, la partie qui est sensation.....

5. Paramārtha : « Je vous retournerai trois *skandhas* » — Tibétain : *dbul bar bya baḥi phuṅ po gsum dag tu dbul bar byaḥo* = *deyaskandhatrayeṇa dātavyam* (?)

6. *utsūtra*, Mahābhāṣya, i. p. 12, Kielhorn, JRAS. 1908, p. 501.

*skandhas* existent d'une existence réelle et non pas d'une existence nominale.

Cette interprétation est inadmissible, car le Sūtra dit : « .... si on met ensemble tout ce *rūpa*, on a ce qu'on appelle le *rūpaskandha* ».

4. Le Sautrāntika : S'il en est ainsi, les *āyatanas* matériels, — organes et objets des cinq connaissances sensibles, — n'ont qu'une existence nominale, car la qualité d'être ' porte de la naissance de la pensée et des mentaux ' n'appartient pas aux atomes pris un à un, lesquels sont seuls réels, mais aux collections d'atomes qui constituent l'organe de la vue, l'objet visible, etc.

Réponse. Chacun de ces atomes possède individuellement la qualité d'être ' porte de la naissance de la pensée ', d'être cause de la connaissance (comparer i. 44 a-b iii). Si vous n'acceptez pas cette doctrine, vous refuserez à l'organe, considéré dans sa totalité, la qualité d'être cause de la connaissance, car il ne produit pas la connaissance à lui seul et sans le concours de l'objet.

5. D'autre part, la Vibhāṣā (74, 11) s'exprime ainsi : « Lorsque l'Ābhidharmika [1] tient compte du fait que le terme *skandha* n'est que la dénomination d'un amas [2], il dit que l'atome est une partie d'un *dhātu*, d'un *āyatana*, d'un *skandha* ; lorsqu'il ne tient pas compte de ce fait, il dit que l'atome est un *dhātu*, un *āyatana*, un *skandha* [3]. En effet, on désigne métaphoriquement la partie par le tout ; par exemple : « La robe est brûlée », pour : « Une partie de la robe est brûlée ».

Pourquoi Bhagavat a-t-il donné cette triple description des *dharmas*, comme *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus* ? [16 b]

1. L'Ābhidhārmika ne se distingue pas toujours nettement du Vaibhāṣika. — Voir l'Introduction.

2. *skandhaprajñaptim apekṣate.*

3. Comparer Prakaraṇapāda, chapitre vi (xxiii. 10, fol. 47) : Le *cakṣurdhātu* est compris dans un *dhātu*, un *āyatana*, un *skandha* ; il est connu *(jñeya)* par sept *jñānas* (voir Kośa, vii) à l'exclusion du *paracittajñāna*, du *nirodhajñāna*, du *mārgajñāna* ; il est discerné par un *vijñāna* ; il existe dans le Kāmadhātu et dans le Rūpadhātu ; il est affecté par des *anuśayas* à abandonner par méditation (voir Kośa, v.).

Dhātukathāpakaraṇa (PTS. 1892) p. 6 : *cakkhudhātu ekena khandhena ekenāyatanena ekāya dhātuyā saṃgahitā.*

**20** c-d. Enseignement des *skandhas*, etc., parce que l'erreur, la faculté, le goût sont triples [1].

1. L'erreur ou aberration *(moha, saṃmoha)* est triple : les premiers se trompent en considérant les phénomènes mentaux *(caitta)* comme constituant ensemble un moi *(ātman)* ; les deuxièmes s'abusent pareillement sur les éléments matériels *(rūpa)* ; les troisièmes s'abusent pareillement sur les éléments mentaux et matériels.

2. Les facultés morales (ii. 3 c-d), la faculté de connaissance spéculative *(prajñendriya*, ii. 24 d), sont de trois catégories, aiguës, moyennes, émoussées.

3. Le goût *(ruci, adhimokṣa)* est triple : les premiers s'appliquent à ce qui est dit sommairement ; les deuxièmes à ce qui est dit normalement ; les troisièmes à ce qui est dit tout au long *(vistīrṇa)*.

L'enseignement des *skandhas* s'adresse à la première catégorie d'auditeurs, à ceux qui se trompent sur les phénomènes mentaux, qui ont des facultés aiguës, qui aiment l'enseignement bref ; l'enseignement des *āyatanas* s'adresse à la deuxième catégorie ; l'enseignement des *dhātus* s'adresse à la troisième catégorie [2].

La sensation *(vedanā)* et la notion *(saṃjñā)* constituent chacune un *skandha* à part : tous les autres *dharmas* mentaux (ii. 24) sont placés dans le *saṃskāraskandha* (i. 15). Pourquoi ?

**21.** Parce qu'ils sont les causes des racines de dispute, parce qu'ils sont les causes de la transmigration, et aussi en raison des causes qui justifient l'ordre des *skandhas* (i. 22, b), deux mentaux, la

1. *mohendriyarucitraidhāt skandhāditrayadeśanā* //
D'après Vibhāṣā, 71, 4.

2. Enseignement des *skandhas* aux hommes de faculté *(prajñendriya)* aiguë. Exemple : *yad bhikṣo na tvaṃ sa te dharmaḥ prahātavyaḥ / ājñātaṃ bhagavan / katham asya bhikṣo saṃkṣiptenoktārtham ājānāsi / rūpaṃ bhadanta nāhaṃ sa me dharmaḥ prahātavyaḥ /*
Aux trois classes de facultés correspondent les trois sortes d'auditeurs *udghaṭitajña, avipañcitajña, padaṃparama* (Puggalapaññatti, p. 41 ; Sūtrālaṃkāra, trad. p. 145).

sensation et la notion, sont définis comme des *skandhas* distincts [1].

1. Il y a deux racines de dispute *(vivāda)* [2] : l'attachement *(adhyavasāya, abhiṣvaṅga)* aux plaisirs, l'attachement aux opinions *(dṛṣṭi)*. La sensation et la notion sont, respectivement, cause principale de ces deux racines. En effet, si on s'attache aux plaisirs, c'est parce qu'on savoure *(āsvāda)* la sensation ; si on s'attache aux opinions, c'est en raison de notions erronées ou fausses *(viparītasaṃjñā*, v. 9) [17 a].

2. La sensation et la notion sont les causes de la transmigration : celui-là transmigre qui est avide *(gṛddha)* de la sensation et dont les notions sont erronées.

3. Les raisons qui justifient l'ordre des *skandhas* seront expliquées ci-dessous (i. 22 b-d).

Pourquoi les inconditionnés *(asaṃskṛta)*, qui font partie du *dharmāyatana* et du *dharmadhātu* (i. 15 d), ne font-ils pas partie des *skandhas* ?

**22** a-b. L'inconditionné n'est pas nommé à propos des *skandhas*, parce qu'il ne correspond pas au concept [3].

1. L'inconditionné ne peut être placé dans aucun des cinq *skandhas*, car il n'est ni matière, ni sensation ..... .

2. On ne peut pas faire de l'inconditionné un sixième *skandha* : il ne correspond pas au concept de *skandha*, puisque *skandha* signifie ' amas ', ' susceptible d'être mis ensemble '. On ne peut dire de l'inconditionné ce que le Sūtra dit de la matière *(rūpa)* : « Si on met ensemble tout cet inconditionné, celui qui est passé ..... , on a ce qu'on appelle l'*asaṃskṛtaskandha* », car les distinctions de passé, etc. n'existent pas en ce qui regarde l'inconditionné.

1. *vivādamūlasaṃsāra*[*kāraṇāt*] *kramakāraṇāt* /
[*caittebhyo vedanāsaṃjñe pṛthak skandhau vyavasthite*] //
Dharmaskandha, 9, 10 ; Vibhāṣā, 74, 14.
2. Six *vivādamūlas* dans Dīgha, iii. 246, etc.
3. [*skandheṣv asaṃskṛtaṃ noktam*] *arthāyogāt*
Vibhāṣā, 74, 10.

3. En outre, par l'expression *upādānaskandhas* (i. 8 a) est désigné l'ensemble de ce qui est cause de souillure *(saṃkleśa)* ; par l'expression *skandhas* est désigné l'ensemble de ce qui est cause de souillure (conditionnés impurs) et cause de purification *(vyavadāna)* (conditionnés purs : le Chemin). Donc l'inconditionné, qui n'est ni cause de souillure, ni cause de purification [17 b], ne peut être rangé ni parmi les *upādānaskandhas*, ni parmi les *skandhas*.

4. D'après une opinion, de même que la fin *(uparama)* d'une cruche n'est pas une cruche, de même l'inconditionné, qui est la fin ou cessation des *skandhas*, n'est pas *skandha* (Vibhāṣā, 74, 16). — Mais, à raisonner ainsi, l'inconditionné ne sera ni *āyatana*, ni *dhātu*.

Nous avons défini les *skandhas*. Il faut expliquer l'ordre dans lequel les *skandhas* sont énumérés.

**22** b-d. L'ordre des *skandhas* est justifié par la grossièreté, la souillure, le caractère de pot, etc., et aussi au point de vue des sphères d'existence [1].

1. Le *rūpa* ou matière, étant susceptible de résistance (i. 29 b), est le plus grossier des *skandhas*. Parmi les *skandhas* immatériels *(arūpin)* la sensation est le plus grossier, en raison de la grossièreté de son fonctionnement : en effet, on localise la sensation dans la main, dans le pied, etc. La notion *(saṃjñā)* est plus grossière que les deux derniers *skandhas*. Le *saṃskāraskandha* est plus grossier que le *skandha* de connaissance. — Les *skandhas* sont donc rangés dans l'ordre de leur grossièreté décroissante.

2. Au cours de l'éternelle transmigration, l'homme et la femme sont réciproquement épris de leur corps *(rūpa)*, parce qu'ils sont attachés au plaisir de la sensation *(vedanā)*. Cet attachement procède de notions erronées *(saṃjñāviparyāsa)*, lesquelles sont dues aux passions *(kleśa)* qui sont des *saṃskāras*. [18 a] Et c'est la pensée *(citta, vijñāna)* qui est souillée par les passions. — Les *skandhas* sont donc rangés d'après le processus de la souillure *(saṃkleśa)*.

1. *kramaḥ punaḥ / yathaudārikasaṃkleśabhajanādyarthadhātutaḥ //* D'après Vibhāṣā, 74, 22.

3. La matière est le pot, la sensation est l'aliment, la notion est le condiment, les *saṃskāras* sont le cuisinier, la connaissance ou pensée est le mangeur. — Nous avons ici une troisième raison de l'ordre des *skandhas*.

4. Enfin, à considérer les *skandhas* d'une part, les *dhātus* ou sphères d'existence (ii. 14) de l'autre, on voit que le Kāmadhātu est caractérisé, spécifié *(prabhāvita, prakarṣita)* par la matière, à savoir par les cinq objets de jouissance sensible *(kāmaguṇa*, Dharmaskandha, 5, 10, Vibhāṣā, 73, 2, comp. Kathāvatthu, viii. 3). Le Rūpadhātu, c'est-à-dire les quatre *dhyānas*, est caractérisé par la sensation (organes de plaisir, de satisfaction, d'indifférence, viii. 12). Les trois premiers étages de l'Ārūpyadhātu sont caractérisés par la notion : notion de l'espace infini, etc. (viii. 4). Le quatrième étage de l'Ārūpyadhātu, ou sommet de l'existence *(bhavāgra)*, est caractérisé par la volition *(cetanā)*, le *saṃskāra* par excellence, qui y crée une existence de quatre-vingt mille âges cosmiques (iii. 81 c). Enfin, ces divers étages sont les ' demeures de la connaissance ou de la pensée ' *(vijñānasthiti*, iii. 6) : c'est dans ces lieux que séjourne la pensée. — Les quatre premiers *skandhas* constituent le champ ; le cinquième constitue la semence.

Il y a donc cinq *skandhas*, ni plus, ni moins. On voit comment les raisons qui justifient l'ordre des *skandhas* justifient aussi la doctrine qui fait de la sensation et de la notion des *skandhas* à part : elles sont plus grossières que les autres *saṃskāras* ; elles sont les causes du processus de la souillure ; elles sont l'aliment et le condiment ; elles règnent sur deux sphères d'existence.

Il faut maintenant expliquer l'ordre dans lequel sont énumérés les six *āyatanas* ou *dhātus* que sont les six organes de connaissance, organe de la vue, etc. ; ordre en fonction duquel sont rangés les domaines ou objets *(viṣaya)* et les connaissances qui correspondent à ces organes *(rūpadhātu, cakṣurvijñānadhātu* .....) [18 b],

**23** a. Les cinq premiers sont les premiers parce que leur objet est actuel [1].

1. *pañcāgryā vartamānārthyāt.*

Cinq, à commencer par l'organe de la vue, sont nommés les premiers, parce qu'ils ne portent que sur des objets présents, simultanés. Au contraire, l'objet de l'organe mental *(manas)* peut être (1) simultané à cet organe, (2) antérieur ou passé, (3) postérieur ou futur, (4) tritemporel, c'est-à-dire simultané, antérieur et postérieur, (5) hors du temps.

**23** b. Les quatre premiers sont les premiers parce que leur objet est seulement la matière dérivée ou secondaire [1].

Les organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût n'atteignent pas les grands éléments (i. 12), mais seulement la matière qui dérive des grands éléments *(bhautika, upādāyarūpa,* ii. 50 a, 65).

L'objet du tact *(kāyendriya)* n'est pas constant (i. 35 a-b, 10 d) : tantôt les grands éléments, tantôt la matière dérivée, tantôt les uns et l'autre à la fois.

**23** c. Ces quatre sont rangés d'après la portée et la rapidité de leur activité [2].

Leur activité est à distance, à plus grande distance, plus rapide.

L'organe de la vue et l'organe de l'ouïe portent sur un objet éloigné (i. 43 c-d). Ils sont donc nommés les premiers.

L'organe de la vue porte plus loin que l'organe de l'ouïe : car on voit un fleuve dont on n'entend pas le bruit. L'organe de la vue est donc nommé avant l'organe de l'ouïe.

Ni l'odorat ni le goût ne connaissent à distance. Mais l'activité de l'odorat est plus rapide que celle du goût. L'odorat perçoit l'odeur de l'aliment avant que le goût en perçoive la saveur [19 a].

**23** d. Ou bien les organes sont rangés d'après leur siège [3].

Le point d'appui ou siège de l'organe de la vue, c'est-à-dire l'œil, est le plus haut ; en dessous, le siége de l'organe de l'ouïe ; en dessous, le siège de l'organe de l'odorat ; en dessous, le siège de l'organe

1. *bhautikārthyāc catuṣṭayam /*
2. *dūrāśutaravṛttyānye*
3. *atha vā [yathāśrayaṃ] kramaḥ //*

du goût. Quant au siège de l'organe du tact, c'est-à-dire le corps *(kāya)*, il est, dans son ensemble, plus bas que la langue. Pour l'organe mental, il n'est pas matériel (i. 44 a-b).

Parmi les dix *āyatanas* compris dans le *rūpaskandha*, un seul reçoit le nom de *rūpa-āyatana*. Bien que tous les *āyatanas* soient des *dharmas*, un seul est nommé *dharma-āyatana*. Pourquoi ?

**24.** En vue de le distinguer des autres, en raison de son excellence, un seul *āyatana* est nommé *rūpa-āyatana*. En vue de le distinguer des autres, parce qu'il comprend beaucoup de *dharmas* et le meilleur *dharma*, un seul *āyatana* est nommé *dharma-āyatana* [1].

Les dix *āyatanas* matériels (i. 14 a-b) sont, chacun à part, *āyatana* : cinq étant sujet, cinq étant objet de certaines connaissances. Ils ne sont pas, dans leur ensemble, un seul *āyatana*, une seule source de la connaissance, qu'on nommerait *rūpa-āyatana*. Neuf se trouvent individualisés par des noms spéciaux : *cakṣurāyatana*, *śrotrāyatana*, *śabdāyatana* .... L'*āyatana* qui ne porte aucun de ces neuf noms, et qui est matière, *rūpa*, se trouve suffisamment désigné par l'expression *rūpa-āyatana*, sans qu'il soit besoin de lui donner un autre nom [19 b].

Mais les neuf autres *āyatanas* sont aussi, et *āyatana*, et *rūpa* : pourquoi le nom de *rūpa-āyatana* est-il donné de préférence à l'objet de l'organe de la vue ?

En raison de son excellence. Il est *rūpa*, en effet, 1° en raison du *bādhanalakṣaṇarūpaṇa* : en tant que susceptible de résistance ; il est ' détérioré ' par le contact de la main, etc. ; 2° en raison du *deśanidarśanarūpaṇa* (i. 13, p. 25) : on peut l'indiquer comme étant ici, comme étant là ; 3° en raison de l'usage commun : ce qu'on entend dans le monde par *rūpa*, c'est le ' visible ', couleur et figure.

1. *viśeṣaṇārthaṃ prādhānyād bahvagradharmasaṃgrahāt /*
*rūpāyatanam evaikam ekaṃ ca dharmasaṃjñakam //*

La Vibhāṣā, 73, 14, énumère onze raisons qui justifient les termes *rūpāyatana*, *dharmāyatana*.

Le *dharmāyatana* (i, 15 b-d) se trouve suffisamment distingué des autres *āyatanas* par le nom de *dharmāyatana*. Même explication que plus haut. Il comprend de nombreux *dharmas*, sensation, notion, etc. ; il comprend le meilleur *dharma*, c'est-à-dire le Nirvāṇa. C'est pourquoi le nom général, *dharmāyatana*, lui est attribué par excellence.

D'après une autre opinion [1], le ' visible ' est nommé *rūpāyatana* parce qu'il comprend vingt variétés (bleu, etc.), parce qu'il est le domaine des trois sortes d'œil, œil de chair, œil divin, œil de l'entendement *(māṃsa°, divya°, prajñācakṣus*, Itivuttaka, 61).

Les Sūtras nomment d'autres *skandhas*, d'autres *āyatanas*, d'autres *dhātus*. Ceux-ci rentrent-ils dans les *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus* ci-dessus décrits ? [20 a]

**25.** Les quatre-vingt mille *dharmaskandhas* qu'a promulgués le Muni, suivant qu'on les regarde comme ' voix ' ou comme ' nom ', rentrent dans le *rūpaskandha* ou dans le *saṃskāraskandha* [2].

Pour les philosophes qui disent : « La parole du Bouddha est, de sa nature, voix *(vāc)* », ces *skandhas* rentrent dans le *rūpaskandha ;* pour ceux qui considèrent la parole du Bouddha comme ' nom ' *(nāman)*, ces *skandhas* rentrent dans le *saṃskāraskandha* (ii. 36. 47 a-b).

Quelle est la dimension d'un *dharmaskhandha* ?

1. C'est l'opinion de Dharmatrāta (Nanjio 1287), i. 17.
2. *dharmaskandhasahasrāṇy aśītir yāny avadan muniḥ /*
*tāni vāg nāma vā teṣāṃ rūpasaṃskārasaṃgrahaḥ //*

(1). D'après les Sautrāntikas, la parole du Bouddha *(buddhavacana)* est *vāgvijñapti* (iv. 3 d) ; d'après une autre école *(nikāyāntarīya)* elle est *nāman*. Pour les Ābhidhārmikas, elle est, en même temps, *vāc* et *nāman*. La Vyākhyā cite, sur ce point, le Jñānaprasthāna 12, 15 (Cosmologie bouddhique, p. vii, note).

(2). Dans un autre canon, le Sūtra dit qu'il y a quatre-vingt-quatre mille *dharmaskandhas*. Le Sūtra fait dire à Ānanda : « J'ai appris de Bhagavat plus de quatre-vingt mille *dharmaskandhas : sātirekāṇi me 'śīti dharmaskandhasahasrāṇi bhagavato 'ntikāt saṃmukham udgṛhītāni* (Voir Burnouf, Introduction, p. 34 ; Sumaṅgalavilāsinī i. p. 24 ; Theragāthā 1024, Prajñāpāramitā dans l'Akutobhaya de Nāgārjuna, i. 8, Avadānaśataka, ii. 155.).

**26** a. D'après les uns, un *dharmaskandha* est de la dimension du Traité [1].

C'est-à-dire, de la dimension du Traité d'Abhidharma connu sous le nom de Dharmaskandha, lequel est de six mille stances [2].

**26** b. Les exposés des *skandhas*, etc., constituent autant de *dharmaskandhas* [3].

D'après une autre opinion, les exposés *(kathā, ākhyāna)* des *skandhas*, des *āyatanas*, des *dhātus*, du *pratītyasamutpāda*, des Vérités, des aliments, des *dhyānas* [20 b], des *apramāṇas*, des *ārūpyas*, des *vimokṣas*, des *abhibhvāyatanas*, des *kṛtsnāyatanas*, des *bodhipakṣikas*, des *abhijñās*, des *pratisaṃvid*, du *praṇidhijñāna*, de l'*araṇā*, etc., sont chacun à part, autant de *dharmaskandhas*.

**26** c-d. En fait, chaque *dharmaskandha* a été prêché pour guérir une certaine catégorie de fidèles [4].

Les êtres, sous le rapport de la diathèse (ii. 26), sont au nombre de quatre-vingt mille : les uns sont dominés par l'affection, d'autres par la haine, d'autres par l'erreur, d'autres par l'orgueil, etc. *(lobhacarita*, etc.). Quatre-vingt mille *dharmaskandhas* ont été prêchés par Bhagavat pour les guérir.

De même que les *dharmaskandhas* rentrent dans le *rūpaskandha* ou dans le *saṃskāraskandha*,

**27**. De même les autres *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus* doivent être rangés convenablement dans les *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus*

1. *śāstrapramāṇa ity eke*
Vibhāṣā, 74, 10 : Le Dharmaskandhaśāstra est de six mille *gāthās*.
Voir l'analyse de Takakusu, JPTS. 1905, p. 112.
2. Les quatre-vingt mille *dharmaskandhas* ont péri ; un seul *dharmaskandha* a été conservé (Vyākhyā).
3. *skandhādīnāṃ kathaikaśaḥ* //
C'est l'explication de Buddhaghosa, Sumaṅgala, i. 24.
4. *caritapratipakṣas tu dharmaskandho 'nuvarṇitaḥ* //

tels que décrits ci-dessus, en tenant bien compte du caractère qui leur a été attribué [1].

Les autres *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus* dont il est question dans d'autres Sūtras doivent être rangés dans les cinq *skandhas*, douze *āyatanas* et dix-huit *dhātus*, en tenant bien compte du caractère propre qui leur a été attribué dans cet ouvrage.

On a cinq *skandhas* purs, *śīla* (iv. 13), *samādhi* (vi. 68), *prajñā* (ii. 25), *vimukti* (vi. 76 c) *vimuktijñānadarśana* : le premier fait partie du *rūpaskandha* [21 a], les autres du *saṃskāraskandha* (Saṃyutta, i. 99, Dīgha, iii. 279, Dharmasaṃgraha, 23).

Les huit premiers *kṛtsnāyatanas* (viii. 35), étant de leur nature absence de désir *(alobha)*, font partie du *dharmāyatana*. Si on les considère avec leur escorte, ils sont de leur nature cinq *skandhas*, et ils sont inclus dans le *manaāyatana* et le *dharmāyatana*.

Il en va de même des *abhibhvāyatanas* (viii. 34).

Les deux derniers *kṛtsnāyatanas* et les quatre *ārūpyāyatanas* (viii. 2 c) sont, de leur nature, quatre *skandhas*, à l'exclusion du *rūpa*. Ils sont compris dans le *manaāyatana* et le *dharmāyatana*.

Les cinq ' portes d'arrivée de la délivrance ' *(vimuktyāyatana)* [2] sont, de leur nature, connaissance spéculative *(prajñā)* ; elles sont donc comprises dans le *dharmāyatana*. Si on considère leur escorte, elles sont comprises dans le *śabdāyatana*, le *manaāyatana* et le *dharmāyatana*.

Restent deux autres *āyatanas* [3] : 1. les Asaṃjñisattvas (ii. 41 b-d), compris dans dix *āyatanas*, en exceptant les odeurs et les

1. [*tathānye 'pi yathāyogaṃ skandhāyatanadhātavaḥ*] /
*pratipādyā yathokteṣu suvimṛśya svalakṣaṇam* //

2. La Vyākhyā cite un Sūtra, recension quelque peu développée de Dīgha, iii. 241 et Aṅguttara, iii. 21.

*vimuktyāyatana = vimukter āyadvāram.*

3. *rūpiṇaḥ santi sattvā asaṃjñino 'pratisaṃjñinaḥ tad yathā devā asaṃjñisattvāḥ / idaṃ prathamam āyatanam / arūpiṇaḥ santi sattvāḥ sarvaśa ākiṃcanyāyatanaṃ samatikramya naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanam upasaṃpadya viharanti / tadyathā devā naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanopagāḥ / idaṃ dvitīyam āyatanam /*

saveurs ; 2. les Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanopagas, compris dans le *manaāyatana* et le *dharmāyatana*.

De même les soixante-deux *dhātus* énumérés dans le Bahudhātuka doivent être rangés dans les dix-huit *dhātus* en tenant compte de leur nature [1].

Parmi les six *dhātus* ou éléments dont parle le Sūtra [2], élément terre, élément eau, élément feu, élément vent, élément espace *(ākāśadhātu)*, élément connaissance *(vijñānadhātu)*, les deux derniers n'ont pas été définis. Devons-nous entendre que l'élément espace est la même chose que l'espace *(ākāśa)*, le premier des inconditionnés (i. 5 c) ? Toute connaissance *(vijñāna*, i. 16) est-elle l'élément connaissance ? [21 b].

**28** a-b. La cavité ou vide, c'est ce qu'on nomme l'élément espace ; c'est, dit-on, lumière et obscurité [3].

La cavité ou vide de la porte, de la fenêtre, etc., c'est l'élément espace *(ākāśadhātu)* externe *(bāhya)* ; la cavité de la bouche, du nez, etc., c'est l'élément espace interne *(ādhyātmika)* [4].

D'après l'École *(kila)*, le vide ou élément espace est lumière et

1. Ils s'opposent aux soixante-deux *dṛṣṭis* (Vibhāṣā, 71, 6). — Le Bahudhātuka (Madhyama, 48, 16, Dharmaskandha, chapitre xx) est étroitement apparenté à Majjhima, iii. 61 (41 *dhātus*). Comparer Asaṅga, Sūtrālaṃkāra, iii. 2.

2. Il s'agit du Sūtra qui explique les éléments constitutifs de la personne humaine : *ṣaḍdhātur ayaṃ bhikṣo puruṣaḥ*. Vasubandhu le cite (i. 35) sous le nom de Garbhāvakrāntisūtra (Vinayasaṃyuktakavastu, § 11, Nanjio 1121 ; Ratnakūṭa, chap. 14, Nanjio, 23. 15). Dans Majjhima, ce Sūtra s'appelle Dhātuvibhaṅgasutta (iii. 239) ; il constitue une des sources du Pitāputrasamāgama dont nous avons des extraits dans Śikṣāsamuccaya, p. 244, Bodhicaryāvatāra, ix. 88, Madhyamakāvatāra, p. 269.

Voir p. 23, n. 1, p. 63, n. 1 et Prakaraṇapāda cité note ad ii. 23 c-d.

Sur les six *dhātus*, Aṅguttara i. 176, Vibhaṅga, pp. 82-85, Abhidharmahṛdaya, viii, 7.

3. [*chidram ākāśadhātvākhyam*] *ālokatamasī kila* /

4. Dharmaskandha, chapitre XX, Vibhāṣā, 75, 8. — Même définition dans Vibhaṅga, p. 84 : *katamā ajjhattikā ākāsadhātu ? yaṃ ajjhattaṃ paccattaṃ ākāso ākāsagataṃ aghaṃ aghagataṃ vivaro vivaragataṃ ... kaṇṇacchiddaṃ nāsacchiddaṃ....*

obscurité — c'est-à-dire une certaine catégorie de couleur *(varṇa)*, de matière *(rūpa)* (i. 9 b), car ce qu'on perçoit dans une cavité, c'est de la lumière ou de l'obscurité. Étant, de sa nature, lumière ou obscurité, le vide sera jour et nuit [1].

Le vide est nommé *aghasāmantaka rūpa* (Vibhāṣā, 75, 9).

*Agha*, dit-on, s'explique étymologiquement *atyarthaṃ hananāt* : ' parce qu'extrêmement capable de heurter et d'être heurté ' [2]. Il faut donc entendre par *agha* la matière agglomérée, solide *(saṃcita rūpa)*. Le vide est une matière voisine *(sāmantaka)* de l'*agha*.

D'après une autre opinion, d'après nous, *agha* signifie ' exempt de heurt *(a-gha)* '. Le vide est *agha* parce qu'une autre matière ne s'y heurte pas ; il est en même temps voisin d'une autre matière ; il est donc *agha* et *sāmantaka*.

**28** c-d. L'élément connaissance, c'est la connaissance impure [22 a], parce que celle-ci est le soutien de la naissance [3].

La connaissance impure *(sāsrava)*, c'est-à-dire la pensée qui ne fait pas partie du Chemin.

Les six *dhātus* sont donnés dans le Sūtra (p. 49, n. 2) comme soutien, comme raison d'être de la naissance, c'est-à-dire de la ' pensée à la conception ' *(pratisaṃdhicitta)*, et de toute l'existence jusqu'à la ' pensée à la mort ' *(maraṇacitta)*.

1. Fou-kouang (Kō-ki, 17) : « On dit que l'*ākāśadhātu* est lumière et obscurité pour montrer qu'il est une sorte de couleur *(varṇa)* et une chose réelle. L'auteur ne croit pas que l'*ākāśadhātu* soit une chose réelle, c'est pourquoi il ajoute le mot *kila* ». Pour Vasubandhu et les Sautrāntikas, l'*ākāśadhātu* est seulement l'absence d'un corps résistant *(sapratighadravyābhāvamātra)*. Voir ii. 55 c-d.

Vibhāṣā, 75, 9 : Quelle différence entre l'*ākāśa* et l'*ākāśadhātu* ? — Le premier est immatériel *(arūpin)*, invisible *(anidarśana)*, non résistant *(apratigha)*, pur *(anāsrava)*, inconditionné *(asaṃskṛta)* ; le second est matériel.....

2. L'édition de la Vyākhyā lit *āgha* : *āghaṃ kila citastham rūpam iti citastham saṃghātastham / atyarthaṃ hanti hanyate cety āgham / .... atyarthaśabdasya ākārādeśaḥ kṛto hanteś ca ghādeśaḥ*. Mais le MS. Burnouf lit *agham .... akārādeśaḥ* ; on a, ad iii. 72, *agha* = *citastharūpa* ; Mahāvyutpatti, 245, 162.

3. [*vijñānadhātur vijñānaṃ sāsravaṃ*] *janmaniśrayaḥ* /

Les *dharmas* purs *(nirāsrava)* sont opposés à la naissance, à l'existence. Donc les cinq connaissances sensibles, qui sont toujours impures, et la connaissance mentale quand elle est impure, voilà l'élément connaissance (Vibhāṣā, 75, 11).

De ces six *dhātus*, les quatre premiers sont compris dans le tangible *(spraṣṭavyadhātu)*, le cinquième est compris dans le visible *(rūpadhātu)*, le sixième dans les sept *dhātus* énumérés i. 16 c.

[ii 1 a] Parmi les dix-huit *dhatus*, combien sont visibles, ' susceptibles d'être montrés du doigt ' *(sanidarśana)* ?

**29** a-b. Est visible le seul *rūpadhātu* [1].

On peut indiquer sa place, ici, là. Les autres *dhātus* sont invisibles.

Combien de *dhātus* sont susceptibles de contre-heurt *(sapratigha)* ? Combien sont insusceptibles de contre-heurt *(apratigha)* ?

**29** b-c. Sont susceptibles de contre-heurt les dix *dhātus* qui sont exclusivement matériels [2].

Les dix *dhātus* qui sont compris dans le *rūpaskandha* sont susceptibles de contre-heurt [3] [1 b].

1. Le *pratighāta*, ou *abhighāta*, heurt, collision, est de trois sortes : *āvaraṇapratighāta, viṣayapratighāta, ālambanapratighāta* (Vibhāṣā, 76, 3).

a. *āvaraṇapratighāta*, le contre-heurt en raison de la résistance, la qualité qui appartient à un corps de faire obstacle à la naissance d'un autre corps dans le lieu où lui-même se trouve, l'impénétrabilité. Lorsque la main heurte la main ou la pierre, lorsque la pierre heurte la pierre ou la main, elle est contre-heurtée, elle est repoussée *(pratihanyate)*.

b. *viṣayapratighāta*, le heurt de l'organe *(viṣayin)* avec ce qui

1. *sanidarśana eko 'tra rūpam.*

2. *sapratighā daśa / rūpiṇaḥ.* — Voir ci-dessus p. 24 et suiv.

3. Le *dharmadhātu* est hors de cause : il comprend l'*avijñapti* qui est matérielle et non susceptible de heurt.

est son domaine d'action *(viṣaya)*. D'après la Prajñapti [1] : « Il y a un œil, un organe de la vue, qui est contre-heurté, impressionné, par l'eau et non par le sec, à savoir l'œil des poissons ; il y a un œil qui est contre-heurté par le sec et non par l'eau, à savoir l'œil des hommes en général (à l'exclusion des pêcheurs) ; il y a un œil qui est contre-heurté par l'eau et par le sec, à savoir l'œil du crocodile, du crabe, de la grenouille, des pêcheurs ; il y a un œil qui n'est contre-heurté ni par l'eau ni par le sec, à savoir l'œil qui n'est pas des catégories précédentes (par exemple, l'œil des êtres qui périssent dans la matrice). Il y a un œil qui est contre-heurté par la nuit, à savoir l'œil de la chauve-souris, de la chouette, etc. ; il y a un œil qui est contre-heurté par le jour, à savoir l'œil de l'homme en général (à l'exclusion des voleurs, etc.) ; il y a un œil qui est contre-heurté par la nuit et par le jour, à savoir l'œil du chien, du chacal, du cheval, du léopard, du chat, etc. ; il y a un œil qui n'est contre-heurté ni par la nuit, ni par le jour, à savoir l'œil qui n'est pas des catégories précédentes » [2].

c. *ālambanapratighāta* [2 a], le heurt de la pensée et des mentaux *(citta, caitta)* avec leur objet *(svālambana)* (ii. 62 c).

Quelle différence entre le domaine, *viṣaya*, et l'objet, *ālambana* ?

Par *viṣaya*, on entend le lieu où l'organe exerce son activité, vue, audition, etc. ; par *ālambana*, ce qui est saisi par la pensée et les mentaux. Donc, tandis que la pensée et les mentaux ont *viṣaya* et *ālambana*, l'œil, l'oreille, etc. n'ont que *viṣaya*.

Pourquoi appeler ' contre-heurt ' *(pratighāta)* la ' pro-cession ' *(pravṛtti)* ou activité *(kāritra)* de l'organe ou de la pensée à l'égard du *viṣaya* ou de l'*ālambana* ?

Parce que l'organe ne procède pas, n'est pas actif, au delà du *viṣaya* : donc il est contre-heurté par le *viṣaya* [car on dit dans l'usage commun qu'on est contre-heurté par un mur au delà duquel on ne peut ' procéder ']. Ou bien, par contre-heurt, il faut entendre ' rencontre ' *(nipāta, nipatana)* : c'est la procession *(pravṛtti = kāritra)* de l'organe à l'égard de son domaine propre.

1. Voir Kāraṇaprajñaptiśāstra, analysé dans Cosmologie bouddhique, p. 339.

2. Comparer Saṃyutta, iv. 201 : *puthujjano cakkhusmiṃ haññati manāpāmanāpehi rūpehi.*

2. Quand nous disons que dix *dhātus* sont susceptibles de contre-heurt, *sapratigha*, ' caractérisés par le *pratighāta* ', nous entendons parler de l'*āvaraṇapratighāta* : ce sont corps réciproquement impénétrables, susceptibles de collision.

3. On demande si les *dharmas* qui sont *sapratigha* par ' heurt avec le domaine d'action ', sont aussi *sapratigha* par ' impénétrabilité '.

Quatre alternatives : 1. les sept *cittadhātus* (i. 16 c) et une partie du *dharmadhātu*, à savoir les *saṃprayuktas* (ii. 23), sont *sapratigha* par ' heurt avec le domaine d'action ' seulement ; 2. les cinq domaines, visible, etc. (i. 9) sont *sapratigha* par ' impénétrabilité ' seulement ; 3. les cinq organes, œil, etc. (i. 9) sont *sapratigha* aux deux points de vue ; 4. une partie du *dharmadhātu*, à savoir les *viprayuktas* (ii. 35), n'est pas *sapratigha*.

On demande si les *dharmas* qui sont *sapratigha* par ' heurt avec le domaine d'action ', sont aussi *sapratigha* par ' heurt avec l'objet ' *(ālambanapratighāta)* [2 b]. — On répond en partant du second terme de la question *(paścātpādaka)* : les *dharmas* qui sont *sapratigha* par ' heurt avec l'objet ' sont aussi *sapratigha* par ' heurt avec le domaine d'action ' ; mais il y a des *dharmas* qui sont *sapratigha* par ' heurt avec le domaine d'action ' sans être en même temps *sapratigha* par ' heurt avec l'objet ', à savoir les cinq organes.

4. Le Bhadanta Kumāralābha dit :

« On appelle *sapratigha* ce en quoi et à l'égard de quoi la connaissance *(manas)* peut être empêchée de naître par un [corps] étranger ; *apratigha*, l'opposé [1] ».

Parmi les dix-huit *dhātus*, combien sont bons *(kuśala)*, mauvais *(akuśala)*, non-définis *(avyākṛta*, iv. 8, 9, 45) ?

1. C'est-à-dire : la connaissance qui naît ayant pour objet *(viṣaya)* le bleu et pour support *(āśraya)* l'œil, peut être empêchée de naître par l'interposition d'un corps étranger entre l'œil et le bleu : l'œil et le bleu sont donc *sapratigha*. Au contraire, ni le *manodhātu*, qui fait fonction d'organe de la connaissance mentale *(manovijñāna)*, ni le *dharmadhātu*, qui est l'objet propre de la connaissance mentale (par exemple la sensation), ne sont *sapratigha* : rien ne peut empêcher, en faisant ' obstacle ', ' écran ' *(āvaraṇa)*, la connaissance mentale *(manovijñāna)* de naître de l'organe mental *(manodhātu)* à l'égard du *dharmadhātu*.

**29** c-d. Huit *dhātus* sont non-définis, à savoir les précédents moins le visible et le son [1].

Les dix *dhātus* caractérisés comme *sapratigha* (i. 29 b-c), moins le visible *(rūpa)* et le son *(śabda)*, — c'est-à-dire huit *dhātus* : les cinq organes matériels, l'odeur, la saveur et le tangible, — sont non-définis [3 a], n'étant pas définis comme bons ou mauvais, ou bien, suivant une autre opinion, n'étant pas définis au point de vue de la rétribution *(vipāka)*.

**30** a. Les autres sont des trois espèces [2].

Les autres *dhātus* sont, suivant le cas, bons, mauvais, non-définis.

1. Les sept *dhātus (cittadhātavaḥ*, i. 16 c) sont bons quand ils sont associés aux trois racines du bien (iv. 8), mauvais quand ils sont associés aux racines du mal, non-définis en tout autre cas [3 a] [3].

2. Le *dharmadhātu* (i. 15 c-d) comprend (1) les racines du bien, des *dharmas* associés à ces racines, des *dharmas* issus de ces racines, le *pratisaṃkhyānirodha* ou Nirvāṇa ; (2) les racines du mal, des *dharmas* associés à ces racines, des *dharmas* issus de ces racines ; (3) des *dharmas* non-définis, par exemple l'espace.

3. Le *rūpadhātu* et le *śabdadhātu*, le visible et l'audible, sont bons ou mauvais lorsqu'ils constituent un acte corporel ou vocal (iv. 26, 3 d) issu d'une pensée bonne ou mauvaise. Ils sont non-définis dans tout autre cas.

Parmi les dix-huit *dhātus*, combien existent dans chaque sphère d'existence, Kāmadhātu, Rūpadhātu, Ārūpyadhātu (iii. 1-3) ?

**30** a-b. Tous dans le Kāmadhātu. [4]

1. *avyākṛtā aṣṭau te rūpaśabdavarjitāḥ* / — Voir ii. 9 a ; Vibhāṣā, 51, 3, 144, 4.

2. *tridhānye*.

3. Les Mahīśāsakas croient que les quatre premières connaissances sont toujours non définies ; la connaissance du tact et la connaissance mentale sont des trois espèces.

4. *kāmadhātvāptāḥ sarve*.

Les *dharmas* qui n'appartiennent à aucune sphère d'existence, qui sont trans-

Tous les *dhātus* sont associés, liés au Kāmadhātu, non dissociés du Kāmadhātu (Vibhāṣā 145, 14).

**30** b-d. Quatorze dans le Rūpadhātu, en exceptant l'odeur, la saveur, la connaissance de l'odorat, la connaissance du goût. [1]

i. L'odeur et la saveur y manquent, car elles sont aliment-en-bouchées (iii. 39) et personne ne naît dans le Rūpadhātu qui ne soit détaché de cet aliment. L'odeur et la saveur manquant, les connaissances de l'odorat et du goût manquent aussi.

Objection. Le tangible *(spraṣṭavyadhātu)* manquera aussi, car il est aussi aliment-en-bouchées.

Non, car le tangible n'est pas exclusivement aliment. Existe dans le Rūpadhātu le tangible qui n'est pas aliment [3 b].

Objection. On peut raisonner de même en ce qui regarde l'odeur et la saveur.

Non. Le tangible a un emploi utile *(pariviṣṭi)* en dehors de l'alimentation: il sert de point d'appui aux organes *(āśrayabhāva)*; il sert de support en général *(ādhāra)*; il sert de vêtement. En dehors de la consommation *(āhārābhyavahāra)*, l'odeur et la saveur n'ont pas d'emploi *(paribhoga)*: elles ne présentent aucune utilité pour des êtres détachés de l'aliment.

ii. Śrīlābha donne une explication différente. Lorsqu'un homme du Kāmadhātu entre en recueillement, entre dans les extases *(dhyāna)*, il voit des visibles; il entend des sons; son corps est favorisé, réconforté *(anugrah)* par un certain tangible qui accompagne le bien-être corporel *(praśrabdhi)* produit par l'extase (viii. 9 b). On peut conclure de ce fait que, dans les demeures célestes du Rūpadhātu qui portent le nom de *dhyāna (upapattidhyāna*, iii. 2, viii. 1), il y a visible, audible, tangible, mais non pas saveur et odeur.

cendants à l'existence *(adhātupatita, adhātvāpta, — apariyāpanna)* sont les inconditionnés.

1. *rūpe caturdaśa / vinā gandharasaghrāṇajihvāvijñānadhātubhiḥ //*
L'examen de ce problème est repris ii. 12.
Comparer Kathāvatthu, viii, 7.

iii. Nous pensons que, si l'odeur et la saveur manquent dans le Rūpadhātu, les organes de l'odorat et du goût doivent aussi y manquer, car ils n'y servent à rien. Donc il n'y a que douze *dhātus* dans le Rūpadhātu.

1. Réponse d'un docteur qui se substitue au Vaibhāṣika *(vaibhāṣikadeśīya)*. — Les organes de l'odorat et du goût sont utiles dans le Rūpadhātu, car, sans eux, la beauté et l'élocution feraient défaut.

Le nez, support ou siège de la matière subtile qui constitue l'organe de l'odorat, suffit à la beauté, abstraction faite de cette matière subtile (i. 44); la langue, siège de l'organe du goût, suffit à l'élocution, abstraction faite de la matière subtile qui constitue l'organe du goût.

Le Vaibhāṣikadeśīya. — Le membre, nez, langue, qui supporte l'organe, ne peut pas être démuni de cet organe. Il n'y a pas de nez ni de langue où fasse défaut la matière subtile qui constitue l'organe de l'odorat ou l'organe du goût. De même que le membre sexuel est toujours revêtu de cet organe spécial du tact qu'on appelle l'organe sexuel *(puruṣendriya)* (i. 44 a, ii. 2 c-d).

On conçoit très bien que le membre sexuel manque lorsque l'organe sexuel manque, car, dépouillé de cet organe, il ne sert à rien; mais le nez et la langue sont utiles indépendamment des organes de l'odorat et du goût. Donc le nez et la langue existent dans le Rūpadhātu, quoique les organes correspondants y manquent. Donc il n'y a que douze *dhātus* dans le Rūpadhātu.

2. Réponse du Vaibhāṣika. — Un organe peut naître sans avoir aucune utilité, par exemple les organes des êtres voués à périr dans la matrice.

Soit! la naissance d'un organe peut être sans utilité : mais elle n'est jamais sans cause [4 a]. Quelle est la cause de la naissance d'un organe, sinon un certain acte commandé par un désir relatif à cet organe? Or quiconque est sans attachement pour l'objet, odeur, est aussi sans attachement pour l'organe, organe de l'odorat. Donc il n'y a aucune raison pour que les organes de l'odorat et du goût apparaissent chez des êtres qui renaissent dans le Rūpadhātu, puisque ces êtres sont détachés des odeurs et des saveurs. Ou bien dites-nous pourquoi l'organe sexuel manque dans le Rūpadhātu?

Réplique du Vaibhāṣika. — L'organe sexuel est cause de laideur (ii. 12).

N'est-il pas beau chez les êtres qui possèdent la marque des Mahāpuruṣas ? [1] D'ailleurs, ce n'est pas en raison de l'utilité que naît l'organe sexuel, mais bien en raison de sa cause. La cause étant donnée, fût-il laid, il naîtra.

3. Argument d'autorité. D'après le Vaibhāṣika, soutenir que les organes de l'odorat et du goût manquent dans le Rūpadhātu, c'est contredire le Sūtra. Le Sūtra [2] enseigne que les êtres du Rūpadhātu possèdent tous les organes *(ahīnendriya)*, tous les organes complets *(avikalendriya)* : ils ne sont jamais borgnes *(kāṇa)*, ni à une oreille *(kuṇṭha)* (iii. 98 a).

Ce texte enseigne que les êtres du Rūpadhātu possèdent, au complet, les organes qui existent dans le Rūpadhātu. Si le Vaibhāṣika ne l'entend pas ainsi, il doit attribuer à ces êtres l'organe sexuel.

4. Réplique et conclusion du Vaibhāṣika.

Bien que l'odeur et la saveur y manquent, les organes de l'odorat et du goût existent dans le Rūpadhātu.

En effet, l'homme qui est détaché de l'odeur garde attachement à l'égard de l'organe de l'odorat qui est partie de sa personne *(ātmabhāva, svasaṃtāna)*. La soif entre en exercice à l'égard des six organes de connaissance, non pas en raison de l'objet de ces six organes, mais en raison de la personne même *(ātmabhāvamukhena)*. Donc la naissance des organes de l'odorat et du goût a une cause, fût-on détaché des odeurs et des saveurs.

Il n'en va pas de même de l'organe sexuel. L'attachement relatif à cet organe a pour principe l'attachement à la connaissance tactile de l'union sexuelle. Or les êtres qui renaîtront dans le Rūpadhātu sont détachés de la dite connaissance ; donc ils n'ont pas accompli d'acte commandé par un désir relatif à l'organe sexuel ; donc cet organe manque dans le Rūpadhātu [4 b] [3].

1. *kośagatavastiguhya*.

2. Comp. Dīgha i. 34, 186.

3. Vibhāṣā, 145, 12 : « Les organes male et féminin existent-ils dans le Rūpadhātu ? Ni l'un ni l'autre organe sexuel n'y existent. Première opinion : c'est

**31** a-b. Dans l'Ārūpyadhātu, l'organe mental *(manodhātu)*, l'objet de la connaissance mentale *(dharmadhātu)*, la connaissance mentale *(manovijñānadhātu)* [1].

Naissent dans l'Ārūpya les êtres détachés de la matière *(rūpa)*.

Manquent donc dans l'Ārūpya les dix *dhātus* qui sont matériels, à savoir cinq organes et leurs objets, et les cinq connaissances qui ont pour point d'appui et pour objet un *dhātu* matériel (viii. 3 c).

Combien de *dhātus* sont impurs ? Combien sont purs ?

**31** c-d. Les trois *dhātus* qui viennent d'être nommés sont purs ou impurs [2].

Ils sont purs *(anāsrava)* lorsqu'ils font partie de la vérité du chemin ou de l'inconditionné ; impurs, dans le cas contraire (i. 4).

**31** d. Les autres sont impurs [3].

Les autres *dhātus*, au nombre de quinze, sont seulement impurs [4].

parce qu'on désire abandonner ces organes que l'on cultive les *dhyānas* et que l'on va renaître dans le Rūpadhātu. Si les êtres du Rūpadhātu possédaient ces organes, on ne désirerait pas renaître dans cette sphère. Deuxième opinion : ces organes sont créés par l'aliment grossier (iii. 39) ; le Sūtra (iii. 98 c) dit en effet que les êtres humains du commencement de l'âge cosmique ne possèdent pas ces organes, qu'ils ont tous même forme ; plus tard, quand ils mangent le jus de la terre, les deux organes naissent, la différence d'homme et de femme apparaît ; en l'absence d'aliment grossier, les deux organes manquent. Troisième opinion : les deux organes ont un emploi dans le Kāmadhātu, n'ont pas d'emploi dans le Rūpadhātu : donc ils manquent dans le Rūpadhātu .....

Sur les dieux du Kāmadhātu, voir iii. 70.

1. *ārūpyāptā manodharmamanovijñānadhātavaḥ /*
2. *sāsravānāsravā ete trayaḥ.*
3. *śeṣās tu sāsravāḥ //*

4. Les Mahāsāṃghikas et les Sautrāntikas soutiennent que le corps du Bouddha est pur *(anāsrava)* (voir iv. 4 a-b, discussion de l'*avijñapti*) [Comparer Kathāvatthu, iv. 3, xiv. 4]. Vibhāṣā 44, 10, 76, 4 : Certains docteurs soutiennent que le corps du Bouddha est pur, les Mahāsāṃghikas, qui disent : « L'Ecriture dit que le Tathāgata se tient au-dessus du monde, qu'il n'est pas mondain, qu'il n'est pas souillé ; nous savons donc que le corps du Bouddha est pur ». Pour réfuter cette opinion, on montre que le corps du Bouddha est impur. Dire qu'il est pur, c'est contredire le Sūtra.

Le corps du Bouddha n'est pas pur *(anāsrava)*, parce qu'il peut être l'occasion

Combien de *dhātus* sont associés à *vitarka* et à *vicāra*, exempts de *vitarka* et associés à *vicāra*, exempts de *vitarka* et de *vicāra* ?[1]

**32** a-b. Cinq connaissances comportent toujours *vitarka* et *vicāra*[2]. [5 a].

Elles sont toujours associées à *vitarka* et à *vicāra*, car elles sont grossières, étant tournées vers le dehors. Le mot *hi*, ' toujours ', indique restriction : elles sont exclusivement des *dharmas* comportant *vitarka* et *vicāra*.

**32** c. Les trois derniers *dhātus* sont des trois espèces[3].

Ces *dhātus* sont l'organe mental, l'objet de la connaissance mentale, la connaissance mentale, *manodhātu*, *dharmadhātu*, *manovijñānadhātu*.

1. Dans le Kāmadhātu et dans le premier *dhyāna* (viii. 7, 11), (1) le *manodhātu*, (2) le *manovijñānadhātu*, (3) cette partie du *dharmadhātu* qui est associée à la pensée (ii. 23) à l'exception du *vitarka* et du *vicāra* eux-mêmes, sont associés à *vitarka* et à *vicāra*.

2. Dans le *dhyāna* intermédiaire *(dhyānāntara*, viii. 22 d), les mêmes sont exempts de *vitarka*, associés à *vicāra*.

3. Dans les étages *(bhūmi)* supérieurs jusqu'au dernier étage *(naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)*, les mêmes sont exempts de *vitarka* et de *vicāra* (viii. 23 c-d).

4. La partie du *dharmadhātu* qui est dissociée de la pensée (ii. 35) et le *vicāra* du *dhyāna* intermédiaire sont exempts de *vitarka* et de *vicāra*.

de la passion d'autrui. Vibhāṣā, 173, 9 : Le corps du Bouddha est le fruit de l'ignorance et de la soif ; il n'est donc pas pur. Le Sūtra dit que dix *āyatanas* (organe de la vue ....., visible .....) tout entiers, et deux *āyatanas* en partie *(manaāyatana, dharmas)* sont impurs ..... Si le corps du Bouddha était pur, les femmes n'auraient pas d'affection pour lui ; il ne produirait pas, chez les autres, désir, haine, confusion, orgueil .....

Comparer Vyākhyā, p. 14 ; ci-dessus p. 6.

1. Même question dans Vibhaṅga, 97, 435. — Le *vitarka* et le *vicāra* sont définis ii. 28, 33.

2. *savitarkavicārā hi pañca vijñānadhātavaḥ* /

3. *antyās trayas triprakārāḥ*.

5. Quant au *vitarka*, il est toujours accompagné de *vicara* ; il est toujours exempt de *vitarka*, vu l'impossibilité de deux *vitarkas* simultanés.

Mais le *vicāra* du Kāmadhātu et du premier *dhyāna* ne rentre dans aucune des trois catégories : en effet, il est toujours associé au *vitarka*, et il n'est jamais accompagné de *vicāra*, vu l'impossibilité de deux *vicāras* simultanés.

Nous dirons donc que, dans les étages *(bhūmi)* qui comportent *vitarka* et *vicāra* (viii. 7), il y a quatre catégories : 1. Les *dharmas* associés à la pensée, à l'exception du *vitarka* et du *vicāra*, sont accompagnés de *vitarka* et de *vicāra* [5 b]. 2. Le *vitarka* est exempt de *vitarka*, accompagné de *vicāra*. 3. Les *dharmas* dissociés de la pensée sont exempts de *vitarka* et de *vicāra*. 4. Le *vicāra* est exempt de *vicāra*, accompagné de *vitarka*.

**32** d. Les autres *dhātus* sont exempts de l'un et de l'autre [1].

Les autres *dhātus* sont les dix *dhātus* matériels *(rūpin)*. N'étant pas associés à la pensée, ils sont exempts de *vitarka* et de *vicāra*.

Mais, si les cinq connaissances sensibles sont toujours accompagnées de *vitarka* et de *vicāra*, comment sont-elles définies comme exemptes de *vikalpa (avikalpaka)* ?

**33** a-b. Elles sont exemptes de *vikalpa* en tant qu'elles sont exemptes de *nirūpaṇāvikalpa* et d'*anusmaraṇavikalpa* [2].

D'après le Vaibhāṣika[3], le *vikalpa* est de trois espèces : *vikalpa* en soi ou par définition *(svabhāvavikalpa)*, *vikalpa* consistant en examen *(nirūpaṇā)*, *vikalpa* consistant en souvenir *(anusmaraṇa)* [4].

1. *śeṣā ubhayavarjitāḥ* //

2. [*nirūpaṇānusmaraṇavikalpād avikalpakāḥ*]
On les nomme *avikalpaka* en raison du texte : *cakṣurvijñānasamaṅgī nīlaṃ vijānāti no tu nīlam iti* (Voir ci-dessus p. 28, n. 1).

3. *kila* : c'est une opinion des Vaibhāṣikas sans support dans le Sūtra.
L'opinion de Vasubandhu est expliquée plus loin, ii. 33. Pour lui, comme pour le Sautrāntika, le *vitarka* et le *vicāra* sont le *citta*, le *manovijñāna*.

4. Vibhāṣā, 42, 14 : *svabhāvavikalpa*, c'est *vitarka-vicāra* ; *anusmaraṇavikalpa*, c'est la mémoire associée à la connaissance mentale ; *nirūpaṇāvikalpa*,

Les cinq connaissances sensibles comportent la première espèce de *vikalpa* mais non pas les deux autres [1]. C'est pourquoi on dit qu'elles sont exemptes de *vikalpa*, comme, d'un cheval qui n'a qu'un pied, on dit qu'il n'a pas de pieds. — Le ' *vikalpa* par définition ', c'est le *vitarka*, que nous étudierons au chapitre des mentaux *(caitta)* (ii. 33). Quant aux deux autres *vikalpas* :

**33** c-d. *Prajñā* mentale dispersée, mémoire mentale quelle qu'elle soit [2].

La *prajñā* mentale, c'est-à-dire le discernement des *dharmas* associé à la connaissance mentale, dispersée *(vyagra)* [6 a], c'est-à-dire non concentrée *(asamāhita)*, non dans l'état de recueillement (viii. 1), c'est le *vikalpa* d'examen ou de définition *(abhinirūpaṇā)*. Toute mémoire mentale, concentrée ou non concentrée, c'est le *vikalpa* de souvenir *(anusmaraṇa)* [3].

c'est la *prajñā*, non recueillie, du domaine de la connaissance mentale. Dans le Kāmadhātu, les cinq connaissances ont seulement la première sorte de *vikalpa* : elles comportent mémoire, mais non pas *anusmaraṇavikalpa*, car elles ne sont pas capables de reconnaître ; elles comportent *prajñā*, mais non pas *nirūpaṇāvikalpa*, car elles ne sont pas capables d'examen.

Nyāyānusāra : La nature du *svabhāvavikalpa* est *vitarka*.

1. La *prajñā* et la mémoire sont associées aux cinq connaissances sensibles, mais leur emploi y est réduit (Saṃghabhadra).

2. *tau vyagrā mānasī prajñā sarvaiva mānasī smṛtiḥ* //

3. *Prajñā* mentale *(mānasī)*, c'est-à-dire *manasi bhavā*, soit qu'elle procède de l'audition de l'Ecriture ou de la réflexion *(śrutacintāmayī)*, soit qu'elle soit native *(upapattiprātilambhikā)* ; dispersée *(vyagrā)*, c'est-à-dire non-concentrée, ayant des objets *(agra)* différents, ou bien ' découronnée ' *(vigatapradhānā)* par le fait qu'elle se prend successivement à des objets différents.

Pourquoi donner à cette *prajñā* le nom d'*abhinirūpaṇāvikalpa* ?

Parce qu'elle s'applique à tel ou tel objet en tenant compte de son nom *(nāmāpekṣayā)* et examine *(abhinirūpaṇā)* : « ceci est *rūpa*, *vedanā*, *anitya*, *duḥkha* », etc. Au contraire, la *prajñā* concentrée *(samāhitā)*, procédant du recueillement *(bhāvanāmayī)*, s'applique à l'objet sans tenir compte du nom. Donc elle n'est pas *abhinirūpaṇāvikalpa*.

Toute mémoire *(smṛti)* mentale, c'est-à-dire la mémoire mentale, qu'elle soit ou non concentrée. Car, d'après l'École, la mémoire mentale a uniquement pour objet la chose expérimentée jadis et ne tient pas compte du nom, d'après la définition : « Qu'est-ce que la mémoire ? L'expression de la pensée *(cetaso 'bhilāpaḥ)* ». Quant à la mémoire connexe aux cinq connaissances, son mode d'exister n'est pas

Combien de *dhātus* sont ' ayant un objet *(ālambana)* ', c'est-à-dire sujet de la connaissance ?

**34** a-b. Sept sont ' ayant un objet ', les *dhātus* qui sont pensée [1].

Les *dhātus* de connaissance visuelle, auditive, olfactive, du goût, du tact, mentale, sont seulement ' ayant un objet ', parce qu'ils saisissent toujours leur domaine *(viṣaya)*.

**34** b. Et aussi une partie du *dharmadhātu* [2].

Cette partie qui consiste dans les *dharmas* associés à la pensée (ii. 23). Les autres *dhātus*, à savoir les dix *dhātus* matériels et la partie du *dharmadhātu* qui n'est pas associée à la pensée (ii. 35), sont ' n'ayant pas d'objet '.

Combien de *dhātus* sont ' non-appropriés ' *(anupātta)* ? Combien sont ' appropriés ' ?

**34** c-d. Neuf sont non-appropriés, à savoir les huit dont il vient d'être question et le son [3].

Les sept *dhātus* de pensée (i. 16 c), le *dharmadhātu* (i. 15 c) et l'audible *(śabdadhātu)* ne sont jamais appropriés.

**34** d. Les neuf autres sont de deux espèces [6 b] [4].

Ils sont tantôt appropriés, tantôt non-appropriés.

1. Les cinq organes de la connaissance sensible *(cakṣurdhātu*, etc.), présents, sont appropriés. Futurs et passés, ils ne sont pas appropriés.

Quatre objets, — visible, odeur, saveur, tangible, — lorsqu'ils sont

l'expression *(abhilāpa)* de la chose expérimentée jadis. Elle n'est donc pas *anusmaraṇavikalpa* (Vyākhyā). Voir ii, 24.

1. *sapta sālambanāś cittadhātavaḥ.*
Sur le sens d'*ālambana*, i. 29 b.
Comparer Vibhaṅga, p. 95.
2. *ardhaṃ ca dharmataḥ /*
3. *navānupāttās te cāṣṭau śabdaś ca*
4. *anye nava dvidhā //*

présents, lorsqu'ils sont partie intégrante aux organes *(indriyābhinna, indriyāvinirbhāga)*, sont appropriés. Tout autre visible, toute autre odeur, toute autre saveur, tout autre tangible n'est pas approprié : par exemple le visible, couleur et figure, des cheveux, des poils, des ongles et des dents, — en exceptant la racine, laquelle est liée au corps ou organe du tact ; la couleur et la figure des excréments, de l'urine, de la salive, du mucus, du sang, etc. ; la couleur et la figure de la terre, de l'eau, du feu, etc.

2. Comment faut-il expliquer l'expression ' approprié ', *upātta* ? — Est dit ' approprié ' ce que la pensée et les mentaux prennent *(upagṛhīta)* et s'approprient *(svīkṛta)* en qualité de support *(adhiṣṭhāna)*. La matière organique, c'est-à-dire la matière qui constitue les cinq organes de connaissance, ainsi que la matière non séparable de la matière organique, est ' appropriée ', est ' faite sienne ', par la pensée : cela résulte du fait que, en cas de bien-être ou de malaise, il y a réaction réciproque entre la pensée et cette matière. La matière que l'Abhidharma appelle ' appropriée ', la langue vulgaire l'appelle *sacetana, sajīva*, matière sensible, matière vivante [1].

Combien de *dhātus* sont ' matière primaire ' ou grands éléments ? Combien sont ' matière secondaire ', matière dérivée des grands éléments [2] ? [7 a]

1. L'Abhidhamma (Vibhaṅga, p. 96, Dhammasaṅgaṇi, 653, 1211, 1534) comprend *upādinna* dans le même sens. Les commentateurs modernes de l'Abhidhamma traduisent *upādinna* ' issue of grasping ' ; ils ne voient pas que *upādā* = *upādāyarūpa, bhautika*, et créent une grande confusion.

D'ailleurs le Vibhaṅga ne classe pas les *dhātus* comme fait l'Abhidharma. (Voir encore Suttavibhaṅga, p. 113 ; Mahāvyutpatti, 101, 56 ; Divyāvadana, p. 54 ; Bodhicaryāvatāra, viii. 97, 101). Et il y a quelque flottement même dans les sources sanscrites. Par exemple, Majjhima iii. 240, reproduit dans Pitāputrasamāgama (voir ci-dessus p. 49, n. 2), donne les cheveux .... les excréments comme *ajjhattaṃ paccattam kakkhalam upādinnam*. Or les cheveux ne sont pas *upādinna*. On a confondu la description de la matière corporelle *(ādhyātmika*, voir Majjhima, iii. 90) avec la description de la matière organique *(upātta)*.

La matière *upātta*, plus le *manas*, reçoit le nom de *āśraya* (voir ii. 5). C'est le corps subtil des infidèles.

2. *bhūta, mahābhūta ; upādāya rūpa, bhautika ;* voir i. 12, 23-24, ii. 12, 50 a, 65. — *bhautika* = *bhūte bhava* = dérivé des *bhūtas*.

**35** a-c. Le tangible est des deux sortes ; les neuf autres *dhātus* matériels sont seulement matière secondaire, ainsi que la partie du *dharmadhātu* qui est matérielle [1].

Sont tangibles (1) les quatre grands éléments, le solide, l'humide, le chaud, la motion (i. 12), (2) une septuple matière secondaire, le doux, le rude, etc. (i. 10 d).

Les autres *dhātus* matériels, les cinq organes, les objets des quatre premiers organes, sont seulement matière secondaire. De même l'*avijñapti* (i. 11), qui fait partie du *dharmadhātu* (i. 15 c-d).

Les *dhātus* de pensée (i. 16 c) ne sont ni matière primaire, ni matière secondaire. De même le *dharmadhātu* à l'exception de l'*avijñapti*.

i. D'après le Bhadanta Buddhadeva, les dix *āyatanas*, c'est-à-dire les cinq organes de connaissance et leurs objets, sont seulement matière primaire [2].

Opinion inadmissible. Le Sūtra enseigne, d'une manière limitative, qu'il y a quatre grands éléments, et les définit d'une manière limitative comme étant le solide, l'humide, etc. (i. 12 d). Or le solide, l'humide, etc. sont tangibles et seulement tangibles : la solidité n'est

1. *spraṣṭavyaṃ dvividhaṃ śeṣā rūpiṇo nava bhautikāḥ / dharmadhātvekadeśaś ca.*

Comparer Vibhaṅga, p. 96.

2. Vibhāṣā, 127, 1. — Dans cette école, il y a deux maîtres, Buddhadeva et Dharmatrāta. Buddhadeva dit : « Le *rūpa* est seulement les grands éléments; les mentaux *(caitta)* sont seulement pensée *(citta)* ». Il dit que l'*upādāyarūpa*, matière secondaire, est une espèce des grands éléments *(mahābhūtaviśeṣa)*, que les mentaux sont une espèce de pensée ..... » (Comparer Kathāvatthu, vii. 3). — Vibhāṣā, 74, 8. — Le Sūtra dit : « Le *rūpa*, c'est les quatre grands éléments et ce qui dérive des quatre grands éléments ». Quelle opinion le Sūtra veut-il réfuter ? Il veut réfuter l'opinion de Buddhadeva. Le Bouddha voit que, dans l'avenir, il y aura un maître, Buddhadeva, qui dira : « En dehors des grands éléments, il n'y a pas de *rūpa* dérivé distinct ». Pour réfuter cette opinion, Bouddha dit : « Le *rūpa*, c'est les quatre grands élements ..... ». — 142, 7. — Buddhadeva dit : Tous les conditionnés sont ou *mahābhūta* ou *citta* ; en dehors des *mahābhūtas*, il n'y a pas d'*upādāyarūpa* ; en dehors du *citta* (pensée) il n'y a pas de *caitta* (mental).

Sur la pensée et les mentaux, voir ci-dessous p. 66 et ii. 23 c.

Buddhadeva est peut-être le maître nommé dans l'inscription du lion de Mathurā.

pas perçue par l'organe de la vue. En outre, chaque organe atteint la matière secondaire qui lui convient : la couleur n'est pas perçue par l'organe du tact [1].

D'ailleurs, que le tangible soit matière primaire *(bhūta)* et matière secondaire *(upādāya rūpa)*, que les neuf autres *āyatanas* matériels soient seulement matière secondaire, cela résulte de la lettre même du Sūtra : « O Bhikṣu, l'œil, source interne de connaissance (i. 39) [7 b], subtile matière dérivant des grands éléments *(upādāya)*, source matérielle, invisible, susceptible de contre-heurt », et ainsi de suite en ce qui concerne les quatre autres organes matériels qui sont décrits dans les mêmes termes. En ce qui concerne les quatre premiers objets : « Les visibles *(rūpāṇi)*, source externe de connaissance, dérivant des grands éléments, matérielle, visible, susceptible de contre-heurt. Le son, source externe de connaissance, dérivant des grands éléments, matérielle, invisible, susceptible de contre-heurt ». De même en ce qui concerne l'odeur et la saveur. Mais, en ce qui concerne le tangible : « Les tangibles, source externe de connaissance, les quatre grands éléments et matière dérivant des quatre grands éléments.... » [2]

ii. On peut soutenir que les cinq organes sont matière primaire, car le Sūtra (Saṃyukta, 11, 1) dit : « Tout ce qui dans l'œil, globe de chair *(māṃsapiṇḍa)*, est solide, résistant.... » *(kakkhaṭa, kharagata....)*

Réponse. Le Sūtra vise ici le globe de chair qui n'est pas séparable de l'organe de la vue, non pas l'organe proprement dit.

1. Donc (1) les organes ne sont pas matière primaire, n'étant pas ' solide ', etc. ; (2) le tangible comprend la matière primaire, puisque le solide est perçu par le tact ; (3) la matière secondaire perçue par les autres organes n'est pas perçue par le tact.

2. *cakṣur bhikṣo ādhyātmikam āyatanaṃ catvāri mahābhūtāny upādāya rūpaprasādo rūpi anidarśanaṃ sapratigham / ..... mano bhikṣo ādhyātmikam āyatanam arūpy anidarśanam apratigham / rūpāṇi bhikṣo bāhyam āyatanaṃ catvāri mahābhūtāny upādāya rūpi sanidarśanaṃ sapratigham / ..... spraṣṭavyāni bhikṣo bāhyam āyatanaṃ catvāri mahābhūtāni catvāri ca mahābhūtāny upādāya rūpi anidarśanaṃ sapratigham / dharmā bhikṣo bāhyam āyatanam ekādaśabhir āyatanair asaṃgṛhītam arūpi anidarśanam apratigham /*

Soit. Mais, d'après le Garbhāvakrāntisūtra (p. 49 n. 2), « l'homme est de six *dhātus* », grand élément terre, grand élément eau, grand élément feu, grand élément vent, élément espace et élément *vijñāna*. Donc, dans le stade embryonnaire, le corps est matière primaire, non pas matière secondaire.

Non. Car, dans cette première phrase : « L'homme est de six *dhātus* », le Sūtra veut décrire l'essence de l'homme *(mūlasattva-dravya)* [1] et ne prétend pas donner une définition exhaustive. En effet, le Sūtra dit ensuite que l'homme est les six points d'appui du *dharma* mental nommé contact (ii. 24) *(sparśāyatana)*, c'est-à-dire les six organes [2]. En outre, à prendre à la lettre cette définition : « L'homme est de six *dhātus* », on conclurait à l'inexistence des mentaux *(caitta*, ii. 24, 34), car les mentaux ne sont pas compris dans le *vijñānadhātu*, lequel est pensée. — Soutiendra-t-on que les mentaux sont pensée, et par conséquent sont compris dans le *vijñānadhātu* ? On ne peut ; car le Sūtra dit : « La sensation et la perception *(saṃjñā)* sont des *dharmas* mentaux », c'est-à-dire des *dharmas* associés à la pensée *(caitasika)*, [8 a] ayant pour point d'appui la pensée ; et le Sūtra parle de la ' pensée en relation avec le désir ' *(sarāgacitta)* ; donc le désir, qui est un mental, n'est pas la pensée (vii. 11 d).

Il est donc établi que nos définitions (i. 35 a-c) sont correctes [3].

Combien de *dhātus* sont ' agglomérés ' ?

1. Voir ii. 5. — Les quatre premiers *dhātus* (terre ..... vent) sont des ' substances radicales ', parce que les organes naissent de ces *dhātus* ; le *vijñānadhātu* ou *manodhātu* est ' racine ', parce qu'il donne naissance au *manaḥsparśāyatana*. Ou bien les quatre premiers *dhātus* sont racine parce qu'ils donnent naissance à la matière secondaire ; le *vijñānadhātu* est racine parce qu'il donne naissance aux mentaux *(caitta, caitasika)*.

2. Donc les cinq premiers ' points d'appui du contact ', les cinq organes de connaissance sensible, sont ' matière secondaire ' : autrement, ils seraient compris dans la définition : « L'homme est de six *dhātus* ».

3. D'après l'Abhidhamma (Dhammasaṅgaṇi, 647) le *rūpa* dérivé n'est pas tangible. Saṃghabhadra réfute cette opinion qu'il attribue au Sthavira. A ce sujet, une discussion sur l'authenticité des Sūtras qu'on lira dans l'Introduction.

**35** d. Les dix *dhātus* matériels sont agglomérés [1].

Les cinq organes de la connaissance sensible, et leurs objets, sont des agglomérats d'atomes *(paramāṇusaṃcaya, saṃghāta)* (ii. 22).

Parmi les dix-huit *dhātus*, combien coupent, sont coupés, brûlent, sont brûlés, pèsent, sont pesés ?

**36**. Quatre *dhātus* externes coupent, sont coupés ; de même, sont brûlés et pèsent. On n'est pas d'accord sur ce qui est brûlé et pesé [2].

Le visible, l'odeur, le saveur et le tangible coupent, quand ils portent le nom de hâche, etc. ; sont coupés, quand ils portent le nom de bois, etc.,

Quelle sorte de chose est le *dharma* qu'on appelle ' couper ' ? — Produire le sectionnement du processus d'un aggloméré dont la nature est de se continuer en une série ininterrompue [8 b]. La hâche coupe une pièce de bois qui est une série, et en fait deux séries qui existent et se développent à part.

Les organes ne peuvent être coupés. Par exemple, l'organe du tact ou corps, lorsqu'on coupe tous les membres, n'est pas, pour cela, multiplié : les membres coupés, c'est-à-dire séparés du tronc, ne possèdent pas le tact.

Les organes ne coupent pas, en raison de leur translucidité *(accha)*, comme l'éclat d'une gemme.

Il en va d'être brûlé et de peser comme il en va de couper et d'être coupé. Quatre *dhātus* externes, seuls, sont brûlés. Ils pèsent, par exemple lorsqu'ils constituent une balance. Non pas les organes, en raison de leur translucidité, comme l'éclat d'une gemme.

Le son ne coupe pas, n'est pas coupé, n'est pas brûlé, ne pèse pas, car il n'existe pas en série *(acchedītva, apravāhavartitva)*.

On n'est pas d'accord sur ce qui brûle et sur ce qui est pesé. D'après

1. *saṃcitā daśa rūpiṇaḥ* //
Vibhāṣā, 76, 3.
2. *chinatti chidyate caiva bāhyaṃ dhātucatuṣṭayam* /
*dahyate tulayaty evaṃ vivādo dagdhṛtulyayoḥ* //
Vibhāṣā, 133, 6.

les uns, les mêmes quatre *dhātus* extérieurs brûlent et sont pesés. D'après les autres, seule brûle la matière élémentaire feu *(tejodhātu)*, lorsqu'elle manifeste sa propre manière d'être dans la flamme ; seul est pesé le pesant *(gurutva)*, qui est une espèce de matière secondaire (i. 10 d) : les choses légères, la lumière, etc., où cependant le *rūpa* manifeste sa manière d'être propre, ne sont pas pesées.

Parmi les dix-huit *dhātus*, combien sont de rétribution *(vipākaja)*, d'accumulation *(aupacayika)*, d'écoulement *(naiṣyandika)* ?

**37-38** a. Cinq *dhātus* internes sont de rétribution et d'accumulation ; le son n'est pas de rétribution ; les huit *dhātus* exempts de résistance sont d'écoulement et aussi de rétribution ; les autres sont de trois sortes. [9 a] [1]

i. Définitions.

1. *vipākaja*, ' de rétribution ' ; littéralement ' né de la rétribution ' pour ' né de la cause de rétribution ' *(vipākahetuja)* (ii. 54), par omission du mot du milieu, de même qu'on dit : « char à bœufs », pour « char tiré par des bœufs ».

Ou bien, dans l'expression *vipākaja*, ' né du *vipāka* ', le mot *vipāka* désigne, non pas la rétribution, mais l'action, l'action mûrie, l'action arrivant à l'époque où elle donne son fruit [2]. Ce qui naît de l'action mûrie, à savoir le fruit ou rétribution, est nommé ' né du *vipāka* '. Le fruit d'ailleurs est aussi nommé *vipāka*, parce qu'il est cuit [3].

Ou bien l'expression *vipākaja*, ' né de rétribution ', signifie ' né de la cause de rétribution ' ; mais on ne doit pas dire que le mot ' cause ' est omis. En effet, la cause est souvent désignée par le nom de l'effet, de même que l'effet est souvent désigné par le nom de la

1. *vipākajaupacayikāḥ pañcādhyātmaṃ [vipākajaḥ / na śabdo] 'pratighā aṣṭau naiṣyandikavipākajāḥ // tridhānye.*

2. C'est l'étymologie *vipacyata iti vipākaḥ*, le *vipāka* est ce qui est devenu mûr.

3. C'est l'étymologie *vipāka = vipakti*.

cause : « Les six organes actuels sont l'acte ancien » (Ekottara, 14, 5 ; Saṃyutta, ii. 65, iv, 132 ; ci-dessous ii. 28).

2. *aupacayika*, ' d'accumulation ', c'est-à-dire ' ce qui est accumulé à côté *(upacita)* ' par certain aliment (iii. 39), certaine toilette (bain, etc.), certain sommeil, certain recueillement (iv. 6 c). D'après une opinion [1], la continence *(brahmacarya)* est aussi cause d'accumulation ; mais, en réalité, la continence fait qu'il n'y a pas diminution *(upaghāta, apacaya)* ; elle n'est pas cause d'accroissement.

La matière ' d'accumulation ' protège la matière ' de rétribution ' [9 b] comme fait un rempart, en l'enveloppant.

3. *naiṣyandika*, ' d'écoulement ', c'est-à-dire *niṣyandaphala* (ii. 57), ' ce qui est produit par une cause semblable à son effet '.

ii. Cinq organes ou *dhātus* internes, à l'exclusion de l'organe mental, sont de rétribution et d'accumulation. Ils ne sont pas d'écoulement, car ils ne sont d'écoulement que lorsqu'ils sont de rétribution ou d'accumulation [2].

iii. Le son est d'accumulation, car la voix est en mauvais point lorsque le corps est émacié [3]. Il est aussi d'écoulement. Il ne naît pas d'une cause de rétribution, car la voix procède d'un désir d'action *(chanda*, ii. 24) [4].

Objection. — Le Prajñaptiśāstra dit : « Cette marque du *mahāpuruṣa* (iii. 98) qu'on appelle ' accent de Brahmā ' *(brahmasvaratā)*

1. Il semble que ce soit l'opinion de Dharmatrāta, i. 45 (Nanjio, 1287).

2. Considérons un moment ou état de l'existence de cette matière subtile qui est l'organe de la vue. Une partie de cette matière est la rétribution d'un acte ancien ; une autre partie procède de l'aliment : toute cette matière est le fruit d'écoulement du moment ou état antérieur dans l'existence de l'œil. Mais ce moment ou état antérieur n'est pas, par lui-même, capable d'engendrer le moment actuel : en effet, à la mort, l'organe de la vue arrête de se reproduire par écoulement. L'organe de la vue n'est donc pas d'écoulement par définition. Prenez, au contraire, la chair qui constitue le corps : elle persiste après la mort ; elle est donc d'écoulement, fruit, à chacun des moments de son existence, du moment antérieur.

Le Kathāvatthu, xii. 4, xvi. 8, ne veut pas que la matière soit rétribution.

3. Neuf raisons sont énumérées dans Vibhāṣā, 118, 1. Vasubandhu cite la troisième.

4. Les Vātsīputrīyas et les Vibhajyavādins soutiennent que le son est de rétribution.

résulte de la pratique parfaite de l'abstinence du langage injurieux (iv. 76 c) » [1]. Donc le son est rétribution.

Etiologie du son. — Première opinion. Il faut distinguer trois moments : (1) action ; (2) grands éléments naissant de cette action et qui sont de rétribution ; (3) le son, qui naît des grands éléments. — Deuxième opinion. Il faut distinguer cinq moments : (1) action ; (2) grands éléments de rétribution ; (3) grands éléments d'accumulation ; (4) grands éléments d'écoulement ; (5) son. — Donc le son n'est pas ' de rétribution ', parce qu'il ne procède pas immédiatement de l'action. (Vibhāṣā)

Objection. — A raisonner ainsi, la sensation corporelle (ii. 7), n'étant pas produite immédiatement par l'action, étant immédiatement produite par les grands éléments nés de l'action (iii. 32), ne sera pas de rétribution.

Réponse. — Mais la sensation n'est pas provoquée par le désir d'éprouver telle sensation, tandis que le son est provoqué par le désir de parler. Si elle était provoquée par le désir, elle ne serait pas de rétribution.

iv. Les huit *dhātus* non susceptibles de résistance (i. 29 b), à savoir les sept *dhātus* de pensée et le *dharmadhātu*, sont d'écoulement et de rétribution ; d'écoulement, lorsqu'ils sont produits par le *sabhāgahetu* ou le *sarvatragahetu* (ii. 52, 54), de rétribution, lorsqu'ils sont produits par le *vipākahetu* (ii. 54 c). Ils ne sont pas d'accumulation, parce que les *dhātus* immatériels n'ont rien de commun avec l'agglomération *(saṃcaya)*. [10 a]

v. Les autres *dhātus*, c'est-à-dire les quatre non mentionnés ci-dessus, les visibles, l'odeur, la saveur, les tangibles, sont de trois espèces : de rétribution, lorsqu'ils ne sont pas séparables de la matière organique (i. 34), d'accumulation et d'écoulement.

**38** a. Un seul *dhātu* est ' contenant le réel ' [2].

L'inconditionné *(asaṃskṛta)*, étant permanent *(sāratvāt = avi-*

1. Comparer Dīgha, iii. 173, cité par les Mahāsāṃghikas dans Kathāvatthu, xii. 3 : *saddo vipāko.*

2. *dravyavān ekaḥ.*

*nāśāt)*, est ' chose réelle ' *(dravya)*. L'inconditionné fait partie du *dharmadhātu* (i. 15) ; le *dharmadhātu* est donc le seul *dhātu* qui soit ' contenant le réel ' *(dravyavat)*.

**38** b. Les trois derniers *dhātus* sont ' d'un moment ' [1].

Les trois derniers *dhātus* sont l'organe mental, l'objet de la connaissance mentale, la connaissance mentale *(manodhātu, dharmadhātu, manovijñānadhātu)*.

Dans le faisceau des *dharmas* du moment nommé *duḥkhe dharmajñānakṣānti*, qui est le premier moment du chemin de la vue des Vérités (vi. 25) et par conséquent le premier moment qui soit pur *(anāsrava)*, ces trois *dhātus* sont ' non produits par la cause semblable à son effet ' *(sabhāgahetu)* (ii. 52), car, dans la série qui constitue la personne envisagée, aucun *dharma* pur n'est encore apparu qui serait la ' cause semblable à son effet ' de la *duḥkhe dharmajñānakṣānti*. C'est pourquoi ces trois *dhātus* sont nommés *kṣaṇika*, d'un moment, parce que, pour un moment, ils ne procèdent pas de ce genre de cause.

Dans le faisceau considéré, la pensée à laquelle est associée la *kṣānti* est *manodhātu* et *manovijñānadhātu ;* les *dharmas* qui coexistent *(sahabhū)* à cette pensée sont *dharmadhātu :* discipline pure (iv. 13 c) ; sensation, perception, volition et autres mentaux ; *prāptis* (ii. 36) et *saṃskṛtalakṣaṇas* (ii. 46).

Un problème à examiner. Celui qui obtient possession *(samanvāgamaṃ pratilabhate)* de l'organe de la vue *(cakṣurdhātu)* alors qu'il en était auparavant démuni *(asamanvāgata)*, obtient-il aussi possession de la connaissance visuelle *(cakṣurvijñānadhātu)* ? Celui qui obtient possession de la connaissance visuelle alors qu'il en était auparavant démuni, obtient-il aussi possession de l'organe de la vue ?

**38** c-d. Il peut y avoir obtention *(lābha)* de l'organe de la vue

1. *kṣaṇikāś caramās trayaḥ /*

*(cakṣurdhātu)* et de la connaissance visuelle *(cakṣurvijñānadhātu)*, soit à part, soit ensemble [10 b] [1].

1. Une personne démunie de l'organe de la vue en prend possession sans prendre en même temps possession de la connaissance visuelle : (a) l'être du Kāmadhātu dont les organes apparaissent progressivement (ii. 14), car, avant que l'organe de la vue apparaisse chez lui, il est déjà en possession de sa connaissance visuelle passée (état intermédiaire, iii. 14) et future (sur la ' possession ', ii. 36 b) ; (b) l'être qui meurt dans l'Ārūpyadhātu et renaît dans les cieux des trois *dhyānas* supérieurs, où manque la connaissance visuelle bien que l'organe de la vue y existe (viii. 13 a-c).

2. Une personne démunie de la connaissance visuelle en prend possession sans prendre en même temps possession de l'organe de la vue : (a) l'être né dans un ciel des trois *dhyānas* supérieurs peut se rendre présente *(sammukhīkurvāṇa)* une connaissance visuelle du domaine du premier *dhyāna* (viii. 13) : il ne prend pas possession de l'organe de la vue qu'il possède déjà ; (b) l'être qui tombe d'un des trois *dhyānas* supérieurs et renaît plus bas.

3. Une personne démunie des deux prend possession des deux : l'être qui tombe de l'Ārūpyadhātu et renaît, soit dans le Kāmadhātu, soit dans le premier *dhyāna* (monde de Brahmā).

Nous avons jusqu'ici compris le terme qu'emploie la stance, *lābha*, obtention, dans le sens de *pratilambha*, prise de possession ; mais on peut aussi l'entendre dans le sens de *prāpti*, possession (ii. 36 b). La question se pose donc : Celui qui est muni *(samanvāgata)* de l'organe visuel est-il aussi muni de la connaissance visuelle ? — Quatre cas sont possibles :

(a) l'être né dans un ciel des trois *dhyānas* supérieurs possède nécessairement l'organe visuel, mais ne possède la connaissance visuelle que s'il se rend présente une connaissance visuelle du domaine du premier *dhyāna* ;

1. *cakṣurvijñānadhātvoḥ syāt pṛthag lābhaḥ sahāpi ca* //
Vibhāṣā, 162, 16, 87, 7 ; Dharmatrāta (Nanjio, 1287), i, 48 c.

(b) l'être du Kāmadhātu qui n'a pas pris possession de l'organe visuel au cours de la vie embryonnaire ou qui devient aveugle : il reste en possession de la connaissance visuelle acquise au cours de l'existence intermédiaire (iii. 14) ou à la conception ;

(c) l'être du Kāmadhātu qui a pris possession de l'organe de la vue et ne l'a pas perdu, l'être né dans le ciel du premier *dhyāna*, l'être né dans un ciel des trois *dhyānas* supérieurs qui se rend présente une connaissance visuelle du domaine du premier *dhyāna* : ces trois catégories d'êtres sont munies de l'organe et de la connaissance ;

(d) tout autre être, l'être de l'Ārūpyadhātu, est démuni de l'organe de la vue et de la connaissance visuelle.

La prise de possession *(pratilambha)* et la possession *(samanvāgama)*, simultanée ou non simultanée, de l'organe de la vue *(cakṣurdhātu)* [11 a] et du visible *(rūpadhātu)*, de la connaissance visuelle *(cakṣurvijñānadhātu)* et du visible, de l'organe de l'ouïe *(śrotradhātu)* et du son *(śabdadhātu)*, etc. seront définies, comme il convient, dans chaque cas.

Parmi les dix-huit *dhātus*, combien sont ' personnels ' ou ' internes ' *(ādhyātmika)* ? Combien sont externes *(bāhya)* ?

**39** a-b. Douze sont personnels, à l'exclusion du visible, etc. [1]

Sont personnels douze *dhātus*, les six organes et les six connaissances ; sont externes six *dhātus*, les six objets de la connaissance, visible, etc.

Mais comment peut-on parler de *dhātus* personnels, de *dhātus* externes, puisqu'il n'y a pas d'*ātman*, de personne ?

1. *dvādaśādhyātmikā rūpādivarjyāḥ.*

Vibhāṣā, 138, 13. La différence entre les *dharmas* personnels *(ādhyātmika)* et externes *(bāhya)* est triple : 1. différence au point de vue de la série *(saṃtāna)* : les *dharmas* qui se trouvent dans la personne propre *(svātmabhāva)* sont personnels ; ceux qui se trouvent chez autrui, et aussi ceux qui ne sont pas intégrés aux êtres vivants *(asattvākhya*, i. 10 b), sont externes ; 2. différence au point de vue de l'*āyatana* : les *āyatanas* qui sont le support *(āśraya)* de la pensée et des mentaux sont personnels ; ceux qui en sont l'objet *(ālambana)* sont externes ; 3. différence au point de vue de l'être vivant : les *dharmas* intégrés aux êtres vivants peuvent être personnels ; les autres sont externes.

La pensée est l'objet de l'idée de moi, la pensée est ce que les hommes prennent faussement pour leur moi. La pensée reçoit donc par métaphore le nom d'*ātman*. Rapprochez, par exemple, ces deux lignes de l'Écriture : « Au moyen de l'*ātman* bien dompté, le sage obtient le ciel », et : « Il est bon de dompter la pensée ; la pensée domptée apporte félicité » [1]. [11 b]. Or les organes et les connaissances sont proches *(pratyāsanna, abhyāsanna)* de la pensée à laquelle on donne le nom d'*ātman* : ils en sont en effet le point d'appui *(āśraya)* ; donc on les qualifie ' internes ', ' personnels ', *ādhyātmika*, tandis que le visible et les autres objets de la connaissance sont tenus pour ' externes ', *bāhya*.

Mais peut-on dire que les six connaissances sont le point d'appui de la pensée ? Elles ne sont le point d'appui de la pensée que lorsque, ayant péri, elles acquièrent la qualité de *manodhātu* ou organe mental (i. 17). Donc elles ne sont pas personnelles.

Cette objection est sans valeur. Lorsque les connaissances, ayant péri, deviennent le point d'appui de la pensée, ce sont bien ces connaissances mêmes qui deviennent point d'appui : donc, avant de devenir point d'appui, elles ne sont pas étrangères à la qualité de point d'appui. Elles sont donc personnelles en raison de leur future qualité de point d'appui. — S'il en était autrement, l'organe mental *(manodhātu)* serait seulement passé ; il ne serait ni futur, ni présent. Or il est bien entendu que les dix-huit *dhātus* appartiennent aux trois époques. — D'ailleurs, si la connaissance future ou présente n'a pas le caractère de *manodhātu*, il est absurde de lui attribuer ce caractère une fois qu'elle est passée. Car un *dharma* ne change pas de caractère au cours du temps (v. 25 ; Vibhāṣā, 21, 16, 39, 2).

Parmi les dix-huit *dhātus*, combien sont *sabhāga*, ' actifs ', ' en mutuelle assistance ' (voir p. 77 au bas) ? Combien sont *tatsabhāga*, analogues à ce qui est *sabhāga* ' ?

1. *ātmanā hi sudāntena svargaṃ prāpnoti paṇḍitaḥ .....*
*cittasya damanaṃ sādhu cittaṃ dāntaṃ sukhāvaham*
Voir Udānavarga, xxiii ; Madhyamakavṛtti, p. 354 ; Dhammapada, 160.

**39** b-c. Le *dhātu* nommé *dharmas* est *sabhāga* [1].

Un objet de connaissance *(viṣaya)* est qualifié *sabhāga* [12 a] lorsque la connaissance dont il constitue le domaine propre est née ou destinée à naître à son endroit.

Or il n'est pas de *dharma* à l'endroit duquel ne soit née ou destinée à naître une connaissance mentale sans limite *(ananta manovijñāna)*. Tous les Saints en effet produisent nécessairement la pensée : « Tous les *dharmas* sont impersonnels » (vii. 13 a). Il est vrai que cette pensée ne porte ni sur elle-même, ni sur les *dharmas* qui lui sont coexistants *(sahabhū*, ii. 50 b) ; mais cette pensée et les *dharmas* qui lui sont coexistants sont l'objet d'un second moment de la pensée de l'universelle impersonnalité ; tous les *dharmas* sont donc inclus dans l'objet de deux moments de pensée (vii. 18 c-d). — Donc le *dharmadhātu*, objet propre de la connaissance mentale, est, dans sa totalité, *sabhāga*, actif en tant qu'objet.

**39** c-d. Les autres *dhātus* sont aussi *tatsabhāga* [2].

Le mot ' aussi ' montre qu'ils sont *sabhāga* et *tatsabhāga*.
Quand sont-ils *tatsabhāga* ?

**39** d. Quand ils ne font pas leur œuvre propre [3].

Ce qui implique la définition : ils sont *sabhāga* quand ils font leur œuvre propre.

1. L'organe de la vue *(cakṣurdhātu)* qui a vu, voit ou verra les visibles *(rūpāṇi)*, est qualifié *sabhāga*. — De même en ce qui concerne les autres organes, en indiquant pour chacun son objet *(viṣaya)* et son opération *(kāritra, puruṣakāra*, ii. 58) propres.

2. D'après les Vaibhāṣikas du Kaśmīr, l'organe de la vue est *tatsabhāga* dans quatre cas : l'organe de la vue qui a péri, qui périt, qui périra sans avoir vu, et l'organe de la vue non destiné à naître

1. *dharmasaṃjñakaḥ / sabhāgaḥ.*
Prakaraṇa, fol. 18 b 15-19 a 4.
2. *tatsabhāgo 'pi śeṣo.*
3. *yo 'svakarmakṛt //*

*(anutpattidharman)* (v. 24) [12 b]. D'après les Occidentaux *(pāścātya)*, l'organe de la vue non destiné à naître constitue deux catégories suivant qu'il est accompagné ou non accompagné *(saṃprayukta = saṃbaddha)* de connaissance visuelle.

De même en ce qui concerne les autres organes de la connaissance sensible.

Quant à l'organe mental *(manodhātu)*, il est *tatsabhāga* lorsqu'il n'est pas destiné à naître ; en effet, quand il naît, il a toujours un objet [1].

3. Les visibles qui ont été vus, qui sont vus, qui seront vus par l'organe de la vue, sont *sabhāga*.

Ils sont *tatsabhāga* lorsqu'ils ont péri, périssent ou périront sans avoir été vus et lorsqu'ils ne sont pas destinés à naître.

De même en ce qui concerne les autres objets de la connaissance sensible en indiquant pour chacun l'organe et l'opération qui lui correspondent.

4. L'organe de la vue qui est *sabhāga* ou *tatsabhāga* est tel pour tout le monde, pour la personne à laquelle appartient cet organe, pour les autres personnes. De même les autres organes. Mais un certain visible est *sabhāga* pour la personne qui le voit, *tatsabhāga* pour la personne qui ne le voit pas. En effet, le visible que voit une personne peut être vu par plusieurs, par exemple la lune, une représentation scénique, une joute ; tandis que deux personnes ne voient pas au moyen d'un même organe. Par conséquent, l'organe de la vue n'étant pas commun, c'est par rapport à une personne qu'il sera

1. Vibhāṣā, 71, 8. L'organe qui a vu, voit ou verra le *rūpa*, et le *tatsabhāga* (c'est-à-dire l'organe qui ressemble à cet organe), c'est le *cakṣurdhātu*. L'organe qui a vu, c'est le *cakṣurdhātu* passé ; l'organe qui voit, c'est le *cakṣurdhātu* présent ; l'organe qui verra, c'est le *cakṣurdhātu* futur. Quant au *tatsabhāga*, les docteurs de ce pays disent qu'il est de quatre espèces : l'œil *tatsabhāga* passé, présent, futur, c'est le *cakṣurdhātu* qui a péri, périt, périra sans avoir vu le *rūpa* ; il faut ajouter, quatrième, le *cakṣurdhātu* qui ne naîtra absolument pas.

Les docteurs étrangers *(bahirdeśaka)* disent qu'il est de cinq espèces : passé, présent, futur, comme ci-dessus. En outre, le *cakṣurdhātu* futur qui ne naîtra absolument pas, de deux espèces : suivant qu'il est, ou non, associé à la connaissance.

qualifié *sabhāga* ou *tatsabhāga* : l'organe de la vue est *sabhāga* quand il voit un visible, alors même qu'il n'a pas vu, ne voit pas, ne verra pas un autre visible. [13 a] Au contraire, le visible est commun : on le qualifiera *sabhāga* et *tatsabhāga* en se plaçant au point de vue de nombreuses personnes : il est *sabhāga* par rapport à celles qui le voient, *tatsabhāga* par rapport à celles qui ne le voient pas.

Il en va du son, de l'odeur, de la saveur et du tangible comme du visible [1].

Soit, dira-t-on, en ce qui concerne le son qui, comme le visible, est perçu à distance et peut être perçu par plusieurs personnes (i. 43 c-d). Mais pour l'odeur, la saveur et le tangible, ils ne sont pas perçus à distance, ils sont perçus seulement lorsqu'ils entrent en relation étroite avec l'organe ; donc l'odeur qu'une personne perçoit n'est pas perçue par une autre. Donc ces objets ne sont pas communs, et nous devons les assimiler aux organes quant à la qualification *sabhāga, tatsabhāga* : quand ils sont *sabhāga* pour une personne, ils sont *sabhāga* pour tout le monde.

Nous répondrons : Nous regardons ces objets comme communs, parce qu'ils peuvent l'être. Il se peut en effet que l'odeur — le même groupe atomique d'odeur — qui produit la connaissance de l'odorat chez une personne, soit aussi perçue par une autre. Or il n'en va pas ainsi des organes. Par conséquent les odeurs, saveurs et tangibles doivent être assimilés aux visibles et aux sons.

5. Quant aux six connaissances, elles sont *sabhāga* ou *tatsabhāga* suivant qu'elles sont destinées à naître, non destinées à naître. Comme l'organe mental.

6. Quel est le sens des expressions *sabhāga, tatsabhāga* ?

Par *bhāga*, il faut entendre les services mutuels *(anyonyabhajana)*

1. Vibhāṣā, 71, 9. — Trois opinions. — Peut-on voir le *rūpa* au moyen de l'œil d'autrui ? — Qui soutient pareille opinion ? — Si on ne peut voir au moyen de l'œil d'autrui, comment l'œil d'un certain être pourra-t-il être nommé *sabhāga* par rapport aux autres êtres ? — Parce que l'activité de l'œil est définie : cette activité consiste à voir. Lorsque l'œil, après avoir été actif, a péri, on l'appelle *sabhāga* : ni pour la personne même, ni pour autrui, ce nom de *sabhāga* ne change. De même .....

que se rendent les organes, les objets et les connaissances, en leur qualité de point d'appui de la connaissance *(āśraya)*, d'objet de la connaissance *(viṣaya)*, de connaissance s'appuyant sur l'organe *(āśrayin)*. Ou bien *bhāga* signifie possession *(bhajana)* de l'activité ou de l'opération *(kāritra)* : l'opération des organes est de voir, etc. ; l'opération de l'objet est d'être l'objet de la connaissance *(viṣaya, ālambana)*, d'être vu, etc. ; l'opération de la connaissance est d'être sujet de la connaissance, d'être ' discerneur ' *(vijñātṛtva)*.

On nomme *sabhāga* les *dharmas* qui possèdent *(sa-)* le *bhāga*, c'est-à-dire les organes, objets et connaissances qui sont munies de leur opération propre *(kāritrabhajana)*, ou bien les organes, objets et connaissances qui se rendent mutuellement service *(anyonyabhajana)*. Ou bien sont *sabhāga* les *dharmas* qui ont pour effet un même ' contact ' *(sparśa)*, la rencontre de l'œil, du visible, de la connaissance visuelle, etc. (iii. 22). [1]

Ce qui n'est pas *sabhāga*, mais cependant est analogue au *sabhāga*, est nommé *tatsabhāga*, c'est-à-dire ' analogue *(sabhāga)* à cela *(tat)* ', c'est-à-dire ' analogue au *sabhāga* ' *(sabhāgasabhāga)*. [2]

Combien de *dhātus* peut-on abandonner *(hā, prahā*, v. 28, vi. 1) par la vue des vérités, en d'autres termes par le chemin de vue *(darśanamārga)* ou par la vue *(darśana)* (vi. 25 b) ? Combien par la méditation ou considération répétée *(bhāvanā)* des vérités, en d'autres termes, par le chemin de méditation *(bhāvanāmārga)* ou par la méditation *(bhāvanā)* ? [13 b] Combien de *dhātus* ne sont pas à abandonner, ne peuvent être abandonnés ?

**40** a-b. Dix et cinq sont abandonnés par la méditation ; les trois derniers sont de trois espèces [3].

1. En expliquant *bhāga* au passif, *bhajyata iti bhāgaḥ*.

2. L'œil qui périt sans avoir vu est semblable à l'œil qui voit, etc.

Les Mādhyamikas (Vṛtti, p. 32 et la note qui doit être corrigée) tirent parti de cette théorie : « En réalité, l'œil *sabhāga* ne voit pas le visible, parce qu'il est organe, tout comme le *tatsabhāga* : » *na paramārthataḥ sabhāgaṃ cakṣuḥ paśyati rūpāṇi, cakṣurindriyatvāt, tadyathā tatsabhāgam.*

3. *daśa bhāvanayā heyāḥ pañca cāntyās trayas tridhā /*

Vibhāṣā, 151, 9. — Le même problème est examiné dans Vibhaṅga, pp. 12, 16, 97, Dhammasaṅgaṇi, 1002, 1007, 1008.

i. Les dix *dhātus* matériels, organes et objets, et les cinq connaissances sensibles, sont abandonnés par la méditation.

Les trois derniers *dhātus*, organe mental, objet mental, connaissance mentale, du point de vue de l'abandon, comportent des *dharmas* de trois espèces :

(a) Sont abandonnés par la vue quatre-vingt-dix-huit *anuśayas* (v. 4), avec les *dharmas* coexistants *(sahabhū)* — que ces coexistants soient de la classe *saṃprayukta* (ii. 24) ou de la classe *viprayukta* (ii. 46, *lakṣaṇas* et *anulakṣaṇas)* ; — avec les *prāptis* (ii. 36) des dits *anuśayas* et des dits coexistants, avec la suite *(anuprāptis* et *lakṣaṇas)* des dites *prāptis*.

(b) Sont abandonnés par la méditation les autres *dharmas* impurs : 1. dix *anuśayas* (v. 5) avec coexistants, *prāptis*, etc. ; 2. les *saṃskāras* bons-impurs *(kuśalasāsrava)* et non-souillés-non-définis *(anivṛtāvyākṛta)* (ii. 66) ; 3. l'*avijñapti* impure avec sa suite (iv. 13).

(c) Ne peuvent être abandonnés les *dharmas* purs, c'est-à-dire les inconditionnés et les *dharmas* qui font partie du Chemin.

ii. Objection. Les Vātsīputrīyas croient que, non seulement les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas*, mais encore d'autres *dharmas* sont abandonnés par la vue. (1) La qualité de Pṛthagjana [1] est un *dharma* non-souillé-non-défini : vous la rangez parmi les *dharmas* abandonnés par la méditation ; (2) l'action corporelle ou vocale mauvaise, rétribuée par une mauvaise destinée, est ' matière ' *(rūpa)* : vous la rangez aussi dans la seconde catégorie. Or la qualité de Pṛthagjana et l'action qui cause une mauvaise destinée sont en contradiction avec le Chemin, avec le chemin de la vue des vérités *(darśanamārga)*. Donc, d'après nous, l'une et l'autre sont abandonnées par la vue.

Pour réfuter la thèse des Vātsīputrīyas, l'auteur dit au plus court :

**40** c.d. Ne sont abandonnés par la vue des vérités, ni le ' non-souillé ', ni ce qui est matiere, ni ce qui est né du non-sixième [2].

1. Sur la qualité de Pṛthagjana, ii. 40 c, vi, 26 a, 28 c-d. — Dans Vibhāṣā, 45, 1, explications divergentes de Vasumitra, Bhadanta et Ghoṣaka.

2. *na dṛṣṭiheyam akliṣṭaṃ na rūpaṃ nāpy aṣaṣṭhajam.*
Voir ii. 13, iv. 11 a-b.

1. Rien de ce qui n'est pas souillé *(kliṣṭa)*, de ce qui n'est ni mauvais *(akuśala)*, ni souillé-non-défini *(nivṛtāvyākṛta)* (ii. 66) ; rien de ce qui est matériel, ne peut être abandonné par la vue des vérités. [14 a]

Or la qualité de Pṛthagjana n'est pas souillée : elle peut appartenir à l'homme qui a rompu les racines du bien (iv. 79), elle peut appartenir à l'homme qui est ' détaché ' *(vītarāga)*.

Or l'action corporelle et l'action vocale sont *rūpa*.

La qualité de Pṛthagjana et l'action corporelle ou vocale ne sont pas contradictoires *(vipratipatti)* aux vérités, — car la première 1. n'est pas souillée par les passions *(kleśa)*, 2. n'est pas une connaissance, un *dharma* qui ait un objet *(anālambaka)* ; car la seconde n'est pas un *dharma* qui ait un objet. Donc ni l'une ni l'autre ne sont abandonnées par la vue des vérités.

En outre, si la qualité de Pṛthagjana était abandonnée par la vue, il s'ensuivrait qu'elle existerait au premier stade du chemin de vue, — ce qui est inexact [1].

2. Par ' sixième ', il faut entendre l'organe mental. On appelle ' né du non-sixième ', *aṣaṣṭhaja*, ce qui est né d'un organe différent du sixième organe, c'est-à-dire, ce qui est né des cinq autres organes, organe de la vue, etc. Il s'agit de la connaissance visuelle, etc. — Ceci aussi n'est pas abandonné par la vue.

Parmi les dix-huit *dhātus*, combien sont ' vue ' *(dṛṣṭi)* ?

**41** a-b. L'organe de la vue et huit parties du *dharmadhātu* sont vue [2].

Quelles sont ces huit parties du *dharmadhātu* ?

Les cinq opinions fausses *(dṛṣṭi)*, dont la première est la croyance au moi et au mien *(satkāyadṛṣṭi)* ; elles seront définies dans le chapitre des Anuśayas (v. 7). — La vue correcte *(samyagdṛṣṭi)* mon-

1. On verra que le premier stade est *ānantaryamārga*, ' chemin qui détruit la passion ' ; le second stade est *vimuktimārga*, ' chemin de la délivrance ', chemin dans lequel la passion est détruite (vi. 28).

2. *cakṣuś ca dharmadhātoś ca pradeśo dṛṣṭir aṣṭadhā* /

daine *(laukikī)*, c'est-à-dire la *prajñā* (ii. 24) associée à la connaissance mentale, bonne *(kuśala)*, mais impure *(sāsrava)*. — La vue des Śaikṣas *(śaikṣī dṛṣṭi)*, c'est-à-dire la vue pure et propre au saint qui n'est pas Arhat. — La vue des Aśaikṣas *(aśaikṣī dṛṣṭi)*, c'est-à-dire la vue pure et propre à l'Arhat (vi. 50).

Ces huit *dharmas*, qui font partie du *dharmadhātu*, sont ' vue ' *(dṛṣṭi)*.

Comparaison. A la manière dont les visibles sont vus de nuit et de jour, par ciel nuageux et par ciel clair, de même les *dharmas* sont vus (1) par la vue mondaine souillée, — cinq opinions fausses ; (2) par la vue mondaine non souillée ou vue correcte mondaine ; (3) par la vue *śaikṣī* ; (4) par la vue non-*śaikṣī*.

Pourquoi la vue correcte mondaine s'entend-elle seulement de la *prajñā* associée à la connaissance mentale ?

**41** c-d. La *prajñā* qui naît avec les cinq connaissances sensibles, n'est pas ' vue ' parce qu'elle n'est pas jugement après délibération [1].

La ' vue ', c'est *tīraṇa, saṃtīraṇa*, c'est-à-dire jugement précédé de la considération de l'objet *(upanidhyāna)* [2]. Or la *prajñā* qui naît avec les cinq connaissances sensibles ne présente pas ce caractère. Donc elle n'est pas ' vue '. — Pour la même raison, il arrive que la *prajñā*, même mentale, souillée ou non souillée, ne soit pas ' vue ' ; à savoir, lorsqu'elle est purement intuitive (vii. 1).

Mais, dira-t-on, l'organe de la vue ne possède pas un ' jugement précédé de la considération de l'objet ' *(saṃtīraṇa)*. Comment dites-vous qu'il est ' vue ' *(dṛṣṭi)* ? [15 a].

' Vue ' s'entend ici de la vision *(ālocana)* des visibles *(rūpa)*.

**42**. C'est l'organe de la vue qui voit les visibles, quand il est *sabhāga* ; ce n'est pas la connaissance dont cet organe est le point

1. *pañcavijñānasahajā dhīr na dṛṣṭir atīraṇāt* //
*dhī* au lieu de *prajñā*, pour des raisons prosodiques (ii. 57 d).
2. *upanidhyāna*, viii. 1.

d'appui, car le visible, offusqué, n'est pas vu. Telle est l'opinion des Vaibhāṣikas [1].

i. Le Vijñānavādin est un docteur qui attribue la vue, non pas à l'organe de la vue, mais à la connaissance visuelle. Il dit : Si l'organe voit, l'organe d'une personne occupée à une connaissance auditive ou tactile, verra (i. 6 c-d).

Nous ne disons pas que tout organe de la vue voit. L'organe de la vue voit quand il est *sabhāga* (i. 39), c'est-à-dire quand il est conjugué à connaissance visuelle.

Mais alors, ce qui voit, c'est bien la connaissance qui s'appuie sur l'organe de la vue.

Non pas. Car le visible, offusqué par un mur ou tout autre écran,

1. *cakṣuḥ paśyati rūpāṇi sabhāgaṃ na tadāśritam /*
*vijñānaṃ dṛśyate rūpaṃ na kilāntaritaṃ yataḥ //*

Voir Nyāyabinduṭīkāṭippaṇī, p. 26 ; Bodhicaryāvatārapañjikā, p. 520 ; Atthasālinī, p. 400 ; Warren (Visuddhimagga), p. 297 ; Buddhist Psychology, p. 351, note ; Spence Hardy, Manual, p. 419. — Kathāvatthu, xviii. 9, où la thèse : « L'œil voit », est attribuée aux Mahāsāṃghikas. Comparer Samayabheda, Wassilieff, p. 262. Wassilieff résume la discussion du Kośa, p. 308 (Lire : « das Auge nicht das Mass des Sichtbaren *sieht* », et non pas « *ist* ».)

Vibhāṣā, 95, 1. D'après une opinion, tous les *saṃskṛtas* sont, de leur nature, vue *(dṛṣṭi)*. Ce qu'on entend par vue, c'est le caractère manifeste de la manière d'être *(paṭupracāra)*. Tous les *saṃskṛtas* possèdent ce caractère. D'autres disent que la connaissance de la suppression des passions et de la non-production *(kṣayānutpādajñāna*, vii. 1) est vue. — 13, 1. Dharmatrāta dit que la connaissance visuelle *(cakṣurvijñāna)* voit les visibles. Ghoṣaka dit que la *prajñā* associée à la connaissance visuelle voit les visibles. Le Dārṣṭāntika dit que le ' complexe ' *(sāmagrī)* voit les visibles. Le Vātsīputrīya dit qu'un seul œil voit les visibles..... Si la connaissance visuelle voit les visibles, la connaissance aura pour caractère la vue ; or ce n'est pas le cas : donc cette opinion est fausse. Si la *prajñā* associée à la connaissance visuelle voit les visibles, la *prajñā* associée à la connaissance de l'ouïe entendra les sons ; or la *prajñā* n'a pas pour caractère l'ouïe ; donc cette opinion est fausse. Si le ' complexe ' voit les visibles, on verra toujours les visibles, car le ' complexe ' est toujours réalisé. Si un œil, non pas les deux yeux, voit les visibles, les parties du corps ne sentiront pas en même temps les tangibles : de même que les deux bras, quoique distants, peuvent simultanément sentir le tangible et produire une seule connaissance tactile, de même les deux yeux, quoique distants, quel obstacle à ce qu'ils voient simultanément et produisent une seule connaissance visuelle ? .....

n'est pas vu. Or la connaissance est immatérielle, non susceptible d'être repoussée *(apratigha*, i. 29 b). Donc, si la connaissance visuelle voyait, elle verrait même les visibles offusqués par un écran.

Le Vijñānavādin réplique. La connaissance visuelle ne naît pas à l'égard des visibles offusqués ; ne naissant pas à leur égard, elle ne les voit pas.

Mais pourquoi ne naît-elle pas à l'égard de ces visibles ? Pour nous, Vaibhāṣikas, qui attribuons la vue à l'organe et qui admettons que l'organe, étant *sapratigha*, susceptible d'être arrêté, n'exerce pas son activité à l'égard des visibles offusqués, nous expliquons aisément comment la connaissance visuelle ne naît pas à l'égard des visibles offusqués : la connaissance, en effet, exerce son activité sur le même objet que son point d'appui. Mais si vous croyez que la connaissance voit, comment expliquez-vous qu'elle ne naisse pas à l'égard des visibles offusqués ?

2. L'auteur prend à son compte l'opinion du Vijñānavādin et répond à la dernière réplique du Vaibhāṣika.

Soutenez-vous que l'organe de la vue voit son objet en entrant en relation étroite avec son objet, à la manière dont l'organe du tact sent le tangible ? (i. 43 c-d) Dans cette hypothèse je comprendrais que l'organe de la vue, étant susceptible d'être arrêté, ne vît pas les visibles offusqués. Mais vous soutenez que l'organe de la vue voit à distance : vous n'avez donc pas le droit de dire que, étant susceptible d'être arrêté, il ne voit pas les visibles offusqués. — D'ailleurs, on voit les visibles offusqués par le verre, le nuage, le cristal et l'eau : comment expliquez-vous ce fait ? [15 b]. — Je dirai donc que la connaissance visuelle voit ; elle naît à l'égard des visibles offusqués lorsque l'écran ne fait pas obstacle à la lumière ; elle ne naît pas dans le cas contraire [1].

3. Le Vaibhāṣika fait appel à l'Écriture. — Le Sūtra dit : « Ayant vu les visibles par l'organe de la vue » [2]. Donc l'organe voit, non pas la connaissance visuelle.

1. C'est la thèse du Bhadanta (Vibhāṣā, 13, 7.).
2. *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā* .... cité iii. 32 d. — Saṃyukta, 13, 4 ; Vibhaṅga,

Nous répondons que le Sūtra entend dire : « Ayant vu les visibles au moyen de l'organe de la vue comme point d'appui *(tena āśrayeṇa)*, en s'appuyant *(āśritya)* sur l'organe de la vue. » En effet, le même Sūtra dit : « Ayant discerné *(vijñāya)* les *dharmas* par l'organe mental *(manas)* » : or cet organe, étant passé (i. 17), ne discerne pas ; c'est par la connaissance mentale *(manovijñāna)* qu'on discerne ; donc, si le texte dit : « par l'organe mental », il veut dire : « en s'appuyant sur l'organe mental, point d'appui de la connaissance mentale ». De même pour la vue et l'organe de la vue.

On peut aussi admettre que le Sūtra attribue au point d'appui, à l'organe, l'acte qui appartient à ce qui prend point d'appui, c'est-à-dire à la connaissance. On dit dans le monde : « les bancs crient » ; les bancs sont les personnes assises sur les bancs.

Cette manière de dire est commune dans l'Écriture. Nous lisons que « les visibles, agréables et désagréables, sont discernés *(vijñeya)* par l'organe de la vue ». Or vous ne soutenez pas que l'organe de la vue discerne. Vous attribuez le discernement à la connaissance dont l'organe de la vue est le point d'appui.

Le Sūtra (Saṃyukta, 9, 20) dit aussi : « L'organe de la vue, ô Brahmane, est la porte *(dvāra)* de la vue *(darśanāya)* des visibles ». Ce texte prouve que la connaissance visuelle voit par cette porte qui est l'organe de la vue. Vous ne soutiendrez pas que ' porte ' signifie ' vue ', car il serait absurde de dire : « L'organe de la vue est la vue de la vue des visibles » [16 a].

4. Objection du Vaibhāṣika. — Si la connaissance visuelle voit *(paśyati)*, qu'est-ce qui discerne *(vijānāti)* (i. 48 a) ?

Quelle est la différence entre ces deux opérations de voir et de discerner, qui ferait qu'un même *dharma* ne pourrait en même temps voir et discerner ? N'est-il pas admis qu'une certaine sorte de *prajñā (darśanātmikā*, vii. 1) voit *(paśyati)* et comprend *(prajānāti)* ? [1] De même une certaine connaissance, la connaissance visuelle, voit et

p. 381 ; Madhyamakavṛtti, p. 137 ; Dhammasaṅgaṇi, 597. — C'est l'argument des Mahāsāṃghikas, Kathāvatthu, xviii. 9.

1. Comparer la formule : *tasyaivaṃ jānata evaṃ paśyataḥ*....

discerne. Il n'y a là qu'une seule opération désignée par deux noms.

5. Certains partisans de la thèse : « La connaissance visuelle voit », à savoir les Vātsīputrīyas, objectent : Si l'organe de la vue voit, quelle est donc l'action de voir *(dṛśikriyā)*, existant à part *(anyā)*, que vous attribuez à cet organe, agent de cette action ?

L'objection n'est pas à faire. De même que vous voulez que la connaissance discerne *(vijānāti)*, sans admettre de différence entre l'agent et l'action ; de même nous admettons que l'organe voit.

6. D'après une autre opinion, celle des Dharmaguptas, c'est la connaissance visuelle qui voit ; mais, comme l'organe de la vue est le point d'appui de cette connaissance, on dit qu'il voit. De même on dit que la cloche résonne, parce qu'elle est le point d'appui du son.

Mais, d'après ce principe, on devrait dire aussi que l'organe de la vue discerne *(vijānāti)*, car il est le point d'appui de la connaissance *(vijñāna)* visuelle.

Non. Car dans le monde on est convenu de donner à la connaissance visuelle le nom de vue *(darśana)* ; en effet, lorsque cette connaissance se produit, on dit : « La couleur est vue *(dṛṣṭa)* » ; on ne dit pas que la couleur est discernée *(vijñāta)*. Et la Vibhāṣā (95, 2) confirme : « On appelle ' vu ' ce qui est atteint par l'organe de la vue, ce qui tombe dans son rayon *(cakṣuḥsaṃprāpta = cakṣurābhāsagata)* et est perçu *(anubhūta)* par la connaissance ». On dit donc dans le monde que l'organe de la vue voit, parce qu'il est le point d'appui de la connaissance visuelle qui voit ; on ne dit pas qu'il discerne, parce que l'opération attribuée à la connaissance visuelle est la vue et non pas le discernement. — D'autre part, quand on dit de la connaissance *(vijñāna)* qu'elle discerne, on n'entend pas qu'elle discerne en tant qu'elle serait le point d'appui d'un certain discernement, comme on entend que l'organe de la vue voit parce qu'il est le point d'appui de la connaissance visuelle. On entend que la connaissance discerne par elle-même, qu'elle est en soi discernement. De même qu'on dit que le soleil fait le jour. [16 b] [1]

1. Bhāṣya : *vijñānaṃ tu sāṃnidhyamātreṇa yathā sūryo divasakara iti.* Vyākhyā : *vijñānaṃ tu sāṃnidhyamātreṇeti nāśrayabhāvayogeneti dar-*

7. Opinion du Sautrāntika. — Quelle discussion dans le vide ! Le Sūtra enseigne : « En raison de l'organe de la vue et des visibles naît la connaissance visuelle » : il n'y a là ni un organe qui voit, ni un visible qui est vu ; il n'y a là aucune action de voir, aucun agent qui voit ; ce n'est que jeu de causes et effets. En vue de la pratique, on parle à son gré, métaphoriquement, de ce processus : « L'œil voit ; la connaissance discerne ». Mais il ne faut pas se prendre à ces métaphores. Bhagavat l'a dit : il ne faut pas se prendre aux manières de dire populaires, il ne faut pas prendre au sérieux les expressions en usage dans le monde [1].

8. D'après le système des Vaibhāṣikas du Kaśmīr, l'organe de la vue voit, l'organe de l'ouïe entend, l'organe de l'odorat sent, l'organe du goût goûte, l'organe du tact touche, l'organe mental discerne.

Les visibles sont-ils vus par un œil ou par les deux yeux ?

**43** a-b. Les visibles sont vus par les deux yeux aussi, comme le démontre la clarté de la vue [2].

Il n'y a pas de règle fixe : on voit par un œil ; on voit aussi par les deux yeux.

Les Ābhidhārmikas disent : « Vue aussi par les deux yeux ; les deux yeux étant ouverts, la vue est plus claire ». En outre [3], lorsqu'un œil est ouvert [17 a] et l'autre à demi fermé, on aperçoit deux

*śayati / yathā sūryo divasakara iti / yathā sāṃnidhyamātreṇa sūryo divasaṃ karotīty ucyate tathā vijñānaṃ vijānātīty ucyate / kasmāt / loke tathā siddhatvāt.*

1. ou bien : « il ne faut pas rejeter les expressions en usage dans le monde pour cette raison qu'elles ne correspondent pas à des réalités ». — *janapadaniruktiṃ nābhiniveśeta saṃjñāṃ ca lokasya nātidhavet.* (Madhyama 43, 18, Saṃyukta, 13, 12). Comparer Majjhima, iii. 230 : *janapadaniruttiṃ nābhiniveseyya samaññaṃ nātidhāveyya ;* Saṃyutta, iv. 230 : *yaṃ ca sāmaṃ ñātaṃ taṃ ca atidhāvanti, yaṃ ca loke saccasaṃmataṃ taṃ ca atidhāvanti.* — Itivuttaka, 49.

2. *ubhābhyām api [cakṣurbhyāṃ darśanaṃ śuddhadarsanāt] /*
D'après Jñānaprasthāna, 1, 8 ; Vibhāṣā, 13, 2.
Contre les Vātsīputrīyas. — Voir ci-dessus note ad i. 42, in fine.

3. Argumentation de Vasubandhu, Pañcavastuka, i. 10.

lunes ; non plus lorsqu'on ferme complètement ou à demi celui qui était ouvert, ou lorsqu'on ouvre ou ferme complètement celui qui était à demi fermé.

De ce que son point d'appui est double, on ne doit pas conclure que la connaissance visuelle est double, car la connaissance n'est pas matérielle comme le *rūpa* ; n'ayant pas de masse *(amūrta)*, elle n'est pas située dans un lieu *(deśāpratiṣṭhita)*.

Nous avons dit que l'organe de la vue voit ; que les organes de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du tact, perçoivent chacun leur objet ; que l'organe mental discerne. Ces organes atteignent-ils *(prāp)* leur objet, [entrent-ils en relation étroite avec leur objet] ?

**43** c-d. L'organe de la vue, l'organe de l'ouïe, l'organe mental connaissent leur objet sans l'atteindre. Pour les trois autres organes, le contraire [1].

i. 1. L'organe de la vue voit le visible à distance ; il ne voit pas le collyre placé sur l'œil ; l'organe de l'ouïe entend le son éloigné.

L'organe mental, étant immatériel, n'entre pas en relation étroite avec son objet.

1. [*aprāptārthāny akṣimanaḥśrotrāṇi*] *trayam anyathā* /

Comparer Atthasālinī, 629.

Vibhāṣā, 13, 7. — On dit que l'objet est atteint *(prāpta)* dans un double sens : ou bien parce qu'il est ' pris comme objet ' ou ' perçu ' ; ou bien parce qu'il y a juxtaposition *(nirantaratva)* de l'objet et de l'organe. Dans le premier sens, les six organes atteignent l'objet. Dans le second sens, trois organes seulement, les organes de l'odorat, du goût et du tact, atteignent l'objet ; trois organes au contraire, les organes de la vue et de l'ouïe et l'organe mental, perçoivent sans atteindre.

L'organe de la vue perçoit le visible en raison de la lumière ; quand le visible est proche de l'organe, il empêche la lumière : l'organe ne voit pas. L'organe de l'ouïe perçoit le son en raison de l'espace ou du vide ; quand le son est proche de l'organe, il n'empêche pas le vide : l'organe entend ..... L'organe de l'odorat perçoit en raison du vent ; l'organe du goût, en raison de l'eau ; l'organe du tact en raison de la terre ; l'organe mental en raison de l'acte d'attention *(manaskāra)*.

Fa-pao observe que le *rūpa* de la lune n'abandonne pas la lune pour se juxtaposer à l'œil.

Comparer Āryadeva, Śataka, 288.

2. Si les organes de la vue et de l'ouïe entraient en relation étroite avec leur objet, les ascètes en extase *(dhyāyin)* n'auraient pas en partage la vue divine, l'ouïe divine ; de même qu'ils ne possèdent pas un odorat divin (vii. 42).

Objection. — Si l'organe de la vue voit un objet avec lequel il n'est pas en relation étroite, pourquoi ne voit-il pas les visibles trop éloignés ou offusqués ? [1]

Réponse. — Pourquoi l'aimant n'attire-t-il pas tout le fer ? [17 b] D'ailleurs, à supposer que l'organe entre en relation étroite avec l'objet, la même difficulté demeure : pourquoi l'organe de la vue ne voit-il pas le collyre, le pinceau *(śalākā)*, tous les objets avec lesquels il est en relation étroite ? Ou bien, disons que la même règle s'applique à l'organe de la vue et aux organes de l'odorat et du goût : l'organe de l'odorat ne sent que l'odeur avec laquelle il est en relation étroite, mais il ne sent pas l'odeur constitutive de l'organe lui-même *(sahabhū)* ; de même, l'organe de la vue ne voit que le visible éloigné, mais il ne voit pas tout visible éloigné.

D'après certains docteurs, du fait qu'on entend les bruits de l'intérieur de l'oreille, on peut conclure que l'organe de l'ouïe entend le son avec lequel il est en relation étroite, comme il entend aussi le son éloigné [2].

3. Les trois autres organes, odorat, goût, tact, perçoivent un objet avec lequel ils sont en relation étroite. Pour l'odorat, cela résulte du fait que l'inspiration est nécessaire à la perception de l'odeur [3].

ii. Que faut-il entendre par l'expression ' atteindre ' (entrer en relation étroite) *(prāp)* ? Que veut-on dire quand on dit que l'organe ' atteint ' son objet, connait son objet ' après l'avoir atteint ' ?

Atteindre, c'est ' naître en *nirantaratva* ', en état de non séparation [4]. L'objet, qui se renouvelle de moment en moment (iv. 2 c-d),

1. Objection des Vaiśeṣikas.

2. Cette doctrine est réfutée par Saṃghabhadra ; Tao-thai l'attribue aux Sāṃmitīyas ; Fa-pao, à certains maîtres de la Vibhāṣā.

3. Saṃghabhadra discute cette thèse.

4. Ici et ci-dessous (définition du Bhadanta, p. 91), notre version tibétaine traduit *nirantara* par *hdab chags pa*. Mais les Siddhāntas tibétains analysés par

se trouve naître en *nirantaratva* avec l'organe et réciproquement.

[Que faut-il entendre par *nirantaratva* ? D'après le Bhadanta, juxtaposition immédiate, absence d'intervalle ; d'après le Vaibhāṣika, voisinage immédiat, absence d'un corps interposé [1]].

iii. La question se pose donc si les atomes se touchent ou ne se touchent pas.

1. Les Vaibhāṣikas du Kaśmīr (Vibhāṣā, 132, 1) disent que les atomes ne se touchent pas : (1) si les atomes se touchaient dans leur totalité, les choses *(dravya)*, c'est-à-dire les différents atomes, se ' mêleraient ', c'est-à-dire n'occuperaient qu'un lieu ; (2) si les atomes se touchaient par un endroit, c'est donc qu'ils auraient des parties *(avayava)* : or les atomes n'ont pas de parties [2].

Mais, s'il n'y a pas contact entre les atomes, comment donc se produit le son ?

Pour cette raison même qu'il n'y a pas contact, le son est possible [18 a] : si les atomes se touchaient, la main en collision *(abhyāhata)* avec la main s'y fondrait, la pierre en collision avec la pierre s'y fondrait, comme de la gomme se fond dans de la gomme. Et le son ne se produirait pas.

Mais, si les atomes ne se touchent pas, pourquoi l'aggloméré

Wassilieff (p. 307) opposent le *nirantara* du Bhadanta *(bar med pa)*, au *nirantara* des autres docteurs *(hdab chags pa)*.

D'après Bodhicaryāvatāra, p. 516, l'organe et l'objet ne peuvent être ni séparés *(savyavadhāna, sāntara)*, ni contigus *(nirantara)*.

1. Saṃghabhadra (xxiii, 3, 42 a 1) : Quel est le sens d'*atteindre* ? Lorsque l'objet naît en proximité de l'organe, celui-ci le saisit. A comprendre les choses ainsi, on peut dire que l'odorat, le goût et le tact saisissent l'objet qu'ils atteignent ; de même qu'on dit que l'organe de la vue ne voit pas la paupière, le pinceau et les autres visibles qu'il atteint. La paupière ne touche pas l'organe de la vue : on dit cependant que l'organe l'atteint. Du fait que la paupière naît en proximité de l'organe, on dit que celui-ci l'atteint. Comme l'organe de la vue ne voit pas le visible ainsi atteint, on dit que l'organe de la vue saisit sans atteindre et non pas en atteignant ; d'ailleurs il ne saisit pas un objet très éloigné. De même, encore que l'odorat saisisse l'objet qu'il atteint, il ne saisit pas ce qui est très proche.

2. Comparer le Vimśaka de Vasubandhu, 12-14 ; Bodhicaryāvatāra, p. 503 ; Praśastapāda, p. 43, etc.

*(saṃcita)*, ou agglomérat d'atomes, ne tombe-t-il pas en pièces lorsqu'il est frappé *(pratyāhata)* ?

Parce que l'élément vent *(vāyudhātu)* le concentre ou fait tenir ensemble. Certain élément vent a pour fonction la dispersion, par exemple le vent de la période de destruction du monde ; certain élément vent a pour fonction la concentration, par exemple le vent de la période de création (iii. 91, 100) [1].

2. [Les Vaibhāṣikas poursuivent l'exposé de leur doctrine].

De trois organes on dit qu'ils atteignent leur objet, parce que l'objet est avec eux en état de non séparation *(nirantaratva)*. En quoi consiste la non séparation ? En ceci qu'il n'y a rien que ce soit dans l'entre-deux *(tad evaiṣāṃ nirantaratvaṃ yan madhye nāsti kiṃ cit)*. C'est là aussi ce qu'on entend par ' atteindre '.

D'ailleurs, comme les ' agglomérés ' *(saṃghāta)* ont des parties, nulle difficulté à ce que les agglomérés se touchent. Et, de ce point de vue, les définitions de la Vibhāṣā (73, 16) sont justifiées : « La chose-en-contact *(spṛṣṭa)* naît-elle ayant pour cause une chose-en-contact *(spṛṣṭahetuka)*, ou naît-elle ayant pour cause une chose-

1. D'après Vibhāṣā, 132, 1. Les atomes se touchent-ils l'un l'autre ? — Ils ne se touchent pas ; s'ils se touchaient, ils se toucheraient dans leur totalité ou partiellement. S'ils se touchaient dans leur totalité, ils ne feraient qu'une même chose ; s'ils se touchaient partiellement, c'est donc qu'ils auraient des parties. Or les atomes n'ont pas de parties.

Comment les agglomérés, se heurtant l'un l'autre, ne se dissocient-ils pas ? — Ils ne se dissocient pas parce que le *vāyudhātu* les fait tenir ensemble.

Mais le *vāyudhātu* ne dissocie-t-il pas ? — Quelquefois il dissocie, par exemple à la fin de la période cosmique. Quelquefois il fait tenir ensemble, par exemple au début de la période cosmique.

Si les atomes ne se touchent pas, comment le heurt produit-il le son ? — Pour cette raison même, le son se produit. Car, si les atomes se touchaient, comment y aurait-il production de son ? Si les atomes se touchaient, la main et le corps qu'elle heurte se mêleraient, et il n'y aurait pas d'espace libre, comment le son pourrait-il naître ? Vasumitra dit : « Les atomes ne se touchent pas : s'ils se touchaient, c'est donc qu'ils dureraient jusqu'à un second moment ». Bhadanta dit : Il n'y a pas réellement contact ; par acquiescence à la vérité vulgaire, on dit qu'il y a contact lorsque les atomes naissent dans une union sans intervalle *(nirantara)*.

La chose en contact naît-elle ayant pour cause une chose en contact ?.....

hors-contact ? » Même question en ce qui concerne la chose-hors-contact. « On ne peut répondre d'une manière absolue. Quelquefois la chose-hors-contact naît de la chose-en-contact, lorsque la chose-en-contact tombe en pièces. Quelquefois la chose-en-contact naît de la chose-hors contact, lorsque la chose-hors-contact s'aggrège. Quelquefois la chose-en-contact [18 b] naît de la chose-en-contact, lorsque des agglomérés s'agglomèrent. Quelquefois la chose-hors-contact naît de la chose-hors-contact, par exemple les poussières en suspension dans le vide de la fenêtre ».

Le Bhadanta Vasumitra dit : « Si les atomes se touchaient, c'est donc qu'ils dureraient deux moments » [1].

iv. Opinions de Vasubandhu. — 1. Le Bhadanta dit : « Il n'y a pas, en réalité, contact. On dit, par métaphore, que les atomes se touchent lorsqu'ils sont juxtaposés sans intervalle, *nirantaratva* » (Cité Vibhāṣā, 132, 1, voir note page 90, in fine.)

Cette opinion est la bonne [2]. En effet, si les atomes laissaient entre eux un entre-deux, cet entre-deux étant vide, qu'est-ce qui empêcherait la marche des atomes dans l'entre-deux que laissent des atomes séparés *(sāntara)* ? On admet que les atomes sont impénétrables *(sapratigha)* [3].

1. Ils doivent être nés (premier moment) pour se toucher (deuxième moment).

2. Vasubandhu croit que le Bhadanta entend ' juxtaposition sans intervalle ' dans ce sens que les atomes ne laissent pas entre eux d'entre-deux. On verra que Saṃghabhadra est d'une opinion différente.

3. Pour Vasubandhu, les atomes sont juxtaposés immédiatement ; toutefois ils ne se mêlent pas, car étant impénétrables, ils restent distincts en dépit de leur contiguité. — Voir p. 25 (Note du traducteur).

Voici l'essentiel des explications de Saṃghabhadra.

Nyāyānusāra, i. 43 c-d (fol. 43 a 17) : Le Bhadanta dit cependant : « Les atomes ne se touchent pas ; on dit, par métaphore, qu'ils se touchent, parce qu'ils sont juxtaposés sans intervalle » *(nirantara)*. Le Sautrāntika (c'est-à-dire Vasubandhu), indiquant que c'est là la meilleure théorie, dit : « Cette doctrine est bonne ; autrement, les atomes offriraient des entre-deux *(sāntara)* ; ces entre-deux étant vides, qui empêcherait les atomes d'aller (l'un vers l'autre) ? On admet qu'ils sont impénétrables *(sapratigha)* ». — Cette théorie du Bhadanta, on ne doit ni l'approuver, ni la blâmer ; on doit seulement examiner comment il peut y avoir absence d'intervalle sans qu'il y ait contact : le raisonnement n'étant pas explicite,

2. Les agglomérés *(saṃghāta)* ne sont pas autre chose que des atomes. Ce sont les atomes mêmes qui, à l'état d'aggrégat, sont ' chose-en-contact ' ; de même qu'ils sont *rūpa* (I. 13). Il est donc absurde de nier que les atomes se touchent, et d'admettre que les agglomérés se touchent.

3. Si vous admettez la division spatiale *(digbhāgabheda)* de l'atome, l'atome a certainement des parties, qu'il entre ou non en contact *(spṛṣṭa, aspṛṣṭa)*. Si vous la niez, on ne voit pas pourquoi l'atome, même s'il entre en contact, aurait des parties [1].

Devons-nous penser que les organes saisissent seulement un objet de leur dimension, — si on croit qu'on voit, d'un seul coup, des objets étendus, une montagne par exemple, c'est par illusion, c'est parce qu'on voit rapidement les parties de la montagne : il en va

cette théorie est difficile à comprendre. Si on dit que les atomes sont absolument sans entre-deux, et toutefois ne se confondent pas, il faut qu'ils aient des parties : opinion fausse. En outre, si *nirantara* signifie ' sans entre-deux ' *(anantara)*, comment les atomes ne se toucheraient-ils pas ? Par conséquent, le mot *nirantara* signifie ' voisin '. Le préfixe *nis* signifie ' certitude '. Comme il y a certainement intervalle, les atomes sont *nirantara* ' avec intervalles ' : de même *nirdahati*, ' il brûle '. Ou bien le préfixe *nis* signifie ' absence '. Les atomes sont dits ' sans interposé ' *(nirantara)*, parce qu'il n'y a pas entre eux de *rūpa* en contact *(spṛṣṭa)* de la dimension d'un atome. Lorsque les atomes des grands éléments naissent voisins l'un de l'autre, sans ' interposé ', on dit, par métaphore, qu'ils se touchent. A comprendre ainsi le Bhadanta, nous l'approuvons.....

1. Saṃghabhadra reproduit ce paragraphe (Le Sautrāntika dit : « Si vous admettez .....), et poursuit : » Ce n'est pas exact. ' Avoir des parties ', ' être divisé spatialement ' : deux expressions de la même idée. Par le fait qu'on dit : « l'atome n'a pas de parties », on dit qu'il est étranger à toute division spatiale. Comment pouvez-vous être en doute sur ce point, et dire : « Si vous admettez la division spatiale.... » ? — Puisque les atomes sont étrangers à cette division, comment pourraient-ils se toucher ? Nous avons expliqué que le contact ne peut être que total ou partiel ; donc l'atome, étranger à la division spatiale, ne peut entrer en contact. Comment donc pouvez-vous dire : « Si vous niez la division spatiale, il n'y a pas de difficulté à ce que les atomes se touchent ». — Donc les atomes sont dits *nirantara*, ' non séparés ', parce qu'il n'y a pas entre eux de *rūpa* en contact *(spṛṣṭa)* de la dimension d'un atome »,

Voir ii. 22 et l'Introduction.

évidemment ainsi lorsqu'on voit le cercle de feu dessiné par un tison ; — ou bien les organes saisissent-ils indifféremment un objet de leur dimension et d'une dimension différente [19 a] ?

**44** a-b. Les trois organes dont l'organe de l'odorat est le premier saisissent un objet de leur dimension [1].

Un nombre donné d'atomes de l'organe, atteignant le même nombre d'atomes de l'objet, produit la connaissance. Il en va ainsi de l'odorat, du goût et du tact.

Mais, pour la vue et l'ouïe, il n'y a pas de règle. Parfois l'objet est plus petit que l'organe, lorsqu'on voit la pointe d'un cheveu ; parfois égal à l'organe, lorsqu'on voit un grain de raisin ; parfois plus grand que l'organe, lorsque, l'œil à peine ouvert, on voit une montagne. De même pour le son : on entend le bourdonnement d'un moustique, le fracas du tonnerre, etc.

En ce qui concerne l'organe mental, qui est immatériel, la question ne se pose pas.

[Ici se présentent quelques problèmes relatifs aux organes.]

i. Comment sont disposés les atomes des différents organes ?

Les atomes de l'organe de la vue sont disposés sur la pupille comme la fleur du cumin *(ajājīpuṣpa, kālajīrakapuṣpa)*, c'est-à-dire en superficie ; ils sont recouverts d'une membrane, couleur *(varṇa)* translucide, qui les empêche de se disperser. D'après une autre opinion, ils sont disposés en profondeur, comme une pilule ; étant translucides, comme le cristal, ils ne s'offusquent pas l'un l'autre [2].

Les atomes de l'organe de l'ouïe sont disposés à l'intérieur du *bhūrja*, cette sorte de feuille de bouleau qui se trouve dans l'oreille.

Les atomes de l'organe de l'odorat [19 b] sont disposés à l'intérieur de la narine *(ghāṭā, nāsāputī)*.

1. On peut restituer cette ligne :
*ghrāṇādibhis tribhis tulyaviṣayagrahaṇaṃ matam* /
D'après Vibhāṣā, 13, 8.
2. La première opinion est celle du Sarvāstivādin.

Ces trois premiers organes forment couronne [1].

Les atomes de l'organe du goût sont disposés sur la surface supérieure de la langue en forme de demi-lune. Au milieu de la langue un espace de la dimension de la pointe d'un cheveu n'est pas occupé *(astṛta)* par les atomes de l'organe. Telle est l'opinion exprimée dans l'Écriture [2].

Les atomes de l'organe du tact ont la figure du corps.

Les atomes de l'organe féminin sont comme un tambour.

Les atomes de l'organe mâle sont comme le pouce.

ii. Les atomes de l'organe de la vue peuvent être *sabhāga* (i. 39) dans leur totalité ; *tatsabhāga* dans leur totalité ; les uns *sabhāga*, les autres *tatsabhāga*. De même pour les organes de l'ouïe, de l'odorat et du goût. Mais, en ce qui concerne l'organe du tact, il n'arrive pas que ses atomes soient tous *sabhāgá* : même, lorsque le corps est enveloppé dans les flammes de l'enfer Pratapana (iii. 59), un nombre infini d'atomes sont *tatsabhāga* ; car, dit l'École, le corps tomberait en pièces si tous les atomes du tact travaillaient en même temps.

iii. Il n'arrive pas que la connaissance soit produite par un atome d'organe, par un atome d'objet. Les cinq catégories de connaissance ont en effet pour support et pour objet des ' agglomérés ' *(saṃcita)* [20 a].

Il résulte de ceci que les atomes ne sont pas perçus ; on les qualifie donc ' imperceptibles ' *(anidarśana)*. (Comparer i. 20 a-b, iv. 4).

L'objet des cinq premières connaissances leur est simultané ; l'objet de la sixième connaissance lui est ou antérieur, ou simultané, ou postérieur ; en d'autres termes, il est passé, présent ou futur (i. 23). En va-t-il de même du point d'appui des connaissances ?

**44** c-d. Relativement à la connaissance, le point d'appui de la

1. *mālāvad avasthita = maṇḍalena samapaṅktyāvasthita.*

2. Le texte porte *kila*. En règle générale, Vasubandhu indique, par le mot *kila*, que l'opinion en question est une opinion inexacte des Vaibhāṣikas ; mais la Vyākhyā dit ici : *āgamasūcanārthaḥ kilaśabdaḥ.*

sixième connaissance est passé ; le point d'appui des cinq premières est aussi simultané [1].

Le seul point d'appui de la connaissance mentale, c'est l'organe mental *(manodhātu)*, c'est-à-dire la connaissance qui vient de périr (i. 17).

Le point d'appui des cinq connaissances leur est aussi simultané : c'est-à-dire, il est antérieur et simultané à la connaissance. En effet, le point d'appui de ces connaissances est double : 1. l'organe sensible, organe de la vue, etc., qui est simultané à la connaissance ; 2. l'organe mental, qui est passé au moment où la connaissance a lieu.

Les cinq connaissances ont donc deux points d'appui.

On pose la question [20 b] : Ce qui est point d'appui de la connaissance visuelle est-il en même temps la ' cause immédiatement antécédente et pareille ' *(samanantarapratyaya*, ii. 62) de cette connaissance ? — Quatre cas : 1. l'organe de la vue, qui est seulement point d'appui ; 2. l'ensemble des mentaux, sensation, etc. (ii. 24) qui viennent de périr : ils sont seulement cause immédiatement antécédente ; 3. la connaissance qui vient de périr, ou organe mental, qui est à la fois point d'appui et cause immédiatement antécédente ; 4. les autres *dharmas* ne sont ni l'un ni l'autre.

De même pour les connaissances de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du tact.

En ce qui concerne la connaissance mentale, on répond en partant du premier terme de la question : ce qui est point d'appui de la connaissance mentale est toujours la cause pareille et immédiatement antécédente de cette connaissance ; mais l'inverse n'est pas vrai : les mentaux qui viennent de périr ne sont pas point d'appui.

La connaissance visuelle dépend de l'organe de la vue et du visible. Pourquoi considère-t-on l'organe comme point d'appui *(āśraya)* de la connaissance, à l'exclusion de l'objet ?

1. *caramasyāśrayo 'tītaḥ pañcānāṃ sahajaś ca taiḥ* //

**45** a-b. Le point d'appui de la connaissance, c'est l'organe, car la connaissance change d'après la modalité de l'organe. [1]

Lorsque l'organe de la vue est l'objet de soins (emploi de collyre, etc.) ; lorsqu'il est blessé par la poussière, etc. ; lorsqu'il est vif *(paṭu)* ; lorsqu'il est paresseux et faible *(manda)*, la connaissance reproduit sa modalité : elle est accompagnée de plaisir ou de peine, elle est vive ou faible. L'objet, au contraire, n'a pas d'influence sur la modalité de la connaissance [21 a]. — Par conséquent, c'est l'organe, et non pas l'objet, qui est le point d'appui de la connaissance (ii. 2 a-b).

La connaissance connaît l'objet. Pourquoi la désigne-t-on par le nom de l'organe : ' connaissance de l'œil ' *(cakṣurvijñāna)* ..... ' connaissance du *manas* ' et non pas par le nom de l'objet : ' connaissance du visible ' *(rūpavijñāṇa)* ..... ' connaissance des *dharmas* ' *(dharmavijñāna)*.

**45** c-d. Pour cette raison, et aussi parce qu'il est ' propre ', c'est l'organe qui donne son nom à la connaissance. [2]

Pour cette raison que l'organe est son point d'appui, la connaissance prend le nom de l'organe.

Parce que l'organe est ' propre ' : l'organe de la vue d'une certaine personne est le point d'appui de la seule connaissance visuelle de cette seule personne. Le visible, au contraire, est commun, car un certain visible est perçu par la connaissance visuelle et par la connaissance mentale, par une personne et par une autre personne. — Même observation pour les organes de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du tact, et pour les objets, son, odeur, goûts, tangibles.

Nous concluons que la connaissance est nommée d'après l'organe, parce que l'organe est son point d'appui, parce que l'organe est chose propre. Il n'en va pas de même de l'objet. On dit dans le monde : ' son du tambour ', et non pas ' son du bâton ' ; ' pousse de blé ', et non pas ' pousse du champ '.

1. *tadvikāravikāritvād āśrayaś cakṣurādayaḥ* /
D'après Vibhāṣā, 71, 14.
2. *ato 'sādhāraṇatvāc ca* [*tair vijñānaṃ*..... //

Un être est né dans un certain étage du monde *(bhūmi)*, Kāmadhātu, premier *dhyāna*, etc. ; il est de cet étage et son corps *(kāya)* est donc de cet étage. Il voit, par l'organe de la vue, des visibles. On demande si le corps, l'organe de la vue, les visibles et la connaissance appartiennent au même étage ou à des étages différents.

Tous peuvent appartenir à des étages différents.

i. Lorsqu'un être né dans le Kāmadhātu voit, au moyen de l'organe de la vue de son étage, des visibles de son étage, corps, organe, visibles et connaissance sont du même étage.

Lorsque cet être voit, au moyen de l'organe de la vue du premier *dhyāna*, des visibles de son étage, le corps et le visible sont du Kāmadhātu, l'organe et la connaissance sont du premier *dhyāna* [21 b] ; s'il voit, par le même organe, des visibles du premier *dhyāna*, le corps seul est du Kāmadhātu ; les trois autres sont du premier *dhyāna*.

Lorsque cet être voit, au moyen de l'organe de la vue du deuxième *dhyāna*, des visibles du Kāmadhātu, le corps et le visible sont du Kāmadhātu, l'organe est du second *dhyāna*, la connaissance est du premier *dhyāna* ; s'il voit, par le même organe, des visibles du deuxième *dhyāna*, le corps est du Kāmadhātu, l'organe et les visibles sont du deuxième *dhyāna*, la connaissance est du premier *dhyāna*. (viii. 13 a-c)

On expliquera de même les cas où un être né dans le Kāmadhātu voit, par un organe de la vue du troisième ou du quatrième *dhyāna*, des visibles de ces mêmes étages ou d'un étage inférieur.

ii. Lorsqu'un être né dans le premier *dhyāna* voit, au moyen de l'organe de la vue de son étage, des visibles de son étage, corps, organe, visibles et connaissance sont du même étage ; s'il voit, par le même organe, des visibles de l'étage inférieur, le corps, l'organe et la connaissance sont de son étage, premier *dhyāna*.

Lorsque cet être voit, au moyen de l'organe de la vue du deuxième *dhyāna*, des visibles de son étage, trois sont de son étage (premier *dhyāna)*, l'organe est du deuxième *dhyāna* ; s'il voit, par le même organe, des visibles du Kāmadhātu, le corps et la connaissance sont

de son étage (premier *dhyāna*), les visibles sont de l'étage inférieur, l'organe est du deuxième *dhyāna* ; s'il voit, par le même organe, des visibles du deuxième *dhyāna*, le corps et la connaissance sont de son étage (premier *dhyāna*), l'organe et les visibles du deuxième *dhyāna*.

On expliquera de même les cas où l'être né dans le premier *dhyāna* voit, au moyen de l'organe de la vue du troisième ou du quatrième *dhyāna*, des visibles de ces étages ou d'un étage inférieur.

iii. D'après les mêmes principes, les cas où un être né dans le deuxième, le troisième ou le quatrième *dhyāna*, voit, au moyen de l'organe de la vue de son étage ou d'un étage différent, des visibles de son étage ou d'un étage différent [22 a].

La règle est la suivante :

**46.** L'organe de la vue n'est pas inférieur au corps ; le visible n'est pas supérieur à l'organe ; la connaissance non plus ; le visible, par rapport à la connaissance, et le visible ainsi que la connaissance, par rapport au corps, sont de toute sorte [1].

Le corps, l'organe de la vue, le visible peuvent appartenir à cinq étages : Kāmadhātu, quatre *dhyānas*.

La connaissance de la vue est de deux étages seulement : Kāmadhātu et premier *dhyāna* (viii. 13 a-c).

Ceci posé, l'organe de la vue qu'emploie un certain être peut être de l'étage auquel appartient le corps de cet être, c'est-à-dire de l'étage où cet être est né ; il peut être d'un étage supérieur ; il n'est jamais inférieur.

Le visible et la connaissance, par rapport à l'organe, sont ou du même étage ou d'un étage inférieur, jamais d'un étage supérieur. Un visible d'un étage supérieur ne peut être vu par un organe de la vue d'un étage inférieur. Une connaissance visuelle d'un étage supérieur ne peut naître d'un organe d'un étage inférieur.

Le visible, par rapport à la connaissance visuelle, est ou égal, ou supérieur, ou inférieur.

1. *na kāyasyādharaṃ cakṣur ūrdhvaṃ rūpaṃ na cakṣuṣaḥ /*
*vijñānaṃ cāsya rūpaṃ tu kāyasyobhe ca sarvataḥ //*

Le visible et la connaissance visuelle, par rapport au corps, sont comme est le visible par rapport à la connaissance, c'est-à-dire égaux, supérieurs, inférieurs.

**47** a. Il en va de même de l'organe de l'ouïe [1].

L'organe de l'ouïe n'est pas inférieur au corps, le son n'est pas supérieur à l'organe de l'ouïe, ni non plus la connaissance auditive ; le son, par rapport à celle-ci, et le son et la connaissance par rapport au corps, peuvent être de toute sorte. [22 b]

**47** a-b. Pour trois organes, tout appartient à l'étage propre [2].

En ce qui concerne les organes de l'odorat, du goût et du tact, le corps, l'organe, l'objet et la connaissance appartiennent exclusivement à l'étage propre, à l'étage où est né l'être considéré.

Après avoir formulé cette règle générale, l'auteur signale une exception :

**47** c-d. La connaissance du tact est de l'étage propre ou d'un étage inférieur [3].

Le corps *(kāya)*, l'organe du tact *(kāyadhātu)* et le tangible sont toujours de l'étage où est né l'être considéré. Mais la connaissance du tact (1) est de cet étage, dans le cas d'un être né dans le Kāmadhātu ou dans le premier *dhyāna ;* (2) est d'un étage inférieur (premier *dhyāna)* dans le cas d'un être né dans le deuxième *dhyāna* ou au-dessus.

**47** d. Point de restriction en ce qui concerne l'organe mental [4].

Parfois l'organe mental est du même étage que le corps, le *dharmadhātu* et la connaissance mentale ; parfois il est inférieur ou supérieur. Le corps appartenant aux cinq premiers étages — Kāmadhātu et quatre *dhyānas* — l'organe mental, le *dharmadhātu* et la connaissance mentale peuvent être, dans le recueillement *(samāpatti)*

1. *tathā śrotram.*
2. *trayāṇāṃ tu sarvam eva svabhūmikam /*
3. *kāyavijñānam adharaṃ svaṃ cāpi*
4. *aniyataṃ manaḥ //*

ou à la conception *(pratisaṃdhi)*, de n'importe quel étage — tous les étages n'étant pas d'ailleurs les mêmes dans chaque cas. Ceci sera expliqué dans le huitième chapitre qui traite des recueillements (viii. 19 c-d). Nous n'en parlons pas ici en vue de la brièveté, le profit étant petit et la peine grande.

Il y a dix-huit *dhātus* et six connaissances. Quel *dhātu* est discerné par quelle connaissance ?

**48** a. Cinq *dhātus* externes sont discernés par deux connaissances [1].

Les visibles, les sons, les odeurs, les saveurs et les tangibles sont connus *(anubhūta)* par les connaissances de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du tact respectivement. Ils sont tous discernés *(vijñeya)* par la connaissance mentale. Chacun de ces *dhātus* externes est donc discerné par deux connaissances.

Les treize autres *dhātus*, n'étant pas du domaine des connaissances sensibles, sont discernés par la seule connaissance mentale.

Combien de *dhātus* sont éternels ?

Aucun *dhātu* n'est éternel dans sa totalité. Mais

**48** b. Les inconditionnés sont éternels [2].

Les inconditionnés (i. 5 b) font partie du *dharmadhātu* (i. 15 c). Donc une partie du *dharmadhātu* est éternelle.

Combien de *dhātus* sont des *indriyas*, c'est-à-dire des ' souverains ' (ii. 1) ?

**48** c-d. Sont des souverains les douze *dhātus* internes et une partie du *dharmadhātu* [3].

1. *pañca bāhyā dvivijñeyāḥ*

2. *nityā dharmā asaṃskṛtāḥ* /

Les inconditionnés sont éternels parce qu'ils ne vont pas d'une époque dans une autre époque *(adhvasaṃcārābhāvāt*, v. 25). — *Asaṃskṛta, nitya, dhruva* (iv. 9) et *dravya* (i. 38) sont synonymes.

3. *dharmārdha indriyaṃ ye ca dvādaśādhyātmikāḥ smṛtāḥ* //

D'après une autre lecture *(kecit paṭhanti)* : *dharmārdham.....*

Voir Dhammasaṅgaṇi, 661.

Le Sūtra [1] énumère vingt-deux *indriyas* ou souverains : 1. organe de la vue *(cakṣurindriya)*, 2. organe de l'ouïe *(śrotrendriya)*, 3. organe de l'odorat *(ghrāṇendriya)*, 4. organe du goût *(jihvendriya)* ; 5. organe du tact *(kāyendriya)*, 6. organe mental *(mana-indriya)*, 7. organe mâle *(puruṣendriya)*, 8. organe féminin *(strīndriya)*, 9. organe vital *(jīvitendriya)*, 10. faculté de sensation de plaisir ou sensation de plaisir *(sukhendriya)*, 11. faculté de sensation de déplaisir ou sensation de déplaisir *(duḥkhendriya)*, 12. faculté de sensation de satisfaction ou sensation de satisfaction *(saumanasyendriya)*, 13. faculté de sensation de dissatisfaction ou sensation de dissatisfaction *(daurmanasyendriya)*, 14. faculté de sensation d'indifférence ou sensation d'indifférence *(upekṣendriya)*, 15. faculté de foi *(śraddhendriya)*, 16. faculté d'énergie *(vīryendriya)*, 17. faculté de mémoire *(smṛtīndriya)*, 18. faculté de recueillement *(samādhīndriya)*, 19. faculté de discernement des *dharmas* ou faculté de *prajñā (prajñendriya)*, 20. *anājñātamājñāsyāmīndriya*, 21. *ājñendriya*, 22. *ājñātāvīndriya* (voir p. 117).

Les Ābhidhārmikas (Prakaraṇapāda, fol. 31 b) ne tiennent pas compte du groupe que forment les six organes de connaissance *(āyatana)*, organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du tact et organe mental. Ils placent l'organe mental, non pas après l'organe du tact, mais après l'organe vital, pour cette raison que l'organe mental, de même que les organes de sensation (10-14), a un *ālambana* (i. 29 b-c) et non pas seulement un *viṣaya* comme les organes de la connaissance sensible (1-5) [2]. [23 b]

1. La Vyākhyā cite la conversation du brahmane Jātiśroṇa et de Bhagavat : *indriyāṇīndriyāṇi bho Gautama ucyante / kati bho Gautama indriyāṇi / kiyatā cendriyāṇāṃ saṃgraho bhavati...*

2. L'ordre des *indriyas* est justifié ii. 6.

On a l'ordre de notre Sūtra dans Vibhaṅga, p. 122, Kathāvatthu, trad. p. 16, Visuddhimagga, xvi ; et aussi dans l'Indriyaskandhaka, sixième livre du Jñānaprasthāna (Takakusu, Abhidharma Literature, J.P.T.S. 1905, p. 93).

Le petit traité d'Anuruddha (Compendium, p. 175) suit le même ordre que le Prakaraṇapāda.

La Mahāvyutpatti (108) place l'organe vital à la fin,

Parmi les vingt-deux souverains, onze — à savoir l'organe vital (9), les cinq facultés de sensation (10-14), les cinq facultés morales (15-19) — et une partie des trois derniers, font partie du *dharmadhātu*[1].

Les douze *dhātus* internes sont (1) les cinq organes de connaissance sensible qui font cinq *dhātus* et cinq souverains (1-5) ; (2) l'organe mental (i. 16 c), c'est-à-dire le sixième souverain, qui fait sept *dhātus*, et (3) une partie des trois derniers souverains.

Les cinq *dhātus* restant et une partie du *dharmadhātu* ne sont pas des souverains.

FIN DU DHĀTUNIRDEŚA.

---

1. Les trois derniers souverains sont constitués par (1-3) trois facultés de sensation : (4-8) les cinq facultés morales ; (9) l'organe mental (ii. 4) : 1-8 sont *dharmadhātu*.

# CHAPITRE II.

## Les Indriyas.

*Souverains (1-21), atomes (22), mentaux (23-34),* dharmas *non associés à la pensée (35-48), causes et fruits (49-93).*

### i. Les souverains ou indriyas (1-21).

A propos des *dhātus* (i. 48), nous avons énuméré les organes, *indriyas.* Quel est le sens du mot *indriya ?*

La racine *idi* signifie *paramaiśvarya,* suprême pouvoir (Dhātupāṭha, i. 64). Ce qui exerce le suprême pouvoir est nommé *indriya.* Donc, en général, *indriya* signifie *adhipati,* souverain [1].

Quel est l'objet de la souveraineté de chaque *indriya* ou souverain ?

**1.** D'après l'École, cinq sont souverains quant à quatre choses ; quatre, quant à deux choses ; cinq, huit, quant à la souillure et à la purification [2].

i. Chacun des cinq *indriyas* dont l'organe de la vue est le premier — les cinq organes de connaissance sensible — est souverain (1) quant à la beauté de la personne *(ātmabhāvaśobhā),* (2) quant à

1. Ci-dessous ad ii. 2 a, *ādhipatya = adhikaprabhutva,* pouvoir prépondérant. — Voir Siddhāntakaumudī citée dans Dict. de Saint-Pétersbourg ; Garbe, Sāṃkhya-Philosophie, 257. Comparer l'explication des *indriyas* dans Atthasālinī, 304, etc.

2. [*caturṣv artheṣu pañcānām ādhipatyam*] *dvayoḥ kila* /
[*caturṇāṃ pañcāṣṭānāṃ tu*] *saṃkleśāvyavadānayoḥ* //

La kārikā ii. 1, dans la Samayapradīpikā, omet le mot *kila* par lequel Vasubandhu indique qu'il ne partage pas la doctrine de l'École. Les kārikās ii. 2-4, où Vasubandhu expose la doctrine des Sautrāntikas sont omises dans la Samayapradīpikā.

la protection de la personne *(parirakṣaṇa)* [1 b], (3) quant à la production d'une connaissance *(vijñāna)* et des mentaux associés à cette connaissance, (4) quant à un mode spécial d'activité *(asādhāraṇakāraṇatva)* (Vibhāṣā, 142, 10).

Les organes de la vue et de l'ouïe sont souverains (1) quant à la beauté, car le corps auquel ils manquent n'est pas beau (i. 19); (2) quant à la protection, car, grâce à la vue et à l'ouïe, l'homme évite ce qui nuit *(viṣamaparihāra)* ; (3) quant à la production de deux connaissances, de la visuelle et de l'auditive, et des *dharmas* mentaux qui leur sont associés ; (4) quant à leur activité spéciale : vision des visibles, audition des sons.

Les organes de l'odorat, du goût et du tact sont souverains : (1) quant à la beauté, comme ci-dessus ; (2) quant à la protection, par la consommation de l'aliment solide *(kavaḍīkārāhāra*, iii. 39) ; (3) quant à la production de trois connaissances ; (4) quant à leur activité spéciale : sentir les odeurs, savourer les saveurs, toucher les tangibles.

ii. Quatre *indriyas*, à savoir les deux organes sexuels, l'organe vital *(jīvitendriya)* et l'organe mental *(mana-indriya)*, sont chacun souverains quant à deux choses (Vibhāṣā, 147, 10).

1. Les organes sexuels sont souverains (1) quant à la distribution des êtres vivants *(sattvabheda)* : c'est en raison de ces deux organes que les êtres vivants forment les catégories de mâle et de femelle ; (2) quant à la différentiation des êtres vivants *(sattvavikalpabheda)* : en raison de ces deux organes, il y a, entre les sexes, différence de forme physique *(saṃsthāna)*, de voix *(svara)*, de manière d'être *(ācāra)* [1].

D'autres maîtres [2] n'admettent pas cette explication. En effet, les sexes présentent des différences *(sattvavikalpabheda)* parmi les dieux du Rūpadhātu qui ne possèdent pas les organes sexuels (i. 30) et la distribution en sexes résulte de ces différences. — Donc, si les organes

1. Buddhaghosa explique dans l'Atthasālinī (641) que les jeux des garçons ne sont pas les jeux des filles, etc.

2. D'après la Vyākhyā, les Anciens Maîtres *(pūrvācārya)*.

sexuels sont souverains à deux points de vue, ils sont souverains quant à la souillure *(saṃkleśa)* et à la purification *(vyavadāna)* : en effet, les trois sortes d'eunuques et les êtres bissexués [2 a] sont étrangers (1) aux *dharmas* de souillure *(sāṃkleśika)*, indiscipline (iv. 13 b), péché mortel (iv. 103), rupture des racines-de-bien (iv. 80), et (2) aux *dharmas* de purification *(vaiyavadānika)*, discipline (iv. 13 b), acquisition des fruits (vi. 51), détachement *(vairāgya*, vi. 45 c) (voir ii. 19 c-d).

2. L'organe vital est souverain : (1) quant à la ' liaison ' *(saṃbandha)* du *nikāyasabhāga* (ii. 42 a), c'est-à-dire en ce qui regarde la production *(utpatti)* d'une existence ; (2) quant au ' maintien ' *(saṃdhāraṇa)* du *nikāyasabhāga*, c'est-à-dire en ce qui regarde la prolongation *(avasthāna)* d'une existence depuis la naissance jusqu'à la mort.

3. L'organe mental *(mana-indriya)* est souverain : (1) quant à la renaissance *(punarbhavasaṃbandha)*, comme explique le Sūtra : « Alors se produit dans le Gandharva, dans l'être de l'existence intermédiaire *(antarābhava)*, l'une ou l'autre de deux pensées, pensée de désir ou pensée de haine.... » (iii. 15) ; (2) quant à la domination *(vaśībhāvānuvartana)* : le monde, les *dharmas* sont soumis à l'esprit, comme le dit la stance :

« Le monde est conduit par la pensée, est manœuvré par la pensée : tous les *dharmas* obéissent à ce seul *dharma*, la pensée » [1].

iii. Les cinq *indriyas* de sensation *(vedanendriya)* — c'est-à-dire les cinq sensations de plaisir, déplaisir, satisfaction, dissatisfaction, indifférence (ii. 7), et les huit *indriyas* dont le premier est la foi — c'est-à-dire les cinq facultés morales, foi, force, mémoire, recueillement et discernement (ii. 24) et les trois facultés pures (ii. 10) — sont respectivement souverains quant à la souillure et à la purification.

1. *cittena nīyate lokaś cittena parikṛṣyate /*
*ekadharmasya cittasya sarve dharmā vaśānugāḥ //*
Saṃyutta, i. 39.
Asaṅga (Sūtrālaṃkāra, xviii. 83, p. 151 ed. Lévi) démontre la souveraineté de la pensée sur les *saṃskāras : cittenāyaṃ loko nīyate cittena parikṛṣyate cittasyotpannasya vaśe vartate.* (Aṅguttara, ii. 177).

Les sensations sont souveraines quant à la souillure, car les passions *(anuśaya)*, concupiscence *(rāga)*, etc., s'attachent aux sensations, y prennent gîte *(tadanuśayitvāt)*. La foi et sept autres facultés sont souveraines quant à la purification, car c'est grâce à elles qu'on obtient la pureté [1].

D'après d'autres maîtres (Vibhāṣā, 142, 11) les sensations aussi sont souveraines quant à la purification [2 b], ainsi qu'il résulte du Sūtra : *sukhitasya cittaṃ samādhīyate* [2], *duḥkhopaniṣac chraddhā* [3], *ṣaṇ naiṣkramyāśritāḥ saumanasyādayaḥ* [4].

Telle est l'explication des Vaibhāṣikas.

1. Hiuan-tsang : « car tous les *dhārmas* purs naissent et se développent à leur suite ».

2. « De celui qui éprouve la sensation agréable, la pensée se recueille ». Extrait du Sūtra sur les Vimuktyāyatanas, cité Vyākhyā, p. 56 ad i. 27 ; Mahāvyutpatti, 81.

3. « La foi naît de la souffrance », Saṃyutta, ii. 31. — Pour ce sens du mot *upaniṣad*, ' cause ', voir ci-dessous ii. 49 (note sur *hetu* et *pratyaya)*, Aṅguttara, iv. 351 = Suttanipāta (Dvayatānupassanāsutta) (.. *kā upanisā savanāya)*, Sūtrālamkāra, xi. 9 (*yogopaniṣad* = ayant l'effort pour cause). — Dans le sens de ' comparaison ', ' rapprochement ', Pāṇini, i. 4. 79, Vajracchedikā, 35, 10, 42, 7 et Hoernle, Manuscript remains, i. p. 192 *(upaniśāṃ na kṣamate)*, Sukhāvatīvyūha, 31, 9, Mahāvyutpatti, 223, 15 (où le tibétain porte *rgyu)*. — Dans le sens de *upāṃśu*, ' secret ', Yaśomitra (ad ii. 49) signale Dīgha, ii. 259 *(sūryopaniṣado devāḥ = suriyassūpanissā devā) : upaniṣacchabdas tu kadācid upāṃśau kadācit prāmukhye tadyathā sūryopanisado devā ity upāṃśuprayoga upaniṣatprayoga iti.* (E. Leumann, ZDMG. 62, p. 101 suppose *upaniśrā = upanissā* = Grundlage, Nähe, d'où l'adjectif *upanissa)*. — Voir Minaev, Zapiski, ii. 3, 277 ; Wogihara, ZDMG. 58, 454 *(dānopaniṣadā śīlopaniṣadā..... prajñayā)* et Asaṅga's Bodhisattvabhūmi, p. 21 ; S. Lévi, Sūtrālaṃkāra, ad xi. 9.

4. Le Sūtra dit : *cakṣurvijñeyāni rūpāṇi pratītyotpadyate saumanasyaṃ naiṣkramyāśritam | .... manaḥ pratītya dharmāṃś cotpadyate saumanasyam | ..... daurmanasyam ... upekṣā*

*naiṣkramya* = ' chemin pur ou impur ', ou bien ' sortie *(niṣkramaṇa)* ou détachement d'une sphère d'existence *(dhātu)* ou du *saṃsāra* '. — Voir d'ailleurs iv. 77 b-c.

*āśrita* = ' ayant pour objet ', ou bien ' favorable à '.

On a donc : « Il y a, en raison des visibles, etc., six sensations de satisfaction, six sensations de dissatisfaction, six sensations d'indifférence, favorables au *naiṣkramya* ».

Comparer Majjhima, iii. 218, Saṃyutta iv. 232, Majjhima, iii. 217, Milinda, 45 *(nekkhammasita)*.

Les Sautrāntikas [1] critiquent cette explication : (1) Les organes des sens, œil, etc., ne sont pas souverains quant à la protection de la personne. Ici, la souveraineté appartient à la connaissance *(vijñāna)*, visuelle, auditive, etc. : c'est après avoir distingué qu'on évite le nuisible, qu'on prend l'aliment solide. (2) Ce que vous entendez par ' activité propre de l'organe ', à savoir, vision des visibles, etc., appartient à la connaissance (i. 42) et non pas à l'organe. — Les explications relatives à la souveraineté des autres *indriyas* sont également incorrectes.

Comment donc faut-il entendre la souveraineté des *indriyas* ?

**2** a-b. En raison de la souveraineté (1) quant à la perception *(upalabdhi)* de leur objet spécial, (2) quant à la perception de tout objet, six organes [2].

C'est-à-dire, en raison de leur souveraineté par rapport à six connaissances *(vijñānakāya)*. Les cinq organes dont le premier est l'organe de la vue sont souverains par rapport aux cinq connaissances sensibles, connaissance visuelle, etc., lesquelles distinguent chacune leur objet propre, le visible, etc. [3 a] L'organe mental *(mana-indriya)* est souverain à l'égard de la connaissance mentale *(mano-vijñāna)* laquelle distingue tous les objets. C'est ainsi que les six organes des sens sont souverains.

Mais, dira-t-on, les objets des sens, le visible, etc., sont aussi souverains par rapport aux connaissances et, par conséquent, doivent aussi être considérés comme des *indriyas* ?

Par le fait, ils ne sont pas souverains. Par souveraineté *(ādhipatya)*, on entend ' pouvoir prédominant ' *(adhikaprabhutva)*. L'œil est souverain, car (1) il exerce cette prépotence quant à la naissance de la connaissance qui connaît les visibles, étant la cause commune de toutes les connaissances des visibles, tandis que chaque visible concourt seulement à la naissance d'une seule connaissance ; (2) la connaissance visuelle est claire ou obscure, vive ou débile, suivant

1. Vasubandhu dit : « D'autres Maîtres... ».
2. [*sva*]*sarvārthopalabdhau* [*tv ādhipatyād indriyāṇi ṣaṭ*]

que l'œil est vif ou débile : le visible n'exerce pas semblable influence. — Même remarque pour les autres organes des sens et leurs objets (i. 45 a-b).

**2** c-d. En raison de leur souveraineté en ce qui concerne la masculinité et la féminité, les deux organes sexuels, qu'il faut distinguer dans le corps [1].

A part dans l'organe appelé *kāyendriya*, organe du tact, les deux organes sexuels. Ces deux organes ne sont pas distincts du *kāyendriya* : ils connaissent le tangible. Mais il y a une partie du *kāyendriya* qui reçoit le nom d'organe mâle ou d'organe féminin parce que cette partie exerce souveraineté sur la masculinité ou la féminité. La féminité [2], c'est la forme physique *(ākṛti)*, la voix *(svara)*, la démarche *(ceṣṭā)*, les dispositions *(abhiprāya)* propres à la femme [3 b]. De même pour la masculinité. La différence des deux natures étant due à ces deux parties du corps, nous savons que ces deux parties sont souveraines par rapport à ces deux natures ; elles constituent donc des *indriyas*.

**3.** En raison de leur souveraineté par rapport à la durée de l'existence, à la souillure, à la purification, on considère comme *indriyas* l'organe vital, les sensations, les cinq dont la foi est le premier [3].

1. L'organe vital est souverain en ce qui regarde la prolongation de l'existence depuis la naissance jusqu'à la mort, — mais non pas, comme le disent les Vaibhāṣikas, en ce qui regarde la connexion d'une existence avec une autre : cette connexion dépend en effet de l'esprit *(manas)*.

2. Les cinq sensations sont souveraines par rapport à la souillure, car le Sūtra [4] dit : « La concupiscence trouve son gîte dans la sensa-

1. *[strītve puṃstve cādhipatyāt] kāyāt strīpuruṣendriye ||*
2. Comparer Dhammasaṅgaṇi, 633, et Atthasālinī, 641.
3. *nikāyasthitisaṃkleśavyavadāna[dhipatyataḥ |*
*[jīvitavittiśraddhādipañcakendriyatā matā] ||*
4. L'éditeur japonais renseigne Madhyamāgama 17, 11. — Comparer Saṃyutta, iv, 208 : *yo sukhāya vedanāya rāgānusayo so anuseti.*

tion de plaisir ; la haine, dans la sensation de déplaisir ; la confusion, dans la sensation d'indifférence [1]. — Sur ce point les Sautrāntikas sont d'accord avec les Vaibhāṣikas.

3. Les cinq facultés dont la première est la foi — foi, force, mémoire, recueillement, discernement — sont souveraines quant à la purification, car, par leur force, les passions *(kleśas)* sont ébranlées *(viṣkambhyante)* et le Chemin amené *(āvāhyate)* [2].

**4.** En raison de leur souveraineté quant à des acquisitions ascendantes, quant au Nirvāṇa, etc., l'*anājñātamājñāsyāmīndriya*, l'*ājñendriya*, l'*ājñātāvīndriya*, de même [3].

« De même », c'est-à-dire : ces trois sont, de même, considérés comme des souverains, *indriya*. Ce sont les trois *indriyas* purs, définis ii. 10 a-b.

1. Le premier est souverain par rapport à l'acquisition du deuxième.

Le deuxième est souverain par rapport à l'acquisition du troisième.

Le troisième est souverain par rapport à l'acquisition du Nirvāṇa, c'est-à-dire du *nirupadhiśeṣanirvāṇa*. Car il n'y a pas *parinirvāṇa* lorsque la pensée n'est pas délivrée [4].

1. *sukhāyāṃ vedanāyāṃ rāgo 'nuśete / duḥkhāyāṃ dveṣaḥ / aduḥkhāsukhāyāṃ mohaḥ*. — Par sensation-de-plaisir *(sukhā)*, il faut entendre aussi sensation-de-satisfaction *(saumanasya)*... Voir ii. 7.

Comparer v. 23 et 54 ; aussi Yogasūtra, ii. 7-8 : *sukhānuśayī rāgaḥ / duḥkhānuśayī dveṣaḥ*.

2. La foi et les autres facultés morales, dans le chemin mondain *(laukika)* ébranlent les passions ; dans les *nirvedhabhāgīyas* (vi. 45 c.), elles ' amènent ' le Chemin ; pures, elles constituent l'*anājñātamājñāsyāmi*, etc. (ii. 9 b, vi. 68).

3. Paramārtha et Hiuan-tsang traduisent la première ligne : « En raison de leur souveraineté à l'égard de l'acquisition de chemins de plus en plus élevés, du Nirvāṇa, etc. » — Le tibétain *mya ñan ḥdas sogs goṅ nas goṅ thob pa la ni dbaṅ byed phyir* = *nirvāṇādyuttarottarapratilambhe 'dhipatyataḥ*.

Dhammasaṅgaṇi, 296, 505, 553 ; Nettipakaraṇa, 15, 60 ; Compendium, p. 177.

4. L'*ājñātāvīndriya* se confond avec la qualité d'Arhat ; il comporte le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna* : savoir que les passions sont détruites et ne renaîtront plus, etc. (vi. 45, Nettipakaraṇa, p. 15) ; il est ' délivré ' *(vimukta)* par la délivrance des passions *(kleśavimukti)* et par la délivrance de l'existence *(saṃtānavimukti)* : il est donc souverain par rapport au *parinirvāṇa* ou *nirupadhiśeṣanirvāṇa*.

2. Le mot *et cætera*, pour indiquer qu'il y a une autre explication.

Le premier est souverain quant à la destruction des passions *(kleśa)* qui sont abandonnées par la vue des vérités (v. 4).

Le deuxième, quant à la destruction des passions qui sont abandonnées par la méditation des vérités (v. 5 a).

Le troisième, quant à la béatitude-ici-bas *(dṛṣṭadharmasukhavihāra)*, c'est-à-dire : éprouver *(pratisaṃvedana)* la satisfaction *(prīti = saumanasya)* et le bien-être *(sukha = praśrabdhisukha*, viii. 9 b) de la délivrance des passions *(vimukti)*. (Voir p. 112).

Pourquoi compte-t-on seulement vingt-deux *indriyas* ? Si vous regardez comme *indriya* ce qui est ' souverain ', l'ignorance *(avidyā)* et les autres membres du Pratītyasamutpāda (iii. 21) seront *indriyas*, car les causes *(avidyā*, etc.) sont souveraines par rapport aux effets *(saṃskāras*, etc.). De même, la voix *(vāk)*, la main, le pied, l'anus, le membre viril *(upastha)* sont souverains par rapport à la parole *(vacana)*, la prise, la marche *(viharaṇa = caṅkramaṇa)*, l'excrétion, le plaisir *(ānanda)* [1].

Répondons qu'il n'y a pas lieu d'ajouter l'ignorance, etc., à la liste proclamée par Bhagavat. En dénombrant les *indriyas*, Bhagavat a tenu compte des caractères suivants :

**5.** Le point d'appui de la pensée ; ce qui subdivise, prolonge, souille ce point d'appui ; ce qui en prépare la purification et le purifie : voilà tout ce qui est *indriya* [2]. [4 b]

1. Le point d'appui *(āśraya)* de la pensée, à savoir les six organes de connaissance, de l'organe de la vue à l'organe mental *(manas)*. Ce sont les six *āyatanas* internes (i. 39, iii. 22), qui sont les constitutifs primaires de l'être vivant *(maula sattvadravya)* [3].

1. Objection des Sāṃkhyas. — Sāṃkhyakārikā, 34.

2. *cittāśrayas tadvikalpaḥ [sthitiḥ saṃkleśa eva ca / saṃbhāro vyavadānaṃ ca yāvad etāvad indriyam] //*

Cette kārikā devient la kārikā 2 dans la Samayapradīpikā.

3. Nous avons rencontré cette expression, i. 35 (voir aussi p. 111, n. 2). — Les six supports des organes *(indriyādhiṣṭhāna)*, c'est-à-dire l'œil visible, etc., et les

2. Ce sextuple point d'appui est différencié en raison des organes sexuels.

3. Il dure pour un temps en raison de l'organe vital.

4. Il est souillé en raison des cinq sensations.

5. Sa purification est préparée *(vyavadānasaṃbharaṇa)* par les cinq facultés morales, foi, etc.

6. Il est purifié par les trois facultés pures.

Les *dharmas* qui possèdent ce caractère d'être souverains par rapport à la constitution, à la subdivision, etc. de l'être vivant, sont considérés comme *indriyas*. Ce caractère manque aux autres *dharmas*, à la voix, etc.

D'autres maîtres donnent une définition différente :

**6.** Ou bien quatorze *indriyas*, point d'appui de la transmigration, origine, durée, jouissances de ce point d'appui ; les autres *indriyas* ont le même emploi à l'égard du Nirvāṇa [1].

L'expression ' ou bien ' introduit l'explication d'autres maîtres *(aparaḥ kalpaḥ)*.

(1-6) Les six organes *(ṣaḍāyatana*, iii. 22), de l'organe de la vue *(cakṣurāyatana)* à l'organe mental *(mana-āyatana)*, sont le point d'appui *(āśraya)*, la raison d'être du *saṃsāra* [2].

(7-8) C'est par les organes sexuels que naît le *ṣaḍāyatana* [3].

(9) C'est par l'organe vital que dure *(avasthāna)* le *ṣaḍāyatana*.

(10-14) C'est par les cinq sensations que jouit le *ṣaḍāyatana*.

D'autre part [5 a] :

(15-19) Les cinq facultés, foi, force, mémoire, recueillement, discer-

six connaissances *(ṣaḍ vijñānakāyāḥ)* sont aussi *sattvadravya*, des constitutifs de l'être vivant, mais non pas des constitutifs primaires *(maula)*, car ils dépendent de la souveraineté des six organes.

1. *pravṛtter āśrayotpatti* [*sthityupabhogato 'tha vā* /
*caturdaśa tathānyāni nivṛttāv indriyāṇi ca*] //

2. *ṣaḍāyatanaṃ mūlasattvadravyabhūtaṃ saṃsaratīti pravṛtter āśrayaḥ*. — Le *ṣaḍāyatana* est essentiellement l'être vivant dont on dit qu'il transmigre : il est donc le point d'appui de la transmigration.

3. Deux *āyatanas* seulement, *kāya* et *manas*, existent dès la conception (ii. 14).

nement *(prajñā)*, sont le point d'appui *(āśraya, pratiṣṭhā)* du Nirvāṇa (i. 6 a-b).

(20) Le Nirvāṇa naît *(prabhava)*, apparaît pour la première fois *(ādibhāva)*, par la première faculté pure, *anājñātamājñāsyāmīndriya*.

(21) Le Nirvāṇa dure, se développe, par la deuxième faculté pure, *ājñendriya*.

(22) Le Nirvāṇa est ' expérimenté ' *(upabhuj)* par la troisième faculté pure, *ājñātāvīndriya*, car, par cette faculté, on éprouve la satisfaction et le bien-être *(prītisukha)* de la délivrance (voir p. 110).

Le nombre des *indriyas* se trouve ainsi déterminé, ainsi que l'ordre dans lequel le Sūtra les range.

Quant à la voix *(vāc)*, à la main *(pāṇi)*, au pied *(pāda)*, à l'anus *(pāya)*, aux parties sexuelles *(upastha)*, ce ne sont pas des *indriyas*.

1. La voix n'est pas souveraine par rapport à la parole *(vacana)*, car la parole suppose une certaine instruction *(śikṣā)* [1] ; 2-3. La main et le pied ne sont pas souverains par rapport à la prise *(ādāna)* et à la marche *(viharaṇa)*, car ce qu'on appelle prise et marche, c'est simplement la main et le pied naissant au second moment dans un autre lieu et avec une figure nouvelle (iv. 2 b-d). En outre, on voit, par l'exemple des serpents, que la main et le pied ne sont pas indispensables à la prise et à la marche [2] ; 4. L'anus n'est pas souverain par rapport à l'expulsion des matières *(utsarga)*, car les choses lourdes *(gurudravya)* tombent toujours dans le vide *(ākāśa = chidra)* ; d'ailleurs, le vent *(vāyudhātu)* pousse ces matières *(preraṇa)* et les fait sortir ; 5. Les parties sexuelles ne sont pas souveraines à l'égard du plaisir *(ānanda)*, car le plaisir est produit par les organes sexuels [3].

1. L'enfant, à peine né, voit, mais ne parle pas. La parole est l'acte *(karman)* de la langue qui est le support *(adhiṣṭhāna)* de l'organe du goût *(jihvendriya)*. — Pour les Sāṃkhyas, les organes d'action *(karmendriya)* sont, comme les organes de connaissance, des substances suprasensibles *(atīndriya)*. La ' voix ' est le pouvoir de parler, la ' main ' est le pouvoir de prendre, etc.

2. Que les serpents possèdent main et pied subtils *(sūkṣma)*, vous l'affirmez, mais il faudrait le prouver.

3. L'*upastha* est conçu comme distinct de l'organe mâle ou féminin, qui est

Si vous considérez la main, le pied, etc. comme des *indriyas*, vous devez ranger parmi les *indriyas* la gorge *(kaṇṭha)*, les dents *(danta)*, les paupières *(akṣivartman)*, les articulations *(aṅgulīparvan)*, dont l'emploi est d'avaler *(abhyavaharaṇa)*, de mâcher *(carvaṇa)*, de s'ouvrir et de se fermer *(unmeṣanimeṣa)*, de replier et d'étendre les os *(saṃkocavikāśa)* [5 b]. De même tout ce qui est cause, exerçant son action *(puruṣakāra*, ii. 58) par rapport à un effet, sera *indriya*. Mais il faut réserver le nom d'*indriya* à ce qui possède souveraineté *(ādhipatya)*.

Nous avons défini les organes de connaissance et les organes sexuels (i. 9-44) ; l'organe vital *(jīvitendriya)* sera expliqué avec les *cittaviprayuktas* (ii. 35) parmi lesquels il se range ; les cinq facultés, foi, force, etc., étant des mentaux *(caittas)*, seront expliquées avec les mentaux (ii. 24). Nous examinerons ici les organes de sensation *(vedanendriya)* et les facultés pures *(anāsravendriya)* qui ne trouvent pas place ailleurs.

**7** a-b. La sensation corporelle désagréable est l'*indriya* de déplaisir [1].

' corporelle ', c'est-à-dire ' qui se rapporte aux corps ' [2], qui est associée aux cinq connaissances sensibles, connaissance visuelle, etc.

' désagréable ', *asātā*, [6 a], c'est-à-dire qui fait du mal *(upaghātikā)*.

La sensation en relation avec les cinq organes de connaissance sensible, et qui fait du mal, est nommée *duḥkhendriya*.

une partie, un lieu, de l'organe du tact *(kāyendriyaikadeśastrīpuruṣendriyavyatiriktakalpita)*.

Le ' plaisir ' *(ānanda)* est *kliṣṭa saukhya*.

1. [*duḥkhendriyam*] *asātā yā kāyikī vedanā*

Comparer les définitions de Vibhaṅga, p. 123.

2. Les corps sont l'organe de la vue et les quatre autres organes de connaissance sensible : ces organes, en effet, sont des collections *(kāya)* ou accumulations *(saṃcaya)* d'atomes. — La sensation qui se produit dans un ' corps ', ou qui accompagne un ' corps ' sur lequel elle s'appuie, est nommée corporelle. (Voir ii. 25, sur la *praśrabdhi* corporelle.)

**7** b-c. Agréable, elle est *indriya* de plaisir [1].

' agréable ', *sātā*, c'est-à-dire qui fait du bien, qui conforte, bienfaisante *(anugrāhikā)*.

La sensation corporelle agréable est nommée *sukhendriya*.

**7** c-d. Dans le troisième *dhyāna*, la sensation agréable, mentale, est aussi *indriya* de plaisir [2].

La sensation mentale est la sensation associée à la connaissance mentale *(manovijñāna)*.

La sensation mentale, agréable, du troisième *dhyāna*, reçoit aussi le nom de *sukhendriya*, *indriya* de plaisir. Ce nom, partout ailleurs, est réservé à la sensation agréable corporelle : mais, dans le troisième *dhyāna*, la sensation corporelle fait défaut parce que les cinq connaissances sensibles y font défaut. Donc, quand on parle du *sukha*, ou plaisir, du troisième *dhyāna*, on entend parler de la sensation mentale agréable (Voir viii. 9).

**8** a. Partout ailleurs, elle est satisfaction [3].

Partout ailleurs, c'est-à-dire dans les étages inférieurs au troisième *dhyāna*, dans le Kāmadhātu et dans les deux premiers *dhyānas*, la sensation agréable mentale est satisfaction *(saumanasya)* ou *indriya* de satisfaction *(saumanasyendriya)*.

Au dessus du troisième *dhyāna*, la sensation agréable mentale fait défaut.

Dans le troisième *dhyāna*, la sensation agréable mentale est calme et tranquille *(kṣema, śānta)*, parce que l'ascète, dans ce *dhyāna*, est détaché de la joie *(prītivītarāgatvāt)* : donc elle est plaisir *(sukha)* et non pas satisfaction *(saumanasya)* [4].

En dessous du troisième *dhyāna*, la sensation agréable mentale

1. *sukham / sātā*
2. *dhyāne tṛtīye tu caitasī sā sukhendriyam //*
3. *anyatra sā saumanasyam.*
4. Le *sukha* est le *sāta*, l'agréable, ce qui fait du bien *(sātatvād hi sukham ucyate)* ; la satisfaction suppose, en outre, la joie *(prīti)*. — Ce problème est repris viii. 9 b.

est grossière *(audārika, rūkṣa ?)* et agitée, parce que, dans les étages inférieurs au troisième *dhyāna*, l'ascète n'est pas détaché de la joie : donc elle est ' satisfaction '. — La joie *(prīti)*, qui a pour caractère une joyeuse exaltation *(saṃpraharṣa)*, n'est pas distincte de la satisfaction.

8 b-c. La sensation désagréable mentale est dissatisfaction [1].

La sensation associée à la connaissance mentale et qui fait du mal est la dissatisfaction *(daurmanasya)* ou l'*indriya* de dissatisfaction.

8 c-d. La sensation intermédiaire, corporelle ou mentale, est indifférence, car il n'y a pas ici *vikalpana* [2].

La sensation intermédiaire, qui ni ne fait du bien, ni ne fait du mal, c'est la sensation ' ni-de-déplaisir-ni-de-plaisir ' *(aduḥkhāsukhā)*.

C'est là ce qu'on nomme la sensation d'indifférence ou l'*indriya* d'indifférence *(upekṣendriya)*.

Cette sensation est-elle corporelle, est-elle mentale ?

Qu'elle soit corporelle ou mentale, la sensation intermédiaire est sensation d'indifférence. La sensation d'indifférence présente donc un double caractère ; cependant elle ne constitue qu'un *indriya*, parce qu'il n'y a pas ici de *vikalpana*.

1. Il n'y a pas *vikalpana*, opération intellectuelle. — Corporelle ou mentale, la sensation d'indifférence est pareillement exempte de tout élément intellectuel *(vikalpa = abhinirūpaṇāvikalpa*, i. 33).

En règle générale [3], la sensation mentale, agréable ou désagréable, procède d'un concept *(vikalpa)*, du concept ' cher ', ' odieux ', etc. Au contraire, la sensation corporelle [6 b] est produite par l'objet extérieur *(viṣayavaśāt)*, indépendamment de l'état psychologique : les Arhats sont étrangers aux sympathies et antipathies, ne conçoivent pas l'idée de cher, l'idée d'odieux, et sont néanmoins sujets à la douleur et au plaisir physiques.

1. *asātā caitasī punaḥ / daurmanasyam.*
2. *upekṣā tu madhyobhayy avikalpanāt //*
3. Il faut excepter la sensation agréable mentale qui procède du recueillement *(samādhi)* ou qui est un fruit de rétribution *(vipākaphala)* (ii. 57).

Donc nous devons distinguer les *indriyas* relatifs aux sensations agréables et désagréables suivant que ces sensations sont corporelles ou mentales.

Mais la sensation d'indifférence, même mentale, se produit spontanément *(svarasena, anabhisaṃskāreṇa)* [1], tout comme la sensation physique ; elle se produit chez un homme qui ne se forme aucun concept *(avikalpayatas, anabhinirūpayatas)* : donc nous ne reconnaîtrons qu'un seul *indriya* pour les deux sensations d'indifférence, la mentale et la corporelle.

2. Il n'y a pas *vikalpana*, différence. — Suivant que les sensations agréables ou désagréables sont corporelles ou mentales, elles font du bien ou du mal d'après un mode d'opération qui leur est spécial, elles ne sont pas senties de la même manière. Pour la sensation d'indifférence, elle ne fait ni du bien, ni du mal ; elle n'est pas différenciée ; mentale ou corporelle, elle est sentie de la même manière.

**9** a-b. Neuf *indriyas*, dans les chemins de la vue, de la méditation et d'Aśaikṣa, constituent trois *indriyas* [2].

L'organe mental, la sensation de plaisir, la sensation de satisfaction, la sensation d'indifférence, la foi, la force, la mémoire, le recueillement et le discernement *(prajñā)*, chez le saint qui est placé dans le chemin de la vue *(darśanamārga)*, constituent l'*anājñātamājñāsyāmīndriya* ; chez le saint qui est placé dans le chemin de la méditation des vérités *(bhāvanāmārga)*, l'*ājñendriya* ; chez le saint qui est placé dans le chemin d'Aśaikṣa (= Arhat), l'*ājñātāvīndriya* [3].

1. Elle est seulement *vipākaphala* et *naiṣyandikī* (ii. 57 c.).

2. *dṛgbhāvanāśaikṣapathe* [*nava trīṇi*].

3. En fait, le groupe *(kalāpa)* qui constitue les trois *indriyas* purs ne comporte que sept *indriyas*, car les trois sensations ne coexistent jamais. Lorsque l'ascète, pour pratiquer le Chemin, réside dans les deux premiers *dhyānas*, il possède la seule sensation de satisfaction *(saumanasyendriya)* ; il possède la seule sensation de plaisir *(sukhendriya)* lorsqu'il pratique le Chemin dans le troisième *dhyāna* ; il possède la seule sensation d'indifférence *(upekṣendriya)* lorsqu'il pratique le Chemin dans les autres étages *(anāgamya, dhyānāntara*, quatrième *dhyāna*, trois premiers *ārūpyas)*. — Voir ii. 16 c-17 b.

Placé dans le chemin de la vue [1], le saint est occupé à connaître ce qu'il ne connaît pas *(anājñātam ājñātuṃ pravṛtta)*, à savoir les quatre vérités : « Je connaîtrai », pense-t-il. Son *indriya* s'appelle donc *anājñātamājñāsyāmīndriya* [2].

Placé dans le chemin de la méditation des vérités [3], le saint n'a plus rien de nouveau à connaître ; il est un savant, *ājña*. Mais, pour couper les passions *(anuśaya)* qui lui restent, il connaît à nouveau et à plusieurs reprises les vérités qu'il connaît déjà. Son *indriya* s'appelle *ājñendriya*, *indriya* du savant ou *indriya* savant *(ājñam evendriyam iti vā)*.

Placé dans le chemin d'Aśaikṣa [7 a], l'ascète devient conscient qu'il connaît : il obtient la conscience *(āva = avagama)* [4] que les vérités sont connues *(ājñātam iti)*. Possédant le *ājñāta-āva*, il est *ājñātāvin*, et son *indriya* s'appelle *ājñātāvīndriya*. — Ou bien, est *ājñātāvin* le saint qui a pour caractère ou habitude *(śīla)* de connaître *(avitum)* que la vérité est connue *(ājñāta)* : en effet, quand le saint a obtenu le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna* (vi. 70), il connaît en vérité : « La douleur est connue, je n'ai plus à la connaître » et le reste [5].

1. Le *darśanamārga* comprend les quinze premiers moments de la compréhension des Vérités *(abhisamaya)*, moments au cours desquels on voit ce qu'on n'avait pas vu auparavant (vi. 28 c-d). — Il est exclusivement pur, *anāsrava*, vi. 1.

2. *aluksamāsaḥ / ākhyātapratirūpakaś cāyam ājñāsyāmītiśabdaḥ* — Dans l'Abhidhamma, on a *anaññātaññassāmītindriya* (Vibhaṅga, p. 124).

3. Le terme *bhāvanā* a des sens multiples. — Dans l'expression *bhāvanāmaya*, il est synonyme de *samādhi*, recueillement. — D'autres acceptions sont étudiées vii. 27 (comparer ii. 25, 2). — Dans l'expression *bhāvanāmārga*, ' chemin de la méditation ', *bhāvanā* signifie ' vue répétée, méditation '.

Il y a deux *bhāvanāmārgas* :

a. Le *bhāvanāmārga* pur *(anāsrava)* ou supramondain *(lokottara)*, dont il est question ici : c'est la méditation des Vérités, lesquelles ont été déjà vues dans le *darśanamārga*. Ce chemin commence avec le seizième moment de la compréhension des Vérités (vi. 28 c-d) et se termine avec l'acquisition de la qualité d'Arhat.

b. Le *bhāvanāmārga* impur *(sāsrava)* ou mondain *(laukika)* ; il n'a pas pour objet les Vérités (vi. 49) ; il ébranle *(viṣkambh)* les passions sans les déraciner ; il peut précéder et suivre le *darśanamārga*.

4. Dhātupāṭha, i. 631.

5. Il semble bien que Paramārtha diffère de Hiuan-tsang,

Nous avons expliqué les caractères spécifiques des *indriyas*. Il faut expliquer leurs différentes natures : sont-ils purs (9 b-d), de rétribution (10-11 b), bons (11 c-d) ? à quelle sphère appartiennent-ils (12) ? comment sont-ils abandonnés (13) ?

Combien sont impurs *(sāsrava)* ? Combien sont purs *(anāsrava)* ?

9 b-d. Trois sont immaculés ; les organes matériels, l'organe vital et les deux sensations pénibles sont impurs ; neuf sont des deux sortes [1].

i. Les trois derniers *indriyas* sont exclusivement immaculés ou purs *(amala, anāsrava)*. Tache *(mala)* et vice *(āsrava)* sont synonymes [2].

Les organes matériels *(rūpin)* sont au nombre de sept : les cinq organes de la vue, etc., plus les deux organes sexuels, car tous ces sept organes sont inclus dans le *rūpaskandha*. Avec l'organe vital, la sensation de déplaisir et la sensation de dissatisfaction, en tout dix *indriyas* exclusivement impurs.

L'organe mental *(manas)*, la sensation de plaisir, la sensation de satisfaction, la sensation d'indifférence, les cinq facultés morales (foi, force, etc.) [7 b], neuf *indriyas* qui peuvent être ou purs ou impurs.

ii. D'après d'autres maîtres [3] (Vibhāṣā, 2, 10), les cinq facultés morales sont seulement pures, car Bhagavat a dit : « Celui à qui manquent complètement, à quelque degré que ce soit, tous ces cinq *indriyas*, la foi, etc., je le déclare homme du dehors, appartenant à la classe des Pṛthagjanas » [4]. Donc celui qui les possède, à quelque degré que ce soit, est un Ārya ; donc ils sont purs.

Ce texte n'est pas démonstratif *(jñāpaka)*, car Bhagavat parle ici

1. *amalaṃ trayam* / [*rūpīṇi jīvitaṃ duḥkhe sāsravāṇi*] *nava dvidhā* //

2. L'éditeur japonais cite à ce sujet l'ouvrage de Harivarman (Nanjio 1274).

3. Le Mahīśāsaka, d'après l'éditeur japonais. Le Hetuvādin et le Mahiṃsāsaka dans Kathāvatthu, xix. 8. — Comparer *ibid.* iii. 6.

4. Saṃyutta, v. 204 : *yassa kho bhikkhave imāni pañcindriyāṇi sabbena sabbaṃ sabbathā sabbaṃ natthi taṃ ahaṃ bāhiro puthujjanapakkhe ṭhito ti vadāmi.* — Voir ii. 40 b-c.

de l'homme auquel manquent les cinq facultés morales pures *(anāsrava)*. En effet, dans le texte qui précède la déclaration en cause, Bhagavat définit les Āryapudgalas en fonction des cinq facultés morales [1]. Donc il envisage seulement les cinq facultés morales propres aux Āryas, c'est-à-dire pures. Celui à qui elles manquent est évidemment un Pṛthagjana.

Ou bien, si ce texte parle des facultés morales en général, nous remarquerons qu'il y a deux espèces de Pṛthagjanas (Vibhāṣā, 2, 11) : celui du dehors *(bāhyaka)*, celui du dedans *(ābhyantaraka)* ; le premier a coupé les racines-de-bien (iv. 79), le second ne les a pas coupées. C'est en visant le premier que Bhagavat dit : « Je le déclare homme du dehors appartenant à la classe des Pṛthagjanas » [2].

En outre, d'après le Sūtra, même avant la mise en mouvement de la roue de la Loi (vi. 54), il y a dans le monde des hommes aux facultés aiguës, moyennes, molles [3]. Donc les facultés morales, foi, etc., ne sont pas nécessairement et exclusivement pures.

Enfin, Bhagavat a dit : « Si je ne connaissais pas en vérité l'origine, la disparition, les avantages *(āsvāda)*, les désavantages *(ādīnava)*, la sortie *(niḥsaraṇa)* des cinq facultés, foi, force, etc., je ne serais pas dégagé *(mukta)*, sorti *(niḥsṛta)*, dissocié *(visaṃyukta)*, délivré *(vipramukta)* du monde où il y a des dieux, des Māras [8 a] et des Brah-

1. *pañcemāni bhikṣava indriyāṇi / katamāni pañca / śraddhendriyaṃ yāvat prajñendriyam / eṣāṃ pañcānām indriyāṇāṃ tīkṣṇatvāt paripūrṇatvād arhan bhavati / tatas tanutarair mṛdutarair anāgāmī bhavati / tatas tanutarair mṛdutaraiḥ sakṛdāgāmī / tatas tanutarair mṛdutaraiḥ srotaāpannaḥ / tato 'pi tanutarair mṛdutarair dharmānusārī / tatas tanutarair mṛdutaraiḥ śraddhānusārī / iti hi bhikṣava indriyapāramitāṃ pratītya phalapāramitā prajñāyate / phalapāramitāṃ pratītya pudgalapāramitā prajñāyate / yasyemāni pañcendriyāṇi sarveṇa sarvāṇi na santi tam ahaṃ bāhyaṃ pṛthagjanapakṣāvasthitaṃ vadāmi.*

Ce texte est cité dans Vijñānakāya, xxiii. 9, fol. 6 a-8 avec quelques développements.

2. Comparer Sumaṅgalavilāsinī, p. 59, sur les deux sortes de Pṛthagjana, l'*andha* et le *kalyāṇa*.

3. *brahmāvocat / santi bhadanta sattvā loke vṛddhās tīkṣṇendriyā api madhyendriyā api mṛdvindriyā api.* — Comparer Dīgha, ii. 38, Majjhima, i, 169. — Le Kathāvatthu cite Dīgha, ii, 38 (.... *tikkhindriye mudindriye ....*).

mās, de la génération où il y a brahmanes et religieux ; je ne résiderais pas avec une pensée exempte de méprises.... » [1] — Or semblable description ne s'applique pas à des *dharmas* purs, lesquels sont exempts d'avantages, de désavantages, de sortie.

Donc les facultés morales, foi, force, etc., peuvent être pures ou impures.

Parmi les *indriyas*, combien sont rétribution *(vipāka*, ii. 57 c-d), combien ne sont pas rétribution ? [2]

**10** a. L'organe vital est toujours rétribution [3].

Le seul organe vital (ii. 45 a-b) est toujours rétribution.

i. Objection. Les énergies vitales *(āyuḥsaṃskāra*, voir ci-dessous, p. 122) qu'un Bhikṣu Arhat stabilise ou fait durer *(sthāpayati, adhitiṣṭhati)* sont évidemment l'organe vital. L'organe vital ainsi stabilisé, prolongé, de quel acte est-il la rétribution ? [4]

D'après le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna, 12, 14) : « Comment un Bhikṣu stabilise-t-il les énergies vitales ? — Un Arhat en possession du pouvoir surnaturel *(ṛddhimān = prāptābhijñaḥ*, vii. 42), en possession de la maîtrise de la pensée *(cetovaśitva)*, c'est-à-dire *asamayavimukta*, (vi. 56. 64), donne, soit au Saṃgha, soit à une personne, des choses utiles à la vie *(jīvitapariṣkāra)*, vêtements, pots, etc. ; après avoir donné, [8 b] il applique sa pensée à la vie [5] ; il entre ensuite dans le quatrième *dhyāna* de la qualité *prāntakoṭika* (vii. 41) ; sortant de ce recueillement, il produit la pensée, il prononce la parole : « Puisse l'acte qui devait produire une rétribution-en-jouissance *(bhogavipāka)* se transformer et produire une rétribution-en-vie *(āyurvipāka)* ! [6] » Alors l'acte (don et recueillement) qui devait

1. Saṃyuktāgama, 26, 4. — Comparer Saṃyutta, v. 193 et suiv. — Vibhāṣā, 2, 10.
2. Comparer Vibhaṅga, p. 125 ; Vibhāṣā, 144, 9.
3. *vipāko jīvitaṃ*. — Sur la vie et la mort, voir ii. 45.
4. *yad arhan bhikṣur āyuḥsaṃskārān sthāpayati taj jīvitendriyaṃ kasya vipākaḥ*.
5. *tat praṇidhāya*. Commentaire : *tad āyuḥ praṇidhāya cetasikṛtvā*. — Vibhāṣā, 126, 2.
6. *yad dhi bhogavipākaṃ karma tad āyurvipākadāyi bhavatu*.

produire une rétribution-en-jouissance produit une rétribution-en-vie.»

D'après d'autres maîtres, la vie prolongée de l'Arhat est le fruit de rétribution d'un acte ancien. D'après eux, il y a un reste *(uccheṣa)* du fruit de rétribution-en-vie qui devait mûrir dans une existence antérieure, laquelle a été interrompue par la mort avant le temps (ii. 45). Et c'est la force du recueillement en quatrième *dhyāna* qui attire *(ākarṣaku)* ce reste et fait que ce reste mûrisse maintenant.

« Comment un Bhikṣu rejette-t-il *(tyajati, utsṛjati)* les énergies vitales ? — Un Arhat en possession du pouvoir surnaturel.... entre dans le quatrième *dhyāna*.... ; sortant de ce recueillement, il produit la pensée, il prononce la parole : « Puisse l'acte qui devait produire une rétribution-en-vie se transformer et produire une rétribution-en-jouissance ! » Alors l'acte qui devait produire une rétribution-en-vie produit une rétribution-en-jouissance. »

Le Bhadanta Ghoṣaka dit : Par la force du *dhyāna* de qualité *prāntakoṭika* que cet Arhat a produit, sont attirés et introduits *(saṃmukhībhūta)* dans son corps des grands éléments *(mahābhūta)* du Rūpadhātu. Ces grands éléments sont favorables [9 a] ou contraires aux énergies vitales *(āyuḥsaṃskāra)*. C'est ainsi que l'Arhat prolonge ou rejette la vie.

Avec les Sautrāntikas, nous dirons que les Arhats, grâce à la maîtrise en recueillement *(samādhivaśitva)*, font cesser *(vyāvartayante)* la projection-pour-un-certain-temps-de-durée *(sthitikālāvedha)* des grands éléments constitutifs des organes, projection due aux actes anciens ; inversement, ils produisent une projection nouvelle, née du recueillement. Donc l'organe vital, dans le cas de la vie prolongée de l'Arhat, n'est pas rétribution. Dans les autres cas, il est rétribution.

ii. D'une question en naît une autre.

1. Pour quelle raison l'Arhat fait-il durer les énergies vitales ?

A deux fins, en vue du bien d'autrui, en vue de la durée plus longue de la Loi *(śāsanacirasthiti)* [1]. Il voit que sa vie va périr ; il voit que les autres sont incapables d'assurer ces deux fins.

1. Vyākhyā : Le Bouddha pour le bien d'autrui, le Śrāvaka pour la durée de la

2. Pour quelle raison l'Arhat rejette-t-il les énergies vitales ?

Pour deux raisons : il voit que sa résidence dans ce monde n'a que peu d'utilité pour le bien d'autrui, et il voit qu'il est lui-même tourmenté par la maladie, etc. [1] Comme dit la stance :

La vie religieuse a été bien pratiquée, le chemin bien cultivé : à la fin de la vie, il est heureux [9 b], comme à la disparition de la maladie [2].

3. Qui, et dans quel lieu, stabilise ou rejette la vie ?

Dans trois *dvīpas* (iii. 53), homme ou femme, l'Arhat de la classe *asamayavimukta* qui possède le *dhyāna* de qualité *prāntakoṭika* (vi. 56, 64) : en effet, il possède la maîtrise en recueillement et il est exempt de passions [3].

4. D'après le Sūtra, Bhagavat, après avoir stabilisé les *saṃskāras* de *jīvita*, rejeta les *saṃskāras* d'*āyus* [4].

On demande 1° quelle différence il y a entre les *saṃskāras* de *jīvita* et les *saṃskāras* d'*āyus* ; 2° quel est le sens du pluriel : ' les *saṃskāras* ' ? [5]

Loi. — Voir Lévi et Chavannes, Les seize Arhats protecteurs de la Loi, J. As. 1916, ii, 9 et suiv.

1. *rogādyabhibhūta ;* il faut entendre *roga, gaṇḍa, śalya,* correspondant aux trois douleurs, vi. 3.

2. *brahmacaryaṃ sucaritaṃ mārgaś cāpi subhāvitaḥ /*
*āyuḥkṣaye tuṣṭo bhoti rogasyāpagame yathā //*

3. Littéralement : « sa série n'est pas étayée par les passions *(kleśair anupastabdhā saṃtatiḥ)* » : Ce sont les *kleśas* qui supportent et font durer la série. — L'Arhat *samayavimukta* est libre de passions, mais n'a pas la maîtrise en recueillement ; le *dṛṣṭiprāpta* possède cette maîtrise, mais n'est pas libre de passions. (vi 56).

4. *jīvitasaṃskārān adhiṣṭhāya āyuḥsaṃskārān utsṛṣṭavān.*

Comparer Divyāvadāna, 203 : *atha Bhagavāṃs tadrūpaṃ samādhiṃ samāpanno yathā samāhite citte jīvitasaṃskārān adhiṣṭhāya āyuḥsaṃskārān utsraṣṭum ārabdhaḥ.* — On a le singulier dans Mahāvastu, i. 125, 19.

Dīgha, ii. 99 : *yan nūnāhaṃ imaṃ ābādhaṃ viriyena paṭippaṇāmetvā jīvitasaṃkhāram adhiṭṭhāya vihareyyam ;* ii. 106 ... *āyusaṃkhāram ossaji.* (Comparer Saṃyutta, v. 152, Aṅguttara, iv. 311, Udāna, vi. 1). — Burnouf, Lotus, 291.

5. Le Pali a le pluriel dans d'autres contextes, Majjhima, i. 295 *(aññe āyusaṃkhārā aññe vedaniyā dhammā),* Jātaka, iv. 215 *(āyusaṃkhārā khīyanti).*

Pour le premier point : [1]

a. D'après certains maîtres, il n'y a pas de différence. En effet, le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna, 14, 19, Prakaranapāda, fol. 14 b 6) dit : « Qu'est-ce que l'organe vital *(jīvitendriya)* ? — C'est l'*āyus*, dans les trois *dhātus* ».

b. D'après d'autres maîtres [2], l'expression *āyuḥ-saṃskāras* désigne la vie qui est le fruit des actions d'une vie antérieure ; l'expression *jīvita-saṃskāras* désigne la vie qui est le fruit des actions de cette vie (don au Saṃgha, etc., p. 120).

c. D'après d'autres maîtres [3], ce par quoi dure l'existence *(nikāya-sabhāgasthiti)*, c'est les *āyuḥ-saṃskāras* ; ce par quoi la vie est prolongée pour un peu de temps, c'est les *jīvita-saṃskāras*.

Pour le second point :

a. Le Sūtra emploie le pluriel parce que le saint stabilise ou rejette beaucoup de *saṃskāras*. Aucun avantage, en effet, à stabiliser un moment, à rejeter un moment : c'est seulement au moyen d'une série de moments que le saint peut procurer le bien d'autrui ; d'autre part, un moment ne peut être cause de souffrance.

b. D'après une autre opinion, le pluriel condamne la doctrine d'après laquelle le *jīvita*, l'*āyus*, est une entité *(dravya)* susceptible de durée *(kālāntarasthāvara)* [4].

c. D'après une autre opinion [5], le pluriel condamne la doctrine des Sarvāstivādins qui voient dans le *jīvita*, dans l'*āyus*, une entité, un *dharma*. Les termes *jīvita*, *āyus*, désignent un nombre de *saṃskāras* existant simultanément et appartenant à quatre ou à cinq *skandhas* d'après la sphère d'existence *(dhātu)* [10 a]. S'il en était autrement, le Sūtra n'emploierait pas l'expression « les *jīvitasaṃskāras* » ; il dirait : « Bhagavat stabilisa des *jīvitas*, rejeta des *āyus* ».

5. Pourquoi Bhagavat rejette-t-il, stabilise-t-il ?

1. Vibhāṣā, 126, 2, énumère quatorze opinions sur ce point.
2. Onzième opinion dans la Vibhāṣā.
3. Sixième opinion dans la Vibhāṣā.
4. Doctrine des Sāṃmitīyas, d'après l'éditeur japonais.
5. Opinion des Sautrāntikas.

Afin de montrer qu'il possède la maîtrise sur la mort *(maraṇavaśitva)*, il rejette ; afin de montrer qu'il possède la maîtrise sur la vie, il stabilise. — Il stabilise pour une durée de trois mois *(trāimāsya)*, ni plus, ni moins ; car, passés trois mois, il n'a plus rien à faire pour les fidèles *(vineyakārya)*, et sa tâche *(buddhakārya)* est bien achevée *(subhadrāvasāna)* ; car, en deçà de trois mois, il laisserait son service inachevé [1].

Ou bien [2], afin de réaliser son affirmation *(pratijñātasaṃpādanārtham)* : « Tout Bhikṣu qui a bien cultivé les quatre fondements du pouvoir miraculeux *(ṛddhipāda*, vi. 69 b), s'il le désire, durera un *kalpa* ou plus d'un *kalpa* » [3].

Les Vaibhāṣikas [4] disent : Bhagavat rejette et stabilise afin de montrer qu'il triomphe du Māra que sont les *skandhas* et du Māra qui est la mort. Sous l'arbre de la Bodhi, il a déjà triomphé, dans la première veille, du Māra qui est un démon, et, dans la troisième veille, du Māra que sont les passions (Ekottarikā, 39, 1) [5].

**10** a-b. Douze sont de deux sortes.

Quels douze ?

**10** b-c. A l'exclusion des huit derniers et de la dissatisfaction [6].

1. D'après l'éditeur japonais, ceci est l'opinion de l'auteur.

2. Vibhāṣā, 126, 6, la cinquième des six opinions.

3. *kalpaṃ vā .... kalpāvaśeṣaṃ vā.* — C'est-à-dire, d'après la version très nette de Paramārtha, ' un *kalpa* ou au delà d'un *kalpa* '. On traduit d'habitude : ' un *kalpa* ou le reste du *kalpa* ' (Windisch, Rhys Davids, O. Franke). — Dīgha, ii. 103, 115, iii. 77 ; Divya, 201. — Kathāvatthu, xi. 5.

4. Ils adoptent la sixième opinion de la Vibhāṣā.

5. *devaputramāra, kleśamāra, maraṇamāra, skandhamāra.* Dharmasaṃgraha, lxxx ; Mahāvastu, iii. 273, 281 ; Śikṣāsamuccaya, 198, 10 ; Madhyamakavṛtti, 49 n. 4, xxii. 10 ; Bodhicaryāvatāra, ix. 36 (Bhagavat est *jina* parce qu'il a vaincu les quatre Māras) ; Yu kia che ti louen, xxix, traduit par S. Lévi, Seize Arhats, p. 7 (J. As. 1916, ii.). Dans l'iconographie (Foucher, École des Hautes Études, XIII, ii. 19), le Bouddha est flanqué de quatre Māras, bleu, jaune, rouge et vert. — La liste des quatre Māras dans les lexiques, Zachariae, Gel. Gött. Anz. 1888, p. 853. — Voir aussi les listes de Childers (cinq Māras en ajoutant l'*abhisaṃskāramāra*). Le Nettippakaraṇa distingue *kilesamāra* et *sattamāra* (= *devaputra*).

6. *dvedhā dvādaśa 'ntyāṣṭakād ṛte / daurmanasyāc ca*

A l'exclusion de l'organe vital, qui est toujours rétribution, et des neuf qui viennent d'être indiqués (10 b-c) et qui ne sont jamais rétribution, les douze restant sont de deux sortes, quelquefois rétribution, quelquefois non-rétribution. Il s'agit des organes matériels, de l'organe mental *(mana-indriya)* et des quatre sensations, la sensation de dissatisfaction étant exclue.

1. Les sept organes matériels (organe de la vue ... organe mâle) ne sont pas rétribution, pour autant qu'ils sont d'accroissement *(aupacayika*, i. 37). Dans les autres cas, ils sont rétribution [10 b].

2. L'organe mental et quatre organes de sensation ne sont pas rétribution (1) lorsqu'ils sont bons *(kuśala)* ou souillés *(kliṣṭa)*, car ce qui est rétribution est non-défini *(avyākṛta*, ii. 57) ; (2) lorsque, même étant non-définis, ils sont, suivant leur espèce [1], ou *airyāpathika*, ou *śailpasthānika*, ou *nairmāṇika* (ii. 72). Dans les autres cas, ils sont rétribution.

3. Les huit derniers, la foi, etc., l'*anājñātamājñāsyāmīndriya*, etc., sont bons et par conséquent ne sont pas rétribution.

4. Mais, dirons-nous, comment peut-on affirmer que la dissatisfaction *(daurmanasya)* n'est jamais rétribution ? En effet, le Sūtra dit : « Il y a un acte rétribuable en sensation de satisfaction, il y a un acte rétribuable en sensation de dissatisfaction, il y a un acte rétribuable en sensation d'indifférence *(saumanasya°, daurmanasya°, upekṣāvedanīya)* » [2].

D'après le Vaibhāṣika, l'expression *daurmanasyavedanīya* doit s'entendre, non pas : ' acte qui doit être éprouvé, rétribué en sensation de dissatisfaction ', mais bien : ' acte auquel est associée une sensation de dissatisfaction '. En effet, le Sūtra dit du contact *(sparśa)* qu'il est *sukhavedanīya* : or le plaisir *(sukha)* n'est pas la rétribution du contact [3]. De toute évidence, le contact *sukhavedanīya* est

1. La sensation de déplaisir *(duḥkhendriya)* n'est jamais *airyāpathika*, etc.

2. Ekottarāgama, 12, 9. — Le Tipiṭaka connaît le *sukhavedanīya karman*, ' qui est rétribué en plaisir ' (Aṅguttara iv. 382, etc.) (voir iv. 45) ; le *sukhavedanīya*, le *daurmanasyavedanīya sparśa* (Saṃyutta, v. 211, etc.). — Voir iv. 57 d.

3. D'après l'étymologie de l'auteur, *saumanasyavedanīya karman* signifie

le contact auquel est associée une sensation de plaisir. Donc l'acte *daurmanasyavedanīya* est l'acte auquel est associée une sensation de dissatisfaction.

Nous répondrons : Vous devez expliquer les expressions *saumanasyavedanīya* et *upekṣāvedanīya* comme vous expliquez l'expression *daurmanasyavedanīya*, puisque les trois expressions figurent dans la même énumération du Sūtra. Il s'ensuivra que l'acte *saumanasyavedanīya* est un acte ' auquel est associée la sensation de satisfaction ', non pas un acte ' rétribuable en satisfaction ' ; que, par conséquent, la sensation de satisfaction n'est pas rétribution.

Le Vaibhāṣika. — Je ne vois pas d'inconvénient à ce qu'on explique l'expression *saumanasyavedanīya*, soit ' rétribuable en satisfaction ', soit ' auquel est associée la satisfaction '. Mais la seconde explication de *vedanīya* est seule valable pour l'expression *daurmanasyavedanīya*. Il s'agit d'un acte auquel est associée la dissatisfaction.

Nous répondons : On pourrait admettre votre interprétation du Sūtra s'il n'y avait pas d'autre issue, c'est-à-dire, s'il était établi rationnellement que la dissatisfaction n'est pas rétribution [1].

Le Vaibhāṣika. — La dissatisfaction est produite par l'imagination *(parikalpa)* : quand on pense à ce qu'on redoute ; elle s'apaise de même : quand on pense à ce qu'on souhaite. Or il n'en va pas ainsi de ce qui est rétribution.

Mais, dirons-nous, il en va ainsi de la satisfaction qui, par conséquent, ne sera pas rétribution.

Le Vaibhāṣika. — Si, comme vous le soutenez, la dissatisfaction est rétribution, quand un homme a commis un péché mortel *(ānantarya)* et éprouve, à ce sujet, dissatisfaction — dans l'espèce, remords *(kaukṛtya*, ii. 29 d) [11 a] — on pourra dire que le péché donne

' acte comportant satisfaction à éprouver à titre de rétribution ' *(saumanasyaṃ vipākatvena vedanīyam asya)*. D'après le Vaibhāṣika, ' acte dans lequel la satisfaction doit être éprouvée ' *(saumanasyaṃ vedanīyam asmin)* : c'est la *saṃprayogavedanīyatā*. (iv. 49).

1. *saṃprayoge 'pi na doṣo vipāke pi // agatyāpy etad evam gamyeta / kā punar atra yuktir daurmanasyaṃ na vipākaḥ /*

déjà, séance tenante, un fruit mûr, — ce qui est inadmissible (II. 56 a).

Mais vous admettez que la satisfaction est rétribution, et nous raisonnerons comme vous venez de faire : lorsqu'un homme a accompli un acte méritoire et en éprouve satisfaction, c'est donc que cet acte donne séance tenante un fruit de rétribution.

Le Vaibhāṣika. — Les hommes détachés du désir *(vītarāga)* ne possèdent pas l'*indriya* de dissatisfaction [1] ; or, ils possèdent les *indriyas* qui sont rétribution, l'organe de la vue, etc. ; donc l'*indriya* de dissatisfaction n'est pas rétribution.

Mais, dirons-nous, comment des hommes détachés pourraient-ils posséder une satisfaction qui serait rétribution de sa nature ? Sans doute, ils possèdent une satisfaction qui naît du recueillement : mais cette satisfaction est bonne, et n'est donc pas rétribution. Ils n'en possèdent pas d'autre [2].

Le fait est que les hommes détachés possèdent l'*indriya* de satisfaction, quelle que puisse être la nature de cet *indriya*, qu'il soit ou non rétribution [3] ; tandis que la dissatisfaction ne se produit jamais chez eux. Donc, conclut le Vaibhāṣika, l'*indriya* de dissatisfaction n'est pas rétribution.

5. Huit *indriyas*, les cinq organes de connaissance sensible, l'organe vital, les organes sexuels, sont, dans une bonne destinée *(sugati)*, la rétribution d'un acte bon ; dans une mauvaise destinée *(durgati)*, la rétribution d'un acte mauvais.

L'organe mental, dans la bonne destinée comme dans la mauvaise, est rétribution d'acte bon et d'acte mauvais.

Les sensations de plaisir, de satisfaction et d'indifférence sont la rétribution d'un acte bon.

La sensation de déplaisir est la rétribution d'un acte mauvais [4].

1. D'après le Sūtra, les ' non-détachés ' ont deux épines, la souffrance physique *(kāyika duḥkha)*, la souffrance morale *(caitasika daurmanasya)*; les 'détachés' sont exempts de la souffrance morale.

2. Donc les hommes détachés ne possèdent pas tous les *indriyas* qui sont rétribution.

3. *yādṛśaṃ tādṛśam astu iti / apariccḥidyamānam api tad asty eveti darśayati / tasyāsti vipākāvakāśo na daurmanasyasya.*

4. Omis par Hiuan-tsang.

Les organes matériels, dans une bonne destinée, sont, disons-nous, la rétribution d'un acte bon. Chez l'androgyne, dans une bonne destinée, l'un et l'autre organe sont la rétribution d'un acte bon, mais la qualité d'androgyne est obtenue par un acte mauvais [1] [11 b].

Parmi les vingt-deux *indriyas*, combien sont ' comportant rétribution ' *(savipāka)* ? Combien sont ' sans rétribution ' *(avipāka)* ?

**10 c-11** a. Seule la dissatisfaction *(daurmanasya)* comporte toujours rétribution ; dix, à savoir l'organe mental, les quatre sensations (à l'exception de la dissatisfaction), la foi et son groupe, ou bien comportent rétribution, ou bien sont sans rétribution [2].

1. La dissatisfaction comporte toujours rétribution, car, d'une part, elle n'est jamais non-définie *(avyākṛta)*, étant le résultat d'un concept *(vikalpaviśeṣa* : idée de cher, d'odieux, etc.) (ii. 8 c) ; et, d'autre part, elle n'est jamais pure *(anāsrava)*, ne se produisant jamais dans l'état de recueillement.

2. Les huit premiers *indriyas* (organe de la vue, etc. ; organe vital, organes sexuels) n'ont jamais de rétribution, parce qu'ils sont non-définis ; les trois derniers *(anājñātamājñāsyāmīndriya*, etc.) n'ont jamais de rétribution, parce qu'ils sont purs *(anāsrava)* (iv. 60).

3. Quant aux dix *indriyas* restant [12 a] :

L'organe mental, les sensations de plaisir, de satisfaction et d'indifférence, comportent rétribution lorsqu'ils sont mauvais *(akuśala)* ou bons-et-impurs *(kuśalasāsrava)* ; ils sont sans rétribution lorsqu'ils sont non-définis ou purs.

La sensation de déplaisir *(duḥkha)* comporte rétribution lorsqu'elle

1. La qualité d'androgyne, c'est-à-dire la possession *(pratilambha)* des deux organes, est un *dharma* dissocié de la pensée *(viprayukta)*, ii. 35.

2. *tat tv ekaṃ savipākaṃ daśa dvidhā // manonyavittiśraddhādi*

C'est dire implicitement que les huit premiers *indriyas*, ainsi que les trois derniers, sont toujours sans rétribution. Hiuan-tsang complète la kārikā pour fixer ce point explicitement.

La *kārikā* porte *tat tv ekaṃ savipākam* : *tu* dans le sens de *eva*, et hors de place ; le sens exige : *tad ekaṃ savipākam eva* = la dissatisfaction seule est exclusivement ' avec rétribution. '

est bonne ou mauvaise ; elle est sans rétribution lorsqu'elle est non-définie.

La foi et les autres facultés morales comportent ou ne comportent pas de rétribution suivant qu'elles sont impures ou pures.

Parmi les vingt-deux *indriyas*, combien sont bons, mauvais, non-définis ?

**11** c-d. Huit sont bons ; la dissatisfaction est de deux sortes : l'organe mental et les sensations, à l'exception de la dissatisfaction, sont de trois sortes ; les autres, d'une sorte [1].

Huit, la foi, etc., l'*anājñātamājñāsyāmi*, etc., sont seulement bons.

La dissatisfaction est bonne ou mauvaise (ii. 28).

L'organe mental et quatre sensations sont bons, mauvais, non-définis.

L'organe de la vue, etc., l'organe vital, les organes sexuels sont non-définis.

Parmi les vingt-deux *indriyas*, combien appartiennent à chacune des trois sphères d'existence *(dhātu)* ? [12 b]

**12**. Dans le Kāmadhātu manquent les *indriyas* purs ; dans le Rūpadhātu manquent en outre les organes sexuels et les deux sensations désagréables ; dans l'Ārūpyadhātu manquent en outre tous les organes matériels et les deux sensations agréables [2].

1. Sont du domaine du Kāmadhātu *(kāmāpta)* tous les *indriyas* à l'exception des trois derniers, les *indriyas* immaculés *(amala)*,

1. *kuśalam aṣṭakaṃ dvidhā / daurmanasyaṃ mano 'nyā ca vittis traidhānyad ekadhā //*

Hiuan-tsang : Les huit derniers sont seulement bons ; la dissatisfaction est bonne ou mauvaise ; l'esprit et les autres sensations sont des trois sortes ; les huit premiers sont seulement non-définis.

Comparer Vibhaṅga, p. 125.

2. *kāmāptam amalaṃ hitvā rūpāptaṃ strīpumindriye /*
*duḥkhe ca hitvārūpyāptaṃ sukhe cāpohya rūpi ca //*

c'est-à-dire purs *(anāsrava)* : ceux-ci sont sans connexion avec les sphères d'existence, sont transcendants aux sphères d'existence *(apratisaṃyukta = adhātupatita)*. Donc dix-neuf *indriyas*, à l'exclusion des trois derniers, sont du domaine du Kāmadhatu.

2. Quant au Rūpadhātu, exclure en outre les deux organes sexuels et les deux sensations désagréables, sensation de déplaisir *(duḥkha)* et de dissatisfaction *(daurmanasya)* : restent quinze *indriyas* qui sont communs aux deux premières sphères d'existence (viii. 12 a-b).

(a) Les organes sexuels manquent dans le Rūpadhātu (1) parce que les êtres qui naissent dans cette sphère ont abandonné le désir de l'union sexuelle, (2) parce que ces organes enlaidissent (i. 30 b-d).

Cependant le Sūtra dit : « Qu'un être féminin soit Brahmā, cela n'arrive pas, cela est impossible. Qu'un être mâle soit Brahmā, cela arrive, cela est possible » [1]. Il semble que ce Sūtra fasse difficulté.

Non. Les êtres du Rūpadhātu sont mâles sans posséder l'organe masculin. Ils possèdent cette autre masculinité *(puruṣabhāva)* qu'on voit chez les mâles du Kāmadhātu, forme du corps, son de la voix, etc. (ii. 2 c-d).

(b) La sensation de déplaisir *(duḥkha,* souffrance physique) manque dans le Rūpadhātu : (1) en raison de la ' fluidité ' *(accha = bhāsvara)* du corps, d'où absence du déplaisir produit par heurt *(abhighātaja)* ; (2) en raison de l'absence d'actions mauvaises à rétribuer, d'où absence du déplaisir ' né de rétribution ' *(vipākaja)*.

(c) La sensation de dissatisfaction manque : (1) parce que les êtres du Rūpadhātu ont l'âme pénétrée de calme *(śamathasnigdhasaṃtāna)*, (2) parce que toute cause d'irritation *(āghātavastu)* fait défaut [2].

3. Quant à l'Ārūpyadhātu, exclure en outre les cinq organes matériels (œil, etc.) (viii. 3 c), les sensations de plaisir et de satisfaction. Restent l'organe mental, l'organe vital, la sensation d'indifférence, la foi et son groupe (i. 31).

1. Voir la définition des Tathāgatabalas dans Vibhaṅga, p. 336 : *aṭṭhānam etaṃ anavakāso yaṃ itthi sakkattaṃ kāreyya mārattaṃ kāreyya brahmattaṃ kāreyya n'etaṃ ṭhānaṃ vijjati* ....

2. Dīgha, iii. 262, Aṅguttara, iv. 408, v. 150.

Parmi les vingt-deux *indriyas*, combien sont abandonnés par la vue des vérités ? Combien par la méditation ? Combien ne sont pas objet d'abandon ?

**13.** L'organe mental *(manas)* et trois sensations appartiennent aux trois catégories ; la dissatisfaction est abandonnée par la vue et la méditation ; neuf sont abandonnés par la méditation seulement ; cinq, ou bien sont abandonnés par la méditation, ou bien ne sont pas objet d'abandon ; trois ne sont pas objet d'abandon [1].

1. L'organe mental, les sensations de plaisir, de satisfaction et d'indifférence, sont des trois sortes.

2. La dissatisfaction est abandonnée par la vue et par la méditation, car, n'étant jamais pure *(anāsrava)*, elle est toujours objet d'abandon.

3. Neuf *indriyas*, à savoir les cinq organes des sens et les deux organes sexuels, l'organe vital, la sensation de déplaisir, sont seulement de la classe ' abandonné par la méditation ', car (1) les huit premiers ne sont pas souillés *(kliṣṭa)* ; (2) le neuvième ne naît pas de l'esprit *(aṣaṣṭhaja*, i. 40) ; (3) tous sont toujours impurs.

4. Les cinq *indriyas* dont le premier est la foi, (1) ne sont pas souillés, donc ils ne sont pas abandonnés par la vue ; (2) peuvent être purs, donc peuvent être ' non objet d'abandon '.

5. Les trois derniers *(anājñātamājñāsyāmi*, etc.) [13 b] sont ' non objet d'abandon ', (1) parce qu'ils sont purs, (2) parce que des *dharmas* sans défauts *(ādīnava, apakṣāla ?)* ne sont pas à rejeter.

Combien d'*indriyas*, rétribution de leur nature, possèdent à l'origine les êtres des diverses sphères d'existence ?

**14.** Dans les *kāmas*, les êtres possèdent à l'origine deux *indriyas* qui sont rétribution, exception faite des êtres apparitionnels : ceux-ci

1. [*mano*] *vittitrayaṃ* [*traidhā*] *dviheyā durmanaskatā* /
[*nava bhāvanayā pañca na heyāny api na trayam*] //
Comparer i. 40 ; Vibhaṅga, p. 133.

possèdent six, sept ou huit *indriyas ;* dans les *rūpas*, six ; au-dessus, un [1].

Le Kāmadhātu est nommé ' les *kāmas* ', à cause du rôle capital *(pradhānatva)* qui appartient dans cette sphère aux *kāmaguṇas* ou objets de jouissance (i. 22 b-d, p. 43). Le Rūpadhātu est nommé ' les *rūpas* ', en raison du rôle capital des *rūpas* [2]. Le Sūtra emploie cette manière de dire : « Ces calmes délivrances, au-delà des *rūpas*... » [3]

1. Dans le Kāmadhātu, les êtres qui naissent de la matrice, de l'œuf et de la sueur (iii. 8) possèdent dès leur origine, dès la conception, deux *indriyas* qui sont rétribution, à savoir l'organe du tact *(kāyendriya)* et l'organe vital *(jīvitendriya)*. C'est progressivement que les autres *indriyas* apparaissent chez eux.

Pourquoi ne pas compter l'organe mental *(manas)* et la sensation d'indifférence (iii. 42) ?

Parce que, à la conception, l'un et l'autre sont toujours souillés ; donc ils ne sont pas rétribution (iii. 38).

2. Les êtres apparitionnels (iii. 9) possèdent six, sept ou huit *indriyas*. Insexués, à savoir les êtres du commencement de l'âge cosmique (iii. 98), six : les cinq organes de connaissance sensible, plus l'organe vital ; sexués, sept ; bissuexés, huit.

Mais un être apparitionnel peut-il être bissexué ?

Oui, dans les mauvaises destinées. [14 a]

3. Dans le Rūpadhātu, les êtres, dès leur origine, possèdent six *indriyas* qui sont rétribution, comme les êtres apparitionnels insexués du Kāmadhātu.

4. « Au-dessus », c'est-à-dire dans l'Ārūpyadhātu. — Cette sphère d'existence n'est pas située au-dessus du Rūpadhātu (iii. 3) ; mais on

1. *kāmeṣv ādau vipāko dve labhyete nopapādukaiḥ /*
*taiḥ ṣaḍ vā [sapta vāṣṭau vā ṣaḍ] rūpeṣv [ekam uttaram] //*
Comparer Kathāvatthu, xiv. 2, Abhidhammasaṃgaha (Compendium, p. 165).

2. Ce qu'il faut entendre, « parce que les *rūpas* y sont lumineux *(accha = bhāsvara)* », ou bien « parce que les *rūpas*, non pas les *kāmaguṇas*, y sont importants ». Voir i. 22 a-b, 4, une doctrine différente.

3. *ye 'pi te śāntā vimokṣā atikramya rūpāṇy ārūpyās te 'py anityā adhruvā anāśvāsikā vipariṇāmadharmāṇaḥ* .... Comparer Saṃyutta, ii. 123.

dit qu'elle est au-dessus parce qu'elle est supérieure *(para)* au Rūpadhātu au point de vue du recueillement : les recueillements d'Ārūpyadhātu sont pratiqués après ceux de Rūpadhātu ; parce qu'elle l'emporte *(pradhānatara)* au point de vue du mode d'existence, de la durée de l'existence *(upapattitas)*.

Dans cette sphère d'existence, les êtres possèdent d'abord un *indriya* qui est rétribution, l'organe vital.

Nous avons expliqué combien d'*indriyas*, rétribution de leur nature, sont obtenus à la conception. On demande combien d'*indriyas* périssent à la mort.

**15-16** b. Dans l'Ārūpyadhātu, le mourant détruit l'organe vital, l'organe mental, la sensation d'indifférence ; dans le Rūpadhātu, il détruit huit *indriyas* ; dans le Kāmadhātu, dix, neuf, huit, ou quatre, quand la mort est graduelle. Dans le cas d'une bonne mort, ajouter partout cinq *indriyas* [1].

1. L'être de l'Ārūpyadhātu, à la mort, abandonne au dernier moment les trois *indriyas* qui sont nommés dans la kārikā.

Dans le Rūpadhātu, il faut ajouter les cinq organes de connaissance sensible, l'organe de la vue, etc. [14 b]. En effet, les êtres apparitionnels *(upapāduka)* naissent et périssent avec tous les organes *(samagrendriya)*.

Dans le Kāmadhātu, la mort a lieu, soit d'un seul coup *(yugapat)*, soit graduellement *(kramamṛtyu)*. Dans le premier cas périssent huit, neuf ou dix *indriyas*, suivant que l'être est insexué, sexué, bissexué. Dans le second cas périssent en dernier lieu et ensemble quatre *indriyas* : l'organe du tact, l'organe vital, l'organe mental et l'organe d'indifférence. Ces quatre *indriyas* doivent périr en même temps.

2. Ce qui précède concerne le cas où la pensée du mourant est souillée *(kliṣṭa)* ou non-souillée-non-définie *(anivṛtāvyākṛta)*. Si cette

1. *nirodhayaty uparamann ārūpye jīvitaṃ manaḥ /*
*upekṣāṃ ca[iva] rūpe 'ṣṭau kāme daśa navāṣṭa vā //*
*kramamṛtyau tu catvāri śubhe sarvatra pañca ca /*
Comparer Abhidhammasaṅgaha, Compendium, p. 166.

pensée est bonne *(kuśala)*, il faut, dans les trois sphères d'existence, ajouter les cinq facultés morales, la foi, etc. [1]

Dans l'Exposé des *indriyas* [2] sont examinés tous les caractères des *indriyas*, leur nature et leurs opérations [15 a]. Nous demanderons donc combien d'*indriyas* interviennent dans l'acquisition des fruits de la vie religieuse *(śrāmaṇyaphala*, vi. 52).

**16** c-d. On obtient les deux fruits extrêmes par neuf *indriyas* ; les deux fruits intermédiaires par sept, huit ou neuf [3].

Les fruits extrêmes sont les fruits de Srotaāpanna et d'Arhat, car ces deux fruits sont le premier et le dernier. Les fruits intermédiaires sont les fruits de Sakṛdāgāmin et d'Anāgāmin, car ces deux fruits se trouvent entre le premier et le dernier.

1. Le fruit de Srotaāpanna (vi. 35 c) est obtenu grâce à neuf *indriyas* : organe mental ; indifférence [4] ; les cinq facultés morales, foi, etc. ; *anājñātamājñāsyāmīndriya, ājñendriya* (ii. 10 a-b) [5].

L'*anājñātamājñāsyāmi* constitue l'*ānantaryamārga* (vi. 30 c) ; l'*ājña* constitue le *vimuktimārga* [6] : c'est par ces deux *indriyas* que l'on obtient le fruit de Srotaāpanna, car le premier amène *(āvāhaka)* la possession *(prāpti)* de la disjonction d'avec la passion

1. Sur l'état psychologique à la mort, iii. 42-43 b. — Dans quelle partie du corps est détruite la connaissance mentale, iii. 43 c-44 a. — Comment périssent les parties vitales, iii. 44 b.

2. *indriyaprakaraṇe*. Quelques-uns comprennent : « dans l'exposé que nous donnons ici des *indriyas* » ; d'autres comprennent : « dans l'Indriyaskandhaka », sixième livre du Jñānaprasthāna (Takakusu, Abhidharma Literature, p. 93).

3. *navāptir antyaphalayoḥ saptāṣṭanavabhir dvayoḥ* //

4. Car, au moment où il obtient le fruit de Srotaāpanna, l'ascète se trouve toujours dans l'état de recueillement nommé *anāgamya* (vi. 48), lequel comporte la sensation d'indifférence.

5. Le fruit de Srotaāpanna s'obtient au seizième moment de la compréhension des vérités ; les quinze premiers sont *ājñāsyāmi*, le seizième *ājña*.

6. Le premier moment est *ānantaryamārga* ; le second, *vimuktimārga* ; et ainsi de suite. Mais on peut considérer tous les moments qui précèdent le seizième moment comme *ānantaryamārga* par rapport à ce moment.

*(visaṃyoga*, ii. 55 d 1, vi. 52) ; le second étaie et rend solide cette possession *(saṃniśraya, ādhāra)* [1].

2. Le fruit d'Arhat (vi. 45) est obtenu grâce à neuf *indriyas :* organe mental, satisfaction ou plaisir ou indifférence, les cinq facultés morales, *ājñendriya* et *ājñātāvīndriya.*

Ici l'*ājñendriya* constitue l'*ānantaryamārga* [15 b] ; l'*ājñātāvīndriya* constitue le *vimuktimārga* [2].

3. Le fruit de Sakṛdāgāmin (vi. 36) est obtenu, soit par un *ānupūrvaka* (vi. 33 a) — l'ascète qui, avant de poursuivre l'acquisition du fruit de Sakṛdāgāmin, a obtenu le fruit de Srotaāpanna ; — soit par un *bhūyovītarāga* (vi. 29 c-d) — l'ascète qui, avant d'entrer dans le chemin pur, c'est-à-dire dans la compréhension des vérités *(satyābhisamaya)*, s'est débarrassé par le chemin mondain, impur, des six premières catégories des passions de Kāmadhātu : par conséquent, lorsqu'il achève le chemin de la vue des vérités, il devient Sakṛdāgāmin sans avoir été au préalable Srotaāpanna [3].

L'*ānupūrvaka* — qui est Srotaāpanna — obtient le fruit de Sakṛdāgāmin, soit par un chemin mondain, qui ne comporte pas la méditation des vérités ; soit par le chemin pur *(anāsrava, lokottara).* Dans le premier cas, sept *indriyas :* organe mental, indifférence, cinq facultés morales ; dans le second cas, huit *indriyas :* les mêmes, plus l'*ājñendriya.*

Le *bhūyovītarāga* — qui est un Pṛthagjana — obtient le fruit de Sakṛdāgāmin au moyen de neuf *indriyas.* Il doit, en effet, réaliser la compréhension des vérités ; donc *anājñātamājñāsyāmīndriya* et *ājñendriya,* comme pour l'acquisition du fruit de Srotaāpanna.

1. L'*ānantaryamārga* détruit la passion et amène la possession de la disjonction d'avec la passion : il chasse le voleur. Le *vimuktimārga* ferme la porte. — L'éditeur japonais cite ici la Vibhāṣā 90, 11, où sont cités les docteurs de l'Ouest partisans d'une doctrine non-kaṣmīrienne.

2. Le fruit d'Arhat s'obtient au moment du *vajropamasamādhi* (vi. 44 c-d), *ānantaryamārga,* qui est *ājñendriya.* Il y a donc, actuellement présent, *ājñendriya.* Le *kṣayajñāna, vimuktimārga,* qui est *ājñātāvīndriya,* est naissant *(utpādābhimukha).* — Sensation de satisfaction, etc. d'après la nature du recueillement dans lequel l'ascète réalise le *vajropamasamādhi.*

3. Cette doctrine du chemin mondain est condamnée dans Kathāvatthu, i. 5 et xviii. 5. — Buddhaghosa l'attribue au Saṃmitiya.

4. Le fruit d'Anāgāmin est obtenu, soit par un *ānupūrvaka* — l'ascète qui a déjà obtenu les fruits antérieurs, — soit par un *vītarāga* — l'ascète qui, sans être entré dans le chemin pur, s'est débarrassé des neuf catégories des passions de Kāmadhātu, ou encore des passions des étages supérieurs jusque l'*ākiṃcanyāyatana* y compris.

L'*ānupūrvaka* obtient le fruit d'Anāgāmin grâce à sept ou huit *indriyas*, suivant qu'il emploie le chemin mondain ou le chemin pur, comme l'*ānupūrvaka* ci-dessus obtient le fruit de Sakṛdāgāmin.

Le *vītarāga* obtient le fruit d'Anāgāmin par la compréhension des vérités *(darśanamārga)*, grâce à neuf *indriyas*, comme le *bhūyovītarāga* ci-dessus obtient le fruit de Sakṛdāgāmin.

Ces définitions générales appellent des précisions.

1. Le *vītarāga* obtient le fruit d'Anāgāmin en ' comprenant les vérités '. Pour comprendre les vérités, il se place, soit dans le recueillement du troisième *dhyāna*, soit dans le recueillement du premier ou du deuxième *dhyāna*, soit dans le recueillement de l'*anāgamya*, ou du *dhyānāntara*, ou du quatrième *dhyāna* : suivant le cas, son *indriya* de sensation est l'*indriya* de plaisir, de satisfaction, d'indifférence.

Au contraire, le *bhūyovītarāga* obtient toujours le fruit de Sakṛdāgāmin avec l'*indriya* d'indifférence.

2. L'*ānupūrvaka* qui marche à la conquête du fruit d'Anāgāmin dans le recueillement d'*anāgamya*, peut, lorsque ses facultés morales sont vives, sortir pour le dernier moment (neuvième *vimuktimārga)* de l'*anāgamya* [16 a] et entrer dans le premier ou le second *dhyāna*.

Lorsqu'il expulse les passions par le chemin mondain, c'est donc par huit, et non par sept *indriyas*, qu'il obtient le fruit : en effet, l'*anāgamya* auquel appartient l'avant-dernier moment (neuvième *ānantaryamārga)* comporte la sensation d'indifférence, et le premier ou le second *dhyāna*, dans lequel a lieu le dernier moment, comporte la sensation de satisfaction. La disjonction d'avec les passions résulte donc de l'indifférence et de la satisfaction ; de même nous avons vu que la disjonction, dans le cas du Srotaāpanna, résulte de l'*ājñāsyāmīndriya* et de l'*ājñendriya*.

Lorsqu'il expulse les passions par le chemin pur, c'est-à-dire par la méditation des vérités, il faut ajouter, comme neuvième *indriya*, l'*ājñendriya*. L'*ānantaryamārga* et le *vimuktimārga* sont tous deux *ājñendriya* [1].

**17** a-b. Il est dit que la qualité d'Arhat est obtenue par onze *indriyas*, parce qu'une personne déterminée peut l'obtenir ainsi [2].

On lit dans le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna, 15, 1) : « Par combien d'*indriyas* la qualité d'Arhat est-elle obtenue ? — Par onze ».

En fait, la qualité d'Arhat est obtenue, comme nous avons dit, grâce à neuf *indriyas*. Le Śāstra répond : « Par onze », car il envisage, non pas l'acquisition de la qualité d'Arhat, mais la personne qui acquiert cette qualité.

Un saint peut tomber à plusieurs reprises de la qualité d'Arhat (vi. 58) et la reconquérir au moyen de divers recueillements, tantôt avec l'*indriya* de plaisir (troisième *dhyāna)*, tantôt avec celui de satisfaction (premier et deuxième *dhyāna)*, tantôt avec celui d'indifférence *(anāgamya*, etc.). Mais jamais les trois *indriyas* ne coexistent.

Mais, dira-t-on, pourquoi le Śāstra ne se place-t-il pas au même point de vue quand il parle de la qualité d'Anāgāmin ?

Le cas est différent. Il n'arrive pas que le saint, tombé du fruit d'Anāgāmin, le réoccupe au moyen de l'*indriya* de plaisir [16 b] [3].

1. Seul l'*ānupūrvaka* change de recueillement, non pas le *vītarāga*. Celui-ci, en effet, s'il commence la compréhension des vérités *(satyābhisamaya)* dans le recueillement d'*anāgamya*, ne passera pas dans le premier *dhyāna* au seizième moment. Ce qui l'intéresse, c'est la compréhension des vérités, non pas les *dhyānas* avec lesquels il est familier. Au contraire, l'*ānupūrvaka* s'intéresse au *dhyāna* qui est pour lui une nouveauté.

2. [*arhattvasyai*]*kādaśabhir* [*uktaṃ*] *ekasya saṃbhavāt* /

3. L'Anāgāmin qui tombe du détachement des terres supérieures, jusque et y compris le deuxième *dhyāna*, ne tombe pas pour cela du fruit d'Anāgāmin : il reste Anāgāmin, puisqu'il reste détaché du Kāmadhātu. Mais il perd le fruit d'Anāgāmin lorsqu'il tombe du détachement du premier *dhyāna* : ainsi tombé, il ne peut reconquérir le fruit par l'*indriya* de plaisir, car cet *indriya* est du troisième *dhyāna*, et le troisième *dhyāna* est hors de sa portée.

Dira-t-on qu'il peut reconquérir le fruit par l'*indriya* de satisfaction ? Il le

D'autre part, le *vītarāga*, l'homme détaché de toutes les passions du Kāmadhātu, qui a obtenu le fruit d'Anāgāmin, ne peut tomber de ce fruit, parce que son détachement est obtenu par deux chemins, produit par le chemin mondain et confirmé par le chemin pur (vi. 51).

Combien d'*indriyas* possède l'homme qui possède tel ou tel *indriya* (Jñānaprasthāna, 6, 5 ; Vibhāṣā, 90, 2) ?

**17** c-d. Celui qui possède l'organe mental, ou l'organe vital, ou l'organe d'indifférence, possède nécessairement trois *indriyas* [1].

Celui qui possède un de ces trois organes possède nécessairement les deux autres : lorsqu'un d'eux manque, les deux autres manquent [2].

La possession des autres *indriyas* n'est pas déterminée. Celui qui possède ces trois organes peut posséder ou ne pas posséder les autres.

1. L'être né dans l'Ārūpyadhātu ne possède pas les organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût [17 a]. L'être du Kāmadhātu peut ne pas posséder ces organes : lorsqu'il ne les a pas acquis (début de la vie embryonnaire) ou lorsqu'il les a perdus (cécité, etc. ; mort graduelle).

2. L'être né dans l'Ārūpyadhātu ne possède pas l'organe du tact.

3. L'être né dans l'Ārūpyadhātu ou dans le Rūpadhātu ne possède pas l'organe féminin. L'être né dans le Kāmadhātu peut ne pas le posséder lorsqu'il ne l'a pas acquis ou l'a perdu. De même pour l'organe mâle.

pourrait si, repartant à la conquête du fruit dans le recueillement d'*anāgamya*, il était capable de passer, pour le dernier moment, dans le premier *dhyāna*. Mais il ne le peut pas : seul peut opérer ce passage l'ascète dont les facultés morales sont vives, et l'ascète que nous envisageons ici est de facultés morales faibles, puisqu'il est tombé. Seuls tombent d'un fruit les ascètes aux facultés faibles.

Dira-t-on que, étant tombé, l'ascète peut opérer la transformation de ses facultés (*indriyasaṃcāra*, vi. 41 c-61 b) et les rendre vives ? — Sans doute, et il obtiendra le fruit avec huit ou neuf *indriyas* suivant que son chemin est mondain ou pur, ainsi que nous l'avons dit, car, en aucun cas, il ne reconquiert le fruit avec l'*indriya* de plaisir.

1. *upekṣājīvitamanoyukto 'vaśyaṃ trayānvitaḥ* //
2. *na hy eṣām anyonyena vinā samanvāgamaḥ*.

4. Le Pṛthagjana [1] né dans le quatrième *dhyāna*, dans le deuxième *dhyāna* [2], dans les *ārūpyas*, ne possède pas l'organe de plaisir.

5. Le Pṛthagjana né dans le quatrième *dhyāna*, dans le troisième *dhyāna*, dans les *ārūpyas*, ne possède pas l'organe de satisfaction.

6. L'être né dans le Rūpadhātu ou dans l'Ārūpyadhātu ne possède pas l'organe de déplaisir.

7. L'homme détaché *(vītarāga)* ne possède pas l'organe de dissatisfaction.

8. L'homme qui a coupé les racines de bien (iv. 79) ne possède pas les cinq facultés morales, foi, etc.

9. Ni le Pṛthagjana, ni le saint en possession d'un fruit, ne possèdent l'*anājñātamājñāsyāmīndriya*.

10. Le Pṛthagjana, le saint qui se trouve dans le chemin de la vue des vérités (vi. 31 a-b) et l'Arhat ne possèdent pas l'*ājñendriya*.

11. Le Pṛthagjana et le Śaikṣa ne possèdent pas l'*ājñātāvīndriya*.

Cette énumération permet d'établir les *indriyas* que possèdent les catégories d'êtres non spécifiées.

**18** a. Celui qui possède l'organe de plaisir ou l'organe du tact possède certainement quatre organes [3].

Celui qui possède l'organe de plaisir possède en outre l'organe vital, l'organe mental, l'organe d'indifférence [17 b]. Celui qui possède l'organe du tact possède en outre les trois mêmes *indriyas*.

**18** b. Celui qui possède un des organes de connaissance sensible possède nécessairement cinq organes [4].

Celui qui possède l'organe de la vue possède en outre l'organe vital, l'organe mental, l'organe d'indifférence et l'organe du tact.

De même celui qui possède l'organe de l'ouïe, etc.

1. L'Ārya possède l'organe de plaisir ' pur ', car il ne perd pas cet organe en changeant de terre (voir p. 141, n. 2).

2. Omis par Hiuan-tsang. — Voir viii. 12 a-b.

3. *caturbhiḥ sukhakāyābhyāṃ*

4. *pañcabhiś cakṣurādimān* /

**18** c. De même celui qui possède l'organe de satisfaction [1].

Celui qui possède l'organe de satisfaction possède en outre l'organe vital, l'organe mental, l'organe d'indifférence et l'organe de plaisir.

Mais, demandera-t-on [2], quelle sorte d'organe de plaisir peut posséder un être né dans le ciel du deuxième *dhyāna* et qui n'y pratique pas le recueillement du troisième *dhyāna* ? — La réponse est qu'il possède l'organe de plaisir souillé du troisième *dhyāna*.

**18** c-d. Celui qui possède l'organe de déplaisir possède certainement sept organes [3].

Possédant l'organe de déplaisir, cet être appartient évidemment au Kāmadhātu. Il possède nécessairement l'organe vital, l'organe mental, l'organe du tact et quatre organes de sensation : l'organe de dissatisfaction lui manque lorsqu'il est détaché *(vītarāga)*.

**18** d-**19** a. Celui qui possède l'organe féminin, etc., possède nécessairement huit organes [4].

Il faut entendre : Celui qui possède l'organe féminin, ou l'organe mâle, ou l'organe de dissatisfaction, ou une des facultés morales, foi, force, mémoire, recueillement et discernement *(prajñā)*.

1. *saumanasyī ca*

2. Il y a, dans le Kāmadhātu, organe de plaisir en relation avec les cinq connaissances sensibles ; dans le premier *dhyāna*, organe de plaisir en relation avec trois connaissances sensibles (l'odorat et le goût étant exclus, i. 30d) ; dans le deuxième *dhyāna*, point d'organe de plaisir (viii. 12) ; dans le troisième *dhyāna*, organe de plaisir en relation avec la connaissance mentale (ii. 7 c-d). Donc l'être né dans le ciel du deuxième *dhyāna*, s'il ne pratique pas le recueillement de troisième *dhyāna*, ne possèdera pas d'organe de plaisir, car, en renaissant dans le deuxième *dhyāna*, il a perdu l'organe de plaisir des étages inférieurs. — Réponse : d'après la doctrine Vaibhāṣika *(siddhānta)* tout être né dans une terre inférieure possède l'organe souillé *(kliṣṭa)* de la terre supérieure s'il ne l'a pas abandonné.

3. *duḥkhī tu saptabhiḥ.*

4. [*strīndriyādimān // aṣṭābhiḥ.*]

Voir iv. 80 a, qui cite Jñānaprasthāna, 16, 1. — Ad iv. 79 d, le nombre des organes dans les trois premiers *dvīpas*.

Celui qui possède un organe sexuel possède nécessairement, outre cet organe, sept organes, ceux qui ont été spécifiés 18 c-d, car cet être appartient évidemment au Kāmadhātu.

Celui qui possède l'organe de dissatisfaction possède nécessairement, outre cet organe, les mêmes sept organes.

Celui qui possède une des facultés morales peut être né dans n'importe laquelle des trois sphères d'existence ; il possède nécessairement les cinq facultés morales, lesquelles vont toujours ensemble, plus l'organe vital, l'organe mental, l'organe d'indifférence.

**19** a-b. Celui qui possède l'*ājñendriya* ou l'*ājñātāvīndriya* possède nécessairement *onze* organes [1].

A savoir : l'organe vital ; l'organe mental ; les organes de plaisir, de satisfaction, d'indifférence [2] [18 a] ; les cinq facultés morales, et, onzième, soit l'*ājñendriya*, soit l'*ājñātāvīndriya*.

**19** c-d. Celui qui possède l'*ājñāsyāmīndriya* possède nécessairement treize organes [3].

En effet, c'est seulement dans le Kāmadhātu qu'on pratique le chemin de la vue des vérités (vi. 55). Donc le possesseur de cet *indriya* est un être du Kāmadhātu. Il possède nécessairement l'organe vital, l'organe mental, l'organe du tact, quatre organes de sensation, les cinq facultés morales et l'*ājñāsyāmīndriya*. Il ne possède pas nécessairement l'organe de dissatisfaction, ni les organes de la vue,

1. On peut restituer : *ekādaśabhir ājñājñātāvisānvayaḥ* /

2. Comment le possesseur de l'*ājñendriya*, c'est-à-dire le Śaikṣa, est-il nécessairement en possession des organes de plaisir et de satisfaction ? Il peut en effet se trouver dans le ciel du quatrième *dhyāna* ou dans l'Ārūpyadhātu.

L'Ārya obtient nécessairement l'organe de satisfaction quand il se détache du Kāmadhātu ; il obtient nécessairement l'organe de plaisir quand il se détache du deuxième *dhyāna* ; même lorsqu'il transmigre *(bhūmisaṃcāra)*, il ne perd pas le bien *(śubha)* qu'il a obtenu (d'après iv. 40) ; il perd le bien obtenu lorsqu'il conquiert un fruit ou lorsqu'il perfectionne ses qualités morales (iv. 40), mais c'est pour obtenir la même sorte de bien d'une qualité supérieure.

3. *ājñāsyāmīndriyopetas trayodaśabhir anvitaḥ* //

etc. ; en effet, il peut être ' détaché ', auquel cas la dissatisfaction lui manque ; il peut être aveugle, etc. [1]

Combien possèdent d'organes ceux qui en possèdent le plus petit nombre possible (Vibhāṣā, 150, 13) ?

**20** a-b. L'être auquel manque le bien possède au minimum huit organes, organe du tact, sensations, organe vital, organe mental [2].

L'être auquel manque le bien *(niḥśubha)* est celui qui a coupé les racines du bien. Il appartient nécessairement au Kāmadhātu (iv. 79) ; il ne peut être ' détaché '. Donc il possède nécessairement les organes énumérés.

' Sensation ', dans la kārikā, *vid.* C'est-à-dire ' ce qui sent ' *(vedayate)* en comprenant *kartari kvip ;* ou ' sensation ' *(vedana) (bhāvasādhana : auṇādikaḥ kvip).*

**20** c-d. De même l'ignorant qui est né dans l'Ārūpya possède huit organes, à savoir l'indifférence, la vie, l'organe mental, les bons organes [3].

Le Pṛthagjana est appelé ignorant *(bāla)* parce qu'il n'a pas vu les vérités [18 b].

Les bons organes sont les facultés morales, foi, etc. — Puisqu'il

1. Mais peut-il être insexué ? Ceci fait difficulté, car on a vu (p. 105) que les êtres sans sexe ne peuvent obtenir ni la discipline, ni un fruit, ni le détachement.

D'après une opinion. L'homme qui a obtenu la discipline peut obtenir un fruit ; or cet homme conserve la discipline même s'il perd son sexe, car l'Abhidharma spécifie qu'il perd la discipline en devenant androgyne (iv. 38 c) et ne spécifie pas qu'il la perde en perdant son sexe. — On peut encore envisager la mort graduelle : un homme qui a pratiqué les *nirvedhabhāgīyas* (vi. 17) pourra, après la perte de l'organe sexuel, voir les vérités au moment de la mort.

Deuxième opinion. Le possesseur de l'*ājñāsyāmīndriya* n'est jamais insexué. Mais il ne possède pas l'organe féminin lorsqu'il est homme, il ne possède pas l'organe mâle lorsqu'il est femme. Donc on ne peut pas dire qu'il possède nécessairement l'un ou l'autre.

2. [*kāyavijjīvitamanaḥ*]*sarvālpair niḥśubho 'ṣṭabhiḥ* /

3. [*ārūpyeṣu tathā bāla*] *upekṣāyurmanaḥśubhaiḥ* //

est question d'un ignorant, puisque le total est huit, les organes purs *(ājñāsyāmi,* etc.) ne sont pas ici visés par l'auteur.

Combien possèdent d'organes ceux qui en possèdent le plus grand nombre possible ?

**21** a-c. Au maximum, dix-neuf : l'être bissexué, en exceptant les organes immaculés [1].

L'être bissexué appartient nécessairement au Kāmadhātu. Il n'est pas ' détaché ' ; il peut posséder les facultés morales ; il peut posséder tous les organes de connaissance sensible. Mais il est Pṛthagjana : donc les organes purs *(ājñāsyāmi,* etc.) lui manquent nécessairement.

Les organes purs *(anāsrava)* sont nommés dans la kārikā ' immaculés '. L'*ājñāsyāmi,* l'*ājña* et l'*ājñātāvin* sont purs parce qu'ils ne sont en relation avec les vices *(āsrava)* ni en qualité d'objet, ni par association (v. 17).

**21** c-d. L'Ārya, non détaché, peut posséder tous les organes, à l'exception d'un organe sexuel et de deux organes purs [2].

L'Ārya qui n'est pas détaché *(rāgin),* donc un Śaikṣa, non pas un Arhat, possède au maximum dix-neuf organes. Il faut exclure soit l'organe mâle, soit l'organe féminin ; il faut exclure l'*ājñātāvīndriya* dans tous les cas ; en outre, l'*ājñendriya* lorsque le Śaikṣa se trouve dans le chemin de la vue des vérités, et l'*ājñāsyāmīndriya* lorsque le Śaikṣa se trouve dans le chemin de la méditation des vérités [3]. [iv. 1 a]

## ii. ATOMES OU PARAMANUS (22).

Les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* (i. 7 a) sont, comme nous avons vu, de différentes natures, matière, sensation, notion, etc. On

1. *sarvabahubhir*] *ekonāviṃśatyāmala*[*varjitaiḥ / dviliṅgaḥ*]
2. [*rāgy āryo liṅgaikāmaladvayavarjitaiḥ //*]
3. *ukta indriyāṇāṃ dhātuprabhedhaprasaṅgena* (i. 48 c) *āgatānāṃ vistareṇa prabhedaḥ.*

demande si, de même, ils naissent indépendamment les uns des autres ; ou bien si, dans certains cas, ils naissent nécessairement ensemble *(niyatasahotpāda)*.

Certains conditionnés naissent toujours ensemble.

Les *dharmas* se divisent en cinq catégories : *rūpa*, matière ; *citta*, pensée ; *caittas*, mentaux ou *dharmas* associés à la pensée (ii. 23-34) ; *cittaviprayuktas*, c'est-à-dire *saṃskāras* non associés à la pensée (ii. 35-48) ; *asaṃskṛtas*, inconditionnés. Ces derniers ne naissent pas (i. 5, ii. 58) : nous n'avons pas à nous en occuper ici.

Étudions d'abord la loi de la production simultanée *(sahotpāda)* des *dharmas* matériels *(rūpas)*.

**22.** Dans le Kāmadhātu, la molécule *(paramāṇu)* dans laquelle il n'entre pas de son, dans laquelle il n'entre pas d'organe, est constituée par huit substances *(dravya)* [1] ; lorsque y entre l'organe du tact, par neuf substances ; lorsque y entre tout autre organe, par dix substances. [1 b] [2]

Par *paramāṇu*, on n'entend pas ici le *paramāṇu* au sens propre, le *dravyaparamāṇu*, l'atome ou monade qui est une chose, une substance *(dravya)* (i. 13) ; mais le *saṃghātaparamāṇu*, la molécule, c'est-à-dire le plus subtil parmi les aggrégats de matière *(rūpasaṃghāta)*, car il n'y a rien, parmi les aggrégats de matière, qui soit plus subtil [3].

1. Sur la valeur de ce terme, voir ci-dessous p. 147.

2. *kāme 'ṣṭadravyako 'śabdaḥ paramāṇur* [*anindriyaḥ* / *kāyendriyo navadravyo daśadravyo*] *'parendriyaḥ* //

Vasubandhu suit Dharmottara (Nanjio 1288), ii. 8, Upaśānta (Nanjio 1294), ii. 9 ; Dharmatrāta (Nanjio 1287), ii. 11 : « Les atomes résidant dans quatre organes sont de dix espèces ; dans l'organe du tact, de neuf espèces ; ailleurs, de huit espèces, quand il y a odeur (c'est-à-dire : dans le Kāmadhātu) ». — Upaśānta : « .... extérieurs, de huit espèces : dans un étage où il y a odeur ».

Doctrine analogue dans l'Abhidhamma de Buddhaghosa (Atthasālinī, 634) et du Compendium (p. 164). — Voir ci-dessus i. 13, 43 c. et Th. Stcherbatski, The soul theory of the Buddhists, p. 953.

3. D'après Saṃghabhadra (xxiii. 3, fol. 52 a) : Parmi les *rūpas* ' susceptibles de résistance ' *(sapratigha)*, la partie la plus subtile, qui n'est pas susceptible d'être scindée à nouveau, s'appelle *paramāṇu* ; c'est-à-dire : le *paramāṇu* n'est pas

1. Dans le Kāmadhātu, la molécule dans laquelle n'entre pas le son *(śabda, śabdāyatana)*, dans laquelle n'entre aucun organe *(indriya)*, comporte huit substances, pas moins de huit : à savoir les quatre grands éléments, matières élémentaires *(mahābhūtas*, i. 12 c), et quatre matières dérivées *(bhautika)*, visible *(rūpa*, i. 10 a), odeur, saveur, tangible (ii. 50 c-d ; 65 a-b).

2. La molécule dans laquelle n'entre pas le son, mais dans laquelle entre l'organe du tact *(kāyendriya, kāyāyatana)*, [1] comporte une neuvième substance, le *dravya* qu'est l'organe du tact.

3. La molécule dans laquelle n'entre pas le son, mais dans laquelle entre tout autre organe que l'organe du tact (l'organe de la vue, *cakṣurindriya*, etc.), comporte une dixième substance, le *dravya* qu'est cet autre organe (organe de la vue, etc.) ; car les organes de la vue, de l'ouïe, etc. n'existent pas indépendamment de l'organe du tact et constituent des *āyatanas* distincts.

4. Lorsque le son entre dans les aggrégats susdits, le total monte à neuf, dix, onze substances : en effet, le son *(śabdāyatana)* qui est produit par les grands éléments qui font partie de l'organisme *(upātta*, i. 10 b) n'existe pas indépendamment des organes [2].

5. Si les quatre grands éléments, terre élémentaire, etc., ne sont jamais dissociés *(avinirbhāga)*, coexistent dans tout aggrégat ou

susceptible d'être divisé en plusieurs par un autre *rūpa*, par la pensée. C'est ce qu'on dit être le plus petit *rūpa ;* comme il n'a pas de parties, on lui donne le nom de ' plus petit '. De même un *kṣaṇa* est nommé le plus petit temps et ne peut être divisé en demi-*kṣaṇas*. (iii. 86).

Un agglomérat de ces *aṇu*, qui n'est pas susceptible de désagrégation, reçoit le nom de *saṃghātāṇu*.

Dans le Kāma, huit choses *(dravya)*, au minimum, naissent ensemble pour constituer un *saṃghātāṇu* qui n'est pas de son, qui n'est pas d'organe. — Quelles sont ces choses ? — Quatre *mahābhūtas*, quatre *upādāya*, à savoir *rūpa, rasa, gandha, spraṣṭavya*.

1. Les molécules dans lesquelles entre l'organe du tact, l'organe de la vue, etc., sont les ' atomes ' dont il est question, i. 44 a-b.

2. Une molécule de son produite par les mains comporte les quatre grands éléments, les quatre matières dérivées, le son, l'organe du tact : soit dix substances ; produite par la langue, onze substances, en ajoutant l'organe du goût dont les atomes invisibles sont disposés sur la langue (Note du traducteur).

molécule, comment se fait il que, dans un aggrégat donné, on perçoive ou solidité, ou viscosité, ou chaleur, ou mouvement, et non pas ces quatre substances ou caractères à la fois ?

On perçoit dans un aggrégat donné celle des substances *(dravya,* terre élémentaire, etc.) qui s'y trouve la plus vive *(paṭutama, sphuṭatama),* et non pas les autres. De même, lorsqu'on touche un faisceau de brins végétaux et d'aiguilles *(sūcītūlīkalāpa)* [1], on perçoit les aiguilles ; lorsqu'on mange de la bouillie salée, on perçoit la saveur du sel. [2 a]

Comment savez-vous qu'un aggrégat donné comporte les grands éléments dont la présence n'y est pas perçue ?

Tous les grands éléments manifestent leur présence par leur acte propre, à savoir *dhṛti, saṃgraha, pakti, vyūhana* (i. 12 c) [2].

D'après une autre opinion, celle du Bhadanta Śrīlābha, les aggrégats comportent les quatre grands éléments, puisque, étant donnée l'action de certaines causes, les choses solides deviennent liquides, etc. [3] Le feu élémentaire existe dans l'eau, puisque celle-ci est plus ou moins froide [4], ce qui s'explique par la présence, en quantité plus ou moins grande, du feu élémentaire.

Mais, dirons-nous, que le froid soit plus ou moins vif, cela n'implique pas qu'il y ait mélange *(vyatibheda, miśrībhāva)* d'une certaine substance *(dravya),* le froid, avec son contraire, le chaud. De même le son et la sensation, quoique homogènes, varient d'intensité.

1. *tūlyo vīraṇādipuṣpamūladaṇḍāḥ yāḥ siṃkā(?)iti prākṛtajanapratītāḥ.* — Voir J. Bloch, Formation de la langue marathe, p. 42 : *siṅka (śikya),* ' corde pour suspendre des objets '.

2. L'eau élémentaire *(abdhātu)* existe dans le bois *(dāru)* : c'est l'eau élémentaire qui le fait tenir ensemble *(saṃgraha)* et l'empêche de se disperser. C'est par le feu élémentaire *(tejas)* que le bois mûrit *(pakti)* et pourrit. C'est par le vent élémentaire que le bois se meut *(vyūhana, prasarpana).* — La terre élémentaire existe dans l'eau, puisque l'eau supporte *(dhṛti)* les navires ; etc. — Voir ci-dessus p. 22, Vyākhyā, p. 34.

3. Le fer fond en raison de la chaleur, donc il contient l'eau élémentaire ; l'eau devient solide par le froid, donc elle contient la terre élémentaire ; des corps solides, frottés l'un contre l'autre, deviennent chauds : donc ils contiennent le feu élémentaire, etc.

4. *apsu śaityātiśayād auṣṇyaṃ gamyate.*

D'après une autre opinion, celle des Sautrāntikas, les grands éléments qui ne sont pas perçus dans un aggrégat donné y existent à l'état de semence *(bījatas, śaktitas, sāmarthyatas)*, non pas en acte, non pas en soi *(svarūpatas)*. C'est ainsi que Bhagavat a pu dire (Saṃyuktāgama, 18, 10) : « Dans ce morceau de bois, il y a beaucoup de *dhātus* ou substances minérales » [1]. Bhagavat entend que ce bois contient des semences, des potentialités *(śakti)* de nombreux *dhātus* ; car l'or, l'argent, etc., n'existent pas actuellement dans le bois.

Les Sautrāntikas objectent encore : Comment établir la présence *(sadbhāva)* de la couleur *(varṇa)* dans le vent ? [2]

Les Vaibhāṣikas répondent : C'est là objet de foi *(śraddhanīya)*, non de raisonnement *(anumeya)*. Ou bien la couleur existe dans le vent, puisqu'on perçoit l'odeur en raison du contact du vent et d'un objet odorant ; or l'odeur n'est jamais dissociée de la couleur [3].

6. Nous savons que l'odeur et la saveur manquent dans le Rūpadhātu (i. 30) ; il faut donc, pour la molécule de Rūpadhātu, réduire les chiffres. On aura six, sept, huit substances, et lorsque le son intervient, sept, huit et neuf. Nous n'expliquerons pas le détail qui va de cire.

7. Objection. — Le Vaibhāṣika dit que la molécule de Kāmadhātu comporte, au minimum, huit *dravyas*, huit choses ou substances. Entend-il des *dravyas* proprement dits *(dravyam eva)*, des substances individuelles, des choses qui ont un caractère propre [4], ou des *āyatanas* que l'on peut nommer *dravyas*, substances, puisqu'ils possèdent chacun des caractères généraux distinctifs ? [5] — Dans la première hypothèse les chiffres proposés sont trop faibles. La molécule, dites-vous, comporte quatre ' matières dérivées ', le *rūpa* d'abord : elle comportera, disons-nous, non seulement le *rūpa* couleur *(varṇa,*

1. *santy asmin dāruskandhe vividhā dhātavaḥ*. — Sur le sens de *dhātu*, i. 20.

2. Présence qui résulte de la définition : La molécule comporte huit substances.

3. *varṇavān vāyur gandhavattvāj jātipuṣpavat*. — Voir d'ailleurs i. 13 c-d.

4. *yasya svalakṣaṇam asti tad dravyam*. Le bleu est un *dravya*.

5. *sāmānyaviśeṣalakṣaṇasadbhāvāt*. — Le *rūpa* possède le caractère de ' résistance ' *(rūpyate)* qui est commun à la couleur et à la figure, au bleu, etc.

le *dravya* bleu ou rouge, etc.), mais encore le *rūpa* figure *(saṃsthāna)* (i. 10, iv. 3 c), puisque nombre d'atomes y sont agglomérés [2 b]. Elle comporte la ' matière dérivée ' nommée ' tangible ' *(spraṣṭavya)* : elle sera, disons-nous, lourde ou légère, rude ou moelleuse ; elle pourra être ' de froid ', ' de faim ', ' de soif ' ; elle comportera donc les *dravyas* que sont la lourdeur ou la légèreté, le moelleux ou la rudesse, le froid, la faim et la soif. (i. 10 d). Donc les chiffres proposés sont trop faibles. — Que si, au contraire, le Vaibhāṣika entend parler d'*āyatanas*, les chiffres sont trop forts, car les grands éléments font partie de l'*āyatana* ' tangible ' (i. 35 a) ; il faut donc dire que la molécule comporte quatre substances *(dravya)*, le visible, l'odeur, la saveur, le tangible.

Le Vaibhāṣika répond. — Notre définition de la molécule est bonne. Le mot *dravya* s'entend, suivant le cas, et des substances proprement dites et des *āyatanas*. Parmi les huit *dravyas* de la molécule, il y a (1) quatre substances proprement dites, à savoir les quatre grands éléments, points d'appui et sources *(āśraya)* des matières dérivées *(bhautika)*, (2) quatre *āyatanas*, quatre sortes de matière dérivée supportée par les grands éléments : visible *(rūpa)*, odeur, saveur et tangible (abstraction faite des grands éléments qui sont inclus dans le tangible).

La réponse n'est pas bonne, car chacune de ces quatre matières dérivées est supportée par la tétrade des grands éléments. La molécule comportera donc vingt *dravyas* [1].

1. Nous avons vu (i. 13, p. 25) qu'un atome ou monade n'existe jamais à l'état isolé. L'éditeur japonais cite sur ce point le commentaire en six chapitres de Houei-houei. M. P. Pelliot a retrouvé sa citation dans T'ao 83, 5, fol. 414, où elle est accompagnée d'une glose qui justifie le chiffre de 1379 atomes pour la molécule de visible, etc.

Voici, sauf erreur, le sens de ces gloses :

Un atome n'existe jamais à l'état isolé. On a, au minimum, des groupes — ou molécules — de sept atomes : quatre faces, au-dessus, en dessous : six côtés ; au centre ; donc sept. A considérer une molécule de matière dérivée *(mahābhūtāny upādāya rūpam, bhautikaṃ rūpam)*, par exemple une molécule de ' visible ' *(rūpa)* ou d'odeur *(gandha)*, on a donc sept atomes de visible ou d'odeur.

Chacun de ces sept atomes est supporté par sept atomes complexes, sept atomes

Non pas, réplique le Vaibhāṣika, car nous envisageons la nature *(jāti)* des grands éléments, solidité, etc. La nature de la tétrade des grands éléments reste la même, que ceux-ci supportent la matière dérivée odeur ou les matières dérivées visible, saveur, tangible.

Mais pourquoi vous exprimer d'une manière amphibologique et employer le mot *dravya* dans deux acceptions différentes ? Les mots obéissent au caprice, mais il faut examiner le sens [1].

### iii. Les mentaux ou caittas (23-34).

**23** a. La pensée et les mentaux naissent nécessairement ensemble [2].

La pensée *(citta)* et les mentaux *(caitta)* ne peuvent prendre naissance indépendamment.

**23** b. Toutes choses naissent nécessairement avec leurs caractères *(lakṣaṇa)* [3] [3 a].

Tous les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)*, matière, pensée (ii.

ayant pour nature les quatre grands éléments, sept atomes où les quatre grands éléments sont presents.

Chacun de ces sept atomes comporte quatre atomes, atomes de terre, d'eau, de feu, de vent : l'atome de terre comporte sept atomes de terre, etc.

Donc (1) sept atomes de terre, d'eau, de feu, de vent, en tout 28 atomes, constituent un atome de quatre-grands-éléments.

(2) Un atome de quatre-grands-éléments n'existe pas isolé : sept se groupent ($7 \times 28 = 196$ atomes) pour supporter un atome de matière dérivée.

(3) L'atome de matière dérivée, avec ses supports, atomes de quatre-grands-éléments ($1 + 196 = 197$ atomes), forme groupe avec six autres atomes pareils : l'atome de matière dérivée comporte donc 1379 atomes ($7 \times 197$).

[Mais toute matière dérivée possède visibilité, odeur, saveur, tangibilité. Donc ce chiffre doit être multiplié par quatre pour obtenir la plus petite partie de matière existant à l'état isolé.]

1. *chandato hi vācām pravṛttiḥ / arthas tu parīkṣyaḥ.* — C'est-à-dire *chandata icchātaḥ saṃksepavistaravidhānānuvidhāyino vācaḥ pravartante / arthas tv ābhyāṃ parīkṣyaḥ*

2. *cittacaittāḥ sahāvaśyam.*
*citta = manas = vijñāna.*
*caitta = caitasa = caitasika = cittasaṃprayukta.*

3. *sarvaṃ saṃskṛtalakṣaṇaiḥ /*

34), mentaux, *saṃskāras* dissociés de la pensée (ii. 35), naissent nécessairement avec leurs *saṃskṛtalakṣaṇas*, naissance, durée, vieillesse et impermanence (ii. 46 a).

**23** c. Quelquefois avec la possession *(prāpti)* [1].

Parmi les dharmas conditionnés, ceux qui sont intégrés aux êtres vivants (*sattvākhya, sattvasaṃkhyāta*, i. 10) naissent nécessairement avec la *prāpti* qui se rapporte à chacun d'eux (ii. 37 b). Des autres, il n'y a pas *prāpti*. C'est pourquoi la stance dit ' quelquefois '.

Quels sont les mentaux ? [2]

1. *prāptyā vā.*
2. A. Théorie des *caittas* d'après Vasubandhu, d'après les Sautrāntikas.
   B. Prakaraṇapāda et Dhātukāya.
   C. Abhidhamma.

A. Le commentaire du Vijñaptimātraśāstra dit que les Sautrāntikas ont deux systèmes. Les uns, les Dārṣṭāntikas, soutiennent que la pensée seule existe, que les mentaux n'existent pas, d'accord avec Buddhadeva (voir i. 35 note); les autres admettent l'existence des mentaux et se divisent en plusieurs opinions : qu'il y a trois mentaux, *vedanā, saṃjñā, cetanā ;* qu'il y en a quatre (en ajoutant le *sparśa*), dix (les dix *mahābhūmikas*), quatorze (en ajoutant *lobha, dveṣa, moha, māna) ;* en outre certains Sautrāntikas admettent tous les mentaux des Sarvāstivādins. (Les renseignements de Wassilief, p. 309, diffèrent ; lire ' Bhadanta Sautrāntika ' au lieu de Bhaṭṭopama).

Voir ii. 26 c-d ; iii. 32 a-b.

Vasubandhu a exposé sa doctrine des mentaux dans le Pañcaskandhaprakaraṇa (Nanjio, 1176 ; Mdo, 58). — Quels sont les *caittas ?* Les *dharmas* associés *(samprayukta)* à la pensée, à savoir (1) Cinq universels *(sarvaga) : sparśa, manaskāra, vedanā, saṃjñā, cetanā.* (2) Cinq particuliers *(pratiniyataviṣaya) : chanda, adhimukti, smṛti, samādhi, prajñā.* (3) Onze bons : *śraddhā, hrī, apatrāpya, alobha kuśalamūla, adveṣa kuśalamūla, amoha kuśalamūla, vīrya, praśrabdhi, apramāda, upekṣā, ahiṃsā.* (4) Six passions *(kleśa) : rāga, pratigha, māna, avidyā, dṛṣṭi, vicikitsā.* (5) Les autres *(śeṣa)* sont *upakleśa : krodha, upanāha, mrakṣa, pradāsa, īrṣyā, mātsarya, māyā, śāṭhya, mada, vihiṃsā, āhrīkya, anapatrāpya, styāna, auddhatya, āśraddhya, kausīdya, apramāda, muṣitasmṛtitā, vikṣepa, asaṃprajanya.* (6) Quatre, de caractère instable *(gzhan du yaṅ ḥgyur ba) : kaukṛtya, middha, vitarka, vicāra.*

B. D'après le Prakaraṇapāda (début du livre) :

Il y a cinq dharmas : 1. *rūpa*, 2. *citta*, 3. *caittadharma*, 4. *cittaviprayuktasaṃskāra*, 5. *asaṃskṛta* ..... Qu'est-ce que le *citta ?* C'est le *citta*, le *manas*, le *vijñāna*, c'est-à-dire les six catégories de *vijñāna*, connaissance de la vue, etc.

Que sont les *caittas* ? Tous les *dharmas* associés à la pensée. Quels sont ces *dharmas* ? A savoir *vedanā, saṃjñā, cetanā, sparśa, manasikāra, chanda, adhimukti, smṛti, samādhi, prajñā, śraddhā, vīrya, vitarka, vicāra, pramāda, apramāda, kuśalamūla, akuśalamūla, avyākṛtamūla*, tous les *saṃyojanas, anuśayas, upakleśas, paryavasthānas* (v. 47), tout ce qui est savoir *(jñāna*, vii. 1), tout ce qui est opinion *(dṛṣṭi)*, tout ce qui est compréhension *(abhisamaya*, vi. 27), et encore tous les dharmas de cette espèce, associés à la pensée, sont *caitta*.

Plus loin (début du quatrième chapitre, xxiii. 10, fol. 18 b = Dhātukāya, début) : « Il y a 18 *dhātus*, 12 *āyatanas*, 5 *skandhas*, 5 *upādānaskandhas*, 6 *dhātus*, 10 *mahābhūmikas*, 10 *kuśalamahābhūmikas*, 10 *kleśamahābhūmikas*, 10 *parīttakleśabhūmikas*, 5 *kleśas*, 5 *saṃsparśas*, 5 *dṛṣṭis*, 5 *indriyas*, 5 *dharmas*, 6 *vijñānakāyas*, 6 *sparśakāyas*, 6 *vedanākāyas*, 6 *saṃjñākāyas*, 6 *cetanākāyas*, 6 *tṛṣṇākāyas*. — Quels sont les 18 *dhātus* ? ..... Quels sont les six *dhātus* ? A savoir l'élément terre .... (Kośa, i. 28). — Quels sont les dix *mahābhūmikas* ? A savoir *vedanā* ..... *prajñā*. — Quels sont les dix *kuśalamahābhūmikas* ? A savoir *śraddhā, vīrya, hrī, apatrapā, alobha, adveṣa, praśrabdhi, upekṣā, apramāda, ahiṃsā*. — Quels sont les dix *kleśamahābhūmikas* ? A savoir *aśrāddhya* ..... *pramāda* (liste citée ci-dessous ii. 26 a-c). — Quels sont les dix *parīttakleśabhūmikas* ? A savoir *krodha, upanāha, mrakṣa, pradāsa, īrṣyā, mātsarya, śāṭhya, māyā, mada, vihiṃsā*. — Quels sont les cinq *kleśas* ? A savoir *kāmarāga, rūparāga, ārūpyarāga, pratigha, vicikitsā* (v. 1). — Quelles sont les cinq *dṛṣṭis* ? A savoir *satkāyadṛṣṭi, antagrāhadṛṣṭi, mithyādṛṣṭi, dṛṣṭiparāmarśa, śīlavrataparāmarśa* (v. 3). — Quels sont les cinq *saṃsparśas* ? A savoir *pratighasaṃsparśa, adhivacanasaṃsparśa, vidyāsaṃsparśa, avidyāsaṃparśa, naivavidyānāvidyāsaṃsparśa* (iii. 30 c-31 a). — Quels sont les cinq *indriyas* ? A savoir *sukhendriya, duḥkhendriya, saumanasyendriya, daurmanasyendriya, upekṣendriya* (ii. 7). — Quels sont les cinq *dharmas* ? A savoir *vitarka, vicāra, vijñāna, āhrīkya, anapatrāpya*. [Dans le Kośa, ii. 27, *vitarka* et *vicāra* sont classés comme *aniyata* ; ii. 26 d, *āhrīkya* et *anapatrāpya* sont classés comme *akuśalamahābhūmika*, catégorie imaginée plus tard, voir iii. 32 a-b ; quant au *vijñāna* visé ici par le Prakaraṇa et le Dhātukāya, il s'agit sans doute des six *vijñānakāyas*.] — Quels sont les six *vijñānakāyas* ? A savoir *cakṣurvijñāna* ..... *manovijñāna*. — Quels sont les six *saṃsparśakāyas* ? A savoir *cakṣuḥsaṃsparśa* ..... *manaḥsaṃsparśa* (iii. 30 b). — Quels sont les six *vedanākāyas* ? A savoir *cakṣuḥsaṃsparśajavedanā* ..... (iii. 32 a). — Quels sont les six *saṃjñākāyas* ? A savoir *cakṣuḥsaṃsparśajasaṃjñā* ..... — Quels sont les six *cetanākāyas* ? A savoir *cakṣuḥsaṃsparśajacetanā* ..... — Quels sont les six *tṛṣṇākāyas* ? A savoir *cakṣuḥsaṃsparśajatṛṣṇā* .....

Le Dhātukāya poursuit en expliquant les *mahābhūmikas* : « Qu'est-ce que la *vedanā* ? » (Voir ii. 24, p. 153 n. 1 C.).

C. Kathāvatthu, vii. 2-3, les Rājagirikas et les Siddhatthikas nient le *saṃprayoga* des *dharmas*, nient l'existence des *caitasikas* ; ix. 8, les Uttarāpathakas font du

**23** c-d. Les mentaux sont de cinq espèces, *mahābhūmikas*, etc. [1].

Les mentaux sont les *mahābhūmikas*, qui accompagnent toute pensée, les *kuśalamahābhūmikas*, qui accompagnent toute pensée bonne, les *kleśamahābhūmikas*, qui accompagnent toute pensée souillée, les *akuśalamahābhūmikas*, qui accompagnent toute pensée mauvaise, les *parīttakleśabhūmikas*, qui ont pour terre la petite passion.

*bhūmi*, terre, signifie ' lieu d'origine ' *(gativiṣaya, utpattiviṣaya)*. Le lieu d'origine d'un *dharma* est la *bhūmi* de ce *dharma*.

La ' grande terre ', *mahābhūmi*, est ainsi nommée parce qu'elle est la terre, le lieu d'origine, des grands *dharmas*, [c'est-à-dire des *dharmas* de grande extension, qui se trouvent partout]. On appellera *mahābhūmika* le *dharma* qui est inhérent à la *mahābhūmi* [3 b], c'est-à-dire le *dharma* qui se trouve toujours dans toute pensée [2].

Quels sont les *mahābhūmikas* ?

*vitarka* un *mahābhūmika* (le terme technique manque). — Visuddhimagga, xiv. — Abhidhammasaṃgaha, ii. Dans Compendium, p. 237, S. Z. Aung et C. A. F. Rhys Davids ont des observations intéressantes sur le développement de la doctrine des *cetasikas*.

1. *pañcadhā caittā mahābhūmyādibhedataḥ* //

2. D'après la Vibhāṣā (16, 12 b) citée par l'éditeur japonais : Quel est le sens de l'expression *mahābhūmikadharma* ?

a. Le grand, c'est la pensée ; ces dix *dharmas* sont la *bhūmi*, le lieu d'origine de la pensée ; étant la *bhūmi* du ' grand ', on les nomme *mahābhūmi*. Étant *mahābhūmi* et *dharmas*, ils sont *mahābhūmikadharmas*.

b. Quelques-uns disent : La pensée est grande, à cause de la supériorité de sa nature et de son activité ; elle est grande et elle est *bhūmi*, on l'appelle donc *mahābhūmi*, parce qu'elle est le lieu qui sert de point d'appui aux *caittas*. Les dix *dharmas*, *vedanā*, etc., parce qu'on les rencontre partout dans la *mahābhūmi*, sont nommés *mahābhūmikadharmas*.

c. Quelques-uns disent : Les dix *dharmas*, *vedanā*, etc., se trouvant partout avec la pensée, sont nommés ' grands ' ; la pensée, étant leur *bhūmi*, s'appelle *mahābhūmi* ; les *vedanā*, etc., étant inhérents à la *mahābhūmi*, sont nommés *mahābhūmikadharmas*.

Vasubandhu reproduit la troisième étymologie.

Nous verrons (iii, 32 a-b) que Śrīlābha n'admet pas cette définition du terme *mahābhūmika*.

**24.** Sensation *(vedanā)*, volition *(cetanā)*, notion *(saṃjñā)*, désir d'action *(chanda)*, contact *(sparśa)*, discernement *(mati)*, mémoire *(smṛti)*, acte d'attention *(manaskāra)*, approbation *(adhimukti)*, recueillement ou concentration *(samādhi)* coexistent à toute pensée [1].

Ces dix *dharmas*, d'après l'Ecole [2], existent tous dans tout moment de pensée *(cittakṣaṇa)*.

1. La *vedanā* est la triple sensation *(anubhava)*, plaisante, pénible, ni-pénible-ni-plaisante (i. 14).

1. *[vedanā cetanā saṃjñā chandaḥ sparśo] matiḥ smṛtiḥ /*
*[manaskāro 'dhimuktiś ca samādhiḥ sarvacetasi] //*

A. Hiuan-tsang corrige : *vedanā saṃjñā cetanā sparśa chanda prajñā smṛti manaskāra adhimukti samādhi.*

L'ordre de l'Abhidharma (Prakaraṇapāda, Dhātukāya) est le suivant : *vedanā saṃjñā cetanā sparśa manaskāra chanda adhimukti smṛti samādhi prajñā.* — Vasubandhu (Pañcaskandhaka) distingue cinq universels *(sarvaga) : sparśa manaskāra vedanā saṃjñā cetanā*, et cinq particuliers *(pratiniyataviṣaya) : chanda adhimukti smṛti samādhi prajñā.*

L'ordre de Mahāvyutpatti 104 (qui lit *adhimokṣa)* diffère des autres sources.

La lecture *adhimukti* est confirmée par la Vyākhyā citant Bhāṣya, ii. 26 a-c, p. 162.

B. Nous mettons dans le texte l'essentiel de la Vyākhyā. — Voici la version tibétaine du Bhāṣya :

ḥthsor ba ni myoṅ ba rnam pa gsum ste / bde ba daṅ / sdug bsṅal daṅ / dge ba yaṅ ma yiṅ sdug bsṅal yaṅ ma yin paḥo / / sems pa ni sems mṅon par ḥdu byed paḥo / / ḥdu śes ni ḥdus nas śes pa ste / yul la mthsan mar ḥdzin paḥo / / ḥdun pa ni byed ḥdod paḥo / / reg pa ni yul daṅ dbaṅ po daṅ rnam par śes pa ḥdus pa las skyes paḥi reg paḥo / / blo gros ni śes rab ste / chos rab tu rnam par ḥbyed paḥo / / dran pa ni dmigs pa mi brjed paḥo / / yid la byed pa ni sems kyi ḥjug paḥo / / mos pa ni ḥdod paḥo / / tiṅ ne ḥdzin ni sems rtsa gcig pa ñid do /

C. Le Dhātukāya (xxiii. 10, fol. 2 a) donne des définitions qui sont tout à fait dans le style de l'Abhidhamma. Par exemple, le *samādhi* est défini : « La *sthiti* de la pensée, la *saṃsthiti* (teng-tchou), l'*abhiṣṭhiti* (hien-tchou), l'*upasthiti* (kin-tchou), l'*avikṣepa* (pou-loan), l'*aghaṭṭana* (pou-san, Mahāvyutpatti, 245, 226), le *saṃdhāraṇa* (? ché-tchê), le *śamatha*, le *samādhi*, la *cittasyaikāgratā*, voilà ce qu'on appelle le *samādhi.* » (Vibhaṅga, p. 217, Dhammasaṅgaṇi, 11).

De même la *vedanā* est *vedanā, saṃvedanā, pratisaṃvedanā, vedita*, ce qui sera senti, ce qui est compris dans la *vedanā*. — La *smṛti* est *smṛti, anusmṛti, pratismṛti, smaraṇa, asaṃpramoṣatā .... cetaso 'bhilāpa.*

2. Le mot *kila* montre que l'auteur expose l'opinion de l'École (Vibhāṣā, 12, 10). Il a expliqué sa doctrine dans le Pañcaskandhaka (Vyākhyā).

2. La *cetanā* est ce qui conditionne, informe, modèle la pensée *(cittābhisaṃskāra, cittaprasyanda)* (i. 15 ; iv. 1).

3. La *saṃjñā* est *saṃjñāna*, ce qui saisit les marques (mâle, femelle, etc.) de l'objet *(viṣayanimittagrahaṇa = viṣayaviśeṣarūpagrāha)* (i. 14, ii. 34 b-d, p. 177 n. 5).

4. Le *chanda* est le désir de l'action [1].

5. Le *sparśa* est l'état de contact *(spṛṣṭi)* né de la rencontre *(saṃnipāta)* de l'organe, de l'objet et de la connaissance *(vijñāna)* ; en d'autres termes, le *dharma* par la vertu duquel *(yadyogāt)* l'organe, l'objet et la connaissance sont comme s'ils se touchaient (iii. 30).

6. La *prajñā*, que la stance désigne sous le nom de *mati*, est le discernement des *dharmas* (i. 2) [2].

7. La *smṛti* est la non-défaillance à l'égard de l'objet *(ālambanāsaṃpramoṣa)* ; un *dharma* en vertu duquel la pensée *(manas)* n'oublie pas l'objet *(vismarati)*, en vertu duquel elle le chérit pour ainsi dire *(abhilaṣatīva)* [3].

8. Le *manaskāra* est l'inflexion *(ābhoga)* [4] de la pensée *(cetas)* : en d'autres termes, ' courber ', ' appliquer ' la pensée vers l'objet *(ālambane cetasa āvarjanam avadhāraṇam)*. [*Manaskāra* s'explique *manasaḥ kāraḥ* ou *manaḥ karoty āvarjayati*.] (ii. 72).

9. L'*adhimukti* est l'approbation [5].

1. Comparer Atthasālinī, 329 : *kattukamyatā*. — D'après le Pañcaskandhaka : *abhiprete vastuny abhilāṣaḥ*. (Voir ii. 55 c-d, iii. 1, où le *chanda* est défini *anāgate prārthanā*.)

2. Pañcaskandhaka: *upaparīkṣye vastuni pravicayo yogāyogavihito 'nyathā ca*.

3. Pañcaskandhaka: *saṃstute vastuny asaṃpramoṣaḥ / cetaso 'bhilapanatā*. — Voir i. 33.

4. Sur *ābhoga*, S. Lévi ad Sūtrālaṃkāra, i. 16, et Muséon, 1914.

5. Ce terme fait difficulté. — Vyākhyā : *adhimuktis tadālambanasya guṇato 'vadhāraṇād (°ṇam ?) rucir iti anye / yathāniśśayaṃ dhāraneti yogācāracittāḥ* : « l'*adhimukti* est la considération de l'objet au point de vue de ses qualités ; d'après d'autres, la complaisance ; d'après les Ascètes, la contemplation de l'objet en conformité avec la décision prise. » (Ce dernier point est expliqué ad ii. 72, *adhimuktimanaskāra*).

D'après le Pañcaskandhaka, *adhimokṣa = niścite vastuny avadhāraṇam*.

D'après le Prakaraṇapāda, 13 b 9 : « Qu'est-ce que l'*adhimukti* ? La délectation de la pensée dans la sensation et le contact (? sīn tchéng lo cheou tch'ou).

10. Le *samādhi* est l'unité d'objet de la pensée *(cittaikāgratā)* : *agra* = *ālambana*, i. 33) ; c'est le *dharma* en vertu duquel la pen-

La version tibétaine de notre texte, *mos pa ni ḥdod paḥo*, donne : *adhimuktir icchā* ou *ruciḥ (?)*.

Paramārtha traduit : « L'*adhimukti* (siáng liao) est un *dharma* qui fait que la pensée est vive (mîng liao, *paṭu)* à l'endroit des caractères de l'objet ». — Ceci ce n'est pas une traduction, mais une glose.

Hiuan-tsang traduit : « *Adhimukti*, c'est-à-dire *nêng yû kìng in k'o* ». — On peut traduire : « ce qui fait qu'il y a signe d'approbation à l'égard de l'objet ». L'expression *in* (= *mudrā*) *k'o* (possible) est signalée par Rosenberg dans plusieurs lexiques. M. A. Waley, qui a bien voulu consulter les gloses japonaises, traduit : « the sign of approval given to a disciple who has understood what has been taught him ». On aurait donc *k'o* = *k'o i* = « cela peut aller » (A. Debesse). — L'*adhimukti* est l'approbation de l'objet, le *dharma* en raison duquel on prend l'objet en considération; elle marque un premier stade de l'acte d'attention. — Voir la note de Shwe Zan Aung, Compendium, p. 17 et 241, sur *adhimokkha* : « ... the settled state of a mind ... ; it is deciding to attend to this, not that, irrespective of more complicated procedure as to what ' this ' or ' that ' appears to be ».

Saṃghabhadra (52 b 16) : L'approbation *(in k'o)* à l'endroit de l'objet est ce qu'on appelle *adhimukti*. D'après d'autres maîtres, *adhi* signifie « supériorité, souveraineté » ; *mukti* signifie *vimokṣa*. L'*adhimukti* est un *dharma* en vertu duquel la pensée exerce sans obstacle souveraineté sur l'objet ; comme *adhiśīla*. — (57 b 8). L'*adhimukti* est une chose à part, car le Sūtra dit : « La pensée, en raison de l'*adhimukti*, approuve *(in k'o)* l'objet ». Lorsque les pensées naissent, toutes approuvent *(in)* l'objet; par conséquent l'*adhimukti* est un *mahābhūmika*. — Cependant le Sthavira dit : « Il n'est pas établi que l'*adhimukti* soit une chose à part, car nous voyons que son caractère ne se distingue pas de celui du savoir *(jñāna)* : le caractère de l'*adhimukti* est que la pensée soit déterminée *(niścita)* à l'endroit de l'objet. Pas de différence avec le caractère du savoir *(jñāna)*. Par conséquent l'*adhimukti* n'est pas une chose à part ». — Cela n'est pas correct, car l'approbation *(in k'o)* fait qu'il y détermination.

Quelques-uns disent : « L'*adhimukti* est la détermination *(avadhāraṇa, niścaya)* ». C'est donner à ce qui est la cause de la détermination *(adhimukti)* le nom de son effet. — S'il en est ainsi, *adhimukti* et détermination ne seront pas simultanées. — Non pas; car ces deux se conditionnent réciproquement : en raison du discernement *(pratisaṃkhyā)* naît l'approbation, en raison de l'approbation naît la détermination *(niścaya)*. Il n'y a pas contradiction : donc pas d'obstacle à ce qu'elles soient simultanées. — Si toute pensée comporte ces deux, alors toutes les catégories de pensée seront approbation et détermination — Cette objection est sans valeur, car il arrive que, dominée par d'autres *dharmas*, leur activité soit endommagée : encore qu'il y ait approbation *(in)* et détermination, elles sont petites et difficilement reconnaissables.

sée, en série ininterrompue *(prabandhena)*, reste *(vartate)* sur un objet (viii. 1) [1].

Comment savons-nous que ces dix mentaux, distincts de nature, coexistent dans une seule pensée ?

Subtil, à coup sûr, est le caractère spécifique *(viśeṣa)* de la pensée et des mentaux. On ne le discerne que difficilement *(durlakṣya)* même quand on se borne à considérer chacun des mentaux se développant en série homogène ; à plus forte raison lorsqu'on envisage un moment psychologique dans lequel ils existent tous. Si la différence des saveurs des plantes, saveurs que nous connaissons par un organe matériel [4 a], est difficile à distinguer *(duravadhāna, duḥpariccheda)*, à plus forte raison en va-t-il de même des *dharmas* immatériels qui sont perçus par la connaissance mentale.

On nomme *kuśalamahābhūmi* la ' terre ' des *dharmas* bons de grande extension. Les mentaux qui relèvent de cette terre sont nommés *kuśalamahābhūmikas* : les *dharmas* qui se trouvent dans toute bonne pensée.

**25.** Foi, diligence, aptitude, indifférence, respect, crainte, deux racines, non-nuisance, énergie se trouvent seulement dans la bonne pensée, se trouvent dans toute bonne pensée [2].

1. La *śraddhā*, ou foi, est la clarification de la pensée [3]. — D'après

1. Pañcaskandhaka : *upaparīkṣye vastuni cittasyaikāgratā.*
2. *śraddhāpramādaḥ praśrabdhir upekṣā hrīr apatrapā /*
*mūladvayam avihiṃsā vīryaṃ ca kuśale sadā //*

D'après la Vibhāṣā, 42, 11, et le Prakaraṇa : *śraddhā, vīrya, hrī, apatrapā, alobha, adveṣa, praśrabdhi, upekṣā, apramāda, avihiṃsā.*—La Mahāvyutpatti (104) nomme la troisième racine *(amoha)* et place *vīrya* après les racines. Le Pañcaskandhaka nomme aussi la troisième racine et a le même ordre que la Mahāvyutpatti, à ceci près qu'il place l'*apramāda* avant l'*upekṣā*.

3. *cetasaḥ prasādaḥ.* — D'après Jñānaprasthāna, 1, 19. — En d'autres termes, la *śraddhā* est le *dharma* par lequel *(yadyogāt)* la pensée, troublée par les *kleśas* et *upakleśas*, devient claire : comme l'eau trouble devient claire par la présence de la gemme qui purifie l'eau *(udakaprasādakamaṇi)*. Même exemple dans Atthasālinī, 304.

une autre opinion [1], c'est l'adhésion à la doctrine du fruit de l'acte (vi. 78 b), aux joyaux (vi. 73 c) et aux vérités.

2. L'*apramāda*, ou diligence, est la *bhāvanā*, c'est-à-dire la prise de possession et la culture des bons *dharmas* [2].

Objection. La prise de possession et la culture des bons *dharmas* n'est autre chose que les bons *dharmas* pris et cultivés. Comment pouvez-vous faire de la diligence un *dharma* mental à part ?

La diligence est l'application *(avahitatā)* aux bons *dharmas*. On dit, par métaphore, qu'elle en est la *bhāvanā*. Par le fait, elle est la cause de la *bhāvanā*.

D'après une autre école [3], la diligence est la garde *(ārakṣā)* de la pensée.

3. La *praśrabdhi* [4 b] est le *dharma* par lequel la pensée est habile, légère, apte *(cittakarmaṇyatā, cittalāghava)* [4].

Mais, observe le Sautrāntika [5], le Sūtra ne parle-t-il pas de la *praśrabdhi* du corps ? [6]

Le Sūtra parle de la *praśrabdhi* du corps comme il parle de sensation corporelle *(kāyikī vedanā)*. Toute sensation est, de sa nature, mentale ; toutefois le Sūtra nomme ' corporelle ' la sensation

1. Explication adoptée par Vasubandhu dans le Pañcaskandhaka.

2. *kuśalānāṃ dharmāṇāṃ bhāvanā*. — *bhāvanā* signifie ' prise de possession ', ' fréquentation ' *(pratilambha, niṣevaṇa)* d'après vii. 27.

3. Les Mahāsāṃghikas. — La diligence tient la pensée à l'abri des *dharmas* de souillure *(sāṃkleśika)*.

4. L'Abhidhamma distingue la *passaddhi* et la *lahutā* (Dhammasaṅgaṇi, 40-43) que l'Abhidharma semble identifier. — La *praśrabdhi* dans les *dhyānas* est analysée viii. 9.

5. D'après l'éditeur japonais. — Pañcaskandhaka : « la *praśrabdhi* est l'aptitude de la pensée et du corps, un *dharma* opposé au *dauṣṭhulya* » (S. Lévi, Sūtrālaṃkāra, vi. 2, Wogihara, p. 29).

6. Le *praśrabdhisambodhyaṅga* est double, *cittapraśrabdhi, kāyapraśrabdhi* (Prakaraṇapāda, iii. 1). — Saṃyuktāgama, 27, 3 : ... *tatra yāpi kāyapraśrabdhis tad api praśrabdhisaṃbodhyaṅgam abhijñāyai saṃbodhaye nirvāṇāya saṃvartate / yāpi cittapraśrabdhis tad api saṃbodhyaṅgam* ..... Recension plus brève dans Saṃyutta, v. 111. — En présence de ce texte, dit le Sautrāntika, comment pouvez-vous définir la *praśrabdhi* comme unique, ' l'aptitude de la pensée ' ?

qui a pour point d'appui les cinq organes constitués par des atomes, la sensation associée aux cinq connaissances sensibles (ii. 7 a). De même la *praśrabdhi* de la pensée qui dépend des cinq organes, la *praśrabdhi* des cinq connaissances sensibles, est nommée ' *praśrabdhi* du corps '.

Le Sautrāntika réplique. — Comment la *praśrabdhi* du corps, ainsi comprise, pourra-t-elle être comptée parmi les membres de la Bodhi *(saṃbodhyaṅga)* (vi. 68) ? En effet, les cinq connaissances sensibles sont du domaine du Kāmadhātu, car elles ne sont pas ' recueillies ' *(asamāhita)*, c'est-à-dire, ne se produisent pas dans l'état de recueillement, et les membres de la Bodhi sont ' recueillis ' (vi. 71 a). Donc, à notre avis, dans le Sūtra que nous avons allégué, la *praśrabdhi* du corps, c'est l'aptitude ou habileté du corps *(kāyavaiśāradya, kāyakarmaṇyatā)* (viii, 9).

Le Sarvāstivādin. — Comment la *praśrabdhi* du corps, ainsi comprise, pourra-t-elle être membre de la Bodhi ? L'aptitude du corps est, en effet, impure *(sāsrava)*.

Le Sautrāntika. — Mais elle est propice *(anukūla)* à la *praśrabdhi* de la pensée, qui est membre de la Bodhi ; elle reçoit, pour cette raison, le nom de membre de la Bodhi. Le Sūtra s'exprime souvent de cette manière. Par exemple, il enseigne que la joie et les *dharmas* qui causent la joie *(prītisthānīya)* constituent le membre de Bodhi nommé joie *(prītisaṃbodhyaṅga*, vi. 71) [1]. Il enseigne que l'hostilité et les causes d'hostilité *(pratighanimitta)* constituent l'obstacle de méchanceté *(vyāpādanīvaraṇa)* (v. 59) [2]. Il enseigne que la vue *(dṛṣṭi)*, la résolution *(saṃkalpa)*, l'effort *(vyāyāma)* constituent

1. La Vyākhyā cite le Sūtra : *tīrthikāḥ kila bhagavacchrāvakān evam āhuḥ / śramaṇo bhavanto gautama evam āha / evaṃ yūyaṃ bhikṣavaḥ pañca nīvaraṇāni prahāya cetasa upakleśakarāṇi prajñādaurbalyakarāṇi sapta bodhyaṅgāni bhāvayateti vayam apy evaṃ brūmaḥ / tatrāsmākaṃ śramaṇasya ca gautamasya ko viśeṣo dharmadeśanāyāḥ / tebhyo bhagavatā etad upadiṣṭaṃ pañca santi daśa bhavanti / daśa santi pañca vyavasthāpyante / ... tathā sapta santi caturdaśa bhāvanti / caturdaśa santi sapta vyavasthāpyante.* — Comparer Saṃyutta, v. 108.

2. Bhagavat a dit que les neuf *āghātavastus* (Aṅguttara, iv. 408) sont le *vyāpādanīvaraṇa*.

‘ l'élément de connaissance spéculative ’ *(prajñāskandha)* (vii. 76) : or ni la résolution, qui est de sa nature discursion *(vitarka)*, ni l'effort, qui est de sa nature énergie *(vīrya)*, ne sont connaissance spéculative ; mais ils sont favorables à cette connaissance et sont, par conséquent, considérés comme connaissance [1]. — La *praśrabdhi* du corps, étant une condition de la *praśrabdhi* de la pensée, est rangée, comme celle-ci, avec celle-ci, parmi les membres de la Bodhi.

4. L'*upekṣā*, indifférence, est l'égalité de la pensée *(cittasamatā)*, le *dharma* par lequel la pensée demeure égale, plane *(sama)*, exempte d'inflexion *(anābhoga)* [2].

Le Sautrāntika. — Si toute pensée est associée à l'attention *(manaskāra)*, laquelle est de sa nature ‘ inflexion ’, comment toute pensée bonne peut-elle être associée à l'indifférence, qui est de sa nature non-inflexion ?

Le Vaibhāṣika. — Nous l'avons déjà remarqué : le caractère spécifique de la pensée et des mentaux est très difficile à connaître, à déterminer *(durjñāna)*.

Le Sautrāntika. — Ce n'est pas là le point [5 a] : il est tout à fait inadmissible qu'une même pensée soit associée à des mentaux qui répugnent entre eux, inflexion et non-inflexion, plaisir et déplaisir [3].

Le Vaibhāṣika [4]. — Il y a inflexion vers un certain objet, non-

1. Lorsqu'on regarde le Chemin comme constitué par trois éléments, *śīlaskandha, samādhiskandha, prajñāskandha*, la résolution et l'effort sont rangés dans le *prajñāskandha* avec la vue qui, seule, est *prajñā* de sa nature. On lit dans le Prajñāskandhanirdeśa : *prajñāskandhaḥ katamaḥ / samyagdṛṣṭiḥ samyaksaṃkalpaḥ samyagvyāyāmaḥ.*

2. C'est la *saṃskāropekṣā* à distinguer de la *vedanopekṣā* (i. 14, ii. 8 c-d) et de l'*apramāṇopekṣā* (viii. 29). L'Atthasālinī (397) nomme dix *upekṣās* ; on y lit la définition de la *jhānupekkhā* : *majjhattalakkhaṇā anābhogarasā avyāpārapaccupaṭṭhānā* ... (p. 174, 2).

3. Littéralement : Il y a des choses difficiles à connaître qu'on peut connaître. [5 a] Mais ceci est tout à fait difficile à connaître (à admettre) qu'il n'y ait pas contradiction (répugnance, impossibilité de coexistence) entre des *dharmas* contradictoires : *asti hi nāma durjñānam api jñāyate / idaṃ tu khalu atidurjñānaṃ yad virodho 'py avirodhaḥ.*

4. D'après Hiuan-tsang et les gloses de l'éditeur japonais :

Le Vaibhāṣika. — Que l'attention soit inflexion de la pensée, que l'indifférence

inflexion à l'égard d'un autre objet : donc, point de contradiction à la coexistence de l'inflexion et de la non-inflexion.

Le Sautrāntika. — S'il en est ainsi, les mentaux associés ne portent pas sur le même objet, ce qui est contraire à votre définition des *dharmas* associés [ii. 34 d]. Pour nous, les *dharmas* qui sont contradictoires, ici le *manaskāra* et l'*upekṣā*, plus loin le *vitarka* et le *vicāra* (ii. 33), n'existent pas simultanément, mais successivement.

5-6. Nous expliquerons plus loin (ii. 32) le respect *(hrī)* et la crainte *(apatrāpya)*.

7-8. Les deux racines de bien sont l'absence-de-désir *(alobha)* et l'absence-de-haine *(adveṣa)* (iv. 8). Quant à l'absence-d'erreur *(amoha)*, troisième racine de bien, elle est ' discernement ', *prajñā*, de sa nature : donc elle a déjà été nommée parmi les *mahābhūmikas* [1].

9. La non-nuisance *(avihiṃsā)* est la non-cruauté *(aviheṭhanā)* [2].

10. L'énergie *(vīrya)* est ' l'endurance ' de la pensée *(cetaso 'bhyutsāhaḥ)* [3].

Tels sont les mentaux qui sont associés à toute bonne pensée.

On nomme *mahākleśabhūmi* la terre des *mahākleśadharmas*.

soit non-inflexion de la pensée, quelle contradiction ? En effet, nous considérons l'attention et l'indifférence comme des *dharmas* distincts.

Le Sautrāntika. — Alors l'attention et l'indifférence n'auront pas le même objet ; ou bien il faut admettre que tous les mentaux (convoitise, haine, etc.) sont associés.

Nous rencontrerons d'autres *dharmas (vitarka, vicāra)* présentant le même caractère de répugnance .....

1. Le Pañcaskandhaka range l'*amoha* parmi les *kuśalamahābhūmikas*. (Par le fait la *prajñā* peut être ' erronée '). — L'*alobha* est le contraire du *lobha*, *udvega* et *an-upādāna (?)*. — L'*adveṣa* est le contraire du *dveṣa*, à savoir la bienveillance *(maitrī*, viii. 29): — L'*amoha* est le contraire du *moha*, le *saṃyak-saṃkalpa* (vi. 69).

2. Pañcaskandhaka : « L'*avihiṃsā* est la pitié *(karuṇā*, viii. 29), le contraire de la *vihiṃsā* ».

3. L'endurance dans l'action bonne *(kuśalakriyā)*; car l'endurance dans l'action mauvaise n'est pas *vīrya*, mais au contraire *kausīdya*. Bhagavat a dit : « Le *vīrya* des hommes étrangers à cette religion *(itobāhyaka)*, c'est *kausīdya* » (ii. 26 a). — Pañcaskandhaka : « Le *vīrya* est l'endurance de la pensée dans le bien, le contraire du *kausīdya* ».

Les mentaux qui appartiennent à cette terre, c'est-à-dire qui existent dans toute pensée souillée *(kliṣṭa)*, sont les *kleśamahābhūmikas*.

**26** a-c. Erreur, non-diligence, paresse, incrédulité, torpeur, dissipation, toujours et exclusivement dans la pensée souillée [1]. [5 b]

1. Erreur, *moha*, c'est-à-dire ignorance *(avidyā*, iii. 29), non-savoir *(ajñāna)*, non-clarté *(mi gsal ba, oû hièn)* [2].

2. Non-diligence, *pramāda*, le contraire de la diligence, la non-prise de possession et la non-culture des bons *dharmas*.

3. Paresse, *kausīdya*, le contraire de l'énergie.

4. Incrédulité, *āśraddhya* [3], le contraire de la foi.

5. Torpeur, *styāna*, le contraire de l'aptitude (vii. 11 d).

Il est dit dans l'Abhidharma (Jñānaprasthāna, 2, 9) : « Qu'est-ce que le *styāna* ? La pesanteur *(gurutā)* du corps, la pesanteur de la pensée, l'inaptitude *(akarmaṇyatā)* du corps, l'inaptitude de la pensée. Le *styāna* du corps et le *styāna* de la pensée sont nommés *styāna*. »

Or le *styāna* est un ' mental '. Comment peut-il y avoir *styāna* du corps ?

De même qu'il y a sensation corporelle (voir p. 157).

6. Dissipation, *auddhatya*, le non-calme *(avyupaśama)* de la pensée (vii. 11 d). [4]

Il n'y a que ces six *dharmas* qui soient *kleśamahābhūmika*.

Mais le Mūla Abhidharma [5], d'une part, dit qu'il y a dix *kleśamahābhūmikas*, d'autre part, omet le *styāna* dans son énumération.

1. [*mohaḥ pramādaḥ kausīdyam āśraddhyaṃ styānam uddhatiḥ | — sarvadā kliṣṭe*]

Nos sources donnent *sadā* (rtag tu ḥbyuṅ).

2. D'après une glose de l'éditeur japonais, le chemin de la vue expulse l'*avidyā*, le chemin de la méditation expulse l'*ajñāna*, le chemin d'Aśaikṣa expulse la non-clarté.

3. Les MSS. portent *aśraddhya, aśrāddhya et āśraddhya ;* voir la Mahāvyutpatti de Wogihara.

4. *nṛtyagītādiśṛṅgāraveśālaṃkārakāyauddhatyasaṃniśrayadānakarmakaś caitasiko dharmaḥ* | — Comp. Dhammasaṅgaṇi, 429.

5. Voir ci-dessus p. 151.

1. Quels sont ces dix ?

*Aśrāddhya, kausīdya, muṣitasmṛtitā, vikṣepa, avidyā, asaṃprajanya, ayoniśomanaskāra, mithyādhimokṣa, auddhatya* et *pramāda.*

Sot que vous êtes *(devānāṃpriyaḥ)* [1] [6 a], qui vous en tenez à la lettre et ignorez l'intention *(prāptijño na tv iṣṭijñaḥ)* [2] !

Quelle est l'intention ?

Cinq des *dharmas* mentionnés dans l'Abhidharma comme *kleśamahābhūmikas*, à savoir *muṣitasmṛtitā, vikṣepa, asaṃprajanya, ayoniśomanaskāra, mithyādhimokṣa*, ont été déjà mentionnés comme *mahābhūmikas* : il n'y a pas lieu de les nommer à nouveau comme *kleśamahābhūmikas.* De même que la racine de bien non-erreur *(amoha)*, encore qu'elle soit *kuśalamahābhūmika*, n'est pas cataloguée comme telle, parce que, étant *prajñā* de sa nature, elle est classée comme *mahābhūmika.* (Voir ci-dessus p. 154, n. 2.)

En effet, la *muṣitasmṛtitā*, défaillance de la mémoire, n'est autre chose que la *smṛti* souillée. Le *vikṣepa*, distraction (iv. 58), c'est le *samādhi* souillé. L'*asaṃprajanya*, non-observation, c'est la *prajñā* souillée. L'*ayoniśomanaskāra*, jugement inexact, c'est le *manaskāra* souillé. Le *mithyādhimokṣa*, c'est l'*adhimukti* souillée.

C'est pourquoi le Mūla Abhidharma dénombre dix *kleśamahābhūmikas* en faisant état des *mahābhūmikas* à l'état de souillure *(kliṣṭa).*

Un *mahābhūmika* est-il aussi *kleśamahābhūmika* ?

1. *ko 'yaṃ devānāṃpriyo nāma / rjukajātīyo devānāṃpriya ity eke vyācakṣate / aśaṭho hi devānāṃ priyo bhavati / mūrkho devānāṃpriya ity apare / yo hīśvarāṇām iṣṭaḥ sa na tāḍanena śikṣata iti mūrkho bhavati* (Vyākhyā). — L'éditeur japonais cite de nombreuses gloses.

2. *pāṭhaprāmāṇyamātreṇa daśa kleśamahābhūmikāḥ prāptā ity etām eva prāptiṃ jānīte* (Vyākhyā).

Vasubandhu reproduit la formule du Mahābhāṣya ad ii. 4, 56 (épisode du grammairien et du conducteur du char).

Voir S. Lévi, J. As. 1891, ii. 549 (Notes de chronologie indienne. Devānāṃpriya, Açoka et Kātyāyana). — D'après Kern, Manual, 113, le sens de ' idiot ' dérive du sens ' harmless, pious ' (comparer εὐήθης) : cela paraît peu vraisemblable. — Voir ma note Bulletin de l'Académie de Bruxelles, 1923.

Il y a quatre alternatives : 1. *vedanā, saṃjñā, cetanā, sparśa* et *chanda* sont seulement *mahābhūmikas ;* 2. *aśrāddhya, kausīdya, avidyā, auddhatya* et *pramāda* sont seulement *kleśamahābhūmikas ;* 3. *smṛti, samādhi, prajñā, manaskāra* et *adhimukti* appartiennent aux deux catégories ; 4. les autres *dharmas (kuśala-mahābhūmikas*, etc.) sont étrangers aux deux catégories.

Certains maîtres (Vibhāṣā, 42, 17) soutiennent que le *vikṣepa* n'est pas le *mithyāsamādhi :* les alternatives s'établissent alors différemment ; on ajoute *vikṣepa* à la deuxième catégorie et on retire *samādhi* de la troisième.

2. Quant à cette remarque : « Le Mūla Abhidharma omet le *styāna* dans l'énumération des *kleśamahābhūmikas* », il est admis *(iṣyate)* que le *styāna* est associé à tous les *dharmas* souillés.

Si le *styāna* est omis dans la liste [6 b], est-ce ma faute ou la faute de l'auteur de l'Abhidharma *(ābhidhārmika = abhidharma-kāra) ?*

Les Ābhidhārmikas [1] expliquent l'omission : Le *styāna* devrait être nommé ; il n'est pas nommé parce qu'il est favorable au recueil-

1. *evaṃ tv āhuḥ.* — Vyākhyā : *ābhidhārmikāḥ.*

Je crois bien que par le pluriel *(āhuḥ)* Vasubandhu désigne ici Dharmatrāta, auteur du Nanjio 1287, et ses adhérents. Cela semble résulter des passages qui suivent (Nanjio 1287, chap. ii. 5 et suiv. = xxiii, 12, 28 b) :

... Il faut expliquer les *kleśamahābhūmikas :*

ii. 5. *mithyādhimokṣa, asaṃprajanya, ayonišomanaskāra, aśrāddhya, kausīdya, vikṣepa, avidyā, auddhatya, pramāda.*

Par *mithyādhimokṣa,* il faut entendre .....

ii. 6. Les dix *kleśamahābhūmikas* se trouvent dans toute pensée souillée. L'*aḥrī* et l'*atrapā* sont nommées *akuśalamahābhūmika.*

Les dix *kleśamahābhūmikas* se trouvent dans toute pensée souillée. Les dix *dharmas* dont le premier est le *mithyādhimokṣa,* accompagnent toute pensée souillée, connaissance sensible ou connaissance mentale, du Kāmadhātu, du Rūpadhātu, de l'Ārūpyadhātu. Ils sont donc *kleśamahābhūmika.* — Question : le *styāna* se trouve dans toute pensée souillée ; pourquoi n'est-il pas compté parmi les *kleśamahābhūmikas ?* — Réponse : parce qu'il est favorable au *samādhi.* C'est-à-dire, les personnes de diathèse *styāna* réalisent vite le *samādhi.* C'est pourquoi le *styāna* n'est pas compté dans la liste. — Le *dharma* qui est *mahābhūmika* est-il aussi *kleśamahābhūmika ?* Quatre alternatives : 1 *mahā-bhūmika* sans être *kleśamahābhūmika* ....

lement *(samādhi)*. En effet, prétendent-ils, les hommes de diathèse *styāna (styānacarita)*, les engourdis, réalisent le recueillement plus vite que les hommes de diathèse *auddhatya (auddhatyacarita)*, les dissipés [1].

Mais qui est engourdi sans être dissipé ? Qui est dissipé sans être engourdi ? Torpeur et dissipation vont toujours ensemble.

Oui, torpeur et dissipation vont ensemble. Mais le terme °*carita* indique l'excès *(adhimātra)*. L'homme en qui la torpeur domine est appelé ' engourdi ', bien qu'il soit aussi dissipé.

Nous le savons aussi bien que vous ; mais c'est en raison de leur nature qu'on classe les *dharmas* dans les diverses catégories. Il est donc acquis que six *dharmas* sont *kleśamahābhūmikas*, parce que seuls ils naissent avec toute pensée souillée.

**26** c-d. Le disrespect *(āhrīkya)* et l'absence de crainte *(anapatrāpya)* se trouvent toujours et exclusivement dans la pensée mauvaise [2].

Ces deux *dharmas*, qui seront définis ci-dessous (ii. 32), se trouvent toujours dans la pensée mauvaise. [7 a] Par conséquent ils sont nommés *akuśalamahābhūmika* [3].

**27.** La colère, l'inimitié, la dissimulation, la jalousie, l'opiniâtreté, l'hypocrisie, l'avarice, l'esprit de déception, l'ivresse d'orgueil, l'esprit de nuisance, etc. sont les *parīttakleśabhūmikas* [4].

On les appelle ainsi parce qu'ils ont pour terre *(bhūmi)* le *parītta-*

1. L'auteur n'admet pas cette opinion. Torpeur *(styāna, laya)* et dissipation, *dharmas* souillés, s'opposent à un *dharma* ' blanc ' comme est le *samādhi*.

2. *akuśale tv āhrīkyam anapatrapā* //

3. D'après la Vibhāṣā, 42, 17, il y a cinq *akuśalamahābhūmikas : avidyā, styāna, auddhatya, ahrī, anapatrāpya*. — Voir iii. 32 a-b et ci-dessus p. 151.

4. [*krodhopanāhaśāṭhyerṣyāpradāsamrakṣamatsarāḥ* /
*māyā mado vihiṃseti*] *parīttakleśabhūmikāḥ* //

Hiuan-tsang traduit : « ... les *dharmas* de cette nature (= *iti*) sont nommés *parīttakleśabhūmikas* ».

Saṃghabhadra : Le texte dit : ' les *dharmas* de cette nature ', pour inclure *akṣānti, arati, āghāta*, etc.

*kleśa*. Par *parīttakleśa*, ' petite passion ' *(parītta = alpaka)*, il faut entendre l'*avidyā*, l'ignorance (iii. 28 c-d) à l'état isolé, non associée à la concupiscence, etc. *(kevalā, āveṇikī avidyā*, v. 14).

Ils sont associés à la seule ignorance, à l'ignorance qui doit être expulsée par le chemin de méditation *(bhāvanāmārga)*, à l'ignorance du domaine de la connaissance mentale. C'est pourquoi ils sont nommés *parīttakleśabhūmika* [1].

Ils seront étudiés dans le cinquième chapitre (v. 46 et suivants).

Nous avons étudié cinq catégories de mentaux. Il est d'autres mentaux qui sont indéterminés *(aniyata)*, qui sont parfois associés à une pensée bonne, parfois à une pensée mauvaise ou non-définie : *kaukṛtya* (ii. 28), *middha* (v. 47, vii. 11 d), *vitarka* (ii. 33), *vicāra*, etc. [2] [7 b]

Combien de mentaux naissent nécessairement avec chaque pensée de chaque classe, avec la pensée bonne, mauvaise, non définie ?

**28.** Comme elle est toujours associée à *vitarka* et *vicāra*, la

1. Dharmatrāta : Parce qu'ils sont abandonnés par la méditation et non par la vue des vérités, parce qu'ils sont associés à la connaissance mentale et non pas aux cinq autres connaissances, parce qu'ils ne naissent pas avec toute pensée et existent à part, ils sont *parīttakleśabhūmika*.

2. D'après le chinois. — L'éditeur japonais explique le *et cœtera* final par *rāga* (v. 2), *pratigha, māna* (v. 10), *vicikitsā*.

La Vyākhyā lit : « *kaukṛtya, middha*, etc. » et explique ' etc. ' par : *arati, vijṛmbhitā, tandrī, bhakte 'samatā*, etc. — Elle poursuit : Les *kleśas, rāga*, etc., sont aussi indéterminés, car ils ne se classent dans aucune des cinq catégories : ils ne sont pas *mahābhūmika*, parce qu'ils ne se trouvent pas dans toute pensée ; ils ne sont pas *kuśalamahābhūmika*, parce qu'ils répugnent au bon ; ils ne sont pas *kleśamahābhūmika*, parce qu'ils ne se trouvent pas dans toute pensée souillée : car il n'y a pas *rāga*, amour, dans la pensée haineuse *(sapratigha)*.

L'Ācārya Vasumitra a écrit un *śloka* mnémonique sommaire : « La tradition *(smṛta)* est qu'il y a huit *aniyatas*, à savoir *vitarka, vicāra, kaukṛtya, middha, pratigha, sakti (= rāga), māna, vicikitsā* ». Mais nous n'admettons pas ce chiffre de huit. Pourquoi les *dṛṣṭis* (v. 3 a) ne seraient-elles pas *aniyata* ? Il n'y a pas *mithyādṛṣṭi* dans la pensée haineuse ou sceptique,

pensée de Kāmadhātu, lorsqu'elle est bonne, comporte toujours vingt-deux mentaux. Quelquefois il faut ajouter le regret [1].

Il y a cinq classes de pensée dans le Kāmadhātu ; (1) la pensée bonne *(kuśala)* constitue une classe ; (2-3) la pensée mauvaise *(akuśala)* constitue deux classes, suivant qu'elle est ' indépendante ' *(āveṇikī)*, c'est-à-dire associée à la seule ignorance *(avidyā)*, ou associée à d'autres passions, concupiscence *(rāga)*, etc. ; (4-5) la pensée non-définie *(avyākṛta)*, c'est-à-dire stérile en rétribution, constitue deux classes suivant qu'elle est souillée *(nivṛta)*, c'est-à-dire associée à la *satkāyadṛṣṭi* ou à l'*antagrāhadṛṣṭi* [2] (v. 3), ou non souillée *(anivṛta)*, c'est-à-dire ' de rétribution ', etc. (i. 37, ii. 71).

La pensée de Kāmadhātu est toujours associée à *vitarka* et à *vicāra* (ii. 33 a-b). Cette pensée, quand elle est bonne, comporte vingt-deux mentaux : dix *mahābhūmikas ;* dix *kuśalamahābhūmikas ;* plus deux *aniyatas*, à savoir le *vitarka* et le *vicāra*.

Lorsque la pensée bonne comporte le regret *(kaukṛtya)*, le total monte à vingt-trois. [8 a]

Que signifie le terme *kaukṛtya* ? [3]

Au propre, *kaukṛtya* est la nature de ce qui est méfait *(kukṛtabhāva) ;* mais on entend par *kaukṛtya* un mental qui a pour objet *(ālambana)* le *kaukṛtya* au sens propre, à savoir le regret *(vipratisāra)* relatif au méfait. — De même, le *vimokṣamukha* qui a pour objet la *śūnyatā* ou absence d'*ātman*, est nommé *śūnyatā* (viii. 24-25) ; on appelle *aśubhā* le non-désir *(alobha)* qui a pour objet l'*aśubhā* ou horrible (vi. 11 c-d). De même, dans le monde, on dit que le village, la ville, le pays, l'univers s'est réuni, désignant ainsi l'habitant *(sthānin, āśrayin)* par le nom de l'habitat *(sthāna, āśraya)*. Le *kaukṛtya* au sens propre est le point d'appui, la raison d'être du regret ; donc le regret est nommé *kaukṛtya*. Car le fruit reçoit le nom

1. *savitarkavicāratvāt kuśale kāmacetasi /*
*dvāviṃśatiś caitasikāḥ kaukṛtyam adhikaṃ kvacit //*
2. Comparer Kathāvatthu, xiv. 8.
3. Dhammasaṅgaṇi, 1161, Atthasālinī, 784-787.

de la cause, par exemple dans le texte : « Les six *sparśāyatanas*, c'est l'acte ancien [1] ».

Mais comment peut-on désigner sous le nom de *kaukṛtya*, ' regret du méfait ', le regret relatif à une action non faite ?

Parce qu'on dit : « C'est mal fait à moi de n'avoir pas fait cette action », désignant ainsi comme ' fait ', ' mal fait ', une omission.

Quand le regret est-il bon ?

Quand il est relatif à une bonne action omise, à une mauvaise action accomplie. Il est mauvais quand il est relatif à une mauvaise action omise, à une bonne action accomplie. Les deux sortes de regret portent toutes deux sur les deux catégories d'action. [8 b]

**29.** La pensée mauvaise comporte vingt mentaux lorsqu'elle est indépendante ou associée à *dṛṣṭi ;* vingt-et-un, lorsqu'elle est associée à l'une des quatre passions, à la colère, etc., au regret [2].

1. La pensée indépendante *(āveṇika)* est la pensée associée à l'ignorance *(avidyā*, v. 1), non associée à d'autres passions, concupiscence *(rāga)*, etc. [3]

La pensée mauvaise associée à *dṛṣṭi* est la pensée associée à *mithyādṛṣṭi*, ou à *dṛṣṭiparāmarśa*, ou à *śīlavrataparāmarśa* (v. 3) ; la pensée associée à *satkāyadṛṣṭi* et à *antagrāhadṛṣṭi* n'est pas mauvaise *(akuśala)*, mais souillée-non-définie *(nivṛtāvyākṛta)*.

Dans ces deux cas, la pensée mauvaise comporte dix *mahābhūmikas*, six *kleśamahābhūmikas*, deux *akuśalamahābhūmikas*, plus deux *aniyatas*, à savoir *vitarka* et *vicāra*.

La *dṛṣṭi* ne fait pas nombre, car la *dṛṣṭi* est une certaine *prajñā*, et la *prajñā* est *mahābhūmika*. [4]

2. Associée à concupiscence, hostilité, orgueil, scepticisme *(rāga, pratigha, māna, vicikitsā*, v. 1), la pensée mauvaise comporte

1. Comparer i. 37.
2. *āveṇike tv akuśale dṛṣṭiyukte ca viṃśatiḥ /*
*kleśaiś caturbhiḥ krodhādyaiḥ kaukṛtyenaikaviṃśatiḥ //*
3. *āveṇika* = *rāgādipṛthagbhūta*.
4. Toute *dṛṣṭi* est *saṃtīrikā prajñā* (i. 41 c-d, vii. 1).

vingt-et-un mentaux, les mêmes que ci-dessus, plus la concupiscence ou l'hostilité, etc. [9 a]

Associée à la colère, etc., c'est-à-dire à l'un des *upakleśas* énumérés ci-dessus, ii. 27.

**30** a-b. La pensée non-définie comporte dix-huit mentaux lorsqu'elle est souillée *(nivṛta)*; douze, dans le cas contraire [1].

Dans le Kāmadhātu, la pensée non-définie, c'est-à-dire stérile en rétribution, est souillée, c'est-à-dire couverte par la passion *(nivṛta = kleśāchādita)*, lorsqu'elle est associée à *satkāyadṛṣṭi* ou à *antagrāhadṛṣṭi*. Cette pensée comporte dix *mahābhūmikas*, six *kleśamahābhūmikas*, plus *vitarka* et *vicāra*.

Non souillée, la pensée non-définie comporte douze mentaux : les dix *mahābhūmikas, vitarka, vicāra*.

Les Étrangers croient que le regret peut être non-défini, par exemple en rêve. — La pensée non-définie-non-souillée associée au regret non-défini comportera treize mentaux.

**30** c-d. Le *middha*, langueur, n'est en contradiction avec aucune catégorie ; là où il se trouve, il vient en surnombre [2].

Le *middha* (v. 47, vii. 11 d) peut être bon, mauvais, non-défini. La pensée à laquelle il est associé comportera donc vingt-trois mentaux au lieu de vingt-deux, vingt-quatre au lieu de vingt-trois, etc., suivant qu'elle est bonne et exempte de regret, bonne et accompagnée de regret, etc. [9 b].

**31**. Dans le premier *dhyāna* manquent les mauvais mentaux, le regret et la langueur; au delà, dans le *dhyāna* intermédiaire, manque aussi le *vitarka*; au delà, en outre, le *vicāra*, etc. [3]

1. [*nivṛte 'ṣṭādaś*]*ānyatra dvādaśāvyākṛte matāḥ* /
2. On peut restituer :
   *middhaṃ sarvāviruddhatvād asti yatrādhikaṃ bhavet* //
3. *kaukṛtyamiddhākuśalāny ādye dhyāne na santy ataḥ* /
   *dhyānāntare vitarkaś ca vicāraś cāpy ataḥ param* //

Dans le premier *dhyāna* manquent (1) l'hostilité *(pratigha*, v. 1), (2) la série colère, etc. (ii. 27), à l'exception du *śāṭhya*, dissimulation, de la *māyā*, esprit de déception, du *mada*, ivresse d'orgueil ; (3) les deux *akuśalamahābhūmikas*, le disrespect et l'absence de crainte (ii. 32) ; plus (4) le regret, puisque la dissatisfaction (ii. 8 b-c) fait défaut, et (5) la langueur, puisque l'aliment en bouchées (iii. 38 d) fait défaut. Les autres mentaux du Kāmadhātu existent dans le premier *dhyāna* [1].

Dans le *dhyāna* intermédiaire manque, en outre, le *vitarka*.

Dans le deuxième *dhyāna* et au-dessus jusqu'à l'Ārūpyadhātu y compris, manquent en outre le *vicāra*, la dissimulation et l'esprit de déception [2]. L'ivresse d'orgueil *(mada)* existe dans les trois sphères d'existence (v. 53 c-d).

D'après le Sūtra [3], la dissimulation et l'esprit de déception existent jusqu'au monde de Brahmā, et non pas au-dessus des cieux où les êtres sont en relation avec une assemblée. [10 a] Mahābrahmā, siègeant dans son assemblée *(parṣad)*, fut interrogé par le Bhikṣu Aśvajit : « Où disparaissent complètement les quatre grands éléments ? » Incapable de répondre, il répondit à côté en se vantant : « Je suis Brahmā, le grand Brahmā [4], le Seigneur, Celui qui fait, Celui qui crée, Celui qui émet, Celui qui nourrit, le Père commun ». Ensuite, faisant sortir Aśvajit de la réunion, il lui conseilla de retourner auprès du Maître et de l'interroger [5].

Nous avons vu combien de mentaux sont associés à chaque espèce de pensée des trois sphères d'existence. Nous avons à définir les mentaux énumérés ci-dessus.

1. La pensée du premier *dhyāna*, quand elle est bonne, comporte donc vingt-deux mentaux ; souillée-non-définie, elle comporte dix-huit mentaux lorsqu'elle est indépendante ou associée à *dṛṣṭi*, dix-neuf lorsqu'elle est associée à *rāga*, *māna* ou *vicikitsā* .....

2. Littéralement : Le mot ' aussi ' *(api)* montre qu'il faut exclure, outre le *vicāra*, le *śāṭhya* et la *māyā*.

3. D'après l'éditeur japonais, Saddharmasmṛti[upasthāna]sūtra, 33, 10 (Nanjio 679, Mdo 24-27). — Vibhāṣā, 129, 1.

4. En ajoutant : « je suis le grand Brahmā », il se distingue des autres Brahmās.

5. Comparer Dīgha, i. 219, et ci-dessous iv. 8 a, v. 53 a-b.

Quelle est la différence de l'*ahrī* et de l'*anapatrāpya* ?

**32** a. L'*ahrī* est le disrespect [1].

Le manque de respect *(agauravatā)* [10 b], c'est-à-dire le manque de vénération *(apratīśatā)* [2], le manque de soumission craintive *(abhayavaśavartitā)* à l'égard des qualités *(maitrī, karuṇā*, etc.) de soi-même et d'autrui, et à l'égard des personnes douées de qualités *(ācāragocaragauravādisaṃpanna)*, c'est ce qu'on entend par *āhrīkya, ahrī*, un *dharma* mental opposé au respect *(gaurava, sagauravatā, sapratīśatā, sabhayavaśavartitā)*.

**32** a b. L'*anapatrāpya* ou *atrapā* est le *dharma* qui fait qu'un homme ne voit pas les conséquences fâcheuses du péché [3].

' Péché ', *avadya*, ce qui est méprisé par les gens de bien.

Les ' conséquences fâcheuses ', *aniṣṭaphala*, sont, dans la kārikā, nommées *bhaya*, crainte, parce que ces conséquences fâcheuses engendrent la crainte.

La condition de l'homme qui, dans le péché, ne voit pas les conséquences, — le *dharma* qui produit cette condition, — c'est *anapatrāpya* ou *atrapā*.

Objection. — Qu'entendez-vous par cette expression ' ne pas voir les conséquences fâcheuses ', *abhayadarśitva* ? Que vous interprétiez *abhayasya darśitvam* : ' voir qu'il n'y a pas de conséquences fâcheuses ', ou *bhayasya adarśitvam* : ' ne pas voir qu'il y a des conséquences fâcheuses ', aucune des deux explications n'est satisfaisante. Dans le premier cas, nous avons une *prajñā* souillée, un savoir inexact ; dans le second cas, nous avons simplement de l'ignorance.

L'expression *abhayadarśitva* ne signifie ni ' vue ' *(prajñā* souillée),

1. *ahrīr agurutā*. — Jñānaprasthāna, i. § 5 (d'après Takakusu, p. 87).
2. *pratīśa = guru*, parce que *śiṣyaṃ pratīṣṭaḥ*.
3. *avadye 'bhayadarśitvam atrapā* /
Comparer la définition de l'*adhiśīla* : ... *aṇumātreṣv apy avadyeṣu bhayadarśī* ....

ni ' non-vue ' (ignorance). Elle décrit un *dharma* spécial qui se range parmi les *upakleśas* (v. 46), qui a pour cause la vue fausse *(mithyā-dṛṣṭi)* et l'ignorance, et qu'on nomme *anapatrāpya* (Vibhāṣā, 34, 19).

D'après d'autres maîtres [1], l'*āhrīkya* est l'absence de honte, vis-à-vis de soi-même, dans la commission du péché ; l'*anapatrāpya* est l'absence de honte vis-à-vis d'autrui [2]. — Mais, dira-t-on, on ne peut, en même temps, se considérer soi-même et considérer autrui ? — Nous ne disons pas que les deux formes d'absence de honte soient simultanées.

Il y a *āhrīkya*, efflux de la concupiscence *(rāganisyanda)*, lorsque l'homme n'éprouve pas honte du péché en se considérant soi-même ; il y a *anapatrāpya*, efflux de la confusion mentale *(moha)*, lorsqu'il n'éprouve pas honte du péché en considérant autrui.

La *hrī* et l'*apatrāpya* sont opposés à ces deux mauvais *dharmas*. Leur définition, d'après la première théorie, est : ' respect, vénération, soumission craintive ', ' crainte des conséquences du péché ' ; d'après la seconde théorie : ' pudeur ', ' respect humain '.

Quelques-uns croient que l'affection, *preman*, et le respect, *gaurava*, sont la même chose.

**32** c. L'affection est foi [3].

L'affection est de deux sortes, souillée *(kliṣṭa)*, non souillée. (Vibhāṣā, 29, 12).

La première est attachement *(rāga)*, par exemple l'affection pour la femme et le fils. La seconde est foi *(śraddhā)*, par exemple l'affection pour le maître, pour les hommes vertueux.

1. La foi peut ne pas être affection, à savoir la foi à l'égard des vérités de la douleur et de l'origine.

1. Ces maîtres observent que les deux racines *hrī* et *trap* (Dhātupāṭha, iii. 3 et i. 399) sont synonymes et signifient honte *(lajjā)* : dès lors on ne voit pas comment l'*ahrī* serait le disrespect et l'*atrapā* l'absence de crainte dans la commission du péché.

2. Vasubandhu, dans le Pañcaskandhaka, adopte cette définition.

3. *prema śraddhā* — Jñānaprasthāna, i. § 4 (d'après Takakusu, p. 87).

2. L'affection peut ne pas être foi, à savoir l'affection souillée.

3. La foi peut être affection, à savoir la foi à l'égard des vérités de la destruction et du chemin.

4. Les autres mentaux, les *dharmas* dissociés de la pensée, etc., ne sont ni foi ni affection.

D'après une autre opinion, la nôtre, la foi est la croyance aux qualités *(guṇasaṃbhāvanā)* : de cette croyance naît l'affection *(priyatā)*. L'affection n'est donc pas foi, mais fruit de la foi.

**32** c. Le respect est *hrī* [1].

Ainsi que nous l'avons expliqué ci-dessus (32 a), le respect *(gurutva, gaurava)* est vénération, etc.

1. Toute *hrī* n'est pas respect, à savoir la *hrī* à l'égard [11 a] des vérités de la douleur et de l'origine [2]. [11 b]

2. La *hrī* à l'égard des vérités de la destruction et du chemin est aussi respect.

D'après une autre opinion, le respect est vénération *(sapratīśatā)* ; du respect naît la honte *(lajjā)* qui reçoit le nom de *hrī*. Donc le respect, cause de la *hrī*, n'est pas *hrī*.

En ce qui concerne l'affection et le respect, quatre alternatives :

1. Affection qui n'est pas respect, à l'égard de la femme, du fils, du compagnon en vie religieuse *(sārdhavihārin)*, du pupille *(antevāsin)*.

2. Respect qui n'est pas affection, à l'égard du maître d'autrui, de l'homme doué de qualités, etc.

3. Respect qui est affection, à l'égard de son maître, de son père, de sa mère, etc.

4. Ni respect, ni affection : à l'égard d'autres personnes.

**32** d. Tous deux dans le Kāmadhātu et le Rūpadhātu [3].

L'affection et le respect manquent dans l'Ārūpyadhātu.

1. *gurutvaṃ hrīḥ* — Vibhāṣā, 29, 13.

2. Car on ne peut avoir de respect à l'égard des *dharmas* impurs *(sāsrava)* (Note de l'éditeur japonais).

3. *ubhayaṃ kāmarūpayoḥ* //

Mais vous avez dit que l'affection est foi *(śraddhā)*, que le respect est *hrī* : or la foi et la *hrī* sont des *kuśalamahābhūmikas* (ii. 25) : donc l'affection et le respect doivent exister dans l'Ārūpyadhātu.

L'affection et le respect sont de deux espèces : relatifs à des *dharmas* ou relatifs à des personnes. Le texte vise la seconde espèce ; la première espèce existe dans les trois sphères d'existence.

**33** a-b. Le *vitarka* et le *vicāra* sont la grossièreté et la subtilité de la pensée. [12 a] [1].

Est nommée *vitarka* la grossièreté *(audārikatā)*, c'est-à-dire l'état grossier, de la pensée ; est nommée *vicāra* la subtilité *(sūkṣmatā)*, c'est-à-dire l'état subtil, de la pensée.

Comment le *vitarka* et le *vicāra* peuvent-ils être, en même temps, associés *(saṃprayukta)* à la pensée ? La pensée peut-elle être, en même temps, grossière et subtile ?

D'après une opinion [2], il faut comparer le *vicāra* à de l'eau froide, la pensée à du fromage qui flotte sur cette eau froide, le *vitarka* à la chaleur du soleil qui agit sur le fromage. En raison de l'eau et du soleil, le fromage n'est ni trop coulant ni trop compact. De même *vitarka* et *vicāra* sont associés *(yukta)* à une pensée : celle-ci n'est ni trop subtile, en raison du *vitarka*, ni trop grossière, en raison du *vicāra*.

Mais, dirons-nous, il ressort de cette explication que le *vitarka* et le *vicāra* ne sont pas la grossièreté, la subtilité de la pensée, mais la cause *(nimitta)* de la grossièreté, la cause de la subtilité : l'eau froide et la lumière chaude du soleil ne sont pas l'état compact, l'état coulant du fromage, mais bien les causes de ces deux états.

D'autres objections se présentent. La grossièreté et la subtilité de la pensée sont choses relatives. Elles comportent maints degrés : la pensée de premier *dhyāna* est subtile par rapport à la pensée de Kāmadhātu, grossière par rapport à la pensée de deuxième *dhyāna* ;

1. *vitarkavicāraudāryasūkṣmate*. — Cette définition repose sur un Sūtra, qui n'est pas désigné dans nos sources. — Voir i. 33.

2. Septième opinion de la Vibhāṣā, 42, 14.

dans le même étage, les qualités et les passions peuvent être plus ou moins grossières ou subtiles, car elles se divisent en neuf catégories. Donc, si le *vitarka* et le *vicāra* sont la grossièreté et la subtilité de la pensée, nous devrons admettre qu'ils existent tous deux jusque dans le plus haut étage de l'Ārūpyadhātu [1]. Or ils cessent dès le deuxième *dhyāna*. — Ajoutez que la grossièreté et la subtilité ne peuvent établir une différence spécifique *(jātibheda)* : on ne peut donc différencier le *vitarka* et le *vicāra*.

D'après une autre opinion, d'après le Sautrāntika, le *vitarka* et le *vicāra* sont les ' facteurs *(saṃskāras)* de la voix ' [2]. Le Sūtra dit en effet : « C'est après avoir examiné, après avoir jugé *(vitarkya, vicārya)* que l'on parle, non pas sans avoir examiné, sans avoir jugé » [3]. Les facteurs de la voix qui sont grossiers sont nommés *vitarkas* [12 b] ; ceux qui sont subtils sont nommés *vicāras*. [D'après cette explication, par *vitarka* et *vicāra* on doit entendre, non pas deux *dharmas* distincts, mais bien la collection des pensée-et-mentaux qui provoquent la parole, et qui sont tantôt grossiers, tantôt subtils.]

Le Vaibhāṣika. — Que soient associés à une même pensée deux *dharmas*, le premier *(vitarka)* grossier, le second *(vicāra)* subtil, quelle contradiction ?

Le Sautrāntika. — Il n'y aurait pas contradiction si ces deux *dharmas* étaient spécifiquement différents ; par exemple, la sensation et la notion — bien que la première soit grossière et la seconde subtile (i. 22) — peuvent coexister. Mais, à considérer une même espèce, deux états, l'état fort et l'état faible, l'état grossier et l'état subtil, ne peuvent coexister.

Le Vaibhāṣika. — Il y a, entre le *vitarka* et le *vicāra*, différence spécifique.

1. Argument exposé dans Vibhāṣā, 52, 6, et attribué aux Dārṣṭāntikas.

2. C'est-à-dire ' font surgir la voix ', *vāksamutthāpaka*.

3. *vitarkya vicārya vācam bhāṣate nāvitarkya nāvicārya*. — Comparer Majjhima, i. 301, Saṃyutta iv. 293 : *pubbe kho ..... vitakketvā vicāretvā pacchā vācaṃ bhindati*. — D'autre part, Vibhaṅga, 135 : *vācīsaṃcetanā = vācīsaṃkhāro*.

Le Sautrāntika. — Quelle est cette différence ?

Le Vaibhāṣika. — Cette différence est indicible ; mais elle est manifestée *(vyakta)* par la force et la faiblesse de la pensée *(mṛdvadhimātratā)* [1].

Le Sautrāntika. — La force et la faiblesse de la pensée ne démontrent pas la présence de deux *dharmas* spécifiquement différents, car une même espèce est tantôt forte, tantôt faible.

D'après une autre opinion, la nôtre, le *vitarka* et le *vicāra* ne sont pas associés à une seule et même pensée. Ils existent tour à tour [2]. Le Vaibhāṣika objectera que le premier *dhyāna* possède cinq

1. Saṃghabhadra veut que le *vitarka* et le *vicāra* soient associés à chaque pensée ; mais ces deux *dharmas* n'entrent pas en exercice, ne se révèlent pas par leur action *(udbhūtavṛtti)* en même temps : la pensée et les mentaux sont grossiers quand le *vitarka*, toujours présent, entre en activité.... De même le *rāga* et le *moha* sont coexistants : mais un homme est dit *rāgacarita*, promu par le *rāga*, lorsque le *rāga* se manifeste.....

2. Le *vitarka* et le *vicāra* existent, non pas simultanément, mais successivement *(paryāyeṇa)*. Quelle est la différence du *vitarka* et du *vicāra* ? Les anciens maîtres *(pūrvācārya)* disent : « Qu'est-ce que le *vitarka* ? — Un entretien mental *(manojalpa)* d'enquête *(paryeṣaka)*, qui a pour point d'appui la volition *(cetanā)* ou la connaissance spéculative *(prajñā)* suivant qu'il ne comporte pas ou comporte déduction *(abhyūha)*. C'est l'état grossier de la pensée. — Qu'est-ce que le *vicāra* ? — Un entretien mental d'appréciation, de jugement *(pratyavekṣaka)*, qui a pour point d'appui la volition ..... ». D'après cette théorie, le *vitarka* et le *vicāra* constituent deux complexes psychologiques presque identiques : ils diffèrent en ceci que le premier comporte ' enquête ' et le second ' jugement '. Quelques-uns donnent un exemple. En présence de nombreux pots, quelqu'un les tâte pour savoir lequel est bien cuit, lequel est mou : cette enquête *(ūha)* est le *vitarka ;* à la fin, cette personne arrive à une conclusion : « Il y en a tel nombre de chaque catégorie » : c'est le *vicāra*.

La Vyākhyā, ad i. 33, cite le Pañcaskandhaka de Vasubandhu, très proche de l'opinion des anciens maîtres : *vitarkaḥ katamaḥ / paryeṣako manojalpaś cetanāprajñāviśeṣaḥ / yā cittasyaudārikatā // vicāraḥ katamaḥ / pratyavekṣako manojalpaś cetanāprajñāviśeṣaḥ / yā cittasya sūkṣmatā. //* La Vyākhyā ajoute : *anabhyūhāvasthāyāṃ cetanā abhyūhāvasthāyāṃ prajñeti vyavasthāpyate.*

Voir Dhammasaṅgaṇi, 7-8, Compendium, p. 10-11., Milinda, 62-63. — Atthasālinī, 296-297 définit le *vitarka* comme *ūhana* et le donne comme *oḷārika*, tandis que le *vicāra* est *sukhuma*. — Vyāsa ad Yogasūtra, i. 17 : *vitarkaś cittasyālambane sthūla ābhogaḥ / sūkṣmo vicāraḥ ;* i. 42-44.

membres (viii. 7) parmi lesquels le *vitarka* et le *vicāra*. Nous répondrons que le premier *dhyāna* possède cinq membres en ce sens que cinq membres sont du plan, de l'étage du premier *dhyāna* : mais un moment donné du premier *dhyāna* ne possède que quatre membres, *prīti, sukha, samādhi,* plus *vitarka* ou *vicāra*.

Quelle différence entre *māna* et *mada* (Vibhāṣā, 42, 8) ?

**33** b. Le *māna*, orgueil-mépris, est l'arrogance [1].

L'arrogance de la pensée *(cetasa unnatiḥ)* à l'égard d'autrui. Mesurant *(mā)* la supériorité en qualités qu'on a, ou qu'on croit avoir sur autrui, on se hausse et on déprécie autrui. (v. 10 a).

**33** c-d. Au contraire, le *mada*, orgueil-ivresse, c'est l'abolition de la pensée de celui qui est enamouré de ses propres qualités [2].

En raison de l'attachement à ses propres qualités, la pensée s'enorgueillit, s'exalte et s'abolit [13 a] [3]. D'après d'autres maîtres, de même que le vin produit une certaine excitation joyeuse *(saṃpraharṣaviśeṣa)* que l'on nomme ivresse, de même l'attachement qu'un homme a pour ses propres qualités [4].

Nous avons défini la pensée *(citta)* (i. 16) et les mentaux. Nous avons vu dans quelles catégories les mentaux se rangent, en quel nombre ils naissent ensemble, quels sont leurs différents caractères. La pensée et les mentaux reçoivent, dans l'Écriture, différents noms.

**34** a-b. Pensée *(citta)*, esprit *(manas)*, connaissance *(vijñāna)*, ces noms désignent une même chose [5].

1. *māna unnatiḥ* /

2. *madaḥ svadharmaraktasya paryādānaṃ tu cetasaḥ* /

3. *paryādīyate* = *saṃnirudhyate* ; voir Śikṣāsamuccaya, 177. 15, Divya, Sūtrālaṃkāra, i. 12.

Définition de Saṃghabhadra : *yaḥ svadharmeṣv eva raktasya darpaś cetasaḥ paryādānaṃ kuśalānyakriyābhyupapattisaṃhāro madaḥ.*

4. C'est-à-dire le *mada* est sensation, ' satisfaction souillée ' *(kliṣṭa saumanasya)*. Le Vaibhāṣika n'admet pas cette explication : en effet, la satisfaction n'existe pas au delà du deuxième *dhyāna* : or, d'après v. 53 c, le *mada* existe dans les trois sphères d'existence.

5. *cittaṃ mano* [*'tha*] *vijñānam ekārtham.* — Comparer Dīgha, i. 21, Saṃyutta, ii. 94.

La pensée est nommée *citta* parce qu'elle accumule *(cinoti)*[1] ; elle est nommée *manas* parce qu'elle connaît *(manute)*[2]; elle est nommée *vijñāna* parce qu'elle distingue son objet *(ālambanaṃ vijānāti)*.

Quelques-uns disent : La pensée est nommée *citta* parce qu'elle est bigarrée *(citra)* par de bons et de mauvais éléments[3]. En tant qu'elle est le point d'appui *(āśrayabhūta)* de la pensée qui suit, elle est *manas* (i. 17) ; en tant qu'elle prend point d'appui sur l'organe et l'objet *(āśritabhūta)*, elle est *vijñāna*. [13 b].

Ces trois noms expriment donc des sens différents [13 b], mais désignent le même objet ; de même

**34** b-d. La pensée et les mentaux sont ' ayant un support ', ' ayant un objet ', ' ayant un aspect ', ' associés '[4].

Ces quatre différents noms : ' ayant un support ', etc., désignent le même objet.

La pensée et les mentaux sont nommés ' ayant un support ' *(āśraya)* parce qu'ils s'appuient sur les organes (organe de la vue, etc., organe mental) ; ' ayant un objet ' *(ālambana*, i. 34) ou ' sujet de la connaissance ', parce qu'ils saisissent leur ' domaine ' *(viṣaya-grahaṇa)* ; ' ayant un aspect ' *(ākāra)*, parce qu'ils prennent forme d'après l'objet[5] ; ' associés ', c'est-à-dire ' pareils et unis ' *(saṃpra-*

1. Elle accumule le bien et le mal, tel est le sens. ( *Vyākhyā*) — Tibétain : *ḥbyed pas* : parce qu'elle distingue. — Atthasālinī, 293 : *ālambanaṃ cintetīti cittaṃ.*

2. *mana jñāna ity asya auṇādikapratyayaḥ.* (Dhātūpāṭha, 4. 67.)

3. *citraṃ śubhāśubhair dhātubhir iti cittaṃ.* La Vyākhyā ajoute : *bhāvanāsaṃniveśayogena sautrāntikamatena yogācāramatena vā.*

Paramārtha a lu : *citaṃ śubhāśubhair dhātubhis tān vā cinotīti cittaṃ.* — De même le tibétain traduit : « parce qu'elle est chargée *(bsags-pas)* de bons et de mauvais *dhātus* ».

4. *cittacaitasāḥ / sāśrayālambanākārāḥ saṃprayuktāś ca pañcadhā //*

5. *sākārās tasyaivālambanasya prakāraṇa (?) ākaraṇāt.* — La connaissance *(vijñāna)* discerne l'objet bleu, etc. ; la sensation le sent agréablement, etc. ; la notion en saisit la caractéristique, etc. — Ou bien : la connaissance perçoit l'objet, d'une manière générale, en tant que perceptible *(upalabhyatārūpaṃ gṛhṇāti)* ; les mentaux le perçoivent dans ses caractères spéciaux *(viśeṣarūpeṇa)* : la sensation en tant que susceptible d'être senti agréablement *(anubhavanīyatārūpaṃ)* ; la notion en tant que susceptible d'être défini *(paricchedyatārūpaṃ)*, etc. (i. 16 a).

*yukta)*, parce qu'ils sont pareils *(sama)* les uns aux autres et non séparés *(aviprayukta)* les uns des autres.

Comment sont-ils *saṃprayukta*, associés, c'est-à-dire ' pareils et unis ' ?

**34** d. De cinq manières.

La pensée et les mentaux sont associés en raison de cinq égalités ou identités *(samatā)*, identité d'appui *(āśraya)*, d'objet *(ālambana)*, d'aspect *(ākāra)*, de temps *(kāla)* ; égalité dans le nombre des *dravyas*. C'est-à-dire : les mentaux (sensation, etc.) et la pensée sont associés (1-3) parce qu'ils ont même point d'appui, même objet, même aspect ; (4) parce qu'ils sont simultanés ; (5) parce que, dans cette association, chaque espèce est représentée par un seul individu *(dravya)* : à un moment donné ne peut naître qu'une seule pensée ; à cette unique pensée se trouvent associés une sensation *(ekaṃ vedanādravyam)*, une notion, un mental de chaque espèce. (Voir ii. 53 c-d).

Nous avons expliqué la pensée et les mentaux, tout au long, avec leurs caractéristiques [1].

### iv. Les dharmas non associés a la pensée (35-48).

Quels sont les *saṃskāras* non associés à la pensée *(cittaviprayukta)* ?

**35-36** a. Les ' non associés à la pensée ' sont la *prāpti*, l'*aprāpti*, la *sabhāgatā*, l'*āsaṃjñika*, les deux recueillements, la vie, les caractères, les *nāmakāya*, etc., et ce qui est de cette espèce. [2] [14 a]

1. *nirdiṣṭāś cittacaittāḥ savistaraprabhedāḥ*. — C'est-à-dire *saha vistaraprabhedābhyām* ou *saha vistaraprabhedena*.

2. *viprayuktās tu saṃskārāḥ prāptyaprāptī sabhāgatā / āsaṃjñikaṃ samāpattī jīvitaṃ lakṣaṇāny api // nāmakāyādayaś ceti.*

Le mot *iti* indique qu'il faut ajouter à cette liste d'autres *viprayuktas* comme le *saṃghabheda* (iv. 99), etc. — Le Prakaraṇa dit : *ye 'py evaṃjātīyakāḥ :* « Sont aussi *cittaviprayukta* les *dharmas* qui sont de cette espèce. » Même formule dans le Skandhapañcaka.

D'après le Prakaraṇa, les *saṃskāras* dissociés de la pensée sont : *prāpti, asaṃjñisamāpatti, nirodhasamāpatti, āsaṃjñika, jīvitendriya, nikāyasa-*

Ces *dharmas* ne sont pas associés *(saṃprayukta)* à la pensée ; ils ne sont pas de la nature du *rūpa* ou matière ; ils sont inclus dans le *saṃskāraskandha* (i. 15) : c'est pourquoi on les nomme *cittaviprayukta saṃskāras*, (1) parce qu'ils sont disjoints de la pensée, (2) parce que, étant immatériels, ils ressemblent à la pensée.

**36** b. La *prāpti* est acquisition et possession [1].

La *prāpti* est de deux espèces : (1) acquisition *(lābha, pratilambha)* de ce qui n'a pas été obtenu *(prāpta)* ou de ce qui a été perdu *(vihīna)* ; (2) possession *(samanvaya, samanvāgama)* de ce qui, ayant été obtenu, n'a pas été perdu.

L'*aprāpti* est le contraire.

**36** c-d. Il y a *prāpti* et *aprāpti* des *dharmas* qui appartiennent à la personne même, et des deux ' destructions ' [2].

*bhāga, āśrayaprāpti, dravyaprāpti (?), āyatanaprāpti, jāti, jarā, sthiti, anityatā, nāmakāya, padakāya, vyañjanakāya* et tous les autres *dharmas* de cette espèce dissociés de la pensée.

La *prāpti* est définie *dharmāṇāṃ prāptiḥ ; āśrayaprāpti = āśrayāyatanaprāpti ; dravyaprāpti (?) = skandhānāṃ prāptiḥ ; āyatanaprāpti = ādhyātmikabāhyāyatanaprāpti* (xxiii. 10, 14 b 5).

Prakaraṇapāda 14 b 5. — Qu'est-ce que la *prāpti* ? La *prāpti* des *dharmas*. — Qu'est-ce que l'*asaṃjñisamāpatti* ? La cessation de la pensée et des mentaux ayant pour antécédent la notion de sortie attachée à l'abandon de la souillure des Subhakṛtsnas et non pas à l'abandon de la souillure supérieure. — Qu'est-ce que la *nirodhasamāpatti* ? La cessation de la pensée et des mentaux ayant pour antécédent la notion de calme attachée à l'abandon de la souillure de l'*ākiṃcanyāyatana*. — Qu'est-ce que l'*āsaṃjñika* ? La cessation de la pensée et des mentaux des êtres qui naissent parmi les dieux Asaṃjñisattvas. — Qu'est-ce que le *jīvitendriya* ? L'*āyus* des trois *dhātus*. — Qu'est-ce que le *nikāyasabhāga* ? La ressemblance des êtres.

1. *prāptir lābhaḥ samanvayaḥ* / — Voir i. 38 c-d, ii. 59 b.

D'après le Śāstra : *prāptiḥ katamā ? yaḥ pratilambho yaḥ samanvāgamaḥ.*

Les termes *lābha* et *samanvāgama* n'ont pas le même sens dans l'Abhidharma et dans Kathāvatthu, ix. 12. — Pour le Theravādin, *lābha* signifie ' possession ', par exemple le pouvoir que possèdent les saints de réaliser à leur gré tel ou tel recueillement ; *samanvāgama* s'entend de la réalisation actuelle. — Ailleurs (iv. 4) on distingue le *paṭilābhasamannāgama* et le *samaṅgibhāvasamannāgama*, posséder en puissance *(samanvāgama* de l'Abhidharma), posséder actuellement *(saṃmukhībhāva* de l'Abhidharma). — Voir encore xix, 4.

2. *prāptyaprāptī svasaṃtānapatitānāṃ nirodhayoḥ* //

Il y a en moi *prāpti* ou *aprāpti* relativement à ma passion, à mon acte ...,

1. Lorsqu'un *dharma* conditionné *(saṃskṛta)* ' tombe dans la série personnelle ', il y a *prāpti* ou *aprāpti* de ce *dharma ;* non pas s'il tombe dans la série d'une autre personne, car personne ne possède les *dharmas* d'autrui ; non pas s'il ne tombe dans aucune série, car personne ne possède les *dharmas* ' qui ne sont pas d'un être vivant ' *(asattvākhya,* i. 10 b). [1]

2. Quant aux *dharmas* inconditionnés *(asaṃskṛta)* [14 b], il y a *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha* et de l'*apratisaṃkhyānirodha* (i. 6, ii. 55).

a. Tous les êtres possèdent l'*apratisaṃkhyānirodha* des *dharmas* qui ne naîtront pas faute de cause.

b. L'Abhidharma (Jñānaprasthāna, 19, 9) s'exprime ainsi : « Qui possède des *dharmas* purs *(anāsrava)* ? — Tous les êtres possèdent le *pratisaṃkhyānirodha* à l'exception des *sakalabandhana-ādikṣaṇasthas,* c'est-à-dire, à l'exception des Āryas liés de tous les liens et se trouvant dans le premier moment du Chemin, à l'exception des Pṛthagjanas liés de tous les liens. Les autres, Āryas et Pṛthagjanas, possèdent le *pratisaṃkhyānirodha.* » [2]

c. Personne ne possède *(samanvāgata)* l'espace *(ākāśa).* Donc il n'y a pas *prāpti* de l'espace.

D'après les Vaibhāṣikas, *prāpti* et *aprāpti* sont en opposition : tout ce qui est susceptible de *prāpti* est aussi susceptible d'*aprāpti.* Comme cela va de cire, la stance ne le dit pas d'une manière expresse.

c'est-à-dire, je possède ou ne possède pas ma passion future ou passée ..... Mais aucun rapport de possession ou de non-possession entre moi et la passion d'autrui.

1. Les cheveux doivent être regardés comme ' de l'être vivant ', car ils sont liés *(saṃbaddha)* aux organes matériels.

2. L'homme ' lié de tous les liens ' *(sakalabandhana)* est celui qui n'a pas obtenu, par le chemin mondain *(laukika),* l'abandon *(= pratisaṃkhyānirodha)* d'une des neuf catégories des passions du Kāmadhātu. L'Ārya, au premier moment *(ādikṣaṇa = duḥkhe dharmajñānakṣānti)* n'a pas encore obtenu l'abandon des passions à abandonner par le Chemin (vi. 77). — On appelle *ekaprakāropalikhita* l'homme qui a obtenu l'abandon d'une catégorie de passion. (vi. 30 a).

Le Sautrāntika nie l'existence du *dharma* nommé *prāpti*, possession.

1. Comment le Sarvāstivādin-Vaibhāṣika établit-il l'existence d'une chose en soi *(dravyadharma)* [1] nommée *prāpti* ?

Le Sarvāstivādin. — Le Sūtra (Madhyamāgama 49, 16) dit : « Par la production *(utpāda)*, l'acquisition *(pratilambha)*, la possession *(samanvāgama)* de dix *dharmas* propres à l'Arhat *(aśaikṣa)*, le saint devient un homme ' ayant abandonné cinq membres ' ». [2]

Le Sautrāntika. — Si vous concluez de ce texte à l'existence de la *prāpti*, nous remarquerons que l'on ' possède ' *(samanvāgama)* des *dharmas* ' qui n'appartiennent pas aux êtres vivants ' *(asattvākhya)*, et aussi des *dharmas* appartenant à autrui. En effet, le Sūtra (Cakravartisūtra) dit : « Sachez, ô Bhikṣus, que le roi Cakravartin est en possession de sept joyaux ... » [3]. Or, parmi les joyaux, le joyau de roue, le joyau de femme, etc.

Le Sarvāstivādin. — Dans ce texte, l'expression ' en possession de ' *(samanvāgata)* signifie ' maître de '. On dit que le roi Cakravartin jouit de la maîtrise *(vaśitva)* sur les joyaux, car ils vont comme il veut *(kāmacāra)*. Mais, dans le Sūtra sur ' la possession des dix *dharmas* d'Arhat ' *(daśāśaikṣadharmasamanvāgamasūtra)*, le mot ' possession ' désigne une chose en soi [4].

2. Le Sautrāntika. — Si le mot ' possession ' *(samanvāgama)* signifie ' maîtrise ' dans le Cakravartisūtra [15 a], comment vous assurez-vous que, dans l'autre Sūtra, ce même mot désigne une

1. *dravyadharmaḥ = dravyato dharmaḥ*, ou bien *dravyaṃ ca tad dharmaś ca sa dravyadharmaḥ*, c'est-à-dire *vidyamānasvalakṣaṇo dharmaḥ*. — Voir ci-dessous p. 186.

2. Ces dix *dharmas* sont les huit membres du Chemin, plus la *samyagvimukti* et le *samyagjñāna* (Aṅguttara, v. 222) ; les cinq membres abandonnés ne sont pas le groupe *satkāyadṛṣṭi — śīlavrataparāmarśa — vicikitsā — kāmacchanda — vyāpāda*, car ce groupe a été abandonné à l'acquisition du fruit d'Anāgāmin, mais bien le groupe relatif aux sphères supérieures, *rūparāga — ārūpyarāga — auddhatya — māna — avidyā*.

3. Dīgha, iii. 59 : *Dalhanemi .... sattaratanasamannāgato*.

4. D'après l'Écriture, les choses *(vastu)* sont ou bien *dravyasat* ou bien *prajñaptisat*, ' existant réellement ', ' existant comme désignation '.

prétendue *prāpti*, chose en soi ? En effet (1) cette *prāpti* n'est pas directement perçue, comme c'est le cas pour la couleur, le son, etc., comme c'est le cas pour la concupiscence, pour la colère, etc. ; (2) on ne peut conclure à l'existence de la *prāpti* en raison de son effet *(kṛtya)*, comme c'est le cas pour les organes des sens, organe de la vue, etc. (i. 9) : car semblable effet n'est pas perçu.

Le Sarvāstivādin. — Erreur ! la possession a un effet. Elle est la cause de la naissance *(utpattihetu)* des *dharmas*.[1]

Le Sautrāntika. — La réponse est fâcheuse : (1) Vous soutenez que l'on peut posséder les deux destructions *(nirodha)*, or celles-ci, étant des inconditionnés, ne naissent pas : seuls les conditionnés sont ' causés ' (i. 7 d). (2) Quant aux *dharmas* conditionnés *(saṃskṛtas)*, il n'y a pas actuellement, chez une personne donnée, possession *(prāpti)* des *dharmas* qu'elle n'a pas encore acquis [2], ni non plus des *dharmas* dont elle a abandonné la possession par le changement de sphère d'existence ou par le ' détachement ' [3] : la possession des premiers n'a jamais existé, la possession des seconds a péri. Comment donc ces *dharmas* pourront-ils naître si la cause de leur naissance est la *prāpti ?*

Le Sarvāstivādin. — La naissance de ces *dharmas* a pour cause la *prāpti* qui naît en même temps qu'eux *(sahajaprāptihetuka)*.

Le Sautrāntika. — Fâcheuse réponse ! Si les *dharmas* naissent en vertu de la *prāpti*, (1) la naissance et la naissance-de-la-naissance (ii. 45 c) ne servent à rien ; (2) les *dharmas* ' qui n'appartiennent pas aux êtres vivants ' *(asattvākhya)* ne naîtront pas ; (3) comment expliquer la différence de degré de la passion *(kleśa)*, passion faible, moyenne, forte, chez les hommes qui sont ' liés de tous les liens ' *(sakalabandhana)* : tous en effet possèdent les mêmes *prāptis* de toutes les passions du Kāmadhātu. Direz-vous que cette différence procède de causes distinctes de la *prāpti ?* Nous répliquerons que

1. La cause de la naissance d'une pensée de convoitise est la ' possession ' de cette future pensée de convoitise.

2. Les *dharmas* purs, *duḥkhe dharmajñānakṣānti*, etc.

3. Respectivement les *dharmas* non-souillés et souillés du Kāmadhātu,

ces causes sont les uniques causes de la passion faible, moyenne ou forte ; et quel effet pourra-t-on assigner à la *prāpti ?* [15 b]

3. Le Sarvāstivādin. — Qui soutient que la *prāpti* est la cause de la naissance des *dharmas ?* Tel n'est pas le rôle que nous lui attribuons. Pour nous, la *prāpti* est la cause qui détermine l'état, la condition des êtres. Expliquons-nous. Supposons l'inexistence de la *prāpti :* quelle différence y aura-t-il entre l'Ārya, au moment où celui-ci produit une pensée mondaine *(laukika)*, et le Pṛthagjana ? Car la différence consiste uniquement en ceci que l'Ārya, même quand il nourrit une pensée mondaine, est en possession *(prāpti)* d'un certain nombre de *dharmas* purs.

Le Sautrāntika. — Pour nous, il y a entre eux cette différence que le premier a abandonné certaines passions, que le second ne les a pas abandonnées *(prahīṇāprahīṇakleśatāviśeṣa)*.

Le Sarvāstivādin. — Sans doute ; mais à supposer l'inexistence de la *prāpti*, comment peut-on dire qu'une passion est abandonnée ou n'est pas abandonnée ? Il ne peut y avoir abandon d'une passion que par la disparition *(vigama)* de la *prāpti* de cette passion ; la passion n'est pas abandonnée aussi longtemps que dure sa *prāpti*.

4. Doctrine des Sautrāntikas. — Pour nous, l'abandon, le non-abandon de la passion consistent dans une certaine condition de la personne *(āśraya*, ii. 5 et 6, 44 d). Chez les Āryas, par la force du Chemin (vue des vérités, méditation), la personnalité est modifiée, devient différente de ce qu'elle était. La passion, une fois qu'elle a été détruite par la force du Chemin, ne peut plus se manifester à nouveau. Comme la semence, brûlée par le feu, devient différente de ce qu'elle était, n'est plus capable de germer, de même on dit que l'Ārya a abandonné la passion, parce que sa personne ne contient plus de semence *(bīja)* capable de produire la passion. Quant au chemin mondain, ce chemin ne détruit pas définitivement la passion ; il l'endommage ou l'ébranle : on dira qu'un Pṛthagjana — lequel ne peut pratiquer que le chemin mondain — a abandonné la passion [16 a] lorsque sa personne ne contient plus que des semences de passion endommagées *(upahata)* par le dit chemin. Inversement on dit qu'un homme n'a

pas abandonné la passion *(aprahīṇakleśa)* lorsque les semences ne sont ni brûlées, ni endommagées. — On dit qu'un homme est en possession *(samanvāgata)* de la passion lorsqu'il ne l'a pas ' abandonnée ' de la manière qui vient d'être expliquée ; on dit qu'il est en non-possession *(asamanvāgata)* de la passion lorsqu'il l'a abandonnée. ' Possession ', ' non-possession ' ne sont pas des choses en soi, mais des ' désignations ' *(prajñapti)*.

Voilà pour ce qui concerne la possession et la non-possession de la passion *(kleśa)*. Pour ce qui concerne la possession et la non-possession des *dharmas* bons *(kuśala)*, il faut distinguer (1) les bons *dharmas* innés *(aupapattika, upapattilābhika)*, qui ne supposent pas d'effort *(ayatnabhāvin)*, (2) les bons *dharmas* qui sont obtenus par effort ou exercice *(prāyogika, prayogalābhika)* (ii. 71 b).

On dit d'un homme qu'il possède les premiers lorsque sa personne *(āśraya)* possède intacte la qualité d'être semence de ces bons *dharmas (āśrayasya tadbījabhāvānupaghātāt)*. Lorsque cette qualité est endommagée, on dit que l'homme ne possède pas les bons *dharmas*. — En effet, si les semences de passion peuvent être détruites complètement et définitivement *(atyantaṃ samudghāta, apoddharaṇa)*, comme c'est le cas chez l'Ārya, les bons *dharmas* n'ont jamais leur racine coupée définitivement. C'est avec cette restriction que, de l'homme qui a coupé les racines de bien par la vue fausse *(samucchinnakuśalamūla)* (iv. 79 c), on dit qu'il a abandonné ces racines, parce que la qualité d'être semence de ces racines, qualité qui appartenait à sa personne *(āśraya)*, a été endommagée par la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)*.

On dit d'un homme qu'il possède les seconds — bons *dharmas* produits par effort, par audition, réflexion, recueillement — lorsque, ces *dharmas* étant nés, la capacité *(vaśitva, sāmarthyaviśeṣa)* de les produire [à nouveau] n'est pas endommagée [1].

Donc, ce qu'on entend par la ' possession ', le ' fait d'être muni de ' *(samanvāgama)*, ce n'est pas un *dharma* constituant une chose à

1. *tair utpannais tadutpattivaśitvāvighātāt samanvāgamaḥ.*

part et en soi *(nānyad dravyam)*, à savoir la prétendue *prāpti* des Sarvāstivādins, mais une certaine condition *(avasthā)* de la personne *(āśraya = nāmarūpa)* : 1. les semences de passion n'ont pas été arrachées *(anapoddhṛta)* par le chemin des saints *(āryamārga)* ; 2. les semences de passion n'ont pas été endommagées *(anupahata)* par le chemin mondain *(laukika)* ; 3. les semences de bon inné *(aupapattika)* n'ont pas été endommagées par la vue fausse ; 4. les semences de bon ' d'effort ' *(prāyogika, yatnabhāvin)* sont en bon état au moment où on veut produire ce bon *(paripuṣṭaṃ vaśitvakāle bījam)*. [16 b] Lorsque la personne *(āśraya)* se trouve dans telle condition, il y a ce qu'on appelle ' possession des passions ', etc.

Mais que faut-il entendre par ' semence ' *(bīja)* ? demande le Sarvāstivādin.

Par semence *(bīja)* nous entendons le *nāmarūpa* (iii. 30), c'est-à-dire le complexe des cinq *skandhas*, capable de produire un fruit, soit immédiatement, soit médiatement, au moyen du *pariṇāmaviśeṣa* de la série.

La série *(saṃtati)*, c'est les *saṃskāras* du passé, du présent et de l'avenir, en relation de causalité, qui constituent une série ininterrompue.

Le *pariṇāma*, ou évolution de la série, c'est la modification *(anyathātva)* de la série, le fait que la série nait différente d'elle-même à chaque moment.

Le *viśeṣa*, ou terme culminant de cette évolution, c'est le moment de la série qui possède la capacité de produire immédiatement le fruit. [1]

Le Vaibhāṣika objecte. — Le Sūtra dit : « Celui qui est en possession

1. Ces définitions répondent aux questions du Vaibhāṣika : « La semence est-elle une chose *(dravya)* différente de la pensée, non-différente de la pensée ? », « La série est-elle une chose *(dravya)* permanente *(avasthita)* dans laquelle naissent successivement des *dharmas* différents ? », « Le *pariṇāma* doit-il être compris comme le *pariṇāma* des Sāṃkhyas ? ».

Voir ii. 54 c-d. — La doctrine de l'évolution de la série est exposée à nouveau iv. 3 c.

de la convoitise *(lobhena samanvāgataḥ)* n'est pas capable de produire les *smṛtyupasthānas* (vi. 14). »

Le Sautrāntika. — Dans ce texte, par ' possession ' de la convoitise, il faut entendre ' consentement à la convoitise ' *(adhivāsana, abhyanujñāna)*, ou ' non rejet de la convoitise ' *(avinodana, avyupaśama)*. Le Sūtra ne dit pas qu'un homme en qui se trouve la semence de convoitise est incapable de produire les *smṛtyupasthānas ;* il dit que la convoitise en activité rend un homme actuellement incapable de produire ces exercices spirituels.

En résumé, de quelque manière que nous entendions la possession *(samanvāgama)*, soit comme ' cause de naissance des *dharmas* ', soit comme ' principe de la condition des êtres ', soit comme ' état spécial de la personne ', soit comme ' consentement à ', la possession nous apparaît, non pas comme une entité, une chose en soi *(dravyadharma)*, mais comme un ' *dharma* de désignation ' *(prajñaptidharma)*. De même la non-possession, qui est purement et simplement la negation *(pratiṣedha)* de la possession.

Les Vaibhāṣikas disent que la *prāpti* et l'*aprāpti* sont des choses en soi. — Pourquoi ? — Parce que c'est notre système *(siddhānta)* [1].

**37** a. *Prāpti* triple des *dharmas* des trois époques. [2]

Les *dharmas* passés peuvent être l'objet d'une triple *prāpti*, passée, présente, future. De même les *dharmas* présents et futurs. [3]

1. Tibétain et Paramārtha. — Hiuan-tsang : « Les deux chemins (doctrine des Sautrāntikas, doctrine des Vaibhāṣikas) sont bons. — Comment cela ? — Le premier n'est pas en contradiction avec la raison ; le second est notre système ».

Pañcaskandhaka : *prāptiḥ katamā ? pratilambhaḥ samanvāgamaḥ / .... bījaṃ vaśitvaṃ saṃmukhībhāvo yathāyogam.* (D'après la version tibétaine).

2. [*traiyadhvikānāṃ trividhā*].

3. La *prāpti* des *dharmas* passés est (1) ou bien passée, c'est-à-dire : « qui est née et a péri » : elle fut ou antérieure *(agraja)*, ou postérieure *(paścātkālaja)*, ou simultanée *(sahaja)* à ces *dharmas ;* (2) ou bien future, c'est-à-dire : « qui n'est pas née » : elle sera postérieure à ces *dharmas ;* (3) ou bien présente, c'est-à-dire : « qui est née et n'a pas péri » : elle est postérieure à ces *dharmas*. Et ainsi de suite.

Tout *dharma* n'est pas susceptible de cette triple *prāpti*. Par exemple, la

**37** b. *Prāpti* bonne, etc. des *dharmas* bons, etc. [1]

Des dharmas bons, mauvais, non-définis, la *prāpti* est respectivement bonne, mauvaise, non-définie.

**37** c. Des *dharmas* appartenant aux sphères d'existence, la *prāpti* est de leur sphère [2].

Les *dharmas* appartenant aux sphères d'existence sont les *dharmas* impurs *(sāsrava)*. La *prāpti* d'un *dharma* du Kāmadhātu est, elle-même, du Kāmadhātu ; et ainsi de suite.

**37** d. *Prāpti* quadruple des *dharmas* qui n'appartiennent pas aux sphères d'existence [3].

A la considérer en général, la *prāpti* de ces *dharmas* — les *dharmas* purs *(anāsrava)* — est quadruple : elle appartient aux trois sphères, elle est pure. Mais il faut établir des distinctions.

1. La *prāpti* de l'*apratisaṃkhyānirodha* (voir p. 180) est de la sphère à laquelle appartient la personne qui l'obtient.

2. La *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha* est du Rūpadhātu [17 b], de l'Arūpyadhātu, pure. [4]

3. La *prāpti* du Chemin *(mārgasatya*, vi. 25 d) est seulement pure.

*prāpti* des *dharmas* ' de rétribution ' est seulement simultanée à ces *dharmas* (ii. 38 c). On ne ' possède ' pas ces *dharmas* avant qu'ils soient nés, ni après qu'ils ont péri.

1. *śubhādīnāṃ śubhādikā* /

2. *svadhātukā tadāptānām.* — Les *dharmas* impurs sont du plan de l'existence, appartiennent aux sphères d'existence, *dhātvāpta, dhātupatita.*

3. *anāptānāṃ caturvidhā* // — Ce sont les *apariyāpannas* de l'Abhidhamma.

4. Le *pratisaṃkhyānirodha* ou ' disjonction d'avec une passion ' *(visaṃyoga*, i. 6 a-b, ii. 57 d) peut être obtenu par un Pṛthagjana ou par un Ārya. Dans le premier cas, la *prāpti* est du Rūpadhātu ou de l'Ārūpyadhātu suivant que le *nirodha* est obtenu par un chemin (mondain) du Rūpadhātu ou de l'Ārūpyadhātu. Dans le second cas, elle est du Rūpadhātu et pure, lorsque le *nirodha* est obtenu par un chemin (mondain) du Rūpadhātu ; de l'Ārūpyadhātu et pure, lorsque le *nirodha* est obtenu par un chemin de l'Ārūpyadhātu ; pure, lorsque le *nirodha* est obtenu par le chemin pur (d'après le principe formulé vi. 46).

La *prāpti* des *dharmas* de-Śaikṣa (vi. 45 b) est de-Śaikṣa *(śaikṣī)* ; la *prāpti* des dharmas d'Aśaikṣa est d'Aśaikṣa *(aśaikṣī)* [1]. Mais il y a

**38** a. *Prāpti* triple des *dharmas* qui sont ni-de-Śaikṣa-ni-d'Aśaikṣa. [2]

Ces *dharmas* — les *naivaśaikṣanāśaikṣas*, vi. 45 b — sont les *dharmas* impurs et les *dharmas* inconditionnés *(asaṃskṛtas)* ; ainsi nommés parce qu'ils diffèrent des *dharmas* de-Śaikṣa et des *dharmas* d'Aśaikṣa.

A la considérer en général, la *prāpti* de ces *dharmas* est triple. Il faut établir des distinctions :

1. La *prāpti* des *dharmas* impurs est ni-de-Śaikṣa-ni-d'Aśaikṣa *(naivaśaikṣīnāśaikṣī)* ;

2. De même la *prāpti* de l'*apratisaṃkhyānirodha* et la *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha* obtenue par un non-Ārya [3] ;

3. La *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha* est de-Śaikṣa, lorsque ce *nirodha* est obtenu par le chemin de-Śaikṣa ; est d'Aśaikṣa, lorsque ce *nirodha* est obtenu par le chemin d'Aśaikṣa.

La *prāpti* des *dharmas* à abandonner soit par la vue, soit par la méditation, est détruite, respectivement, soit par la vue, soit par la méditation ; elle appartient donc, au point de vue de l'abandon, à la catégorie de ces *dharmas* (ii. 13).

Quant aux *dharmas* qui ne sont pas à abandonner, leur *prāpti* présente des différences :

**38** b. *Prāpti* double des *dharmas* qui ne sont pas à abandonner. [4]

Ces *dharmas* sont les *dharmas* purs *(anāsrava)* (i. 40 b, ii. 13 d).

1. Les *dharmas* de-Śaikṣa *(śaikṣa)* sont les *dharmas* purs du Śaikṣa, du saint qui n'est pas Arhat ; les *dharmas* d'Aśaikṣa (*aśaikṣa*) sont les *dharmas* purs de l'Arhat.

2. [*tridhā naśaikṣāśaikṣāṇām*]

3. Paramārtha : « De même la *prāpti*, obtenue par un non-Ārya, de l'*apratisaṃkhyānirodha* et du *pratisaṃkhyānirodha* ». Hiuan-tsang : « ... la *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha* obtenu par un chemin non-Ārya ».

4. [*aheyānāṃ dvidhā matā* /]

La *prāpti* de l'*apratisaṃkhyānirodha* est abandonnée par le chemin de méditation *(bhāvanāheya)*.

De même la *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha* obtenu par le non-Ārya.

Mais la *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha* obtenu par le Chemin, est pure, n'est pas à abandonner [18 a]. De même la *prāpti* du Chemin [1].

Nous avons établi le principe général que les *dharmas* des trois époques sont susceptibles d'une triple *prāpti* (ii. 37 a). Il faut préciser.

**38** c. La *prāpti* du non-défini lui est simultanée. [2]

La *prāpti* d'un *dharma* non-souillé-non-défini *(anivṛtāvyākṛta)* est simultanée à ce *dharma* : on le possède quand il est présent, non pas quand il est passé ou futur. Quand il est passé, la *prāpti* est passée, quand il est futur, la *prāpti* est future. En raison de la faiblesse [3] de ce *dharma*.

**38** d. Excepter deux facultés surnaturelles *(abhijñās)* et la ' création '.[4]

Cette règle ne s'applique pas à tous les *dharmas* non-souillés-non-définis. Les facultés surnaturelles de vue et d'ouïe *(cakṣurabhijñā, śrotrābhijñā*, vii. 45) et la ' pensée de création ' *(nirmāṇacitta*, ii. 72) sont fortes *(balavat)*, car elles sont réalisées par un effort spécial *(prayogaviśeṣa)* : par conséquent on les possède passées, présentes et futures. — Certains maîtres [5] soutiennent que les *dharmas* non-souillés-non-définis des classes ' de métier ' *(śailpasthānika)* et

1. Un cas n'est pas envisagé : la *prāpti* du *pratisaṃkhyānirodha*, au moyen d'un chemin mondain, par un Ārya. Cette *prāpti* est à la fois pure et impure, comme on verra vi. 46.

2. *avyākṛtāptiḥ sahajā*

3. *durbalatvāt : anabhisaṃskāravattvāt*, parce qu'il n'est pas le résultat d'un effort.

4. [*abhijñānirmāṇavarjitā* //]

5. Vyākhyā : Les Vaibhāṣikas. — Par exemple, Viśvakarman, l'artisan céleste, possède les *śailpasthānikas* passés, présents et futurs ; le Sthavira Aśvajit possède les *airyāpathikas*.

' d'attitude ' *(airyāpathika)* (ii. 72), lorsqu'ils ont été l'objet d'une pratique intense *(atyartham abhyastam = bhṛśam ātmanaḥ kṛtam)*, sont aussi possédés passés et futurs. [18 b]

**39** a. De même la *prāpti* du *rupa* souillé. [1]

La *prāpti* du *rūpa* souillé-non-défini *(nivṛtāvyākṛta)* est seulement simultanée à ce *rūpa*. Ce *rūpa*, c'est l'acte corporel et l'acte vocal résultat d'une pensée souillée-non-définie (*kāya°, vāgvijñaptirūpa*). Cet acte, fut-il produit par une pensée forte, est incapable, comme cette pensée même, de créer l'*avijñapti* (iv. 7 a) : il est donc faible. Donc on le possède présent, mais non pas passé ou futur.

Le caractère tri-temporel de la *prāpti* des *dharmas* bons et mauvais est-il, comme c'est le cas pour la *prāpti* des *dharmas* non-définis, soumis à certaines restrictions ?

**39** b. La *prāpti* du *rūpa* de Kāmadhātu n'est pas antérieure à ce *rūpa*. [2]

Ce *rūpa*, bon ou mauvais, par exemple le Prātimokṣasaṃvara (iv. 19 et suiv.), n'est pas possédé avant qu'il soit né. La *prāpti* est simultanée, postérieure, non pas antérieure.

La non-possession *(aprāpti)* peut-elle, comme la *prāpti*, être bonne, mauvaise, non-définie ?

**39** c. L'*aprāpti* est non-souillée-non-définie. [3]

L'*aprāpti* est toujours *anivṛtāvyākṛta* (ii. 66).

**39** d. Des *dharmas* passés ou futurs, elle est triple. [4] [19 a]

L'*aprāpti* des *dharmas* passés ou futurs peut être passée, future,

1. *nivṛtasya ca rūpasya.*
2. *kāme rūpasya nāgrajā /*
3. *akliṣṭāvyākṛtāprāptiḥ*

La non-possession des passions n'est pas souillée, car, dans cette hypothèse, elle manquerait à l'homme délivré des passions : elle n'est pas bonne, car elle manquerait à l'homme qui a coupé les racines du bien. (Vibhāṣā, 157, 11).

4. [*sātītājātayos*] *tridhā //*

présente. Mais on possède nécessairement les *dharmas* présents : donc l'*aprāpti* des *dharmas* présents peut seulement être passée ou future.

**40** a. Des *dharmas* faisant partie des sphères d'existence et des *dharmas* immaculés, elle est triple. [1]

L'*aprāpti* des *dharmas* du domaine du Kāmadhātu appartient soit au Kāmadhātu, soit au Rūpadhātu, soit à l'Ārūpyadhātu, suivant que la personne munie de cette *aprāpti* appartient à telle ou telle sphère d'existence. De même en ce qui concerne l'*aprāpti* des *dharmas* purs *(anāsrava)*.

En effet, l'*aprāpti* n'est jamais pure.

Pourquoi ?

**40** b-c. D'après l'École, le Pṛthagjana est l'homme qui n'a pas acquis le Chemin. [2]

1. Comme il est dit dans le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna, 2, 21, Vibhāṣā, 45, 5) : « Qu'est-ce que la qualité de Pṛthagjana (*pṛthagjanatva*) ? — La non-possession des *dharmas* des Āryas *(āryadharmāṇām alābhaḥ)* ». Or la qualité de Pṛthagjana n'est pas pure ; donc la non-possession *(aprāpti = alābha)* n'est pas pure.

Examinons cette définition. — Lorsque le Śāstra enseigne que la qualité de Pṛthagjana est la non-possession des *dharmas* des Āryas, de quels *dharmas* des Āryas entend-il parler ? Ces *dharmas* commencent avec la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* et embrassent tout le chemin pur ou chemin des Āryas (vi. 25).

Le Sarvāstivādin. — Le Śāstra entend parler de tous ces *dharmas*, puisqu'il ne spécifie pas.

Prenez garde ! A vous en croire, l'homme en possession de la

1. *kāmādyāptāmalānāṃ ca*

2. [*alabdhamārgaḥ pṛthagjanaḥ / iṣyate*] — lam ma thob pa so so yi / skye bor ḥdod do.

Si une *aprāpti* pouvait être pure, ce serait l'*aprāpti* des *dharmas* purs ; or la définition du Pṛthagjana établit que l'*aprāpti* des *dharmas* purs n'est pas pure.

Sur le Pṛthagjana, voir i. 40, 41 a, ii. 9 b-d, iii. 41 c-d, 95 a, vi. 26 a, 28 d, 45 b.

*duḥkhe kṣānti* sera un Pṛthagjana s'il ne possède pas tous les autres *dharmas* des Āryas.

Le Sarvāstivādin. — Le Śāstra veut parler de la non-possession qui n'est pas accompagnée d'une possession : l'homme dont vous parlez, quoique ne possédant pas les autres *dharmas* des Āryas, n'est pas un Pṛthagjana parce que la non-possession de ces autres *dharmas* est accompagnée de la possession de la *kṣānti*. C'est de toute évidence, car, dans l'interprétation contraire, le Bouddha Bhagavat, ne possédant pas les *dharmas* de la 'famille' des Śrāvakas et des Pratyekabuddhas (vi. 23), serait un Pṛthagjana.

Fort bien. Mais alors le Śāstra devrait dire : « La qualité de Pṛthagjana est l'absolue non-possession *(alābha eva)* des *dharmas* des Āryas », et non pas : « ... la non-possession *(alābha)* ».

Le Sarvāstivādin. — Le Śāstra s'exprime très bien, car les *ekapadas* (Nirukta, 2, 2) comportent un sens restrictif *(avadhāraṇāni)* et la particule *eva* n'est pas nécessaire : *abbhakṣa* signifie : « qui vit d'eau seulement », *vāyubhakṣa*, « qui vit de vent seulement ». [19 b]

2. D'après une autre opinion [1], la qualité de Pṛthagjana est la non-possession du premier stade du chemin de la vue, *duḥkhe dharmajñānakṣānti* et *dharmas* concomitants *(sahabhū)* (vi. 25).

Objection. — Dans cette hypothèse, au seizième moment *(mārge 'nvayajñāna)*, le saint sera un Pṛthagjana et non pas un Ārya : car, à ce moment, la *kṣānti* initiale est perdue. [2] — Non, car la non-possession de la *kṣānti*, qui constitue la qualité de Pṛthagjana, a été absolument détruite au premier stade.

Objection. — La *kṣānti* en question est triple, de la famille des Śrāvakas, de la famille des Pratyekabuddhas, de la famille des Bouddhas (vi. 23). De laquelle de ces trois sortes entendez-vous parler dans votre définition de la qualité de Pṛthagjana ?

Nous entendons parler des trois sortes de *kṣānti*.

Prenez garde ! le Bouddha, ne possédant pas les trois sortes de *kṣānti*, sera un Pṛthagjana.

1. Deuxièmes maîtres de la Vibhāṣā.
2. Comparer Kathāvatthu, iv. 4.

Nous entendons parler de la non-possession de *kṣānti* qui n'est pas accompagnée de possession .... et ainsi de suite, comme ci-dessus, jusqu'à l'exemple : « qui vit d'eau », « qui vit de vent ».

Donc l'effort tenté pour éviter l'objection : « Prenez garde ! A vous en croire, l'homme en possession de la *duḥkhe kṣānti* sera un Pṛthagjana ... » reste stérile. La bonne explication est celle des Sautrāntikas. Pour eux, la qualité de Pṛthagjana, c'est la série dans laquelle les *dharmas* des Āryas ne sont pas nés *(anutpannārya-dharmā saṃtatiḥ)*.

Comment la non-possession *(aprāpti)* périt-elle ?

**40** c-d. Elle est abandonnée par l'acquisition *(prāpti)* et par le passage à un autre étage. [1]

Par exemple, la non-possession du Chemin, qui constitue la qualité de Pṛthagjana, est abandonnée (1) lorsqu'on acquiert *(lābha)* le Chemin [2], (2) lorsque l'on passe à un autre étage [3]. Il en va de même de la non-possession des autres *dharmas*. [4]

1. [*sā prāptyā*] *bhāmisaṃcārāc* [*ca*] *vihīyate* //

2. L'*aprāpti* ou *alābha* appartient à la sphère d'existence *(dhātu)* à laquelle appartient la personne qui en est munie (ii. 40 a). Donc un être du Kāmadhātu est seulement muni de la qualité-de-Pṛthagjana (qui est *aprāpti*, ii. 40 b-c) du domaine du Kāmadhātu. Donc on ne peut pas dire que, par l'acquisition du Chemin, cet être perde la qualité-de-Pṛthagjana du domaine des trois sphères. — Toutefois, par l'acquisition du Chemin, toute qualité de Pṛthagjana, de quelque sphère que ce soit, devient impossible. On peut donc dire que cette qualité, sous sa triple forme (du Kāmadhātu, etc.), est abandonnée, bien qu'un être donné n'en soit muni que sous une forme.

On distinguera deux aspects de l'abandon, *vihāni* et *prahāṇa*.

3. Un Pṛthagjana, se détachant du Kāmadhātu, passe dans le premier *dhyāna* : il perd la qualité-de-Pṛthagjana du domaine du Kāmadhātu, mais il ne devient pas, par le fait, un Ārya : car une autre qualité-de-Pṛthagjana, du domaine du premier *dhyāna*, apparaît. De même pour les autres étages, qu'on monte ou qu'on descende.

4. En prenant possession des bons *dharmas* d'audition et de réflexion de Kāmadhātu, on perd l'*aprāpti* de ces *dharmas* ; en prenant possession des bons *dharmas* innés (ii. 71 b), on perd l'*aprāpti* des racines-de-bien coupées (*samucchinnakuśala*). — Lorsque, mourant dans le Kāmadhātu, on renaît dans le premier *dhyāna*, on perd l'*aprāpti* des *dharmas* du premier *dhyāna* ..... Cette théorie soulève des problèmes délicats que la Vyākhyā examine sommairement.

Objection. — La non-possession est abandonnée *(vihīyate)*, 1° lorsque se produit la non-possession de la non-possession, — c'est-à-dire, lorsque, changeant d'étage d'existence, on cesse de posséder la qualité de Pṛthagjana ; 2° lorsque la possession de la non-possession est coupée, c'est-à-dire lorsque, acquérant le Chemin, on coupe la qualité de Pṛthagjana. [20 a] Est-ce à dire qu'il y a possession de la possession et de la non-possession, qu'il y a non-possession de la possession et de la non-possession ?

Oui : de la possession *(prāpti)* et de la non-possession *(aprāpti)* il y a possession et non-possession, qu'on appelle ' possession secondaire ' *(anuprāpti)*, ' non-possession secondaire '. On distingue donc la *mūlaprāpti* et l'*anuprāpti* ou *prāptiprāpti*.

Cette doctrine n'entraîne-t-elle pas progression à l'infini *(anavasthā)* ?

Non, car on possède la possession *(prāpti)* par le fait de la possession de la possession *(prāptiprāpti = anuprāpti)* et réciproquement. Il y a possession de l'une par le fait de l'autre *(paraspararasamanvāgama)*. — Expliquons-nous. Lorsque, dans une personne *(saṃtati)* donnée, se produit un certain *dharma*, trois *dharmas* naissent ensemble, à savoir : (1) ce *dharma* même, qu'on nomme *mūladharma* ; (2) la *prāpti* du *mūladharma* ; (3) la *prāpti* de cette *prāpti*. La personne en question possède *(samanvāgata)* le *mūladharma* et la *prāpti* de la *prāpti* par le fait de la naissance de la *prāpti* ; elle possède la *prāpti* par le fait de la naissance de la *prāpti* de la *prāpti* [1]. Donc il n'y a pas progression à l'infini. — Lorsque naît un *dharma* bon *(kuśala)* ou souillé *(kliṣṭa)* [2], à ce moment même naissent ensemble trois *dharmas*, y compris ce *dharma* bon ou souillé, à savoir : le *mūladharma*, sa *prāpti*, la *prāpti* de cette *prāpti (prāpti-prāpti)* [3]. Au moment suivant naissent ensemble six

1. Comparer ii. 45 c-d le jeu de la naissance *(jāti)* et de la naissance de la naissance *(jātijāti)*.

2. On n'examine pas ici le cas du *dharma* non-défini *(avyākṛta)*, parce qu'on possède ce *dharma* seulement au moment où il existe *(tasya sahajaiva prāptiḥ)* : les chiffres diffèrent.

3. L'éditeur japonais observe qu'il faut ajouter quatre *lakṣaṇas* et quatre

*dharmas*, à savoir : *prāpti* du *mūladharma*, *prāpti* de la *prāpti* du premier moment, *prāpti* de la *prāpti-prāpti* du premier moment, plus trois *anuprāptis* par le fait desquelles on est en possession des trois *prāptis* susdites. Au troisième moment naissent ensemble dix-huit *dharmas*, à savoir neuf *prāptis* : *prāptis* des trois *dharmas* produits au premier moment, *prāptis* des six *dharmas* produits au second moment, plus neuf *anuprāptis* par le fait desquelles on est en possession des neuf *prāptis* susdites.

Les *prāptis*, de la sorte, vont croissant en nombre de moment en moment [1]. Des passions *(kleśa* et *upakleśa)* présentes et futures, et des bons *dharmas* innés *(upapattilābhika*, ii. 71 b) avec les *dharmas* qui leur sont associés *(saṃprayukta*, ii. 53 c-d) et coexistants *(sahabhū*, ii. 50 b) [20 b], tout au long de la transmigration sans origine et sans fin, les *prāptis*, de moment en moment, naissent en nombre infini. Si on considère la série d'un seul être au cours de la transmigration, elles sont en nombre infini qui naissent à chaque moment. A considérer l'ensemble des êtres, elles sont sans mesure, sans limite. Heureusement, elles possèdent une grande qualité : elles sont immatérielles, elles se donnent place les unes aux autres. Si elles étaient matérielles, les *prāptis* d'un seul être ne trouveraient pas à se caser dans l'empyrée ; encore moins les *prāptis* de deux êtres ! [v]

Qu'est-ce que le ' genre ' *(nikāyasabhāga, sabhāgatā)* ? [2]

**41** a. La *sabhāgatā* est ce qui cause la ressemblance des êtres vivants [3].

*anulakṣaṇas* (ii. 45 c-d) pour chacun de ces trois *dharmas;* on a donc vingt-sept *dharmas* au premier moment.

1. Au quatrième moment on possède vingt-sept *prāptis*, à savoir les *prāptis* des *dharmas* produits aux trois moments précédents, trois, six, dix-huit, plus vingt-sept *anuprāptis*, soit cinquante-quatre *dharmas*. Au cinquième moment, quatre-vingt-et-une *prāptis* et autant d'*anuprāptis*.

2. *sabhāgatā sattvasāmyam*. — Prakaraṇa, 14 b 6 : « Qu'est-ce que le *nikāyasabhāga* ? — La communauté de nature (t'ông-léi-sing) des êtres vivants ».

3. Chaque être vivant possède sa propre *sattvasabhāgatā*. On dit cependant que la *sattvasabhāgatā* est générale parce qu'elle n'est pas différenciée. La concevoir comme unique et éternelle, c'est l'erreur des Vaiśeṣikas.

1. Il existe une entité *(dravya)* nommée *sabhāgatā*, un *dharma* en vertu duquel les êtres vivants ainsi que les *dharmas* ' qui tombent dans la série des êtres vivants ' *(sattvasaṃkhyāta*, i. 10) sont semblables *(sabhāga, sama, samāna, sadṛśa)* entre eux (Vibhāṣā, 27, 4).

2. Le Śāstra (Jñānaprasthāna, etc.) désigne cette entité sous le nom de *nikāyasabhāga* : l'auteur emploie le terme *sabhāgatā* pour des raisons métriques.

3. La *sabhāgatā* est de deux espèces, générale *(abhinna)* et particulière *(bhinna)*.

La première se trouve dans tous les êtres vivants : par sa vertu, il y a ressemblance de tout être vivant avec tous les êtres vivants. On la nomme *sattvasabhāgatā*.

La seconde comporte de nombreuses subdivisions : chacune de ces subdivisions se trouve dans certains êtres seulement. — Les êtres vivants sont différenciés d'après la sphère d'existence *(dhātu)*, les divers étages *(bhūmi)* de ces sphères, la destinée *(gati*, iii. 4), la matrice (iii. 9), la caste *(jāti*, brahmane, etc.), le sexe, la qualité d'Upāsaka (iv. 14), de Bhikṣu, de Śaikṣa, d'Arhat, etc.[1] [1 b] Cela fait autant de *sabhāgatās*, en vertu desquelles chaque être vivant d'une certaine espèce ressemble aux êtres vivants de cette espèce.

4. Il y a, en outre, *sabhāgatā* en ce qui regarde les *dharmas* qui appartiennent aux êtres vivants, la *dharmasabhāgatā*, en distinguant les *skandhas*, les *āyatanas* et les *dhātus* : *skandhasabhāgatā*, etc., *rūpaskandhasabhāgatā*, etc.

5. En l'absence d'une entité à part, à savoir la *sabhāgatā (sattvasabhāgatā)*, comment expliquer les notions *(buddhi)* et expressions *(prajñapti)* générales, être vivant, etc., appliquées à des êtres qui diffèrent les uns des autres ? De même, c'est seulement en raison de la *dharmasabhāgatā* que sont justifiées les notions et expressions, *skandha, dhātu*, etc.[2]

1. Par *et cætera* il faut entendre : Upāsikā, Bhikṣuṇī, Naivaśaikṣanāśaikṣa, etc.

2. Deux lectures : *evaṃ skandhādibuddhiprajñaptayo 'pi yojyāḥ* et *evaṃ dhātvādibuddhiprajñaptayo 'pi yojyāḥ* : « C'est en raison de la *dharmasabhāgatā* que les *dhātus* sont du Kāmadhātu .... »

6. Arrive-t-il que l'on transmigre, que l'on meure et naisse, sans abandonner et sans prendre une certaine *sattvasabhāgatā* (qualité d'homme, etc.) ? — Quatre alternatives : 1. Mourir dans une place (Kāmadhātu par exemple) et renaître dans la même place : la *sabhāgatā* reste la même, malgré la transmigration ; 2. Entrer dans la prédestination *(niyāmāvakrānti*, vi. 26 a) : sans qu'il y ait transmigration, il y a abandon de la *sabhāgatā* des Pṛthagjanas et acquisition de la *sabhāgatā* des Saints *(āryasabhāgatā)* ; 3. Mourir dans une destinée, destinée d'homme, etc., et renaître dans une autre destinée *(gatisaṃcāra)* ; 4. Tout autre cas.

Le Sautrāntika n'admet pas l'existence du *dharma* nommé *sabhāgatā* et présente plusieurs objections.

1. S'il existe une certaine entité nommée « le genre Pṛthagjana » *(pṛthagjanasabhāgatā)*, à quoi bon imaginer la qualité-de-Pṛthagjana *(pṛthagjanatva)* consistant en la non-possession des Āryadharmas (ii. 40 c) ? Quelqu'un sera Pṛthagjana par le genre Pṛthagjana comme quelqu'un est homme par le genre ' homme ' *(manuṣyasabhāgatā)* : car les Vaibhāṣikas n'imaginent pas une qualité-d'homme *(manuṣyatva)* différente du genre homme.

2. Le monde ne connaît pas la *sabhāgatā* par le témoignage direct des sens *(pratyakṣa)* ; il ne conclut pas à l'existence de la *sabhāgatā (paricchinatti)* par une opération de l'esprit *(prajñā)*, car la *sabhāgatā* n'exerce aucune action par laquelle on puisse la connaître : néanmoins, [2 a] encore que le monde ne sache rien de la *sattvasabhāgatā*, il reconnaît *(pratipadyate)* la non-différence d'espèce des êtres *(sattvānāṃ jātyabheda)*. Donc, à supposer que la *sabhāgatā* existe, quel sera son emploi *(vyāpāra)* ?

3. Pourquoi l'École refuse-t-elle la *sabhāgatā* aux choses qui ne sont pas des êtres vivants, riz, blé, or, fer, manguier, arbre à pain ? On se sert cependant à leur endroit de désignations génériques.

4. Les diverses *sabhāgatās* que reconnaît l'École, *sabhāgatās* des êtres vivants, des sphères, des destinées, etc., sont distinctes les unes des autres. Cependant on a, pour toutes, notion et désignation communes : toutes sont des *sabhāgatās*.

5. Le Sarvāstivādin se fait le champion *(dyotayati)* de la doctrine des Vaiśeṣikas. Ceux-ci admettent une certaine entité *(padārtha)* nommée ' genre ' *(sāmānya)*, en vertu de laquelle se produisent, à l'égard des choses, les idées et désignations génériques ; ils croient aussi à une autre entité, nommée ' différence ' *(viśeṣa)*, d'où procèdent, à l'égard des diverses espèces, les idées et désignations spécifiques.

Le Vaibhāṣika proteste que sa théorie ne se confond pas avec celle des Vaiśeṣikas, lesquels croient que le genre *(sāmānya)*, substance *(padārtha)* unique, existe dans la multitude des individus *(eko 'py anekasmin vartate)*. Donc, dit-il, si j'approuve les Vaiśeṣikas d'admettre le genre *(sāmānya)*, je condamne l'interprétation qu'ils en donnent. — Quant à la *sabhāgatā*, elle existe en soi *(dravya)*, car Bhagavat, parlant du meurtrier qui est rené en enfer, poursuit en disant : « S'il revient ici, s'il obtient la *sabhāgatā* des hommes... » (Madhyama, 24, 3) [1]

Le Sautrāntika répond. — En s'exprimant ainsi, le Sūtra n'enseigne pas l'existence d'une chose en soi nommée *sabhāgatā* [2 b]. — Que désigne donc le Sūtra par le mot *sabhāgatā* ? — Par les expressions ' *sabhāgatā* des hommes ', etc., le Sūtra entend la similitude dans la manière d'être : de même, *sabhāgatā* du riz, du blé, des fèves, etc.

Cette opinion n'est pas admise par le Vaibhāṣika [2].

Qu'est-ce que l'inconscience *(āsaṃjñika)* ?

1. La Vyākhyā cite le Sūtra : *prāṇātipātenāsevitena bhāvitena bahulīkṛtena* (comp. Aṅguttara, iv. 247, etc.) *narakeṣūpapadyate / sa ced itthaṃtvam āgacchati manuṣyāṇāṃ sabhāgatāṃ prāpnoti prāṇātipātenālpāyur bhavati* .... Le Daśabhūmaka remplace la formule *sa ced* ..... par *atha cet punar manuṣyeṣūpapadyate.*

Divya, 194, 30 : *manuṣyāṇāṃ sabhāgatāyām upapanna iti* (Mahāvyutpatti, 245, 54) ; 122, 16 : *brahmalokasabhāgatāyāṃ copapanno mahābrahmā saṃvṛttaḥ.* Śikṣāsamuccaya, 176, 9 : *sa[rva]nikāyasabhāge devamanuṣyāṇāṃ priyo bhavati.*

2. Hiuan-tsang traduit : « Ce n'est pas admissible, car c'est en contradiction avec notre système » ; il omet la formule : « Les Vaibhāṣikas disent » (Les Vaibhāṣikas disent : « Ce n'est pas admissible ..... »)

**41** b-c. L'inconscience est ce qui, chez les Inconscients, arrête la pensée et les mentaux [1].

Chez les êtres qui prennent naissance parmi les Inconscients ou dieux inconscients, il y a un *dharma* qui arrête la pensée et les mentaux, et qu'on appelle ' inconscience '. Par ce *dharma*, la pensée et les *dharmas* futurs sont, pour un certain temps, empêchés de se produire et n'ont pas la force de naître. Ce *dharma* est semblable à ce qui arrête l'eau d'un fleuve *(nadītoyanirodhavat)*, c'est-à-dire à une digue.

Ce *dharma* est exclusivement

**41** d. Rétribution.

Il est exclusivement la rétribution du recueillement d'inconscience *(asaṃjñisamāpatti*, ii. 42 a) [2].

Dans quel endroit résident les dieux inconscients ?

**41** d. Ils demeurent dans le Bṛhatphala.

Dans le ciel des Bṛhatphalas se trouve une place surélevée qui est le séjour des Inconscients ; de même que la *dhyānāntarikā*, séjour des Mahābrahmās, s'élève dans le ciel des Brahmapurohitas (iii. 2 c [3] ; Vibhāṣā, 154, 8).

Les Inconscients sont-ils ainsi nommés parce qu'ils sont toujours inconscients, ou sont-ils quelquefois conscients ?

Ils sont conscients à la naissance et à la mort (iii. 42, Vibhāṣā 154, 9) [4] ; ils sont nommés Inconscients parce que, pour une longue

1. *āsaṃjñikam asaṃjñisu | nirodhaś cittacaittānāṃ vipākas tu bṛhatphale* // — Prakaraṇa, fol. 14 b 6. — Dīgha, iii. 263 : *sant 'āvuso sattā asaññino appatisaṃvedino seyyathāpi devā asaññasattā.* — i. 28, iii. 33 .... *saññuppādā ca pana te devā tamhā kāyā cavanti.* — Un des neuf *sattvāvāsas*, Aṅguttara iv. 401 ; Kośa, iii. 6 c.

2. Vibhāṣā, 158, 9, cinq opinions.

3. Les Étrangers prétendent au contraire qu'il y a neuf divisions dans le ciel du quatrième *dhyāna*. — Sur les Vṛhatphalas (Vehapphala), Burnouf, Introduction, p. 614.

4. Opinion des Andhakas, condamnée Kathāvatthu, iii. 11.

période, la conscience est chez eux suspendue [3 a]. Lorsque, après ce long temps, ils produisent conscience à nouveau, ils meurent. Comme il est dit dans le Sūtra : « Semblables à un homme qui se réveille après le sommeil, quand ils produisent conscience à nouveau, ils meurent ».

Morts dans le ciel des Inconscients, ils renaissent nécessairement dans le Kāmadhātu et non pas ailleurs. (1) En effet, la force de l'*asaṃjñisamāpatti* (ii. 42 a), par laquelle ces êtres sont nés chez les Inconscients, est épuisée ; au cours de leur existence chez les Inconscients, ils n'ont pas été à même de pratiquer à nouveau l'*asaṃjñisamāpatti* : donc ils meurent, comme tombent sur le sol les flèches lorsque leur élan est épuisé *(kṣīṇavega)*. (2) D'autre part, les êtres qui renaissent chez les Inconscients possèdent nécessairement un acte ' rétribuable dans le Kāmadhātu ' et ' rétribuable dans la seconde existence ' (iv. 50 b). De même les êtres qui renaissent dans l'Uttarakuru (iii. 90 c-d) possèdent nécessairement un acte rétribuable dans une destinée divine immédiatement après l'existence dans l'Uttarakuru.

Le Mūlaśāstra dit : « Quelles sont les deux *samāpattis* ou recueillements ? [1] — L'*asaṃjñisamāpatti*, ou recueillement d'inconscience, la *nirodhasamāpatti*, ou recueillement d'arrêt » [2].

Qu'est-ce que le recueillement d'inconscience ?

De même que l'*āsaṃjñika* est un *dharma* qui arrête la pensée et les mentaux,

**42** a. De même le recueillement d'inconscience [3].

1. Sur le sens du terme *saṃāpatti*, voir p. 213.

2. Le nom complet *saṃjñāveditanirodhasamāpatti*, voir p. 211.

Prakaraṇa (14 b 5) : L'*asaṃjñisamāpatti* est un arrêt de la pensée et des mentaux qui a pour antécédent la notion de délivrance *(nihsaraṇamanasikārapūrvaka)* et qui est obtenu par un homme délivré des passions des Śubhakṛtsnas et non des passions supérieures. La *nirodhasamāpatti* est un arrêt de la pensée et des mentaux qui a pour antécédent la notion de tranquillité, et qui est obtenu par un homme délivré des passions de l'*ākiñcanyāyatana*. — Vasubandhu, dans le Pañcaskandhaka, s'inspire de ces définitions.

3. *tathā*[*saṃjñisamāpattir*] *dhyāne 'ntye* [*mokṣam icchatā*] /
[*śubho*]*papadyavedyaiva* [*nāryair*] *ekādhvikāpyate* //

Le recueillement d'inconscience est le recueillement dans lequel l'ascète est inconscient *(asaṃjñināṃ samāpattiḥ)*, ou le recueillement exempt de conscience.

Le mot ' de même ' montre que ce recueillement [3 b], comme l'*āsaṃjñika*, arrête la pensée et les mentaux.

A quelle *bhūmi* appartient-il ?

**42** b. Dans le dernier *dhyāna*.

Pour pratiquer ce recueillement, l'ascète doit être entré dans le quatrième *dhyāna*.

A quelle fin le pratique-t-on ?

**42** b. Par désir de la délivrance.

L'ascète s'imagine faussement que l'*āsaṃjñika*, l'inconscience millénaire qui constitue le fruit du recueillement d'inconscience, est la vraie délivrance.

L'*āsaṃjñika*, étant rétribution, est nécessairement non-défini *(avyākṛta)*. Quant au recueillement d'inconscience, il est

**42** c. Bon.

Il produit comme fruit de rétribution les cinq *skandhas* du dieu inconscient, lequel, comme nous le savons, est conscient à la naissance et à la mort.

A quelle catégorie appartient-il au point de vue de la rétribution ?

**42** c. Uniquement rétribuable dans la prochaine existence.

Il n'est pas ' rétribuable dans cette vie ', ' rétribuable plus tard ' ; il n'est pas non plus ' de rétribution non nécessaire ' (iv. 50).

Sans doute, l'ascète peut déchoir *(parihā)* de ce recueillement après l'avoir produit ; mais, d'après les Vaibhāṣikas, il le produira à nouveau et renaîtra chez les Inconscients. C'est dire que l'ascète qui prend possession *(lābhin)* de ce recueillement n'entrera certainement pas dans la ' prédestination ' *(niyāma)* (vi. 26 a) [1].

1. Par l'entrée dans le *niyāma*, on obtient l'*apratisaṃkhyānirodha* ou

Ce recueillement n'est pratiqué que par les Pṛthagjanas.

**42** d. Pas par les Āryas. [4 a]

Ceux-ci considèrent ce recueillement comme un précipice, une calamité *(vinipātasthāna,* c'est-à-dire *apāyasthāna* ou *giritaṭavinipātasthāna),* et ne tiennent pas à y entrer.

Au contraire, les Pṛthagjanas identifient l'inconscience *(āsaṃjñika)* avec la vraie délivrance ; ils ont à son endroit l'idée de ' sortie ', de ' salut ' *(niḥsaraṇasaṃjñā) ;* ils cultivent donc le recueillement qui y mène. Mais les Āryas savent que l'impur *(sāsrava)* ne peut être la vraie délivrance. Donc ils ne cultivent pas ce recueillement.

Lorsque les Āryas entrent dans le quatrième *dhyāna,* obtiennent-ils la *prāpti* de ce recueillement passé et futur, de même qu'on obtient la *prāpti* du quatrième *dhyāna* passé et futur dès qu'on entre dans le quatrième *dhyāna* [1] ?

Les non-Āryas eux-mêmes n'obtiennent pas la *prāpti* du recueillement d'inconscience passé ou futur.

Pourquoi ?

Comme, l'eût-on pratiqué jadis à plusieurs reprises, ce recueillement ne peut être réalisé qu'au prix de grands efforts *(mahābhisaṃskāra) ;* comme il n'est pas pensée,

**42** d. Il est obtenu d'une époque.

On prend possession *(āpyate, labhyate)* de ce recueillement, non pas passé, non pas futur, mais d'une seule époque, c'est-à-dire présent ; comme c'est aussi le cas pour le Prātimokṣasaṃvara (iv. 35). Dans le second moment de ce recueillement, dans tous les moments qui suivent l'obtention de ce recueillement jusqu'au moment où il prend fin, on le possède passé et présent. — D'autre part, ce recueil-

disparition définitive des mauvaises destinées, de l'*āsaṃjñika,* de la naissance chez les Mahābrahmas et chez les Kurus, d'une huitième renaissance.

1. Quiconque entre dans le quatrième *dhyāna* obtient du même coup la *prāpti* de tous les quatrièmes *dhyānas* qu'il a pratiqués ou pratiquera au cours de la transmigration.

lement n'étant pas pensée, il est impossible qu'on acquière la *prāpti* de ce recueillement futur *(nānāgatā bhāvyate)* [1]

Qu'est-ce que la *nirodhasamāpatti* ou ' recueillement d'arrêt ' ? [2]

**43** a. De même, le recueillement qui porte le nom de *nirodha*, ' arrêt ' [3].

C'est-à-dire, le recueillement d'arrêt est comme l'*āsaṃjñika*, comme le recueillement d'inconscience ; c'est un *dharma* qui arrête la pensée et les mentaux.

Quelles sont les différences entre le recueillement d'inconscience et le recueillement d'arrêt ?

**43** b-d. En vue de la tranquillité *(śāntavihāra)* ; né du *bhavāgra* ; bon ; de deux rétributions et indéterminé ; obtenu par effort par les Āryas [4].

1. Les Āryas pratiquent ce recueillement parce qu'ils le considèrent comme le recueillement tranquille [5]. Pour le recueillement d'inconscience, on le pratique parce qu'on regarde l'inconscience comme étant la délivrance *(niḥsaraṇa = mokṣa)*.

2. Il appartient au plan du *bhavāgra*, c'est-à-dire qu'on y pénètre en partant du recueillement de *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* (viii. 4) ; tandis que le recueillement d'inconscience appartient au plan du quatrième *dhyāna*.

3. Il est bon ; il n'est ni non-défini, ni souillé, car sa cause originaire est bonne (iv. 9 b).

1. La pensée bonne, future, est l'objet d'une *prāpti* antérieure.

2. Sur la *nirodhasamāpatti*, *saṃjñāveditanirodhasamāpatti* (voir ci-dessous p. 211), voir vi. 43 c-d, viii. 33 a *(vimokṣas)*, Kathāvatthu, vi. 5, xv. 7. — Dans Mahāvibhāṣā, 152, 14, de nombreuses opinions sur ce recueillement : pour les uns, il n'est qu'une chose *(dravya)*, le *nirodhasākṣātkāra* ; pour d'autres, onze choses : les dix *mahābhūmikas* et le *cittanirodha* ; pour d'autres, vingt-et-une choses : les *mahābhūmikas*, les *kuśalamahabhūmikas* et le *cittanirodha* .....

3. *nirodhākhyā tathaivā*[*pi*]

4. [*vihārāya bhavāgrajā* / *śubhā dvivedyāniyatāryaiḥ prayogata āpyate* //]

5. *śāntavihārasaṃjñāpūrvakena manasikāreṇa — vihāra = samādhiviśeṣa.*

4. Il comporte deux sortes de rétribution, étant ou ' rétribuable dans la prochaine existence ' *(upapadyavedanīya)*, ou ' rétribuable plus tard ' *(aparaparyāyavedanīya)* (iv. 50) [1]. Il est encore ' de rétribution non nécessaire ', car l'ascète qui l'a pratiqué peut obtenir le Nirvāṇa dans la présente existence.

En quoi consiste sa rétribution ?

Ce recueillement produit les quatre *skandhas* du *bhavāgra*, c'est-à-dire une existence dans le *bhavāgra* (iii. 3). [5 a]

5. Il est produit par les seuls Āryas, non pas par les Pṛthagjanas. Ceux-ci ne peuvent le produire (1) parce qu'ils redoutent l'anéantissement *(ucchedabhīrutva)* [2], (2) parce que ce recueillement ne peut être produit que par la force du Chemin : en effet, c'est l'ascète qui a vu le Nirvāṇa qui s'y résoud [3].

6. Bien qu'obtenu par les Āryas, il n'est pas obtenu par le seul fait du détachement *(vairāgya)*. Il est seulement réalisé par exercice, par effort *(prayogalabhya)*.

On ne possède pas ce recueillement passé, ni futur ; ce point a été expliqué au sujet du recueillement d'inconscience.

**44** a-b. En ce qui regarde le Muni, obtenu par la Bodhi même,

1. Il est ' rétribué plus tard ', lorsque, entre l'existence de Kāmadhātu au cours de laquelle on le produit, et l'existence de *bhavāgra* qui est son fruit, s'interpose une existence dans le Rūpadhātu.

2. Ce recueillement a lieu dans le plan du *bhavāgra*, d'où la matière *(rūpa)* est absente. Les Pṛthagjanas craignent que l'arrêt de la pensée et des mentaux soit, dans ces conditions, l'anéantissement. Ils n'ont pas la même crainte au sujet de l'*asaṃjñisamāpatti*, laquelle a lieu dans le plan du quatrième *dhyāna* où persiste la matière. Par le fait, dans la *nirodhasamāpatti* demeurent le *nikāyasabhāga*, le *jīvitendriya* et autres *saṃskāras* dissociés de la pensée ; mais les Pṛthagjanas ne les voient pas.

3. *dṛṣṭanirvāṇasya tadadhimuktitas*. — D'après une variante, suivie par les traducteurs chinois, *dṛṣṭadharmanirvāṇasya* ..... C'est-à-dire : « L'Ārya pense obtenir, vise à obtenir le Nirvāṇa-sur-terre au moyen de ce recueillement, dans ce recueillement » : *dṛṣṭadharmanirvāṇasya tadadhimuktitaḥ / dṛṣṭe janmani nirvāṇaṃ dṛṣṭadharmanirvāṇam / tasya tadadhimuktitaḥ / tad ity adhimuktis tadadhimuktiḥ / tena vādhimuktis tadadhimuktiḥ / tadadhimuktes tadadhimuktitaḥ / dṛṣṭe janmany etan nirvāṇam ity āryas tam adhimucyate /*

non pas auparavant, car le Muni conquiert la Bodhi en trente-quatre moments [1].

Le Bouddha obtient le recueillement d'arrêt au moment où il devient Bouddha, c'est-à-dire au moment du *kṣayajñāna* (vi. 67). Aucune qualité *(guṇa)* du Bouddha n'est obtenue par effort ; toutes ses qualités sont acquises par le simple fait du détachement : aussitôt qu'il le désire, la collection des qualités surgit à son gré [2].

Comment se fait-il que Bhagavat, sans avoir produit auparavant ce recueillement *(nirodhasamāpatti)*, devienne, au moment de la Bodhi *(kṣayajñāna)*, un ' doublement délivré ' *(ubhayatobhāgavimukta)*, c'est-à-dire délivré de l'obstacle qui est la passion et délivré de l'obstacle au recueillement *(samāpattyāvaraṇa*, vi. 64*)* ?

Il devient un ' doublement délivré ', tout comme s'il avait produit auparavant ce recueillement, car il possède le pouvoir de réaliser ce recueillement quand il veut (Vibhāṣā 153, 10). [5 b]

Les Maîtres de l'Occident (Pāścātya) [3] soutiennent que le Bodhisattva produit d'abord ce recueillement dans l'état de Śaikṣa, et obtient ensuite la Bodhi. Pourquoi ne pas adopter cette opinion ? Ce serait suivre le Netṛīpadaśāstra du Sthavira Upagupta, qui dit : « Celui qui, après avoir produit le recueillement d'arrêt, produit le *kṣayajñāna*, on doit le nommer Tathāgata ». [4]

Les Vaibhāṣikas du Kaśmīr nient que le Bodhisattva produise le recueillement d'arrêt avant de produire le *kṣayajñāna*.

L'École admet en effet (Vibhāṣā. 153, 10-11) que le Bodhisattva

1. *bodhilabhyā muner* [*na prāk catustriṃśatkṣanāptitaḥ* /] Voir vi. 24 a-b. — Comparer Kathāvatthu, i. 5, xviii. 5.

2. La Vyākhyā cite une stance du Stotrakāra, c'est-à-dire de Mātṛceṭa (Varṇanārhavarṇana, 118 : F. W. Thomas, Indian Antiquary, 1905, p. 159) : *na te prāyogikaṃ kiṃcit kuśalaṃ kuśalānuga* /

3. L'éditeur japonais cite les diverses interprétations des vieux commentaires du Kośa : Les Occidentaux sont les Sarvāstivādins du Gandhāra, ou des Sautrāntikas, ou les maîtres du pays d'Indhu. Ils sont nommés Occidentaux parce qu'ils sont à l'Ouest du Kaśmīr, et Étrangers *(bahirdeśaka)* parce qu'ils sont en dehors du Kaśmīr. — Voir ci-dessous p. 206 n. 1.

4. *nirodhasamāpattim utpādya kṣayajñānam utpādayatīti vaktavyam tathāgata iti.*

obtient la Bodhi en trente-quatre moments, à savoir seize moments qui constituent la ' compréhension des vérites ' *(satyābhisamaya,* vi. 27) et dix-huit moments qui constituent l'abandon des passions relatives au *bhavāgra* (= *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana),* neuf *ānantaryamārgas* et neuf *vimuktimārgas* (vi. 44). Le dix-huitième moment est le *kṣayajñāna.* — Ces trente-quatre moments suffisent, car, avant d'entrer dans la ' compréhension des vérités ', le Bodhisattva, encore Pṛthagjana (iii. 41), s'est détaché, par le chemin mondain, de toutes les terres à l'exception du *bhavāgra.* — Les dix-huit moments forment un chemin au cours duquel le saint ne produit pas une pensée de nature différente, c'est-à-dire mondaine, impure *(sāsrava),* par exemple la pensée d'entrer dans le recueillement d'arrêt. Donc le Bodhisattva, dans le stade de Śaikṣa, c'est-à-dire avant d'être Arhat, entre la compréhension des vérités et le dix-huitième moment de l'abandon du *bhavāgra,* ne produit pas le recueillement d'arrêt.

Les Étrangers *(bahirdeśaka)* [1] disent : Quel mal à ce que le Bodhisattva produise cette pensée impure ? [6 a]

Dans cette hypothèse, le Bodhisattva franchit sa résolution *(vyutthānāśayaḥ syāt)* [2] ; or le Bodhisattva ne franchit pas sa résolution.

Cela est vrai, il ne franchit pas sa résolution ; mais cela ne veut pas dire qu'il ne franchisse pas le chemin pur, pour produire une pensée impure.

Comment, dans cette hypothèse, ne franchirait-il pas sa résolution ?

Il a pris la résolution (Madhyamāgama, 56, 6) : « Je ne délierai pas cette posture accroupie *(utkuṭukāsana)* [3] avant d'avoir obtenu la destruction de toute passion ». — Or il ne franchit pas cette résolu-

1. Les Maîtres du pays d'Indhu, du même avis que les Occidentaux.

2. *vyutthānāśaya* = *vyutthānābhiprāya* : ' ayant une résolution susceptible de se lever, de céder '. D'après une autre interprétation, *āśaya* = *kuśala* = *kuśalamūla ;* donc : « ayant des racines de bien susceptibles de se lever, de s'interrompre ». Or les racines de bien des Bodhisattvas sont telles que, une fois qu'elles commencent à s'actualiser, elles ne s'arrêtent pas avant que la Bodhi n'ait été obtenue.

*Vyutthāna* signifie aussi ' sortie du recueillement ' (Saṃyutta, iii. 265, etc.).

3. 5. Vibhāṣā, 16, 16 : Toutes les attitudes sont bonnes. Pourquoi le Bodhisattva prend-il l'attitude accroupie ? .....

tion, car c'est en une seule ' séance ' *(āsana,* vi. 24 a-b) qu'il réalise son but [1].

Bien que les deux recueillements, d'inconscience et d'arrêt, présentent beaucoup de différences, ils ont ceci en commun :

**44** c. Mais ces deux recueillements ont lieu dans des personnes du Kāmadhātu et du Rūpadhātu [2].

Nier que le recueillement d'inconscience se produise dans le Rūpadhātu, c'est contredire le Mūlaśāstra [3] : « Il y a une existence de Rūpadhātu qui ne comporte pas les cinq *skandhas* [4], à savoir

1. Hiuan-tsang ajoute : « La première doctrine est la bonne, parce que c'est notre système ».

2. *kāmarūpāsraye tābhe.*

Vibhāṣā, 152, 2. — Trois opinions : seulement dans le Kāmadhātu, aussi dans les trois *dhyānas* inférieurs, aussi dans le quatrième *dhyāna.*

D'après la Vibhāṣā, la *nirodhasamāpatti* ne peut se prolonger au delà de sept jours-et-nuits.

3. Le Jñānaprasthāna, 19, 17, pose une quadruple question : Y a-t-il une existence de Rūpadhātu qui ne comporte pas les cinq *skandhas ?* Y a-t-il une existence comportant les cinq *skandhas* et qui ne soit pas de Rūpadhātu ? Y a-t-il une existence de Rūpadhātu qui comporte les cinq *skandhas ?* Y a-t-il une existence qui ne soit pas de Rūpadhātu et qui ne comporte pas les cinq *skandhas ?*

4. Le Jñānaprasthāna et le Kośa n'emploient pas le mot *skandha* mais un synonyme, un mot que les MSS. de la Vyākhyā transcrivent indifféremment *vyavahāra* et *vyavacāra.* — Hiuan-tsang traduit *hing,* équivalent de *saṃskāra, viharaṇa,* etc. ; Paramārtha traduit *p'an,* équivalent de *nīti, naya,* ' juger ', ' décider '. — La lecture *vyavakāra* paraît certaine d'après les sources pâlies.

a. Sources pâlies. — *vokāra* = *khandha* (Childers) ; Vibhaṅga, 137 : *saññābhavo asaññābhavo nevasaññānāsaññābhavo ekāvokārabhavo catuvokārabhavo pañcavokārabhavo ;* Yamaka, d'après Kathāvatthu, trad. p. 38 ; Kathāvatthu, iii. 11 : si les êtres inconscients possèdent une existence comportant un *vokāra* ou cinq *vokāras.* (Buddhaghosa explique : *vividhena visuṃ visuṃ karīyati).*

b. Vyākhyā. — *vyavakāra* est le nom que le Bouddha Kāśyapa donne aux *skandhas.* — *vyavakāra (viśeṣeṇāvakāra)* signifie *savyavakāra* d'après Pāṇini, v. 2, 127 ; donc : ' ce qui déçoit, ce qui contredit *(visaṃvādanī)* par son impermanence ', définition qui convient aux *skandhas* d'après la stance : « Le *rūpa* est comme un flocon d'écume ... » (Saṃyutta, iii. 142).

c. Vibhāṣā, 192, 4. — Les anciens Tathāgatas Samyaksaṃbuddhas appellent les *skandhas* du nom de *vyavakāras ;* mais le Tathāgata Samyaksaṃbuddha

(1) l'existence des êtres du Rūpadhātu conscients de nature [6 b] qui entrent dans le recueillement d'inconscience ou dans le recueillement d'arrêt [1], (2) l'existence des êtres du Rūpadhātu qui sont en possession de l'*āsaṃjñika*, qui sont nés parmi les Inconscients ».

De ce texte, il résulte que les deux recueillements sont pratiqués par des êtres du Kāmadhātu et du Rūpadhātu.

Il y a toutefois cette différence entre les deux recueillements :

**44** d. Le recueillement d'arrêt, pour la première fois, chez les hommes [2].

Une personne qui n'a jamais produit le recueillement d'inconscience peut produire ce recueillement soit dans le Kāmadhātu, soit dans le Rūpadhātu ; mais il faut nécessairement être homme pour produire, pour la première fois, le recueillement d'arrêt. Un homme, un Ārya, qui a produit ce recueillement peut en tomber *(parihāṇi)*, en perdre la possession *(prāpti)*, renaître dans le Rūpadhātu et y produire à nouveau ce recueillement.

Mais la question se pose si on peut tomber du recueillement d'arrêt, qui est pareil *(sadṛśa)* au Nirvāṇa.

Oui, répondent les Vaibhāṣikas ; nier la chute, c'est contredire l'Udāyisūtra [3] : « Frères, un Bhikṣu est doué de moralité, de recueil-

Śākyamuni appelle les *vyavakāras* du nom de *skandhas*. Les anciens parlent de cinq *vyavakāras*, Śākyamuni parle de cinq *upādānaskandhas*. Ici, dans l'Abhidharma, on parle d'existence ' à cinq *vyavakāras* ' *(pañca°)* pour montrer que les cinq *skandhas* dont parle Śākyamuni sont les cinq *vyavakāras* dont parlent les anciens Bouddhas. — Pourquoi les anciens Bouddhas se servent-ils du terme *vyavakāra*, tandis que le Bouddha actuel se sert du terme *skandha* ? Parce que les Bouddhas voient ce qu'il convient de dire aux fidèles ..... Pourquoi cette expression *vyavakāra* ? En raison de la *pravṛtti (saṃcāra ?*, lieou tchoan) : les *skandhas* nés antérieurement se développent en raison des *skandhas* postérieurs, ou bien les *skandhas* nés postérieurement se développent en raison des *skandhas* antérieurs .....

1. Ces êtres, conscients par nature, lorsqu'ils deviennent ainsi inconscients dans l'un des deux recueillements, sont *visabhāgacitte sthita*, ' placés dans une pensée contraire à leur nature '.

2. *nirodhaḥ prathamaṃ nṛṣu* //

3. Ce Sūtra est prêché par Śāriputra : il porte le nom d'Udāyin, parce que le

lement, de discernement. Qu'il entre à plusieurs reprises dans le recueillement d'arrêt et qu'il en sorte, cela est possible. Si, dans cette vie, il n'arrive pas à l'*ājñā*[1], ni non plus au moment de la mort, après la destruction du corps, franchissant les dieux de nourriture grossière, il renaît dans un corps divin mental *(divye manomaye kāye)*. [7 a] Ainsi renè, qu'il entre à plusieurs reprises dans le recueillement d'arrêt et qu'il en sorte, cela est possible ».

Ce texte montre en effet que l'on tombe de la *nirodhasamāpatti*.

D'une part, le corps mental dont parle Śāriputra, Bouddha fait entendre qu'il appartient au Rūpadhātu [2]. D'autre part, le recueillement d'arrêt est du plan du *bhavāgra*, le plus haut degré de l'Ārūpyadhātu. Un Bhikṣu qui le possède *(tallābhin)*, s'il n'en tombe pas, s'il ne le perd pas, ne pourra reprendre naissance dans le Rūpadhātu [3].

contradicteur de Śāriputra est Udāyin. La rédaction sanscrite est très voisine du texte pāli. — Madhyamāgama, 5, 4 et Aṅguttara, iii. 192.

*śrāvastyāṃ nidānam / tatrāyuṣmān śāriputro bhikṣūn āmantrayate sma / ihāyuṣmanto bhikṣuḥ śīlasaṃpannaś ca bhavati samādhisaṃpannaś ca prajñāsaṃpannaś ca / so 'bhīkṣṇaṃ saṃjñāveditanirodhaṃ samāpadyate ca vyuttiṣṭhate ca / asti caitat sthānam iti yathābhūtaṃ prajānāmi / sa nehaiva dṛṣṭa eva dharme pratipattyaivājñām ārāgayati nāpi maraṇasamaye bhedāc ca kāyasyātikramya devān kavaḍīkārabhakṣān anyatamasmin divye manomaye kāya upapadyate / sa tatropapanno ...*

Vyākhyā : *pratipattyaiva = pūrvam eva.*

Ce Sūtra est discuté viii. 3 c (thèse de l'existence du *rūpa* dans l'Ārūpyadhātu). — Comparer Dīgha, i. 195.

1. *ājñām ārāgayati*, comme dans Mahāvastu, iii. 53, 9. — Paramārtha : « Il n'obtient pas l'*ājñātāvīndriya*. » Hiuan-tsang : « Il ne s'applique pas de manière à obtenir la qualité d'Arhat ... »

2. On le nomme *manomaya*, mental, parce qu'il naît indépendamment des éléments de la génération ; mais cela ne veut pas dire qu'il soit un corps fait de notions, *saṃjñāmaya* (Dīgha, i, 195), et appartenant à l'Ārūpyadhātu, comme Udāyin le pensa.

Sur le ' corps mental ' du Bodhisattva dans le Mahāvastu, Opinions sur l'histoire de la dogmatique, p. 258.

3. Note de l'éditeur japonais : i. Les dieux de corps mental dont parle le Sūtra sont (a) du Rūpadhātu, pour le Sarvāstivādin (même opinion, Dīgha, i. 195) ; (b) du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu, pour le Sautrāntika, (c) les Asaṃjñisattvas, pour Udāyin. — ii. Chute du recueillement d'arrêt, d'après le Sarvāstivādin ; point de chute, d'après le Sautrāntika et Udāyin.

Mais, d'après la Vyākhyā, le Sautrāntika admet la chute du recueillement ; il

D'après une autre école [1], le recueillement d'arrêt appartient aussi au quatrième *dhyāna* et n'est pas sujet à la chute.

Cette opinion n'est pas correcte. Ce recueillement n'appartient pas au quatrième *dhyāna*, car le Sūtra enseigne qu'on acquiert neuf recueillements l'un après l'autre [2].

Comment donc expliquer le recueillement nommé *vyutkrāntaka* (viii. 18 c) dans lequel l'ascète franchit divers stades de recueillement ?

La règle de la production successive des recueillements concerne le débutant [3]. Celui qui a acquis la maîtrise franchit les recueillements à son gré.

Il y a donc, entre les deux recueillements, différence

1. au point de vue de la terre : le premier est du quatrième *dhyāna*, le second du *bhavāgra (naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)* ;

2. au point de vue de l'antécédent ou préparatif *(prayoga)* : le premier procède de l'idée de la délivrance faussement identifiée à l'Inconscience ; le second, de l'idée de quiétude ;

3. au point de vue de la personne *(saṃtāna)* : le premier se produit dans un Pṛthagjana ; le second, dans un Ārya ;

4. au point de vue de la nature de la rétribution : le premier produit la naissance chez les Inconscients ; le second, la naissance dans le *bhavāgra* (Kathāvatthu, xv. 10) ;

5. au point de vue du caractère de la rétribution [7 b]. La rétribution du premier est nécessaire *(niyata)*, a lieu dans l'existence prochaine ; la rétribution du second est nécessaire dans le cas de l'Anāgāmin, non nécessaire dans le cas de l'Arhat ; quand elle a lieu, elle a lieu dans l'existence prochaine ou plus tard ;

6. au point de vue de la production pour la première fois. Le pre-

nie toutefois que le Saint tombe de l'Āryamārga *(contra* Sarvāstivādin), d'où des difficultés que la Vyākhyā résoud.

1. Les Mahāsāṃghikas, etc., d'après Fou-kouang.

2. Dīrgha, 17, 11 ; Dīgha, iii. 266 ; Mahāvyutpatti, 68, 7 : *navānupūrvasamāpattayas* : les quatre *dhyānas*, les quatre *ārūpyas* et le recueillement d'arrêt.

3. *prāthamakalpikaḥ = āditaḥ samāpattividhāyakaḥ.*

mier est produit indifféremment dans deux sphères d'existence ; le second, seulement chez les hommes.

Le caractère commun des deux recueillements est l'arrêt de la pensée et des mentaux *(cittacaittānāṃ nirodhaḥ)*. Pourquoi nommer le premier, ' recueillement exempt de notion ' *(asaṃjñisamāpatti)* et le second, ' recueillement de l'arrêt de la notion et de la sensation ' *(saṃjñāveditanirodhasamāpatti)* ?

Parce que le préparatif *(prayoga)* du premier s'oppose *(pratikūla)* seulement à la notion [1], tandis que le préparatif du second s'oppose seulement à la notion et à la sensation. De même le *paracittajñāna* (vii. 5 b), ' connaissance de la pensée d'autrui ', porte sur les mentaux d'autrui : il reçoit un nom restrictif parce que son préparatif vise seulement la pensée d'autrui [2].

Dans les deux recueillements, la pensée se trouve interrompue pour longtemps [3]. Comment, à la sortie du recueillement, une nouvelle pensée peut-elle naître d'une pensée détruite depuis longtemps [4] ?

Pour les Vaibhāṣikas, aucune difficulté : les *dharmas* passés existent (v. 25). Par conséquent la pensée antérieure au recueillement, la pensée-de-recueillement *(samāpatticitta)* ou ' pensée d'entrée dans le recueillement ', est la cause semblable et immédiate *(samanantarapratyaya,* ii. 62) de la pensée postérieure au recueillement ou ' pensée de sortie ', *vyutthānacitta* (Vibhāṣā, 152, 10).

1. On se prépare à l'*asaṃjñisamāpatti* en pensant : « La *saṃjñā* est maladie, épine, abcès ; ceci est tranquille, ceci est excellent, à savoir la cessation de la *saṃjñā* ».

2. Le préparatif comporte la résolution : « Je connaîtrai la pensée d'autrui ».

3. Les systèmes *(siddhānta)* sont en conflit. Pour les Vaibhāṣikas, etc., les recueillements et l'*āsaṃjñika* sont exempts de pensée *(acittakāny eva ...)* ; pour le Sthavira Vasumitra, etc., ils sont munis de pensée *(sacittakāni)* du fait d'une connaissance mentale non manifeste *(aparisphuṭamanovijñāna)* ; pour les Yogācāras, ils sont munis de pensée du fait de l'*ālayavijñāna* (Vyākhyā).

4. Cette question est posée par les Sautrāntikas. Pour eux, la pensée qui vient de périr, et la pensée qui a péri depuis longtemps, sont également inexistantes : toutefois la pensée qui vient de périr est la cause de la pensée qui suit immédiatement : comparer le mouvement des fléaux de la balance *(tulādaṇḍonnāmāvanāmavat*, comp. Śālistamba dans Bodhicaryāvatāra, 483, 3).

Les Sautrāntikas raisonnent comme il suit. Lorsqu'une personne naît dans l'Ārūpyadhātu, le *rūpa*, ou matière, se trouve coupé pour une longue période (iii. 81 b) : si cette personne renaît ensuite dans le Kāmadhātu ou dans le Rūpadhātu, son nouveau *rūpa* ne procède pas de la série de *rūpa* interrompue longtemps auparavant, mais bien de la pensée. De même la pensée de sortie de recueillement n'a pas pour cause la pensée antérieure au recueillement : elle naît du ' corps muni d'organes ' *(sendriyakāya)*. C'est pourquoi les Anciens Maîtres disent : « Deux *dharmas* sont la semence l'un de l'autre *(anyonyabījaka)* : ces deux *dharmas* sont la pensée et le corps muni d'organes ».

Vasumitra dit dans le traité intitulé Paripṛcchā [1] : Cette difficulté : « Comment la pensée renaît-elle après le recueillement ? », intéresse ceux qui considèrent le recueillement d'arrêt comme exempt de pensée. Mais je soutiens que ce recueillement est accompagné d'une pensée subtile. La difficulté n'existe pas pour moi [2].

Le Bhadanta Ghoṣaka tient cette opinion pour erronée [8 a]. En effet, si quelque connaissance *(vijñāna)* demeure dans ce recueillement, il y aura contact *(sparśa)* par la rencontre de la triade, connaissance, organe, objet ; en raison du contact, il y aura sensation *(vedanā)* et notion *(saṃjñā)* (iii. 30 b). Comme l'enseigne Bhagavat : « En raison de l'organe mental et des *dharmas* naît la connaissance mentale ; rencontre de la triade, contact ; naissent en même temps sensation, notion, volition » [3]. Donc, si on admet que la pensée *(vijñā-*

1. L'auteur indique le nom du traité parce que Vasumitra (qualifié indifféremment Sthavira ou Bhadanta) a écrit d'autres livres, le Pañcavastuka, etc. (Vyākhyā). — Il y a un commentaire du Pañcavastuka par Dharmatrāta, Nanjio 1283.

L'éditeur japonais remarque qu'il ne s'agit pas du Vasumitra de la Vibhāṣā, mais d'un Sautrāntika. — (Voir P'ou-kouang, 26, 10).

2. Vibhāṣā, 252, 4 : « Le Dārṣṭāntika et le Vibhajyavādin soutiennent qu'une pensée subtile n'est pas interrompue dans le recueillement d'arrêt. Ils disent : « Il n'y a pas d'êtres qui soient en même temps sans pensée et sans *rūpa* ; il n'y a pas non plus de recueilli qui soit sans pensée. Si le recueilli était sans pensée, l'organe vital serait coupé ; on l'appellerait, non pas : installé dans le recueillement, mais bien : mort ».

3. Saṃyuktāgama, 11, 8 ; comparer Saṃyutta, ii. 72 et sources citées ad Kośa, iii. 30 b.

*na, citta)* persiste dans ce recueillement, la sensation et la notion n'y seront pas arrêtées. Or ce recueillement s'appelle l'arrêt de la sensation et de la notion *(saṃjñāveditanirodha)*.

Vasumitra répond. — Le Sūtra dit : « En raison de la sensation, la soif », et cependant, bien que les Arhats éprouvent la sensation, la soif ne naît pas chez les Arhats. De même ici : tous les contacts ne sont pas cause de sensation.

Ce raisonnement n'est pas démonstratif. Le Sūtra, en effet, précise : « La soif naît en raison de la sensation née du contact qui est accompagné d'ignorance » (iii. 27) [1]. Tandis qu'il dit : « La sensation naît en raison du contact ». Donc, disent les Vaibhāṣikas, la pensée est interrompue dans le recueillement d'arrêt.

Vasumitra dit : Si ce recueillement est complètement exempt de pensée, comment est-ce là un recueillement *(samāpatti)* ?

On le nomme recueillement parce qu'il met les grands éléments dans un état d'égalité [2] contraire à la production de la pensée ; ou bien encore parce que les ascètes y pénètrent *(samāgacchanti, samāpadyante)* par la force de la pensée : c'est pour cette raison que les *dhyānas*, etc., sont nommés *samāpattis*.

Doit-on considérer les deux recueillements comme existant en soi *(dravyatas, svalakṣaṇatas)* ?

Oui, répond le Sarvāstivādin, car ils entravent la naissance de la pensée *(cittotpattipratibandhanāt)* [8 b].

1. Saṃyuktāgama, 12, 14 ; Saṃyutta, iii. 96.

2. *mahābhūtasamatāpādanam*. — Cette formule a passé dans Mahāvyutpatti, 68, 9.

Vibhāṣā, 154, 1 : Celui qui se trouve dans la *nirodhasamāpatti* ne peut pas être brûlé par le feu, noyé par l'eau, blessé par le couteau, tué par autrui (comparer les légendes de Saṃjīva, Khāṇu-Koṇḍañña, dans Visuddhi, xii. JPTS. 1891, 112). Pourquoi possède-t-il cette qualité ? Vasumitra dit : Parce que cette *samāpatti* ne peut pas être endommagée ; donc celui qui s'y trouve ne peut être endommagé. — Ailleurs : Ce qu'on entend par *samāpatti*, c'est ce qui produit l'égalité de la pensée. Ici, il n'y a pas de pensée, comment parler de *samāpatti* ? — La *samāpatti* est de deux sortes : ce qui produit l'égalité de pensée, ce qui produit l'égalité des grands éléments. Bien que les deux *samāpattis* coupent l'égalité de la pensée puisqu'elles interrompent la pensée, elles réalisent l'égalité des grands éléments.

Non, réplique le Sautrāntika, ce n'est pas ce que vous nommez ' recueillement ' qui empêche la naissance de la pensée, c'est la ' pensée de recueillement ' *(samāpatticitta)*, la pensée qui précède l'état de recueillement : cette pensée, étant opposée à la naissance de la pensée, fait que d'autres pensées ne naissent pas pendant un certain temps. La pensée de recueillement rend la personne *(āśraya)*[1] ou série *(saṃtāna)* contraire, non-idoine *(viruddha)* à la naissance de la pensée. Ce qu'on appelle ' recueillement ', c'est simplement la non-existence de la pensée *(apravṛttimātra)* pour un certain temps ; non pas une chose en soi *(dravyadharma)*, mais un ' *dharma* de désignation ' *(prajñaptidharma)*.

Le Sarvāstivādin. — Comment le recueillement, s'il n'est pas une chose en soi, peut-il être un conditionné *(saṃskṛta)* ?

Cette ' non-existence de la pensée ' n'était pas réalisée avant la pensée de recueillement ; elle cesse quand l'ascète produit à nouveau la pensée *(vyutthānacitta :* pensée de sortie du recueillement). On peut donc, en manière de dire *(saṃvyavahāratas)*, la désigner *(prajñāpyate)* comme étant ' conditionnée ', puisqu'elle commence et finit. — Ou bien, ce que nous désignons par le terme ' recueillement ', c'est la condition *(avasthāviśeṣa)* de la personne *(āśraya)*, condition qui résulte de la pensée de recueillement.

De même en va-t-il de l'Inconscience *(āsaṃjñika*, ii. 41 b-c). L'*āsaṃjñika* n'est pas une chose en soi qui empêche la naissance de la pensée ; par ce terme nous désignons l'état d'inconscience des dieux inconscients, état qui résulte d'une certaine pensée.

Les Vaibhāṣikas n'admettent pas cette opinion ; ils soutiennent que l'*āsaṃjñika* et les deux recueillements sont des choses en soi[2].

Qu'est-ce que l'organe vital *(jīvitendrya)* ? [9 a]

**45** a. Le *jīvita*, c'est la vie *(āyus)*[3].

1. L'*āśraya* a été défini ii. 5-6 ; voir aussi p. 183.

2. Hiuan-tsang traduit : « Cette théorie n'est pas bonne, car elle est en contradiction avec notre système ». — Ajoutons : « Ainsi parlent les Vaibhāṣikas ». Voir ci-dessus p. 198 n. 2.

3. *āyur jīvitam.*

Buddhaghosa attribue aux Pubbaseliyas et aux Sammitiyas la doctrine qui est

En effet, l'Abhidharma [1] dit : « Qu'est-ce que le *jivitendrya* ? — L'*āyus* des trois sphères d'existence ».

Quelle sorte de *dharma* est l'*āyus* ?

**45** a-b. Le support de la chaleur et de la connaissance [2].

Car Bhagavat a dit : « Lorsque vie, chaleur et connaissance quittent le corps, le corps gît délaissé, comme du bois, privé de sentiment » [3].

Il existe donc un *dharma* distinct, support de la chaleur et de la connaissance, cause de la durée *(sthiti)* de la série *(saṃtāna)* et nommé *āyus* [4].

i. Le Sautrāntika nie l'existence en soi de l'organe vital *(jivita, āyus)*.

1. Le Sautrāntika. — Si l'*āyus* supporte la chaleur et la connaissance, par quoi est-il lui-même supporté ?

Le Vaibhāṣika. — Il est supporté par la chaleur et la connaissance.

Le Sautrāntika, — Si ces trois *dharmas*, vie, chaleur et connaissance, se supportent mutuellement et continuent d'exister *(saṃtānapravṛtti)* par ce support mutuel, comment prendront-ils fin ? Lequel

celle de l'Abhidharma : le *jīvitendriya* est un *cittavippayutta arūpadhamma*. Voir Kathāvatthu, viii. 10, Compendium, p. 156 ; Vibhaṅga, p. 123, Dhammasaṅgaṇi, 19, 635, Atthasālinī, 644.

1. Jñānaprasthāna, 14, 19 (Indriyaskandhaka, i), Prakaraṇa, 14 b 6 ; p. 179.
2. *ādhāra uṣmavijñānayor hi yaḥ /*
3. *āyur uṣmātha vijñānaṃ yadā kāyaṃ jahaty amī /*
   *apaviddhaḥ tadā śete yathā kāṣṭham acetanaḥ //*

Saṃyukta, 21, 14, Madhyama, 58, 4, Saṃyutta, iii. 143 (variantes) ; comparer Majjhima, i. 296. — Cité ci-dessous ad iv. 73 a-b.

4. Vibhāṣā, 151, 8 : Ce Sūtra est cité par les Vibhajyavādins pour établir que ces trois *dharmas*, vie, chaleur et connaissance, sont toujours unis et non séparés. Mais Vasumitra observe que le Sūtra vise la série d'un certain *āśraya* ..... La vie *(āyus)* fait partie du *saṃskāraskandha*, du *dharmadhātu*, du *dharmāyatana* ; la chaleur, du *rūpaskandha* et du *spraṣṭavyāyatana* ; la connaissance, du *vijñānaskandha*, de sept *dhātus* et du *manaāyatana* : donc il ne faut pas prendre le Sūtra à la lettre. En outre, si ces trois *dharmas* vont toujours ensemble, il y aura chaleur dans l'Ārūpyadhātu, il y aura vie et connaissance chez les non-êtres-vivants, il y aura connaissance dans le recueillement d'inconscience.

périt le premier dont la destruction entraînera la destruction des autres ? Car, si l'un d'eux ne périt pas le premier, ces trois *dharmas* seront éternels et ne périront pas *(anivṛtti)*.

Le Vaibhāṣika. — L'*āyus* est supporté par l'acte ; l'*āyus* a été projeté par l'acte et continue d'exister aussi longtemps que le comporte la projection de l'acte.

Le Sautrāntika. — S'il en est ainsi, pourquoi ne pas admettre que la chaleur et la connaissance sont supportées par l'acte, et qu'avons-nous à faire de l'*āyus* ? [9 b]

Le Vaibhāṣika. — Ce qui est supporté par l'acte est, de sa nature, rétribution. Si la connaissance était supportée par l'acte, toute connaissance, de la matrice à la mort, serait rétribution : ce qui est faux. D'où la nécessité de l'*āyus*, supporté par l'acte, support de la chaleur et de la connaissance.

Le Sautrāntika. — Dites donc que l'acte supporte la chaleur et que la chaleur supporte la connaissance. L'*āyus* est inutile.

Le Vaibhāṣika. — L'*āyus* est nécessaire, car, dans l'Ārūpyadhātu, la chaleur manque. Quel sera le support de la connaissance dans l'Ārūpyadhātu si l'*āyus* n'existe pas ?

Le Sautrāntika. — La connaissance, dans l'Ārūpyadhātu, est supportée par l'acte.

Le Vaibhāṣika. — Avez-vous le droit de changer d'opinion ? Tantôt vous supposez que la connaissance est supportée par la chaleur, tantôt vous voulez qu'elle soit supportée par l'acte. — [1] En outre, vous l'avez admis : il faut éviter cette conséquence que toute connaissance, de la matrice à la mort, est rétribution. Par conséquent l'*āyus* existe, support de la chaleur et de la connaissance.

2. Le Sautrāntika. — Je ne nie pas l'existence de l'*āyus*. Je dis seulement que l'*āyus* n'est pas une chose en soi.

Le Vaibhāṣika. — Quel est donc le *dharma* qu'on désigne sous le nom d'*āyus* ?

Le Sautrāntika. — C'est une certaine puissance que l'acte d'une

1. Hiuan-tsang : « En outre ce que nous avons dit. — Qu'avez-vous dit ? — Pour éviter cette conséquence ..... »

existence antérieure place dans l'être au moment de la conception, puissance par laquelle, pendant un temps déterminé, les *skandhas* se renouvelleront en cette série homogène qui constitue une existence *(nikāyasabhāga*, ii. 41). De même la graine place dans la pousse une certaine puissance par laquelle la plante se développe jusqu'à la maturité. De même est placée dans la flèche lancée une certaine puissance qui fait que, pendant un temps donné, elle se déplace [1].

Le Vaiśeṣika croit qu'une certaine sorte de *guṇa* ou ' qualité ', nommée *saṃskāra* et aussi *vega, impetus,* naît dans la flèche. Par la force de ce *guṇa,* jusqu'au moment où elle tombe, la flèche va toujours sans s'arrêter [2].

Le *saṃskāra* est unique ; d'autre part, la flèche ne rencontre pas d'obstacle : donc aucune différence n'est possible dans la rapidité de la flèche [3] ; en outre, la flèche ne tombera pas. Direz-vous que le ' vent ' fait obstacle au *saṃskāra* ? Le ' vent ', qui fait obstacle, étant le même tout près ou très loin, ou bien la flèche tombera tout d'abord, ou bien elle ne tombera pas.

Les Vaibhāṣikas maintiennent que l'*āyus* est une chose en soi [4].

ii. Comment a lieu la mort.

La mort a-t-elle lieu seulement par épuisement de la vie *(āyus)* ?

Le Prajñāptiśāstra [5] dit : « Il arrive qu'on meure par épuisement de la vie *(āyuḥkṣayāt)* sans qu'on meure par épuisement du mérite *(puṇyakṣayāt).* Quatre alternatives : 1. mort par épuisement de l'acte qui mûrit en vie ; 2. mort par épuisement de l'acte qui mûrit en objets

1. *sasyānāṃ pākakālāvedhavat kṣipteṣusthitikālāvedhavac ca* /

2. Vaiśeṣikadarśana, v. 1, 16 ; H. Ui, Vaiśeṣika philosophy, p. 163. — L'exemple de la flèche n'a pas de valeur pour le Vaiśeṣika qui fait du *vega* une chose en soi. Donc l'auteur réfute la théorie du Vaiśeṣika.

3. *śīghrataratamaprāptikālabhedānupapattiḥ.*

4. Hiuan-tsang : « Il y a une chose en soi, support de la chaleur et de la connaissance, nommée *āyus* : cette doctrine est bonne ». Note de l'éditeur japonais : L'auteur se range à l'avis du Sarvāstivādin. — Mais on doit supposer que Hiuan-tsang omet les mots : « Les Vaibhāṣikas disent : ... », car Vasubandhu, dans le Pañcaskandhaka, adopte la thèse Sautrāntika.

5. Karmaprajñāptiśāstra, chap. xi (Mdo 72, fol. 240 b).

de jouissance *(bhoga)*[1] ; 3. mort par épuisement de ces deux sortes d'actes *(ubhayakṣayāt)* ; 4. mort par le fait de ne pas éviter les causes qui nuisent *(viṣaṃāparihāra)*, par exemple, excès de nourriture *(atyaśana)* ».

Il faut ajouter la mort due à l'abandon des *āyuḥsaṃskaras* (ii. 10)[2].

Lorsque la vie est épuisée, l'épuisement de l'acte qui mûrit en objets de jouissance n'a pas d'efficace pour la mort [10 b] ; et réciproquement. Par conséquent la troisième alternative doit s'entendre : « mort, les deux sortes d'actes étant épuisées ».

iii. Mort avant le temps *(akālamaraṇa*, iii. 85 c).

Le Jñānaprasthāna (15, 12) dit : « Doit-on dire de l'*āyus* qu'il est ' dépendant de la série ' *(saṃtānavartin)* ou que : ' une fois né, il dure » *(sakṛd utpannaṃ tiṣṭhati)* ? — L'*āyus* est de la première catégorie en ce qui regarde les êtres du Kāmadhātu qui ne se trouvent pas dans un des deux recueillements *(asaṃjñisamāpatti, nirodhasamāpatti)* ; il est de la deuxième catégorie en ce qui regarde les êtres du Kāmadhātu qui se trouvent dans les deux recueillements, en ce qui regarde les êtres du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu ».

Quel est le sens de ce texte ?

Lorsque, le corps *(āśraya)* étant endommagé, l'*āyus* est endommagé, l'*āyus* est ' lié à la série du corps ' *(āśrayasaṃtatipratibaddha)*. Si, le corps ne pouvant être endommagé, l'*āyus* perdure tout le temps pour lequel il a été produit, on dit que l'*āyus*, une fois né, dure [3].

Les Maîtres du Kaśmīr disent que la première sorte d'*āyus* est ' sujette à obstruction ' *(sāntarāya)* ; la seconde, non sujette à obstruction.

Il y a donc mort avant le temps [4].

1. Sur les divers fruits de l'acte, iv. 85 et suiv. — Sur *bhoga*, Yogasūtra, ii. 13.

2. Manque dans Paramārtha. Voir ci-dessus, p. 122. — Vibhāṣā, 20, 15.

3. Ceci est l'explication des Étrangers (Bahirdeśaka). — L'explication des Kaśmīriens ne diffère que dans les termes. Ou bien ceux-ci comprennent que l'*āyus* de la première catégorie est ' lié à sa propre série *(svasaṃtatyupanibaddha)*, mais susceptible d'être empêché '.

4. D'après Kathāvatthu, xvii, 2, les Rājagirikas et les Siddhatthikas nient la

D'après le Sūtra, il y a quatre modes d'existence [1] : l'existence qui peut être détruite par soi-même et non par autrui, etc. [2] — Quatre alternatives : 1. existence détruite par soi-même : certains êtres du Kāmadhātu, à savoir les dieux Krīḍāpradūṣikas et les dieux Manaḥpradūṣikas [3], détruisent eux-mêmes leur existence [11 a] par l'excès de leur joie ou de leur colère ; il faut ajouter les Bouddhas qui entrent d'eux-mêmes dans le Nirvāṇa ; 2. existence détruite par autrui : les êtres dans la matrice et dans l'œuf ; 3. existence détruite par soi-même et par autrui : les êtres du Kāmadhātu en général ; il faut excepter les êtres infernaux *(nāraka)*, les êtres dans l'état intermédiaire (iii. 12) etc. ; 4. existence qui n'est détruite ni par soi, ni par autrui : les êtres dans l'état intermédiaire, tous les êtres du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu, une partie des êtres du Kāmadhatu : les êtres infernaux (iii. 82), les habitants de l'Uttarakuru (iii. 78 c), les personnes qui se

mort avant le temps de l'Arhat (Kośa, ii. 10). — D'après Rockhill (Life of Buddha, p. 189) et Wassilieff, p. 244, les Prajñaptivādins nient la mort avant le temps. — Le Bodhicaryāvatāra (ii. 55) admet une mort ' naturelle ' *(kāla)* et cent morts avant le temps, dues à chacune des humeurs *(vāta, pitta, śleṣman)* et aux humeurs réunies, soit 404 morts.

Outre (1) le *samucchedamaraṇa*, mort de l'Arhat ; (2) le *khaṇikamaraṇa*, disparition incessante des *dharmas* mangés par l'impermanence ; (3) le *sammutimaraṇa*, la mort qu'on attribue à un arbre, etc., l'Abhidhamma distingue (1) le *kālamaraṇa* (mort naturelle) (a) par épuisement du mérite *(puñña)*, (b) par épuisement du terme de vie *(āyu)*, (c) par épuisement des deux ; (2) l'*akālamaraṇa* (mort avant-le-temps) en raison d'un acte qui coupe l'existence *(upacchedakakammaṇā)*, dans le cas de Dūsī Māra, Kalabhū, etc., dans le cas des personnes assasinées en rétribution d'un acte ancien (Visuddhimagga, viii. apud Warren, p. 252 ; Commentaire de l'Aṅguttara, P. T. S., p. 111 ; Nettipakaraṇa, p. 29 ; Milinda, p. 301). — Abhidhammasaṅgaha, Compendium, p. 149.

Doctrine jaina, Umāsvāti, Tattvārthādhigamasūtra, ii. 52 : *dvividhāny āyumsi* .....

1. Littéralement : prises de possession de l'existence, *ātmabhāvapratilambha*. — Majjhima, iii. 53 distingue deux sortes, le *savyāpajjha* et le *avyāpajjha*.

2. Dīgha, iii. 231, Aṅguttara, ii. 159 : *atth' āvuso attabhāvapaṭilābho yasmiṃ attabhāvapaṭilābhe attasaṃcetanā yeva kamati no parasaṃcetanā* .... — Voir Kośa, vi. 56. — Vyākhyā : *ātmasaṃcetanā* = *ātmanā māraṇam ; parasaṃcetanā* = *pareṇa māraṇam*.

3. Dīgha, i. 19, iii. 31. — Vibhāṣā, 199, 15. On n'est pas d'accord : s'agit-il des Quatre Rois et des Trente-trois ou d'autres catégories de dieux du Kāmadhātu ?

trouvent dans le chemin de la vue des vérités (vi. 28), dans la méditation de bienveillance (viii. 29), dans les deux recueillements d'inconscience (ii. 42, Kathāvatthu, xv. 9) ; le Rājarṣi, c'est-à-dire le Cakravartin qui a quitté la vie mondaine ; le messager du Bouddha [1] ; les personnes dont le Bouddha a prophétisé qu'elles vivront un certain temps [2] : Dharmila [3], Uttara [4], Gaṅgila [5], le fils de marchand Yaśas Kumāra, Jīvaka, etc. ; le Bodhisattva dans sa dernière existence, la mère du Bodhisattva enceinte du Bodhisattva, le Cakravartin, la mère du Cakravartin enceinte du Cakravartin.

Objection. — Le Sūtra nous rapporte une demande de Śāriputra et la réponse que lui fit Bhagavat : « Quels sont, Seigneur, les êtres dont l'existence *(ātmabhāvapratilambha)* ne peut être détruite ni par soi, ni par autrui ? » — « Śāriputra, les êtres qui sont nés dans le Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana », c'est-à-dire dans la sphère la plus élevée de l'Ārūpyadhātu, dans le *bhavāgra*. — Comment pouvez-

1. *jinadūta*. — Par exemple un certain Śuka fut envoyé par Bhagavat à Āmrapālī ; les Licchavis qui se livraient à des exercices militaires *(yogyā)*, l'aperçurent et le couvrirent d'une pluie de flèches. Mais le messager du Bouddha ne peut être tué avant d'avoir rempli sa mission.

2. *jinoddiṣṭa* = *iyantaṃ kālam anena jīvitavyam iti ya ādiṣṭo bhagavatā*.

Peut-être faut-il comprendre : « les personnes auxquelles le Bouddha donne un ordre sachant qu'elles vivront encore tant de temps ». Les notes que M. J. Przyluski veut bien me remettre sur Yaśas et Jīvaka rendent cette version assez plausible :

« Dans Mahāvagga, i. 7, le § 4 est presque incompréhensible. Yaśas s'écrie « Quel danger ! » et on ne sait à quel danger il fait allusion. Dans le passage correspondant du Vinaya des Sarvāstivādins tout s'explique : « Alors Yaśas ayant franchi la porte de la ville arriva auprès de la rivière de Vārānasī. Alors le Bhagavat se promenait au bord de cette rivière. Yaśas, voyant l'eau, poussa un cri comme auparavant. Le Buddha, entendant ce cri, dit au jeune homme : « Cet endroit n'a rien d'effrayant. Traverse le courant et viens » (Tōk. xvii, 3, 26ª).

« La femme de Subhadra (comp. Divyāvadāna, 262-270) meurt avant d'avoir accouché ; le corps est incinéré mais l'enfant n'est pas consumé. Le Buddha dit à Jīvaka d'aller prendre l'enfant au milieu des flammes : Jīvaka obéit et revient sans avoir eu aucun mal (xvii. 1, 6ª) ».

3. Lecture fournie par la Vyākhyā. — Tibétain : *chos len*.

4. Tibétain : *mchog can*.

5. Tibétain : *gaṅ ga len*. — Les transcriptions chinoises donnent Gañjila ; voir les suicides manqués de Gaṅgika, Avadānaśataka, 98.

vous dire, en présence de ce texte, que l'existence de tous les êtres du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu est à l'abri de toute destruction, par soi ou par autrui ?

L'École (Vibhāṣā, 151, 12) explique [11 b] : Les êtres du Rūpadhātu et des trois premiers étages de l'Ārūpyadhātu peuvent détruire leur existence ' par soi ', c'est-à-dire par le chemin de leur propre terre, ' par autrui ', c'est-à-dire par le chemin appartenant au vestibule *(sāmantaka)* de l'étage supérieur (vi. 48, viii. 22). Mais, dans le dernier étage de l'Ārūpyadhātu, font défaut à la fois et un chemin appartenant à cet étage et aussi le chemin d'un étage supérieur : donc l'existence des êtres qui y résident ne peut être modifiée ni par soi, ni par autrui.

La réponse nous paraît faible ; en effet, on peut, dans le dernier étage de l'Ārūpyadhātu pratiquer le chemin appartenant à l'étage immédiatement inférieur *(ākiñcanyāyatana)* (viii. 20). Il faut donc admettre une autre explication (Vibhāṣā, *ibid.*). — Dans sa réponse à Śāriputra, le Bouddha, en nommant les êtres du Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana, entend désigner tous les êtres du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu, car en nommant la fin *(paryanta)* on désigne *(saṃpratyaya)* le commencement. On peut démontrer que tel est l'usage. Tantôt l'Écriture nomme le premier terme d'une liste dont elle vise l'ensemble, par exemple : « La première *sukhopapatti* (iii. 72), à savoir *(tadyathā)* les dieux Brahmakāyikas ». Il faut entendre : « les Brahmakāyikas, les Brahmapurohitas, les Mahābrahmās ». Tantôt l'Écriture nomme le dernier terme : « La deuxième *sukhopapatti*, à savoir les dieux Ābhāsvaras ». Il faut comprendre : « les Parīttābhas, les Apramāṇābhas et les Ābhāsvaras ».

Mais on peut contester cette explication. Dans les deux textes ci-dessus figure l'expression *tadyathā* qui introduit un exemple. Il faut traduire, non pas : ' à savoir ', mais : ' par exemple '. C'est la règle, en ce qui regarde les exemples, qu'en nommant un cas on désigne tous les cas semblables. Et nous admettons que, dans les deux textes sur les *sukhopapattis*, l'Écriture désigne tous les termes de la liste en nommant le premier ou le dernier. Mais la réponse de Bhavagat à Śāriputra ne contient pas l'expression *tadyathā*.

Cette expression, dirons-nous, n'introduit pas un exemple, car nous la rencontrons dans des Sūtras qui donnent une énumération complète : « Les êtres matériels, divers de corps, divers de notion, à savoir *(tadyathā)* les hommes et une partie des dieux... » (iii. 6) [12 a]. Donc l'expression *tadyathā* introduit une définition *(upadarśanārtha)*. Donc Bhagavat, dans sa réponse à Śāriputra, désigne le commencement en nommant la fin, c'est-à-dire entend parler des deux sphères supérieures dans leur totalité [1].

Quels sont les caractères *(lakṣaṇa)* du *dharma* conditionné *(saṃskṛtasya)* ?

**45** c-d. Les caractères sont la naissance, la vieillesse, la durée, l'impermanence [2].

Ces quatre *dharmas*, naissance *(jāti)*, vieillesse *(jarā)*, durée *(sthiti)*, impermanence *(anityatā)*, sont les caractères des conditionnés. Le *dharma* dans lequel se trouvent ces caractères est conditionné *(saṃskṛta)* ; celui dans lequel ils ne se trouvent pas est inconditionné *(asaṃskṛta)* [3].

La naissance est ce qui produit ou fait naître *(utpādayati)* les conditionnés ; la durée, ce qui les stabilise ou les fait durer *(sthāpayati)* ; la vieillesse, ce qui les détériore ; l'impermanence, ce qui les détruit.

1. Le fait que l'expression *tadyathā* manque dans la réponse de Bhagavat ne prouve pas que cette réponse doive être entendue à la lettre.

2. [*lakṣaṇāni ... jātir jarā sthitir anityatā*] //

La version tibétaine : *lakṣanāny eva (mtshan ñid dag ni ...)*.

Paramārtha : « En outre, il y a les *lakṣaṇas* du *saṃskṛta* ... ».

Hiuan-tsang : « Les *lakṣaṇas*, à savoir naissance, durée, changement, destruction du *saṃskṛta* ».

Vibhāṣā, 38, 12 ; Abhidharmahṛdaya (Nanjio, 1288), ii. 10.

Une definition provisoire du *saṃskṛta* a été donnée i. 7 a-b.

3. *viparyayād asaṃskṛta iti yatraitāni na bhavanti so 'saṃskṛta iti.* — Mais ne peut-on pas dire que la durée est un caractère de l'inconditionné ? Non. Par caractères on entend des choses en soi *(dravyāntararūpa)* distinctes du *dharma* caractérisé, qui font naître, durer, dépérir et périr ce *dharma*. L'inconditionné dure mais ne possède pas le caractère ' durée ', voir ci-dessous p. 224 l. 5.

Le Sūtra n'enseigne-t-il pas l'existence de trois ' caractères conditionnés ' *(saṃskṛtalakṣaṇa)* du conditionné ? Le Sūtra dit en effet : « Du conditionné, il y a, ô Bhikṣus, trois caractères qui sont eux-mêmes conditionnés. Quels sont ces trois ? Du conditionné la production ou origine *(utpāda)* est objet de connaissance ; est objet de connaissance sa disparition *(vyaya)* et aussi sa durée-modification *(sthityanyathātva)*. » [1]

Le Vaibhāsika. — Le Sūtra devrait nommer quatre caractères. Le caractère qu'il omet est le caractère de durée, *sthiti*. A vrai dire, il emploie le mot *sthiti* dans le composé *sthityanyathātva*, ' durée-modification ' : mais *sthityanyathātva* est une expression qui signifie ' vieillesse '. De même que le Sūtra dit ' production ' *(utpāda)* au lieu de ' naissance ' *(jāti)*, ' disparition ' *(vyaya)* au lieu de ' impermanence ' *(anityatā)* ; de même il dit *sthityanyathātva* au lieu de ' vieillesse ' *(jarā)*.

Si le Sūtra ne spécifie que trois caractères, c'est parce que, en vue d'exciter le dégoût chez les fidèles [2], il signale comme caractères du conditionné les *dharmas* qui font voyager le conditionné à travers les trois époques : la force de la naissance le fait passer *(saṃcārayati)* du futur dans le présent [12 b] ; la vieillesse *(sthityanyathātva)* et l'impermanence *(vyaya)* le font passer du présent dans le passé, car, après que la vieillesse l'a affaibli *(durbalīkṛtya)*, l'impermanence l'achève *(vighātāt)*. L'École donne une comparaison (Vibhāsā, 39, 6) : Supposons un homme dans une forêt obscure, et dont trois ennemis désirent la perte. Le premier fait sortir cet homme de la

1. C'est le Trilakṣaṇasūtra (voir ci-dessous p. 227 l. 11). — Saṃyuktāgama, 12, 21 ; Aṅguttara, i. 152 : *tīṇ 'imāni bhikkhave saṃkhatassa saṃkhatalakkhaṇāni / katamāni tīṇi / uppādo paññāyati vayo paññāyati ṭhitassa aññathattaṃ paññāyati.* — La rédaction sanscrite porte : *sthityanyathātva* (Madhyamakavṛtti, p. 145) ; Kathāvatthu, trad. p. 55 : *ṭhitānaṃ aññathatta.*

Sur l'*anyathābhāva*, Saṃyutta, ii. 274. — L'Abhidhamma n'admet que trois caractères ; certains docteurs omettent même la *sthiti* (Kathāvatthu, traduction, note p. 374).

Les quatre *lakṣaṇas* du Vijñānavāda, Bodhisattvabhūmi, I, xvii. § 15. (Madhyamakavṛtti, p. 546).

2. *ābhiprāyiko hi sūtranirdeśo na lākṣaṇikaḥ.*

forêt ; le second l'affaiblit ; le troisième détruit son principe vital. Tel est le rôle des trois caractères à l'égard du conditionné [1]. — La durée *(sthiti)*, au contraire, soutient le conditionné et le fait durer : c'est pourquoi le Sūtra ne la compte pas parmi les caractères. En outre, l'inconditionné *(asaṃskṛta)* persiste éternellement dans sa nature propre *(svalakṣaṇe sthitibhāva)* : le caractère de durée n'est pas sans ressemblance avec cette persistence de l'inconditionné. Pour éviter toute confusion, le Sūtra n'indique pas la durée comme caractère du conditionné.

Les Sautrāntikas pensent que le Sūtra nomme la durée ; il la nomme en l'associant à la vieillesse : *sthityanyathātva*, c'est-à-dire ' *sthiti* et *anyathātva* '. Quel avantage, direz-vous, à faire de ces deux caractères un seul caractère ? — C'est à la durée que s'attachent les hommes : pour dégoûter de la durée, le Sūtra la nomme ensemble *(abhisamasya)* avec la vieillesse, comme une prospérité associée à une oreille noire [2].

Conclusion : il y a quatre caractères.

La naissance, la durée, etc. d'un *dharma* quelconque sont aussi des conditionnés. Elles doivent donc naître, durer, vieillir, périr ; elles doivent donc, à leur tour, posséder quatre caractères : naissance-de-la-naissance, etc., qui seront les caractères secondaires *(anulakṣaṇa)* du *dharma* envisagé. Ces caractères secondaires, étant des conditionnés, auront à leur tour quatre caractères. Progressus ad infinitum.

Il n'y a pas progressus ad infinitum. [13 a]

**46** a-b. Ils ont à leur tour des caractères nommés naissance-de-la-naissance, durée-de-la-durée, etc. ; le caractère primaire agit sur huit *dharmas*, le caractère secondaire, sur un *dharma* [3].

1. La même comparaison, avec une affabulation différente, Atthasālinī, 655.
2. *śriyam iva kālakarṇīsahitām ;* comparer Burnouf, Introduction, p. 255.
3. *jātijātyādayas teṣāṃ te 'ṣṭadharmaikavṛttayaḥ /*

La théorie des *lakṣaṇas* et des *anulakṣaṇas* est réfutée par Nāgārjuna, Madhyamaka, vii. 1 et suiv. — Voir Madhyamakavṛtti, p. 148, sur la théorie des Sāṃmitīyas qui admettent sept *lakṣaṇas* et sept *anulakṣaṇas, utpāda, utpādotpāda*, etc.

Quatre caractères primaires *(mūlalakṣaṇa)*, décrits ci-dessus.

Quatre caractères secondaires *(anulakṣaṇa)*, naissance-de-la-naissance, durée-de-la-durée, vieillesse-de-la-vieillesse, impermanence-de-l'impermanence.

Tous les conditionnés sont des conditionnés en raison des caractères primaires ; ceux-ci, à leur tour, sont des conditionnés en raison des quatre caractères secondaires.

Vous dites que chacun des caractères primaires doit avoir, tout comme le *dharma* qu'il caractérise, quatre caractères, et ainsi de suite : c'est que vous ne comprenez pas qu'elle est l'activité, l'opération *(vṛtti = dharmakāritra = puruṣakāra*, iv. 58) des différents caractères.

Lorsque naît un *dharma* — que nous appellerons le *dharma* principal, *mūladharma*, une pensée, un mental *(caitta)* — neuf *dharmas*, lui compris, naissent ensemble : le *dharma* principal, quatre caractères primaires, quatre caractères secondaires. Le premier caractère primaire, la naissance primaire *(jāti, mūlajāti)* fait naître le *dharma* principal, plus trois caractères primaires (durée, vieillesse et impermanence), plus les quatre caractères secondaires : en tout huit *dharmas*. Il ne se fait pas naître lui-même : il naît par le caractère secondaire naissance-de-la-naissance *(jatijāti)*. [13 b] — De même qu'une poule fait naître beaucoup d'œufs et que chaque œuf ne fait naître qu'une poule (Vibhāṣā, 39, 4) ; de même la naissance primaire *(jāti, mūlajāti)* fait naître huit *dharmas*, tandis que la naissance-de-la-naissance ne fait naître qu'un *dharma*, à savoir la naissance primaire.

Il en va de même des autres caractères primaires et secondaires. La durée-de-la-durée fait durer la durée primaire, laquelle fait durer le *dharma* principal, trois caractères primaires et les quatre caractères secondaires y compris la durée-de-la-durée. De même pour la vieillesse et l'impermanence primaires qui font vieillir et périr huit *dharmas*, et qui vieillissent et périssent elles-mêmes par le caractère secondaire qui leur correspond, vieillesse-de-la-vieillesse, impermanence-de-l'impermanence *(jarājarā, anityatānityatā)*.

Donc les caractères ont eux-mêmes des caractères nommés *anulakṣaṇas ;* ceux-ci sont au nombre de quatre et non pas de seize ; et il n'y a pas progression à l'infini.

Le Sautrāntika dit :

i. Tout cela, c'est analyser l'espace ! [1] La naissance, la durée, etc., ne sont pas des entités *(na dravyataḥ saṃvidyante)*, des choses en soi et à part. Nous connaissons les choses soit par évidence, soit par induction, soit par le témoignage de l'Écriture : ces trois moyens de connaissance *(pramāṇa)* manquent en ce qui concerne les caractères.

Mais, réplique le Sarvāstivādin, le Sūtra dit : « Du conditionné la production est objet de connaissance *(utpado 'pi prajñāyate...)* » [2]

Ignorant ! tu t'attaches aux syllabes et erres sur le sens. Bhagavat a dit cependant que c'est le sens, et non pas la lettre, qui est le recours [3]. Quant au sens de ce Sūtra, il est manifeste.

Aveuglés par l'ignorance, les sots s'imaginent que la série *(prabandha)* des phénomènes conditionnés *(saṃskāras)* est un ' moi ', appartient à un ' moi ' ; et, en conséquence, ils s'attachent à cette série. [14 a] Bhagavat veut mettre un terme à cette imagination erronée et à l'attachement qui en résulte ; il veut montrer que la série *(pravāha)* est conditionnée *(saṃskṛta)*, c'est-à-dire ' produite par les causes successives ' *(pratītyasamutpanna) ;* et il enseigne quelles sont les trois marques de ce qui est produit par les causes successives : « Trois *saṃskṛtalakṣaṇas* du *saṃskṛta* sont objet de connaissance ». C'est la série que Bhagavat entend désigner comme étant conditionnée ; car, de toute évidence, il n'attribue pas les trois marques à chaque moment de la série, puisqu'il dit que ces marques sont objet de connaissance : en effet, la production du moment, sa vieil-

1. *tad etad ākāśaṃ paṭyate :* l'espace est un pur néant, une pure absence de matière susceptible de résistance. On ne peut l'analyser *(vipaṭyate, vibhidyate)*.

2. Voir p. 223 n. 1.

3. *catvārīmāni bhikṣavaḥ pratisaraṇāni / katamāni catvāri / dharmaḥ pratisaraṇaṃ na pudgalaḥ / ârthaḥ pratisaraṇaṃ na vyañjanam / nītârthasūtrāntaṃ pratisaraṇaṃ na neyârtham / jñānaṃ pratisaraṇaṃ na vijñānam.*

Voir les sources citées Madhyamakavṛtti, 268, 598.

lesse, sa disparition, ne sont pas objet de connaissance ; ce qui n'est pas objet de connaissance ne peut être une marque.

Si le Sūtra emploie deux fois le mot *saṃskṛta* : « Il y a trois *saṃskṛtalakṣaṇas* du *saṃskṛta* », c'est pour qu'on sache que ces trois marques ne sont pas des indices révélant la présence du *saṃskṛta (saṃskṛtāstitve lakṣaṇāni)*, comme les hérons indiquent le voisinage de l'eau ; ni non plus des signes qualitatifs du *saṃskṛta*, comme les signes des jeunes filles permettent de dire que celles-ci sont bonnes ou mauvaises ; non, ces marques, se trouvant dans une chose, montrent que cette chose est *saṃskṛta (saṃskṛtalakṣaṇam = saṃskṛtatve lakṣaṇam)*. [Nous traduirons donc le texte canonique : « Le conditionné possède trois marques visibles qui montrent qu'il est conditionné, c'est-à-dire produit par les causes successives. Ces marques sont la naissance, la durée-modification, l'impermanence »].

ii. D'après nous, ce qu'il faut entendre par production ou naissance *(utpāda, jā'i)*, c'est le fait que la série commence *(pravāhasya ādiḥ)* ; la disparition ou impermanence *(vyaya, anityatā)*, c'est la fin ou cessation *(nivṛtti, uparati)* de la série ; la durée *(sthiti)*, c'est la série continuant *(anuvartamāna)* du commencement jusqu'à la fin ; l'évolution *(sthityanyathātva)* ou vieillesse *(jarā)*, c'est la modification de la série continuée, la différence entre ses états successifs. — C'est en se plaçant à ce point de vue — c'est-à-dire en considérant la naissance, la destruction, etc., comme étant la série elle-même, la série commençant, finissant, se prolongeant, se modifiant *(pravāharūpa)* — que Bhagavat disait à Sundarananda perpétuellement attentif à ses états d'âme *(nityam upasthitasmṛti)* : « Bien, homme ! tu connais tes sensations naissant, durant, prenant fin et disparaissant ». [1]

1. Saṃyukta, 11, 14. — *pravāhagatā hi vedanās tasya viditā evotpadyante / viditā avatiṣṭhante / viditā astaṃ parikṣayaṃ paryādānaṃ gacchanti / na kṣaṇagatāḥ kṣaṇasya duravadhāratvāt* (Vyākhyā).

Tibétain : Le kulaputra Nanda (Comp. Aṅguttara, iv. 166).

Comparer Saṃyutta, v. 180 ; Majjhima, iii. 25 (où Bhagavat dit de Śāriputra ce qu'il dit ici de Nanda) :

*dhammā viditā uppajjanti viditā upaṭṭhahanti viditā abbhatthaṃ gacchanti.*

Nous dirons donc [1] :

« La naissance est le commencement de la série ; la disparition en est la rupture ; la durée est la série même ; l'évolution est la différence entre ses états successifs. »

Et encore :

« La production, c'est existence consécutive à non-existence ; la durée, c'est la série ; l'impermanence, la rupture de la série ; l'évolution est censée être la différence entre les états successifs de la série. »

« Direz-vous que, le *dharma* étant momentané, le *dharma* périrait [immédiatement] si la durée manquait ? Mais [, si le *dharma* est momentané,] il périt spontanément : c'est en vain que vous attribuez la durée au *dharma* momentané [2]. »

1. ḥdir smras pa rgyun gyi daṅ po skye ba ni / / chad pa ḥjig pa gnas pa ste / / de ñid sna phyiḥi bye brag ni / / gnas pa gzhan du ḥgyur ba ñid / / yaṅ ḥdir smras pa sṅon med las byuṅ skye ba ste / / rgyun gnas de chad ḥjig pa yin / / rgyun gyi sṅa phyiḥi bye brag ni / / gnas pa ghzan du ḥgyur bar ḥdod / / skad cig maḥi chos la ni / / gnas pa med na ḥjig par ḥgyur / / de yaṅ ḥjig ḥgyur de yi phyir / / de yi der rtag ḍon med do /

*jātir ādiḥ pravāhasya* [*ucchedo vyayaḥ*] *sthitis tu saḥ* /
[*sthityanyathātvaṃ*] *tasyaiva* [*pūrvāparaviśiṣṭatā*] //
*abhūtvā bhāva utpādaḥ prabandhaḥ sthitir anityatā* /
*taducchedo* [*jarā tasya pūrvāparaviśiṣṭatā*] //
*kṣaṇikasya hi dharmasya* [*sthitiṃ vinā bhaved vyayaḥ*] /
*sa ca vyeti* [*svayaṃ*] *tasmād vṛthā tatparikalpanā* //

Majjhima, iii. 25 contient la formule *evaṃ kila me dhammā ahutvā saṃbhonti* qui devint la thèse des Sautrāntikas *abhūtvā bhāva utpādaḥ* (p. 229, l. 18), qu'on lit Milinda, p. 51, *ahutvā saṃbhoti*, et qui est contredite par les Sarvāstivādins et par Milinda, p. 52 : *natthi keci saṃkhārā ye abhavantā jāyanti.* — Nāgasena est Vibhajyavādin, p. 50.

2. Si on dit : « C'est en raison de la durée *(sthitisadbhāvāt)* que le *dharma*, une fois né, ne périt pas pour un moment ; faute de durée, ce moment même n'existerait pas, » — non, car le moment existe en raison des causes qui le produisent.

Si on dit : « La durée accueille, embrasse *(upagṛhṇāti)* le *dharma* engendré par les causes », nous demandons : « Si la durée n'accomplissait pas cet office, qu'arriverait-il ? » — « Le *dharma* n'existerait pas *(ātmasattā dharmasya na bhavet)* ». — « Dites donc alors que la durée engendre, non pas qu'elle fait durer ».

Si on dit : « La durée fait se continuer *(avasthāpayati)* la série », il faut réserver le nom de durée aux causes.

Par conséquent c'est la série *(pravāha)* que le Sūtra envisage lorsqu'il parle de durée, et la définition de l'Abhidharma (Prakaraṇapāda, 14 b 7) se trouve justifiée [15 a] : « Qu'est-ce que la durée ? Les *saṃskāras* nés et non détruits ». — La nature du ' moment ' *(kṣaṇadharmatā)* ne peut être ' d'être né et de ne pas être détruit '.

Le Jñānaprasthāna (2, 13) dit cependant : « Relativement à une pensée *(ekasmin citte)*, qu'est-ce que la production ? C'est la naissance *(jāti)*. — Qu'est-ce que la disparition *(vyaya)* ? C'est la mort *(maraṇa)*, — Qu'est-ce que l'évolution *(sthityanyathātva)* ? C'est la vieillesse *(jarā)* ».

Mais ce passage du Śāstra vise, non pas un moment de pensée, mais la pensée d'une existence homogène *(nikāyasabhāgacitta)*. [Dans une existence homogène (ii. 41) les pensées sont multiples, mais cette multiplicité peut être désignée comme étant une pensée].

iii. Cependant, à la condition de ne pas considérer les caractères comme des choses en soi, on peut dire que chaque moment *(kṣaṇa)* pris à part possède les quatre caractères.

En effet, (1) chaque moment existe après avoir été inexistant *(abhūtvā bhāvaḥ)* : son existence, consécutive à sa non-existence, est sa naissance ; (2) après avoir existé, il n'existe plus *(bhūtvā abhāvaḥ)* : c'est sa disparition *(vyaya)* ; (3) la durée du moment, c'est l'enchaînement ou le procès des moments successifs *(uttarottarakṣaṇānubandha)* : en effet, le moment postérieur ressemble au moment antérieur, il est donc son substitut *(pratinidhībhūta)* : le moment antérieur existe encore, dure encore pour ainsi dire *(avatiṣṭhata iva)*. Donc le moment postérieur peut être considéré comme la durée du moment antérieur ; (4) la dissimilitude *(visadṛśatva)* de la durée ainsi comprise, c'est sa transformation *(sthityanyathātva)*.

Direz-vous que, lorsque les moments successifs sont semblables *(sadṛśa)*, il n'y a pas dissimilitude ? — Il y a dissimilitude, comme cela résulte de la différence dans le temps de chute, tardive ou plus rapide, d'un *vajra* qui est projeté ou non projeté, qui est projeté avec force ou sans force [1] : différence due à la transformation, différente

1. *kṣiptākṣiptabalidurbalakṣiptasya vajrādeś cirāśutarapātakālabhedāt.*

dans chaque cas, des grands éléments *(mahābhūtapariṇāmaviśeṣa)* du *vajra*. — Lorsque les *dharmas* se succèdent en série homogène, la différence est petite ; c'est pourquoi, bien qu'ils diffèrent, on les considère comme semblables [15 b].

Le Sarvāstivādin objecte. — Votre définition *(vyavasthā)* des caractères ne vaut pas pour tous les *dharmas* conditionnés. En effet, votre définition de la durée suppose un moment subséquent : ce moment fait défaut pour l'ultime moment d'un son ou d'une flamme, pour l'ultime moment de la pensée d'un Arhat. Donc l'ultime moment du son, de la flamme, de l'Arhat, n'a ni durée, ni transformation.

Nous n'attribuons pas la durée à tous les *dharmas* conditionnés ! Nous disons que toute durée est sujette à transformation. Bhagavat enseigne trois caractères, parce que, dans certains cas *(saṃbhavaṃ prati)*, il y a trois caractères. Mais, de l'ultime moment de la flamme, il y a seulement production et disparition, non pas durée, non pas transformation.

En résumé : les *dharmas* conditionnés, après ne pas avoir existé, existent ; après avoir existé, n'existent plus ; la série de ces *dharmas* c'est leur durée ; la dissimilitude de la série, c'est leur transformation. Tel est l'enseignement que donne Bhagavat dans le Sūtra des trois caractères. On n'a que faire des choses en soi, naissance, etc.

iv. Le Vaibhāṣika objecte. — D'après vous, la naissance, c'est le *dharma* même en tant qu'il existe après avoir été inexistant. Le *dharma*, qui est le ' caractérisé ' *(lakṣya)*, sera donc aussi le caractère *(lakṣaṇa)*.

Quel mal ? Les marques *(lakṣaṇa)* du Mahāpuruṣa ne sont pas différentes ou distinctes du Mahāpuruṣa. Les cornes, la bosse, le fanon, le sabot, la queue du zèbre, qui sont ses marques, ne diffèrent pas du zèbre. Les grands éléments *(mahābhūta)* n'existent pas à part de leur caractère propre, solidité *(kāṭhinya)*, etc. (i. 12 d). — De même, pour le Vaibhāṣika, qui affirme la ' momentanéité ' des *dharmas (kṣaṇikavādin)*, l'ascension de la fumée n'est autre chose que la fumée même [1].

1. La fumée est momentanée ; lorsqu'elle se ' reproduit ' dans un lieu plus élevé

Regardons-y de plus près. Encore que je saisisse *(grah)* la nature propre *(svabhāva)* des visibles, etc. qui sont conditionnés, aussi longtemps que je ne connais pas le fait qu'ils n'existent pas antérieurement, qu'ils n'existent pas postérieurement, que leur série va se transformant, aussi longtemps je ne connais pas leur qualité d'être conditionnés. Par conséquent, la qualité de conditionné n'a pas pour marque la qualité de conditionné, mais bien l'inexistence antérieure, etc.[1] Et il n'existe pas de caractères, choses en soi, distinctes des visibles et autres conditionnés.

v. Si nous admettons la réalité des caractères, comme ils sont donnés comme simultanés *(sahabhūta)*, nous devrons admettre qu'un *dharma* naît, dure, vieillit et périt en même temps.

Vainement le Sarvāstivādin prétendra que les caractères n'exercent pas leur activité en même temps *(kāritrakālabheda)* ; que la naissance engendre avant d'être née elle-même, étant encore à l'état futur, et qu'une fois née elle n'engendre plus ; que la durée, la vieillesse et l'impermanence exercent leur activité lorsqu'elles sont actuelles et non pas à l'état futur ; que, par conséquent, les trois derniers caractères étant actifs à un moment où le premier n'est plus actif, les quatre caractères peuvent être simultanés sans contradiction.

Considérons d'abord la naissance qui, étant future, engendre. Il faudra examiner si un *dharma* futur existe réellement *(dravyatas)* (vi. 25) ; si un *dharma* futur, à supposer qu'il existe, peut être actif. — Si la naissance, future, produit son opération d'engendrer, comment peut-on dire qu'elle soit future ? En effet, d'après le Vaibhāṣika,

que celui qu'elle occupe d'abord, les hommes disent qu'elle monte *(ūrdhvagamanākhyāṃ labhate)* et conçoivent l'ascension *(ūrdhvagamanatvam)* comme distincte de la fumée (voir iv. 2 b).

1. *na ca saṃskṛtānāṃ rūpādīnāṃ tāvat saṃskṛtatvaṃ lakṣyate gṛhṇatāpi svabhāvaṃ yāvat prāgabhāvo na jñāyate paścāc ca saṃtateś ca viśeṣa (iti) na tenaiva saṃskṛtatvena saṃskṛtatvaṃ lakṣyate.*

Si, saisissant la nature propre du visible, je le saisissais comme étant conditionné *(saṃskṛtaṃ iti)* avant de connaître son inexistence antérieure, on pourrait dire que le conditionné est la marque du conditionné, que le conditionné est caractérisé par le conditionné *(tenaiva tal lakṣitaṃ syāt)*. Mais tel n'est pas le cas.

le *dharma* futur est celui qui n'exerce pas son activité *(aprāptakāritraṃ hy anāgataṃ iti siddhāntaḥ)*. Vous aurez à définir le futur. D'autre part, lorsque le *dharma* est né, a été engendré, l'opération de la naissance est passée, comment pouvez-vous dire que la naissance soit alors actuelle ? Vous aurez à définir le présent.

Et pour les autres caractères, de deux choses l'une, ou bien leur activité s'exerce simultanément, ou bien leur activité s'exerce en succession. Dans la première hypothèse [16 b], tandis que la durée fait durer un *dharma*, la vieillesse le fait vieillir et l'impermanence le détruit : le *dharma* dure, vieillit et périt en même temps. Quant à la seconde hypothèse, admettre que l'activité des caractères n'est pas simultanée, c'est admettre trois moments, c'est renoncer à la doctrine de la momentanéité [1].

Le Vaibhāṣika répond : Pour nous, le *kṣaṇa* ou moment, c'est le temps durant lequel les caractères ont achevé leur opération *(kāryaparisamāptilakṣaṇa eṣa naḥ kṣaṇaḥ)* [2].

Dans cette hypothèse, expliquez donc pourquoi la durée, naissant en même temps que la vieillesse et l'impermanence, accomplit son opération de ' faire durer ce qui doit durer ' *(sthāpyaṃ sthāpayati)* avant que la vieillesse et l'impermanence accomplissent leur opération de faire vieillir et de détruire ? — Si vous répondez que la durée, plus forte, accomplit la première son opération, nous demanderons comment la durée s'affaiblit plus tard de telle sorte que, rencontrant la vieillesse et l'impermanence, elle vieillit et périt, non pas seule, mais avec elle le *dharma* qu'elle doit faire durer ?

Vous direz peut-être que la durée, ayant achevé sa tâche *(kṛtakṛtya)*, ne peut pas la remplir à nouveau, de même que la naissance, ayant engendré, n'engendre plus ? — La comparaison n'est pas légitime. L'opération *(puruṣakāra)* de la naissance consiste à attirer du futur et à faire entrer dans le présent le *dharma* qu'elle doit engen-

1. Le Vaibhāṣika est ' partisan de la momentanéité ' *(kṣaṇikavādin)* : le *dharma* ne dure qu'un moment et périt de lui-même. Voir iv. 2 b ; Wassilief, p. 325. — Mais que faut-il entendre par *kṣaṇa* ? Là est la difficulté.

2. D'autres définitions, iii. 86 a.

drer : une fois que le *dharma* est entré dans le présent, la naissance est incapable de l'y faire entrer à nouveau. Mais l'opération de la durée est de faire durer *(sthāpayati)* le *dharma* ' qui doit être fait durer ' *(sthāpya)*, d'empêcher le *dharma* qu'elle fait durer de vieillir et de périr. Ce qui dure, la durée est capable de le faire durer indéfiniment. Par conséquent, la durée est capable de répéter son opération.

En raison de quel obstacle ou de quelles forces adverses *(pratibandha)* l'activité de la durée cessera-t-elle une fois qu'elle a commencé ? [17 a] Ces forces seraient-elles la vieillesse et l'impermanence, la vieillesse affaiblissant la durée que l'impermanence tue ensuite ? Dans cette hypothèse, la vieillesse et l'impermanence sont plus fortes que la durée, il convient donc qu'elles exercent d'abord leur activité. — En outre, d'après votre conception de la durée et de son rôle, c'est par l'activité de la durée que durent, non seulement le *dharma* principal, mais encore la vieillesse et l'impermanence. Donc, quand l'activité de la durée prend fin, le *dharma* principal, la vieillesse et l'impermanence arrêtent de durer. On demande comment, et à l'égard de quel objet, la vieillesse et l'impermanence exerceront leur activité de faire vieillir et de faire périr.

Nous ne voyons vraiment pas ce que la vieillesse et l'impermanence ont à faire. C'est par la durée qu'un *dharma*, une fois né, ne périt pas pour un certain temps, ne périt pas aussitôt né *(utpannamātra)*. Si la durée, sa tâche accomplie, néglige le *dharma*, bien certainement il ne durera plus ; c'est-à-dire, il périt de lui-même.

Nous entendons bien la durée et l'impermanence du *dharma* : « Un *dharma*, après être né, ne périt pas », « un *dharma*, après avoir duré, périt ». — Mais comment attribuer à un *dharma* la vieillesse ? La vieillesse, c'est la transformation, la dissimilitude entre deux états. Or, peut-on dire d'un *dharma* qu'il devient différent de lui-même ?

« S'il reste celui-ci, il n'est pas celui-là ; s'il est transformé, il n'est plus celui-ci. Donc la transformation d'un *dharma* est impossible ».[1]

1. *yadi sa eva nāsāv athānyathā na sa eva [hi / tasmād ekasya dharmasya nānyathātvaṃ prasidhyati //]*

D'après une autre École [1], c'est avec le concours de causes extérieures de destruction, le feu, le marteau, etc., que le caractère d'impermanence fait périr certains *dharmas*, le bois, la cruche [17 b]. — Théorie absurde ! De même un malade, après avoir pris le remède, supplie les dieux de le rendre efficace ! Dans la logique de ce système, ce sont les causes extérieures de destruction qui détruisent, et le caractère d'impermanence ne sert à rien.

La même école admet que la pensée et les mentaux, le son et la flamme, périssent immédiatement *(kṣaṇanirodha)*, sans que des causes étrangères interviennent, par la vertu du caractère d'impermanence. L'impermanence et la durée accomplissent en même temps leur opération : un *dharma*, en même temps, dure et périt. C'est inadmissible.

Nous concluons : c'est par rapport à la série que Bhagavat enseigne les caractères du conditionné. Ainsi compris, le Sūtra ne prête pas à la critique [2] : « Il y a trois caractères qui montrent que le conditionné est conditionné, c'est-à-dire produit par les causes successives... » [3]

Si la naissance, à l'état futur, engendre le *dharma* qu'elle doit engendrer, pourquoi tous les *dharmas* futurs ne naissent-ils pas en même temps ? [4]

**46** c-d. La naissance engendre le *dharma* qu'elle doit engendrer, mais non pas sans le concours des causes et des conditions [5].

Indépendamment du concours *(sāmagrya)* des causes et des conditions la naissance isolée n'a pas la force *(sāmarthya)* d'engendrer le *dharma* qu'elle doit engendrer. Par conséquent tous les *dharmas* futurs ne naissent pas en même temps.

1. Les Saṃmitīyas (voir iv. 2 c.).

2. *evam etat sūtraṃ sunītam* ....

3. Nous étudierons dans l'Introduction les diverses théories relatives à l'impermanence *(anityatva)* et à la momentanéité *(kṣaṇikatva)*.

4. Voir ci-dessus p. 231. Tout *dharma* conditionné est engendré par son caractère ' naissance '. La ' naissance ' naît en même temps que le *dharma* qu'elle engendre ; elle l'engendre avant de naître elle-même, étant ' future '.

5. *janyasya janakā jātir na hetupratyayair vinā /*
Les causes *(hetu)* et les conditions *(pratyaya)* sont définies ii. 49, 61 c.

1. Objection des Sautrāntikas. — S'il en est ainsi, je crois bien que ce sont les causes qui engendrent, et non pas la naissance — ce caractère qui accompagne le *dharma* depuis l'origine des temps et qui fait naître le *dharma* lorsque, enfin, les causes de ce *dharma* se rencontrent ! Quand les causes sont complètes, le *dharma* naît ; quand elles ne sont pas complètes, il ne naît pas : quelle efficace attribuerons-nous à la naissance ? [18 a] [1]

2. Réplique du Sarvāstivādin. — Prétendez-vous connaître tous les *dharmas* qui existent ? La nature des *dharmas* est subtile [2] ! Encore qu'on les voie, on ne connaît pas leur nature.

D'ailleurs, à défaut du caractère ' naissance ', l'idée de ' né ' *(jāta-buddhi = jāta iti)* manquera [3]. Et si la naissance n'est pas autre chose que le *dharma* lui-même existant après avoir été inexistant, le génitif ' naissance de la couleur ', ' naissance de la sensation ', ne sera pas justifié ; car cela reviendrait à dire : ' couleur de la couleur ', ' sensation de la sensation '. — De même pour la durée, la vieillesse, la disparition.

3. Réplique du Sautrāntika. — Cette théorie vous mènera très loin : pour justifier l'idée de vide *(śūnya)*, l'idée d'impersonnel, vous admettrez l'existence d'une entité ' vide ', l'existence d'une entité ' non-moi '. Et encore, pour justifier les idées : un, deux, grand, petit,

1. La Vyākhyā cite la réponse que fait à cette objection le Bhadanta Anantavarman : « L'œil ne produit pas la connaissance visuelle sans le concours de la clarté, etc. ; il n'en est pas moins cause de la connaissance visuelle ». — Réponse : « Nous constatons que l'aveugle ne voit pas, que le non-aveugle voit : nous constatons donc l'efficace de l'œil. Il n'en va pas de même de la naissance ».

Anantavarman est cité dans la Vyākhyā ad ii. 71 b-72, iii. 35 d et vii. 32.

2. *sūkṣmā hi dharmaprakṛtayaḥ.* — La nature des mentaux, *sparśa*, etc. est subtile, étant difficile à distinguer. — Sans doute, réplique le Sautrāntika ; mais Bhagavat a expliqué l'efficace du *sparśa*, etc. : « Tout ce qui est *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāras*, existe en raison du *sparśa* ... », mais il n'a pas expliqué l'efficace de la ' naissance '.

3. L'idée de ' couleur ' a pour objet le caractère propre *(svalakṣaṇa)* de la ' couleur '. Mais l'idée de ' né ' : « la couleur est née », ne porte pas sur la couleur, puisque j'ai la même idée de naissance quand il s'agit de la sensation : « la sensation est née ». Donc l'idée de ' né ' porte sur l'action produite par un certain *dharma*, indépendant de la couleur, de la sensation, et qui est la ' naissance '.

individuel *(pṛthak)*, associé, dissocié, ceci, cela, existant, etc., vous admettrez, d'accord avec les Vaiśeṣikas, toute une série d'entités : nombre *(saṃkhyā)*, extension *(parimāṇa)*, individualité *(pṛthaktva)*, conjonction *(saṃyoga)*, disjonction *(vibhāga)*, qualité d'être ceci *(paratva)*, qualité d'être cela *(aparatva)*, existence *(sattā)*, etc. Il vous faudra une ' cruchéité ' *(ghaṭatva)* pour justifier l'idée de cruche.

Quant au génitif, vous n'admettez pas que la nature propre *(svabhāva)* de la couleur et la couleur soient choses différentes, et vous dites cependant : la nature propre de la couleur.

Donc vous n'avez pas établi que la ' naissance ' est une chose en soi ; vous n'avez pas établi qu'elle n'est pas seulement une désignation *(prajñāptimātra)* du *dharma* en tant qu'il existe après avoir été inexistant.

Quand je veux faire savoir à quelqu'un *(jñāpanārtham)* qu'un certain *dharma* existe qui, auparavant, n'existait pas, je lui dis : « ce *dharma* est né », je désigne ce *dharma* comme étant né. — Beaucoup de *dharmas*, couleur, sensation, etc., naissent, c'est-à-dire ' existent après avoir été inexistants '. Il y a donc beaucoup de naissances, c'est-à-dire beaucoup de *dharmas* naissant. La naissance étant multiple *(bahuvipalka, bahubheda)* [18 b], en vue de la particulariser, pour que mon interlocuteur sache qu'il s'agit de la naissance ayant nom ' couleur ' et non pas de la naissance ayant nom ' sensation ', j'emploierai le génitif, ' naissance de la couleur ', ' naissance de la sensation ', bien que la naissance de la couleur soit seulement la couleur naissant. De même on dit dans le monde ' odeur du santal ', bien que le santal soit seulement odeur, et ' corps du buste ', bien que le buste ne soit que corps [1].

4. Réplique du Sarvāstivādin. — Comme nous admettons l'existence d'un caractère ' naissance ', lequel appartient aux conditionnés et

1. Les Bouddhistes *(bauddhasiddhānta)* croient que le santal n'est que la collection des odeurs, etc. *(gandhādisamūha)*. Les Vaiśeṣikas croient que le santal existe en soi ; c'est pourquoi l'auteur donne l'exemple du buste, exemple que les Vaiśeṣikas admettent. — Voir Madhyamakavṛtti, p. 66 ; Sāṃkhyapravacanabhāṣya, p. 84, 148 ; etc.

n'appartient pas aux inconditionnés, nous expliquons aisément pourquoi les inconditionnés ne naissent pas. Mais si les conditionnés naissent sans la ' naissance ', pourquoi les inconditionnés, espace, etc., ne naissent-ils pas ?

Nous disons que les conditionnés naissent, car, après avoir été inexistants, ils existent *(abhūtvā bhavanti)*. Mais l'inconditionné est éternel, comment pourrait-il naître ? — Vous expliquez que certains *dharmas*, les inconditionnés, sont privés du caractère ' naissance ', parce que, dites-vous, telle est la nature des choses *(dharmatā)*[1] : nous dirons que, en vertu de la nature des choses, tous les *dharmas* ne sont pas susceptibles de naître *(na sarvaṃ jāyate)*. — Bien plus, d'après vous, tous les conditionnés possèdent également le caractère ' naissance ' *(tulye jātimattve)* que vous refusez aux inconditionnés : cependant vous admettez que certaines causes sont capables de produire la couleur et incapables de produire la sensation. De même, d'après nous, conditionnés et inconditionnés étant également dénués du caractère ' naissance ', toutes les causes qui produisent les conditionnés sont inefficaces à l'égard des inconditionnés.

v. Le Vaibhāṣika dit que les quatre caractères, naissance, etc. sont des choses en soi[2]. — Pourquoi ?[3] — Devons-nous abandonner les Āgamas[4] pour cette raison qu'il y a des objectants ? [19 a] On ne renonce pas à semer par crainte des gazelles, on ne renonce pas à manger des friandises à cause des mouches[5]. Il faut réfuter les

1. *dharmāṇām anādikālikā śaktiḥ.*

2. Vibhāṣā, 38, 12 : Quelques-uns soutiennent que les *saṃskṛtalakṣaṇas* ne sont pas des choses réelles, à savoir les Dārṣṭāntikas qui disent : « Les *saṃskṛtalakṣaṇas* sont inclus dans le *viprayuktasaṃskāraskandha* ; le *viprayuktasaṃskāraskandha* n'est pas réel ; donc les *saṃskṛtalakṣaṇas* ne sont pas réels ». Pour réfuter leur opinion .....

3. Hiuan-tsang : « Cette théorie est la bonne. Pourquoi ? »

4. C'est-à-dire les Adhidharmaśāstras.

5. Nous possédons quatre proverbes de même signification : on ne doit pas renoncer à une chose bonne en soi à cause des défauts qu'elle présente, à cause des risques qu'elle court.

a. *Na hi bhikṣukāḥ santīti sthālyo nādhiśrīyante.*

b. *Na ca mṛgāḥ santīti yavā* (var. *śālayo*) *nopyante.*

Ces deux proverbes, qui vont souvent de compagnie, sont étudiés par le Col.

objections et s'en tenir à la Doctrine *(doṣeṣu pratividhātavyaṃ siddhāntaś cānusartavyaḥ).*

Qu'est-ce que le *nāmakāya,* le *padakāya,* le *vyañjanakāya* ?

**47** a-b. Les *nāmakāya,* etc., sont les collections des *saṃjñās, vākyas* et *akṣaras* [1].

1. Par *nāman,* ' nom ' ou ' mot ', il faut entendre ' ce qui fait naître une idée ' *(saṃjñākaraṇa)* [2], par exemple les mots couleur, son, odeur, etc.

2. Par *pada,* ' phrase ', il faut entendre *vākya,* un discours, une phrase comportant le développement nécessaire pour que le sens soit complet *(yāvatārthaparisamāpti)* [3], par exemple la stance : « Imper-

Jacob, dans *Second Handful of Popular Maxims* (Bombay, Nirṇayasāgar, 1909, p. 42, index sub voc. *na hi bhikṣukāḥ),* avec les références qui suivent : Mahābhāṣya, i. 99, ii. 194, iii. 23 (Kielhorn), dans le même contexte *(na hi doṣāḥ santīti paribhāṣā na kartavyā lakṣaṇaṃ vā na praṇeyam / na hi bhikṣukāḥ ...);* Vācaspatimiśra, Nyāyavārtikatātparyaṭīkā, pp. 62, 441 ; Bhāmatī, p. 54 ; Sarvadarśanasaṃgraha, p. 3 de la traduction de Cowell. — Il faut ajouter Kāmasūtra (voir Cat. Oxford, 216 b), où les deux proverbes sont attribués à Vātsyāyana (signalé par Weber, *Indische Studien,* XIII, p. 326.)

c. *Ato 'jīrṇabhayān nāhāraparityāgo bhikṣukabhayān na sthālyā anadhiśrayaṇaṃ doṣeṣu pratividhātavyam iti nyāyaḥ.*

Le Col. Jacob cite, pour ce troisième proverbe, Pañcapādikā, p. 63 (dont la finale *doṣeṣu pratividhātavyam* se retrouve dans Vasubandhu), Jīvanmuktiviveka, p. 8 (qui attribue le proverbe à Ānandabodhācārya), et Hitopadeśa, ii. 50, *doṣabhīter anārambhaḥ* ....

d. *Na makṣikāḥ patantīti modakā na bhakṣyante.*

Proverbe pour lequel je n'ai d'autre référence que Vasubandhu. Il semble que les Bouddhistes, étant *bhikṣus,* ont substitué au proverbe du mendiant *(bhikṣuka)* et de la *sthālī,* le proverbe moins piquant des mouches et du gâteau.

1. *nāmakāyādayaḥ saṃjñāvākyākṣarasamuktayaḥ.*

Surendranath Dasgupta, Study of Patañjali (Calcutta, 1920), résume (p. 192-201) les diverses théories du *sphoṭa.*

2. Le terme *saṃjñākaraṇa* appartient à la langue vulgaire *(lokabhāṣā);* c'est un équivalent de *nāmadheya,* nom, appellation, car on dit : « Devadatta est son *saṃjñākaraṇa* ». Mais, ici, on doit comprendre : « Ce qui fait naître l'idée ». En effet la *saṃjñā* est un *dharma* mental, ' idée ', ' notion ', ' concept ' (i. 14 c-d) ; le *nāman* est ce qui ' fait ', ce qui engendre ce *dharma.*

3. Il ne s'agit pas de *pada* = forme déclinée ou conjuguée (Pāṇini, i. 4, 14).

manents sont les *saṃskāras*..... » et le reste [1]. — Ou bien, par *pada*, il faut entendre ce qui fait comprendre *(yena gamyante)* les diverses modalités d'activité, de qualité, de temps qui concernent une certaine personne *(kriyāguṇakālasaṃbandhaviśeṣāḥ)* : par exemple : il cuit, il lit, il va ; il est noir, jaune, rouge *(kṛṣṇo gauro raktaḥ)* [2] ; il cuit, il cuira, il a cuit [3].

3. Par *vyañjana* il faut entendre *akṣara*, phonème *(varṇa)*, voyelle et consonne, par exemple *a*, *ā*, *i*, *ī*, etc.

Mais les *akṣaras* ne sont-ils pas les noms des lettres *(lipyavayava)*?

On ne fait pas, on ne prononce pas les phonèmes en vue de désigner, de donner l'idée des lettres ; mais on fait, on écrit les lettres en vue de donner l'idée des phonèmes, pour que, quand on ne les entend pas, on en ait cependant l'idée par l'écriture. Par conséquent les phonèmes ne sont pas les noms des lettres. [19 b]

4. *kāya*, ' corps ', c'est-à-dire ' collection ' ; *samukti*, en effet, a le sens de *samavāya*, d'après Dhātupāṭha, iv. 114.

On a donc : *nāmakāya* = couleur, son, odeur, etc. ; *padakāya* =

1. Il faut considérer comme un *pada* la stance entière :

*anityā vata saṃskārā utpādavyayadharmiṇaḥ /*
*utpadya hi nirudhyante teṣāṃ vyupaśamaḥ sukhaḥ //*

qu'on explique de plusieurs manières :

a. Thèse *(pratijñā)* : « Les *saṃskāras* sont impermanents ». Argument *(hetu)* : « parce que leur nature est de naître et périr ». Exemple *(dṛṣṭānta)* : « ceux qui, étant nés meurent, sont impermanents ».

b. L'argument : « Leur nature est de naître et de périr », est établi par la remarque : « En effet, étant nés, ils meurent ».

c. « Les *saṃskāras* sont impermanents, en d'autres termes, leur nature est de naître et périr » ; « parce que, étant nés, ils périssent » ; « étant impermanents, ils sont douloureux, donc les arrêter est bonheur », c'est là ce que le Bouddha veut enseigner à ses fidèles.

C'est la stance que prononça Śakra à la mort de Bhagavat, Dīgha, ii. 157 ; Saṃyutta, i. 158 ; Dialogues, ii. 176 ; Jātaka, 94 ; Madhyamakavṛtti, p. 39 ; Manuscrit Dutreuil de Rhins, J. As. 1898, ii. 300 (tiré à part, p. 108) ; Udānavarga, i. 1 ; Mdo, 26, Anityatāsūtra ; J. Przyluski, Funérailles, p. 9.

2. Type de ' phrase nominale '.

3. Le *nāman* fait voir *(dyotaka)* le caractère propre *(svalakṣaṇa)* ; le *pada* fait voir les diverses relations où se trouve la chose dont le caractère propre est connu.

« les *saṃskāras* sont impermanents, les *dharmas* sont impersonnels ; le Nirvāṇa est tranquille .... » etc. ; *vyañjanakāya = ka, kha, ga.....*

1. Objection du Sautrāntika. — Les mots, phrases et phonèmes *(namān, pada, vyañjana)* ne sont-ils pas ' voix ' *(vāc)* de leur nature, et par conséquent ' son ' *(śabda)* ? Donc ils font partie du *rūpaskandha ;* ils ne sont pas des *saṃskāras* dissociés de la pensée comme l'enseigne le Sarvāstivādin.

Le Sarvāstivādin. — Ils ne sont pas ' voix '. La voix est ' son vocal ' *(ghoṣa)*, et un son vocal, tout seul *(ghoṣamātra)*, un cri par exemple, ne fait pas atteindre, comprendre l'objet. — Mais le mot *(nāman)*, qui d'ailleurs est en fonction du son vocal *(vācam upādāya)*, met en lumière *(dyotayati)*, fait atteindre ou signifie *(pratyāyayati)* l'objet.

Le Sautrāntika. — Ce que j'appelle ' voix ', ce n'est pas le son vocal sans plus, mais le son vocal qui fait atteindre l'objet, c'est-à-dire le son vocal sur lequel les personnes qui parlent se sont mises d'accord qu'il signifiera une certaine chose. C'est ainsi que les Anciens ont investi le son *go* du pouvoir de signifier neuf choses [20 a] :

« Les savants ont établi le son *go* dans neuf choses, région cardinale, bétail, terre, rayon, parole, diamant, œil, ciel et eau » [1].

Le philosophe pour qui « c'est le mot *(nāman)* qui met en lumière l'objet », doit admettre que le son *go* a été doté par convention de ces différentes acceptions. Si donc tel objet est signifié à l'auditeur par tel mot, c'est bien un son vocal *(ghoṣa)*, sans plus, qui le signifie. Quel avantage à supposer l'entité que vous appelez ' mot ' ?

2. Le Sautrāntika poursuit. — Le mot sera ou produit *(utpādya, janya)* par la voix [2] ou manifesté *(prakāśya, vyaṅgya)* [3] par la voix.

1. Comparer Amarasiṃha, iii. Nānārthavarga, 25.

2. C'est-à-dire : « la voix étant, le mot — *dharma* dissocié de la pensée — naît » *(vāci satyāṃ sa cittaviprayukta utpadyate).*

3. C'est-à-dire : « le mot — *dharma* dissocié de la pensée — naît avec le son vocal en train de naître : le son vocal le manifeste en vue de la désignation de l'objet » *(ghoṣeṇotpadyamānena sa cittaviprayukto dharma utpadyate / sa taṃ prakāśayaty arthadyotanāya).*

a. Dans la première hypothèse, la voix étant son vocal *(ghoṣa)* de sa nature, tout son vocal quel qu'il soit, même un cri d'animal, produira le mot. — Si vous répliquez que le mot est produit seulement par un son vocal d'une certaine nature — le son articulé, *varṇātmaka* — nous disons que cette sorte de son vocal qui est capable de produire le mot sera bien capable de désigner l'objet.

Dans la seconde hypothèse, même critique, en remplaçant le verbe ' produire ' par le verbe ' manifester '.

b. Mais il est absurde de supposer que la voix produise le mot. En effet, les sons n'existent pas en même temps — on a, par exemple, *r-ū-p-a* — et le mot, que vous définissez comme un *dharma*, une entité, ne peut naître par parties. Comment donc la voix, quand elle produit le mot, le produit-elle ? — Vous direz que le cas est analogue à celui de l'*avijñapti* (iv. 3 d) [20 b] : le dernier moment de la *vijñapti*, acte corporel ou vocal, en raison des moments antérieurs, crée l'*avijñapti*. Mais, dirons-nous, si le dernier moment de son de la voix crée le mot, il suffira d'entendre le dernier son pour atteindre, pour comprendre l'objet.

Ce n'est pas une échappatoire de supposer que la voix engendre *(janayati)* le phonème *(vyañjana)*, que le phonème engendre le mot, que le mot fait comprendre la chose. En effet, la même objection se présente : « Les phonèmes n'existent pas en même temps, etc. »

Pour les mêmes raisons, il est absurde de supposer que la voix manifeste le mot. [Les sons n'existent pas en même temps, et un *dharma*, entité une, tel le mot, ne peut être manifesté par parties.... et le reste]

c. [L'hypothèse que la ' voix ' engendre le phonème — hypothèse que nous avons provisoirement tolérée — appelle d'ailleurs de nouvelles remarques]. Un phonème distinct de la voix, les experts appliquent vainement leur esprit et ne le découvrent pas. — D'ailleurs, la voix n'y n'engendre ni ne manifeste le phonème, pour les mêmes raisons qui font que la voix ni n'engendre ni ne manifeste le mot. [ La ' voix ' étant son vocal de sa nature, tout son vocal engendrera

ou manifestera le phonème. Si vous répliquez que le phonème est seulement engendré ou manifesté par un son vocal d'une certaine nature.... *comme ci-dessus ad 2 a].*

3. Mais le Sarvāstivādin peut supposer que, à l'instar du caractère ' naissance ', le mot naît avec son objet *(sahaja)*. — La question de savoir s'il est produit ou manifesté par la voix, disparaît.

Dans cette hypothèse, il n'y aura pas de mot actuel désignant une chose passée ou future. — D'ailleurs, le père, la mère ou d'autres personnes fixent arbitrairement le mot qui est le nom propre du fils, etc. : comment admettre que le mot, à l'instar du caractère ' naissance ', naisse simultanément à l'objet ? — Enfin, les inconditionnés n'auront pas de nom, puisqu'ils ne naissent pas : conséquence que le Sarvāstivādin ne peut admettre.

4. Mais le Sarvāstivādin s'autorise d'un texte. Bhagavat a dit : « La stance repose sur les mots..... » [1].

Le Sautrāntika répond que le mot *(nāman)* est un son *(śabda)* sur lequel les hommes sont tombés d'accord qu'il signifiera une certaine chose [2]. La stance *(gāthā)* ou phrase *(vākya, pada)* est un certain arrangement *(racanā)* des mots : c'est dans ce sens que, d'après Bhagavat, elle repose *(saṃniśrita)* sur les mots. [21 a] — Admettre une entité en soi, nommée *pada*, c'est là une hypothèse bien superflue. Autant vaudrait soutenir qu'il existe, distinctes des fourmis et des pensées, des choses en soi nommées ' file des fourmis ', ' succession des pensées ' [3]. Reconnaissez donc que seuls les phonèmes *(akṣaras)*, qui sont des sons, existent en soi.

Le Vaibhāṣika admet des *saṃskāras* dissociés de la pensée, *nāma-*

1. Saṃyuktāgama, 36, 27. Saṃyutta, i. 38 : *nāmasaṃniśritā gāthā*. La *gāthā* est une ' phrase ' *(vākya)* ; elle repose sur les mots, puisqu'elle existe quand les mots sont nés. Par conséquent, le mot et la phrase existent en soi.

2. *artheṣu kṛtāvadhiḥ śabdo nāma.* — Mahāvyutpatti, 245, 319, reproduit l'expression *kṛtāvadhi*, ḥtshams bcad pa.

3. *paṅktivat*, ' comme la ligne des fourmis ' ; mais, dira-t-on, les fourmis qui forment la ligne existent en même temps : nous donnerons un nouvel exemple : *cittānupūrvyavat*, ' comme la succession des pensées '.

*kāya, padakāya, vyañjanakāya*, car, dit-il, tous les *dharmas* ne sont pas à la portée de l'entendement [1].

On demande (1) à quelle sphère d'existence appartiennent les phonèmes, mots et phrases ; (2) s'ils appartiennent aux êtres vivants *(sattvākhya)* (i. 10 b) ; (3) s'ils sont de rétribution, d'accroissement ou d'écoulement (i. 37) ; (4) s'ils sont bons, mauvais ou non-définis.

**47** c-b. Du Kāmadhātu et du Rūpadhātu, appartenant aux êtres vivants, d'écoulement, non-définis [2].

Les phonèmes, etc., appartiennent à deux sphères d'existence. D'après une opinion, ils existent aussi dans l'Ārūpyadhātu, mais ils y sont ' impronoçables ' *(anabhilāpya, akathya)*. [3] [21 b]

Ils appartiennent aux êtres vivants, étant produits par l'effort de l'être vivant et consistant en son articulé *(varṇa)*, etc. En effet, ils appartiennent à celui qui parle, non pas à la chose qu'ils désignent.

Ils sont d'écoulement *(naiṣyandika)*, étant produits par le *sabhāgahetu* (ii. 52) ; ils ne sont pas de rétribution, puisqu'ils procèdent du désir de celui qui parle ; ils ne sont pas d'accroissement *(aupacayika)*, n'étant pas matériels.

Ils sont non-souillés-non-définis *(anivṛtāvyākṛta*, ii. 28) [4].

Nous expliquerons sommairement les caractères, non encore indiqués, des autres *dharmas* dissociés de la pensée (ii. 35).

**47** d-**48** b. — De même le genre *(sabhāgatā)*, qui est en outre de rétribution, qui appartient aux trois sphères d'existence . [5]

1. Les *dharmas* qui sont du domaine de la connaissance des Tathāgatas *(tathāgatajñānagocarapatita)* ne sont pas *tarkagamya*.

2. *kāmarūpāptasattvākhyaniṣyandāvyākṛtāḥ*
Vibhāṣā, 15, 1.

3. Les phonèmes, etc. ne sont pas ' voix ' de leur nature. Rien n'empêche qu'ils existent dans l'Ārūpyadhātu, mais, comme la voix manque dans cette sphère d'existence, on ne peut les y prononcer. — Le Vaibhāṣika : Comment pouvez-vous dire qu'ils existent là où ils ne sont pas prononcés ?

4. Les mots qui désignent les bons *dharmas* ne sont pas bons : car un homme qui a coupé les racines de bien, parlant des bons *dharmas*, possède *(prāpti)* les mots qui désignent ces *dharmas*.

5. *tathā / sabhāgatā vipāko 'pi traidhātukī*

' De même ', c'est-à-dire : comme les phonèmes, mots et phrases, la *sabhāgatā* est des deux premières sphères, appartient aux êtres vivants, est d'écoulement, est non-souillée-non-définie. Mais la *sabhāgatā* n'est pas seulement d'écoulement : elle est, en outre, de rétribution ; elle n'appartient pas seulement aux deux premières sphères : elle appartient aussi à la troisième.

**48** b. Les possessions *(prāpti)* sont de deux espèces [1].

Elles sont d'écoulement et de rétribution.

**48** c. Les caractères aussi [2].

Les caractères, naissance, etc. sont de deux espèces, comme les possessions.

**48** c-d. Les recueillements et les non-possessions *(aprāpti)* sont d'écoulement. [3]

Les deux recueillements et les non-possessions sont seulement d'écoulement.

Quant à leur sphère, leur relation avec les êtres vivants, leur qualification morale (bon, etc.), les explications ont été données ci-dessus [22 a]. — Les caractères appartiennent à tous les conditionnés, donc ils appartiennent aux êtres vivants et aux non-vivants. — Pour l'*āsaṃjñika* et l'*āyus*, voir ii. 41 d. et 45 a. [vi. 1 a]

### v. HETUS (49-55 b), PHALAS (55 c-61 b), PRATYAYAS (61 c-73).

Nous avons vu (ii. 47 c-d) que la naissance, pour engendrer le *dharma* qu'elle doit engendrer, réclame le concours des *hetus*, causes, et des *pratyayas*, conditions. On demande quels sont les *hetus*, quels sont les *pratyayas* [4].

1. *āptayo dvidhā* /
Hiuan-tsang corrige : Les *prāptis* sont de trois espèces, *kṣaṇika* (i. 38), d'écoulement, de rétribution.
2. [*lakṣaṇāny api* 3. *niṣyandaḥ samāpattyasamanvayāḥ* //]
4. La Vyākhyā fait les remarques suivantes : a. Il n'y a pas de différence entre

**49.** *Kāraṇahetu, sahabhū, sabhāga, saṃprayuktaka, sarvatraga, vipāka :* le *hetu* est considéré comme sextuple [1]. [1 b]

*Kāraṇahetu,* raison d'être ; *sahabhūhetu,* cause mutuelle ; *sabhāgahetu,* cause pareille ; *saṃprayuktakahetu,* cause associée ; *sarvatragahetu,* cause universelle ; *vipākahetu,* cause de rétribution : telles sont les six sortes de causes que reconnaissent les Ābhidhārmikas (Jñānaprasthāna, 1, 11) [2].

*hetu* et *pratyaya,* car Bhagavat a dit : *dvau hetū dvau pratyayau samyagdṛṣṭer utpādāya / katamau dvau / parataś ca ghoṣo 'dhyātmaṃ ca yoniśo manasikāraḥ.* (Aṅguttara, i. 87 : *dve 'me bhikkhave paccayā sammādiṭṭhiya uppādāya ... parato ca ghoso yoniso ca manasikāro).*

b. *hetu, pratyaya, nidāna, kāraṇa, nimitta, liṅga, upaniṣad* sont synonymes.

c. Pourquoi donner séparément un exposé des *hetus* et des *pratyayas ?* — Parce que l'exposé des *hetus* comporte l'examen de la cause en tant que ' non-obstacle ', ' mutuelle ', ' pareille ', etc. (ii. 49 ; l'exposé des *pratyayas* comporte l'examen de la cause en tant que *hetu,* antécédent immédiat, etc. (ii. 62).

1. [*kāraṇahetuḥ sahabhūḥ sabhāgaḥ saṃprayuktakaḥ /*
*sarvatrago vipākaś ca*] *ṣaḍvidho hetur iṣyate //*

Abhidharmahṛdaya (Nanjio, 1288), ii. 11.

2. Dans quel Sūtra sont promulguées les six sortes de *hetu ?* En effet l'Abhidharma ne fait qu'expliquer, apprécier, commenter le Sūtra *(sarvo hy abhidharmaḥ sūtrārthaḥ sūtranikasaḥ sūtravyākhyānam).*

Les Vaibhāṣikas disent que le Sūtra qui traitait de ce point a disparu *(antarhita).* L'Ekottarāgama énumérait les *dharmas* jusqu'aux catégories de cent *dharmas;* il ne contient plus que dix catégories jusqu'aux décades *(āḍaśakāt)* (Voir Introduction).

Mais les Sūtras ne manquent pas qui caractérisent chaque espèce de *hetu* et la Vyākhyā apporte des exemples empruntés, semble-t-il, à Saṃghabhadra (iii. 79 b 16).

(a) *kāraṇahetu :* « La connaissance visuelle naît en raison de l'organe de l'œil et des visibles » (Saṃyutta, iv. 87, etc.).

(b) *sahabhūhetu :* « Ces trois membres du chemin accompagnent *(anuvart)* la vue correcte ». « Le contact est la rencontre de trois ; naissent ensemble la sensation, la notion, la volition ».

(c) *sabhāgahetu :* « Cet homme *(pudgala)* est muni de bons *dharmas,* de mauvais *dharmas ;* ses bons *dharmas* périssent, ses mauvais *dharmas* se développent, mais une racine de bien *anusahagata* n'est pas coupée *(asti cāsyānusahagataṃ kuśalamūlam asamucchinnam),* d'où naîtra une autre racine de bien : cet homme, dans l'avenir, deviendra pur » *(viśuddhidharmā bhaviṣyati,* cp. Aṅguttara, iii. 315).

Dans un contexte apparenté, Saṃyutta, iii. 131 (comparer Kathāvatthu, p. 215)

**50** a. Tous les *dharmas* sont *kāraṇahetu* à l'égard de tous, eux-mêmes exceptés [1].

Un *dharma* n'est pas le *kāraṇahetu* de soi-même.

A cette exception près, tous les *dharmas* sont *kāraṇahetu* à l'égard de tous les *dharmas* conditionnés (*saṃskṛta*), parce qu'aucun *dharma* ne constitue un obstacle *(avighnabhāvāvasthāna)* à la naissance des *dharmas* susceptibles de naître *(utpattimant)*.

De cette définition, il résulte que les *dharmas* qui sont *sahabhūhetu*, etc. sont aussi *kāraṇahetu* : les autres *hetus* rentrent dans le *kāraṇahetu*. — Le *hetu* qui ne reçoit pas de nom spécial, qui est simplement *kāraṇa*, ' raison d'être ', sans qualification, c'est le *kāraṇahetu* : il reçoit à titre de nom particulier le nom qui convient à tous les *hetus*. Comparer le nom du *rūpāyatana* (i. 24).

Le *kāraṇahetu* appelle les observations qui suivent.

1. Les vices *(āsrava)* se produisent chez l'ignorant ; une fois les vérités connues, ils ne se produisent pas. De même, les étoiles *(jyotis)*

porte *anusahagata* que Saṃghabhadra traduit ici exactement *(soêi kiū hing)* ; il s'agit d'une racine de bien tenace, identifiée (Saṃghabhadra, 99 b 19) au *purāṇa-anu-dhātu (?) (kieóu soêi kiai)* de l'école des Sthaviras.

Mais les MSS. de la Vyākhyā portent *aṇusahagata* et nous verrons que, dans le Bhāṣya de iv. 79 d, la version chinoise du Jñānaprasthāna en donne l'équivalent exact : *wêi kiū hing*. Dans ce passage *aṇusahagata* est l'équivalent de *mṛdu-mṛdu* : « Quelles sont les racines de bien dites *aṇusahagata* ? — Celles qui sont abandonnées en dernier lieu lorsque les racines de bien sont rompues ; celles par l'absence desquelles les racines de bien sont dites être rompues ». [On a vu ci-dessus (p. 184) que, à proprement parler, les racines de bien ne sont jamais rompues.]

(d) *saṃprayuktakahetu* : « C'est ce qu'on nomme la foi *(śraddhā)* ayant pour racine la vue *(darśana)*, associée à l'*avetyajñāna* (vi. 74 c) : ce que cet homme connaît *(vijānāti)*, il le pénètre par la *prajñā (prajānāti)* ».

(e) *sarvatragahetu* : « Pour l'homme qui a la vue fausse *(mithyādṛṣṭi*, v. 7) les actes corporels, les actes vocaux, la volition, la résolution, les *saṃskāras* qui suivent ces actes, etc., tous ces *dharmas* ont pour conséquence malheur, hideur. — Pourquoi ? — Parce qu'il a une vue-de-péché *(pāpikā)*, à savoir la vue fausse » (Comparer Aṅguttara, v. 212).

(f) *vipākahetu* : « De l'acte fait ici .... ils savourent là la rétribution ».

1. *svato 'nye kāraṇahetuḥ*.

ne sont pas visibles quand le soleil luit. Donc la connaissance des vérités et le soleil font obstacle *(vighna)* aux vices, aux étoiles. Donc il est faux de dire que tous les *dharmas* conditionnés sont *kāraṇahetu* parce qu'ils ne font pas obstacle à la naissance.

Nous entendons que la connaissance des vérités et la clarté du soleil ne font pas obstacle à la naissance du *dharma* qui est ' naissant ' *(utpadyamāna)*, c'est-à-dire du *dharma* qui, ses causes étant complètes [1], va incessamment exister *(anantarabhāvin)*.

2. Qu'on nomme cause, raison d'être, ce qui est capable de faire obstacle et ne fait pas obstacle, soit ! Les villageois, en effet, [2 a] quand le seigneur *(bhojaka)* ne les opprime pas *(anupadrotar)*, disent : « Nous sommes heureux par le fait du maître *(svāminā smaḥ sukhitāḥ)* » [2]. Mais peut-on nommer cause ce qui, étant incapable de faire obstacle, ne fait pas obstacle ? Le Nirvāṇa est incapable de faire obstacle à la naissance de quelque conditionné que ce soit ; de même les *dharmas* futurs en ce qui concerne les *dharmas* passés, de même les êtres infernaux *(nāraka)* ou les animaux en ce qui concerne les êtres de l'Ārūpyadhātu : le Nirvāṇa, les *dharmas* futurs, les êtres infernaux sont, sous le rapport de l'obstacle à la naissance des conditionnés en question, comme s'ils n'existaient pas *(asattulya)*. Peut-on les considérer comme des causes ?

Ils sont causes ; car, même quand le seigneur est incapable de leur nuire, les villageois s'expriment comme nous avons dit ; mais non pas au sujet d'un seigneur inexistant.

3. La définition *(nirdeśa)* que nous avons donnée du *kāraṇahetu* est une définition générale et comprend ce qui est *kāraṇahetu* par excellence *(pradhānaḥ kāraṇahetuḥ)* et ce qui est simplement *kāraṇahetu (apradhāna)*. Le *kāraṇahetu* par excellence est la cause génératrice *(janaka)* : dans ce sens, l'œil et la couleur sont *kāraṇahetu* de la connaissance de la vue ; de même l'aliment à l'égard

1. Dès qu'a lieu la connaissance des vérités, les causes des passions ne sont plus complètes, puisque la *prāpti* des passions est coupée par cette connaissance.

2. Montaigne, iii. 9 : Les princes me donnent prou, s'ils ne m'ostent rien ; et me font assez de bien quand ils ne me font point de mal.

du corps', la semence, etc. à l'égard de la pousse, etc. (Voir ii. 56 b)

4. Objection. — Si tous les *dharmas* sont causes des autres *dharmas* parce qu'ils ne leur font pas obstacle, pourquoi tous les *dharmas* ne naissent-ils pas ensemble ? [2] Pourquoi, lorsqu'un meurtre est commis, tous les êtres ne sont-ils pas, comme le meurtrier lui-même, revêtus du péché de meurtre ?

L'objection est vaine. En effet, tous les *dharmas* reçoivent le nom de *kāraṇahetu* parce qu'ils ne font pas obstacle : ce n'est pas qu'ils soient tous des facteurs *(kāraka)*.

5. D'après d'autres maîtres, tous les *kāraṇahetus* possèdent une réelle efficace *(sāmarthya)* à l'endroit de tous les *dharmas* [2 b]. Par exemple le Nirvāṇa et la connaissance de la vue : une connaissance mentale, bonne ou mauvaise, naît ayant le Nirvāṇa comme objet (*ālambana*, ii. 62 c-d) ; de cette connaissance mentale naît plus tard une connaissance de la vue ; le Nirvāṇa a donc efficace, médiatement, à l'endroit de la connaissance de la vue.

La même argumentation s'applique aux *dharmas* futurs, aux êtres infernaux, etc.

**50** b c-d. Sont *sahabhūhetu*, cause en tant que coexistants, les *dharmas* qui sont effet les uns des autres, à savoir les éléments *(bhūta)*, la pensée et les compagnons de la pensée, les caractères et le caractérisé [3].

1. Les *dharmas* qui sont effet *(puruṣakāraphala*, ii. 58) les uns des autres, sont dits *sahabhūhetu* [4].

Par exemple les grands éléments *(mahābhūta)* [5] sont, entre eux,

1. D'après le texte : *āhārasamudayāt kāyasya samudayaḥ*. — Comparer Saṃyutta, iii. 62.

2. Toute cause doit avoir un effet : *kāraṇe sati kāryeṇa bhavitavyam*.

3. *sahabhūr ye mithaḥphalāḥ / bhūtavac cittacittānuvartilakṣaṇalakṣyavat //*

Le suffixe *vat* dans le sens de *tadyathā*.

4. On ne dit pas que tous les *dharmas* coexistant *(sahabhū)* sont *sahabhūhetu*. Par exemple le *rūpa* dérivé *(bhautika)*, bleu, etc., coexiste aux grands éléments ; mais n'est pas *sahabhūhetu* avec eux. (Voir p. 253).

5. Voir i. 24, ii. 22, 65.

*sahabhūhetu*. De même la pensée et ses compagnons (ii. 51) ; de même les caractères, naissance, etc. (ii. 45 b), et le *dharma* qu'ils caractérisent.

Dans la catégorie de *sahabhūhetu* rentrent donc tous les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)*. Mais il faut, dans chaque cas, distinguer les *dharmas* qui sont en relation mutuelle de causalité [1].

2. Il y a lieu de compléter la définition qui précède. — Un *dharma* est *sahabhūhetu* de ses caractères secondaires *(anulakṣaṇa*, ii. 45), sans être avec eux en relation mutuelle de causalité : car les caractères secondaires ne sont pas *sahabhūhetu* de leur *dharma*. Cas à ajouter à la définition [2]. [3 a]

A quels *dharmas* donne-t-on le nom de ' compagnons de la pensée ' *(cittānuparivartin) ?*

**51** a-c. Sont compagnons de la pensée : les mentaux *(caitta)* ; deux disciplines *(saṃvara)* ; les caractères *(lakṣaṇas)* des mentaux, des deux disciplines et de la pensée [3].

Tous les *dharmas* associés à la pensée *(cittasaṃprayukta*, ii. 24), la discipline d'extase et la discipline pure (iv. 17 d), les caractères, naissance, etc. (ii. 45 b), de tout cela et aussi de la pensée.

**51** d. Au point de vue du temps, du fruit, etc., et de la bonté, etc. [4]

Les compagnons sont associés à la pensée :

1. En ce qui regarde le temps : ils ont la même naissance, la même durée, la même destruction que la pensée ; ils sont de la même époque que la pensée.

Quand nous disons ' la même naissance..... ', nous entendons le mot ' même ' *(eka)* dans le sens de concomitance : les compagnons

1. Tout *dharma* conditionné et ses caractères sont entre eux *sahabhūhetu* ; un *dharma* n'est pas *sahabhūhetu* avec les caractères d'un autre *dharma*.

2. *upasaṃkhyānakaraṇaṃ ca mahāśāstratāpradarśanārthaṃ sopasaṃkhyānaṃ hi vyākaraṇādi mahāśāstraṃ dṛśyate* (Vyākhyā).

3. *caittā dvau saṃvarau teṣāṃ cetaso lakṣaṇāni ca / cittānuvartinaḥ.*

4. *kālaphalādiśubhatādibhiḥ //*

naissent, durent, périssent en même temps que la pensée ; mais leur naissance est distincte.

Quant aux pensées qui ne sont pas destinées à naître *(anutpattidharmin)*, elles ne naissent, ni ne durent, ni ne périssent : de même, leurs compagnons. C'est pourquoi on ajoute : « Les compagnons sont de la même époque que la pensée ». [La pensée qui ne doit pas naître est future jusqu'au moment où elle naîtrait si elle naissait : ses compagnons sont alors futurs ; elle est passée depuis le moment où elle aurait péri si elle était née : ses compagnons sont alors passés.][1]

2. En ce qui concerne le fruit, etc. — Par fruit *(phala)*, il faut entendre le *puruṣakāraphala* (ii. 58 a-b) et le *visaṃyogaphala* (ii. 57 d) ; par *et cætera*, il faut entendre le *vipākaphala* (ii. 57 a) et le *niṣyandaphala* (ii. 57 c).

Les compagnons ont le même fruit, le même *vipāka*, le même *niṣyanda* que la pensée [3 b] : ' même ' indique l'identité *(saṃkhyāne, sādhāraṇe)*.

3. En ce qui regarde la bonté, etc. — Les compagnons sont bons, mauvais, non-définis, à l'instar de la pensée qu'ils accompagnent.

On compte donc dix raisons en vertu desquelles les compagnons sont nommés compagnons [2].

La pensée dont le cortège est le plus réduit *(sarvālpa citta)* [3] est *sahabhūhetu* de cinquante-huit *dharmas* : à savoir (1) les dix *mahābhūmikas* (ii. 23) avec les quatre caractères de chacun d'eux, (2) ses quatre caractères et ses quatre caractères secondaires (*anulakṣaṇa*, ii. 46).

Si, de ces cinquante-huit *dharmas*, on écarte les quatre caractères secondaires de la pensée — lesquels n'ont pas d'action sur elle — on

1. La première partie de ce paragraphe d'après la Vyākhyā.

2. Les dix raisons ne sont jamais réunies. Par exemple, dans le cas de la pensée non-définie non destinée à naître, les compagnons sont compagnons pour quatre raisons : (1) même époque, (2) même fruit *(puruṣakāra)*, (3) même ***niṣyanda***, (4) même qualité d'être non-défini.

3. C'est-à-dire la pensée non-souillée-non-définie *(anivṛtāvyākṛta)* depuis le deuxième ***dhyāna*** ; le ***vitarka***, le ***vicāra***, les ***kuśalamahābhūmikas*** lui font défaut.

a cinquante-quatre *dharmas* qui sont *sahabhūhetu* de la dite pensée.[1]

D'après une autre opinion, quatorze *dharmas* seulement sont *sahabhūhetu* de cette pensée, à savoir ses quatre caractères et les dix *mahābhūmikas*. De même que ses caractères secondaires n'ont pas d'action sur la pensée, de même les caractères des *mahābhūmikas* n'ont pas d'action sur la pensée.

Les Vaibhāṣikas rejettent cette opinion, — que les quarante caractères des *mahābhūmikas* ne sont pas *sahabhūhetu* de la pensée, — comme contradictoire à la doctrine du Prakaraṇagrantha d'après lequel « les quatre caractères, naissance, vieillesse, durée et impermanence, de la croyance au moi *(satkāyadṛṣṭi)* et des *dharmas* associés à cette croyance (y compris les *mahābhūmikas)*, sont à la fois effet et cause de la croyance au moi ».[2]

1. La pensée règne *(rājayate)* sur ses *anulakṣaṇas;* ceux-ci n'ont pas d'action *(vyāpāra)* sur la pensée, comme on a vu ii. 46.

2. L'éditeur japonais renvoie à Prakarana, 13, 5. — Voir ci-dessous p. 259 et 269 où le même texte est allégué.

Le Prakaraṇa examine les relations entre les quatre vérités et la croyance au moi *(satkāyadṛṣṭi)*. La Vyākhyā en donne un extrait dont voici la traduction :

A. Il y a quatre vérités. Parmi les vérités, combien ont pour cause *satkāyadṛṣṭi* sans être cause de *satkāyadṛṣṭi*, combien sont cause de *satkāyadṛṣṭi* sans avoir pour cause *satkāyadṛṣṭi*, combien ont pour cause *satkāyadṛṣṭi* et sont en même temps cause de *satkāyadṛṣṭi*, combien n'ont pas pour cause *satkāyadṛṣṭi* et ne sont pas cause de *satkāyadṛṣṭi* ? A cette question il répond : deux vérités n'ont pas pour cause *satkāyadṛṣṭi* et ne sont pas cause de *satkāyadṛṣṭi*, à savoir la vérité de la destruction et la vérité du chemin ; pour les deux autres vérités, il y a lieu de distinguer.

B. La vérité de la douleur peut (1) avoir pour cause *satkāyadṛṣṭi* sans être cause de *satkāyadṛṣṭi*, (2) avoir pour cause *satkāyadṛṣṭi* et être cause de *satkāyadṛṣṭi*, (3) ne pas avoir pour cause *satkāyadṛṣṭi* et ne pas être cause de *satkāyadṛṣṭi* : il n'y a que trois alternatives ; le seconde (être cause de *satkāyadṛṣṭi* sans avoir pour cause *satkāyadṛṣṭi)* manque.

1. A pour cause *satkāyadṛṣṭi* sans être cause de *satkāyadṛṣṭi* toute la vérité de la douleur souillée [c'est-à-dire tous les *dharmas* qui sont douloureux et qui sont *kliṣṭa*] à l'exception (a) des passions *(anuśaya)* passées et présentes qui peuvent être abandonnées par la vue de la douleur, et de la vérité de la douleur associée à ces passions [par exemple la sensation associée à la *satkāyadṛṣṭi* qui est abandonnée par la vue de la douleur] ; (b) de la vérité de la douleur future et associée à la *satkāyadṛṣṭi* (voir p. 259 l. 11) ; (c) de la naissance-vieillesse-

Certains maîtres, dans leur lecture du Prakaraṇagrantha, omettent les mots : « et des *dharmas* associés à cette croyance ». D'après les Vaibhāṣikas du Kaśmīr [4 a], ces mots figurent dans le texte ; ou, s'ils y manquent, le contexte indique qu'on doit les suppléer et que le texte est incomplet.

Tout *dharma* qui est cause en qualité de *sahabhūhetu*, cause en tant que coexistant *(yat tāvat sahabhūhetunā hetuḥ)*, est *sahabhū*, coexistant. Mais il y a des coexistants qui ne sont pas *sahabhūhetu* :

1. les caractères secondaires du *dharma* principal *(mūladharma)* ne sont pas *sahabhūhetu* en ce qui concerne ce *dharma* (ii. 46 a-b) ;

2. les mêmes ne sont pas *sahabhūhetu* entre eux ;

3. les caractères secondaires des compagnons de la pensée ne sont pas *sahabhūhetu* en ce qui concerne la pensée ;

4. les mêmes ne sont pas *sahabhūhetu* entre eux ;

5. les matières dérivées *(bhautika, upādāyarūpa)*, bleu, etc., susceptibles de résistance *(sapratigha)* et d'ailleurs nées ensemble *(sahaja)*, ne sont pas *sahabhūhetu* entre elles ;

durée-impermanence de la *satkāyadṛṣṭi* et des *dharmas* associés à cette croyance *(tatsaṃprayuktānāṃ ca dharmāṇām :* ces derniers mots sont omis dans certaine recension).

2. A pour cause *satkāyadṛṣṭi* et est cause de *satkāyadṛṣṭi* la vérité de la douleur qui a été exceptée dans le paragraphe précédent.

3. N'a pas pour cause *satkāyadṛṣṭi* et n'est pas cause de *satkāyadṛṣṭi* la vérité de la douleur non-souillée [c'est-à-dire les *dharmas* qui sont douloureux mais qui sont bons].

Les versions chinoises, Nanjio 1292 (xxiii. 11, 38 b 10) et 1277 (10, 58 b 4), correspondent au texte qui précède. Quelques omissions (y manquent les phrases : « A cette question, il répond », *iti praśne visarjanaṃ karoti*, et « Il n'y a que trois alternatives ; la seconde manque », *trikoṭikam, dvitīyā koṭir nāsti)*. Des variantes assez sensibles dans la définition des *dharmas* qui ont pour cause *satkāyadṛṣṭi* et sont cause de *satkāyadṛṣṭi :* (a) les passions passées et présentes qui peuvent être abandonnées par la vue de la douleur, et la vérité de la douleur associée à ces passions [1277 : et la vérité de la douleur associée, coexistante, etc. à ces passions], (b) les passions universelles *(sarvatraga)* passées et présentes qui peuvent être abandonnées par la vue de l'origine, et la vérité de la douleur qui leur est associée [1277 associée, coexistante, etc.], (c) la vérité de la douleur future et associée à la *satkāyadṛṣṭi*, (d) la naissance, etc., de la *satkāyadṛṣṭi* future et des *dharmas* associés.

6. une partie des matières dérivées non-susceptibles de résistance et d'ailleurs nées ensemble, ne sont pas *sahabhūhetu* entre elles ; il faut excepter les deux disciplines (voir p. 249) ;

7. aucune matière dérivée, bien que née avec les éléments *(bhūta)*, n'est *sahabhūhetu* en ce qui concerne les éléments ;

8. les possessions *(prāpti)*, même quand elles naissent avec le *dharma* auquel elles se rapportent *(prāptimat)*, ne sont pas *sahabhūhetu* en ce qui concerne celui-ci.

Les *dharmas* de ces huit catégories sont des coexistants *(sahabhū)*, mais ne sont pas *sahabhūhetu*, parce que le fruit, le *vipāka*, le *niṣyanda* ne sont pas identiques (voir p. 250). — Pour les possessions *(prāpti)* elles n'escortent pas toujours le *dharma (sahacariṣṇu)* : elles naissent soit avant le *dharma*, soit après lui, soit en même temps que lui. (ii. 37-38)

Le Sautrāntika critique la doctrine de la causalité des coexistants.

Tout cela peut être juste *(sarvam apy etat syāt)*, que « ce qui est *sahabhūhetu*, cause en qualité de coexistant, est coexistant », et le reste. Toutefois, dans le monde, la relation de cause à effet *(hetuphalabhāva)* est bien établie dans certains cas : la cause étant antérieure à l'effet. C'est ainsi que la semence est la cause de la pousse, la pousse de la tige, etc. Mais on ne constate pas semblable relation entre des choses simultanées. Vous devez donc démontrer que des *dharmas* nés ensemble *(sahabhū)* peuvent être en relation de cause à effet. [4 b]

Le Sarvāstivādin apporte deux exemples. La lampe naît avec son éclat *(saprabha)* ; la pousse, croissant dans la clarté, naît avec son ombre *(sacchāya)*. Or la lampe est la cause de son éclat, la pousse est la cause de son ombre. Donc la cause et l'effet sont simultanés.

Le Sautrāntika. — Ces exemples ne sont pas établis. Il faut examiner *(sampradhāryam)* si la lampe est la cause de son éclat, ou si, comme nous le pensons, la lampe avec son éclat ne sont pas l'une et l'autre l'effet du complexe des causes et conditions antérieures, huile, mèche, etc. De même, un complexe de causes antérieures (semence,

lumière) est la cause de la pousse et de l'ombre, de la pousse avec son ombre.

Le Sarvāstivādin. — La relation de cause et d'effet est établie par l'existence et la non-existence de ce qu'on nomme effet, parallèles à l'existence et à la non-existence de ce qu'on nomme cause. La définition des logiciens *(hetuvid)* est très bonne : « Lorsque, A étant ou n'étant pas, B est ou n'est pas, A est considéré comme cause, B est considéré comme effet ». — Ceci posé, si nous examinons les *dharmas* que nous avons définis comme coexistants et *sahabhūhetu*, nous voyons qu'ils existent tous lorsque l'un d'eux existe, et qu'aucun n'existe lorsque l'un d'eux fait défaut [1]. Ils sont donc en relation mutuelle de cause et d'effet.

Le Sautrāntika. — Admettons que, parmi des *dharmas* simultanés, un *dharma* peut être la cause d'un autre *dharma* : l'organe de la vue est la cause de la connaissance visuelle [2]. Mais comment des *dharmas* simultanés seront-ils causes et effets les uns des autres ?

Le Sarvāstivādin. — La causalité réciproque est établie par la définition que nous avons donnée de la causalité. Lorsque la pensée existe, les mentaux *(caitta)* existent, et réciproquement.

Le Sautrāntika. — Fort bien, mais alors le Sarvāstivādin doit reviser son système. En effet, il a nié la causalité réciproque des matières dérivées *(bhautika*, couleur, saveur, etc.) bien que la couleur n'existe jamais *(avinābhāvin)* sans la saveur (ii. 22) ; il a nié la causalité réciproque des matières dérivées et des grands éléments, la causalité réciproque des caractères secondaires et de la pensée.

Le Sarvāstivādin. — De même que trois bâtons tiennent *(avasthāna)* en se supportant l'un l'autre [5 a], de même est établie la relation causale des simultanés, pensée et mentaux, etc.

Le Sautrāntika. — Ce nouvel exemple doit être examine. On se

1. Là où se trouve un *mahābhūta*, les autres *mahābhūtas* se trouvent aussi, etc.

2. J'entends : « Un moment *(kṣaṇa)* du *cakṣurindriya* est la cause de la connaissance visuelle simultanée ».

demande si les trois bâtons tiennent par la force que possèdent les trois bâtons en tant que nés ensemble *(sahotpannabalena)*, ou bien si la force du complexe des causes antérieures, qui les fait naître ensemble, ne les fait pas aussi naître appuyés l'un sur l'autre. En outre, il y a ici autre chose que la force mutuelle de support *(anyonyabala)* : il y a une corde, un crochet ; il y a le sol.

Mais, réplique le Sarvāstivādin, les coexistants *(sahabhū)* ont d'autres causes que le *sahabhūhetu*, à savoir le *sabhāgahetu*, le *sarvatragahetu*, le *vipākahetu*, lesquels ont un rôle analogue à celui de la corde, etc. Le *sahabhūhetu* est donc établi.

**52** a. Sont *sabhāgahetu*, cause semblable, les *dharmas* semblables [1].

Les semblables *(sabhāga)* sont *sabhāgahetu* des semblables.

1. Les cinq *skandhas* bons *(kuśala)* sont *sabhāgahetu* des cinq *skandhas* bons. Souillés *(kliṣṭa)*, c'est-à-dire mauvais *(akuśala)* et souillés-non-définis *(nivṛtāvyākṛta)*, ils sont *sabhāgahetu* des souillés. Non-définis, c'est-à-dire non-souillés-non-définis *(anivṛtāvyākṛta)*, ils sont *sabhāgahetu* des non-définis. [5 b]

Toutefois les maîtres ne sont pas d'accord sur ce dernier point. D'après les uns, le *rūpa* non-défini est *sabhāgahetu* des cinq *skandhas* non-définis, mais les quatre *skandhas*, sensation, etc., ne sont pas *sabhāgahetu* du *rūpa* [2]. D'après d'autres, quatre *skandhas* sont *sabhāgahetu* de cinq ; mais le *rūpa* n'est pas *sabhāgahetu* de quatre. D'après d'autres, le *rūpa* n'est pas *sabhāgahetu* de quatre et réciproquement.

2. A considérer une existence, le premier état embryonnaire *(garbhāvasthā)* est cause semblable des dix états : cinq états embryonnaires, *kalala*, *arbuda*, *peśin*, *ghana*, *praśākhā* ; cinq états post-embryonnaires *(jātāvasthā)*, *bāla*, *kumāra*, *yuvan*, *madhya*,

1. *sabhāgahetuḥ sadṛśāḥ*
Voir ii. 59.

2. D'après la règle *samaviśiṣṭayoḥ*, ii. 52 d. — Les quatre *skandhas* immatériels sont ' meilleurs ', *viśiṣṭa*, le *rūpa* est ' moins bon ', *nyūna*.

*vṛddha*. Le second état embryonnaire est *sabhāgahetu* de neuf états *(arbuda..... vārddha)*, et ainsi de suite. Un moment antérieur de chaque état est cause semblable des moments postérieurs de cet état. (Comparer iv. 53).

A considérer les états d'une existence suivante de même espèce, chacun des états de l'existence antérieure est cause semblable des dix états.

De même en va-t-il pour les choses extérieures *(bāhya)*, blé, riz, etc., la qualité de *sabhāgahetu* restant confinée dans chaque série : le blé est cause semblable du blé, non pas du riz.

3. Le Dārṣṭāntika nie que la matière *(rūpa)* soit cause semblable de la matière ; mais c'est contredire le Mahāśāstra (Jñānaprasthāna, 13, 14) : « Les grands éléments passés sont *hetu* et *adhipati* des grands éléments futurs. » Par *adhipati*, il faut entendre *adhipati-pratyaya* (ii. 62 d) ; par *hetu*, il faut entendre *sabhāgahetu*, car les autres *hetus* sont évidemment hors de cause.

Tous les *dharmas* semblables sont-ils cause semblable des *dharmas* semblables ? Non pas. Sont cause semblable les *dharmas* semblables

**52** b. Appartenant à même catégorie *(nikāya)* et même étage *(bhū)* [1].

C'est-à-dire : les *dharmas* appartenant à une certaine catégorie et à un certain étage *(bhūmi)* sont cause semblable des *dharmas* semblables de la dite catégorie et du dit étage.

Les *dharmas* se classent en cinq catégories suivant qu'ils sont susceptibles d'être abandonnés par la vue de chacune des quatre vérités ou par la méditation *(bhāvanā)* (i. 40).

Les *dharmas* appartiennent à neuf étages : ils sont soit du Kāmadhātu, soit d'un des quatre *dhyānas*, [6 a], soit d'un des quatre *ārūpyas*.

Un *dharma* susceptible d'être abandonné par la vue de la vérité

1. *svanikāyabhuvo*

de la douleur *(duḥkhadṛgheya)* est cause semblable d'un *dharma* susceptible d'être abandonné par la vue de la vérité de la douleur, et non pas des *dharmas* appartenant aux quatre autres catégories ; et ainsi de suite.

Parmi les *dharmas* susceptibles d'être abandonnés par la vue de la vérité de la douleur, celui qui appartient au Kāmadhātu est cause semblable d'un *dharma* appartenant au Kāmadhātu ; et ainsi de suite.

Le *sabhāgahetu* n'est pas encore exactement défini. En effet, sont seuls cause semblable les *dharmas*

**52** b. Nés antérieurement [1].

Le *dharma* né, c'est-à-dire passé ou présent, et antérieur *(agraja)* est cause semblable du *dharma* semblable postérieur, né ou non né. Le *dharma* futur n'est pas cause semblable [2].

1. Sur quelle autorité repose cette définition ?

Sur le Mūlaśāstra, car le Jñānaprasthāna (1. 11) dit : « Qu'est-ce qui est cause semblable *(sabhāgahetu)* ? — La racine de bien, née et antérieure *(agraja)*, est cause *(hetu)* en qualité de cause semblable à l'endroit de la racine de bien postérieure et des *dharmas* qui lui sont associés *(tatsaṃprayukta)*, de même catégorie et de même étage. De la sorte, les racines de bien passées sont cause semblable à l'endroit des racines de bien passées et présentes ; les racines de bien passées et présentes sont cause semblable à l'endroit des racines de bien futures ».

2. Objection. — Le *dharma* futur est cause semblable, car on lit dans le même Jñānaprasthāna : « Le *dharma* qui est cause d'un certain *dharma*, y a-t-il une époque où il n'en est pas cause ? [6 b] — Jamais ce *dharma* n'en est pas cause *(na kadācin na hetuḥ)*. »

Le Vaibhāṣika. — Ce texte ne contredit pas le premier ; car le Jñānaprasthāna ne vise pas ici ce qui est cause en qualité de cause

1. *agrajāḥ* /
2. D'après Paramārtha. — Manque dans Hiuan-tsang ; manque dans l'original.

semblable *(sabhāgahetu)*, mais bien ce qui est cause en qualité de *sahabhūhetu*, de *saṃprayuktakahetu*, de *vipākahetu*.

D'après une autre opinion, celle du ' partisan du dernier stade ' *(paramāvasthāvādin)*, la réponse du Jñānaprasthāna : « Jamais ce *dharma* n'est pas cause », vise le *sabhāgahetu* et se justifie comme il suit : Le *dharma* futur, à l'état naissant *(jāyamānāvasthā)*, est certainement *sabhāgahetu*. Donc, tenant compte du *dharma* futur à son ultime stade, le Jñānaprasthāna peut dire que le *dharma* n'est jamais non cause, est toujours cause, puisque, à un certain moment du futur, il est cause.

Cette explication ne résoud pas la difficulté. En effet, si le *dharma* futur, après ne pas avoir été cause, devient cause en arrivant à l'état naissant, il n'est pas toujours cause : or le Jñānaprasthāna dit d'une manière absolue que jamais il n'est pas cause.

En outre, cette explication n'est pas conciliable avec la réponse que fait le Jñānaprasthāna (20, 2, Vibhāṣā, 17, 12) à une autre question : « Le *dharma* qui est condition, en qualité d'antécédent immédiat *(samanantara*, ii. 62 a-b), d'un certain *dharma*, y a-t-il une époque où il n'en est pas le *samanantara ?* — Oui, lorsqu'il n'est pas né *(yadi sa dharmo notpanno bhavati)*. » — Or le cas du *samanantara* est analogue à celui du *sabhāgahetu :* le *samanantara* futur, arrivant à l'état naissant, est *samanantara*. Donc si l'interprétation de la réponse : « Jamais ce *dharma* n'est pas cause », dans le sens : « Futur, à l'état naissant, il est *sabhāgahetu* », est correcte, le Jñānaprasthāna, traitant du *samanantara*, devrait répondre comme pour le *sabhāgahetu :* « Jamais ce *dharma* n'est pas *samanantara* ». Or le Jñānaprasthāna répond : « Il n'est pas *samanantara* lorsqu'il n'est pas né ». Donc le mot ' cause ', dans la première réponse, ne doit pas s'entendre du *sabhāgahetu*.

Le ' partisan du dernier stade ' dit : Le Jñānaprasthāna répond à la première question en disant : « Jamais il n'est pas cause », et à la seconde en disant : « Il n'est pas cause quand il n'est pas né », afin de montrer qu'on peut répondre de deux manières pour exprimer le même sens *(dvimukhapradarśanārtham)*. On peut répondre à la

première question comme à la seconde, à la seconde comme à la première.

Singulier procédé d'exposition ! L'auteur du Śāstra serait vraiment inhabile ! Donc l'explication proposée d'abord est la bonne explication. [7 a]

3. Si le *dharma* futur n'est pas cause semblable *(sabhāgahetu)*, pourquoi le Prakaraṇapādaśāstra enseigne-t-il que la *satkāyadṛṣṭi* future a pour cause *satkāyadṛṣṭi* et est cause de *satkāyadṛṣṭi* ? Nous lisons en effet (dans le texte cité p. 251 n. 2 B 1 b) : « à l'exception de la *satkāyadṛṣṭi* future et de la vérité de la douleur qui lui est associée » *(anāgatāṃ satkāyadṛṣṭiṃ tatsaṃprayuktaṃ ca duḥkhasatyaṃ sthāpayitvā)*. [1]

Cette lecture, répond le Vaibhāṣika, est corrompue *(vinaṣṭaka)*. Il faut lire : « à l'exception de la vérité de la douleur associée à la *satkāyadṛṣṭi* future » *(anāgatasatkāyadṛṣṭisaṃprayuktam)*. A supposer que votre lecture soit authentique, il faut, en raison du sens que le texte doit exprimer *(arthato vaivaṃ boddhavyam)*, la considérer comme sans autorité *(na tantram)*, comme ayant été déterminée par le mouvement du discours [c'est-à-dire par l'imitation de la phrase précédente] *(bhāṣyākṣepāt)*.

4. Si le *dharma* futur n'est pas *sabhāgahetu*, comment expliquer

1. D'après le contradicteur du Vaibhāṣika, le Prakaraṇa enseigne que la *satkāyadṛṣṭi* future et les *dharmas* qui lui sont associés sont en même temps effet et cause de *satkāyadṛṣṭi*. Or la *satkāyadṛṣṭi* future n'est ni cause coexistante *(sahabhū)*, ni cause associée *(saṃprayuktaka)*, ni cause de rétribution *(vipāka)* ; reste, puisqu'on ne tient pas compte du *kāraṇahetu*, qu'elle soit cause semblable *(sabhāga)* et universelle *(sarvaga)*.

Pour le Vaibhāṣika, le Prakaraṇa parle ici, non pas de la *satkāyadṛṣṭi* future, mais des *dharmas* (sensation, etc.) associés à cette *satkāyadṛṣṭi* : ils sont cause de *satkāyadṛṣṭi* en tant que cause coexistante et associée *(sahabhū, saṃprayuktaka)*, et effet de *satkāyadṛṣṭi* considérée comme cause coexistante et associée.

Nous avons trois lectures ; outre les deux lectures citées ici, le texte : *anāgataṃ ca satkāyadṛṣṭisaṃprayuktaṃ duḥkhasatyaṃ sthāpayitvā* : « à l'exception, en outre, de la vérité de la douleur future et associée à *satkāyadṛṣṭi* » (voir p. 251 n. 2 B 1 b).

*(kathaṃ nīyate)* ce *bhāṣya* de la Prajñapti [1] ? Ce traité dit en effet : « Tous les *dharmas* sont déterminés à un quadruple point de vue *(catuṣke niyatāḥ)* : cause, fruit, point d'appui *(āśraya)*, objet *(ālambana)* » [2].

Le Vaibhāṣika répond : Lorsqu'il dit : « Ce *dharma* n'est jamais non cause de ce *dharma* », le traité n'entend pas parler de toutes les espèces de causes. Par cause, il faut entendre le *saṃprayuktaka hetu* et le *sahabhūhetu* ; par fruit, l'*adhipatiphala* et le *puruṣakāraphala* (ii. 58) [3] ; par point d'appui, les six organes (organe de la vue, etc.) ; par objet, les six domaines *(viṣaya)*, visible, etc.

5. Si le *dharma* futur n'est pas *sabhāgahetu*, le *sabhāgahetu* d'abord n'existe pas, ensuite existe *(abhūtvā bhavati)*.

Mais c'est précisément ce que les Vaibhāṣikas affirment ! La condition *(avasthā)* de *sabhāgahetu* du *sabhāgahetu* est nouvelle, elle existe après avoir été inexistante *(abhūtvā bhavati)* ; mais la chose en soi, le *dravya* qu'est un certain *sabhāgahetu*, n'est pas nouvelle. Un *dharma*, futur, n'est pas *sabhāgahetu* ; une fois né, il devient *sabhāgahetu*. En effet, le résultat du complexe des causes, c'est la condition *(avasthā)* et non pas la chose en soi *(dravya)*, le *dharma*. [Le *dharma* futur existe comme chose, *dravyatas* ; le complexe des causes le fait passer du futur dans le présent, le dote de la condition de présent, *vartamānāvasthā*, et le dote, par le fait même, de la qualité de *sabhāgahetu* ; voir v. 25.]

6. Quel mal voyez-vous à ce que le *dharma* futur soit cause sem-

1. Voir ci-dessous p. 270, n. 2.

2. C'est-à-dire : « Le *dharma* qui est cause d'un certain *dharma*, n'est jamais non cause de ce *dharma* ; le *dharma* qui est le fruit d'un certain *dharma* ..... ; le *dharma* (organe de la vue, etc.) qui est le point d'appui d'un certain *dharma* (connaissance visuelle, etc.) ..... ; le *dharma* (couleur, etc.) qui est l'objet d'un certain *dharma* (connaissance visuelle) n'est jamais non objet de ce *dharma*.

3. D'après Hiuan-tsang : « Par cause, il faut entendre les *kāraṇa*, *sahabhū*, *saṃprayuktaka* et *vipākahetu* ; par fruit, les *adhipati*, *puruṣakāra* et *vipākaphala* ». — Paramārtha : « Par cause, il faut entendre le *saṃprayuktakahetu* ; par fruit, l'*adhipati* et le *puruṣakāraphala*.

blable *(sabhāgahetu)* ainsi qu'il est cause de rétribution *(vipākahetu*, ii. 54 c) ?

S'il était *sabhāgahetu*, il serait mentionné comme tel dans le Jñānaprasthāna (ci-dessus p. 257, l. 15) ; or le Jñānaprasthāna, répondant à la question : « Qu'est-ce qui est *sabhāgahetu* ? », ne dit pas que les racines de bien futures soient *sabhāgahetu* des racines de bien futures.

Nous ne pensons pas que l'omission du *dharma* futur dans ce texte fasse argument contre nous [7 b]. Ce texte, en effet, nomme seulement les *sabhāgahetus* qui sont capables de ' prendre ' et de ' donner ' un fruit *(phaladānagrahaṇasamartha*, ii. 59).

Non pas *(naitad asti)*, car le fruit du *sabhāgahetu* est le ' fruit d'écoulement ', le fruit semblable à sa cause *(niṣyandaphala*, ii. 57 c), et ce genre de fruit ne convient pas à un *dharma* futur, parce que, dans le futur, il n'y a pas antériorité et postériorité *(pūrvapaścimatābhāvāt)*. On ne peut pas, d'autre part, admettre qu'un *dharma* déjà né, passé ou présent, soit l'écoulement d'un *dharma* futur, de même qu'un *dharma* passé n'est pas l'écoulement d'un *dharma* présent, car le fruit n'est pas antérieur à la cause. — Donc le *dharma* futur n'est pas cause semblable.

7. S'il en est ainsi, le *dharma* futur ne sera pas non plus *vipākahetu*, cause de rétribution (ii. 54 c), car (1) le fruit de rétribution *(vipākaphala*, ii. 56 a) ne peut être ni simultané, ni antérieur à sa cause ; (2) les *dharmas* du futur ne présentent pas antériorité et postériorité.

Le Vaibhāṣika répond que le cas n'est pas le même. La cause semblable *(sabhāgahetu)* et son fruit qui est écoulement *(niṣyanda)* sont des *dharmas* semblables. A supposer qu'ils existent dans le futur, faute d'antériorité et de postériorité, ils sont réciproquement causes l'un de l'autre, et par conséquent fruits l'un de l'autre : or il n'est pas admissible que deux *dharmas* soient l'écoulement l'un de l'autre. — Au contraire, la cause de rétribution et le fruit de rétribution sont dissemblables. Même si l'antériorité et la postériorité font défaut, la cause reste seulement cause, le fruit reste seulement fruit.

La qualité de *sabhāgahetu* résulte de la condition ou état *(avasthā)* : un *dharma* futur n'est pas *sabhāgahetu* ; entrant dans la condition de présent, dans la condition de passé, il est *sabhāgahetu*. La qualité de cause de rétribution résulte de la nature même du *dharma (lakṣaṇavyavasthitas tu vipākahetuḥ)*.

Nous avons dit qu'un *dharma* est cause semblable *(sabhāgahetu)* des seuls *dharmas* qui appartiennent à son étage. Cette restriction s'applique-t-elle à tous les *dharmas ?*

Elle s'applique seulement aux *dharmas* impurs *(sāsrava)*, non pas aux *dharmas* purs [8 a] :

**52** c-d. Mais le Chemin est *sabhāgahetu* du Chemin, sans distinguer les neuf étages [1].

Le chemin est de neuf étages ou terres — l'*anāgamya*, le *dhyānāntara*, les quatre *dhyānas* primaires *(mūla)*, les trois *ārūpyas* inférieurs primaires (vi. 20 c) — dans ce sens que l'ascète, résidant dans ces neuf états de recueillement, peut cultiver le chemin.

Les *dharmas* qui constituent le chemin sont cause semblable des *dharmas* qui constituent le chemin, d'étage à étage. En effet, le chemin réside dans les divers étages comme un hôte *(āgantuka)*, sans faire partie des sphères d'existence *(dhātu)* auxquelles les étages appartiennent : la soif du Kāmadhātu, du Rūpadhātu, de l'Ārūpyadhātu, ne porte pas sur le chemin. Le chemin, quel que soit l'étage sur lequel s'appuie l'ascète pour le cultiver, reste de même nature *(samānajātīya)* ; le chemin est donc cause semblable du chemin.

Toutefois, le chemin tout entier n'est pas cause semblable du chemin tout entier. On n'a pas à tenir compte de l'étage où il est pratiqué, mais des caractères propres au chemin lui-même.

**52** d. Le Chemin est *sabhāgahetu* du Chemin égal ou supérieur [2].

Non pas du chemin inférieur, parce que le chemin est toujours acquis par effort *(prayogaja)*.

1. *anyonyaṃ navabhūmis tu mārgaḥ*
2. *samaviśiṣṭayoḥ* //

Définissons ces termes, chemin inférieur, égal, supérieur.

1. Lorsque la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* (premier moment du *darśanamārga*, vi. 25 d), passée ou présente, est cause semblable de la même *kṣānti* future, le chemin causé est égal au chemin causant.

Lorsque cette *kṣānti* est cause semblable du *duḥkhe dharmajñāna* (deuxième moment du *darśanamārga*, vi. 26 a) le chemin causé est supérieur au chemin causant.

Et ainsi de suite jusqu'à l'*anutpādajñāna* (vi. 50) lequel, n'ayant pas de supérieur, peut seulement être cause semblable d'un chemin égal, à savoir d'un *anutpādajñāna* futur.

2. Pour préciser, le *darśanamārga* est cause semblable du *darśanamārga*, du *bhāvanāmārga* et de l'*aśaikṣamārga* ; le *bhāvanāmārga*, du *bhāvanāmārga* et de l'*aśaikṣamārga* ; l'*aśaikṣamārga*, de l'*aśaikṣamārga* égal ou supérieur.

3. A considérer un chemin quelconque, ce chemin peut être pratiqué par un ascète aux facultés faibles *(mṛdvindriya)* ou vives *(tīkṣṇendriya)* : un chemin de-facultés-faibles est cause semblable du même chemin de-facultés-faibles et de-facultés-vives [8 b] ; un chemin de-facultés-vives est cause semblable du même chemin de-facultés-vives. — Par conséquent les chemins de Śraddhānusārin (vi. 29), de Śraddhādhimukta (vi. 31) et de Samayavimukta (vi. 56-7) sont respectivement cause semblable de six, de quatre, de deux chemins ; les chemins de Dharmānusārin (vi. 29), de Dṛṣṭiprāpta (vi. 31) et d'Asamayavimukta (vi. 56-7) sont respectivement cause semblable de trois, de deux, d'un chemin [1].

Lorsqu'un chemin pratiqué à un étage supérieur est cause semblable d'un chemin pratiqué à un étage inférieur, comment peut-il être cause d'un chemin égal ou supérieur ?

Le chemin pratiqué à un étage inférieur peut être égal ou supérieur (1) du point de vue des facultés *(indriyas)* qui peuvent être faibles

1. Les chemins de Śraddhānusārin, de Śraddhādhimukta et de Samayavimukta, sont les chemins de *darśana*, de *bhāvanā* (= *śaikṣa*) et d'*aśaikṣa* des ascètes de facultés faibles ; les chemins de Dharmānusārin, de Dṛṣṭiprāpta et d'Asamayavimukta sont respectivement les mêmes chemins des ascètes de facultés vives.

ou vives à n'importe quel étage, (2) du point de vue de l'accumulation des causes *(hetūpacayatas)* [1].

Il n'arrive pas qu'une même personne prenne successivement les chemins de Śraddhānusārin et de Dharmānusārin ; cependant le premier, présent ou passé, est la cause semblable du second, postérieur [2].

La règle du fruit égal ou supérieur s'applique-t-elle seulement aux *dharmas* purs *(anāsrava)*, c'est-à-dire aux *dharmas* qui font partie du Chemin ?

**53** a. Les *dharmas* acquis par effort sont *sabhāgahetu* des deux mêmes classes, l'égale et la supérieure [3].

Les *dharmas* mondains *(laukika)* acquis par effort ou exercice *(prayogaja)* sont cause semblable de *dharmas* égaux ou supérieurs, non pas de *dharmas* inférieurs.

Quels sont les *dharmas* acquis par effort ?

**53** b. Ceux qui naissent de l'audition, de la réflexion, etc. [3]

Les *dharmas* ' acquis par effort ' s'opposent aux *dharmas* ' innés ' *(upapattipratilambhika)*. Ce sont des qualités *(guṇa)* procédant de l'audition *(śruta)*, c'est-à-dire de la parole du Bouddha, de la réflexion *(cintā)*, du recueillement *(bhāvanā)*.

1. A considérer les quinze premiers moments *(darśanamārga*, vi. 27), le deuxième moment, produit dans un étage inférieur, est supérieur au premier moment produit dans un étage supérieur, parce qu'il a pour causes : (1) les causes du premier moment, (2) ses causes propres ; et ainsi de suite : le *bhāvanāmārga* a pour causes : (1) les causes du *darsanamārga*, (2) ses causes propres ; l'*aśaikṣamārga* a pour causes : (1) les causes du *darśana* et du *bhāvanāmārga*, (2) ses causes propres.

En outre, dans les *bhāvanāmārga* et *aśaikṣamārga*, le chemin détruit neuf catégories de passions, forte-forte, forte-moyenne, etc. ; il est successivement faible-faible, faible-moyen, faible-fort, moyen-faible, etc. — Or le chemin faible-moyen a pour causes : (1) les causes du chemin faible-faible, (2) ses propres causes.

2. On peut donc dire que le chemin de Śraddhānusārin est *sabhāgahetu* de six chemins. Cette thèse donne lieu à une discussion dans laquelle le maître Vasumitra soutient à tort que le Śraddhānusārin est capable de rendre vives ses facultés. (Vyākhyā).

3. [*prāyogikās tayor eva śrutacintāmayādayaḥ*]

Etant acquis par effort [9 a], ils sont cause semblable de meilleur ou d'égal, non pas de moins bon.

Les *dharmas* d'audition *(śrutamaya)* du domaine du Kāmadhātu sont cause semblable de *dharmas* d'audition et de réflexion *(cintāmaya)* du Kāmadhātu ; non pas de *dharmas* de recueillement *(bhāvanāmaya)*, parce que ces *dharmas* n'existent pas dans le Kāmadhatu, parce qu'un *dharma* est cause semblable de *dharmas* de la même sphère d'existence.

Les *dharmas* d'audition du Rūpadhātu sont cause semblable de *dharmas* d'audition et de recueillement du Rūpadhātu ; non pas de *dharmas* de réflexion, parce que ces *dharmas* manquent dans cette sphère d'existence : aussitôt que, dans le Rūpadhātu, on commence à réfléchir, aussitôt on entre en recueillement *(samādhi)*.

Les *dharmas* de recueillement du Rūpadhātu sont cause semblable de *dharmas* de recueillement du Rūpadhātu, non pas de *dharmas* d'audition du Rūpadhātu, parce que ceux-ci sont moins bons.

Les *dharmas* de recueillement de l'Ārūpyadhātu sont cause semblable de *dharmas* de recueillement de l'Ārūpyadhātu. Les *dharmas* d'audition et de réflexion manquent dans cette sphère d'existence.

En outre, il faut considérer que les *dharmas* acquis par effort sont de neuf classes : faible-faible, faible-moyen, etc. — Les faibles-faibles sont cause semblable de *dharmas* des neuf classes ; les faibles-moyens, de *dharmas* de huit classes, en exceptant les faibles-faibles ; et ainsi de suite.

Quant aux bons *dharmas* ' innés ', les neuf classes sont cause semblable les unes des autres. Il en va de même des *dharmas* souillés *(kliṣṭa)*.

Quant aux *dharmas* non-souillés-non-définis *(anivṛtāvyākṛta)*, ils sont de quatre catégories (ii. 72), la suivante étant ' meilleure ' que la précédente [9 b] : *dharmas* nés de rétribution *(vipākaja)* (i. 37) ; *dharmas* relatifs à l'attitude couchée, assise, etc. *(airyāpathika)* ; *dharmas* relatifs au travail professionnel *(śailpasthānika)* ; pensée-de-création *(nirmāṇacitta)* (vii. 48). — Ces quatre catégories sont respectivement cause semblable de quatre, de trois, de deux, d'une catégorie.

En outre, comme une pensée-de-création du domaine du Kāmadhātu peut être le fruit de chacun des quatre *dhyānas* (Vibhāṣā, 18, 4), il y a lieu d'établir ici la même distinction : les pensées-de-création constituent quatre classes, et sont, d'après leur classe, cause semblable de quatre, de trois, de deux, d'une pensée-de-création. En effet, fruit d'un *dhyāna* supérieur, la pensée-de-création n'est pas cause semblable de la pensée-de-création qui est le fruit d'un *dhyāna* inférieur : d'une cause semblable (pensée de création) réalisée à plus grand effort *(ābhisaṃskārika, mahāyatnasādhya)*, ne peut procéder un *dharma* moins bon, réalisé à moindre effort [1].

Ce principe étant posé, on pose et on résoud les questions suivantes *(ata evāhuḥ)* : [2]

1. Y a-t-il un *dharma* pur *(anāsrava)*, déjà né *(utpanna)*, qui ne soit pas cause d'un *dharma* pur non destiné à naître *(anutpattidharman)* ?

Oui. Le *duḥkhe dharmajñāna* déjà né n'est pas cause des *duḥkhe dharmajñānakṣāntis* non destinées à naître. En outre, aucun meilleur *(viśiṣṭa)* n'est cause du moins bon *(nyūna)*.

2. Y a-t-il, dans une série, un *dharma* pur, antérieurement acquis *(pūrvapratilabdha :* dont on a d'abord obtenu la *prāpti)*, qui ne soit pas cause d'un *dharma* pur né après ?

Oui. Les *duḥkhe dharmajñānakṣāntis* futures, [mais dont la possession *(prāpti)* a été obtenue au premier moment du Chemin,] ne sont pas cause du *duḥkhe dharmajñāna* déjà né. Parce que le fruit ne peut être antérieur à la cause, ou encore parce que le *dharma* futur n'est pas cause semblable.

3. Y a-t-il un *dharma* pur, né antérieurement, qui ne soit pas cause d'un *dharma* pur né après ?

Oui. Le meilleur *(adhimātra = viśiṣṭa)* n'est pas cause du moins bon. Par exemple, lorsque, après être tombé d'un fruit supérieur, on réalise un fruit inférieur, le fruit supérieur n'est pas cause du fruit

1. *ābhisaṃskārikasya sabhāgahetor hīyamānaṃ phalaṃ na bhavati.*
2. Paramārtha : Les maîtres disent. — Vibhāṣā, 18, 5.

inférieur [10 a]. En outre, la possession du *duḥkhe dharmajñāna* née antérieurement n'est pas cause des possessions de la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* qui naîtront dans les moments postérieurs *(duḥkhe 'nvayajñānakṣāntikṣaṇe*, etc.) ; parce que ces nouvelles possessions sont moins bonnes.

**53** c-d. Seuls sont *saṃprayuktakahetu*, cause en qualité d'associés, la pensée et les mentaux [1].

Les pensée-et-mentaux sont *saṃprayuktakahetu.*

Est-ce à dire que des pensées et mentaux, nés à des moments différents, nés dans des séries différentes, sont entre eux *saṃprayuktakahetu ?*

Non pas.

Dirons-nous donc que les pensée-et mentaux de même aspect *(ekākāra)*, c'est-à-dire ayant le même aspect de bleu, etc., et de même objet *(ekālambana)*, c'est-à-dire ayant pour objet le même bleu, etc., sont *saṃprayuktakahetu ?*

Non pas. Cette définition donne prise à la même critique : pensées et mentaux d'époques différentes et de séries différentes peuvent avoir même aspect et même objet.

Dirons-nous que les pensée-et-mentaux de même aspect et de même objet, doivent, en outre, être de même époque ?

Cela ne suffit pas encore : car beaucoup de personnes peuvent voir en même temps la nouvelle lune.

Par conséquent, l'auteur ajoute :

**53** d. qui ont le même point d'appui [2]. [10 b]

Les pensée-et-mentaux qui ont le même point d'appui sont, entre eux, *saṃprayuktakahetu.*

' Même ' *(sama)* signifie unique *(abhinna)*. [3]

1. *saṃprayuktakahetus tu cittacaittāḥ*
Vyākhyā : *tuśabdo 'vadhāraṇe bhinnakramaś ca.*
Vibhāṣā, 16, 12. — Kathāvatthu, vii. 2 sur les *saṃpayuttas.*
2. *samāśrayāḥ* //
3. *sama* peut s'entendre *tulya*, pareil ; c'est pourquoi l'auteur précise.

Par exemple, un moment *(kṣaṇa)* donné de l'organe de la vue *(cakṣurindriya)* est le point d'appui (1) d'une connaissance visuelle, (2) de la sensation *(vedanā)* et des autres mentaux qui sont associés *(saṃprayukta)* à cette connaissance. Et de même pour les autres organes jusqu'au *manas* : un certain moment de l'organe mental *(manas)* est le point d'appui d'une connaissance mentale et des mentaux associés à cette connaissance.

Ce qui est *saṃprayuktakahetu* est aussi *sahabhūhetu*. Quelle est la différence entre ces deux causes ? [1]

Des *dharmas* sont dits *sahabhūhetu* parce qu'ils sont mutuellement fruits les uns des autres *(anyonyaphalārthena)*. De même que les compagnons de caravane *(sahasārthika)* cheminent *(mārgaprayāṇa)* grâce à l'appui qu'ils se donnent les uns aux autres *(parasparabalena)* ; de même la pensée est le fruit du mental, le mental est le fruit de la pensée.

Des *dharmas* sont dits *saṃprayuktakahetu*, cause mutuelle en qualité d'associés, parce qu'ils fonctionnent identiquement *(samaprayogārthena, prayoga = pravṛtti)*, c'est-à-dire, parce qu'il y a entre eux les cinq similitudes ou identités *(samatā)* définies ci-dessus ii. 34. Le voyage des compagnons de caravane est assuré par l'appui mutuel qu'ils se confèrent ; en outre, ils se servent des mêmes aliments, des mêmes boissons, etc. De même, la pensée et les mentaux se servent du même point d'appui, ont le même aspect, etc. : si une des cinq identités manque, ils n'ont plus même fonctionnement et ne sont pas associés [2]

**54** a-b. Sont *sarvatragahetu*, cause universelle, les universels antérieurs, à l'endroit des *dharmas* souillés de leur propre étage [3].

Les universels *(sarvaga)*, que nous étudierons dans le chapitre

1. Vibhāṣā, 16, 15, signale six opinions sur ce point.

2. *yathā teṣām ..... samānnapānasnānaśayanādiparibhogakriyāyām prayogas tadvat samaprayogatvam eṣām anyonyaṃ bhavati / ata evāha / ekena hi vinā na sarve saṃprayujyante.*

3. *sarvatragākhyaḥ kliṣṭānāṃ svabhūmau pūrvasarvagāḥ /*

des *anuśayas* (v. 12), nés auparavant, c'est-à-dire passés ou présents, et appartenant à un certain étage *(bhūmi)*, sont la cause universelle des *dharmas* souillés, postérieurs, du même étage, qu'ils soient souillés de leur nature, par association ou par leur origine (iv. 9 c). [11 a]

Les universels sont seulement cause de *dharmas* souillés ; ils sont cause de *dharmas* souillés de leur catégorie et des autres catégories *(nikāya,* ii. 52 b) : par leur pouvoir prennent naissance *(upajāyante)*, avec leur cortège *(parivāra)*, des passions appartenant à des catégories différentes de la leur [1]. Ils constituent donc une cause différente du *sabhāgahetu* [2].

Les *dharmas* souillés d'un Ārya *(rāga,* concupiscence, etc.) auraient donc pour cause les universels ? L'Ārya, cependant, a abandonné tous les universels, car ceux ci sont abandonnés par la vue des vérités.

Les Vaibhāṣikas du Kaśmīr admettent que tous les *dharmas* souillés ont pour cause les *dharmas* abandonnés par la vue des vérités. Car le Prakaraṇapāda [3] s'exprime en ces termes : « Quels *dharmas* ont pour cause les *dharmas* abandonnés par la vue des vérités. — Les *dharmas* souillés [4] et la rétribution des *dharmas* abandonnés par la vue des vérités. — Quels *dharmas* ont pour cause des non-définis *(avyākṛta)* ? — Les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* non-définis [5] et les *dharmas* mauvais *(akuśala)*. —

1. De l'universel susceptible d'être abandonné par la vue de la douleur procèdent des passions susceptibles d'être abandonnées par la vue de l'origine, de la destruction et du chemin, et par la méditation. De l'universel susceptible d'être abandonné par la vue de l'origine procèdent des passions susceptibles d'être abandonnées par la vue de la douleur, de la destruction et du chemin, et par la méditation .....

2. On les nomme ' universels ' *(sarvaga)*, parce qu'ils vont vers *(gacchanti)*, ' occupent ' *(bhajante)*, ont pour objet *(ālambante)* toutes les catégories de passions ; ou parce qu'ils sont cause *(hetubhāvaṃ gacchanti)* de toutes les catégories de passions.

3. Voir ci-dessus p. 251.

4. Puisque le texte porte : « les *dharmas* souillés », sans autrement préciser, il s'agit des *dharmas* souillés des Pṛthagjanas et des Āryas.

5. Il s'agit des *saṃskṛtas* non-définis, *nivṛtāvyakṛta* ou *anivṛtāvyākṛta*, non des deux *asaṃskṛtas* non-définis, l'espace et l'*apratisaṃkhyānirodha*.

Y a-t-il un *duḥkhasatya* qui ait pour cause la croyance au moi *(satkāyadṛṣṭi)* et qui ne soit pas cause de croyance au moi ?.... *et le reste jusque :* à l'exclusion des naissance-vieillesse-durée-impermanence de la croyance au moi future [1] et de ses associés, tout autre *duḥkhasatya* souillé ».

Objection. — Si des *dharmas* mauvais *(akuśala)* ont pour causes des *dharmas* non-définis, et non pas seulement des *dharmas* mauvais [11 b], comment faut-il expliquer ce *bhāṣya* de la Prajñapti [2] : « Y a-t-il un *dharma* mauvais qui ait seulement pour cause un *dharma* mauvais ? — Oui ; la première volition *(cetanā)* souillée que produit un Ārya tombant du détachement. » [3]

Réponse. — Les *dharmas* non-définis, qui sont abandonnés par la vue des vérités, sont cause *(sarvatragahetu)* de cette mauvaise volition. Si la Prajñapti n'en fait pas mention, c'est qu'elle entend seulement nommer les causes qui n'ont pas été abandonnées.

1. Le mot 'future' manque dans Paramārtha, et sans doute aussi dans l'original. Voir ci-dessus p. 252.

2. D'après la Vyākhyā, le texte porte : *idaṃ tarhi prajñaptibhāṣyam* ..... — Hiuan-tsang traduit très bien : « Comment faut-il expliquer le Prajñaptipādaśāstra ? », car « ce *bhāṣya* de la Prajñapti » signifie « cette explication qu'on lit dans la Prajñapti ». — Voir la version tibétaine de la Karmaprajñapti, chap. ix. (Mdo, 63, fol. 229 b-236 a) : § 1. Existe-t-il une volition passée qui naisse d'une cause passée, non pas d'une cause à venir, non pas d'une cause présente ? ..... § 2. Existe-t-il des *dharmas* bons qui naissent de causes bonnes ? ..... Existe-t-il des *dharmas* non-définis qui naissent de causes mauvaises ? Oui : (1) les *dharmas* qui sont la rétribution de l'acte mauvais ; (2) les *dharmas* du Kāmadhātu associés à la *satkāyadṛṣṭi* et à l'*antagrāhadṛṣṭi*. § 3. Existe-t-il des *dharmas* bons qui naissent seulement de causes bonnes ? Oui : la volition associée aux membres de la Bodhi ..... Existe-t-il des *dharmas* mauvais qui naissent seulement de causes mauvaises ? ..... »

On sait par J. Takakusu (JPTS. 1905, p. 77) que la Karmaprajñapti n'existe plus en chinois. Le Nanjio 1317 contient la Kāraṇaprajñapti ; le Nanjio 1297 contient un traité analogue à la Lokaprajñapti : on trouvera un sommaire de ces deux Prajñaptis dans Cosmologie bouddhique, pp. 295-350.

3. *syāt / āryapudgalaḥ kāmavairāgyāt parihīyamāṇo yāṃ tatprathamataḥ kliṣṭāṃ cetanāṃ saṃmukhīkaroti.* — « Au moment où il tombe du détachement, la volition mauvaise de l'Ārya a seulement pour cause des *dharmas* mauvais, causes en qualité de *sahabhū* et de *saṃprayuktakahetu ;* elle n'a pas pour cause des *dharmas* non-définis puisque l'Ārya a abandonné la *satkāyadṛṣṭi* et l'*antagrāhadṛṣṭi* » : telle est l'interprétation de l'objectant.

**54** c-d. Sont cause de rétribution les *dharmas* mauvais et les *dharmas* bons qui sont impurs [1].

1. Sont seuls cause de rétribution les *dharmas* mauvais — lesquels sont tous impurs — et les *dharmas* bons qui sont impurs ; parce que leur nature est de mûrir *(vipākadharmatvāt = vipaktiprakṛtitvāt)*.

Les *dharmas* non-définis ne sont pas cause de rétribution, parce qu'ils sont faibles. De même des semences pourries, même humectées, ne poussent pas.

Les *dharmas* purs ne sont pas cause de rétribution parce qu'ils ne sont pas humectés *(abhiṣyandita)* [2] par la soif *(tṛṣṇā)*. De même des semences intactes *(sārabīja)*, non humectées, ne poussent pas.

En outre, les *dharmas* purs ne sont liés *(pratisaṃyukta)*, n'appartiennent à aucune sphère d'existence : à quelle sphère pourrait appartenir le fruit de rétribution qu'ils produiraient ?

Les *dharmas* qui ne sont ni non-définis, ni purs, possèdent les deux qualités nécessaires à la rétribution, la force propre, l'humidité de la soif. De même la semence intacte et humectée.

2. Objection. — Quel est le sens de l'expression *vipākahetu* ? Vous avez le choix entre deux interprétations de ce composé : *vipākahetu* signifie ou bien ' cause de *vipāka* ', [12 a] ou bien ' cause en qualité de *vipāka* '. Dans le premier cas, le suffixe *a (ghañ)* marque l'état *(bhāva)* : le *vipāka* (= *vipakti)* est le résultat de l'opération indiquée par la racine *vi-pac*. Dans le second cas, le suffixe *a* marque l'opération *(karman)* : le *vipāka* est ce qui devient mûr *(vipacyate)*, c'est-à-dire l'action arrivée au moment où elle donne un fruit. — A laquelle de ces deux interprétations vous tenez-vous ? Si vous acceptez la première, comment justifierez-vous le texte (Jñānaprasthāna, 11, 9) : « L'œil naît du *vipāka (vipākajaṃ cakṣus)* » ?

1. *vipākahetur aśubhāḥ kuśalāś caiva sāsravāḥ* /

Aux *dharmas* non-définis manquent la force propre *(svaśakti)* ; aux *dharmas* purs manque le co-facteur *(sahakārikāraṇa)*. — Voir iii. 36 b.

2. Mahāvyutpatti, 245, 181.

Si vous acceptez la seconde, comment justifierez-vous l'expression : « *vipāka* de l'acte » ?

Nous avons montré (i. 37) que les deux explications du mot *vipāka* sont correctes. Quand on examine les fruits, il faut comprendre le mot *vipāka* d'après la première explication ; le sens est : résultat, rétribution. Le texte : « L'œil naît du *vipāka* » doit être compris : « L'œil naît de la cause de *vipāka* ».

3. Quel est le sens du composé *vi-pāka* ?

Le préfixe *vi* indique différence. Le *vipāka* est un *pāka*, un fruit, dissemblable *(visadṛśa)* de sa cause [1].

Comment cela ?

Dans le Kāmadhātu, (1) une cause de rétribution *(vipākahetu)* consistant en un seul *skandha* produit un seul fruit : la possession *(prāpti*, ii. 36 b) avec ses caractères *(lakṣaṇas*, ii. 45 c) ; (2) une cause de rétribution consistant en deux *skandhas* produit un seul fruit : l'acte corporel et vocal avec ses caractères ; (3) une cause de rétribution consistant en quatre *skandhas* produit un seul fruit : la pensée et les mentaux, bons et mauvais, avec leurs *lakṣaṇas*.

Dans le Rūpadhātu, (1) une cause de rétribution consistant en un

1. Hiuan-tsang place ici des remarques qui manquent dans Paramārtha :

D'après les Vaibhāṣikas, le préfixe *vi* indique différence : *vipāka* signifie '*pāka* différent ' (Mahāvyutpatti, 245, 182). C'est-à-dire : seul le *vipākahetu* donne seulement un *pāka*, un fruit, non semblable à lui-même. Les *sahabhū, saṃprayuktaka, sabhāga, sarvatragahetu* donnent seulement un fruit semblable à eux-mêmes (bon, mauvais, non-défini) ; le *kāraṇahetu* donne un fruit semblable ou dissemblable ; seul le *vipākahetu* donne toujours un fruit dissemblable : car le *vipākahetu* n'est jamais non-défini et son fruit est toujours non-défini.

[D'après les Sautrāntikas,] c'est à deux conditions qu'un fruit reçoit le nom de *vipāka* : il doit être produit par le dernier stade de l'évolution d'une série *(saṃtānapariṇāmaviśeṣa ;* voir ci-dessus p. 185) ; il doit durer plus ou moins longtemps en raison de la force plus ou moins grande de la cause. Or, les fruits issus de deux causes, *sahabhū* et *saṃprayuktaka*, ne présentent pas le premier caractère, car ces causes projettent et réalisent leur fruit en même temps (ii. 59) ; et les fruits issus de trois causes, *kāraṇa, sabhāga, sarvatraga* [12 b], ne présentent pas le second caractère : car il n'y a pas de limite à la naissance répétée de ces fruits le long de la transmigration. — Par conséquent la seule explication de *vipāka* est la suivante : « transformation *(vipariṇāma ?)* et maturité ».

seul *skandha* produit un seul fruit : la possession avec ses caractères, l'*asaṃjñisamāpatti* (ii. 42 a) avec ses caractères ; (2) une cause de rétribution consistant en deux *skandhas* produit un seul fruit : la *vijñapti* (iv. 2) du premier *dhyāna* avec ses caractères ; (3) une cause de rétribution consistant en quatre *skandhas* produit un seul fruit : la pensée bonne, non de recueillement (car la pensée de recueillement comporte toujours le *rūpa* de discipline, iv. 13, donc cinq *skandhas*), avec ses caractères [13 a] ; (4) une cause de rétribution consistant en cinq *skandhas* produit un seul fruit : la pensée de recueillement *(samāhita)* avec ses caractères.

Dans l'Ārūpyadhātu, (1) une cause de rétribution consistant en un seul *skandha* produit un seul fruit : la possession, la *nirodhasamāpatti* (ii. 43), avec leurs caractères respectifs ; (2) une cause de rétribution consistant en quatre *skandhas* produit un seul fruit : la pensée et les mentaux avec leurs caractères.

4. Il y a un acte dont la rétribution est incluse dans un seul *āyatana*, à savoir dans le seul *dharmāyatana* (i. 15) : l'acte qui a pour rétribution l'organe vital *(jīvitendriya*, ii. 45 a) [1]. En effet, l'acte qui a pour rétribution l'organe vital a nécessairement pour rétribution l'organe vital et ses caractères (ii. 45 c) ; l'un et les autres font partie du *dharmāyatana*.

L'acte qui a pour rétribution l'organe mental *(manas)* a nécessairement pour rétribution deux *āyatanas*, à savoir le *mana-āyatana*

1. *asti karma yasyaikam eva dharmāyatanaṃ vipāko vipacyate.* — Vibhāṣā, 19, 14. — (Hiuan-tsang : « l'acte qui produit l'organe vital, etc. » Par *et cætera*, il faut entendre ou le *nikāyasabhāga* ou les caractères).

L'Ācārya Vasumitra n'admet pas cette proposition. L'organe vital ou la vie *(jīvitendriya)* est le fruit d'un acte qui projette une existence *(ākṣepakakarman*, iv. 95). Si la rétribution que constitue cet organe mûrit *(vipacyate)* dans le Kāmadhātu, on a nécessairement *kāya-indriya* et *jīvita-indriya* dans les premiers stades de la vie embryonnaire ; dans les derniers stades s'ajoutent cinq autres organes *(indriya)*. Si l'organe vital mûrit dans le Rūpadhātu, on a sept *āyatanas;* dans l'Ārūpyadhātu, on a *manaāyatana* et *dharmāyatana*. — Yaśomitra discute ces remarques et cite Saṃghabhadra. La proposition combattue par Vasumitra vise l'Ārūpyadhātu : à un certain moment, pour l'être né dans cette sphère, il n'y a pas de pensée *(manaāyatana)* qui soit de rétribution.

(i. 16 b) et le *dharmāyatana* (lequel comprend les sensations, etc., et les caractères qui accompagnent nécessairement l'organe mental).

L'acte qui a pour rétribution le *spraṣṭavyāyatana* ou tangible (i. 10 d) a nécessairement pour rétribution deux *āyatanas*, à savoir le *spraṣṭavyāyatana* et le *dharmāyatana* (lequel comprend les caractères du tangible).

L'acte qui a pour rétribution le *kāyāyatana* ou organe du tact (i. 9 a) a nécessairement pour rétribution trois *āyatanas*, le *kāyāyatana*, le *spraṣṭavyāyatana* (à savoir les quatre grands éléments qui supportent le *kāyāyatana*), le *dharmāyatana* (lequel comprend les caractères).

De même, l'acte qui a pour rétribution soit le *rūpa*, soit le *gandha*, soit le *rasāyatana*, a nécessairement pour rétribution trois *āyatanas* : *spraṣṭavyāyatana* et *dharmāyatana* comme ci-dessus, plus, suivant le cas, *rūpa*, *gandha* ou *rasāyatana*.

L'acte qui a pour rétribution soit le *cakṣus*, soit le *śrotra*, soit le *ghrāṇa*, soit le *jihvāyatana*, a nécessairement pour rétribution quatre *āyatanas* : (1) un des quatre organes, (2) *kāyāyatana*, (3) *spraṣṭavyāyatana*, (4) *dharmāyatana*.

Un acte peut avoir pour rétribution cinq, six, sept, huit, neuf, dix, onze *āyatanas* [1].

Les actes, en effet, sont de deux espèces, de fruit varié *(vicitra)*, de fruit non varié. De même en va-t-il pour les semences [13 b] : lotus, grenade, figuier, millet, blé, etc.

5. Il peut se faire que la rétribution d'un acte appartenant à une seule époque *(ekādhvika)*, appartienne à trois époques *(traiyadhvika)* [2] ; mais la réciproque n'est pas vraie [3], car le fruit ne peut être inférieur à la cause *(nābhūd atinyūnaṃ hetoḥ phalam)*. D'un acte durant un instant *(ekakṣaṇika)*, la rétribution peut durer de nom-

1. Jamais douze, car le *śabdāyatana* n'est jamais rétribution (i. 37 b-c).

2. La rétribution d'un acte ancien peut avoir commencé, peut se continuer au moment actuel, peut se prolonger dans l'avenir.

3. L'éditeur japonais donne comme exemple d'un acte prolongé la carrière héroïque du Bodhisattva.

breux instants ; mais la réciproque n'est pas vraie, pour la même raison. (Vibhāṣā, 19, 16)

La rétribution n'est pas simultanée à l'acte qui la produit, car le fruit de rétribution n'est pas dégusté au moment ou l'acte est accompli [1]. La rétribution ne suit pas l'acte immédiatement *(anantara)* car c'est au *samanantarapratyaya* (ii. 63 b) qu'il appartient d'amener *(ākarṣ)* le moment qui suit l'acte immédiatement : en effet, la cause de rétribution dépend, pour réaliser son fruit, du développement de la série.

A quelle époque doit appartenir un *dharma* pour être chacune de ces six causes ? Nous avons dit, implicitement, la règle ; mais nous ne l'avons pas exposée dans la kārikā :

**55** a-b. Le *sarvatragahetu* et le *sabhāgahetu* sont de deux époques ; trois causes sont de trois époques [2].

Un *dharma* passé, un *dharma* présent peut être *sarvatraga*, peut être *sabhāgahetu* (ii. 52 b). Les *dharmas* du passé, du présent et du futur peuvent être *saṃprayuktaka*, *sahabhū* et *vipākahetu*. La kārikā ne parle pas du *kāraṇahetu* (ii. 50 a) : les *dharmas* conditionnés des trois époques sont *kāraṇahetu* ; les *dharmas* inconditionnés sont hors du temps.

A quels fruits correspondent les causes ? En raison de quels fruits sont-elles reconnues comme causes ?

**55** c-d. Sont fruits le conditionné et la disconnexion [3].

Ainsi qu'il est dit dans le Mūlaśāstra : « Quels *dharmas* sont fruit ? — Les conditionnés et le *pratisaṃkhyānirodha* » [4].

1. *na ca karmaṇā saha vipāko vipacyate.*
2. [*sarvatragaḥ sabhāgaś ca dvyadhvakau*] *tryadhvakās trayaḥ* / Comparer ii. 59.
3. *saṃskṛtaṃ savisaṃyogaṃ phalam.*

La disconnexion *(visaṃyoga)*, c'est-à-dire le *visaṃyogaphala* (ii. 57 d, vi. 46), est le *pratisaṃkhyānirodha* ou Nirvāṇa (i. 6), un des inconditionnés *(asaṃskṛta)*. Elle n'a pas de cause, elle n'a pas de fruit ; mais elle est cause *(kāraṇahetu*, ii. 50 a) ; elle est fruit (ii. 57 d).

4. Jñānaprasthāna, 5, 4 ; Prakaraṇa, 33 b 16, qu'on peut restituer : *phaladharmāḥ*

Objection. — Si l'inconditionné est fruit, il doit avoir une cause, de laquelle cause on pourra dire qu'il est le fruit. En outre, puisque vous soutenez qu'il est cause *(kāraṇahetu,* ii. 50 a), il doit avoir un fruit, duquel fruit on pourra dire qu'il est la cause.

Seuls les conditionnés, répond le Sarvāstivādin, ont cause et fruit.

**55** d. L'inconditionné n'a ni cause, ni fruit [1].

Car on ne peut lui attribuer aucune des six causes, aucun des cinq fruits.

i. 1. Pourquoi ne pas admettre que la partie du Chemin qu'on appelle *ānantaryamārga* [2] est le *kāraṇahetu* du fruit de disconnexion *(visaṃyogaphala,* ii. 57 d) ?

Nous avons vu que le *kāraṇahetu* est la cause qui ne fait pas obstacle à la naissance ; or la disconnexion, étant inconditionnée, ne naît pas. On ne peut pas lui attribuer un *kāraṇahetu.*

2. Comment donc la disconnexion est-elle fruit ? De quoi est-elle fruit ?

Elle est le fruit du Chemin, car elle est obtenue grâce à la force du Chemin (vi. 51) : en d'autres termes, c'est par le Chemin que l'ascète obtient la possession *(prāpti,* ii. 36 c-d) de la disconnexion [14 b].

3. C'est donc l'obtention, la possession de la disconnexion qui est fruit du Chemin, et non pas la disconnexion elle-même : car le Chemin est efficace à l'égard de l'obtention de la disconnexion, non pas à l'égard de la disconnexion.

***katame / sarve saṃskṛtāḥ pratisaṃkhyānirodhaś ca / na phaladharmāḥ katame / ākāśam apratisaṃkhyānirodhaḥ / saphaladharmāḥ katame / sarve saṃskṛtāḥ / aphaladharmāḥ katame / sarve 'saṃskṛtāḥ :*** « Quels *dharmas* sont fruit ? Tous les conditionnés et le *pratisaṃkhyānirodha.* Quels *dharmas* ne sont pas fruit ? L'espace et l'*apratisaṃkhyānirodha.* Quels *dharmas* ont un fruit ? Tous les conditionnés. Quels *dharmas* n'ont pas de fruit ? Tous les inconditionnés ».

1. ***nāsaṃskṛtasya te.***

Milinda, 268-271.

2. **L'*ānantaryamārga*** coupe la passion et est suivi du ***vimuktimārga,*** ' le chemin dans lequel la passion est déjà coupée ', dans lequel l'ascète prend possession *(prāpti)* de la disconnexion, vi. 28.

Erreur ! Il y a diversité dans l'efficacité du Chemin à l'égard de l'obtention d'une part, de la disconnexion de l'autre.

Le Chemin produit l'obtention ; le Chemin fait obtenir *(prāpayati)* la disconnexion. Donc, bien que le Chemin ne soit pas cause de la disconnexion (= *pratisaṃkhyānirodha)*, on peut dire que celle-ci est le fruit du Chemin [1].

4. Puisque l'inconditionné n'a pas d'*adhipatiphala* (ii. 58 d), comment peut-on le définir comme *kāraṇahetu* ?

L'inconditionné est *kāraṇahetu*, car il ne fait pas obstacle à n'importe quel *dharma* naissant ; mais il n'a pas de fruit, car, étant en dehors du temps *(adhvavinirmukta)*, il ne peut ni projeter, ni donner un fruit (ii. 59 a-b).

5. Le Sautrāntika nie que l'inconditionné soit cause. En effet, le Sūtra ne dit pas que la cause puisse être inconditionnée ; il dit que la cause est seulement conditionnée : « Tous les *hetus*, tous les *pratyayas* qui ont pour résultat la production de la couleur ..... de la connaissance, eux aussi sont impermanents [2]. Produits par des *hetus* et *pratyayas* impermanents, comment la couleur .... la connaissance seraient-elles permanentes ? »

Le Sarvāstivādin réplique : Si le permanent, l'inconditionné, n'est pas cause, il ne sera pas ' condition en tant qu'objet ' *(ālambanapratyaya*, ii. 63) de la connaissance qui le vise. [15 a]

Le Sautrāntika. — Le Sūtra déclare que les *hetus* et *pratyayas* capables de produire sont impermanents. Il ne dit pas que toutes les conditions *(pratyayas)* de la connaissance sont impermanentes. L'inconditionné pourra donc être ' condition en tant qu'objet ' de la connaissance ; car la ' condition en tant qu'objet ' n'est pas productrice.

Le Sarvāstivādin. — C'est des causes productrices *(janaka)* que le

1. Certains maîtres soutiennent qu'il y a cinq espèces de causes : (1) *kāraka*, cause efficiente, le germe du bourgeon ; (2) *jñāpaka*, cause indicatrice, la fumée du feu ; (3) *vyañjaka*, cause révélatrice, la lampe du pot ; (4) *dhvaṃsaka*, cause destructrice, le marteau du pot ; (5) *prāpaka*, cause adductrice, le char du lieu.

2. *ye hetavo ye pratyayā rūpasya ..... vijñānasyotpādāya te py anityāḥ* (Saṃyukta, 1, 5).

Sūtra dit qu'elles sont impermanentes : donc le Sūtra ne nie pas que l'inconditionné soit *kāraṇahetu*, c'est-à-dire ' cause qui ne fait pas obstacle '.

Le Sautrāntika. — Le Sūtra admet la ' condition en tant qu'objet ' (, ii. 61 c) ; mais il ne parle pas de *kāraṇahetu*, ' la cause qui ne fait pas obstacle '. Il n'établit donc pas que l'inconditionné soit cause.

Le Sarvāstivādin. — En effet, le Sūtra ne dit pas que ce qui ne fait pas obstacle est cause ; mais il n'y contredit pas. Beaucoup de Sūtras ont disparu [1]. Comment s'assurer que le Sūtra n'attribue pas à l'inconditionné la qualité de *kāraṇahetu* ?

ii. Le Sautrāntika. — Quel est le *dharma* qu'on nomme disconnexion, *visaṃyoga* ?

Le Sarvāstivādin. — Le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna, 2, 2) dit que la disconnexion est le *pratisaṃkhyānirodha* (ii. 57 d).

Le Sautrāntika. — Lorsque je vous ai demandé (i. 6) ce qu'est le *pratisaṃkhyānirodha*, vous avez répondu : « C'est la disconnexion » ; je vous demande ce qu'est la disconnexion, et vous répondez : « C'est le *pratisaṃkhyānirodha* » ! Les deux réponses font cercle et n'expliquent pas la nature du *dharma*, l'inconditionné, dont il s'agit. Vous nous devez une autre explication.

Le Sarvāstivādin. — Ce *dharma*, de sa nature, est réel, indicible [15 b] ; seuls les Āryas le ' réalisent ' intérieurement chacun pour soi. Il est seulement possible d'indiquer ses caractères généraux, en disant qu'il y a une entité réelle *(dravya)*, distincte des autres, bonne *(kuśala)*, éternelle, qui reçoit le nom de *pratisaṃkhyānirodha*, qu'on nomme aussi disconnexion, *visaṃyoga*.

iii. Le Sautrāntika affirme que l'inconditionné, le triple inconditionné (i. 5 b), n'est pas réel. Les trois *dharmas* dont il s'agit ne sont pas, comme la couleur, la sensation, etc., des entités distinctes et réelles [2].

1. *sūtrāṇi ca bahūny antarhitāni mūlasaṃgītibhraṃśāt.*

2. On peut penser que, dans les pages qui suivent, Vasubandhu ne rend pas pleine justice aux arguments du Sarvāstivādin-Vaibhāṣika ; il ne signale pas des

1. Ce qu'on nomme ' espace ' *(ākāśa)*, c'est seulement l'absence de tangible *(spraṣṭavya)*, c'est-à-dire l'absence d'un corps résistant *(sapratighadravya)*. Les hommes, dans l'obscurité, ne rencontrant pas *(avindantaḥ)* d'obstacle, disent qu'il y a espace.

2. Ce qu'on nomme *pratisaṃkhyānirodha* ou Nirvāṇa, c'est — lorsque sont détruits l'*anuśaya* déjà produit et l'existence déjà produite — l'absence de naissance d'un autre *anuśaya*, d'une autre existence, et cela en raison de la force de la connaissance *(pratisaṃkhyā = prajñā)* [1].

3. Lorsque, indépendamment de la force de la connaissance *(pratisaṃkhyā)* et en raison de la seule absence des causes, il y a absence de naissance de *dharmas*, c'est ce qu'on nomme *apratisaṃkhyānirodha*. Par exemple, lorsque la mort avant le temps *(antarāmaraṇa)* interrompt l'existence *(nikāyasabhāga*, ii. 10, 41), il y a *apratisaṃkhyānirodha* des *dharmas* qui seraient nés au cours de cette existence si elle s'était continuée.

4. D'après une autre École [2], le *pratisaṃkhyānirodha* est la future non-naissance des passions *(anuśaya)* en raison de la connaissance *(prajñā)* ; l'*apratisaṃkhyānirodha* est la future non-naissance de la douleur, c'est-à-dire de l'existence, en raison de la disparition des passions, et non pas directement en raison de la connaissance. [Le

textes, par exemple Udāna, viii. 3 (Itivuttaka, 43, Udānavarga, xxvi. 21), qui rendent au moins vraisemblable la réalité du Nirvāṇa. — Saṃghabhadra réfute Vasubandhu et les autres maîtres qui nient les inconditionnés (Nyāyānusāra, xxiii. 3, 90 b 4-95 b). Son exposé est trop long pour trouver place ici ; nous en donnerons la traduction, au moins partielle, dans l'Introduction.

1. *utpannānuśayajanmanirodhe pratisaṃkhyābalenānyasyānuśayasya janmanaś cānutpādaḥ pratisaṃkhyānirodhaḥ.*

a. La destruction de l'*anuśaya*, c'est la destruction de l'origine de la douleur *(samudayasatyanirodha*, destruction de ce qui, en vérité, est l'origine de la douleur), c'est le *sopadhiśeṣanirvāṇa*.

La destruction de la naissance ou existence *(janman)*, c'est la destruction de la douleur *(duḥkhasatyanirodha*, destruction de ce qui, en vérité, est douleur), c'est le *nirupadhiśeṣanirvāṇa*.

b. Par *anuśaya*, il faut entendre les germes *(vāsanā)* des quatre-vingt-dix-huit *anuśayas* décrits dans le Chapitre v.

2. Les Sthaviras, d'après l'éditeur japonais.

premier sera donc le *sopadhiśeṣa nirvāṇadhātu*, le second sera le *nirupadhiśeṣa nirvāṇadhātu*].

Mais, remarque le Sautrāntika, la future non-naissance de la douleur suppose la connaissance *(pratisaṃkhyā)* ; elle est donc comprise dans le *pratisaṃkhyānirodha*.

5. Une autre école [1] définit l'*apratisaṃkhyānirodha* : « non-existence postérieure *(paścād abhāva)*, en vertu de leur destruction spontanée [2], des *dharmas* qui sont nés. »

Dans cette hypothèse [16 a], l'*apratisaṃkhyānirodha* ne sera pas éternel *(nitya)*, puisqu'il manque *(abhāva)* aussi longtemps que le *dharma* en cause (= *anuśaya*) n'a pas péri.

Mais le *pratisaṃkhyānirodha* n'a-t-il pas pour antécédent une certaine connaissance, la *pratisaṃkhyā* ? Par conséquent, lui aussi ne sera pas éternel, car, l'antécédent faisant défaut, le conséquent fait aussi défaut.

Vous ne pouvez pas dire que le *pratisaṃkhyānirodha* n'est pas éternel parce qu'il a pour antécédent la *pratisaṃkhyā* : en effet, il n'a pas pour antécédent la *pratisaṃkhyā*. On n'a pas le droit de dire que la *pratisaṃkhyā* est antérieure, que la ' non-naissance des *dharmas* non nés ' est postérieure. — Expliquons-nous. La non-naissance, depuis toujours, existe en soi. La *pratisaṃkhyā* manquant, les *dharmas* naîtront ; si la *pratisaṃkhyā* naît, ils ne naîtront absolument pas. L'efficacité *(sāmarthya)* de la *pratisaṃkhyā* à l'égard de leur non-naissance consiste en ceci : (1) avant la *pratisaṃkhyā*, il n'y a pas d'obstacle à leur naissance ; (2) la *pratisaṃkhyā* étant donnée, les *dharmas*, dont la naissance n'était pas empêchée auparavant *(akṛtotpattipratibandha)*, ne naissent pas.

iii. Le Sarvāstivādin réfute le Sautrāntika. — Si le Nirvāṇa est simplement la non-production *(anutpāda)*, comment expliquer le

1. D'après l'éditeur japonais, les Mahāsāṃghikas.

2. *svarasanirodhāt*, non pas par la force de la *prajñā*, comme c'est le cas pour le *pratisaṃkhyānirodha*.

Sūtra (Saṃyukta, 26, 2) : « La pratique, l'habitude, la culture des cinq facultés, foi, etc., a pour résultat l'abandon *(prahāṇa)* de la douleur passée, future et présente » [1] ? — En effet, cet abandon n'est pas autre chose que le Nirvāṇa, et c'est seulement d'un *dharma* futur qu'il peut y avoir non-production, non pas d'un *dharma* passé ou présent.

Le Sautrāntika. — Ce Sūtra ne contredit pas notre définition du Nirvāṇa. En effet, il entend par ' abandon de la douleur passée, présente ', l'abandon des passions *(kleśa)* portant sur la douleur passée, présente. Notre interprétation est justifiée par un autre texte (Saṃyukta, 3, 17) [16 b] : « Abandonnez le *chandarāga* [2] relatif au *rūpa*, à la sensation.... à la connaissance ; quand le *chandarāga* sera abandonné, le *rūpa* .... la connaissance seront par vous abandonnés et pénétrés *(parijñā)* » [3]. C'est de cette manière que nous devons entendre ' l'abandon de la douleur passée et présente ' dont parle le Sūtra sur les facultés.

Si on adopte une autre leçon du Sūtra sur les facultés : « La pratique des facultés a pour résultat l'abandon de la passion *(kleśa)* passée, future, présente », l'explication est la même.

Ou bien, la passion passée, c'est la passion de l'existence antérieure *(paurvajanmika : pūrve janmani bhava)* ; la passion présente, c'est la passion de l'existence présente *(aihajanmika)* ; il ne s'agit pas de la passion d'un moment donné passé ou présent *(ekakṣaṇika)*. De même pour les dix-huit *tṛṣṇāvicaritas* (Aṅguttara, ii. 212) ou ' modes de la soif ' : on désigne sous le nom de passés, les *vicaritas* qui se rapportent à l'existence passée ; sous le nom de présents, ceux qui se rapportent à l'existence présente ; sous le nom de futurs, ceux qui se rapportent à l'existence future.

1. *atītānāgatapratyutpannasya duḥkhasya prahāṇāya saṃvartate.* — Comparer Kathāvatthu, xix. 1.

2. C'est-à-dire le *chanda* (désir du futur : *anāgate prārthanā)* et le *rāga* (attachement à ce qu'on possède : *prāpte 'rthe 'dhyavasānam).*

3. *yo rūpe chandarāgas taṃ prajahīta / chandarāge prahīṇe evaṃ vas tad rūpaṃ prahīṇaṃ bhaviṣyati.*

Le *prahāṇa* du *rūpa* s'entend de l'*ānantaryamārga*, la *parijñā* s'entend du *vimuktimārga* (vi. 30). (Glose de l'éditeur japonais).

Comparer, pour la doctrine, Saṃyutta, iii. 8.

La passion passée et la passion présente placent dans le moi actuel des germes appelés à produire la passion future : quand ces germes sont abandonnés, la passion, passée et présente, est abandonnée : de même on dit que l'acte est épuisé quand la rétribution est épuisée.

Quant à la douleur future, quant à la passion future, ce qu'on entend par leur ' abandon ', c'est le fait qu'elles ne naîtront absolument pas, vu l'absence de germes.

Comment entendre autrement l'abandon de la douleur passée ou présente ? Il n'y a pas lieu de faire effort pour que périsse ce qui a péri ou ce qui est périssant *(nirodhābhimukha)*. [17 a]

2. Le Sarvāstivādin. — Si les inconditionnés ne ' sont ' pas, comment le Sūtra peut-il dire : « Le détachement, *virāga*, est le meilleur de tous les *dharmas* conditionnés et inconditionnés » ? Comment un *dharma* qui n'est pas *(asat)* pourrait-il être le meilleur parmi des *dharmas* qui ne sont pas ? [1]

Le Sautrāntika. — Nous ne disons pas que les inconditionnés ne sont pas. Ils sont en effet de la manière dont nous disons qu'ils sont. Expliquons-nous. Avant que le son ne soit produit, on dit : « Il est une inexistence antérieure du son » ; après que le son a péri, on dit : « Il est une inexistence postérieure du son » *(asti śabdasya paścād abhāvaḥ)*, et cependant il n'est pas établi que l'inexistence existe *(bhavati)* [2] : de même en va-t-il des inconditionnés.

Bien qu'inexistant, un inconditionné mérite d'être loué, à savoir le détachement *(virāga)*, l'absolue future inexistence de tout mal. Cet inexistant, parmi les inexistants, est le plus distingué *(viśiṣṭa)*. Le

1. Saṃyukta, 31, 12 : *ye kecid bhikṣavo dharmāḥ saṃskṛtā vā asaṃskṛtā vā virāgas teṣām agra ākhyāyate* (cité Vyākhyā, iv. 127) ; Aṅguttara, iii, 34, Itivuttaka, § 90 : *yāvatā Cundi dhammā saṅkhatā vā asaṅkhatā vā virāgo tesaṃ aggam akkhāyati.*

' Détachement ', *virāga* = *rāgakṣaya, pratisaṃkhyānirodha, nirvaṇa.* — Le Nirvāṇa est meilleur que l'*apratisaṃkhyānirodha* et que l'espace (iv. 127 d).

2. On peut restituer : *abhāvo bhavatīti na sidhyati.* — Hiuan-tsang diffère : De l'inexistence on ne peut pas dire qu'elle existe. Le valeur du verbe ' être ' est donc établie [: ce verbe ne signifie pas ' exister ']. C'est ainsi que l'Écriture dit des inconditionnés qu'ils sont.

Sūtra le loue, en disant qu'il est le meilleur, pour que les fidèles conçoivent à son endroit joie et affection.

3. Le Sarvāstivādin. — Si le *pratisaṃkhyānirodha* ou Nirvāṇa est inexistence, comment peut-il être une des vérités ? Comment peut-il être la troisième vérité ?

Que faut-il entendre par ' vérité ', *āryasatya* ? Sans doute le sens de *satya* est ' non inexact ' *(aviparīta)*. Les Āryas voient ce qui existe et ce qui n'existe pas d'une manière non inexacte : dans ce qui est douleur *(duḥkha)*, ils voient seulement douleur ; [17 b] dans l'inexistence de la douleur, ils voient l'inexistence de la douleur. Quelle contradiction apercevez-vous à ce que l'inexistence de la douleur, le *pratisaṃkhyānirodha*, soit une vérité ?

Et cette inexistence est la troisième vérité, parce que les Āryas la voient et la proclament immédiatement après la deuxième.

4. Le Sarvāstivādin. — Mais si les inconditionnés sont des inexistants, la connaissance qui a pour objet l'espace et les deux ' destructions ' ou ' cessations ', *nirodhas*, aura pour objet une non-chose.

Nous n'y voyons aucun inconvénient, comme nous l'expliquerons dans la discussion du passé et du futur (v. 25).

5. Quel mal voyez-vous à soutenir que l'inconditionné existe réellement ? demande le Sarvāstivādin.

Quel avantage vous-même y voyez-vous ?

Cet avantage que la doctrine Vaibhāṣika se trouve sauvegardée.

Que les dieux se chargent de défendre cette doctrine, s'ils jugent que c'est possible ! Mais soutenir l'existence en soi de l'inconditionné, c'est affirmer comme réelle une chose inexistante. En effet, l'inconditionné n'est pas connu par la connaissance d'évidence *(pratyakṣa)*, comme c'est le cas pour la couleur, pour la sensation, etc. ; il n'est pas connu par induction *(anumāna)*, en raison de son activité, comme c'est le cas pour les organes des sens.

6. En outre, si le *nirodha* est une chose en soi, comment justifier le génitif : *duḥkhasya nirodhaḥ*, destruction ou cessation de la douleur, destruction de la passion, destruction de l'objet de la passion ? — Dans notre système, cela va de cire : la destruction de

la chose est simplement l'inexistence de la chose. ' Destruction de la douleur ' signifie : ' la douleur n'existera plus '. Mais nous ne pouvons concevoir, entre la chose, c'est-à-dire la passion, et la destruction conçue comme une entité en soi, aucune relation de cause à effet, d'effet à cause, de tout à partie, etc., qui justifie le génitif [1].

Nous affirmons, répond le Sarvāstivādin, que la destruction est une chose en soi [18 a]. On peut cependant spécifier la destruction comme étant en relation avec telle chose (destruction de la concupiscence, etc.), car on prend possession *(prāpti*, ii. 37 b) de la destruction au moment où l'on coupe la possession de telle ou telle chose.

Mais, répliquerons-nous, qu'est-ce qui détermine ou spécifie la prise de possession de la destruction ? [2]

7. Le Sarvāstivādin. — Le Sūtra parle du Bhikṣu qui a obtenu le Nirvāṇa dans cette vie [3]. Si le Nirvāṇa est inexistence, néant *(abhāva)*, comment pourrait-on l'obtenir ?

Le Sautrāntika. — Le Bhikṣu, par la possession de la force adverse ou de l'antidote *(pratipakṣalābhena)*, c'est-à-dire par la possession du Chemin, a obtenu une personnalité *(āśraya)* contraire aux passions *(kleśa)*, contraire à une nouvelle existence. C'est pourquoi le Sūtra dit qu'il a obtenu le Nirvāṇa.

8. D'ailleurs nous avons un texte (Saṃyukta, 13, 5) qui montre que le Nirvāṇa est pure inexistence *(abhāvamātra)*. Le Sūtra dit [4] : « L'abandon complet *(aśeṣaprahāṇa)*, la purification *(vyantibhāva*

1. *vastuno (= rāgādivastuno) [nirodhasya ca] hetuphalādibhāvāsaṃbhavāt.*

2. Bhāṣya : *tasya tarhi prāptiniyame [ko hetuḥ]*. — Vyākhyā : *tasya nirodhasya yo 'yaṃ prāpter niyamaḥ / asyaiva nirodhasya prāptir nānyasyeti // tasmin prāptiniyame ko hetuḥ // na hi nirodhasya praptyā sārdhaṃ kaścit saṃbandho 'sti hetuphalādibhāvāsambhavāt.*

3. *dṛṣ adharmanirvāṇaprāpta*, c'est-à-dire ' qui se trouve dans le Nirvāṇa avec restes ' *(sopadhiśeṣanirvāṇastha)*.

4. sdug bsñal ḥdi ma lus par spaṅs pa ḥbyaṅ bar ḥgyur ba (M. Vyut. 245, 1259) zad pa ḥdod chags daṅ bral ba ḥgog pa rnam par zhi ba (1260) nub pa (70, 4) sdug bsñal gzhan daṇ ñiṅ mtshams sbyor ba med pa len pa med pa ḥbyuṅ ba med pa gaṅ yin pa hdi lta ste / phuṅ po thams cad ṅes par spaṅs pa (245, 1258) sred

ou *vāntībhāva)*, l'épuisement *(kṣaya)*, le détachement *(virāga)*, la destruction *(nirodha)*, l'apaisement *(vyupaśama)*, le passage définitif *(astaṃgama)* de cette douleur ; la non-renaissance *(apratisaṃdhi)*, la non-prise *(anupādāna)*, la non-apparition *(aprādurbhāva)* d'une autre douleur, — cela est calme *(śānta)*, cela est excellent *(praṇītam)* à savoir le rejet de tout *upadhi (sarvopadhipratiniḥsarga)*, l'épuisement de la soif *(tṛṣṇākṣaya)*, le détachement *(virāga)*, la destruction *(nirodha)*, le Nirvāṇa ».

Le Sarvāstivādin. — Quand le Sūtra dit que le Nirvāṇa est non-apparition de nouvelle douleur *(aprādurbhāva)*, le Sūtra veut dire qu'il n'y a pas apparition de douleur dans le Nirvāṇa [1].

Le Sautrāntika. — Je ne vois pas que ce locatif : ' dans le Nirvāṇa ' ait quelque force pour établir que le Nirvāṇa est une chose. Dans quel sens entendez-vous le locatif *asmin* ? Si cela veut dire : *asmin sati*, ' le Nirvāṇa étant, il n'y a pas apparition de douleur ', alors la douleur n'apparaît jamais car le Nirvāṇa est éternel. Si cela veut dire : *asmin prāpte*, ' le Nirvāṇa étant obtenu ', [18 b] vous devrez admettre que la douleur future n'apparaît pas lorsque le Chemin

pa zad pa / ḥdod chags daṅ ḥbral ba / ḥgog pa daṅ mya ṅan las ḥdas pa ḥdi ni zhi baḥo / ḥdi ni *gya* nom paḥo /

Une variante de la finale dans Mahāvastu, ii. 285 : etaṃ śāntam etaṃ praṇītam etaṃ yathāvad etam aviparītam yam idaṃ sarvopadhipratiniḥsargo sarvasaṃskāraśamatho dharmopacchedo tṛṣṇākṣayo virāgo nirodho nirvāṇam.

La Vyākhyā fournit les premiers mots du texte : *yat khalv asya* [*duḥkhasya* .....], et les deux termes *prahāṇa* et *aprādurbhāva*. On a, Aṅguttara, i. 100 : *parikkhaya pahāṇa khaya vaya virāga nirodha cāga paṭinissagga ;* v. 421 : *asesavirāga nirodha cāga paṭinissagga mutti anālaya ;* Saṃyutta, i. 136 : *sabbasaṃkhārasamatha ... ;* Itivuttaka, 51 : *upadhippaṭinissagga*. — Voir aussi les versions sanscrites de Majjhima, i. 497 dans Pischel, Fragments d'Idikutsari, p. 8 *(vyantibhāva)* et Avadānaśataka, ii. 187 *(vāntībhāva)*.

1. En d'autres termes, *aprādurbhāva* = *nāsmin prādurbhāvaḥ*. C'est l'étymologie *adhikaraṇasādhana*. Le Sautrāntika comprend *aprādurbhāva* = *aprādurbhāti (bhāvasādhana)*.

L'explication du Sarvāstivādin est reproduite Madhyamakavṛtti, p. 525, et attribuée au philosophe qui considère le Nirvāṇa comme un *bhāva*, un *padārtha* semblable à une digue, et qui arrête le processus de la passion, de l'acte et de la naissance.

— par la vertu duquel vous supposez que le Nirvāṇa s'obtient — ou bien est, ou bien est obtenu [1].

9. Par conséquent la comparaison du Sūtra est excellente :

« Comme le *nirvāna* de la flamme, ainsi la délivrance de sa pensée » [2].

C'est-à-dire : de même que l'extinction de la flamme est seulement le ' passage ' *(aty-aya)* de la flamme et non pas une certaine chose en soi, de même la délivrance de la pensée de Bhagavat.

10. Le Sautrāntika s'autorise encore de l'Abhidharma où nous lisons : « Quels sont les *dharmas avastuka* ? — Les inconditionnés » [3]. — Le terme *avastuka* signifie ' irréel ', ' sans nature propre '.

Le Vaibhāṣika n'accepte pas cette interprétation. Le terme *vastu*, en effet, est employé dans cinq acceptions différentes : 1. *vastu* dans le sens de chose en soi *(svabhāvavastu)*, par exemple : « Lorsqu'on a obtenu *(pratilabh)* ce *vastu* (l'*aśubhā*, vi. 11), on est en possession *(samanvāgam)* de ce *vastu* » (Jñānaprasthāna, 20. 3, Vibhāṣā, 197, 8) ; 2. *vastu* dans le sens d'objet de connaissance *(ālambanavastu)*, par exemple : « Tous les *dharmas* sont connus *(jñeya)* par les différents savoirs *(jñānena)*, chacun connaissant son objet propre *(yathāvastu)* » (Prakaraṇa, 31 b 9) ; 3. *vastu* dans le sens de ' lieu d'attachement ' *(saṃyojanīya)*, par exemple : « Celui qui est lié à un *vastu* par le lien d'affection, est-il lié à ce même *vastu* par le lien d'hostilité ? » (Vibhāṣā, 58, 2) ; 4. *vastu* dans le sens de cause *(hetu)*, par exemple : « Quels sont les *dharmas* munis d'une cause *(savastuka)* ? — Les

1. En effet le chemin détruit la production de la douleur, *duḥkhasamudaya*. A quoi bon imaginer, à côté du chemin, une chose en soi nommée *nirodha* ?

2. Dīgha, ii. 157 ; Saṃyutta, i. 159 ; Theragāthā, 906.

*pajjotasseva nibbānaṃ vimokho cetaso ahū.*

La rédaction sanscrite (Avadānaśataka, 99, Madhyamakavṛtti, 520, Dulwa, Nanjio, 118, apud J. Przyluski, J. As. 1918, ii. 490, 509) :

*pradyotasyeva nirvāṇaṃ vimokṣas tasya cetasaḥ.*

Ceci arrive au moment du Nirvāṇa-sans-restes. — La définition *bhavanirodho nibbānam*, Aṅguttara, v. 9, Saṃyutta, ii. 116, etc.

3. Vibhāṣā, 31, 10. — On lit Prakaraṇa, 33 b 3, une définition qu'on peut restituer : *avastukā apratyayā dharmāḥ katame ? asaṃskṛtā dharmāḥ* (voir i. 7).

*dharmas* conditionnés » (Prākaraṇa, 33 b) [1] [19 a] ; 5. *vastu* dans le sens de ' acte de s'approprier ' *(parigraha)*, par exemple : « *vastu* de champ, *vastu* de maison, *vastu* de boutique, *vastu* de richesse : abandonnant l'acte de s'approprier *(parigraha)*, il y renonce » (Vibhāṣā, 56, 2) [2].

Le Vaibhāṣika conclut : Dans le passage qui nous occupe, *vastu* a le sens de cause ; *avastuka* signifie ' qui n'a pas de cause '. Les inconditionnés, quoique réels, étant toujours dépourvus d'activité, n'ont pas de cause qui les produise, n'ont pas d'effet qu'ils produisent.

Il faut expliquer quelle sorte de fruit procède de chaque espèce de cause.

**56** a. La rétribution est le fruit de la dernière cause [3].

La dernière cause est la cause de rétribution, *vipākahetu*, parce que la cause de rétribution est nommée la dernière dans la liste. Le premier fruit, *vipākaphala* (ii. 57), est le fruit de cette cause.

**56** b. Le fruit du souverain est le fruit de la première [4].

1. C'est le texte cité ad i. 7.

2. La Vyākhyā ad i. 7 (édition de Pétrograd, p. 22) reproduit toutes ces explications.

3. *vipākaḥ phalam antyasya.*

L'éditeur japonais cite la Vibhāṣā, 121, 3.

Les fruits sont de cinq espèces : 1. *niṣyandaphala*, 2. *vipākaphala*, 3. *visaṃyogaphala*, 4. *puruṣakāraphala*, 5. *adhipatiphala.*

a. *niṣyandaphala :* le bon produit par bon, le mauvais produit par mauvais, le non-défini produit par non-défini.

b. *vipākaphala :* le *vipāka* est produit par des *dharmas* mauvais ou bons-impurs ; la cause étant bonne ou mauvaise, le fruit est toujours non-défini. Comme ce fruit est différent de sa cause et est ' maturité ' *(pāka)*, il est nommé *vipāka (visadṛśa pāka).*

c. *visaṃyogaphala.* Les *ānantaryamārgas* rompent la passion ; ils ont pour *visaṃyogaphala* et *puruṣakāraphala* la rupture de la passion ; ils ont pour *niṣyandaphala* et *puruṣakāraphala* le *vimuktimārga ;* ils ont pour *niṣyandaphala* tous les chemins postérieurs, égaux ou supérieurs, de leur espèce.

Voir aussi l'Abhidharmāvatāraśāstra (Nanjio, 1291) ii. 14, où sont expliqués les noms des fruits.

4. *pūrvasyādhipajaṃ phalam* ou *pūrvasyādhipataṃ phalam* (Pāṇini, iv. 1, 85). — iv. 85 a-b, 110 a.

La première cause est le *kāraṇahetu*, raison d'être ; le dernier fruit en procède.

Ce fruit est nommé *adhipaja*, né du souverain, ou *ādhipata* appartenant au souverain, parce qu'il est le fruit du souverain *(adhipatiphala)* (ii. 58 c-d). On considère que le *kāraṇahetu* fait figure de souverain *(adhipati)*.

Mais, dira-t-on, la qualité de ne pas faire obstacle *(anāvaraṇabhāvamātrāvasthāna*, ii. 50 a) suffit à constituer le *kāraṇahetu*. Comment peut-on le regarder comme ' souverain ' ?

Le *kāraṇahetu* est ou bien ' cause non efficiente ' *(upekṣaka)* — et alors on le regarde comme souverain parce qu'il ne fait pas obstacle — ou bien ' cause efficiente ' *(kāraka)* — et on le regarde comme souverain parce qu'il possède maîtrise, activité génératrice et prédominante *(pradhāna, janaka, aṅgībhāva)* [19 b]. Par exemple, les dix *āyatanas* (couleur et organe de la vue, etc.) sont souverains à l'égard des cinq connaissances sensibles ; l'acte collectif des êtres vivants est souverain à l'égard du monde-réceptacle [1]. L'organe de l'ouïe exerce une souveraineté *(ādhipatya)* médiate à l'égard de la connaissance visuelle, car, après avoir entendu, l'homme éprouve le désir de voir. Et ainsi de suite. (Voir ii. 50 a)

**56** c-d. L'écoulement est le fruit de la cause semblable et de la cause universelle [2].

Le fruit d'écoulement *(niṣyandaphala)* procède du *sabhāgahetu* (ii. 52) et du *sarvatragahetu* (ii. 54) : car le fruit de ces deux causes est semblable à sa cause (ii. 57 c ; iv. 85).

**56** d. Le *pauruṣa*, le fruit viril, est le fruit de deux causes [3].

1. Le monde réceptacle *(bhājanaloka*, iii. 45, iv. 1) est produit par les actes bons et mauvais de l'ensemble des êtres vivants ; il est non-défini ; cependant il n'est pas rétribution *(vipāka)*, parce que la rétribution est un *dharma* ' appartenant aux êtres vivants ' (p. 290) ; par conséquent, il est l'*adhipatiphala* des actes considérés comme *kāraṇahetu*.

2. *sabhāgasarvatragayor niṣyandaḥ*.

3. *pauruṣaṃ dvayoḥ* //

Le fruit du *sahabhūhetu* (ii. 50 b) et du *saṃprayuktakahetu* (ii. 53 c) s'appelle *pauruṣa*, viril, c'est-à-dire : fruit du *puruṣakāra*, fruit de l'activité virile.

Le *puruṣakāra*, activité virile, n'est pas distinct de l'homme même *(puruṣabhāva)*, car l'acte n'est pas distinct de ce qui accomplit l'acte. Le fruit de l'activité virile *(puruṣakāraphala)* peut donc être nommé fruit viril *(pauruṣa)*.

Que faut-il entendre par ' activité virile ' ?

L'activité *(kāritra, kriyā, karman)* d'un *dharma* est nommée son activité virile *(puruṣakāra)*, parce qu'elle est semblable à l'activité d'un homme *(puruṣa)*. De même, dans le monde, on nomme une certaine plante *kākajaṅghā*, parce qu'elle ressemble à un pied de corbeau ; on nomme un héros *mattahastin*, parce qu'il ressemble à un éléphant furieux.

Le *saṃprayuktakahetu* et le *sahabhūhetu* sont-ils les seules causes qui aient un fruit d'activité virile ?

D'après une opinion, les autres causes ont cette sorte de fruit, à l'exception de la cause de rétribution *(vipākahetu)*. Ce fruit est, en effet, ou bien simultané, ou bien immédiatement consécutif à sa cause ; tel n'est pas le fruit de rétribution. D'après d'autres maîtres [1], la cause de rétribution a aussi un fruit d'activité virile distant, par exemple le fruit récolté par le laboureur.

[Donc un *dharma* est (1) *niṣyandaphala*, parce qu'il naît semblable à sa cause, (2) *puruṣakāraphala*, parce qu'il naît par la force de sa cause, (3) *adhipatiphala*, parce qu'il naît en raison du ' non obstacle ' de sa cause.]

Quels sont les caractères des différents fruits ? [20 a]

**57** a-b. La rétribution est un *dharma* non-défini, appartenant à l'être vivant, naissant tardivement d'un défini [2].

La rétribution *(vipāka)* est un *dharma* non-souillé-non-défini *(anivṛtāvyākṛta)*.

1. Manque dans Paramārtha.
2. *vipāko 'vyākṛto dharmaḥ sattvākhyo vyākṛtodbhavaḥ /*

Parmi les *dharmas* non-souillés-non-définis, quelques-uns appartiennent aux êtres vivants *(sattvākhya)*, les autres n'appartiennent pas aux êtres vivants. Par conséquent l'auteur précise : ' appartenant aux êtres vivants ', c'est-à-dire : naissant dans la série des êtres vivants.

Appartiennent aux êtres vivants des *dharmas* dits d'accroissement *(aupacayika,* venant de la nourriture, etc., i. 37) et dits d'écoulement *(naiṣyandika,* provenant d'une cause qui leur est semblable, i. 37, ii. 57 c). Par conséquent l'auteur précise : ' naissant tardivement de l'acte défini '. — L'acte défini est ainsi nommé parce qu'il produit rétribution ; c'est l'acte mauvais *(akuśala)* et l'acte bon-impur *(kuśalasāsrava)* (ii. 54 c-d). D'un acte de cette nature naît tardivement, non pas en même temps, non pas immédiatement après, le fruit qu'on appelle ' fruit de rétribution ' ou ' fruit de maturité ' *(vipākaphala)* [1].

Pourquoi ne pas considérer comme fruit de rétribution les *dharmas* qui ne font pas partie des êtres vivants, les montagnes, les fleuves, etc. ? Ne naissent-ils pas de l'acte bon ou mauvais ?

Les *dharmas* qui ne font pas partie des êtres vivants sont, de leur nature, communs. Tout le monde peut en jouir. Or le fruit de rétribution, par définition, est propre : jamais autrui ne jouit du fruit de rétribution de l'acte que j'ai accompli. L'acte, outre le fruit de rétribution, produit le ' fruit du souverain ' *(adhipatiphala)* : [20 b] de ce fruit les êtres jouissent en commun, parce que la collectivité des actes concourt à sa création (p. 288, n. 1).

**57** c. Le fruit semblable à sa cause s'appelle écoulement [2].

1. Le préfixe *ud* dans *udbhava* signifie ' plus tard ', ' tardivement ' *(uttarakāla)*. — Le recueillement *(samādhi)* produit un accroissement des grands éléments du corps : ces grands éléments sont dits ' d'accroissement ' *(aupacayika)* parce qu'ils naissent soit en même temps que le recueillement, soit immédiatement après ; ils ne sont pas de rétribution. — De même la pensée de création *(nirmāṇacitta,* i. 37, vii. 48) est non-définie, appartenant à l'être vivant, créée par un acte défini (recueillement) ; mais, naissant immédiatement du recueillement, elle n'est pas de rétribution. En outre, le fruit de rétribution appartient toujours au même étage que l'acte dont il procède.

2. *niṣyando hetusadṛśaḥ.*

Le *dharma* semblable à sa cause est le fruit d'écoulement *(niṣyandaphala)*. Deux causes, la cause semblable et la cause universelle *(sabhāgahetu*, ii. 52, *sarvatragahetu*, ii. 54 a-b) donnent un fruit d'écoulement.

Si le fruit de la cause universelle est un fruit d'écoulement, un fruit semblable à sa cause, pourquoi ne pas donner à la cause universelle le nom de cause semblable ?

Le fruit de la cause universelle est toujours semblable à sa cause (1) au point de vue de l'étage ; il appartient comme elle au Kāmadhātu, etc. ; (2) au point de vue du caractère moral : comme elle, il est souillé *(kliṣṭa)*. Mais il peut appartenir à une catégorie différente de la catégorie de sa cause. Par catégorie *(nikāya, prakāra)*, on entend le mode d'abandon : susceptible d'être abandonné par la vue de la vérité de la douleur, etc. (ii. 52 b). Lorsqu'il y a similitude entre la cause et le fruit a ce dernier point de vue, la cause universelle est en même temps cause semblable.

Quatre cas se présentent :

1. *sabhāgahetu* qui n'est pas *sarvatragahetu* : par exemple, les passions non-universelles *(rāga*, etc.) par rapport aux passions de leur propre catégorie *(nikāya)* ;

2. *sarvatragahetu* qui n'est pas *sabhāgahetu* : les passions universelles par rapport à une passion d'une autre catégorie ;

3. *sarvatragahetu* qui est en même temps *sabhāgahetu* : les passions universelles par rapport à une passion de leur propre catégorie ;

4. tout autre *dharma* n'est ni *sabhāgahetu*, ni *sarvatragahetu* [1].

**57** d. La destruction par l'intelligence, c'est la disconnexion [2].

La disconnexion *(visaṃyoga)* ou le *visaṃyogaphala*, ' fruit qui consiste en disconnexion ', c'est la destruction *(kṣaya = nirodha)* obtenue par la connaissance spéculative *(dhī = prajñā)*. Le *visaṃyogaphala* est donc le *pratisaṃkhyānirodha*. (Voir ci-dessus p. 278).

1. Les *dharmas* bons ne sont pas *sabhāgahetu* des *dharmas* souillés, etc.
2. *visaṃyogaḥ kṣayo dhiyā* //

**58** a-b. Un *dharma* est le fruit de l'activité virile du *dharma* par la force duquel il naît [1].

Il s'agit d'un *dharma* conditionné *(saṃskṛta)*.

Exemples : le recueillement du premier *dhyāna* est le fruit d'activité virile de la pensée du domaine du Kāmadhātu qui le provoque ou le prépare *(tatprayogacitta)*; le recueillement du deuxième *dhyāna* est le fruit d'activité virile d'une pensée du domaine du premier *dhyāna*.

Un *dharma* pur peut être le fruit d'activité virile d'un *dharma* impur (les *laukikāgradharmas* ont pour fruit la *duḥkhe dharmajñānakṣānti*, vi. 25 c-d) [21 a].

La pensée-de-création *(nirmāṇacitta)* est le fruit de l'activité virile d'une pensée du domaine d'un *dhyāna* (vii. 48).

Et ainsi de suite [2].

On considère le *pratisaṃkhyānirodha* ou Nirvāṇa comme un ' fruit d'activité virile ' ; or la définition 58 a-b ne s'applique pas au *nirodha* qui, étant éternel, ne naît pas. Disons donc qu'il est le fruit d'activité virile du *dharma* par la force duquel on en obtient la possession.

**58** c-d. Tout *dharma* conditionné est le fruit de souverain *(adhipatiphala)* des *dharmas* conditionnés, en exceptant les *dharmas* qui lui sont postérieurs [3].

Quelle différence entre le fruit d'activité virile et le fruit de souverain ?

1. *yadbalāj jāyate yat tat phalaṃ puruṣakārajam* /

2. La pensée à la mort *(maraṇacitta)* du Kāmadhātu, c'est-à-dire la pensée de l'être qui meurt dans le Kāmadhātu, peut avoir pour fruit viril le premier moment de l'être intermédiaire du Rūpadhātu. — Ces exemples montrent la différence entre le *puruṣakāraphala* et le fruit d'écoulement *(niṣyandaphala)*. Quatre cas : 1. *puruṣakāraphala* qui n'est pas *niṣyandaphala* : exemples ci-dessus ; 2. *niṣyandaphala*, le fruit des causes *sabhāga* et *sarvatraga* qui ne suit pas immédiatement ; 3. *niṣyanda* et *puruṣakāraphala*, fruit pareil, de même étage, immédiat ; 4. ni l'un ni l'autre : fruit de rétribution.

3. *apūrvaḥ saṃskṛtasyaiva saṃskṛto 'dhipateḥ phalam* //
Voir ii. 56 b et iv. 85.

Le premier est relatif à l'agent *(kartar)* ; le second, relatif à l'agent et au non-agent. Par exemple, une chose œuvrée est le fruit d'activité virile et le fruit de souverain de l'artisan qui l'a faite ; elle est seulement le fruit de souverain de celui qui n'est pas l'artisan.

On demande dans quelle condition *(avasthā)*, dans la condition de future, présente ou passée, se trouve chacune des causes *(hetu)* quand elle prend *(gṛhṇāti, ākṣipati)* et quand elle donne *(prayacchati, dadāti)* son fruit ?

**59**. Cinq causes prennent leur fruit, présentes ; deux le donnent, présentes ; deux le donnent, présentes et passées ; une le donne, passée [1].

Que faut-il entendre par ' prendre un fruit ', ' donner un fruit ' ? [2]

Un *dharma* prend un fruit lorsqu'il en devient la semence [3].

Un *dharma* donne un fruit au moment où il donne à ce fruit la force de naître, c'est-à-dire au moment où, le fruit futur étant tourné vers la naissance, prêt à naître *(utpādābhimukha)*, ce *dharma* lui donne la force qui le fait entrer dans la condition de présent.

**59** a-b. Cinq causes prennent leur fruit, présentes.

Cinq causes prennent leur fruit seulement quand elles sont présentes : passées, elles ont déjà pris leur fruit ; futures, elles n'ont pas d'activité (v. 25).

Il en va de même du *kāraṇahetu ;* mais la stance ne le mentionne

1. *vartamāṇāḥ phalaṃ pañca gṛhṇanti dvau prayacchataḥ |*
*vartamānābhyatītau dvāv eko 'tītaḥ prayacchati ||*

Comparer ii. 55 a-b.

2. Ces définitions sont données plus loin (vi. 22 a 7) dans l'original. On les place ici pour la commodité du lecteur.

3. *tasya bījabhāvopagamanāt.* — Le *dharma* existe toujours, qu'il soit futur, présent ou passé. Nous disons qu'il prend ou projette un fruit au moment où, devenant présent, il devient cause ou semence d'un fruit. — La Vyākhyā observe que la comparaison de la semence appartient à la théorie des Sautrāntikas. Aussi « ce texte manque dans certains manuscrits » *(kvacit pustake nāsty eṣa pāṭhaḥ)*. Ailleurs la Vyākhyā explique : *pratigṛhṇantīty ākṣipanti hetubhāvenopatiṣṭhanta ity arthaḥ.*

pas, parce que le *kāraṇahetu* n'a pas nécessairement un fruit *(saphala)*.

**59** b. Deux donnent leur fruit, présentes.

La cause coexistante *(sahabhū)* et la cause associée *(saṃprayuktaka)* donnent leur fruit seulement quand elles sont présentes [21 b] : ces deux causes en effet prennent et donnent leur fruit en même temps.

**59** c. Deux donnent leur fruit, présentes et passées.

La cause semblable *(sabhāga)* et la cause universelle *(sarvatraga)* donnent leur fruit et quand elles sont présentes et quand elles sont passées.

Comment peuvent-elles donner leur fruit, le fruit d'écoulement *(niṣyanda*, ii. 56 c), lorsqu'elles sont présentes ? Nous avons vu (ii. 52 b, 54 a) qu'elles sont antérieures à leur fruit.

On dit que, présentes, elles donnent leur fruit, parce qu'elles le créent immédiatement *(samanantaranirvartanāt)*. Quand leur fruit est né, elles ont passé *(abhyatīta)* : elles l'ont déjà donné ; elles ne donnent pas deux fois le même fruit [1].

i. Il arrive que, à un moment donné, un *sabhāgahetu* bon *(kuśala)* prenne un fruit et ne donne pas de fruit. Quatre alternatives : prendre, donner, prendre et donner, ni prendre ni donner [2].

1. Les possessions *(prāpti)* des racines de bien qu'abandonne au dernier moment l'homme qui coupe les racines-de-bien (iv. 80 a) prennent un fruit, ne donnent pas de fruit [3].

2. Les possessions des racines de bien qu'acquiert au premier

1. Sur ce point délicat, Saṃghabhadra, Nyāyāvatāra, 98 a 3.

2. *asti kusalaḥ sabhāgahetuḥ phalaṃ pratigṛhṇāti na dadāti* — D'après Vibhāṣā, 18, 5.

3. Les dernières *prāptis* de bien qu on coupe, à savoir les *prāptis* des racines de bien faibles-faibles *(mṛdumṛdu)* projettent leur fruit *(phalaparigrahaṃ kurvanti)*, mais ne donnent pas leur fruit *(niṣyandaphala)*, puisque manque le moment ' bon ' qu'elles devraient donner ou engendrer *(janya)*.

moment l'homme qui reprend *(pratisaṃdadhāna)* les racines de bien (iv. 80 c), donnent leur fruit, mais ne prennent pas de fruit.

Il faut dire [1] : Ces mêmes possessions, les possessions abandonnées au dernier moment par l'homme qui coupe les racines-de-bien, donnent leur fruit mais ne le prennent pas au moment où cet homme reprend les racines-de-bien.

3. Les possessions de l'homme dont les racines-de-bien ne sont pas coupées — en exceptant les deux cas qui précèdent : celui de l'homme qui achève de couper, celui de l'homme qui reprend les racines de bien — prennent et donnent.

4. Dans tout autre cas, les possessions ni ne prennent, ni ne donnent : par exemple, les possessions des racines-de-bien de l'homme dont les racines-de-bien sont coupées ; les possessions des racines-de-bien d'un étage supérieur de l'homme qui est tombé de cet étage : ces possessions ont déjà pris leur fruit, donc ne le prennent plus ; elles ne le donnent pas, puisque l'homme ne peut avoir actuellement possession de ces racines.

ii. En ce qui regarde le *sabhāgahetu* mauvais *(akuśala)*, la Vibhāṣā établit les mêmes alternatives :

1. Les possessions des mauvais *dharmas* qu'abandonne au dernier moment l'homme qui obtient le détachement du désir *(kāmavairāgya)*.

2. Les possessions qu'acquiert au premier moment l'homme qui choit du détachement.

Il faut dire : Ces mêmes possessions, quand l'homme choit du détachement.

3. Les possessions de l'homme qui n'est pas détaché, en exceptant les deux cas qui précèdent.

1. Vasubandhu critique la doctrine des Vaibhāṣikas. En effet, ce paragraphe est mal rédigé *(sāvadya)* : lorsqu'un homme reprend les racines-de-bien, il acquiert, tritemporelles, les *prāptis* des racines-de-bien : les *prāptis* passées acquises à ce moment donnent leur fruit, mais ne le prennent pas : car elles l'ont déjà pris ; mais comment peut-on dire que les *prāptis* présentes ne prennent pas leur fruit ? La définition proposée manque donc de précision. — Saṃghabhadra défend la rédaction de la Vibhāṣā.

4. Les possessions dans tout autre cas : par exemple les possessions de l'homme détaché et non sujet à la chute.

iii. En ce qui concerne le *sabhāgahetu* souillé-non-défini *(nivṛtāvyākṛta)* [22 a], il y a aussi quatre alternatives :

1. Les dernières possessions de *dharmas* souillés-non-définis qu'abandonne le saint qui devient Arhat.

2. Les premières possessions qu'acquiert l'Arhat tombé.

Pour mieux dire : les possessions susdites chez l'Arhat qui tombe.

3. Les possessions de l'homme non détaché du *bhavāgra*, les deux cas précédents étant exclus.

4. Les possessions dans tout autre cas : les possessions de l'Arhat.

iv. En ce qui concerne le *sabhāgahetu* non-souillé-non-défini *(anivṛtāvyākṛta)*, quand il donne son fruit, il le prend (car le non-souillé-non-défini dure jusqu'au Nirvāṇa) ; mais il peut prendre son fruit sans le donner : les derniers *skandhas* de l'Arhat n'ont pas d'écoulement *(niṣyanda)* [1].

v. Nous avons jusqu'ici considéré les *dharmas* qui ne sont pas ' sujet de connaissance ' *(sālambana)*. Si nous considérons la pensée et les mentaux dans leurs moments successifs, nous établirons pour le *sabhāgahetu* bon les quatre alternatives qui suivent :

1. Il prend et ne donne pas. Lorsque la pensée bonne est immédiatement suivie d'une pensée souillée ou non-souillée-non-définie, cette pensée bonne, en tant que *sabhāgahetu*, prend, c'est-à-dire projette, un fruit d'écoulement, à savoir une pensée bonne future, que celle-ci soit destinée à naître ou non ; elle ne donne pas un fruit d'écoulement, puisque la pensée qui la suit, souillée ou non-souillée-non-définie, n'est pas l'écoulement d'une pensée bonne.

2. Il donne et ne prend pas. Lorsqu'une pensée bonne suit immédiatement une pensée souillée ou non-souillée-non-définie, une pensée bonne antérieure donne un fruit d'écoulement, à savoir la pensée bonne que nous considérons ; cette pensée antérieure ne prend pas de fruit, puisqu'elle l'a pris jadis.

1. *anivṛtāvyākṛtasya paścātpādaka iti paścātpādakalakṣaṇaṃ vyākhyātam iti na punar ucyate.*

3. Il prend et donne. Deux pensées bonnes se suivant, la première prend et donne son fruit d'écoulement, qui est la seconde pensée.

4. Il ne prend ni ne donne. Lorsque des pensées souillées ou non-souillées-non-définies se succèdent, la pensée bonne antérieure, en tant que *sabhāgahetu*, a jadis pris son fruit et donnera plus tard son fruit ; pour l'instant, ni elle ne prend, ni elle ne donne.

On établira symétriquement les alternatives qui concernent le *sabhāgahetu* mauvais.

**59** d. Une cause donne son fruit, passée.

La cause de rétribution donne son fruit quand elle est passée, car ce fruit n'est pas simultané ou immédiatement consécutif à sa cause.

D'autres Maîtres, les docteurs de l'Ouest (Vibhāṣā, 121, 6) disent qu'il y a quatre fruits différents des cinq fruits que nous avons dits :

1. *pratiṣṭhāphala*, fruit de la base [22 b] : le cercle d'eau *(jalamaṇḍala)* est fruit du cercle de vent *(vāyumaṇḍala)* (iii. 45) et ainsi de suite jusqu'aux herbes, fruit de la grande terre *(mahāpṛthivī)* ;

2. *prayogaphala*, fruit de l'exercice préparatoire : l'*anutpādajñāna*, etc. (vi. 50) est fruit des *aśubhā*, etc. (vi. 11) ;

3. *sāmagrīphala*, fruit d'un complexe : la connaissance visuelle est fruit de l'organe de la vue, du visible, de la lumière et d'un acte d'attention (Madhyamakavṛtti, 454) ;

4. *bhāvanāphala*, fruit du recueillement : la pensée-de-création (vii. 48) est fruit du *dhyāna*.

D'après le Sarvāstivādin, le premier de ces quatre fruits rentre dans la catégorie du fruit du souverain *(adhipatiphala)* ; les trois autres rentrent dans la catégorie du fruit viril *(puruṣakāraphala)*.

Nous avons expliqué les causes et les fruits. Il faut maintenant examiner par combien de causes sont produits les différents *dharmas*.

De ce point de vue, les *dharmas* se rangent en quatre catégories : 1. *dharmas* souillés *(kliṣṭa)*, c'est-à-dire les passions *(kleśa)*, les *dharmas* associés à la passion *(saṃprayukta)* et les *dharmas* ayant leur origine dans la passion *(samuttha)* (iv. 8) ; 2. *dharmas* de rétri-

bution ou nés de la cause de rétribution *(vipākahetu*, ii. 54 c) ; 3. les premiers *dharmas* purs *(anāsrava)*, c'est-à-dire la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* (i. 38 b, vi. 27) et les *dharmas* coexistant à cette *kṣānti* ; 4. les autres *dharmas*, c'est-à-dire les *dharmas* non-définis *(avyākṛta)*, à l'exception des *dharmas* de rétribution, et les *dharmas* bons *(kuśala)*, à l'exception des premiers *dharmas* purs.

**60-61** b. La pensée et les mentaux (1) souillés, (2) nés de la cause de rétribution, (3) autres, (4) purs pour la première fois, naissent des causes qui restent lorsqu'on exclut, dans l'ordre, (1) la cause de rétribution, (2) la cause universelle, (3) ces deux causes, (4) ces deux causes plus la cause semblable. En ce qui concerne les *dharmas* qui ne sont pas pensée ou mentaux, exclure en outre la cause associée [1].

La pensée et les mentaux, (1) lorsqu'ils sont souillés, naissent de cinq causes à l'exclusion de la cause de rétribution [23 a]; (2) lorsqu'ils sont rétribution, naissent de cinq causes à l'exclusion de la cause universelle ; (3) lorsqu'ils sont différents de ces deux catégories et de la quatrième, naissent de quatre causes, à l'exclusion de la cause de rétribution et de la cause universelle ; (4) lorsqu'ils sont purs pour la première fois, naissent de trois causes, à l'exclusion des deux causes susdites et de la cause semblable.

Les *dharmas* qui ne sont pas pensée ou mentaux, à savoir les *dharmas* matériels *(rūpin)* et les *saṃskāras* non associés à la pensée (ii. 35), suivant qu'ils tombent dans une des quatre catégories, naissent des causes propres à cette catégorie en excluant la cause associée *(saṃprayuktakahetu)*: souillés et rétribution, quatre causes ; différents, trois causes ; purs pour la première fois *(anāsravasaṃvara*, iv. 13), deux causes.

Il n'y a pas de *dharma* qui provienne d'une seule cause *(ekahetusaṃbhūta)* : la raison d'être *(kāraṇahetu)* et la cause coexistante *(sahabhūhetu)* ne manquent jamais. [vii, 1 a]

1. *kliṣṭā vipākajāḥ śeṣāḥ prathamaryā yathākramam /*
*vipākaṃ sarvagaṃ hitvā tau sabhāgaṃ ca śeṣajāḥ //*
*cittacaittās [tathānye ca saṃprayuktakavarjitāḥ] /*

Comparer Abhidharmahṛdaya, ii. 12-15.

Nous avons expliqué les causes *(hetus)*. Quelles sont les conditions *(pratyaya)* ?

**61** c. Les *pratyayas* sont dits être quatre [1].

Où cela est-il dit ?

Dans le Sūtra : « Il y a quatre *pratyayatās*, à savoir *hetupratyayatā, samanantarapratyayatā, ālambanapratyayatā, adhipa-*

1. *catvāraḥ pratyayā uktāḥ.*

Vibhāṣā, 16, 8 : « Il est vrai que ces six causes *(hetu)* ne sont pas dites dans le Sūtra ; le Sūtra dit seulement qu'il y a quatre *pratyayatās* ».

L'éditeur japonais cite les sources du Grand Véhicule, le Nanjio 141 (trad. Dharmagupta), le Ghanavyūha, le Nanjio 140 (trad. Hiuan-tsang), le Madhyamaka (voir Madhyamakavṛtti, p. 76).

Quant à la relation des *hetus* et des *pratyayas*, les premiers maîtres de la Vibhāṣā disent que (1) le *hetuprātyaya* comprend cinq *hetus* à l'exception du *kāraṇahetu*, (2) le *kāraṇahetu* comprend les trois autres *pratyayas*. Les seconds maîtres de la Vibhāṣā disent que (1) le *hetupratyaya* comprend cinq *hetus*, (2) le *kāraṇahetu* correspond au seul *adhipatipratyaya* : c'est le système adopté par Vasubandhu. Pour les maîtres du Grand Véhicule, le *sabhāgahetu* est à la fois *hetupratyaya* et *adhipatipratyaya*, les autres cinq *hetus* sont *adhipatipratyaya*.

Le Prakaraṇa, 30 a 17, énumère les quatre *pratyayas*. Le Vijñānakāya, 16 a 7, les définit en fonction des *vijñānas* : « Qu'est-ce qui est *hetupratyaya* d'une connaissance visuelle ? Les *dharmas* coexistants *(sahabhū)* et associés *(samprayukta)*. — Qu'est-ce qui est son *samanantarapratyaya* ? La pensée et les mentaux auxquels elle est égale et immédiate, la connaissance visuelle née et naissante. — Qu'est-ce qui est son *ālambanapratyaya* ? Les visibles. — Qu'est-ce qui est son *adhipatipratyaya* ? Tous les *dharmas*, à l'exception d'elle-même ..... ... De quoi une connaissance visuelle est-elle le *hetupratyaya* ? Des *dharmas* coexistants et associés. — De quoi est-elle le *samanantarapratyaya* ? Des pensées et mentaux, nés ou naissants, égaux et immédiats à cette connaissance visuelle. — De quoi est-elle l'*ālambanapratyaya* ? Des pensées et mentaux qui la prennent pour objet. — De quoi est-elle l'*adhipatipratyaya* ? De tous les *dharmas* à l'exception d'elle-même. »

Les quatre *pratyayas* sont définis dans l'Abhidharmahṛdaya, ii. 16, comme dans notre livre : le *hetupratyaya* comprend les cinq *hetus* ; l'*adhipatipratyaya* correspond au *kāraṇahetu*.

Pour les *paccayas* de l'Abhidhamma, le Dukapaṭṭhāna paraît l'autorité capitale. Les points de contact avec l'Abhidharma sont nombreux ; la nomenclature diffère ; par exemple, le *sahajātādhipatipaccaya* est notre *sahabhūhetu*. Voir aussi Kathāvatthu, xv. 1-2.

*tipratyayatā*, ce qui est condition en qualité de cause, en qualité d'antécédent égal et immédiat, en qualité d'objet, en qualité de souverain. »

Par *pratyayatā* on entend ' espèce de *pratyaya* ' *(pratyayajāti)* [1].

Qu'est-ce que le *hetupratyaya* ?

**61** d. Le *pratyaya* qui porte le nom de *hetu*, c'est cinq *hetus* [2].

Si on excepte le *kāraṇahetu*, les cinq *hetus* restant constituent la *hetupratyayatā*, l'espèce de condition nommée cause.

Qu'est-ce que le *samantarapratyaya* ?

**62** a-b. Les pensées-et-mentaux qui sont nés, à l'exception des derniers, sont *samanantarapratyaya* [1 b] [3].

Si on excepte la dernière pensée et les derniers mentaux *(cittacaittas)* de l'Arhat au moment du Nirvāṇa, tous les pensées-et-mentaux qui sont nés sont *samanantarapratyaya*, condition en qualité d'antécédent égal et immédiat.

i. Seuls les pensées et mentaux sont *samanantarapratyaya*. De quels *dharmas* sont-ils *samanantarapratyaya* ?

1. Cette sorte de *pratyaya* est nommée *samanantara* parce qu'elle produit des *dharmas* égaux *(sama)* et immédiats *(anantara)*. Le préfixe *sam* s'entend dans le sens d'égalité.

Par conséquent [4], les pensées-et-mentaux seuls sont *samanantarapratyaya*, car, en ce qui concerne les autres *dharmas*, les *dharmas* matériels *(rūpa)* par exemple, il n'y a pas égalité entre la cause et le fruit. En effet, à la suite d'un *rūpa* du domaine du Kāmadhātu, peuvent naître en même temps deux *rūpas*, l'un du Kāmadhātu, l'autre du Rūpadhātu [5], ou bien deux *rūpas*, l'un du Kāmadhātu,

1. C'est-à-dire *pratyayaprakāra*, comme on dit *gotā*, espèce de vache (Vyākhyā).

2. *hetvākhyaḥ pañca hetavaḥ* //

3. *cittacaittā acaramā utpannāḥ samanantaraḥ* /

4. Vibhāṣā, 11, 4, deuxièmes maîtres.

5. Il s'agit de l'*avijñaptirūpa*. Lorsque, après avoir pris le Prātimokṣasaṃvara *(avijñaptirūpa* de Kāmadhātu), un homme entre dans le *dhyāna* impur *(sāsra-*

l'autre pur [1]. Tandis que jamais ne naissent en même temps, à la suite d'une pensée de Kāmadhātu, une pensée de Kāmadhātu et une pensée de Rūpadhātu. L'apparition *(saṃmukhībhāva)* des *rūpas* est confuse *(ākula)* : or le *samanantarapratyaya* ne donne pas un fruit confus ; donc les *dharmas* matériels ne sont pas *samanantarapratyaya*.

Vasumitra dit : Dans un même corps, sans que la série d'un *rūpa* d'accroissement *(aupacayika)* soit rompue, peut naître un second *rūpa* d'accroissement ; donc le *rūpa* n'est pas *samanantarapratyaya* [2].

Bhadanta [3] dit : Le *dharma* de *rūpa* est immédiatement suivi de moins ou de plus. Donc il n'est pas *samanantarapratyaya*. De plus naît moins : lorsqu'une grande masse de paille, brûlée, devient cendre. De moins naît plus : car une petite semence produit la racine du figuier *(nyagrodha)*, le tronc, les branches, les feuilles [2 a].

2. Objection. — Lorsque des pensées *(citta)* se succèdent immédiatement, comportent-elles toujours le même nombre d'espèces de mentaux associés ? Non. Il arrive que la pensée antérieure comporte un plus grand nombre d'espèces de mentaux, et la pensée suivante un nombre moindre ; et réciproquement. Les pensées, bonne, mauvaise, non-définie, se succèdent ; et elles ne comportent pas le même nombre de mentaux associés (ii. 28-30) ; les recueillements, qui se succèdent, comportent ou ne comportent pas *vitarka* et *vicāra* (viii. 7). Donc, pour les mentaux comme pour les *dharmas* matériels, il n'y a pas égalité. (Vibhāṣā, 11, 5).

*va)*, il produit le *saṃvara* de *dhyāna (avijñaptirūpa* de Rūpadhātu), tandis que l'*avijñaptirūpa* de Kāmadhātu continue à se reproduire (voir iv. 17 b-c).

1. Dans le cas où l'homme qui a pris le Prātimokṣasaṃvara entre dans le *dhyāna* pur.

2. C'est la deuxième opinion exposée dans la Vibhāṣā. — Lorsque, après avoir mangé, l'homme s'endort ou entre en recueillement, naissent en même temps le *rūpa* d'accroissement produit par la nourriture et le *rūpa* d'accroissement produit par le sommeil ou par le recueillement (voir i. 37).

3. Sur Bhadanta, le Sthavira Sautrāntika (Vyākhyā), voir p. 36. — Quatrième opinion de la Vibhāṣā.

Cela est vrai : il y a succession de moins à plus, et réciproquement (deuxième opinion de la Vibhāṣā) ; mais seulement par accroissement ou diminution du nombre des espèces de mentaux (Vibhāṣā, 11, 17). En ce qui concerne une espèce déterminée, jamais il n'y a inégalité : jamais à la suite de moins nombreuses sensations *(vedanā)* ne surgissent plus nombreuses sensations, ni réciproquement ; c'est-à-dire : jamais une pensée accompagnée d'une sensation n'est suivie d'une pensée associée à deux ou à trois sensations. De même pour la notion *(saṃjñā)* et les autres mentaux.

C'est donc seulement par rapport à son espèce propre que l'antérieur est *samanantarapratyaya* du subséquent ? La sensation est donc le *samanantarapratyaya* de la seule sensation ?

Non. D'une manière générale les mentaux antérieurs sont *samanantarapratyaya* des mentaux qui suivent, et non pas seulement des mentaux de leur espèce. Mais, à considérer une espèce, il n'y a pas succession de moins à plus, et réciproquement : ce qui justifie l'expression *samanantara*, ' égal et immédiat '.

3. Les Ābhidhārmikas qui prennent le nom de Sāṃtānasabhāgikas (Vibhāṣā, 10, 17) soutiennent au contraire qu'un *dharma* d'une certaine espèce est seulement *samanantarapratyaya* d'un *dharma* de cette espèce : de la pensée naît la pensée, de la sensation naît la sensation, etc.

Objection. — Dans cette hypothèse, lorsqu'un *dharma* souillé *(kliṣṭa = akuśala* ou *nivṛtāvyākṛta)* naît à la suite d'un *dharma* non-souillé, ce *dharma* souillé ne procèdera pas d'un *samanantarapratyaya*.

C'est la passion *(kleśa)* antérieurement détruite qui est le *samanantarapratyaya* de la passion qui souille ce second *dharma*. La passion antérieure est considérée comme précédant immédiatement la passion postérieure, encore qu'elle en soit séparée *(vyavahita)* par un *dharma* non-souillé, car la séparation par un *dharma* de nature différente *(atulyajātīya)* ne constitue pas séparation. De même que la pensée-de-sortie *(vyutthānacitta)* du recueillement-de-cessation *(nirodhasamāpatti*, ii. 43 a) [2 b] a pour *samanantarapratyaya*

la pensée-d'entrée-en-recueillement *(samāpatticitta)* antérieurement détruite : le recueillement *(samāpattidravya)* ne fait pas séparation.

La théorie des Sāṃtānasabhāgikas est inadmissible, pensons-nous ; car, dans cette théorie, la pensée pure *(anāsrava)* produite pour la première fois (i. 38 b) n'aurait pas de *samanantarapratyaya*.

4. Les *saṃskāras* dissociés de la pensée *(viprayukta*, ii. 35)[1], de même que les *dharmas* matériels, se produisent pêle-mêle *(vyākula-saṃmukhībhāva)* : donc ils ne sont pas *samanantarapratyaya*. En effet, à la suite d'une possession du domaine du Kāmadhātu, peuvent se produire en même temps des possessions relatives à des *dharmas* des trois sphères d'existence et aux *dharmas* purs, etc.

ii. Pourquoi nier que les *dharmas* futurs soient *samanantarapratyaya* ?

Les *dharmas* futurs sont pêle-mêle *(vyākula)* : il n'y a pas, entre eux, antériorité, postériorité (voir p. 261)[2].

A. Comment donc Bhagavat sait-il que tel *dharma* futur naîtra d'abord, que tel autre *dharma* naîtra après ? Il connaît l'ordre de naissance de tout ce qui naît jusqu'à la fin des temps.

1. Première réponse[3]. Sa connaissance résulte d'une induction *(anumāna)* tirée du passé et du présent. — Il voit le passé[4] : « De telle sorte d'acte naît tel fruit de rétribution ; de tel *dharma* procède tel *dharma* » ; il voit le présent : « Voici telle sorte d'acte : de cet acte, tel fruit de rétribution naîtra dans le futur ; voici tel *dharma* : de ce *dharma* procèdera tel *dharma* ». — Cependant la connaissance de Bhagavat est ce qu'on nomme *praṇidhijñāna* (vii. 37), et non pas connaissance d'induction. Au moyen de l'induction tirée du passé et du présent, Bhagavat voit immédiatement les

1. Vibhāṣā, 11, 5, deux opinions. Vasubandhu expose la seconde.

2. Les *dharmas* simultanés, ne présentant ni antériorité, ni postériorité, ne peuvent être en eux *samanantarapratyaya*.

3. Les premiers maîtres de Vibhāṣā, 11, 2. — *atītasāṃpratānumānāt*. — Hiuan-tsang : « Il induit du passé et du présent, mais voit d'une manière immédiate ».

4. *atītaṃ kilādhvānaṃ paśyati* ... Vibhāṣā, ibid. et 179, 3.

*dharmas* qui résident, pêle-mêle, dans le futur, et il produit cette connaissance [3 a] : « Cet homme, ayant accompli tel acte, recevra certainement telle future rétribution » [1].

A vous en croire, si Bhagavat ne considère pas le passé, il ne connaît pas le futur. Donc il n'est pas omniscient *(sarvavid)*.

2. D'après d'autres maîtres [2], il y a dans la série des êtres certain *dharma* qui est l'indice *(cihna = liṅga)* des fruits qui naîtront dans l'avenir, à savoir certain *saṃskāra* dissocié de la pensée. Bhagavat le contemple [3] et il connaît les fruits futurs, sans qu'il doive pour cela pratiquer les *dhyānas* et les *abhijñās* (vii. 42 : *cyutyupapādajñāna)*.

Le Sautrāntika. — S'il en était ainsi, Bhagavat serait un interprète de pronostiques [4] ; il ne serait pas un ' voyant ' *(sākṣātkārin, sākṣāddarśin)*.

3. Par conséquent Bhagavat connaît à son gré et immédiatement

1. Hiuan-tsang : Bhagavat voit que, de tel acte passé, naît tel fruit : de tel *dharma* naît immédiatement tel *dharma* ; que, de tel acte présent, naît tel fruit : de tel *dharma* naît immédiatement tel *dharma*. Ayant vu ainsi, il est capable de savoir, à l'égard des *dharmas* confus de l'avenir : tel *dharma* naîtra immédiatement après tel *dharma*. Quoiqu'il connaisse de cette manière, ce n'est pas là connaissance d'induction, car Bhagavat, induisant d'après l'ordre de naissance des causes et effets passés et présents, connait ensuite d'une vue immédiate les *dharmas* confus de l'avenir et dit : « Dans l'avenir, tel être accomplira telle action, recevra telle rétribution ». C'est là *praṇidhijñāna*, non pas *anumānajñāna*.

2. Deuxième opinion de la Vibhāṣā, 179, 4 ; troisième opinion exposée dans Nyāyāvatāra, 103 a 20.

Paramārtha (29 b 12) diffère : « il y a, dans la série des êtres, un certain *dharma* conditionné associé à la pensée qui est l'indice du fruit à venir ».

Nyāyāvatāra : « il y a actuellement, dans les êtres, un indice des causes et fruits futurs, semblable à un signe pronostique *(ing siang, chāyā-nimitta)*, ou bien un *rūpa*, ou bien un *saṃskāra* dissocié de la pensée ».

' indice ', *rtags, cihna = liṅga* ; Paramārtha et Nyāyavatāra : *siĕn siang = pūrvalakṣaṇa* ; Hiuen-tsang : *siĕn tchao*, présage.

3. Editeur japonais : au moyen du *lokadhātusaṃvṛtijñāna* (vii. 3).

4. *mtshan-mkhan*. — Śarad Candra suggère *gaṇaka* (= *rtsis mkhan)* ; plutôt *naimittika (ltas mkhan)* MVyut. 186, 123, *naimittaka*, Divya. — Hiuan-tsang : S'il en était ainsi, le Bouddha connaîtrait le futur en raison des indices (*tchān-siang*) ...

toute chose, non par induction, non par divination. C'est l'avis des Sautrāntikas, justifié par cette parole de Bhagavat (Ekottara, 18, 16 ; comp. Dīgha, i. 31) : « Les qualités des Bouddhas, le domaine des Bouddhas, sont incompréhensibles ».

B. Si le futur ne présente pas antériorité et postériorité, comment peut-on dire : « Immédiatement après les *laukika agradharmas* naît seulement la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* et non pas un autre *dharma* » (vi. 27) et ainsi de suite jusque : « Immédiatement après le *vajropamasamādhi* naît le *kṣayajñāna* (vi. 46 c) » ?

Les Vaibhāṣikas (Vibhāṣā, 11, 2) répondent : Si la naissance de ce *dharma*-ci est liée à ce *dharma*-là, immédiatement après celui-là, celui-ci naît [3 b]. De même que le bourgeon naît après la semence sans que le *samanantarapratyaya* intervienne.

iii. Pourquoi la dernière pensée et les derniers mentaux de l'Arhat ne sont-ils pas *samanantarapratyaya* (Vibhāṣā, 10, 16) ?

Parce qu'aucune pensée et aucun mental ne naissent après eux.

Mais vous nous avez appris (i. 17) qu'on entend par *manas* la pensée *(citta, vijñāna)* qui vient de disparaître et qui sert de point d'appui à la pensée suivante. Puisqu'aucune pensée ne suit la dernière pensée de l'Arhat, cette dernière pensée ne doit recevoir ni le nom de *manas*, ni le nom de *samanantarapratyaya ;* et vous la considérez cependant comme étant *manas*.

Le cas n'est pas le même. Ce qui constitue le *manas*, ce n'est pas l'activité *(kāritra)*, le fait de supporter la pensée subséquente, c'est la qualité d'être un point d'appui *(āśraya)* pour cette pensée ; que celle-ci naisse ou ne naisse pas, peu importe. La dernière pensée de l'Arhat est ' point d'appui ' : si une pensée subséquente, qui serait supportée par ce point d'appui, ne naît pas, c'est par défaut des autres causes nécessaires à sa naissance. Au contraire, ce qui constitue le *samanantarapratyaya*, c'est l'activité. Une fois que ce *pratyaya* a pris ou projeté un fruit, rien au monde ne peut empêcher ce fruit de naître. Donc la dernière pensée de l'Arhat est justement nommée *manas*, et n'est pas *samanantaraprayaya*.

iv. Un *dharma* qui est *cittasamanantara*, c'est-à-dire qui a pour

' antécédent égal et immédiat ' *(samanantarapratyaya)* une certaine pensée, est-il *cittanirantara*, c'est-à-dire, suit-il immédiatement cette pensée ? [1]

Quatre alternatives.

1. La pensée et les mentaux de sortie *(vyutthāna)* des deux recueillements exempts de pensée (ii. 41), et tous les moments de ces deux recueillements à l'exception du premier, ont pour *samanantarapratyaya* la pensée-d'entrée en recueillement, et ne suivent pas immédiatement cette pensée. (ii. 64 b)

2. Les caractères *(lakṣaṇas*, ii. 45 c) (1) du premier moment des deux recueillements, (2) de toute pensée et de tout mental de l'état conscient *(savittakāvasthā)*, suivent immédiatement une pensée, mais n'ont pas de *samanantarapratyaya*.

3. Le premier moment des deux recueillements, toute pensée et tout mental de l'état conscient, ont pour *samanantarapratyaya* la pensée qu'ils suivent immédiatement.

4. Les caractères (1) de tous les moments des deux recueillements à l'exception du premier, (2) de la pensée et des mentaux de sortie des deux recueillements, n'ont pas de *samanantarapratyaya*, car ils sont des *dharmas* dissociés de la pensée *(viprayukta*, ii. 35) ; et ne suivent immédiatement aucune pensée.

Qu'est-ce qui est *ālambanapratyaya*, condition en qualité d'objet ?

**62** c. Tous les *dharmas* sont *ālambana*, objet de la connaissance [2].

Tous les *dharmas*, aussi bien les conditionnés *(saṃskṛta)* que les inconditionnés *(asaṃskṛta)*, sont ' condition en qualité d'objet ' des pensées et mentaux *(cittacaittas)*, mais non pas indistinctement. Par exemple, la connaissance visuelle *(cakṣurvijñāna)* et les mentaux, sensation, etc., qui lui sont associés, ont pour objet tous les visibles ; la connaissance auditive, les sons ; la connaissance de l'odorat, les

1. D'après Vibhāṣā, 11, 7 ; comparer Prakaraṇa, 74 b 16.
2. [*dharmā ālambanaṃ sarve*]

odeurs [4 b] ; la connaissance du tact, les tangibles. La connaissance mentale *(manovijñāna)* et les mentaux qui lui sont associés ont pour objet tous les *dharmas*. [En ce qui concerne le *manas*, la kārikā 62 c. s'entend donc à la lettre].

Lorsqu'un *dharma* est l'objet d'une pensée, il ne peut pas se faire que ce *dharma*, à un moment quelconque, ne soit pas objet de cette pensée. C'est-à-dire : même quand un visible n'est pas pris comme objet *(ālambyate)* par la connaissance visuelle, il est objet, car, qu'il soit pris ou ne soit pas pris comme objet, sa nature reste la même. De même que le combustible *(indhana)* est combustible, même quand il n'est pas en combustion.

A considérer le problème du point de vue de la pensée qui prend un *dharma* comme objet, on établit une triple détermination. La pensée est déterminée (1) quant à l'*āyatana* : par exemple, une connaissance visuelle porte seulement sur le visible *(rūpa-āyatana)* ; (2) quant au *dravya*, quant à la chose : une certaine connaissance visuelle, la connaissance de bleu, de rouge, etc., porte sur le bleu, le rouge, etc. (voir i. 10) ; (3) quant au moment *(kṣaṇa)* : une certaine connaissance visuelle porte sur un certain moment de bleu.

La pensée est-elle déterminée de la même manière en ce qui regarde son point d'appui, *āśraya*, c'est-à-dire l'organe, organe de la vue, etc. ? — La réponse est affirmative [1]. Toutefois, présente, la pensée est liée à son point d'appui ; passée et future, elle en est séparée. D'après d'autres, présente et passée, elle est liée à son point d'appui [2].

Qu'est-ce qui est *adhipatipratyaya*, condition en qualité de souverain ?

**62** d. La cause nommée *kāraṇa* est dite *adhipati*, souverain [3].

L'*adhipatipratyayatā*, la classe de condition nommée souveraine, c'est le *kāraṇahetu*, la cause nommée ' raison d'être ' (ii. 50 a), car

1. *om ity āha*. — Vibhāṣā, 197, 2.

2. Les deux premières opinions de Vibhāṣā 12, 5. — Troisième opinion : présente, passée, future, la pensée est liée à son point d'appui.

3. Ce pāda est difficile à restituer : *byed rgyu zhes byar bdag por bśad* = *patiḥ kāraṇam ucyate*.

le *kāraṇahetu* est la ' condition souveraine ' *(adhipatipratyaya).*

Ce nom est justifié à deux points de vue. — La condition souveraine, ou causalité souveraine, est celle qui appartient au plus grand nombre de *dharmas* et qui s'exerce sur le plus grand nombre de *dharmas (adhikaḥ pratyayaḥ, adhikasya vā pratyayaḥ).*

1. Tous les *dharmas* sont ' condition en qualité d'objet ' de la connaissance mentale. Toutefois les *dharmas* coexistant *(sahabhū)* à une certaine pensée ne sont pas l'objet de cette pensée, tandis qu'ils en sont le *kāraṇahetu.* Donc les *dharmas,* sans exception, sont ' condition souveraine ' en tant que *kāraṇahetu,* non pas en tant que ' condition en qualité d'objet '.

2. Tout *dharma* a pour *kāraṇahetu* tous les *dharmas,* à l'exception de soi-même.

Aucun *dharma* n'est, à quelque titre que ce soit, condition de soi-même. Le *dharma* conditionné *(saṃskṛta)* n'est pas condition du *dharma* inconditionné, et réciproquement.

Dans quel état *(avasthā),* état présent, passé, futur, se trouvent les *dharmas* à l'égard desquels les diverses conditions exercent leur activité ?

Examinons d'abord le *hetupratyaya,* la condition en qualité de cause, c'est-à-dire cinq causes, à l'exclusion du *kāraṇahetu.*

**63** a-b. Deux causes exercent leur activité à l'égard d'un *dharma* périssant [1].

Par ' périssant ', il faut entendre ' présent '. Le *dharma* présent est nommé ' périssant ', ' en train de périr ', parce que, étant né, il est tourné *(abhimukha)* vers sa destruction.

Le *sahabhūhetu* (ii. 50 b) et le *saṃprayuktakahetu* (53 c) opèrent leur opération *(kāritraṃ karoti)* à l'égard du *dharma* présent, parce qu'ils opèrent leur opération à l'égard d'un *dharma* qui naît en même temps qu'eux [2].

1. *nirudhyamāne kāritraṃ dvau hetū kurutas.*
D'après Vibhāṣā, 36, 7.

2. Hiuan-tsang : « parce qu'ils font qu'un fruit né en même temps qu'eux possède opération ».

**63** b-c. Trois, à l'égard d'un *dharma* naissant [1].

Un *dharma* naissant, c'est-à-dire un *dharma* futur, parce que le *dharma* futur, n'étant pas né, est tourné vers la naissance. [5 b]

Les trois causes en question sont le *sabhāgahetu* (ii. 52 a), le *sarvatragahetu* (54 a), le *vipākahetu* (54 c).

En ce qui concerne les autres conditions :

**63** c-d. Deux autres conditions, dans l'ordre inverse [2].

Dans la liste des conditions vient d'abord le *samanantarapratyaya*, condition en qualité d'antécédent : il exerce son activité comme font les trois causes, à savoir à l'endroit d'un *dharma* naissant, car les pensée-et-mentaux d'un moment donné cèdent leur place *(avakāśadāna)* aux pensée-et-mentaux qui naissent.

Dans la liste vient ensuite l'*ālambanapratyaya*, condition en qualité d'objet : il exerce son activité comme font les deux causes, à savoir à l'égard d'un *dharma* périssant : ce *dharma* périssant, c'est pensée-et-mental, c'est les ' sujets de la connaissance ' *(ālambaka)*, lesquels, périssant, c'est-à-dire présents, saisissent un objet présent.

Quant à l'*adhipatipratyaya*, condition en qualité de souverain, son activité *(kāritra)* consiste uniquement à ne pas faire obstacle *(anāvaraṇabhāvena .... avasthāna)* : il ne fait obstacle ni au *dharma* présent, ni au *dharma* passé, ni au *dharma* futur.

En raison de combien de conditions naissent les diverses sortes de *dharmas* ?

**64** a. La pensée et les mentaux naissent en raison des quatre conditions [3].

1. *hetupratyaya*, les cinq causes ; 2. *samanantarapratyaya*, la pensée et les mentaux antérieurs, qui sont nés, non séparés par

1. *trayaḥ | jāyamāne.*
2. *tato 'nyau tu pratyayau tadviparyayāt ||*
3. *caturbhiś cittacaittā hi.* — Comparer Abhidharmahṛdaya, ii. 17.

d'autres pensées, d'autres mentaux ; 3. *ālambanapratyaya*, les cinq objets dont le visible *(rūpa)* est le premier, ou, dans le cas de la connaissance mentale, tous les *dharmas* ; 4. *adhipatipratyaya*, tous les *dharmas*, en exceptant la pensée et les mentaux dont la naissance est envisagée.

**64** b. Les deux recueillements, en raison de trois [1].

Il faut excepter l'*ālambanapratyaya*, parce que le recueillement d'inconscience (ii. 42) et le recueillement de cessation (ii. 43) ne saisissent pas, ne connaissent pas un objet. On a : 1. *hetupratyaya*, deux causes, le *sahabhūhetu* (les *lakṣaṇas*, naissance, etc. (ii. 45 c) du recueillement), le *sabhāgahetu* (les *dharmas* bons antérieurs, déjà nés, appartenant à l'étage du recueillement, c'est-à-dire au quatrième *dhyāna* ou au *bhavāgra* suivant le cas) ; 2. *samanantarapratyaya*, la pensée d'entrée en recueillement et les mentaux qui sont associés à cette pensée ; la pensée d'entrée n'est séparée par aucune pensée de tous les moments du recueillement ; 3. *adhipatipratyaya*, comme ci-dessus.

Ces deux recueillements naissent d'un travail, d'une inflexion de la pensée *(cittābhisaṃskāraja, cittābhogaja)* : ils ont donc une pensée comme *samanantarapratyaya*. Ils empêchent la production de la pensée *(cittotpattipratibandha)* : donc ils ne sont pas *samanantarapratyaya* de la pensée de sortie du recueillement, bien qu'ils lui soient immédiatement contigus *(nirantara ;* voir p. 306).

**64** c. Les autres *dharmas*, en raison de deux [2].

Les autres *dharmas*, à savoir les autres *saṃskāras* dissociés de la pensée *(cittaviprayukta)* et les *dharmas* matériels *(rūpa)* naissent en raison du *hetupratyaya* et de l'*adhipatipratyaya* (Vibhāṣā, 136, 5).

Tous les *dharmas* qui prennent naissance naissent en raison des cinq *hetus* et des quatre *pratyayas* que nous venons d'expliquer. Le

1. *samāpattidvayaṃ tribhiḥ /*
2. *dvābhyām anye tu jāyante*

monde ne procède pas d'une cause unique, qu'on l'appelle Dieu, Puruṣa, Pradhāna ou de tout autre nom [1].

Comment établissez-vous cette thèse ?

Si vous pensez que les thèses sont établies par des arguments [6 b], vous trahissez votre doctrine que le monde naît d'une cause unique.

**64** d. Non pas de Dieu ou de toute autre Cause, puisqu'il y a succession, etc. [2]

Que les choses soient produites par une cause unique, par Dieu, Mahādeva ou Vāsudeva, c'est inadmissible pour plusieurs raisons.

1. Si les choses étaient produites par une cause unique, elles naîtraient toutes en même temps : or chacun sait qu'elles naissent successivement.

Le Théiste. — Elles naissent successivement en vertu des désirs de Dieu : « Que ceci naisse maintenant! Que ceci périsse maintenant! Que ceci naisse et périsse plus tard ! »

S'il en est ainsi, les choses ne naissent pas d'une cause unique, puisque les désirs sont multiples. D'ailleurs ces désirs multiples devront être simultanés, puisque Dieu, cause des désirs, n'est pas multiple, et les choses naîtront toutes en même temps.

a. Le Théiste. — Les désirs de Dieu ne sont pas simultanés, parce que Dieu, pour produire ses désirs, tient compte d'autres causes.

S'il en est ainsi, Dieu n'est pas la cause unique de toute chose. Et les causes dont Dieu tient compte se produisent successivement : elles dépendent donc de causes qui elles-mêmes dépendent d'autres causes. *Regressus ad infinitum.*

Le Théiste. — Admettons que la série des causes n'a pas commencé. [7 a]

Ce serait admettre que le *saṃsāra* n'a pas d'origine. Vous abandonnez la doctrine de la cause unique pour vous rallier à la théorie

1. Vyākhyā : Īśvara, Puruṣa, Pradhāna, temps *(kāla)*, nature propre *(svabhāva)*, atomes, etc.

2. *neśvarādeḥ kramādibhiḥ* // Comparer Bodhicaryāvatāra, ix. 119 ; Ṣaḍdarśanasaṃgraha, p. 11 ; la lettre amicale (JPTS. 1886), 50, etc.

bouddhique *(śākyaputrīya)* des causes *(hetus)* et des conditions *(pratyayas)*.

b. Le Théiste. — Les désirs de Dieu sont simultanés, mais les choses ne naissent pas en même temps parce qu'elles naissent comme Dieu veut qu'elles naissent, c'est-à-dire successivement.

Inadmissible. Les désirs de Dieu restent ce qu'ils sont *(teṣāṃ paścād aviśeṣāt)*. Expliquons-nous. Supposons que Dieu désire : « Que ceci naisse maintenant ! Que cela naisse plus tard ! » Nous ne voyons pas pourquoi le second désir, d'abord non efficace, sera plus tard efficace ; pourquoi, plus tard efficace, il ne le sera pas d'abord.

2. Quel avantage obtient Dieu de ce grand effort par lequel il produit le monde ?

Le Théiste. — Dieu produit le monde pour sa propre satisfaction *(prīti)*.

Il n'est donc pas Dieu, Souverain *(īśvara)*, en ce qui concerne sa propre satisfaction, puisqu'il ne peut pas la réaliser sans un moyen *(upāya)*. N'étant pas Souverain par rapport à sa propre satisfaction, comment serait-il Souverain par rapport au monde ? — D'ailleurs, direz-vous que Dieu trouve satisfaction à voir les êtres qu'il a créés en proie à toutes les souffrances de l'existence, y compris les tortures des enfers ? Hommage à ce Dieu ! Elle est bien dite, en vérité, la stance profane : « On l'appelle Rudra parce qu'il brûle, parce qu'il est aiguisé, féroce, redoutable, mangeur de chair, de sang et de moelle ». [7 b] [1]

3. Le partisan de Dieu, cause unique du monde, nie les causes visibles — causes et conditions — l'efficace *(puruṣakāra)* de la graine à l'égard de la pousse, etc. — Si, modifiant sa position, il admet l'existence de ces causes, et prétend que ces causes servent à Dieu d'auxiliaires *(sahakārin)* : c'est là une pieuse affirmation *(bhakti-*

1. Śloka de Vyāsa dans le Śatarudrīya (Vyākhyā). — Mahābhārata, vii. 203, 140, xiii. 161, 7 : *yan nirdahati yat tīkṣṇo yad ugro yat pratāpavān / māṃsaśoṇitamajjādo yat tato rudra ucyate.* — Burnouf, Introduction, p. 568, a signalé cette citation.

*vāda)* sans plus, car nous ne constatons pas l'activité *(vyāpāra)* d'une Cause à côté de l'activité des causes dites secondes. D'ailleurs, Dieu ne sera pas Souverain à l'égard des causes auxiliaires, puisque celles-ci concourent à la production de l'effet par leur propre efficace. — Peut-être, pour éviter la négation des causes, qui sont visibles, pour éviter l'affirmation d'une action actuelle de Dieu, laquelle action n'est pas visible, le théiste dira que l'œuvre de Dieu est la création *(ādisarga)*: mais la création, dépendant uniquement de Dieu, n'aura jamais eu de commencement, comme Dieu même *(anāditvaprasaṅga)*. Conséquence que le théiste rejette.

Nous réfuterons la doctrine du Puruṣa, du Pradhāna, etc., comme nous avons réfuté la doctrine théiste, *mutatis mutandis*. Donc, aucun *dharma* ne naît d'une cause unique.

Hélas, les hommes ne sont pas éclairés [1] ! Comme les oiseaux et les brutes, vraiment dignes de pitié, ils vont d'existence en existence, accomplissant des actions diverses; ils goûtent le fruit de ces actions [2] et croient faussement que Dieu est la cause de ce fruit. — [3] Pour mettre un terme à cette fausse conception [8 a], nous devons expliquer la vérité.

Nous avons vu (ii. 64 c) que les *dharmas* matériels naissent en raison de deux conditions, *hetupratyaya, adhipatipratyaya*. Il faut préciser et voir comment les grands éléments, *bhūtas, mahābhūtas*, et les *dharmas* de matière dérivée *(upādāyarūpa)* ou *bhautikas*, sont *hetupratyaya*, ' condition en qualité de cause ', soit entre eux, soit les uns des autres.

**65** a. Les *bhūtas* sont cause des *bhūtas* de deux manières [4],

Les quatre *bhūtas*, terre élémentaire *(pṛthivīdhātu)*, etc., sont causes des quatre *bhūtas* en qualité de cause semblable, *sabhāgahetu*, et de cause coexistante, *sahabhūhetu*.

1. *akṛtabuddhayaḥ = paramārthaśāstrair asaṃskṛtabuddhayaḥ.*
2. *vipāka* et *puruṣakāraphala*.
3. Addition de Hiuan-tsang.
4. *dvidhā bhūtāni taddhetuḥ*. — Sur les *bhūtas*, i. 12, ii. 22.

**65** b. et des *bhautikas*, de cinq manières [1].

Les quatre *bhūtas* sont causes des *bhautikas* — couleur, saveur, etc. — de cinq manières, en qualité de *janana, niśraya, pratiṣṭhā, upastambha, upabṛṃhaṇahetu* [2].

*Jananahetu*, cause génératrice, parce que les *bhautikas* naissent d'eux, comme l'enfant de ses parents [3].

*Niśrayahetu*, cause-de-tutèle, parce que les *bhautikas*, une fois nés, subissent leur influence *(anuvidhā)*, comme le moine est sous la tutèle de l'Ācārya et de l'Upādhyāya.

*Pratiṣṭhāhetu*, cause-de-support, parce que les *bhautikas* sont supportés *(ādhāra)* par eux, comme un tableau est supporté par un mur [4].

*Upastambhahetu*, cause-de-maintien, parce que les *bhūtas* sont la cause de la non-interruption des *bhautikas*.

*Upabṛṃhaṇahetu*, cause-de-croissance, parce que les *bhūtas* sont cause du développement des *bhautikas* [8 b].

C'est dire que les *bhūtas* sont, à l'égard des *bhautikas*, *janmahetu*, cause de naissance, *vikārahetu*, cause de transformation, *ādhārahetu*, cause de support, *sthitihetu*, cause de durée, *vṛddhihetu*, cause de développement.

**65** c. Les *bhautikas* sont cause des *bhautikas* de trois manières [5],

En qualité de *sahabhū*, de *sabhāga* et de *vipākahetu*. Nous ne mentionnons pas le *kāraṇahetu*, car tout *dharma* est *kāraṇahetu* de tout *dharma*.

1. Sont *sahabhūhetu* les actes du corps et de la voix de la catégorie décrite ii. 51 a (deux disciplines), lesquels sont *bhautika*.

1. [*bhautikānāṃ tu pañcadhā*] /

2. Hiuan-tsang ajoute que ces cinq causes sont des variétés du *kāraṇahetu*.

Voir Vyākhyā, i. 11, où est expliqué le rapport de causalité entre les *bhūtas* qui font partie de la personne *(āśraya)* et cette sorte de *bhautika* qu'est l'*avijñapti*.

3. Ces définitions d'après Vibhāṣā, 127, 6. — Saṃghabhadra, 110 a, présente d'autres explications, donne d'autres exemples.

4. Voir ci-dessus ad 59 d. le *pratiṣṭhāphala*.

5. [*tridhā bhautikam anyonyam*].

2. Sont *sabhāgahetu* tous les *bhautikas* qui sont nés, à l'égard des *bhautikas* semblables *(sabhāga)*.

3. Sont *vipākahetu* les actes du corps et de la voix : l'œil est produit par la rétribution de l'acte, etc.

**65** d. et cause des *bhūtas*, d'une manière [1].

Les actes du corps et de la voix produisent les *bhūtas* comme fruit de rétribution ; ils sont donc *vipākahetu*.

Nous avons vu que la pensée et les mentaux antécédents sont le *samanantarapratyaya*, la condition en qualité d'antécédent égal et immédiat, de la pensée et des mentaux subséquents. Mais nous n'avons pas expliqué combien d'espèces de pensée peuvent naître immédiatement après chaque espèce de pensée.

Pour définir la règle, il faut d'abord établir le classement des pensées.

Tout d'abord, on distingue douze catégories.

**66.** Pensée bonne, mauvaise, souillée-non-définie, non-souillée-non-définie, de Kāmadhātu. Pensée bonne, souillée-non-définie, non-souillée-non-définie, de Rūpadhātu et d'Ārūpyadhātu. Deux pensées pures [2].

Quatre espèces de pensée appartiennent au Kāmadhātu : *kuśala, akuśala, nivṛtāvyākṛta, anivṛtāvyākṛta*.

Trois espèces, en ce qui regarde les deux sphères supérieures, en exceptant l'*akuśala*.

1. [*bhūtānām*] *ekadhaiva tat* //
2. *kuśalākuśalaṃ kāme nivṛtānivṛtaṃ manaḥ* /
*rūpārūpyeṣv akuśalād anyatra* [*dve anāsrave*] //

La doctrine des douze pensées est exposée dans Vijñānakāya, vi (fol. 54 b) et dans l'ouvrage de Dharmatrāta, Nanjio, 1287, fol. 95 b et suivants, x. 29-34 : « Dans le Kāmadhātu, quatre ; dans le Rūpadhātu et l'Ārūpyadhātu, chacun trois, aussi *śaikṣa* et *aśaikṣa*. On va dire leur ordre de naissance. Dans le Kāmadhātu, le *kuśala* engendre neuf et il est produit par huit ... ». Suit (kārikās 35-46) la doctrine des vingt pensées (Kośa, ii. 71 b-72) qui comporte l'exposé, en kārikās, des règles de la succession des pensées. Vasubandhu se contente là-dessus, comme on verra, de donner un *bhāṣya* ; mais Yaśomitra, sous le nom de *saṃgrahaślokas*, fournit une rédaction versifiée qui nous conserve peut-être un fragment du texte original de Dharmatrāta.

Deux pensées pures, celle du Śaikṣa et celle de l'Arhat ou Aśaikṣa.

Ces douze pensées ne naissent pas indifféremment à la suite les unes des autres :

**67-68** b. A considérer d'abord les pensées du domaine du Kāmadhātu, après le *kuśala* peuvent naître neuf pensées ; le *kuśala* peut naître après huit pensées. L'*akuśala* peut naître après dix pensées ; quatre pensées peuvent naître après l'*akuśala*. De même pour le *nivṛtāvyākṛta*. L'*anivṛtāvyākṛta* peut naître après cinq pensées ; sept pensées peuvent naître après l'*anivṛtāvyākṛta* [1]. [9 b]

1. Immédiatement après une pensée bonne *(kuśala, śubha)* du domaine du Kāmadhātu peuvent naître neuf pensées, à savoir : (1-4) les quatre pensées de Kāmadhātu ; (5-6) deux pensées de Rūpadhātu : *kuśala*, lorsque l'ascète entre en recueillement, *nivṛtāvyākṛta*, lorsque l'homme mourant dans le Kāmadhātu avec une pensée bonne passe dans l'existence intermédiaire de Rūpadhātu (iii. 38) ; (7) une pensée d'Ārūpyadhātu, *nivṛtāvyākṛta*, lorsqu'un mourant du Kāmadhātu renaît dans l'Ārūpyadhātu ; non pas *kuśala*, car, l'Ārūpyadhātu étant éloigné du Kāmadhātu par quatre éloignements [2], on ne peut passer directement du Kāmadhātu dans un recueillement d'Ārūpyadhātu ;

1. [*kāme śubhacittān nava cittāny aṣṭabhya eva tat* /
*aśubhaṃ daśabhyas*] *tasmāc catvāri* [*nivṛtaṃ tathā* //
*pañcabhyo 'nivṛtaṃ sapta cittāni tadanantaram*] /

Comparer Kathāvatthu, xiv. 1, où le Theravādin maintient, contre le Mahāsāṃghika, que le bon ne suit pas le mauvais, etc.

2. Les quatre éloignements sont l'*āśraya*, l'*ākāra*, l'*ālambana*, la *pratipakṣadūratā* :

a. Les personnes *(āśraya)* de l'Ārūpyadhātu ne peuvent se ' rendre présent ' *(saṃmukhīkar)*, s'assimiler, aucun *dharma* de Kāmadhātu, tandis que les êtres du Rūpadhātu se rendent présente, s'assimilent une pensée de création *(nirmāṇacitta)* de Kāmadhātu (ii. 53 b).

b. La pensée du domaine de l'Ārūpyadhātu n'applique pas au Kāmadhātu les catégories *(ākāra)* de ' grossier ', etc. (vi. 49) comme fait la pensée du domaine du Rūpadhātu.

c. De même, elle ne prend pas le Kāmadhātu comme objet *(ālambana)*.

d. De même elle ne s'oppose pas aux passions de Kāmadhātu comme font les *dhyānas*.

Sur quatre autres éloignements, v. 62.

(8-9) les deux pensées pures, de Śaikṣa ou d'Aśaikṣa, à l'entrée dans la compréhension-des-vérités *(satyābhisamaya)* (vi. 27).

2. Le *kuśala* — la pensée bonne — peut naître immédiatement après huit pensées, à savoir : (1-4) les quatre pensées de Kāmadhātu, (5-6) deux pensées de Rūpadhātu, *kuśala* et *nivṛtāvyākṛta*, à la sortie du recueillement. Il arrive en effet que l'ascète, importuné *(utpīḍita)* d'un recueillement souillé *(kliṣṭa)*, sorte de recueillement : à la suite de la pensée souillée *(kliṣṭa = nivṛta)* qu'est ce recueillement, il produit une pensée bonne *(kuśala)* d'un étage inférieur, prévenant ainsi la chute en se réfugiant dans un *kuśala* inférieur (viii. 14) ; (7-8) deux pensées pures, de Śaikṣa ou d'Aśaikṣa, à la sortie de la compréhension-des-vérités.

3. Le *kliṣṭa*, c'est-à-dire l'*akuśala* et le *nivṛtāvyākṛta* — la pensée mauvaise ou souillée-non-définie, — peut naître après dix pensées, — en exceptant les deux pensées pures, — car la pensée-de-réincarnation dans le Kāmadhātu *(pratisaṃdhikāla)* est souillée (ii. 14, iii. 38) et peut suivre n'importe quelle pensée appartenant aux trois sphères d'existence.

4. Après le *kliṣṭa* peuvent naître quatre pensées, les quatre pensées de Kāmadhātu. [10 a]

5. L'*anivṛtāvyākṛta* peut naître après cinq pensées, à savoir les quatre pensées de Kāmadhātu, plus le *kuśala* de Rūpadhātu : car la pensée-de-création *(nirmāṇacitta)* de Kāmadhātu, c'est-à-dire ayant pour objet la création d'un objet de Kāmadhātu, succède à une pensée bonne de Rūpadhātu.

6. Après l'*anivṛtāvyākṛta* peuvent naître sept pensées, à savoir : (1-4) les quatre pensées de Kāmadhātu, (5-6) deux pensées de Rūpadhātu, *kuśala*, car, après la pensée-de-création susdite, une bonne pensée de Rūpadhātu réapparaît, et *nivṛtāvyākṛta*, lorsqu'un homme, mourant avec une pensée *nivṛtāvyākṛta*, renaît dans le Rūpadhātu dont la première pensée est nécessairement *nivṛtāvyākṛta* (iii. 38) ; (7) une pensée d'Ārūpyadhātu, *nivṛtāvyākṛta*, lorsqu'un homme, mourant avec une pensée *nivṛtāvyākṛta*, renaît dans l'Ārūpyadhātu.

**68** c-**69** b. Quant aux pensées de Rūpadhātu, après le *kuśala*,

onze ; le *kuśala* après neuf ; le *nivṛtāvyākṛta* après huit ; après le *nivṛtāvyākṛta*, six ; l'*anivṛtāvyākṛta* après trois ; six après l'*anivṛtāvyākṛta* [1].

1. Immédiatement après le *kuśala* — la pensée bonne — de Rūpadhātu peuvent naître onze pensées, en exceptant l'*anivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu.

2. Le *kuśala* peut naître après neuf pensées, en exceptant les deux pensées souillées de Kāmadhātu *(akuśala* et *nivṛtāvyākṛta)* et l'*anivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu.

3. Le *nivṛtāvyākṛta* peut naître après huit pensées, en exceptant les deux pensées souillées de Kāmadhātu et les deux pensées pures.

4. Après le *nivṛtāvyākṛta* peuvent naître six pensées, à savoir les trois pensées de Rūpadhātu, le *kuśala*, l'*akuśala* et le *nivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu.

5. L'*anivṛtāvyākṛta* peut naître après les trois pensées de Rūpadhātu.

6. Après l'*anivṛtāvyākṛta* peuvent naître six pensées, à savoir : (1-3) les trois pensées de Rūpadhātu, (4-5) les deux pensées souillées de Kāmadhātu *(akuśala* et *nivṛtāvyākṛta)*, (6) la pensée souillée d'Ārūpyadhātu *(nivṛtāvyākṛta)*. [10 b]

**69** c-**70** b. Quant aux pensées d'Ārūpyadhātu, pour l'*anivṛtāvyākṛta* comme ci-dessus ; après le *kuśala*, neuf pensées ; le *kuśala* après six ; après le *nivṛtāvyākṛta*, sept ; le *nivṛtāvyākṛta*, après sept [2].

1. L'*anivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu peut naître après les trois pensées de cette sphère.

2. Après l'*anivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu peuvent naître six pensées, à savoir : (1-3) les trois pensées de cette sphère, (4-6) les pensées souillées de Kāmadhātu (deux) et de Rūpadhātu (une).

1. [*ekādaśa śubhād rūpe tad navasamanantaram // aṣṭabhyo nivṛtaṃ tasmāt ṣaṭkam anivṛtaṃ trayāt / tataḥ ṣaṭkam*]

2. [*iyaṃ nītir ārūpye pi śubhān nava // cittāni tat bhavet ṣaṭkān nivṛtāt sapta tat tathā* / ]

3. Après le *kuśala* peuvent naître neuf pensées, en exceptant le *kuśala* de Kāmadhātu et l'*anivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu et de Rūpadhatu.

4. Le *kuśala* peut naître après six pensées, à savoir (1-3) les trois pensées d'Ārūpyadhātu, (4) le *kuśala* de Rūpadhātu, (5-6) les deux pensées pures.

5. Après le *nivṛtāvyākṛta* peuvent naître sept pensées, à savoir (1-3) les trois pensées d'Ārūpyadhātu, (4) le *kuśala* de Rūpadhātu, (5-6) les deux souillés de Kāmadhātu, (7) le souillé de Rūpadhātu.

6. Le *nivṛtāvyākṛta* peut naître à la suite de sept pensées, en exceptant les deux souillés de Kāmadhātu, le souillé de Rūpadhātu et les deux pensées pures.

**70** c-**71** a. Le *śaikṣa* après quatre, cinq après le *śaikṣa* ; l'*aśaikṣa* après cinq, quatre après l'*aśaikṣa* [1].

Le *śaikṣa* — la pensée propre au saint qui n'est pas Arhat — peut naître après quatre pensées, à savoir le *śaikṣa* et le *kuśala* de chacune des trois sphères.

Après le *śaikṣa* peuvent naître cinq pensées, à savoir les quatre qui viennent d'être nommées et l'*aśaikṣa*.

L'*aśaikṣa* peut naître après cinq pensées, le *śaikṣa*, l'*aśaikṣa*, le *kuśala* de chacune des trois sphères.

Après l'*aśaikṣa* peuvent naître quatre pensées, l'*aśaikṣa* et le *kuśala* de chacune des trois sphères.

C'est conformément à ces règles que les douze sortes de pensée peuvent se succéder. [11 a]

**71** b-**72**. Les douze sortes de pensée en font vingt, en divisant la pensée bonne *(kuśala)* des trois sphères en deux, l'acquise et l'innée ; en divisant la pensée non-souillée-non-définie *(anivṛtāvyākṛta)* de Kāmadhātu en quatre : de rétribution, d'attitude, de travail,

1. [*śaikṣaṃ caturbhya etasmāt pañcāśaikṣaṃ tu*] *pañcakāt // tasmāc catvāri* [*cittāni*]

de création, et la pensée non-souillée-non-définie de Rūpadhātu en trois, l'*anivṛtāvyākṛta* de travail étant excepté [1].

**1.** Le *kuśala* de chacune des trois sphères se divise en deux catégories, 1. acquis par effort *(yātnika, prāyogika)* [2], 2. acquis à la naissance *(upapattilābhika, upapattiprātilambhika)* [3]. — On a donc six espèces de *kuśala* correspondant aux trois espèces de la première liste.

L'*anivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu se divise en quatre catégories : 1. né-de-la-cause-de-rétribution *(vipākaja,* ii. 57) ; 2. relatif aux attitudes *(airyāpathika),* marche, station, position assise, position couchée ; 3. relatif aux arts *(śailpasthānika)* [4] ; 4. relatif aux créations magiques *(nairmita, nairmāṇika) :* la pensée par laquelle le possesseur du pouvoir surnaturel crée des visibles, etc., et qu'on nomme le fruit-d'*abhijñā (abhijñāphala)* (vii. 49) (ci-dessus p. 265).

L'*anivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu se divise en trois catégories, car le *śailpasthānika* manque dans cette sphère.

Il n'y a pas lieu de diviser l'*anivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu, car il est exclusivement né-de-la-cause-de-rétribution.

On a donc sept espèces d'*anivṛtāvyākṛta* correspondant à deux *anivṛtāvyākṛtas* de la première liste. En tenant compte des *kuśalas,* on obtient un total de vingt.

1. [*dvādaśa tāni viṃśatiḥ /*
*dvidhā bhittvā prāyogikopapattilābhikaṃ śubham* // ]
*vipākajairyāpathikaśailpasthānikanairmitam /*
*caturdhāvyākṛtaṃ kāme* [*rūpe śailpikavarjitam* // ]

2. C'est-à-dire 1. *śrutamaya,* 2. *cintāmaya,* 3. *bhāvanāmaya,* produit par l'audition ou l'étude, par la réflexion, par le recueillement. — Dans le Kāmadhātu, 1 et 2 ; dans le Rūpadhātu, 1 et 3 ; dans l'Ārūpyadhātu, 3, comme on a vu ci-dessus p. 265 ; comparer p. 328.

3. C'est le *kuśala* dont l'être qui renaît dans le Kāma et le Rūpadhātu obtient la possession *(prāpti)* au moment de l'origine de l'*antarābhava (antarābhava-pratisaṃdhikṣaṇe)* ; au moment de la naissance, quand l'être renaît dans l'Ārūpyadhātu.

4. Une liste des *śilpasthānakarmasthāna* (Mahāvyutpatti, 76, 5) est citée dans le Divyāvadāna, pp. 58, 100 : l'art de se tenir sur la tête de l'éléphant, sur le dos du cheval, l'art de tirer l'arc, etc.

Trois *anivṛtāvyākṛtas*, l'*airyāpathika* et les suivants, ont pour objet *(ālambana)* le visible, l'odeur, la saveur et le tangible [1]. Le *śailpasthānika*, en outre, a pour objet le son [2].

Ces trois *anivṛtāvyākṛtas* sont seulement des connaissances mentales *(manovijñānāni)* [11 b]. Toutefois les cinq connaissances sensibles précèdent et préparent *(prāyogika)* l'*airyāpathika* et le *śailpasthānika* [3].

D'après une autre opinion [4], il y a une connaissance mentale produite *(abhinirhṛta, utpādita)* par l'*airyāpathika* [5], qui a pour objet les douze *āyatanas*, de l'organe de la vue *(cakṣurāyatana)* jusqu'au *dharmāyatana*.

**2.** Ces vingt pensées naissent les unes après les autres, en conformité avec les règles qui suivent :

i. Kāmadhātu : huit sortes de pensée du domaine du Kāmadhātu, à savoir deux *kuśalas*, deux *kliṣṭas (akuśala, nivṛtāvyākṛta)*, quatre *anivṛtāvyākṛtas*.

1. *prāyogika kuśala*.

Suivi de dix : (1-7) sept de la même sphère, en exceptant l'*abhijñā-phala (nirmāṇacitta)* ; (8) *prāyogika* de Rūpadhātu ; (9-10) *śaikṣa* et *aśaikṣa*.

Suit huit : (1-4) quatre de la même sphère, les deux *kuśalas* et les deux *kliṣṭas* ; (5-6) le *prāyogika* et l'*anivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu ; (7-8) *śaikṣa* et *aśaikṣa*.

1. Les visibles, etc. (1) du lit et du corps, etc. (2) des instruments (arc, flèche, etc.), (3) de la chose qu'on veut créer.

2. Car on apprend les arts en écoutant l'instruction. — Le *vipākaja* n'est pas mentionné ici ; donc il a pour objet les cinq *bhautikas*, visible, etc.

3. En effet la pensée relative à la marche, etc., a lieu après qu'on a vu, senti, etc. — Hiuan-tsang corrige le Bhāṣya : « Quatre ou cinq connaissances sensibles sont préparatif d'*airyāpathika* et de *śailpasthānika* respectivement ». Il faut comprendre que la connaissance auditive manque pour l'*airyāpathika*.

4. Vibhāṣā, 126, 19. — Le Bhadanta Anantavarman (Vyākhyā ad ii. 46 c-d), dans l'Explication de la Vibhāṣā (Vibhāṣāvyākhyāna), expose cette opinion d'après laquelle on doit admettre des *anivṛtāvyākṛtas* non compris dans les quatre *avyākṛtas* susdits, à savoir les *anivṛtāvyākṛtas* définis vii. 51.

5. Hiuan-tsang : « par l'*airyāpathika* et le *śailpasthānika* ».

2. *upapattilābhika kuśala.*

Suivi de neuf : (1-7) sept de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala ;* (8-9) *anivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu et d'Ārūpyadhātu.

Suit onze : (1-7) sept de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala ;* (8-9) *prāyogika* et *anivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu ; (10-11) *śaikṣa* et *aśaikṣa.*

3-4. *akuśala* et *nivṛtāvyakṛta.*

Suivis de sept, de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala.*

Suivent quatorze : (1-7) sept de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala ;* (8-11) quatre de Rūpadhātu, en exceptant le *prāyogika* [12 a] et l'*abhijñāphala ;* (12-14) trois d'Ārūpyadhātu, en exceptant le *prāyogika.*

5-6. *vipākaja* et *airyāpathika.*

Suivis de huit : (1-6) six de la même sphère, en exceptant le *prāyogika* et l'*abhijñāphala ;* (7-8) *anivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu et d'Ārūpyadhātu.

Suivent sept, de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala.*

7. *śailpasthānika.*

Suivi de six, de la même sphère, en exceptant le *prāyogika* et l'*abhijñāphala.*

Suit sept, de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala.*

8. *abhijñāphala.*

Suivi de deux, *abhijñāphala* de la même sphère et *prāyogika* de Rūpadhātu.

Suit deux : les mêmes.

ii. Rūpādhātu : six sortes de pensée du domaine du Rūpadhātu, à savoir deux *kuśalas,* un ***kliṣṭa (nivṛtāvyākṛta),*** trois ***anivṛtāvyākṛtas.***

1. *prāyogika kuśala.*

Suivi de douze : (1-6) six de la même sphère, (7-9) trois de Kāmadhātu, *prāyogikakuśala, upapattilābhikakuśala, abhijñāphala ;* (10) *prāyogika* d'Ārūpyadhātu ; (11-12) *śaikṣa* et *aśaikṣa.*

Suit dix : (1-4) quatre de la même sphère, en exceptant l'*airyāpa-*

*thika* et le *vipākaja* [12 b], (5-6) deux de Kāmadhātu, *prāyogika* et *abhijñāphala* ; (7-8) deux d'Ārūpyadhātu, *prāyogika*, *nivṛtāvyākṛta* ; (9-10) *śaikṣa* et *aśaikṣa*.

2. *upapattilābhika kuśala*.

Suivi de huit : (1-5) cinq de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala* ; (6-7) deux de Kāmadhātu, *akuśala* et *nivṛtāvyākṛta*[1] ; (8) *nivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu.

Suit cinq de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala*.

3. *nivṛtāvyākṛta*.

Suivi de neuf : (1-5) cinq de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala* ; (6-9) quatre de Kāmadhātu, deux *kuśalas*, deux *kliṣṭas*.

Suit onze : (1-5) cinq de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala* ; (6-8) trois de Kāmadhātu, *upapattilābhika*, *airyāpathika*, *vipākaja* ; (9-11) trois d'Ārūpyadhātu, en exceptant le *prāyogika*.

4-5. *vipākaja* et *airyāpathika*.

Suivis de sept : (1-4) quatre de la même sphère, en exceptant le *prāyogika* et l'*abhijñāphala* ; (5-6) deux de Kāmadhātu, *akuśala* et *nivṛtāvyākṛta* ; (7) un d'Ārūpyadhātu, *nivṛtāvyākṛta*.

Suivent cinq, de la même sphère, en exceptant l'*abhijñāphala*.

6. *abhijñāphala*.

Suivi de deux, de la même sphère, *prāyogika* et *abhijñāphala*.

Suit deux [13 a] : les mêmes.

iii. Ārūpyadhātu : quatre sortes de pensée du domaine de l'Ārūpyadhātu, à savoir deux *kuśalas*, *nivṛtāvyākṛta*, *vipākaja*.

1. *prāyogika kuśala*.

Suivi de sept : (1-4) quatre de la même sphère ; (5) le *prāyogika* de Rūpadhātu, (6-7) *śaikṣa* et *aśaikṣa*.

Suit six : (1-3) trois de la même sphère, en exceptant le *vipākaja* ; (4) le *prāyogika* de Rūpadhātu, (5-6) *śaikṣa* et *aśaikṣa*.

2. *upapattilābhika kuśala*.

Suivi de sept : (1-4) quatre de la même sphère ; (5) le *nivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu ; (6-7) *akuśala* et *nivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu.

1. Première pensée de l'existence intermédiaire *(antarābhava)* de Rūpadhātu.

Suit quatre, de la même sphère.

3. *nivṛtāvyākṛta.*

Suivi de huit : (1-4) quatre de la même sphère ; (5-6) le *prāyogika* et le *nivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu ; (7-8) l'*akuśala* et le *nivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu.

Suit dix : (1-4) quatre de la même sphère ; (5-10) l'*upapattilābhika*, l'*airyāpathika*, le *vipākaja* de Rūpadhātu et de Kāmadhātu.

4. *vipākaja.*

Suivi de six : (1-3) trois de la même sphère, en exceptant le *prāyogika ;* (4) *le nivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu ; (5-6) l'*akuśala* et le *nivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu. [13 b]

Suit quatre, de la même sphère.

iv. Deux pensées pures *(anāsrava)* :

1. *śaikṣa.*

Suivi de six : (1-3) *prāyogika* des trois sphères ; (4) *upapattilābhika* de Kāmadhātu ; (5-6) *śaikṣa* et *aśaikṣa.*

Suit quatre : (1-3) *prāyogika* des trois sphères ; (4) *śaikṣa.*

2. *aśaikṣa.*

Suivi de cinq : les six qui suivent le *śaikṣa* en exceptant le *śaikṣa.*

Suit cinq : (1-3) *prāyogika* des trois sphères, (4-5) *śaikṣa* et *aśaikṣa.*

**3.** Remarques.

a. Les *vipākaja, airyāpathika* et *śailpasthānika* naissent immédiatement à la suite du *prāyogika* de Kāmadhātu. Pour quelle raison la réciproque n'est-elle pas vraie ?

Le *vipākaja* n'est pas favorable, idoine *(anukūla)* au *prāyogika,* parce qu'il est faible *(durbala),* parce qu'il se développe spontanément *(anabhisaṃskāravāhitvāt = ayatnena pravṛtteḥ).*

L'*airyāpathika* et le *śailpasthānika* ne sont pas favorables au *prāyogika* parce que leur raison d'être est dans la création d'une attitude ou d'une chose œuvrée *(īryāpathaśilpābhisaṃskaraṇapravṛttatvāt).*

Au contraire, le *niṣkramaṇacitta* ou pensée de sortie — c'est-à-dire la pensée quelconque, *vipākaja,* etc., par laquelle le Yogin sort

de la série des pensées *prāyogika*, lecture, réflexion philosophique, etc. — se développe spontanément *(anabhisaṃskāravāhin = anābhogavāhin)*. Le *niṣkramaṇacitta* peut donc suivre immédiatement le *prāyogika*.

b. Objection. — Si le *prāyogika* ne naît pas immédiatement à la suite des *vipākaja*, etc., parce que ceux-ci ne lui sont pas favorables, encore moins naîtra-t-il à la suite de la pensée souillée *(kliṣṭa)* qui lui est contraire *(viguṇa)*.

Le *kliṣṭa* est contraire au *prāyogika*. Cependant, quand l'ascète est fatigué *(parikhinna)* de l'activité *(samudācāra)* des passions *(kleśa)*, par le fait que l'ascète prend parfaite connaissance *(parijñāna)* de cette activité, le *prāyogika* prend naissance. [14 a]

c. Le *kuśala* inné de Kāmadhātu est vif *(paṭu)*; il peut donc naître à la suite des deux purs *(anāsrava)* et aussi à la suite du *prāyogika* de Rūpadhātu ; mais, comme il se développe spontanément, il n'est pas suivi de ces mêmes pensées.

Le *kuśala* inné de Kāmadhātu, étant vif, peut naître à la suite du *kliṣṭa* de Rūpadhātu ; mais le *kuśala* inné de Rūpadhātu, n'étant pas vif, ne peut pas naître à la suite du *kliṣṭa* d'Ārūpyadhātu.

**4.** Les pensées naissent immédiatement les unes après les autres ; elles naissent en raison *(°vaśāt)* de l'acte d'attention *(manaskāra, manasikaraṇa)*. Il faut donc étudier l'acte d'attention.

i. On distingue trois actes d'attention :

1. *svalakṣaṇamanaskāra*, acte d'attention portant sur le caractère spécifique, par exemple les jugements : « Le *rūpa* a pour caractère le *rūpaṇa*.... le *vijñāna* a pour caractère la *prativijñapti* » (i. 13, 16).

2. *sāmānyalakṣaṇamanaskāra*, acte d'attention portant sur le caractère commun ; il porte sur les seize aspects des Vérités, impermanence, etc. : « Les *dharmas* conditionnés sont impermanents » (voir vii. 10).

3. *adhimuktimanaskāra*. Cet acte d'attention ne porte pas, comme les deux premiers, sur ce qui est *(bhūtārthe)* ; il procède de l'*adhimukti*, c'est-à-dire de l'imagination constructive *(adhimuktyā*

.... *manaskāraḥ*, voir p. 154); il préside aux contemplations d'*aśubhā* (vi. 9) [1], des *apramāṇas* (viii. 29), des *vimokṣas* (viii. 32), des *abhibhvāyatanas* (viii. 34), des *kṛtsnāyatanas* (viii. 35), etc.

[D'après les premiers maîtres que cite la Vibhāṣā, 11,] on peut réaliser *(saṃmukhībhāva)* le Chemin à la suite de ces trois actes d'attention, et, inversement, on peut produire ces trois actes d'attention immédiatement après le Chemin. Cette opinion s'appuie sur le texte : « Il produit le membre de la Bodhi appelé mémoire en compagnie (c'est-à-dire : à la suite) de la méditation de l'horible *(aśubhā)* » [2].

[D'après les troisièmes maîtres de la Vibhāṣā,] c'est seulement à la suite du *sāmānyalakṣaṇamanaskāra* [14 b] qu'on peut réaliser le Chemin ; à la suite du Chemin, on peut produire les trois actes d'attention. — Quant au texte allégué par les premiers maîtres, il faut l'entendre dans ce sens que, après avoir dompté la pensée au moyen de la méditation de l'horrible, l'ascète est capable de produire le *sāmānyalakṣaṇamanaskāra*, à la suite duquel il réalise le Chemin. Le texte vise cette action médiate de la méditation de l'horrible et dit : *aśubhāsahagataṃ* ....

[D'après les quatrièmes maîtres de la Vibhāṣā,] c'est seulement à la suite du *samānyalakṣaṇamanaskāra* que l'ascète peut réaliser le Chemin ; en outre, à la suite du Chemin, il ne peut aussi produire que le *sāmānyalakṣaṇamanaskāra*.

L'auteur réfute les troisièmes maîtres. — Certes, on voit bien que l'ascète qui est entré dans le *samyaktvaniyāma*, dans le Chemin (voir iv. 27), en s'appuyant sur l'un des trois étages *(bhūmi)* inférieurs *(anāgamya*, premier *dhyāna, dhyānāntara)*, pourra produire, en sortant du Chemin, un *sāmānyalakṣaṇamanaskāra* du domaine

1. Par un effort d'imagination, en vertu d'une décision, l'ascète voit le corps comme le corps n'est pas réellement, à savoir comme étant fait uniquement d'os pourris, etc. : c'est la méditation de l'horrible, *aśubha*. De même, dans les *ṛddhis* (vii. 48), l'ascète imagine que l'élément terre est petit, que l'élément eau est grand (comparer Dīgha, ii. 108).

2. Saṃyuktāgama 27, 15: *aśubhāsahagataṃ smṛtisaṃbodhyaṅgaṃ bhāvayati*. — La ' mémoire ' fait partie du Chemin ; *sahagata* signifie ' immédiatement suivant '.

du Kāma et reposant sur l'audition ou la réflexion (*śruta°, cintāmaya*), parce que les étages en question sont proches ; mais, lorsque l'ascète est entré dans le *samyaktvaniyāma* en s'appuyant sur le deuxième, le troisième ou le quatrième *dhyāna*, à quel étage pourrait appartenir le *sāmānyalakṣaṇamanaskāra* qu'il produirait en sortant du Chemin ? Il ne produira pas le *samānyalakṣaṇamanaskāra* du domaine du Kāma, parce que le Kāma est trop éloigné des *dhyānas* supérieurs. Il ne produira pas non plus le *samānyalakṣaṇamanaskāra* du domaine d'un des trois *dhyānas* supérieurs, parce qu'il n'a pas obtenu ce *manaskāra* auparavant, excepté au cours de la pratique des *nirvedhabhāgīyas* (vi. 17 : contemplations préliminaires à l'entrée dans le Chemin) : or un Ārya ne peut à nouveau réaliser les *nirvedhabhāgīyas*, car on ne peut admettre que, possédant déjà le fruit, il réalise à nouveau le chemin préparatoire.

Mais, dira-t-on, il existe d'autres *sāmānyamanaskāras* [15 a] qui ont été cultivés en même temps que les *nirvedhabhāgīyas*, qui sont de la nature des *nirvedhabhāgīyas* [en tant qu'ils portent sur les Vérités, mais qui diffèrent en ne portant pas sur les seize aspects] : par exemple, voir que : « tous les *saṃskāras* sont impermanents », « tous les *dharmas* sont impersonnels », « le Nirvāṇa est tranquille » (jugement général, *sāmānya*, puisqu'il porte sur tout Nirvāṇa). — C'est cette autre espèce de *sāmānyamanaskāra* que l'ascète se rendra présente en sortant du Chemin.

Les Vaibhāṣikas n'acceptent pas cette opinion, parce qu'elle est illogique. [En effet, la culture des *manaskāras* de cette espèce est liée aux *nirvedhabhāgīyas*]. (Vibhāṣā, 11, 9).

[La vraie doctrine est que le Chemin peut être suivi des trois catégories d'acte d'attention.] Lorsqu'on obtient le fruit d'Arhat en s'appuyant sur l'*anāgamya* (Vibhāṣā, 11, 10), la pensée de sortie de contemplation est ou bien de cet étage *(anāgamya)*, ou bien du domaine du Kāma. Lorsqu'on obtient le même fruit en s'appuyant sur l'*ākiñcanya*, la pensée de sortie est ou bien de ce même étage *(ākiñcanya)*, ou bien du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* ou *bhavāgra*. Lorsqu'on obtient le même fruit en s'appuyant sur tout

autre étage, la pensée de sortie est seulement de cet autre étage.

ii. Il y a quatre sortes d'acte d'attention, l'acte d'attention inné ou naturel, *upapattiprātilambhika*, né de l'enseignement, *śrutamaya*, né de la réflexion, *cintāmaya*, né du recueillement, *bhāvanāmaya*. Trois sont possibles dans le Kāmadhātu, le premier, le deuxième et le troisième, car le recueillement *(bhāvanā)* n'est pas du Kāmadhātu. Trois sont possibles dans le Rūpadhātu, le premier, le deuxième et le quatrième, car, dans cette sphère, dès que l'on médite ou réfléchit *(cintā)*, on entre en recueillement. Deux sont possibles dans l'Ārūpyadhātu, le premier et le quatrième. Il y a donc huit actes d'attention, trois, trois et deux (Vibhāṣā, 11, 9).

Le Chemin n'est jamais produit à la suite de l'acte d'attention *upapattiprātilambhika*, à quelque sphère que celui-ci appartienne, car le Chemin exige effort *(prayogapratibaddha)* [15 b]. Le Chemin est donc produit à la suite de cinq actes d'attention, deux de Kāmadhātu, deux de Rūpadhātu, un d'Ārūpyadhātu. — Mais, à la suite du Chemin, l'acte d'attention *upapattiprātilambhika* de Kāmadhātu peut naître, parce qu'il est vif *(paṭu)*.

Combien de pensées sont acquises *(lābha, pratilambha)* lorsqu'on se rend présente *(saṃmukhībhāva)* chacune des douze sortes de pensée (ii. 67) ?

**73** a-b. Avec la pensée souillée de chacune des trois sphères, obtention de six, de six, de deux pensées respectivement [1].

Obtention s'entend de la prise de possession par celui qui, auparavant, ne possédait pas.

i. Obtention de six pensées avec la pensée souillée de Kāmadhātu.

a. Obtention de la pensée *kuśala* de Kāmadhātu (1) lorsqu'on reprend les racines-de-bien par une pensée de doute, laquelle est souillée (iv. 80 c) ; (2) lorsqu'on revient au Kāmadhātu en tombant des sphères supérieures *(dhātupratyāgamana)*. La pensée-de-conception est nécessairement souillée (iii. 38) ; avec cette pensée on

1. *kliṣṭe traidhātuke lābhaḥ ṣaṇṇāṃ ṣaṇṇāṃ dvayoḥ.*

prend possession de la pensée *kuśala* de Kāmadhātu, car on ne la possédait pas antérieurement [1].

b-c. Obtention des pensées *akuśala* et *nivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu (1) lorsqu'on revient au Kāmadhātu en tombant des sphères supérieures : car on prend alors possession de celle de ces deux pensées qui se manifeste ; (2) lorsqu'on tombe du détachement du Kāmadhātu.

d. Obtention de la pensée *nivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu, lorsqu'on tombe de l'Ārūpyadhātu dans le Kāmadhātu. Avec la pensée souillée de la conception de Kāmadhātu, on prend en effet possession de la pensée *nivṛtāvyākṛta* de Rūpadhātu.

e-f. Obtention de la pensée *nivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu et de la pensée *śaikṣa*, lorsqu'on tombe de la qualité d'Arhat par une pensée de Kāmadhātu.

ii. Obtention de six pensées avec la pensée souillée de Rūpadhātu [16 a].

Obtention de la pensée *anivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu *(nirmāṇacitta)* et de trois pensées du Rūpadhātu, lorsqu'on tombe de l'Ārūpyadhātu dans le Rūpadhātu.

Obtention de la pensée *nivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu et de la pensée *śaikṣa*, lorsqu'on tombe de la qualité d'Arhat par une pensée de Rūpadhātu.

iii. Avec la pensée souillée d'Ārūpyadhātu, obtention de la pensée *nivṛtāvyākṛta* d'Ārūpyadhātu et de la pensée *śaikṣa* : lorsqu'on tombe de la qualité d'Arhat par une pensée d'Ārūpyadhātu.

**73** b-c. Avec la pensée bonne du Rūpadhātu, obtention de trois [2].

A la pensée *kuśala* de Rūpadhātu, obtention de trois pensées : de cette pensée elle-même ; de la pensée *anivṛtāvyākṛta* de Kāmadhātu et de Rūpadhātu, — c'est-à-dire de la pensée-de-création relative aux deux sphères.

1. On discute dans la Vibhāṣā si la pensée *kuśala* dont on prend ainsi possession est seulement *upapattiprātilambhika*, ou encore *prāyogika*.

2. [*śubhe / trayāṇāṃ rūpaje*]

**73** c-d. Avec la pensée *śaikṣa*, obtention de quatre [1].

Lorsque se réalise la première pensée *śaikṣa*, à savoir la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* (vi. 25 d), obtention de quatre pensées : (1) la pensée *śaikṣa* elle-même, (2-3) deux pensées *anivṛtāvyākṛta*, de Kāmadhātu et de Rūpadhātu (pensées-de-création), (4) pensée *kuśala* d'Ārūpyadhātu : il y a, par la vertu du Chemin, entrée dans le Chemin *(niyāmāvakrānti*, vi. 26 a) et détachement du Kāmadhātu et de l'Ārūpyadhātu.

**73** d. Avec les autres pensées, obtention de ces mêmes pensées [2].

Pour les pensées non spécifiées ci-dessus, lorsqu'elles se manifestent, on les obtient seules.

D'après une autre opinion, on peut, sans faire de distinction entre les sphères, dire [16 b] :

« Les sages disent que, avec la pensée *kliṣṭa*, il y a obtention de neuf pensées ; obtention de six, avec la pensée *kuśala ;* obtention de la pensée *avyākṛta* avec la pensée *avyākṛta* » [3].

En ce qui concerne la pensée *kuśala*, il faut corriger et lire : « obtention de sept ». Lorsqu'un homme reprend les racines-de-bien au moyen de la vue exacte *(samyagdṛṣṭi*, iv. 80), il obtient la pensée *kuśala* de Kāmadhātu; lorsqu'il se détache du Kāmadhātu, il obtient la pensée-de-création de Kāmadhātu et de Rūpadhātu, soit deux *anivṛtāvyākṛtas ;* lorsqu'il prend les recueillements de Rūpadhātu et d'Ārūpyadhātu, il obtient les pensées *kuśala* de ces deux sphères ;

1. [*śaikṣe caturṇām*]

2. [*tasya cādhike* //] — *lhag la de*

3. C'est une kārikā de l'ouvrage de Dharmatrāta, Nanjio 1287, fol. 86 a 17 : « Si on obtient neuf espèces de *dharmas*, il faut savoir que c'est avec une pensée *kliṣṭa ;* la pensée *kuśala* obtient six espèces ; la pensée *avyākṛta*, l'*avyākṛta* » (Trad. de Saṃghavarman). Paramārtha : « Lorsque se produit la pensée *kliṣṭa*, on obtient, est-il dit, neuf espèces de pensées ; avec la pensée *kuśala*..... »

La Vyākhyā fournit le troisième pāda :

[*lābhaḥ syān navacittānāṃ kliṣṭe citta iti smṛtam* /]
*ṣaṇṇāṃ tu kuśale citte* [*tasyaivāvyākṛtodbhave* //]

à l'entrée dans le Chemin, obtention de la pensée *śaikṣa ;* à l'entrée dans le fruit d'Arhat, obtention de la pensée *aśaikṣa.*

Pour les deux autres pensées, le calcul des pensées obtenues s'établit d'après les explications que nous avons données. Voici une stance aide-mémoire :

« A la conception, au recueillement, au détachement, à la chute, à la reprise des racines de bien, on obtient des pensées qu'on ne possédait pas » [1].

1. *upapattisamāpattivairāgyaparihāṇisu /*
*kuśalapratisaṃdhau ca cittalābho [hy] atadvataḥ //*

MÉLANGES CHINOIS ET BOUDDHIQUES

VOLUME XVI

Louis de LA VALLÉE POUSSIN

# L'ABHIDHARMAKOŚA de Vasubandhu

TRADUCTION ET ANNOTATIONS

Nouvelle édition anastatique présentée

par ÉTIENNE LAMOTTE

Membre de l'Académie Royale de Belgique

*Publiée avec le concours du Ministère de l'Éducation Nationale et de la Culture Française*

Tome II

CHAPITRE 3

INSTITUT BELGE DES HAUTES ÉTUDES CHINOISES

10, PARC DU CINQUANTENAIRE

1040 BRUXELLES

1971

Le troisième chapitre du Kośa a été traduit dans « Cosmologie bouddhique » (Mémoires de l'Académie de Bruxelles et Kegan-Trubner 1918). Cette traduction, imprimée dès juillet 1914, était établie sur le tibétain ; elle devait beaucoup aux conseils de Palmyr Cordier qui en avait accepté la dédicace. Le volume contient le texte de la Vyākhyā, et une analyse détaillée de la première et de la troisième partie de la Prajñāpti tibétaine, Loka et Kāraṇaprajñāpti.

La présente traduction marque quelque progrès sur la première, car on a tenu compte des versions chinoises et on a pu préciser les références aux autres chapitres du Kośa. La Vyākhyā n'a été citée qu'avec discrétion, puisque le Mémoire de 1914-1918 la donne au complet.

Enfin, Sylvain Lévi a bien voulu mettre à ma disposition la copie, corrigée de sa main, d'un manuscrit népalais qui contient une partie des Kārikās, et notamment le chapitre iii tout entier. — La comparaison des Kārikās de Vasubandhu avec les Kārikās que nous avions, Cordier et moi, restituées d'après le tibétain, met en lumière la supériorité de Vasubandhu, mais n'est pas, cependant, trop humiliante pour nous.

L'index de l'ouvrage complet est sur fiches et l'impression n'en sera pas longtemps différée.

# CHAPITRE III

## Le Monde

L'auteur vient d'expliquer les diverses sortes de pensées qui se produisent dans le Kāmadhatu, le Rūpadhatu, l'Ārūpyadhātu, sphères de la concupiscence, de la matière et de la non-matière (ii. 66-73). Quelles sont ces trois sphères ?

**1** a-c. Enfer, Pretas, animaux, hommes, six dieux : c'est le Kāmadhātu.[1]

Le Kāmadhātu, c'est quatre « destinées » *(gati,* iii. 4) au complet et une partie de la destinée divine, à savoir six groupes de dieux, les Cāturmahārājikas, les Trāyastriṃśas, les Yāmas, les Tuṣitas, les Nirmāṇaratis et les Paranirmitavaśavartins ; plus le monde réceptacle *(bhājanaloka,* iii. 45) qui contient ces êtres.

Combien de places *(sthāna)* dans le Kāmadhātu ?

1. *narakapretatiryañco mānuṣā ṣaḍ divaukasaḥ / kāmadhātuḥ.*

D'après Buddhaghosa (Atthasālinī, 62) le Kāmadhātu est quatre mauvaises destinées (êtres infernaux, animaux, Pretas et Asuras, voir iii. 4 a), les hommes et six classes de dieux : en tout onze divisions *(padesa).*

Les six dieux du Kāma (Burnouf, Introduction, 603, 608, Hastings, Art. Cosmogony and Cosmology ; noms expliqués dans la Vyākhyā) sont une vieille liste, parfois réduite à cinq termes (Trāyastriṃsas .... Paranirmitavaśavartins soumis à Māra, Saṃyutta, i. 133). [Chaque catégorie a des chefs ou un roi, Aṅguttara, iv. 242]. Au dessus on a, dans Dīgha, i. 215, les Brahmakāyikas et Mahābrahmā ; dans Aṅguttara, i. 210, les Brahmakāyikas et les dieux au dessus ; dans Mahāniddesa, 44, les Brahmakāyikas. (Voir ci-dessous p. 2 n. 5).

La Vyākhyā explique les mots *naraka,* etc. — Première opinion : de la racine *nṝ (naye,* Dhātupāṭha, i. 847) : « Les êtres y sont conduits par le péché » ; deuxième opinion : de la racine *ṛ (gatiprāpaṇayoḥ* ou *gativiśeṣaṇayos* (lecture de la Vyākhyā), i. 983, vi. 111) précédée de la négation ; troisième opinion : de *ram, rañj :* « les êtres ne s'y réjouissent pas » ; quatrième opinion, de Saṃghabhadra : « Les êtres n'y obtiennent pas *(ṛ = prāp)* de protection ».

**1** c-d. Vingt-quatre, par la division des enfers et la distinction des continents. [1]

Vingt-quatre places. Huit enfers (iii. 58) : Saṃjīva, Kālasūtra, Saṃghāta, Raurava, Mahāraurava, Tapana, Pratāpana, Avīci. Quatre continents (iii. 53) : Jambudvīpa, Pūrvavideha, Avaragodānīya, Uttarakuru. Six demeures divines comme ci-dessus (iii. 64). En outre les Pretas et les animaux. Donc, de l'Avīci au ciel des Paranirmitavaśavartins, vingt-quatre places qui, avec le monde réceptacle dont la partie inférieure est le cercle du vent (iii. 45), sont le Kāmadhātu.

**2** a-b. Au-dessus, le Rūpadhātu, de dix-sept places. [2] [2 a]

Au-dessus du Kāmadhātu, les dix-sept places du Rūpadhātu.

**2** b-d. Des *dhyānas* qui sont chacun de trois étages. Mais le quatrième est de huit étages. [3]

Les mondes des *dhyānas* comportent chacun trois étages ou terres, à l'exception du quatrième.

Premier *dhyāna* : Brahmakāyikas, Brahmapurohitas, Mahābrahmans. — Deuxième *dhyāna* : Parīttābhas, Apramāṇābhas, Ābhāsvaras [4]. — Troisième *dhyāna* : Parīttaśubhas, Apramāṇaśubhas, Śubhakṛtsnas. — Quatrième *dhyāna* : Anabhrakas, Puṇyaprasavas, Bṛhatphalas, [et les cinq Śuddhāvāsikas :] Avṛhas, Atapas, Sudṛśas, Sudarśanas, Akaniṣṭhas. — Ces dix-sept places, c'est le Rūpadhātu. [5]

1. *sa narakadvīpabhedena viṃśatiḥ* //

2. *ūrdhvaṃ saptadaśasthāno rūpadhātuḥ.*

3. *pṛthak pṛthak | dhyānaṃ tribhūmikaṃ tatra caturthaṃ tv aṣṭabhūmikam* //

Vyākhyā : Tous les *dhyānas* sont de trois terres, correspondant au recueillement faible, moyen, fort : on a donc pour le quatrième *dhyāna* les étages des Anabhrakas, Puṇyaprasavas, Vṛhatphalas. Mais le recueillement fort du quatrième *dhyāna* peut être mélangé avec le recueillement *anāsrava* (comme expliqué vi. 43) ; d'où cinq nouvelles places : Avṛhas, etc. — Le quatrième *dhyāna* est donc de huit étages.

4. On peut rappeler ici les quatre *bhavūppattis* de Majjhima, iii. 147 : dieux Parittābhas, Appamāṇābhas, Saṃkiliṭṭhābhas, Parisuddhābhas.

5. C'est l'opinion des Bahirdeśakas (Vyākhyā) ou Pāścātyas (Vibhāṣā, 98, 15) : « Occidentaux ». Il s'agit des maîtres du Gandhāra. Dans ce pays, il y a des

Mais les Kaśmīriens disent que le Rūpadhātu ne comporte que seize places [1]. Dans le ciel des Brahmapurohitas s'élève, disent-ils, un

Sautrāntikas : mais quand la Vibhāṣā parle de Pāścātyas, elle entend les Sarvāstivādins extra-Cachemiriens ou du Gandhāra.

La Mahāvyutpatti a quatre termes pour le premier *dhyāna : brahmakāyikās, brahmapāriṣadyās, brahmapurohitās, mahābrahmāṇas.* — D'où, d'après Georgy, Hodgson, quatre cieux distincts ; Rémusat et Burnouf (Introduction, 608) ont discuté les diverses sources. — Dans le Kośa, les *pāriṣadyas* sont omis, et les *brahmakāyikas* sont la classe inférieure. Ailleurs (iii. 5 a, etc.) *brahmakāyikas* est le nom générique de tous les dieux du premier *dhyāna*, de tous les dieux du monde de Brahmā.

Vyākhyā. — Brahmā, parce qu'il est produit par de larges *(bṛhat)* racines de bien. Qui est-ce ? Celui qu'on nomme Mahābrahmā. Il est grand, *mahān*, parce qu'il a obtenu le *dhyāna* intermédiaire (viii. 23), parce qu'il naît et meurt avant et après les autres (iii. p. 17), parce que sa taille, etc., le distinguent. Brahmakāyikas, parce que le *kāya*, c'est-à-dire le *nivāsa*, séjour, de Mahābrahmā est le leur *(tasya kāyo nivāsa eṣāṃ vidyate)*. Brahmapurohitas, parce que Brahmā est placé *(dhīyate)* à leur tête *(pura eṣām)*. Mahābrahmāṇas, parce que *āyurvarṇādibhir viśeṣair mahān brahmā eṣām.*

La Vyākhyā explique les noms des dieux en langage très clair (Cosmologie bouddhique, p. 119). Saṃghabhadra est d'accord. — Détails sur tous les dieux, iii. 64.

1. Vibhāṣā, 98, 15.

a. Sources pālies. — Le Rūpadhātu (ou monde de Brahmā, ci-dessus p. 1 n. 1) comprend seize places : 1-9, trois places pour chacun des trois premiers *dhyānas ;* 10-11, Vehapphalas et Asaññasattas, pour le quatrième *dhyāna ;* 12-16, Cinq Suddhāvāsas, réservés aux Anāgāmins. — Variantes : Majjhima, i. 329 ; iii. 147, etc.

b. « Opinion correcte des Sarvāstivādins » : seize places, en n'accordant que deux places au premier *dhyāna.*

c. Maîtres de l'Occident (Vaibhāṣikas du Gandhāra, Pāścātyas, Bahirdeśakas) : dix-sept places, en accordant trois places au premier *dhyāna* (une place spéciale pour les Mahābrahmāṇas).

d. D'autres Bahirdeśakas (Kośa, ii. 41 d, p. 99) : dix-sept places, en accordant deux places au premier *dhyāna*, mais en accordant une place spéciale aux Asaṃjñisattvas dans le quatrième *dhyāna.*

e. Dix-huit places, en accordant trois places au premier *dhyāna* (place spéciale pour les Mahābrahmāṇas) et une place spéciale aux Asaṃjñisattvas.

C'est l'opinion de Śrīlabdha (Śrī lo to, Watters, i. 355, auteur d'un Sautrāntika Vibhāṣāśāstra), disent P'ou-kouang et Fa-pao qui citent Saṃghabhadra d'après qui « le Sthavira admet dix-huit places ». — C'est l'opinion de Sthiramati ou Sāramati (Nanjio, 1178, Grand Véhicule).

f. Les Yogācāras admettent aussi le chiffre de dix-huit : mais ils placent les

haut séjour qui est nommé le ciel de Brahmā [1], habité par un seul souverain [2] — tel un belvédère ou un lieu fort [3] — et qui n'est pas un étage *(bhūmi)*.

3 a. L'Ārūpyadhātu n'a pas de places. [4]

En effet les *dharmas* immatériels n'occupent pas un lieu : les

Asaṃjñisattvas dans le ciel des Vṛhatphalas, et obtiennent le chiffre de dix-huit en reconnaissant des Maheśvaradevas (comparer Mahāvyutpatti, 162, 7, Mahāmaheśvarāyatana).

Yuên-houēi et d'autres commentateurs disent que l'école *(nikāya)* des Sthaviras admet dix-huit places, interprétant d'une manière erronée l'expression « le Sthavira » de Saṃghabhadra, (a) parce que, parmi les vingt écoles, il y a l'école des Sthaviras. [Mais Tsê-ngēn, P'ou-kouang et Fa-pao disent que « le Sthavira » de Saṃghabhadra est Śrīlabdha], (b) parce qu'ils ne savent pas que dix-huit est le chiffre du Sautrāntika Śrīlabdha, tandis que dix-sept est le chiffre établi dans le système Sautrāntika. — La Vibhāṣā attribue l'opinion de dix-sept places aux maîtres occidentaux. Il s'agit des Gandhāriens. Parmi ces maîtres, il y a des Sautrāntikas ; mais beaucoup sont Sarvāstivādins. La Vibhāṣā, par l'expression « maîtres occidentaux », désigne une opinion divergente de l'école Sarvāstivādin, non pas les Sautrāntikas ; c'est pourquoi Saṃghabhadra dit seulement : « Il y a d'autres qui disent [que les places sont au nombre de dix-sept] ... » et ne dit pas « une autre école » .....

Saeki résume : « Seize places : opinion correcte des Sarvāstivādins. Dix-sept places : a. Occidentaux (les Mahābrahmas à part), b. d'autres maîtres (les Asaṃjñins à part). Dix-huit places (en distinguant la place de Mahābrahmā et celle des Asaṃjñins) : Sthavira = (a) Śrīlabdha, Sthavira non compris dans les vingt écoles, qu'on nomme aussi Mūlasautrāntika, (b) Sthavira, compris dans les vingt écoles, qu'on nomme Mūlasthavira. — En outre Sthiramati (Sāramati) [et les Yogācāras] ».

1. Ce « séjour » est la *dhyānāntarikā*, Kośa, ii. 41 d, p. 99.

2. Je crois que je comprends bien Hiuan-tsang et Paramārtha *(i chĕng souo kiù* qu'il faut corriger *i tchòu ....)* ; mais le Kośa, dans de nombreux endroits, parle des « Grands Brahmās », *Mahābrahmāṇas :* ce sont les Mahābrahmadevas des textes pālis, les acolytes ou la cour du souverain unique (voir Kośa, vi. 38 b, p. 214) ; la Vyākhyā explique leur nom : « Ils sont *mahābrahmāṇas* parce que Brahmā est plus grand qu'eux par la durée de vie, la couleur, etc. ».

3. *pariǵaṇa iva*, c'est-à-dire *pariṣaṇḍa iva ;* d'autres expliquent *āṭavikakoṭṭa.*

Beal, Catena, 94 : « Following the Kosha Shaster, it is said that Brahmā has no distinct abode, only in the mist of the Brahmapurohita Heaven there is a high-storied tower, and this is (the abode of Brahmā) ».

4. *ārūpyadhātur asthāna upapattyā caturvidhaḥ* /

Le problème, s'il y a *rūpa* dans ce Dhātu, est discuté viii. 3 c, p. 136-143.

*dharmas* matériels quand ils sont passés et futurs, l'*avijñāpti*, les *dharmas* immatériels sont *adeśastha*. [2 b] Mais

**3** b. Il est quadruple par le mode d'existence.

L'*ākāśānantyāyatana*, le *vijñānānantyāyatana*, l'*ākiṃcanyāyatana*, le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* (ou *bhavāgra*) constituent l'Ārūpyadhātu qui est donc de quatre sortes. Par « existence », entendons l'apparition des *skandhas* dans une nouvelle existence en raison de l'acte : ce n'est pas par le même acte qu'on obtient ces divers *āyatanas* qui sont supérieurs les uns aux autres. Mais cette supériorité ne comporte pas différence d'étage. En l'endroit où meurt une personne possédant le recueillement [qui produit une existence d'Ārūpya], dans cet endroit commence l'existence en question ; dans cet endroit, à la fin de cette existence, se formera l'être intermédiaire appelé à prendre une nouvelle existence [de Kāmadhātu ou de Rūpadhātu] (Voir iii. 4 b-d, p. 15 n. 1).

La série mentale, pensée et mentaux (*citta* et *caittas*, ii. 23), des êtres matériels s'appuie sur la matière, *rūpa*, et de la sorte peut exister. Quel sera le point d'appui de la série mentale des êtres de l'Ārūpyadhātu ?

**3** c-d. Ici la série mentale existe en s'appuyant sur le *nikāya* et sur l'organe vital. [1]

D'après les Ābhidhārmikas, la série mentale des êtres d'Ārūpya a pour point d'appui les deux *dharmas* « dissociés de la pensée » qu'on nomme *nikāyasabhāgatā*, « genre », et *jīvitendriya*, « organe vital » (ii. 45).

[2] La série mentale des êtres matériels ne s'appuie pas sur ces deux

1. *nikāyaṃ jīvitaṃ cātra niśritā cittasaṃtatiḥ* //

Comme on verra iii. 41, la pensée et les mentaux, dans les deux premiers Dhātus, sont un *āśrita* qui a pour *āśraya* le corps muni d'organes. La pensée « tombe », meurt, lorsque les organes sont détruits.

Sur le *nikāya* = *nikāyasabhāga*, ii. 41, ci-dessous, iii. 7 c, *nikāyasabhāga* = *upapattyāyatana*.

2. Hiuan-tsang corrige : La série mentale des êtres matériels ne s'appuie pas

*dharmas*, parce qu'elle manque de force ; la série mentale des êtres immatériels possède la force nécessaire, parce qu'elle procède d'un recueillement d'où la notion de matière a été éliminée.

Mais, dira-t-on, le « genre » et l'organe vital des êtres matériels s'appuient sur la matière : quel sera, pour les êtres immatériels, le point d'appui du « genre » et de l'organe vital ? — Ces deux s'appuient l'un sur l'autre. Chez les êtres matériels, le « genre » et l'organe vital n'ont pas la force nécessaire pour s'appuyer l'un sur l'autre ; ils ont cette force chez les êtres immatériels, parce qu'ils procèdent d'un certain recueillement.

D'après les Sautrāntikas, la série mentale, pensée et mentaux, n'a pas, chez les êtres immatériels, de point d'appui qui lui soit extérieur. Cette série est forte et peut se passer de point d'appui. Ou bien disons que la pensée s'appuie sur les « mentaux » et les « mentaux » sur la pensée, comme vous dites que le « genre » et l'organe vital s'appuient l'un sur l'autre.

La série de pensées d'une nouvelle existence est « projetée » par une certaine cause (acte-passion, *karma-kleśa)* ; si cette cause n'est pas exempte d'attachement à la matière *(rūparāga)*, la pensée renaîtra avec la matière, et sa série s'appuiera sur la matière; si cette cause est exempte d'attachement à la matière — comme c'est le cas pour le recueillement qui est la cause qui projette une existence d'Ārūpya — la pensée renaîtra et existera sans relations avec la matière.

Quelle est l'explication de ces termes, Kāmadhātu, etc. [1] ?

*dhātu*, ce qui porte *(dadhāti)* [2] un *svalakṣaṇa (*à savoir les *kāmas*, etc.) [3 b] ; ou bien *dhātu* signifie *gotra* comme on a expliqué ci-dessus, i. 20 a, p. 37.

sur ces deux, parce qu'ils manquent de force : ils sont forts chez les êtres immatériels parce qu'ils procèdent d'un recueillement d'où la notion de matière a été éliminée [3 a]. — Mais pourquoi ne pas admettre que la série mentale des êtres immatériels s'appuie directement sur ce recueillement ? Pourquoi ce point d'appui intercalaire ? En outre le « genre » et l'organe vital des êtres immatériels s'appuient sur la matière .....

1. Voir ii. 14, viii. 3 c, p. 137.
2. Vibhāṣā, 75, 6 : comme on a *pṛthivīdhātu*, etc.

1. Kāmadhātu peut s'entendre : « *dhātu* associé à *kāmas* », en élidant le mot du milieu « associé » *(saṃprayukta)*, comme on a « diamant-bague » *(vajravālaka)* pour « bague ornée de diamant » *(vajreṇa saṃprayukto 'ṅgulīyakaḥ)*, ou « poivre-potion » *(maricapānaka)* pour « potion mêlée de poivre ».

De même Rūpadhātu = « *dhātu* associé aux matières ».

On a l'adjectif *arūpa* = exempt de matière, d'où l'abstrait *ārūpya*, absence de matière [1]. Ou bien *rūpa* = « ce qui est susceptible de *rūpaṇa*, de *bādhanā* » (i. 24, p. 45) ; *arūpa*, par absence de *rūpa* ; *ārūpya*, le fait d'être tel *(tadbhāva* [: *arūpabhāva*] *ārūpyam)*. L'Ārūpyadhātu est ce qui est associé à l'*ārūpya*.

2. Ou bien ces termes sont des composés dont le premier terme est un génitif : Kāmadhātu, le réceptacle ou *dhātu* des *kāmas* ; Rūpadhātu, le réceptacle des matières ; Ārūpyadhātu, le réceptacle de l'*ārūpya*. [2]

Que faut-il entendre par *kāma* ? — La concupiscence, le désir de l'aliment en bouchées *(kavaḍīkārāhāra*, iii. 39) et le désir sexuel. [*kāma* ne signifie pas l'objet de la concupiscence qu'on nomme exactement *kāmaguṇa*, mais « ce qui désire », *kāmyata aneneti kāmaḥ*]. On le voit par les stances qui suivent.

Śāriputra dit à un Ājīvaka : « Les belles choses de ce monde ne sont pas les *kāmas* ; le *kāma*, c'est le desir que l'imagination nourrit chez l'homme. Peu importent les objets de l'univers : le sage dompte tout souhait à leur endroit ». — L'Ājīvaka répondit : « Si les belles choses de ce monde ne sont pas les *kāmas*, si le *kāma* est le désir que nourrit l'imagination, un Bhikṣu même sera un « savoureur des *kāmas* » quand il produit de mauvaises imaginations ». — Śāriputra répliqua : « Si les belles choses de ce monde sont les *kāmas*, si ce n'est pas le désir que nourrit l'imagination qui est le *kāma*, le Maître

1. Cette explication vaut pour l'expression *ārūpyadhātu* ; mais quand on parle des recueillements immatériels (viii. 2 c) *ārūpya* doit s'entendre comme équivalent à *arūpa*, ou bien comme signifiant « favorables à l'Ārūpya[dhātu] » (Vyākhyā).

2. *kāmānāṃ vā dhātur iti .... kāmān yo dadhāti .... ārūpyaṃ yo dadhāti.*

lui-même sera un savoureur des *kāmas* lorsqu'il voit les objets ».[1]

Faut-il considérer comme « intégrés » *(pratisaṃyukta, āpta, patita)* à un Dhātu [= comme étant du domaine d'un Dhātu], tous les *dharmas* qui se produisent dans ce Dhātu ?[2]

Non pas, mais seulement les *dharmas* à l'endroit desquels se développe, dans lesquels prend gîte le désir *(rāga)* propre à ce Dhātu, désir de Kāma, Rūpa, Ārūpyadhātu.

Quel est le désir propre à chaque Dhātu ?

1. Saṃyukta, 28, 3. — La première stance est citée Aṅguttara, iii. 411, où elle est attribuée à une divinité *(devatā)*. En sanscrit comme en pâli elle commence par *na te kāmā yāni* [*citrāṇi loke*] / *saṃkalparāgaḥ puruṣasya kāmaḥ*. — Les deux autres stances, à ma connaissance, manquent en pâli. La Vyākhyā donne les deux dernières lignes : *śāstāpi te bhaviṣyati kāmabhogī dṛṣṭvaiva rūpāṇi manoramāṇi*.

L'argument de l'Ājīvaka ne vaut pas. Il pense qu'un Bhikṣu cesse d'être Bhikṣu par le fait qu'il est un *kāmopabhogin ;* et, si *kāma* = désir, le Bhikṣu sera *kāmopabhogin,* et perdra la qualité de Bhikṣu, même quand il ne jouit pas des objets. Mais le Bhikṣu, par le désir, corrompt sa moralité, sans perdre la qualité de Bhikṣu : il faut pour cela qu'il transgresse par le corps ou la voix la ligne des règles du Tathāgata.

Dans Kathāvatthu, viii. 3-4, le Theravādin établit contre les Pubbaseliyas que *kāma,* dans l'expression Kāmadhātu, ne signifie pas « objet du désir » — *rūpāyatana* « visible », etc. — mais bien « désir ». Il cite la stance Aṅguttara, iii. 411 = Saṃyutta, i. 22, comme Vasubandhu.

Comparer Vibhanga, 256 cité Atthasālinī, 164-5 ; la distinction des *vatthukāmas* et des *kilesakāmas,* Mahāniddesa ad Suttanipāta, 766 ; Compendium, p. 81, n. 2. Vibhāṣā, 73 ; Dharmaskandha, 5, 15.

2. Dans le Kāmadhātu se produisent *(samudācaranti)* des *dharmas* qui sont du domaine du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu, par exemple les divers recueillements (viii. 19 c) ; un homme peut éprouver « désir », *rāga,* à l'endroit de ses recueillements : mais ce désir, ayant pour objet un *dharma* d'une terre supérieure, ne s'y installe pas : comme le pied sur un pavé brûlant (v. 2, 39). De même se produisent chez les êtres du Kāmadhātu des *dharmas anāsravas,* « purs », à savoir les pensées qui constituent le Chemin : ces *dharmas* ne sont pas l'objet du « désir » *(rāga),* à quelque Dhātu qu'il soit propre (v. 16, viii. 20 c) : ils sont donc *adhātupatita, adhātvāpta,* étrangers aux Dhātus.

D'où ce principe que c'est la « soif » qui détermine les terres (Kāmadhātu = une terre, Rūpadhātu = quatre terres) ; viii. 20 c.

Est de la terre du Kāmadhātu tout *dharma* à l'endroit duquel la « soif » d'un être né dans le Kāmadhātu se développe.

Le désir qui se développe, qui prend gîte dans les *dharmas* de ce Dhātu.

C'est l'exemple de la longe : « A qui cette longe ? — Au propriétaire de ce cheval. — A qui ce cheval ? — Au propriétaire de cette longe ». La réponse ne nous apprend rien.

Pardon [4 b] : nous avons énuméré les « places » qui constituent le Kāmadhātu. On nomme « désir propre au Kāmadhātu » le désir de l'être qui n'est pas détaché de ces places, qui n'a pas rejeté le désir à l'endroit des *dharmas* de ces places. De même pour les deux autres Dhātus [1]. — Ou bien « désir propre au Kāmadhātu » = désir de l'être qui n'est pas recueilli *(samāhita)* ; « désir propre au Rūpadhātu, à l'Ārūpyadhātu » = désir relatif aux recueillements de *dhyāna*, aux recueillements dits d'*ārūpya*.

La pensée [2] par laquelle on crée des objets magiques du domaine du Kāmadhātu est un fruit du *dhyāna*. Cette pensée ne se produit donc que chez des êtres détachés du Kāmadhātu. Comment peut-on dire que cette pensée est du domaine du Kāmadhātu ? En effet cette pensée ne se produit pas chez un être non détaché du Kāmadhātu, et, lorsque cette pensée se produit chez un être détaché du Kāmadhātu, elle ne peut être pour lui l'objet d'un désir de l'ordre du Kāmadhātu. Cette pensée est donc du domaine du Kāmadhātu *(kāmāvacaratva)* sans qu'il y ait, à son endroit, désir de l'ordre du Kāmadhātu *(kāmarāgeṇa vinā)* : cela fait difficulté, cela contredit votre définition des Dhātus.

Cette pensée est du domaine du Kāmadhātu parce qu'un désir de l'ordre du Kāmadhātu se produit à son endroit chez un homme qui entend parler de cette pensée comme appartenant à un autre, ou qui se souvient de l'avoir possédée autrefois, ou qui voit des créations

1. *yeṣu kāmarūpārūpyarāgā anuśerate / yeṣu kāmarāgo 'nuśete ālambanataḥ saṃprayogato vā yathāsaṃbhavaṃ te kāmapratisaṃyuktāḥ* ....

2. Nous expliquons, à la lumière de la Vyākhyā, le Bhāṣya : *nirmāṇacitte kathaṃ kāmarāgaḥ / śrutvā parihāya ca tadāsvādanāt / nirmāṇavaśena vā / gandharasanirmāṇād vā [kāmāvacaratvaṃ] rūpāvacareṇa tayor anirmāṇāt.*

Voir vii. 49-51.

magiques. Ou bien encore parce que cette pensée crée des odeurs et des saveurs : or une pensée du domaine du Rūpadhātu ne peut creer odeurs ou saveurs parce que les êtres du Rūpadhātu sont détachés des unes et des autres.

Ce triple Dhātu est-il unique ?

Les triples Dhātus sont infinis, comme l'espace [1] ; bien qu'il n'y ait pas production de nouveaux êtres, bien que d'innombrables Bouddhas convertissent d'innombrables êtres et leur fassent obtenir le Nirvāṇa [5 a], les êtres des innombrables Dhātus ne sont jamais épuisés. [2]

Comment sont disposés les triples Dhātus ? — Horizontalement [3], ainsi que le prouve le Sūtra [4] : « De même que, lorsque le nuage Īṣādhāra [5] pleut, il n'y a pas intervalle ou discontinuité des gouttes d'eau qui tombent de l'espace, de même vers l'orient il n'y a pas intervalle ou discontinuité des univers *(lokadhātus)* en état de création et de disparition ; comme vers l'orient, de même vers le sud, l'occident et le nord ». Le Sūtra n'ajoute pas : vers le zénith et vers le nadir.

D'après une autre opinion [6], les univers se superposent vers le zénith et le nadir, car, d'après d'autres Sūtras [7], les univers sont disposés vers les dix points cardinaux. Il y a donc un Kāmadhātu

1. Il y quatre *anantas : ākāso ananto, cakkavālāni anantāni, sattakāyo ananto, buddhañāṇam anantam* (Atthasālinī, 160). — Voir ix. p. 267.

2. P'ou-kouang (cité par Saeki, viii. 5 b, 10) : « Si on suit l'opinion des Mahīśāsakas, il y a production de nouveaux êtres (yeòu chè k'i yeòu tsing = *asty ādy-utpannaḥ sattvaḥ)* qui ne naissent pas d'acte-passion *(karmakleśa)* ».

3. Vibhāṣā, 93, 10, signale les deux opinions, disposition horizontale, disposition horizontale et verticale des univers, et les difficultés qu'elles présentent. — Comparer Dīgha, i. 33.

4. Ce Sūtra est Saṃyukta 34, 7 ; il est utilisé dans Lokaprajñāpti, au début (trad. Cosmologie bouddhique, p. 196).

5. L'Īṣādhāra, « le nuage dont les gouttes ont la dimension d'un timon », est un des quatre nuages du commencement de l'âge cosmique, Śikṣāsamuccaya, 247, Kośa, iii. 90 c. [Un Nāga « plébéien » de Waddell, JRAS. 1894, 98.]

6. Opinion des Dharmaguptas d'après P'ou-kouang. — Opinion de Sthiramati, Tsa-tsi (Nanjio, 1178), etc.

7. Par exemple Saṃyukta, 17, 11, Madhyama, 11, 5.

au-dessus de l'Akaniṣṭha et un Akaniṣṭha en-dessous du Kāmadhātu.[1]

Quiconque est détaché d'un Kāmadhātu est détaché des Kāmadhātus de tous les univers ; de même pour les deux autres Dhātus.

Quiconque produit l'Abhijñā de pouvoir magique en prenant point d'appui sur le premier *dhyāna*, l'être magique qu'il crée ne peut se rendre que dans le Brahmaloka de l'univers où est né son créateur ; non pas dans les autres univers (vii. 50 b, p. 116).

**4** a-b. Dans ces Dhātus, cinq destinées qui ont été désignées par leurs noms. [5 b][2]

1. Sur la disposition des univers, voir les références Hastings, Art. Cosmology, 137b (Mahāvastu, i. 122, Lotus, chap. xi, Avataṃsaka). — Ci-dessous iii. 45, 73.

2. *narakādisvanāmoktā gatayaḥ pañca teṣu.*

Cinq ou six *gatis* ?

Kathāvatthu, viii. 1. — Malgré Majjhima, i. 73 *(pañca kho pan' imā sāriputta gatayo ...)*, les Andhakas et les Uttarāpathakas tiennent que les Asuras constituent une *gati* à part. Mais les Kālakañjakas sont à ranger parmi les Pretas, et la troupe de Vepacitti (Saṃyutta, i. 221, Dialogues, ii. 289, Brethren, 749) parmi les Devas. [D'après la version et les notes de Aung-Rhys Davids.]

Outre Majjhima, i. 73, on peut signaler Dīgha, iii. 234, Aṅguttara, iv. 459, Saṃyutta, v. 474.

Cependant il y a quatre *apāyas :* damnés, animaux, Pretas, Asuras (Références Rhys Davids-Stede). — Ce sont les *akṣaṇagatis* de Śikṣāsamuccaya, 147, les *akkhanas* de Dīgha, iii. 264, les *duggatis* de Petavatthu, qui manquent dans le paradis d'Amitābha (Sukhāvatī, 11).

Dans le Lotus, on a parfois six *gatis* (Burnouf, 309), parfois cinq *gatis* (Burnouf, 377).

La Lettre à l'ami de Nāgārjuna donne cinq *gatis ;* de même l'inscription de Bodh-Gayā (Fujishima, JAs. 1888, ii. 423 ; Chavannes, RHR. 1896, ii.).

Mais six *gatis* dans Dharmasaṃgraha, 57, et autres sources nommées ibidem.

Notes de Kiokuga. — i. Les Asuras : 1. compris parmi les Pretas (Vibhāṣā et Saṃbhinnahṛdaya, Nanjio, 1287) ; 2. non compris dans les *gatis* (Buddhabhūmi, etc.) ; 3. sixième *gati* (Mahāsāṃghikas, etc.) ; 4. compris parmi les Pretas et les animaux (Saddharmasmṛtyupasthānasūtra) ; 5. compris parmi les Pretas, les animaux et les dieux (Sagāthasūtra). — ii. Le Sūtra dit qu'il y a cinq *gatis*. Comment peut-on soutenir qu'il y en a six ? — Le Bouddha étant parti il y a cinq siècles, il y a beaucoup d'écoles ; les écoles ne sont pas d'accord : les unes tiennent pour cinq *gatis*, les autres pour six. Les premières font dire au Sūtra qu'il y a cinq *gatis*, les autres qu'il y en a six. — iii. Dans le Grand Véhicule, l'Avataṃsaka dit qu'il y a six *gatis*.

Cinq *gatis* : êtres infernaux, animaux, Pretas, hommes et dieux. Dans le Kāmadhātu, les quatre premières destinées et une partie de la destinée divine ; dans les deux autres Dhātus, une partie de la destinée divine.

La stance dit : « cinq destinées dans les Dhātus ». Est-ce donc qu'il y a une partie des Dhātus qui ne rentre pas dans les destinées ? — Oui. Sont inclus dans les Dhātus le bon, le mauvais, le monde réceptacle, l'existence intermédiaire. Tandis que, les cinq destinées :

**4** b-d. Elles sont non-souillées-non-définies, elles sont monde-des-êtres ; elles ne comprennent pas l'existence intermédiaire. [1]

Les destinées sont non-souillées-non-définies, étant fruit de rétribution (ii. 57) [2]. Dans l'hypothèse contraire, les cinq destinées se confondraient : [en effet, un homme peut faire des actes qui sont rétribués par une naissance infernale, par une naissance divine : si les actes étaient intégrés *(paryāpanna)* aux destinées, la destinée humaine serait en même temps infernale et divine. Un être né dans le Kāmadhātu est muni de la passion *(kleśa)* de cette terre *(bhūmi)* et peut être muni des passions des terres supérieures.]

Elles sont *sattvākhya* (i. 10 b) : le monde-réceptacle ne rentre pas dans les destinées.

L'existence intermédiaire n'est pas une destinée (ci-dessous p. 14, l. 18 ; iii. 10).

La nature des destinées est illustrée par plusieurs textes : 1. La Prajñāpti dit : « Les quatre matrices *(yoni,* iii. 8 c) comprennent les cinq destinées ; les cinq destinées comprennent-elles les quatre matrices ? — L'existence intermédiaire, qui est de la matrice apparitionnelle, n'est pas comprise dans les cinq destinées ». [3] — 2. Le Dhar-

1. *tāḥ / akliṣṭāvyākṛtā eva sattvākhyā nāntarābhavaḥ.*
Voir ci-dessous p. 15 n. 2.

2. Définition de la *gati* dans Kāraṇaprajñāpti, traduite Cosmologie bouddhique, 345. On y voit que *nārakanikāyasabhāgatā, nārakāyatanasamanvāgama, anivṛtāvyākṛtanārakarūpādīni* ainsi que la *nārakeṣu pratisaṃdhiḥ* sont *narakagati.*

3. On peut restituer : *catasṛbhyo yonibhyaḥ pañca gatayaḥ saṃgṛhītāḥ / kiṃ pañcabhyo gatibhyaś catasro yonayaḥ saṃgṛhītāḥ / antarābhavaḥ.*

maskandha (9, 8) dit : « Qu'est-ce que l'œil *(cakṣurdhātu)* ? — Cette matière subtile dérivée des grands éléments qui, dans l'enfer, chez les animaux, chez les Pretas, chez les dieux, chez les hommes, chez les êtres nés du recueillement, chez les êtres intermédiaires, est œil, œil-organe, œil-source de connaissance, œil-élément [1] ». [6 a] — 3. Le Sūtra lui-même dit que l'existence intermédiaire n'est pas comprise dans les destinées : « Il y a sept *bhavas* ou « existences » : existences infernale, animale, de Preta, divine, humaine, plus le *karmabhava* et l'existence intermédiaire *(antarābhava)* ». Ce Sūtra [2] indique les cinq destinées (existences infernale, etc.) avec leur cause, à savoir l'acte ou *karmabhava* (iii. 24 a), et leur accès, à savoir l'existence intermédiaire par laquelle un être arrive à une destinée. Ce Sūtra, du même coup, montre que les destinées sont non-souillées-non-définies, puisqu'il distingue, d'une part, les destinées (existences infernale, etc.), d'autre part, la cause des destinées à savoir l'acte qui est défini (bon, mauvais). — 4. Ce dernier point est encore établi par un Sūtra que lisent les Kaśmīriens [3] : « Śāriputra dit : Vénérable, lorsqu'entrent en exercice des passions *(āsravas)* infernales, on fait et on accumule des actes qui doivent être rémunérés par l'enfer. Ces actes de corps, de voix et de pensée, actes tortueux, corrompus, « teints » (iv. 59), ont pour rétribution les *rūpa, vedanā, saṃjñā, saṃskāras* et *vijñāna* infernaux. Quand cette rétribution est réalisée *(nirvṛtte vipāke)*, il y a ce qu'on nomme être infernal. Vénérable, en dehors de ces cinq *dharmas*, on ne peut constater l'existence d'aucun être infernal ». [C'est dire que l'être infernal n'existe pas en dehors de ces cinq *dharmas* « qui sont rétribution », donc non-souillés-non-définis]

1. On peut restituer d'après la version tibétaine et Paramārtha : *cakṣurdhātuḥ katamaḥ / yaś catvāri mahābhūtāny upādāya rūpaprasādo narake vā tiryagyonau vā pretaviṣaye vā deveṣu vā manuṣyeṣu vā bhāvanājeṣu vāntarābhave vā cakṣuś cakṣurindriyaṃ cakṣurāyatanaṃ cakṣurdhātuḥ.*

2. Ce Sūtra, discuté dans Vibhāṣā, 60, 5, est le Saptabhavasūtra. Les écoles qui nient l'existence intermédiaire en contestent l'authenticité, voir Saṃghabhadra, xxiii. 3, 6 a, traduit Nirvāṇa, 1925, p. 23, note.

3. Vasubandhu veut dire : Les Kaśmīriens seuls lisent ce Sūtra ; ce Sūtra est *muktaka*, il ne fait pas partie des Āgamas.

D'après Vibhāṣā, 172, 3.

Mais comment accorder cette thèse avec la déclaration du Prakaraṇagrantha (3, 8) : « Tous les *anuśayas* prennent gîte et développement à l'endroit des destinées » ? [1] — On répond que cette déclaration vise la pensée initiale *(saṃdhicitta)* des destinées [2], laquelle peut être de cinq espèces, à abandonner par la vue de chacune des quatre vérités ou par la méditation : donc tous les *anuśayas* peuvent y prendre gîte [3]. [6 b] Or on dit « village » pour « les confins du village » ; le Prakaraṇa peut donc s'exprimer comme il fait.

D'après une autre opinion les destinées sont aussi bonnes et souillées *(kuśala, kliṣṭa)*. En effet, disent les partisans de cette opinion, l'argument tiré du Sūtra des sept existences (p. 13 n. 2) ne vaut pas : l'acte est mis à part des cinq destinées, mais cela ne prouve pas qu'il en soit exclu. Parmi les cinq « corruptions » *(kaṣāya)* sont cités à part le *kleśakaṣāya* et le *dṛṣṭikaṣāya* (iii. 93 a) : dira-t-on que la *dṛṣṭi* n'est pas un *kleśa* ? Donc l'acte *(karmabhava)* est compris dans les destinées [4]. Il est cependant nommé à part parce qu'il est la cause des destinées.

Le Sarvāstivādin. — Votre raisonnement s'applique à l'existence intermédiaire qui sera donc une destinée ? [5]

Non pas. Le mot *gati*, « destinée », signifie : « où l'on va » [6]. Or l'existence intermédiaire commence dans l'endroit où a lieu la mort.

1. *gatiṣu sarve 'nuśayā anuśerate.* — Si les *gatis* sont des *dharmas* non-souillés-non-définis, comme ces *dharmas* sont abandonnés par *bhāvanā*, le Prakaraṇa devrait dire : « Prennent gîte et développement à l'endroit des *gatis* les *anuśayas* abandonnés par *bhāvanā* et les *anuśayas* universels » (voir i. 40 c et chapitre V) ; il ne devrait pas dire : « tous les *anuśayas* », car parmi ceux-ci il en est qui ne prennent pas gîte dans les *dharmas* non-souillés-non-définis.

2. C'est l'explication de Vibhāṣā, 72, 2.

*saṃdhicitta* = *pratisaṃdhicitta* = *upapattibhava* de Kośa, iii. 13 c, 38. — On a *pratisaṃdhi* = *viññāṇa*, l'élément de « réincarnation », Paṭisaṃbhidāmagga, i. p. 52 ; *pratisaṃdhicitta* et *viññāṇa*, Visuddhi, 548, 659.

3. D'après iii. 38, ii. 14.

4. Paramārtha diverge : « Vous dites que le *karmabhava* est nommé ici parce qu'il est la cause des destinées : il conviendrait de nommer les *skandhas* qui sont aussi cause des destinées ».

5. On dira que l'existence intermédiaire est une destinée, bien qu'elle soit nommée à part pour indiquer l'accès des autres destinées.

6. *gacchanti tām iti* [*gatiḥ*].

Le Sarvāstivādin. — C'est aussi le cas pour les existences d'Ārūpyadhātu qui donc ne rentreront pas dans les destinées. [1]

Disons donc que l'existence intermédiaire, étant ainsi nommée parce qu'elle est intermédiaire entre deux destinées, n'est pas une destinée. Si elle était une destinée, n'étant pas intermédiaire, elle ne serait pas nommée existence intermédiaire.

Le Sarvāstivādin. — Admettons que vous avez réfuté l'argument tiré du Sūtra des sept existences, que faites-vous de la déclaration de Śāriputra (p. 13 l. 16) ?

Śāriputra dit qu'il y a un être infernal quand la rétribution des « actes infernaux » est réalisée ; il ne dit pas que la destinée d'être infernal soit seulement rétribution [7 a] : cette destinée est partie rétribution, partie non rétribution. Le texte dit qu'il n'existe pas d'être infernal en dehors de ces *dharmas, rūpa*, etc. : son intention est de nier la réalité d'une personne qui passerait d'une destinée dans une autre, non pas d'affirmer que les éléments *(skandhas : rūpa*, etc.) de l'être infernal sont seulement rétribution.

Pour les Vaibhāṣikas, les destinées sont exclusivement des *dharmas* non-souillés-non-définis. Parmi les Vaibhāṣikas, les uns pensent qu'elles sont des *dharmas* de rétribution *(vipākaja)* ; d'autres pensent qu'elles sont des *dharmas* de rétribution et d'accroissement *(aupacayika)*. [2]

Dans ce triple Dhātu à cinq destinées, il y a, dans l'ordre ascendant,

1. *ārūpyā na gatiḥ syuś cyutideśa evotpādāt / ārūpyagā hi yatra cyavante vihāre vā vṛkṣamūle vā yāvac caturthyāṃ dhyānabhūmau tatraivotpadyante :* « En quelque endroit que meurent les êtres « qui doivent aller aux *ārūpyas* » *(ārūpyaga)*, soit au couvent, soit au pied d'un arbre, soit dans la quatrième terre de *dhyāna*, dans cet endroit ils renaissent d'une existence d'*ākāśānantya*, etc. » (Ci-dessus iii, 3 b).

2. Les *dharmas* non-souillés-non-définis peuvent être ou *vipākaja* ou *aupacayika* (i. 37, ii. 57). — Saṃghabhadra adopte l'avis des seconds docteurs.

On voit ii. 10 que le *jīvitendriya* est exclusivement rétribution, mais que les cinq organes matériels, l'organe mental, quatre sensations sont quelquefois rétribution, quelquefois non rétribution.

**5 a-6 a.** Sept *vijñānasthitis*, à savoir : 1. êtres divers de corps et de notion ; 2. êtres divers de corps et de même notion ; 3. êtres de même corps et divers de notion ; 4. êtres de même corps et de même notion ; 5-7. trois classes d'êtres immatériels. [1]

D'après le Sūtra (Madhyama, 24, 11) :

1. « Les êtres matériels divers de corps et de notion, à savoir les hommes et certains dieux : c'est la première *vijñānasthiti*. »

Quels sont ces certains dieux ? [2] — Les six dieux du Kāmadhātu (i. 1) et les dieux du premier *dhyāna* (monde de Brahmā) excepté les *prathamābhinirvṛttas*. [3]

1. *nānātvakāyasaṃjñāś ca nānākāyaikasaṃjñinaḥ / viparyayāc caikakāyasaṃjñāś cārūpiṇas trayaḥ // vijñānasthitayaḥ sapta.*

Vibhāṣā, 137, 6.

La kārikā, comme on voit, lit indifféremment *nānātvakāya*, *nānākāya*, *nānāsaṃjñā*, *nānātvasaṃjñin*.

Le Sūtra (Mahāvyutpatti, 119, 1-7) : 1. *rūpiṇaḥ santi sattvā nānātvakāyā nānātvasaṃjñinas tadyathā manuṣyā ekatyāś ca devāḥ*, 2. ... *nānātvakāyā ekatvasaṃjñinas tadyathā devā brahmakāyikāḥ prathamābhinirvṛttāḥ*, 3. ... *ekatvakāyā nānātvasaṃjñinas tadyathā devā ābhāsvarāḥ*, 4. ... *ekatvakāyā ekatvasaṃjñinas tadyathā devā śubhakṛtsnāḥ*, 5. *ākāśānantyāyatanam* [mieux : °*āyatanopagāḥ*], 6. *vijñānānantyāyatanam*, 7. *ākiṃcanyāyatanam*.

Dīgha, ii. 68 (iii. 253, 282, Aṅguttara, iv. 39, v. 53) : « Il y a sept *viññāṇaṭṭhitis* et deux *āyatanas* [lesquels s'ajoutent aux *vijñānasthitis* pour faire les neuf *sattvāvāsas*, Kośa, iii. 6 c] : 1. *santi Ānanda sattā nānattakāyā nānattasaññino seyyathāpi manussā ekacce ca devā ekacce ca vinipātikā* ... 2. *sattā nānattakāyā ekattasaññino* ... et comme ci-dessus jusque *subhakiṇṇā* ; 5. *santi Ānanda sattā sabbaso rūpasaññānaṃ samatikkamā paṭighasaññānaṃ atthagamā nānattasaññānaṃ amanasikārā ananto ākāso ti ākāsānañcāyatanūpagā* ; 6. ... *viññāṇānañcāyatanūpagā* ; 7. ... *ākiṃcaññāyatanūpagā*.

2. *kāmāvacarāḥ ṣaṭ prāthamadhyānikāś ca prathamābhinirvṛttavarjyāḥ.*

Les dieux du premier *dhyāna* sont d'après le système des docteurs étrangers *(bahirdeśakanaya)* : 1. les Brahmakāyikas, 2. les Brahmapurohitas, 3. les Mahābrahmans *(mahābrahmāṇaś ca)*. Pour les docteurs du Kāśmīr les Mahābrahmans ne font pas une « place » *(sthāna)* distincte des Brahmapurohitas (ainsi que nous avons vu, p. 2-4).

Les *vinipātikas* du texte pāli manquent.

3. La Vibhāṣā (137) omet les « dieux du premier *dhyāna* », parce que ces dieux ne sont pas nécessairement divers de notion (Note de Kiokuga).

Ils sont *nānātvakāya*, « de corps différents », parce que leur couleur *(varṇa)*, leurs marques *(liṅga :* vêtements, ornements, etc.), leur « figure » *(saṃsthāna*, longueur, etc.) ne sont pas identiques [7 b]. Ils sont *nānātvasaṃjñin*, « de notion différente », parce que leurs notions, notions de plaisir, de déplaisir, de ni-plaisir-ni-déplaisir, ne sont pas identiques.[1]

2. « Les êtres matériels divers de corps et de même notion, à savoir les dieux Brahmakāyikas[2] *prathamābhinirvṛtta*, c'est la deuxième *vijñānasthiti* ».

Tous ces dieux, *prathamābhinirvṛtta*, sont de même notion, car tous ont la notion d'une seule et même cause, Brahmā pensant : « Ils sont créés par moi », et les acolytes de Brahmā pensant : « Nous sommes créés par Brahmā »[3]. — Diversité de corps : car autre est Brahmā, autres ses acolytes, pour la hauteur, la largeur, le corps, la parole, les vêtements et les ornements.[4]

Hiuan-tsang et Paramārtha traduisent *prathamābhinirvṛtta* = qui naissent au commencement du Kalpa ; le Lotsava, littéralement, *daṅ por byuṅ ba.*

1. Nous suivons la version de Paramārtha. Vasubandhu (que suivent le Lotsava et Hiuan-tsang) explique l'expression *nānātvakāya* .... : « diversité de notion parce que les notions sont diverses ; doués de cette diversité, ils sont divers de notions ». — Sur *nānātvasaṃjñā*, les références de Rhys Davids-Stede et de Franke, Dīgha, p. 34, n. 8.

2. Par Brahmakāyikas, il faut entendre tous les dieux du premier *dhyāna ;* en nommant les premiers, on nomme les autres.

3. Comparer Dīgha, i. 18, iii. 29. — Brahmā pense : *mayā ime sattā nimmitā ... ;* les autres dieux pensent : *iminā mayaṃ bhotā brahmuṇā nimmitā.*

Le tibétain peut être traduit : « L'aspect de la notion n'étant pas différent ils sont de même notion ». — Paramārtha est très net : « Parce que semblablement ils ont la notion que Brahmā est la cause unique ». — Saṃghabhadra réfute une objection : « La notion est différente, puisque les Brahmakāyikas pensent qu'ils sont créés tandis que Mahābrahmā pense qu'il crée ». En effet, dit-il, les uns et l'autre ont la notion d'une cause unique, ont la notion de création *(nirmāṇa).*

4. Hauteur = *āroha (uttaratā) ;* largeur = *pariṇāha (sthaulyapramāṇa) ;* corps = *ākṛtivigraha*, c'est-à-dire *vigraha* consistant en *ākṛti*, « figure », et par conséquent équivalent à *śarīra.* [Il y a, en outre, *vedanāvigraha* « masse de sensation », etc.] ; parole = *vāgbhāṣā (vāguccāraṇa) :* Hiuan-tsang et Paramārtha traduisent : voix, éclat *(= vāg bhāsaḥ).*

Nous lisons dans le Sūtra que ces dieux se souviennent : « Nous avons vu cet être de longue vie, qui dure si longtemps », et le reste jusque : « lorsqu'il a formé le vœu : « Puissent d'autres êtres naître ici en ma compagnie ! » nous sommes nés dans sa compagnie »[1]. (voir iii. 90 c-d) — Nous demandons où se trouvaient ces dieux [8 a] quand ils voyaient Brahmā.[2]

D'après certains docteurs [qui s'autorisent du Sūtra qui enseigne que les Brahmakāyikas renaissent dans le monde de Brahmā après être morts dans le ciel Ābhāsvara] — ils ont vu Brahmā quand ils étaient dans le ciel Ābhāsvara. Mais, dirons-nous, en tombant du ciel Ābhāsvara, ciel du deuxième *dhyāna*, ils ont perdu le deuxième *dhyāna*, et le deuxième *dhyāna* est nécessaire à la mémoire d'une existence ancienne dans un ciel du deuxième *dhyāna* (vii. p. 105). En outre, ils n'ont pas reconquis le deuxième *dhyāna* puisqu'ils tombent dans la vue erronée *(śīlavrataparāmarśa)* de considérer Mahābrahmā comme un créateur : on ne peut pas dire que cette vue erronée puisse accompagner le deuxième *dhyāna*, puisque jamais vue erronée (ou passion quelconque, *kleśa)* d'une certaine terre n'a pour objet une terre inférieure.

D'après une autre opinion, ils ont vu Brahmā pendant qu'ils se trouvaient dans l'existence intermédiaire *(antarābhava)* qui précéda leur naissance dans le monde de Brahmā. — Mais on objectera que cette existence intermédiaire est très courte, car il ne peut y avoir aucun retardement à la naissance dans ce monde[3]. Comment donc

1. *imaṃ vayaṃ sattvam adrākṣma dīrghāyuṣaṃ dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhantam. ..... aho vatānye 'pi sattā mama sabhāgatāyām upapadyerann iti cetasaḥ praṇidhiḥ / vayam copapannāḥ.* — Le Dīgha diffère. On a la formule de souhait de Brahmā : ... *aho vata aññe pi sattā itthattam āgaccheyyun ti*, et cette réflexion des dieux : *imaṃ hi mayam addasāma idha paṭhamam upapannam / mayaṃ pan' amhā pacchā upapannā :* « car nous l'avons vu né ici avant nous, et pour nous, nous sommes nés après lui ».

2. P'ou-kouang dit qu'il y a trois réponses à cette question ; Saṃghabhadra signale six réponses ; Vibhāṣā, 98. cinq réponses dont Vasubandhu reproduit les trois premières.

3. L'existence intermédiaire ne peut se prolonger que lorsque l'être intermédiaire doit se réincarner dans le Kāmadhātu, iii. 14 d.

pourraient-ils dire : « Nous avons vu cet être de longue vie, qui dure longtemps » ?

Par conséquent — troisième opinion — on dira : C'est dans le monde même de Brahmā que ces dieux se souviennent du passé de Brahmā. Au moment où ils naissent, ils l'ont vu, né avant eux, durant longtemps. L'ayant vu, ils pensent : « Nous avons vu cet être ... » ; et ils connaissent le vœu qu'il a fait par une mémoire du domaine du premier *dhyāna* et qu'ils obtiennent par le fait même de leur naissance ; ou bien parce que Brahmā le leur dit. [1]

3. « Les êtres matériels de même corps mais divers de notion, à savoir les dieux Ābhāsvaras, c'est la troisième *vijñānasthiti*. »

Le Sūtra en nommant les dieux les plus élevés du deuxième *dhyāna*, les Abhāsvaras, désigne aussi les dieux Parīttābhas et Apramāṇābhas. — S'il en était autrement, à quelle *vijñānasthiti* appartiendraient ces deux classes ?

Il n'y a pas diversité de couleur, marques, figure : donc ces dieux sont de même corps [8 b]. Il y a, chez eux, notion de plaisir *(sukha)*, de ni-plaisir-ni-déplaisir : donc ils sont divers de notion.

En effet, il est dit (Vibhāṣā, 38, 6), à tort suivant nous *(kila)*, que ces dieux, fatigués de la sensation de plaisir mental *(saumanasya)* — laquelle est la sensation propre au deuxième *dhyāna* proprement dit *(maula)* — passent dans le recueillement liminaire *(sāmantaka)* de ce *dhyāna*, recueillement qui comporte la sensation de ni-plaisir-ni-déplaisir (viii. 22) [2]. Fatigués de cette seconde sensation, ils reprennent le deuxième *dhyāna* proprement dit et la sensation de plaisir

1. D'après la Vyākhyā. — Le Bhāṣya porte : *tasmāt tatrasthā eva tasya pūrvavṛttāntaṃ samanusmarantaḥ / dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhantaṃ dṛṣṭavantaḥ / dṛṣṭvā ca paścād adrākṣmaileṣāṃ babhūva.*

Paramārtha comprend : « Les dieux se souviennent du passé dans le monde de Brahmā ; ils ont vu jadis [= dans une précédente existence dans le monde de Brahmā] Brahmā de longue vie et durant longtemps ; plus tard, ils le voient à nouveau ; et par conséquent ils disent .....

Hiuan-tsang : « Les dieux se souviennent du passé de cet être dans ce monde même : ils l'ont vu auparavant .... ».

2. *te hi maulyāṃ bhūmau sukhendriyaparikhinnāḥ sāmantakopekṣendriyaṃ saṃmukhīkurvanti.*

mental. De même les rois fatigués du plaisir de concupiscence *(kāma-sukha)* prennent le plaisir du gouvernement (ou du *dharma)*, et fatigués du *dharma* reprennent le plaisir de concupiscence. — On objectera qu'il devrait en être des dieux du troisième *dhyāna* (Śubhakṛtsnas, etc. : quatrième *vijñānasthiti)* comme des dieux du deuxième *dhyāna* : cependant les dieux du troisième *dhyāna* ne passent pas dans le *sāmantaka* et possèdent toujours la sensation de plaisir *(sukha)*. Mais cette objection est vaine. Les Śubhakṛtsnas ne se fatiguent pas de leur plaisir, parce que celui-ci est calme *(śānta)*, tandis que le plaisir des Ābhāsvaras, étant plaisir mental *(saumanasya)*, trouble la pensée [1] et n'est pas calme.

Les Sautrāntikas sont d'une opinion différente. Ils citent le Sūtra (Saptasūryavyākaraṇa, Dīrgha, 21, 8, Madhyama, 2, 8) [2] : « Les êtres qui sont nés depuis peu de temps dans le ciel Ābhāsvara connaissent mal les lois de la destruction de l'univers. Lorsqu'a lieu la destruction de l'univers par le feu, ils voient la flamme monter et détruire les palais du monde de Brahmā ; ils s'effrayent, s'affligent, se troublent : « Puisse cette flamme ne pas monter jusqu'ici ! » Mais les êtres qui sont nés depuis longtemps dans le ciel Ābhāsvara connaissent les révolutions cosmiques et rassurent leurs compagnons effrayés : « N'ayez pas peur, amis ! N'ayez pas peur, amis ! Déjà auparavant cette flamme, ayant brûlé le palais de Brahmā, [9 a] y a disparu ». — Dès lors on voit bien comment les dieux du deuxième *dhyāna* sont divers de notion : à l'incendie des mondes du premier *dhyāna*, ils ont notion de l'arrivée ou de la non-arrivée de la flamme chez eux, ils ont notion de crainte ou de non-crainte [3]. L'explication des Vaibhāṣikas, que ces dieux échangent la sensation de plaisir et d'indifférence, n'est pas bonne.

4. « Les êtres matériels de mêmes corps et notion, à savoir les dieux Śubhakṛtsnas, c'est la quatrième *vijñānasthiti*. »

Ils sont de même notion, parce qu'ils ont la sensation de plaisir.

1. *cetasa utplāvakatvād iti cetasa audbilyakaratvāt.*
2. Destruction de l'univers par le feu, iii. 90 a-b, 100 c-d.
3. *āgamavyapagamasaṃjñitvād bhītābhītāsaṃjñitvāt.*

Dans le premier *dhyāna*, unité de notion, notion souillée puisqu'elle est associée à *śīlavrataparāmarśa* ; dans le deuxième *dhyāna*, diversité de notion, notions bonnes du *dhyāna* proprement dit et du recueillement liminaire ; dans le troisième *dhyāna*, unité de notion, notion née de rétribution.

5-7. Les trois premiers *ārūpyas* sont les trois dernières *vijñānasthitis* comme il est dit dans le Sūtra. [1]

Que sont les *vijñānasthitis* ? — Les cinq *skandhas* du Kāmadhātu ou du Rūpadhātu en ce qui concerne les premières (voir iii. 7 c) ; quatre *skandhas* en ce qui concerne les trois dernières.

Pourquoi le reste n'est-il pas *vijñānasthiti* ?

**6** b. Le reste réduit le *vijñāna*. [2]

Par reste il faut entendre les mauvaises destinées *(durgati, apāya :* enfer, etc.), le quatrième *dhyāna*, le quatrième *ārūpya (naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)* qu'on nomme Bhavāgra ou sommet de l'existence.

Le *vijñāna* s'y trouve réduit, coupé [3] [9 b] : dans les mauvaises destinées, la sensation douloureuse endommage le *vijñāna* ; dans le quatrième *dhyāna*, l'ascète peut pratiquer l'*asaṃjñisamāpatti*, recueillement d'inconscience (ii. 42), et dans ce *dhyāna* se trouve encore l'*āsaṃjñika*, à savoir le *dharma* (ii. 41 b) qui fait les dieux inconscients *(asaṃjñisattva)* ; dans le Bhavāgra, l'ascète peut pratiquer la *nirodhasamāpatti* (ii. 43 a), recueillement de la cessation de l'idée et de la sensation.

D'après une autre explication (Vibhāṣā, 137, 9), on appelle *vijñānasthiti* « l'endroit où désirent aller ceux qui sont ici, l'endroit d'où

1. *arūpiṇaḥ santi sattvā ye sarvaśo rūpasaṃjñānāṃ samatikramād anantam ākāśam ity ākāśānantyāyatanam upasampadya viharanti tadyathākāśānantyāyatanopagā devāḥ / iyaṃ pañcamī vijñānasthitiḥ.*
*arūpiṇaḥ santi sattvā ye sarvaśa ākāśānantyāyatanaṃ samatikramya anantam vijñānam ity ....*
Voir viii. 4.

2. *śeṣaṃ tatparibhedavat* / — Vyākhyā : *paribhidyate' neneti paribhedaḥ.*

3. Vasubandhu reproduit la septième des huit explications de Vibhāṣā, 137, 8.

ne désirent pas tomber ceux qui y sont » [1]. Les deux conditions manquent en ce qui concerne les mauvaises destinées. Quant au quatrième *dhyāna,* tous ceux qui s'y trouvent désirent en sortir : les Pṛthagjanas désirent passer chez les Asaṃjñisattvas *(āsaṃjñika-pravivikṣā) ;* les Āryas désirent passer chez les Śuddhāvāsikas [ou dans les Ārūpyāyatanas ; les Śuddhāvāsikas désirent réaliser la destruction, *śāntanirodha*][2]. Quant au Bhavāgra, ce n'est pas une *vijñānasthiti* parce que l'activité du *vijñāna* y est petite. [3]

Les sept *vijñānasthitis,*

**6** c-d. Avec le Bhavāgra et les êtres inconscients, ce sont les neuf « séjours des êtres. » [4]

Car les êtres y séjournent de leur plein gré *(vastukāmatā).*

1. *ihasthānāṃ gantukāmatā / na tatrasthānāṃ vyuccalitukāmatā.*

2. Addition de Hiuan-tsang qui suit Saṃghabhadra (que la Vyākhyā cite ad iii. 7 a) : « Les Āryas, qui se trouvent dans les trois premiers cieux du quatrième *dhyāna,* désirent entrer chez les Śuddhāvāsas (cinq derniers cieux du quatrième *dhyāna)* ou dans l'Ārūpya ; et les Śuddhāvāsas désirent le Nirvāṇa. »

3. *īṣatpracāratvāt.* — Vyākhyā : *cittacaittānāṃ mandapracāratvād abalavad vijñānaṃ na tiṣṭhati.*

4. *bhavāgrāsaṃjñisattvāś ca sattvāvāsā nava smṛtāḥ //*

Fa-pao dit que le Sūtra n'enseigne pas les neuf *sattvāvāsas,* mais la Vibhāṣā (137, 3) est formelle : « Pourquoi faire ce Śāstra ? — Pour expliquer le sens du Sūtra. Le Sūtra enseigne sept *vijñānasthitis,* quatre *vijñānasthitis,* neuf *sattvāvāsas,* mais il n'explique pas leurs distinctions et ne dit pas comment ils rentrent ou ne rentrent pas les uns dans les autres .... »

Sūtra des neuf séjours des êtres : *nava sattvāvāsāḥ / katame nava / rūpiṇaḥ santi sattvā nānātvakāyā nānātvasaṃjñinas tadyathā manuṣyā ekatyāś ca devā / ayam prathamaḥ sattvāvāsaḥ.* ..... Le cinquième séjour est celui des Inconscients : *rūpiṇaḥ santi sattvā asaṃjñino 'pratisaṃjñinaḥ / tadyathā devā asaṃjñisattvāḥ / ayam pañcamaḥ sattvāvāsas* ..... Le neuvième séjour : *arūpiṇaḥ santi sattvā ye sarvaśa ākiṃcanyāyatanaṃ samatikramya naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanam upasaṃpadya viharanti / tad yathā devā naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanopagāḥ / ayaṃ navamaḥ sattvāvāsaḥ.* — Très proche la rédaction de Dīgha, iii. 263, 288, Aṅguttara, iv. 401.

Mahāvyutpatti, 119, ajoute aux *vijñānasthitis* le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* (9me *sattvāvāsa)* et les *asaṃjñisattvas ;* de même Dīgha, ii. 68, qui place les *asaṃjñisattvas* avant le *naivasaṃjñā.*

**7** a. Point d'autres séjours des êtres, car ailleurs on reste sans le désirer. [10 a] [1]

Ailleurs, c'est-à-dire dans les mauvaises destinées. Les êtres y sont introduits par ce Rākṣasa qu'est le *karman* et y restent sans le désirer. Ce ne sont pas des « séjours », de même qu'une prison *(bandhanasthāna)* n'est pas un séjour. [2]

Si un Sūtra dit qu'il y a sept *vijñānasthitis*, d'après un autre Sūtra

**7** b. Il y a quatre autres *sthitis*. [3]

1. *anicchāvasanān nānye.*

2. Hiuan-tsang ajoute : « A l'exclusion de la place des Asaṃjñisattvas le quatrième *dhyāna* n'est pas un séjour, comme expliqué ci-dessus.

La Vyākhyā observe que Vasubandhu nomme les mauvaises destinées à titre d'indication *(mukhamātra)*; il vise aussi les dieux du quatrième *dhyāna* qui n'est pas un « séjour » car on ne désire pas y demeurer. Saṃghabhadra est de cet avis. — D'autres commentateurs pensent que Vasubandhu, n'excluant que les mauvaises destinées, tient le quatrième *dhyāna* comme séjour : ils ont à défendre cette opinion.

3. *catasraḥ sthitayaḥ punaḥ* / — viii. 3 c, p. 138-9.

Dīrgha, 9, 7, Saṃyukta, 3, 6. — Dīgha, iii. 228, énumère les quatre *vijñānasthitis* d'après Saṃyutta, iii. 54: *rūpūpāyaṃ vā āvuso viññāṇaṃ tiṭṭhamānaṃ tiṭṭhati rupārammaṇaṃ rūpapatiṭṭhaṃ nandūpasevanaṃ vuddhiṃ virūlhiṃ vepullaṃ āpajjati* / *vedanūpāyam* ... — La rédaction sanscrite doit être très voisine : la variante notable étant la préférence accordée à l'expression *rūpopaga*. — Le sens est clair : « C'est en allant au visible, à la sensation, à l'idée, aux *saṃskāras*, que la pensée prend point d'appui; c'est avec le visible pour objet et pour lieu que, associée au plaisir, la pensée se développe .... ».

Mais l'Abhidharma (Vibhāṣā, 137, 3) attribue au Sūtra les expressions *rūpopagā vijñānasthiti*, *vedanopagā vijñānasthiti* ... dont l'explication grammaticale est mal aisée.

a. Les Vaibhāṣikas comprennent : Est nommé *vijñānasthiti*, « résidence du *vijñāna* », ce sur quoi la pensée réside *(tiṣṭhati)*. Cette résidence, cet objet de la pensée, est *upaga*, c'est-à-dire « proche » *(samīpacāriṇī)* de la pensée. Elle est, de sa nature « visible ». Etant visible et proche, elle est qualifiée *rūpopagā*.

b. Bhagavadviśeṣa dit que les Sautrāntikas ont deux explications : 1. Par *vijñānasthiti* nous entendons la durée de la pensée, la non-interruption de la série de la pensée *(vijñānasaṃtatyanupaccheda)*. Le visible est « abordé » *(upagamyate)*, est « fait sien » *(tadātmīkriyate)* par cette *sthiti*. La *sthiti* est donc *rūpopagā* : « durée de la pensée qui aborde le visible ». — 2. Par *sthiti*,

Ces quatre sont : *rūpopagā vijñānasthitiḥ, vedanopagā vijñānasthitiḥ, saṃjñopagā vijñānasthitiḥ, saṃskāropagā vijñānasthitiḥ.*

**7** c-d. Elles consistent dans quatre *skandhas* impurs, ceux qui sont de la même terre que le *vijñāna.*[1] [10 b]

La pensée ou *vijñāna* peut prendre pour objet le visible et les autres *skandhas* d'une terre différente : mais elle ne les prend pas pour objet sous l'impulsion de la soif *(tṛṣṇā)* ; ils ne sont donc pas considérés comme sa résidence ou *sthiti* (iii, p. 8, n. 2).

Mais pourquoi le cinquième *skandha*, le *vijñāna* lui-même *(citta* et *caittas)*, n'est-il pas considéré comme la résidence du *vijñāna ?*

Le Vaibhāṣika observe que la *sthiti*, « ce sur quoi, ce dans quoi on se tient », s'oppose au *sthātar*, « celui qui se tient ». Devadatta s'oppose à la maison où il est. Le roi n'est pas le trône. Ou encore, on entend par *vijñānasthiti*, résidence de la pensée, les *dharmas* sur lesquels monte la pensée pour les faire marcher *(vāhayati, pravartayati)*, comme le matelot le navire : or la pensée ne monte pas sur la pensée pour la mouvoir ; donc la pensée n'est pas résidence de la pensée.

Mais un autre Sūtra dit : « A l'endroit de cet aliment qu'est le *vijñāna* (iii. 40 a), il y a complaisance *(nandī = saumanasya =* satisfaction), il y a attachement ». S'il y a complaisance et attache-

nous entendons la « soif » *(tṛṣṇā)* ; car la soif fait que la pensée dure. On a donc *vijñānasthiti* = « duree de la pensée, consistant en soif ». Cette soif « aborde » le visible, s'attache au visible. On a donc : *rūpopagā vijnānasthitiḥ* = « soif s'attachant au visible et faisant durer le *vijñāna* ». — Mais, dans ces deux explications, la *vijñānasthiti* est distincte du visible ; or c'est le visible qui est *vijñānasthiti.* Il faut donc s'en tenir à l'explication *a.* [Mais cette explication est absurde au point de vue grammatical. Aussi] d'autres expliquent *rūpopagā vijñānasthitiḥ = rūpasvabhāvā vijñānasthitiḥ* : « Objet où se fixe la pensée et consistant en visible ». En effet la racine *gam* s'entend au sens de *svabhāva,* comme on a *khakhaṭakharagata*, etc. [Mais, dirons-nous, *gata* n'est pas *upaga*].

1. *catvāraḥ sāsravāḥ skandhāḥ svabhūmāv eva.*

La Vibhāṣā, 137, 3, examine si ces *skandhas* sont *sattvākhya* ou *asattvākhya* Deux opinions.

ment à l'endroit du *vijñāna*, c'est donc que le *vijñāna* y monte et y réside [1]. — D'autre part, vous enseignez que les cinq *skandhas (vijñāna* y compris) constituent la heptade des *vijñānasthitis* (iii. 5 a) : pourquoi n'ajoutez-vous pas le *vijñāna* à la tétrade des *vijñānasthitis* ?

Le Vaibhāṣika répond. — Lorsqu'on considère, sans faire de distinction entre les *skandhas*, le processus affectionné du *vijñāna (sābhiramā vijñānapravṛttiḥ)* à l'endroit d'une existence ou « naissance » *(upapattyāyatana, nikāyasabhāga)* qui est constituée par les cinq *skandhas*, alors on peut dire que le *vijñāna* est *vijñānasthiti*. Mais, si on considère les *skandhas* un à un, on voit que la matière, la sensation, la notion et les *saṃskāras* — qui sont le support du *vijñāna*, qui sont associés ou coexistants au *vijñāna* — sont causes de la souillure *(saṃkleśa)* du *vijñāna* : mais le *vijñāna* n'est pas, de la sorte, cause de la souillure du *vijñāna*, puisque deux *vijñānas* ne coexistent pas. [11 a] Donc

**7** d-**8** a. Pris à part, le *vijñāna* n'est pas défini comme résidence du *vijñāna*. [2]

En outre, Bhagavat décrit les quatre *vijñānasthitis* comme « champ », et il décrit le *vijñāna*, accompagné de la soif, où qu'il soit, comme « semence » [3]. Il ne donne pas la semence comme champ

1. Saṃyukta, 15, 7 ; Saṃyutta, ii. 101 (Nettippakaraṇa, 57) : *viññāṇe ce bhikkhave āhāre atthi nandī atthi rāgo atthi taṇhā patiṭṭhitam tattha viññāṇam virūlham.* — J'ai suivi la version de Hiuan-tsang et de Paramārtha. D'après le Lotsava, on a : *vijñānāhāre asti nandī asti rāgaḥ / yatra nandī tatra rāgaḥ / tatra pratiṣṭhitaṃ vijñānaṃ tiṣṭhati.*

Au *virūlha* du pâli doit correspondre *abhyārūḍha* (terme employé pour désigner le matelot monté sur le navire).

2. *kevalam / vijñānaṃ na sthitiḥ proktam.*

3. Saṃyukta, 2, 6. — Comparer Saṃyutta, iii. 54.

*kṣetrabhāvena catasro vijñānasthitayo deśitāḥ / vijñānaṃ bījabhāvena sopādānam* [= *svabhūmikayā tṛṣṇayā satṛṣṇam*] *kṛtsnam* [= *sarvasaṃtānagatam*].

Les quatre *skandhas* passés et futurs sont la *sthiti* des *vijñānas* passés et futurs.

de la semence ; et on voit bien que les *dharmas* qui coexistent *(sahavartin)* au *vijñāna* lui conviennent seuls comme champ.

On demande si les quatre *sthitis* contiennent les sept, si les sept contiennent les quatre. Non.

**8** b. La correspondance comporte quatre cas. [1]

Premier cas : le *vijñāna* compris dans les sept, n'a pas place dans les quatre.

Deuxième cas : les quatre *skandhas* (à l'exclusion du *vijñāna)* des mauvaises destinées, du quatrième *dhyāna* et du Bhavāgra, sont compris dans les quatre.

Troisième cas : les quatre *skandhas* compris dans les sept, sont aussi compris dans les quatre.

Quatrième cas : les autres *dharmas* ne sont compris ni dans les sept ni dans les quatre, [à savoir le *vijñāna* des mauvaises destinées, etc., les *dharmas* purs].

Nous avons dit que le triple Dhātu comprend cinq destinées, etc. [11 b]

**8** c-d. Il y a là quatre « matrices » des êtres, êtres nés de l'œuf, etc. [2]

*Yoni*, « matrice », signifie naissance. Etymologiquement, *yoni* signifie « mélange » : dans la naissance — la naissance étant commune à tous les êtres — les êtres sont ensemble en confusion. [3]

1. *catuḥkoṭis tu saṃgrahe* / — bsdu na mu ni bzhi yin no.

2. *catasro yonayas tatra sattvānām aṇḍajādayaḥ* //

« matrice » est un équivalent commode. Mieux : « Quatre modes de naissance ».

La théorie des quatre *yonis* dans leurs rapports avec les cinq *gatis* est exposée dans Kāraṇaprajñāpti, chap. xv (Cosmologie bouddhique, 345). Vasubandhu y puise ses informations (histoire de Kapotamālinī, de la Bhikṣuṇī « née de l'hermitage », etc.). — Même sujet étudié Visuddhimagga, 552.

Dīgha, iii. 230 : *catasso yoniyo, aṇḍajayoni, jalābujayoni, saṃsedajayoni, opapātikayoni ;* Majjhima, i. 73 : *aṇḍajā yoni* ..... (avec des définitions) ; Visuddhi, 552, 557; Mahāvyutpatti, 117 : *jarāyujāḥ, aṇḍajāḥ, saṃsvedajāḥ, upapādukāḥ.*

3. *yoni* = skye gnas ; dans Hiuan-tsang, *chēng* = naître ; dans Paramārtha,

Matrice des êtres nés de l'œuf : les êtres qui naissent de l'œuf, oie, grue, paon, perroquet, grive, etc.

Matrice des êtres nés du chorion : les êtres qui naissent du chorion, éléphant, cheval, bœuf, buffle, âne, porc, etc. [1]

Matrice des êtres nés de l'exsudation [2] : les êtres qui naissent de l'exsudation des éléments, terre, etc., — vers, insectes, papillons, moustiques.

Matrice des êtres apparitionnels [3] : les êtres qui naissent d'un coup, avec les organes non manquants ni déficients [4], avec tous les membres et sous-membres. On les nomme *upapāduka*, « d'apparition », parce qu'ils sont habiles à l'acte d'apparaître *(upapādana)* [5], parce

*tsa* = mêler. — Le Lotsava traduit : skye gnas zhes bya ba ni skye ba yin te / ḥdir sems can rnams ḥchol bar ḥgyur śin skye ba thun moṅs paḥi phyir ḥdre bar ḥgyur nas gnas so. — Paramārtha (xxiii. 1, fol. 35 a, l. 7). — *śukraśoṇitasaṃnipāto yoniḥ*, dans Praśastapāda (Viz. S. S. p. 27) qui définit les *yonijas* et *ayonijas*.

1. « nés du chorion » : *jarāyur yena mātuḥ kukṣau garbho veṣṭitas tiṣṭhati / tasmāt jātā jarāyujāḥ.* — Majjhima : *ye sattā vatthikosam abhinibbhijja jāyanti ayaṃ vuccati jalābujā yoni.* — Sur les nombreux modes de fécondation, Milinda, 123, Samantapāsādikā, i. 213 ; Windisch, Geburt, 24.

2. « nés de l'exsudation » : *bhūtānāṃ pṛthivyādīnāṃ saṃsvedād dravatvalakṣaṇāj jātāḥ ...* — Majjhima : *ye sattā pūtimacche vā ... jāyanti.*

3. *upapāduka sattva*, sems can skye ba pa, Hiuan-tsang : hóa chēng yeòu ts'ing, Paramārtha : tsé jân chēng tchóng chēng.

*upapāḍuka* dans Mahāvyutpatti, Kośavyākhyā, Mahāvastu ; *aupapāduka*, Divya, Avadānaśataka ; *aupapādika*, Caraka (cité Windisch, Geburt, 187), qui correspond à Jaina *uvavāiya*, pāli *aupapātika*.

*upapātika, upapattika, opapātika* (défini dans Sumaṅgalavilāsinī : *cavitvā uppajjanakasattā* : « qui, [aussitôt] morts, renaissent »).

Bibliographie très longue depuis Lotus, 394 : « venu au monde par un miracle », Senart, JAs. 1876, ii. 477, Windisch, Geburt, 184, jusque S. Lévi, JAs. 1912, ii. 502 (qui cite Weber, Childers, Leumann, etc.).

*upapāta* signifie simplement « naissance » *(cyutyupapātajñāna*, vii. 29, etc.) et non pas nécessairement « casual and unusual birth » (Rhys Davids-Stede).

Négation des *upapādukas*, Kośa, ix. p. 258.

4. Organes non manquants : *avikalendriyāḥ*, organes non déficients : *ahīnendriyāḥ* : l'organe de l'œil est *hīṇa* quand on est borgne, quand on louche. Les membres, *aṅga*, sont les mains, les pieds ; les « sous-membres » sont les doigts, etc.

5. *upapādana upapattau sādhukāritvāt.*

qu'ils naissent d'un coup [sans stade embryonnaire, sans semence et sang] ; tels les dieux, les êtres infernaux, les êtres de l'existence intermédiaire. [1] [12 a]

Comment les matrices sont-elles réparties parmi les destinées ?

**9** a. Les hommes et les animaux sont de quatre espèces. [2]

Hommes nés de l'œuf, tels Śaila et Upaśaila nés des œufs d'une grue [3] ; tels les trente-deux fils de [Viśākhā], la mère de Mṛgāra [4] ; tels les cinq cents fils du roi de Pañcāla. [5]

Hommes nés du chorion, tels les hommes d'aujourd'hui.

Hommes nés de l'exsudation, tels Māndhātar [6], Cāru et Upacāru, Kapotamalinī [7], Āmrapālī [8], etc.

Hommes apparitionnels (ii. 14), les hommes du commencement de la période cosmique *(prāthamakalpika*, ii. 14, iii. 97 c).

Les animaux sont aussi de quatre espèces. Trois espèces sont con-

1. Majjhima: ***katamā ca opapātikā yoni / devā nerayikā ekacce ca manussā ekacce ca vinipātikā.***

2. ***caturdhā naratiryañcas.***

3. ***krauñcīnirjātau.*** — Deux marchands dont le vaisseau s'était brisé trouvèrent *(samadhigata)* une grue sur le bord de la mer. En naquirent les Sthaviras Śaila et Upaśaila (Vyākhyā). — D'après une autre source : « ***Śaila*** = montagne, ***Upaśaila*** = petite montagne ; une grue y produisit deux œufs, d'où sortirent deux hommes, d'où leur nom.

4. Les trente-deux œufs de Viśākhā, Ralston-Schiefner, p. 125. — Les œufs de Padmāvatī, Chavannes, Cinq cents contes, i. 81 (Lait de la mère).

5. Cinq cents œufs naquirent de la reine du roi de Pañcāla : on les plaça dans une boîte *(mañjūṣā)* qu'on abandonna au Gange. Le roi des Licchavis trouva la boîte et cinq cent jeunes garçons (Vyākhyā).

6. Māndhātar, né d'une grosseur *(piṭaka)* qui se forma sur la tête d'Upoṣadha ; Cāru et Upacāru, nés d'une grosseur qui se forma sur le genou de Māndhātar (Rois Cakravartins, voir Kośa, iii. 97 d). — Divya, 210, Ralston-Schiefner, p. xxxvii, Buddhacarita, i. 29, et les références de Cowell (Viṣṇupurāṇa, iv. 2, Mahābhārata, iii. 10450), Hopkins, Great Epic, 1915, 169.

7. Kapotamālinī, née d'une grosseur sur la poitrine du roi Brahmadatta.

8. Āmrapālī, née de la tige d'un bananier.

Voir l'histoire d'Āmrapāli et de Jīvaka dans Chavannes, Cinq cents contes, iii 325, Nanjio, 667 (traduit entre 148 et 170) ; Ralston-Schiefner, p. lii. — Naissance considérée comme « apparitionnelle », dans « Sisters », p. 120.

nues par l'expérience commune. Les Nāgas et les Garuḍas sont aussi apparitionnels (Ci-dessous p. 31, n. 3).

**9** b-c. Apparitionnels les êtres infernaux, les êtres intermédiaires et les dieux. [1]

Ces trois classes d'êtres appartiennent exclusivement à la matrice apparitionnelle.

**9** d. Les Pretas sont aussi nés du chorion. [2]

Ils sont de deux sortes, apparitionnels et aussi nés du chorion. — Qu'ils soient nés du chorion, cela résulte du discours que tint une Pretī à Maudgalyāyana : « J'accouche de cinq fils la nuit, de cinq fils le jour : je les mange et n'arrive pas à me rassasier ». [3]

Quelle est la meilleure matrice ?
La matrice apparitionnelle. [12 b]
Mais le Bodhisattva à sa dernière naissance possède évidemment

1. *narakā upapādukāḥ / antarābhavadevāś ca.*
Comparer Majjhima i. 73, Vibhanga, 416.
2. *pretā api jarāyujāḥ.*
3. Ce paragraphe d'après Vibhāṣā, 120, 12 et aussi d'après Kāraṇaprajñāpti, xv. (Cosmologie bouddhique, p. 345-6) dont Vasubandhu s'écarte sur un point : « Les Pretas sont seulement apparitionnels. Toutefois certains docteurs disent qu'ils sont aussi nés du chorion. Une Pretī en effet dit à Maudgalyāyana .... ». — La Vyākhyā observe que le discours de la Pretī semble indiquer que ses fils sont apparitionnels ; s'ils étaient nés du chorion, la mère serait rassasiée. Mais cette fécondité s'explique par la rapidité avec laquelle les fils de Preta sont constitués, et la violence de la faim maternelle explique comment tant de nourriture ne rassasie pas.

On a Petavatthu, i. 6 : *kālena pañca puttāni sāyaṃ pañca punāpare / vijayitvāna khādāmi te pi na honti me alam* // La Vyākhyā fournit des morceaux de la stance sanscrite : [*aham*] *rātrau pañca sutān divā pañca tathāparān / janayitvā* [*pi khādāmi*] *nāsti tṛptis tathāpi me* //

A Ceylan on distingue les *nijjhāmataṇhikapetas* qui sont exclusivement apparitionnels et les autres Pretas qui sont des quatre sortes. Voir Rhys Davids-Stede, s. voc. *peta.*

la « maîtrise relative à la naissance » *(upapattivaśitva)* [1]. Pourquoi a-t-il choisi de naître du chorion ? (voir iii. 17) [2]

A cette question, deux réponses. — 1. Le Bodhisattva y voit de grands avantages : que, en raison de sa parenté avec lui, le grand clan des Śākyas entre dans la Bonne Loi ; que, reconnaissant en lui un membre de la famille des Cakravartins, les hommes éprouvent un grand respect à son égard ; que les hommes voyant que, étant un homme, il a réalisé cette perfection, soient encouragés. Si le Bodhisattva ne naissait pas du chorion, on ne lui connaîtrait pas de famille, et les hommes diraient : « Quel est ce magicien, un dieu ou un Piśāca ? » En effet, les docteurs hétérodoxes disent calomnieusement : à la fin de cent périodes cosmiques, apparaît dans le monde semblable magicien qui dévore le monde par sa magie [3]. — 2. D'autres [4] expliquent que le Bodhisattva a pris la matrice du chorion pour que son corps subsistât comme reliques après le Nirvāṇa [5] : par l'adoration de ces reliques, les hommes et les autres êtres obtiennent

1. La cinquième des Bodhisattvavaśitās de Mahāvyutpatti, 27 ; définies Madhyamakāvatāra, 347.

2. Dans Mahāvastu, i. 145, « les Buddhas sont produits par leurs propres vertus et leur naissance est miraculeuse *(upapāduka)* » ; i. 154, « Rahūla descend directement du Tuṣita dans le sein de sa mère ; sa naissance est merveilleuse sans être pourtant, comme celle des Cakravartins, de ces naissances appelées *aupapāduka* ». — Sur ces textes et autres déclarations Lokottaravādin du Mahāvastu, Barth, J. des Savants, août 1899. — Comparer Lalita, Lefmann, 88.

3. *yathānyatīrthikā apabhāṣante* ... — Ces Tīrthikas sont Maskarin, etc. — On lit dans le Nirgranthaśāstra : *ṛddhiṃ bhadanta ko darśayati / māyāvī gautamaḥ*, et ailleurs, visant Bhagavat, le passage cité par Vasubandhu : *kalpaśatasyātyayād evaṃvidho loke māyāvī prādurbhūya lokaṃ bhakṣayati* (Vyākhyā). — [« dévorer le monde », c'est « vivre aux dépens du monde », *upajīv*]. — Comparer Majjhima, i. 375 : *samaṇo hi bhante gotamo māyāvī* ... Saṃyutta, iv. 341 ; Commentaire de Theragāthā, 1209.

Vibhāṣā, 8, 9. — « Les Tīrthikas calomnient le Bouddha disant qu'il est un grand magicien qui trouble l'esprit du monde ». — Et 27, 8 : Le Pāṭali-tīrthika dit : « Gautama, connais-tu la magie ? Si tu ne la connais pas, tu n'es pas omniscient ; si tu la connais, tu es un magicien ».

4. Vibhāṣā, 120, 15.

5. *śarīradhātūnām avasthāpanārtham.*

D'après le Suvarṇaprabhāsa, les reliques sont aussi illusoires que les Bouddhas (JRAS. 1906, 970).

par milliers le ciel et la délivrance. En effet, n'ayant pas une graine extérieure (semence, sang, boue, etc.), les corps des êtres apparitionnels ne subsistent pas après la mort : comme la flamme disparaît sans restes [1]. — Mais on voit bien que cette explication ne peut être admise par les docteurs [13 a] qui attribuent au Bouddha la *ṛddhi ādhiṣṭhānikī*. [2]

D'une question en naît une autre.

Si le corps des êtres apparitionnels disparaît à leur mort, comment le Sūtra peut-il dire : « Le Garuḍa apparitionnel enlève le Nāga apparitionnel pour le manger » ? [3]

Le texte dit qu'il enlève le Nāga pour le manger *(uddharati bhakṣārtham)*, non pas qu'il le mange. Ou bien il mange le Nāga aussi longtemps que le Nāga n'est pas mort : mais il ne se repaît pas du Nāga mort *(na punar mṛtasyāsya tṛpyati)*

Quelle est la plus étendue des matrices ?

La matrice apparitionnelle, car elle comprend toute la destinée infernale, toute la destinée divine, plus une partie des trois autres destinées, plus les êtres intermédiaires. [4]

Qu'est-ce que l'être intermédiare, l'existence intermédiaire ?

**10.** L'existence intermédiaire, qui s'intercale entre l'existence-mort

1. Il y a *kāyanidhana*, c'est-à-dire *kāyanāśa* : le corps disparaît *(antardhīyate)* à la mort .... — C'est l'enseignement de la Kāraṇaprajñāpti.

2. Sur la conservation des reliques et la *ṛddhi*, vii. 52.

La Vyākhyā explique : « On nomme *adhiṣṭhāna* la chose que le magicien bénit *(adhitiṣṭhati)* disant « que cela soit ainsi ». Cette chose est le but *(prayojana)* de cette *ṛddhi*, ou cette *ṛddhi* se produit dans cette chose : donc cette *ṛddhi* est nommée *ādhiṣṭhānikī* ».

3. Sur les quatre sortes de Garuḍas et de Nāgas (W. de Visser, Dragon in China and Japan, 1913), et dans quel ordre les premiers mangent les seconds, Dīrgha, 19, 20, Saṃyutta, iii. 240, 246.

Il y a seize Nāgas à l'abri des attaques des Garuḍas (Sāgara, Nanda, etc.), note de W. de Visser. — Voir iii. 83 b, Beal 48.

4. Saṃghabhadra signale une deuxième opinion, que la matrice d'exsudation est la plus étendue.

et l'existence-naissance, n'étant pas arrivée à l'endroit où elle doit aller, on ne peut dire qu'elle naisse. [1]

Entre l'existence-mort — c'est-à-dire les cinq *skandhas* du moment de la mort — et l'existence-naissance — c'est-à-dire les cinq *skandhas* du moment de la renaissance — se trouve une existence [13 b] — un « corps », cinq *skandhas* — qui va au lieu de la renaissance.

1. *mṛtyūpapattibhavayor antarābhavatīha yaḥ /*
*gamyadeśānupetatvān nopapanno 'ntarābhavaḥ* // — Voir p. 41.

Bibliographie sommaire de l'*antarābhava*.

Kośa, iii. 10-15, 40 c ; iv. 53 a-b, vi 34 a, 39, ix. trad. p. 258.

Kathāvatthu, viii. 2. — Le Theravādin nie l'*antarābhava* contre les Sammitīyas et les Pubbaseliyas. Ceux-ci s'appuient sur l'existence d'un Anāgāmin nommé Antaraparinirvāyin (voir ci-dessous p. 38 et iii. 40 c, note) ; ils n'attribuent pas d'*antarābhava* aux créatures qui vont en enfer, chez les Asaññasattas, dans l'Ārūpya.

Saṃmitīyanikāyaśāstra, Nanjio, 1272, troisième chapitre.

Kāraṇaprajñāptiśāstra, xi. 5 (Cosmologie bouddhique, 341).

Sectes qui nient l'*antarābhava* : Mahāsāṃghikas, Ekavyavahārikas, Lokottaravādins, Kukkuṭikas, Mahīśāsakas (Vasumitra), Mahāsāṃghikas, Mahīśāsakas, Vibhajyavādins (Vibhāṣā, 19, 4). — La Vibhāṣā signale plusieurs opinions : pas d'*antarābhava* ; *antarābhava* précédant la naissance dans les trois Dhātus ; *antarābhava* précédant la naissance de Kāmadhātu ; enfin, seule opinion correcte, *antarābhava* précédent la naissance de Kāmadhātu et de Rūpadhātu.

Vibhāṣā, 68, 8-70 : « Bien qu'il y ait différence de temps et de lieu entre la mort et la naissance, comme, dans l'intervalle, il n'y a pas destruction suivie de naissance, ces écoles n'admettent pas l'*antarābhava* ». — Dans Visuddhimagga, 604, comme dans Madhyamakavṛtti, 544, la naissance suit immédiatement la mort : *tesaṃ antarikā natthi*.

Sources brahmaniques, notamment Ślokavārttika, Ātmavāda, 62 : « Vindhyavāsin a réfuté l'*antarābhavadeha* » ; Goldstucker s voc. *antarābhava* et *ativāhika*, *ātivāhika* ; Sāṃkhyasūtra, v. 103. [A. B. Keith, Karmamīmāṃsā, p. 59, Bulletin School Oriental Studies, 1924, p. 554, pense que ce Vindhyavāsin n'est pas le docteur Sāṃkhya, sur lequel Takakusu, Life of Vasubandhu, JRAS, 1905, January].

Sur la manière dont « the disembodied *jīva*, before it secures a new *āyatana* (body) wanders about like a great cloud », Hopkins, Great Epic, 39, JAOS, 22, 372 ; le corps démoniaque que prend le mort pour se rendre en enfer, Sāṃkhyapravacanabhāṣya, iii. 7.

Diverses références, JRAS. 1897, 466, JAs. 1902, ii. 295 ; Nirvāṇa (1925), 28 ; Keith, Buddhist Philosophy, 207 ; Sūtrālaṃkāra, p. 152, Madhyamakavṛtti, 286, 544. — Sur le Bar-do, Jäschke et Śarad Candra Das [et une littérature très riche].

Cette existence se trouvant entre deux « destinées » *(gati)* est nommée « existence intermédiaire ». [1]

Cette existence est produite: pourquoi ne pas dire qu'elle naît *(upapanna)*, pourquoi ne pas lui attribuer « naissance » *(upapatti)* ? — Disons qu'elle est naissante *(upapadyamāna)*; mais elle n'est pas née (voir iii. 40 c). En effet, ainsi que l'étymologie l'indique *(pad = gam, upapanna = upagata)*, naître, c'est arriver. L'existence intermédiaire (ou être intermédiaire), quand elle commence, n'est pas arrivée au lieu où elle doit aller, à savoir au lieu où se trouve manifestée et achevée la rétribution des actes. [2]

D'après d'autres sectes [3], il y a coupure, discontinuité *(viccheda)* entre l'existence-mort et l'existence-naissance: pas d'existence intermédiaire. Cette opinion est fausse comme le prouvent le raisonnement et l'Ecriture.

**11** a-b. Étant semblable à la série du riz, l'existence ne se reproduit pas postérieurement après avoir été interrompue. [4] [14 a]

Les *dharmas*, momentanés, existent en série ; lorsqu'ils apparaissent dans un endroit distant de celui où ils se trouvaient, c'est parce qu'ils se sont reproduits sans discontinuité dans les endroits intermé-

1. Ceci fait difficulté. Nous avons vu que la *gati* est non-souillée-non-définie. Or l'existence-naissance est toujours souillée (iii. 38) et l'existence-mort peut être bonne et souillée. Comment peut-on dire de l'existence intermédiaire, qui se trouve entre l'existence-mort et l'existence-naissance, qu'elle se trouve entre deux *gatis*, *gatyor antarāle* ? — Réponse. Au moment de la mort comme au moment de la naissance existent le *nikāyasabhāga*, le *jīvitendriya*, les *jātis*, etc., le *kāyendriya* (ii. 35), lesquels sont non-souillés-non-définis et sont par conséquent, sans difficulté, *gati* de leur nature.

2. *yatra yathākṣiptasya vipākasya abhivyaktiḥ samāptiś ca.* — Le premier terme se rapporte à l'acte qui projette l'existence (divine, humaine, etc.), le second aux actes qui complètent l'existence (caste, taille, etc.), d'après iv. 95.

Ou bien : le lieu où est manifestée la rétribution projetée par l'acte, à savoir le *nāmarūpa*, et où le *ṣaḍāyatana* est complété.

3. Quatre écoles, les Mahāsāṃghikas etc., n'admettent pas l'*antarābhava*, voir le commentaire du Samayabheda de Vasumitra dans les Matériaux de J. Przyluski ; de même les Mahīśāsakas (Saeki).

4. *vrīhisaṃtānasādharmyād avicchinnabhavodbhavaḥ /*

diaires. Telle la série qui constitue un grain de riz et qu'on transporte à un village éloigné en passant par tous les villages de l'entre-deux. De même, la série mentale prend naissance (existence-naissance) après s'être reproduite sans discontinuité (existence intermédiaire) depuis l'endroit où a eu lieu la mort (existence-mort).[1]

Mais, dira-t-on, le reflet *(pratibimba)* naît sur le miroir, sur l'eau, etc., sans être continu à l'image *(bimba)* avec laquelle il forme série. Donc les éléments de l'existence-naissance ne dépendent pas d'éléments formant série ininterrompue entre le lieu de l'existence-mort et le lieu où ils apparaissent.

**11** c-d. L'existence du reflet n'est pas démontrée ; fût-elle démontrée, le reflet n'est pas pareil ; donc il ne fait pas exemple.[2]

On entend par reflet une chose *(dravya)* qui est une certaine sorte de couleur *(varṇa)*. L'existence du reflet n'est pas établie.

**12** a. Car deux choses n'existent pas dans le même lieu.[3]

a. Dans un même lieu, à savoir le miroir, l'homme placé de côté aperçoit le *rūpa* du miroir, matière dérivée des grands éléments *(upādāyarūpa)* ; l'homme placé en face aperçoit son propre reflet, qui serait une « certaine sorte de couleur », matière dérivée. Or on ne peut admettre que deux matières dérivées existent en même temps dans le même lieu, car chacune d'elles doit avoir pour support deux groupes distincts de grands éléments (voir iv. trad. p. 26, 29).

1. La Vyākhyā dit : *atrācāryaGuṇamatiḥ saha śiṣyeṇācārya Vasumitreṇa svanikāyānurāgabhāvitamatir vyākhyānavyāpāram apāsya pratyavasthānapara eva vartate / vayam iha śāstrārthavivaraṇaṃ praty ādriyāmahe na taddūṣaṇaṃ niḥsāratvād bahuvaktavyabhayāc ca.*

Yaśomitra, dans les stances d'introduction à la Vyākhyā, note qu'il suit « les commentateurs, Guṇamati, Vasumitra, etc. », là où ils sont corrects ; dans le commentaire de i. 1, p. 7 (ed. de Pétrograd) il condamne l'explication que Guṇamati et son élève Vasumitra donnent de *tasmai namaskṛtya*. — De la glose que nous avons ici, il résulte que Guṇamati et Vasumitra appartiennent à une autre secte ou école *(nikāya)*. Les détails manquent.

2. *pratibimbam asiddhatvād asāmyāc cānidarśanam //*

3. *sahaikatra dvayābhāvāt.*

b. Deux hommes qui regardent le même objet, cruche, etc., le voient tous deux en même temps. Or deux hommes placés des deux côtés d'un étang voient le reflet des objets qui leur font face : le même reflet n'est pas vu en même temps par l'un et l'autre.

c. L'ombre et la lumière du soleil ne coexistent pas dans un même lieu [14 b]. Or, si on place à l'ombre (i. 10 a), dans un hangar situé près d'un étang éclairé par le soleil, un miroir, ou verra dans ce miroir le reflet du reflet du soleil sur la surface de l'eau. Il est donc prouvé, par ces trois remarques, que le reflet n'est pas une certaine chose réelle *(dravya)*.

La kārikā est susceptible d'une autre interprétation. Nous la traduirons : « Car les deux choses n'existent pas dans le même lieu ». Les deux choses sont la surface du miroir et le reflet de la lune. — Ce n'est pas dans le même lieu que nous voyons la surface du miroir et le reflet de la lune qui doit être sur le miroir : ce reflet apparaît en retrait, en profondeur, comme l'eau dans le puits [1]. Or si une réelle couleur, le reflet, naissait, elle naîtrait à la surface du miroir, elle serait perçue comme étant à la surface du miroir. — Le reflet n'est donc qu'une idée illusoire prenant la forme de reflet *(pratibimbākāraṃ bhrāntaṃ vijñānam)*. Tel est le pouvoir de ce complexe, miroir et objet, que se produit la vue d'un reflet, d'une image semblable à l'objet. Incompréhensible le pouvoir des *dharmas* et la variété de ce pouvoir.

Admettons cependant l'existence réelle du reflet. Il ne peut cependant servir d'exemple dans votre raisonnement, car il ne peut être comparé à l'existence-naissance. Il n'est pas semblable à l'existence-naissance :

**12** b. Car il ne fait pas série.

Le reflet ne fait pas série avec l'objet reflété, car le reflet prend naissance en s'appuyant sur le miroir, car le reflet est simultané à

1. Comparer Chavannes, Cinq cents contes, ii. 200.

l'objet reflété. Au contraire l'existence-mort et l'existence-naissance font série, la seconde étant postérieure à la première et se produisant dans un autre lieu que la première sans qu'il y ait coupure entre elles [grâce à l'existence intermédiaire].

**12** b. Car il naît de deux causes.

C'est en raison de deux causes que naît le reflet, en raison du miroir et de l'objet. De ces deux causes la principale est la cause sur laquelle il prend point d'appui pour naître, à savoir le miroir [15 a]. Au contraire, il arrive que l'existence-naissance ne procède que d'une cause ; et elle n'a jamais une cause principale qui ne soit pas l'existence-mort. Dans le cas des êtres apparitionnels, comme ils apparaissent soudain dans l'espace, l'existence-naissance n'a aucun point d'appui extérieur. Et pour les êtres qui naissent avec la semence, le sang, la boue, ces éléments extérieurs ne peuvent être la cause principale puisqu'ils sont dépourvus de pensée.

Le raisonnement démontre donc l'existence de l'être intermédiaire puisque l'existence-naissance procède de l'existence-mort sans qu'il y ait discontinuité entre ces deux existences.

L'Ecriture aussi établit l'existence de l'être intermédiaire.

**12** c. L'être intermédiaire est nommé par son nom.

Le Sūtra dit : « Il y a sept *bhavas, naraka, tiryagyoni, preta, deva, manuṣya, karma* et *antarābhava* ».[2]

Si l'école que nous combattons ne lit pas ce Sūtra, du moins lira-t-elle les textes relatifs au Gandharva.

**12** c. C'est le Gandharva.

Nous lisons dans le Sūtra : « Il faut trois conditions pour que l'embryon descende, [pour que naisse fils ou fille] : la femme est bien

1. 12 c-d *kaṇṭhoktes̄ cāsti gandharvaḥ pañcokter gatisūtrataḥ* //
2. Ci-dessus p. 13 n. 2.

portante et féconde, les époux sont unis, un Gandharva est disposé. » Que sera le Gandharva sinon l'être intermédiaire ? [1]

Mais nos adversaires ne lisent pas le Sūtra dans ces termes ! Ils remplacent la troisième condition par un texte qui donne : « une dissolution de *skandhas* [c'est-à-dire un mourant] est disposée ». [2] —

1. Majjhima, ii. 156 : *jānanti pana bhonto yathā gabbhassa avakkanti hoti / jānāma mayam bho yathā gabbhassa avakkanti hoti / idha mātāpitaro ca sannipatitā honti mātā ca utunī hoti gandhabbo ca paccupaṭṭhito hoti / evaṃ tiṇṇaṃ sannipātā gabbhassa avakkanti hoti.* — Mêmes formules, Majjhima, i. 265. [A propos de ces formules, Rhys Davids-Stede disent que le Gandharva « is said to preside over child-conception »] — [D'autres modes de conception, *asucipānena*, etc., Samantapāsādikā, i. 214, Milinda, 123, qui d'ailleurs répètent la formule du Majjhima.]

[On peut comparer l'*avakrānti* du *nāmarūpa* qui a lieu quand le *vijñāna* est *pratiṣṭhita*, Saṃyutta, ii. 66 ; ailleurs *avakrānti* du *vijñāna*, ibid. ii. 91].

Rédaction différente, Divya, 1, 440 : *trayāṇāṃ sthānānāṃ saṃmukhībhāvāt pūtrā jāyante duhitaraś ca / katameṣāṃ trayāṇām / mātāpitarau raktau bhavataḥ saṃnipatitau / mātā kalyā bhavati ṛtumatī / gandharvaḥ pratyupasthito bhavati / eṣāṃ trayāṇām* ... [La lecture *gandharvapratyupasthitā* que Windisch retient, Geburt, p. 27, est certainement fautive : quatre Mss. ont *pratyupasthito*].

Notre texte a *garbhāvakrāntiḥ*, descente de l'embryon (et non pas : *putrā jāyante* ...) ; place les qualités de la femme avant l'union des parents ; pour le reste suit le Divya.

Discuté dans Vibhāṣā, 70, 9 ; *kalyā* signifie « non malade » ; détails sur *ṛtumatī*.

Sur le Gandharva, voir les sources signalées p. 32 n. 1. — Aussi des remarques dans Hist. de l'Inde (Cavaignac, Hist. du Monde, t. iii), i. 287. — Oldenberg, Religion du Veda, 209, a bien montré que le Gandharva bouddhique est « le germe animé qui, passant d'une existence ancienne en une nouvelle existence, attend et saisit l'instant d'un acte de génération pour devenir embryon, *garbha* ». [Contre Hillebrandt, qui faisait du Gandharva le génie de la fécondation ; — même conception dans Rhys Davids-Stede : Le Gandharva « is said to preside over child conception ». Aussi contre Pischel qui faisait du Gandharva l'embryon]. — Gandharva est le nom « védisant » ou « brahmanisant » de l'esprit désincarné comme le conçoivent les « primitifs ».

2. D'après le Lotsava. — Hiuan-tsang : « ... un Gandharva est disposé. S'il n'est pas l'être intermédiaire, que sera le Gandharva ? Une dissolution des *skandhas* antérieurs, comment serait-elle disposée ? S'ils ne lisent pas ce texte, comment expliquent-ils l'Āśvalāyanasūtra ? .... » — On est porté à croire que le sens est : « L'école que nous combattons prétend que le mot *gandharva* signifie *maraṇabhava* ou *skandhabheda* ... ».

Vyākhyā : *skandhabhedaś ca pratyupasthita iti maraṇabhavaḥ.*

Fort bien, mais on doute qu'ils puissent expliquer l'Āśvalāyanasūtra [1] : « Ce Gandharva [15 b] qui est disposé, savez-vous s'il est de race brâhmanique, noble, *vaiśya* ou *śūdra* ? s'il vient de l'orient, du sud, de l'occident ou du nord ? » Cette expression « venir » montre qu'il s'agit de l'être intermédiaire, non pas d'une « dissolution des *skandhas* ».

Si nos adversaires ne lisent pas ce Sūtra,

**12** d. L'être intermédiaire est prouvé par le texte relatif aux Cinq.

Bhagavat enseigne qu'il y a cinq Anāgāmins : *antarāparinirvāyin, upapadyaparinirvāyin, anabhisaṃskāraparinirvāyin, sābhisaṃskāraparinirvāyin, ūrdhvasrotas* [2]. — Le premier est le saint qui obtient le Nirvāṇa « dans l'entre-deux », au cours de l'existence intermédiaire ; le second celui qui obtient le Nirvāṇa en renaissant....

Certains maîtres (Vibhāṣā, 79, 7) soutiennent que l'*antarāparinirvāyin* est un saint qui obtient le Nirvāṇa après être rené parmi les dieux nommés Antaras. Mais ils devront admettre des dieux Upapadyas, etc. Opinion absurde.

**12** d. Et par le Sūtra des *gatis*.

Par le Sūtra des sept *satpuruṣagatis* [3]. — Ce Sūtra enseigne que, eu égard aux différences de durée et de lieu, on doit distinguer trois sortes d'Antarāparinirvāyin : le premier est semblable à l'étincelle qui s'éteint aussitôt née ; le second au fragment de métal rougi qui s'éteint dans son vol [16 a] ; le troisième au fragment de métal rougi

1. Assalāyanasutta, Majjhima, ii. 157, donne une recension plus archaïque de notre texte.

2. Saṃyukta, 37, 20, Dīrgha, 8, 14, Dīgha, iii. 237 ; Kośa, vi. 37.

Quoi que puissent penser de l'Antarāparinirvāyin le Kathāvatthu, viii. 2 et Puggalapaññati (cité ci-dessous p. 40 n. 1), la définition que l'Aṅguttara, ii. 134, donne de ce saint suppose la croyance à l'existence intermédiaire (Voir ci-dessous note de iii. 40 c-41 a).

3. Madhyama, 2, 1, Aṅguttara, iv. 70, Kośa, vi. 40. — J'ai comparé la version sanscrite, reproduite intégralement dans la Vyākhyā, avec la version pâlie, JRAS. 1906, 446.

qui s'éteint dans son vol, mais plus tard, et sans retomber sur le sol. — En présence de ce texte, c'est pure fantaisie de supposer que l'Antarāparinirvāyin est un habitant du ciel des Antaras, car ces Antaras ne peuvent se diviser en trois classes en raison de la durée et du lieu.

Mais d'autres docteurs cependant — les Vibhajyavādins au témoignage de Vibhāṣā, 69, 7 — présentent l'explication que voici. L'Antarāparinirvāyin obtient le Nirvāṇa, c'est-à-dire élimine les passions, soit dans l'entre-temps de la durée de sa vie, soit dans l'entre-temps de sa cohabitation avec les dieux [1]. Il est triple : on le nomme *dhātugata* s'il obtient le Nirvāṇa à peine arrivé dans le Dhātu [c'est-à-dire dans un ciel du Rūpadhātu, et par conséquent s'il élimine les passions qui le font renaître dans le Rūpadhātu alors qu'elles sont encore à l'état de graine] ; on le nomme *saṃjñāgata* s'il obtient le Nirvāṇa plus tard, à un moment où la notion *(saṃjñā)* des objets du Rūpadhātu est chez lui en activité ; on le nomme *vitarkagata* s'il obtient le Nirvāṇa plus tard encore, à un moment où les *vitarkas* (volitions, etc.) produites par ces objets sont en activité. De la sorte nous aurons trois Antarāparinirvāyins conformes aux définitions du Sūtra et qui obtiennent le Nirvāṇa dans l'entre-temps de la durée de leur vie, c'est-à-dire sans achever le terme de la vie des dieux du ciel où ils renaissent. — Ou encore, le premier Antarāparinirvāyin obtient Nirvāṇa aussitôt qu'il a pris possession d'une certaine existence divine *(nikāyasabhāgaparigrahaṃ kṛtva)* ; le second, après avoir éprouvé la béatitude céleste *(devasamṛddhim anubhūya)* ; le troisième, après être entré dans le conclave ou conversation des dieux *(dharmasaṃgīti = dharmasāṃkathya)*. — Une objection se présente : si l'Antarāparinirvāyin est un saint qui renaît, éprouve béatitude, entre dans le conclave des dieux, que sera l'Upapadyaparinirvāyin, littéralement « celui qui obtient le Nirvāṇa après être rené » ? On répond que l'Upapadyaparinirvāyin entre tout à fait dans le conclave *(prakarṣayuktā saṃgīti)* ; et, comme cette réponse est peu concluante, on répond encore que l'Upapadyaparinirvāyin réduit de

1. Le texte porte : *āyuḥpramāṇāntare devasamīpāntare vā yaḥ kleśān prajahāti so 'ntarāparinirvāyī.*

beaucoup [et plus que l'Antarāparinirvāyin] la durée de la vie : [on le nomme *upapadya* parce qu'il obtient le Nirvāṇa *āyur upahatya*.][1]

Mais nous ferons observer que tous ces personnages, le *dhātugata*, etc., vont au même lieu. Donc ils ne correspondent pas aux exemples du Sūtra. D'autre part, il y a, dans l'Ārūpyadhātu, des saints qui obtiennent le Nirvāṇa sans avoir vécu leur vie au complet (iii. 85 a)[2], [16 b] et cependant il ne s'y trouve pas d'Antarāparinirvāyin. Ce point est mis en lumière dans la formule métrique : « Par les *dhyānas*, quatre décades ; par les *ārūpyas*, trois heptades ; par la *saṃjñā*, une hexade. Ainsi est lié le groupe ».[3]

Si cependant nos adversaires ne lisent pas ce Sūtra, qu'y pouvons-nous faire ? Le Maître étant entré dans le Nirvāṇa, la Bonne Loi n'a plus de chef. Beaucoup de sectes se sont formées qui altèrent à leur fantaisie le sens et la lettre[4]. — Disons que, pour les docteurs qui admettent ces Sūtras, l'existence de l'être intermédiaire ou des « *skandhas* d'entre-deux » est prouvée par l'Ecriture comme par le raisonnement.

Rencontrons cependant quelques difficultés.

a. Il faut concilier la doctrine de l'être intermédiaire avec le Sūtra

1. Il faut comparer avec cette explication des Vibhajyavādins celle de Pudgalapaññatti, 16. — L'Antarāparinibbāyin réalise le chemin *upapannam vā samanantarā apattaṃ vā vemajjham āyupamāṇam ;* l'Upahaccaparinibbāyin réalise le chemin *atikkamitvā vemajjham āyupamāṇam upahacca vā kālakriyām* [D'après le commentaire *upahacca* = *upagantvā*, donc « se tenant sur le siège de mort »]. — Buddhaghosa, ad Kathāvatthu, iv. 2 (Si on peut devenir Arhat en naissant) reproche aux Uttarāpathakas de substituer *upapajjaparinibbāyin* à *upahacca°*.

2. Il y a mort avant le temps *(antarāmaraṇa)* dans l'Ārūpya ; donc un être d'Ārūpya peut entrer dans le Nirvāṇa avant d'avoir achevé les milliers de *kalpas* des existences d'Ārūpya.

3. Pour l'explication de ce śloka, Cosmologie bouddhique, 141, 235, Aṅguttara, iv. 422.

4. Hiuan-tsang : Le maître souverain de la loi est depuis longtemps (Glose : depuis 900 ans) entré dans le Nirvāṇa ; les grands généraux de la Loi (Glose : Śāradvatīputra, etc.) sont aussi nirvânés .....

sur Māra. Ce Sūtra dit : « Le Māra nommé Dūṣin [, ayant frappé la tête de Vidura, le disciple de Krakucchanda,] tomba, avec son corps même *(svaśarīreṇaiva prapatitaḥ)*, dans le grand enfer Avīci [1] ». — Les actes très graves (par l'intention et le champ) et complets (c'est-à-dire « accumulés », iv. 120) mûrissent avant la mort même [2]. Māra sent donc d'abord une rétribution dans cette vie avant de sentir la rétribution infernale. Le texte veut donc dire que Māra est enveloppé, vivant encore, des flammes infernales ; qu'il meurt ; qu'il prend l'existence intermédiaire, laquelle va en enfer où a lieu la naissance infernale.

b. D'après le Sūtra, il y a cinq crimes nommés *ānantarya* : celui qui les a faits naît immédiatement en enfer *(samanantaraṃ narakeṣūpapadyate)* (iv. 97). — Disons que l'expression « immédiatement » signifie « sans intermédiaire », sans passer par une autre destinée *(gati)* : ce sont des actes « rétribués dans l'existence prochaine » *(upapadya*, iv. 50 b). Si vous prenez le Sūtra à la lettre, vous aboutirez à des conséquencss absurdes : vous direz qu'il faut avoir commis les cinq crimes pour renaître en enfer ; vous direz que le coupable renaît en enfer aussitôt après le crime, ou qu'il y renaît sans mourir ici-bas. — [D'ailleurs, d'après notre doctrine, la renaissance en enfer est immédiate ; elle n'est pas précédée par une « naissance » comme être intermédiaire]. Nous soutenons que, de sa nature, l'être intermédiaire est « naissant » *(upapadyamāna)* parce qu'il est tourné vers la naissance *(upapatti)* qui suit l'existence-mort ; nous ne disons pas qu'il naisse *(upapanno bhavati)* (iii. 10 d). [3]

1. Madhyama, 30, 25 ; Majjhima, i. 332, où on a Kakusandha et Vidhura (Vidura = mkhas mgu) ; Theragāthā, 1187 (variantes Vidhūra et Vidūra). — Mrs Rhys Davids : « Dussi a name for Māra in a previous life » ; la Vyākhyā : *dūṣī nāma māraḥ*.

On se rappelle que l'hérétique de Kathāvatthu, viii. 2, pense que l'existence infernale n'est pas précédée d'une existence intermédiaire.

2. *pañcānantaryakarmāṇi yāni kṛtvopacitya samanantaraṃ narakeṣūpapadyate.*

3. *ko vā antarābhavasya upapadyamānatvaṃ necchati* [*maraṇabhavānantaropapattyabhimukhatvān narakeṣūpapadyata iti brūmaḥ*] *na tu brūma upapanno bhavatīti.*

c. Vous devez expliquer la stance : « Ta vie approche du terme, ô Brâhmane ; tu es vieux et malade ; tu es en présence de Yama [17 b] ; il n'y a pas pour toi de séjour *(vāsa)* d'entre-deux *(antarā)* et tu n'as pas de viatique ». [1]

Vasubandhu. — Vous pensez que cette stance montre qu'il n'y a pas d'existence intermédiaire. Mais nous comprenons les mots *antarā vāsa* dans le sens « séjour parmi les hommes » *(manuṣyeṣu)* : « Une fois mort, tu ne reviendras pas ici » ; ou bien le texte veut dire : « Rien ne peut retarder la marche de l'être intermédiaire que tu vas devenir vers le lieu de ta renaissance infernale. »

Le négateur de l'être intermédiaire demandera sur quoi nous nous fondons pour dire : telle est l'intention de ce texte, telle n'est pas l'intention. Nous lui répliquerons par la même question [2]. — Si, de la sorte, les deux objections se font équilibre, à quelle preuve pouvez-vous aboutir ? — Observons que, pour les Sūtras de Māra, etc., l'explication du négateur de l'être intermédiaire et la nôtre ne sont pas contredites par le texte même. Les textes ne sont donc pas concluants pour ou contre l'être intermédiaire. Sont concluants et font preuve les textes qui ne peuvent être interprétés que d'une manière [3] : [tels ceux que nous avons cités p. 36-38.] [ix]

On demande quelle est la forme *(ākṛti)* de l'être intermédiaire ?

Hiuan-tsang : Ou bien qui n'admet pas que l'*antarābhava* soit « naissant » ? Le mot « être infernal » désigne aussi l'*antarābhava ;* lorsque se produit l'*antarābhava* immédiatement consécutif à l'existence-mort, on peut aussi parler de naissance *(upapatti)*, parce qu'il est le moyen de la naissance. Le Sūtra dit que le criminel naît immédiatement comme « être infernal » ; il ne dit pas qu'à ce moment il y ait existence-naissance.

1. Saṃyukta, 5, 3, Vibhāṣā, 69, 5. — La Vyākhyā fournit des fragments : *upanītavayā dvija ... vāso 'pi hi nāsti te 'ntarā / pātheyaṃ ca na vidyate tava //*

Version de Hiuan-tsang : « Désirant aller dans le chemin de l'est, tu n'as pas de provisions ; désirant t'arrêter, il n'y a pas de lieu d'arrêt dans l'intervalle. »

Recension de Dhammapada 237 : *upanītavayo va dāni si / sampayāto si Yamassa santike / vāso pi ca te n'atthi antarā / pātheyyam pi ca te na vijjati.*

2. *tulya eṣa bhavato 'py anuyogaḥ.*

3. *taj jñāpakam ananyagatikam.*

**13** a-b. Etant projeté par le même acte qui projette le *pūrvakālabhava*, c'est-à-dire l'être de la destinée à venir après sa conception, l'être intermédiaire à la forme de cet être. [1]

L'acte qui projette la *gati* ou « destinée » — une existence infernale, etc. — est le même acte qui projette l'existence intermédiaire par laquelle on va à cette destinée [2]. Par conséquent l'*antarābhava* a la forme du futur *pūrvakālabhava* (p. 45, l. 9) de la destinée vers laquelle il va.

Objection. — Dans le ventre d'une chienne, d'une truie, etc., peut mourir à l'état embryonnaire un être qui doit ensuite renaître dans une quelconque des cinq destinées. Supposons donc que cet embryon soit remplacé par un être intermédiaire destiné à passer en enfer [3]. Cet être intermédiaire, s'il a la forme d'un être infernal [1 b], brûlera le ventre de la chienne. — Même à l'état parfait *(pūrvakālabhava)*, les êtres infernaux ne sont pas toujours incandescents, dans les « annexes » *(utsadas*, iii. 58 d) par exemple. Mais, si même on croyait que les êtres intermédiaires infernaux sont incandescents, comme leur corps est « éthéré » *(accha*, transparent, viii. 3 c), ils ne sont pas plus tangibles qu'ils ne sont visibles. Il n'y a donc pas adhérence de l'être intermédiaire [4]. Le ventre n'est donc pas brûlé ; l'influence de l'acte d'ailleurs s'y oppose.

Les dimensions de l'être intermédiaire sont celles d'un enfant de cinq ou six ans, mais ses organes sont parfaitement développés *(vyaktendriya)*.

1. *ekākṣepād asāv aiṣyatpūrvakālabhavākṛtiḥ*.

2. Sur l'acte qui projette l'existence intermédiaire, etc., iv. 53 a. — Même doctrine attribuée aux hérétiques de Kathāvatthu, viii. 2 (p. 106) : « Il n'y a pas d'acte particulier qui produise l'existence intermédiaire .... »

3. Hiuan-tsang suppose qu'il y a cinq embryons donnant naissance à cinq *antarābhavas* appelés chacun à une destinée différente ; on dit donc que ces cinq *antarābhavas*, quoique se formant dans un seul ventre, ne se touchent ni ne se brûlent.

4. Le Bhāsya porte *kukṣāv asaṃśleṣāt :* « parce qu'il n'y a pas adhérence au ventre ». Vyākhyā : « En raison de la transparence *(acchatvāt)* du corps *(ātmabhāva)* des êtres intermédiaires, il n'y a pas réciproquement adhérence *(anyonyam) :* donc pas brûlnre .... C'est pour cela que le ventre n'est pas brûlé. »

L'être intermédiaire du Bodhisattva est semblable au Bodhisattva dans sa pleine jeunesse ; il est orné des marques et des sous-marques [1] ; c'est pourquoi, lorsque cet être intermédiaire vint entrer dans le sein maternel, il illumina un milliard d'univers à quatre continents [2].

Mais nous savons que la mère du Bodhisattva vit en rêve un petit d'éléphant blanc [3] entrer dans son côté ? — C'est là seulement un « présage » [4], car le Bodhisattva est depuis longtemps dégagé des renaissances animales [5] : de même le roi Kṛkin vit dix rêves : éléphant, puits, bouillie, santal, parc, jeune éléphant, deux singes, étoffe et dispute, qui sont des présages [6]. [2 a] En outre les êtres intermédiaires n'entrent pas dans la matrice en fendant le côté, mais bien par la porte de la naissance ; c'est pourquoi l'aîné de deux jumeaux est celui qui naît le dernier. — Mais comment expliquez-vous la stance du Bhadanta Dharmasubhūti [7] : « Changeant son corps en un éléphant blanc orné de six défenses et de quatre pieds, il entre dans la matrice et s'y tient couché en pleine conscience comme un Ṛsi entré dans la forêt » ? — Il n'y a pas lieu d'expliquer ce texte : ce n'est ni Sūtra, ni Vinaya, ni Abhidharma ; c'est une composition personnelle [8]..... Mais, s'il faut l'expliquer, nous dirons que cette stance décrit le Bodhisattva tel que sa mère l'a vu en rêve.

1. *pūrṇayāna iva bodhisattvasyāntarābhavaḥ salakṣaṇānuvyañjanaś ca.*

2. *koṭiśataṃ cāturdvīpakānām avabhāsitam :* cela fait un Trisāhasramahāsāhasra (iii. 74), c'est-à-dire un *buddhakṣetra.*

3. *pāṇḍara gajapota.*

4. *nimittamātra.*

5. Depuis le commencement des « cent *kalpas* », iv. 108.

6. La Vyākhyā cite, tout au long, une recension des songes de Kṛkin qu'il faut comparer avec la recension des Mahīśāsakas, Nanjio, 1122, dans Chavannes, Cinq cents contes, ii. 343.

Sur les songes de Krkin, Burnouf, Introduction, 565 ; Feer, Cat. des papiers de Burnouf, 65 ; Tokiwai, Studien zum Sumāgadhāvadāna (Darmstad, 1898) ; Minaiev, Recherches, 89 ; Oldenbourg, Zapiski, 1888, JRAS. 1893, 509 ; notes dans Cosmologie bouddhique, 237. Plusieurs points de contact avec les rêves de Bimbisāra, par exemple I-tsing, Takakusu, 13 ; Chavannes, ii. 137.

Rêves de la mère de l'Arhat et du Cakravartin (éléphant, etc.) SBE. xxii. 231, 246.

7. Le même docteur est cité iii. 59 a-c, où on groupera quelques références.

8. ḥdi raṅ bzo yin te / raṅ bzo mkhan raṅ bzo sbyor ba rnams kyi bsam pa kha cig ni ḥdogs par yaṅ ḥgyur ro.

L'être intermédiaire du Rūpadhātu a sa taille complète et il est vêtu en raison de la pudeur grande (iii. 70 c) [1]. Le Bodhisattva dans l'existence intermédiaire possède aussi des vêtements. De même la Bhikṣuṇī Śuklā, par la force de son vœu : vêtue dans l'existence intermédiaire, vêtue elle entre dans la matrice et en sort, et elle reste vêtue jusqu'au Nirvāṇa et à l'incinération. [2] [2 b] Faute de pudeur, les autres êtres intermédiaires du Kāmadhātu sont nus.

Qu'est-ce que le *pūrvakālabhava* auquel nous avons dit que l'*antarābhava* est pareil ?

**13** c-d. Celui-ci est antérieur à la mort, postérieur à la conception.[3]

*Bhava*, existence, être, les cinq *skandhas*.

Dans l'ordre *antarābhava*, les cinq *skandhas* entre deux destinées ; *upapattibhava*, les *skandhas* au moment de l'entrée dans une destinée, au moment de la *pratisaṃdhi* (iii. 38 et p. 14) ; *pūrvakālabhava*, tous les *skandhas* des moments postérieurs jusqu'au *maraṇabhava*, dernier moment de la destinée et qui sera suivi d'un nouvel *antarābhava*. [4]

Hiuan-tsang : « Il n'y a pas lieu d'expliquer ce texte parce qu'il n'est pas des trois Piṭakas, parce que les auteurs de stances franchissent la vérité (?) ».

Paramārtha : « Ce n'est pas dans le Sūtra .... c'est seulement arrangement de mots. Les hommes sagaces désirent arranger le sens en Śāstras ..... ».

Vasumitra dit : Les Mahāsāṃghikas pensent que les Bodhisattvas ne prennent pas la nature de *kalala*, *arbuda*, etc. ; qu'ils entrent dans le ventre étant devenus de grands éléphants (glaṅ po cher hgyur ba nas) ; qu'ils naissent en fendant le ventre. — De même, Bhavya, pour les Ekavyavahārikas (Wassilieff, 236, Rockhill, 188).

1. Vibhāṣā, 71, 6.

2. La Bhikṣuṇī *dkar mo*, *siēn-pé* (poisson + mouton) d'après Hiuan-tsang ; *çu-ko-lo*, dans Paramārtha. — Avadānaśatakā, ii. 15 (73).

Traduit d'après Paramārtha qui allonge l'original. — Hiuan-tsang : « De monde en monde, elle a des vêtements autogènes qui jamais ne quittent le corps et se transforment suivant le temps, jusqu'à la fin, au Nirvāṇa, le corps vêtu sera brûlé ». [Comparer l'histoire de Śaṇavāsa, Hiuan-tsang, Julien, i. 39, cité Przyluski, Funérailles, 111 ; celle de Nāgasena, Demiéville, Milinda, 80 ].

Les sources pâlies (Therīgāthā, 54, Saṃyutta, i. 512) ne disent rien de pareil.

3. *sa punar maraṇāt pūrva upapattikṣaṇāt paraḥ.*

4. Ces quatre *bhavas* sont énumérés Mahāvyutpatti, 245, 1271, avec le *maraṇabhava* en tête.

Lorsqu'on envisage l'Ārūpyadhātu, omettre l'*antarābhava*.

Revenons à l'être intermédiaire :

**14** a-b. Il est vu par les êtres de sa classe, par l'œil divin pur. [1]

Il est vu par les êtres intermédiaires de la classe, divine, etc., à laquelle il appartient. Il est aussi vu par l'œil divin pur, c'est-à-dire par l'œil divin qui est obtenu par l'Abhijñā (vii. 55 d), car cet œil est très pur [2] [3 a] : il n'est pas vu par l'œil divin « naturel » ou « obtenu par naissance », tel l'œil divin des dieux.

D'après d'autres docteurs, l'être intermédiaire de la condition divine voit tous les êtres intermédiaires ; l'être intermédiaire de la condition humaine voit tous les êtres intermédiaires hormis ceux de la condition divine, et ainsi de suite. [3]

**14** b. Il est muni de l'élan du pouvoir surnaturel de l'acte. [4]

Il est *karmarddhivegavān* : doué *(-vān)* de l'élan *(vega)* qui est propre au pouvoir surnaturel *(ṛddhi)* — c'est-à-dire le déplacement à travers l'espace — qui provient de l'acte *(karman)* (vii. 53 c). Les Bouddhas eux-mêmes ne pourraient l'arrêter parce qu'il est revêtu de la force de l'acte.

**14** c. Ses organes sont au complet. [5]

1. *sajātiśuddhadivyākṣidṛśyaḥ.*

2. Vyākhyā : *suviśuddham ity ekādaśadivyacakṣurapakṣālavarjitam.* Ces onze *apakṣālas* sont, d'après le Sūtra, *vicikitsā, amanasikāra, kāyadauṣṭulya, styānamiddha, auddhatya, atyārabhyavīrya, audbilya, chambitatva, nānātvasaṃjñā, abhijalpa, atidhyāyitvaṃ jñeyesu.*

3. Vibhāṣā, 70, 13. — Les êtres intermédiaires se voient-ils les uns les autres ? — Oui. — Qui voit qui ? — Il y a diverses opinions. D'après certains, l'être intermédiaire infernal voit seulement les êtres intermédiaires infernaux ..... l'être intermédiaire divin voit seulement les êtres intermédiaires divins. D'après d'autres maîtres, l'être intermédiaire animal voit les êtres intermédiaires infernaux et animaux..... D'après d'autres maîtres, les cinq classes voient les cinq classes.

4. *karmarddhivegavān.* — D'après les hérétiques du Kathāvatthu : *satto dibbacakkhuko viya adibbacakkhuko iddhimā viya aniddhimā* ....

5. *sakalākṣaḥ.*

Il est *sakalākṣa ;* le mot *akṣa* = *indriya.*

**14** c. Rien ne lui fait résistance. [1]

Il est *apratighavān* : *pratigha*, coup qui repousse; *apratighavān*, auquel il n'y a pas de *pratigha.* Le diamant même ne lui est pas impénétrable. Car, dit-on, en fendant une masse de fer rougie on trouve que de petits animaux y sont nés.

Lorsqu'un être intermédiaire doit naître dans une certaine destinée, de cette destinée, par aucune force,

**14** d. Il n'est pas détournable. [2]

Jamais l'être intermédiaire humain, cessant d'être tel, ne deviendra être intermédiaire divin. Il ira naître dans la destinée en vue de laquelle il a été formé.

L'être intermédiaire du Kāmadhātu mange-t-il, comme les autres êtres du Kāmadhātu, l'aliment « solide » (iii. 39) ? [3 b] — Oui, mais non pas l'aliment grossier.

**14** d. Il mange l'odeur. [3]

D'où son nom de Gandharva, « qui mange *(arvati)* l'odeur *(gandham)* ». Le sens des racines est multiple : *arv*, si on le prend dans le sens d'aller, est justifié : « qui va manger l'odeur » *(arvati gacchati bhoktum).* On a *gandharva* et non *gandhārva* comme on a *śakandhu, karkandhu.*

1. *apratighavān.* — Son corps est *accha*, viii. 3 c, p. 137.

2. *anivartyaḥ.*

La Vibhāṣā discute ce point, 69, 14. — D'après les Dārṣṭāntikas, il est faux que l'être intermédiaire ne puisse changer ni quant au Dhātu, ni quant à la destinée, ni quant au lieu de la nouvelle existence. Tous les actes y compris les cinq *ānantaryas* peuvent être « changés ». .... L'être intermédiaire qui va renaître dans le quatrième *dhyāna* peut produire la vue fausse ; il est alors détruit et immédiatement remplacé par un être intermédiaire infernal ....

3. *sa gandhabhuk* //

Le Lotsava et Paramārtha suppriment l'explication grammaticale qui est partiellement traduite par Hiuan-tsang. — Dhātupāṭha, i. 615, *arva himsāyām.* — *śakandhu*, vi. 1. 94.

Le Gandharva de bas rang [1] mange une odeur mauvaise ; le Gandharva de haut rang mange une bonne odeur.

Combien de temps dure l'être intermédiaire ?

a. Pas de règle fixe, dit le Bhadanta [2]. Il dure aussi longtemps que ne se rencontrent pas réunies les causes nécessaires à la naissance. En effet l'existence intermédiaire et l'existence qui va suivre sont projetées par le même acte et font partie du même *nikāyasabhāga* [, de la même « existence », ii. 41] [3] : c'est pour cela que, lorsque la vie (ou organe vital, *jīvitendriya)* de l'être intermédiaire prend fin, il n'y a pas existence-mort, *maraṇabhava.*

Objection. — Soit une masse de viande de la dimension du mont Meru et qui, aux pluies d'été, se change en une masse de vers. Est-ce en cet endroit qu'attendaient les êtres intermédiaires qui se réincarnent dans ces vers nés ensemble en si grand nombre, ou bien, d'où viennent ces êtres intermédiaires ? — Ni le Sūtra ni les Traités ne répondent à cette question. Disons qu'il existe un nombre infini de petits animaux à vie brève, convoiteux d'odeur et de saveur ; sentant l'odeur, se souvenant de la saveur qui y fut associée, convoitant l'odeur et la saveur [4 a], en mourant ils ont dans l'esprit *(vibodhya)* un acte dont la nature est de produire une existence parmi les vers *(kriminikāyasabhāga)* ; et, par la soif d'odeur et de saveur, ils se réincarnent parmi les vers. — Ou bien, c'est seulement à l'époque où sont réunies en grand nombre les causes extérieures nécessaires à la naissance des vers (grandes masses en décomposition) que les actes qui doivent produire des existences chez les vers entreront en

1. *alpeśākhya* c'est-à-dire *anudāra hīnavīrya.* On a *īṣṭa itīśaḥ / alpa īśo 'lpeśaḥ / alpeśa ākhyā yasya so 'lpeśākhyaḥ.* — Trenckner, Milinda, 422 *(= appaparivāra).* — Hiuan-tsang : « de petit mérite », Paramārtha : « de petit mérite-vertu ».

2. Ceci est la quatrième opinion exposée dans la Vibhāṣā, 72, 3 ; les autres plus bas sous b, c, d. — Vasubandhu préfère cette quatrième opinion à en croire les commentateurs chinois.

3. *ekanikāyasabhāgatvāt.* — On comprend que l'être intermédiaire puisse durer très longtemps puisqu'il est projeté par la cause qui projette la durée, souvent longue, de l'existence proprement dite. — Ci-dessus p. 43, n. 2.

activité en vue de leur rétribution *(vipākābhinirvṛttau vṛttiṃ labhante)* [1]. De même un certain être accomplit les actes qui doivent être rémunérés par une existence de Cakravartin : ces actes n'entreront pas en activité avant que soit venu le moment de la période cosmique où la vie humaine est de quatre-vingt mille ans (iii. 95). C'est pour cela que Bhagavat a déclaré incompréhensible la rétribution des actes (Saṃyukta, 21).

b. Le Bhadanta Vasumitra dit : L'être intermédiaire dure sept jours. Si le complexe des causes nécessaires à la réincarnation n'est pas réalisé, l'être intermédiaire meurt et renaît. [2]

c. D'autres docteurs disent que sa durée est de sept semaines. [3]

d. Les Vaibhāṣikas [4] disent : Comme il désire la naissance *(saṃbhava, upapatti)*, il ne dure que peu de temps et va vite se réincarner *(pratisaṃdhi)*. Supposons que le complexe des causes extérieures ne soit pas réalisé, de deux choses l'une : ou bien les actes anciens sont tels que la naissance doit avoir lieu en tel endroit, doit être de telle nature, et, dans ce cas, ces actes font que le complexe de causes se réalise [5] ; ou bien cette détermination manque, et, dans ce cas, la naissance a lieu dans un autre endroit, est d'une autre nature. [6]

D'après d'autres (Vibhāṣā, 70, 2), si les causes ne sont pas réunies, l'être intermédiaire naît dans des conditions analogues à celles où il

1. D'après le principe *sāmagrīṃ prāpya kālaṃ ca phalanti khalu dehināṃ*, Divyāvadāna, 54, passim.

2. Troisième opinion de la Vibhāṣā.

3. Deuxième opinion de la Vibhāṣā, celle de Śamadatta (?)

Les hérétiques du Kathāvatthu : *sattāhaṃ vā atirekasattāhaṃ va tiṭṭhati.*

Théories qu'on retrouve au Tibet, Jäschke et Candra Dās, sub voc. *bar do* : ... of a shorter or longer duration, ordinarily under 49 days .... yet no more than 49 days.

4. Première opinion de la Vibhāṣā [De ce passage peut-on conclure que, d'après Vasubandhu, les Vaibhāṣikas admettent les opinions indiquées en première ligne dans la Vibhāṣā ? Voir p. 61, note].

5. *karmāṇy eva pratyayasāmagrīm āvahanti.* — Si l'être intermédiaire doit renaître comme cheval, les actes font que les chevaux s'accouplent en dehors du temps.

6. Ghoṣaka (Vibhāṣā, 70, 1). — Le père souhaité se rencontrant, la mère souhaitée ne se rencontrant pas, le père s'unit à une autre femme.

aurait dû naître [4 b]. Les bœufs ne s'accouplent pas durant les pluies, ni les chiens en automne, ni les ours noirs en hiver, ni les chevaux en été. D'autre part, il n'y a pas de saison pour les buffles, etc. L'être intermédiaire qui, si c'était la saison des pluies, naîtrait bœuf, naît buffle ; de même chacal au lieu de chien, ours brun au lieu d'ours noir, âne au lieu de cheval. [1]

Mais nous ne pouvons admettre semblable théorie [2]. Nous savons en effet que l'existence proprement dite et l'existence intermédiaire sont projetées par le même acte. On ne peut pas dire qu'une existence de buffle est précédée par une existence intermédiaire de bœuf.

Comment a lieu la « réincarnation » ?

**15** a-b. L'esprit troublé par la passion, il va, par désir d'amour, au lieu de sa destinée. [3]

L'être intermédiaire est produit en vue d'aller au lieu de la destinée où il doit aller. Il possède, en vertu des actes, l'œil divin. Il voit le lieu de sa naissance, même lointain. Il y voit son père et sa mère unis. Son esprit est troublé par l'effet de la complaisance et de l'hostilité. Quand il est mâle, il est pris d'un désir de mâle à l'égard de la mère ; quand il est femelle, il est pris d'un désir de femelle à l'égard du père ; et, inversement, il hait soit le père, soit la mère, qu'il regarde comme un rival, comme une rivale [4]. Comme il est dit dans la Pra-

1. *yena anyatra kāle goṣūpapattavyaṃ sa gavayeṣūpapadyate.*

2. Cependant Saṃghabhadra justifie la thèse que condamne Vasubandhu. L'exemple de Kalmāṣapāda, etc., montre que des actes dont la rétribution en une certaine destinée *(gati)* est déterminée, peuvent donner une diversité de naissances *(upapatti).*

*na nikāyabhedād ekākṣepakatvaṃ hīyate tatkarmaṇaḥ ekajātīyatvād gavyākṛtisaṃsthānāntarāparityāgāc ca / gatiniyatānāṃ hi karmaṇām upapattivaicitryaṃ dṛṣṭaṃ kalmāṣapādādivad iti nāsty eṣa doṣa ity ācāryasaṃghabhadraḥ* (Vyākhyā).

D'après la version tibétaine de la Vyākhyā : *upapattipratyayavaicitryam.*

3. *viparyastamatir yāti gatideśaṃ riraṃsayā /*

4. Cette théorie, qui n'est pas sans rappeler les Génies érotomanes que sont les anciens Gandharvas, a passé dans la littérature tantrique, voir Caṇḍamahāroṣaṇatantra, chap. xvi, dans Théorie des Douze Causes, 125.

jñāpti : « Alors se produit dans le Gandharva soit une pensée de concupiscence, soit une pensée de haine ».

L'esprit ainsi troublé par ces deux pensées erronées, par désir d'amour, il s'attache au lieu où sont joints les organes, s'imaginant que c'est lui qui s'unit. L'impureté, semence et sang, se trouve alors dans la matrice ; l'être intermédiaire, goûtant le plaisir, s'y installe. Dès lors les *skandhas* deviennent durs ; l'être intermédiaire périt ; l'existence-naissance est née qu'on nomme « réincarnation » *(pratisaṃdhi)*. [5 a] Lorsque l'embryon est masculin, il se tient à la droite de la matrice, le dos en avant, accroupi ; féminin, à la gauche de la matrice, le ventre en avant [1] ; insexué, dans l'attitude où se trouvait l'être intermédiaire quand il croyait faire l'amour. En effet, l'être intermédiaire possède tous les organes, il entre donc masculin ou féminin et se tient comme il convient à son sexe. C'est après la réincarnation que l'embryon, se développant, peut perdre son sexe.

On demande ce qui est le point d'appui *(āśraya)* de cette matière dérivée des grands éléments que sont les organes de l'être nouveau, œil, etc. [2] D'après une opinion, les grands éléments du sang et de la semence. D'après une autre opinion, des grands éléments différents de ceux-ci, nés des actes, et qui reposent *(saṃniśraya)* sur la semence et le sang.

Première opinion. — La semence et le sang n'ont pas d'organes. Lorsque l'être intermédiaire périt, ils ont des organes et constituent ce qu'on nomme le premier stage embryonnaire ou *kalala*. De même que la naissance du bourgeon a lieu en même temps que la destruction de la semence [3]. De la sorte se justifient les textes scripturaires : que « le corps est le produit du *kalala* qui consiste dans la semence et le sang [4] [Littéralement : dans les matières impures du père et de la

1. Les garçons à droite, les filles à gauche, Avadānaśataka, i. 14 ; position changée dans les rédactions chinoises de Chavannes, Cinq cents contes, i. 380.

2. Il faut comparer les théories médicales (bouddhisantes) de Vāgbhaṭa et Caraka, Windisch, Buddha's Geburt, 48, et Praśastapāda (V. S. S., 1895), 33-34.

3. Vyākhyā : *ekasminn eva kṣaṇe bījaṃ nirudhyate aṅkuraś cotpadyate tulādaṇḍanāmonnāmavat.*

4. Rédaction sanscrite : *valmīka iti bhikṣo asya kāyasyaitad adhivacanaṃ*

mère] *(mātāpitraśucikalalasaṃbhūta)* », et que « depuis longtemps, ô Bhikṣus, vous accroissez le cimetière et prenez la goutte de sang. » [1]

Deuxième opinion. Les organes ont pour point d'appui des grands éléments différents, comme c'est le cas pour les organes du vers-des-feuilles *(parṇakrimi)*. [Pour celui-ci en effet, par la force des actes, reposant sur les grands éléments des feuilles *(parṇamahābhūtāny upaniśritya)*, naissent d'autres grands éléments qui prennent la nature d'organes]. On objectera que le Sūtra : *mātāpitraśucikalalasaṃbhūta*, ne s'explique pas dans cette hypothèse : d'après le Sūtra le corps (avec ses organes) provient du *kalala* qui est semence et sang *(mātāpitraśuci)*. Mais le mot *kalala* est placé là pour désigner d'autres grands éléments qui surgissent en reposant sur semence et sang : [reposant sur semence et sang naissent, contemporains à semence et sang, d'autres grands éléments qu'on nomme *kalala* et qui comportent organes].

C'est ainsi que vont au lieu de leur destinée *(gati)* les êtres qui naissent du chorion ou de l'œuf. Pour les autres êtres, disent les maîtres d'Abhidharma *(abhidharmācārya)*, le mode varie suivant le cas.

**15** c. Les autres vont dans le désir d'odeur ou dans le désir de la résidence. [2]

Les êtres qui naissent de l'exsudation vont au lieu de leur destinée par le désir de l'odeur ; celle-ci est pure ou impure en raison des actes. Les êtres apparitionnels, par le désir de la résidence.

Mais, dira-t-on, comment peut-on désirer la résidence infernale ?

*rūpiṇa audārikasya cāturmahābhūt[ik]asya odanakulmāṣopacitasya mātāpitraśucikalalasambhūtasya* ..... Rédaction pâlie, Majjhima, i. 144 : *vammīko ti kho bhikkhu imass' etam cātummahābhūtikassa kāyasya adhivacanam mātāpettikasaṃbhavassa odanakummāsūpacayassa aniccucchādanaparimaddanabhedanaviddhamsanadhammassa.*

1. [*dīrghakālaṃ vo bhikṣavaḥ*] *kaṭasīr* [*vardhitā*] *rudhirabindur upāttaḥ.* — La première partie de cette formule Saṃyutta, ii. 178, Cullavagga, xii. 1. 3, Aṅguttara, ii. 54, Theragāthā, 456, 575, Udāna, vi. 8, Nettippakaraṇa, 174.

2. *gandhasthānābhikāmo 'nyaḥ.*

— [L'esprit de l'être intermédiaire est troublé par la concupiscence et la haine, comme nous avons vu, lorsqu'il va se réincarner dans une matrice.] Dans le cas présent, l'être intermédiaire est aussi troublé d'esprit et se méprend. Il se voit tourmenté par la froidure de la pluie et du vent : il voit le lieu ardent des enfers chauds ; par désir de chaleur, il y court. Il se voit tourmenté par la chaleur du soleil et du vent brûlant : il voit le lieu froid des enfers glacés : par désir de froid, il y court. — D'après les anciens maîtres *(pūrvācārya)* [1], il se voit tel qu'il doit être pour éprouver la rétribution des actes qui doivent être rétribués en enfer [2] ; il voit les êtres semblables à lui ; il court à l'endroit où ils sont. [6 a]

Les êtres intermédiaires divins — ceux qui vont vers une destinée divine — vont en haut, comme on se lève d'un siège. Humains, animaux, « prétiques », les êtres intermédiaires vont de la manière dont vont les hommes, etc.

**15** d. L'infernal va les pieds en haut. [3]

Comme dit la stance : « Ils tombent en enfer la tête en bas et les pieds en haut ceux qui insultent les Ṛṣis, les ascètes et les pénitents. » [4]

Nous avons dit que les êtres intermédiaires qui se réincarnent

1. *pūrvācāryā yogācārā āryāsaṅgaprabhṛtayaḥ* (Vyākhyā). — D'après P'ou-kouang, cité par Saeki, [des] Sautrāntikas ou [des] Sarvāstivādins.

2. Je pense que c'est le sens ; mais je n'arrive pas à superposer les versions du Lotsava, de Paramārtha et de Hiuan-tsang d'une part, les notes de la Vyākhyā d'autre part.

3. *ūrdhvapādās tu nārakāḥ.*

4. Saṃyukta, 27, 5 ; Jātaka, v. 266 : *ete patanti niraye uddhapādā avaṃsirā / isīnaṃ ativattāro saṃyatānaṃ tapassinam.* — Pour *ūrdhvapāda, avākśiras*, Rhys-Davids Stede sub. voc. *avaṃsira*, Suttanipāta, 248, Saṃyutta, i. 48, etc. — Ce n'est pas, le plus souvent, « a position characteristic of beings in Purgatory » (comme Mahāvastu. iii. 455, 3), mais la position de l'être qui tombe en enfer ; de même Manu, iii. 249, viii. 94.

D'après les gloses de Saeki, les Ṛṣis sont les Bouddhas, les ascètes *(saṃyata)* sont les Pratyekas, les pénitents sont les Bodhisattvas. Les explications de Lokaprajñāpti (Cosmologie, p. 239) diffèrent.

*ativaktar = adhikṣeptar = apavaditar.*

dans une matrice féminine *(jarāyuja* et *aṇḍaja)* y vont troublés d'esprit, par désir d'amour. Est-ce là une règle générale ? — Non. Le Sūtra enseigne qu'il y a quatre *garbhāvakrāntis.* [1]

**16.** Le premier entre en pleine conscience ; le second, en outre, séjourne en pleine conscience ; le troisième, en outre, sort en pleine conscience ; le quatrième accomplit toutes ces démarches avec l'esprit troublé. L'être né de l'œuf est toujours de cette dernière classe. [2] [6 b]

Le premier ne séjourne pas et ne sort pas en pleine conscience ; le second ne sort pas en pleine conscience ; le troisième, à tous ces moments, est en pleine conscience ; le quatrième est, dans tous ces actes, sans pleine conscience. — Ce sont là les quatre *garbhāvakrāntis* que l'auteur expose, pour lier son śloka, dans un ordre différent de celui du Sūtra. [3]

1. D'après le Sūtra cité p. 55, n. 1, il faudrait lire *garbhasaṃkrānti ;* mais *gabbhāvakkanti, gabbhe okkanti* (Dīgha, iii. 103, 231, Cūlaniddesa, 304) et la kārikā 17 donne *garbhāvakrānti.* — Le Lotsava a partout ḥjug pa.

2. *saṃprajānan viśaty ekas tiṣṭhaty aparo 'paraḥ /*
*niṣkrāmaty api sarvāṇi mūḍho nityam aṇḍajaḥ //*

3. Dīgha, iii. 103, 231, Vibhāṣā, 171, 12.

Vibhāṣā, 171, 12. — Il y a quatre sortes de *garbhāvakrānti* (= jou t'āi, Paramārtha : t'ouo (clef 149) t'āi, entrée dans la matrice) : entrer sans pleine conscience dans la matrice, y rester, en sortir de même ; entrer en pleine conscience, rester et sortir sans pleine conscience ; entrer et rester en pleine conscience, sortir sans pleine conscience ; entrer, rester et sortir en pleine conscience. — Pourquoi faire ce Śāstra ? — Pour expliquer *(vibhaktum)* le sens du Sūtra. Le Sūtra enseigne les quatre *garbhāvakrāntis* ...., mais ne les explique pas. Le Sūtra est le point d'appui, la racine de ce Śāstra. Ce que ne dit pas le Sūtra, désirant le dire, nous faisons ce Śāstra. — Qu'est-ce que entrer, rester et sortir sans pleine conscience ? — Deux manières. 1. Celui dont le mérite est petit, au moment d'entrer, produit méprise de notion et de résolution *(saṃjñā, adhimokṣa) ;* il pense : « Le ciel pleut ..... ». 2. Celui dont le mérite est grand croit entrer dans un palais ....

Vibhāṣā, 171, 14. — Sur les quatre *garbhāvakrāntis* examinées en ordre descendant — la quatrième, pleine conscience à l'entrée, résidence, sortie ; la troisième, pleine conscience à l'entrée et à la résidence ; la seconde, pleine conscience à l'entrée ; la première, toujours absence de pleine conscience — il y a cinq opinions. D'après l'extrait que donne Saeki : 1. quatrième : Bodhisattvas, troisième : Pratyekas, deuxième : Pā-ra-mi-ta-śrāvakas, première : les autres. — 2. deuxième : Srotaāpannas, Sakṛdāgamins. — 3. Les êtres ont savoir et acte pur, savoir et acte

Les êtres « nés de l'œuf » sont toujours troublés d'esprit [1].

Mais peut-on dire que « l'être né de l'œuf entre dans la matrice » ? — Sans doute. Celui qui naît de l'œuf est d'abord entré dans la matrice [2]. Ou bien nous avons ici une désignation anticipatrice [3]. De même le Sūtra dit *saṃskṛtam abhisaṃskaroti*, et, dans le monde, on dit « cuire la bouillie de riz » [4], « écraser la farine. »

En quoi consistent la pleine conscience et l'absence de pleine conscience à l'entrée, à la résidence, à la sortie ?

L'être pauvre en mérite entre parce qu'il pense : « Le vent vente, le ciel pleut ; il fait froid ; il tempête ; les gens font vacarme », et parce que, voulant éviter ces ennuis, il croit entrer dans une retraite, [7 a] un fourré, une hutte de racines ou de feuilles, ou bien prendre abri au pied d'un arbre ou contre un mur. Ensuite il s'imagine rester dans ce fourré, dans cette hutte, et en sortir. — Méprise de notion et de résolution (? *adhimokṣa*). — De même pour l'être, riche en mérites, qui croit entrer dans un parc, un jardin *(ārāma, udyāna)*, un palais, un belvédère, un pavillon ; qui croit y résider et en sortir.

pas pur, pas savoir mais acte pur, ni savoir ni acte pur. Les quatre *garbhāvakrāntis* correspondent à cette classification. Lorsque les premiers entrent dans la matrice, celle-ci est pure et exempte de tout tangible troublant ; quand ils y séjournent .... ; quand ils en sortent, la porte de la naissance est ouverte, facile, sans pression et obstacle : d'où il résulte que ces êtres ne perdent la « mémoire » à aucun moment *(smṛtimoṣa)*. [Pour les êtres des catégories suivantes, successivement, les conditions de sortie, de résidence et d'entrée deviennent mauvaise ; d'où « perte de la mémoire ».] — Dans l'ordre les Bodhisattvas, etc. — 4. Les trois bonnes *garbhāvakrāntis* sont celles que prennent les Bodhisattvas au cours des trois Asaṃkhyeyakalpas de leur carrière.

Buddhaghosa ad Dīgha, iii. 103 (Dialogues, iii. p. 98) : quatrième, Bodhisattvas omniscients ; troisième, les deux grands Śrāvakas, les Pratyekas, les Bodhisattvas ; deuxième, les quatre-vingt grands Theras ; première, les hommes en général.

1. Le Sūtra dit : *yaḥ sarvāṇy asaṃprajānan karoty eṣā prathamā garbhasaṃkrāntiḥ* ... [D'après Vyākhyā].

2. D'après Hiuan-tsang. — Le texte porte : *yo 'pi janiṣyate so 'py aṇḍajaḥ*, c'est-à-dire : *aṇḍāj janiṣyate 'ṇḍaja iti*.

D'après Saṃghabhadra : *aṇḍāj jāto janiṣyate jāyate cety aṇḍajaḥ*, en vertu de Pāṇini, 3. 2. 75.

3. *bhāvinī saṃjñā* = *bhaviṣyantī saṃjñā*.

4. *odanaṃ pacati*.

L'être qui a pleine conscience sait qu'il entre dans la matrice, qu'il y réside, qu'il en sort. [1]

Sont aussi enseignées dans le Sūtra

**17.** Trois *garbhāvakrāntis*, le Cakravartin et les deux Svayambhūs, en raison de la grande pureté d'acte, de savoir, d'acte et de savoir. [2]

Les deux Svayaṃbhūs sont le Pratyekabuddha et le Saṃbuddha. — Toutes ces désignations sont « anticipatrices » : on veut parler de l'être qui, dans cette existence, sera Cakravartin, etc.

Le Cakravartin entre en pleine conscience, mais ne réside pas, ne sort pas en pleine conscience. Le Pratyeka réside, mais ne sort pas en pleine conscience. Le Bouddha est toujours en pleine conscience.

Le premier a un grand équipement de mérite ; il est resplendissant par l'acte [7 b] ; au deuxième le savoir, par l'instruction, la réflexion et la méditation ; au troisième le mérite, l'instruction, etc. : l'acte et le savoir.

La quatrième *garbhāvakrānti*, celle de non pleine conscience, est réservée aux êtres sans grand acte et sans grand savoir.

L'hétérodoxe, qui croit à l'*ātman* [3], dit : « Si vous admettez que l'être *(sattva)* va dans l'autre monde, l'*ātman* auquel je crois est prouvé ». Pour réfuter cette doctrine, l'auteur dit :

**18** a. L'*ātman* n'existe pas. [4]

L'*ātman* auquel vous croyez, une entité qui abandonne les *skan-*

1. Dans le cas de pleine conscience, comment peut-on dire que la réincarnation ou renaissance *(pratisaṃdhibandha)* a lieu en raison d'une pensée souillée *(kliṣṭacitta)* [iii. 38] ? — Parce que la pensée est souillée par affection à la mère, etc. *(mātṛsnehādi)*.

2. *garbhāvakrāntayas tisraś cakravartisvayaṃbhuvām /*
*karmajñānobhayeṣāṃ vā viśadatvād yathākramam //*
Voir Madhyamakāvatāra, 149, Muséon, 1910, 336.

3. C'est-à-dire le Sāṃkhya et le Vaiśeṣika.

4. *nātmāsti*. Voir Chap. ix. Réfutation du Pudgala, p. 259. — Les kārikās 18 et 19 sont citées dans Bodhicaryāvatārapañjikā, ix. 15, 73.

*dhas* d'une existence et prend les *skandhas* d'une autre existence, un agent intérieur, un Puruṣa, cet *ātman* n'existe pas. Bhagavat a dit en effet : « L'acte est [8 a] ; le fruit est ; mais il n'est pas d'agent qui abandonne ces *skandhas*-ci et prenne ces *skandhas*-là, indépendamment de la relation causale des *dharmas*. — Quelle est cette relation causale ? — A savoir : ceci étant, cela est ; par la naissance de ceci, naissance de cela ; le Pratītyasamutpāda. » (v. p. 57, ix. p. 260)

Il y a donc, demande l'hétérodoxe, une sorte d'*ātman* que vous ne niez pas ?

**18** a-d. Les *skandhas* sans plus, conditionnés par la passion et l'acte, vont se réincarner au moyen de la série de l'existence intermédiaire. Exemple : la lampe. [1]

Nous ne nions pas un *ātman* qui existe par désignation, un *ātman* qui n'est que le nom donné aux *skandhas*. Mais loin de nous la pensée que les *skandhas* passent dans l'autre monde ! Ils sont momentanés ; ils sont incapables de transmigrer. Nous disons que, en l'absence de tout *ātman*, de tout principe permanent, la série des *skandhas* conditionnés, « confectionnés » par la passion et par l'acte (i. 15 a, sur *abhisaṃskṛta*), entre dans le sein maternel ; et que cette série, de l'existence-mort à l'existence-naissance, se prolonge et se déplace par une série qui constitue l'existence intermédiaire.

**19** a-c. En conformité avec sa cause projectrice la série s'accroît graduellement, et, en vertu des passions et des actes, elle part de nouveau dans l'autre monde. [2]

Les actes dont la nature est d'être rétribués en vie (*āyuṣya karman*, ii. 10 a) diffèrent suivant les êtres : toutes les séries de *skandhas* ne sont donc pas projetées pour le même temps dans l'existence où elles viennent d'arriver. — La série va donc s'accroître [8 a] pour

1. *skandhamātraṃ tu karmakleśābhisaṃskṛtam /*
*antarābhavasaṃtatyā kukṣim eti pradīpavat //*
2. *yathākṣepaṃ kramād vṛddhaḥ saṃtānaḥ kleśakarmabhiḥ /*
*paralokaṃ punar yāti*

autant qu'elle est projetée. Cet accroissement est graduel, comme l'enseigne l'Ecriture : « D'abord le *kalala ;* du *kalala* naît l'*arbuda ;* de l'*arbuda* naît le *peśin ;* du *peśin* naît le *ghana ;* du *ghana* naissent la *praśākhā,* les cheveux, les poils, les ongles, etc., et, avec leurs points d'appui, les organes matériels » [1]. — Les *kalala,* etc. sont les cinq états de l'embryon.

Alors [2], quand l'embryon, cette épine, est mûr, se lèvent dans la matrice des vents nés de la maturité de l'acte qui font tourner

1. *pathamaṃ kalalam hoti kalalā hoti abbudam /*
*abbudā jayate pesī pesī nibbattati ghano //*
*ghanā pasākhā jāyanti kesā lomā nakhāni ca /*
*yaṃ cassa bhuñjati mātā ....*

[Saṃyutta, i. 206 (Commentaire Jātaka, iv. 496, Kathāvatthu, xiv. 2) ; Mahāniddesa, 120, Mahāvyutpatti, 190. — Windisch, Buddha's Geburt, 87, compare le Nirukta, la Garbha-upanishad, les sources Sāṃkhya et médicales.

On peut noter que Milinda, 40, et Visuddhimagga, 236, traitant des morts prématurées, omettent la *pasākhā :* « L'embryon meurt au temps du *kalala* .... du *ghana,* au temps d'un mois, de deux mois .... » Dans Mahāniddesa : « .... il meurt au temps de la *pasākhā ;* il meurt à peine né .... »]

La version sanscrite (Saṃyukta, 49, 6) remplace la quatrième ligne par : [*rūpindriyāṇi jāyante*] *vyañjanāny anupūrvaśaḥ.* — Les « organes matériels » sont les parties subtiles de l'œil, oreille, nez et langue [= l'œil à proprement parler, ce qui voit ....] ; les *vyañjanas* sont les supports *(adhiṣṭhāna)* visibles de l'œil ainsi défini, etc., car c'est en raison du support que l'organe proprement dit est manifesté *(abhivyajyate).* [L'organe du tact existe dès l'origine].

Sur *kalala,* etc., p. 51-52, 62, n. 1. — Nanjio, 775.

D'après le commentaire de Kathāvatthu, xiv. 2, c'est après soixante-dix-sept jours que les organes de l'œil, etc., apparaissent.

D'après un commentaire de Grand Véhicule, il y a huit états embryonnaires : 1-5. *kalalāvasthā .... praśākhāvasthā,* 6. *keśalomāvasthā,* 7. *indriyāvasthā,* 8. *vyañjanāvasthā* (c'est-à-dire la période où les supports des *indriyas* sont clairement manifestés). — D'accord avec les commentaires de Petit Véhicule, P'ou-kouang et Fa-pao disent que *keśa, roman, nakha,* etc., jusqu'au moment où *indriyas-vyañjanas* sont complets, tout cela est le cinquième état. Mais d'après les Sāṃmitīyas les cheveux, etc., sont un sixième état.

2. On a essayé, dans Cosmologie bouddhique, p. 30, de traduire mot à mot le tibétain. Ici on se permet d'abréger cette description.

La Vyākhyā en fournit quelques éléments : *tasmin varcaḥkūpa iva kāyanadīvraṇa ugradurgandhāndhakāramalapalvale satataṃ kartavyapratikriye śukraśoṇitalasīkāmalasaṃklinnaviklinnakvathitapicchile pāṇī samprayeśyāṅgapratyaṅgaṃ nikṛtya vyāharati.*

l'embryon et le disposent vers la porte de la naissance : il est difficile à mouvoir comme une grande masse d'impureté cachée. Parfois, soit par les conditions défavorables de l'alimentation de la mère, soit en raison des actes, l'embryon périt. Alors une femme experte, après les avoir ointes de toutes sortes de drogues [9 a], introduit ses mains munies d'une lame aiguisée dans cette plaie hideuse, malodorante, humide de toutes sortes d'impureté, qu'est la matrice. Elle en retire l'embryon après l'avoir déchiqueté membre à membre. — Et la « série » de l'embryon, en vertu des actes de la classe *aparaparyāyavedanīya* (iv. 50 b), va n'importe où.

Ou bien l'accouchement est heureux. La mère et les servantes prennent le nouveau-né dans des mains qui sont des couteaux et des acides pour ce corps aussi sensible qu'une plaie vive. On lave l'enfant [1] ; on le nourrit de lait et de beurre frais, plus tard d'aliments solides : ainsi grandit-il. En raison de ce développement [2], les organes mûrissent et les passions entrent en activité. D'où les actes. Et lorsque le corps périt, la série passe dans une autre existence en raison des passions et des actes, au moyen de l'existence intermédiaire, comme auparavant.

**19** d. De la sorte le cercle de l'existence est sans commencement. [3]

La naissance en raison des passions et des actes [9 b] ; les passions et les actes en raison de la naissance ; la naissance en raison des passions et des actes : le cercle de l'existence est donc sans commencement. Pour qu'il commençât, il faudrait que le premier terme n'eût pas de causes : et si un *dharma* naît sans causes, tous les

1. *taruṇavraṇāyamānātmānaṃ bālakaṃ śastrakṣārāyamaṇasaṃspaṛśābhyāṃ pāṇibhyām parigṛhya snāpayanti.*

La description de Majjhima, i. 266 est plus sobre : « ... Quand il est né, la mère le nourrit de son sang, car, d'après le Vinaya, ô Bhikṣus, le lait maternel est du sang ... ».

2. *tasya vṛddher anvayāt.* — Comparer Majjhima, i. 266 : ... *vuddhim anvāya paripākam anvāya.*

3. *ity anādi bhavacakrakam ||*

Note de Saeki : L'auteur réfute les Mahīśāsakas qui admettent qu'il y a un commencement, une cause éternelle, des effets sans causes ; ci-dessus p. 10, n. 2.

*dharmas* naîtront sans causes. Or les déterminations de temps et de lieu démontrent que la graine produit le bourgeon, que le feu produit la cuisson : donc il n'y a pas de naissance qui n'ait des causes. D'autre part, la théorie de la cause unique et permanente a été réfutée ci-dessus (ii. 65) : donc le cercle de l'existence n'a pas commencé.

Mais la naissance, provenant des causes, n'aura pas lieu si les causes sont détruites ; de même que le bourgeon ne naît pas si la graine est brûlée.

Cette série de *skandhas* que nous avons vu se développer dans trois existences,

**20.** C'est le Pratītyasamutpāda qui a douze membres en trois parties, deux pour la première, deux pour la troisième, huit pour celle du milieu — du moins à considérer la série qui a tous les membres. [1]

1. *sa pratītyasamutpādo dvādaśāṅgas trikāṇḍakaḥ /*
*pūrvāparāntayor dve dve madhye 'ṣṭau paripūriṇaḥ //*

Vasubandhu définit dans les kārikās 20-24 le Pratītyasamutpāda *āvasthika* (25 a), « statique », c'est-à-dire la série considérée dans douze états *(avasthā, daśā)* successifs.

Sur les trois parties ou « tronçons » *(kāṇḍa)* et les trois « chemins » *(vartman)*, théorie commune aux deux scolastiques, voir Deux notes sur le Pratītyasamutpāda (Congrès d'Alger, 1905) ; Shwe Zan Aung, Compendium, 259 ; Théorie des douze causes, Gand, 1913, p. 34-38 ; la source sanscrite est Jñānaprasthānaśāstra.

Saṃghabhadra (Nyāyānusāra) établit que la série causale soit intérieure, soit extérieure, — le *kalala*, etc., d'une part ; la graine, etc., de l'autre — c'est ce qu'on nomme Pratītyasamutpāda [Comp. Śālistambasūtra, Théorie des douze causes, p. 73]. Le Pratītyasamutpāda n'est donc pas seulement de douze *aṅgas*. Comment savons-nous cela ? Par le Śāstra [Prakaraṇa, ci-dessous, p. 67 l. 6] qui dit : « Qu'est-ce que le Pratītyasamutpāda ? — Tous les *dharmas* conditionnés » — D'ailleurs, dans le Sūtra même, les indications varient. Quelquefois sont nommés douze *bhavāṅgas*, par exemple dans les Paramārthaśūnyatāsūtra, etc. ; quelquefois onze, par exemple dans les Tché-ché-king [Jñāna-vastu-sūtra = Saṃyutta, ii. 56], etc. ; quelquefois dix, comme dans le Nagaropamādisūtra [Divya, 340] ; quelquefois neuf, comme dans le Mahānidānaparyāyasūtra ; quelquefois huit, comme dans le Sūtra qui dit : « Les Śramaṇas et Brāhmanes qui ne connaissent pas en vérité la nature des *dharmas* ... ». Telles sont les différences. [D'autres variantes, Senart, Mélanges Harlez, 281, Przyluski, J. As. 1920, ii. 326]. — Pourquoi la doctrine des Sūtras diffère-t-elle de celle des Traités ? Les Traités enseignent d'après la nature des *dharmas* ; les Sūtras tiennent compte du fidèle à convertir .... Ou bien

Les douze membres sont l'*avidyā*, les *saṃskāras*, le *vijñāna*, le *nāmarūpa*, le *ṣaḍāyatana* [10 a], le *sparśa*, la *vedanā*, la *tṛṣṇā*, l'*upādāna*, le *bhava*, la *jāti*, le *jarāmaraṇa*.

Ils sont distribués, l'*avidyā* et les *saṃskāras*, dans le passé, dans l'existence antérieure, la *jāti* et le *jarāmaraṇa*, dans l'existence postérieure, les huit autres membres, dans l'existence actuelle.

Nous ne pensons pas toutefois que les huit membres du milieu se trouvent dans l'existence actuelle de tous les êtres [1]. Il s'agit de la personne « complète », *paripūrin*, qui passe par tous les états que constituent les membres. Tels ne sont pas les êtres qui meurent avant

les Sūtras sont de sens non explicite *(anītārtha*, comparer Kośa, ix. p. 246), les Traités sont de sens explicite. Les Sūtras n'envisagent que les êtres vivants *(sattvākhya)*; les Traités envisagent les êtres-vivants *(sattva)* et les non-êtres-vivants ..... (Ci-dessous, p. 67).

1. Vibhāṣā, 23, 17. — Quelques-uns disent : « Ce Sūtra ne vise que le Kāmadhātu et trois sortes de naissance à l'exclusion de la naissance apparitionnelle ; et, par conséquent, est sans faute ». Il faut dire que ce Sūtra vise les trois Dhātus et les quatre naissances. Les êtres apparitionnels, au moment où ils naissent, bien qu'ils possèdent tous les organes, ces organes ne sont pas vifs *(tīkṣṇa)*; ensuite, peu à peu, avec le temps, les organes deviennent vifs. Quand ils ne sont pas vifs, au premier moment, c'est l'*aṅga* de *vijñāna*; au deuxième moment et aussi longtemps qu'ils ne sont pas vifs, c'est l'*aṅga* de *nāmarūpa*; quand ils sont vifs, c'est l'*aṅga* de *ṣaḍāyatana*. De la sorte, le Sūtra ne présente pas le défaut d'être incomplet. [Il vise aussi les êtres apparitionnels qui possèdent tous les organes dès le début, Kośa, ii. 14, Kathāvatthu, xiv. 2].

P'ou-kouang dit : Le Śāstra de Vasubandhu ne prend pas pour autorité le jugement de la Vibhāṣā (bhā-sā p'ing-kiā) [a] ; il suit le sens des premiers maîtres de la Vibhāṣā.

Vibhāṣā, 24, 7. — Douze *aṅgas* dans le Kāmadhātu ; onze *aṅgas* dans le Rūpadhātu en exceptant le *nāmarūpa*; dix *aṅgas* dans l'Ārūpyadhātu en exceptant le *nāmarūpa* et le *ṣaḍāyatana*. [Mais on voit la difficulté des propositions qui découlent de cette thèse, car : « Le *ṣaḍāyatana* existe en raison du *vijñāna* », « le *sparśa* en raison du *vijñāna* »]. Aussi la Vibhāṣā conclut (littéralement : *p'ing kiā* dit) : « Il faut dire que les douze *aṅgas* existent dans les trois Dhātus ... »

a. Il faut, ce me semble — sans que j'aie eu la Vibhāṣā en mains — entendre par *p'ing kiā* le groupe de philosophes qui rédigea la Vibhāṣā et formula un jugement critique sur les opinions des différents maîtres. Saeki note que, sur tel ou tel point, la Vibhāṣā se borne à énumérer les opinions : « Il n'y a pas de *p'ing kiā* », dit-il. — D'après d'autres, quatre *p'ing kiā*. — Voir p. 49, n. 4.

le temps [, au cours de la vie embryonnaire par exemple] ; tels ne sont pas les êtres du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu. — Il est certain que le Sūtra qui énumère les huit membres vise les êtres du Kāmadhātu : le Mahānidānaparyāyasūtra dit : « Ānanda, si le *vijñāna* ne descendait pas dans le sein maternel ... » (Dīgha, ii. 63)

On peut diviser le Pratītyasamutpāda en deux parties : l'existence passée (1-2) [10 b] avec ses effets (3-7) ; les causes de l'existence future (8-10) avec l'existence future (11-12).

Disons ce que sont, dans cette conception du Pratītyasamutpāda, les différents membres.

**21** a. L'*avidyā*, c'est, dans la vie antérieure, l'état de passion.[1]

1. *pūrvakleśadaśāvidyā saṃskārāḥ pūrvakarmaṇaḥ /*
*saṃdhiskhandhās tu vijñānaṃ nāmarūpam ataḥ param // 21*
*prāk ṣaḍāyatanotpādāt tat pūrvaṃ trikasaṃgamāt /*
*sparśaḥ prāk sukhaduḥkhādikāraṇajñānaśaktitaḥ // 22*
*vittiḥ prāṅ maithunāt tṛṣṇā bhogamaithunarāgiṇaḥ /*
*upādānaṃ tu bhogānāṃ prāptaye paridhāvataḥ // 23*
*sa bhaviṣyadbhavaphalaṃ kurute karma tad bhavaḥ /*
*pratisaṃdhiḥ punar jātir jarāmaraṇaṃ āvidaḥ // 24*

Pour ces définitions, Théorie des douze causes, 41 ; le San tsang fà tsou, trad. par Klaproth, Foe-koue-ki, 286, qui suit de très près la doctrine exposée par Vasubandhu, mais réclame des gloses ; par exemple, le *sparśa* est décrit : « Depuis la sortie de l'utérus jusqu'à l'âge de trois ou quatre ans, quoique les six racines *(= indriya)* correspondent par le tact aux six poussières *(viṣaya, ālambana)*, on ne peut encore réfléchir, ni comprendre la joie et les peines de la vie ».

Vibhāṣā, 23, 13. — Qu'est-ce que l'*avidyā* ? — Il ne faut pas dire que c'est tous les *kleśas* passés, car ce serait sacrifier le caractère propre de l'*avidyā* ; il faut dire que c'est la *pūrvakleśadaśā* [ou *avasthā*], la période du *kleśa* passé. — Qu'est-ce que les *saṃskāras* ? — La période de l'acte passé. — Qu'est-ce que le *vijñāna* ? — Le *pratisaṃdhicitta*, « la pensée à la conception » avec ce qui l'accompagne. — Qu'est-ce que le *nāmarūpa* ? — Après le *pratisaṃdhicitta* et avant que les quatre organes matériels ne soient produits. [Le *kāyendriya*, organe du tact est acquis tout de suite]. Dans cet intervalle, avant que le *ṣaḍāyatana* ne soit au complet, il y a cinq périodes *(avasthā) : kalala, arbuda, peśin, ghana, praśākhā*, qui ensemble font la période de *nāmarūpa*. — Qu'est-ce que le *ṣaḍāyatana* ? — Quand sont produits les quatre organes matériels, les six *āyatanas* sont au complet. Dans la période de *praśākhā*, les organes de l'œil, etc., ne sont pas capables de donner point d'appui au *sparśa*.

[Par *avidyā*, on n'entend pas l'*avidyā* isolée, iii. p. 84, 88, v. 12, ni non plus l'ensemble des passions, « tous les *kleśas* »], mais bien, dans la vie antérieure, la série (avec ses cinq *skandhas)* qui se trouve en passion, la *kleśa-avasthā*. — Toutes les passions en effet accompagnent l'*avidyā*, entrent en activité par l'*avidyā*. De même quand on dit que le roi vient [11 a], on entend que ses courtisans l'accompagnent.

**21** b. Les *saṃskāras*, c'est, dans la vie ancienne, l'état d'acte.

La série de l'existence antérieure, en tant qu'elle fait l'acte bon, mauvais, etc., c'est ce qu'on entend par les *saṃskāras*.

**21** c. Le *vijñāna*, c'est les *skandhas* à la conception.

Les cinq *skandhas*, dans la matrice, au moment de la réincarnation *(pratisaṃdhi)* ou de l'existence-naissance *(upapattibhava)*.

**21** d-**22** a. Le *nāmarūpa*, au-delà de ce moment jusqu'à la production du *ṣaḍāyatana*.

Les cinq *skandhas*, dans la matrice, à partir de l'existence-naissance et aussi longtemps que les six organes ne sont pas manifestés. — Il conviendrait de dire : « aussi longtemps que les quatre organes .... », [car le *manaāyatana* et le *kāyāyatana* existent dès l'existence-naissance, dès la conception, *pratisaṃdhikṣaṇe*][1] ; mais c'est au moment où apparaissent les quatre organes, œil, etc., que les deux organes préexistants se trouvent « arrangés » [dans un groupe de six][2].

**22** b. Le *ṣaḍāyatana* avant la rencontre des trois ou *sparśa*.

Le *ṣaḍāyatana*, c'est les cinq *skandhas* depuis l'apparition des organes jusqu'au moment où a lieu la rencontre de l'organe, de l'objet de la connaissance et du *vijñāna*.

1. Commentaire de Kathāvatthu, xiv. 2 ; Kośa, ii. 14.

2. *cakṣurādyāyatanotpattikāle kāyamanaāyatanayor vyavasthāpanāt* (Vyākhyā). — Hiuan-tsang : « Mais on envisage le moment où les six *āyatanas* sont au complet ».

**22** c-d. Le *sparśa*, jusqu'au moment où est acquise la capacité de distinguer la cause du plaisir, de la souffrance, etc.

Le *sparśa* [qui commence à la naissance] dure jusqu'au moment où l'enfant devient capable de distinguer : « Ceci est cause de plaisir ..... »

**23** a. La *vedanā* avant l'union sexuelle.

La *vedanā*, que la kārikā nomme *vitti*, aussi longtemps que la concupiscence relative à l'union sexuelle n'est pas en activité. [Cet état est nommé *vedanā*, sensation, parce qu'on y éprouve les causes de *vedanā* : c'est donc une *avasthā vedanāprakarṣiṇī*]

**23** b. La *tṛṣṇā*, état de celui qui désire les jouissances et l'union sexuelle.

Est alors en activité la concupiscence relative aux *kāmaguṇas* (iii. p. 7), visibles, etc., et à l'union sexuelle. Cet état de « soif » prend fin lorsqu'on commence, sous l'influence de cette concupiscence, à chercher *(paryeṣṭi)* les jouissances.

**23** c-d. L'*upādāna* s'en distingue : état de celui qui court à la recherche des jouissances.

Il court partout pour acquérir les jouissances (v. 40) [Ou bien l'*upādāna* est la quadruple passion (v. 38) : on nomme *upādāna* la période durant laquelle cette quadruple passion est en activité]. Courant ainsi,

**24** a-b. Il fait l'acte qui aura pour fruit l'existence *(bhava)* à venir : c'est le *bhava*.

[*bhava*, c'est-à-dire « acte », car l'existence a lieu en raison de lui, *bhavaty anena*.] L'acte fait et accumulé dans la recherche des jouissances produira la réexistence. La période où on fait l'acte, c'est le *bhava*.

**24** c. La *jāti*, c'est la nouvelle réincarnation.

Après la mort, les cinq *skandhas* au moment où a lieu la réincarnation, c'est la *jāti*. — Le « membre » qui reçoit le nom de *vijñāna*

lorsqu'on examine l'existence présente [11 b], reçoit le nom de *jāti* lorsqu'on examine l'existence future.

**24** d. Le *jarāmaraṇa* jusqu'à la *vedanā*.

Depuis la *jāti* jusqu'à la *vedanā*, qui est ici nommée *vid.* — Quatre membres de l'existence présente, *nāmarūpa*, *ṣaḍāyatana*, *sparśa* et *vedanā* sont, en ce qui concerne l'existence à venir, désignés par l'expression *jarāmaraṇa*, douzième membre de la série duodénaire.

Cependant il est dit que le Pratītyasamutpāda est quadruple : momentané ou d'un moment *(kṣaṇika)*, prolongé *(prākarṣika :* s'étendant sur plusieurs moments ou plusieurs existences), sérial *(sāṃbandhika*, par la liaison des causes et effets), statique *(āvasthika :* comportant douze états, ou périodes, des cinq *skandhas)*. [1]

Comment le Pratītyasamutpāda est-il momentané ?

En un même moment, lorsqu'un homme en proie à la passion commet le meurtre, les douze membres sont réalisés : 1. son *moha* (aberration), c'est l'*avidyā ;* 2. sa « volition » *(cetanā)*, c'est les *saṃskāras ;* 3. sa connaissance distincte d'un certain objet, c'est le *vijñāna ;* 4. les quatre *skandhas* [2] coexistant au *vijñāna*, c'est le *nāmarūpa ;* 5. les organes en relation avec le *nāmarūpa*, c'est le *ṣaḍāyatana* [3] ; 6. l'application du *ṣaḍāyatana* [4], c'est le *sparśa ;*

1. Vibhāṣā, 23, 8. — Le Pratītyasamutpāda est de quatre espèces : *kṣaṇika*, *sāṃbandhika*, *āvasthika*, *prākarṣika*. Celui-ci dit qu'il est *āvasthika* et *prākarṣika ;* celui-là dit qu'il est *kṣaṇika* et *sāṃbandhika*.

La Vyākhyā explique, dans un ordre différent : a. *kṣaṇikaḥ kṣaṇe bhavaḥ kṣaṇo 'syāstīti kṣaṇikaḥ*. b. *prakarṣeṇa dīvyati carati vā prākarṣikaḥ / prabandhayukta ity arthaḥ*. Et plus bas : *sa evāvasthikaḥ prakarṣayogāt prākarṣikaḥ / anekakṣaṇikatvād anekajanmikatvāc ca*. c. *sāṃbandhikaḥ / hetuphalasaṃbandhayukta ity arthaḥ*. d. *āvasthikaḥ / dvādaśa pañcaskandhikā avasthā ity arthaḥ*.

2. Hiuan-tsang corrige : « les trois *skandhas* ».

3. *nāmarūpavyavasthitāni indriyāṇi*. — On peut dire que les organes sont placés dans le *nāman* qui est leur point d'appui *(āśraya)* ; on peut dire que leur existence ou activité *(vṛtti)* dépend du *nāmarūpa*.

4. *ṣaḍāyatanābhinipātaḥ sparśaḥ*. — L'*abhinipāta* de l'œil, c'est son activité *(pravṛtti)* à l'endroit du visible.

7. éprouver le *sparśa*, c'est la *vedanā* ; 8. le désir *(rāga)*, c'est la *tṛṣṇā* ; 9. les *paryavasthānas* [1], associés à la *tṛṣṇā*, c'est l'*upādāna* ; 10. l'acte corporel ou vocal qui procède [de la *vedanā* ou de la *tṛṣṇā*], c'est le *bhava* ; 11. l'émersion *(unmajjana* = *utpāda* = production) de tous ces *dharmas*, c'est la *jāti* ; 12. leur maturité *(paripāka)* [2], c'est la *jarā* ; leur rupture *(bhaṅga)*, c'est le *maraṇa*. [3]

En outre, il est dit que le Pratītyasamutpāda est momentané et sérial *(kṣaṇika, sāṃbandhika)*. Dans les Prakaraṇas, où il est dit : « Qu'est-ce que le Pratītyasamutpāda ? — Tous les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)*. — Quels sont les *dharmas* produits en dépendance *(pratītyasamutpanna)* ? — Tous les *dharmas* conditionnés. » [4]

Le Pratītyasamutpāda « statique » *(āvasthika)*, c'est douze états *(avasthā)* comportant les cinq *skandhas (pañcaskandhikā)*. Il est aussi « prolongé » *(prākarṣika)*, s'étendant sur trois existences consécutives. [12 a]

Parmi ces quatre, quelle est la sorte de Pratītyasamutpāda que Bhagavat a ici — dans le Sutra des douze membres — l'intention d'enseigner ?

**25** a. D'après l'Ecole, c'est là le Pratītyasamutpāda statique. [5]

D'après l'Ecole, c'est seulement en considérant le Pratītyasamutpāda statique que Bhagavat distingue les douze membres.

Mais si chacun des membres est un complexe des cinq *skandhas*, pourquoi employer ces désignations, *avidyā*, etc. ?

**25** b. Les membres sont nommés du nom du *dharma* qui y est le plus important. [6]

1. Les *paryavasthānas* sont l'absence de honte, *ahrī*, etc., v. 47.

2. *phalākṣepasāmarthyopaghātaḥ pūrvakṣaṇāpekṣayā vā.*

3. *tatkṣaṇavināśaḥ / bhaṅgābhimukhyaṃ bhaṅga ity apare.*

4. Hiuan-tsang et Paramārtha omettent, en cette place, cette citation du Prakaraṇa. [D'après la Vyākhyā : « les Prakaraṇas ».] — Voir ci-dessous p. 67, 73.

5. *āvasthikaḥ kileṣṭo 'yam.*

Saṃghabhadra : Les maîtres d'Abhidharma disent que c'est en considérant les « états » *(avasthās)* que le Bouddha enseigne le Pratītyasamutpāda. Le Sautrāntika (= Vasubandhu) ne le croit pas, et c'est pourquoi il met dans sa stance le mot *kila* [que nous traduisons : « d'après l'Ecole »].

6. *prādhānyāt tv aṅgakīrtanam /*

L'état dans lequel l'*avidyā* est la donnée capitale, est nommé *avidyā ;* de même pour tous les autres membres. Bien que la nature de tous les membres soit la même, il n'y a pas faute à les distinguer ainsi.

Pourquoi le Sūtra définit-il le Pratītyasamutpāda dans la série des douze membres tandis que les Prakaraṇas disent : « Qu'est-ce que le Pratītyasamutpāda ? — Tous les *dharmas* conditionnés » ? — Parce que le Sūtra s'exprime d'une manière intentionnelle, tandis que l'Abhidharma expose le caractère des choses [1]. D'une part, le Pratītyasamutpāda est donné comme statique, prolongé, relatif aux êtres vivants *(sattvākhya) ;* d'autre part, comme momentané, sérial, relatif aux êtres vivants et non vivants *(sattvāsattvākhya)* [12 b].

Pourquoi le Sūtra n'enseigne-t-il le Pratītyasamutpāda qu'en tant que relatif aux êtres vivants ?

**25** c-d. Pour faire cesser l'aberration relative au passé, à l'avenir et à l'entre-deux. [2]

Et c'est pour la même raison qu'il enseigne un Pratītyasamutpāda à trois parties ou tronçons.

Aberration relative au passé, lorsqu'on se demande : « Existai-je dans le passé ? n'existai-je pas ? comment et quel existai-je ? » — Relative au futur : « Existerai-je dans le futur ? .... » — Relative à l'entre-deux : « Qu'est ceci ? comment est ceci ? qui sommes-nous ? qui serons-nous ? » [3]

1. Saeki signale Madhyama, 27, 1. — Le Pratītyasamutpāda du Sūtra est *ābhiprāyika ;* dans l'Abhidharma, *lākṣaṇika.* — Ci-dessus p. 60, n. 1.

2. *pūrvāparāntamadhyeṣu saṃmohavinivṛttaye* //

3. Saṃyutta, ii. 26 ; Majjhima, i. 8, 111 ; Visuddhimagga, 599 ; Saṃyukta, 12, 19 ; Śālistamba, p. 88 (Théorie des douze causes), cité Madhyamakavṛtti, 593. — Variantes, parmi lesquelles nous relèverons celles du troisième paragraphe.

Vyākhyā : *kiṃ svid idam ity ātmadravyam anveṣate / katham svid idam iti kena prakāreṇa kayā yuktyeti / ke santa iti ke vayam idānīṃ vidyamānāḥ / ke bhaviṣyama ity evaṃ nāvadhārayati.*

Śālistamba dans Madhyamakavṛtti : *kiṃ nv idam / katham nv idam / ke santaḥ / ke bhaviṣyāmaḥ / ayaṃ sattvaḥ kuta āgataḥ / sa itaś cyutaḥ kutra gamiṣyati.*

Majjhima, i. 8 et Visuddhimagga, 599 (Warren, 243) : *ahaṃ nu kho 'smi / no*

Cette triple aberration est détruite par l'enseignement de la succession *avidyā* ..... *jarāmaraṇa*. Car il est dit dans le Sūtra : « Quiconque, ô Bhikṣus, connaît par la Prajñā le Pratītyasamutpāda et les *dharmas* produits en dépendance, il ne se tourne pas vers le passé en se demandant s'il a existé .... »

D'après d'autres, les trois derniers termes du « tronçon » du milieu, *tṛṣṇā*, *upādāna*, *bhava*, sont aussi enseignés pour faire cesser l'aberration relative au futur ; car ils sont les causes de l'existence future. [1]

Ce Pratītyasamutpāda à douze membres est triple, passion *(kleśa)*, acte *(karman)* et base *(vastu)* ; il est double, cause et fruit.

**26** a-b. Trois membres sont passion, deux sont acte ; sept sont base et aussi fruit. [2]

L'*avidyā*, la *tṛṣṇā* et l'*upādāna* sont, de leur nature, passion ; les *saṃskāras* et le *bhava* sont acte ; le *vijñāna*, le *nāmarūpa*, le *ṣaḍāyatana*, le *sparśa*, la *vedanā*, la *jāti*, le *jarāmaraṇa* sont base, ainsi qualifiés parce qu'ils sont le point d'appui *(āśraya = adhiṣṭhāna)* des passions et des actes. Les membres qui sont base sont fruit [13 b] : les cinq qui ne sont pas base sont cause, étant passion et acte de leur nature.

Pourquoi la cause et le fruit sont-ils exposés au long dans le « tronçon » relatif à l'existence actuelle — deux membres de passion, deux membres d'acte, cinq membres de base — tandis que, pour le

*-nu kho 'smi / kiṃ nu kho 'smi / kathaṃ nu kho 'smi / ayaṃ nu kho satto kuto āgato / so kuhiṃgāmī bhavissati* [Visuddhi lit : *ahaṃ nu kho 'smiṃ* ....]

Ce texte n'est pas sans relations avec le Sūtra des *tṛṣṇāvicaritas*, Kośa, vii. p. 36.

1. Opinion rejetée par Saṃghabhadra.

2. *kleśas trīṇi dvayaṃ karma sapta vastu phalaṃ tathā /*

Ce sont les trois *vartman* ou *vaṭṭa*. — Visuddhimagga, 581 : *tivaṭṭaṃ* [*idaṃ bhavacakkaṃ*] *anavaṭṭhitaṃ bhamati*.

Dans toutes les autres sources, le troisième *vartman* est seulement défini comme rétribution *(vipāka)* [ou fruit, *phala*] ; voir Théorie des douze causes, 34.

passé et le futur, semblable exposition manque ? En ce qui concerne le futur, on a deux membres pour le fruit.

**26** b-c. Dans deux parties, la cause et le fruit sont résumés, car on peut conclure de l'exposé du milieu. [1]

De l'exposé des passion, acte et base, relatif à l'existence actuelle, on peut déduire l'exposé complet de la cause et du fruit dans les existences antérieure et postérieure. Toute description inutile doit être omise.

Mais, dira-t-on, si le Pratītyasamutpāda n'a que douze membres, la transmigration aura un commencement puisque la cause de l'*avidyā* n'est pas indiquée ; la transmigration aura une fin puisque le fruit du *jarāmaraṇa* n'est pas indiqué. Donc il faut ajouter de nouveaux membres, et à l'infini.

Non pas, car Bhagavat a implicitement indiqué la cause de l'*avidyā* et le fruit du *jarāmaraṇa*.

**27**. De passion naissent passion et acte ; d'où base ; d'où, à nouveau, base et passion : telle est la manière d'être des membres de l'existence ou *bhavāṅgas*. [2]

De la passion naît la passion : de *tṛṣṇā, upādāna*.

De la passion naît l'acte : d'*upādāna, bhava ;* d'*avidyā, saṃskāras* [14 a].

De l'acte naît la base : de *saṃskāras, vijñāna ;* de *bhava, jāti*.

De la base naît la base : de *vijñāna, nāmarūpa ;* de *nāmarūpa, ṣaḍāyatana* ..... de *sparśa, vedanā ;* de *jāti, jarāmaraṇa*.

De la base naît la passion : de *vedanā, tṛṣṇā*.

Telle étant la manière d'être des membres, il est clair que l'*avidyā* a pour cause soit la passion, soit une base ; il est clair que le *jarā-*

1. *phalahetvabhisaṃkṣepo dvayor madhyānumānataḥ* //
2. *kleśāt kleśaḥ kriyā caiva tato vastu tataḥ punaḥ* /
*vastu kleśāś ca jāyante bhavāṅgānām ayaṃ nayaḥ* //

Hiuan-tsang : « Le *naya* des *bhavāṅgas* est seulement cela ». — Saṃghabhadra commente ce mot « seulement », qui, dit-il, indique que le nombre des *bhavāṅgas* est limité à douze.

*maraṇa* (= la suite des bases depuis le *vijñāna* jusqu'à la *vedanā*, ci-dessus p. 65, l. 3) a pour fruit la passion. Donc l'exposé est complet. — Que Bhagavat ait voulu illustrer cette manière d'être des « membres », cela résulte de la conclusion du Sūtra : « Ainsi a lieu la production de cette grande masse qui n'est que souffrance ». [1]

Mais il y a une autre explication [2] : a. Il est dit, dans un autre Sūtra [3], que l'*avidyā* a pour cause le jugement incorrect, *ayoniśo manasikāra*, et, dans un autre Sūtra encore, que le jugement incorrect a pour cause l'*avidyā*. [4]

Par conséquent l'*avidyā* n'est pas sans cause ; on évite l'objection de *regressus*.

b. Mais, direz-vous, l'*ayoniśomanasikāra* n'est pas nommé dans le Sūtra en cause, le Pratītyasamutpādasūtra ? Sans doute ; mais il est compris dans l'*upādāna* : donc on n'a pas à le nommer ici à part. [5]

Cette explication est sans valeur. — Comment le jugement incorrect est-il compris dans l'*upādāna* ? Sans doute, il est associé *(saṃ-*

1. Madhyama, 34, 3. — *evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasya samudayo bhavati.*

Les commentateurs disent : le mot *kevala* indique l'absence d'*ātman* et d'*ātmīya* ; le mot *grand* indique l'absence de commencement et de fin ; ..... « masse de douleur », parce qu'accumulée par les *saṃskāras* impurs ; *samudaya* parce que produite par le concours des conditions ....

2. D'après la Vyākhyā : « Le Sthavira Vasubandhu professeur du maître Manoratha » ; d'après P'ou-kouang : « Vasubandhu l'ancien, un Sarvāstivādin dissident » (yeou pou i choai).

Sur Manoratha, professeur de Vasubandhu [l'ancien], Watters, i. 211.

3. D'après la Vyākhyā, le Sahetusapratyayasanidānasūtra.

*avidyā bhikṣavaḥ sahetukā sapratyayā sanidānā / kaś ca bhikṣavo 'vidyāyā hetuḥ kaḥ pratyayaḥ kiṃ nidānam / avidyāyā bhikṣavo 'yoniśo-manasikāro hetuḥ* .....

Même citation dans Madhyamakavṛtti, 452, extraite du Pratītyasamutpādasūtra. Saṃyukta, 13, 20 (note de Saeki).

Théorie des douze causes, p. 8 ; Aṅguttara, v. 113 (sur les aliments de l'*avidyā*), Nettippakaraṇa, 79 *(avijjā avijjāya hetu, ayonisomanasikāro paccayo).*

4. Voir ci-dessous p. 71 n. 3.

5. « Ici », c'est-à-dire dans le Sūtra qui nous occupe, le Pratītyasamutpādasūtra (Vyākhyā), le Dvādaśāṅgasūtra (Saeki). — Par exemple Saṃyutta, ii. 25.

*prayukta)* à l'*upādāna ;* mais il est aussi bien associé à l'*avidyā* et à la *tṛṣṇā*. Admettons qu'il soit compris dans l'*upādāna*, peut-on tirer de ce fait la conclusion que le Sūtra, en nommant l'*upādāna*, dit que le jugement incorrect est la cause de l'*avidyā* ? En d'autres termes, je veux bien que le jugement incorrect soit compris dans l'*upādāna ;* mais il ne s'ensuit pas que le Sūtra puisse se dispenser de le nommer comme membre à part, cause de l'*avidyā* [14 b]. Il pourrait tout aussi bien omettre l'*avidyā* et la *tṛṣṇā*.

Un autre docteur [1] prend la parole. — Un Sūtra enseigne que l'*avidyā* a pour cause l'*ayoniśomanasikāra* [2]. Un Sūtra enseigne que l'*ayoniśomanasikāra* a pour cause l'*avidyā* et observe qu'il se produit au moment du *sparśa :* « En raison de l'œil et du visible se produit un *manasikāra* souillé *(āvila)* qui naît de l'erreur *(moha = avidyā)* » [3]. Un Sutra explique l'origine de la *tṛṣṇā :* « La *tṛṣṇā* naît en raison d'une *vedanā* née elle-même d'un *sparśa* où l'*avidyā* se trouve » [4]. — Donc l'*avidyā* qui coexiste à la *vedanā* procède de l'*ayoniśomanasikāra* qui se produit au moment du *sparśa*. — Donc l'*avidyā* n'est pas sans cause ; il n'y a pas lieu d'ajouter un nouveau terme : l'*ayoniśomanasikāra*, cause de l'*avidyā*, naissant lui-même de l'*avidyā* désignée sous le nom de *moha*. [Il y a cercle, *cakraka*.]

Fort bien, dit l'auteur ; mais cela n'est pas expliqué dans le Pratītyasamutpadasūtra et devrait y être expliqué.

Il n'y a pas lieu de l'expliquer en termes clairs ; car, par le raisonnement, on aboutit à ces conclusions. En effet, chez les Arhats, la *vedanā* n'est pas cause de *tṛṣṇā :* d'où on conclut que la *vedanā*

1. Le Sautrāntika Śrīlābha.

2. Ci-dessus p. 70, n. 3.

3. Saṃyukta, 11, 8. — *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyata āvilo manasikāro mohajaḥ — mohaja = avidyāja.*

Madhyamakavṛtti, 452, d'après le Pratītyasamutpādasūtra : *āvilo mohajo manasikāro bhikṣavo 'vidyāyā hetuḥ.*

4. *avidyāsaṃsparśajaṃ veditaṃ pratītyotpannā tṛṣṇā iti sūtrāntare nirdiṣṭam.*

Saṃyukta, 2, 4. — Saṃyutta, iii. 96 : *avijjāsamphassajena ... vedayitena phuṭṭhassa assutavato puthujjanassa uppannā taṇhā.*

n'est cause de *tṛṣṇā* que lorsqu'elle est souillée, associée à *avidyā*. Le *sparśa*, quand il n'est pas accompagné de méprise *(aviparīta)*, n'est pas cause de cette *vedanā* souillée ; le *sparśa* accompagné de méprise ne se produit pas chez l'Arhat, qui est exempt d'*avidyā* ; donc le *sparśa* que le Pratītyasamutpāda indique comme cause de la *vedanā* cause de la *tṛṣṇā*, c'est le *sparśa* qui est accompagné d'*avidyā* [On a donc *sāvidyasparśapratyayā vedanā* / *sāvidyavedanāpratyayā tṛṣṇā*]. Dès lors on reprend le raisonnement indiqué ci-dessus : on établit que, d'après le Sūtra, l'*ayonišomanasikāra* se produit au moment du *sparśa*.

Mais, dit l'auteur, ce principe que le raisonnement, supporté à l'occasion par d'autres Sūtras, permet d'omettre des termes indispensables — dans l'espèce l'*ayonišomanasikāra*, avec causalité réciproque de l'*ayonišomanasikāra* et de l'*avidyā* — conduit à l'absurde. [On pourrait aussi bien omettre *sparśa, vedanā, saṃskāras, jāti*]. — La vraie réponse à l'objection [1] — que, faute d'indiquer d'autres membres en deçà de l'*avidyā* et au delà du *jarāmaraṇa*, le *saṃsāra* ne sera pas sans commencement et fin — est la suivante : l'énumération des membres est complète [2]. En effet, le doute porte sur la question de savoir comment l'existence actuelle est conditionnée par la précédente, comment l'existence à venir est conditionnée par l'existence actuelle [3] : c'est là seulement le point que le Sūtra veut exposer, ainsi qu'il a été dit : « Pour faire cesser l'erreur relative au passé, à l'avenir et à l'entre-deux » (iii. 25 c, p. 67).

Bhagavat a dit : « Je vous enseignerai, ô Bhikṣus, le Pratītyasamutpāda et les *dharmas* produits en dépendance *(pratītyasamutpanna)* [4] ». [15 b] Quelle différence entre le Pratītyasamutpāda et ces *dharmas* ?

Aucune d'après l'Abhidharma. Car, comme on a vu (p. 66), l'un

1. *acodyam eva tv etat ....*
2. *nāparipūrṇo nirdeśaḥ.*
3. *kathaṃ paralokād ihalokaḥ saṃbadhyate.*
4. Saṃyutta, ii. 25 : *paṭiccasamuppādaṃ vo bhikkhave desissāmi paṭiccasamuppanne ca dhamme.*

et les autres sont définis comme étant « tous les *dharmas* conditionnés ». [1]

Une difficulté. — « Tous les *dharmas* conditionnés », c'est-à-dire des *dharmas* des trois époques. Comment les *dharmas* de l'avenir, qui ne sont pas nés, peuvent-ils être nommés « produits en dépendance », *pratītyasamutpanna?* — Nous vous demanderons comment les *dharmas* de l'avenir, qui ne sont pas « faits » *(kṛta)* sont dits « conditionnés » *(saṃskṛta).* — Parce qu'ils sont « voulus » *(cetita)* par la volition *(cetanā)* qui est dite *ābhisaṃskārikā*, c'est-à-dire « confectionnant une rétribution » [2]. — Mais, s'il en est ainsi, comment les *dharmas* purs (les *dharmas* du Chemin) futurs seront-ils conditionnés ? — Ils sont voulus par une pensée bonne en vue de les acquérir [3]. — Mais le Nirvāṇa même sera conditionné, car on désire l'acquérir. [4]

Disons donc que, lorsqu'on nomme « produits en dépendance » des *dharmas* futurs, on emploie une expression inadéquate, justifiée par l'identité de nature *(tajjātīyatvāt)* des *dharmas* futurs et des *dharmas* passés et présents qui sont « produits ». De même le *rūpa* futur, bien qu'on ne puisse dire de lui au présent : *rūpyate*, est nommé *rūpa* en raison de l'identité de sa nature avec le *rūpa*. [5]

Quelle est cependant l'intention du Sūtra en distinguant Pratītyasamutpāda et *dharmas* produits en dépendance ?

1. Prakaraṇa, 6, 9. — *traiyadhvikāḥ sarve saṃskṛtā dharmāḥ pratītyasamutpādaḥ / ta eva ca pratītyasamutpannāḥ.*

Ci-dessus p. 67.

2. *ābhisaṃskārikayā cetanayā cetitatvāt.* — En qualifiant la *cetanā* par le mot *ābhisaṃskārikā*, l'auteur indique le caractère propre de toutes les *cetanās* (i. 15 a) ; car la *cetanā*, confectionnant la rétribution *(vipākābhisaṃskaraṇāt)*, est *ābhisaṃskārikā*. Les *dharmas* futurs sont « voulus » *(cetita)*, c'est-à-dire « objets d'un vœu, d'une intention » *(praṇihita)*, par cette *cetanā* : « je serai dieu, je serai homme ». C'est de la sorte que les *dharmas* futurs sont *saṃskṛta* ; ils ne sont pas ainsi nommés par « désignation anticipatrice » *(bhāvinyā saṃjñayā).*

3. *te 'pi cetitāḥ kuśalayā cetanayā prāptiṃ prati.*

4. Il est l'objet d'un *kuśaladharmacchanda*, v. 16, p. 36, viii. 20 c.

5. Kośa, i. 13, p. 24.

**28** a-b. Le *samutpāda* est la cause, le *samutpanna* est l'effet.[1]

Le membre qui est cause est *pratītyasamutpāda,* parce que, de lui, a lieu naissance *(samutpadyate 'smāt).* Le membre qui est effet est *pratītyasamutpanna,* parce qu'il naît; mais il est aussi *pratītyasamutpāda*, parce que, de lui, a lieu naissance. Tous les membres, étant cause et effet, sont en même temps *pratītyasamutpāda* et *pratītyasamutpanna*. Sans que, toutefois, il y ait non détermination, confusion *(avyavasthāna)* [16 a], car un membre n'est pas *pratītyasamutpāda* par rapport au membre par rapport auquel il est *pratītyasamutpanna.* De même le père est père par rapport au fils ; le fils est fils par rapport au père ; de même cause et fruit; de même les deux rives *(pārāpāravat).*

Cependant le Sthavira Pūrṇāśa[2] dit : Ce qui est *pratītyasamutpāda* peut ne pas être *pratītyasamutpanna*[3]. Quatre cas : 1. *dharmas* de l'avenir [qui sont *pratītyasamutpāda* parce que causes de *dharmas* à venir, *eṣyadharmahetu,* et ne sont pas *pratītyasamutpanna* parce qu'ils ne sont pas *utpanna*] ; 2. derniers *dharmas* de l'Arhat [qui sont seulement *pratītyasamutpanna*] ; 3. *dharmas* passés et présents, à l'exception des derniers *dharmas* de l'Arhat, [qui sont *pratītyasamutpāda* et *pratītyasamutpanna*] ; 4. *dharmas* inconditionnés *(asaṃskṛta),* [qui ne sont ni *pratītyasamutpāda* ni *pratītyasamutpanna,* car ils n'ont pas d'effet et ils ne naissent pas, ii. 55 d].

1. *hetur atra samutpādaḥ samutpannaḥ phalam matam.*

Vibhāṣā, 33, 11. — Le Bhadanta Vasumitra dit : Le *dharma* qui est cause *(hetu)* est *pratītyasamutpādadharma ;* le *dharma* qui est causé *(sahetuka)* est *pratītyasamutpanna dharma ;* le *dharma* qui est naissance est *pratītyasamutpādadharma ..... ;* le *dharma* qui est production *(utpāda) .... ;* le *dharma* qui est actif *(kāraka ?)*.... — Le Bhadanta dit : Le *pravartaka* (voir Kośa, iv. 10) est *pratītyasamutpādadharma ;* l'*anuvartaka* est *pratītyasamutpanna dharma.*

2. D'après le tibétain, le Sthavira Bsam rdzogs (dont Schiefner, Tāranātha, 4, n. 6, fait Saṃbhūti) ; Hiuan-tsang : « espérance-complète » ; transcrit par Paramārtha.

Ce paragraphe paraît extrait mot pour mot de Vibhāṣā, 23, 11, que Saeki cite fol. 16 a.

3. *syāt pratītyasamutpādo na pratītyasamutpannaḥ ....*

Le Sautrāntika critique. — [Tout cet exposé, depuis : « Le Pratītyasamutpāda statique .... (p. 66) » jusque : « Ce qui est Pratītyasamutpāda peut ne pas être *pratītyasamutpanna* » [1]], sont-ce là des thèses personnelles, fantaisistes *(yādṛcchikā iṣṭayaḥ]* ou le sens du Sūtra ? Vous direz vainement que c'est le sens du Sūtra. Vous parlez d'un Pratītyasamutpāda « statique », douze membres qui sont autant d'états *(avasthā)* constitués par les cinq *skandhas* : c'est en contradiction avec le Sūtra où nous lisons : « Qu'est-ce que l'*avidya* ? Le non-savoir relativement au passé ... » [2]. Ce Sūtra est de sens explicite, clair *(nītārtha = vibhaktārtha)* ; vous ne pouvez pas en faire un Sūtra de sens à déduire *(neyārtha)*. [3]

Réplique du Sarvāstivādin. — Rien n'établit que ce Sūtra soit de sens clair ; le fait qu'il s'exprime en termes de définition ne prouve rien ; car Bhagavat donne des définitions qui portent seulement sur l'élément essentiel ou capital de l'objet à définir. [4] [16 b]. Par exemple dans le Hastipadopamasūtra, à la question : « Qu'est-ce que l'élément terre interne ? », Bhagavat répond : « Les cheveux, les poils, etc. » [5] Certes les cheveux, etc., sont encore d'autres *dharmas*, visibles, odeurs, etc. ; mais Bhagavat vise l'élément principal, qui est l'élément terre. De même ici, Bhagavat désigne sous le nom d'*avidyā* un état dont l'*avidyā* est l'élément capital.

Réplique du Sautrāntika. — Cet exemple ne prouve rien. En effet, dans le Hastipadopamasūtra, Bhagavat ne définit pas les cheveux, etc., par l'élément terre ; il ne dit pas : « Que sont les cheveux, etc. ? — L'élément terre », — auquel cas la définition serait incomplète.

1. D'après la Vyākhyā.

2. Saṃyukta, 12, 21. — *pūrvānte 'jñānam aparānte 'jñānaṃ madhyānte 'jñānaṃ buddhe 'jñānaṃ dharme 'jñānaṃ saṃghe 'jñānam* .... (Voir p. 92).

3. Voir Chapitre ix. trad. p. 247.

4. Le Lotsava traduit : « Il arrive que, dans l'enseignement, tout ne soit pas seulement de sens clair. Bhagavat donne aussi des définitions qui portent sur l'essentiel de la chose à définir ». — Hiuan-tsang : « Tous les Sūtras ne sont pas dits en sens clair ; il arrive aussi qu'ils soient dits d'après l'essentiel ». — Paramārtha : « Tous les Sūtras ne sont pas de sens clair par le fait qu'ils définissent ... ».

5. Śikṣāsamuccaya, 245 ; Majjhima, i. 185 *(katamā ajjhattikā paṭhavīdhātu / yaṃ ajjhattam ... kakkhalam ... seyyathāpi kesā ...)*, iii. 240.

Mais il définit l'élément terre par les cheveux, etc. ; et sa définition est complète, car il n'y a pas dans le corps d'élément terre qui ne soit compris dans la description, cheveux, etc. De même, dans le Pratītyasamutpāda, la définition est complète *(paripūrṇa)* ; il n'y a rien à y ajouter *(na sāvaśeṣaḥ)*.

Réplique du Sarvāstivādin. — La définition du Hastipadopama n'est pas complète. En effet il y a élément terre dans les larmes, le mucus, etc., comme on peut voir par un autre Sūtra [1]. L'élément terre des larmes n'est pas, cependant, indiqué dans le Hastipadopama.

Réplique du Sautrantika. — Soit, la définition du Hastipadopama est incomplète, puisque vous êtes à même de montrer ce qui y manque. Il vous reste à dire ce qui manque aux définitions que le Sūtra donne de l'*avidyā*, etc. — Pourquoi définir l'*avidyā* comme « un état à cinq *skandhas* » en introduisant *(prakṣepa)* dans l'*avidyā* des *dharmas* hétérogènes, [les cinq *skandhas*] ? — On ne peut considérer comme « membre » que le *dharma* dont l'existence ou la non-existence commande l'existence ou la non-existence d'un autre « membre ». Donc un « état à cinq *skandhas* » n'est pas « membre ». Chez l'Arhat existent les cinq *skandhas (vedanā*, etc.), mais il n'y a pas chez lui de *saṃskāras* qui puissent produire le membre *vijñāna*, c'est-à-dire le *vijñāna puṇyopaga* ou *apuṇyopaga* ou *āniñjyopaga* [17 a] [2]. Et ainsi de suite. — Donc le sens du Sūtra (p. 75, n. 2) est à prendre au pied de la lettre. [3]

Quant aux quatre cas de Pūrṇāśa, son premier cas — que les *dharmas* de l'avenir ne sont pas « produits en dépendance » — est contredit par le Sūtra qui donne la *jāti* et le *jarāmaraṇa* comme

1. Le Lotsava indique les premiers mots de cet autre Sūtra : *santy asmin kāye*, voir Śikṣāsamuccaya, 228, Madhyamakavṛtti, 57, Majjhima, iii. 90, Dīgha, iii. 104.

2. *saty api ca pañcaskandhake saṃskārā na bhavanti .... puṇyopagaṃ yāvad āniñjyopagaṃ vijñānaṃ na bhavati.* — Le *vijñāna* dont il s'agit est le *pratisaṃdhivijñāna*, le *vijñāna* de « réincarnation » : il faut comprendre *upaga = tāṃ tām upapattiṃ gacchati.*

3. *yathānirdeśa eva sūtrārthaḥ / yathāsaṃkīrtitānām evāvidyādīnāṃ grahaṇam ity arthaḥ.*

« produits en dépendance » : « Quels sont les *pratītyasamutpannas* ? L'*avidyā* .... la *jāti*, le *jarāmaraṇa* ». Dira-t-on que la *jāti* et le *jarāmaraṇa* ne sont pas de l'avenir ? C'est renoncer à la théorie du Pratītyasamutpāda à trois parties ou tronçons.

Certaines écoles [1] soutiennent que le Pratītyasamutpāda est inconditionné, *asaṃskṛta*, parce que le Sūtra dit : « Qu'il y ait apparition de Tathāgatas, qu'il n'y ait pas apparition de Tathāgatas, cette nature de *dharma* des *dharmas* est stable ». — Cette thèse est vraie ou fausse suivant la manière dont on l'interprète. Si on veut dire que c'est toujours en raison de l'*avidyā*, etc., que sont produits les *saṃskāras*, etc., non pas en raison d'autre chose, non pas sans cause ; que, dans ce sens, le Pratītyasamutpāda est stable, éternel *(nityа)* : nous approuvons. Si on veut dire qu'il existe un certain *dharma* éternel nommé Pratītyasamutpāda, cette opinion est inadmissible [17 b]. Car l'*utpāda*, la production ou naissance, est un caractère du conditionné *(saṃskṛtalakṣaṇa)* (ii. 45 c) ; un *dharma* éternel, comme serait l'*utpāda* ou Pratītyasamutpāda par hypothèse, ne peut être un caractère du transitoire, du conditionné [2]. D'ailleurs on entend par *utpāda* « existence succédant à inexistence » [3] : quelle relation *(abhisaṃbandha)* peut-on supposer entre l'*utpāda* inconditionné et l'*avidyā*, etc.,

1. *nikāyāntarīyāḥ*. — D'après Vyākhyā, les Āryamahīśāsakas ; d'après Vibhāṣā, 23, 7, les Vibhajyavādins ; d'après Samayabheda, les Mahāsāṃghikas ; d'après Yo-ga-lun-ki, les Mahāsāṃghikas et les Mahīśāsakas. — Kathāvatthu, vi. 2 (xi. 7, xxi. 7) ; « Nirvāṇa », 1925, p. 185.

Saṃyukta, 12, 19. — *utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā tathāgatānāṃ sthitaiveyaṃ (dharmāṇāṃ) dharmatā ;* Saṃyutta, ii. 25 ; Visuddhimagga, 518.

Sur cette formule (que la Vyākhyā cite d'après le Śālistambasūtra, Cordier, III, 361), une note dans Théorie des douze causes, 111-113.

2. *utpādasya saṃskṛtalakṣaṇatvāt / na ca nityaṃ bhāvāntaram anityasya lakṣaṇaṃ yujyate.*

3. *utpādaś ca nāmābhūtvābhāvalakṣaṇaḥ* (définition des Sautrāntikas, ii. p. 229), Paramārtha traduit ce texte. — Le Lotsava a : *utpādaś ca nāmotpattiḥ*. [et la Vyākhyā glose : L'*utpatti* d'un *dharma* est nécessairement « du moment » *(tadānīṃtana)*]. — Vyākhyā, dans Cosmologie, p. 166, l. 5, lire : *ko 'syotpādasya avidyādibhir abhisaṃbandho yathaudanena pākasyābhisaṃbandhaḥ kartṛkriyālakṣaṇaḥ*.

relation qui permette de dire « Pratītyasamutpāda de l'*avidyā*, etc. » ? Enfin l'expression Pratītyasamutpāda devient absurde [1] : *prati-itya-samutpāda* signifiant « production en étant allé à la cause » *(pratyayaṃ prāpya samudbhavaḥ)*, comment un *dharma* pourrait-il être éternel d'une part et Pratītyasamutpāda de l'autre ?

Quel est le sens du mot Pratītyasamutpāda ? [2]

*Prati* a le sens de *prāpti* « atteindre » ; la racine *i* signifie *gati*, « aller » ; mais le préfixe modifiant le sens de la racine, *prati-i* signifie « atteindre », *pratītya* signifie « ayant atteint » ; *pad* signifie *sattā*, « existence » ; précédé des préfixes *sam-ut*, « apparaître, *prādurbhāva* ». Donc Pratītyasamutpāda = « apparition ayant atteint ».

Cette explication n'est pas admissible ; le mot *pratītyasamutpāda* n'est pas bon [3], dit le Grammairien. En effet, de deux actions d'un même agent, l'action antérieure est marquée par le verbe au gérondif : *snātvā bhuṅkte* = « après s'être baigné, il mange » [4]. Or on ne peut imaginer un *dharma* qui, existant avant que d'être produit [5], aille d'abord vers les *pratyayas*, ensuite soit produit. [18 a] Il n'y a pas d'action (aller vers) sans agent [6]. — On peut mettre cette objection en vers : « Direz-vous qu'il aille vers les *pratyayas* avant sa production ? Inadmissible parce qu'il n'existe pas. Direz-vous qu'il va et est produit en même temps ? Le gérondif n'est pas justifié, car le gérondif indique l'antériorité ». [7]

L'objection du Grammairien [8] est sans valeur [9]. Demandons-lui si

1. *padārthaś cāsaṃbaddho bhavati.*
2. Etymologie du mot Pratītyasamutpāda, Burnouf, Lotus, 530, Introduction, 623 ; Visuddhimagga, 518, 521 (Warren, 168) ; Aung et Rhys Davids, Compendium, 259 ; Madhyamakavṛtti, 5 ; Théorie des douze causes, 48.
3. *na yukta eṣa padārthaḥ.*
4. D'après Pāṇini, 3. 4. 21 : *samānakartṛkayoḥ pūrvakāle.*
5. Les Sautrāntikas n'admettent la préexistence du *dharma*.
6. *na cāpy akartṛkāsti kriyā.*
7. *etad vaiyākaraṇacodyaṃ ślokenopanibadhnāty ācāryaḥ /*
   *yadi pūrvam utpādāt pratyety asattvān na yujyate /*
   *saha cet ktvā na siddho 'tra pūrvakālavidhānataḥ //*
8. *śābdika* = *śabdavid* = *vaiyākaraṇa.*
9. Deux opinions : la réfutation qui suit est Sautrāntika ou Sarvāstivādin (P'ou-kouang).

ce qui naît est présent ou futur. « Direz-vous qu'une chose actuelle naît ? Si elle n'est pas déjà née, comment est-elle actuelle ? Si elle est déjà née, comment pourrait-elle renaître sans devoir renaître indéfiniment ? Direz-vous que la chose future [1] naît ? Comment pouvez-vous attribuer à ce qui est futur, et inexistant, la qualité d'agent dans cette action de naître ? Ou comment pouvez-vous admettre une action sans agent ? » — Par conséquent nous répondrons au Grammairien que le *dharma* va vers les *pratyayas* dans les mêmes conditions où, d'après lui, le *dharma* naît.

Dans quelles conditions, demande le Grammairien, se trouve, à votre avis, le *dharma* qui naît ? — Le *dharma* qui naît est « le *dharma* futur disposé à naître » *(utpādābhimukho 'nāgataḥ)* [2]. Tel aussi le *dharma* qui va vers les *pratyayas*.

Cependant la théorie du Grammairien et la manière dont il oppose l'agent et l'action, tout cela ne tient pas [3]. Pour lui il y a un agent *(kartar)* qui est ici « celui qui naît » *(bhavitar)*, et une action *(kriyā)* qui est ici l'action de naître *(bhūti)*. Or on ne constate pas que la *bhūti* soit distincte du *bhavitar* (ii. trad. 235). [18 b] — Il n'y a donc aucun mal à employer, bien entendu comme expressions conventionnelles, les mots : « il naît, il est produit après être allé aux *pratyayas* ». Le sens de l'expression Pratītyasamutpāda est indiqué dans le Sūtra [4] : « Cela étant, ceci est ; de la naissance de cela, la naissance de ceci » [5]. La première phrase rend compte de *pratītya*, la seconde de *samutpāda*.

Là-dessus on peut dire en vers : « Si vous admettez qu'il naisse d'abord inexistant, inexistant aussi il ira aux *pratyayas*. Si vous

1. *anāgata = alabdhātmaka.*

2. *utpādābhimukho 'nāgata iti / na sarvo 'nāgata utpadyate kiṃ tarhy utpādābhimukha ity utpitsur ity arthaḥ.* — Deux actions simultanées : *pratītyakriyā* et *samutpādakriyā.*

3. *aniṣpannaṃ cedaṃ śābdikīyam (= śābdikānāṃ) kartuḥ kriyāyāś ca vyavasthānam / bhavitur (kartṛrūpakalpitād arthāt) bhūter (kriyārūpakalpitāyāḥ) anyatvādarśanāt / tasmād acchalam ...* — Voir ix, p. 281.

4. D'après la version de Paramārtha, plus explicite que Hiuan-tsang : « Il faut citer ce Sūtra comme explication de Pratītyasamutpāda ».

5. Voir ci-dessous p. 81.

admettez qu'il naisse d'abord existant, né, il continuera de renaître ; donc *regressus ad infinitum ;* ou bien disons que, pour nous autres aussi, il est préexistant à sa naissance »[1]. — « Quant au gérondif, il indique aussi la concomitance : « L'obscurité, ayant atteint la lampe, périt », ou bien : « Ayant baillé, il se couche ». On ne parle pas ainsi de quelqu'un qui baille, ferme la bouche et se couche ».[2]

D'autres docteurs écartent l'objection relative à l'emploi du gérondif en donnant du mot *pratītyasamutpāda* une explication très différente : *prati* a un sens distributif *(vīpsārtha) ; sam* signifie « concours » *(samavāya) ; itya* signifie « bon à partir », « qui ne dure pas » : la racine *pad* précédée de *ut* signifie « apparition », « naissance » *(prādurbhāva)*. On a donc : *pratītyasamutpāda* = « naissance ensemble, en raison de tel ou tel complexe de causes, de choses périssables ».[3]

1. *asann utpadyate yadvat pratyety api tathātha san /*
*utpanna utpadyata ity aniṣṭā san purāpi vā //*

Vyākhyā : *asann abhāvo 'labdhātmaka utpadyate yathā pratyety api tathā / asan // atha labdhātmaka utpadyate ... utpanno 'pi punar utpadyata ity anavasthānād aniṣṭā prāpnoti.* — Cependant les Sāṃkhyas affirment *sata evotpādo nāsataḥ*. Et pour nous bouddhistes, Vaibhāṣikas, nous admettons l'existence du futur, Sautrāntikas, nous admettons l'existence de « semences génératrices » *(janakadharmabīja) :* nous disons donc *san purāpi vā :* « ou bien il est préexistant ».

Mais on peut lire au quatrième pāda : *asan purāpi vā* = « Pour éviter le *regressus*, vous direz qu'il naît inexistant : c'est revenir à la thèse réfutée dans la première ligne : *asann utpadyate yadvat* ».

2. *sahabhāve 'pi ca kvāsti dīpaṃ prāpya tamo gatam /*
*āsyaṃ vyādāya śete vā paścāt cet kiṃ na saṃvṛte //*

Vyākhyā : *na hy asau pūrvaṃ mukhaṃ vyādadāti vidārayati paścāc chete / kiṃ tarhi mukhaṃ vyādadañ chete sa mukhaṃ vyādāya śeta ity ucyate / .....*

3. C'est l'explication du Bhadanta Śrīlābha (Vyākhyā).

*pratir vīpsārtha iti nānāvācinām adhikaraṇānāṃ sarveṣāṃ kriyāguṇābhyām icchā vīpsā / tām ayaṃ pratir dyotayati // itau gatau sādhava ityāḥ / tatra sādhur iti yatpratyayaḥ / itau vinaṣṭau sādhavo 'navasthāyina ity arthaḥ // samupasargaḥ samavāyārthaṃ dyotayati // utpūrvaḥ padiḥ prādurbhāvārtho dhātvarthapariṇāmāt // tāṃ tāṃ sāmagrīṃ prati ityānāṃ vināśvarāṇāṃ samavāyenotpādaḥ pratītyasamutpādaḥ.* — Jamais un *dharma* ne naît seul, Kośa, ii. 22, etc.

Voir l'explication de *pratyaya*, vii. p. 38, n. 4.

Cette explication [19 a] vaut pour l'expression *pratītyasamutpāda ;* mais elle ne rend pas compte de textes comme celui-ci : « En raison *(pratītya)* de l'œil et des visibles naît la connaissance visuelle ».[1]

Pourquoi Bhagavat définit-il le Pratītyasamutpāda de deux manières *(paryāyadvayam āha) :* « 1. Cela étant, ceci est ; 2. de la naissance de cela, ceci naît » ?[2]

i. Pour plusieurs raisons[3] : 1. pour préciser *(avadhāraṇārtham).* De la première formule, il résulte que les *saṃskāras* sont lorsque l'*avidyā* est ; mais il ne résulte pas que les *saṃskāras* sont par la seule existence de l'*avidyā*. La deuxième formule précise : c'est de la naissance de l'*avidyā* que procède la naissance des *saṃskāras ;* 2. pour indiquer la succession des membres *(aṅgaparaṃparā) :* cela *(avidyā)* étant, ceci *(saṃskāras)* est ; de la naissance de cela *(saṃskāras)* — et non pas d'autre chose — ceci *(vijñāna)* naît ; 3. pour indiquer la succession des existences *(janmaparaṃparā) :* l'existence antérieure étant, l'existence présente est ; de la naissance de l'existence présente naît l'existence future ; 4. pour indiquer la nature de la causalité *(pratyayabhāva)* qui diffère suivant les cas *(sākṣāt*

1. Saṃyutta, ii. 72, iv. 33, Milinda, 56, etc.

2. *imasmiṃ sati idaṃ hoti / imass uppādā idam uppajjati .... yadidam avijjāpaccayā ....* — Saṃyukta, 12, 20, Majjhima, iii. 63, Mahāvastu, ii. 285, Madhyamakavṛtti, 9, Théorie des douze causes, p. 49.

i. Première explication, approuvée par Vasubandhu. — Les arguments 2-4, d'après P'ou-kouang (qui suit Saṃghabhadra), sont ceux du Sthaviraśiṣya Bhadanta Rāma (śiṣya = ti-tsè).

ii. Deuxième explication, celle du Sthavira Vasuvarman (Vyākhyā) ; d'après Fa-pao, explication divergente des Sautrāntikas (King-pou-i-chê) [comme aussi la cinquième explication] ; d'après P'ou-kouang, le « maître dissident Sautrāntika » (King pou i choai) Bhadanta Ché-tsao (Vasuvarman) ; d'après Saṃghabhadra, le « Sthavira-t'ou-t'ang », [ce qui donne Sthavirapākṣika, un partisan du Sthavira].

iii. Explication hétorodoxe.

iv. Explication des Anciens maîtres (Sautrāntika).

v. Explication de Śrīlābha (Vyākhyā) [que Saṃghabhadra appelle, en règle générale, « le Sthavira »] ; Fa-pao : explication divergente des Sautrāntikas ; P'ou-kouang, « Sthavira-t'ông-hio » ; Saṃghabhadra, « Sthavira-t'ông-kien ».

3. La Vyākhyā commente ce paragraphe par les mots : *etat sarvam ācāryamatam.*

*pāramparyeṇa vā)* : la causalité des membres est immédiate : « cela étant, ceci est », ou non immédiate : « de la naissance de cela, ceci naît ». — Par exemple, des *saṃskāras* souillés peuvent succéder immédiatement à l'*avidyā* ; ils peuvent en être séparés par des *saṃskāras* bons (ii. 62 a). D'autre part, l'*avidyā* est cause immédiate des *saṃskāras*, cause non immédiate du *vijñāna*.

ii. D'après une autre explication [1], pour réfuter la théorie de non-causalité *(ahetuvāda)*, la thèse qu'une chose est en l'absence de cause *(asati hetau bhāvo bhavati)*, et la théorie d'une cause qui n'est pas née, tels la Prakṛti, le Puruṣa, etc. — Cette explication n'est pas bonne, car la deuxième formule [19 b] suffit à réfuter ces deux théories.

iii. Mais certains hétérodoxes imaginent que, « l'*ātman* existant comme support [de l'*avidyā*], les *saṃskāras*, le *vijñāna*, etc., sont, sont produits ; que, l'*avidyā* étant produite, les *saṃskāras* sont produits », et ainsi de suite. En d'autres termes, ils posent un *ātman* qui sert de substrat à la causation successive des *dharmas*. — Pour réfuter cette opinion, Bhagavat précise : « Ce qui naît *(saṃskāras)* par la naissance de telle chose *(avidyā)*, c'est en raison de l'existence de cette seule chose que cela naît, et non en raison de l'existence d'un certain substrat ». — La première formule permettrait de dire : « L'*ātman* existant comme support et l'*avidyā*, etc., étant, les *saṃskāras*, etc. sont ». La deuxième formule permettrait de dire : « Il est vrai que les *saṃskāras*, etc., naissent en raison de la naissance de l'*avidyā*, etc. ; mais c'est à la condition qu'existe un certain substrat ». Les deux formules conjuguées rendent ces explications intenables : « Les *saṃskāras* ont pour cause l'*avidyā* [c'est-à-dire : la seule *avidyā* étant ...] .... ainsi a lieu la production de cette masse grande et autonome *(kevala = ātmarahita)* de souffrance. »

iv. Les Maîtres [2] pensent que la première formule indique le non-

1. D'après la Vyākhyā, explication du Sthavira Vasuvarman, qui doit être le Ché-tsao de P'ou-kouang. Un Vasuvarman est l'auteur de Nanjio 1261, Traité des quatre vérités.

2. C'est-à-dire les anciens maîtres : *ācāryā iti pūrvācāryāḥ*.

abandon, la non-coupure : « L'*avidyā* étant, n'étant pas abandonnée, les *saṃskāras* sont, ne sont pas abandonnés » ; tandis que la seconde formule indique la naissance : « Par la production de l'*avidyā*, les *saṃskāras* sont produits. » [1]

v. D'après une autre opinion [2], la première formule indique la durée, la seconde indique la naissance [3] : « Aussi longtemps que le flux des causes *(kāraṇasrotas)* dure, aussi longtemps le flux des effets *(kāryasrotas)* ; par la seule production de la cause, l'effet est produit. »

Nous observerons qu'il est question de la production *(utpāda)* : Bhagavat dit en effet : « Je vous enseignerai le Pratītyasamutpāda ». En outre pourquoi Bhagavat enseignerait-il d'abord la durée et ensuite la naissance ?

Autre explication [du même docteur] [4]. — La formule : « Cela étant, ceci est », signifie : « L'effet étant, la destruction de la cause est. » [20 a] Mais n'allons pas penser que l'effet naît sans cause : « De la naissance de cela, ceci naît. »

Mais, pour exprimer ce sens, Bhagavat devrait dire : « Cela étant, ceci n'est pas » ; et il devrait indiquer d'abord la naissance de l'effet. Une fois l'effet né, on pourra dire : « L'effet étant né, la cause n'est plus. » — Si le Sūtra doit s'entendre comme l'entend ce docteur, comment se fait-il que, voulant expliquer le Pratītyasamutpāda, Bhagavat explique d'abord la destruction de la cause ?

Comment les *saṃskāras* sont-ils en raison de l'*avidyā* ? comment le *jarāmaraṇa* est-il en raison de la *jāti* ? [5] — Nous allons répondre brièvement à cette question.

1. *aprahāṇajñāpanārtham, utpattijñāpanārtham.*
2. D'après la Vyākhyā, opinion de Śrīlābha.
3. *sthityutpattisaṃdarśana.*
4. *punar āha.* — D'après la Vyākhyā : *sa eṣa Bhadanta Śrīlābhaḥ.* — Note de Saeki : le Sthavira.
5. Le Sūtra dit : *jātipratyayā jarāmaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsāḥ saṃbhavanti.* (Variantes).

Les termes *śoka ... upāyāsas* sont compris *(saṃgṛhīta)* dans *jarāmaraṇa* et ne sont pas des membres à part *(nāṅgāntaram)*. Ils proviennent des diverses

Le sot *(bāla)* ou Pṛthagjana ne comprenant pas *(aprajānan)* que le Pratītyasamutpāda n'est que *saṃskāras* [1], c'est-à-dire *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* — [ce manque de *prajñā* est l'*avidyā āveṇikī*, la non-science tout court, non associée à concupiscence] — produit *ātmadṛṣṭi*, croyance à l'*ātman* (v. 7, 12), et *asmimāna*, égotisme (v. 10 a) ; il accomplit la triple action, corporelle, vocale, mentale, en vue du *sukha*, sensation agréable, et de l'*aduhkhāsukha*, sensation d'indifférence : action non méritoire *(apuṇya)*, en vue de la sensation agréable de cette vie [2] ; action méritoire *(puṇya)*, en vue de la sensation agréable d'une vie future dans le Kāmadhātu ; action « invariable » *(āniñjya)* [3], en vue de la sensation agréable des trois premiers *dhyānas* et de la sensation d'indifférence des étages supérieurs (iv. 46 a). Ces actions sont les *saṃskāras* qui sont en raison de l'*avidyā*.

Étant donnée la force de la projection de l'acte [20 b], la série des *vijñānas*, grâce à la série de l'existence intermédiaire, va dans telle ou telle destinée, si éloignée qu'elle soit, à la manière dont va une

transformations *(pariṇāma)* des objets *(viṣaya)*, être vivant ou non-être-vivant, et de la personne *(ātmabhāva)*.

On les définit : *śoka* = *daurmanasyasaṃprayuktavitarka ; parideva* = *śokasamutthitapralāpa ; duḥkha*, comme ii. 7 a ; *daurmanasya*, comme ii. 8 b ; *upāyāsa* = *vicchinnavega daurmanasya*, ou, d'après d'autres, *śokaparidevapūrvaka śrama* (Vyākhyā).

Voir les définitions de Śālistamba (Théorie des douze causes, 80) ; Abhidhammasaṅgaha, 36 : *sokādivacanam pan' ettha nissandaphalanidassanam ;* Visuddhimagga, 503 (le chagrin est causé par tout *vyasana)* ; d'autres références, Théorie des douze causes, 31-32.

On sait que les *śoka*, etc. sont représentés dans la roue de la vie d'Ajaṇṭā, J. Przyluski, JAs. 1920, ii. 313, qu'il faut lire.

1. *bālo hi saṃskāramātram* [*pratītyasamutpādam*] *aprajānann ātmadṛṣṭyasmimānābhiniviṣṭaḥ* .... — La Vyākhyā explique *aprajānan* par les mots *āveṇikīm avidyāṃ darśayati :* « L'auteur indique ici l'*avidyā* pure et simple ». — Voir p. 63, 88.

2. *āyatisukhārthaṃ puṇyam .... kāmāvacaraṃ kuśalaṃ karma / aihikasukhārtham apuṇyam.*

3. *āniñjyam iti / igih prakṛtyantaraṃ tasyaivaitad rūpam / ejater etad rūpam āneñjyam iti vā pathaḥ.* — Voir iii. 101 b.

flamme, c'est-à-dire dans un perpétuel renouvellement. — C'est là le *vijñāna* qui est en raison des *saṃskāras* : à comprendre ainsi le *vijñāna*, nous sommes d'accord avec la définition que le Pratītyasamutpādasūtra donne du *vijñāna* : « Qu'est-ce que le *vijñāna* ? — Les six groupes de *vijñānas*. » [1]

Avec le *vijñāna* pour antécédent *(°pūrvaṃgama)*, le *nāmarūpa* naît dans cette destinée. C'est les cinq *skandhas*, conformément à la définition du Vibhaṅga [2] : « Qu'est-ce que le *nāman* ? Les quatre *skandhas* immatériels. — Qu'est-ce que le *rūpa* ? Tout *rūpa* .... . Le *nāman* et le *rūpa*, ces deux sont nommés *nāmarūpa*. »

Ensuite, par le développement du *nāmarūpa*, naissent en leur temps les six organes : c'est le *ṣaḍāyatana*.

Ensuite, rencontre avec l'objet, naissance d'un *vijñāna*, et, par le concours des trois *(vijñāna, ṣaḍāyatana* et *viṣaya), sparśa* : lequel est susceptible d'être éprouvé agréablement, etc.

De là, la triple *vedanā*, agréable, etc.

De cette triple *vedanā*, la triple *tṛṣṇā* : soif du *kāma* ou désir de la sensation agréable du domaine du Kāmadhātu, chez l'être tourmenté par la douleur ; soif du *rūpa*, ou désir de la sensation agréable

1. Pour nous, le membre *vijñāna*, c'est toute la série des *vijñānas* depuis l'existence-mort *(maraṇabhava)* jusqu'à l'existence-naissance *(upapattibhava)* : en d'autres termes la série mentale de l'être intermédiaire depuis sa pensée initiale *(pratisaṃdhicitta)* jusqu'à sa fin (l'existence-naissance, commencement de la destinée). — Cette série comporte connaissance mentale *(manovijñāna)*, plus les cinq connaissances, la visuelle, etc. — Nous sommes donc d'accord avec la définition du membre *vijñāna (vijñānāṅganirdeśe)*[a] : *vijñānaṃ katamat / ṣaḍ vijñānakāyāḥ*.

Si le membre *vijñāna* était la pensée initiale de la destinée, l'existence-naissance *(pratisaṃdhicitta, upapattibhava)*, le Sūtra disait : *vijñānaṃ katamat / manovijñānam*. Car « c'est au seul *manovijñāna* qu'appartient la rupture des racines .... » (iii. 42 a).

2. Bhāṣya : *vibhaṅga evaṃ nirdeśāt*. — Vyākhyā : *pratītyasamutpādasūtre nāmarūpavibhaṅga evaṃ nirdeśāt / nāma katamat* ....

Sur la définition du *nāmarūpa* et ses variantes, Théorie des douze causes.

a. Cette définition du *vijñāna* est de Madhyama, 24, 1, Majjhima, i. 53. — D'après la version de Paramārtha, confirmée par la Vyākhyā plus bas (voir note 2, p. 85), on doit lire : « d'après le Vijñānavibhaṅga du Pratītyasamutpādasūtra ».

des trois premiers *dhyānas* et de la sensation d'indifférence du quatrième ; soif d'*ārūpya*.

Ensuite, de la *tṛṣṇā* relative à la *vedanā*, le quadruple *upādāna*, *kāmopādāna*, *dṛṣṭyupādāna*, *śīlavratopādāna*, *ātmavādopādāna*.[1] — Les *kāmas* sont les cinq objets de jouissance *(kāmaguṇa*, iii, 3, p. 7)[2]. — Les *dṛṣṭis*, au nombre de soixante-deux, sont expliquées dans le Brahmajālasūtra. — Le *śīla*, c'est rejeter l'immoralité *(dauḥśīlya)* (iv. 122 a) [21 a] ; le *vrata*, c'est les vœux du chien, du taureau, etc.[3] : par exemple les Nirgranthas et leur nudité, les Brâhmanes avec leur bâton et leur peau d'antilope, les Pāśupātas avec leur touffe de cheveux et leurs cendres, les Parivrājakas avec leurs trois bâtons et leur nudité, et le reste : s'astreindre à l'observation de ces règles, c'est le *śīlavratopādāna* (v. 7, p. 18-19). — L'*ātmavāda*, c'est la personne même, l'*ātmabhāva*, ce relativement à quoi

1. Vasubandhu donne ici l'explication Sautrāntika de l'*upādāna* ; thèse Vaibhāṣika, v. 38. — Sur les quatre *upādānas*, Kathāvatthu, xv. 2, Vibhaṅga, 145, Nettipakaraṇa, 41, Saṃyutta, ii. 3, Dīgha, ii. 58, Majjhima, i. 66.

2. *pañca kāmaguṇā iti / kāmyanta iti kāmāḥ / gaṇyanta iti guṇāḥ / kāmā eva guṇāḥ kāmaguṇāḥ / ... rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyāni.*

3. *kukkuragovratādīni / ādiśabdena mṛgavratādīni gṛhyante / nirgranthādīnām / ādiśabdena pāṇḍarabhikṣvādīnāṃ grahaṇam / ... brāhmaṇānāṃ daṇḍājinam / pāśupātānāṃ jaṭābhasma / parivrājakānāṃ tridaṇḍa [ ] / ādiśabdena kāpālikādīnāṃ kapāladhāraṇādi gṛhyate / tatsamādānaṃ śīlavratopādānam.*

Sur *kukkuravrata*, etc., Majjhima i. 387, Dīgha, iii. 6.

Les Pāṇḍarabhikṣus font penser aux Paṇḍaraṅgaparibbājakas qui partagent avec les Brâhmanes et les *brāhmaṇajātiyapāsaṇḍa* les faveurs de Bindusāra, Samantapāsādikā, 44 ; Mrs Rhys Davids rapproche le Paṇḍara[sa]gotta de Theragāthā 949.

Vibhāṣā, 114, 2 : Il y a deux Tīrthakas, Acela Śreṇika *(Acela Seniya kukkuravatika* de Majjhima, i. 387, comparer Nettippakaraṇa, 99) et Pūraṇa Koḍika *(Puṇṇa koliyaputta govatika)*. Ces deux Tīrthikas, en même temps, vont interrogeant les gens assis en réunion, disant : « Toutes les pratiques difficiles de ce monde, nous deux nous les pratiquons, étudions, accomplissons au complet. Qui pourrait en vérité prophétiser la rétribution que ces pratiques produisent ? .... — Vibhāṣā, 48, 4 : Le *śīlavratopādāna* est double, de l'intérieur, de l'extérieur. Les hommes de l'intérieur (ou bouddhistes) qui s'abusent en pensant que les bains font la pureté, que la pratique des douze Dhutas suffit à la pureté.

on dit *ātman* [1]. D'après une autre opinion [2], l'*ātmavāda*, c'est l'*ātmadṛṣṭi* et l'*asmimāna*, car c'est en raison de ces deux qu'on dit *ātman*, qu'on affirme l'*ātman (ātmavāda)* : si l'Ecriture emploie le mot *vāda*, « affirmation », c'est parce que l'*ātman* n'existe pas. Il est dit en effet : « Le sot, l'ignorant, le Pṛthagjana, conformément aux manières de parler vulgaires, pense « moi », pense « mien » ; mais il n'y a pas là de « moi » ou de « mien. » [3] — L'*upādāna* des *kāmas*, *dṛṣṭis*, etc., c'est le *chanda*, désir, et le *rāga*, attachement, à leur endroit. Comme Bhagavat l'a dit dans le Sarva [4] : « Qu'est-ce que l'*upādāna* ? C'est le *chandarāga*. » [5]

En raison de l'*upādāna*, l'acte qui, étant « accumulé », produit une nouvelle existence : c'est le *bhava*. Le Sūtra dit : « Ānanda, l'acte qui produit une nouvelle existence, telle est la nature du *bhava*. » [6]

1. *ātmeti vādo 'sminn ity ātmavādaḥ*. — L'*ātmabhāva*, l'*ātmavāda*, c'est les cinq *upādānaskandhas*, comme il résulte du texte : *ye ke cic chramaṇā vā brāhmaṇā vā ātmeti samanupaśyantaḥ samanupaśyanti sarve ta imān eva pañcopādānaskandhān*. (Chap. ix. trad. p. 253 ; Saṃyutta, iii. 46).

2. Les maîtres « divergents » (i-choai) de l'école Sautrāntika (Saeki).

3. Madhyama, 11, 19. — *bālo bhikṣavo 'śrutavān pṛthagjanaḥ prajñaptim anupatitaḥ cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā* ... (Madhyamakavṛtti, 137 et note).

Le *bāla*, à qui manque la *prajñā* « naturelle » *(upapattilābhikā)* qui provient des traces d'un exercice antérieur *(pūrvābhyāsavāsanānirjātā)* ; *aśrutavān*, à qui manque la *prajñā* qui naît de l'Ecriture *(āgamajā)* ; *pṛthagjana*, à qui manque la *prajñā* née de l'*adhigama*, c'est-à-dire du *satyābhisamaya* (vi. 27).

*prajñāptim anupatitas = yathā saṃjñā yathā ca vyavahāras tathānugataḥ*. — L'expression paraît manquer en Pâli.

4. « Dans le Sarva », j'entends dans le Sarvavarga. — [Mais on ne trouve rien de pareil dans le Sabbavagga, Saṃyutta, iv. 15.] — Le Lotsava traduit *thams cad las* ; Hiuan-tsang : tchōu kīng ; Paramārtha : i ts'ie tch'ou, « en tous lieux ».

5. Saṃyukta, 29, 7 ; Saṃyutta, iii. 100 : « L'*upādāna* est-il la même chose que les *upādānaskandhas* ? Il n'est ni la même chose que les *upādānaskandhas*, ni à part des *upādānaskandhas* : le *chandarāga* à leur endroit, c'est l'*upādāna* à leur endroit *(api ca yo tattha chandarāgo tam tattha upādānam)* » ; iii. 167 : Le *rūpa* est un *dhamma upādāniya* [c'est-à-dire objet d'*upādāna*, provoquant l'*upādāna*] ; le *chandarāga* à son endroit, c'est l'*upādāna* à l'endroit du *rūpa*. [De même pour les autres *skandhas*] ; iv. 89, même texte en remplaçant les *skandhas* par les six *indriyas*.

Vyākhyā : *aprāpteṣu viṣayeṣu prārthanā chandaḥ ; prāpteṣu rāgaḥ*.

6. Le Sūtra porte : *paunarbhavikaṃ* [*karma*] *idam atra bhavasya*. —

En raison du *bhava* [21 b], au moyen de la descente du *vijñāna* [1], la naissance *(janman)* à venir *(anāgata)*, c'est la *jāti*, qui comporte les cinq *skandhas*, étant *nāmarūpa* de sa nature.

En raison de la *jāti*, le *jarāmaraṇa* tel qu'il est défini dans le Sūtra. [2]

C'est ainsi que, se suffisant à elle-même *(kevala)* — c'est-à-dire sans rapport avec aucun *ātman* — se produit *(samudeti)* cette grande masse *(skandha = samūha)* de souffrance, grande parce qu'elle n'a ni commencement ni fin. [x]

La théorie qui vient d'être exposée, — d'après laquelle les douze membres sont douze états constitués par cinq *skandhas* — est la théorie des Vaibhāṣikas *(sa eva tu vaibhāṣikanayo yaḥ pūrvam uktaḥ)*.

Qu'est l'*avidyā* ? — La pas-*vidyā*, ce qui n'est pas *vidyā (yā na vidyā)*. — Impossible ; car l'œil est aussi pas-*vidyā*. — L'absence de *vidyā (vidyāyā abhāvaḥ)* ou « ignorance ». — Impossible ; car une absence n'est pas une chose *(dravya)* (iv. p. 5) ; et l'*avidyā* doit être une chose, puisqu'elle est cause *(pratyaya)*. Donc

**28** c-d. L'*avidyā* est une entité *(dharma)* à part, le contraire de la *vidyā*, « science », comme non-ami, non-vrai, etc. [3]

Vyākhyā : *idam atra bhavasya svalakṣaṇaṃ svabhāva ity arthaḥ.*

Comparer le Sūtra cité vi. 3 (trad. p. 131, note) : *yat kiṃ cid veditam idam atra duḥkhasya.*

Visuddhi, 575, moins précis ; Vibhaṅga, 137, Cullaniddesa, 471.

1. *vijñānāvakrāntiyogena.* — Hiuan-tsang : *vijñānasaṃtāna°.* — *avakrānti* = lieou. — *avakkanti* du *viññāṇa*, Saṃyutta, ii. 91.

2. *jarā katamā / yat tat khālityam pālityam .... / maraṇaṃ katamat / yā teṣāṃ teṣāṃ sattvānāṃ tasmāt tasmāc cyutiś cyavanam ....*

Comparer Majjhima, i. 49, Dīgha, ii. 305, Vibhaṅga, 99, Dhammasaṅgaṇi, 644. — A *khālitya*, calvitie, correspond *khaṇḍicca* qu'on explique : « the state of being broken (of teeth) » (Rhys Davids-Stede) d'après Aṅguttara, i. 138 *(khaṇḍadanta)*, Visuddhi, 449.

3. *vidyāvipakṣo dharmo 'nyo 'vidyāmitrānṛtādivat.*

Dans le mot *avidyā*, le préfixe *nañ* a le sens de *virodha ;* il donne des mots qui désignent le *vipakṣa*, le *pratidvandva ;* il n'indique pas la simple exclusion, *paryudāsamātra ;* il n'indique pas la simple absence, *abhāva.*

Le non-ami *(amitra)* est le contraire de l'ami, non pas le pas-ami, c'est-à-dire n'importe qui autre que l'ami, non pas l'absence d'ami. Le *ṛta* ou *satya* est le vrai ; le non-vrai *(anṛta)* est la parole contraire à la parole vraie ; de même le non-juste *(adharma)*, le non-utile *(anartha)*, le non-à-faire *(akārya)* sont le contraire du juste, de l'utile, du devoir. [1]

De même l'*avidyā* — traduisons : « non-science » — est le contraire de la *vidyā*, un *dharma* à part *(dharmāntara)*, réel. Le Sūtra la définit comme cause des *saṃskāraṣ* : d'où il résulte qu'elle n'est pas une pure négation. En outre,

**29** a. Parce qu'elle est déclarée être « lien » *(saṃyojana)*, etc. [2]

Les Sūtras font de l'*avidyā* un *saṃyojana*, un *bandhana*, un *anuśaya*, un *āsrava*, un *ogha*, un *yoga* à part. Donc l'*avidyā* ne peut être une simple absence ; elle ne peut être tout ce qui n'est pas *vidyā*, les yeux, etc.

Cependant le préfixe *nañ* — l'*a* privatif — a un sens péjoratif. On appelle « non-épouse » *(akalatra)*, « non-fils » *(aputra)*, la mauvaise épouse, le mauvais fils. Ne devons-nous pas penser que l'*avidyā* est une mauvaise *vidyā*, c'est-à-dire une mauvaise *prajñā* ?

**29** b. L'*avidyā* n'est pas la mauvaise *prajñā*, parce que celle-ci est « vue » *(darśana)*. [3]

La mauvaise *prajñā (kuprajñā)* ou *prajñā* souillée *(kliṣṭa)* sera sans aucun doute *dṛṣṭi* (une des cinq mauvaises *dṛṣṭis*, v. 3). Or l'*avidyā* n'est certainement pas *dṛṣṭi*, car l'*avidyā* et la *dṛṣṭi* sont deux *saṃyojanas* distincts. [4]

1. Autres exemples : *ayukti*, *avyavahāra*, *amanuṣya*. (Sur *amanuṣya*, iv. p. 126, 164, 205).

2. *saṃyojanādivacanāt*.

Voir v. p. 73.

3. *kuprajñā cen na darśanāt* / — Sur *darśana*, vii. 1.

4. On a vu (ci-dessus p. 84) que les sots « ne connaissent pas *(aprajānan)* le caractère conditionné des *dharmas* » : on peut tirer de ce passage une défini-

[Le Sautrāntika]. — L'*avidyā* sera la *prajñā* souillée qui n'est pas *dṛṣṭi* de sa nature, [par exemple la *prajñā* associée à *rāga* ou concupiscence]. — C'est impossible,

**29** c. Parce que la *dṛṣṭi* est associée à l'*avidyā*. [2 a]. [1]

En effet le *moha*, qu'on définit comme *avidyā (avidyālakṣaṇo mohaḥ)*, est parmi les *kleśas mahābhūmikas* (« passions qui se trouvent dans toute pensée souillée », ii. 26 a) ; or tous les *kleśas mahābhūmikas* sont associés entre eux ; donc l'*avidyā* (sous le nom de *moha)* est en association avec la *dṛṣṭi* (quintuple mauvaise *dṛṣṭi)* qui est de sa nature *prajñā ;* donc l'*avidyā* n'est pas *prajñā*, car deux entités de *prajñā (dve prajñādravye)* ne peuvent être associées.

**29** d. Parce que l'*avidyā* est définie comme souillure de la *prajñā*. [2]

Le Sūtra dit : « La pensée souillée par le désir n'est pas délivrée ; la *prajñā* souillée par l'*avidyā* n'est pas purifiée » [3]. — Or la *prajñā* ne peut être souillée par la *prajñā :* si le désir est souillure *(upakle-*

tion de l'*avidyā*. Celle-ci est antérieure à la *dṛṣṭi (ātmadṛṣṭi = satkāyadṛṣṭi)*. — Définition de l'*avidyā*, p. 75, 92-94.

D'autre part *avidyā = moha*, ii. 26 a, p. 161, iv. 9 c, v. 20 a, p. 41.

[A vrai dire, si l'*avidyā* n'est pas simplement « ignorance », simplement absence de *vidyā* ou de *prajñā* correcte, on voit mal comment elle n'est pas une *prajñā* souillée ; si l'*avidyā* est autre chose que l'ignorance du caractère conditionné des *dharmas*, l'ignorance de la vraie nature de l'existence antérieure, etc., comment ne se confond-elle pas avec cette *prajñā* souillée que sont les mauvaises *dṛṣṭis*, « vue du moi », « vue de l'existence antérieure du moi », etc. ? D'autant plus qu'on admet à côté de la « vue du moi » raisonnée, telle que les docteurs hétérodoxes la peuvent formuler, une « vue du moi » naturelle *(sahaja)*. — Noter que trois *dṛṣṭis* sont définies comme *moha (mūḍhi)* racine de mal (v. 20 a)].

1. *dṛṣṭes tatsamprayuktatvāt.*

2. *prajñopakleśadeśanāt* //

3. Saṃyukta, 26, 30 : [*rāgopakliṣṭaṃ cittaṃ na vimucyate*] *avidyopakliṣṭā prajñā na viśudhyati.*

Sur la délivrance de la pensée souillée, vi. 77 a, trad. p. 299.

L'Abhidhamma (par exemple Paṭisambhidāmagga, i. 21) connaît la *visuddhi* du *sīla*, du *citta*, de la *diṭṭhi*.

*śana)* de la pensée, c'est que le désir n'est pas la pensée ; si l'*avidyā* est souillure de la *prajñā*, c'est que l'*avidyā* n'est pas *prajñā*.

[Réplique du Sautrāntika]. — La *prajñā* bonne *(kuśala)* peut être mélangée *(vyavakīryamāṇa)* avec la *prajñā* souillée *(kliṣṭa)* : lorsque les moments de *prajñā* bonne et souillée se succèdent. — De même, quand on dit que la pensée souillée par le désir n'est pas délivrée, on parle d'une pensée qui n'est pas nécessairement associée au désir *(rāgaparyavasthita = rāgasaṃprayukta)*, mais qui est opprimée *(upahata)* par le désir [Le désir n'est pas en activité, *samudācaran* ; mais ses traces demeurent et la pensée est opprimée]. Quand l'ascète écarte le désir, [c'est-à-dire en supprime les traces et répare le mauvais état, *dauṣṭhulya*, de la pensée], alors la pensée est délivrée. — De même la *prajñā*, souillée par l'*avidyā* (mauvaise *prajñā*), n'est pas pure : elle est opprimée, même quand elle est bonne, par l'*avidyā*.

Qui pourrait [1], dirons-nous, arrêter un docteur dans ses imaginations ? L'*avidyā* n'est pas, de sa nature, *prajñā*. [2]

Le docteur qui soutient que l'*avidyā* est tous les *kleśas* [2 b] se trouve du même coup réfuté [3]. — Si l'*avidyā* est tous les *kleśas*, elle

1. *ko hi parikalpayantaṃ nivartayati.* — Vyākhyā : *kalpanāmātram etad āgamanirapekṣam iti kathayati.* — Fa-pao et P'ou-kouang ne sont pas d'accord si Vasubandhu prend ici parti pour le Vaibhāṣika contre le Sautrāntika. En d'autres termes, ou bien Vasubandhu dit, comme son avis personnel : « Qui pourrait arrêter un docteur dans ses imaginations ? », ou bien il donne la parole au Vaibhāṣika. La Vyākhyā accepte la première hypothèse. Saṃghabhadra dit : « Le Sautrāntika dit que la *prajñā* bonne peut être mélangée .... », et on sait qu'il désigne toujours et cite Vasubandhu comme « Le Sautrāntika ». — Les commentateurs chinois pensent que Vasubandhu rejette la théorie du mélange de la *prajñā* bonne et de la *prajñā* souillée ; mais que, cependant, il n'admet pas que l'*avidyā* soit un *dharma* à part.

2. Hiuan-tsang : « Il y a une chose à part, *avidyā*, différente de la *prajñā*, comme le *rāga* diffère de la pensée. Cette doctrine est bonne ».

3. Le Bhadanta Śrīlābha dit : « *avidyā*, c'est la désignation générale de tous les *kleśas* ; il n'y a pas d'*avidyā* à part de la concupiscence et des autres *kleśas (avidyeti sarvakleśānām iyaṃ sāmānyasaṃjñā / na rāgādikleśavyatiriktāvidyā nāmāsti).* — D'après le Sūtra : « O Mahākauṣṭhila, il ne discerne pas juste *(na prajānāti)*, par conséquent on dit *avidyā* » [Saṃyutta, iii. 172 : *Mahā-*

ne peut être nommée à part parmi les *saṃyojanas*, etc. ; elle ne s'associe pas *(saṃprayukta)* à la *dṛṣṭi* et aux autres *kleśas* ; l'Ecriture ne doit pas dire : « La pensée, souillée par le désir, n'est pas délivrée », mais bien : « La pensée souillée par l'*avidyā* ... » — Direz-vous qu'on s'exprime ainsi pour préciser, et que le Sūtra veut dire : « La pensée, souillée par l'*avidyā* qui consiste en désir, n'est pas délivrée » ? Dans cette hypothèse, l'Ecriture devrait préciser quelle est la sorte d'*avidyā* qui empêche la pureté de la *prajñā* : or elle dit : « La *prajñā* souillée par l'*avidyā* n'est pas purifiée ».

Si vous voulez que l'*avidyā* soit un *dharma* à part, et non pas une certaine sorte de *prajñā*, vous devez la définir.

L'*avidyā* est le non-*saṃprakhyāna* des quatre vérités, des trois joyaux, de l'acte et du fruit. [*Saṃprakhyāna*, c'est la même chose que *prajñā*, discernement, ou *jñāna*, savoir]. [1]

Qu'est-ce que le non-*saṃprakhyāna* ?

Ce n'est pas pas-*saṃprakhyāna*, ce n'est pas absence-de-*saṃprakhyāna*, de même que l'*avidyā* n'est pas pas-*vidyā* ou absence-de-*vidyā*. C'est donc un certain *dharma* à part, le contraire du *saṃprakhyāna*.

Fort bien ; mais, comme pour l'*avidyā*, vous ne nous dites pas la nature de l'*asaṃprakhyāna*.

Telles sont souvent les définitions : non pas définitions par la nature propre ou essence *(svabhāvaprabhāvita nirdeśa)*, mais défi-

*koṭṭhito* (ou *Mahākoṭṭhiko*) .... *avoca* / *avijjā avijjāti āvuso Sāriputta vuccati* ....]. En effet tous les *kleśas* sont de leur nature non-savoir *(ajñānasvarūpa)*, car ils prennent les choses comme elles ne sont pas *(viparītagrahaṇatas)*.

C'est la thèse de Harivarman dans Nanjio 1274. — D'après Saeki, Vasubandhu vise ici Harivarman.

1. Ci-dessus iii. p. 75, Saṃyukta, 12, 21, 18, 3 : *pūrvānte 'jñānam aparānte ... madhyānte ...* [*buddhadharmasaṃgharatneṣv ... duḥkhasamudayanirodhamārgeṣv ... kuśalākuśalāvyākṛteṣv ... ādhyātmike ... bāhye 'jñānam* / *yat kiṃcid tatra tatrājñānaṃ tama āvaraṇam* ...] — Voir Kośa, ii. trad. p. 161, où on a *avidyā*, *ajñāna* et « non-clarté ».

Vibhaṅga, 85 : *yaṃ aññāṇam adassanam anabhisamayo ..... (asaṃpakkhāna* manque dans la longue liste de synonymes).

On trouvera dans Rhys Davids-Stede *(avijjā)* et dans Théorie des douze causes, 6-9, bon nombre de références.

nitions par l'efficace *(karmaprabhāvita)*. — Par exemple, l'œil est défini : « Pur *rūpa* qui sert de point d'appui à la connaissance de l'œil » : parce qu'on ne connaît ce *rūpa* invisible que par induction (chapitre ix, trad. p. 231). — [De même la nature propre de l'*avidyā* est à connaître par son acte *(karman)* ou activité *(kāritra)* : cet acte est de contrarier la *vidyā* ; elle est donc un *dharma* contraire *(vipakṣa)* à la *vidyā*].

Le Bhadanta Dharmatrāta définit l'*avidyā* dans les termes suivants : *asmīti sattvamayanā*.[1]

Qu'est cette *mayanā* différente le l'*asmimāna* (v. 10) ?

Le Bhadanta répond : Celle qui est nommée dans le Sūtra[2] : « Je sais, je vois, — par l'abandon et connaissance complète *(prahāṇa, parijñāna)* des soifs, des vues *(dṛṣṭi)*, [3 a] des *mayanās*, des attachements *(abhiniveśa)* et adhésions *(anuśaya)* à l'idée de moi *(ātmagrāha)*, à l'idée de mien *(mamagrāha)*, à l'*asmimāna*[3], — sans ombre[4], le Parinirvāṇa. » [Ce Sūtra montre que la *mayanā* — employons ici le singulier puisque c'est un genre — est distincte de l'*asmimāna*].

1. Quel que soit le sens de cette expression, on souhaiterait être sûr de la lecture. Il ne faut pas corriger *sattvamanyanā*.

Le Lotsava traduit : ña ho sñam paḥi sems can ḥjug na, ce qu'on peut traduire : *asmīti-sattvam-ayana* ; et dans la version du Sūtra : ḥjug pa thams cad = *sarvāyanānām* [mais la Vyākhyā a *mayanā*, *mayanānām*, et, dans Dhātupāṭha, *mī gatau* : donc *sattva-mayanā*].

Paramārtha a simplement *lei (= maya)*.

Hiuan-tsang : yeou tsing ché (s'appuyer, clef 61) ńgo lei sing = *sattva-ātmāśrita-maya-tā* : *lei* donne très bien *maya* et *sing* = *-tā*.

P'ou-kouang explique : *lei-sing (mayatā)* = *ahaṃmāna*.

Saṃghabhadra explique *maya* dans le sens de « aller [aux destinées] » ; ce qui est la nature de *maya* est *mayatā*. [On aurait *sattva mayatā* = « la qualité d'aller des êtres ... »].

2. Saṃyukta, 34, 16.

3. *ahaṃkāramamakārānānuśaya*, Saṃyutta, iii. 80, etc. ; *asmimāna*, *asmīti māna*, iii. 155.

4. Le tibétain : *grib ma med par* et le chinois *oû ìng* (clef 59) indiquent un original *niśchāya* qui correspond au *nicchāta* des sources pâlies. Sur ce mot, Rhys Davids et Stede. Accompagne souvent *nibbuta*, *sītibhūta*, etc. ; voir cependant Aṅguttara, v. 65.

Soit, il y a une *mayanā* ; mais où prenez-vous qu'elle soit l'*avidyā* ?

Le Bhadanta répond : Parce qu'on ne peut identifier la *mayanā* avec aucun autre *kleśa*, puisqu'elle est nommée à part de *tṛṣnā*, *dṛṣṭi*, *asmimāna*. [1]

Mais ne pourrait-elle pas être un autre *māna* que l'*asmimāna* ? [Le *māna* est en effet sextuple ou septuple, v. 10]. — Cependant on aurait trop à dire pour compléter cet examen. Restons-en là *(tasmāt tiṣṭhatv etat)*.

Quant au *nāmarūpa* [2], le *rūpa* a déjà été expliqué (i. 9).

**30** a. Le *nāman*, c'est les *skandhas* qui ne sont pas *rūpa*. [3]

Les quatre *skandhas* immatériels, *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāras*, *vijñāna*, sont nommés *nāman*, car *nāman* signifie « ce qui se ploie », *namatīti nāma*.

Les *skandhas* immatériels se ploient, [c'est-à-dire « sont actifs », *pravartante*, « naissent », *utpadyante*], vers les objets (*artha*) en raison du nom *(nāman)*, des organes, de l'objet. [4]

Dans cette phrase : « en raison du nom », on prend le mot « nom » dans son sens vulgaire, *saṃjñākaraṇa* (ii. 47 a, p. 238), « désignation », ce qui désigne et fait comprendre soit une collection *(samu-*

1. *mayanā punaḥ sautrāntikair avidyā prakārabhinnā varṇyate, māno vā.*

2. *atha nāmarūpam.* — Il conviendrait d'expliquer ici les *saṃskāras* et le *vijñāna* ; voir iii. 36 a.

3. *nāma tv arūpiṇaḥ skandhāḥ.* — Vibhāṣā, 15, 5, Théorie des douze causes, 16-18. — Voir ii. 47.

4. C'est en raison du nom que les *skandhas* immatériels sont actifs *(pravartante)* à l'endroit des objets non immédiatement perçus *(apratyakṣeṣv artheṣu)* : « Tel est l'objet [ou le sens], *artha*, de ce nom ». En raison des organes, les *skandhas* immatériels naissent *(utpadyante)* à l'endroit des objets perçus. En raison de l'objet, les *skandhas* immatériels sont actifs à l'égard des noms : « Tel est le nom de cet objet ».

Comparer Atthasālinī, 392, Expositor, 500-501. — Buddhaghosa, sur l'origine des noms ; Vibhāṣā, 15, 5.

*dāyapratyāyaka)* : « bœuf, cheval, etc. », soit une seule chose *(ekārtha)* : « *rūpa*, saveur, etc. »

Pourquoi le *saṃjñākaraṇa* est-il nommé « nom » ? — Parce que le *saṃjñākaraṇa* fait ployer *(namayatīti nāma)* les *skandhas* immatériels vers les objets. [3 b]

D'après une autre explication, les *skandhas* immatériels sont nommés *nāman*, parce que, lorsque le corps se dissout, ces *skandhas* se ploient, c'est-à-dire, vont vers une autre existence. [1]

Nous avons expliqué le *ṣaḍāyatana* (i. 9).

**30** b. Les *sparśas* sont au nombre de six. Ils naissent de la rencontre. [2]

1. La Vyākhyā cite à ce sujet un Sūtra qui présente avec le Mahānāmasutta de Saṃyutta, v. 369, des variantes intéressantes : *mṛtasya khalu kālagatasya jñātaya imaṃ pūtikakāyam agninā vā dahanti udake vā plāvayanti bhūmau va nikhananti vātātapābhyāṃ vā pariśoṣaṃ parikṣayaṃ paryādānaṃ gacchati / yat punar idam ucyate cittam iti vā mana iti vā vijñānam iti vā śraddhāparibhāvitaṃ śīlatyāgaśrutaprajñāparibhāvitaṃ tad ūrdhvagāmi bhavati viśeṣagāmy āyatyāṃ svargopagam.*

Dans Saṃyutta, mention seulement du corps déchiqueté et mangé par les bêtes, oiseaux, etc. ; comme Dīgha, ii. 295. — Voir Nariman, RHR. 1912, i. 85.

2. *sparśāḥ ṣaṭ saṃnipātajāḥ.*

Sur *sparśa* voir Kośa, ii. 24, p. 154, iii. p. 65, n. 4, 85 ; Théorie des douze causes, 22, Mrs Rhys Davids, intr. de la trad. de Dhammasaṅgaṇi, 63, Compendium, 12, 14 (awareness of the objective presentation).

Majjhima, i. 190 ; Atthasalinī, 109, 141-2 ; Visuddhimagga, 463, 595 ; Madhyamakavṛtti, 554 (important) ; Vijñānakāya (analysé dans Etudes Asiatiques, 1925, i. 370).

La kārikā définit ici la position des Sarvāstivādins : tandis que, d'après le Sautrāntika, le *sparśa* est la « rencontre des trois », d'après le Sarvāstivādin (comme d'après Buddhaghosa, Atthasālinī, 109), le *sparśa* n'est pas la « rencontre des trois », mais l'effet de cette rencontre, un *dharma* mental *(caitasika)*, Kośa, ii. 24.

Les « trois » sont l'œil, l'objet et le *vijñāna*. — Le *vijñāna* est produit par l'œil et l'objet [plus un élément intellectuel, le *samanvāhāra*], Majjhima, i. 190, Madhyamakavṛtti, i. 554. — La thèse Sarvāstivādin est que le *vijñāna* (= *citta*), « pensée », connaît « la chose tout court » *(arthamātra)*, tandis que les « mentaux » *(caitta, caitasika)* [à savoir *sparśa, vedanā*, etc.] connaissent les « particularités de la chose » *(arthaviśeṣa)*. — Th. Stcherbatski (Central conception, 15, 17, 55) définit le *vijñāna* comme « the mind viewed as a receptive faculty,

Le premier est le *cakṣuḥsaṃsparśa*, contact de l'œil ; le sixième est le *manaḥsaṃsparśa*, contact du *manas* (Dīgha, iii. 243, etc.)

Ils naissent de la rencontre de trois, organe, objet et connaissance.

On voit bien qu'il peut y avoir rencontre *(saṃnipāta)* des cinq organes matériels, de leurs objets et des connaissances correspondantes, car les trois sont simultanés. Mais l'organe mental ou *manas (manodhātu)* est détruit quand naît la connaissance mentale *(manovijñāna)* (i. 17 a) ; l'objet de cette connaissance *(dharmas)* peut être futur : comment y aura-t-il rencontre des trois ? — On dit qu'il y a rencontre parce que l'organe *(manas)* et l'objet *(dharmas)* sont les conditions causales de la connaissance mentale ; ou bien parce que l'organe, l'objet et la connaissance produisent un seul et même effet, à savoir le *sparśa*.

Quelle est, cependant, la nature du *sparśa* ? Les maîtres ne sont pas d'accord.

Les uns — Sautrāntikas — disent : Le *sparśa* n'est que la ren-

pure consciousness [ce qui rend bien l'idée du *manodhātu*], pure sensation without any content », et le *sparśa* comme « sensation », « real sensation ». — A ne pas sortir des définitions fournies par nos textes (Kośa, ii. 34, p. 177, n. 5), le *vijñāna* saisit l'*upalabhyatārūpa* : c'est la plus rudimentaire des « gnosies » (comme disent les psychologues), la notion qu'on perçoit quelque chose ; mais, d'autre part, *cakṣurvijñānaṃ nīlaṃ vijānāti*, « la connaissance visuelle connaît le bleu » [On expliquera sans doute que par *cakṣurvijñāna* il faut entendre le *vijñāna* avec les *caittas*, *sparśa*, etc., qui l'accompagnent nécessairement].

[Maung Tin rencontre la définition du *sparśa* de l'Atthasālinī : *tikasaṃnipātasaṃkhātassa pana attano kāraṇassa vasena paveditattā saṃnipātapaccupaṭṭhāno* [*phasso*] = *Contact has coinciding as manifestation, because it is revealed through its own cause, known as the coinciding of three (basis* [c'est-à-dire l'organe], *object and consciousness).* — Le sens me paraît être : « Le contact apparaît, surgit *(paccupaṭṭhāti)* en raison du concours [Littéralement : a pour cause immédiate le concours : *yasya saṃnipātaḥ pratyupasthānaṃ sa saṃnipātapratyupasthāna iti*], parce qu'il est senti (« experienced ») en raison de (et conformément à) sa cause, qui est ce qu'on nomme le concours des trois ». D'un autre point de vue le *phassa* est *vedanāpaccupaṭṭhāna* [= *yo vedanāyāḥ pratyupasthānaṃ sa vedanāpratyupasthāna iti*] parce qu'il fait surgir (*paccupaṭṭhāpeti* = *uppādeti*) la *vedanā* ou impression agréable].

contre même. D'après le Sutra : « L'arrivée-ensemble, la rencontre, le concours de ces *dharmas* [4 a], c'est le *sparśa* ».[1]

Les autres — Sarvāstivādins — disent : Le *sparśa* est un *dharma* associé à la pensée (Kośa, ii. 24, p. 154), distinct de la rencontre[2]. D'après le Sūtra des six hexades[3] : « Les six sources internes de la connaissance *(āyatana)* (œil, etc.) ; les six sources externes de la connaissance (visible, etc.) ; les six connaissances ; les six *sparśas* ; les six sensations ; les six soifs. » — Le Sūtra connaît donc six *sparśas* à côté des six catégories des *āyatanas* internes, des *āyatanas* externes et des connaissances : [donc les *sparśas* sont des *dharmas* à part, car le Sūtra ne contient pas de répétition ou double emploi].

Explication de ce Sūtra par le Sautrāntika. — Si le Sūtra ne contient pas de répétition, il s'ensuit que les sensations et les soifs existent en dehors du *dharmāyatana* qui est la sixième source interne de la connaissance (objet du *manas*). Donc l'indication à part des six *sparśas* ne prouve pas que le *sparśa* soit autre chose que la rencontre d'œil-visible-*vijñāna*, oreille-son-*vijñāna*, etc.

Réplique du Sarvāstivādin. — L'indication à part du *dharmāyatana* est justifiée ; car, outre la sensation et la soif, la notion *(saṃjñā)* et beaucoup d'autres *dharmas* rentrent dans le *dharmāyatana*. Mais puisque, dans votre théorie, le *sparśa* n'est que la rencontre des trois (organe-objet-connaissance), comme il n'existe pas de groupe de trois qui puissent se rencontrer en dehors des six organes-objets-connaissances, après avoir mentionné les six organes-objets-connaissances la mention des six *sparśas* [au sens de « rencontre »] serait tout à fait superflue. Nous admettons que tout organe-objet ne soit pas cause de connaissance ; mais toute connaissance est effet

1. *ya eṣāṃ dharmāṇāṃ saṃgatiḥ saṃnipātaḥ samavāyaḥ sa sparśaḥ.* Saṃyukta, 3, 9 ; dans les sources pâlies, il ne faut pas lire *tiṇṇaṃ saṃgatiphasso*, comme Index Saṃyutta, mais comme Saṃyutta, iv. 68, Majjhima, i. 111 : *yā ... imesaṃ tiṇṇaṃ dhammānaṃ saṃgati saṃnipāto samavāyo ayaṃ vuccati cakkhusamphasso.* — Nettippakaraṇa, 28 : *cakkhurūpaviññāṇasaṃnipātalakkhaṇo phasso.* — Théorie des douze causes, p. 20.

2. Atthasālinī, 109 : *na saṃgatimattam eva phasso.*

3. Le *ṣaṭṣaṭka dharmaparyāya*, Majjhima, iii. 180 (Chachakkasutta), Dīgha, iii. 243.

d'organe-objet : [donc la mention des six *sparśas* n'ajoute rien à ce qui précède si les *sparśas* ne sont pas des choses en soi], puisque vous ne pouvez soutenir que les deux premières catégories (six organes, six objets) visent les organes et les objets sans relation avec la connaissance.

Réplique du Sautrāntika [, le Bhadanta Śrīlābha]. — Tout œil-visible n'est pas cause de connaissance visuelle ; de même toute connaissance visuelle n'est pas effet d'œil-visible [1]. Donc ce qui est défini comme *sparśa (sparśabhāvena vyavasthitam)* dans le Sūtra : « Six collections de *sparśas* », c'est les œil-visible-*vijñāna* qui sont cause et effet *(yeṣāṃ kāraṇakāryabhāvaḥ)* (Voir p. 103, l. 3).

D'autre part, comment le Sarvāstivādin, qui soutient que le *sparśa* existe à part de la rencontre de l'œil-visible-*vijñāna*, explique-t-il le Sūtra [4 b] : « L'arrivée-ensemble *(saṃgati)*, la rencontre, le concours de ces trois *dharmas*, c'est le *sparśa* » ? — Il ne lit pas le Sūtra sous cette forme [2] ; ou bien il dit que l'expression est métaphorique [3] : quand le texte dit « l'arrivée ensemble » *(saṃgati)*, on doit entendre : « l'effet de l'arrivée ensemble ».

Mais la discussion nous mènerait trop loin. [4]

Les Ābhidhārmikas pensent que le *sparśa* est un *dharma*, une entité à part.

**30** c-d. Cinq sont *sparśa* de heurt ; le sixième est dit de dénomination. [5]

Le *cakṣuḥsaṃsparśa*, le *śrotrasaṃsparśa*, etc. — *sparśa* de l'organe visuel, etc. — ont pour point d'appui *(āśraya)* des organes

1. [Voir iv. p. 18].

2. Ils lisent *ya eṣāṃ dharmāṇām saṃgateḥ saṃnipātāt samavāyāt sa sparśaḥ*. — Et non pas : ... *saṃgatiḥ saṃnipātaḥ samavāyaḥ* ...

3. *kāraṇe kāryopacāraḥ*. — Exemple classique : *yathā buddhānāṃ sukha utpādaḥ* (Dhammapada, 194), Visuddhimagga, dans Warren, 194, Madhyamakavṛtti, 70.

4. Cette discussion est *atibahuvistaraprakāravisāriṇī*.

5. *pañca pratighasaṃsparśāḥ ṣaṣṭho 'dhivacanāhvayaḥ* //
*sparśa* = *saṃsparśa* (Vyākhyā).

*sapratigha* (i. 29 b) ; ils sont donc nommés *sparśa* de *pratigha*, prenant leur nom de leur point d'appui. [1]

Le sixième, *manaḥsaṃsparśa* — le *sparśa* de l'organe mental —, est nommé *adhivacanasaṃsparśa* [2]. Quel est le sens du terme *adhivacana* ? L'*adhivacana* est le nom [3]. Or le nom est par excellence l'objet *(ālambana)* du *sparśa* associé à la connaissance mentale. En effet, il est dit : « Par la connaissance visuelle, il connaît le bleu ; mais il ne connaît pas : « C'est bleu » ; par la connaissance mentale, il connaît le bleu et il connaît : « C'est bleu » [4].

Le *sparśa* de l'organe mental prend donc son nom — *sparśa* de dénomination — de son objet caractéristique.

D'après une autre opinion [5], on tient compte du fait que seule la connaissance mentale est active *(pravartate)* à l'endroit des objets (couleur, etc.), s'applique aux objets, en raison de l'expression, de la parole *(adhikṛtya vacanam = vacanam avadhārya)* [6] : la connaissance mentale est donc *adhivacana*. Le *sparśa* qui lui est associé est donc appelé *adhivacanasaṃsparśa*.

Le sixième *sparśa* est de trois espèces :

1. *pratighasaṃsparśa*, ainsi nommé parce que son *āśraya* (l'organe) est *sapratigha* (1re opinion de Vibhāṣā, 149, 3, que suivent Nanjio 1287 et Vasubandhu), parce que son *āśraya* et son objet *(ālambana)* sont *sapratigha* (2e opinion de Vibhāṣā, que suivent Nanjio 1288 et Saṃghabhadra).

2. *adhivacanasaṃphassa*, Dīgha, ii. 62 (Warren, 206, Dialogues, ii. 59, et un essai de traduction dans Théorie des douze causes, p. 19, n. 2), Vibhaṅga, 6. — *adhivacana*, Dhammasaṅgaṇi, 1306.

3. Bhāṣya : *adhivacanam ucyate nāma.* — Vyākhyā : *adhyucyate 'nenety adhivacanam / vāṅ nāmni pravartate nāmārthaṃ dyotayatīty adhivacanaṃ nāma.*

4. *cakṣurvijñānena nīlaṃ vijānāti no tu nīlam iti / manovijñānena nīlam nīlam iti ca vijānāti* [variante : *cakṣurvijñānasamaṅgī .... manovijñānasamaṅgī ....*] — Sur ce texte, qui est sans doute extrait de l'Abhidharma (Nyāyabindupūrvapakṣasaṃkṣepa, Mdo 111, fol. 108 b), voir Kośa, i. 14 c, Madhyamakavṛtti, p. 74, note.

5. C'est l'opinion de Fa-cheng dans Abhidharmahṛdaya (6, 18), Nanjio 1288. — On a traduit Fa-cheng par Dharmakīrti, Dharmajina (Nanjio), Dharmottara (Takakusu) ; Péri, Date de Vasubandhu, 25, signale la transcription *dha-ma-s-li-ti*.

6. Hiuan-tsang traduit : avec le *vacana* pour *adhipati* [*pratyaya*].

**31** a-b. *Sparśas* de science, non-science, autre ; qui sont respectivement immaculé, souillé, autre.[1]

Ce sont les *sparśas* associés à la *vidyā*, c'est-à-dire à la *prajñā* pure *(anāsrava)* ; à l'*avidyā*, c'est-à-dire au non-savoir souillé *(kliṣṭa ajñāna)* ; à la *naivavidyā-nāvidyā*, c'est-à-dire à la *prajñā* bonne, mais impure *(kuśala-sāsrava)*, ou à la *prajñā* non-définie *(avyākṛta)*.

A considérer la partie de *sparśa* de non-science — lequel est associé à toutes les passions — qui est toujours en activité[2], on distingue les deux

**31** c. *Sparśas* d'antipathie et de sympathie[3]

qui sont associés, l'un au *vyāpāda*, l'autre à l'*anunaya*.

Le *sparśa*, dans son ensemble, est triple.

**31** d. Trois *sparśas*, le *sukhavedya*, etc.[4]

Le *sukhavedya* [5 b], l'*aduḥkhavedya*, l'*asukhāduḥkhavedya* [« qui est idoine à l'acquisition du plaisir, ou bien, où le plaisir est à acquérir .... »]. — Ces *sparśas* sont ainsi nommés parce qu'ils sont propices *(hita)* au plaisir *(sukha)*, au déplaisir, au ni-plaisir-ni-déplaisir [c'est-à-dire : propices à la sensation de plaisir .... = *sukhave-*

1. *vidyāvidyetarasparśā amalakliṣṭaśeṣitāḥ* /
Vibhāṣā, 149, 2. — Deux *sparśas : sāsrava, anāsrava ;* trois *sparśas : kuśala, akuśala, avyākṛta ;* quatre *sparśas : traidhātuka, adhātuparyāpanna ;* etc. On peut se placer au point de vue du *nīvaraṇa* et de son *pratipakṣa* (la passion et son contrecarrant) : *sparśas* d'*avidyā* et de *vidyā ;* au point de vue de la nature même du *sparśa : sparśa* de ni-*vidyā*-ni-*avidyā* ; au point de vue de ce qui est plaisant et déplaisant : *sparśas* de sympathie et d'antipathie ; au point de vue de l'association *(saṃprayoga) : sparśa* agréable, etc. ; au point de vue du point d'appui : *sparśas* de l'œil, de l'ouïe, etc.

2. *abhīkṣṇasamudācārin* = *nityasamudācārin* (Vyākhyā).

3. *vyāpādānunayasparśau.*

4. *sukhavedyādayas trayaḥ* // — Comment le *sparśa* est *vedanīya*, iv. 49, trad. p. 113.
*sukhavedya* s'explique : *sukhasya vedaḥ sukhavedaḥ* / *sukhavede sādhuḥ sukhavedyaḥ* / *sukhaṃ vā vedyam asminn iti sukhavedyaḥ.*

*danīya* ....] (Pāṇini, 5, 1, 1), ou bien parce que « cela » est senti ou peut être senti *(vedyate tad vedayituṃ vā śakyam)* (Pāṇini, 3. 1. 169).

« Cela », c'est la sensation, *vedanā*. Le *sparśa* où se trouve un plaisir à sentir *(sukhaṃ vedyam)*, c'est un *sparśa* qu'on nomme *sukhavedya*. Il s'y trouve en effet une *vedanā* agréable *(sukha)*.

Nous avons défini le sextuple *sparśa*, *sparśa* de l'œil, etc.

**32** a. Six *vedanās* naissent du *sparśa*. [1]

On a : *vedanā* née du *cakṣuḥsaṃsparśa*, etc.

**32** a-b. Cinq sont la *vedanā* corporelle ; une est la mentale. [2]

Les cinq *vedanās* qui naissent du *sparśa* de l'œil et des autres organes corporels, ayant pour point d'appui *(āśraya)* des organes corporels, sont corporelles. La sixième *vedanā* naît du *sparśa* du *manas* : son point d'appui est la pensée *(citta, cetas)* ; elle est donc mentale ou *caitasī*.

Le Sautrāntika demande si la *vedanā* est postérieure ou simultanée au *sparśa*.

Le Vaibhāṣika soutient que la *vedanā* et le *sparśa* sont simultanés, étant *sahabhūhetu*, « causes réciproques » (ii. 50 c).

Le Sautrāntika. — Comment deux choses nées ensemble *(sahotpanna)* peuvent-elles être « ce qui produit » *(janaka)* et « ce qui est produit » *(janita, janya)* ?

Le Vaibhāṣika. — Pourquoi ne le seraient-elles pas ?

Le Sautrāntika. — Lorsque deux choses naissent ensemble, comment le *dharma* « qui produit » pourrait-il avoir quelque efficace *(sāmarthya)* à l'endroit du *dharma* « à produire » *(janya)*, lequel est déjà né ? [6 a]

Le Vaibhāṣika. — Cet argument *(sādhana)* ne fait que répéter la

1. *tajjāḥ ṣaḍ vedanāḥ.*

La *vedanā* a été expliquée i. 14, ii. 24 ; ici l'auteur expliquera, non le caractère *(lakṣaṇa)* de la *vedanā*, mais ses espèces *(prakāra)*.

Sur l'*adukkhāsukhā*, Majjhima, i. 397.

2. *pañca kāyikī caitasī parā* /

thèse *(pratijñā)* que deux choses nées ensemble ne peuvent être « ce qui produit » et « ce qui est produit ».

Le Sautrāntika. — Disons donc que, dans votre hypothèse, il y aura causalité réciproque *(anyonyajanakabhāva)* de deux *dharmas* nés ensemble.

Le Vaibhāṣika. — Mais ce n'est pas là un défaut, car nous admettons cette conséquence. Nous définissons le *sahabhūhetu* = *ye mithaḥphalāḥ* : « Les *dharmas* qui sont effets l'un de l'autre sont cause *sahabhū* » (ii. 50 c).

Le Sautrāntika. — Soit, c'est votre système. Mais le Sūtra condamne ce système. Il dit : « En raison du *sparśa* de l'œil, naît la *vedanā* qui naît du *sparśa* de l'œil » ; il ne dit pas : « En raison de la *vedanā* qui naît du *sparśa* de l'œil, naît le *sparśa* de l'œil ». — Et encore la thèse que « deux choses nées ensemble peuvent être cause et effet », est en contradiction avec le caractère de la cause. Il est acquis que le *dharma* qui produit un autre *dharma* n'est pas simultané à cet autre *dharma* : la graine précède la pousse ; le lait précède le *dadhi* ; le heurt précède le bruit ; le *manas* (organe mental) précède la connaissance mentale *(manovijñāna)* (i. 17).

Le Vaibhāṣika. — Nous ne nions pas que la cause soit parfois antérieure à l'effet ; mais nous affirmons que la cause et l'effet peuvent être simultanés : l'organe visuel et la couleur, et la connaissance visuelle ; les « grands éléments » *(mahābhūtas)* et la « matière dérivée » *(bhautika, upādāya rūpa)*.

Le Sautrāntika. — Nous n'admettons pas vos exemples : l'organe visuel et la couleur précèdent la connaissance visuelle [6 b] ; les grands éléments et la matière dérivée, qui sont simultanés, procèdent ensemble d'un complexe de causes antérieures.

Le Vaibhāṣika. — Le *sparśa* et la *vedanā* sont simultanés, comme la pousse et l'ombre. [1]

D'après une autre opinion, [le Bhadanta Śrīlābha]. — La *vedanā*

1. Le Sautrāntika ne réplique pas, parce que le problème de l'ombre a été discuté ii. 50 c, trad. p. 253 au bas.

est postérieure au *sparśa*. On a d'abord l'organe et l'objet (premier moment), ensuite la connaissance *(vijñāna)* (deuxième moment) ; le *sparśa*, c'est la « rencontre », c'est-à-dire la qualité de cause et effet *(janitajanakabhāva)*, de ces trois : organe et objet, et connaissance ; enfin (troisième moment) la *vedanā* qui a pour cause le *sparśa*. [1]

Le Vaibhāṣika. — Dans cette théorie, il n'y a pas *vedanā* partout où il y a *vijñāna* : car il y a *vijñāna* au deuxième et au troisième moment, il n'y a *vedanā* qu'au troisième. Et tout *vijñāna* n'est pas *sparśa* : car il n'y a *sparśa* qu'aux deux premiers moments. [2]

Śrīlābha. — Non pas. Une *vedanā*, ayant pour cause un *sparśa* antérieur, existe au moment d'un *sparśa* postérieur : donc tout *sparśa* est accompagné de *vedanā*. [3]

Le Vaibhāṣika. — D'après vous, il y aura donc un *sparśa* et une *vedanā* d'objet différent et cependant simultanés : une *vedanā* produite par un *sparśa* antérieur de couleur, existera au moment d'un second *sparśa* de son. Or la *vedanā* produite par un *sparśa* de couleur doit avoir la couleur pour objet, car la *vedanā* ne peut avoir un objet différent de l'objet de la connaissance avec laquelle elle est associée [et cette connaissance, produite par la couleur, doit avoir pour objet la couleur]. Donc vous êtes forcés à une conclusion inadmissible. [4]

Śrīlābha. — Disons-donc que la connaissance *(vijñāna)* n'est pas toujours *sparśa*, n'est pas toujours accompagnée de *vedanā*. La connaissance de la couleur, contemporaine au *sparśa* de son, n'est pas *sparśa*, mais est accompagnée de *vedanā*. La connaissance du son est *sparśa*, mais n'est pas accompagnée de *vedanā*.

1. *sparśād uttarakālaṃ vedanety aparaḥ / .... so 'sau trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ / ... vedanā tṛtīye kṣaṇe.*

2. *na sarvatra vijñāne vedanā prāpnoti na ca sarvaṃ vijñānaṃ sparśaḥ.*

3. *nāyaṃ doṣaḥ / pūrvasparśahetukā hy uttaratra sparśe vedanā / evaṃ sarvatra vijñāne vedanā prāpnoti sarvaṃ ca vijñānaṃ sparśaḥ.*

4. *bhinnālambanayoḥ pūrvasparśahetukā uttaratra sparśe vedanety ayuktam / kathaṃ hi nāmānyajātīyālambanasparśasaṃbhūtā vedanā anyālambanā bhaviṣyati / yena vā cittena saṃprayuktā tato bhinnālambanā.*

Le Vaibhāṣika. — Cette théorie est incompatible avec la règle *(niyama)* des *dharmas* universels *(sarvatraga)* ou *mahābhūmikas* (ii. 23 c-d). Cette règle établit que dix *dharmas, vedanā, sparśa, saṃjñā*, etc. sont associés à toute pensée. [7 a]

Śrīlābha. — Sur quelle autorité repose cette règle ?

Le Vaibhāṣika. — Sur le Śāstra ou Abhidharma. [1]

Śrīlābha. — Nous reconnaissons comme autorité le Sūtra et non pas le Śāstra. Car Bhagavat a dit que le recours, c'est le Sūtra *(sūtraṃ pratisaraṇam)*. [2] Ou bien nous proposons de la doctrine des *mahābhūmikas* une interprétation différente de la vôtre.

Le Vaibhāṣika. — Quel est donc le sens de l'expression *mahābhūmika* ? [3]

Le Sautrāntika. — Il y a trois *bhūmis*, « terres », 1. *savitarkasavicāra :* le Kāmadhātu et le premier *dhyāna*, 2. *avitarkasavicāra : dhyāna* intermédiaire, 3. *avitarkāvicāra :* deuxième *dhyāna*, etc. (viii. 23 c) ; trois autres *bhūmis, kuśala*, bonne, *akuśala*, mauvaise, *avyākrta*, non-définie [c'est-à-dire les *dharmas* bons, mauvais, non définis] ; trois autres *bhūmis*, de Śaikṣa, d'Aśaikṣa, de ni-Śaikṣa-ni-Aśaikṣa [c'est-à-dire les *dharmas* purs *(anāsrava)* de Śaikṣa et d'Aśaikṣa, et les *dharmas* impurs *(sāsrava)*, ii. 70 c [4]. — Les *dharmas* mentaux qui se trouvent dans toute cette *bhūmi*-là *(etasyāṃ sarvasyāṃ bhūmau)*, [5] on les nomme *mahābhūmika* [ce sont la *vedanā*, la *cetanā*, comme ii. 24] ; ceux qui se trouvent seulement dans la *bhūmi* bonne sont nommés *kuśalamahābhūmika* [ce sont la *śraddhā*, etc., comme ii. 25] ; ceux qui se trouvent seulement dans la *bhūmi* souillée, on les nomme *kleśamahābhūmika* [ce sont l'*avi-*

1. Prakaraṇa, 2, 12.

2. Saṃyukta, 8, 4. — Saeki cite Nanjio, 1121 (Vinayakṣudrakavastu, voir S. Lévi, Seize Arthats, p. 37) où Bhagavat explique à Ānanda les quatre principes d'Aṅguttara, ii. 167 ; voir Kośa, ix. trad. p. 246.

3. La théorie Vaibhāṣika des *mahābhūmikas* est exposée ii. 23 c et suivants (trad. p. 150 ; on remplacera, p. 153, 155, *adhimukti* par *adhimokṣa*).

4. Les *asaṃskṛtas* sont hors de cause, puisqu'il s'agit de *caittas*.

5. Paramārtha traduit : « dans les trois premières *bhūmis* » ; Hiuan-tsang : « dans les premières *bhūmis* » ; la Vyākhyā glose : dans la *bhūmi savitarkasavicāra*.

*dyā*, etc. comme ii. 26]. — Mais tous ces *dharmas* reçoivent leur nom de *mahābhūmika, kuśalamahābhūmika, kleśamahābhūmika*, parce qu'ils peuvent se trouver dans la *bhūmi* qui leur est propre : il est faux qu'ils s'y trouvent nécessairement tous à la fois. La *vedanā*, par exemple, existe dans toutes les *bhūmis*, comme aussi la *saṃjñā*, la *cetanā*, etc. : cela ne veut pas dire que tout état mental comporte tous ces *dharmas, vedanā*, etc. [1]

Certains docteurs observent que la catégorie des *akuśalamahābhūmikas*, d'abord inconnue, a été ajoutée postérieurement [2] ; les Sūtras en suggérèrent l'idée. [3]

Le Vaibhāṣika. — Si la *vedanā* est postérieure au *sparśa*, vous avez à rendre compte du Sūtra [7 b] : « En raison de l'œil et des visibles naît la connaissance visuelle ; la rencontre des trois est le *sparśa ;* naissent ensemble *(sahajāta)* la *vedanā*, la *saṃjñā*, la *cetanā* ». [4]

Le Sautrāntika. — Ce Sūtra dit que la *vedanā*, la *saṃjñā* et la *cetanā* naissent ensemble ; il ne dit pas qu'elles naissent ensemble avec le *sparśa :* disons qu'elles naissent ensemble entre elles. [5]

1. *te punar yathāsaṃbhavaṃ / ye yasyāṃ saṃbhavanti te tasyāṃ paryāyeṇa ...* — C'est la thèse exposée ii. trad. p. 160, 175.

La Vyākhyā cite ici quelques définitions du Pañcaskandhaka [de Vasubandhu] (Mdo, 58) que nous avons reproduites ii. trad. p. 154. [Il y a un Pañcaskandhaka de Candrakīrti, Mdo, 24].

2. *akuśalamahābhūmikās tu pāṭhaprasaṅgena āsaṃjñitāḥ (= adhyāropitāḥ paścāt) / pūrvaṃ na paṭhyante sma.*

Le Prakaraṇapāda en effet range les « mentaux » en quatre catégories : *mahābhūmikas, kuśalamahābhūmikas, kleśamahābhūmikas, parīttakleśabhūmikas* (voir ii. trad. p. 151 et 164).

3. Le Sūtra oppose *akuśala* à *kuśala*.

4. Saṃyukta, 11, 2, 13, 4 (même texte cité Kośa, ix. trad. p. 245).

On a Saṃyutta ii. 72, iv. 33 et passim : *cakkhuṃ ca paticca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ / tiṇṇaṃ saṃgati phasso / phassapaccayā vedanā / vedanāpaccayā taṇhā / ayaṃ kho dukkhassa samudayo.*

Notre Sūtra, vraisemblablement, porte : *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam / trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ / sahajātā vedanā saṃjñā cetanā.*

Vijñānakāya dans Etudes Asiatiques (BEFEO, 1925), i. 370.

5. *sahajātā ity ucyante na sparśasahajātā iti.* — Le sens de *sahajāta* n'étant pas précisé, on peut comprendre *parasparasahajāta*, « nées l'une avec l'autre ».

Observons aussi que le mot « ensemble » *(saha)* est employé, non seulement pour indiquer la simultanéité *(yugapadbhāva)*, mais encore pour indiquer la succession immédiate *(samanantara)*. Le Sūtra, par exemple, dit : « Il cultive le membre de la Bodhi nommé mémoire allant ensemble *(sahagata)* avec la bienveillance ».[1] Or la bienveillance, qui est toujours « mondaine », ne peut évidemment être simultanée *(samavadhāna)* à un membre de la Bodhi : car les membres de la Bodhi sont toujours supramondains. — Donc le Sūtra, non seulement ne prouve pas que la *vedanā* soit simultanée au *sparśa ;* il ne prouve pas non plus que *vedanā, saṃjñā* et *cetanā* soient associées et simultanées au *vijñāna* (connaissance visuelle, etc.).

Le Sarvāstivādin. — Mais le Sūtra dit : « *Vedanā, saṃjñā, cetanā, vijñāna,* ces *dharmas* sont mêlés *(saṃsṛṣṭa) ;* ils ne sont pas à part *(visaṃsṛṣṭa)* ».[2] — « Mêlé » signifie « né ensemble » *(sahotpanna)*. — De ce Sūtra nous concluons qu'il n'est pas de *vijñāna, vedanā, saṃjñā* ou *cetanā* qui ne soient simultanés.

Le Sautrāntika. — Mais quel est le sens du terme *saṃsṛṣṭa* ? On lit dans le Sūtra que vous venez de citer[3] : « Ce qu'il sent *(vedayate)*, il y pense *(cetayate) ;* ce à quoi il pense, il en prend notion *(saṃjānāti) ;* ce dont il prend notion, il le discerne *(vijānāti)* ».[4] En d'autres

1. Saṃyukta, 27, 25 : *maitrīsahagataṃ smṛtisaṃbodhyaṅgaṃ bhāvayati.*

2. Madhyama, 58, 12. — *yā vedanā yā ca saṃjñā* [*yā ca cetanā yac ca vijñānaṃ*] *saṃsṛṣṭā* [*ime dharmā na visaṃsṛṣṭāḥ*] — Saeki cite ce Sūtra qui a pour protagoniste Grand-ko-ṭhi-la (le même à qui Bhagavat apprend que *āyus* et *uṣmaka* sont « mêlés », ci-dessous p. 107 n. 2) : la rédaction pâlie, Majjhima, i. 293 (Mahāvedallasutta, protagonistes Mahākoṭṭhita et Sāriputta), omet les mots *yā ca cetanā.*

C'est la doctrine de Dhammasaṅgaṇi, 1193, que les *skandhas* de *vedanā, saññā* et *saṃkhāra* (= *cetanā*) sont *cittasaṃsaṭṭha* [c'est-à-dire sont unis à la pensée de leur origine à leur fin, Atthasālinī, 49].

Sur *saṃsṛṣṭa*, vii. 11 d, trad. p. 17.

3. *tatra hi sūtra uktam.* — C'est-à-dire, d'après la Vyākhyā, dans le même Sūtra où on lit : « *vedanā, saṃjñā, cetanā* .... ».

4. On peut restituer : *yad vedayate tad eva cetayate / yac cetayate tad eva saṃjānāti / yat saṃjānāti tad eva vijānāti.* — Majjhima, i. 293 omet *yaṃ ceteti* ....

Comparer Saṃyutta, iv. 68 : *phuṭṭho vedeti phuṭṭho ceteti phuṭṭho saṃjānāti.*

termes, une même chose est l'objet *(ālambana)* de *vedanā, cetanā, saṃjñā, vijñāna.* La question se pose donc si *vedanā, cetanā, saṃjñā* sont déclarées mêlées *(saṃsṛṣṭa)* parce qu'elles ont même objet — c'est notre opinion — ou parce qu'elles sont simultanées, comme vous le dites.

Le Vaibhāṣika.[1] — Le terme *saṃsṛṣṭa* s'entend de choses simultanées. Il est dit en effet que la vie *(āyus)* et la chaleur *(uṣmaka)* sont *saṃsṛṣṭa.*[2] Elles ne peuvent être *saṃsṛṣṭa* que par simultanéité, non par le fait qu'elles auraient un objet commun, puisqu'elles n'ont pas d'objet. — D'ailleurs le Sūtra dit : « La rencontre des trois est le *sparśa* ». Comment y aurait-il *vijñāna* sans qu'il y ait rencontre des trois ? comment y aurait-il rencontre des trois sans qu'il y ait *sparśa* ? Donc tout *vijñāna* est accompagné de *sparśa* [8 a] et tout *sparśa* est accompagné de *vedanā*, etc.

Mais la discussion nous entraînerait trop loin. Revenons à notre sujet.

Nous avons expliqué, sommairement, la *vedanā* mentale *(caitasī).*

**32** c-d. Cette même *vedanā* est de dix-huit espèces en raison des *manopavicāras.*[3]

1. D'après la Vyākhyā, ceci est une réplique de Vasubandhu : *ācārya āha.*

2. Le Sūtra est cité viii. 3 c, trad. p. 137, n. 4. La formule manque Majjhima, i. 295. — Sur l'*āyus* et l'*uṣman (uṣmaka)*, ii. trad. p. 215.

3. *punaś cāṣṭadaśavidhā sā manopavicārataḥ //*

Les sources pâlies connaissent les six *somanassūpavicāras, domanassūpavicāras, upekkhūpavicāras* (Dīgha, iii. 244, Majjhima, iii. 218, Vibhaṅga, 381, etc.) : *cakkhunā rūpaṃ disvā somanassaṭṭhāniyaṃ rūpam upavicarati .... manasā dhammaṃ viññāya somanassaṭṭhāniyaṃ dhammam upavicarati ;* mais elles ignorent le mot *mana-upavicāra*, comme aussi la Mahāvyutpatti.

Rédaction sanscrite : *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā saumanasyasthānīyāni rūpāṇy upavicarati .... manasā dharmān vijñāya saumanasyasthānīyān dharmān upavicarati.*

Le Bhāṣya contient une explication grammaticale qui disparaît dans toutes les traductions, mais que la Vyākhyā reproduit au moins partiellement : *punaḥsaṃdhikaraṇaṃ cātra draṣṭavyam ;* et commente : *pūrvatrāsiddham* (8. 2. 1) *iti sakāralopasyāsiddhatvād guṇo na prāpnoti / parihāras tu / īṣadarthe 'yaṃ* nañ (6. 3. 105) *ca draṣṭavyaḥ / īṣatsiddham asiddham iti / ataḥ siddhatvāt sakāralopasya guṇo bhavati / saiṣa daśarathī rāma iti yathā.* [On a *manasa upavicārah = mana-upavicāra = manopavicāra*].

La *vedanā* mentale comporte dix-huit variétés, parce qu'il y a six *upavicāras* de satisfaction *(saumanasya)*, six de dissatisfaction *(daurmanasya)*, six d'indifférence *(upekṣā)* (ii. 7) : *upavicāras* de satisfaction relatifs aux visibles, aux sons, aux odeurs, aux saveurs, aux tangibles, aux *dharmas ;* de même pour les *upavicāras* de dissatisfaction et d'indifférence.

Comment distingue-t-on ces dix-huit ? Cette question se pose, car à considérer leur nature propre, leur qualité d'être *vedanā*, les *upavicāras* sont trois : de satisfaction, de dissatisfaction, d'indifférence ; à considérer leur qualité d'associés, ils sont un, étant tous associés à la connaissance mentale ; à considérer leur objet, ils sont six : ayant pour objet les visibles, les sons, etc. — Répondons qu'il faut tenir compte en même temps des trois données. [1]

Il n'y a pas variété dans l'objet *(asaṃbhinnālambana)* des quinze premiers *upavicāras :* l'objet du *manopavicāra* relatif aux visibles est seulement les visibles .... Mais, quant aux trois *dharmopavicāras* — les trois *upavicāras* (satisfaction, etc.) relatifs aux *dharmas* — on distinguera : ils peuvent porter sur les *dharmas* distincts des cinq objets des sens ; dans ce cas, leur objet ne présente pas de variété, n'est pas mêlé *(asaṃbhinna, amiśra) ;* ils peuvent porter sur une, deux, trois .... six catégories de *dharmas* (visibles, audibles, .... *dharmas) ;* dans ce cas, leur objet est mêlé. [2]

1. Cette chose *(dravya)* qu'est la *vedanā* mentale, d'une seule sorte en tant qu'associée à la connaissance mentale, est triple par la triple variété de sa nature, satisfaction, etc. ; et chacune de ces trois est sextuple par la variété de l'objet, visibles, etc. — On a donc $1 \times 3 \times 6 = 18$.

2. Le Bhāṣya dit simplement : *trayo dharmopavicārā ubhayathā.* — Nous traduisons la Vyākhyā. — La source est Vibhāṣā, 139, 8. [Lorsque le *dharma-manopavicāra* a pour objet sept sortes de *dharmas* — les six *āyatanas* internes (œil ... *mana-āyatana)* et le *dharmāyatana* externe — soit d'ensemble, soit non d'ensemble, son objet est non mêlé ; lorsqu'il a pour objet ces sept *dharmas* (soit d'ensemble, soit non d'ensemble) plus un, deux, ... cinq des objets extérieurs (visibles, etc.), son objet est mêlé]. — Même doctrine au sujet des *smṛtyupasthānas :* le *kāyasmṛtyupasthāna* est d'objet non-mêlé, ne portant que sur le corps ; le *dharmasmṛtyupasthāna* est d'objet non mêlé, ou d'objet mêlé *(saṃbhinna, miśra)* ou universel *(samasta)*, vi. 15 c, trad. p. 162.

Quel est le sens de l'expression *manopavicāra* ? Pourquoi les diverses sortes de sensation mentale (satisfaction, etc.) sont-elles nommées *manopavicāras* ?

Les Vaibhāṣikas disent à tort : « Parce que les satisfaction, dissatisfaction, indifférence, s'appuient sur le *manas* pour prendre pour objet *(upavicaranti = ālambante)* les visibles, etc. ». [1] D'après une autre opinion [8 b] : « Parce que les satisfaction, dissatisfaction, indifférence, font que le *manas* re-considère *(upavicārayanti)* les visibles, etc. » [2] Car c'est en raison de la sensation *(vedanā* de satisfaction, etc.) que le *manas* considère à plusieurs reprises les visibles, etc.

Objections ou difficultés. 1. Pourquoi ne pas définir la *vedanā* corporelle *(kāyikī)* comme *manopavicāra* ? — Sans doute la *vedanā* corporelle a pour point d'appui le *manas*, mais elle a aussi pour point d'appui l'organe matériel (œil, etc.). Elle est exempte de *vikalpa* (comme la connaissance visuelle, etc., à laquelle elle est associée, i. 33, trad. 60) ; elle n'est pas davantage *upavicārikā*, [c'est-à-dire susceptible de « considération », *saṃtīrikā*]. [3]

2. Mais pourquoi le *sukha* du troisième *dhyāna* (viii. 9 b), qui est du domaine du seul *manas*, n'est-il pas rangé dans les *manopavicāras* ? — Les Vaibhāṣikas disent (à tort) [4] : « Parce que, au début, c'est-à-dire dans le Kāmadhātu, il n'y a pas de *sukha* qui soit du domaine du *manas* [Dans le Kāmadhātu, le *sukha* est seulement sensation corporelle] ; parce qu'il n'existe pas de *duḥkha-upavicāra* qui s'opposerait au *sukha-upavicāra* que vous imaginez ».

1. *manaḥ kila pratītya (= āśritya) viṣayān upavicaranti (ālambante)* [*saumanasyādīni*].

Le mot *kila* indique que Vasubandhu n'accepte pas cette étymologie.

2. Le préfixe *upa* a le sens de répétition *(punaḥ punaḥ)*. On a donc : *vedanāvaśena manaso viṣayeṣu punaḥ punar vicāranāt.* [Soit : *yo mana upavicārayati sa manopavicāraḥ*].

3. Problème discuté Vibhāṣā, 139, 7. — Les *upavicāras* sont propres à la sensation mentale : il y a donc *saumanasya-upavicāra*, non pas *sukha-upavicāra.*

4. Problème discuté dans Vibhāṣā, 139, 2.

3. Mais, si les *upavicāras* sont seulement du domaine du *manas (manobhūmika)*, vous avez à rendre compte du Sūtra : « Ayant vu les visibles par l'œil, il considère *(upavicarati)* des visibles qui satisfont *(saumanasyasthānīya)* ».[1] La relation est marquée, dans le Sūtra, de l'organe visuel et de l'*upavicāra*. — Le Sarvāstivādin répond : 1. Bhagavat s'exprime ainsi parce qu'il tient compte du fait *(abhisaṃdadhāti)* que les *upavicāras* peuvent être produits *(abhinirhṛta)* par les cinq connaissances sensibles. Les *upavicāras* n'en sont pas moins du domaine du seul *manas* : de même, par exemple, les *aśubhās* (méditations du cadavre bleuissant, etc., vi. 9), quoique produites par la connaissance visuelle, sont du domaine du *manas* : ces méditations, en effet, supposent le recueillement ; 2. en outre, le Sūtra dit : « Ayant vu les visibles .... », il ne dit pas : « Voyant les visibles .... », ce qui justifierait votre objection ; 3. il y a *upavicāra* des visibles, etc., sans qu'on ait vu, etc. [Par exemple on peut « considérer » avec satisfaction des visibles dont on entend parler]. S'il en était autrement, un être du Kāmadhātu ne pourrait « considérer » les visibles, sons et tangibles du Rūpadhātu [qu'il ne perçoit pas] ; un être du Rūpadhātu ne pourrait considérer les odeurs et les saveurs du Kāmadhātu [9 a] ; 4. le Sūtra dit : « Ayant vu les visibles .... il considère les visibles », parce que la « considération » est plus « claire » *(vyakta)* lorsqu'elle porte sur un objet qui est « éprouvé » *(pratyakṣīkṛta)*. Il n'est pas douteux que, ayant vu le visible, on ne puisse considérer le son [qui accompagne *(sahacara)* le visible] ; il y aura là « considération », *upavicāra*, d'un audible non éprouvé : mais le texte, afin d'éviter la confusion, met en rapport les organes et les objets qui leur correspondent.[2]

Les objets sont donnés, dans le Sūtra, comme *saumanasyas hānīya*, etc., « tels qu'ils produisent satisfaction, dissatisfaction, indifférence ». Sont-ils tels de leur nature? — Non. Le même objet est

1. Madhyama 22, 3. — *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā saumanasyasthānīyāni rūpāṇy upavicarati.*

2. *yathā tu vyaktataraṃ tathoktaṃ yathānukūlam indriyārthavyavacchedataḥ.*

*saumanasthānīya* pour l'un, *daurmanasyasthānīya* pour l'autre. Tout dépend de la « série » *(asti saṃtānaṃ niyamya)*, des dispositions de la pensée même.

Parmi les *manopavicāras*, combien sont du domaine du Kāmadhātu *(kāmapratisaṃyukta, kāmāvacara)* ? Quel Dhātu prennent pour objet les *manopavicāras* du domaine du Kāmadhātu ? — Les mêmes questions en ce qui concerne les deux autres Dhātus.

**33** a-c. Dans le Kāma, tous les *manopavicāras* ; tous ont pour objet leur propre Dhātu ; le Dhātu « matériel » est l'objet de douze ; le Dhātu supérieur, l'objet de trois. [1]

Les dix-huit *manopavicāras* se produisent chez les êtres du Kāmadhātu ; tous peuvent avoir pour objet le Kāmadhātu. [9 b] Douze d'entre eux peuvent avoir pour objet le Rūpadhātu : il faut excepter les trois *manopavicāras* (satisfaction, dissatisfaction, indifférence) relatifs à l'odeur et les trois relatifs à la saveur, puisque les odeurs et les saveurs n'existent pas dans le Rūpadhātu (i. 30 b). Trois, à savoir les *dharma-upavicāras*, peuvent avoir pour objet l'Ārūpyadhātu ; non pas les quinze autres, puisque les visibles, etc., n'existent pas dans l'Ārūpyadhātu (viii. 3 c).

En ce qui concerne le Rūpadhātu, il faut distinguer les deux premiers *dhyānas* et les deux derniers.

**33** c-**34** b. Dans deux *dhyānas*, douze. Tous ont pour objet le Kāmadhātu ; huit, leur propre Dhātu ; deux, l'Ārūpya. [2]

Manquent dans le Rūpadhātu tout entier les *upavicāras* de dissatisfaction *(daurmanasya)*. Dans les deux premiers *dhyānas*

1. *kāme svālambanāḥ sarve rūpī dvādaśagocaraḥ /*
*trayāṇām uttaraḥ*

2. *dhyānadvaye dvādaśa kāmagāḥ // svo 'ṣṭālambanam ārūpyaṃ dvayoḥ.*

Le Bhāṣya explique comment *kāmaga* signifie « prenant pour objet le Kāma ». — D'après le Lotsava : « Le mot *ga* signifie « prenant pour objet », comme dans l'expression : Comment va-t-il ? Il va ainsi ». — Cette glose est omise par Paramārtha et Hiuan-tsang.

existent six *upavicāras* de satisfaction *(saumanasya)* et six d'indifférence. Ces douze peuvent avoir pour objet le Kāmadhātu. Huit d'entre eux peuvent avoir pour objet le Rūpadhātu : il faut excepter les *upavicāras* relatifs à l'odeur et à la saveur. Deux peuvent avoir pour objet l'Ārūpyadhātu : les *dharmopavicāras* de satisfaction et d'indifférence.

**34** b-d. Mais, dans les deux autres *dhyānas*, six. Le Kāma est l'objet des six ; leur Dhātu, de quatre ; le Dhātu supérieur d'un. [1]

Manquent dans les deux derniers *dhyānas* les *upavicāras* de dissatisfaction et de satisfaction. Restent les six *upavicāras* d'indifférence qui ont pour objet les visibles, sons, odeurs, saveurs, tangibles et *dharmas* du Kāmadhātu ; les visibles, sons, tangibles et *dharmas* du Rūpadhātu ; les *dharmas* de l'Ārūpyadhātu.

En ce qui concerne l'Ārūpyadhātu, il faut distinguer le recueillement liminaire de l'*ākāśānantyāyatana* et les recueillements qui suivent :

**35** a-c. Dans le stage liminaire de l'Ārūpya, quatre ayant pour objet le Rūpa, un ayant pour objet le supérieur. Dans l'Ārūpya proprement dit, un, qui a pour objet son propre Dhātu. [2]

L'expression de la kārikā, *arūpisāmanta*, signifie *ākāśānantyāyatanasāmantaka* (viii. 22). — Se produisent dans ce recueillement quatre *upavicāras : upavicāras* d'indifférence *(upekṣā)* à l'endroit des visibles, sons, tangibles et *dharmas* du quatrième *dhyāna*. — Ceci est l'opinion des maîtres qui pensent que la pensée de ce recueillement est *vyavacchinnālambana*, c'est-à-dire qu'elle considère les visibles, les sons, etc., à part. D'après d'autres maîtres, cette pensée est *paripiṇḍitālambana :* elle considère la pentade des *skandhas* du quatrième *dhyāna* sans établir de distinction ; pour ces maîtres,

1. *dhyānadvaye tu ṣaṭ / kāmaḥ ṣaṇṇāṃ caturṇāṃ sva ekasyālambanaṃ paraḥ //*
2. *catvāro 'rūpisāmante rūpagā eka ūrdhvagaḥ /*
*eko mūle svaviṣayaḥ*

ce recueillement ne comporte donc qu'un *upavicāra* ayant pour objet le quatrième *dhyāna*, à savoir le *dharmopavicāra* d'objet mêlé *(saṃmiśrālambana*, ci-dessus p. 108). — Dans le même recueillement, à l'endroit de l'Ārūpyadhātu, le seul *dharmopavicāra*.

Dans l'Ārūpya proprement dit ou « principal » *(maula)* [1], il n'y a qu'un *upavicāra, dharmopavicāra*, ayant pour objet l'Ārūpyadhātu. [10 a] Comme nous le verrons, la pensée, dans les recueillements « principaux » d'Ārūpya, ne prend pas pour objet les Dhātus inférieurs (viii. 21).

**35** d. Tous les dix-huit sont *sāsrava*, impurs. [2]

Il n'y a pas d'*upavicāra* qui soit pur *(anāsrava)*.

Un être né dans le Kāmadhātu *(kāmadhātūpapanna)* et qui n'a pas pris possession de la bonne pensée *(kuśala citta)* du domaine du Rūpadhātu [en pénétrant dans l'*anāgamya*, viii. 22; qui, à plus forte raison ne s'est pas détaché du Kāmadhātu et n'est pas entré dans les *dhyānas*], est en possession *(samanvāgata;* ii. 36 b) : 1. des dix-huit *upavicāras* du domaine du Kāmadhātu *(kāmadhātubhūmika)*; 2. de huit *upavicāras* du domaine du premier et du deuxième *dhyāna* (quatre de satisfaction, quatre d'indifférence, ayant pour objet visibles, audibles, tangibles et *dharmas)*. Les *upavicāras* de satisfaction et d'indifférence, ayant pour objet les odeurs et saveurs du Kāmadhātu, qui se produisent dans les *dhyānas*, ne sont pas souillés [puisque le possesseur des *dhyānas* est détaché du Kāmadhātu] : donc l'être en question n'est pas muni de ces *upavicāras* [car l'être d'une terre inférieure n'est muni que des *dharmas* souillés des terres supérieures] ; 3. de quatre *upavicāras* (indifférence) du domaine des deux derniers *dhyānas* [Même remarque que pour 2] ; 4. d'un *upavicāra (dharmopavicāra)* du domaine de l'Ārūpya, lui aussi souillé.

Quand cet être a obtenu la bonne pensée du domaine du Rūpadhātu [en pénétrant dans l'*anāgamya*], mais ne s'est pas détaché du

1. Hiuan-tsang ajoute : « De même dans les recueillements liminaires du deuxième, troisième et quatrième Ārūpya ».

2. *sarve 'ṣṭādaśa sāsravāḥ //*

Kāmadhātu, il est muni : 1. des dix-huit *upavicāras* du domaine du Kāmadhātu ; 2. de dix *upavicāras* du domaine du premier *dhyāna :* soit quatre *upavicāras,* souillés, de satisfaction, en excluant les *upavicāras* d'odeur et de saveur, et six *upavicāras* d'indifférence qui sont du domaine de l'*anāgamya ;* 3. quant aux autres *dhyānas* et à l'Ārūpya, comme ci-dessus.

D'après ces principes on décidera des autres cas.

L'être qui est né dans une terre de *dhyāna* est en possession d'un seul *upavicāra* de Kāmadhātu, *dharmopavicāra* d'indifférence [10 b] associé à la « pensée de création » *(nirmāṇacitta,* vii. 49 c).

Un autre docteur.[1] — C'est ainsi que les Vaibhāṣikas comprennent les *upavicāras ;* mais nous entendons le Sūtra d'une manière différente. Celui qui est détaché *(vītarāga)* à l'endroit d'un objet, visible, etc., on ne peut pas dire qu'il produise *upavicāra* à l'endroit de cet objet. Toutes les satisfactions, etc. *(saumanasya,* etc.), ne sont pas des *upavicāras,* quoiqu'elles soient impures. Elles sont des *upavicaras* quand elles sont « souillantes » *(sāṃkleśika)*[2], à savoir, suivant l'expression du Sūtra, « lorsqu'on a sympathie *(anunīyate),* antipathie *(pratihanyate),* indifférence non précédée de connaissance exacte *(apratisaṃkhyāya upekṣate) ».* Et c'est pour combattre *(pratipakṣa, prativyūha)* ces *upavicāras* que sont enseignées les six « manières d'être ou méthodes perpétuelles » *(satatavihāra)*[3] : « Ayant vu les visibles par l'œil, il n'a pas sympathie, il n'a pas antipathie, il reste indifférent en pleine mémoire et conscience .... ».[4] — Nous montrons que notre interprétation est juste en observant que l'Arhat n'est pas

1. D'après la Vyākhyā, Vasubandhu ; d'après P'ou-kouang, le Sautrāntika.

2. *sāṃkleśika = saṃkleśe bhavaḥ / saṃkleśānukūlaḥ.*

3. *ṣaṭ satatā vihārāḥ (satataṃbhava = satata, vihāra = yogaviśeṣa).* Dīgha, iii. 250 (variantes : *satata, sattha, sassata),* 281, Aṅguttara, ii. 198, iii. 279. — Saṃgītiparyāya, 15, 6 ; Vibhāṣā, 36, 15 (ainsi nommés parce que les Arhats les pratiquent toujours).

4. *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā naiva sumanā bhavati nānunīyate / na durmanā na pratihanyate / upekṣako bhavati nābhujati smṛtimān saṃprajānan [= smṛtisaṃprayuktayā prajñayā pratisamīkṣamāṇaḥ]*
*upekṣako viharati,* Atthasālinī, 172.

sans éprouver une satisfaction d'ordre mondain (et par conséquent impure, *sāsrava)*, mais bonne *(kuśala)*, ayant pour objet le *dharma* [1] [c'est-à-dire le *dharmāyatana*, i. 24, ou l'*adhigama*, ou l'*āgama*, viii. 39 a]. Ce qu'il faut arrêter, c'est la satisfaction qui, étant « souillante », *sāṃkleśika*, est *upavicāra*. [2]

Les satisfactions-dissatisfactions-indifférences, en distinguant celles qui ont pour principe la concupiscence *(gredhāśrita, abhiṣvaṅgāśrita)* et celles qui ont pour principe la « sortie » *(naiṣkramya)*, font les trente-six « points du Maître » *(śāstṛpada)*, ainsi nommés parce que cette distinction a été enseignée par le Maître. [3]

1. Quand l'Arhat pense aux *dharmas* qui constituent le Bouddha, *buddhasaṃtānika dharmas*, il éprouve une satisfaction bonne. Semblable satisfaction n'est pas interdite ni à combattre.

2. Anantavarman n'accepte pas cette théorie. — Cela n'est pas correct. Car, dans le Sūtra, Bhagavat ne dit pas que les satisfactions, etc., soient *upavicāra* seulement quand elles sont souillantes *(sāṃkleśika)*. Il dit en effet : « O Bhikṣus, prenant point d'appui sur les six *upavicāras* de satisfaction, abandonnez les *upavicāras* de dissatisfaction ; prenant point d'appui sur les six *upavicāras* d'indifférence, abandonnez les *upavicāras* de satisfaction. Il y a, ô Bhikṣus, deux indifférences, l'indifférence reposant sur l'unité *(ekatvasaṃniśrita)*, l'indifférence reposant sur la variété *(nānātvasaṃniśrita)* : prenant point d'appui sur la première abandonnez la seconde » *(ya ime ṣaṭ saumanasyopavicārās tān āśritya tān adhiṣṭhāya ya imè ṣaṭ daurmanasyopavicārās tān prajahīta ...)* [a].

Mais, dit Yaśomitra, ce Sūtra ne prouve pas que les satisfactions, etc., puissent être *upavicāra* sans être *sāṃkleśika*. On s'appuie sur le souillant léger *(laghu)* pour abandonner le souillant lourd *(guru)* ; comme il est dit : « Le *māna*, orgueil, est à abandonner en s'appuyant sur le *māna* » [b]. A coup sûr, le *māna* n'est jamais de purification *(vyāvadānika)*. Nanda [qui chassa le désir des femmes par le désir des déesses] est un exemple. Aussi bien Bhagavat enseigne qu'on abandonne les *upavicāras* d'indifférence par les *upavicāras* d'indifférence.

3. Bhāṣya : *punas ta eva gredhanaiṣkramyāśritabhedena ṣaṭtriṃśac chāstṛpadāni / tadbhedasya śāstrā gamitatvāt.* — [Vibhāṣā, 139, 3, cinq

a. Majjhima, i. 364, dans un autre contexte : *yā 'yam upekhā nānattā nānattasitā tām abhinivajjetvā yā 'yam upekhā ekattā ekattasitā .... tām evupekhāṃ bhāveti.*

b. Texte visé dans Nettippakaraṇa, 87 : « Le *māna*, en s'appuyant sur lequel on abandonne le *māna*, est bon *(kuśala)* ». D'après le même livre, la soif aussi peut être bonne, voir ci-dessous note 3. [On connaît la thèse tantrique du *rāga* expulsé par le *rāga*, Cittaviśuddhiprakaraṇa, JASB., 1898, p. 175].

Les divisions du membre de l'existence *(bhavāṅga)* nommé *vedanā* et que nous venons de décrire [11 a], sont encore très nombreuses.

Les autres membres de l'existence ne sont pas expliqués ici.

**36** a. Les autres ont été expliqués ou seront expliqués plus loin.[1]

Le *vijñāna* et le *ṣaḍāyatana* ont été expliqués au chapitre premier (i. 16, 9); les *saṃskāras* et le *bhava* seront expliqués au chapitre iv; la *tṛṣṇā* et l'*upādāna*, au chapitre v.

Nous avons dit (iii. 26) que le Pratītyasamutpāda est passion *(kleśa)*, acte *(karman)* et « chose » *(vastu)*.

**36** b-d. On explique que la passion est semblable à la semence, au Nāga, à la racine, à l'arbre, à la bale du grain.[2] [11 b]

De la semence naissent la tige, les feuilles, etc.; de même, de la passion naissent passion, acte et « chose ».

L'étang où sont des Nāgas ne sèche pas; de même ne sèche pas l'océan des naissances où se tient ce Nāga qui est la passion.

explications de l'expression *śāstṛpada*; Vasubandhu adopte la première]. — [En tenant compte des trois époques, 108 *upavicāras*]. — Les *chattiṃsa sattpadā* de Majjhima, iii. 217.

D'après la Vyākhyā: *ta evāṣṭadaśopavicārāḥ* .... « Ces dix-huit *upavicāras*, par la distinction de ceux qui ont pour principe la concupiscence et le *naiṣkramya*, font les trente-six points du maître ». A comprendre ainsi, l'argument va à prouver que les *upavicāras* sont les uns bons, les autres mauvais.

Paramārtha et Hiuan-tsang comprennent: « En outre, les satisfactions, etc. *(tāny eva saumanasyādīni)* ... ».

*naiṣkramya* s'explique comme « sortie » *(niṣkrama)* du *saṃkleśa* ou de la douleur du Saṃsāra.

Sur *gredhāśrita*, *naiṣkramyāśrita*, Kośa, ii. trad. p. 106, iv. p. 166; Mahāvyutpatti, 245, 1145, Saṃyutta, iv. 232, Vibhaṅga, 381, Milinda, *gehanissita* et *nekkhammanissita* (trente-six *vedanās)*; Nettippakaraṇa, 87, comment la bonne soif sort de la dissatisfaction, *nekkhammasita*. — Rhys Davids-Stede, *nekkhamma*, *geha*, *gedha* (contamination avec les mots *kāma* et *gṛha*).

*somanassa*, *domanassa*, *upekkhā* sont *sevitabba*, *asevitabba*, Dīgha, ii. 278.

1. *uktaṃ ca vakṣyate cānyat.*

2. *atra tu kleśa iṣyate / bījavan nāgavan mūlavṛkṣavat tuṣavat tathā //* Même comparaison, grain et bale, Vyāsa ad Yogasūtra, ii. 13.

L'arbre dont la racine n'est pas coupée continue à pousser bien qu'on en coupe et recoupe la verdure ; de même, aussi longtemps que la passion, cette racine, n'est pas coupée, les destinées *(gatis)* continuent de croître.

L'arbre donne à des époques différentes la fleur et le fruit ; de même ce n'est pas en une fois que la passion, cet arbre, donne la passion, l'acte et la « chose ».

Le grain, même intact, ne germe pas quand il est dépouillé de sa bale ; de même l'acte doit être associé à cette bale qu'est la passion pour fructifier en une nouvelle existence.

**37** a-b. L'acte est semblable au grain revêtu de la bale, à l'herbe, à la fleur. [1]

L'acte est semblable au grain muni de sa bale. Il est semblable à l'herbe qui meurt quand le fruit est mûr : de même, quand l'acte une fois a mûri, il ne mûrit plus davantage. Il est semblable à la fleur, cause prochaine de la naissance du fruit : de même il est cause prochaine de la rétribution.

**37** c. La chose *(vastu)* est semblable à l'aliment et à la boisson. [2]

L'aliment et la boisson ne se reproduisent pas en aliment et en boisson : ils ne sont bons qu'à être consommés ; de même la « chose » qui est rétribution *(vipāka)*. De la rétribution ne procède pas une nouvelle rétribution [12 a], car, dans cette hypothèse, la délivrance serait impossible.

La série *(saṃtāna)* des *skandhas*, dans son processus conditionné, n'est que la succession des quatre « existences » *(bhava)* que nous avons définies (iii. 10 et suiv.), *antarābhava, upapattibhava, pūrvakālabhava, maraṇabhava*.

**37** d-**38** b. Parmi les quatre « existences », l'existence-naissance

1. *tuṣitaṇḍulavat karma tathaivauṣadhipuṣpavat /*
2. *siddhannapānavad vastu.*
Cette thèse est démontrée dans le neuvième chapitre, trad. p. 297.

est toujours souillée, et par toutes les passions de la terre à laquelle elle appartient. [1]

Elle est toujours souillée *(kliṣṭa)*, jamais bonne ou non-définie *(kuśala, avyākṛta)*. Lorsque l'existence-naissance a lieu dans une certaine terre *(bhūmi :* Kāmadhātu, premier *dhyāna*, etc.), toutes les passions *(kleśa)* [2] de cette terre la souillent. Les Ābhidhārmikas disent : « Parmi les passions *(kleśa)*, il n'en est pas une seule qui ne souille la pensée à la renaissance *(pratisaṃdhibandha)* ; mais la renaissance a lieu seulement par les passions, non pas par les *paryavasthānas* dits *svatantra* [, par les jalousie, égoïsme, colère, hypocrisie, qui ne sont associés qu'à l'*avidyā*] (v. 47).

Encore que cet état — l'état de la mort *(maraṇāvasthā)* — soit corporellement et mentalement [12 b] « atone » *(mandikā)*, [3] lorsqu'une personne a pratiqué habituellement certaine passion, [4] cette passion, ainsi « projetée », entre en activité au moment de la mort.

**38** c. Les autres « existences » sont de trois espèces. [5]

L'*antarābhava*, le *pūrvakālabhava* et le *maraṇabhava* — existence intermédiaire, existence proprement dite, existence-mort — peuvent être bons, souillés, non-définis.

Les quatre « existences » se produisent-elles dans tous les Dhātus ?

**38** c. Trois dans les Ārūpyas. [6]

1. *tasmin bhavacatuṣṭaye //*
*upapattibhavaḥ kliṣṭaḥ sarvakleśaiḥ svabhūmikaiḥ /*

2. Le terme *kleśa* s'entend des *kleśas* et des *upakleśas*, v. 46.

3. *cittacaittasamudācārādyapaṭutvāt.* — Comme on verra, iii. 42 d, *upekṣāyāṃ cyutodbhavau.*

4. *yas tu pudgalo yatra kleśe 'bhīkṣṇaṃ (= satatam) caritaḥ (= pravṛttaḥ) āsannamaraṇakālasya tasya tadānīṃ sa eva kleśaḥ samudācarati pūrvāvedhāt (= pūrvābhyāsāt).*

Voir chapitre ix, trad. p. 296-7.

5. *tridhānye.* — Il semble bien que ceci ne soit pas tout à fait exact : le premier moment de l'*antarābhava* est nécessairement souillé.

6. *traya ārūpyeṣv.* — Voir ci-dessus p. 32.

En omettant l'*antarābhava*. — Donc les quatre existences dans le Kāmadhātu et le Rūpadhātu.

Nous avons achevé l'exposé du Pratītyasamutpāda. Voyons maintenant comment durent *(tiṣṭhanti)* les êtres une fois nés.

**38** d. Le monde dure par l'aliment. [1] [13 a]

« Un *dharma* a été proclamé par Bhagavat qui sait et voit, que tous les êtres durent par l'aliment », tel est le Sūtra.

Il y a quatre aliments, l'aliment en bouchées *(kavaḍīkāra āhāra)*, le *sparśa*, la *manaḥsaṃcetanā*, le *vijñāna*. [2]

L'aliment en bouchées est grossier *(audārika)* ou subtil *(sūkṣma)*. Subtil, l'aliment en bouchées des êtres intermédiaires (qui se nourrissent d'odeur, d'où leur nom de Gandharva, iii. 30 c), l'aliment des dieux, l'aliment des hommes du commencement de l'âge cosmique *(prāthamakālpika*, iii. 97 c) — parce que cet aliment, comme de l'huile versée dans le sable, pénètre tout entier dans le corps et ne donne pas d'excrément *(nisyandābhāvāt)*. [3] Ou bien l'aliment des êtres subtils est subtil, par exemple l'être né de l'exsudation *(yūka*, etc.), le nouveau-né *(bālaka)*, [l'être embryonnaire,] etc.

1. *āhārasthitikaṃ jagat* //

Saṃyuktạ, 17, 29, Ekottara, 41, 11.

Dīgha, iii. 211 (Saṃgītisuttanta) : *sabbe sattā āhāraṭṭhitika sabbe sattā saṃkhāraṭṭhitikā / ayaṃ kho āvuso tena bhagavatā jānatā passatā arahatā sammāsaṃbuddhena eko dhammo sammadakkhāto*. — Le mot *saṃkhāraṭṭhitika* est omis Aṅguttara, v. 50, 55. — Paṭisaṃbhidā, i. 122.

Madhyamakavṛtti, 40, cite un autre Sūtra : *eko dharmaḥ sattvasthitaye yad uta catvāra āhārāḥ*. — Mahāvastu, iii. 65.

La première section (Ekadharma) du Saṃgītiparyāya commence : « Tous les êtres durent par l'aliment ».

2. Saṃyukta, 15, 6, Vibhāṣā, 129, 15, Lokaprajñāpti (analysé dans Cosmologie bouddhique) ; Mahāvyutpatti, 118 ; Beal, Catena, 88 (intéressant).

Dīgha, iii. 228 *(kabaliṅkāro āhāro olāriko vā sukhumo vā ...)* Majjhima, i. 48, 261, Saṃyutta, ii. 98 ; Dhammasaṅgaṇi, 71, 646, Atthasālinī, 153, Visuddhimagga, 341, Nettippakaraṇa, 114.

Voir l'Udāyisūtra, Kośa, ii. 44 d, p. 209, viii. 3 c, p. 140.

3. *mūtrapurīṣa* absent chez les Quatre rois.

**39** a-b. L'aliment en bouchées, dans le Kāma ; il consiste en trois *āyatanas.* [1]

Ne naissent dans les deux Dhātus supérieurs que les êtres dépouillés de désir à l'endroit de cet aliment ; donc cet aliment n'existe que dans le Kāmadhātu.

Il consiste en odeurs, saveurs, tangibles. En effet, odeurs, saveurs et tangibles sont mis en bouchées *(kavaḍa)* — c'est-à-dire en *piṇḍas* — et ensuite avalés *(abhyavaharaṇa = gilana).* Cette double opération est faite par la bouche et le nez qui séparent les morceaux *(grāsavyavaccheda).* [2]

Mais comment attribuer la qualité d'aliment aux odeurs, etc., qui se trouvent dans l'ombre *(chāyā)* et la lumière chaude *(ātapa,* i. 10 a), dans la flamme *(jvālā),* dans l'éclat [des gemmes, etc.] *(prabhā)* ? [3] En effet les odeurs, etc., qui s'y trouvent *(tatratya)* ne sont pas mises en bouchées et avalées. — D'après l'Ecole, la définition : « L'aliment consiste en trois *āyatanas* », vise la généralité des cas. [4] [Les odeurs qui se trouvent dans l'ombre, etc., ne sont pas aliment ; mais, dans l'ensemble, l'odeur est aliment]. Mais [5] nous pensons que, bien qu'elles ne soient pas avalées, comme d'ailleurs elles contribuent à la durée de l'être *(sthitim āharanti, yāpanām āharanti),* ces odeurs rentrent dans la catégorie de l'aliment subtil ; comme par exemple le bain et les onguents *(snānābhyaṅgavat ;* voir i. trad. p. 69).

1. *kavaḍīkāra āhāraḥ kāme tryāyatanātmakaḥ /*

2. *kavaḍīkṛtyābhyavaharaṇāt / tat punar mukhena nāsikayā grāsavyavaccheḍāt.*

3. *chāyātapajvālāprabhāsu katham āhāratvam.* — Sur les éléments constitutifs de la molécule, ii. 22 : la plus petite partie du visible nommé *chāyā* comporte odeur, saveur, tangible.

Paramārtha n'est pas très clair : « *chāyā-ātapa-jvālā-prabhā* ces [odeurs], etc., comment aliments ? » ; Hiuan-tsang : « *chāyā-ātapa*-flamme-froid comment aliments ? »

Hiuan-tsang traduit par un simple *yeou (= punaḥ)* la phrase *yāny api tu nābhyavahriyante,* « qui cependant ne sont pas avalées ».

4. *bāhulyena kila eṣa nirdeśaḥ.*

5. D'après la Vyākhyā, Vasubandhu expose maintenant son opinion *(svābhiprāya).*

Mais pourquoi le *rūpāyatana*, le visible (couleur et figure), n'est-il pas aliment ? En effet, on l'avale en bouchées.

**39** c-d. Le *rūpāyatana* n'est pas aliment, car il ne conforte ni son organe ni les délivrés. [1]

Est aliment [13 b] ce qui conforte *(anugrah)* les organes et les grands éléments *(mahābhūta)* qui sont le support des organes. Or le visible, au moment où il est avalé *(abhyavahārakāle)* — lorsque l'aliment, introduit dans la bouche, est mangé *(bhujyate)* — ne conforte ni son organe, l'œil, ni les grands éléments qui sont le support de l'œil. Il ne conforte pas non plus les autres organes, dont il n'est pas l'objet. Sans doute, aussi longtemps qu'on le voit, il cause plaisir et satisfaction, il conforte : mais, ce qui est confort et aliment dans ce cas, ce n'est pas le visible, c'est le *sparśa* agréable qui a pour objet le visible. L'explication que nous formulons ici est confirmée par le fait que le visible agréable ne conforte pas les Délivrés qui le voient. [Si le visible faisait fonction d'aliment quand on le voit, il conforterait les hommes délivrés du désir de l'aliment en bouchées, à savoir les Anāgāmins et les Arhats, comme les odeurs, saveurs, etc. confortent ces mêmes délivrés quand ils les avalent].

**40** a-b. Le *sparśa*, la *saṃcetanā*, la *vijñā*, dans les trois Dhātus, quand ils sont impurs, sont aliment. [2]

Le *sparśa*, ce qui naît du concours des trois (iii. p. 96) ; la *manaḥsaṃcetanā*, c'est-à-dire l'acte mental *(mānasa karman*, iv. 1 c) ; le *vijñāna*, c'est-à-dire le *vijñānaskandha*. [3]

1. *na rūpāyatanaṃ tena svākṣamuktānanugrahāt* //

Vibhāṣā, 130, 1. — Vibhaṅga, 13, *atthi rūpaṃ kabaliṅkaro āhāro / atthi rūpaṃ na kabaliṅkāro āhāro* : il s'agit du *rūpaskandha* ; Vasubandhu parle du *rūpāyatana*.

2. *sparśasaṃcetanāvijñā āhārāḥ sāsravās triṣu* /

*vijñā*, comme on dit *prajñā* ; le sens est *vijñāna*.

L'aliment en bouchées, étant, de sa nature, les trois *āyatanas* d'odeur, de saveur et de tangible, est évidemment *sāsrava*, impur ; mais le *sparśa*, la *manaḥsaṃcetanā* et le *vijñāna* sont tantôt impurs, tantôt purs. C'est seulement quand ils sont impurs qu'ils sont aliment.

3. Le Lotsava n'explique pas le terme *vijñāna*. Paramārtha l'explique par *manovijñāna*, Hiuan-tsang par *vijñānaskandha*.

Pourquoi ne sont-ils pas aliment quand ils sont purs ? — Les Vaibhāṣikas disent : « Aliment signifie : qui fait croître l'existence *(bhava)* ; or, purs, ils ont pour effet la destruction de l'existence ». Doctrine conforme à celle du Sūtra, que l'aliment a pour effet de faire durer *(sthiti)*, de faire aller *(yāpana)* les « existants » *(bhūta)*, de « favoriser » *(anugraha)* les « désirant la réexistence » *(saṃbhavaiṣin)* ».[1] — Or *sparśa, saṃcetanā* et *vijñāna*, quand ils sont purs, ne produisent aucun de ces deux effets.

« Existants » s'entend des êtres qui sont nés ; mais quel est le sens de l'expression « désirant la réexistence » ?[2]

Il s'agit de l'*antarābhava*, être ou existence intermédiaire, que Bhagavat [14 a] désigne en effet par cinq noms :

**40 c-41** a. *Manomaya, saṃbhavaiṣin*, Gandharva, *antarābhava*, *[abhi]nirvṛtti*.[3]

L'être intermédiaire est dit *manomaya*,[4] parce qu'il est produit par le seul *manas (manonirjātatvāt)*, parce qu'il se constitue *(bhāvāt)* sans s'appuyer *(anupādāya)* sur aucun élément extérieur, semence, sang, fleur, etc.

Il est dit *saṃbhavaiṣin*, parce que, de sa nature, il va au lieu de l'existence-naissance *(upapattibhava)*.

Il est nommé Gandharva, parce qu'il mange l'odeur.[5]

1. Vyākhyā : *catvāra āhārā bhūtānāṃ sattvānāṃ sthitaye saṃbhavaiṣiṇāṃ cānugrahāya / katame catvāraḥ / kavaḍīkārāhāra audārikaḥ sūkṣmaś cāhāraḥ prathamaḥ / sparśo dvitīyaḥ / manaḥsaṃcetanā tṛtīyaḥ / vijñānam āhāraś caturthaḥ.* (Comp. viii. 3 c, p. 139-140).

Ekottara, 31, 6 : *bhūtānāṃ sthitaye yāpanāyai saṃbhavaiṣiṇāṃ cānugrahāya ;* Vibhāṣā, 130, 6 ; Saṃyutta, ii. 11, Majjhima, i. 261 : *cattāro 'me bhikkhave āhārā bhūtānāṃ ṭhitiyā saṃbhavesīnaṃ vā anuggahāya ... kabaliṃkāro āhāro olāriko vā sukhumo vā ....*

Sur l'expression *kāyassa ṭhitiyā yāpanāya*, Visuddhimagga, 32 et autres sources dans Rhys Davids-Stede *(yāpanā)*.

*sthitaye = avasthāpanāya, anugrahāya = punarbhavāya saṃbhavāya* (Vyākhyā).

2. *bhūtā utpannāḥ / saṃbhavaiṣiṇo 'ntarābhavikāḥ.* — Voir 124, l. 4.

3. *manomayaḥ [saṃbhavaiṣī] gandharvaś cāntarābhavaḥ / [nirvṛttiḥ].*

4. *manomaya*, voir Kośa, ii. 44 d, viii. 3 c.

5. Ci-dessus p. 47.

Il est nommé *abhinirvṛtti*, parce que sa *nirvṛtti*, c'est-à-dire sa naissance *(janman)* est en vue *(abhi-mukhī)* de la naissance proprement dite *(upapatti*, existence-naissance). [1] Que « *abhinirvṛtti* = être intermédiaire », cela résulte du Sūtra : « Après avoir réalisé *(abhinirvartya)* un corps douloureux, il naîtra dans un monde douloureux », [2] et encore du Sūtra qui dit : « Telle personne a abandonné les liens qui causent l'*abhinirvṛtti*, sans avoir abandonné les liens qui causent *upapatti* ». [3] Il y a quatre cas : 1. L'ascète détaché à l'endroit du Kāmadhātu et du Rūpadhātu, quand il est Anāgāmin [4] : il a abandonné les liens qui causent l'*abhinirvṛtti* ou existence intermédiaire, puisqu'il ne renaîtra plus dans les Dhātus où l'existence proprement dite est précédée d'une existence intermédiaire ; il n'a pas abandonné les liens qui causent l'*upapatti*, l'existence proprement dite, car il renaîtra dans l'Ārūpyadhātu ; 2. l'Anāgāmin destiné à obtenir le Nirvāṇa dans l'existence intermédiaire *(antarāparinirvāyin*, iii. p. 39) : lié des liens d'*abhinirvṛtti*, délivré de

1. Hiuan-tsang : *abhinirvṛtti* (k'i, *utpāda)*, parce que, tourné vers la naissance future, il est produit pour peu de temps.

2. .... un corps douloureux .... — Le Lotsava traduit *lus = kāya, ātmabhāva ;* les traducteurs chinois ont *svabhāva.* — La Vyākhyā donne les mots *savyābādhaṃ (saduḥkhatvāt) abhinirvartya.*

3. C'est un Sūtra à quatre pointes *(cātuṣkoṭika) : asti pudgalo yasyābhinirvṛttisaṃyojanaṃ prahīṇaṃ nopapattisaṃyojanam / asti yasyopapattiprayojanaṃ prahīṇaṃ nābhinirvṛttisaṃyojanam / asti yasyābhinirvṛttiprayojanaṃ prahīṇam upapattisaṃyojanaṃ ca / asti yasya nābhinirvṛttiprayojanaṃ prahīṇaṃ nopapattisaṃyojanam.*

La distinction de l'*abhinirvṛtti* et de l'*upapatti* est élucidée Kośa, vi. 3, trad. p. 137-138.

Rhys Davids et Stede ont groupé beaucoup de références sous les mots *abhinibbatta, abhinibbatti, abhinibbatteti.* Une des plus intéressantes est Saṃyutta, iii. 152 (qui rappelle un peu la « brodeuse » de l'Upanishad).

Ajoutons que, dans Aṅguttara, ii. 134, on a [outre l'*orambhāgiya saṃyojana* qui fait renaître dans le Kāmadhātu] : *uppattipatilābhika saṃyojana* (corriger *upapatti)* et *bhavapatilābhika saṃyojana :* cette seconde catégorie est l'*abhinirvṛttisaṃyojana* de l'Abhidharma [*bhava = antarābhava :* l'Antarāparinibbāyi a rompu le lien qui produit l'*upapatti*, non pas le lien qui produit le *bhava*].

4. Les mots « quand il est Anāgāmin » sont nécessaires, car on peut se détacher des deux Dhātus inférieurs par un chemin mondain, donc d'une manière qui n'est pas définitive.

l'*upapatti* ; 3. l'Arhat, qui a abandonné les deux sortes de liens ; 4. toutes les personnes qui ne rentrent pas dans les catégories précédentes, qui n'ont abandonné aucune des deux sortes de liens.

D'après une autre explication, les *bhūtas* (p. 122 l. 9) sont les Arhats : l'expression *saṃbhavaiṣin* désigne les êtres qui désirent *(satṛṣṇa)*, et qui par conséquent renaîtront.

Quels sont les aliments qui remplissent ces deux fonctions de faire durer et de « favoriser [la réexistence] ».[1]

D'après les Vaibhāṣikas,[2] les quatre aliments remplissent ces deux fonctions [14 b].[3] — Car l'aliment en bouchées a pour résultat la réexistence *(punarbhavāya saṃvartate)* de ceux qui y sont attachés *(tadrāgiṇām)*. Ceci est démontré par le Sūtra. Bhagavat a dit : « Les quatre aliments sont la racine de maladie-abcès-épine [Et par maladie-abcès-épine, on entend les cinq *upādānaskandhas* d'une nouvelle existence] ; sont la condition-causante *(pratyaya)* de la vieillesse-mort [Et la vieillesse-mort est la vieillesse-mort de l'existence à venir, ci-dessus, p. 65] ».[4]

[D'autre part, il est évident que l'aliment en bouchées fait durer les êtres vivants]. Mais comment la *manaḥsaṃcetanā* possède-t-elle ce pouvoir ?[5] — On raconte en effet qu'un homme, en temps de

1. *anugraha*. — Ici, par *saṃbhavaiṣin*, il faut entendre, conformément à la deuxième explication (ci-dessus l. 5), non pas les êtres intermédiaires, mais tous les êtres non libérés de la soif *(satṛṣṇa)*.

2. Quatre opinions dans Vibhāṣā, 130, 1 ; Vasubandhu suit l'opinion orthodoxe *(p'ing kiā* dit : ...).

3. On voit bien que trois des quatre aliments — la *manaḥsaṃcetanā*, qui est acte ; le *vijñāna* considéré comme *vijñānabīja*, « la semence qu'est le *vijñāna* », que l'acte développe ou parfume *(karmaparibhāvita)* ; le *sparśa*, qui est associé à l'acte — ont pour résultat l'*anugraha*, la réexistence *(anugrahāya bhavati)*. Mais comment l'aliment en bouchées a-t-il ce résultat ?

4. Saṃyukta, 15, 7 : *rogasya gaṇḍasya śalyasya catvāra āhārā mūlaṃ jarāmaraṇapratyayaḥ (?)* — D'après la Vyākhyā, les mots *jarāmaraṇapratyayaḥ* appartiennent à une autre rédaction du même Sūtra (Ekottara, 21, 7). — Vibhāṣā, 130, 8. — Saṃyutta, iii. 189 : *rūpaṃ rogo ti gaṇḍo ti sallaṃ ti* ....

5. La question concerne aussi le *sparśa* et le *vijñāna*, lesquels sont associés à la *manaḥsaṃcetanā*.

disette, désirait aller dans un autre pays. Mais il était épuisé par la faim et ses deux fils étaient jeunes. Sentant qu'il allait mourir, il remplit un sac de cendres, plaça ce sac sur un mur, et encouragea ses fils en leur disant que ce sac contenait des grains. Les deux enfants, par l'espérance, vécurent longtemps. Mais un homme vint qui prit le sac et l'ouvrit. Les enfants virent que c'était des cendres, et, leur espérance étant rompue, ils moururent. — De même on raconte que des marchands firent naufrage au large ; tourmentés par la faim et la soif, ils virent au loin une masse d'écume et crurent que c'était la rive ; l'espérance leur donna la force de se rendre en cet endroit et prolongea leur vie ; mais, arrivés, ils surent ce que c'était, et, leur espérance étant rompue, ils moururent.[1] — On lit dans le Saṃgītiparyāya[2] : « Les grands animaux marins gagnent la terre ferme, pondent leurs œufs sur la grève, les enterrent dans le sable, et regagnent l'océan. Si la mère garde le souvenir des œufs, les œufs ne pourrissent pas ; si la mère oublie les œufs, ils pourrissent ». — Cette rédaction ne peut être correcte,[3] car il est impossible que la pensée d'autrui [15 a] soit un aliment. Donc nous devons lire : « Si les œufs pensent à la mère, ils ne pourrissent pas ; s'ils oublient la mère, ils pourrissent ».

Cependant on ne peut douter que tous les *dharmas* impurs *(sāsrava)* n'accroissent le *bhava* ou existence. Pourquoi Bhagavat enseigne-t-il que les aliments sont au nombre de quatre ? — Parce qu'il vise l'essentiel :

**41.** Parmi les aliments, deux ont pour effet la croissance de

1. Ceci rappelle la « popular maxim » (Jacob, ii. 11) des *āśāmodakas*, » gâteaux d'espérance », ou *manomodakas*, « gâteaux faits de *manas* » de Nyāyakandalī, 130 et Nyāyavārttika, 43 (cités trad. de Sarvadarśana, Muséon, 1902, ad 16, 22).

Dans Si-do-in-dzou (Musée Guimet, Bibl. Etudes, viii. 1899), 126, la *mudrā* du boire et du manger, les quatre aliments, la sensation d'acidité que produit la pensée d'un fruit.

2. Le traité d'Abhidharma de ce nom, Nanjio, 1276, chap. 8, fol. 8 (Saeki) ; Vibhāṣā, 130, 6.

3. Remarque du Sautrāntika d'après certains commentateurs.

l'*āśraya* et de l'*āśrita*, deux pour effet la projection et la production d'une nouvelle existence. [1]

L'*āśraya*, c'est le corps muni d'organes, qui est le point d'appui *(āśraya)* de ce qui est appuyé *(āśrita)* sur lui : à savoir de la pensée et des mentaux *(cittacaitta)*. L'aliment en bouchées fait croître le corps, le *sparśa* fait croître la pensée. [2] Ces deux aliments qui font vivre ce qui est né, qui sont semblables à la nourrice, sont la chose capitale pour la durée de l'être qui est né.

La *manaḥsaṃcetanā*, qui est acte, projette *(ākṣipati)* une nouvelle existence *(punarbhava)* ; cette nouvelle existence, ainsi projetée, est produite *(nirvṛtta)* du germe qu'est le *vijñāna (vijñānabījāt)* « informé » *(paribhāvita)* par l'acte. [3] La *manaḥsaṃcetanā* et le *vijñāna* sont donc les deux aliments qui font naître, qui sont semblables à la mère, qui sont la chose capitale pour la production de l'existence de l'être qui n'est pas né. [15 b]

1. [*atra vṛddhyartham āśrayā*]*śritayor dvayam / dvayam anyabhavākṣepanirvṛttyarthaṃ yathākramam //*

La Vibhāṣā explique quatre opinions :

1. *vijñāna, sparṣa, kavaḍīkāra :* nourrissent l'existence présente. *cetanā* : nourrit l'existence à venir.
2. *sparśa, kavaḍīkāra :* nourrissent l'existence présente. *vijñāna, cetanā :* nourrissent l'existence à venir.
3. *kavaḍīkāra :* nourrit l'existence présente. *sparśa, vijñāna, cetanā :* nourrissent l'existence à venir.
4. Ping-kia : les quatre aliments ont les deux fonctions.

2. *teṣāṃ (cittacaittānāṃ) puṣṭaye sparśaḥ.* — Vyākhyā : *sukhavedanīyenānugrahāt / yaḥ kaścid vedanāskandhaḥ saṃjñāskandhaḥ sarvaḥ sa sparśaṃ pratītyetivacanāt.*

3. *manaḥsaṃcetanayā punarbhavasyākṣepaḥ / karmaparibhāvitād vijñānabījād abhinirvṛttiḥ.*

Paramārtha : Le *bhava* ainsi projeté naît du *vijñāna*-germe informé-parfumé par l'acte.

Hiuan-tsang : Par *punarbhava*, nouvelle existence, il faut entendre la « naissance » *(chēng)* future. Cette future naissance, la *manaḥsaṃcetanā* la projette. Etant projeté par l'aliment qu'est la *manaḥsaṃcetanā*, le *punarbhava* est produit par la force du *vijñāna*-germe parfumé par l'acte.

D'après P'ou-kouang, cette explication est de l'école Sautrāntika ; les Sarvāstivādins ne se servent pas de l'expression « *vijñānabīja* ».

Tout ce qui est « en bouchées » *(kavaḍīkāra)* est-il aliment ? [1] Il y a « bouchée » qui n'est pas aliment. Quatre cas : 1. *kavaḍīkāra* qui n'est pas aliment : ce qui, étant pris en bouchées, a pour effet la diminution des organes et la destruction des grands éléments qui les supportent [2] ; 2. aliment sans être *kavaḍīkāra* : les *sparśa, manaḥsaṃcetanā* et *vijñāna* ; 3. *kavaḍīkāra* qui est aliment : ce qui, étant pris en bouchées, a pour effet l'augmentation des organes et l'accroissement des grands éléments [3] ; 4. ni *kavaḍīkāra* ni aliment : le son, etc.

De même, en changeant les termes, pour les autres aliments.

Y a-t-il des *sparśa, manaḥsaṃcetanā, vijñāna,* qui ont pour effet l'augmentation des organes et l'accroissement des éléments, sans que toutefois ces *sparśa,* etc., soient des aliments ? — Oui : ceux qui appartiennent à une terre *(bhūmi)* différente de la terre dans laquelle est né l'être envisagé, et, dans toutes les terres, ceux qui sont purs *(anāsrava).* [4]

Ce qui, consommé *(paribhukta),* est nuisible à celui qui l'a consommé *(paribhoktar),* reçoit cependant le nom d'aliment. D'après les Vaibhāṣikas, en effet, c'est à deux moments que la chose consommée fait fonction d'aliment : 1. aussitôt consommée, elle écarte la faim et la soif ; 2. digérée, elle augmente les organes et les grands éléments (Vibhāṣā, 130, 7). [5]

1. Saṃgītiparyāya, 1, 7. — *yaḥ kaś cit kavaḍīkāraḥ sarvaḥ sa āhāraḥ / syāt kavaḍīkāro nāhāraḥ / syād āhāro na kavaḍīkāraḥ / syād ubhayam / syān nobhayam iti cātuṣkoṭikam.*

2. *yaṃ kavaḍīkāraṃ pratītyendriyāṇām apacayo bhavati mahābhūtānāṃ ca paribhedaḥ.*

3. *yaṃ kavaḍīkāraṃ pratītyendriyāṇām upacayo bhavati mahābhūtānāṃ ca vṛddhiḥ.*

4. *syāt sparśādīn pratītyendriyāṇām upacayo bhavati mahābhūtānāṃ ca vṛddhiḥ / na ca te āhāraḥ // syāt / anyabhūmikān anāsravāṃś ca.* (Vibhāṣā, 129, 14)

Sur la « matière » *aupacayika* provenant de *samādhi,* i. trad. p. 69.

5. D'après Hiuan-tsang. — Vyākhyā : *yaś ceha paribhuktaḥ kavaḍīkāro bhoktur bādhām ādadhāti sa kim āhāraḥ / so 'py āhāraḥ / āpāte bhojanavelāyām anugrahāt.*

Ceci amène à poser une autre question.

Combien d'aliments dans les diverses destinées *(gati)*, dans les diverses matrices *(yoni)* ? — Tous dans toutes. — Comment peut-on dire qu'il y ait, dans les enfers, aliment en bouchées ? — Les pilules de fer rouge et le cuivre fondu ne sont-ils pas aliment ? [1] — S'il en va ainsi, si ce qui est nuisible *(vyābādhāya)* est aliment, [16 a] la théorie des quatre cas *(cātuskoṭika)* [du Saṃgītiparyāya, p. 127 n. 1] est à rejeter, comme aussi les définitions du Prakaraṇagrantha (7, 5) qui dit : « Qu'est-ce qui est aliment en bouchées ? — Les bouchées en raison de quoi il y a augmentation *(upacaya)* des organes, accroissement et maintien *(yāpanā)* des grands éléments » et le reste. — La doctrine de l'existence de l'aliment en bouchées dans les enfers n'est pas en contradiction avec les définitions que vous rappelez. Ces définitions, en effet, s'appliquent à l'aliment en tant qu'il augmente *(upacaya)*. [2] Mais les objets de consommation qui ont pour effet de diminuer *(apacaya)*, possèdent cependant, dans les enfers, le caractère d'aliment [3] : ils écartent, au moins pour un temps, la faim et la soif. D'ailleurs dans les enfers dits *prādeśika* (iii. 59 c), l'aliment en bouchées existe comme chez les hommes. Donc l'aliment en bouchées existe dans les cinq destinées.

A propos de l'aliment en bouchées, nous examinerons le Sūtra : « Celui qui nourrit cent Rishis hétérodoxes détachés du Kāma, celui qui nourrit un seul Pṛthagjana *jambuṣaṇḍagata*, ce dernier don est beaucoup plus fécond que le premier ». [4] Que faut-il entendre par l'expression « Pṛthagjana *jambuṣaṇḍagata* » ?

1. *pradīptāyaḥpiṇḍa, kvathitatāmra.* — Voir par exemple le Pañcaśikṣāsūtra, Feer, Fragments du Kandjour, 241.

2. *upacayābhisaṃdhivacanād avirodhaḥ.* Vyākhyā : Ce qui a pour effet l'augmentation est l'aliment par excellence *(mukhya)*.

3. *āhāralakṣaṇaprāptatvāt.*

4. On peut reconstituer le Sūtra [voir iv. 117] :

*yaś ca tiryagyonigatānāṃ śatāya dānaṃ dadyāt / yaś caikasmai duḥśīlāya manuṣyabhūtāya dānaṃ dadyāt / ato dānād idaṃ dānaṃ mahāphalataraṃ // [yaś ca duḥśīlānāṃ manuṣyabhūtānāṃ śatāya dānaṃ dadyāt / yaś caikasmai śīlavate manuṣyabhūtāya ....] // yaś ca bāhyakānāṃ*

[Trois opinions dans Vibhāṣā, 130, 12] 1. D'après la première opinion, *jambuṣaṇḍa* signifiant Jambudvīpa, [1] il faut comprendre : « Tous les êtres habitant le Jambudvīpa qui ont un ventre ». [2] — Cette explication est inadmissible; car l'expression « un Pṛthagjana ... » ne peut désigner « tous les êtres ... ». Eût-elle semblable valeur, on ne voit pas pourquoi le Sūtra enseignerait que le don fait à un nombre infini de Pṛthagjanas est plus méritoire que celui fait à un petit nombre, à une centaine de Rishis : la chose va de soi, la chose n'a rien de surprenant. [3] — 2. D'après la deuxième opinion, le Pṛthagjana en question, c'est le Bodhisattva proche de la Bodhi. [4] [16 b] — 3. D'après les partisans de la troisième opinion, la deuxième opinion est insoutenable : en effet le don fait à semblable Bodhisattva est d'un mérite incalculable, est d'un mérite supérieur au don fait à cent koṭis d'Arhats. Le terme de la comparaison serait beaucoup trop bas. — Donc, disent les Vaibhāṣikas, ce Pṛthagjana est l'homme qui a obtenu les racines de bien nommées *nirvedhabhāgīyas*. [5]

*kāmavītarāgāṇām ṛṣīṇāṃ śatāya dānaṃ dadyāt / yaś caikasmai pṛthagjanāya jambuṣaṇḍagatāya dānaṃ dadyāt / ato dānād idaṃ dānaṃ mahāphalataraṃ // bāhyakebhyo vītarāgebhyaḥ srotaāpattiphalapratipannakāyu dānam aprameyataraṃ ...*

Dans le Dakkhiṇāvibhaṅgasutta (Majjhima, iii. 255) : *tiracchānagate dānaṃ datvā sataguṇā dakkhiṇā paṭikaṅkhitabbā / puthujjane dussīle ... sahassaguṇā ... / puthujjane sīlavante ... satasahassaguṇā ... / bāhirake kāmesu vītarāge ... koṭisahassaguṇā ... / sotāpattiphalasacchikiriyāya paṭipanne dānaṃ datvā asaṃkheyyā appameyyā dakkhiṇā paṭikaṅkhitabbā.*

Sur la valeur du don d'après le champ, Kośa, iv. 117.

1. Bhagavat a dit : *yāḥ kāś cij jambuṣaṇḍāt sravantyaḥ sarvās tāḥ samudranimnāḥ samudrapravaṇāḥ samudraprāgbhārāḥ.*

(A comparer Aṅguttara, v. 22, Saṃyutta, v. 39).

2. *jambuṣaṇḍagata = jambudvīpanivāsin.*

On peut rappeler que Jambudvīpapuruṣa = Bouddha (Kośa, vii. 30 a-c).

*kukṣimantaḥ*, « qui ont un ventre » = qui possèdent la capacité de manger; depuis le début de la vie embryonnaire.

3. *kiṃ cātra viśeṣaḥ.* — Vyākhyā : *kim atrāścaryam ...*

4. *saṃnikṛṣṭabodhisattva = āsannābhisaṃbodhi.*

5. Etats spirituels qui précèdent immédiatement l'abandon de la qualité de Pṛthagjana = l'entrée dans le Chemin = l'acquisition de la qualité de candidat au premier fruit, vi. 17.

A notre avis, l'expression *jambuṣaṇḍagata* ne signifie pas étymologiquement « possesseur des *nirvedhabhāgīyas* »[1] ; l'usage n'accorde pas ce sens à cette expression ; ni le Sūtra ni le Śāstra ne l'emploient dans ce sens : l'explication proposée est donc fantaisiste. — A la vérité, le nom de *jambuṣaṇḍagata*, « assis sous l'arbre Jambu », ne convient qu'au seul Bodhisattva, [comme il est dit : « Le Bodhisattva Sarvārthasiddha, sorti pour aller voir le Kṛṣigrāmaka, assis au pied d'un arbre *jambu*, entra dans le premier *dhyāna* »[2]]. Ce Bodhisattva est un Pṛthagjana, il est détaché du Kāma : on peut donc le comparer avec les Rishis hétérodoxes détachés du Kāma, et dire que le don qu'on lui fait est plus méritoire que le don fait aux Rishis. Sans doute, le don fait à ce Bodhisattva est plus méritoire que le don fait à un nombre infini de Rishis : si le Sūtra dit qu'il est plus méritoire que le don fait à cent Rishis, c'est parce que le Sūtra explique la gradation du mérite par le multiple cent[3] : « nourrir cent animaux, nourrir un homme immoral, nourrir cent hommes immoraux .... ». Observons que, poursuivant ces comparaisons, le Sūtra ne parle plus du *jambuṣaṇḍagata*. Il ne dit pas : « Le don fait au candidat au fruit de Srotaāpanna est incomparablement plus grand que le don fait à des *jambuṣaṇḍagatas* » — ce qu'il dirait si *jambuṣaṇḍagata* signifiait « possesseur des *nirvedhabhāgīyas* » — mais bien, reprenant les Rishis comme terme de comparaison : « Le don fait à un candidat au fruit de Srotaāpanna est incomparablement plus grand que le don fait à cent Rishis hétérodoxes .... ».

Nous avons vu quel est le Pratītyasamutpāda des êtres et comment

1. *na tv iyam anvarthā saṃjñā nāpi paribhāṣitā.*

2. *kṛṣigrāmakaṃ vyavalokanāya nirgataḥ sarvārthasiddho bodhisattvo jambuvṛkṣamūle niṣaṇṇaḥ prathamaṃ dhyānam utpāditavān.* — On a viii. 27 c, Vyākhyā, une autre rédaction : *bodhisattvo hi karmāntapratyavekṣaṇāya* [*karmānta* = terrain labouré] *niṣkrānto jambumūle prathamaṃ dhyānam utpāditavān* — Divya, 391 : *asmin pradeśe jambūcchāyāyāṃ niṣadya ....* — Majjhima, i. 246 : ... *pitu sakkassa kammante sītāya jambucchāyāya nisinno vivicc eva kāmehi ... paṭhamaṃ jhānam upasampajja ...* ; Lalita, Lefman, 128 (chapitre xi) : *avalokya ca kṛṣikarmāntam ....* ; Mahāvastu, ii. 45, 26.

3. *śatagrahaṇaṃ tu pūrvādhikārāt.*

les êtres durent. Nous avons vu aussi comment la mort résulte de l'épuisement de la vie *(āyus)*, etc. (ii. 45 a, trad. 217). Il nous reste à dire quel *vijñāna* est présent au moment de la mort et de la naissance. [17 a]

**42** a-c. Rupture, reprise, détachement, perte du détachement, mort et naissance sont regardés comme propres au *manovijñāna*.[1]

C'est par la seule connaissance mentale qu'ont lieu la rupture et la reprise des racines de bien ; le détachement soit d'un Dhātu, soit d'une *bhūmi* (premier *dhyāna*, etc.), et la perte de ce détachement ; la mort et la naissance. — Ce qui est vrai de la naissance est évidemment vrai du commencement de l'existence intermédiaire : il est inutile d'en parler.[2]

**42** d. La mort et la naissance, avec la sensation d'indifférence.[3]

Le terme *cyuta* est l'équivalent de *cyuti*, mort ; le terme *udbhava*, l'équivalent d'*upapatti*, naissance.

Le *manovijñāna*, à la mort et à la naissance, est associé à la sensation *(vedanā)* d'indifférence, *upekṣā*, c'est-à-dire à la sensation

1. *chedasaṃdhānavairāgyahānicyutyupapattayaḥ /*
*manovijñāna eveṣṭāḥ*

La rupture des racines de bien résulte de la « vue fausse » *(mithyādṛṣṭi)*, laquelle, étant de réflexion *(saṃtīrikā)*, est mentale *(mānasī)* ; la reprise de ces racines résulte de la « vue correcte » et du doute *(samyagdṛṣṭi, vicikitsā)*, qui sont mentaux (iv. 79-80).

C'est dans le seul *manovijñāna* qu'a lieu le détachement : car le détachement ne peut être obtenu que par une pensée recueillie *(samāhita)* ; la perte du détachement est causée par le jugement incorrect *(ayoniśomanasikāra)*, lequel est *vikalpa*, donc purement mental.

La mort se produit dans un *vijñāna* propice à la coupure de la série : donc chez une personne où l'activité des cinq organes de connaissance sensible est « rentrée » *(cyutiḥ saṃkṣiptapañcendriyapracārasya pravāhacchedānukūle vijñāne bhavati)* [Sur *saṃkṣipta*, vii, trad. p. 20]. La naissance *(upapatti)* ne convient qu'au *manovijñāna* puisqu'elle a lieu avec « un esprit troublé » *(viparyastamati*, iii. 15).

2. *antarābhavapratisaṃdhir apy uktarūpaḥ*. — C'est-à-dire *pratisaṃdhisāmānyād anukto 'py uktakalpa iti nocyate*.

3. *upekṣāyāṃ cyutodbhavau //*

ni-agréable-ni-désagréable. Cette sensation n'est pas vive *(paṭu)* ; les autres sensations sont vives et, par conséquent, le *vijñāna* naissant et mourant ne peut leur être associé, car, dans cette hypothèse, il serait lui-même vif.

**43** a. Ni l'une ni l'autre pour le « recueilli », pour le « sans-pensée ». [1]

La mort et la naissance ont lieu dans le *manovijñāna* [, pour et par le *manovijñāna*]. Mais la mort ne peut avoir lieu chez un homme dont la pensée *(citta = manovijñāna)* est recueillie. [2] La pensée recueillie se trouve dans une terre *(bhūmi)* — premier *dhyāna*, etc. — dissemblable *(visabhāga)* du Kāmadhātu où nous supposons que se trouve le mourant et le naissant. D'autre part, si nous considérons l'être qui meurt ou qui naît dans une terre de recueillement, sa pensée n'est certainement pas recueillie, car la pensée recueillie n'est recueillie que par effort ; elle est *ābhisaṃskārika :* elle est donc toujours vive *(paṭu)*. Enfin, la pensée recueillie est *anugrāhaka :* c'est-à-dire que, de sa nature, elle tend à durer, à faire durer ; donc elle n'est pas idoine à la coupure de la série.

Il n'y a pas non plus mort ou naissance pour le « sans-pensée », [l'homme entré dans la *nirodhasamāpatti* ou l'*asaṃjñisamāpatti*, le dieu qui goûte la rétribution de l'*asaṃjñisamāpatti*, ii. 41 d]. Le sans-pensée ne peut être tué [17 b] : lorsque son corps *(āśraya* = l'appareil sensoriel, iii. 41) commence à dépérir *(viparinantum)* — soit par l'action du glaive ou du feu, soit par épuisement de la rétribution des recueillements — alors, de toute nécessité, la pensée liée au corps [et existant à l'état de germe dans le corps] devient présente et meurt. [3]

1. *naikāgrācittayor etau.* — Kathāvatthu, xv. 9 ; Kośa, viii. 16.

2. Le Bhāṣya dit simplement : [*na samāhitacittasya cyutir upapattir vā*] *visabhāgabhūmikatvād ābhisaṃskārikatvād anugrāhakatvāc ca.*

Bhagavat sort du quatrième *dhyāna* pour mourir, Dīgha, ii. 156 ; voir ci-dessous p. 134 n. 2.

3. *nāpy acittakasya / so 'cittaka upakrantuṃ (= māyayituṃ) na śakyate (śastrādibhiḥ) / yadā cāsyāśrayo viparinantum ārabhate (śastreṇāgninā*

L'état de non-pensée est incompatible aussi avec la naissance, car toute cause de coupure de la pensée y manque, car il ne peut y avoir naissance sans *kleśa.* [1]

L'existence-mort *(maraṇabhava)* peut être bonne, mauvaise, non-définie *(avyākṛta)*. En ce qui concerne la mort de l'Arhat,

**43** b. On obtient le Nirvāṇa dans deux pensées non-définies. [2]

A savoir dans une pensée *airyāpathika* ou dans une pensée *vipākaja*. Du moins d'après les docteurs qui croient que, dans le Kāmadhātu, une pensée *vipākaja* peut être d'indifférence *(upekṣā)* (iv. 48) ; mais, pour les docteurs d'un avis opposé (iv. 47), on n'obtient le Nirvāṇa dans une pensée *airyāpathika.*

*vopakramān nirodhasamāpattim asaṃjñisamāpattiṃ vā samāpannasya asaṃjñisamāpatter vipāke 'vasthitasya vipākāvedhaparisamāpteḥ) avaśyam asya tadānīṃ tadāśrayapratibaddhaṃ (= āśraye bījabhāvenāvasthitam) cittaṃ saṃmukhībhūya pracyavate.*

On peut comprendre : « la pensée, étant devenue présente, tombe (= meurt) » ; ou bien « la pensée de ce [Pudgala] étant devenue présente [= étant entrée en activité = *samudācarya*], ce Pudgala tombe » ; ou bien encore *saṃmukhībhūya* = *saṃmukhībhāvya* [avec chute du *ṇi*, comme on dit : « Il y a un vent qui fait pousser les feuilles, il y a un vent qui dessèche les feuilles » = *asti parṇaruho vāto 'sti parṇaśuṣo 'paraḥ* ; variante du commentaire d'Uṇādi, 2, 22], avec le sens : « .... ayant rendu présente la pensée, le Pudgala meurt ».

Comment la pensée, interrompue par le recueillement, renaît, ii. trad. p. 212.

1. *upapattau tv ayuktam acittakatvam / cittacchedahetvabhāvād vinā ca kleśenānupapatteḥ.* — Texte fourni par la Vyākhyā, confirmé par le Lotsava et par Paramārtha. — Hiuan-tsang lit *hetvabhāvāt* = « parce que la cause de la naissance manque », et non pas *cittacchedahetvabhāvāt* (qui fait difficulté).

On a vu, iii. 38, que la naissance a lieu par tous les *kleśas*, passions, propres à la terre où elle a lieu *(sarvakleśair hi tadbhūmikair upapattiḥ pratisaṃdhibandho bhavati).*

2. *nirvāty avyākṛtadvaye /*

La pensée à la mort peut être bonne, mauvaise, non définie. Il y a quatre sortes de pensée non définie : *vipākaja*, *airyāpathika*, *śailpasthānika*, *nairmāṇika* (ii. 71 b, trad. p. 320). — Il y a lieu de préciser à quelle catégorie appartient la pensée de l'Arhat mourant, [la pensée par laquelle il entre dans le Nirvāṇa, *nirvāti*].

Dans Visuddhi, 292, des Arhats meurent assis, couchés, marchant. [Donc avec des pensées *airyāpathika* ?]

Pourquoi la dernière pensée de l'Arhat est-elle nécessairement non-définie ? — Parce que cette sorte de pensée, étant très faible, [1] est idoine à la coupure de la pensée, c'est-à-dire à la coupure définitive de la pensée. [2]

Dans quelle partie du corps le *vijñāna* périt-il à la mort ? — Quand la mort ou « chute » *(cyuti)* a lieu en une fois *(sakṛccyuti)*, le *kāyendriya* (organe du corps ou du tact) périt en un instant avec le *manas*.

**43** c-**44** a. Quand la mort est graduelle, le *manas* meurt dans les pieds, au nombril, dans le cœur, suivant que l'être va en bas, chez les hommes, chez les Suras, ou ne renaît pas. [3]

*adhoga*, qui va en bas, qui doit renaître dans les mauvaises destinées ; *nṛga*, qui va chez les hommes, qui doit renaître dans la destinée humaine ; *suraga*, qui va chez les dieux, qui doit renaître dans une destinée divine. De ces êtres le *vijñāna* meurt respectivement dans les pieds, dans le nombril, dans le cœur.

1. *durbalatvāt = paramāpaṭutvāt.*

2. Bhāṣya : *tad hi cittacchedānukūlam.* — Il y a deux « coupures de pensée » *(cittaccheda)* : la coupure *apratisaṃdhika*, coupure définitive, telle que la pensée à la mort n'est pas suivie de la pensée de l'existence intermédiaire ; la coupure *sapratisaṃdhika*, telle que la pensée à la mort se continue dans la pensée de l'être intermédiaire [Coupure de la série de pensées qui dure une vie, coupure du *bhavaṅga* dans les sources pâlies]. Dans ce dernier cas, la pensée peut être aussi bonne ou mauvaise.

Sur la nature de la pensée de l'Arhat mourant et, en général, du mourant, Kathāvatthu, xxii. 3 (La mort a lieu dans le *pakaticitta*, une pensée de Kāmadhātu pour un être du Kāmadhātu). — Sur la mort des deux espèces d'Arhat, Compendium, Introduction, p. 75.

3. *kramacyutau pādanābhihṛdayeṣu manaścyutiḥ /*
*adhonṛsuragājānām*

Sur les deux genres de mort, mort en une fois, mort graduelle, ii. 15, trad. p. 133, Vibhāṣā, 190, 3.

Quand la mort est graduelle, les organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût, l'organe sexuel, les « organes » de la sensation agréable et désagréable disparaissent d'abord ; restent l'organe du tact *(kāyendriya)*, l'organe vital *(jīvitendriya)*, le *manas* et la sensation d'indifférence *(upekṣendriya)* : ces quatre *indriyas* périssent ensemble.

*aja*, qui ne renaît pas, l'Arhat : son *vijñāna* meurt aussi dans le cœur ; d'après une autre opinion, dans la tête. [1]

Comment le *vijñāna* meurt-il dans telle ou telle partie du corps ? — Parce que c'est dans telle ou telle partie qu'a lieu la destruction de l'organe du tact. [2] [A cet organe — qui seul lui reste comme support, *āśraya*, iii. 41 — est liée l'activité du *vijñāna*, lequel est immatériel et hors l'espace]. Le *vijñāna* meurt par la destruction de l'organe du tact, laquelle a lieu dans une certaine place. Vers la fin de la vie, l'organe du tact périt peu à peu ; à la fin il ne reste plus que dans telle ou telle partie où il finit par disparaître ; de même que de l'eau placée sur une pierre chaude diminue graduellement et que c'est à une certaine place qu'elle finit par disparaître.

C'est ainsi qu'a lieu la mort graduelle ; en général, le mourant est affligé par des sensations qui brisent les parties vitales *(marman)*.

**44** b. Les parties vitales sont fendues par l'eau, etc. [3]

On nomme *marmāṇi*, [4] parties vitales, les parties quelconques du corps qui ne peuvent être endommagées sans que la mort s'ensuive.

1. Beal, Catena, 41, d'après une Gāthā qui doit être de Grand Véhicule, donne des indications différentes.

Pour le Saint, la tête ; pour le futur dieu, les yeux ; pour le futur homme, le cœur ; pour le futur *preta*, l'aine ..... On peut deviner la future destinée du mort en examinant quelle partie reste le plus longtemps chaude.

Vaṅgīśa, avant sa conversion, auscultait le crâne avec succès, et savait si le mort renaissait homme, dieu ou damné. Mais, auscultant le crâne d'un Arhat, il reste *a quia* (Theragāthā, Commentaire, Brethren, 395).

On voit, Avadānaśataka, i. 5, que les rayons rentrent dans une certaine partie du corps du Bouddha d'après la destinée qu'il a prédite. [Dans les pieds, quand il s'agit d'un damné ...].

2. *kāyendriyasya teṣu nirodhāt.* — Le *vijñāna*, étant immatériel *(arūpitvat)*, ne réside pas dans un lieu *(adeśastha)* ; mais il a pour support le corps muni d'organes.

3. *marmacchedas tv abādibhiḥ* /

Sur les parties vitales, les 404 maladies, Vibhāṣā, 190, 13 et suiv., Saddharmasmṛtyupasthāna, 8, 1. — Bodhicaryāvatāra, ii. 41 *(marmacchedādivedanā)*.

4. Glose pâlie citée dans « Expositor » (P.T.S.), 132 : *maranti anenāti yasmin tālite na jīvati taṃ ṭhānaṃ mammaṃ nāma.*

Lorsqu'un des éléments, eau, feu ou vent, est extrêmement troublé, les parties vitales sont fendues pour ainsi dire *(chidyanta iva)* par de terribles sensations qui sont pour ainsi dire des couteaux aigus. En disant que les parties vitales sont fendues *(marmaccheda)*, on ne veut pas dire qu'elles sont fendues comme du bois. Ou bien il faut entendre que, tout comme si elles étaient fendues, elles sont désormais incapables d'activité *(na punaś ceṣṭante)*.

Pourquoi les parties vitales ne sont-elles pas fendues par le trouble de l'élément-terre ? — Parce qu'il n'y a que trois *doṣas*, à savoir la bile, le phlegme et le vent, qui sont en ordre principal eau, feu et vent. D'après une autre opinion, parce que, le monde périssant par ces trois éléments (iii. 100 a), la mort aussi a lieu par ces trois éléments. [1]

Quant aux dieux *(devaputra)*, leurs parties vitales ne sont pas fendues. Mais, chez le dieu dont la mort approche *(= cyavanadharmin)*, apparaissent cinq signes avant-coureurs *(ñe baḥi ltas)* : 1. de ses vêtements et de ses ornements sortent des sons déplaisants ; 2. l'éclat de son corps diminue ; 3. des gouttes d'eau restent attachées à son corps après le bain ; 4. malgré sa mobilité naturelle, son esprit se fixe sur un objet ; 5. ses yeux, naturellement fixes, s'ouvrent, se ferment, sont troubles. Et il y a cinq signes de mort : 1. les vêtements se souillent ; 2. les couronnes se fanent ; 3. la sueur apparaît aux aisselles ; 4. le corps émet une mauvaise odeur ; 5. le dieu ne se plait plus sur son siège. [2]

1. I-tsing (Takakusu, 131) cite un Sūtra qui énumère quatre *doṣas* : « The *chü-lu*, i. e. making the body slothful and heavy, owing to an increase of the element earth », plus *śleṣman (kapha)*, *pitta* et *vāta*. — Takakusu traduit *chü-lu* = *gulma* : « the phonetical probability is rather ni favour of *guru* or its derivation *(gaurava)* ». [Mais le quatrième *doṣa* classique est le sang, Jolly, Grundriss, 41]. — Sur les trois *doṣas*, Rhys Davids-Stede signalent Milinda, 43, 172 et Sumaṅgalavilāsinī, i. 133 ; Takakusu, Comm. de Cullavagga, v. 14, 1, Mahāvagga, vi. 14, 1.

2. Sur les signes de la mort chez les dieux, Vibhāṣā, 70, 16, Ekottara, 26, 15, Ratnarāśisūtra.

Beal, Catena, 97, cite une source qui combine les deux listes avec des omissions, total cinq. — Chavannes, i. 425 (Nanjio, 1359), a une liste de sept signes : 1. éclat de la nuque éteint ; 2. fleurs flétries ; 3. teint altéré ; 4. poussière sur les vête-

Bhagavat classe les êtres qui naissent, durent et meurent,[1] en trois catégories *(rāśi)* : catégorie prédestinée au salut, catégorie prédestinée à la perte, catégorie non prédestinée.

**44** c-d. L'Ārya et le coupable d'*ānantarya* sont prédestinés, le premier au salut, le second à la perte.[2] [19 a]

Qu'est-ce que le « salut », *samyaktva*[3] ? — D'après le Sūtra, l'abandon complet de l'affection, de la haine, de l'erreur, de toutes les passions *(kleśa)*, [c'est-à-dire le Nirvāṇa]. — Qu'est-ce qu'un Ārya ? — Celui en qui est né le Chemin, c'est-à-dire le chemin pur *(anāsrava)*. Ārya, parce que « allé au loin » *(ārād yātaḥ)* du mal,[4] puisqu'il possède la disconnexion *(visaṃyoga*, ii. 55 d, p. 278) d'avec

ments ; 5. sueur aux aisselles ; 6. corps amaigri ; 7. : « il avait quitté son trône ».

Ailleurs on ne rencontre que la seconde liste : Divya, 193 : *cyavanadharmiṇo devaputrasya pañca pūrvanimittāni prādurbhavanti* [Ce qui correspond mot pour mot au texte que traduit le Lotsava comme préambule à notre première liste] *akliṣṭāni vāsāṃsi kliśyanti / amlānāni mālyāni mlāyanti / daurgandhyam kāyena (?) niṣkrāmati / ubhābhyāṃ kakṣābhyāṃ svedaḥ prādurbhavati / cyavanadharmā devaputraḥ sva āsane dhṛtiṃ na labhate* [Ce qui est notre seconde liste]. — Même liste dans la Lettre amicale de Nāgārjuna, JPTS. 1886, 100 (où on a comme troisième signe : The colour of the body becoming ugly : comparer Itivuttaka, § 83).

On sait que cinq signes distinguent les dieux des mortels : pas de sueur, pas de poussière, pas de clignement d'yeux, pas d'ombre, ne pas toucher le sol (voir les références de Bloomfield, Pārçvanātha, Baltimore, 1919, p. 51).

Dans Divya, 222, Māndhātar ne diffère de Śakra que par le clignement des yeux.

1. Hiuan-tsang ajoute : « qui sont dans l'existence intermédiaire ».

2. *samyaṅmithyātvaniyatā āryānantaryakāriṇaḥ /*

Kośa, iv. 80 d, trad. 177.

Ekottara, 13, 20, Dīrgha, 13 20, Mahāvyutpatti, 95, 11.

Dīgha, iii. 217, *tayo rāsī, micchattaniyato rāsi, sammattaniyato rāsi, aniyato rāsi ;* Puggalapaññatti, 13, ne connaît que le *puggala niyata (pañca puggalā ānantarikā ye ca micchādiṭṭhikā niyatā*, voir Kośa, v. trad. p. 18, iv. p. 202) et l'*aniyata ;* mais Dhammasaṅgaṇi, 1028, connaît les trois catégories. [L'explication, comme on voit par la note de la traductrice et Atthasālinī, 45, diffère de l'explication de l'Abhidharma]. — Sur les *aniyatas*, Nettippakaraṇa, 96, 99 et commentaire.

3. *samyaktva* défini vi 26 a (trad. p. 180, n. 4).

4. Etymologie traditionnelle.

les *kleśas*. — Comment l'Ārya est-il prédestiné *(niyata)* au salut? — Parce qu'il obtiendra certainement le Nirvāṇa. — Mais l'homme qui acquiert les *mokṣabhāgīyas* (vi. 24 c), lui aussi, obtiendra certainement le Nirvāṇa. Pourquoi ne pas le considérer comme prédestiné au salut? — Parce qu'il peut commettre les péchés qui feront de lui un « prédestiné à la perte »; ou bien parce que, s'il est en effet prédestiné au Nirvāṇa, le moment de son arrivée au Nirvāṇa n'est pas fixé, comme c'est le cas pour les Āryas à commencer par « celui qui, au maximum, renaîtra sept fois » *(saptakṛtvaḥparama*, vi. 34 a).

Qu'est-ce que la perte, *mithyātva?* — Les destinées infernale, animale, de *preta*. L'homme qui commet les *ānantaryas* (iv. 96) renaîtra certainement en enfer; il est donc prédestiné à la perte.

Le non prédestiné *(aniyata)* est celui qui n'est pas prédestiné au salut ou à la perte. Qu'il devienne prédestiné à l'un ou à l'autre, ou qu'il continue à ne pas être prédestiné, cela dépend en effet de ses actes futurs. [xi]

Nous avons décrit le monde des êtres; nous passons à la description du monde réceptacle *(bhājanaloka)*. [1]

**45**. Voici comment on pense que le monde réceptacle est disposé. En bas le cercle du vent, non-mesurable, haut de seize cent mille lieues. [2]

1. Les sources les plus anciennes sont des Sūtras du Dīrgha et du Madhyamāgama, notamment Dīrgha, 30; parmi les Sūtras plus récents, Nanjio 549 (le Hishai de Beal); parmi les Śāstras, Nanjio, 1297, la Lokaprajñāpti et la Kāraṇaprajñāpti (analysées dans Cosmologie bouddhique), la Vibhāṣā. — Il semble que Vasubandhu résume ici toute cette littérature. — Le Saddharmasmṛtyupasthāna (Lévi, Pour l'histoire du Rāmāyaṇa, JAs. 1918, i.), Divya, xvii. (conquêtes de Māndhātar, xxxii. = Nanjio 643 et suiv.), appartiennent aussi au Petit Véhicule. — Pour les sources pâlies, Lotus, 842, Sp. Hardy, Legends and theories, 1886. Sources chinoises (des deux Véhicules), Beal, Catena, 1871, et Four Lectures. Le schéma de l'univers dans Georgy, Alphabetum Tibetanum, 1772, Gogerly, Ceylon Buddhism, 1908, vol. ii, Sp. Hardy, Legends, 104. — Hastings, Encyclopédie Morale et Religions, art. Cosmogony and Cosmology (Buddhist), iv. 129-138, B. C. Law, Heaven and Hell in Buddhist perspective, 1925; je n'ai pas vu la Buddhist Cosmology de Mac Govern (Londres, 1923 ?).

2. *tatra bhājanalokasya saṃniveśam śanty adhaḥ /*
*lakṣaṣoḍaśakodvedham asaṃkhyaṃ vāyumaṇḍalam //*

Le grand chiliocosme (iii. 73) est disposé comme nous allons l'expliquer [1 b]. En bas naît par la force des actes des êtres *(adhipatiphala,* ii. 58, iv. 85) le cercle du vent qui repose sur l'espace.[1] Il est épais de seize cent mille *yojanas* (iii. 88) ; il est non-mesurable en circonférence ; il est solide : un *mahānāga*[2] pourrait y lancer son *vajra ;* le *vajra* se briserait sans que le cercle de vent soit entamé.

**46** a-b. Le cercle des eaux, haut de onze cent vingt mille.[3]

Par la souveraineté *(ādhipatya)* des actes des êtres, tombe des nuages amoncelés, sur le cercle du vent, une pluie dont les gouttes sont comme des timons de char.[4] Cette eau forme le cercle de l'eau, épais de onze cent vingt mille *yojanas.*

*ušanti* = *icchanti.* On peut comprendre : « Les Vaibhāṣikas » (P'ou-kouang), ou : « Toutes les écoles ». (Fa-pao).

D'après une opinion (Grand Véhicule notamment), la terre d'or est placée immédiatement sur le cercle du vent ; au-dessus le cercle de l'eau.

*saṃniveśa* est interprété par Hiuan-tsang dans le sens de disposition : « Telle est la disposition du monde réceptacle : en bas ... » ; et cette interprétation est préférable puisque le cercle du vent fait partie du monde réceptacle. Paramārtha comprend, je crois, « fondement » ; le Lotsava a *gnas,* « lieu », « place ».

1. Burnouf a traduit, Introduction, 448, le Sūtra que cite la Vyākhyā ad i. 5 : *pṛthivī bho gautama kutra pratiṣṭhitā / pṛthivī brāhmaṇa abmaṇḍale pratiṣṭhitā / abmaṇḍalaṃ bho gautama kutra pratiṣṭhitam / vāyau pratiṣṭhitam / vāyur bho gautama kutra pratiṣṭhitaḥ / ākāśe pratiṣṭhitaḥ / ākāśaṃ bho gautama kutra pratiṣṭhitam / atisarasi mahābrāhmaṇa atisarasi mahābrāhmaṇa / ākāśaṃ brāhmaṇa apratiṣṭhitam anālambanam iti vistaraḥ.*

Comparer Dīgha, ii. 107 (sur les tremblements de terre) ; Windisch, Māra et Bouddha, 61. — *ayam ānanda mahapaṭhavī udake patiṭṭhitā / udakaṃ vate patiṭṭhitam / vāto ākāsaṭṭho hoti.* — Thèse que Nāgasena (avec la lecture *vāto ākāse patiṭṭhito)* explique à Milinda, 68.

Sur l'origine du cercle du vent, iii. 90 c 1 ; 100 a-b (Hiuan-tsang fol. 16 *a* à la fin). — On verra iii. 93 c, note, que, lorsque l'univers est détruit, il reste du *rupa* là où il était. Ce *rūpa* doit être l'*ākāśadhātu,* i. 28.

2. Hiuan-tsang et Paramārtha transcrivent ; le Lotsava a *tshan po che chen po* dont le sens, d'après Śarad Chandra, 1024, n'est pas aussi net ; voir Mahāvyutpatti, 253 ; Kośa, vii. 31, p. 73, n. 4 ; Vibhāṣā, 30, 9.

3. *apām ekādaśodvedhaṃ sahasrāṇi ca viṃśatiḥ /*

4. On a, d'après le Lotsava, *īṣādhārāmātrā varṣyadhārā* [Voir Cosmologie,

Comment ces eaux ne s'écoulent-elles pas sur le côté ? [1] — Les uns disent que les eaux sont soutenues par la force des actes des êtres. De même les aliments et les boissons ne tombent pas dans l'intestin *(pakvāśaya)* avant d'être digérés. D'après une autre opinion, les eaux sont soutenues par le vent, comme le grain par la corbeille *(kusūlanyāyena, koṣṭhanyāyena)*.

Ensuite l'eau, agitée par un vent que suscite la force des actes, devient de l'or dans la partie supérieure, comme le lait cuit devient de la crème : [2]

**46** c-d. Ensuite, le cercle des eaux n'a plus que huit cent mille lieues de hauteur ; le reste devient de l'or. [3]

Il y a donc, au dessus du cercle d'eau réduit à huit cent mille *yojanas*, la « terre d'or » *(kāñcanamayī bhūmi)*, épaisse de trois cent vingt mille *yojanas*. [2 a]

**47** a-**48** a. Les cercles d'eau et d'or ont un diamètre de douze cent

p. 317, note, diverses rédactions tibétaines, Lokaprajñāpti, etc.] — *īṣā* signifie « timon » ; Paramārtha traduit « grand poteau », mais Hiuan-tsang : « essieu d'un char ». — On sait d'ailleurs que *īṣā* est une mesure (Śulbasūtra, dans Monier-Williams).

Sur la pluie primordiale, ci-dessous iii. 90 c, Saṃyukta, 34, 7, cité ci-dessus p. 10 (la pluie du nuage Īṣādhāra) ; Śikṣāsamuccaya, 247 : des nuages formant trente deux couches *(paṭala)* couvrent le monde. Le deva Īṣādhāra pleut durant cinq petits *kalpas*, de même les devas Gajaprameha, Acchinnadhāra et Sthūlabinduka. [D'après le Pitāputrasamāgama = Ratnakūṭa, xvi, Lévi, JAs. 1925, i. 37]. — [Bendall signale le Nāgarāja du nom de Īṣādhāra, Mahāvyutpatti, 168, 24].

1. D'après Hiuan-tsang. — On va voir, iii. 47, que le cercle d'eau a un diamètre de 1203450 *yojanas*. Il forme donc un tambour presque aussi haut que large : comment tient-il ? — D'après la Vibhāṣā, 133, source de cet exposé, d'autres docteurs pensent que le cercle d'eau est incalculable en largeur, comme le cercle de vent.

2. *pakvakṣīraśarībhāvayogena.* — Explication grammaticale dans la Vyākhyā. — Voir la comparaison de Dīgha, iii. 85 : *seyyathāpi nāma payaso tattasya nibbāyamānasya upari santānakaṃ hoti ...*

3. *aṣṭalakṣocchrayaṃ paścāc cheṣaṃ bhavati kāñcanam.*

Śikṣāsamuccaya, 148, cite l'Āgama des Sarvāstivādins : Sur le cercle d'or repose le Jambudvīpa, 84000 *yojanas* de terre. — [Le cercle d'or est nommé *kāñcanavajramaṇḍala*, Bodhicarya, vi. 1]. — Le Kośa préfère 80000, voir iii. 50 b.

trois mille quatre cent cinquante lieues ; le triple, pour le périmètre. [1]

Ces deux cercles ont les mêmes dimensions.

Sur la terre d'or circulaire qui repose ainsi sur l'eau,

**48** b-**49** c. Là sont le Meru, le Yugandhara, l'Īṣādhara, le Khadiraka, le mont Sudarśana, l'Aśvakarṇa, le Vinataka, le mont Nimindhara ; au-delà les continents ; à l'extérieur le Cakravāḍa. [2]

Neuf grandes montagnes reposent sur la terre d'or. Au centre le Meru ; concentriquement, les autres sept autour du Meru [2 b] ; le Nimindhara formant la jante extérieure qui enveloppe le Meru et les six murs-montagnes [3] intérieurs — d'où son nom. En dehors du Nimindhara, les continents. Enveloppant le tout, le Cakravāḍa, ainsi nommé parce qu'il encercle l'univers à quatre continents et lui donne ainsi la forme d'une roue. [4]

1. *tiryak trīṇi sahasrāṇi sārdhaṃ śatacatuṣṭayam / lakṣadvādaśakaṃ caiva jalakāñcanamaṇḍalam // samantatas tu triguṇam.*

La circonférence est le triple du diamètre : *sarvasya parimaṇḍalasya iyaṃ sthitir yad asya tripakṣamānaṃ (triguṇam eva) samantaparikṣiptasya pramāṇam.*

2. *tatra merur yugaṃdharaḥ /*
*īṣādharaḥ khadirakaḥ sudarśanagiris tathā //*
*aśvakarṇo vinatako nimiṃdharagiris tataḥ /*
*dvīpā bahiś cakravāḍaḥ.*

Les sources métriques « anciennes » de l'Atthasālinī (p. 297 et suiv.) ont le même chiffre pour le diamètre des « cercles », et contiennent sur les montagnes et les continents des détails voisins de ceux que fournit Vasubandhu. Cependant de nombreuses variantes que la comparaison d'autres documents multiplie.

Burnouf, Lotus, 844, Hopkins, Mythological aspects of trees and mountains in the Great Epic, JAOS. xxx. 366 (Origine babylonienne, Carpenter dans Mélanges C. H. Toy, 72).

Nemijātaka, v. 145 et suiv. (Jātaka, vi. 125) ; Atthasālinī, 297 ; Spence Hardy, Legends, 81.

Rémusat, J. des Savants, 1831, p. 600, Beal, Catena, 45 ; Divyāvadāna, 217, même ordre des montagnes que dans Kośa.

Mahāvyutpatti, 194, Dharmasaṃgraha, 125, Mahāvastu, ii. 300, Śikṣāsamuccaya, 246, Atthasālinī, 298 et Jātaka, vi. 125 diffèrent.

3. Ce sont les sept *paribhaṇḍaparvata* du Jātaka. — *ra ba* signifie mur.

4. *tena caturdvīpakaś cakrīkṛtaḥ (= cakrākāratāṃ gamitaḥ) / ata eva cakravāḍa ity ucyate.*

**49** d-**50** a. Sept montagnes sont d'or ; la dernière est de fer ; le Meru est de quatre joyaux. [1]

Le Yugandhara et les six montagnes qui l'enveloppent sont d'or ; le Cakravāḍa est de fer ; le Meru a quatre faces qui sont respectivement, du nord à l'ouest, d'or, d'argent, de lapis et de cristal. — Chacune de ces substances donne à la partie de l'espace qui lui correspond sa propre couleur. [2] La face du Meru qui est tournée vers le Jambudvīpa étant de lapis, le ciel est donc semblable, pour nous, au lapis.

Mais quelle est l'origine des diverses substances du Meru ? — Les eaux qui sont tombées sur la terre d'or sont riches de potentialités diverses [3] ; sous l'action de vents doués d'efficacités diverses, [4] elles disparaissent et font place aux divers joyaux. C'est ainsi que l'eau se transformant en joyaux, l'eau est la cause, les joyaux sont l'effet différent de la cause, il n'y a pas simultanéité. Toute autre la transformation *(pariṇāma)* [5] que supposent les Sāṃkhyas.

Qu'entendent les Sāṃkhyas par *pariṇāma ?* — Ils admettent que, dans une substance permanente *(dharmin, dravya)*, les *dharmas* ou essences naissent et disparaissent. — En quoi cette doctrine est-elle absurde ? [3 a] — On ne peut admettre, d'une part, un *dharmin* permanent, d'autre part des *dharmas* naissant et disparaissant. [6] — Mais les Sāṃkhyas ne supposent pas qu'il y a un *dharmin* à part des *dharmas ;* ils disent qu'un *dharma,* quand il se transforme *(pariṇam)*, devient le support de divers caractères : ce *dharma,* ils l'appellent *dharmin.* En d'autres termes, la transformation *(pari-*

1. *sapta haimāḥ sa āyasaḥ // catūratnamayo meruḥ.*

2. Lévi, Rāmāyaṇa, 45.

3. *nānāvidhabījagarbha,* c'est-à-dire, d'après la Vyākhyā, *nānāprakārasāmarthyayukta.*

4. *bahuvidhaprakārabhinnair vāyubhiḥ.*

5. ii. 36 c-d, iii. 100 a, iv. 4, p. 20, 22, v. 26, p. 54. vii. 13 a, p. 38.

6. *na hy avasthitasya dravyasya dharmāntaranivṛttau dharmāntaraprādurbhāvaḥ.* — C'est-à-dire : *na hy avasthitasya rūparasādyātmakasya kṣīranivṛttau dadhijanma :* On ne peut admettre que — la couleur, saveur, etc., restant identiques — il y ait, à la destruction du lait, apparition du petit lait.

*ṇāma)* c'est seulement la modification *(anyathābhāvamātra)* de la substance *(dravya)*. — Cette thèse n'est pas non plus admissible. — Pourquoi ? — Parce qu'il y a contradiction dans les termes : vous admettez que cela (la cause) est ceci (l'effet), et que ceci n'est pas comme cela. [1]

L'or, l'argent, les joyaux et la terre ainsi formés sont réunis et mis en tas par les vents que produit la force des actes. Ils constituent les montagnes et les continents.

**50** b-**51** b. Le Meru est immergé dans l'eau profonde de quatre-vingt mille lieues et s'élève au-dessus de l'eau de quatre-vingt mille lieues. L'émersion des huit autres montagnes va diminuant de moitié. Les montagnes ont largeur et hauteur égales. [2]

Les montagnes reposent sur la terre d'or et plongent dans l'eau sur quatre-vingt mille *yojanas*. Le Meru émerge du même nombre de *yojanas*, et est donc, immergé et émergé, de cent soixante mille *yojanas*. Le Yugandhara émerge de quarante mille, l'Īṣādhara de vingt mille *yojanas* et ainsi de suite jusqu'au Cakravāḍa qui émerge de trois cent douze *yojanas* et demi. [3] Autant elles s'élèvent au-dessus de l'eau, autant sont larges les montagnes. Le mot *ghana*, dans la stance, a le sens de « large ». [3 b]

**51** c-**52** c. Les sept Sītās, dont la première est de quatre-vingt

1. *tad evedaṃ na cedaṃ tathā*. Vous admettez que les moments successifs (lait .... petit lait) sont « autrement » *(anyathā)*, vous admettez qu'il y a modification *(anyathābhāva)* : donc il n'y a pas transformation *(pariṇāma)* ; il n'y a pas passage, d'un état à un autre état, d'une même chose ; car ce qui est autrement *(anyathātva)* est autre *(anyatva)*, tels Yajñadatta et Devadatta.

2. *jale 'śītisahasrake /*
*magna ūrdhvaṃ jalān merur bhūyo 'śītisahasrakaḥ //*
*ardhārdhahānir aṣṭāsu samocchrāyaghanāś ca te /*

Dans le Saddharmasmṛtyupasthāna (Lévi, Rāmāyaṇa, 46) comme dans Atthasālinī (298), le Meru émerge de 84000.

3. Vasubandhu ne parle pas du Mahācakravāḍa, Mahāvyutpatti, 194, 12, Lotus, 842, Dharmasaṃgraha, 124 et notes p. 65, Dict. de St Petersbourg. — Le Cakravāḍa de Beal, 45, est haut de 300 *yojanas* ; dans Atthasālinī (299), le Cakravāḍa est immergé de 82.000, émerge de 82.000.

mille lieues, font l'intervalle entre les montagnes. — C'est l'océan intérieur, triple au pourtour. Les autres Sītās en diminuant de moitié. — Le reste est la grande mer extérieure, de trois cent vingt-deux mille lieues. [1]

Entre les montagnes, du Meru au Nimindhara, sont les Sītās, [2] pleines d'une eau douée des huit qualités : froide, claire, légère, savoureuse, douce, non fétide, qui ne fait mal ni à la gorge ni au ventre. [3]

La première, entre le Meru et le Yugandhara, est large de quatre-vingt mille lieues. En pourtour extérieur, à la rive du Yugandhara, on a le triple, soit deux cent quarante mille *yojanas*.

La largeur des autres Sītās va en diminuant de moitié : le deuxième Sītā, entre le Yugandhara et l'Īṣādhara, est large de quarante mille *yojanas*, et ainsi de suite jusqu'à la septième, entre le Vinataka et le Nimindhara, large de douze cent cinquante *yojanas*. Le calcul du

1. *sītāḥ saptāntarāṇy eṣām ādyāśītisahasrikā //*
*ābhyantaraḥ samudro 'sau triguṇaḥ sa tu pārśvataḥ /*
*ardhārdhenāparāḥ śītāḥ śeṣaṃ bāhyo mahodadhiḥ //*
*lakṣatrayaṃ sahasrāṇi viṃśatir dve ca.*

Hiuan-tsang corrige cette rédaction qui est assez embarassée : « Entre les montagnes [c'est-à-dire entre le Meru, le Yugandhara ... le Cakravāḍa] il y a huit océans. Les sept premiers sont l'[océan] intérieur. Le premier est large de 80000 ; et est du triple à sa limite extérieure. Les six autres, en diminuant de moitié. Le huitième est l'[océan] extérieur, de 321000 *yojanas* ».

2. On lit Śītā dans le MS. fragmentaire des kārikās. — Nulle part nous ne rencontrons la traduction « froide ». — Le Lotsava a *rol mthso, rol paḥi mtsho bdun :* « the seven lakes of which the waters move in gentle waves as if they were dansing to the music of the wind » (Śarad Chandra Das).

Le héros de Jātaka 541 voit les sept montagnes qui entourent le Meru, *satta paribhaṇḍapabbate*, qui se trouvent *Sīdāntare*, c'est-à-dire *Sīdāmahāsamuddassa antare*, au milieu de la grande mer Sīdā. Cette mer est ainsi nommée parce que son eau est si subtile *(sukhuma)* qu'elle ne peut même porter une plume de paon : celle-ci plonge *(sīdati)* (Jātaka, vi. 125). — Comparer iii. 57.

3. La Vyākhyā cite le śloka :
*śītalācchalaghusvādumṛdunispūtigandhikam /*
*pītaṃ na bādhate kukṣiṃ na kaṇṭhaṃ kṣinoṭi taj jalam //*

Divya, 127, 19. — Les huit qualités de l'eau des lacs de la Sukhāvatī, dans Beal, Catena, 379 ; du Karaṇḍabrada (Beal, Hiuan-tsang, ii. 165 ; voir ibid. i. 10).

pourtour ne présente pas de difficulté. Les sept Sītās sont l'océan intérieur. Le reste, c'est-à-dire, l'eau qui se trouve entre le Nimindhara et le Cakravāḍa, est la grande mer extérieure ; elle est pleine d'eau salée ; elle est large de trois cent vingt-deux mille *yojanas.*[1] [4 a]

**53** b-**55** d. Là sont le Jambudvīpa, trois côtés de deux mille, en forme de char, un côté de trois et demi ; le Videha oriental, comme une demi-lune, trois côtés comme le Jambu, un côté de trois cent cinquante ; le Godānīya, de sept mille cinq cents, rond, diamètre deux mille cinq cents ; le Kuru, de huit mille, carré, pareil.[2]

Dans la mer extérieure, correspondant aux quatre cotés du Meru, les quatre continents *(dvīpas)* :

1. Le Jambudvīpa a trois côtés de deux mille *yojanas*, un côté de trois *yojanas* et demi : il a donc la figure d'un char.[3] Au milieu, reposant sur la terre d'or, le « siège de diamant »[4] [4 b] où le Bodhisattva se place pour réaliser le *vajropamasamādhi* (vi. 44 d) et devenir ainsi Arhat et Bouddha : aucun autre lieu, aucune autre

1. Les docteurs ne sont pas d'accord. Nous avons vu que le diamètre du cercle d'eau et du cercle de terre d'or est de 1203450. D'autre part le Cakravāḍa est ainsi nommé parce qu'il encercle l'univers à quatre continents. Or, si on additionne les chiffres donnés ci-dessus (moitié du Meru 40000 ; première Sītā 80000 ; Yugandhara 40000 ; deuxième Sītā 20000 .....), on voit que le Cakravāḍa n'est pas placé au bord de la terre d'or. Donc, pensent certains docteurs, l'océan extérieur, entre le Nimindhara et le Cakravāḍa, doit être de 323287,50 (Beal, p. 46, donne 322312) *yojanas*. — Mais la difficulté peut être résolue de deux façons : soit en admettant que le Cakravāḍa n'est pas placé au bord — qu'il encercle, non pas le cercle d'eau, mais la partie supérieure de la terre d'or ; soit en admettant que la description des montagnes : « mêmes hauteur et largeur » (iii. 51 b), ne doit pas être prise à la lettre : les bords des montagnes ne sont pas strictement perpendiculaires *(atyantacchinnataṭa)*.

2. *tatra tu /*
*jambudvīpo dvisāhasras tripārśvaḥ śakaṭākṛtiḥ //*
*sārdhaṃ triyojanaṃ tv ekaṃ prāgvideho 'rdhacandravat /*
*pārśvatrayaṃ tathāsyaikaṃ sārdhaṃ triśatayojanam //*
*godānīyaḥ sahasrāṇi sapta sārdhāni maṇḍalaḥ /*
*sārdhe dve madhyamasyāṣṭau caturasraḥ kuruḥ samaḥ //*

3. La forme de char, voir Dīgha, ii. 235.

4. *vajrāsana*, iv. 112 b, trad. p. 231, note. — Kiokuga cite le Si-yu-ki, Watters, ii. 114 ; Śarad Candra Dās, 751, Foucher, Iconographie, ii. 15-21, Beal, Catena, 21.

personne ne peuvent supporter le *vajropamasamādhi* du Bodhisattva.

2. Le Videha oriental ou Pūrvavideha a la figure d'une demi-lune; il a trois côtés de deux mille *yojanas*, donc de la même dimension que les longs côtés du Jambu, et un côté de trois cent cinquante *yojanas*.

3. Le Godānīya, qui fait face au côté occidental du Meru, est rond comme la lune; il a sept mille cinq cents *yojanas* [de pourtour]; deux mille cinq cents par le milieu. [1]

4. En face du côté septentrionnal du Meru, le Kuru ou Uttarakuru, qui a la figure d'un siège; il est carré : ses côtés, de deux mille *yojanas* chacun, font un pourtour de huit mille. En disant que le Kuru est « pareil », on indique que les quatre côtés sont de la même dimension. [2]

Telle est la figure des continents, telle est la figure de la face des hommes qui y habitent. [3]

**56**. Il y a huit continents intermédiaires : Dehas, Videhas, Kurus, Kauravas, Cāmaras et Avaracāmaras, Śāṭhas et Uttaramantrins. [4]

1. On assure que, dans ce continent, l'œil entend les sons, l'oreille voit les couleurs, etc.

2. Sur les Uttarakurus, « Hyperboréens », iii. 78, 85, 90, 99 c. iv. 43, 82, 97, Beal, Catena, 37, Hastings, ii. 687.

3. La Vyākhyā a une remarque intéressante : *bhūmivaśāt sattvānāṃ vaicitryaṃ himavadvindhyavāsināṃ kirātaśabarāṇāṃ gauraśyāmate :* Les êtres diffèrent en raison de l'habitat; les habitants de l'Himavat, à savoir les Kirātas, sont jaunes; les habitants du Vindhya, à savoir les Śabaras, sont noirs. — Sur la face des hommes des 3000 îles, Saeki signale le Śūraṃgamasūtra, 2 B 11; voir aussi Saddharmasmṛti dans Lévi, Rāmāyaṇa, 47.

4. *dehā videhāḥ kuravaḥ kauravāś cāmarāvarāḥ /*
*aṣṭau tadantaradvīpāḥ śāṭhā uttaramantriṇaḥ //*
Mahāvyutpatti, 154.

Vibhāṣā, 172, 13. — Il y a cinq cents petites îles autour des continents intermédiaires, habitées par des hommes ou des *amanuṣyas*, ou désertes ... A l'origine les hommes parlaient *ārya;* plus tard, après qu'ils eurent mangé et bu, les hommes différèrent et, par l'accroissement de la perfidie *(śāṭhya)*, il y eut plusieurs langues; il y a aussi des hommes qui ne savent pas parler ....

Beal, Catena, 35, donne de nombreux détails sur les quatre grands et les huit petits continents, d'après le Dīrgha, Saṃghabhadra (Nyāyānusāra), etc. — D'après Saṃghabhadra, les Deha, Videha, Kuru et Kaurava seraient déserts.

Ces continents sont désignés par le nom de leurs habitants. Dehas et Videhas à côté du Pūrvavideha ; Kurus et Kauravas à côté de l'Uttarakuru [5 a] ; Cāmaras et Avaracāmaras à côté du Jambudvīpa ; Śāṭhas et Uttamantrins à côté du Godānīya.

Tous ces continents sont habités par des hommes. Toutefois, d'après une opinion, [1] l'un d'eux [à savoir le Cāmara] est réservé aux Rākṣasas.

**57.** Ici, au nord des neuf Montagnes-fourmis, l'Himavat ; au delà, mais en deçà de la Montagne aux parfums, le lac profond et large de cinquante lieues. [2]

Dans ce Jambudvīpa, en allant vers le nord, on rencontre trois Montagnes-fourmis, [ainsi nommées parce qu'elles ont la forme de la fourmi] [3] ; puis trois autres Montagnes-fourmis ; puis trois autres encore ; enfin l'Himavat.

Au delà, en deçà du Gandhamādana, le lac Anavatapta d'où sortent quatre grandes rivières, la Gaṅgā, la Sindhu, la Vakṣu et la Sītā. [4]

1. Vibhāṣā, deuxième opinion (« New Vibhāṣā śāstra », Beal, Catena, 35).

2. *ihottareṇa kīṭādrinavakād dhimavāṃs tataḥ /*
*pañcāśad vi* [ ] *saro 'rvāg gandhamādanāt //*
ḥdi nas byaṅ du ri nag po / dgu ḥdas gaṅs riḥo de nas ni / spos ñad ldan paḥi thsu rol na / chu zheṅ lña bcu yod paḥi mthso.
Les montagnes Gandhamādana, etc., Hopkins, Epic Mythology, 9.

3. Le Lotsava, Paramārtha et Hiuan-tsang traduisent *kīṭādri* = « montagne noire ». — Mais Paramārtha ajoute une glose : « On les appelle « fourmi-montagnes » (i, clef 142) parce qu'elles sont basses » ; la Vyākyā glose *kīṭādrinavakāt* par *kīṭākṛtīnāṃ parvatānāṃ navakāt.*

4. Vibhāṣā, 5, 6. — Le Jñānaprasthāna dit qu'il y a cinq grandes rivières dans le Jambudvīpa : Gaṅgā, Yamunā, Sarayū (Sarabhū), Aciravatī, Mahī [c'est la liste du canon pâli]. Quand le Bhadanta Kātyāyanīputra établit ce Sāstra, il était en Orient ; c'est pourquoi il cita, à titre d'exemples, les rivières que connaissent et voient les Orientaux. Mais, en fait, il y a, dans le Jambudvīpa quatre grandes rivières qui donnent chacune quatre rivières secondaires. [La suite de ce texte, sur les quatre grandes et les seize petites rivières, est traduite et commentée S. Lévi, Pour l'histoire du Rāmāyaṇa, p. 150-152].

Sur les rivières du canon pâli et de Milinda, Rhys Davids, Milinda, i. p. xliv, et surtout Demiéville, Milinda, 230 (BEFEO, 1924).

Sur la Vakṣu ou Vaṅkṣu et encore Cakṣus et Sucakṣus des sources bouddhiques et brâhmaniques, Lévi, loc. cit., Mahāvyutpatti, 167, 80, Eitel 194, Hopkins, Sacred

Ce lac, large et profond de cinquante *yojanas*, est plein d'une eau munie des huit qualités. Seuls peuvent y aller les hommes qui possèdent les pouvoirs magiques.[1] Près de ce lac, l'arbre Jambu. Notre continent reçoit son nom de Jambudvīpa, soit de l'arbre, [5 b] soit du fruit de l'arbre qu'on nomme aussi Jambu.

Où se trouvent les enfers[2] et quelles sont leurs dimensions ?

**58.** En bas, à vingt mille lieues, l'Avīci, de cette même dimension ; au-dessus les sept enfers ; tous les huit ont seize *utsadas*.[3]

En dessous du Jambudvīpa, à vingt mille *yojanas*, le grand enfer Avīci. Il est haut et large de vingt mille *yojanas* ; son sol se trouve donc à quarante mille *yojanas* en dessous du sol du Jambudvīpa.[4]

Pourquoi cet enfer est-il nommé Avīci ?[5] — Deux explications :

rivers of India, 214, Watters, i. 293 ; JAs. 1914, ii. 409 ; V. Smith, 262. — On doit à Rémusat l'identification Vakṣu = Oxus.

Sur la Sītā, Lévi, ibid. p. 139 (= Tarim) ; Minayev, Grammaire pâlie, p. ix, cite Ctesias dans Pline, xxxi. 2, sur la Sidê : ... stagnum in Indis in quo nihil innatet omnia mergantur. (La rivière de Yarkand ou le Sirikol).

« Au nord de la Sita, l'Écriture est écrite dans la langue du pays de Campaka, dans la langue du pays des singes, dans la langue du pays nommé Or » (Mél. As. ii. 177).

1. Paramārtha ajoute ici deux lignes ; voir note fin chapitre iii.

2. Mentionnons la bibliographie de Kern, Manual, 58 ; L. Feer, Enfer indien, JAs. 1892 et 1893 ; B. C. Law, Heaven and hell in Buddhist perspective, Calcutta, 1925 (sources pâlies) ; Gogerly, Ceylon Buddhism, 1908, vol. 2 ; Kāraṇḍavyūha, éd. par S. B. Samasrami, Calcutta, 1873 ; Lettre amicale, Wenzel, JPTS. 1886 ; Saddharmasmṛtyupasthāna, fragments dans Śikṣāmuccaya et S. Lévi, Rāmāyaṇa. — On doit à J. Przyluski un essai fort intéressant, et le premier, sur l'histoire de l'enfer bouddhique, dans Légende d'Aśoka, 1924.

3. *adhaḥ sahasrair viṃśatyā tanmātro 'vīcir asya hi /*
*tadūrdhvaṃ sapta narakāḥ sarve 'ṣṭau ṣoḍaśotsadāḥ //*

4. P. 140 n. 3, 84000 *yojanas* entre la terre d'or et la surface du Jambudvīpa.
*avīcī* et *avīci*, Bodhicaryāvatāra, vi. 120, viii. 107, Rāṣṭrapālapariprcchā, 30.
Géographie de l'Avīci, Saddharmasmṛti, dans Śikṣāsamuccaya, 70.

5. L'expression *avīci mañña* dans la description d'un pays surpeuplé, Aṅguttara, i. 159, Dīgha, iii. 75. — L'Avīci terrible aux quatre portes, Itivuttaka, 86 et Cullavagga, vii. 4, 8. — Limite inférieure du Kāmadhātu, Dhammasaṅgaṇi, 1281. — L'Avīci n'est pas nommé Suttanipāta p. 121, Saṃyutta, i. 154 (Notes de Rhys Davids, Dialogues, iii. p. 73).

*avīcisaṃtatisahitam*, en série ininterrompue (explication de *sadā)*, Mahāniddesa, 18, 347. — *avīci* synonyme de *jarā* dans Visuddhi, 449 (Rhys Davids-Stede).

1. parce qu'il n'y a pas, dans cet enfer, interruption *(vīci)* de la souffrance. La souffrance est interrompue dans les autres enfers. Dans le Saṃjīva, par exemple, les corps sont d'abord brisés et réduits en poussière ; ensuite un vent glacé revivifie les êtres et leur rend le sentiment : d'où le nom de Saṃjīva [6 a] ; 2. parce qu'il ne s'y trouve pas d'état agréable *(vīci)*.[1] Dans les autres enfers manque toute sensation agréable qui serait rétribution *(vipākaja)* ; mais on admet qu'il s'y trouve des sensations agréables dites « d'écoulement » *(nisyanda)* (ii. 56 c).

Au-dessus de l'Avīci, en remontant, les sept enfers nommés Pratāpana, Tapana, Mahāraurava, Raurava, Saṃghāta, Kālasūtra et Saṃjīva. D'après une autre opinion, ces sept enfers sont placés au même niveau que l'Avīci.

Chacun des huit enfers a seize *utsadas* (Voir p. 152 l. 9). C'est ce qui résulte d'une déclaration de Bhagavat : « ..... Ce sont là les huit enfers que j'ai révélés, de sortie difficile, pleins d'êtres cruels, ayant chacun seize *utsadas* ; ils ont quatre murs, quatre portes ; ils sont aussi larges que longs ; ils sont entourés de murs de fer ; leur plafond est de fer ; leur sol est de fer brûlant, étincelant ; ils sont remplis de flammes longues de centaines de *yojanas* ». [6 b][2]

1. Cette seconde explication a passé dans Maheśvara sur Amarakośa : *na vidyate vīciḥ sukhaṃ yatra.* — On a deux équivalents tibétains *mthsams-med* = « sans intervalles » [Eitel comprend que les damnés y meurent et y renaissent incessamment] et *mnar-med* = « sans tortures », par euphémisme, dit Wenzel, JPTS. 1886, 23 ; mais *mṅar-med* = « sans plaisir ».

2. *ity ete aṣṭau nirayā ākhyātā duratikramāḥ /*
*ākīrṇā raudrakarmebhiḥ pratyekaṃ ṣoḍaśotsadāḥ //*
*catuḥskandhāś [a] caturdvārā vibhaktā bhāgaśo mitāḥ [b] /*
*ayaḥprākāraparyantā [c] ayasā pratikubjitāḥ [d] //*
*teṣām ayomayī bhūmir jvalitā tejasā yutā /*
*[anekayojanaśatair jvālābhis tiṣṭhati] sphuṭāḥ [e] //*

Dīrgha, 19, 19, Ekottara, 36, 4, Saṃyukta, 47, 4. — J'ai cité in extenso dans Cosmologie bouddhique les passages parallèles : 1. Aṅguttara, i. 141, Majjhima, iii. 182, Petavatthu, 21, 65, Kathāvatthu, xx. 3 ; 2. Jātaka, v. 266 ; 3. Mahāvastu, i. 9 et iii. 454 ; 4. Lokaprajñāpti (Mdo, 89 b et 104 b, Sūtra et gloses).

a. Lecture de la Vyākhyā : *catuḥskandhā iti catuḥprākārā ity arthaḥ / catuḥsaṃniveśā ity apare.*

Quels sont les seize *utsadas* ?

**59** a-c. Aux quatre points cardinaux de ces enfers, le *kukūla*, le *kuṇapa*, le *kṣuramārga*, etc., la Rivière. [1]

Ailleurs *catuḥkarṇāḥ* (Mahāvastu), *catukkaṇṇā* (Jātaka).

Ailleurs *caturbhāgāḥ* d'après la version *cha bźi* (Lokaprajñāpti), avec le commentaire : quatre parties, est, sud, etc. — C'est la version de Senart : « Ils sont en quatre parties ; ils ont quatre portes .... » ; c'est l'interprétation des traducteurs chinois : « quatre faces et quatre portes ».

Version du Bhāṣya *rtsig pa* = mur, maçonnerie.

b. Lecture de toutes les sources. — Senart : « Ils sont isolés et limités, chacun a une place définie ». — Je traduis le commentaire de la Lokaprajñāpti.

c. *ayaḥprākāraparikṣiptā ity arthaḥ* (Vyākhyā).

d. *ayasopariṣṭāc chāditaḥ / ayasā pithitadvārā ity apare* (Vyākhyā). — Senart : « ayant une voûte de fer ».

e. *sphuṭā iti vyāptāḥ* (Vyākhyā).

dpag thsad brgya phrag du mar yaṅ / me lce rnams ni mched par gnas (Lokaprajñāpti) ; dpag thsad brgya phrag du mar ni / me lce dag gis khyab par gnas (Version du Bhāṣya).

D'après le commentaire de la Lokaprajñāpti, il s'agit de l'Avīci, ce qui donne une lecture : ... *tiṣṭhati sphuṭaḥ*.

Dans les rédactions pâlies, il s'agit du sol : *samantā yojanasataṃ phuṭā* (var. *pharitvā*) *tiṭṭhati sabbadā*.

J. Przyluski a découvert dans Divya, p. 375, un fragment du Bālapaṇḍitasūtra, où est décrit « le sol formé de fer brûlant, échauffé, ne faisant qu'une seule flamme » (Burnouf, Introduction, 366) qui est le plancher de nos enfers.

1. *kukūlaṃ kuṇapaṃ caiva kṣuramārgādikaṃ nadī /*
   *teṣāṃ caturdiśam*

Sur le développement de la cosmologie infernale, Przyluski, Légende d'Açoka, 130 ; voir aussi Feer, Fragments du Kandjour, 518, Encyclopédie de Hastings, iv. 113 (bibliographie).

Dans le Devadūtasutta (Aṅguttara, i. 138, Majjhima, iii. 178) le grand enfer (*mahāniraya*) a quatre portes qui donnent sur quatre enfers secondaires, Gūthaniraya, Kukkulaniraya, Simbalivana, Asipattravana ; le tout est entouré par la rivière Khārodakā qui est, au moins une fois, identifiée à la Vaitaraṇī (Jātaka, vi. 250, cité Przyluski, Açoka, 132).

Dans le trentième Sūtra du Dīrgha, seize *utsadas*, qui sont placés entre les deux Cakravāḍas ; de même Kunālasūtra (Przyluski, Açoka, 135, 136).

D'après Vasubandhu, seize *utsadas*, en comptant la Rivière (Vaitaraṇī) pour un *utsada*, et en faisant un seul *utsada* des forêts, etc.

Dans Jātaka, i. 174 : *aṭṭha pana mahāniraye sodasa ussadaniraye* ; ibid. ii. 3, il y a une ville *pākāraparikkhitta catudvāra nagara* qui est un *ussadaniraya*, lieu où souffrent beaucoup de damnés.

A chaque porte de ces enfers se trouvent :

1. Le *kukūla*, un brasier où on enfonce jusqu'au genou. Les damnés, en y posant le pied, perdent peau, chair et sang, qui renaissent quand les damnés lèvent le pied. [1]

2. Le *kuṇapa*, boue d'excréments, où sont les bêtes d'eau nommées Bouche-aiguë, dont le corps est blanc et la tête noire, qui pénètrent les damnés jusqu'à l'os. [2]

3. Le *kṣuramārga*, ou *kṣuradhārāmārga*, le grand chemin aux lames de rasoirs ; les damnés perdent peau, chair et sang, lorsqu'ils y posent le pied. [3]

L'*asipattravana*, la forêt dont les feuilles sont des épées ; ces épées, en tombant, coupent membres et sous-membres, lesquels sont dévorés par les chiens Śyāmaśabalas. [4]

L'*ayaḥśalmalīvana* [5], la forêt aux épines [7 a], épines longues de seize doigts. Lorsque les damnés montent aux arbres, les épines se tournent vers le bas ; elles se tournent vers le haut lorsqu'ils descendent. Des oiseaux, Bec-de-fer *(ayastuṇḍa)*, arrachent et mangent les yeux des damnés.

Ces trois lieux de souffrance constituent un seul *utsada* parce qu'ils ont en commun le supplice par la blessure.

4. Le quatrième *utsada* est la rivière Vaitaraṇī [6], aux eaux bouillantes chargées de cendres brûlantes. Des deux côtés sont des hommes *(puruṣa)* armés d'épées, lances et javelots, qui repoussent les damnés

1. Le *kukūla* est le *kukkula* de Mahāvastu, i. 11 = iii. 455 ; Paramārtha : « Cendres brûlantes ». — Comparer Śikṣāsamuccaya : *pādaḥ pravilīyāte / utkṣiptaḥ punaḥ saṃbhavati.* — Nanjio 1297 décrit un voyage au Kukūla.

2. Le *kuṇapa* (Mahāvastu, ibid.) correspond au *gūthaniraya* du Devadūtasutta qui est apparenté au *gūthakūpa* de Saṃyutta, ii. 259, Petavatthu, 64. — Les bêtes à bouche aiguë *(nyaṭkuṭā nāma prāṇī*, Mahāvyutpatti, 215, 20, ou *nyaṅkuṭā*, « torse ») sont les *sucīmukha pāṇa ;* comp. Saṃyutta, ii. 258 ; Saddharmasmṛti dans Śikṣāsamuccaya, 69-76.

3. Le *kṣuramārga* manque dans Mahāvastu ; il est décrit Kāraṇḍavyūha, 38.

4. Dans Devadūta, l'*asipattravana* suit le *simbalivana*. — Comp. MVyut. 215.

5. Le *simbalivana* du Devadūta ; les épines ont huit doigts dans Dvāviṃśatyavadāna (ed. R. Turner).

6. Sur la Vaitaraṇī (=*khārodakā nadī)*, Lévi, Rāmāyaṇa, 152, Hopkins, Sacred Rivers, 222. — La *rab-med* « Sans-gué » de la lettre amicale, JPTS., 1886, 21.

qui voudraient en sortir. Soit qu'ils plongent, soit qu'ils émergent, soit qu'ils remontent ou descendent le courant, soit qu'ils traversent dans les deux directions ou soient ballottés, les damnés sont bouillis et cuits ; tels des grains de sésame ou de blé versés dans un chaudron placé sur le feu.

La rivière entoure le grand enfer comme un fossé.

Les quatre *utsadas* en font seize en raison de la différence des lieux, puisqu'on les rencontre aux quatre portes du grand enfer.

Quel est le sens du mot *utsada* ?[1] — On les nomme *utsada* parce que ce sont des lieux de tourment supplémentaire : dans les enfers les damnés sont tourmentés ; ils le sont par surcroît dans les *utsadas*. D'après Manoratha (ci-dessus, p. 70), parce que, après avoir été enfermés dans les enfers, les damnés tombent ensuite dans les *utsadas*. [7 b][2]

Une question en amène une autre. On vient de parler des « hommes » qui se tiennent au bord de la Vaitaraṇī. Faut-il penser que les « gardiens des enfers » *(narakapāla)* sont des êtres ?[3]

1. *utsada* = lhag ; Paramārtha, yuen = jardin, Hiuan-tsang, tsēng = additions, excroissances.

Senart, Mahāvastu, i. 372 ; Sp. Hardy, Manual, 27 *(osupat)* ; Śikṣāsamuccaya, 56, 6, 248, 5.

Vyākhyā : *adhikayātanāsthānatvād utsadāḥ / narakeṣu ..... / narakāvarodhād ūrdhvam eṣu kukūlādiṣu sīdanty atas ta utsadā ity aparaḥ.*

*ut* signifie *adhika* ou *ūrdhva*.

Vibhāṣā, 172, 7, explique pourquoi les annexes s'appellent *utsada* ; trois raisons d'après P'ou-kouang, deux d'après Fa-pao : parce que la souffrance est plus forte, plus variée, supplémentaire. — Le séjour dans les *utsadas* est de 10000 ans ; il est indéfini ou infini dans l'enfer proprement dit (Majjhima, i. 335).

Dans Petavatthu, p. 46, il y a un *sattussada niraya* (signalé par Rhys Davids-Stede) qui s'explique, comme Dīgha, i. 87, par « plein d'êtres ».

2. Beal, Catena 65, dit que le damné passe de l'Avīci dans les enfers froids, de là dans les enfers obscurs, etc.

3. Vibhāṣā, 172, 8. — C'est la controverse Kathāvatthu, xx. 3. — Les Andhakas nient l'existence d'êtres nommés *nirayapāla* en s'autorisant d'un texte (non identifié) : « Ce n'est pas Vessabhū, ni le roi des Petas ..... ce sont leurs propres actes qui tourmentent les damnés ». — Vasubandhu, dans Vijñaptimātravimśaka, stance 4 (traduit dans Muséon, 1912, 53-90, sur le tibétain, éd. et trad. par S. Lévi, 1926), démontre l'inexistence des gardiens des enfers, des chiens, des

Ce ne sont pas des êtres. — Comment donc se meuvent-ils ? — Par l'acte des êtres, comme le vent de la création. [1] — Comment alors expliquer ce que dit Dhārmika Subhūti : « Les colériques, qui se complaisent dans des actes cruels et le péché, qui se réjouissent de la souffrance d'autrui, renaissent comme Yamarākṣasas » ? [2] — Sont nommés Yamarākṣasas, non pas comme vous pensez les « gardiens des enfers », des démons qui tourmenteraient les damnés, mais les serviteurs de Yama qui jettent les damnés en enfer sur l'ordre de Yama. [3]

D'après une autre opinion, les « gardiens des enfers » sont des êtres. — Où a lieu la rétribution des actes cruels que ces gardiens font dans les enfers ? — Dans les mêmes enfers. Puisque la rétribution des péchés *ānantarya* (iv. 97) a lieu dans ces enfers, comment la rétribution des actes des gardiens n'y serait-elle pas possible ? — Mais comment les gardiens, se trouvant au milieu du feu, ne sont-ils pas brûlés ? — Parce que la force de l'acte marque une borne au feu et l'empêche d'atteindre les gardiens ; ou bien parce que cette même

corbeaux, des murs d'acier, etc. — Kiokuga cite un commentaire du Vimśaka : « Ou bien on croit que les gardiens des enfers sont des êtres réels : opinion des Mahāsāṃghikas et des Sāṃmitīyas ; ou bien on croit que ce ne sont pas des êtres réels, mais certaine sorte de *bhūta* et *bhautika* créée par l'acte : opinion des Sarvāstivādins, etc. ; ou bien on croit que, bien que ce ne soient pas des êtres, cependant, étant produits par la *vāsanā* (la trace des actes et pensées), ce ne sont pas de simples modifications de la pensée : opinion des Sautrāntikas ».

Comparer les femmes créées par l'acte, Śikṣās, 69-76.

1. *vivartanīvāyuvat*. — De même, à la création, les vents se meuvent *(ceṣṭante)* pour créer le monde-réceptacle. — Les soi-disant « gardiens des enfers » ne sont que *bhūta* et *bhautika, asattvākhya*, « non être vivant », i. 10 b.

2. Dhārmika Subhūti a été cité ci-dessus, iii. 13 a. — Nous avons ici un śloka qui se termine : *[jāyante] yamarākṣasāḥ*. — Peut-être un extrait du Daśākuśalakarmapathanirdeśa (Lévi, J. As. 1925, i. 37).

Hiuan-tsang traduit : fa-chan-hién ; Paramārtha transcrit en représentant *bhū* par póu + heòu (classe-rugir). — Sur ce docteur, et les docteurs de nom analogue (Subhūtighoṣa), F. W. Thomas, Album Kern, 407 et S. Lévi, Notes Indiennes, J. As. 1925, i. 36 (Dhārmika Subhūti, un des noms d'Aśvaghoṣa d'après Tāranātha).

3. *Devadūtīyasūtroktena anuśāsanenānuśiṣṭās tān sattvān narakasthāneṣu prakṣipanti yamarājadhānīnivāsinaḥ* ....

force fait que le corps des gardiens est constitué de grands éléments d'une nature spéciale.[1] [8 a]

**59** c-d. Il y a huit autres enfers, les enfers froids, l'Arbuda, etc.[2]

Ces enfers sont nommés Arbuda, Nirarbuda, Aṭaṭa, Hahava, Huhūva, Utpala, Padma, Mahāpadma. Parmi ces noms, les uns (1, 2, 6, 7, 8) indiquent la forme que prennent les damnés : ceux-ci prennent la forme d'un *arbuda*, d'un lotus ... ; les autres indiquent le bruit que font les damnés sous la morsure du froid : *aṭaṭa* ....[3]

Ces enfers froids sont situés sous le Jambudvīpa, au niveau des grands enfers.

Comment y a-t-il place, sous le seul Jambudvīpa, pour les enfers qui sont bien plus larges que le Jambudvīpa ?[4] — Les continents,

1. ..... *kṛtāvadhitvat / bhūtaviśeṣanirvṛtter vā.* — Paramārtha ajoute : « Ils ne diffèrent pas des autres êtres qui naissent en enfer ; comment seraient-ils des gardiens ? »

Nāgasena, p. 67, explique pourquoi les damnés en général ne sont pas détruits par le feu.

2. *śītā anye 'ṣṭāv arbudādayaḥ //*

J. Przyluski, Açoka, 135, observe qu'il y a dix enfers froids dans le 30e Sūtra du Dīrgha (placés entre les deux Cakravāḍas), dans Saṃyutta, i. 152 (Feer, J. As. 1892, ii. 213), Aṅguttara, v. 172, Suttanipāta (Kokāliyasutta) : *abbuda, nirabbuda, ababa, aṭaṭa, ahaha* (ou *ahaha, aṭaṭa*), *kumuda, sogandhika, uppala* (ou *uppalaka*), *puṇḍarīka, paduma.* — Avec les huit grands enfers chauds, dix-huit enfers, comme dans Kunālasūtra (Przyluski, 136). [Feer, J. As. 1892, ii. 220 : « Les noms des enfers froids désignent simplement le nombre d'années du supplice » ; voir ci-dessous 176]. — Chavannes, Cinq cents contes, ii. 341 : Des Arbudas, il y en a des centaines et des milliers ; les Nirayas sont au nombre de trente-six.

Mahāvyutpatti, 215, 1-8 ; Divya, 67, trad. Burnouf, Introduction, 201 [Burnouf signale l'identité du Mahāpadma avec le Fen-to-li = Puṇḍarīka de la note du Foe-koue-ki, p. 298-9.]

Ou bien on distingue les huit enfers froids et les dix enfers froids qui sont placés entre les Cakravāḍas ou Univers ; ceux-ci, avec de nombreux petits enfers, sont les enfers *lokāntarika*, Eitel, p. 106-107 ; Kiokuga, sur ceci, signale le Li-che-lun, Nanjio, 1297, le Saddharmasmṛtyupasthāna, 18, 1 et Vibhāṣā, 172, 7.

Sur les *lokantarikā aghā andhakārā* ... Burnouf, Lotus, 631, 832, Dīgha, ii. 12, Divya, 204, Sp. Hardy, Legends, 110, Deussen-Geden, Upanishads, 322.

3. *kāyaśabdavikārānurūpa.*

4. Vibhāṣā, 172, 7. — Ici un homme difficile objecte : « On dit que le Jambudvīpa

comme des tas de grains, sont plus larges vers le bas. Le grand océan ne se creuse pas à pic autour des continents. (Vibhāṣā, 172, 7 ; Cullavagga, 9, 1.3).

Les seize enfers sont créés par la force des actes de tous les êtres (ii. 56 b, iii. 90 c, 101 c, iv. 85 a) ; il y a des enfers, les enfers *prādeśika*, créés par la force d'actes individuels, les actes d'un être, de deux êtres, de plusieurs êtres. Leur variété est grande ; leur lieu n'est pas déterminé : rivière, montagne, désert, ailleurs encore. [1]

Le lieu principal *(mūla)* des enfers est en bas. Quant aux animaux, ils ont trois places, la terre, l'eau, l'air. Leur lieu principal est le

est plus étroit en haut, plus large en bas ; que les autres continents présentent la figure opposée : est-ce raisonnable ? »

1. Vibhāṣā, ibidem. — En dessous du Jambudvīpa les grands enfers ; à la surface du Jambudvīpa, les enfers de « frontière » (piēn) [Comparer Beal, Catena, 65] et *prādeśika* (kōu) : dans vallées, montagnes, etc. Dans les autres *dvīpas* manquent les grands enfers parce qu'on n'y commet pas les grands crimes ... D'après quelques-uns, tous les enfers manquent dans l'Uttarakuru. — Les damnés sont de forme humaine ; ils parlent d'abord en langue ārya ; ensuite, écrasés par la douleur, ils ne prononcent plus un seul mot intelligible.

Enfers *prādeśika*. — Hiuan-tsang traduit *kōu*, isolé ; Paramārtha, *piĕ tchóu*, à part ; tibétain *ñi-thse* qui signifie aussi « éphémère » (pensée *prādeśika*, pensée momentanée, Madhyamakāvatāra, trad. p. 42 ; *prādeśikayāna*, Śikṣāsamuccaya, 183, 10, Mahāvyutpatti, 59, 5). — Trois enfers « d'un jour », Saddharmasmṛti, Lévi, Rāmāyaṇa, 53. — Voir Rhys Davids-Stede, *padesa*.

Un autre nom est *pratyekanaraka*, *paccekaniraya* (Comm. de Suttanipāta et Petavatthu) ; tels les enfers que visite Saṃgharakṣita, Divya, 335, 336, Introduction, 320 (« des enfers qui se renouvellent chaque jour » dit Burnouf d'après le tibétain *ñi-thse*, et d'après la description même). Burnouf cite Des Hautesrayes : « enfers dispersés sur la surface de la terre, sur les rivages et dans des lieux isolés » (ce qui correspond à Vibhāṣā trad. par Beal, 57, sur les « solitary hells »). — On se rappelle qu'un des noms du *mahāniraya* de Majjhima, i. 337, est *paccattavedaniya*.

Le *pratyekanaraka* de Śikṣāsamuccaya, 136, est une contrefaçon de couvent ; les damnés-*pretas* de Saṃyutta, ii. 254 sont des damnés « individuels » ; de même le héros du Maitrakanyakāvadāna.

Le Bodhisattva qui devrait aller en Avīci va dans un *pratyekanaraka* (Mahāvastu, i. 103 : « enfer à la pistole », dit Barth, J. des Savants, tiré à part, p. 23 ; mais, ii. 350, il y a du feu dans cette sorte d'enfer).

Grand Océan [8 b] ; les animaux qui sont ailleurs sont le surplus des animaux. [1]

Le roi des Pretas s'appelle Yama ; sa résidence, qui est le séjour principal des Pretas, se trouve à cinq cents lieues en dessous du Jambudvīpa ; elle est profonde et large de cinq cents lieues. Les Pretas qui se trouvent ailleurs sont le surplus des Pretas. Les Pretas diffèrent beaucoup les uns des autres ; certains possèdent des pouvoirs surnaturels et jouissent d'une gloire semblable à celle des dieux ; voir les Avadānas des Pretas. [2]

Sur quoi reposent le soleil et la lune ? — Sur le vent. Par la force collective des actes des êtres [9 a] sont produits des vents qui créent *(nirmā)* dans le ciel *(antarikṣe)* la lune, le soleil et les étoiles. [3] Tous ces astres tournent autour du Meru comme entraînés par un tourbillon d'eau.

Quelle distance d'ici à la lune et au soleil ?

**60** a. A mi-Meru, la lune et le soleil. [4]

La lune et le soleil se meuvent de niveau avec le sommet du Yugaṃdhara.

Quelle est leur dimension ?

1. La Vibhāṣā, 133, 10, signale l'opinion que les animaux qui vivent parmi les hommes ne sont pas des êtres, *sattva ;* ils sont semblables à des animaux, donnant du lait, etc. — On verra que la « disparition des animaux » à la fin du monde s'accomplit en deux étapes, les animaux qui vivent avec les hommes disparaissant après les autres et en même temps que les hommes (iii. 90 a).

2. La ville de Yama est à 86000 *yojanas*, Hopkins, JAOS. xxxiii. 149.

Le *peta mahiddhika*, Petavatthu, i. 10 ; Kathāvatthu, xx. 3 ; Avadānaśataka, 46. — Kośa, iii. p. 11, note.

Quatrième décade de l'Avadānaśataka ; Saddharmasmṛtyupasthāna, chap. iv (Nanjio, 679) ; sources de Beal, Catena, 67. Description des Pretas qui fréquentent les hommes, *manuṣyacariṣṇu*, Lotus, iii. — Stede, Gespentergeschichten des Petavatthu, Leipsick, 1914.

Détails sur les Pretas, Kośa, iii. 9 d, 83 c.

3. Paramārtha et Hiuan-tsang diffèrent. — Le soleil est mis en mouvement par cinq vents, Beal, Catena, p. 68.

4. *ardhena meroś candrārkau.*

**60** b. Cinquante et cinquante et une lieues. [1]

Le disque de la lune est de cinquante *yojanas ;* le disque du soleil est de cinquante et un *yojanas.*

Le plus petit parmi les « châteaux » *(vimāna)* des étoiles est d'un *krośa* (iii. 87 c) ; [le plus grand est de seize *yojanas* [2]].

Par la force des actes des êtres se trouve formé, inférieur et extérieur au château du soleil, [3] un disque de pierre-de-feu, [4] calorifique et lumineux ; et, pour le château de la lune, un disque de pierre-d'eau, [5] frigorifique et lumineux. Leur fonction, suivant les circonstances, est de faire naître et de faire durer l'œil, le corps, les fruits, les fleurs, les moissons, les herbes, et de les détruire.

Dans un univers à quatre continents (iii. 73), un seul soleil et une seule lune. Cependant le soleil ne remplit pas sa fonction en même temps dans les quatre continents.

**61** a-b. Minuit, coucher, midi, lever au même moment. [6]

Quand il est minuit dans l'Uttarakuru, le soleil se couche en Pūrvavideha, est à midi en Jambudvīpa, se lève en Godānīya. Et ainsi de suite. (Dīrgha, 22, 13).

En raison de la variété de la marche du soleil, les jours et les nuits s'allongent et diminuent. [9 b]

**61** c-**62** b. Les nuits s'allongent depuis le neuvième jour de la

1. *pañcāśatsaikayojanau* /

Dans Visuddhimagga, 417-418 (Warren, 324 ; Spence Hardy, Legends, 233), la lune a 49 et le soleil 50 *yojanas.*

2. Manque dans la version tibétaine.

3. Il paraît difficile de comprendre autrement le Lotsava : ñi meḥi gzhal med khaṅ ḥog gi phyi rol ni me śel kyi dkyil ḥkhor .... mṅon par ḥgrub bo. — Paramārtha : soleil disque inférieure face extérieure limite .... — Le château, *vimāna*, est distinct du disque ; sur les dimensions du château, Beal, Catena, 68.

4. Le sanscrit porte *taijasa cakra* qui s'explique *sūryakāntātmaka*, « fait de la gemme *sūryakānta* ».

5. Le sanscrit porte sans doute *āpya*, c'est-à-dire *candrakāntātmaka ;* tibétain : chu śel.

6. *ardharātro 'stagamanam madhyā[hna udayaḥ samam]* //

seconde quinzaine du deuxième mois des pluies, elles diminuent depuis le neuvième jour de la seconde quinzaine du quatrième mois d'hiver. Les jours, l'inverse. Les jours et les nuits s'allongent peu à peu suivant que le soleil va vers le sud ou vers le nord. [1]

Les nuits s'allongent à partir du neuvième jour de la quinzaine claire de Bhādrapada, et diminuent à partir du neuvième jour de la quinzaine claire de Phālguna. — Les jours, l'inverse : quand les nuits s'allongent, les jours diminuent, et réciproquement. — C'est graduellement que les jours et les nuits s'allongent et diminuent, à mesure que le soleil va vers le sud ou vers le nord du Jambudvīpa. [2]

Pourquoi le disque de la lune n'apparaît-il pas complet au commencement de la quinzaine claire ?

**62** c-d. La lune se couvre de son ombre en raison de la proximité du soleil, et on la voit incomplète. [3]

C'est l'enseignement de la Prajñāpti : « Lorsque le château de la lune se meut dans le voisinage du château du soleil, alors l'éclat du soleil tombe sur le château de la lune. Par suite, l'ombre tombant sur le côté opposé, le disque apparaît incomplet ». [4] — Mais, d'après

1. *prāvṛṇmāse dvitīye 'ntyanavamyāṃ vardhate niśā /*
*hemantānāṃ caturthe tu hīyate 'har viparyayāt //*
*lavaśo rātryaharvṛddhī dakṣinottarage ravau /*

2. Hiuan-tsang ajoute : « De combien est l'augmentation ? — D'un *lava* ». — Le *lava* est le trentième du *muhūrta* qui est le trentième du jour, soit quatre minutes, Vibhāṣā, 136, 3. — Le chapitre *māsaparīkṣā* du Śārdūlakarṇa omis dans l'édition Cowell-Neil (voir Appendice Divya).

Le Lokaprajñāpti indique les maxima de jour et de nuit ; d'accord avec Śārdūlakarṇa, Divya, 642 : *hemantānāṃ dvitīye māse rohiṇyām aṣṭamyām dvādaśamuhūrto divaso ....* ; données communes, comme on voit Thibaut, p. 26, Barnett, Antiquities of India, 196 : durée du jour maxima 15 heures, minima 9 heures.

Ceci contredit les dates d'équinoxe de 61 c-62.

3. *svacchāyayārka[sāṃnidhyād vi]kalendusamīkṣaṇam //*

4. Vyākhyā : *aparapārśve chāyāpatantī vikalamaṇḍalaṃ darśayati / tadyathā stambhe pradīpachāyāpatantī yathā yathā stambha āsanno bhavati tathā tathā stambhaḥ svacchāyayā chādyate / dūre hi vartamāne pradīpe paripūrṇastambho dṛśyate / kiṃ cid āsanne kiṃ cit kṣīyate / yāvad atyāsanne stambho naṣṭarūpo vartate / tadvad etat.*

Paramārtha : Par suite, l'ombre du soleil couvre les autres parties de la lune.

les anciens maîtres, les Yogācāras, telle est sa manière de se mouvoir que la lune apparaît tantôt complète, tantôt incomplète. [1]

A quelle classe d'êtres appartiennent les habitants des châteaux *(vimāna)* du soleil, de la lune et des étoiles ? — Ce sont des dieux Cāturmahārājakāyikas, [2] et les seuls parmi ces dieux qui habitent des châteaux [10 a] ; mais il y a un grand nombre de Cāturmahārājakāyikas qui habitent sur la terre ferme, dans les *pariṣaṇḍās* — étages ou terrasses — du Meru et ailleurs.

**63-64**. Il a quatre terrasses, distantes entre elles de dix mille lieues, sortant de seize, huit, quatre et deux mille lieues. Là sont les Karoṭapāṇis, les Mālādharas, les Sadāmattas et les dieux Mahārājikas ; et aussi sur les sept montagnes. [3]

— Hiuan-tsang : Les autres côtés (ouest ou est) produisent une ombre qui couvre le disque de la lune (est ou ouest).

1. *vāhayogaḥ sa tādṛśaḥ*. — Vyākhyā : *punas tiryagavanāmonnāmayogena adhobhāgaś candramaṇḍalasya kṣīyate / ūrdhvaṃ vardhate ceti yogācārāḥ*.

Paramārtha : Tel est la manière de marcher du soleil et de la lune que quelquefois on la voit complète, quelquefois à demi. — Hiuan-tsang : La démarche du soleil et de la lune n'est pas pareille ; on la voit complète ou partielle.

Les phases de la lune sont expliquées dans Nanjio, 550, Beal, 69 : 1. on account of its revolution, by which the hinder parts are exhibited ; 2. the blue-clad devas, ever and anon intervening between the earth and the month, cause the disc of the latter to be obscured ; 3. because the bright rays of the sun (sixty bright rays) obscure the disc of the moon .... the moon is so near the sun that its brightness is obscured ....

Beal cite aussi le Nanjio 1297 : « The subject of the 19th chapter is the motion of the sun and moon » (Nanjio).

2. *cāturmahārājakāyika* s'explique : *caturmahārājānāṃ kāyaḥ / tatra bhavāś cāturmahārājakāyikāḥ* = qui fait partie de la compagnie des quatre grands rois.

3. *pariṣaṇḍāś catasro 'sya daśasāhasrikāntarāḥ /*
*ṣoḍaśāṣṭau sahasrāṇi catvāri dve ca nirgatāḥ //*
*karoṭapāṇayas tatra mālādharāḥ sadāmadāḥ /*
*mahārājikadevāś ca parvateṣv api saptasu //*

D'après la Lokaprajñāpti (Cosmologie, Appendice, p. 301), il y a, entre la ville des Asuras et celle des Suras (ou Trente-trois), « cinq gardiens des Trente-trois, les Udakaniśrita nāgas, les Karoṭapāṇis, etc. » — Divya, 218, Jataka, i. 204.

*pariṣaṇḍā*, tib. *ban-rim*, Paramārtha : étage (ts'êng), Hiuan-tsang : étage-série

La première *parisaṇḍā* est à dix mille lieues au-dessus de l'eau, la deuxième à dix mille lieues au-dessus de la première et ainsi de suite. Elles atteignent donc la moitié du Meru.[1] — La première *parisaṇḍā* sort *(nirgata, hphags)* du Meru de seize mille lieues ; les autres, dans l'ordre, de huit, quatre et deux mille lieues.[2] — Sur la première *parisaṇḍā* résident les Yakṣas « Cruche en main »[3] ; sur la seconde, les « Porteurs de couronnes » [10 b] ; sur la troisième, les « Toujours ivres » *(sadāmatta,* que la stance nomme *sadāmada)*[4] : tous ces dieux sont des Cāturmahārājakāyikas. A la quatrième *parisaṇḍā* sont les Quatre Rois[5] en personne avec leurs acolytes : ces dieux portent le nom de Cāturmahārājikas.

De même que les Cāturmahārājakāyikas habitent le Meru, de même ils ont des villes et des bourgs sur les sept montagnes d'or. Aussi ces dieux sont-ils la classe de dieux la plus nombreuse. [11 a]

**65-68.** Les Dieux-trente-trois au sommet du Meru, dont les côtés sont de quatre-vingt mille. Aux coins, quatre pics qu'habitent les Vajrapāṇis. — Au milieu, avec des côtés de deux mille cinq cents, haute d'un et demi, la ville nommée Sudarśana, d'or, de sol bigarré

(ts'êng-kï). — Divya, 212, 8 (le Sumeruparikhaṇḍa, lecture incorrecte) ; 217, 17, 344, 12 (la Sumeruparisaṇḍā, qui diffère des séjours des Karoṭapāṇis, etc. et n'est pas une de nos *parisaṇḍās).* — Mahāvyutpatti, 194, 21, *sumerupārisaṇḍa,* 245, 358, *parisaṇḍa.*

1. *ardham ākṣiptam = ardham avastabdham.*

2. On ne voit pas bien comment les *parisaṇḍās* « sortent » *(nirgata,* hphags, tch'ŏu) du Meru, du côté du Meru.

A admettre que les *parisaṇḍās* sont des terrasses en retrait, disposées sur tout le pourtour du Meru, on comprend la théorie qui attribue au sommet de la montagne des côtés de 20000, non de 80000 *yojanas.* [Au-dessus de la première terrasse le côté est de 80000 moins 32000 : retranchant ensuite 16, 8, 4, il reste un prisme de 20000 de côté].

Grande variété dans les dessins qui représentent le Meru, Alphabetum tibetanum, 473 ; Beal, Catena, 75 ; Eitel, Handbook, 164, etc.

3. Voir Burnouf, 600, Divya, 218, Mahāvastu, i. 30 et 394 ; Morris, JPTS. 1893, 21 *(karoṭi).*

4. Sadāmatta est le nom d'un des « paradis particuliers » du Maitrakanyaka.

5. Dhṛtarāṣṭra à l'est, Virūḍhaka au sud, Virūpākṣa à l'ouest, Vaiśrāvaṇa au nord.

et doux. — Là, le Vaijayanta, aux côtés de deux cent cinquante. — Extérieurement, cette ville est ornée par le Caitraratha, le Pāruṣya, le Miśra et le Nandana ; à une distance de vingt lieues de ces parcs, aux quatre côtés, d'excellents terrains. — Au nord-est le Pārijāta, au sud-ouest la Sudharmā. [1]

1. Les Trāyastriṃśas [2] habitent le sommet du Meru ; les côtés de ce sommet sont de quatre-vingt mille *yojanas*. D'après d'autres maîtres, les côtés sont chacun de vingt mille, le pourtour est de quatre-vingt mille. [3]

2. Aux coins, des pics *(kūṭa)*, hauts et larges de cinq cents *yojanas*, où résident les Yakṣas nommés Vajrapāṇis.

3. Au milieu de la table du Meru, la ville royale de Śakra, chef des dieux, la « Belle à voir » *(sudarśana)*. [4] Ses côtés sont de deux mille cinq cents *yojanas* [5] ; son pourtour de dix mille ; sa hauteur d'un *yojana* et demi [6] ; elle est en or ; elle est parée de cent et une sortes

1. *merumūrdhni trāyastriṃśāḥ sa cāśītisahasradik /*
*vidikṣu kūṭāś catvāra uṣitā vajrapāṇibhiḥ* // 65
*madhye sārdhadvisāhasrapārśvam adhyardhayojanam /*
*puraṃ sudarśanaṃ nāma haimaṃ citratalaṃ mṛdu* // 66
*sārdhadviśatapārśvo 'tra vaijayanto bahiḥ punaḥ /*
*tac caitrarathapāruṣyamiśranandanabhūṣitam* // 67
*viṃśatyantaritāny eṣāṃ subhūmīni caturdiśam /*
*pūrvottare pārijātaḥ sudharmā dakṣiṇāvare* // 68

Habituellement : *dakṣiṇāpara*.

2. Les dieux qui sont la compagnie des trente-trois dieux, Śakra, etc. — Vibhāṣā, 133, 14, que Vasubandhu suit fidèlement. — Divya, 219 ; Mahāvastu, i. 31 ; Lokaprajñāpti, fol. 28 a-47 b, Cosmologie bouddhique, p. 301-306 ; Saddharmasmṛtyupasthāna dans Lévi, Rāmāyaṇa, 44-47 (les noms chinois des parcs ne concordent pas avec nos versions du Kośa).

3. Dans Vibhāṣā, la première opinion est que les côtés sont de vingt mille *yojanas ;* la seconde, que les côtés sont de quatre-vingt mille. — Vyākhyā : Comment concilier la théorie des côtés de vingt-mille avec la thèse que les montagnes sont aussi larges que hautes ? Ces docteurs pensent que cette thèse vise le milieu de la montagne *(madhyabhāgam evābhisamīkṣya evam uktam)*. — Voir ci-dessus p. 160, n. 2.

4. Sur Sudarśana, Divya, 220 ; Commentaire de Dhammapada, 30 (p. 319 des Buddhist Legends de Burlingame).

5. *dairghyeṇārdhatṛtīye yojanaśate pārśvam.*

6. Hiuan-tsang : Ses remparts, en or, sont hauts d'un *yojana* et demi.

de couleurs [1] ; de même son sol. Ce sol est doux au toucher, comme la feuille de l'arbre à coton ; il monte et descend pour faciliter la marche.

4. Au milieu de la ville se trouve le palais de Śakra, chef des dieux, nommé Vaijayanta : par sa richesse et ses gemmes [11 b], il fait rougir toute autre résidence. [2] Ses côtés sont de deux cent cinquante *yojanas*.

Tels sont les ornements de la ville elle-même.

5. Ornements extérieurs de la ville, les quatre parcs [3] : Caitraratha, Pāruṣyaka, Miśraka et Nandana, terrains de jeu des dieux.

6. Aux quatre côtés [4] de ces parcs, à partir d'une distance de vingt *yojanas*, quatre terrains de jeu *(krīḍāsthānāni)* d'un sol merveilleux, [5] ravissants et qui paraissent rivaliser entre eux.

7. Le magnolia *(kovidāra)* qu'on nomme Pārijātaka [6] est, pour les Dieux-trente-trois, le lieu par excellence des plaisirs et de l'amour [7] ; ses racines plongent à cinquante *yojanas* [8] ; il est haut de cent *yojanas* ; avec ses branches, feuilles et pétales *(śākhāpattrapalāśa)*, il couvre cinquante *yojanas*.

L'odeur de ses fleurs se propage à cent *yojanas* avec le vent, à cinquante contre le vent. [9] — Soit, elle peut se propager à cent *yojanas* avec le vent, mais comment va-t-elle contre le vent ? — D'après une opinion, on dit qu'elle se propage à cinquante *yojanas*

1. *dhātuśatena = raṅgaśatena.*

2. *nānāratnasthānavidhānasaṃpadā sarvānyabhāvanāśrīmahimanihreṣaṇa.*

3. Sur les quatre parcs, Mahāvyutpatti, 196, 1-4 ; Divya, 194-195 (regrets du dieu mourant), Mahāvastu, i. 32. — Les quatre parcs des Jainas, SBE, 45, p. 288.

4. *caturdiśam* s'explique : *catasro diśo 'syeti caturdiśaṃ kriyāviśeṣaṇam.* — D'après Bhāguri, on a les deux formes *diś* et *diśa* (Vyākhyā).

5. Le *subhūmīni* de la stance s'explique : *śobhanā bhūmaya eṣām iti subhūmīni krīḍāsthānāni.*

6. Le Pārijātaka (Divya, 219, etc.) est le Pāricchattaka de Jātaka, i. 202, Atthasālinī, 298, Visuddhimagga, 206 (opinion des Porāṇas).

7. *kāmaratiprakarṣālayaḥ = kāmarativiśeṣasthānam.*

8. Paramārtha et Hiuan-tsang, cinq *yojanas*.

9. *pañcāśad yojanāni prativātaṃ gandho vāti / yojanaśatam anuvātam.*

contre le vent, parce qu'elle ne dépasse pas l'arbre [qui couvre en effet cinquante *yojanas*]. [1] [Mais cette explication ne vaut pas : car] le texte dit qu'elle va contre le vent. — Disons donc que l'odeur ne va pas contre le vent, qu'elle périt où elle naît : mais telle est la qualité de cette odeur [12 a] que, bien qu'elle soit arrêtée par le très léger vent divin, elle donne naissance à une nouvelle « série » d'odeur identique. Toutefois, l'odeur devient faible, plus faible, tout à fait faible et s'arrête complètement, incapable d'aller aussi loin que lorsque le vent est favorable. [2]

La série de l'odeur a-t-elle seulement pour appui les propres grands éléments qui constituent l'odeur ? Ou bien faut-il supposer que le vent devient parfumé ? [De même que, lorsque les grains de sésame sont parfumés par des fleurs, il naît une nouvelle odeur qui n'est plus l'odeur des fleurs]. — L'opinion des maîtres n'est pas fixée là-dessus.

Cependant Bhagavat a dit [3] : « L'odeur des fleurs ne va pas contre le vent, ni le santal, ni le *tagara*, ni le jasmin ; mais l'odeur des bons va contre le vent ; le *satpuruṣa* va dans toutes les directions ». Comment concilier avec cette stance la théorie de l'odeur « qui va contre le vent » ? — Cette stance vise les odeurs du monde des hommes, lesquelles, c'est bien évident, ne vont pas contre le vent.

Les Mahīśāsakas lisent [4] : « L'odeur [des fleurs du Pārijātaka] va, avec le vent, à cent *yojanas* ; en l'absence de vent, à cinquante ».

8. Au sud-est, la Sudharmā, [5] la salle où les dieux se réunissent *(devasabhā)* pour examiner le bien [12 b] et le mal commis par les êtres.

Telle est la disposition du réceptacle des Dieux-trente-trois.

1. *vṛkṣānatikramaṃ saṃdhāyoktam.*

2. *na tathā viprakṛṣṭam adhvānaṃ prasarpati.*

3. Saṃyukta, 28, 31, Ekottara, 13, 17, Udānavarga, vi. 14, Dhammapada, 54, Aṅguttara, i. 226, Jātaka, iii. 291 : *na puṣpagandhaḥ prativātam eti.*

4. ḥdon to = *paṭhanti.* — Hiuan-tsang : « Le Sūtra des Mahīśāsakas dit .... »

5. Sur la Sudharmā, Divya, 220, Aṅguttara, i. 226 ; Vibhāṣā, 133, 15 : Les dieux se réunissent le huitième, le quatorzième et le quinzième jour de la quinzaine ; ils examinent les dieux et les hommes, gouvernent les Asuras, etc.... De même, Nanjio, 550. — Chavannes, Cinq cents contes, i. 26. — J. Przyluski, J. As. ii, 157, sur Dīgha ii, 207, Mahāvastu, iii, 198.

**69** a-b. Au-dessus, les dieux résident dans des « châteaux ».[1]

Les dieux supérieurs aux Dieux-trente-trois résident dans des *vimānas*, « demeures aériennes ». Ces dieux sont les Yāmas, les Tuṣitas, les Nirmāṇaratis, les Paranirmitavaśavartins, plus les dieux du Rūpadhātu, à savoir seize catégories de dieux en commençant par les Brahmakāyikas. Au total, vingt-deux sortes de dieux, logés dans le monde réceptacle *(bhājanaloka)* et y occupant des résidences déterminées. [Il y a beaucoup d'autres dieux,[2] les Krīḍāpramoṣakas,[3] les Prahāsakas, etc., dont un sommaire comme est ce traité ne tient pas compte].

**69** b-d. Il y a six dieux qui savourent le plaisir; ils s'unissent par accouplement, étreinte, contact des mains, rire et regard.[4]

Les Cāturmahārājakāyikas, Trāyastriṃśas, Yāmas, Tuṣitas, Nirmāṇaratis et Paranirmitavaśavartins sont les dieux du Kāmadhātu. Les dieux supérieurs ne sont pas du Kāmadhātu.

Les Cāturmahārājakāyikas et les Trāyastriṃśas demeurent sur la terre ferme; ils s'unissent donc par accouplement, comme les hommes; mais ils apaisent le feu du désir *(paridāhavigama)* par l'émission de vent, attendu qu'ils ne portent pas de semence [13 a]. Les Yāmas apaisent le feu du désir par étreinte, les Tuṣitas en prenant la main, les Nirmāṇaratis en riant, les Paranirmitavaśavartins en regardant. Telle est la doctrine de la Prajñāpti.[5]

1. *tata ūrdhvaṃ vimāneṣu devāḥ.* — Les *vimāṇas* sont ou des plate-formes immenses ou des châteaux individuels, p. 157, 169, iii. 101 c.

2. Les *bhaumas* et *āntarikṣavāsins (?)* de Mahāvyutpatti, 156, etc.

Vasubandhu ne parle pas ici des Asuras (voir iii. 4) dont traite la Lokaprajñāpti (trad. dans Cosmologie bouddhique); il ignore aussi Māra (sur lequel Beal, Catena, 93; Chavannes, Cinq cents contes, i. 125 = le roi des Paranirmitavaśavartins; Huber, Sūtrālaṃkāra, 110) et Maheśvara (Beal, 94).

3. Pāli: *khiḍḍāpadosika.*

4. *kāmabhujas tu ṣaṭ / dvandvāliṅganapāṇyāptihasitekṣaṇamaithunāḥ //*

5. Lokaprajñāpti, chap. vi. (Cosmologie bouddhique, p. 300): « Comme, dans le Jambu, il y a *abrahmacarya, maithunadharma, dvandvasamāpatti,* de même dans les autres continents et chez les dieux jusqu'aux Dieux-trente-trois; chez les Yāmas, apaisement du désir *(paridāha,* gduṅ ba) par étreinte .... »

Lokaprajñāpti, ibid.: « Comme, en Jambu, les femmes ont leurs mois, sont

D'après les Vaibhāṣikas (Vibhāṣā, 113, 9), ces expressions de la Prajñāpti, étreinte, contact des mains, etc., indiquent non pas le mode d'union — car tous ces dieux s'accouplent — mais la durée de l'acte.[1] D'autant plus ardent est le désir en raison de l'objet plus désirable, d'autant [plus courte] est la durée de l'union.

Le dieu ou la déesse sur les genoux duquel ou de laquelle apparaît un petit dieu ou une petite déesse, ce petit dieu ou cette petite déesse est leur fils ou leur fille : tous les dieux sont « apparitionnels » (iii. 8 c).

**70** a-c. Parmi ces dieux, le nouveau-né est semblable à un enfant de cinq à dix ans.[2]

De cinq à dix ans d'après la catégorie des dieux. Les jeunes dieux grandissent vite.

**70** c-d. Les dieux du Rūpadhātu sont complets et vêtus.[3]

Les dieux du Rūpadhātu, dès leur naissance, ont leur développement complet ; ils naissent vêtus.

Tous les dieux parlent la langue *ārya*.[4] [13 b]

enceintes, accouchent, de même dans les autres continents. Chez les Cāturmahārājakāyikas, l'enfant apparaît sur le giron ou l'épaule du dieu ou de la déesse ....

1. *kālaparimāṇaṃ tu prajñāptāv uktam*. — Vyākhyā : « Autant de temps durent accouplement, étreinte, contact des mains, rire, regard, autant de temps dure l'accouplement pour les dieux habitant la terre ferme (Quatre Rois et Trente-trois), les Yāmas, etc.

Le Bhāṣya est éclairé par la Vyākhyā : *yāvad yāvat paratareṇa paratareṇa viṣayāṇāṃ tīvrataratvād rāgo 'pi tīvrataras tāvat tāvan maithunakāla ity abhiprāyaḥ*.

Vibhāṣā, 113, 8 .... Quelques-uns disent que, les dieux supérieurs s'approchant du détachement du désir *(vairāgya)*, le feu du désir devient plus faible ; mais, dans toute union *(maithuna)*, il faut accouplement *(dvandvasamāpatti)* pour apaiser le feu du désir.

2. *pañcavarṣopamo yāvad daśavarṣopamaḥ śiśuḥ /*
*saṃbhavaty eṣu.*

3. *saṃpūrṇāḥ savastrāś caiva rūpiṇaḥ //*

Voir ci-dessus p. 45.

4. C'est-à-dire, ajoute Hiuan-tsang, ils parlent comme dans l'Inde du centre : « milieu-*in-du* ». — Beal, Catena, 91.

Dans le Kāmadhātu,

**71** a-b. Trois « naissances » ou « existences de *kāma* » : les dieux du Kāma avec les hommes. [1]

1. Il y a des êtres à la disposition desquels se trouvent placés des objets désirables *(kāmaguṇa)* ; ils disposent de ces objets. Tels sont les hommes et certains dieux — à savoir les quatre premières classes de dieux.

2. Il y a des êtres dont les objets désirables sont créés par eux-mêmes ; ils disposent de ces objets qu'ils créent. Tels sont les Nirmāṇaratis.

3. Il y a des êtres dont les objets désirables sont créés par d'autres et qui disposent de ces objets créés par d'autres. Tels sont les Paranirmitavaśavartins. [2]

Les premiers jouissent d'objets désirables qui se présentent à eux ; les seconds jouissent d'objets désirables qu'ils créent à leur souhait ; les troisièmes jouissent d'objets désirables qu'ils créent ou font créer à leur souhait. [3] — Ce sont là les trois *kāmopapattis*.

Dans le Rūpadhātu,

**71** c-d. Trois « naissances de plaisir » *(sukha)* : les neuf terres de trois *dhyānas*. [4]

Les neuf terres des trois premiers *dhyānas* sont les trois « nais-

1. *kāmopapattayas tisras kāmadevāḥ samānuṣāḥ* /
Saṃgītiparyāya, 5, 8, Vibhāṣā, 173, 4 ; Dīgha, iii. 218 ; Itivuttaka, 94.

2. Rhys Davids-Stede traduisent : « having power under the control of another ».
Dans Dīgha, i. 216, il y a un dieu Saṃtusita roi des Tusitas, un Sunimitta roi des Nimmānaratis, un Vasavatti roi des Paranimmitavasavattis ; au-dessus, Mahābrahmā roi des Brahmakāyikas.
Sumaṅgalavilāsinī, i. 121, Māndhātar possède les *kāmaguṇas* humains, les Parinirmitas possèdent les *kāmaguṇas* divins.

3. Il y a deux lectures : *yathecchātmaparanirmitaparibhogitvāt* et *yathecchaparanirmitaparibhogitvāt*.

4. *sukhopapattayas tisro nava tridhyānabhūmayaḥ* // — Voir ii. 45, p. 221.
Sur le *sukha* des *dhyānas*, viii. 9.
Dīgha, iii. 218, diffère, du moins dans la rédaction.

sances de plaisir ». Les dieux des trois premiers *dhyānas*, pour de longues périodes, passent leur temps plaisamment *(sukhaṃ viharanti)* [14 a] par le plaisir né de la séparation d'avec les passions *(kleśa) (vivekaja sukha)*, par le plaisir consistant en joie *(prītisukha)* né du recueillement *(samādhija* : vu la disparition du *vicāra* et du *vitarka)*, par le plaisir exempt joie *(niḥprītikasukha*, vu la disparition de la satisfaction, *saumanasya)*. Ces naissances, en raison de l'absence de souffrance, en raison de leur durée, sont bien des « naissances de plaisir » *(sukhopapatti)*.

Dans le *dhyānāntara* manque le plaisir consistant en joie. Est-ce là une « naissance de plaisir » ? C'est à discuter. [1]

A quelle hauteur sont situées les vingt-deux résidences divines, en montant des Cāturmahārājikas jusqu'aux dieux les plus élevés du Rūpadhātu ? — Il n'est pas facile de calculer cette hauteur en *yojanas*, mais

**72** a-b. Autant il y a en descendant d'une résidence, autant il y a en montant vers la résidence supérieure. [2]

En d'autres termes, autant une résidence est au-dessus du Jambu-

1. *sukhopapattitvaṃ vicāryam.* — Le *sukha* y manque, car la sensation du *dhyānāntara* est la sensation d'indifférence, viii. 23 ; donc ce n'est pas « naissance de plaisir ». Ce *dhyāna* est la rétribution d'un acte bon, il ressemble au *sukha (sukhakalpa)*, donc c'est « naissance de plaisir ». — Mais, alors, le quatrième *dhyāna* sera aussi « naissance de plaisir » ? — Non, parce que le *sukha* y manque. — Par conséquent le point est à examiner *(vicāryam, saṃpradhāryam)*.

2. *sthānāt sthānād adho yāvat tāvad ūrdhvaṃ tatas tataḥ |*

D'autres méthodes de calcul dans Beal, Catena, 82. [Extrait de la Vibhāṣā, avec des chiffres très différents de ceux que nous avons ici : dix mille *yojanas* entre les résidences ; même doctrine dans le In-pen-sūtra ; dans l'Abhidharma ; « un an pour la chute d'une pierre de cent coudées projetée du monde de Brahmā ; 65535 ans pour la chute d'une montagne projetée de l'Akaniṣṭha » ; dans le Jñānaprasthāna : « 18383 ans pour la chute d'une pierre de dix coudées projetée du premier étage du Rūpadhātu ».]

De même, Milinda, 82, une pierre met 4 mois à tomber du Brahmaloka à raison de 84000 *yojanas* par jour.

Sūtrālaṃkāra, Huber, 127, le ciel des Trāyastriṃśas est à 3000336 *lis*.

dvīpa, autant elle est en dessous de la résidence supérieure. Par exemple, la quatrième maison des Cāturmahārājakāyikas, demeure des Cāturmahārājikas, est à quarante mille *yojanas* au-dessus d'ici ; autant de cette résidence en descendant jusqu'ici, autant de cette résidence en montant jusqu'à la résidence des Trāyastriṃśas, [sommet du Meru, quatre-vingt mille *yojanas* d'ici]. Autant de *yojanas* des Trāyastriṃśas jusqu'ici, autant des Trāyastriṃśas jusqu'aux Yāmas [14 b]. Et ainsi de suite : les Akaniṣṭhas sont au-dessus der Sudarśanas du même nombre de *yojanas* que les Sudarśanas sont au-dessus du Jambudvīpa.

Au-dessus des Akaniṣṭhas, il n'y a plus de résidences *(sthāna)*. C'est pourquoi leur résidence étant supérieure aux autres, aucune résidence ne lui étant supérieure, on la nomme *a-kaniṣṭha*.[1] D'après une autre opinion, cette résidence est nommée *agha-niṣṭha ;* car *agha* signifie « matière agglomérée », et cette résidence est la limite *(niṣṭhā)* de cette matière.[2]

Les êtres nés dans une résidence inférieure peuvent-ils se rendre dans un château supérieur et voir les êtres supérieurs ?

**72** c-d. Sauf magie ou assistance d'autrui, les dieux ne voient pas les supérieurs.[3]

Lorsqu'ils possèdent le pouvoir magique, ou lorsqu'ils sont assistés par un être possédant le pouvoir magique ou par un dieu Yāma, les Trāyastriṃśas peuvent se rendre chez les Yāmas ; et ainsi de suite.[4]

1. Vyākhyā : *tadutkṛṣṭatarabhūmyantarābhāvān naite kaniṣṭhā ity akaniṣṭhāḥ.*

2. La Mahāvyutpatti, 161, 5-6, signale les deux formes, dieux Akaniṣṭhas et Aghaniṣṭhas. Il semble que Aghaniṣṭha soit la lecture du MS. de la Bodhisattvabhūmi, voir Wogihara. — Sur *agha*, Kośa, i. 28 a, trad. p. 50 ; et les références de Rhys Davids et Stede.

Rhys Davids et Stede, s. voc. *kaniṭṭha*, signalent « *akaniṭṭha* in *akaniṭṭhabhavana*, Jātaka, iii. 487, Commentaire du Dhammapada, passim, *akaniṭṭhagāmin*, Saṃyutta, v. 237, etc. ». — On pourrait citer Vibhaṅga, 425 *(akaniṭṭha deva)* ; Dhammasaṅgaṇi, 1283 (limite du Rūpadhātu), Dīgha, ii. 52, iii. 237, etc.

3. *nordhvadarśanam asty eṣām anyatra rddhiparāśrayāt //*

4. *ṛddhyā vā trāyastriṃśā yāmān gaccheyur yadi rddhimatā nīyeran devena vā tatratyena.*

L'être né dans une résidence inférieure peut voir l'être né dans une résidence supérieure et qui fait visite dans une résidence inférieure, non pas toutefois si cet être appartient à un *dhātu* supérieur, à une *bhūmi* supérieure[1]; de même que l'on ne peut sentir un tangible [supérieur par le *dhātu* ou la *bhūmi*], parce qu'il n'est pas du domaine [d'un organe inférieur].[2] — C'est pourquoi les êtres supérieurs par le *dhātu* ou la *bhūmi* ne descendent pas avec leur propre corps [15 a], mais avec un corps magique du domaine de la *bhūmi* où ils veulent descendre (Dīgha, ii. 210). — D'après une autre école,[3] si l'être d'une *bhūmi* supérieure le désire, les êtres inférieurs le voient comme ils voient un être de leur propre *bhūmi*.

Quelle est la dimension du château des Yāmas et autres dieux ?

D'après une opinion, les châteaux des quatre sortes de dieux supérieurs du Kāma ont la dimension du sommet du Meru. D'après d'autres, le château supérieur est le double du château inférieur. — D'après d'autres, la dimension du premier *dhyāna* est la dimension de l'univers à quatre continents; celle du second, du troisième et du quatrième *dhyāna* est, respectivement, la dimension du petit, du moyen et du grand chiliocosme. D'après d'autres, les trois premiers *dhyānas* ont respectivement la dimension du petit, du moyen et du grand chiliocosme ; le quatrième *dhyāna* est sans mesure.[4]

Mais les Cāturmahārājakāyikas sont de la même *bhūmi* que les Trāyastriṃśas ; ils peuvent donc, sans difficulté, se rendre chez eux.

1. *āgataṃ tūrdhvopapannaṃ paśyed iti samānabhūmikaṃ nordhvabhūmikam.*

Les Quatre rois et les Trente-trois sont de la même *bhūmi* (car les uns et les autres habitent le Meru) ; les quatre autres classes des dieux supérieurs du Kāmadhātu, Yāmas, etc., occupent des *bhūmis* distinctes ; le Rūpadhātu comporte quatre *dhyānas* qui sont autant de *bhūmis*.

Le dieu né dans le premier *dhyāna* ne voit pas le dieu né dans le second *dhyāna*.

2. *yathā spraṣṭavyam* [*aviṣayatvān na spṛśyate*]. — C'est simplement un exemple ; on peut aussi bien dire : « Comme le son n'est pas entendu . . ».

3. *tadicchayehatyam iva paśyed iti nikāyāntarīyāḥ.* — Les Mahāsāṃghikas que réfute Saṃghabhadra.

4. *caturthaṃ tv aparimāṇam iti tārakāvad atalapratibaddhavimānatvād aparimāṇatvasaṃbhava ity abhiprāyaḥ.* — Voir iii. 101 c.

Qu'est le petit, le deuxième, le troisième chiliocosme ?

**73-74.** Mille quatre-continents, lunes, soleils, Merus, demeures des dieux du Kāma, mondes de Brahmā, c'est le petit chiliocosme ; mille petits chiliocosmes, c'est le dichiliocosme, l'univers moyen ; mille dichiliocosmes, c'est le trichiliocosme. — La destruction et la création des univers dure le même temps. [1]

Un *sāhasra cūḍika lokadhātu* ou « petit chiliocosme », c'est mille Jambudvīpas, Pūrvavidehas, Avaragodānīyas, Uttarakurus, lunes, soleils, Merus, demeures des Cāturmahārājakāyikas et autres dieux du Kāma, mondes de Brahmā. — Mille univers de ce type font un dichiliocosme, moyen univers *(dvisāhasro madhyamo lokadhātuḥ)*. — Mille univers de ce type font un trichiliomégachiliocosme *(trisāhasramahāsāhasro lokadhātuḥ)*.

La période de destruction et celle de création sont égales. [2] La stance emploie le mot *saṃbhava* dans le sens de *vivarta*.

De même que les dimensions des réceptacles diffèrent, de même diffèrent les dimensions des êtres qui y habitent :

**75-77.** Les habitants du Jambudvīpa ont une taille de quatre, de

1. *caturdvīpakacandrārkamerukāmadivaukasām /*
*brahmalokasahasraṃ ca sāhasraś cūḍiko mataḥ //*
*tatsahasraṃ dvisāhasro lokadhātus tu madhyamaḥ /*
*tatsahasraṃ trisāhasraḥ samasaṃvartasaṃbhavaḥ //*

Aṅguttara, i. 227, Cullaniddesa, 235, 2 b *(sahassī cūlanikā lokadhātu)*; Dīrgha, 18, 1, cité par Beal, Catena, 102, qui cite beaucoup de Sūtras. — Le terme « chiliocosme » a été inventé par Rémusat.

Mahāvyutpatti, 153 et 15, 15. — Dans Mahāvyutpatti, il semble que *sāhasracūḍika* ne forme qu'un mot ; par le fait, un *lokadhātu*, univers, est dit *sāhasra* parce que composé de mille quatre-continents *(cāturdvīpaka lokadhātu)* et *cūḍika* parce qu'il est la *cūḍā (cūḍābhūtatvāt)* d'un grand univers. — [Sans doute on a ici *kṣulla, kṣudra = culla, cūla*].

2. Ce point sera élucidé iii. 93 a-b (Vyākhyā). — Plutôt : « Création et destruction [des univers d'un groupe] ont lieu en même temps ».

*vivarta* s'explique *vividhavartana* ou bien *vividhā vartante 'sminn iti*. — *saṃvarta = saṃvartana*, ou bien *saṃvartante 'sminn iti :* c'est l'époque où les êtres « vont ensemble » *(saṃvartante = saṃgacchanti)* dans les *dhyānas* supérieurs ; voir p. 181, n. 3.

trois coudées et demie ; ceux qu'on nomme Pūrva, Goda et Uttara, en doublant chaque fois. — Le corps des dieux du Kāma s'accroît, par quarts de *krośa*, jusqu'à un *krośa* et demi. — Le corps des dieux du Rūpa est d'abord d'un demi-*yojana ;* ensuite il grandit d'un demi ; au delà des Parīttābhas, le corps va en doublant, en retranchant trois *yojanas* à partir des Anabhrakas. [1]

Les hommes du Jambudvīpa ont généralement trois coudées et demie, quelquefois quatre ; les Pūrvavidehakas, Avaragodānīyakas, Auttarakauravas [16 a] ont respectivement huit, seize, trente-deux coudées.

Les Cāturmahārājakāyikas ont un quart de *krośa* (iii. 88 a) ; la taille des autres dieux du Kāma s'accroît successivement de ce même quart : Trāyastrimśas, un demi *krośa ;* Yāmas, trois quarts de *krośa ;* Tuṣitas, un *krośa ;* Nirmāṇaratis, un *krośa* et quart ; Parinirmitavaśavartins, un *krośa* et demi.

Les Brahmakāyikas, qui sont premiers dieux du Rūpadhātu, ont un demi-*yojana ;* les Brahmapurohitas, un *yojana ;* les Mahābrahmans, un *yojana* et demi ; les Parīttābhas, deux *yojanas.*

Au delà des Parīttābhas, la dimension va en doublant : Apramāṇābhas, quatre, Ābhāsvaras, huit, et de même jusqu'aux Śubhakṛtsnas, soixante-quatre *yojanas.* Pour les Anabhrakas, on double ce chiffre mais on retranche trois : soit donc cent vingt-cinq *yojanas.* On poursuit en doublant, depuis les Puṇyaprasavas, deux cent cinquante *yojanas,* jusqu'aux Akaniṣṭhas, seize mille *yojanas.*

De même la durée de la vie des êtres diffère. En ce qui concerne les hommes :

**78.** La vie, chez les Kurus, est de mille ans ; dans deux continents,

1. *jāmbudvīpāḥ pramāṇena catuḥsārdhatrihastakāḥ /*
*dviguṇottaravṛddhyā tu pūrvagodottarāhvayāḥ // 75*
*pādavṛddhyā tanur yāvat sārdhakrośo divaukasām /*
*kāmināṃ rūpiṇāṃ tv ādau yojanārdhaṃ tataḥ param // 76*
*ardhārdhavṛddhir ūrdhvaṃ tu parīttābhebhya āśrayaḥ /*
*dviguṇadviguṇo hitvā 'nabhrakebhyas triyojanam // 77*

diminuée deux fois de la moitié ; ici, indéterminée : toutefois elle est de dix ans à la fin et incalculable au début.[1] [16 b]

La vie des hommes du Godānīya est la moitié de la vie des hommes de l'Uttarakuru, donc de cinq cents ans ; la vie des hommes du Pūrvavideha est de deux cent cinquante ans.

Dans le Jambudvīpa, la durée de la vie n'est pas déterminée, quelquefois longue, quelquefois brève.[2] A la fin du *kalpa* (iii. 98 c), au maximum de la réduction, elle est de dix ans ; tandis que la vie des hommes du commencement de l'âge cosmique *(prāthamakalpika,* iii. 91 a) est incalculable : on ne peut la mesurer en comptant par mille, etc.

En ce qui concerne les dieux du Kāma, la durée de leur vie est en fonction de la durée du jour :

**79** a-**80** b. Cinquante années humaines font un jour-et-nuit pour les dieux les plus bas du Kāma, et ces dieux vivent une vie de cinq cents ans. Pour les dieux supérieurs, doubler le jour et la vie.[3]

Cinquante années humaines font un jour des Cāturmahārājakāyikas, dont la vie est de cinq cents ans de douze mois de trente jours.[4] Pour les Trāyastriṃśas, le jour vaut cent années humaines, la vie est de mille ans ; pour les Yāmas, le jour vaut deux cents années humaines ; la vie est de deux mille ans [17 a] ; et ainsi de suite.

1. *sahasram āyuḥ kuruṣu dvayor ardhārdhavarjitam /*
*ihāniyatam ante tu daśābdān ādito 'mitam //*

Il y a un Āyuṣparyantasūtra, Csoma-Feer, p. 278, Mdo, 26, 217.

2. Vibhaṅga, 422 : *manussānaṃ kittakam āyuppamāṇaṃ / vassasatam appaṃ vā bhiyyo vā.* — D'après la formule canonique : *yo ciraṃ jīvati so vassasatam* ....

3. *nṛṇāṃ varṣāṇi pañcāśad ahorātrau divaukasāṃ /*
*kāme 'dharāṇāṃ tenāyuḥ pañca varṣaśatāni tu //*
*dviguṇottaram ūrdhvānām ubhayam*

Ceci repose sur un Sūtra très voisin d'Aṅguttara, iv. 256-7 (éloge de l'Upasatha), Vibhaṅga, 422. — Lokaprajñāpti dans Cosmologie, 301.

4. L'année de 360 jours est l'année de la « middlere Periode » de Thibaut, Astronomie, 1899, p. 28. — Ci-dessous iii. 90.

Mais, dira-t-on, au-dessus du Yugandhara, il n'y a plus soleil ou lune ; comment se trouve déterminé le jour des dieux, comment les dieux sont-ils éclairés ? — Le jour et la nuit sont marqués par les fleurs qui s'ouvrent ou se ferment, comme chez nous le *kumuda* et le *padma ;* par les oiseaux qui crient ou se taisent ; par le sommeil qui finit ou commence.[1] D'autre part les dieux sont, eux-mêmes, lumineux.

En ce qui concerne les dieux du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu :

**80** b-**81** d. Pour les dieux du Rūpa, il n'y a pas de jour-et-nuit ; leur vie se calcule en *kalpas* dont le nombre est fixé par la dimension du corps. — Dans l'Ārūpya, vie de vingt-mille *kalpas* qui va s'accroissant d'autant. — Ces *kalpas* sont, depuis le Parīttābha, des *mahākalpas ;* en dessous, des demis.[2]

1. *yatheha kumudāny ahani saṃkucanti rātrau vikasanti / padmāni tu viparyayeṇa / tathā tatra keṣāṃ cid eva puṣpāṇāṃ saṃkocād ahani ca vikāsād ahorātravyavasthānam.*

*śakunīnāṃ ca kūjanāt / akūjanād rātriḥ kūjanāt prabhātam / viparyayeṇa vā yathāśakunajāti.*

*middhāpagamopagamāc ca.*

Très proche de la source de Vasubandhu, Divya, 279 : *kathaṃ rātrir jñāyate divaso va / devapuṣpāṇāṃ saṃkocavikāsān maṇīnāṃ jvalanājvalanāc chakunīnāṃ ca kūjanākūjanāt.*

2. *rūpiṇāṃ punaḥ /*
*nāsty ahorātram āyus tu kalpaiḥ svāśrayasaṃmitaiḥ* // 80
*ārūpye viṃśatiḥ kalpasahasrāṇy adhikādhikam /*
*mahākalpaḥ parīttābhāt prabhṛty ardham adhas tataḥ* // 81

Doctrine du Kośa dans Beal, Catena, 83.

Aṅguttara, i. 267 : vie de 20000, 40000, 60000 *kappas* pour les dieux des trois premiers Ārūpyas ; le quatrième Ārūpya est ignoré.

Vibhaṅga, 424 : Brahmapārisajjas, vie de 1/3 de *kappa* [ou 1/4] ; Brahmapurohitas, 1/2 ; Mahābrahmas, 1 ; Parīttābhas, 2 ; Appamāṇābhas, 4 .... On a 64 *kappas* pour Subhakiṇhas, dieux supérieurs du troisième *dhyāna*. Pour le quatrième *dhyāna*, six divisions, à savoir les Asaññasattas avec les Vehappalas, 500 *kappas*, et les cinq sortes de Śuddhāvāsikas, 1000, 2000, 4000, 8000 et 16000 *kappas* (Akaniṭṭhas). — Les Ārūpyas, comme dans le Kośa.

Buddhaghosa interprète la formule : « La durée de vie des Brahmakāyikas est d'un *kappa* », dans le sens « partie d'un *kappa* », Kathāvatthu, commentaire de xi. 5.

Les dieux du Rūpadhātu dont le corps est d'un demi-*yojana* — les Brahmakāyikas — vivent un demi-*kalpa ;* et ainsi de suite jusqu'aux Akaniṣṭhas, dont le corps est de seize mille *yojanas,* dont la vie est de seize mille *kalpas.*

Dans l'Ākāśānantyāyatana, vie de vingt mille *kalpas ;* de quarante mille dans le Vijñānānantyāyatana, de soixante mille dans l'Ākiṃcanyāyatana, de quatre-vingt mille dans le Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana ou Bhavāgra.

Mais de quels *kalpas* s'agit-il ? De *kalpas* « intérieurs » *(antarakalpas),* de *kalpas* de destruction *(saṃvarta),* de *kalpas* de création *(vivarta)* ou de grands *kalpas (mahākalpas)* (iii, 89 d) ?

A partir des Parīttābhas (dieux inférieurs du deuxième *dhyāna)* y compris, il s'agit de grands *kalpas ;* en dessous (Brahmapārişadyas, Brahmapurohitas, Mahābrahmans) il s'agit de demi-grands-*kalpas.* En effet, on a vingt *antarakalpas* au cours desquels le monde se crée [: Mahābrahmā apparaissant dès le début] ; ensuite vingt *antarakalpas* au cours desquels le monde reste créé ; ensuite vingt *antarakalpas* au cours desquels le monde se détruit [: Mahābrahmā disparaissant à la fin]. Donc soixante *antarakalpas* intermédiaires pour la vie des Mahābrahmans : ces soixante font un *kalpa* et demi parce qu'on considère un demi-grand-*kalpa* (soit quarante *kalpas* intermédiaires) comme un *kalpa.*

Quelle est la durée de la vie dans les mauvaises destinées ? Nous examinerons, dans l'ordre, les six premiers enfers chauds, les deux derniers enfers chauds, les animaux, les pretas, les enfers froids.

**82.** Dans six enfers, Saṃjīva, etc., le jour-et-nuit a la durée de la vie des dieux du Kāma ; avec de tels jours, la vie comme pour les dieux du Kāma. [1]

Le jour dans six enfers, Saṃjīva, Kālasūtra, Saṃghāta, Raurava, Mahāraurava, Tapana, est égal, dans l'ordre, à la vie des dieux du Kāma, Cāturmahārājakāyikas, etc. [18 a]

1. *kāmadevāyuṣā tulyā ahorātrā yathākramam /*
*saṃjīvādiṣu ṣaṭsv āyus tais teṣāṃ kāmadevavat //*

Les damnés du Saṃjīva ont, comme les Cāturmahārājakāyikas une vie de cinq cents années de douze mois de trente jours ; mais chacun de ces jours a la durée de la vie totale des Cāturmahārājakāyikas. Même relation entre les damnés du Kālasūtra et les Trāyastriṃśas, entre les damnés du Tapana et les Paranirmitavaśavartins.

**83** a-b. Dans le Pratāpana, vie d'un demi *antaḥkalpa ;* dans l'Avīci, vie d'un *antaḥkalpa.* [1]

Dans le Pratāpana, la vie dure d'un demi-*antarakalpa ;* dans l'Avīci, un *antarakalpa.* [2]

**83** b-d. La vie des animaux est d'un *kalpa* au maximum ; la vie des Pretas est de cinq cents ans avec des jours d'une durée d'un mois. [3]

Les animaux qui vivent le plus longtemps vivent un *antarakalpa ;* ce sont les grands rois-Nāgas Nanda, Upananda, Aśvatara, etc. — Bhagavat a dit : « Il y a, ô Bhikṣus, huit grands rois-Nāgas qui durent un *kalpa* et qui soutiennent la terre ... ». [4]

Le jour des Pretas a la durée d'un mois humain ; ils vivent cinq cents ans faits de jours de cette durée.

**84.** La vie des Arbudas est le temps de l'épuisement d'un *vāha*

1. *ardhaṃ pratāpane 'vīcāv antaḥkalpam.*

2. Les sources pâlies (Itivuttaka, p. 11, Aṅguttara, etc.) sont citées iv. 99 c, p. 207, n. 2.

3. *punaḥ punaḥ /*
*kalpaṃ tiryaścāṃ pretānāṃ māsāhaśatapañcakam //*

4. La Vyākhyā cite le Sūtra : *aṣṭāv ime bhikṣavo nāgā mahānāgā kalpasthā dharaṇiṃdharāḥ / apratyuddhāryāḥ suparṇinaḥ pakṣirājasya devāsuram api saṃgrāmam anubhavantaḥ / katame / tadyathā nando nāgarājaḥ / upanando ... aśvataro ... mucilindo ... manasvī ... dhṛtarāṣṭro ... mahākālo ... elāpattro nāgarājaḥ.* — Cette liste est citée dans Lokaprajñāpti (avec Tejasvin au lieu de Manasvin) iii. 1, Cosmologie bouddhique, p. 298. — M. W. De Visser a bien voulu s'assurer qu'elle ne figure pas dans Dīrgha (seize Nāgas qui échappent à Garuḍa), dans Saddharmapuṇḍarīka (huit : Nanda, Upananda, Sāgara .... Manasvin ....).

Le Sūtra cité par Beal, Catena, 419 ; Mahāvyutpatti, 167, 14, 51, 66, 58, 44. — Mucilinda, Mahāvagga, i. 3. — Aucune référence pâlie aux Nāgas qui, tel Śeṣa, portent la terre. — Ci-dessus p. 31.

en y prenant, tous les cent ans, un grain de sésame ; les autres, en multipliant chaque fois par vingt. [1]

Bhagavat a indiqué seulement par des comparaisons la durée de la vie dans les enfers froids : « Si, ô Bhikṣus, un *vāha* magadhien de sésames de quatre-vingt *khāris* [2] était plein [3] de grains de sésame ; si on prenait un grain tous les cent ans, ce *vāha* serait vide [18 b] avant que ne se termine la vie des êtres nés dans l'Arbuda : voilà ce que je dis. Et tels sont, ô Bhikṣus, vingt Arbudas, tel est, ô Bhikṣus, un Nirarbuda ... ». (Voir p. 154, n. 2.)

Tous les êtres dont la durée de vie vient d'être indiquée vivent-ils toute cette durée de vie ?

**85** a. En exceptant le Kuru, mort entre-temps. [4]

La vie des hommes de l'Uttarakuru est fixée *(niyata)* ; ils vivent nécessairement mille ans : leur durée de vie est complète. [5] Partout ailleurs il y a *antarāmṛtyu*, « mort au cours de la vie complète ». — Toutefois certaines personnes *(pudgala)* sont à l'abri de la mort entre-temps, à savoir le Bodhisattva qui, entré chez les Tuṣitas, n'est plus lié qu'à une naissance ; l'être à sa dernière existence [qui ne

1. *vāhād varśaśatenaikatiloddharakṣayāyuṣaḥ /*
*arbudā viṃśatiguṇaprativṛddhyāyuṣaḥ pare //*

Suttanipāta, p. 126, Saṃyutta, i. 152, Aṅguttara, v. 173 : *seyyathāpi bhikkhu vīsatikhāriko kosalako tilavāho / tato puriso vassasatassa vassasatassa accayena* .... — Suttanipāta, 677, dit que les « doctes » ont calculé les *vāhas* de sésames pour l'enfer Paduma, et qu'on a le chiffre de 512000000000 (Fausböll).

2. D'après le Lotsava ; dans Paramārtha et Hiuan-tsang, comme dans les sources pâlies, *vimśatikhārika*.

Tibétain, rdzan = *vāha* ; khal = *khāri* ; sur les dimensions du *vāha*, Barnett, Antiquities, 208, Gaṇitasārasaṃgraha (Madras, 1912), 5. — D'autre part, *tilavāha* = *tilasakaṭa*, donc « cart-load » (Rhys Davids et Stede).

3. plein jusqu'au sommet = *cūḍikābaddha* (°*avabaddha*, Mahāvyutpatti, 244, 92).

4. *kuruvarjyo 'ntarāmṛtyuḥ*.

*antarāmṛtyu* = *antareṇa kālakriyā* = *akālamaraṇa*. — Voir ii. 45, trad. p. 218. — Vasumitra sur les sectes.

5. Les hommes de l'Uttarakuru sont exempts de la mort prématurée parce qu'ils ne disent pas : « Ceci est à moi » (Lokaprajñāpti).

mourra pas avant d'avoir obtenu la qualité d'Arhat][1] ; celui qui a été l'objet d'une prédiction de Bhagavat ; celui qui est envoyé par Bhagavat[2] ; le Śraddhānusārin et le Dharmānusārin (vi. 29 a-b) [qui ne mourront pas avant d'être devenus des Śraddhādhimuktikas et des Dṛṣṭiprāptas] ; la femme enceinte du Bodhisattva ou du Cakravartin, etc.[3] [xii]

Nous avons expliqué les résidences et les corps en les mesurant en *yojanas*, les vies en les mesurant en années ; mais nous n'avons pas expliqué le *yojana* et l'année. Ceux-ci ne peuvent être expliqués qu'au moyen du nom *(nāman)* ; il faut donc dire qu'elle est la limite *(paryanta*, « le minimum ») du nom, etc.

**85** b-c. L'atome proprement dit *(parama-aṇu)*, la syllabe *(akṣara)*, l'instant *(kṣaṇa)*, c'est la limite de la matière, du nom, du temps.[4]

Le *paramāṇu* est la limite de la matière *(rūpa)* ; de même la syllabe est la limite du nom [1 b], par exemple *go* ; l'instant,[5] du temps *(adhvan)*.

Quelle est la dimension de l'instant ? — Les conditions *(pratyaya)* étant présentes, le temps qu'il faut pour qu'un *dharma* prenne naissance ; ou bien le temps qu'il faut pour que le *dharma* en marche aille d'un *paramāṇu* à un autre *paramāṇu*.[6]

1. Divya, 174, 1 : *asthānam anavakāśo yac caramabhavikaḥ sattvo 'samprāpte viśeṣādhigame so 'ntarā kālaṃ kuryāt.*

2. *jinoddiṣṭa, jinadūta*, voir ii, trad. p. 220 et notes.

3. Les êtres entrés dans les recueillements de *nirodha*, d'inconscience, de *maitrī*, etc., ne meurent pas avant d'être sortis de ces recueillements.

4. *paramāṇvakṣarakṣaṇāḥ / rūpanāmādhvaparyantāḥ.*

Le *paramāṇu* distinct de l'*aṇu* « atome », voir ii. 22. — Sur le nom, *nāman*, ii. 47. — Sur le temps, *kāla, adhvan*, iv. 27 a.

5. Bhojarāja ad Yogasūtra, iii. 52 : *kṣaṇa* is the smallest division of time, which can no further be reduced in quantity. — Ṣaḍdarśana, p. 28.

6. rkyen rnams thsogs na ji srid du chos kyi bdag ñid thob pa ḥam / chos ḥgro ba na ji srid du rdul phra rab nas rdul phra rab gzhan du ḥgro ba yin no.

Ces deux définitions appartiennent aux Sautrāntikas. On a vu ii. 46 a, trad. p. 232, une définition Vaibhāṣika : *kāryaparisamāptilakṣaṇa eṣa naḥ kṣaṇaḥ.* — On doit noter la remarque d'Atthasālinī, p. 60 au bas, que seize pensées naissent et périssent pendant le temps que dure un *rūpa*.

D'après les Vaibhāṣikas, passent soixante-cinq instants dans le temps qu'un homme fort fait claquer les doigts. [1]

**85** d-**88** a. *Paramāṇu, aṇu, loharajas, abrajas, çaçarajas, avirajas, gorajas, chidrarajas, likṣā,* ce qui sort de la *likṣā, yava* et *aṅguliparvan,* en multipliant chaque fois par sept ; vingt-quatre *aṅgulis* font un *hasta ;* quatre *hastas,* un *dhanus ;* cinq cents *dhanus,* un *krośa,* distance où doit être l'ermitage ; huit *krośas* font ce qu'on nomme un *yojana.* [2]

La seconde définition rappelle celle que le Jaina [Tattvārthādhigama, iv. 15 (voir S. C. Vidyābhūṣan, JAs. 1910, i. 161) trad. de Jacobi, J. de la Soc. Or. Allemande, t. 40, 1906] donne du *samaya* (qui est son *kṣaṇa) : paramasūkṣmakriyasya sarvajaghanyagatipariṇatasya paramāṇoḥ svāvagāhanakṣetravyatikramakālaḥ samaya iti.* — D'après Jacobi, « die Zeit, die ein Atom in langsamster Bewegung gebraucht, um sich um seine eigene Körperlänge weiterzubewegen » Il faut un nombre « incalculable » *(asaṃkhyeya)* de *samayas* pour faire une *āvalikā ;* un nombre « calculable » *(saṃkhyeya)* de celles-ci pour faire 1 *prāṇa (7 prāṇas = 1 stoka, 7 stokas = 1 lava ;* 38 1/2 *lavas = nālikā* [= *ghaṭī*], 2 *nālikās = 1 muhūrta).*

Comparer Gaṇitasārasaṃgraha, i. 32 (Traité de mathématique de Mahāvīrācārya, publié et traduit par M. Rangācārya, Madras, 1912).

*aṇur aṇvantaraṃ kāle vyatikrāmati yāvati /*
*sa kālaḥ samayo 'saṃkhyaiḥ samayair āvalir bhavet //*

The time in which an atom (moving) goes beyond another atom (immediately next to it) is a *samaya* ; innumerable *samayas* make an *āvali.*

1. Cité dans Madhyamakavṛtti, 547 : *balavatpuruṣācchaṭāmātreṇa pañcaṣaṣṭiḥ kṣaṇā atikramantīti pāṭhāt.* — Mahāvyutpatti, 253, 10, *acchaṭāsaṃghātamātra* ; Divya, 142 ; pāli, *accharā.*

La Vibhāṣā, 136, 1, a cinq opinions sur le *kṣaṇa.* [Les quatre premières lui assignent une durée de plus en plus réduite : Vasubandhu cite ici la deuxième (Note de Saeki). La cinquième est la bonne (mais Saeki ne la reproduit pas) : les quatre premières indiquent seulement la durée du *kṣaṇa* d'une manière grossière ; Bhagavat n'a pas dit la vraie durée du *kṣaṇa* ... parce qu'aucun être n'est capable de la comprendre.] — Saṃyuktahṛdaya (?), 20, 3, intéressant.

2. *paramāṇur aṇus tathā //*
*lohāpchaśāvigochidrarajolikṣātadudbhavaḥ /*
*yavas tathāṅgulīparvā jñeyaṃ saptaguṇottaram //*
*caturviṃśatir aṅgulyo hasto hastacatuṣṭayam /*
*dhanuḥ pañca śatāny eṣāṃ krośo 'raṇyaś ca .... //*
*te 'ṣṭau yojanam ity āhuḥ*

MS. *'raṇyaś ca tat satam.* — Tib. de la dgon par ḥdod.

On a donc 7 *paramāṇus* = 1 *aṇu*, 7 *aṇus* = 1 *loharajas*.

*avirajas* = *eḍakarajas*. [2 a]

*chidrarajas* = *vātāyanacchidrarajas*.

« Ce qui sort de la *likṣā* », c'est le *yūka*.

L'auteur ne dit pas que trois *aṅguliparvans* font une *aṅguli*, car c'est bien connu. [1]

L'ermitage, *araṇya*, doit se trouver à un *krośa* du village. [2]

**88** b-**90** c. Cent vingt *kṣaṇas* font un *tatkṣaṇa* ; soixante *tatkṣaṇas* font un *lava* ; *muhūrta*, heure, *ahorātra*, jour-nuit, *māsa*, mois, en multiplant par trente le terme précédent ; le *saṃvatsara*, année, est de douze mois en ajoutant les *ūnarātras*. [2 b]. [3]

C'est la série Mahāvyutpatti, 251 (avec *vātāyanacchidrarajas* et *yūka* = *likṣodbhava*).

*dhanus* = *daṇḍa* ; *hasta* = le *puruṣahasta* de l'Abhidharma d'après lequel est calculée la taille des habitants des Dvīpas.

La série du Śārdūlakarṇa (Divya, 645, où le texte est altéré) diffère en certains détails.

Dans Lalita, 149 (Rgya cher rol pa, 142), la *truṭi* se place entre *aṇu* et *vātāyanarajas* ; *yūka* est remplacé par *sarṣapa*. — Autres sources bouddhiques, Lokaprajñāpti, fol. 12 a (Cosmologie, p. 262) ; Watters, i. 141 (Vibhāṣā, 136) ; Saddharmasmṛti, Lévi, Rāmāyaṇa, 153 ; Kalpadruma (Calcutta, 1908), 9. — Gaṇitasārasaṃgraha, 3 ; Varāhamihira (dans Albéruni, i. 162) ; Fleet, JRAS, 1912, 229, 1913, 153 ; Hopkins, JAOS. 33, 150 ; Barnett, Antiquities, 208.

La *likkhā* dans les commentaires pâlis = 36 *rattareṇus*, 1/7 *ūkā*.

1. Même omission dans Si-yu-ki, ii.

2. Eitel (p. 98) observe que l'ascète des cimetières ne doit pas s'approcher du village au delà de la limite du *krośa*.

3. *viṃśatkṣaṇaśataṃ punaḥ /*
*tatkṣaṇas te punaḥ ṣaṣṭir lavas triṃśadguṇottarāḥ //*
*trayo muhūrtāhorātramāsā dvādaśamāsakaḥ /*
*saṃvatsaraḥ sonarātraḥ*

D'après Lokaprajñāpti, fol. 55 b, Cosmologie, 309 ; données reproduites dans Si-yu-ki, ii. (Watters, i. 143, Julien, i. 61, Beal, i. 71 ; *vakṣaṇa*, erreur pour *tatkṣaṇa*, dans Dict. numérique cité par Chavannes, Religieux Eminents, 152). — Source de Mahāvyutpatti, 253, diffère.

Dans Divya, 643-644, l'ordre *kṣaṇa* et *tatkṣaṇa* est interverti.

Sur *kṣaṇa* ci-dessus p. 177.

*tatkṣaṇa* défini dans Divya : *tadyathā striyā nātidīrghanātihrasvakartinyāḥ sūtrodyāma evaṃdīrghas tatkṣaṇaḥ ;* Kiokuga cite la Prajñāpti :

Le *muhūrta* vaut trente *lavas*. Trente *muhūrtas* font un jour-nuit; la nuit est quelquefois plus longue, quelquefois plus courte que le jour, quelquefois égale au jour.

Quatre mois d'hiver, de chaleur, de pluie [1] : douze mois qui (avec les jours dits *ūnarātras)* font une année. Les *ūnarātras* sont les six jours que, au cours de l'année, on doit omettre [pour le calcul du mois lunaire]. Il y a, là-dessus, une stance : « Lorsqu'un mois et demi de la saison froide, chaude, pluvieuse, est écoulé, dans le demi-mois qui reste, les doctes omettent un *ūnarātra* ». [2]

Nous avons expliqué l'année ; il faut expliquer le *kalpa* ou période cosmique.

« Quand une femme d'âge moyen est à filer, le jet, le mouvement d'un fil ni long ni court, la durée, c'est le *tatkṣaṇa* ». C'est-à-dire : le temps normal que met le fil à frôler le doigt, c'est le *tatkṣaṇa*. [D'après une note du P. Louis van *Hée*].

1. Dans l'Ecriture *(pravacana)*, il y a trois saisons *(ṛtu)* et non pas six comme dans le monde. Le *śiśira* est froid et est donc *hemanta ;* le *vasanta* est chaud et est donc *grīṣma*, la *śarad* est pluvieuse et est donc *varṣās* (Vyākhyā.) — [Trois saisons dans le Kāthyāvār, Alberuni, i. 357]. — Pour tous les Bauddhas, l'*hemanta* est la première saison (Vyākhyā). (Burnouf, Introduction, 569). — Sur les saisons bouddhiques, I-tsing, Takakusu, 101, 219, 220, Si-yu-ki, chap. ii, Watters, i. 144. — Thibaut, Astronomie ..., p. 11.

2. La Vyākhyā fournit les éléments de cette stance :

*hemantagrīṣmavarṣāṇām adhyardhamāsi nirgate /*
*śeṣe 'rdhamāsi vidvadbhir ūnarātro nipātyate* [a] //

Les « doctes » sont les Bouddhistes qui, dans les quatrième et huitième quinzaines de chacune des trois saisons omettent un jour qu'on nomme *ūnarātra* ou *kṣayāha* (Thibaut, Astronomie, 1899, 26, Barnett, Antiquities, 195) et, de la sorte, ramènent le *poṣadha* après quatorze jours et non après quinze : *cāturdaśiko 'tra bhikṣubhiḥ poṣadhaḥ kriyate.*

Le comput « mondain » *(laukika)* a des mois de 30 jours. Le mois lunaire est de 29 jours, 12 h., 44 m. La cérémonie du *poṣadha* est réglée sur la lune. Il faut donc retrancher du comput mondain un jour *(ūnarātra)* tous les deux mois. Donc chaque saison ecclésiastique de huit demi-mois sera 15 jours + 15 + 15 + 14 + 15 + 15 + 15 + 14.

Pour passer de l'année ecclésiastique *(cāndra)* à l'année mondaine, on ajoute six jours ; pour rejoindre le soleil (366 jours) on ajoute un mois intercalaire *(adhimāsa)* après deux ans et sept mois (Albéruni, ii. 21).

On devrait étudier le Mātaṅgasūtra, Nanjio, 645, analysé Divya, 657, partie du Śārdūlakarṇa *(māsaparīkṣā)* omise par Cowell-Neil.

a. *nipātyate = tyajyate.*

**89** d-**93** c. Le *kalpa* est de diverses sortes : a. *kalpa* de destruction *(saṃvartakalpa)* : depuis le moment où des damnés arrêtent de naître, la destruction du réceptacle ; b. *kalpa* de création *(vivartakalpa)*, depuis le vent primordial jusqu'au moment où naissent des damnés ; c. petit *kalpa (antaḥkalpa)* : d'abord la période au cours de laquelle la vie, d'infinie, est réduite à dix ans ; puis dix-huit périodes d'augmentation et diminution ; puis une période d'augmentation seulement : l'augmentation allant jusqu'à quatre-vingt mille ans. — Le monde, une fois créé, dure donc vingt petits *kalpas* ; les durées de la création, de la période où le monde est détruit, de la destruction, sont égales : quatre-vingt petits *kalpas* font un grand *kalpa (mahākalpa)*. [1]

**89** d. Il y a diverses sortes de *kalpas*. [2]

On distingue le petit *kalpa (antarakalpa)*, le *kalpa* de disparition *(saṃvarta)*, [3] le *kalpa* de création *(vivarta)*, le grand *kalpa*.

1. *kalpo bahuvidhaḥ smṛtaḥ* //
89 *saṃvartakalpo narakāsaṃbhavād bhājanakṣayaḥ* /
*vivartakalpaḥ prāgvāyor yāvan nārakasaṃbhavaḥ* //
91 *antaḥkalpo 'mitād yāvad daśavarṣāyuṣas tataḥ* /
*utkarṣā apakarṣāś ca kalpā aṣṭādaśāpare* //
92 *utkarṣa ekas te 'śītisahasrād yāvad āyuṣaḥ* /
*iti loko vivṛtto 'yaṃ kalpāns tiṣṭhati viṃśatim* //
93 *vivartate ca saṃvṛtta āste saṃvartate samam* /
*te hy aśītir mahākalpaḥ*

On traduit d'habitude *antarakalpa*, *antaḥkalpa*, par « Kalpa intermédiaire » : « der Kalpa der Zwischenzeit » ou « Zwischen-Kalpa ». — (Schmidt, Geschichte der Ost-Mongolen, 304). — Mais Rémusat a bien vu que « ces expressions ne forment pas de sens » (Mélanges posthumes, 103, note). — Les *antarakalpas* ou *antaḥkalpas* sont, plutôt, les *kalpas* qui sont à l'intérieur des grandes périodes. La traduction de Rémusat : « *petit kalpa* », est, sinon littérale, du moins commode.

2. Une bonne étude de Fleet, JRAS. 1911, 479, sur les *kalpas* et les Yugas. Fleet rappelle les formules d'Aśoka : *āva kapam, āva saṃvaṭakapā*. — D'après Buddhaghosa, Makkhali admet 62 *antarakappas* au lieu de 64, Sumaṅgala, i. 162 (Dīgha, i. 54). — Les *kalpas* des Jainas, par exemple, SBE. 22.

Les quatre périodes, disparition, etc., décrites 90-93, sont « les quatre *asaṅkheyya* du [*mahā*]*kappa* », Aṅguttara, ii. 142.

3. Nous traduisons *saṃvarta*, *saṃvartanī* par « disparition ». Tel est bien le sens du mot lorsqu'on parle de la *bhājanasaṃvartanī*, « disparition des récep-

**90** a-b. Le *kalpa* de disparition, depuis la non-production de damnés, destruction du réceptacle.

On appelle *saṃvartakalpa* la période qui s'étend depuis le moment où les êtres cessent de renaître en enfer jusqu'au moment où le monde réceptacle est détruit.

La « disparition » est de deux sortes : disparition des destinées *(gatisaṃvartanī)*, disparition du *dhātu (dhātusaṃvartanī)*. Elle est encore de deux sortes : disparition des êtres *(sattvasaṃvartanī)*, disparition des réceptacles *(bhājanasaṃvartanī)*.

1. Au moment où aucun être ne naît en enfer — encore que les êtres infernaux continuent à mourir — la période de vingt petits *kalpas* durant laquelle le monde reste créé *(vivṛtta)* est terminée *(niṣṭhita)* ; la période de disparition commence *(pratipanna, ārabdha)*.

Lorsqu'il ne reste plus un seul être dans les enfers, la disparition des êtres infernaux *(nārakasaṃvartanī)* est achevée, le monde se trouve disparu d'autant [1] [3 b] : si un être de cet univers a commis des actes qui doivent être rétribués en enfer, la force de ces actes le fait renaître dans l'enfer d'un autre univers non en procès de disparition *(sa lokadhātvantaranarakeṣu kṣipyate)*. [2]

2. De même, disparition des animaux et des pretas *(tiryaksaṃvartanī, pretasaṃvartanī)*. Les animaux qui résident dans le grand océan disparaissent d'abord ; ceux qui vivent avec les hommes disparaîtront en même temps que les hommes. [3]

tacles », *yadā bhājanāni saṃvartante vinaśyantīty arthaḥ* = « lorsque les réceptacles disparaissent, c'est-à-dire périssent ». — Mais dans les expressions *gatisaṃvartanī*, etc., *saṃvart* signifie : « aller ensemble, se trouver réunis ». Il y a *saṃvartanī* des destinées *(gati)* lorsque les êtres infernaux, animaux, etc., se trouvent réunis *(saṃvartante, ekasthībhavanti)* dans une partie de la destinée divine ; *saṃvartanī* des êtres *(sattva)*, lorsque les êtres se trouvent réunis dans un ciel de *dhyāna* (Rūpadhātu).

1. *iyatāyaṃ lokaḥ saṃvṛtto bhavati nārakasaṃvartaniyā.*

2. Ekottara, 34, 5 ; Beal, Catena, 113. — Sp. Hardy, Manual, 472, dit que, à la fin du *kalpa*, les êtres coupables des cinq *ānantaryas* (iv. 96) sortent de l'enfer, mais que le « sceptique » (l'homme de Dīgha, i. 55, Saṃyutta, iii. 207) est transporté dans l'enfer d'un autre univers (voir iv. 99 c).

3. L'être dont les actes doivent être punis par une vie d'animal renaîtra dans

3. Parmi les hommes du Jambudvīpa, un homme entre de lui-même, sans maître, en raison de la *dharmatā*,[1] dans le premier *dhyāna*. Sortant de ce *dhyāna*, il s'écrie : « Heureux le plaisir et la joie qui naissent du détachement ! Calmes le plaisir et la joie qui naissent du détachement ! » Entendant ces paroles, les autres hommes entrent aussi en recueillement et, après leur mort, passent dans le monde de Brahmā. — Lorsque, par ce procès continué, il ne reste plus un seul homme dans le Jambudvīpa, la disparition des hommes du Jambudvīpa est consommée.

De même pour les habitants du Pūrvavideha et de l'Avaragodānīya. En ce qui concerne les habitants de l'Uttarakuru, ils sont incapables de se détacher du Kāmadhātu et, par conséquent, d'entrer en *dhyāna* : aussi renaissent-ils, non pas dans le monde de Brahmā, mais parmi les dieux du Kāmadhātu.

Lorsqu'il ne reste plus un seul être humain, la disparition des hommes est consommée, et le monde est disparu pour autant.

4. De même en va-t-il alors des dieux du Kāma, depuis les Cāturmahārājakāyikas jusqu'aux Paranirmitavaśavartins, qui entrent en *dhyāna* et renaissent dans le monde de Brahmā, qui disparaissent successivement. Lorsqu'il ne reste plus un seul dieu du Kāma, [4 a] la disparition du Kāmadhātu est consommée.

5. Il arrive alors, en raison de la *dharmatā*, qu'un dieu du monde de Brahmā entre dans le deuxième *dhyāna*. Sortant de ce *dhyāna*, il s'écrie : « Heureux le plaisir et la joie qui naissent du recueillement ! Calmes le plaisir et la joie qui naissent du recueillement ! » Entendant ces paroles, d'autres dieux du monde de Brahmā entrent dans le deuxième *dhyāna* et, après leur mort, renaissent dans le ciel

un autre univers. — Hiuan-tsang : « Les animaux qui vivent avec les hommes et les dieux disparaîtront en même temps que ceux-ci ».

Sur les animaux du ciel, Kathāvatthu, xx. 4.

*manuṣyasahacariṣṇava iti manuṣyasahacaraṇaśīlā gomahiṣādayaḥ.*

1. Il obtient le premier *dhyāna dharmatāpratilambhika*. — Par *dharmatā* il faut entendre « la transformation particulière que subissent alors les bons *dharmas* » *(kuśalānāṃ dharmāṇāṃ tadānīṃ pariṇāmaviśeṣaḥ)*. — Ce point est élucidé viii, 38.

des Ābhāsvaras. — Lorsqu'il ne reste plus un seul être dans le monde de Brahmā, la disparition des êtres *(sattvasaṃvartanī)* est consommée et le monde a disparu d'autant.

6. Alors, en raison de l'épuisement de l'acte collectif qui a créé le monde réceptacle,[1] en raison de la vacuité du monde, sept soleils[2] apparaissent successivement, et le monde est entièrement consumé depuis cette terre à continents jusqu'au Meru. De ce monde ainsi embrasé, la flamme, conduite par le vent, va brûler les châteaux du monde de Brahmā.[3] — Qu'il soit bien entendu que la flamme qui brûle ces châteaux est une flamme du Rūpadhātu : les fléaux *(apakṣāla)* du Kāmadhātu n'ont pas prise sur le Rūpadhātu. Mais on dit que la flamme va, de ce monde, brûler le monde de Brahmā, parce qu'une nouvelle flamme naît en relation avec la première.

De même, *mutatis mutandis*, la disparition par l'eau et par le vent *(apsaṃvartanī, vāyusaṃvartanī)*, qui sont semblables à la disparition par le feu *(tejaḥsaṃvartanī)* mais qui s'étendent plus haut.[4]

1. *tadākṣepake karmaṇi parikṣīṇe.*

2. Madhyama, 2, 9 ; Ekottara, 34, 5 ; Mahāparinirvāṇa (Nanjio, 113) 22, 33 : Sept soleils sortent en même temps de la montagne Yugandhara ; Vibhāṣā, 133, 7 : Quatre opinions, 1. que les soleils sont cachés derrière le Yugandhara (?) ; 2. que le soleil, unique, se divise en sept ; 3. que le soleil, unique, prend une force sept fois plus grande ; 4. que les sept soleils, d'abord cachés, se manifestent ensuite en raison des actes des êtres.

Saptasūryavyākaraṇa, ci-dessus p. 20, cité Lokaprajñāpti, Mdo 62, fol. 66 (Cosmologie, 314) ; Pitāputrasamāgama (= Ratnakūṭa, xvi.) dans Śikṣāsamuccaya, 247 ; Nanjio, 1169, 31, 2. — Sources pâlies, bibliographie de Minaiev, Zapiski, ix. 323 ; Sattasuriyuggamana dans Aṅguttara, iv. 300, Visuddhi, 416 (Warren, 321).

Albéruni, i. 326 ; Hastings, Ages of the world ; Hopkins, Epic Mythology, 1915, 84, 99, Great Epic, 475 ; Dict. de Saint Pétersbourg, s. voc. *saṃvarta.*

Origine mésopotamienne de cette théorie (?), Carpenter, Studies in the history of religion, 79.

3. *tasmād eva ca [prajvalitād vāyunā ādhṛtam] brāhmaṃ vimāṇam nirdahad arciḥ paraiti / tac ca tadbhūmikam evārciḥ / na hi visabhāgā apakṣālāḥ kramante / tatsaṃbaddhasaṃbhūtatvād [tasmād evety uktam].*

Voir ci-dessus p. 20.

4. Ci-dessous, 100 c. — Quand le réceptacle est vide, se produit l'eau *(abdhātu)* qui dissout, comme sel, le réceptacle. Cette eau, qui est du Kāmadhātu, « lie »

La période qui s'étend du moment [4 b] où les êtres cessent de naître dans les enfers jusqu'au moment où le réceptacle a disparu, c'est ce qu'on nomme *saṃvartakalpa*, le *kalpa* de disparition.

**90** c-d. Le *kalpa* de création, depuis le vent primordial jusqu'à la production des êtres infernaux.

Depuis le vent primordial *(prāgvāyu)* jusqu'au moment où des êtres naissent dans les enfers.

Le monde, qui a disparu comme nous avons vu, reste disparu longtemps — pendant vingt petits *kalpas*. Il n'y a plus que l'espace là où était le monde.

1. Au moment où, en raison de l'acte collectif des êtres, apparaissent les premiers signes du futur monde réceptacle ; au moment où se lèvent *(syandante)* dans l'espace *(ākāśa)* des vents très légers *(mandamanda)*, alors se trouve consommée cette période de vingt petits *kalpas* pendant laquelle le monde est resté disparu *(saṃvṛtto 'sthāt)*; et la période, de vingt petits *kalpas* également, durant laquelle le monde va se créer *(vivartamānāvasthā)*, commence. [1]

Les vents vont grandissant et, finalement, constituent le cercle du vent ; ensuite naît tout le réceptacle tel que nous l'avons décrit : cercle de l'eau, terre d'or, Meru, etc. Toutefois, le château de Brahmā apparaît d'abord et, ensuite, tous les châteaux jusqu'à ceux des Yāmas. C'est seulement après que naît le cercle du vent. [2]

Le réceptacle est donc créé, et le monde se trouve créé d'autant.

2. Alors un être, mourant dans l'Ābhāsvara, naît dans le château de Brahmā *(brāhma vimāna)* qui est vide ; d'autres êtres, mourant les uns après les autres dans l'Ābhāsvara, naissent dans le ciel des

*(saṃbadhnāti)* une eau du premier *dhyāna*, du deuxième *dhyāna*. Cette eau, qui est donc de trois terres (Kāmadhātu et deux *dhyānas)* disparaît avec le réceptacle auquel elle correspond.

Disparition par le vent : le vent disperse *(vikirati, vidhvaṃsayati)* les réceptacles des trois premiers *dhyānas* comme un tas de poussière *(pāṃśurāśi)*.

Sur ce qui reste, p. 187, n. 4.

1. Vibhāṣā, 133, 12, cité par Kiokuga ad iii. 45.

2. D'après la règle énoncée plus bas : *yat paścāt saṃvartate tat pūrvaṃ vivartate*.

Brahmapurohitas, des Brahmakāyikas, des Paranirmitavaśavartins, des autres dieux du Kāma ; dans l'Uttarakuru, le Godānīya, le Videha, le Jambudvīpa ; chez les pretas et les animaux ; dans les enfers : la règle est que les êtres qui disparaissent en dernier lieu réapparaissent en premier lieu [5 a].

Lorsqu'un être naît dans les enfers, la période de création *(vivartana)*, de vingt petits *kalpas*, est terminée ; la période de durée *(vivṛttāvasthā)* commence.

[Le premier petit *kalpa* de la période de création est employé à la création du réceptacle, château de Brahmā ; etc.] Pendant les dix-neuf petits *kalpas* qui complètent cette période, jusqu'à l'apparition des damnés, la vie des hommes est infinie.

**91** a-b. Un petit *kalpa*, au cours duquel la vie, d'infinie, devient une vie de dix ans.

Les hommes, à la fin de la période de création ont une vie infinie ; leur vie va en diminuant quand la création est achevée, jusqu'à n'être plus que dix ans (iii. 98 c-d). La période au cours de laquelle a lieu cette diminution constitue le premier petit *kalpa* de la période de durée. [1]

**91** b-d. Ensuite dix-huit *kalpas* qui sont d'augmentation et diminution.

La vie, qui est de dix ans, s'accroît jusqu'à être de quatre-vingt mille ans ; ensuite elle diminue et se réduit à une durée de dix ans. La période au cours de laquelle ont lieu cette augmentation et cette diminution est le deuxième petit *kalpa*.

Ce *kalpa* est suivi de dix-sept autres pareils.

**92** a. Un, d'augmentation.

Le vingtième petit *kalpa* est seulement d'augmentation, non pas

1. *so 'sau vivṛttānāṃ tiṣṭhatāṃ prathamo 'ntarakalpaḥ.*

de diminution. La vie des hommes augmente de dix ans à quatre-vingt mille.

Jusqu'où vont, en augmentant, ces augmentations ?

**92** a-b. Elles vont jusqu'à une vie de quatre-vingt mille. [1]

Non pas au delà. Le temps requis pour l'augmentation et la diminution que comportent les dix-huit *kalpas*, est égal au temps que dure la diminution du premier *kalpa* et l'augmentation du dernier. [2]

**92** c-d. C'est ainsi que le monde reste créé pendant vingt *kalpas*.

Le monde reste créé pendant vingt petits *kalpas* ainsi calculés. Aussi longue est cette période de durée,

**93** a-b. Pendant le même temps, le monde est en procès de création, en procès de disparition, en état de disparition.

Vingt petits *kalpas* pour la création, pour la disparition, pour la période où le monde a disparu. Il n'y a pas, pendant ces trois périodes, des phases d'augmentation et de diminution de la durée de la vie [5 b], mais ces périodes sont égales en durée à la période pendant laquelle le monde reste créé.

Le monde réceptacle est créé en un petit *kalpa ;* il se remplit pendant dix-neuf ; il se vide pendant dix-neuf ; il périt en un petit *kalpa*.

Quatre fois vingt petits *kalpas* font quatre-vingts :

**93** c. Ces quatre-vingts font un grand *kalpa*. [3]

En quoi consiste le *kalpa ?* — Le *kalpa* est de sa nature les cinq *skandhas*. [4]

1. D'après d'autres sources 84000.

2. D'après le Grand Véhicule, les 20 *kalpas* sont d'augmentation et de diminution.

3. *te hy aśītir mahākalpaḥ*.

4. *pañcaskandhasvabhāvaḥ kalpaḥ*. — Il a été expliqué, i. 7, que les *skandhas* sont le temps.

En quoi consiste le *kalpa ?* — Vibhāṣā, 135, 14 : Quelques-uns disent qu'il est

Il est dit que la qualité de Bouddha est acquise par un exercice qui dure trois *asaṃkhyeyas* de *kalpas*. De quels *kalpas* s'agit-il parmi les quatre sortes de *kalpas*?

**93** d-**94** a. La qualité de Bouddha résulte de trois *asaṃkhyas* de ces [*kalpas*], [1]

de sa nature *rūpāyatana*, etc.; les jour-et-nuit, etc., sont tous naissance et destruction des *skandhas*; comme le *kalpa* est constitué par les jour-et-nuit, etc., il est de la même nature. Mais le *kalpa*, c'est le temps des trois Dhātus : donc il est cinq ou quatre *skandhas*. — Houéi-houēi : « Le *kalpa*, à considérer le Kāmadhātu [et le Rūpadhātu], est cinq *skandhas*; à considérer l'Ārūpyadhātu, est quatre *skandhas*. Le *kalpa* « vide » (« période où le monde reste détruit ») est deux *skandhas* [à savoir, dit la glose, *saṃskāraskandha* et *rūpaskandha* (car l'*ākāśa* est *rūpa*)], puisque les jour-et-nuit, etc., n'existent pas à part des *skandhas* ». — Un commentaire du Kośa observe que, d'après le Grand Véhicule, le temps (*kāla*) est un *viprayukta saṃskāra*. [Le 90me *saṃskṛta* de la liste des 100 *dharmas*, Vijñaptimātra, Muséon, 1906, 178-194, R. Kimura, Original and developed doctrins, 1920, p. 55.]

1. *tadasaṃkhyatrayodbhavam / buddhatvam.*

i. On appelle *asaṃkhyeya kalpa*, « *kalpa* sans-nombre », le temps que durent un nombre *asaṃkhyeya* (10 à la 59me puissance) de *mahākalpas*.

[*asaṃkhya* = *asaṃkhyeya*, incalculable. — *saṃkhyānenāsaṃkhyeyā asaṃkhyā iti.*]

Hiuan-tsang : « Parmi les quatre espèces de *kalpas* qui ont été nommés, lesquels faut-il multiplier pour faire « trois *kalpas* sans-nombre » ? — Il faut multiplier les grands *kalpas*, 10, 100, 1000, et ainsi de suite jusqu'à ce que la multiplication donne « trois *kalpas* sans nombre ». — Ce qui est nommé « sans nombre », comment y en a-t-il trois ? — Le mot « sans nombre » (oû-chóu) ne signifie pas « incalculable » (pou-k'ó-chóu). Un *kiài-t'oŭo* Sūtra dit que le « sans nombre » (*asaṃkhyeya*) est un nombre parmi les soixante nombres. — Quels sont ces soixante ? — Comme dit ce Sūtra : « Un et non pas deux .... ».

ii. Le premier *asaṃkhyeya* de la carrière de Śākyamuni commence sous Śākyamuni l'ancien (Mahāvastu, i. 1) et se termine sous Ratnaśikhin. — Pendant cet *asaṃkhyeya* apparaissent 75000 Bouddhas (Kośa, iv. 110; Rémusat, Mélanges posthumes, 116; Dict. numérique, dans Chavannes, Religieux éminents, lit 5000 au lieu de 75000).

Le deuxième *asaṃkhyeya* se termine avec Dīpaṃkara. — Bouddhas : 76000.

Le troisième *asaṃkhyeya* se termine avec Vipaśyin. — Bouddhas : 77000.

Suivent 91 *mahākalpas* (au lieu de 100, comme expliqué Kośa, iv. 112 a).

Vipaśyin est le premier des sept Bouddhas « historiques » (célébrés dans le Saptabuddhastotra); ensuite Śikhin, Viśvabhuj, Krakutsanda, Konākamuni, Kāśyapa, Śākyamuni. (Références, Kern, Manual, 64).

iii. Dans les sources pâlies (Cariyāpitaka, i. 1, 1, etc.), la carrière du Bodhisattva

de ces grands *kalpas* que nous venons de définir.

Mais, dira-t-on, le mot *asaṃkhya (= asaṃkhyeya)* signifie « incalculable », comment peut-on parler de trois « incalculables » ?

On ne doit pas l'entendre ainsi ; car, dans un Sūtra isolé *(muktaka)*,[1] il est dit que la numération (graṅs = *saṃkhyā)* est de soixante points ou places (gnas gzhan = *sthānāntara)*. — Quels sont ces soixante points ?[2] — Un, non pas deux, c'est le premier point ; dix

est de quatre *asaṃkheyyas* plus cent mille *kappas*. Des ouvrages tardifs comme le Sārasaṃgaha ont des Bodhisattvas de quatre, huit et seize *asaṃkheyyas*, plus chaque fois cent mille *kappas*.

1. Un Sūtra *muktaka*, c'est-à-dire un Sūtra qui ne fait pas partie des Āgamas : *na caturāgamāntargatam ity arthaḥ*. — Ailleurs un Sūtra *muktaka* est un Sūtra non authentique.

Paramārtha traduit : *yû* = restant ; Hiuan-tsang, *kiài-t'oŭo* = [*vi*]*muktaka*.

2. Notre liste est celle de Mahāvyutpatti, 249 (qui, d'après Wogihara, est extraite du Kośa). — Les nombres 14 et 15, dans les MSS. de la Mahāvyutpatti, sont *prasuta, mahāprasuta*, mais les versions chinoises donnent *prayuta, mahāprayuta :* le tibétain (rab bkram) donne *prakīrṇa* ou *prasṛta*. — Pour 36, 37, Wogihara corrige *samāptaḥ, mahāsamāptaḥ* en *samāptaṃ, mahāsamāptaṃ*.

Notre liste, comme Vasubandhu le remarque ci-dessous p. 190, est de 52 termes : « Huit nombres, au milieu, ont été oubliés » : *aṣṭakam madhyād vismṛtam* .... voir p. 190 n. 1.

Sur les grands chiffres, Georgy, Alphabetum Tibetanum, 640 ; Schiefner, Mélanges Asiatiques, 629 ; Rémusat, Mélanges posthumes, 67 ; Beal, Catena, 122 ; autres sources et calculs dans Hastings, Art. Ages of the world, 188 b.

La Mahāvyutpatti expose quatre modes de supputation 246-249, extraits de Buddhāvataṃsaka et Prajñāpāramitāśāstra, Skandhavyūha, Lalita, Abhidharma ; ensuite le calcul « mondain » (de 1 à 100).

Le Buddhāvataṃsaka, cité par Rémusat, enseigne que « dans le système supérieur, les nombres se multiplient par eux-mêmes » : il y a dix nombres calculés ainsi à partir de l'*asaṃkhya : asaṃkhya, asaṃkhya*$^2$, *asaṃkhya*$^4$ .... [Je pense que la version tibétaine (Kandjour, 36, fol. 36) nous invite à appliquer cette progression depuis la *koṭi* (= 10000000) : *koṭi, koṭi*$^2$, *koṭi*$^4$ et ainsi de suite jusqu'à l'*anabhilāpya-anabhilāpya-parivartanirdeśa* qui doit être le 122$^{me}$ terme de cette série]. « Rien n'est certainement plus déraisonnable que tout cet appareil numérique ... et toutefois on est obligé de convenir que les bouddhistes en ont quelquefois fait usage, soit pour soutenir leur imagination dans la contemplation de l'infini en temps et en espace, soit pour suppléer à cette idée près des esprits grossiers incapables de la concevoir ». (Rémusat).

Les chiffres brâhmaniques sont aussi très gros. Les vies de Brahmā, Nārā-

fois un, c'est le second point ; dix fois dix (ou cent), c'est le troisième ; dix fois cent (ou mille), c'est le quatrième .... Et ainsi de suite, chaque terme valant dix fois le précédent : *prabheda* (10000), *lakṣa* (100000) [6 a], *atilakṣa, koṭi, madhya, ayuta, mahāyuta, nayuta, mahānayuta, prayuta, mahāprayuta, kaṃkara, mahākaṃkara, bimbara, mahābimbara, akṣobhya, mahākṣobhya, vivāha, mahāvivāha, utsaṅga, mahotsaṅga, vāhana, mahāvāhana, tiṭibha, mahātiṭibha, hetu, mahāhetu, karabha, mahākarabha, indra, mahendra, samāpta* (ou *samāptam), mahāsamāpta* (°*samāptam), gati, mahāgati, nimbarajas, mahānimbarajas, mūdrā, mahāmudrā, bala, mahābala, saṃjñā, mahāsaṃjñā, vibhūta, mahāvibhūta, balākṣa, mahābalakṣa, asaṃkhya.* [7 a]

Dans cette liste huit nombres ont été perdus. [1]

Le grand *kalpa* successivement nombré (= multiplié) jusqu'à la soixantième place, c'est là ce qu'on appelle un *asaṃkhyeya* [2] ; si on

yaṇa, Rudra, Iśvara, Sadāśiva, Śakti vont en croissant. Śakti vit 10, 782, 449, 978, 758, 523, 781, 120 plus 27 zéros de *kalpas*. Cette vie n'est qu'une *truṭi* ou seconde d'un jour de la vie de Śiva, laquelle est représentée en *kalpas* par 37, 264, 147, 126, 589, 458, 187, 550, 720 plus 30 zéros. Là-dessus, Albéruni (i. 363) : « If those dreamers had more assiduously studied arithmetic, they would not have invented such outrageous numbers. God takes care that their trees do not grow into heaven ».

1. *aṣṭakaṃ madhyād vismṛtam.* — Vyākhyā : *aṣṭau sthānāni kvāpi pradeśe pramuṣitavān na paṭhitāni / tenātra dvāpañcāśat sthānāni bhavanti / ṣaṣṭyā ca saṃkhyāsthānair bhavitavyam / tāny aṣṭakāni svayaṃ kāni cin nāmāni kṛtvā paṭhitavyāni yena ṣaṣṭiḥ saṃkhyāsthānāni paripūrṇāni bhaveyuḥ.* — Même doctrine dans Vibhāṣā, 170, 4b.

Pour Yaśomitra le nombre *asaṃkhya* est le soixantième de la série 1, 10, 100, 1000 .... Il faut placer dans la liste, à un endroit non déterminé, les huit nombres qui manquent, en leur donnant un nom quelconque.

Le rédacteur de Mahāvyutpatti, 249, ne l'a pas compris ainsi ; il ajoute, 53-60, *apramāṇam, aprameyam .... anabhilāpyam.*

Śarad Chandra Das donne notre liste comme provenant du Kośa, 1-52 : « Up to this number there are sanscrit equivalents ; from 53 to 60, there are no sanscrit equivalents, the Tibetan having introduced new names to replace the lost originals ». Ces nouveaux noms (qu'on peut traduire *maitra, mahāmaitra, kāruṇa, mahākāruṇa ...)* n'ont, en effet, aucun rapport avec les 53-60 de Mahāvyutpatti.

2. D'après Paramārtha. — Le Lotsava, certainement moins clair : de ltar na

recommence, on a un deuxième, un troisième *asaṃkhyeya*. L'*asaṃkhyeya* ne reçoit pas son nom du fait qu'il serait incalculable.

Mais pourquoi les Bodhisattvas, une fois qu'ils ont pris la résolution *(praṇidhāna)* d'obtenir la suprême Bodhi, mettent-ils un temps si long à l'obtenir? — Parce que la suprême Bodhi est très difficile à obtenir: il faut une grande accumulation de savoir et de mérite, d'innombrables œuvres héroïques au cours de trois *asaṃkhyeya kalpas*. — On comprendrait que les Bodhisattvas recherchent cette Bodhi si difficile à obtenir, si cette Bodhi était le seul moyen d'arriver à la délivrance; mais tel n'est pas le cas. Pourquoi donc entreprennent-ils ce labeur infini? — Pour le bien d'autrui, parce qu'ils veulent devenir capables de retirer les autres du grand fleuve de la souffrance [7 b]. — Mais quel bien personnel trouvent-ils dans le bien d'autrui? — Le bien d'autrui est leur bien propre, parce qu'ils le désirent. — Qui pourrait vous en croire? — A la vérité, les hommes dépourvus de pitié et qui ne pensent qu'à soi croient difficilement à l'altruisme des Bodhisattvas; mais les hommes compatissants y croient aisément. Ne voyons-nous pas que certains hommes, confirmés dans l'absence de pitié, trouvent plaisir dans la souffrance d'autrui même quand elle ne leur est pas utile? De même faut-il admettre que les Bodhisattvas, confirmés dans la pitié, trouvent plaisir à faire du bien à autrui sans aucune préoccupation égoïste. Ne voyons-nous pas que certains hommes, ignorant la vraie nature des *dharmas* conditionnés *(saṃskāras)* qui constituent leur prétendu « moi », s'attachent à ces *dharmas* par la force de l'habitude, si complètement dénués que ces *dharmas* soient de personnalité, et souffrent mille douleurs en raison de cet attachement? De même il faut admettre que les Bodhisattvas, par la force de l'habitude, se détachent des *dharmas* qui constituent leur prétendu « moi », ne considèrent plus ces *dharmas* comme « moi » et comme « mien », accroissent pour autrui une sollicitude *(apekṣā)* pitoyable, et sont prêts à souffrir mille douleurs en raison de cette sollicitude.

gnas gzhan drug cur phyin pa de dag tu phyin paḥi bskal pa ni bskal pa graṅs med pa ces byaḥo.

En deux mots, il y a certaine catégorie d'hommes qui, indifférents à ce qui les concerne personnellement, sont heureux par le bonheur d'autrui, malheureux par la souffrance d'autrui.[1] [8 a] Pour eux, être utile à autrui, c'est être utile à soi-même. La stance dit : « L'inférieur cherche, par tous moyens, son bonheur personnel ; le médiocre cherche la destruction de la souffrance, non pas le bonheur, parce que le bonheur est cause de souffrance ; l'excellent, par sa souffrance personnelle, cherche le bonheur et la destruction définitive de la souffrance d'autrui, car il souffre de la souffrance d'autrui ».[2]

Pendant quelles périodes les Bouddhas apparaissent-ils ?

**94** a-b. Ils apparaissent pendant la diminution jusque cent.[3]

1. Opinion exprimée dans Ekottara, 4, 1, Parinirvāṇa, 3, 24, Nanjio 1177, 8, 5 (Kiokuga). — Altruisme du Bodhisattva, Kośa, iv. 111 a. — Que les hommes de petite vertu ne peuvent croire au Bodhisattva, vii. 34. — Comment le Bodhisattva considère autrui comme son « moi », Bodhicaryāvatāra, viii.

2. On peut restituer :

*[hīnaḥ prārthayate svasaṃtatigataṃ tais tair upāyaiḥ sukhaṃ]*
*madhyo duḥkhanivṛttim eva na sukhaṃ duḥkhāspadaṃ tad yataḥ /*
*śreṣṭhaḥ prārthayate svasaṃtatigatair duḥkhaiḥ pareṣāṃ sukhaṃ*
*duḥkhātyantanivṛttim — ⏑ ⏑ ⏑ taddhduḥkhaiḥ sa duḥkhī [yataḥ] //*

On peut aussi comprendre : L'excellent désire, pour autrui, le bonheur temporel *(ābhyudayika)* et la béatitude *(naiḥśreyasika)* (= *nirvāṇa*, cessation de la souffrance), et, pour lui-même la cessation de la souffrance, c'est-à-dire la qualité de Bouddha, parce qu'elle est utile à autrui.

D'après Kiokuga, le Prajñāpāramitāśāstra, 29, 18, cite des stances du Saṃyukta exposant la même doctrine.

Comparer les quatre catégories de Dīgha, iii. 233, Aṅguttara, ii. 95.

3. *apakarṣe tu śatād yāvat tadudbhavaḥ /*

Théorie différente dans les sources pâlies, par exemple Śārasaṃgaha.

Les sources ne sont pas d'accord sur la date de l'apparition des derniers Bouddhas ; Vibhāṣā, 135, 18, Dīrghāgama, etc. (Rémusat, Mélanges posthumes, 116 ; Notes de Foě kouě ki, 189).

Le Dīrgha place, au cours du neuvième *antarakalpa* de notre grand *kalpa*, quatre Bouddhas : Krakucchanda (époque où la vie est de 40000 ans), Kanakamuni (vie de 30000), Kāśyapa (vie de 20000), Śākyamuni (vie de 100) [mêmes chiffres dans Dīgha, ii. 3, Aśokāvadāna, Avadānaśataka, etc.) ; ailleurs on a 60000, 40000, 20000 et 100.

D'autres disent : Pas de Bouddhas pendant les cinq premiers *antarakalpas ;* Krakucchanda dans le sixième, Kanakamuni dans le septième, Kāśyapa dans le

Les Bouddhas apparaissent au cours des époques de diminution de la vie, lorsque la durée de la vie va en diminuant de quatre-vingt mille à cent ans. [8 b]

Pourquoi n'apparaissent-ils pas au cours des époques d'augmentation? — Parce que les hommes sont alors difficilement capables de l'*udvega*, de la terreur et du dégoût de l'existence.

Pourquoi n'apparaissent-ils pas quand la vie va en diminuant de cent ans à dix ans? — Parce que les cinq corruptions ou *kaṣāyas (āyuḥkaṣāya, kalpakaṣāya, kleśakaṣāya, dṛṣṭikaṣāya, sattvakaṣāya)* [1] deviennent alors très fortes *(abhyutsada = abhyadhika)*.[2]

Dans la période finale de la diminution de la vie *(apakarṣasya adhastāt)*, la durée de la vie (ou *āyus*) devient mauvaise *(kīdṛgbhūta)*, basse *(pratyavara)*; étant corrompue, on la nomme *kaṣāya*, « corruption »; de même pour les autres *kaṣāyas*.

huitième, Śākyamuni dans le neuvième. Maitreya dans le dixième. Les autres Bouddhas de l'actuel Bhadrakalpa dans les autres *antarakalpas*.

D'après le Grand Véhicule, nous sommes dans le premier *antarakalpa* de notre grand *kalpa*: quatre Bouddhas à la période de diminution; un Bouddha (Maitreya) à la période d'augmentation. — En effet, dans le commentaire de Nanjio 204 (« naissance en haut de Maitreya »): « Pourquoi Śākyamuni apparaît-il à une époque de diminution, Maitreya à une époque d'augmentation? En raison de leur vœu .... ».

Prajñāpāramitāśāstra, 4, 19, 32. — On dit que les Bouddhas apparaissent quand la vie humaine est de 84000, 70000, 60000, 50000, 40000, 30000, 20000, 100 années... Mais la pitié des Bouddhas est constante. Leur Dharma, comme un bon remède, est *ākālika*. Les dieux vivent plus de 1000 × 10000 ans et jouissent de grands plaisirs [Cependant ils peuvent se convertir]. A plus forte raison, les hommes. Donc les Bouddhas doivent apparaître quand la vie est de plus de 80000 années.

1. L'ordre des *kaṣāyas* (sñigs ma) diffère d'après les sources, Mahāvyutpatti, 124 et Dict. numérique (Chavannes, Cinq cents contes, i. 17, intéressant): *āyus dṛṣṭi kleśa sattva kalpa* (dus kyi sñigs); Dharmasaṃgraha, 91, *kleśa dṛṣṭi sattva āyus kalpa*; Bodhisattvabhūmi, i. 17, *āyus sattva kleśa dṛṣṭi kalpa*; Karuṇāpuṇḍarīka, iii, *āyus kalpa sattva dṛṣṭi kleśa*; Lotus de la Bonne Loi, 43, *kalpa sattva kleśa dṛṣṭi āyus*. [Les Bouddhas qui apparaissent alors prêchent les trois Véhicules].

Trois *kaṣāyas*, Kośa, iv. 59.

Sur *kalpakaṣāya*, iii. 99, p. 207 n. 1.

2. Quand la vie est de cent ans, les cinq *kaṣāyas* sont *utsada*, mais non pas *abhyutsada* comme quand la vie est réduite davantage.

Les deux premiers *kaṣāyas* détériorent la vitalité *(jīvitavipatti)* et les moyens de subsistance *(upakaraṇa)* [1]. Les deux suivants détériorent le bien *(kuśalapakṣa)*; le *kleśakaṣāya* détériore par la pratique du laxisme *(kāmasukhallikā)*; le *dṛṣṭikaṣāya* par la pratique de l'ascétisme pénitentiaire *(ātmaklamatha)*; ou bien le *kleśakaṣāya*, passion, et le *dṛṣṭikaṣāya*, hérésie, détériorent respectivement le bien spirituel des gens du monde et des moines. [2] Le *sattvakaṣāya* détériore les êtres au point de vue physique et mental, taille, beauté, santé, force, intelligence, mémoire, énergie, fermeté.

A quelle époque apparaissent les Pratyekabuddhas ?

**94** c. Les Pratyekabuddhas au cours des deux périodes. [3]

Ils apparaissent pendant la période d'augmentation et pendant la période de diminution de la vie. On distingue en effet deux espèces de Pratyekabuddhas : ceux qui vivent en troupe *(vargacārin)*, [lesquels apparaissent aussi pendant la période d'augmentation], et ceux qui sont semblables à des rhinocéros *(khaḍgaviṣāṇakalpa)*. [4]

1. Les *upakaraṇas* sont les *dhānyapuṣpaphalauṣadhādīni*, les fruits de la terre. Leur détérioration ou *vipatti*, c'est que leur *rasa*, *vīrya*, *vipāka* et *prabhāva* deviennent petits ; ou bien encore les fruits de la terre manquent complètement. Voir Kośa, iv. 85 a, p. 187.

2. *dvābhyāṃ kuśalapakṣavipattiḥ kāmasukhallikātmaklamathānuyogādhikārāt.* — Vyākhyā : *kāmasukhallikā* = *kāmasukham eva kāmasukhalīnatā vā / kāmatṛṣṇā vā yayā kāmasukhe sajyate.* — *ātmaklamatha* = *ātmopatāpa, ātmapīḍā.* — *anuyoga* = *anuṣevaṇa* (Dīgha, iii. 113).

Comparer iv. trad. p. 189.

3. *dvayoḥ pratyekabuddhānām.*

Les Pratyekabuddhas prennent ce nom parce que, avant d'obtenir le fruit, ils ne reçoivent pas l'instruction, parce que, ayant obtenu le fruit, ils ne donnent pas l'instruction.

4. Wassiliev, 276 : « Aux sortes d'Āryas reconnues par les Vaibhāṣikas, les Sautrāntikas ajoutent deux espèces de Pratyekas ».

*vargacārin*, Mahāvyutpatti, 45 ; dans le Commentaire de Nāmasaṃgīti, vi. 10. (Le texte parle seulement du *khaḍga pratyekanāyaka*).

*khaḍgaviṣāṇakalpa* : Suttanipāta, troisième Sutta ; Visuddhimagga, 234 *(mahesī)*, etc. ; Mahāvastu, i. 357 (son Nirvāṇa), Śikṣāsamuccaya, 194 *(khaḍgasama)*, Divya, 294, 582.

*śrāvakapūrvin* comme *pretapūrvin*, etc., Avadānaśataka, i. 259.

a. Les premiers sont d'anciens Śrāvakas *(śrāvakapūrvin)* [qui obtinrent le premier ou le second fruit des Śrāvakas sous le règne d'un Bouddha]. — D'après une autre opinion, ce sont aussi des Pṛthagjanas qui ont réalisé, dans le véhicule des Śrāvakas,[1] les *nirvedhabhāgīyas* (vi. 20); au cours d'une existence ultérieure, par eux-mêmes, ils réalisent le chemin. [9 a] Les docteurs partisans de cette opinion trouvent un argument dans la Pūrvakathā[2] où ils lisent : « Cinq cents ascètes pratiquaient sur une montagne d'austères pénitences. Un singe qui avait vécu en compagnie de Pratyekabuddhas imita devant eux les attitudes des Pratyekabuddhas. Ces ascètes imitèrent le singe et, dit-on, obtinrent la Bodhi des Pratyekabuddhas ». Il est clair, disent ces docteurs, que ces ascètes n'étaient pas des Āryas, des Śrāvakas ; car, s'ils eussent obtenu jadis un fruit des Śrāvakas, libérés du *śīlavrataparāmarśa* (v. p. 18), ils ne se fussent pas adonnés plus tard à d'austères pénitences.[3]

b. Les Pratyekabuddhas « semblables à des rhinocéros » vivent solitaires.

**94** d. Les Rhinocéros en raison de cent *kalpas*.[4]

Les Vargacārins ont obtenu les fruits de Srotaāpanna ou de Sakṛdāgāmin à une époque où la Bonne Loi existe ; plus tard, à une époque où la Bonne Loi a disparu, ils réalisent par eux-mêmes la qualité d'Arhat. Comme, sous un ancien Bouddha, ils ont éprouvé la terreur *(saṃvega)* de l'existence, ils n'ont plus à être terrorisés *(saṃvejanīya)* à nouveau : donc les Vargacārins apparaissent même à l'époque où la vie va en augmentant.

1. On verra, vi. 23 c et p. 175, à quel moment l'ascète peut passer d'un véhicule dans un autre.

2. Pūrvakathā, traduction conjecturale de *sṅon gyi gtam ;* Hiuan-tsang a *pèn-ché ;* Paramārtha, *pèn-hing-king (pūrvacaryāsūtra)*.

Kiokuga renvoie à Vibhāṣā, 46, 18, à Bālapaṇḍita (« Weisse und Thor »), chap. xiii, et à Aśokarājasūtra. Cette histoire est racontée en effet dans Divya, 349, extraite du Sūtra d'Aśoka comme on voit dans Przyluski, Légende d'Açoka, 310 (JAs. 1914, 2, 520).

3. *na cāryāḥ santaḥ kaṣṭāni tapāṃsi tapyeran.*

4. [*khaḍgaḥ*] *kalpaśatānvayaḥ* // — *anvaya* = *bodhihetu ;* donc « le Rhinocéros a pour cause de Bodhi cent *kalpas* ».

Vyākhyā : *yathā khaḍgaviṣāṇā advitīyā bhavanti evaṃ te gṛhasthapravrajitair anyaiś ca pratyekabuddhair asaṃsṛṣṭavihāriṇa iti khaḍgaviṣāṇakalpā ity ucyante.*

Vibhāṣā, 30, 13, pas deux Pratyekas en même temps.

Le Rhinocéros s'est exercé pendant cent grands *kalpas* dans les préparatifs de la Bodhi, [c'est-à-dire dans la moralité, le recueillement et la Prajñā]. Il obtient la Bodhi (vi. 67) sans le secours de l'enseignement ou révélation, *āgama*, solitairement. Il est un Pratyekabuddha parce qu'il opère lui-même son salut sans convertir les autres.

Pourquoi ne s'applique-t-il pas à convertir les autres ? Il est certainement capable d'enseigner la Loi : il possède les Pratisaṃvids (vii. 37 b) ; [ne les possédât-il pas,] il peut [par son Praṇidhijñāna vii. 37 a] se souvenir de l'enseignement des anciens Bouddhas. Il n'est pas non plus dépourvu de pitié, car il manifeste son pouvoir surnaturel en vue d'être utile aux êtres.[1] On ne peut pas dire non plus que, à l'époque où il vit, les êtres soient « inconvertissables »[2] [9 b] : car, à cette époque — époque de diminution de la vie — les êtres peuvent se détacher du Kāmadhātu par le chemin mondain.[3] Pourquoi donc n'enseigne-t-il pas la Loi ?[4]

En raison de son habitude antérieure [de solitude], il trouve plaisir, il aspire à l'absence de tracas *(alpotsukatā)* ; il n'a pas le courage *(na utsahate)* de s'appliquer à faire comprendre aux autres le profond Dharma : il aurait à se faire des disciples *(gaṇa)* ; il aurait à mener contre le courant la multitude qui suit le courant, chose difficile. Or il redoute d'être distrait *(vyākṣepa)* de son recueillement et d'entrer en contact *(saṃsarga,* vi. 6 a) avec les hommes.[5]

**95-96.** Les Cakravartins n'apparaissent pas quand la vie est en dessous de quatre-vingt mille ans ; ils sont à roue d'or, à roue d'argent, à roue de cuivre, à roue de fer ; en ordre inverse, ils règnent sur un,

1. *ṛddher āviṣkaraṇāt,* par exemple, Mahāvastu, iii. 27.

2. *nāpi sattvānām abhavyatvāt.*

3. *yasmād hi laukikavītarāgās tadānīṃ saṃvidyante.* — Pourquoi des *lokottaravītarāgas* seraient-ils impossibles ? — Voir Avant-propos, chapitres v-vi, p. ix.

4. *dharmadeśanāyā akaraṇe kas tarhi hetuḥ ?*

5. Saṃghabhadra, 58 b 3, indique d'abord d'autres raisons qui sont, à son avis, les seules bonnes, notamment : « Le Rhinocéros ne possède pas le *vaiśāradya.* Aux hommes attachés au personnalisme *(ātmavāda),* il désire enseigner la non-personnalité *(nairātmya) ;* mais sa pensée est timide ».

deux, trois, quatre continents ; jamais deux à la fois, comme pour les Bouddhas ; ils triomphent par reddition spontanée, démarche personnelle, lutte, épée, mais toujours sans faire de mal. [1]

1. De l'époque où la vie des hommes est infinie jusqu'à l'époque où la vie est de quatre-vingt mille ans, les Cakravartins apparaissent ; non pas quand la vie est plus courte, car, alors, le monde n'est plus un réceptacle convenable à leur glorieuse prospérité. [10 a]

On les nomme Cakravartins, parce que leur nature est de régner. [2]

2. Ils sont de quatre espèces, [3] Suvarṇacakravartin, Rūpyacakravartin, Tāmracakravartin, Ayaścakravartin, suivant que leur roue *(cakra)* est d'or, d'argent, de cuivre ou de fer : le premier est le meilleur, le second est presque le meilleur *(upottama ?)*, le troisième est le médiocre, le quatrième est l'inférieur. — Le Cakravartin dont la roue est de fer règne sur un continent, le Cakravartin dont la roue est de cuivre règne sur deux continents, et ainsi de suite.

1. *cakravartisamutpattir nādho 'śītisahasrakāt /*
*suvarṇarūpyatāmrāyaścakriṇas te 'dharakramāt //*
*ekadvitricaturdvīpā na ca te saha buddhavat /*
*praty[udyānasvayaṃyānakalahās]ajito 'vadhāḥ //*

MS. peu lisible *kalothāstijito ;* peut-être *astrajito ?* ; voir ci-dessous p. 202, n. 1.

2. *rājyacakravartanaśīlāḥ ??* — de dag ni rgyal srid ḥkhor los sgyur baḥi naṅ thsul can yin pas ḥkhor los sgyur ba rnams so. — Hiuan-tsang : Ces rois, au moyen du mouvement de la roue, gouvernent tout, donc ils sont nommés Cakravartins. — Etymologie dans Sumaṅgala, i. 249.

3. Fo-koue-ki, 134. — Le Dīrgha ne parle que du souverain à la roue d'or ; mais le Kiu-che-lan (= Kośa) distingue : 1. roue de fer, Jambudvīpa, la vie étant de 20000 ans ; 2. roue de cuivre, Jambu et Videha, 40000 ; 3. roue d'argent, Jambu, Videha, Godānīya, 60000 ; 4. roue d'or, quatre *dvīpas*, 80000.

Sur l'époque où apparaissent les Cakravartins, Dīrgha, 3, 17, 18, 19, Saṃyukta, 27, 12, Nanjio, 432.

*Suvarṇacakravartin*, Vie de Hiouen-tsang, 70 ; *caturbhāgacakravartin*, Divya, 368 au bas (la version chinoise entend : roi d'un continent, Przyluski, Aśoka) ; *caturdvīpeśvara*, Śikṣāsamuccaya, 175. — Pâli, tardif, *cakkavālacakkavattin*, *cāturanta*, *dīpa*, *padesacakkavattin* (Rhys Davids et Stede).

Notes sur les Cakravartins, Kośa, ii. p. 220, iv. 77 b-c, vii. 53 c ; Bodhisattvabhūmi, fol. 125 b-126 a *(cāturdvīpaka, jambudvīpeśvara)* ; Maitreyasamiti, 86, 237, 246, où Leumann suppose un *Dvidvīpa* (souverain de deux continents) = *Didīpa* ou *Dudīpa*, qui donneraient Dilīpa, brâhmanique, et Dujīpa, Jātaka, 543, 129.

Ceci est la doctrine de la Prajñāpti. [1] Le Sūtra, en effet, ne parle que du Cakravartin à la roue d'or, en raison de sa plus grande importance : « Lorsque, à un roi de race royale et consacré — qui, le jour même du jeûne, le quinzième jour, s'étant lavé la tête, ayant pris les obligations du jeûne, monte accompagné de ses ministres sur la terrasse de son palais — apparaît à l'orient le Joyau de roue à mille rayons, roue munie d'une jante, munie d'un moyeu, complète de toutes façons, belle, non faite de main d'ouvrier, toute en or [2] — ce roi est un roi Cakravartin. » [3]

3. Deux Cakravartins, de même que deux Bouddhas, n'apparaissent pas à la fois. Le Sūtra dit : « Il est impossible dans le présent, dans le futur [10 b], que deux Tathāgatas-Arhats-parfaits-Bouddhas apparaissent dans le monde sans que l'un précède et que l'autre suive. C'est impossible. Qu'il y en ait un seulement, cela est la règle. Et il en va des Cakravartins comme des Tathāgatas ». [4]

Ici se pose un problème. Quel est le sens de cette expression « dans le monde » ? Faut-il entendre : « dans un grand univers Trisāhasra » (iii. 74), faut-il entendre : « dans tous les univers » ? [5]

1. *eṣa prājñāptikaḥ.* — C'est l'enseignement *(nirdeśa)* de la Prajñāpti qu'il y a quatre espèces de Cakravartin. — Voir Kāraṇaprajñāpti, chap, ii. (analysé dans Cosmologie bouddhique, 329) [Takakusu, Abhidharma Literature, 117].

2. mdzes pa / mkhan po bzos ma byas pa (= *akarmārakṛta*, comme on doit lire Lalita, 14) / lha rdzas (?) (= chose divine ?) thams cad gser gyi raṅ bzhin .... — Hiuan-tsang et Paramārtha : « comme faite par de bons ouvriers ». — Rien qui corresponde à *lha rdzas.* (Mais Foe-koue ki, 133 : ouvrage des artisans du ciel) [Leumann, Maitreyasamiti, 86].

3. Dīrgha, 18, 19 ; Saṃyukta, 27, 11 ; Ekottara, 33, 10 ; Vibhāṣā, 60, 9. — C'est le texte dont on a la recension pâlie Dīgha, ii. 172 : *yassa raññho khattiyassa* .... — Cité Kāraṇaprajñāpti, chap. ii, analysé Cosmologie, 328.

4. Madhyama, 18, 16, 17, 19, Dharmaskandha, 9, 14 ; Aṅguttara, i, 27, Dīgha, iii. 114, Majjhima, iii. 65, Milinda, 236.

*asthānam anavakāśo yad apūrvācaramau dvau tathāgatau .... loka utpadeyātām.* — Vyākhyā : *asthānam : vartamānakālāpekṣayā. — anavakāśaḥ : anāgatakālāpekṣayā.*

La recension pâlie porte : *ekissā lokadhātuyā dve arahanto .... apubbam acarimam uppajjeyum ....*

5. Hiuan-tsang diffère : Quel est le sens de l'expression : « Qu'il y en ait un seulement » ? Vise-t-elle un grand univers Trisāhasra ....

D'après une opinion, les Bouddhas n'apparaissent pas ailleurs [c'est-à-dire : dans deux grands univers à la fois].[1] — Pour cette raison que la coexistence de deux Bouddhas ferait obstacle au pouvoir *(prabhāva)* des Bhagavats. Un seul Bhagavat s'applique partout : là où un Bhagavat ne s'applique pas à convertir les êtres, d'autres Bhagavats ne s'y appliquent pas. — En outre, nous lisons dans le Sūtra : « Śāriputra, si quelqu'un vient te demander s'il existe maintenant quelqu'un, Bhikṣu ou Brâhmane, qui soit l'égal *(samasama)*[2] de l'ascète Gautama quant à la *samyaksaṃbodhi*, que lui répondras-tu ? — Si quelqu'un m'interroge ainsi, ô Bhadanta, je lui répondrai qu'il n'existe maintenant personne, Bhikṣu ou Brâhmane, qui soit l'égal de Bhagavat. Et pourquoi répondrai-je ainsi ? Parce que j'ai entendu et appris *(śrutaṃ saṃmukhāt pratigṛhītam)* de Bhagavat, qu'il est impossible, dans le présent et dans l'avenir, que deux Bhagavats-Arhats-parfaits-Bouddhas apparaissent dans le monde sans que l'un précède et que l'autre suive ».[3] [11 a]

Objection. — Comment donc entendre ce que dit Bhagavat dans le Brahmasūtra[4] : « J'exerce mon pouvoir *(aiśvarya ?)* jusque sur un grand univers Trisāhasra » ? — Ce texte ne doit pas être pris à la lettre : c'est sans faire effort *(anabhisaṃskāreṇa* = sans acte spécial

1. Note de Kiokuga. — Les Sarvāstivādins disent que, dans les univers des dix directions cardinales, il n'apparaît qu'un seul Bouddha. Les Sautrāntikas et le Grand Véhicule disent que, dans les univers des dix directions, apparaissent beaucoup de Bouddhas. — Voir Kathāvatthu, xxi. 6, les traités de Vasumitra, etc. (Mahāsāṃghikas, Lokottaravādins).

Saṃghabhadra, 58 b. — Le Sūtra n'établit pas de distinction. Aucun Sūtra ne dit : « Seulement dans ce monde », « Seulement dans un *lokadhātu* ». Comment établir que le Sūtra vise seulement un grand Trisāhasra et non pas tous les univers ? En outre le Sūtra (Brahmarājasūtra) dit : « Y a-t-il un Bhikṣu égal à Gautama .... ? »

2. *samasama iti vīpsā / atha vā samaiḥ sarvasattveṣu buddhair bhagavadbhiḥ sama iti.* — Egal aux Bouddhas qui sont égaux pour tous les êtres.

3. Dīrgha, 12, 22, Dīgha, iii. 113.

4. Thsaṅs-pahi mdo = Brahmasūtra ; Paramārtha et Hiuan-tsang, Fan-wâng-king = Brahmarājasūtra (= Madhyama, 19, 4). — Cette formule pourrait aisément trouver place dans Brahmanimantaṇika, Majjhima, i. 329.

d'attention, *anābhogena)* que la vue du Bouddha porte jusqu'à cette limite. Quand il le veut, sa vue porte partout sans limite. [1]

D'après d'autres écoles, [2] les Bouddhas apparaissent en même temps, mais dans plusieurs univers. — Voici leurs arguments. On voit que beaucoup de personnes s'appliquent en même temps aux préparatifs *(saṃbhāra)* [de la Bodhi]. Certes, il ne convient pas que plusieurs Bouddhas apparaissent en même temps en un même lieu (= dans un même univers) ; mais, d'autre part, rien n'empêche que plusieurs Bouddhas n'apparaissent en même temps : donc ils apparaissent dans différents univers. [3] Les univers étant en nombre infini, même si Bhagavat vit un *kalpa* entier, il ne peut agir *(car)* dans l'infinité des univers comme il fait ici ; à plus forte raison s'il ne vit qu'une vie humaine *(puruṣāyuṣaṃ vihar)*. Quelle est, dira-t-on, cette activité de Bhagavat ? [11 b] Il veille à ce que telle faculté (foi, etc.) de telle personne *(pudgala)* — en raison de telle personne, en tel lieu et dans telles conditions de temps, grâce à la disparition de tel défaut et à la réalisation de telle cause *(aṅga = pratyaya)*, de telle manière *(tena yogena)* — non née naisse, non parfaite devienne parfaite.

Objection. — Mais nous avons cité le Sūtra : « Il est impossible que deux Tathāgatas apparaissent dans le monde sans que l'un précède et que l'autre suive ».

Réponse. — Il y a lieu d'examiner si ce texte vise un univers — un univers à quatre continents, un grand univers Trisāhasra — ou tous les univers. Observons que la règle qui concerne l'apparition des Cakravartins est formulée dans les mêmes termes que celle qui concerne l'apparition des Tathāgatas. Niera-t-on que des Cakravartins

1. Voir Kośa, vii. 55 a. — Vibhāṣā, 150, 11. — De même la mémoire de Bhagavat porte « naturellement » sur 91 *kalpas* (iv. p. 225). — Les explications de Visuddhi, 414, sur le triple *khetta* de Bhagavat : *jātikkhetta*, 10000 *cakkavālas* qui tremblent à sa naissance ; *āṇākkhetta*, un *koṭi* et 100000 *cakkavālas* où règnent ses *parittas*, formules magiques de protection ; *visayakkhetta*, le champ qui est l'objet de son savoir, infini.

2. *nikāyāntarīyā iti mahāsāṃghikaprabhṛtayaḥ.*

3. Paramārtha arrête ici l'exposé de la thèse « pluraliste ».

puissent apparaître en même temps ? Si on ne le nie pas, pourquoi ne pas admettre aussi que les Bouddhas, qui sont le fondement du mérite, apparaissent en même temps dans des univers différents ? [1] Quel mal à ce que de nombreux Bouddhas apparaissent dans de nombreux univers ? Et des êtres innombrables obtiendront ainsi bonheur temporel et félicité suprême *(abhyudaya, naiḥśreyasa)*.

Objection. — Mais, dira-t-on, dans cet esprit, vous devez admettre que deux Tathāgatas peuvent apparaître en même temps dans un univers.

Réponse. — Non. En effet, 1. leur apparition simultanée dans un univers serait sans utilité [12 a]; 2. le vœu du Bodhisattva est de « devenir un Bouddha, protecteur des non protégés, dans un monde aveugle et sans protecteur » ; 3. le respect à l'égard d'un Bouddha unique est plus grand ; 4. plus grand aussi l'empressement à se conformer à sa loi : les hommes savent que le Bouddha est rare, et qu'ils seront sans protecteur une fois que le Bouddha sera nirvâné ou parti ailleurs. [2]

1. Saṃghabhadra réfute cet argument. La comparaison avec les Cakravartins ne prouve rien : leur pouvoir est limité à quatre continents ; le pouvoir de conversion des Bouddhas est infini, puisque leur « savoir » *(jñāna)* atteint tous les univers.

2. Toute cette argumentation dans Bodhisattvabhūmi, fol. 39.

tatra prabhūtair eva kalpair ekatyo 'pi buddhasya prādurbhāvo na bhavati / ekasminn eva ca kalpe prabhūtānāṃ buddhānāṃ prādurbhāvo bhavati / teṣu ca teṣu .... dikṣv aprameyāsaṃkhyeyeṣu lokadhātuṣv aprameyāṇām eva buddhānām utpādo veditavyaḥ / tat kasya hetoḥ / santi daśasu dikṣv aprameyāsaṃkhyeyā bodhisattvā ye tulyakālakṛtapraṇidhānās tulyasaṃbhārasamudāgatāś ca / yasminn eva divase pakṣe māse saṃvatsara ekena bodhisattvena bodhicittaṃ praṇihitaṃ tasminn eva divase .... sarvaiḥ / yathā caika utsahito ghaṭito vyāyacchitaś ca tathā sarve / tathā hi dhriyante 'sminn eva lokadhātāv anekāni bodhisattvaśatāni yāni tulyakālakṛtapraṇidhānāni tulyadānāni tulyaśīlāni tulyakṣāntīni tulyavīryāṇi tulyasamādhīni tulyaprajñāni prāg eva daśasu dikṣv anantāparyanteṣu lokadhātuṣu / buddhakṣetrāṇy api trisāhasramahāsāhasrāṇy aprameyāsaṃkhyeyāni daśasu dikṣu saṃvidyante / na ca tulyasaṃbhārasamudāgatayor dvayos tāvad bodhisattvayor ekasmiṃ lokadhātau buddhakṣetre yugapad utpattyavakāśo 'sti prāg evāprameyāsaṃkhyeyānām / na ca punas tulyasaṃbhārāṇāṃ krameṇānuparipāṭikayā utpādo yujyate / tasmād daśasu dikṣv aprameyāsaṃkhyeyeṣu yathāpariśodhiteṣu tathāgataśūnyeṣu te tulyasaṃbhārā bodhisattvā anyonyeṣu

4. C'est par leur roue d'or, d'argent, etc., que les rois Cakravartins conquièrent la terre. Leur conquête diffère d'après la nature de leur roue. [1]

Le souverain à la roue d'or triomphe par *pratyudyāna*. Les petits rois [2] viennent vers lui, disant : « Les districts riches, florissants, abondants en vivres, pleins d'hommes et d'hommes sages, [3] daigne Sa Majesté *(devādhideva)* les gouverner ! Nous-mêmes nous sommes à ses ordres ».

Le souverain à la roue d'argent va lui-même *(svayaṃyāna)* vers eux. Alors ils se soumettent. [12 b]

Le souverain à la roue de cuivre va vers eux ; ils font des préparatifs de résistance (*g*yul-gśem) ; puis ils se soumettent.

Le souverain à la roue de fer va vers eux ; ils brandissent des armes *(śastrāṇy āvahanti = utkṣipanti)* [4] ; puis ils se soumettent.

En aucun cas les Cakravartins ne tuent.

buddhakṣetreṣūtpadyanta iti veditavyam // tad anena paryāyeṇa bahulokadhātuṣu buddhabāhulyam eva yujyate na caikasmin buddhakṣetre dvayos tathāgatayor yugapad utpādo bhavati / tat kasya hetoḥ / dīrgharātraṃ khalu bodhisattvair evaṃ praṇidhānam anubṛṃhitaṃ bhavati yathāham eko 'pariṇāyake loke pariṇāyakaḥ syāṃ sattvānāṃ vinetā sarvaduḥkhebhyo vimocayitā ..... // punaś ca śakta ekas tathāgatas trisāhasramahāsāhasra ekasmin buddhakṣetre sarvabuddhakāryaṃ kartum / ato dvitīyasya tathāgatasya vyartha eva utpādaḥ .... // [ekasya ca tathāgatasya] loka utpādāt sattvānāṃ svārthakaraṇaprasiddhiḥ pracuratarā bhavati pradakṣiṇatarā / tat kasya hetoḥ / teṣām evaṃ bhavati ayam eva kṛtsne jagaty ekas tathāgato na dvitīyaḥ / asmin janapadacārikāṃ vā viprakrānte parinirvṛte vā nāsti sa kaści ..... yasyāsmābhir antike brahmacaryaṃ caritavyaṃ syād dharmo vā śrotavya iti viditvābhitvarante ghanatareṇa cchandavyāyāmena brahmacaryavāsāya saddharmaśravaṇāya ca / buddhabahutvaṃ tu te upalabhya nābhitvarerann evam eṣām ekasya buddhasyotpādāt svakārthakāryaprasiddhiḥ pracuratarā bhavati pradakṣiṇatarā ca.

1. Mahāvyutpatti, 181, *svayaṃyānam, pratyudyānam, kalahajitaḥ, śastrajitaḥ* (Lire *pratyudyāna, svayaṃyāna, kalahajit ....).*
[var. *astrajitaḥ*].

2. *koṭṭarājan*, Mahāvyutpatti, 186, 8. — Saṃyutta, v. 44 : *ye keci kuṭṭarājāno sabbe te raññō cakkavattissa anuyantā (?) bhavanti.*

3. *ṛddha sphīta subhikṣa ākīrṇabahujanamanuṣya* (Mahāvyutpatti, 245, 10, 11, 13, 14). — Vyākhyā : *janāḥ prākṛtamanuṣyāḥ / manuṣyās tu matimantaḥ ;* J. As. 1913, i. 602.

4. *āvahanti* = brtsams, *utkṣipanti* = gzas.

5. Les Cakravartins font entrer les êtres dans les dix bons chemins de l'acte *(karmapatha*, iv. 66 b). [1] Aussi, après leur mort, renaissent-ils parmi les dieux.

6. Le Sūtra dit : « Lorsque les rois Cakravartins apparaissent dans le monde, apparaissent aussi les sept joyaux *(ratna)* : roue, éléphant, cheval, trésor, femme, majordome, conseiller ». [2] — Faut-il donc croire que ceux de ces joyaux qui sont des êtres vivants *(sattva)*, le joyau d'éléphant, etc., naissent par l'acte d'autrui ? — Non pas. Un être a accumulé des actes qui doivent être rétribués par une naissance en relation avec le Cakravartin, par une naissance en qualité de joyau d'éléphant, etc. : lorsque le Cakravartin apparaît, ses propres actes font naître cet être.

7. Il y a encore bien des différences entre les Cakravartins et les autres hommes, notamment celle-ci que ces souverains possèdent, comme le Bouddha, les trente-deux marques des Mahāpuruṣas. [3] Mais les marques du Bouddha l'emportent en ceci qu'elles sont mieux placées, [4] plus brillantes, complètes.

Les hommes du commencement de l'âge cosmique avaient-ils des rois ? — Non.

**98.** Au début, les êtres étaient semblables aux dieux du Rūpa ; ensuite, peu à peu, par attachement à la saveur, par paresse, ils firent

1. Dīgha, ii. 173, Śikṣāsamuccaya, 175.

2. Madhyama, 11, 1, Ekottara, 33, 11, Saṃyukta, 27, 12. — Majjhima, iii. 172, Saṃyutta, v. 99 ; comparer Dīgha, iii. 59.

Lalita, 14-18, Mahāvastu, i. 108. — Dīgha, ii. 172, Majjhima, iii. 172, Mahābodhivaṃsa, 66 (d'après Leumann, Maitreyasamiti, 86).

Vyākhyā : *gṛhapatiratnaṃ kośādhyakṣajātīyaḥ / pariṇāyakaratnaṃ balādhyakṣajātīyaḥ.* — Le Gṛhapati possède l'œil divin, vii. p. 122.

3. Les marques (iv. 108, 110 a) sont énumérées Vibhāṣā, 177 ; Pārśva examine pourquoi il y en a trente-deux, ni plus ni moins.

Bonne bibliographie pâlie dans Rhys Davids-Stede.

4. *deśasthatara* est traduit par Paramārtha : « plus droits » (tchéng), et commenté : « pas incliné » (p'iēn). — La Vyākhyā est illisible : *deśasthatarāṇīti / atrasthānāni (?)*, traduit par : gnas ma ḥgrus pa.

provision et s'attribuèrent des parts ; un protecteur des champs fut, par eux, rétribué. [1]

Les hommes du commencement de l'âge cosmique [2] étaient semblables aux êtres du Rūpadhātu. Le Sūtra dit : « Il y a des êtres visibles *(rūpin)*, nés de l'esprit, ayant tous les membres, aux organes complets et intacts, de belle figure *(śubha)*, de belle couleur *(varṇasthāyin)*, lumineux par eux-mêmes, allant par les airs, ayant la joie pour aliment, vivant longtemps. » [3]

1. *prāg asau rūpivat sattvā rasarāgāt tataḥ śanaiḥ /*
*ālasyāt saṃgrahaṃ kṛtvā bhāgāda[i]ḥ kṣetrapo bhṛtaḥ //*

[*saṃgraha* d'après la glose de la Vyākhyā : *saṃnidhikāraḥ saṃgrahaḥ*. — *bhāgādaiḥ*, d'après le tibétain.]

Les lectures du MS. de Kathmaṇḍu ne sont pas sûres : *rasarāgāt tajjaḥ śanaiḥ / ālasyabhdhānavaṅ katvāt māgādaḥ kṣatrapo bhṛtaḥ* = .... un protecteur qui prit une part.

de nas rim gyis ro la chags / le los bsog(s) ḥjog byas nas ni / ḥdzin bcas rnams kyis zhiṅ dpon bstabs (bsñabs) : « Par des [personnes] qui étaient munies de prise, après avoir fait provision par attachement à la saveur et par paresse, un protecteur des champs fut rétribué ».

Paramārtha : Les êtres peu à peu, par attachement à la saveur, par paresse font provision, au moyen de richesse regardent (variante : louent) un protecteur des champs. — Hiuan-tsang : « En raison de l'apparition des approvisionnements et du vol, pour arrêter [le vol], ils louèrent (kou, clef 172) un gardien des champs ».

2. Bibliographie sommaire de la « genèse boudddhique ».

a. Aggaññasutta, Dīgha, iii. 84 et i. 17 (Dialogues i. 105, iii. 9 et 25, sens du mot *aggaññā* d'après Buddhaghosa ; O. Franke, 273). — Visuddhimagga, 417 (Warren, 324, Sp. Hardy, Manual, 63).

b. Kandjour, Vinaya, iii. 421-430, v. 115-166, trad. par Schiefner, 6 juin 1851, Mélanges Asiatiques, i. 395 (qui signale Georgi, Alphabetum Tibetanum, 188 ; Pallas, Sammlungen über die Mongolischen Völkerschaften, ii. 28 ; Kovalewski, Buddhistischen Kosmologie, Mém. de l'univ. de Kasan, 1837, i. 122 et le Ssanang Ssetsen de Schmidt) et par Rockhill, Life, 1.

Lokaprajñāpti, xi (analysé dans Cosmologie, 318) qui cite le Vāsiṣṭhabhāradvāja vyākaraṇa (comp. Dīgha, iii. 80).

Abhiniṣkramaṇasūtra, Kandjour, Mdo, 28, 161, traduit par Csoma, JASB. 1833, 385, réimprimé par Ross, ibid. 1911.

c. Mahāvastu, i. 338 et notes 615.

d. Beal, Catena, 109, Four Lectures, 151 (D'après Dīrgha, Madhyama, etc.)

3. Dīrgha, 23, 4 (Comparer Dīgha, i. 17, 34).

Vyākhyā : dṛśyarūpatvād *rūpiṇaḥ* / upapādukatvān *manomayāḥ* / hastapadadadaṅgulyādyupetatvāt *sarvāṅgapratyaṅgopetāḥ* / samagrendriyatvād *avi-*

Cependant apparut le « jus de la terre » *(pṛthivīrasa)*, dont la saveur avait la douceur du miel *(madhusvādurasa)*. Un être, de tempérament avide, ayant senti l'odeur de ce jus, le goûta et mangea ; les autres êtres, ensuite, firent de même. Ce fut le commencement de l'alimentation en bouchées *(kavaḍīkāra*, iii. 39). Cette alimentation fit que les corps devinrent grossiers et lourds et que leur luminosité prit fin : d'où l'obscurité. Mais alors apparurent le soleil et la lune [13 b].

En raison de cet attachement des êtres à la saveur, le jus de la terre, peu à peu, disparut. Alors apparut le *pṛthivīparpaṭaka* [1] ; les êtres s'y attachèrent. Ce *parpaṭaka* disparut et la « liane sylvestre » *(vanalatā)* apparut ; les êtres s'y attachèrent. La liane disparut et alors poussa du riz non labouré, non semé : ce riz, aliment grossier, donnait un déchet : les êtres eurent donc des organes d'excrétion et des organes sexuels ; ils prirent donc des formes différentes. Les êtres de sexes différents, en raison de leurs habitudes anciennes, furent saisis par ce crocodile qu'est le jugement inexact *(ayoniśomanasikāragrāhagrāsagata)* ; ils conçurent un vif désir du plaisir et eurent commerce. C'est depuis ce moment que les êtres du Kāmadhātu sont possédés par le démon qui est la concupiscence *(kāma)*.

On coupait le riz le matin pour le repas du matin, le soir pour le repas du soir. Un être, de tempérament paresseux, fit provision. Les autres l'imitèrent. Avec la provision naquit l'idée de « mien », l'idée de propriété : le riz coupé et recoupé arrêta de croître.

Alors ils partagèrent les champs [14 a]. On fut propriétaire d'un champ ; on s'empara du bien d'autrui. C'est le commencement du vol.

*kalāḥ* / kāṇavibhrāntādyabhāvād *ahīnendriyāḥ* / darśanīyasaṃsthānatvāc *chubhāḥ* / ramaṇīyavarṇatvād *varṇasthāyinaḥ* / ādityādiprabhānapekṣatvāt *svayaṃprabhāḥ* / karmarddhisaṃyogenākāśacaratvād *vihāyasaṃgamāḥ* / kavaḍīkārāhārānapekṣatvāt *prītibhakṣāḥ prītyāhārā* iti paryāyau / tathā *dīrghāyuṣo* dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhantīti.

La *karmarddhi* est définie vii. 53 c, où elle est nommée *karmajā ṛddhi*.

1. *pṛthivīparpaṭaka*, Mahāvyutpatti, 223, 212 ; Hiuan-tsang : terre-peau-gâteau (ping), Paramārtha : terre-peau-ciel (k'iên). — Notes de Senart, Mahāvastu, i. 616 (MSS. *paryaṃṭaka, parpantaka)* ; Lexx. *paryaṭa*.

Pour empêcher le vol, ils se réunirent et ils donnèrent la sixième part à un homme excellent *(manuṣyaviśeṣa)* pour qu'il protégeât les champs : à cet homme, on donna le nom *kṣetrapa*, gardien des champs, et, comme il était *kṣetrapa*, il reçut le nom de *kṣatriya*. Comme il était très estimé *(saṃmata)* de la multitude *(mahājana)*, comme il charmait *(rañj)* ses sujets, il fut le Rāja Mahāsaṃmata [1]. Tel est le commencement des dynasties. [2]

Ceux qui abandonnèrent la vie dans la maison, reçurent le nom de Brâhmanes.

Ensuite, sous un certain roi, il y eut beaucoup de bandits et de voleurs. Le roi les châtia par l'épée. D'autres dirent : « Nous n'avons pas commis de tels actes ». Et ce fut le commencement du mensonge. [14 b]

**98** c-d. Ensuite, par le développement des chemins de l'acte, la vie s'abrège jusqu'à une durée de dix ans. [3]

A partir de ce moment, les mauvais chemins de l'acte, meurtre, etc., se développent et la vie des hommes devient de plus en plus courte. Elle se réduit, à la fin, à une durée de dix ans.

Il y a donc deux *dharmas* : l'attachement à la saveur *(rasarāga)* et la paresse *(ālasya)* qui sont le principe de cette longue dégénérescence.

1. Atthasālinī, 392.

2. Listes des Cakravartins issus de Mahāsaṃmata. — Lokaprajñāpti contient une liste établie d'après l'Abhidharma, une autre d'après le Vinaya (Cosmologie, 320, 322) : Mahāvyutpatti, 180 ; Chavannes, Cinq cents contes, i. 324, 330 ; Mahāvastu, i. 348 ; Jātaka, iii. 454 ; Sumaṅgala, i. 258 ; JRAS. 1914, 414 ; Geiger, App. de la traduction du Mahāvaṃsa.

3. *tataḥ karmapathādhikyād apahrāse daśāyuṣaḥ //*

Houéi-houēi dit : « Ce Śāstra n'explique pas au bout de combien d'années la vie diminue ou augmente d'une année. L'opinion traditionnelle est que, tous les siècles, la vie diminue ou augmente d'une année [C'est le système exposé par Rémusat, Mélanges posthumes, 103, avec un comput qui me paraît erroné : lire 16798000 au lieu de 16800000]. Le Grand Véhicule admet cette théorie pour la diminution, mais il pense que, pendant la période d'augmentation, la vie du fils est le double de la vie du père ». — Dans Cakkavattisīhanāda (Dīgha. iii. 68), les hommes de 80000 ans ont des fils de 40000 ; ceux-ci, des fils de 20000 ; ensuite 10000, 5000, 2500 ou 2000, 1000, 500, 250 ou 200, 100, 10 ans. — Cosmologie, 314.

Le petit *kalpa* se termine quand la vie est de dix ans ; qu'arrive-t-il alors ?

**99.** Le *kalpa* se termine par le fer, la maladie, la disette, qui durent respectivement sept jours, et sept mois, et sept années. [1]

La fin du *kalpa* est marquée par trois fléaux. [2]

1. A l'époque où le *kalpa* tire sur sa fin *(kalpaniryāṇakāle)*, la vie étant réduite à dix ans, les hommes, pleins de concupiscences interdites, esclaves de convoitises injustes, professent des doctrines fausses. — L'esprit de méchanceté naît en eux : dès qu'ils se voient les uns les autres, tel le chasseur qui voit le gibier *(maggasaññā)*, ils conçoivent des pensées de haine ; tout ce qui leur tombe sous la main, morceau de bois, plante d'aconit, devient une arme aiguë ; et ils se massacrent les uns les autres.

2. A l'époque où le *kalpa* tire sur sa fin, la vie étant réduite à dix ans, les hommes, pleins de concupiscences interdites, esclaves de

1. *kalpasya śastrarogābhyāṃ durbhikṣeṇa ca nirgamaḥ / divasān sapta māsāṃś ca varṣāṇi ca yathākramam //*

Vasubandhu suit Vibhāṣā, 134, 3.

D'après les explications que Chavannes tire du Dictionnaire numérique et son commentaire (Cinq cents contes, i. 16), la famine apparaît quand la vie est de trente ans ; la peste, quand elle est de vingt ans ; le massacre, quand elle est de dix. C'est le *kalpakaṣāya*.

Vyākhyā. — Il y a trois fins *(niryāṇa)* du *kalpa* : fer, maladie, disette. Faut-il penser que ces trois fléaux se produisent successivement à la fin de tout *kalpa* quand la vie est de dix ans *(daśavarṣāyuḥkalpa)* ? ou bien que les trois fléaux se produisent tour à tour à la fin de trois *kalpas* successifs ? Les docteurs sont partagés ; mais nous sommes partisans de la deuxième opinion [qui est celle de Nanjio, 1297, cité par Kiokuga].

2. Aṅguttara, i. 159. — « J'ai entendu dire des anciens Brâhmanes .... que le monde était jadis surpeuplé, tel l'Avīci (?). Comment se fait-il que maintenant les hommes soient détruits, diminués ? que les villages deviennent des non-villages .... ? — Maintenant, ô Brâhmane, les hommes sont *adhammarāgaratta, visamalobhābhibhūta, micchādhammapareta*. Ils prennent des armes aiguës et s'entretuent .... Il ne pleut plus, il y a disette .... (... *micchādhammaparetānam* [*manussānaṃ*] *yakkhā vā amanusse osajjanti* ... *vā* est invraisemblable ; on a une variante *vāle*). » — Ceci passe au plan eschatologique Dīgha, iii. 70, Cakkavattisīhanāda. (La famine et la maladie manquent, il y a seulement *satthantarakappa*).

convoitises injustes, professent des doctrines fausses. — Les êtres non-humains *(amanuṣya,* Piśācas, etc.) émettent des influences morbides *(yams kyi nad).* D'où des maladies inguérissables dont les hommes meurent.

3. A l'époque où le *kalpa* tire vers sa fin .... le ciel cesse de pleuvoir. D'où trois disettes, *cañcu, śvetāsthi, śalākāvṛtti,* disette de la cassette, disette des os blancs, disette où on vit du bâtonnet. [1]

Disette de la cassette, pour deux raisons. — Ce qui aujourd'hui est un *samudgaka,* à cette époque on le nomme *cañca ;* et *cañcu* est la même chose que *cañca* [2]. Les hommes, accablés de faim et de

1. Sources pâlies. — Aṅguttara, i. 160, *dubbhikkhaṃ hoti dussassaṃ setaṭṭhikaṃ salākavuttaṃ tena bahū manussā kālaṃ karonti* — Saṃyutta, iv. 323 : Bhagavat parcourt le pays avec une grande troupe de Bhikkhus alors que règne la famine, *dubbhikkhe dvīhitike setaṭṭhike salākāvutte.* — Dans le Suttavibhaṅga (Vinaya, ed. Oldenberg, iii. 6, 15, 87) : dans tel pays *dubbhikhā hoti dvīhitikā setaṭṭhikā salākāvuttā na sukarā uñchena paggahena yāpetum ;* commentaire dans Samantapāsādikā, i. 175 (où Buddhaghosa donne plusieurs explications ; quelques-unes concordent avec celles de Vasubandhu). Buddhaghosa relève la variante *setaṭṭikā,* maladie du riz, qu'on lit Aṅguttara, iv. 269 : les femmes seront la maladie de l'ordre, comme la *mañjeṭṭhikā* (de *mañjiṭṭhā,* garance) est la maladie des cannes à sucre, comme la *setaṭṭikā,* sorte de nielle, est la maladie du riz. — Rhys Davids-Stede discutent l'expression *dvīhitika-dukhitika* (Saṃyutta, iv. 195)

2. a. deṅ saṅ (aujourd'hui et demain : ces temps-ci) ḥdu ba *(samudgaka)* gaṅ yin pa de ni deḥi tshe ga ba tshe *(cañcu)* zhes bya la / ga ba tshe la yaṅ ga ba tshe zhes bya ste. — Paramārtha et Hiuan-tsang traduisent *samudga(ka)* par *tsiu-tsi* accumuler-réunir ; *ḥdu-ba* a le même sens. — La version de Hiouan-tsang est très libre ; Paramārtha paraît littéral : Maintenant *tsiu-tsi,* à cette époque est nommé *can* (Julien 1810) — *ca* (Julien 1801). En outre *liên-tsè* (boîte à parfums, etc., Couvreur, 1904, p. 197) est nommé *can-ca.*

[Dans Mahāvyutpatti, 233 (liste des ustensiles) on a : 6. *samudga* (= za ma tog), 25 *cañca* (= gab-tse, ga-ba-tse). — Pour *gab-tse (ga-ba-tshe, tse),* les lexiques donnent : « tableau pour opérations magiques », Śarad Chandra, Desgodins, etc.]

b. Divyāvadāna, 131 (histoire de Meṇḍhaka, extraite de Dulva, vol. iii, chap. des médicaments, S. Lévi, Éléments de formation du Divya, Toung-Pao, 1907, 11, note) : *dvādaśavarṣikā anāvṛṣṭir vyākṛtā / trividhaṃ durbhikṣaṃ bhaviṣyati cañcu śvetāsthi śalākāvṛtti ca / tatra cañcu ucyate samudgake / tasmin manuṣyā bijāni prakṣipya anāgatasattvāpekṣayā sthāpayanti mṛtānām anena te bījakā[r]yaṃ kariṣyanti / idaṃ samudgakaṃ baddhvā cañcu ucyate ....*

faiblesse, tout en accumulant (ḥdu zhiṅ ḥdus nas) meurent ; et, en vue d'être utile aux hommes de l'avenir, on place les semences dans des *cañcus*. C'est pourquoi cette famine est nommée *cañcu*.

Disette des os blancs, pour deux raisons. — Les corps étant secs et durs, à peine est-on mort, les os deviennent blancs. Les hommes réunissent ces os blancs, les font bouillir et boivent. [1]

Disette du bâtonnet, pour deux raisons. — Les êtres, dans les maisons, mangent d'après l'indication des bâtonnets : « Aujourd'hui, c'est le tour du maître de maison de manger ; demain, c'est le tour de la maîtresse de maison ..... » Et, avec des bâtonnets, on cherche les grains dans le sol des aires [15 b] ; on fait bouillir à grande eau et on boit. [2]

L'Écriture enseigne que les hommes qui ont, pour un seul jour-et-nuit, pris l'abstention du meurtre, ou donné au Saṃgha un fruit de myrobolan ou une bouchée de nourriture, ne renaîtront pas ici-bas durant les périodes du couteau, de la maladie, de la famine.

4. Combien de temps se prolongent ces trois périodes ? — Le meurtre dure sept jours ; la maladie, sept mois et sept jours ; la disette, sept ans, sept mois et sept jours. La conjonction *ca* de la stance montre qu'il faut additionner les diverses durées.

Les continents de Videha et de Godānīya ne connaissent pas les trois fléaux : cependant la méchanceté, la mauvaise couleur et la faiblesse, la faim et la soif y règnent quand le Jambudvīpa est accablé par le couteau, la maladie, la disette.

Nous avons décrit la disparition par le feu, et dit que les autres disparitions s'accomplissaient d'une manière analogue. [16 a]

**100** a-b. Il y a trois disparitions : par le feu, l'eau, le vent. [3]

1. Cette seconde explication est à peu près celle de Divya.

2. Divya : *vilebhyo dhānyaguḍakāni śalākayākṛṣya bahūdakasthālyāṃ kvāthayitvā pibanti.*

3. *saṃvartanyaḥ punaḥ tisro bhavanty agnyambuvāyubhiḥ /*

Dīrgha, 21, 1 ; Vibhāṣā (133, 8) examine d'où viennent les soleils (créés dès l'origine du monde ? créés à la fin du *kalpa* par les actes des êtres ?), l'eau, le vent ; examine ce que deviennent les choses : y a-t-il *pariṇāma* (iii. 49 d) ? y a-t-il transformation en feu, en eau ? — Ci-dessus, p. 184, n. 2.

Lorsque les êtres, réunis *(saṃvart)* dans un ciel de *dhyāna*, ont disparu des réceptacles inférieurs, les *saṃvartanīs*, destructions, ont lieu : par le feu, en raison de sept soleils ; par l'eau, en raison de la pluie ; par le vent, en raison du désordre de l'élément-vent. L'effet de ces destructions est qu'il ne reste même plus un atome du réceptacle détruit.

[Ici se pose le problème du tout et de la partie *(avayavin, avayava)*, de la substance et de la qualité *(guṇin, guṇa)*, iii. 49 d]

Certains docteurs hétérodoxes — Kaṇabhuj, etc. — disent que les atomes sont éternels ; que, par conséquent, ils restent quand l'univers est dissous. En effet, disent ces docteurs, s'il en était autrement, les corps grossiers *(sthūla)* naîtraient sans cause *(ahetuka)*.

Le Bouddhiste. — Mais nous avons expliqué (iii. 50 a) que la semence *(bīja)* du nouvel univers est le vent, un vent doué d'efficacités spéciales qui ont leur principe dans les actes des êtres. Et la « cause instrumentale » *(nimitta)* de ce vent est le vent du Rūpadhātu [1] lequel n'est pas détruit. En outre, le Sūtra des Mahīśāsakas dit que le vent apporte, d'un autre univers, les semences [2]. [16 b]

Le Vaiśeṣika. — Quand bien même des semences seraient apportées, nous n'admettons pas que les corps grossiers *(sthūla)*, pousse, tige, etc., naissent de la semence, de la pousse, etc. [ : car les semence, pousse, etc., ne sont que *nimittakāraṇa*, cause « instrumentale », non pas *samavāyikaraṇa*, cause matérielle] [3] ; nous disons que la pousse, etc., naît de ses parties *(avayava)*, et que ces parties naissent à leur tour de leurs parties, et ainsi de suite jusqu'aux plus menues parties qui naissent des atomes.

1. [De même que, à la fin du monde, la flamme du Kāmadhātu provoque la naissance de la flamme du Rūpadhātu, ci-dessus p. 184].

2. *bījāni āhriyante.* — Kiokuga Saeki signale ici Dīrgha, 22, 13, sur les cinq sortes de semences ; de même la Vyākhyā : *pañca bījajātāni mūlabījaṃ phalubījaṃ bījabījam agrabījaṃ skandhabījam.*

Dīgha, i. 5, iii. 44, 47 ; Sumaṅgalavilāsinī, i. 81, etc. (Rhys Davids et Stede, s. voc. *bīja) : mūla, khandha, phalu, agga, bījabīja* ; Fragments Stein, JRAS. 1913, 574, Rockhill dans Revue Histoire Religions, ix. 168.

3. *nimittakāraṇa, samavāyikāraṇa*, Ui, Vaiśeṣika Philosophy, 136, 139, 141, 146.

Le Bouddhiste. — Quelle est donc l'efficace *(sāmarthya)* de la semence à l'endroit de la pousse ?

Le Vaiśeṣika. — La semence n'a aucune efficace quant à la génération *(janana)* de la pousse, sinon ceci qu'elle provoque l'aggrégation des atomes de la pousse *(paramāṇūpasarpana)*. Il est impossible en effet qu'une certaine chose naisse d'une chose d'une autre nature *(vijātīya)* : si semblable génération était possible, il n'y aurait aucune règle dans la génération. [On pourrait faire des nattes, *kaṭa*, avec des fils de coton, *tantu*].

Le Bouddhiste. — Non pas. Le différent vient du différent, mais d'après certaines règles. De la sorte naissent le son, les produits de la cuisson, etc. [Le son naît du heurt, qui est différent du son, mais non pas de tout ce qui est différent du son]. L'efficace *(śakti)* de toutes les choses est déterminée.

Le Vaiśeṣika. — Votre exemple ne vaut pas. Nous admettons que ce que nous appelons *guṇadharma* ou « attribut » (son, etc.) naisse ou bien de ce qui est semblable ou bien de ce qui est différent *(saṃyoga*, etc.) ; mais il n'en va pas de même du *dravyadharma* (ou « substance ») qui naît du semblable [1]. C'est ainsi que les brins de *vīraṇa*, — et non pas d'autres brins ou fils — donnent naissance à la natte *(kaṭa)*, que les seuls fils de coton *(tantu)* donnent naissance à l'étoffe de coton *(paṭa)*.

Le Bouddhiste. — Votre exemple ne prouve pas, car il n'est pas, lui-même, établi. Vous dites qu'une chose naît du semblable, puisque la natte naît des brins de *vīraṇa* : mais, la natte, c'est les brins même de *vīraṇa* disposés d'une certaine manière et qui prennent le nom de natte ; l'étoffe, c'est les fils disposés d'une certaine manière. De même que la file de fourmis n'est que fourmis.

Le Vaiśeṣika. — Comment établissez-vous que l'étoffe n'est pas une chose distincte des fils *(dravyāntara)* ? [17 a]

Le Bouddhiste. — Quand l'organe (de la vue ou du tact) est en relation avec un fil, l'étoffe n'est pas perçue. Or, si l'étoffe existait

1. *guṇa*[*dharma*] et *dravya*[*dharma*] sont définies Vaiśeṣikasūtra, i. 1. 15-16, voir Ui, Vaiśeṣika Philosophy, p. 122. — Kośa, ix. p. 290.

[, créée par chaque fil,] pourquoi ne serait-elle pas perçue ? — Vous direz que l'étoffe n'existe pas, intégralement, dans chaque fil *(akṛtsnavṛtti)* : c'est avouer que l'étoffe n'est que la collection de ses parties qui sont constituées chacune par un fil : car comment établirez-vous que les parties de l'étoffe soient autre chose que les fils ? [1] — Vous direz que l'étoffe existe intégralement dans chaque fil, mais qu'on ne la perçoit pas dans chaque fil parce que la perception de l'étoffe suppose un rapprochement de l'organe et de l'étoffe de telle nature que de nombreux éléments créateurs de l'étoffe soient perçus : dans cette hypothèse, il suffirait de voir la frange pour voir l'étoffe. — Vous direz que, si on ne voit pas l'étoffe quand on voit la frange, c'est parce que, alors, les parties centrales, etc., ne sont pas en relation avec l'organe : c'est admettre qu'on ne verra jamais l'étoffe, car les parties centrales et extrêmes qui sont supposées créer l'étoffe ne sont pas perçues d'ensemble [2]. — Vous direz qu'elles sont perçues successivement : c'est avouer que le « tout » (l'entité étoffe) *(avayavin)* n'est pas perçu ; c'est avouer que la notion d'étoffe ou de natte a pour seul objet les parties de l'étoffe ou de la natte. Comme, de toute évidence, la notion de cercle que nous avons du cercle formé par le trajet circulaire d'un tison [3]. — En outre, l'étoffe ne peut pas être autre chose que les fils, car, dans l'hypothèse où elle serait autre, quand les fils diffèrent de couleur, diffèrent de nature, diffèrent de disposition, on ne pourrait attribuer à l'étoffe ni couleur, ni nature, ni disposition. Vous direz que l'étoffe est alors diverse de couleur : c'est avouer que le différent crée le différent ; en outre, à supposer

1. *ta eva hi te tathā saṃniviṣṭās taṃ saṃjñāṃ labhante pipīlikādipaṅktivat // katham gamyate // ekatantusaṃyoge paṭasyānupalambhāt / ko hi tadā sata upalabdhau pratibandhaḥ / akṛtsnavṛttau paṭasya kalpyamānāyāṃ samūhamātraṃ paṭaḥ prāpnoti / kaś ca tantubhyo 'nyaḥ paṭabhāgaḥ.*

2. *anekāśrayasaṃyogāpekṣāyāṃ daśāmātre saṃhate paṭa upalabhyeta / na vā kadā cid upalabhyeta madhyaparabhāgānām indriyeṇāsaṃnikarṣāt.*

3. *kramasaṃnikarṣe ca [avayavānāṃ] cakṣuḥsparśanayor [nāvayavibuddhiḥ syāt / krameṇa avayavibuddher] avayaveṣu tadbuddhiḥ / alātacakravat.*

qu'un des côtés ne soit pas bigarré, en le voyant on ne verra pas l'étoffe, ou bien on le verra bigarré. Mais oserez-vous dire que l'étoffe, faite de fils de dispositions diverses, est de dispositions diverses ? Elle sera vraiment trop diverse pour être une entité ![1] Considérez encore cette entité *(avayavin)* qui est l'éclat du feu *(agniprabhā)* : son pouvoir calorifique et lumineux varie du commencement à la fin ; on ne pourra lui reconnaître ni couleur ni qualités tangibles.[2]

[Le Vaiśeṣika. — Mais si le « tout », étoffe, n'est pas distinct des « parties » ; si les atomes, non perceptibles aux organes, ne créent pas *(ārambh)* un corps grossier perceptible aux organes *(aindriyaka)* — un corps distinct des atomes — le monde est invisible ; or on voit le bœuf.]

Le Bouddhiste. — Pour nous, les atomes, quoique suprasensibles, deviennent sensibles lorsqu'ils sont réunis[3] : de même, c'est aux atomes réunis que les Vaiśeṣikas attribuent la puissance de créer les corps grossiers ; de même les facteurs de la connaissance visuelle doivent être réunis pour produire la connaissance ; de même les hommes qui souffrent d'ophtalmie voient des masses de cheveux, non pas les cheveux un à un.

[L'auteur ayant réfuté la doctrine du tout, *avayavin*, distinct des parties, *avayava*, réfute la doctrine de la substance, *guṇin*, distincte des attributs, *guṇa*].

Le Bouddhiste. — Ce qu'on entend par atome *(paramāṇu)*, c'est la couleur *(rūpa)*, etc. ; il est donc certain que les atomes périssent à la destruction de l'univers.

Le Vaiśeṣika. — L'atome est une chose en soi *(dravya)* ; la chose

1. *bhinnarūpajātikriyeṣu ca tantuṣu paṭasya rūpādyasaṃbhavāt (bhinnakriyeṣu = ūrdhvādhogamanabhedāt) / citram asya rūpādīti vijātīyārambho 'pi syāt / avicitre ca pārśvāntare paṭasyādarśanaṃ citrarūpadarśanaṃ vā / kriyāpi citrety aticitram.*

2. *tāpaprakāśabhede cāgniprabhāyā ādimadhyānteṣu rūpasparśau nopapadyete.*

3. *paramāṇvatīndriyatve 'pi samastānāṃ pratyakṣatvam / yathā kāryārambhakatvam ....*

en soi est distincte de la couleur, etc. [1] ; la couleur peut périr sans que l'atome périsse.

Le Bouddhiste. — Cette distinction de la chose et de ses attributs est inadmissible [2] : car personne ne distingue : « Ceci est la terre, l'eau, le feu ; ceci est l'attribut de la terre, à savoir sa couleur, sa saveur, etc. » — Et vous affirmez cependant que la chose, terre, etc., est perceptible à l'œil, etc. [Donc vous ne pouvez pas dire qu'on ne la perçoit pas parce qu'elle est suprasensible]. [18 a] — En outre, lorsque sont consumés la laine, le coton, le jus d'opium, l'encens, on n'a plus l'idée de laine, de coton, etc., à l'endroit des cendres : cette idée a donc pour objet, non pas une chose en soi dont la couleur serait un attribut, mais la couleur, la saveur, etc. [3]. — Vous direz que, quand une cruche de terre crue a été soumise à l'action du feu, nous disons que c'est toujours la même cruche ; que, par conséquent, la cruche est autre chose que la couleur, qu'elle reste la même encore que la couleur change. Mais, en fait, si nous reconnaissons la cruche crue dans la cruche cuite, c'est parce que sa figure reste pareille : comme on reconnaît une file de fourmis. En effet, qui reconnaîtrait la cruche s'il n'y voyait pas certains caractères d'abord observés [4] ?

Arrêtons ici la discussion de ces théories enfantines.

Quelle est la limite supérieure des destructions *(saṃvartanī)* ?

**100** c-**101**d. Trois *dhyānas*, à commencer par le deuxième, sont, dans l'ordre, la tête des destructions ; en raison de la communauté de nature des destructions et des vices des trois premiers *dhyānas*.

1. *dravyaṃ hi paramāṇuḥ / anyac ca rūpādibhyo dravyam.* — Vaiśeṣikasūtra, ii. 1. 1 : « La terre a odeur, saveur, odeur, tangible ». — Voir ix, p. 288.

2. *ayuktaṃ asyānyatvam.*

3. Les Pailukas soutiennent que les choses *(avayavidravya)*, la laine, etc. ne sont pas brûlées : les attributs anciens disparaissent ; des attributs nouveaux, nés de la cuisson, naissent ; mais les choses, qui sont le support *(āśraya)* des attributs, demeurent telles quelles *(tadavastha)* (Vyākhyā).

On a dans Nyāyabindu, Calcutta, 1889, p. 86, un Pailuka disciple de Kaṇāda ; dans Nyāyavārttikatātpārya, 355 (ad 3, 1, 4) un Pailukaṇṭha.

4. *pākajotpattau ghaṭaparijñānaṃ saṃsthānasāmānyāt / paṅktivat / cihnam apaśyato 'parijñānāt.*

Quant au quatrième *dhyāna*, pas de destruction, en raison de sa non-agitation : ce n'est pas qu'il soit éternel, car ses châteaux sont produits et périssent avec l'être qui y habite. [1]

1. Le deuxième *dhyāna* est la limite *(sīmā)* de la destruction par le feu : tout ce qui est en dessous est brûlé ; le troisième *dhyāna* est la limite de la destruction par l'eau : tout ce qui est en dessous est décomposé ou dissous ; le quatrième *dhyāna* est la limite de la destruction par le vent : tout ce qui est en dessous est dispersé. — On appelle « tête de la destruction » ce qui reste quand la destruction est achevée.

Le ciel du premier *dhyāna* périt donc par le feu : en effet, le vice ou imperfection *(apakṣāla)* du premier *dhyāna*, c'est les *vitarka-vicāra ;* ceux-ci brûlent la pensée et sont donc semblables au feu. — Le deuxième *dhyāna* périt par l'eau : en effet, il a pour vice la *prīti*. Celle-ci, étant associée à la *praśrabdhi*, rend le corps mou et souple : elle est donc semblable à l'eau. C'est pourquoi le Sūtra enseigne que la sensation de souffrance *(duḥkhendriya)* est détruite par la suppression de toute la solidité du corps [2]. — Le troisième [18 b] *dhyāna* périt par le vent : en effet, il a pour vices l'inspiration et l'expiration *(āśvāsa, praśvāsa)*, qui sont vent.

Les vices *(apakṣāla)* externes *(bāhya)* d'un *dhyāna* (c'est-à-dire les fléaux qui détruisent un ciel de *dhyāna)* sont du même ordre que les vices internes *(ādhyātmika)* qui affectent l'homme entré dans ce *dhyāna*. (Voir viii. p. 126). [3]

1. *dhyānatrayaṃ dvitīyādi śīrṣaṃ tāsāṃ yathākramam //*
*tadapakṣālasādharmyān na caturthe 'sty aniñjanāt /*
*na nityaṃ saha sattvena tadvimānodayavyayāt //*

2. *sā ca praśrabdhiyogenāśrayamṛdukaraṇād apkalpā / ata eva ca kṛtsnasya kāyakāṭhinyasyāpagamād duḥkhendriyanirodha uktaḥ.* — D'après Madhyama, 58. — Voir viii. p. 150-156.

3. On verra viii. 11 qu'il y a huit *apakṣālas* et que les trois premiers *dhyānas* sont *sa-iñjita*. (Voir aussi iv. 46).

Aṅguttara, v. 135 : l'épine *(kaṇṭaka)* du premier *dhyāna* est le *sadda ;* du second, les *vitakkavicāras ;* du troisième, la *pīti ;* du quatrième, les *assāsapassāsas*. — Le *kaṇṭaka* est ce qui détruit le *dhyāna*, ce qui est incompatible avec

2. Pourquoi n'y a-t-il pas destruction *(saṃvartanī)* par l'élément terre comme par les éléments feu, etc. ? — Ce qu'on nomme réceptacle est terre, par conséquent peut être « contredit » par les feu, eau et vent, non pas par la terre.

3. Le quatrième *dhyāna* n'est pas sujet à destruction, parce qu'il est exempt d'agitation *(aniñjana)*. Le Bouddha a dit en effet que ce *dhyāna*, étant exempt de vices internes *(ādhyātmikāpakṣālarahita)*, est non-remué *(ānejya)* [1]. Les vices externes n'ont donc pas prise sur lui et, par conséquent, il n'est pas sujet à destruction.

D'après une autre opinion, la non-destruction du quatrième *dhyāna* s'explique par la force des dieux Śuddhāvāsakāyikas dont il est le séjour. Ces dieux sont incapables d'entrer dans l'Ārūpyadhātu, comme aussi d'aller ailleurs [dans une terre inférieure]. [2]

Cependant le réceptacle du quatrième *dhyāna* n'est pas éternel. Par le fait, il ne constitue pas une « terre » ; telles les étoiles, il est divisé en diverses résidences ; les divers châteaux, demeures des êtres, naissent et périssent avec les êtres. (Vibhāṣā, 134, 1).

Quel est l'ordre de succession des trois destructions [19 a] ?

**102.** Sept par le feu, une par l'eau ; et quand sept destructions par l'eau ont ainsi eu lieu, sept par le feu suivies de la destruction par le vent. [3]

le *dhyāna* (Kathāvatthu, ii. 5), comme la pensée des femmes est le *kaṇṭaka* de la vie chaste ; l'*apakṣāla*, au contraire, est certain vice, imperfection ou manque, essentiel à un *dhyāna*.

Tibétain : *skyon ;* versions chinoises : *tsāi* = calamité, *vipatti, tsāi-ngo*, calamité—obstacle, et aussi *koúo*, faute, défaut, dans Mahāvyutpatti 245, 664 (voir les notes de l'édition de Sasaki : *apakṣāla, apakṣala, apakṣaṇa, apacāra)*, Śikṣāsumuccaya, 145 et Bodhisattvabhūmi dans Wogihara.

1. *ānejyam iti / ejṛ kampana ity* (Dhātupāṭha, i. 253) *asya dhātor etad rūpam ānejyam iti / yadā tv āniñjyam iti pāṭhas tadā igeḥ* (MSS. *tadā irjyaiḥ ; igeḥ* ? d'après Dhātupāṭha, i. 163) *prakṛtyantarasyaitad rūpaṃ draṣṭavyam.* — Voir iv. p. 107, vi. 24 a, viii. 101 b.

2. Paramārtha ajoute : Ils obtiennent le Nirvāṇa dans cette terre.

3. *saptāgninādbhir ekaivaṃ gate 'dbhiḥ saptake punaḥ /*
*tejasā saptakaḥ paścād vāyusaṃvartanī tataḥ //*

Même doctrine et même phraséologie dans Visuddhimagga 421 : *evaṃ vinas-*

Sept fois de suite, après sept séries de sept destructions successives par le feu, la destruction est faite par l'eau ; la huitième série de sept destructions par le feu est suivie par une destruction par le vent. — Les réceptacles, en effet, durent en raison de la durée des dieux qui y renaissent par la force des recueillements. — Il y a cinquante-six destructions par le feu, sept par l'eau, une par le vent : ce qui justifie cette déclaration de la Prajñāpti [1] que les dieux Śubhakṛtsṇas vivent soixante-quatre *kalpas*. (iii. 80 b).

---

Suite n. 1, p. 148.

D'après Paramārtha : « Sur le bord sud de ce lac, une montagne haute de 25 *yojanas* ; sur le bord nord, une montagne haute de 15 *yojanas* ; l'une et l'autre de minéraux variés. Au nord de la montagne Gandhamādana, au sommet, une caverne nommée Nanda, ornée des sept joyaux, 50 *yojanas* en longueur et largeur, résidence du roi des éléphants. Au delà, 6 royaumes, 7 forêts, 7 rivières. Au delà de la septième rivière, 2 forêts en forme de demi-lune. Au nord de ces forêts, l'arbre Jambu haut de 100 *yojanas* .... ».

---

*santo 'pi ca [loko] nirantaram eva satta vāre agginā vinassati ..... vāto paripuṇṇacatusaṭṭhikappāyuke Subhakiṇhe viddhaṃsento lokaṃ vināseti.*

1. *tasmād yad uktaṃ prajñāptibhāṣyam* (?) *tat sūktaṃ bhavati.* — MSS. *prajñāptiprabhāvyam ;* mais on a ailleurs : *prajñāptibhāṣyaṃ kathaṃ tarhi nīyate* (iv. trad. p. 171). — btags paḥi bśad pa dag.

Hiuan-tsang : le texte (wên) du Prajñāptipāda. — Paramārtha : fēn-piĕ li-che lun.

MÉLANGES CHINOIS ET BOUDDHIQUES

VOLUME XVI

Louis de LA VALLÉE POUSSIN

# L'ABHIDHARMAKOŚA de Vasubandhu

TRADUCTION ET ANNOTATIONS

Nouvelle édition anastatique présentée

par ÉTIENNE LAMOTTE

Membre de l'Académie Royale de Belgique

*Publiée avec le concours du Ministère de l'Éducation Nationale et de la Culture Française*

Tome III

CHAPITRE 4

INSTITUT BELGE DES HAUTES ÉTUDES CHINOISES

10, PARC DU CINQUANTENAIRE

1040 BRUXELLES

1971

# CHAPITRE IV.

## Le Karman.

Par qui est faite *(kṛta)* la variété du monde des êtres vivants *(sattvaloka)* et du monde-réceptacle *(bhājanaloka)* qui ont été décrits dans le chapitre précédent ?

Ce n'est pas Dieu *(īśvara*, ii. 64 d) qui la fait intelligemment *(buddhipūrvaka)*.

**1** a. La variété du monde naît de l'acte [1].

La variété du monde naît des actes des êtres vivants.

Mais, dans cette hypothèse, comment se fait-il que les actes produisent en même temps, d'une part, des choses charmantes *(ramya)*, safran, santal, etc., d'autre part, des corps *(āśraya)* de qualités tout opposées ? [xiii, 1 b].

Les actes des êtres dont la conduite est mêlée d'actes bons et mauvais *(vyāmiśrakārin)* (iv. 60), produisent des corps semblables à des abcès et dont l'impureté s'écoule par neuf portes, et, pour servir de remède à ces corps, des objets de jouissance *(bhoga)* charmants, couleurs et figures, odeurs, goûts et tangibles. Mais les dieux n'ont accompli que des actes bons : leurs corps et leurs objets de jouissance sont également charmants.

Qu'est-ce que l'acte ?

**1** b. C'est la volition et ce qui est produit par la volition [2].

Le Sūtra dit qu'il y a deux actes, la volition *(cetanā)* et l'acte après avoir voulu [3]. L'acte après avoir voulu *(cetayitvā)*, c'est ce que la

1. *karmajaṃ lokavaicitryaṃ.*
2. *cetanā tatkṛtaṃ ca tat /*
3. *cetanām ahaṃ bhikṣavaḥ karma vadāmi cetayitvā ca.*

Aṅguttara iii. 415 : *cetanāhaṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi, cetayitvā*

kārikā désigne par ces mots : « ce qui est produit par la volition. »

Ces deux actes en font trois, acte corporel, acte vocal, acte mental.

Comment établissez-vous cette division ? D'après le point d'appui de l'acte *(āśraya)*, d'après sa nature *(svabhāva)*, d'après sa cause motrice ou originaire *(samutthāna)* ? — A quoi tend cette question ? — Si l'on tient compte du point d'appui, il n'y a qu'un acte, car tous les actes s'appuient sur le corps. Si l'on tient compte de la nature, on a seulement acte vocal *(vākkarman)*, car, de ces trois, corps, voix et *manas*, la voix seule est action de sa nature [1]. Si l'on tient compte de la cause originaire, on a seulement acte mental, car tous les actes ont leur origine dans l'esprit.

Les Vaibhāṣikas disent que les trois espèces d'acte [2 a] sont établies en raison de ces trois causes, point d'appui, nature et cause originaire, dans l'ordre.

**1** c-d. La volition est acte mental : en naissent deux actes, le corporel et le vocal [2].

La volition est ce qu'on appelle acte mental ; ce qui naît de la volition [3], l'acte après avoir voulu *(cetayitvā)* [4], c'est les deux autres actes, le corporel et le vocal.

*kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā.* — Comparer Atthasālinī p. 88 ; Kathāvatthu, p. 393 ; Madhyamaka, xvii. 2 et 3 : *cetanā cetayitvā ca karmoktaṃ paramarṣiṇā / ... tatra yac cetanety uktaṃ karma tan mānasaṃ smṛtam / cetayitvā ca yat tūktaṃ tat tu kāyikavācikam //* — Madhyamakāvatāra, vi. 89, cite Bodhicaryāvatārapañjikā (v. 3, ix. 73), p. 472.

1. L'action vocale est ' voix ', *vāg eva karma.* Au contraire *kāyakarma* = *kāyena kāyasya vā karma.*

2. *cetanā mānasaṃ karma tajje vākkāyakarmaṇī //*

3. Sur *cetanā*, voir ii. 24. — Mrs Rhys Davids (Psychology, p. 8), traduit ' thinking ' ; Aung (Compendium, p. 16) traduit ' volition '. — ' Volition ' n'est qu'à peu près satisfaisant : on verra (ci-dessous, p. 22) que l'acte comporte une *cetanā* subséquente : « j'ai tué ».

On sait que, pour les Jainas, l'acte mental est seulement demi-acte *(aḍḍha-kamma)*, Majjhima, i. 372 (Kośa, iv. 105), Uvāsakadasāo, ii. App. 2, p. 18, SBE. xlv, pp. 83, 165, 179, 192, 242, 315. — Kośa, iv. 73 a-b.

4. *cetayitvā ceti / evaṃ cedaṃ kariṣyāmīti* (Vyākhyā). — Madhyamakavṛtti, 307, 1 : *evaṃ caivaṃ ca kāyavāgbhyāṃ pravartiṣya ity evaṃ cetasā saṃcintya yat kriyate tat cetayitvā karmety ucyate.*

**2** a. Ces deux actes sont information et non-information [1].

L'acte corporel et l'acte vocal sont information *(vijñapti)* et non-information *(avijñapti*, i. 11, iv. 4); on a donc : information corporelle, information vocale [2], non-information corporelle, non-information vocale.

1. *te tu vijñaptyavijñaptī.*

2. (a) La *vijñapti* est « ce qui fait savoir » *(vijñapayati)*, la manifestation d'une pensée soit au moyen du corps, soit au moyen de la voix. Elle est corporelle dans le premier cas, vocale dans le second : *kāyavijñapti*, information par le corps, ce que nous appelons un geste, *śarīraceṣṭā*, *viṣpanda* (Madhyamakavṛtti, p. 307), *kāyavipphandana* ou la « bodily suffusion » de Mrs Rhys Davids (Dhammasaṅgaṇi, 636, Atthasālinī, p. 323); *vāgvijñapti*, information par la voix, parole (Kośa, iv. 3 d).

L'école établit (Kośa, iv. 2 b-3 b) que la *kāyavijñapti* n'est pas un geste, un mouvement du corps, mais une disposition, une « figure » du corps. Le Sautrāntika nie que la figure existe en soi (3 c).

Mais faut-il considérer la *vijñapti* comme étant, de sa nature, acte ? C'est l'opinion des Vaibhāṣikas et des hérétiques de Kathāvatthu, viii. 9, x. 10 (Mahiṃsāsaka, Saṃmitīya, Mahāsāṃghika) qui croient que le « geste » et la parole constituent « l'acte après avoir voulu » dont parle Bhagavat (iv. 1 b), un acte distinct de la volition et *rūpa* de sa nature. Mais pour le Theravādin (Atthasālinī, p. 88, 96, 323, Aṅguttara, ii. 157, Saṃyutta, ii. 39) et pour le Sautrāntika (ci-dessous p. 12), l'acte est volition *(cetanā)*; ce qu'il faut entendre par « acte corporel » c'est, non pas « l'information par le corps », mais une *kāyasaṃcetanā*, une volition relative au corps et qui meut le corps. (La version de Aung, Points of controversy, p. 225, n'est pas irréprochable).

(b) L'*avijñapti* (i. 11, iv. 4) est un acte « qui ne fait rien savoir à autrui »; l'*avijñapti* est *rūpa*, mais ne fait pas partie du *rūpāyatana* : elle se classe dans le *dharmāyatana* et n'est connue que par la connaissance mentale.

Pour prendre le cas le plus aisé à comprendre, l'homme qui commet un meurtre ou qui prend les vœux de Bhikṣu produit, à la suite d'une volition *(cetanā)* une « information » corporelle ou vocale — un geste ou une parole — et, en même temps, un acte invisible, quoique matériel et fait de grands éléments, qui continue à exister en lui et à s'accroître, en raison duquel il est un meurtrier ou un Bhikṣu. Cet acte invisible, créé par certains actes visibles ou audibles et qui « informent », s'appelle *avijñapti*, ' non-information '; on le considère comme corporel ou vocal suivant qu'il est créé par un geste ou par une parole.

Lorsqu'un homme ordonne un assassinat, il n'accomplit pas le geste par lequel le meurtre est perpétré; l'ordre qu'il donne est seulement un préparatif de meurtre; il n'est pas coupable de « l'information corporelle de meurtre ». Mais,

Qu'est-ce que l'acte qui est ' information corporelle ' ?

**2 b-3 b.** L'école enseigne que la *vijñapti* corporelle est figure *(saṃsthāna)*; elle n'est pas mouvement *(gati)*, parce que tous les conditionnés *(saṃskṛta)* sont momentanés, puisqu'ils périssent : autrement, rien ne périrait sans cause et la cause créatrice serait en même temps destructrice [1]. [2 b]

La *vijñapti* corporelle, c'est telle ou telle figure *(saṃsthāna*, I, 10 a) du corps en raison d'une volition.

D'après une autre école, les Vātsīputrīyas [2], la *vijñapti* corporelle est déplacement *(gati)* [3], car elle a lieu lorsqu'il y a mouvement *(iñjita?)*, non pas lorsqu'il n'y a pas mouvement [4].

L'auteur répond : Non, parce que tous les conditionnés sont momentanés *(kṣaṇika)*.

Que faut-il entendre par *kṣaṇika* ?

*Kṣaṇa*, périssant immédiatement après avoir acquis son être *(ātmalābhād anantaravināśī)*; *kṣaṇika*, le *dharma*, ce qui possède le *kṣaṇa*, comme *daṇḍika*, qui porte un bâton *(daṇḍa)*. [5]

Le conditionné n'existe pas au delà de l'acquisition de son être : il

au moment où meurt l'assassiné, une « non-information » de meurtre naît en lui : il est, de ce fait, coupable de meurtre.

Lorsqu'un homme entre en *dhyāna* — ce qui suppose détachement des passions du Kāmadhātu — il ne prononce pas les vœux par lesquels on renonce au meurtre, etc. Il ne produit pas « l'information vocale » par laquelle le Religieux produit cette « non-information » qui constitue son état de Religieux et qu'on appelle discipline (*saṃvara*, iv. 13). Mais la pensée, en *dhyāna*, est assez forte pour créer, par elle-même et sans l'intervention d'une « information vocale », l'acte de « non-information », la discipline.

1. [*saṃsthānaṃ kāyikīsyate / vijñaptir na gatir nāśāt saṃskṛtaṃ kṣaṇikaṃ yataḥ*] // *na kaśya cid ahetoḥ* [*syād*] *hetur eva vināśakaḥ* /

2. Le texte porte *apare*, ' d'après d'autres '. La Vyākhyā veut que les ' autres ' soient les Vātsīputrīyas. La glose de l'éditeur japonais mentionne les Saṃmitīyas.

3. D'après la Dhammasaṅgaṇī, la *vijñapti* corporelle, c'est « avancer, reculer, fixer le regard, regarder de tous côtés, avancer le bras, le retirer, etc. »

4. Hiuan-tsang : « Car lorsque le corps se meut, elle se meut en raison de l'acte ».

5. *kṣaṇikaḥ kṣaṇe bhavaḥ kṣaṇo 'syāstīti vā.* — La Vyākhyā ajoute : « ou bien le *kṣaṇa* est le minimum de temps » (iii. 85 d). — Voir ii. 46 a-b.

périt à la place où il est né ; il ne peut de cette place aller à une autre. Par conséquent la *vijñapti* corporelle n'est pas mouvement.

Le Vātsīputrīya dit : Si les conditionnés sont momentanés, nous admettrons qu'ils ne sont pas susceptibles de déplacement.

Il est établi qu'ils sont momentanés, « puisqu'ils périssent nécessairement [1] » ; car la destruction des conditionnés est spontanée *(ākasmika)* ; elle ne procède pas de quoi que ce soit *(akasmādbhava)* ; elle ne dépend pas d'une cause *(ahetuka)*.

1. Ce qui dépend d'une cause est un ' effet ', quelque chose ' à faire ' *(kārya)*. La destruction *(nāśa, vināśa)* est un néant *(abhāva)* : comment un néant pourrait-il être ' à faire ' *(kārya)*? Donc la destruction ne dépend pas d'une cause *(akāryatvād abhāvasya)*.

2. La destruction ne dépend pas d'une cause : donc le conditionné périt aussitôt qu'il est né ; s'il ne périt pas tout de suite, il ne périra pas plus tard, puisqu'il reste le même. [3 a] Puisque vous admettez qu'il périt, vous devez admettre qu'il périt tout de suite [2].

3. Direz-vous que le conditionné change ; que, par conséquent, il est plus tard sujet à destruction ? Qu'une certaine chose change, devienne une autre chose, en restant cette même chose que vous dites qui voit ses caractères modifiés, c'est absurde (ii. 46 a, p. 233).

4. Direz-vous qu'il n'y a pas de moyen de connaissance *(pramāṇa)* plus décisif *(gariṣṭha)* que l'expérience directe *(dṛṣṭa, pratyakṣa)*, et que le monde constate que le bois périt par sa relation *(saṃyoga)* avec le feu ; que, par conséquent, il est faux que toutes choses périssent sans cause ? — Il y a bien des remarques à faire là-dessus.

En fait, le monde ne perçoit pas directement la destruction du bois en raison du feu. Si vous pensez que le bois périt par sa relation

1. Hiuan-tsang : « puisqu'il périt plus tard ».

2. La destruction n'a pas de cause, voir Kośa ii. 46 ; Madhyamakavṛtti pp. 29, n. 5, 173, n. 8, 222, 413. — Le Ṣaḍdarśanasamuccaya (ed. Suali, 46) cite un Sūtra des Sautrāntikas : *pañcemāni bhikṣavaḥ saṃjñāmātraṃ pratijñāmātraṃ saṃvṛtimātraṃ vyavahāramātram / katamāni pañca / atīto 'dhvā anāgato 'dhvā sahetuko vināśaḥ ākaśaṃ pudgala iti* / — Vedāntasūtra ii. **2, 23** ; Nyāyavārttikatātparyaṭīkā (Viz. S. S.), 383.

avec le feu, c'est parce que, lorsque cette relation a eu lieu, nous ne voyons plus le bois : votre thèse repose sur un raisonnement, non pas sur l'évidence directe, et votre raisonnement n'est pas concluant.

Le fait que, après relation avec le feu, nous ne voyons plus le bois, est susceptible de deux interprétations : ou bien le boit périt en raison de cette relation ; ou bien le bois périt incessamment de lui-même, renaît de lui-même incessamment dans les conditions normales, mais arrête de se renouveler en vertu de sa relation avec le feu.

Vous admettez que la destruction de la flamme est spontanée *(ākasmika)*. Lorsque, après relation avec le vent, la flamme n'est plus visible, vous admettez que cette relation n'est pas la cause de la destruction de la flamme ; vous admettez que la flamme, en vertu de cette relation, a arrêté de se renouveler. De même pour le son de la cloche : la main, posée sur la cloche, empêche le renouvellement du son ; elle ne détruit pas le son que vous admettez qui est momentané.

Donc c'est le raisonnement qui doit trancher cette question.

5. Le Vātsīputrīya : Quelles raisons apportez-vous en faveur de la thèse de la destruction spontanée ?

Nous avons déjà dit que la destruction, étant un néant, ne peut être causée *(akāryatvād abhāvasya)*. Nous dirons encore que, si la destruction était l'effet d'une cause, rien ne périrait sans cause.

Si, comme la naissance, la destruction procédait d'une cause, jamais elle n'aurait lieu sans cause. Or on constate que la pensée *(buddhi)*, la flamme, le son, qui sont momentanés, périssent sans que leur destruction dépende d'une cause. Donc la destruction du bois, etc., est spontanée.

Le Vaiśeṣika soutient que la pensée antérieure [3 b] périt en raison de la pensée postérieure, que le son antérieur périt en raison du son postérieur. Mais les deux pensées en question ne sont pas simultanées *(asamavadhāna = ayugapadbhāva)*. Des pensées contradictoires, doute et certitude, plaisir et souffrance, amour et haine, ne se rencontrent pas ; de même les pensées non contradictoires. Et à supposer rencontre, lorsque pensée ou son faibles *(apaṭu)* suivent immédiatement pensée ou son forts, comment des *dharmas* faibles pourraient-ils détruire des *dharmas* forts de même espèce ?

6. Quelques-uns, — le Sthavira Vasubandhu [1] — pensent que la flamme périt par l'absence d'une cause de durée *(avasthānahetvabhāvāt)*. Mais une absence ne peut être cause *(kāraṇa)*.

D'après les Vaiśeṣikas, la flamme périt en raison du *dharma* et de l'*adharma*, mérite et démérite. Cette explication est inadmissible. Le *dharma* et l'*adharma* seraient, l'un et l'autre, causes de naissance et de destruction : le *dharma* fait naître la flamme et la fait périr, suivant que la flamme est avantageuse *(anugrahāya)* ou désavantageuse *(apakārāya)* ; l'*adharma*, suivant qu'elle est désavantageuse ou avantageuse. Or on ne peut admettre que le *dharma* et l'*adharma* entrent en activité et cessent d'être actifs à chaque moment *(kṣaṇa eva kṣaṇe)* [2].

D'ailleurs cette manière d'expliquer la destruction vaudra pour tout conditionné, donc il est inutile de poursuivre la discussion. Vous n'avez pas le droit de dire que le bois périt par sa relation avec la flamme [3].

7. Si on maintient que la destruction du bois, etc., a pour cause la relation du bois avec le feu, on sera forcé d'avouer que la cause qui engendre est en même temps cause de destruction.

La cuisson *(pāka)*, ou relation avec le feu *(agnisaṃyoga)*, donne des produits *(pākaja)* différents, la couleur de plus en plus foncée [4 a]. La même cause qui produit la première couleur détruit cette première couleur, ou, du moins — si vous objectez qu'il s'agit d'une nouvelle relation avec le feu, puisque le feu est momentané — la cause qui détruit la première couleur est semblable à la cause qui la

1. D'après la Vyākhyā : *sthaviravasubandhuprabhṛtibhir ayaṃ hetur uktaḥ* — D'après la glose de l'éditeur japonais : « D'après l'Ecole des Sthaviras ».

2. On peut comprendre : *kṣaṇa eva kṣaṇe = kṣaṇe kṣaṇa eva* glosé par *tasminn eva kṣaṇe*. Supposons la lumière avantageuse : elle naît en raison du mérite, périt aussitôt en raison du démérite ; renaît en raison du mérite ... Supposons la désavantageuse : elle naît en raison du démérite, périt en raison du mérite ... — Ou bien *kṣaṇa eva kṣaṇe = mukhye kṣaṇe 'naupacārike kṣaṇe*.

3. Vyākhyā : *śakyaś caiṣa kāraṇaparikalpa iti vistaraḥ / dharmād adharmavināśa iti kāraṇaparikalpa iti sarvatra saṃskṛte dvyaṇukādau anityeṣu rūpādiṣu karmaṇi ca śakyate kartum ato na vaktavyam etad agniṣaṃyogāt kāṣṭhādīnāṃ vināśa ity evamādi.*

produit. Or il est impossible qu'une certaine cause produise un certain effet et qu'ensuite cette même cause, ou une cause pareille, détruise le dit effet. (Comparer Tarkasaṃgraha, xxiii.)

Direz-vous que, les flammes successives étant différentes, longues, courtes, grandes, petites, notre conclusion ne s'impose pas ? Nous apporterons un autre exemple. Par l'action prolongée de la cendre, de la neige, des caustiques, du soleil, de l'eau, de la terre, se produisent et disparaissent tour à tour différents ' produits de cuisson '. Or vous n'attribuez pas à ces divers facteurs de cuisson le caractère de momentané.

8. On [1] demandera pourquoi l'eau s'anéantit quand elle est chauffée si la relation avec le feu *(agni)* n'est pas destructrice de l'eau.

En raison de la relation avec le feu, par la force du feu, l'élément igné *(tejodhātu)* — qui est présent dans l'eau (ii. 22, p. 146) — s'accroît et, s'accroissant, il fait que la masse de l'eau renaisse en quantité de plus en plus réduite *(kṣāmakṣāma)*, jusqu'à ce que, étant tout à fait réduite *(abhikṣāmatā)*, l'eau arrête de se renouveler *(na punaḥ saṃtānaṃ saṃtanuta iti)*. Voilà ce que fait à l'eau la relation avec le feu [2].

9. Concluons. La destruction des choses est spontanée. Les choses périssent d'elles-mêmes, parce qu'il est de leur nature de périr *(bhaṅguratvāt)*. Comme elles périssent d'elles-mêmes, elles périssent en naissant. Comme elles périssent en naissant, elles sont momentanées *(kṣaṇika)*. Donc il n'y a pas de mouvement, de déplacement ; il y a seulement naissance à une autre place d'un second moment de la série : comme c'est le cas, de l'avis même de notre adversaire, pour le feu qui dévore une jongle. [4 b] L'idée de marche est une fausse conception *(abhimāna)*.

Donc la *vijñapti* corporelle n'est pas déplacement, mouvement ; donc la *vijñapti* corporelle est figure, *saṃsthāna*.

Le Sautrāntika dit que la figure n'est pas une chose distincte, une

1. D'après l'éditeur japonais, le Saṃmitīya.
2. Comparer Asaṅga, Sūtrālaṃkāra, xviii. 82.

chose en soi *(anyad dravyam)*. Pour les Vaibhāṣikas, le *rūpāyatana*, le visible, est, d'une part, *varṇarūpa*, couleur, bleu, etc., d'autre part, *saṃsthānarūpa*, figure, long, etc. (i. 10 a). Pour le Sautrāntika, la figure n'existe pas réellement *(dravyasat)*, mais seulement comme désignation *(prajñapti)*.

Lorsque naît, dans une direction *(ekadigmukhe)*, une grande *(bhūyasi, bahutare)* masse de couleur *(varṇarūpe)*, on désigne cette masse comme ' long '. Lorsque, en comparaison, la masse de couleur est petite, on la désigne comme ' court '. Lorsque la couleur naît en grande quantité vers les quatre directions, on la désigne comme ' carré '. Lorsqu'elle naît également en tout sens, on la désigne comme ' circulaire '. Les autres figures, le haut, le bas, etc., s'expliquent de la même manière : lorsque la couleur naît en grande quantité dirigée vers le zénith, on la désigne comme ' haut ', etc.

La figure n'est donc pas une chose en soi, un *rūpa*.

1. Premier argument. Si la figure était une chose en soi,

**3** c. Le *rūpa* serait perçu par deux organes [1].

En effet, voyant par l'organe de la vue, on a l'idée de longueur, etc. ; touchant par le tact, on a l'idée de longueur. Donc si la longueur ou toute autre figure était une chose en soi, elle serait perçue par deux organes. Or, d'après la définition scripturaire, le *rūpāyatana*, le visible, est seulement perçu par l'œil. — Sans doute le Vaibhāṣika répondra que le tact ne perçoit pas la longueur, mais seulement le mou, le dur, etc. : nous avons l'idée de longueur relativement au mou, au dur, disposés d'une certaine manière, sans que la longueur fasse partie du tangible *(spraṣṭavyāyatana)*. — C'est très juste : mais il en va exactement de même du visible. La longueur n'est pas visible : on désigne comme ' long ' du visible (couleur) ou du tangible (mou, etc.) disposés d'une certaine manière.

Le Vaibhāṣika répond. — Lorsque nous avons l'idée de longueur après avoir touché, ce n'est pas que nous percevions la figure par le tact [5 a] ; nous nous souvenons de la figure, parce que celle-ci est

1. [*dvigrahaṇāt*]

associée au tangible *(sāhacaryāt)*. De même lorsque nous voyons la couleur (visible) du feu, nous nous souvenons de la chaleur (tangible) ; lorsque nous sentons l'odeur d'une fleur, nous nous souvenons de sa couleur.

Dans les deux cas que vous alléguez, on conçoit que la couleur rappelle le tangible, que l'odeur rappelle la couleur, parce que les *dharmas* en cause sont strictement associés *(avyabhicārāt)* : tout feu est chaud, certaine odeur appartient à telle fleur. Mais le tangible (mou, etc.) n'est pas invariablement associé *(niyata)* avec une certaine figure : comment donc la perception du tangible provoquera-t-elle le souvenir de telle figure ? Si semblable souvenir se produit sans qu'il y ait association invariable entre tangible et figure, de même on se souviendra de la couleur après avoir touché. Ou bien, la figure restera indéterminée après la perception tactile, comme la couleur reste indéterminée après la même perception : on ne connaîtra pas la figure après avoir touché. Or tel n'est pas le cas. Donc, il ne faut pas dire que la perception du tangible provoque le souvenir de la figure.

2. Deuxième argument. Dans un tapis bigarré *(citrāstaraṇa)*, on voit de nombreuses figures. Il y aurait donc, d'après vous, plusieurs *rūpas*, catégorie figure, dans un même lieu *(ekadeśa)* : ce qui est impossible, comme pour la couleur. [Si la figure est une chose réelle, ce qui, dans le tapis, fait partie d'une ligne longue, ne peut pas en même temps faire partie d'une ligne courte.]

3. Troisième argument. Tout *rūpa* ' réel ', susceptible de heurt *(sapratigha*, i. 29 b), bleu, etc., comporte des atomes réels d'une certaine nature : le *rūpa* couleur (bleu, etc.) existe nécessairement dans l'atome octuple, etc. (ii. 22, trad. p. 144). Or

**3** c. La figure n'existe pas dans l'atome [1].

Il n'y a pas d'atome de longueur. En effet, lorsqu'une masse longue diminue, il arrive un moment où nous n'avons plus à son égard l'idée de long, mais bien l'idée de court : donc cette idée ne procède

1. *na cāṇau tat*.

pas d'un *rūpa* ' figure ' existant dans la chose. Donc ce que nous désignons comme long, c'est un nombre de choses réelles *(dravya)*, atomes de couleur, disposées d'une certaine manière.

Si vous soutenez que les expressions, long, etc., portent sur des atomes de figure *(saṃsthānaparamāṇu)* disposés d'une certaine manière [5 b], et que des atomes qui ne seraient pas ' figure ' de leur nature, ne pourraient être désignés comme ' long ', etc. — c'est simplement répéter votre affirmation sans la soutenir d'aucun argument. En effet, si l'existence d'atomes spéciaux de figure était établie, vous pourriez soutenir que réunis, disposés d'une certaine façon, ils constituent la longueur : mais l'existence de ces atomes n'est pas établie comme est établie l'existence des atomes de couleur, comment pourraient-ils être réunis et disposés ? [1]

4. Objection du Sarvāstivādin. — Si la figure n'est pas distincte de la couleur, si la figure n'est autre chose qu'une certaine disposition de couleur, la figure ne pourra différer quand la couleur est la même : or des cruches de même couleur présentent des figures différentes.

N'avons-nous pas dit que l'on désigne comme ' long ' un nombre de choses réelles disposées d'une certaine manière ? Des fourmis, toutes pareilles, se disposent en ligne ou en cercle, et donnent différentes figures. De même la figure des cruches diffère sans que leur couleur diffère.

5. Objection du Sarvāstivādin. — Mais, dans l'obscurité et de loin, on voit la figure d'un objet, colonne, homme, etc., sans voir sa couleur. Donc la figure existe à part de la couleur.

Par le fait, on voit d'abord la couleur d'une manière indistincte *(avyakta)*; on se forme ensuite — par la connaissance mentale — l'idée de figure, de même qu'on se forme l'idée de file, l'idée d'armée,

1. Hiuan-tsang, que nous traduisons ci-dessus, s'écarte de l'original : .... c'est simplement répéter votre affirmation, puisque l'existence de semblables atomes n'est pas établie. Si elle était établie, ces atomes pourraient se réunir ; mais la nature propre des parties de la figure n'est pas établie comme c'est le cas pour les parties de la couleur *(na ca saṃsthānāvayavānāṃ varṇādivat svabhāvaḥ siddhaḥ)* [c'est-à-dire les parties du 'long' ne sont pas 'longues', etc.] : comment, ces parties pourront-elles, par leur réunion, donner une figure déterminée ?

après qu'on a vu, d'une manière indistincte, des oiseaux, des fourmis, des éléphants, etc. : « Cette armée est disposée en cercle » [1]. Ou bien il arrive qu'on ne distingue clairement ni la couleur, ni la figure *(anirdhāryamānapariccheda)* ; on connaît seulement — par la connaissance mentale — une masse *(saṃghātamātra)*.

6. Le Sarvāstivādin critique le Sautrāntika.

Vous autres, Sautrāntikas, qui niez et le déplacement *(gati)* et la figure *(saṃsthāna)* [6 a], quelle est donc la chose qui, d'après vous, est désignée *(prajñapyate)* par le terme ' *vijñapti* corporelle ' ?

Nous disons que la *vijñapti* corporelle est la figure — nous séparant ainsi des Vātsīputrīyas-Sāṃmitīyas — mais que la figure n'est pas une chose en soi *(dravya)* — nous séparant ainsi des Sarvāstivādins.

Le Sarvāstivādin. — Si vous soutenez que la *vijñapti* corporelle n'est pas une chose réelle, mais seulement la figure qui existe comme désignation, quel est donc le *dharma* réel qui, pour vous, constitue l'acte corporel ?

L'acte corporel, c'est l'acte qui a pour objet le corps *(kāyālambanaṃ, kāyādhiṣṭhānaṃ karma)* : c'est-à-dire la volition *(cetanā)* qui met le corps en activité *(vartayati)* de diverses manières : elle procède en s'appuyant sur cette porte qu'est le corps, et est donc nommée acte corporel. Les autres actes doivent être définis suivant leur nature : [l'acte vocal est l'acte qui a pour objet *(adhiṣṭhāna)* la voix ; l'acte mental est l'acte du *manas* ou l'acte associé *(saṃprayukta)* au *manas*, voir iv. 78 c-d].

Le Sarvāstivādin. — Le Sūtra dit que « l'acte est volition et acte après avoir voulu ». Si l'acte corporel et l'acte vocal sont volition, quelle différence entre les deux espèces d'acte définies dans le Sūtra ?

Il y a deux sortes de volition. D'abord [2], stade initial ou prépara-

1. On voit l'armée sans voir les soldats ; cela ne prouve pas que l'armée existe à part des soldats. De même on voit la figure sans distinguer la couleur.

2. D'après Hiuan-tsang. Le tibétain porte : « D'abord se produit telle ou telle résolution *(saṃkalpa)*. Quand on a ainsi voulu, une volition se produit dont l'action est de mettre en mouvement *(vartayati)*, et qui est ' l'acte après avoir voulu '.

toire *(prayoga)*, on produit une volition qui est volition pure : « Il faut que je fasse telle ou telle action »; c'est ce que le Sūtra appelle *cetanākarman*, acte qui est volition. Ensuite, après ce stade de volition pure, on produit une volition d'action, la volition de faire une action en conformité avec ce qui a été voulu auparavant, mouvoir le corps, émettre la voix : c'est ce que le Sūtra appelle *cetayitvā karman*, acte après avoir voulu.

Le Sarvāstivādin. — S'il en est ainsi, l'acte appelé *vijñapti*, ' information ', n'existe pas : l'acte corporel-vocal, d'après vous, n'est que volition ; il n'y a pas de place pour la *vijñapti*, matière *(rūpa)* de sa nature. Si la *vijñapti* n'existe pas, l'*avijñapti*, ' non information ', du domaine du Kāmadhātu n'existera pas davantage [1]. D'où un grand nombre de difficultés qui seront énumérées plus loin *(saṃvarāsaṃvarābhāva*, etc., voir ci-dessous 4 a-b).

Il y a moyen de réfuter ces difficultés [2]. Nous pouvons dire que l'*avijñapti* s'explique fort bien dans notre système. Nous admettons deux sortes de volitions portant sur les gestes corporels et les émissions vocales qui sont, pour nous, ce que les *vijñaptis* corporelle et vocale sont pour vous. Ces deux sortes de volitions — qui portent le nom d'acte corporel, d'acte vocal *(kāyakarmasaṃśabdita)* — sont capables de produire une volition *sui generis* qui est l'*avijñapti*. [6 b] Où est la difficulté ?

Le Sarvāstivādin. — Cette volition *sui generis* sera subordonnée à la pensée *(cittānuparivartin*, ii. 31), comme l'*avijñapti* née du *dhyāna* de notre système *(samāhitāvijñaptivat)* — or l'*avijñapti* du Kāmadhātu se développe pendant le sommeil, etc. (i. 11).

Non pas, car cette volition *sui generis* est projetée par une certaine volition *(cetanāviśeṣa)* de décision *(cetanā* pure), cause lointaine, et par une certaine volition de geste et de voix, cause prochaine. Et quoi que vous en ayez, la *vijñapti*, si elle existait, dépendrait, pour

1. Car l'*avijñapti* du domaine du Kāmadhātu dépend de la *vijñapti*, acte corporel et vocal, *rūpa ;* elle n'accompagne pas la pensée comme l'*avijñapti* du Rūpadhatu. — Voir cependant iv. 75 c-d.

2. *anuṣaṅgānāṃ punaḥ pratyanuṣaṅgāḥ.*

la projection de l'*avijñapti*, de la force de la volition : car elle est elle-même inintelligente *(jaḍa)*.

Les Vaibhāṣikas disent que la figure existe en soi, et que la *vijñapti* corporelle est figure.

**3** d. La *vijñapti* vocale *(vagvijñapti)*, c'est le son vocal [1].

Le son *(dhvani)* qui est discours de sa nature — c'est-à-dire le son articulé *(varṇātmaka)* (ii. 47) — c'est la *vijñapti* vocale.

L'*avijñapti* a été définie (i. 11, ci-dessus p. 3, n. 2).

Le Sautrāntika dit que l'*avijñapti* aussi n'existe pas réellement *(dravyatas)* : (1) parce qu'elle consiste seulement à ne plus faire une action après s'être engagé à ne pas la faire *(abhyupetya akaraṇamātratvāt)* ; (2) parce que l'on désigne comme *avijñapti* une chose qui existerait en raison des grands éléments passés *(atītāni mahābhūtāny upādāya*, i. 11) ; or les *dharmas* passés n'existent plus (v. 25) ; (3) parce que l'*avijñapti* n'a pas la nature de *rūpa (rūpalakṣaṇābhāvāt)* : la nature du *rūpa* est *rūpyate* ; l'*avijñapti* n'étant pas ' susceptible de heurt ' *(apratigha)* ne peut être *rūpa* (i. 13).

Le Vaibhāṣika établit l'existence de l'*avijñapti* :

**4**. a-b. Car l'Écriture dit que le *rūpa* est de trois espèces et qu'il y a un *rūpa* pur, car il y a croissance du mérite, car il y a chemin-de-l'acte pour celui qui n'agit pas lui-même, etc. [2]

Par le mot *et cætera*, la kārikā vise les raisons ci-dessous 5-8.

1. Le Sūtra dit que le *rūpa* est de trois espèces : « Le *rūpa* est compris dans un triple *rūpa (rūpasya rūpasaṃgrahaḥ)* : il y a un *rūpa* visible et susceptible de heurt (le visible) ; il y a un *rūpa* invisible et susceptible de heurt (l'œil, etc.) ; il y a un *rūpa* invisible et exempt de heurt » qui ne peut être que l'*avijñapti* [3]. [7 a]

2. Le Sūtra dit qu'il y a un *rūpa* pur *(anāsrava)* : « Quels sont

1. *vāgvijñaptis tu* [*vāgdhvaniḥ* //]
2. *trividhāmalarūpoktivṛddhyakurvatpathā*[*ditaḥ*] /
3. Rūpasaṃgrahasūtra. — Comparer Dīgha, iii. 217 ; Vibhaṅga, pp. 13, 64.

les *dharmas* purs ? — Tout *rūpa* passé, futur, présent ..... toute connaissance passée, future, présente, au sujet de laquelle ne naissent ni affection, ni antipathie, ce sont les *dharmas* purs. » (Ekottarāgama, 2, 24).

Or, en dehors de l'*avijñapti*, il n'existe pas de *rūpa* qui soit invisible et exempt de heurt, il n'existe pas de *rūpa* qui soit pur. [Car l'acte corporel ou vocal ne convient pas à celui qui est entré dans la vérité du Chemin, *mārgasatyasamāpanna*].

3. Le Sūtra dit qu'il y a croissance du mérite *(puṇyavṛddhi)* : « ... Il y a sept œuvres méritoires matérielles *(aupadhika puṇyakriyāvastu)* (iv. 113) ..... lorsqu'un croyant *(śrāddha)*, fils ou fille de famille, en est revêtu *(samanvāgata)*, qu'il marche, qu'il se tienne debout, qu'il dorme ou qu'il veille, le mérite croît *(abhivardhate)* avec intensité, incessamment *(satatasamita)* ; le mérite va s'additionnant *(upajāyata eva puṇyam)*. Quelles sont ces sept œuvres matérielles ? ..... De même il y a sept œuvres méritoires immatérielles ... » [1]

1. La Vyākhyā cite ici une partie du discours de Bouddha à Cunda sur les deux espèces d'œuvres méritoires (voir Minayev, Recherches, p. 185-186, et ci-dessous iv. 117 a-b), extrait de l'histoire de Ghoṣila dans le Vinaya des Sarvāstivādins, voir E. Huber, Sources du Divyāvadāna, BEFEO. 1906, p. 18.

Par *upadhi*, il faut entendre la chose *(ārāma, vihāra*, etc.) donnée à un moine ou au Saṃgha ; le mérite qui procède *(tadbhava)* de cet *upadhi* s'appelle *aupadhika*.

Mahācundasūtra (Madhyama, 2, 4) : *saptemāni Cunda aupadhikāni puṇyakriyāvastūni mahāphalāni yāvan mahāvaistārikāṇi yaiḥ samanvāgatasya śrāddhasya kulaputrasya vā kuladuhitur vā carato vā tiṣṭhato vā svapato vā jāgrato vā satatasamitam abhivardhata eva puṇyam upajāyata eva puṇyam / katamāni sapta / iha Cunda śrāddhaḥ kulaputro vā kuladuhitā vā cāturdiśāya bhikṣusaṃghāyārāmaṃ pratipādayati / idaṃ Cunda prathamam* ....

Les œuvres méritoires immatérielles ne comportent pas d'offrande : elles consistent essentiellement dans la joie que le fidèle éprouve de la proximité, de la présence, de l'audition du Tathāgata ou d'un Śrāvaka. La septième comporte la prise du refuge et l'acceptation des défenses.

*iha Cunda śrāddhaḥ kulaputro vā kuladuhitā vā śṛṇoti tathāgataṃ vā tathāgataśrāvakaṃ vā amukaṃ grāmakṣetram upaniśritya viharatīti śrutvā ca punar adhigacchati prītiprāmodyam udāraṃ kuśalaṃ naiṣkra-*

En dehors de l'*avijñapti*, en raison de quel autre *dharma* le mérité pourrait-il s'accroître même quand la pensée n'est pas bonne *(anyacitta)*, même lorsque l'on est sans pensée ?

4. Si l'*avijñapti* n'existe pas, celui qui n'agit pas par lui-même, qui donne des ordres à autrui, ne sera pas revêtu du chemin-de-l'acte *(karmapatha)* (iv. 66). Car l'action vocale qui consiste à donner un ordre *(ājñāpanavijñapti)* ne peut constituer le chemin-de-l'acte, meurtre, etc. ; cette action en effet n'accomplit pas actuellement l'acte à accomplir. Dira-t-on que, lorsque l'acte est accompli, l'action qui consiste à donner l'ordre devient chemin-de-l'acte ? Mais il est évident que la nature de cette action n'est pas modifiée par l'exécution de l'ordre.

5. Bhagavat a dit : « Moine, les *dharmas*, source externe de connaissance *(bāhyam āyatanaṃ)* [1], non comprise dans les onze *āyatanas* [7 b], invisible, exempte de heurt » (Saṃyukta, 13, 18). — Il n'a pas dit que le *dharmāyatana* soit non-*rūpa*.

Si Bhagavat n'avait pas en vue l'*avijñapti*, qui est *rūpa* et qui est incluse dans le *dharmāyatana* [et non pas dans le *rūpāyatana*], quel serait le *rūpa* inclus dans le *dharmāyatana* ?

6. Si l'*avijñapti* n'existe pas, le Chemin n'a plus ses huit membres, car trois membres, *samyagvāc*, *samyakkarmānta*, *samyagājīva* (voix, activité, manière de vivre correctes) (iv. 86), sont incompatibles avec le recueillement *(samādhi)*. Si l'ascète, dans l'état de recueillement, possède ces trois membres, c'est que ces trois membres sont de leur nature *avijñapti*. (vi. 67, 68)

*myopasaṃhitam | idaṃ Cunda prathamaṃ niraupadhikaṃ puṇyakriyāvastu.*

Voir Śikṣāsamuccaya, p. 137 (Ratnarāśisūtra), Madhyamakavṛtti, p. 309 et sources citées dans les notes.

Sources palies : Aṅguttara, ii. 50, 54 ; et les discussions dans Kathāvatthu, vii. 5 : *paribhogamayaṃ puññam vaddhati* et x. 9 *samādānahetukaṃ sīlaṃ vaddhati*. — Le Kathāvatthu touche d'autres points en relation avec la doctrine de l'*avijñapti*, viii. 9, x. 8, 11-12.

1. D'après la Vyākhyā cette citation commence : *dharmo bhikṣo [bāhyam āyatanam...]* Je pense qu'il faut corriger *dharmā bhikṣo*, voir i. 35 a-b, p. 65 de notre traduction.

Mais, répliquera-t-on, le Sūtra dit : « Lorsqu'il connaît ainsi, quand il voit ainsi, la *samyagdṛṣṭi*, le *samyaksaṃkalpa*, le *samyagvyāyāma*, la *samyaksmṛti*, le *samyaksamādhi* sont cultivés et achevés ; la *samyagvāc*, le *samyākkarmānta* et le *samyagājīva* ont été auparavant purifiés. »[1] Donc les trois derniers membres sont considérés comme *vijñapti* et comme antérieurs au recueillement.

Ce texte, dit le Vaibhāṣika, ne vise pas les trois derniers membres du Chemin, mais bien la voix, l'activité et la manière de vivre de l'état de détachement *(vairāgya)* qui ont été obtenues par le chemin mondain *(laukikamārga)*. Cela n'empêche pas que la voix, etc., ne fasse partie du Chemin sous forme d'*avijñapti*.

7. Si l'*avijñapti* n'existe pas, la discipline *(saṃvara)* de Prātimokṣa (iv. 14 a)[2] disparaît. Ce *dharma* n'existe pas en vertu duquel une personne qui a assumé *(samādāna)* les vœux de religion est Bhikṣu ou Bhikṣuṇī, sa pensée fut-elle mauvaise ou non-définie.

8. Le Sūtra enseigne que le renoncement au péché *(virati)* est une digue qui arrête l'immoralité[3]. Une ' absence ' *(abhāva)* ne peut être une digue : la *virati* est donc un *dharma* réel *(avijñapti)*, et non

1. *evaṃ jānata evaṃ paśyataḥ samyagdṛṣṭiḥ .... bhavitāḥ paripūrṇāḥ / tasya vākkarmāntājīvāḥ pūrvaṃ pariśuddhāḥ paryavadātāḥ /*

2. Le Kathāvatthu nie que le *saṃvara* soit *kamma* (xii. 1).

3. *viratiḥ setubhūtā dauḥśīlyaṃ pratibadhnāti.* — Comparer Sumaṅgalavilāsinī, 305, la troisième sorte de *virati*, propre aux Āryas et non susceptible d'être rompue, *setughātavirati* ; Atthasālinī, p. 103, *samucchedavirati ;* ci-dessous v. 33 a-b.

La Dhammasaṅgaṇi, 299, définit la parole droite *(sammāvācā) : catūhi vacīduccaritehi ārati virati ... anatikkamo setughāto.* — D'après Buddhaghosa (Atthasālinī, p. 219) *setuṃ hanatīti setughāto :* la parole droite est la destruction *(ghāta)* de la digue par où passent les péchés de la voix. La traductrice (Psychology, 87) adopte cette interprétation et renvoie à Aṅguttara i. 220, 261, ii. 145. Mais, dans ces passages, on peut entendre *setughāta* = *setubandha* = *setu* = digue, obstacle : « Bhagavat a déclaré que le *maithuna* est *setughāta* ». « Donc, moines, qu'il y ait *setughāta* en ce qui concerne le rire ». « Le Niganṭha enseigne qu'on détruit les actes anciens par la pénitence et qu'on les endigue *(setughāta)* par l'abstention *(akaraṇa)* ». — La Mahāvyutpatti, 255, 9 : *sāṃparāyikāṇāṃ setusamudghātāya ;* version tibétaine : « en vue d'arrêter les passions au moyen d'une digue » ; version chinoise : « en vue d'arrêter les passions comme un torrent ». — Voir aussi Madhyamakavṛtti, p. 525 la définition du Nirvāṇa : *jalapravāhanirodhabhūtasetusthānīyaḥ padārthaḥ.*

pas seulement le seul fait de ne plus accomplir l'action à laquelle on a renoncé, ainsi que le Sautrāntika le soutient (p. 14, 48).

Le Sautrāntika répond. — Ces arguments sont nombreux et divers [8 a], mais ne sont pas concluants. Nous les examinerons l'un après l'autre.

1. Le Sūtra enseigne que le *rūpa* est de trois espèces. — Les Yogācāras [1] disent que dans les *dhyānas*, par la force du recueillement *(samādhi)*, un *rūpa* naît qui est l'objet du recueillement *(samādhi-viṣaya = samādher ālambanam)*, c'est-à-dire qui est perçu par la personne recueillie, par exemple, dans l'*aśubhabhāvanā*, le squelette (vi. 9). Ce *rūpa* n'est pas vu par l'œil ; il est donc invisible. Il ne ' couvre ' pas, il n'occupe pas un lieu *(deśānāvaraṇa)* : il est donc ' exempt de heurt '. Si vous demandez comment cet objet du recueillement peut être *rūpa*, puisqu'il ne possède pas les caractères habituels du *rūpa*, vous oubliez que votre *avijñapti* donne lieu à la même question.

2. Le Sūtra dit qu'il y a un *rūpa* pur *(anāsrava)*.

Les Yogācāras soutiennent que le *rūpa* qui naît par la force du

1. *rnal ḥbyor spyod pa dag* — Paramārtha : Les anciens maîtres de Yogācāra *(siēn-kieóu koān-hîng chē)* — Hiuan-tsang : *yû-kia-chē*. — Kiokuga a une note développée 7b-8a.

Il résulte de la Vyākhyā que le terme Yogācāra ne désigne pas ici l'adepte d'une certaine école philosophique mais simplement l'ascète : « Le Yogācāra qui se rend présent le Chemin *(mārgaṃ saṃmukhīkurvāṇaḥ)* prend possession d'une disposition mentale *(āśaya)* et d'un substrat psycho-physique *(āśraya)* tels qu'il prend possession de la moralité pure *(anāsrava śīla)* comme il prend possession de la vue droite : cette moralité pure étant acquise, il réside dans la moralité dite naturelle *(prakṛtiśīlatā)* ». Ou bien *(atha vā)* les Maîtres soutiennent que, dans le recueillement pur même, il y a un *rūpa* de même nature, c'est-à-dire pur *(anāsrave 'pi samādhau tadevaṃvidhaṃ rūpaṃ ta ācāryā icchanti)*.

Śikṣāsamuccaya, 138 : *yadi bhikṣavo bhikṣur yukto yogācāro mama śikṣāyāṃ pratipannaḥ sarvasaṃskāreṣv anityadarśī* . . .

Sur *yogācāra* dans Mahāvastu, i. 120, 9, voir les remarques de l'éditeur, i. 469. Le passage est obscur.

Suivent quelques références relevées dans l'Abhidharmakośa :

i. 17. Vyākhyā : Dans le système *(darśana)* des Yogācāras, le *manodhātu* est distinct des six *vijñānas*.

recueillement est pur, lorsque le recueillement est pur [1].

D'autres docteurs, les Dārṣṭāntikas [2], soutiennent que le *rūpa* des Arhats (organe de la vue, etc.) et le *rūpa* externe *(bāhya)*, c'est-à-dire les cinq objets des sens (i. 9 a), sont nommés purs *(anāsrava)* parce qu'ils ne sont pas support *(āśraya)* des vices *(āsrava)*.

A ceci on peut objecter que le Sūtra s'exprime sans faire de distinction : « Quels sont les *dharmas* impurs *(sāsrava)* ? — Tout ce qui est organe de la vue, tout ce qui est visible ... »

Le Dārṣṭāntika répond que tous les *dharmas* visés dans ce Sūtra sont qualifiés impurs parce qu'ils ne sont pas opposés *(pratipakṣa)* aux vices : seuls, en effet, les pensée-et-mentaux *(cittacaitta)* peuvent s'opposer aux vices et les détruire.

A ceci on objectera que les mêmes *dharmas* seraient à la fois *(paryāyeṇa)* et impurs, parce qu'ils ne s'opposent pas aux vices, et purs, parce qu'ils ne sont pas support des vices, — avec cette conséquence fâcheuse que les caractères de pur et d'impur seront confondus.

Non pas, réplique le Dārṣṭāntika, car ces *dharmas* ne sont pas purs du point de vue dont ils sont impurs. D'ailleurs, si le visible et

i. 41. Le Vijñānavādin défend la thèse : *vijñānaṃ paśyati*.

ii. 24. La Vyākhyā cite la définition que les *yogācāracittas* donnent de l'*adhimukti* (p. 154, n. 5 de notre traduction).

ii. 44. d. Doctrine des anciens maîtres sur les *samāpattis* citée par les Sautrāntikas (p. 212 de notre traduction).

iii. 15 c. Définition du Gandharva. — Bhāṣya : « Les anciens maîtres » ; Vyākhyā : *pūrvācāryā yogācārā Āryāsaṅgaprabhṛtayaḥ*.

iii. 63 a-b. Phases de la lune. — Opinion des anciens maîtres ; d'après la Vyākhyā, les Yogācāras.

iv. 75. Bhāṣya : « Les anciens maîtres », c'est-à-dire, d'après la Vyākhyā : Dans le système *(°nayena)* des Yogācāras.

v. 8. Vyākhyā : « D'après les Yogācāras *(°mati)*, il y a 128 *kleśas*.

v. 43 b-c. Définition des *avarabhāgīyas* attribuée à des *apare*. Ces « autres docteurs » sont les Yogācāras (Vyākhyā).

vi. 10 a-b. L'ascète *(yogācāra)* qui pratique l'*aśubhā* est de trois sortes, *ādikarmika* ....

1. *anāsravasamādhāv anāsravaṃ rūpaṃ samādhibalajaṃ*.

2. D'après la glose de l'éditeur japonais. — Sur ce point de doctrine voir i. 31 d et Vyākhyā, p. 14.

les autres *āyatanas* étaient exclusivement impurs, [8 b] pourquoi le Sūtra spécifierait-il : « Les *rūpas* impurs et provoquant *upādāna (sāsrava upādānīya)* [1], .. les *dharmas* impurs et provoquant *upādāna* sont la cause des endurcissements de la pensée et de l'hypocrisie *(cetaḥkhilamrakṣavastu)* » (v. 47) [2]

3. Le Sūtra dit que le mérite s'accroît.

Les anciens maîtres *(pūrvācārya)* disent : Telle est la nature des choses *(dharmatā)* [3] que le mérite s'accroît lorsque les personnes qui ont reçu le don utilisent ce don : en raison des qualités de ces personnes *(guṇaviśeṣāt) (dhyāna,* recueillement de bienveillance, etc.), en raison du bénéfice qu'elles tirent du don pour elles-mêmes ou pour tous les êtres *(anugrahaviśeṣāt = śarīravarṇabalāt),* les séries mentales *(saṃtatayas)* des donneurs, eussent-ils des pensées mauvaises ou non-définies *(anyacetasāṃ dātṛṇām),* se trouvent parfumées *(paribhāvita)* par la volition de don qui a eu pour objet la personne qui reçoit : ces séries subissent une subtile transformation ascendante et arrivent à ce stade *(sūkṣmaṃ pariṇāmaviśeṣaṃ prāpnuvanti)* qu'à la fin elles sont capables de donner beaucoup de fruits. — C'est dans ce sens que le texte dit : « Le mérite s'accroît d'une manière intense et non interrompue, le mérite s'additionne » [4].

Mais comment expliquer l'accroissement du mérite dans le cas de l'œuvre méritoire immatérielle *(niraupadhika)* ? [9 a]

La série mentale se transforme en raison de la répétition de volitions ayant pour objet le Tathāgata et les Śrāvakas *(tadālambanacetanābhyāsāt).* Même durant les rêves *(svapneṣu)* ces volitions vont s'enchaînant.

1. L'expression *sāsava upādānīya* dans Saṃyutta iii. 47, Aṅguttara iii. 248 (définition des *upādānaskandhas).*

2. *pañca cetokhila,* Dīgha, iii. 237, q. v. ; Mahāvyutpatti, 10, 24 : *vyāpādakhiladveṣa ;* tib. *tha-ba.* 3. *dharmāṇām anādikālikā śaktiḥ.*

4. Hiuan-tsang ajoute ici : Si on dit : « Comment les qualités et les services d'une certaine personne produisent-ils une transformation quelconque d'une autre personne qui pense à autre chose ? » Cette difficulté se présente aussi dans la théorie de l'*avijñapti* : comment les qualités et les services d'une certaine personne font-ils qu'une certaine chose en soi, l'*avijñapti,* naisse dans une autre personne ?

Par contre, nous ne voyons pas comment le Vaibhāṣika, partisan de l'*avijñapti*, peut expliquer la croissance du mérite dans le cas de l'œuvre méritoire immatérielle. Celle-ci ne comporte pas d'acte corporel ou vocal, *vijñapti*, mais seulement la joie éprouvée à l'endroit du Tathāgata ou d'un Śrāvaka ; elle ne comporte pas davantage le recueillement. Or l'*avijñapti* ne peut naître, d'après le Vaibhāṣika, que de la *vijñapti* ou du recueillement. Donc elle est impossible ici.

D'après d'autres docteurs, une variété de Sautrāntikas, dans le cas aussi des œuvres méritoires matérielles, le mérite procède de la répétition de la volition ayant pour objet la personne qui reçoit. — Mais cette opinion est inadmissible en présence du Sūtra qui dit : « Lorsqu'un Bhikṣu énergique, revêtu de moralité, possesseur de bons *dharmas*, mange l'aumône du donneur, entre ensuite et réside dans les recueillements nommés ' infinis ' (bienveillance, etc.), en raison de ce fait se produira certainement *(pratikāṅkṣitavya)* pour le maître d'aumônes qui donne *(dāyaka dānapati)* efflux de mérite, efflux de bien *(kuśalābhiṣyanda)* et bonheur. » [1] Or le maître d'aumônes dont le mérite va ainsi s'accroissant a-t-il une volition spéciale *(cetanāviśeṣa)* ayant pour objet la personne qui a reçu ? Il faut donc préférer l'opinion des premiers maîtres : dans le cas de l'œuvre méritoire matérielle, le mérite procède d'une transformation de la série du donneur en raison des qualités de la personne qui reçoit.

4. D'après le Vaibhāṣika, si l'*avijñapti* n'existe pas, celui qui fait accomplir l'action par autrui ne sera pas revêtu du chemin-de-l'acte. — Lorsque l'émissaire chargé du meurtre accomplit le meurtre, la nature des choses veut que la série mentale de l'auteur de l'instigation subisse une certaine subtile transformation [9 b] en vertu de laquelle cette série portera plus tard des fruits. Il en va de même lorsqu'on agit par soi-même ; au moment où le chemin-de-l'acte

1. Comparer Aṅguttara ii. 54 et le Ratnarāśisūtra, cité Śikṣāsamuccaya, p. 138. — La phraséologie de notre Sūtra diffère de ces deux sources ; Hiuan-tsang s'écarte ici du tibétain ; il porte : « Un efflux de mérite mouille sa série et un *sukha* sans mesure coule dans son corps ».

(meurtre, etc.) est achevé *(kriyāphalaparisamāptau)*, à ce moment la série subit une transformation. Cette transformation reçoit le nom de chemin-de-l'acte, et par conséquent l'homme dont la série est transformée est revêtu du chemin-de-l'acte — car on donne à l'effet (transformation de la série) le nom qui convient au propre à la cause (chemin de l'acte), — et cette transformation est dite corporelle ou vocale suivant qu'elle résulte d'un acte du corps ou de la voix. C'est en vertu des mêmes principes que les partisans de l'*avijñapti* considèrent l'*avijñapti* comme chemin-de-l'acte, comme chemin-de-l'acte corporel ou vocal.

Le Bhadanta [1] (Vibhāṣā, 118, 16) établit différemment l'inexistence de l'*avijñapti* : « Un homme est touché *(spṛśyate)* par le péché *(avadya)* de meurtre en raison d'une volition tritemporelle *(trikālayā cetanayā)* à l'égard des *skandhas* qui constituent un être vivant *(upātteṣu skandheṣu*, iv. 73), c'est-à-dire lorsqu'il pense : je tuerai, je tue, c'est tué. » [2] [Le chemin de l'acte est complet : préparatif, acte principal, consécutif, et consiste seulement en *cetanā*, iv. 68 c]. — Mais, dirons-nous, cette triple volition ne réalise pas l'achèvement du chemin-de-l'acte ; car, d'après la théorie du Bhadanta, il y aurait péché mortel *(ānantarya*, iv. 97) pour le fils qui dirait : « ma mère est tuée », alors que celle-ci n'a pas été tuée en fait par l'émissaire chargé du meurtre. Cependant tout cet exercice de volition *(cetanāsamudācāra)* : « je tuerai, je tue, c'est tué », ne convient *(yuktarūpa)* qu'à celui qui tue lui-même *(svayaṃ ghnatas)* : l'intention du Bhadanta est de viser ce type d'assassin [3].

Mais, demande le Sarvāstivādin, pourquoi cette antipathie qui vous fait nier l'existence de l'*avijñapti* et admettre la transformation de la série mentale *(saṃtatipariṇāmaviśeṣa*, ii. 36 c-d) ?

1. D'après P'ou-kouang, le Bhadanta est Dharmatrāta. (Voir i. 20 a-b). F36

2. *upātteṣu skandheṣu (= sattvasaṃkhyāteṣu vartamāneṣu skandheṣu) trikālayā cetanayā prāṇātipātāvadyena spṛśyate (ghātaka iti) haniṣyāmi hanmi hatam iti cāsya yadā bhavati.*

3. D'après Hiuan-tsang : Cependant celui qui a cette triple volition en accomplissant lui-même, sans erreur de personne, l'action de meurtre, il est touché par le péché de meurtre. Si Bhadanta vise ce cas, c'est correct.

A la vérité, et l'*avijñapti*, doctrine des Sarvāstivādins, et la transformation de la série mentale, thèse des Sautrāntikas, sont toutes deux difficiles à constater *(duḥkhabodha)* ; je n'ai donc pas d'antipathie pour la première. Mais que, au moment de l'achèvement du chemin-de-l'acte par une opération corporelle dépendant d'une pensée *(cittānvayakāyaprayogeṇa)* [10 a] naisse, chez celui qui a ordonné le chemin-de-l'acte, un certain *dharma*, nommé *avijñapti*, qui n'a rien à voir *(pṛthagbhūta)* soit avec la pensée de celui qui a ordonné, soit avec le corps de celui qui a accompli le meurtre, cette hypothèse ne peut nous satisfaire *(na paritoṣo 'smākam)* ; que, au moment de l'achèvement du chemin-de-l'acte par une opération ordonnée par une certaine personne *(yatkṛtaprayogasaṃbhūta)*, se produise, en raison de cette opération *(tannimitta)*, une transformation de la série mentale de cette personne, cette hypothèse nous satisfait. Et ceci aussi nous satisfait que le fruit naisse de la transformation de la série et non pas de l'*avijñapti*.

Tenez compte aussi des arguments énumérés ci-dessus : « la *vijñapti* n'existant pas, comment y aurait-il *avijñapti* ? », « l'*avijñapti* consiste seulement à ne plus faire une certaine action », « l'*avijñapti* ne peut dépendre des grands éléments du passé ».

5. Le *dharmāyatana* n'est pas défini comme immatériel. — La réponse à cette objection a été donnée plus haut : il y a un *rūpa* invisible, non étendu *(apratigha)*, faisant partie du *dharmāyatana* : ce n'est pas l'*avijñapti* ; c'est le *rūpa* qui est l'objet du recueillement et qui naît de la force du recueillement *(dhyāyināṃ samādhiviṣayo rūpaṃ samādhiprabhāvād utpadyate)*.

6. Le Chemin, dit le Vaibhāṣika, n'aurait pas huit membres.

De quelle manière pensez-vous que le saint, lorsqu'il se trouve dans le Chemin *(mārgasamāpanna)*, lorsqu'il voit ou médite les vérités, possède parole, activité et manière de vivre correctes ? Entendez-vous qu'il prononce une parole correcte, qu'il agisse d'une manière correcte, qu'il soit correctement en quête du vêtement religieux ?

Telle n'est pas notre pensée, répond le Sarvāstivādin. Le saint prend possession, dans le Chemin, de certaines *avijñaptis* pures,

telles que, lorsqu'il sort de la contemplation *(vipaśyanā)*, par la force de ces pures *avijñaptis* il produira parole, activité et manière de vivre correctes, et ne produira pas parole, activité et manière de vivre incorrectes. La cause *(nimitta)* reçoit le nom de l'effet [10 b]: on désigne donc l'*avijñapti* comme parole, activité et manière de vivre.

S'il en est ainsi, pourquoi ne pas accepter ma théorie ? Il n'y a pas d'*avijñapti ;* mais le saint, lorsqu'il se trouve dans le Chemin, prend possession de telle intention *(āśaya)* et de telle personnalité *(āśraya)*[1] que, sortant de contemplation, en raison de la force de ces deux facteurs il produira désormais parole, activité et manière de vivre correctes. On donne à la cause *(āśaya* et *āśraya)* le nom de l'effet ; et nous pouvons donc affirmer que le Chemin possède les huit membres.

D'après une autre opinion, le membre du Chemin consiste seulement dans la non-commission *(tadakriyāmātra)*. Que faut-il entendre par non-commission ? L'homme qui se trouve dans le recueillement acquiert, par la force du Chemin, l'abstention certaine ou absolue *(akaraṇaniyama*, vi. 33 a-b). Cette abstention, étant acquise en s'appuyant sur le Chemin pur, est pure. C'est le membre du Chemin.

1. *āśayaś cāśrayaś ceti / āśayaḥ prāṇātipātādyakaraṇāśayaḥ śraddhādyāśayo vā / āśraya āśrayaparāvṛttiḥ* (Vyākhyā). — Par 'intention' il faut entendre l'intention de ne pas commettre le meurtre, ou l'intention de foi. Quand on dit que cet ascète obtient un certain *āśraya*, on veut dire qu'il y a pour lui modification *(parāvṛtti)* du substrat psycho-physiologique. (L'*āśraya* est défini ii. 5, 6, 36 c-d, 44 d.)

P'ou-kouang explique : L'*āśaya* consiste en *chanda*, ou en *adhimukti*, ou en *chanda* et en *adhimukti*... L'*āśraya* est la *cetanā* qui se produit en même temps que l'*āśaya* ; elle sert de support *(āśraya)* à l'*āśaya*.....

Le sens de *parāvṛtti* est nettement marqué dans Vyākhyā iv. 14 c : « Lorsque le sexe de la mère ou du père est *parāvṛtta*, c'est-à-dire lorsque la qualité de mère ou de père est détruite par la *parāvṛtti* du sexe. »

L'école d'Asaṅga a hérité de l'expression *āśrayaparāvṛtti*, Sūtrālaṃkāra, ix. 12. — Il s'agit, comme dit S. Lévi, d'une révolution du fonds même de l'être, de l'apparition d'une nouvelle personnalité : le Pṛthagjana devient un Ārya, la femme devient homme, l'homme devient animal, etc.

Sur *parivṛtti*, voir vi. 41.

— Sans doute, le membre (parole correcte, etc.) n'est pas une ' chose ' *(dravya)*, n'étant qu'abstention : mais ce ne sont pas les seules choses réelles et distinctes qui constituent des *dharmas;* par exemple, les huit *dharmas* mondains [1] : possession, non-possession, gloire, non-gloire, louange, blâme, plaisir, souffrance. La non-possession du vêtement, de la nourriture, etc., n'est pas une chose. (Aṅguttara, iv. 157, Dīgha, iii. 260)

7. Si l'*avijñapti* n'existe pas, dit le Vaibhāṣika, la discipline de Prātimokṣa disparaît.

On réfute cette objection d'après les mêmes principes, en faisant état de la force de l'intention *(āśaya)*. La discipline *(saṃvara)* est la volition *(cetanā)* qui, après qu'elle a été traduite dans l'affirmation *(vidhi)* de l'abstention du péché, dans l'engagement de ne plus commettre le péché, arrête les mauvaises actions et discipline *(saṃvṛṇoti)* le corps et la voix : c'est ainsi qu'il faut entendre la discipline de Prātimokṣa. — Le Vaibhāṣika objectera que, si la discipline de Prātimokṣa est volition [11 a], le religieux qui pense autre chose que cette pensée de volition cessera d'être ' discipliné ', car il ne possède pas alors la volition qui discipline. Cette objection est sans valeur. En effet, la série mentale est parfumée *(bhāvanā)* de telle sorte que, lorsqu'une pensée de péché vient à surgir, la mémoire aussi surgit de l'engagement pris : la volition d'abstention se trouve donc présente.

8. Et cette volition a le caractère d'une digue. Lorsqu'on s'est obligé à ne pas commettre le péché, on se souvient de cette obligation, la honte *(hrī)* (ii. 32) est présente, on se contient de manière à ne pas violer la moralité.

Dans votre système, au contraire, si l'immoralité est endiguée par une *avijñapti* indépendante de la mémoire, l'homme même à qui la mémoire fait défaut *(muṣitasmṛti)* ne pourrait commettre le péché, puisque l'*avijñapti* est toujours là.

Nous arrêterons ici cette discussion. Les Vaibhāṣikas disent qu'il existe une certaine chose en soi *(dravya)*, *sui generis*, qui est l'*avijñaptirūpa*.

1. De nombreuses et divergentes définitions des huit *lokadharmas*, Vibhāṣā, 183, 8.

On a vu (i. 11 b) que l'*avijñapti* naît en dépendance *(upādāya)* des grands éléments : la question se pose donc de savoir si elle dérive des grands éléments qui sont le point d'appui de la *vijñapti*, c'est-à-dire des grands éléments du corps par lequel est accompli l'acte nommé *vijñapti* (iv. p. 3, 29), ou si elle dérive d'autres grands éléments [1].

L'*avijñapti* dérive de grands éléments différents de ceux qui servent d'appui à la *vijñapti* : car il est impossible qu'un même complexe *(sāmagrī)* des quatre grands éléments produise un *rūpa* dérivé *(bhautika, upādāyarūpa)* subtil, l'*avijñapti*. et un *rūpa* dérivé grossier, la *vijñapti* [2].

La *vijñapti* est simultanée aux grands éléments dont elle dérive : en va-t-il de même de l'*avijñapti* [11 b] ?

La règle générale est que tout *rūpa* dérivé est simultané à ses grands éléments. Mais certain *rūpa* dérivé, présent et futur, dérive de grands éléments passés :

**4** c-d. Au delà du premier moment, l'*avijñapti* du Kāmadhātu naît en dérivant de grands éléments passés [3].

Au moment où naît l'*avijñapti*, elle naît en dérivant de grands éléments simultanés à sa naissance. Au delà de ce premier moment, l'*avijñapti* du domaine du Kāmadhātu — par opposition à l'*avijñapti* née de *dhyāna* et à l'*avijñapti* pure (p. 28) — naît, c'est-à-dire continue de renaître, en dérivant *(upādāya)* des mêmes grands éléments du premier moment, qui sont maintenant passés : ces grands

1. Hiuan-tsang a ici deux *pādas* qui manquent dans Paramārtha : « Elle dépend *(upādadāti)* de grands éléments différents de ceux qui sont le point d'appui *(āśraya)* de la *vijñapti*. » — Vibhāṣā, 132, 4.

2. Certains maîtres disent que la *vijñapti* et l'*avijñapti* naissent des mêmes quatre grands éléments. Ils demandent : « Y a-t-il quatre grands qui produisent deux *āyatanas*, deux *rūpas* ? Oui, ils produisent *rūpāyatana* et *dharmāyatana*, *śabdāyatana* et *dharmāyatana*. » Le Bhadanta Ghoṣaka dit : « Les maîtres d'Abhidharma disent que ce n'est pas correct ; il est impossible que les mêmes quatre grands produisent un fruit subtil et un fruit grossier ..... » (Vibhāṣā 132, 4).

3. *kṣaṇād ūrdhvam avijñaptiḥ kāmāptātītabhūtajā* //

éléments passés constituent, à partir du deuxième moment, le point d'appui *(āśraya)* de l'*avijñapti*, car ils sont la cause de sa *pravṛtti*, ils sont sa cause projectrice *(ākṣepakāraṇa)* ; les grands éléments simultanés à chacun des moments à partir du deuxième sont le support *(saṃniśraya)* de l'*avijñapti*, car ils sont la cause de son *anuvṛtti*, ils sont sa cause de support *(adhiṣṭhānakāraṇa)*. De même, la main qui a lancé la roue et le sol qui supporte la roue, sont causes de *pravṛtti* et d'*anuvṛtti* du mouvement de la roue. (Voir p. 37)

A quelle terre *(kutastyāni)*, Kāmadhātu et quatre *dhyānas*, appartiennent les grands éléments dont dérivent les actes corporels et vocaux des différentes terres ?

**5** a-c. Impur, l'acte corporel et vocal dérive des grands éléments de la terre à laquelle il appartient ; pur, des grands éléments de la terre à laquelle appartient la personne qui le produit [1].

L'acte corporel ou vocal du Kāmadhātu dérive de grands éléments du Kāmadhātu, et ainsi de suite jusqu'à l'acte corporel ou vocal du quatrième *dhyāna* qui dérive de grands éléments du quatrième *dhyāna*. [12 a]

Pur, l'acte corporel ou vocal dérive des grands éléments de la terre où est née la personne qui le produit : car les *dharmas* purs sont transcendants *(apatita)* aux sphères d'existence (Kāmadhātu, etc.) ; car il n'existe pas de grands éléments purs d'où pourrait dériver un acte pur ; car l'acte corporel ou vocal pur naît en raison de grands éléments, et non pas par la seule pensée, puisqu'il est *rūpa* dérivé *(upādāyarūpa)* (Vibhāṣā, 140, 15).

Quels sont les caractères de ces deux actes, *vijñapti* et *avijñapti* ? quels sont les caractères des grands éléments dont ils dérivent ?

I. L'auteur examine d'abord l'*avijñapti*.

**5** d-**6**. L'*avijñapti* n'est pas intégrée à l'organisme ; elle est aussi d'écoulement ; elle appartient seulement aux êtres vivants. Non

1. *sāsravaṃ kāyavākkarma* [*svakīyabhūtahetukaṃ* | *anāsravaṃ* ..... ]. — zag med gaṅ du skyes pa yin,

recueillie, elle dérive de grands éléments qui sont d'écoulement, qui sont intégrés à l'organisme, qui sont différenciés. Née du recueillement, elle dérive de grands éléments non différenciés, non intégrés à l'organisme, d'accroissement [1].

1. [2] L'*avijñapti* est un *rūpa* dérivé exempt de masse *(amūrta)*, inétendu *(apratigha)* ; elle ne peut donc être support de pensée et de mentaux : donc elle est *anupātta*, non intégrée à l'organisme sensoriel (i. 34 c). — L'*avijñapti* n'est jamais non définie (iv. 7 a) : donc elle n'est pas ' née de rétribution ' (i. 37) ; elle n'est pas d'accroissement (i. 36) ; reste qu'elle soit d'écoulement (i. 36), c'est-à-dire produite par le *sabhāgahetu* (ii. 52). [Le texte dit : « aussi d'écoulement », parce que l'*avijñapti* peut être aussi *kṣaṇika* (i. 38 b) : la première *avijñapti* pure n'est pas d'écoulement.]

2. Non recueillie *(asamāhita, vikṣipta)* ou, en d'autres termes, appartenant au Kāmadhātu, [12 b] elle dérive de grands éléments qui sont d'écoulement [3] et qui sont intégrés à l'organisme. Ces grands éléments sont différenciés, parce que chacune des sept *avijñaptis*, renoncement au meurtre, etc., que comporte la discipline de Prātimokṣa, dérive d'un groupe distinct des quatre grands éléments.

3. Née du recueillement *(samādhija)*, sans qu'il y ait lieu de distinguer la discipline de *dhyāna* et la discipline pure qui naissent respectivement du recueillement impur *(sāsrava)* et pur, l'*avijñapti* ou discipline *(saṃvara)* dérive de grands éléments d'accroissement *(aupacayika)* qui sont produits par le recueillement (i. 37 a), de grands éléments non intégrés à l'organisme. Les sept renoncements qui constituent la discipline sont distincts, mais tous — du renoncement au meurtre au renoncement à la parole oiseuse — dérivent d'un même groupe des quatre éléments. De même que la pensée qui engendre

1. D'après Hiuan-tsang. — L'original est plus concis: *avijñaptir anupāttikā // naiṣyandikī ca sattvākhyā niṣyandopāttabhūtajā / samādhijānupāttaupacayikābhinnabhūtajā //*

2. La version tibétaine omet ce premier paragraphe, que j'établis d'après Hiuan-tsang et la Vyākhyā.

3. Vyākhyā : *samutthāpakacittāpekṣatvād asamāhitacittāvijñaptyadhikārāc ca na svapnasamādhyādyaupacayikamahābhūtajā.*

ces renoncements est unique, de même les grands éléments sur lesquels s'appuient les renoncements constituent une unité.

II. En ce qui concerne la *vijñapti*.

La *vijñapti* est d'écoulement ; corporelle, elle est intégrée à l'organisme [1].

On demande si la *vijñapti* corporelle, en naissant, détruit ou ne détruit pas la figure corporelle *(saṃsthānasaṃtāna)* préexistante, qui est rétribution *(vipāka)*. Les deux hypothèses font difficulté. — Qu'elle la détruise, impossible ; car il est contraire aux principes des Vaibhāṣikas qu'un *rūpa*, rétribution de sa nature, re-continue *(punaḥprabandha)*, après avoir été interrompu (i. 37, trad. p. 69). Si, au contraire, la *vijñapti* corporelle ne détruit pas la figure antérieure, deux figures *(saṃsthānadvaya)*, la première de rétribution, la seconde d'écoulement, se trouveront coexister dans un même lieu.

Il faut admettre que la *vijñapti* corporelle naît en dérivant de nouveaux grands éléments, écoulement de leur nature, et ne détruit pas la figure antérieure.

S'il en va ainsi, le membre au moyen duquel est produite une *vijñapti* corporelle sera plus grand [13 a] qu'il n'était antérieurement, étant pénétré *(abhivyāpana)* par les nouveaux grands éléments d'où dérive cette *vijñapti*. Si le membre n'était pas pénétré par ces nouveaux éléments, on ne pourrait dire que l'*avijñapti* est faite par le membre tout entier.

Nous répondrons que le corps — rétribution de sa nature — présente des vides *(śuṣiratvāt kāyasya)* : il s'y trouve donc place pour les nouveaux grands éléments, écoulement de leur nature, d'où dérive la *vijñapti*.

1. Hiuan-tsang fait de cette phrase deux pādas : « La *vijñapti* est seulement d'écoulement .... » Le Bhāṣya de Hiuan-tsang ajoute : « Pour le reste, elle est comme l'*avijñapti* de non recueillement. »

On objecte un passage du Śāstra : *yānīmāny upāsakasya pañca śikṣāpadāni esāṃ katy upāttāni katy anupāttāni / āha / sarvāny anupāttāni.* Cette définition n'est pas fautive parce qu'elle vise les *śikṣāpadas* en tant qu'*avijñapti*, ou parce qu'elle est générale *(bāhulikatvāt)*.

Nous avons dit que l'acte est de deux espèces, *cetanā* et *cetanā-kṛta*, volition et acte fait par la volition ; de trois espèces, mental, corporel, vocal ; de cinq espèces, *cetanā*, *vijñapti* corporelle, *avijñapti* corporelle, *vijñapti* vocale, *avijñapti* vocale.

Que sont ces actes au point de vue de la qualité, bons, mauvais, non-définis [1] ? A quelle sphère d'existence *(dhātu)*, à quelle terre *(bhūmi)* appartiennent-ils ?

**7** a. L'*avijñapti* n'est jamais non-définie [2].

Elle est donc bonne *(kuśala)*, mauvaise *(akuśala)*.

En effet, la volition non-définie est faible ; elle n'est pas capable d'engendrer un acte puissant *(balavat)* comme est l'*avijñapti*, laquelle va se reproduisant après que sa cause initiale a disparu.

**7** b. Les autres actes sont des trois espèces [3].

Les autres actes, à savoir la volition et les *vijñaptis*, peuvent être bons, mauvais, non-définis.

**7** b-c. L'acte mauvais dans le Kāmadhātu [4].

Non pas dans les autres sphères, car, dans les autres sphères manquent les trois racines-de-mal (iv. 8 c-d et v. 19), la non-honte et l'impudence (ii. 26 c-d).

La restriction de la stance ne porte que sur l'acte mauvais ; donc l'acte bon et l'acte non-défini dans les trois sphères.

**7** c. Dans le Rūpadhātu aussi, *avijñapti* [5].

« aussi », c'est-à-dire : dans le Kāmadhātu et aussi dans le Rūpadhātu [13 b] ; non pas dans l'Ārūpyadhātu, car les grands éléments *(mahābhūta)* y manquent dont pourrait dériver l'*avijñapti* (iv. 6 b). Là où existent *(pravartante)* corps et voix, là seulement il y a cette *avijñapti* qu'est la discipline *(saṃvara)* du corps et de la voix.

1. *avyākṛta*, voir ii. 54, iv. 9 c in fine.
2. *nāvyākṛtāsty avijñaptiḥ*.
3. [*anyad eva tridhā*]
4. [*aśubham | kāme*]
5. [*rūpe 'py avijñaptiḥ*]

Objection. Il n'y a pas de grands éléments purs *(anāsrava)* et cependant il y a une *avijñapti* pure. L'*avijñapti* pure dérive des grands éléments de la sphère où est née la personne qui produit l'*avijñapti* pure. — De même, lorsqu'une personne née dans le Kāmadhātu et le Rūpadhātu entre dans un recueillement d'*ārūpya*, elle produira une *avijñapti* d'Ārūpyadhātu dérivant des grands éléments du Kāmadhātu ou du Rūpadhātu.

Le cas n'est pas le même, car l'*avijñapti* pure est transcendante aux sphères *(adhātupatita)*; elle n'a rien de commun avec les passions de la sphère où se trouve celui qui la produit ; elle n'est ni de même sorte, ni d'une sorte différente *(sabhāga, visabhāga)* par rapport aux grands éléments de cette sphère. — Au contraire une *avijñapti* de l'Ārūpyadhātu ne pourrait dériver des grands éléments, de sorte différente *(visabhāga)*, du Kāmadhātu ou du Rūpadhātu.

En outre, tournant le dos *(vaimukhya)* à tout *rūpa* — puisque toute notion de *rūpa* en est absente — le recueillement d'*ārūpya* n'est pas capable de produire l'*avijñapti*, qui est *rūpa*.

Le Vaibhāṣika dit : La moralité *(śīla)* existe en opposition avec l'immoralité *(dauḥśīlyapratipakṣeṇa)*. L'immoralité est du domaine du Kāmadhātu : la moralité, consistant en *avijñapti*, du Rūpadhātu s'y oppose. Mais les *ārūpyas* sont éloignés *(dūra)* du Kāmadhātu par les quatre distances, *āśraya, prakāra, ālambana, pratipakṣa* (ii. 67, Vibhāṣā, 96, 6).

**7** d. *Vijñapti* dans les deux terres où il y a *vicāra* [1].

Il n'y a de *vijñapti*, acte corporel ou vocal, que dans les terres, Kāmadhātu et premier *dhyāna*, où il y a *vicāra* (i. 32 c, viii. 7). [2]

**8** a. Dans le Kāmadhātu aussi, manque la *vijñapti* dite *nivṛta* [3]. [14 a]

*nivṛta*, c'est-à-dire *nivṛta-avyākṛta* (ii. 66), souillée *(kliṣṭa)* mais non-définie.

1. *vijñaptiḥ savicārayoḥ* ||
2. D'après le principe *vitarkya vicārya vācaṃ bhāṣate*, ii. 33 a-b, p. 174.
3. *kāme pi nivṛtā nāsti*

« aussi », dans les terres où il n'y a pas de *vicāra*, et aussi dans le Kāmadhātu.

Semblable *vijñapti* n'existe pas dans le Kāmadhātu, où toute *vijñapti* souillée *(kliṣṭa)* est mauvaise *(akuśala)*, non pas non-définie.

C'est dire que la *vijñapti* de la classe *anivṛtāvyākṛta* n'existe que dans le monde de Brahmā. Il est rapporté que Mahābrahmā produisit un acte vocal de tromperie *(māyā)* : en effet, dans son assemblée, pour éviter l'enquête d'Aśvajit, Mahābrahmā se vanta faussement [1].

Mais, si la *vijñapti* vocale manque au-dessus du premier *dhyāna*, comment le son *(śabdāyatana)* peut-il exister dans le deuxième *dhyāna* et au-dessus ?

Il y existe, mais ayant pour cause les grands éléments extérieurs *(bāhyamahābhūtahetuka)* : le son causé par le vent, etc. (i. 10 b) [2].

D'autres maîtres disent : La *vijñapti* existe dans le deuxième *dhyāna* et dans les *dhyānas* suivants ; elle y est de la classe *anivṛtāvyākṛta*, non-souillée-non-définie, non pas bonne, ni souillée *(kliṣṭa)*. En effet les êtres qui sont nés dans ces *dhyānas* ne se rendent pas présente *(saṃmukhīkar)* une pensée bonne ou souillée d'une terre inférieure, par laquelle pensée ils pourraient produire une *vijñapti* bonne ou souillée. Car la pensée bonne d'une terre inférieure est d'ordre inférieur *(nyūna)* et la pensée souillée a été abandonnée [3].

1. Dīgha, i. 18, 221 ; ci-dessus ii. 31 ; ci-dessous v. 49 c., 53c ; Mahāvibhāṣā, 129, 1.

2. Mais le Śāstra dit : *śabdadhātunā kaḥ samanvāgataḥ / āha/ kāmarūpāvacaraḥ / ko 'samanvāgataḥ / ārūpyāvacaraḥ* / — Si les êtres du Rūpa sont ' munis ' du son, il ne peut être question d'un son extérieur, n'appartenant pas à l'être vivant *(asattvasaṃkhyāta)*. Donc il faut attribuer aux êtres du Rūpa cette sorte de son que l'on fait avec les mains, etc. — Pour éviter cette critique, d'autres maîtres disent : La *vijñapti* ....

3. Deux opinions : (1) la *vijñapti* qui se produit dans le deuxième *dhyāna* et au-dessus est du domaine du premier *dhyāna*, étant produite par une pensée du domaine du premier *dhyāna*, d'après la règle viii. 13. Ceci est l'opinion des Vaibhāṣikas ; (2) cette *vijñapti* est du domaine du deuxième *dhyāna* et d'au-dessus. Une *vijñapti* d'une terre supérieure est donc produite par une pensée d'une terre supérieure. — Lorsque les êtres de ces *dhyānas* parlent entre eux, etc. *(parasparasaṃbhāṣaṇādikurvatām)* la *vijñapti* est *anivṛtāvyākṛta*.

Mais les Vaibhāṣikas défendent la première opinion [1].

Pourquoi la *vijñapti*, quelle qu'elle soit, manque-t-elle au-dessus du monde de Brahmā ? Pourquoi la *vijñapti* de la classe souillée-non-définie *(nivṛta-avyākṛta)* manque-t-elle dans le Kāmadhātu ?

**8** b. Parce que manque la cause qui la produirait [2].

i. C'est la pensée associée à *vitarka* et *vicāra* qui donne origine à la *vijñapti :* semblable pensée manque dans le deuxième *dhyāna* et au-dessus. (iv. 7 d)

ii. La pensée *nivṛtāvyākṛta* donne naissance à *vijñapti* de même caractère, lorsque cette pensée appartient à la classe ' à abandonner par la méditation ' *(bhāvanāheya).* (Voir p. 36 et suiv.)

Dans le Kāmadhātu, la seule pensée *nivṛtāvyākṛta* est la pensée associée à *satkāyadṛṣṭi* et à *antagrāhadṛṣṭi.* Cette pensée appartient à la classe ' à abandonner par la vue des vérités ' *(darśanaheya) ;* elle est tournée vers le dedans *(antarmukhapravṛtta).* Donc, elle ne donne pas naissance à *vijñapti* (ii. 67, v. 12). [14 b]

Est-ce seulement en raison de la nature de la pensée qui leur donne origine *(samutthāpaka)* — nature bonne ou mauvaise — que les *dharmas* sont bons *(kuśala)* ou mauvais *(akuśala) ?*

Les *dharmas* sont bons ou mauvais de quatre façons : absolument *(paramārthatas),* en soi *(svabhāvatas = ātmatas),* par association *(saṃprayogatas),* par leur cause originaire *(samutthānatas)* [3].

**8** b-c. La délivrance *(mokṣa)* est absolument bonne *(śubha)* [4].

1. La Bhāṣya porte : *pūrvam eva tu varṇayanti* — Hiuan-tsang : « La première opinion est bonne ». Glose de l'éditeur japonais : « Tel est l'avis de l'auteur ».

2. [*nāsty utthānaṃ yataḥ*]

3. Vibhāṣā, 144, 11. — Le Bhadanta dit : C'est en raison de quatre causes que l'on emploie le mot *kuśala :* bon par nature, par association, par origine, absolument. — Bon par nature : quelques-uns disent : la *hrī* et l'*anapatrāpya ;* quelques-uns disent : les trois *kuśalamūlas* ..... Bon absolument : le Nirvāṇa, appelé bon parce qu'il est calme *(kṣema).*

D'après les Vibhajyavādins, le bon par nature, c'est le *jñāna ;* bon par association, le *vijñāna,* etc. associé au *jñāna ;* bon par origine : les actes du corps et de la voix qui en procèdent ; bon absolument : le Nirvāṇa. — Les définitions de l'*akuśala* sont parallèles (mauvais par nature, le *moha).*

4. [*śubhaḥ | mokṣaḥ paramataḥ*]

Le Nirvāṇa, étant la cessation de toute douleur, est parfaitement tranquille-et-heureux *(kṣema)* [1] ; donc il est absolument bon. — Comparaison : l'absence de maladie *(ārogya)* (Majjhima, i. 510).

**8** c-d. Les racines, le respect et la crainte, bons en soi [2].

Les trois racines-de-bien, le respect et la crainte (ii. 25), indépendamment de leur association et de leur cause, sont bons en soi. Comparaison : la drogue salutaire *(auṣadha)*.

**9** a. Ce qui est associé aux racines, etc., est bon par association [3].

Les *dharmas*, volitions, mentaux *(caittas)*, qui sont associés aux racines de bien, au respect, à la crainte, sont bons par association. Associés à ces principes, ils sont bons ; non associés à ces principes, ils ne sont pas bons [15 a] — Comparaison : une boisson où on a mêlé une drogue salutaire *(auṣadhapānīya)*.

**9** b. Les actions, etc. sont bonnes en raison de leur cause originaire [4].

Ayant leur origine dans les *dharmas* bons en soi ou bons par association, l'acte corporel, l'acte vocal, les *lakṣaṇas*, *prāptis*, *nirodhasamāpatti*, *asaṃjñisamāpatti* (ii. 35 et suiv.) [5], sont bons en raison de leur cause originaire. — Comparaison : le lait d'une vache qui a bu une boisson mêlée d'une drogue salutaire.

On se demandera comment peuvent être bonnes des *prāptis* qui ont leur origine dans une pensée qui n'est pas bonne *(visabhāgacitta)* [6].

1. *akṣemaleśānubandhābhāvāt.* — Les autres *kuśalas* ne sont pas tels.
2. [*mūlahrīvyapatrāpyam ātmataḥ* //] — Divya, 255, 16.
Sur les racines de bon, de mauvais, de non-défini, v. 20.
3. [*saṃprayogatas tadyuktam*]
4. [*utthānataḥ kriyādayaḥ* /]
5. D'après le tibétain. — Paramārtha et Hiuan-tsang : « L'acte corporel, l'acte vocal et les *cittaviprayuktasaṃskāras* ». C'est aussi la lecture de la Vibhāṣā. — Saṃghabhadra : L'acte corporel, l'acte vocal, la *jāti*, etc. *(lakṣaṇas*, ii. 48 c) et les *prāptis* des deux recueillements-sans-pensée *(nirodha* et *asaṃjñisamāpatti)*.
6. Lorsqu'on reprend possession des racines de bien par le doute *(vicikitsā)*

**9** c. Le mauvais *(akuśala)* est le contraire [1].

Le contraire du bon tel qu'il vient d'être exposé :

1. Le *saṃsāra* — ou existence — a pour nature le processus *(pravṛtti)* de toute douleur : il est donc parfaitement malheureux *(akṣema)*, donc absolument mauvais.

2. Les racines de mal, l'absence de honte et l'impudence (ii. 26 c-d) sont mauvaises en soi.

3. Les *dharmas* associés à ces principes sont mauvais en soi.

4. Ayant leur origine dans les racines, etc., et dans les *dharmas* associés à ces racines, etc., l'acte corporel, l'acte vocal, les caractères (naissance, etc.) et les *prāptis* des *dharmas* mauvais, sont mauvais en raison de leur cause originaire.

Comparaison : maladie *(vyādhi)*, drogues malsaines *(apathyauṣadha)*, etc. [15 b]

Mais, dira-t-on, tout ce qui est impur *(sāsrava)* est intégré *(abhyantara, paryāpanna)* au *saṃsāra* : donc rien de ce qui est impur ne pourra être ni bon, ni non-défini ?

A parler strictement, cela est vrai. Mais on se place au point de vue de la rétribution *(vipāka)* : le *dharma* impur qui produit une rétribution agréable *(iṣṭa)*, est nommé bon *(kuśala)* ; le *dharma* impur qui n'est pas défini *(vyākṛta)* comme devant être rétribué *(vipākaṃ prati)* est nommé non-défini (ii. 54).

Si on demande ce qui est absolument non-défini :

**9** d. Non-définis, au sens absolu, deux stables [2].

C'est-à-dire : deux inconditionnés *(asaṃskṛta*, i. 5), à savoir

(iv. 80) les *prāptis* de ces racines sont bonnes : or elles ne sont pas bonnes en elles-mêmes, ni par association, ni par origine, ni absolument. De même, les *prāptis* du bien inné (ii. 71 b) sont bonnes et ne rentrent dans aucune des quatre catégories. — Saṃghabhadra répond à cette objection, xxiii. 4, fol. 75 b 17.

1. [*tadviruddham akuśalam*]

2. *paramāvyākṛte dhruve* //

La doctrine du Kathāvatthu sur le bon, le mauvais, le non-défini, est exposée xiv. 8 ; le Nibbāna est *avyākata*, xi. 1, xiii. 9, xiv. 8.

l'espace et l'*apratisaṃkhyānirodha*, sont, sans amphibologie, non-définis.

Une difficulté. Le Vaibhāṣika enseigne que l'acte, corporel ou vocal, est bon ou mauvais en raison de sa cause originaire, à savoir une volition *(cetanā)* bonne ou mauvaise. La même règle doit s'appliquer aux grands éléments *(mahābhūtas)* qui constituent l'acte corporel ou vocal (iv. 2 b, 3 d).

Non pas, répond le Vaibhāṣika, car l'intention de l'agent se rapporte à l'action, non pas aux grands éléments : il veut faire telle action et non pas faire des grands éléments [1].

Mais, dirons-nous, comment l'*avijñapti* produite par le recueillement (iv. 6 c-d) sera-t-elle bonne ? L'agent, entré en recueillement, n'a pas d'intention à l'endroit de l'*avijñapti* et ne pense pas : « Faisons une *avijñapti !* » Nous ne pouvons pas non plus admettre que l'*avijñapti* produite par le recueillement ait son origine dans la pensée non recueillie qui précède le recueillement, car cette pensée est d'une autre classe. Donc l'*avijñapti* produite par le recueillement n'est pas bonne ; ou bien, si le Vaibhāṣika soutient qu'elle est bonne, il devra considérer comme bons l'œil divin et l'ouïe divine qu'il regarde comme non-définis (ii. 71 b, trad. p. 320, vii. 45).

Il y a là une difficulté que les Vaibhāṣikas doivent résoudre *(kartavyo 'tra yatnaḥ)*.

On a dit ci-dessus (iv. 8 b) que la pensée susceptible d'être abandonnée par la vue des vérités *(darśana)* ne donne pas origine à *vijñapti* [16 a]. Cependant Bhagavat a dit : « De la mauvaise vue *(mithyādṛṣṭi)* procèdent la mauvaise résolution *(saṃkalpa)*, la mauvaise parole, la mauvaise action, la mauvaise manière de vivre ». Or la mauvaise vue est abandonnée par la vue des vérités (v. 4).

Ce Sūtra ne contredit pas la théorie. En effet

**10** a-b. Ce qui donne origine *(samutthāna)* est de deux espèces qui sont nommées *hetusamutthāna* et *tatkṣaṇasamutthāna*. [2]

1. *na mahābhūtāni kuryām iti kiṃ tarhi idaṃ karma kuryām iti.*
2. *samutthānaṃ dvidhā hetutatkṣaṇotthānasaṃjñitam* / — Vibhāṣā, 117, 10.

*samutthāna*, ce par quoi l'action prend origine *(samuttiṣṭhate)*. Ce qui est cause *(hetu)* et *samutthāna*, *hetusamutthāna*. Ce qui est *samutthāna* au moment même de l'action, *tatkṣaṇasamutthāna*.

**10** c-d. Qui sont respectivement promoteur et second moteur [1].

Le *hetusamutthāna* projette *(ākṣepaka)*, c'est-à-dire produit *(utpādaka)*. Il est donc promoteur *(pravartaka)*. [16 b] Le *tatkṣaṇasamutthāna* est contemporain à l'action ; il est donc second moteur *(anuvartaka)* (voir ci-dessus, p. 27).

Mais quelle est, sur l'action *(vijñapti)*, l'efficace *(sāmarthya)* du *tatkṣaṇasamutthāna*, efficace par laquelle il en serait le second moteur ?

Si le *tatkṣaṇasamutthāna* manquait, l'action n'aurait pas lieu, fut-elle même projetée *(ākṣipta)* par le promoteur ; comme, par exemple, l'action n'a pas lieu lorsque celui qui a projeté une action (« J'irai au village ») vient à mourir.

Mais si la *vijñapti* n'a pas lieu en l'absence du second moteur, comment y a-t-il *vijñapti* pour l'homme exempt de pensée qui prend la discipline ? [2] (Vibhāṣā, 113, 7).

On aura donc recours à une autre explication. La *vijñapti* est plus claire *(sphuṭa, vyakta)* chez celui qui est doué de pensée, qui a, au moment de la *vijñapti*, la pensée ' second moteur '. Telle est l'efficace de cette pensée.

**11** a-b. Le *vijñāna* à abandonner par la vue des vérités est seulement promoteur [3].

1. [*pravartakaṃ dvayoḥ pūrvaṃ dvitīyam*] *anuvartakam* //

2. Paramārtha : « S'il en est ainsi, lorsqu'un homme exempt de pensée *(acittaka)* produit l'*avijñapti-śīla*, où sera la pensée *anuvartaka* ? » Hiuan-tsang : « S'il en est ainsi, comment l'homme exempt de pensée produira-t-il le *śīla* ? »

Un homme, pendant qu'il reçoit l'ordination *(upasampādyamāna)* et va ' lier ' l'acte corporel *(kāyavijñaptim ābadhnan)* qui y est nécessaire, entre dans la *nirodhasamāpatti* et devient donc exempt-de-pensée. Au moment où se produit en lui la discipline *(saṃvara)*, à la fin de la cérémonie *(karmavācanāvasāna)*, comment peut avoir lieu l'acte corporel *(kāyavijñapti)* que suppose la discipline *(°antargata)* ?

3. *pravartakaṃ dṛṣṭiheyaṃ vijñānam.*

La pensée qui est abandonnée par la vue des vérités est seulement promoteur de la *vijñapti*, parce qu'elle est cause *(nidāna, hetu)* du processus mental *(vitarka* et *vicāra)* qui donne origine *(samutthāpaka)* à la *vijñapti*. Elle n'est pas second moteur (1) parce qu'elle n'existe plus au moment où a lieu la *vijñapti :* celle-ci est mise en mouvement par une pensée ' tournée vers le dehors ', à abandonner par méditation *(bhāvanā)*, et qui est second moteur ; (2) parce que, à supposer qu'elle soit second moteur, il s'ensuivrait que le *rūpa* (c'est-à-dire la *vijñapti)* créé par elle serait lui aussi à abandonner par la vue ; de même que la *vijñapti* créée par une pensée à abandonner par méditation est à abandonner par méditation. Et cette hypothèse est en contradiction avec l'Abhidharma (i. 40 c-d).

En effet, le *rūpa* (= *vijñapti)* n'est contredit *(virudhyate)* ni par la *vidyā* (savoir exact), ni par l'*avidyā* (erreur) : donc il ne peut être abandonné au moyen de la vue des vérités [1].

Le Sautrāntika répondra que cette affirmation : « Le *rūpa* n'est pas contredit par la *vidyā* », doit être prouvée. Car celui qui soutient la thèse de l'abandon du *rūpa* par la vue n'admettra pas que le *rūpa* n'est pas contredit par la *vidyā*.

Le Vaibhāṣika dit : Si le *rūpa* (= *vijñapti)* qui a son origine dans une pensée à abandonner par la vue est, lui aussi, à abandonner par la vue, les grands éléments qui servent de substrat *(āśraya)* à ce *rūpa*, à cette *vijñapti*, seront, eux aussi, à abandonner par la vue, car ils tirent leur origine de la même pensée. Et c'est inadmissible, car ces grands éléments appartiennent à la classe des *dharmas* non-souillés-non-définis *(akliṣṭāvyākṛta)*, et tout ce qui est à abandonner par la vue est souillé *(kliṣṭa)* (ii. 40 c-d).

1. Le *rūpa* (l'action, *vijñapti)* n'est pas ' contredit ', c'est-à-dire ' abandonné ', au moyen de la *vidyā*, c'est-à-dire par le chemin de vue, comme c'est le cas pour l'hérésie du personnalisme, etc. *(satkāyadṛṣṭi) :* car les personnes même qui ont vu les vérités sont ' munies ' *(samanvāgata)* du *rūpa*. Il n'est pas contredit par l'*avidyā*, comme c'est le cas pour le chemin pur *(anāsrava)*, car l'*avidyā* existe tandis qu'on crée des *rūpas* (actions) souillés ou non-souillés, tandis que se continuent les *prāptis* (ii. 36 b) de ces *rūpas;* et elle existe aussi dans le cas contraire.

Donc, on ne peut pas dire que le *rūpa* soit à abandonner par la vue, ni non plus qu'il n'est pas à abandonner. Reste qu'il soit à abandonner par méditation.

Nous nions la conséquence, reprend l'objectant. En effet, les grands éléments en question ne sont pas bons ou mauvais en raison de la pensée qui leur donne origine, ainsi que c'est le cas pour la *vijñapti* (iv. 9 d). Ou bien, admettons cette conséquence ; les grands éléments en question sont abandonnés par la vue.

Le Vaibhāṣika répète que c'est impossible. Les grands éléments ne peuvent être abandonnés par la vue [17 a] ; ils ne sont pas non plus non-à-abandonner. Car le *dharma* non souillé *(akliṣṭa)* n'est contredit ni par la *vidyā*, ni par l'*avidyā*.

[En effet, le *dharma* non souillé, qu'il soit de la classe *anivṛtāvyākṛta*, non-souillé-non-défini, ou de la classe *kuśalaśāsrava*, bon-impur, n'est pas contredit par la *vidyā*, c'est-à-dire par le chemin pur *(anāsrava)*, comme c'est le cas pour le *dharma* souillé qui périt du fait que sa *prāpti* est coupée par le dit chemin ..... ]

Donc le Sūtra cité ci-dessus (p. 36, l. 25) n'invalide pas notre thèse : « La pensée susceptible d'être abandonnée par la vue ne donne pas origine à *vijñapti* », car ce Sūtra vise la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)* considérée comme promoteur *(pravartaka)*. (Vibhāṣā, 117, 13)

**11** b-c. Le *manas* susceptible d'être abandonné par méditation est double [1].

La connaissance mentale *(manovijñāna)* de la catégorie *bhāvanāheya* est à la fois promoteur et moteur [2].

**11** d. Les cinq sont seulement moteur [3].

Les cinq *vijñānakāyas*, connaissance visuelle, etc., sont seulement moteur, étant exempts de réflexion *(vikalpa)* (i. 33) [4] (Vibhāṣā, 117, 10)

Il y a donc quatre cas :

1. [*ubhayaṃ manaḥ / heyam eva bhāvanayā*]
2. La Vyākhyā explique : « Car il est tourné vers le dedans et vers le dehors *(antarbahirmukhapravṛtta)* ». Hiuan-tsang : « Car il est accompagné de *vikalpa (savikalpakatva)*, car il est tourné vers le dehors ».
3. *pañcakaṃ tv anuvartakam //*
4. Hiuan-tsang : « Car ils sont exempts de *vikalpa*, étant tournés vers le dehors ».

i. Exclusivement promoteur, la connaissance mentale *(manovijñāna)* susceptible d'être abandonnée par la vue.

ii. Exclusivement moteur, les cinq connaissances sensibles, etc.

iii. Promoteur et moteur, la connaissance mentale susceptible d'être abandonnée par méditation.

iv. Ni promoteur, ni moteur, la pensée pure *(anāsrava)* [1].

Le ' moteur ' est-il de la même nature — bon, mauvais, non-défini — que le promoteur ?

Il n'y a pas de règle à ce sujet :

**12** a-b. D'un promoteur bon, etc., un moteur des trois espèces [2].

D'un promoteur bon, un moteur bon, ou mauvais, ou non-défini. De même d'un promoteur mauvais ou non-défini.

**12** c. En ce qui regarde le Muni, moteur de même espèce ou bon [3].

En ce qui regarde Bhagavat, le moteur est de même espèce que le promoteur : d'un moteur bon, un moteur bon ; d'un promoteur non-défini, un moteur non-défini. [17 b]

Ou bien, il arrive que d'un promoteur non-défini sorte un moteur bon ; tandis que, d'un promoteur bon, il n'y a jamais moteur non-défini : l'enseignement des Bouddhas n'est pas sujet à diminution [4].

D'après d'autres Écoles[5], la pensée des Bouddhas n'est jamais

1. La Vyākhyā explique : « Car cette pensée est recueillie et tournée vers le dedans *(samāhitāntarmukhapravṛtta)* ». — Hiuan-tsang place ici iv. 12 d : « Ni promoteur ni moteur, (1) la pensée pure, parce qu'elle ne se produit que dans le recueillement, (2) la pensée née de rétribution *(vipākaja)* parce qu'elle se produit spontanément, sans effort *(anabhisaṃskāravāhin)* ».

2. [*pravartakāc chubhāder anuvartakam api tridhā* /]

3. [*muneḥ samaṃ śubhaṃ vā tan*]

Hiuan-tsang : « Moteur généralement de même espèce, quelquefois différent ».

4. *amlāyamānā*. — « Enseignement », *anuśāsanī*. — Hiuan-tsang : « La pensée des Bouddhas, dans l'enseignement du *dharma*, etc., ou bien grandit ou bien ne diminue pas ».

5. D'après l'éditeur japonais, les Mahāsāṃghikas, etc. — Vibhāṣā, 79, 15 : Les Vibhajyavādins louent Bhagavat, disant que sa pensée est toujours recueillie, parce que la mémoire et le savoir correct sont fermes ; ils disent que le Bouddha n'est jamais endormi *(middha)*, parce qu'il est libre des obstacles *(āvaraṇas)*.

non-définie : ils sont toujours en recueillement ; leur série mentale est exclusivement une série de pensées bonnes *(kuśalaikatāna)*. C'est pourquoi le Sūtra dit :

« Le Nāga est recueilli quand il marche, quand il se tient debout, quand il est couché, quand il est assis » [1].

Les Vaibhāṣikas disent : Le Sūtra s'exprime ainsi parce que la pensée de Bhagavat ne se disperse pas *(avisaraṇa)* vers les objets sans qu'il le veuille *(anicchayā)* [Bhagavat est toujours recueilli *(nityasamāhita)* en ce sens que la mémoire est chez lui toujours présente : marchant, il sait qu'il marche.] — Mais ce n'est pas dire que Bhagavat soit exempt de *dharmas* non-définis : *dharmas* de rétribution *(vipākaja)*, *dharmas* relatifs aux attitudes *(īryāpatha)*, pensée-de-création *(nirmāṇacitta)* (ii. 66).

Nous avons vu que la connaissance mentale *(manovijñāna)* susceptible d'être abandonnée par méditation, est à la fois promoteur et moteur, et peut être bonne, mauvaise, non-définie.

**12** d. Ce qui naît de rétribution n'est ni l'un, ni l'autre [2].

La pensée qui est rétribution (*vipākaja*, i. 36, ii. 60, iv, 85), se produisant sans effort, spontanément *(nirabhisaṃskāravāhin)*, n'est ni promoteur, ni moteur.

La *vijñapti* est-elle bonne, mauvaise, non-définie, (1) d'après le caractère de son promoteur, (2) d'après le caractère de son moteur ?

A quoi tend cette question ?

i. Première hypothèse. Les deux *dṛṣṭis* de personnalisme *(satkāya)* [18 a] et de passé-et-futur-de-la-personne *(antagrāha)* sont promo-

2. Aṅguttara, iii. 346, Theragāthā, 696-697 : *gaccham samāhito nāgo ṭhito nāgo samāhito / sayaṃ samāhito nāgo nisinno pi samāhito / sabbattha saṃvuto nāgo esa nāgassa sampadā* / — La rédaction sanscrite porte : *caran samāhito*.

La Vyākhyā établit que, dans le Sūtra, le Buddha Bhagavat reçoit le nom de Nāga : *Tathāgata Udāyin sadevake loke ... āgo na karoti kāyena vācā manasā tasmān nāga ity ucyate.*

1. [*nobhayaṃ tu vipākajam* //]

teur (iv. 11 a-b) ; elles sont de la classe souillée-non-définie *(nivṛtā-vyākṛta)*. Si la *vijñapti* à laquelle elles donnent origine suit leur nature, on aura donc, dans le Kāmadhātu, une action souillée-non-définie : et vous regardez cette conséquence comme inadmissible (iv. 8 b). — Si vous maintenez, sur ce point, votre opinion, vous devrez admettre, contrairement à votre thèse, iv. 11 a-b, que toutes les pensées susceptibles d'être abandonnées par la vue ne sont pas promoteur : tandis que la *satkāyadṛṣṭi* et l'*antāgrāhadṛṣṭi* ne sont pas promoteur, les autres *dṛṣṭis* sont promoteur.

Seconde hypothèse. La *vijñapti* par laquelle une personne prend la discipline de Prātimokṣa ne sera pas bonne, si cette personne, tandis qu'elle reçoit l'ordination *(upasaṃpādyamāna)*, est de pensée mauvaise ou non-définie.

ii. Le Vaibhāṣika répond. — La *vijñapti* est de la même nature que son promoteur lorsque celui-ci est une pensée susceptible d'être abandonnée par méditation. Elle n'est pas de la même nature que son promoteur lorsque celui-ci est une pensée susceptible d'être abandonnée par la vue, par exemple la pensée : « Le moi existe », car, dans ce cas, prend place entre le promoteur et l'acte *(vijñapti)* un autre promoteur, une pensée susceptible d'être abandonnée par méditation, tournée vers le dehors, accompagnée de *vicāra* et de *vitarka*, par laquelle, par exemple, on prêche l'existence du moi. Le premier promoteur est non-défini ; le deuxième est mauvais ; l'acte est mauvais. Du promoteur susceptible d'être abandonné par la vue, un promoteur susceptible d'être abandonné par méditation et qui est bon, ou mauvais, ou non-défini ; de ce second promoteur, un acte *(vijñapti)* de même nature.

iii. Mais si l'acte *(vijñapti)* n'est pas bon, mauvais ou non-défini, en raison du moteur, l'explication que vous avez donnée (iv. 10 a-b) du Sūtra ne tient pas. Vous avez dit en effet que le Sūtra considère la ' vue ' *(dṛṣṭi)* comme promoteur et que, par conséquent, en affirmant que la vue fausse est génératrice de *vijñapti*, le Sūtra ne contredit ni le principe que la pensée susceptible d'être abandonnée par la vue n'engendre pas *vijñapti*, ni le corollaire que, dans le

Kāmadhātu, il n'y a pas de *vijñapti* de la classe souillée-non-définie. Il faut dire que le Sūtra considère la *dṛṣṭi* comme un promoteur auquel succède, le séparant de l'acte *(vijñapti)*, un autre promoteur qui est susceptible d'être abandonné par méditation.

En voilà assez sur ce point. [xiv]

**13** a-b. L'*avijñapti* est triple, discipline *(saṃvara)*, non-discipline *(asaṃvara)*, différente de la discipline et de la non-discipline [1].

L'*avijñapti* a été définie ci-dessus (i. 11, iv. 3 d).

Elle est de trois sortes, (1) *saṃvara*, discipline, ainsi nommé parce qu'il contraint *(saṃvṛṇoti)* le flux de l'immoralité *(dauḥśīlya-prabandha)*, parce qu'il détruit ou arrête le flux de l'immoralité, (2) *asaṃvara*, l'opposé de la discipline, la non-discipline (iv. 24 c-d), (3) *naivasaṃvaranāsaṃvara*, une *avijñapti* qui n'a ni le caractère du *saṃvara*, ni celui de l'*asaṃvara*.

**13** c-d. Discipline de Prātimokṣa, discipline pure, discipline née du *dhyāna* [2]. [1 b]

Il y a trois espèces de discipline : (1) la discipline nommée Prātimokṣa *(prātimokṣasaṃvara)* : c'est la moralité *(śīla)* du domaine du Kāmadhātu, la moralité des êtres de ce monde ; (2) la discipline produite par le *dhyāna*, moralité du domaine du Rūpadhātu ; (3) la discipline pure *(anāsrava)*, qui naît du Chemin, moralité pure.

**14** a. Le Prātimokṣa est de huit espèces [3].

Il comprend les disciplines du Bhikṣu, de la Bhikṣuṇī, de la Śikṣamāṇā [4], du Śrāmaṇera (novice), de la Śrāmaṇerikā, de l'Upāsaka

1. *avijñaptis trividheti saṃvarāsaṃvaretarā* /
2. [*saṃvaraḥ prātimokṣākhyo 'nāsravo dhyānajas tathā* //]
3. [*aṣṭadhā prātimokṣākhyaḥ*]
4. La Śikṣamāṇā est la ' probationnaire '. D'après une opinion dont Takakusu (I-tsing, p. 38 ; 97) se fait l'interprète, la Śikṣamāṇā est la femme qui se soumet aux règles en vue de devenir Śrāmaṇerikā ; elle est comprise (dans la liste pālie) parmi les Śrāmaṇerikās. Nous allons voir que la discipline de la Śikṣamāṇā est identique à la discipline de la Śrāmaṇerikā. Mais la Śikṣamāṇā est une candidate à l'état de Bhikṣuṇī : voir iv. 26 c-d et Cullavagga, x. 1. 4. (Vinaya Texts, i, p. 296).

Yogācāras : On demande pourquoi Bhagavat, en ce qui concerne la discipline

(dévot laïque, iv. 30), de l'Upāsikā, de l'Upavāsastha (' jeûneur ', iv. 28). Ces huit disciplines sont disciplines de Prātimokṣa : donc, au point de vue des noms qu'on lui donne, la discipline de Prātimokṣa est de huit espèces.

**14** b. En fait, le Prātimokṣa est de quatre espèces [1].

Quatre espèces qui présentent des caractères distincts : discipline du Bhikṣu, du Śrāmaṇera, de l'Upāsaka et de l'Upavāsastha. [2 a]

En effet, la discipline de la Bhikṣuṇī ne diffère pas, n'existe pas à part de la discipline du Bhikṣu ; la discipline de la Śikṣamāṇā et de la Śrāmaṇerikā ne diffère pas de la discipline du Śrāmaṇera ; la discipline de l'Upāsikā ne diffère pas de celle de l'Upāsaka.

**14** c. Le nom change avec le sexe [2].

Sexe, *vyañjana*, c'est-à-dire *liṅga*, ce qui distingue l'homme et la femme. C'est en raison du sexe qu'alternent les noms, Bhikṣu, Bhikṣuṇī, etc.

Lorsque leur sexe est modifié, le Bhikṣu devient Bhikṣuṇī ; la

de Bhikṣu, établit deux disciplines, celle de Bhikṣu, celle de Śrāmaṇera ; tandis que, en ce qui concerne la discipline de Bhikṣuṇī, il établit trois disciplines, celle de Bhikṣuṇī, celle de Śikṣamāṇā, celle de Śrāmaṇerikā. — Parce que les femmes ont beaucoup de passions : c'est donc progressivement qu'elles prennent la discipline de Bhikṣuṇī. Si la femme montre joie et adhésion dans une petite partie des règles de la Śrāmaṇerikā, il faut lui donner les règles de la Śikṣamāṇā ; si elle montre joie et adhésion dans une grande partie des règles de la Śikṣamāṇā, il ne faut pas précipitamment lui donner la discipline complète ; il faut qu'elle s'exerce deux ans durant .....

Jñānaprasthāna, 13, 34. Le Śrāmaṇera, possesseur de dix règles, est appelé à prendre la discipline complète. Pourquoi, dans le Bhikṣuṇīdharma, y a-t-il une Śikṣamāṇā ? — Du temps de Bouddha, la femme d'un marchand, enceinte sans le savoir, sortit du monde et reçut la discipline complète ..... Il fut établi que les femmes s'exerceraient dans les règles durant deux ans, prenant six *dharmas*, et prendraient ensuite la discipline complète.

D'après le Vinayamātṛkāsūtra (8, 25) la discipline de Bhikṣu comporte 250 *dharmas* ; celle de Bhikṣuṇī, 500 *dharmas*. D'après le Jñānaprasthāna 13, 34, la Bhikṣuṇī prend 500 règles ; si on détaille, 80000 règles ; le Bhikṣu prend 250 règles ; si on détaille 80000.

1. [*dravyatas tu caturvidhaḥ* /]

2. [*vyañjanān nāmasaṃcārāt*] — mthsan las miṅ ni ḥpho baḥi phyir.

Bhikṣuṇī, Bhikṣu ; le Śrāmaṇera, Śrāmaṇerikā ; la Śrāmaṇerikā, comme aussi la Śikṣamāṇā, Śrāmaṇera ; l'Upāsaka, Upāsikā ; l'Upāsikā, Upāsaka. — Or on ne peut pas admettre qu'une personne, en changeant de sexe *(parivṛttavyañjana)*, abandonne la discipline antérieure et en acquière une nouvelle ; le changement de sexe ne peut avoir cette influence [1]. Donc [2 b] les quatre disciplines féminines se confondent avec les trois disciplines masculines.

Lorsque les disciplines sont prises successivement, discipline d'Upāsaka, avec ses cinq préceptes, discipline de Śrāmaṇera qui comporte dix préceptes, discipline de Bhikṣu qui comporte deux cent cinquante préceptes, ces disciplines diffèrent-elles seulement par l'addition successive de préceptes *(virati*, renoncement) nouveaux, comme diffèrent les nombres cinq, dix, vingt ; comme diffèrent un denier et deux deniers ? Ou bien ces disciplines, produites chacune tout d'une pièce, existent-elles à part l'une de l'autre ?

**14** d. Les disciplines existent à part [2].

Elles ne sont pas mêlées. Dans les parties qui leur sont communes — Upāsaka, Śrāmaṇera et Bhikṣu renoncent *(virati)* au meurtre, au vol, à l'amour illicite, au mensonge, aux liqueurs enivrantes — les trois disciplines ont des caractères distincts.

Leur différence est dans la différence des occasions de péché *(nidāna)*. En effet, l'homme qui s'astreint à l'observation d'un plus grand nombre de règles *(śikṣāpada)*, s'écarte par le fait même d'un plus grand nombre d'occasions d'orgueil-ivresse *(mada*, ii. 33 c-d) et de non-diligence *(pramādasthāna*, ii. 26 a) ; il s'écarte, par le fait même, d'un plus grand nombre d'occasions de péché, meurtre, etc. [3]. Par conséquent les trois séries de renoncements ne se confondent pas. — S'il en était autrement, si les disciplines d'Upāsaka et de Śrāmaṇera étaient intégrées *(antarbhāva)* à la discipline de Bhikṣu,

1. Les causes qui déterminent la perte d'une discipline sont énumérées iv. 38.

2. *pṛthak te.*

3. La Vyākhyā donne un exemple : le religieux qui renonce au repas ' hors du temps ' est moins exposé à commettre le meurtre que le laïque.

le Bhikṣu qui renonce à la discipline de Bhikṣu *(°saṃvaraṃ pratyākhyāyācakṣāṇaḥ)* abandonnerait du même coup les trois disciplines : [3 a] thèse qu'on n'admet pas. Donc les disciplines existent à part.

**14** d. Mais elles ne se contredisent pas [1].

Elles peuvent coexister : en prenant la suivante, on n'abandonne pas la précédente [2]. Ainsi s'explique le fait que le Bhikṣu qui renonce à sa qualité de Bhikṣu reste en possession de la discipline d'Upāsaka et de Śrāmaṇera [3].

Comment devient-on Upāsaka, Upāvastha, Śrāmaṇera, Bhikṣu ?

**15.** En prenant le renoncement à cinq choses à éviter, à huit, à dix, à toutes les choses à éviter *(varjya)*, on obtient la qualité d'Upāsaka, d'Upavāsastha, de Śrāmaṇera, de Bhikṣu [4].

1. En assumant le renoncement *(viratisamādāna)* à cinq points : 1. meurtre *(prāṇātipāta)*, 2. vol *(adattādāna)*, 3. amour illicite

1. *na virodhinaḥ* //

2. Vibhāṣā, 124, 4 : Celui qui prend une discipline postérieure n'abandonne pas la discipline antérieure. L'Upāsaka qui prend la discipline de Śrāmaṇera n'abandonne pas les cinq points de l'Upāsaka ; il prend les dix points du Śrāmaṇera ; il possède donc en même temps quinze disciplines ..... Le Bhikṣu possédera donc 265 disciplines. D'autres maîtres disent que l'Upāsaka prenant la discipline de Śrāmaṇera n'abandonne pas les cinq points de l'Upāsaka et prend cinq points du Śrāmaṇera : il possède donc dix espèces de discipline .... — Si un homme possède en même temps deux disciplines, trois disciplines (Upāsaka, Śrāmaṇera, Bhikṣu), pourquoi est-il nommé d'après la dernière, Bhikṣu, et non pas Upāsaka ? .....

3. Le Tibétain et Paramārtha disent : « S'il en était autrement, celui qui abandonne la discipline de Bhikṣu ne serait pas Upāsaka ». — Hiuan-tsang : « ... Upāsaka, etc. » L'éditeur japonais dit que le Bhikṣu qui renonce à la discipline de Bhikṣu devient Śrāmaṇera ; pareillement, le Śrāmaṇera devient Upāsaka.

4. *pañcāṣṭadaśasarvebhyo varjyebhyo viratigrahāt* /
*upāsakopavāsasthaśramaṇoddeśabhikṣutā* //

Divya, 160 : *Rambhaka ārāmika Ṛddhilamātā upāsikā śramaṇoddeśikā Cundaḥ śramaṇoddeśa Utpalavarṇā bhikṣuṇī* ....

Aṅguttara, ii. 78 : *bhikkhusu bhikkhunīsu upāsakesu upāsikesu antamaso ārāmikasamaṇuddesesu.*

Prātimokṣa des Sarvāstivādins, v. 57 (J. As. 1914, 515).

La Vyākhyā reproduit ci-dessous iv. 30 d (note) la formule prononcée par le *śramaṇoddeśa*, nom liturgique du Śrāmaṇera.

*(kāmamithyācāra)*, 4. mensonge *(mṛṣāvāda)*, 5. liqueurs enivrantes *(surāmaireyapramādasthānavirati)*, on s'installe dans la discipline d'Upāsaka.

2. En assumant le renoncement à huit points, 1. meurtre, 2. vol, 3. incontinence *(abrahmacarya)* [3 b], 4. mensonge, 5. liqueurs enivrantes, 6. odeurs, guirlandes, onguents *(gandhamālyavilepana)*, ballets-chant-musique *(nṛtyagītavāditā)* [1], 7. lit élevé, grand lit *(uccaśayana, mahāśayana)*, 8. repas hors du temps *(vikālabhojana)*, on s'installe dans la discipline d'Upavāsastha [1].

3. En assumant le renoncement à ces mêmes points et, en outre, à l'or et à l'argent, ce qui fait dix, on s'installe dans la discipline de Śrāmaṇera. — Cela fait dix points, car on compte à part ' odeurs-guirlandes-onguents ' et ' danse-chant-musique '.

4. En assumant le renoncement à tous les actes du corps et de la voix qui doivent être évités, on est Bhikṣu.

La discipline de Prātimokṣa est

**16** a-b. Moralité *(śīla)*, bonne conduite *(sucarita)*, acte *(karman)* et discipline *(saṃvara)* [2].

1. Moralité [3], parce qu'elle redresse *(pratisaṃsthāpana)* ce qui est ' injuste ' *(viṣama)*, car les pécheurs se conduisent d'une manière injuste à l'égard des êtres. Étymologiquement, parce qu'elle rafraîchit *(śī)*, comme il est dit dans la stance : « Fortunée est la prise de la moralité, parce que la moralité ne brûle pas. » [4] [4 a]

1. Voir Mahāvyutpatti, 268, où la sixième *virati* est formulée : *gandhamālyavilepanavarṇakadhāraṇavirati*.

2. [*śīlaṃ sucaritaṃ caiva karma saṃvara ity api* /] — las daṅ sdom pa zhes bya ḅo.

3. La Vibhāṣā (44, 13) donne dix explications du mot *śīla* : froid ou rafraîchissement ; sommeil calme, car celui qui observe le *śīla* obtient un sommeil calme, ayant toujours de bons rêves ; exercice répété *(abhyāsa)*, en raison de la pratique incessante des bons *dharmas* ; recueillement *(samādhi)* ; ornement (comp. Sumaṅgalavilasinī, p. 55) ; escalier ou musoir, d'après la stance : « Dans le pur étang de la loi de Bouddha, la moralité est le musoir, les Āryas se lavent de toute souillure et arrivent à l'autre rive des qualités ». — *śīla* défini iv. 122.

4. [*sukhaṃ śīlasamādānaṃ tena kāyo na tapyate*]

2. Bonne conduite, parce qu'elle est louée par les sages.

3. Acte, parce que, de sa nature, elle est action *(kriyā)*.

Objection. Le Sūtra ne dit-il pas que l'*avijñapti* est « ne pas faire » *(akaraṇa)* (voir ci-dessus p. 14, 17, 18)? Comment l'*avijñapti* peut-elle être action? — Sans doute, l'*avijñapti* fait que le discipliné, revêtu de honte, s'abstient du péché en raison de l'engagement; elle est donc « ne pas faire ». Mais elle est action, d'après l'étymologie *kriyata iti kriyā* : elle est faite *(kriyate)* soit par un acte corporel-vocal *(vijñapti)*, soit par la pensée *(citta)* [1].

D'après d'autres, l'*avijñapti* est action parce qu'elle est cause et effet d'action [2].

4. Discipline, parce qu'elle discipline ou contraint le corps et la voix.

L'expression ' discipline de Prātimokṣa ' désigne toute la discipline de Prātimokṣa depuis son origine.

**16** c-d. Le Prātimokṣa, c'est la première *vijñapti* et la première *avijñapti* ; celles-ci sont chemin-de-l'acte *(karmapatha)* [3].

1. L'expression Prātimokṣa désigne la première *vijñapti* et la première *avijñapti* de la prise de la discipline.

Le Prātimokṣa est nommé Prātimokṣa, car par lui a lieu le *pratimokṣaṇa* [4], c'est-à-dire l'abandon *(tyāga)*, du péché *(pāpa)* : telle

1. L'*avijñapti* qui constitue le *saṃvara* de Prātimokṣa résulte d'une *vijñapti*. L'*avijñapti* née-de-*dhyāna* et l'*avijñapti* pure naissent de la pensée en état de recueillement, d'une pensée impure du domaine des *dhyānas*, d'une pensée pure.

2. Cause d'action, parce que le discipliné *(saṃvarastha)*, en vue de garder la discipline *(parirakṣaṇārtham)*, accomplit des actions *(kriyā)* consistant en actes corporels et vocaux. Effet d'action, parce que — dans le cas de l'*avijñapti* de Prātimokṣa — elle est le fruit d'une *vijñapti* ; parce que — dans le cas de l'*avijñapti* née de la pensée recueillie — elle est le fruit d'une volition *(cetanā)* née du recueillement.

3. *ādye vijñaptyavijñaptī prātimokṣaḥ* [*kriyāpathaḥ* /]

4. D'après cette étymologie on attend *pratimokṣa*, mais il y a *svārthe vṛddhi-vidhāna*, comme dans *vaikṛtam* = *vikṛtam* et *vaiśasam* = *viśasaṃ māraṇam* (Vyākhyā).

Sur le sens de *prātimokṣa*, Kern, Manual, p. 74 (something serving as a [spi-

est l'efficace du premier moment *(vijñapti* et *avijñapti)* de la prise de la discipline.

2. Cette *vijñapti* et cette *avijñapti* sont aussi ' discipline de Prātimokṣa ', parce qu'elles disciplinent le corps et la voix.

3. Elles sont chemin-de-l'acte. c'est-à-dire ' chemin-de-l'acte proprement dit ' *(maula)* (iv. 66).

Au moment qui suit le premier moment et aux moments qui suivent, il n'y a plus Prātimokṣa, car le péché n'est pas rejeté *(pratimokṣyate)* par le second moment, ayant été rejeté *(pratimokṣita)* par le premier ; il y a *prātimokṣasaṃvara* [1], c'est-à-dire discipline ' de l'espèce du Prātiṃokṣa ' ou discipline ' née du Prātimokṣa ' ; il n'y a plus chemin-de-l'acte proprement dit, mais seulement ' acte consécutif ' (iv. 68). [4 b]

Qui possède chacune des trois disciplines ?

**17** a. Huit personnes possèdent le Prātimokṣa [2].

Seules huit personnes, le Bhikṣu, la Bhikṣuṇī... l'Upavāsastha, possèdent la discipline de Prātimokṣa.

Est-ce à dire que les infidèles *(bāhya)* ne puissent posséder la moralité dite d'engagement *(samādānaśīla)* ? [3] — Ils peuvent pos-

ritual] cuirass) ; Oldenberg, Bouddha (1914) p. 419, note (Entlastung, *pratimuc* = loslassen, Divya, 94, 18, 137, 15, Manu, x. 118). — Il reste que *pratimuc* signifie aussi ' lier '.

Telle est bien la notion, ' obligation, contrainte ', qu'exprime la définition de Mahāvagga-Niddesa lesquels ajoutent une explication étymologique : *sīlaṃ patiṭṭhā ādicaraṇam saṃyamo saṃvaro mukhaṃ pamukhaṃ kusalānāṃ dhammānaṃ samāpattiyā.*

1. Mais Visuddhimagga, p. 16 : *pātimokkham eva saṃvaro pātimokkhasaṃvaro.*

2. so sor thar daṅ ldan pa brgyad = [*prātimokṣānvitā aṣṭau*]

3. Dans l'Abhidhamma (Atthasālinī, p. 103), *samādānavirati* ' abstention à la suite d'engagement ' (par opposition à *saṃpattavirati)* s'entend de la *virati* obtenue par le Prātimokṣa.

On distingue le *samādānaśīla*, moralité que l'on obtient en prenant un engagement, une résolution : « Je ne ferai ni ceci, ni cela » (type : moralité de Prātimokṣa), et le *dharmatāprātilambhikaśīla*, moralité acquise sans engagement ou acte vocal : c'est la discipline acquise soit par le fait de la possession d'un *dhyāna* (car on ne prend possession d'un *dhyāna* qu'en se dégageant des passions

séder cette moralité, mais ils ne peuvent posséder la discipline de Prātimokṣa. En effet, leur moralité d'engagement (« Je m'abstiens du meurtre », etc.), repose sur la notion d'existence *(bhavasaṃniśrita)*; même quand ils ont en vue, non pas une renaissance céleste, mais ce qu'ils appellent ' délivrance ' *(mokṣa)*, ils conçoivent la délivrance comme une certaine sorte d'existence. Donc le péché ne se trouve pas absolument ' rejeté ', ' délié ', par leur moralité d'engagement.

**17** b. Celui qui possède le *dhyāna* possède la discipline qui naît du *dhyāna* [1].

' qui naît du *dhyāna* ' *(dhyānaja)*, c'est-à-dire qui naît du *dhyāna* (ablatif) ou par le *dhyāna* (instrumental).

Par *dhyāna*, il faut entendre non seulement les quatre *dhyānas* principaux *(maula)*, mais encore les recueillements qui les avoisinent *(sāmantaka*, viii. 22 a). De même que, lorsqu'on dit : « Il y a dans ce village un champ de riz, un champ de blé », on entend parler du village et de ses environs.

**17** c. L'Ārya possède la discipline pure [2].

Les saints, les Śaikṣas et Aśaikṣas, possèdent la discipline pure (iv. 26 b-c).

Nous avons vu, dans la définition du *sahabhūhetu* (ii. 51) [5 a], que deux disciplines sont des ' compagnons de la pensée '. Quelles sont ces deux disciplines ?

**17** d. Les deux dernières disciplines sont concomitantes à la pensée [3].

du Kāmadhātu, iv. 26), soit par l'entrée dans le chemin (discipline pure qui comporte l'abstention certaine de certains actes = *samucchedavirati* d'Atthasālinī, p. 103). — Voir ci-dessus p. 17, note 3 et iv. 33 a-b.

1. bsam gtan skyes daṅ de ldan pa = [*tadvanto dhyānajena tu*]

2. zag med ḥphags paḥi sems can daṅ = [*anāsraveṇāryasattvāḥ*]

C'est la *samucchedavirati* d'Atthasālinī, p. 103; elle comporte l'*akaraṇaniyama*, l'impossibilité de commettre le péché.

3. tha ma gñis ni sems rjes ḥbraṅ = [*antyau cittānuvartinau* //]

La discipline qui naît du *dhyāna* et la discipline pure sont concomitantes à la pensée *(cittānuvartin)* ; non pas la discipline de Prātimokṣa, car celle-ci continue à exister *(anuvṛtti)* chez l'homme dont la pensée est mauvaise ou non-définie ou qui est inconscient *(anyacittācittaka*, i. 11).

**18** a-b. Naissant des *ānantaryamārgas*, dans l'*anāgamya*, on dit qu'elles sont ' abandon ' *(prahāṇa)* [1].

Ces deux disciplines, la discipline d'extase et la discipline pure, dans les neuf *ānantaryamārgas* de l'*anāgamya*, sont ' discipline-abandon ' *(prahāṇasaṃvara* = abandon et discipline), car on abandonne par elles l'immoralité *(dauḥśīlya)* et les passions qui produisent l'immoralité *(tatsamutthāpaka)* (iv. 122 a).

Il y a donc une discipline née du *dhyāna* qui n'est pas discipline-abandon. Quatre cas :

i. Discipline née du *dhyāna*, impure *(sāsrava)*, à l'exception de celle qui naît des *ānantaryamārgas* de l'*anāgamya* : discipline née du *dhyāna* qui n'est pas abandon ;

1. bar chad med lam skyes de gñis / mi leogs med la spoń zhes bya = [*prahāṇam ity anāgamye tāv ānantaryamārgajau* //]

L'*anāgamya* (viii. 22 c) est le stade de recueillement préliminaire au premier *dhyāna*. C'est dans ce stade que l'ascète obtient de se détacher des passions du domaine du Kāmadhātu : il ne se détache pas de ces passions dans le premier *dhyāna*, car, pour entrer dans le premier *dhyāna*, il doit être détaché de ces mêmes passions.

Il y a neuf catégories, forte-forte, forte-moyenne, forte-faible, moyenne-forte, ..... de passions du domaine du Kāmadhātu : ces neufs catégories sont détruites ou abandonnées par neuf chemins, les *ānantaryamārgas*.

La pratique de chacun de ces *mārgas* comporte donc ' abandon ' et en même temps ' discipline '.

Les neuf *vimuktimārgas* de l'*anāgamya* ne comportent pas abandon (vi. 28, 65 c) ; les *ānantaryamārgas* et les *vimuktimārgas* des *dhyānas* proprement dits et du *dhyānāntara* (viii) n'ont aucune relation avec les passions du domaine du Kāmadhātu, puisqu'ils détachent des passions propres aux *dhyānas*.

Dans les *ānantaryamārgas* et *vimuktimārgas*, l'ascète ou bien pratique le chemin mondain, et dans ce cas la discipline est dite ' née de l'extase ' ; ou bien pratique le chemin supra-mondain, et dans ce cas la discipline, bien qu'elle naisse du *dhyāna*, au moyen du *dhyāna*, est dite pure (vi. 49).

ii. discipline pure, obtenue dans les *ānantaryamārgas* de l'*anāgamya :* abandon, mais non pas discipline née du *dhyāna ;*

iii. discipline impure, dans les *ānantaryamārgas* de l'*anāgamya* : discipline née du *dhyāna* et qui est abandon ; [5 b]

iv. discipline pure, née en dehors des *ānantaryamārgas* de l'*anāgamya :* discipline non née du *dhyāna* et qui n'est pas abandon.

D'après les mêmes principes, on établira les quatre cas relatifs à la discipline pure qui n'est pas abandon, à l'abandon qui n'est pas discipline pure, etc. (Vibhāṣā, 44, 17)

Bhagavat a dit : « Bonne chose, la discipline du corps, la discipline de la voix, la discipline de l'esprit, la discipline universelle » [1] ; et encore : « Il vit discipliné par la discipline de l'organe de la vue » [2]. — On demande quelle est la nature de ces deux disciplines, discipline de l'esprit, discipline des organes.

Ni l'une ni l'autre ne sont, de leur nature, *avijñapti*. Bien au contraire,

**18** c-d. La discipline de l'esprit et la discipline des organes sont, chacune, deux choses : conscience attentive et mémoire [3].

1. Saṃyutta, i. 73 ; Dhammapada, 361 ; Udānavarga, vii. 11. — *kāyena saṃvaro sādhu sādhu vācāya saṃvaro / manasā saṃvaro sādhu sādhu sabbattha saṃvaro.* — Les traducteurs chinois traduisent *sādhu* comme une exclamation : « Bon ! ». — Le texte des stances finales du Prātimokṣa (L. Finot, Journal Asiatique, 1913, ii. 543) porte *kāyena saṃvaraḥ sādhuḥ sādhur vācā ca saṃvaraḥ ;* mais Kumārajīva traduit : « Quel bonheur ! ».

2. Aṅguttara, iii. 387 : *cakkhundriyasaṃvarasaṃvuto viharati.*

3. śes bzhin daṅ ni dran dag gñis / yid daṅ dbaṅ po sdom pa yin = [*dve smṛtiḥ saṃprajanyaṃ ca*] *mana- indriyasaṃvaraḥ* //

La Vibhāṣā (197, 6) donne d'autres définitions : « D'après les uns, l'*indriyasaṃvara* est mémoire et conscience attentive ; d'après d'autres, *apramāda ;* d'après d'autres, les six attitudes perpétuelles *(satatavihāra) ;* d'après d'autres, la non-possession de l'*aparihāṇa* et de l'*aparijñāna*, et la possession du chemin qui s'y oppose ; d'après d'autres, les *dharmas* non souillés ».

Les Mahāsāṃghikas considèrent l'*indriyasaṃvara* comme étant, de sa nature, action (Kathāvatthu, xii. 1).

Sur les divers *saṃvaras* du Visuddhimagga *(pātimokkha, sati, ñāṇa, khanti, viriyasaṃvara)*, voir l'analyse de Warren, JPTS. 1891, 77 et suiv. et le texte p. 7-11.

Pour que le lecteur n'aille pas croire que la première discipline est conscience *(saṃprajāna)* et la seconde mémoire *(smṛti)*, l'auteur dit que chacune d'elles est deux choses. [6 a] [1]

Examinons qui possède *vijñapti* et *avijñapti*, et à quelle époque appartiennent celles-ci dans chaque cas (iv. 19-22, 23-24 b) [2].

**19** a-c. Celui qui est placé dans le Prātimokṣa possède toujours l'*avijñapti* du moment présent, aussi longtemps qu'il ne rejette pas l'*avijñapti* [3].

Les personnes que nous avons dites être installées dans la discipline de Prātimokṣa (iv. 14 a), aussi longtemps qu'elles ne rejettent pas l'*avijñapti* qui constitue cette discipline (iv. 38), possèdent toujours l'*avijñapti* présente.

**19** c-d. Au delà du premier moment, il possède aussi l'*avijñapti* passée [4].

Au delà du premier moment, qui est désigné par l'expression Prātimokṣa (iv. 16 c-d), ces personnes possèdent aussi l'*avijñapti* antérieure, passée. — Bien entendu, aussi longtemps qu'elles ne rejettent pas la discipline [5].

Tel celui qui est placé dans la discipline de Prātimokṣa,

1. Pour établir cette thèse, la Vyākhyā cite l'Āgama : *anyatarā kila devatā bhikṣuṃ viṣayeṣv indriyāṇi vicārayantam avocat / bhikṣo bhikṣo vraṇaṃ mā kārṣīr iti / bhikṣur āha / pidhāsyāmi devate / devatāha / kumbhamātraṃ bhikṣo vraṇaṃ kṛtvā kathaṃ pidhāsyasi / bhikṣur āha / smṛtyā pidhāsyāmi saṃprajanyena ca.*

Dans Aṅguttara, v, 347, 350, l'homme qui ne surveille pas ses organes est *na vaṇ ıṃ paṭicchādetā.*

2. Posséder, posséder la *prāpti* de ... : la présence, dans le complexe qui constitue le moi, du *viprayuktadharma* qu'est la *prāpti* (ii. 36). On peut avoir la *prāpti* d'un *dharma* passé, présent ou futur (v. 25).

3. so sor thar gnas ji srid du / ma gtaṅ bar rtag da ltar gyi / rnam rig min ldan = *yāvan na tyajati* [*prātimokṣastho vartamānayā / avijñaptyā sadā*]

4. *pūrvakṣaṇād ūrdhvam atītayā* //

5. Hiuan-tsang ajoute : « Il résulte du contexte que ces personnes ne possèdent pas l'*avijñapti* future : l'*avijñapti* qui n'est pas de recueillement n'est pas possédée à l'état futur ».

**20** a. Tel celui qui est placé dans l'indiscipline [1].

Celui qui est placé dans l'indiscipline *(asaṃvarastha*, iv. 24 c-d), aussi longtemps qu'il ne la rejette pas, possède toujours l'*avijñapti* du moment présent ; il possède aussi l'*avijñapti* passée, à partir du deuxième moment de l'indiscipline.

**20** b-c. Celui qui possède la discipline née du *dhyāna* possède toujours l'*avijñapti* passée et future [2].

Celui qui possède la discipline née du *dhyāna (dhyānasaṃvara*) [6 b], aussi longtemps qu'il ne la perd pas, possède toujours l'*avijñapti* passée, l'*avijñapti* future, car l'*avijñapti* en question — à savoir la discipline née du *dhyāna* — accompagne la pensée (iv. 17 d). Dès le premier moment où il acquiert la discipline de *dhyāna*, il y a pour lui prise de possession de la discipline de *dhyāna* antérieure, soit de cette existence, soit d'une existence antécédente, qu'il avait perdue.

**20** c-d. Pour l'Ārya, au premier moment, il ne possède pas l'*avijñapti* passée [3].

L'Ārya possède l'*avijñapti* pure, qui constitue sa discipline pure, de la manière dont celui qui possède la discipline née du *dhyāna* possède l'*avijñapti* née du *dhyāna* : il possède son *avijñapti* passée et future. Avec cette différence que, au premier moment du Chemin, prenant pour la première fois possession de l'*avijñapti* pure, il ne peut, évidemment, posséder une *avijñapti* pure passée.

**21** a-b. L'homme qui est en état de recueillement, l'homme qui est placé dans le Chemin, possèdent l'*avijñapti* du moment présent [4].

1. sdom min gnas pa ḥaṅ de daṅ ḥdra = [*tatsamo 'saṃvarastho 'pi*]

2. bsam gtan sdom daṅ ldan pa ni / rtag tu ḥdas daṅ ma ḥoṅs daṅ = *dhyānasaṃvaravān sadā / atītājātayā*

3. *āryas tu prathame nābhyatītayā* //

4. *samāhitāryamārgasthāv [ādhunikyā]*. — « Le recueilli et celui qui est placé dans le Chemin » : cette dernière expression fait difficulté. Si on entend *āryamārgastha* dans le sens ' homme en possession du Chemin ' *(mārgasamanvita)*, on arrive à la conclusion que l'Ārya, même en dehors du recueillement,

L'homme qui est recueilli *(samāhita)*, l'homme qui est voyageant dans le Chemin *(āryamārgaṃ samāpannaḥ)*, possèdent, actuelle, l'*avijñapti* qui leur est propre, née du *dhyāna* ou pure. Mais lorsqu'ils sortent du recueillement *(vyutthita)*, ils ne possèdent pas cette *avijñapti* actuelle, car cette *avijñapti* accompagne la pensée.

On désignera sous le nom d'intermédiaire *(madhyastha)* l'homme placé dans le ni-discipline-ni-indiscipline *(naivasaṃvaranāsaṃvarastha)*, qui ne possède pas la discipline comme le Bhikṣu, ni l'indiscipline comme le pêcheur.

**21** b-c. L'intermédiaire, au premier moment, possède, moyenne, l'*avijñapti*, quand l'*avijñapti* se produit [1].

Moyenne *(madhya)*, c'est-à-dire présente, située entre la passée et la future.

L'acte *(vijñapti)* ne produit pas nécessairement *avijñapti*. L'intermédiaire ne possède pas nécessairement *avijñapti* : s'il y a *avijñapti* — soit l'*avijñapti* créée par un acte d'immoralité *(dauḥśīlya*, meurtre, etc.), soit l'*avijñapti* créée par un acte de moralité *(śīlāṅga*, abstention du meurtre), soit encore l'*avijñapti* que créent d'autres actes bons ou mauvais, culte d'un Stūpa, coups et blessures — au moment où elle naît, il possède cette *avijñapti*, actuelle. [7 a]

**21** d. Après, il possède l'*avijñapti* présente et passée [2].

dans l'état normal *(prakṛtistha)*, possède l'*avijñapti* actuelle. Il faut donc entendre *stha* dans le sens ' étant monté sur ' *(abhirūḍha)*, comme on dit: *naustha*, ' placé sur un bateau ' ; donc *āryamārgastha* = *mārgam abhirūḍhaḥ samāpannaḥ* = l'Ārya qui, actuellement, médite le Chemin ; méditation qui n'a lieu que dans l'état de recueillement.

Il est plus simple de suivre une autre opinion *(anyaḥ punar ...)* d'après laquelle la *kārikā* doit s'entendre : « le recueilli et celui qui, étant placé dans le chemin, est recueilli » *(samāhitāryamārgasthau* = *samāhitaḥ samāhitamārgasthaś ca)*.

1. bar gnas la / yod na daṅ po bar gyi daṅ /
2. phyin chad dus ni gñis daṅ ño /

Ajoutez : jusqu'au moment où il la rejette.

Le discipliné *(saṃvarastha)* peut-il posséder mauvaise *avijñapti* ? L'indiscipliné *(asaṃvarastha)* peut-il posséder bonne *avijñapti* ? Et combien de temps dure, dans les deux cas, l'*avijñapti* ?

**22**. Aussi longtemps qu'ils sont revêtus de foi ou de passion violentes, aussi longtemps l'indiscipliné possède bonne *avijñapti*, aussi longtemps le discipliné possède mauvaise *avijñapti* [1].

Aussi longtemps que continue *(anuvartate)*, dans l'indiscipliné, la violence de foi *(prasādavega)* par laquelle, accomplissant des actions telles que le culte d'un Stūpa, il a créé bonne *avijñapti* ; aussi longtemps que continue, dans le discipliné, la violence de passion *(kleśavega)* par laquelle, accomplissant des actions telles que tuer, frapper, enchaîner, il a créé mauvaise *avijñapti*, — aussi longtemps continue l'*avijñapti*, bonne ou mauvaise.

Au moment de l'action en question, l'agent possède l'*avijñapti* actuelle ; ensuite, il possède l'*avijñapti* actuelle et passée. [7 b]

**23** a-b. Ceux qui font une *vijñapti* la possèdent toujours, actuelle [2].

Tous ceux qui accomplissent une action corporelle ou vocale *(vijñapti)*, qu'ils soient disciplinés, indisciplinés, intermédiaires, aussi longtemps qu'ils sont accomplissant cette action, la possèdent actuelle.

**23** c-d. A partir du second moment, ils possèdent la *vijñapti* passée, jusqu'au moment où ils la quittent [3].

A partir du second moment, c'est-à-dire après le premier moment [4].

1. sdom min gnas pa dge ba daṅ / sdom la gnas pa mi dge baḥi / rnam rig min ldan ji srid du / rab dad ñon moṅs śugs ldan no
[*asaṃvarasthaḥ śubhayā 'śubhayā saṃvare sthitaḥ / avijñaptyānvito yāvat*] *prasādaklesavega*[*vān*] //

2. rnam rig byed ni thams cad la / byed pa dag la da ltar ldan = [*vijñaptikṛt kurvann eva sarvatra vartamānayā* /]

3. *atītayā kṣaṇād ūrdhvam ātyāgāt*

4. La *vijñapti* peut être (1) *saṃvaralakṣaṇā*, par exemple, toutes les actions

**23** d. On ne possède pas la *vijñapti* future [1].

Personne ne possède la *vijñapti* à venir, parce que la *vijñapti* n'accompagne pas la pensée *(cittānuparivartinī)*.

**24** a-b. On ne possède pas les *vijñaptis* passées des classes *nivṛta* et *anivṛta* [2].

C'est-à-dire les actions souillées-non-définies, non-souillées-non-définies (voir ii. 66 et suiv.).

On ne possède pas ces actions, une fois qu'elles sont passées, parce que la possession *(prāpti)* d'un *dharma* faible, étant faible elle-même, ne se prolonge pas *(anubandhinī)*. — Pourquoi ce *dharma*, l'action non-définie, est-il faible ? — En raison de la faiblesse de la pensée qui lui donne naissance. — Mais alors la possession *(prāpti)* de cette pensée, elle aussi, ne se prolongera pas. — Non pas : le cas n'est pas le même. La *vijñapti*, en effet, est stupide *(jaḍa)*, car elle ne connaît pas un objet *(anālambanatvāt)* ; en outre elle est dépendante *(paratantra)*, car elle dépend de la pensée. Telle n'est pas la pensée elle-même. Donc la *vijñapti* produite par la pensée non-définie est plus faible que cette pensée même ; la possession *(prāpti)* de la *vijñapti* ne se prolonge pas ; la possession de la pensée se prolonge.

Nous avons parlé de l'indiscipliné, celui qui est placé dans l'indiscipline. Qu'est-ce que l'indiscipline *(asaṃvara)* ? [8 a]

**24** c-d. Indiscipline, mauvaise conduite, immoralité, acte, chemin-de-l'acte [3].

d'un moine qui sont conformes à sa discipline. Le moine possède tous ces actes, passés, jusqu'au moment où il perd la discipline *(śikṣānikṣepaṇādibhiḥ*, iv. 38) ; (2) *asaṃvaralakṣaṇā*, tous les meurtres que commet un boucher : le boucher possède tous ces actes, passés, jusqu'au moment où il renonce à l'indiscipline et s'engage à ne plus tuer ; (3) *naivasaṃvaranāsaṃvaralakṣaṇā*, l'adoration d'un Stūpa, etc. : on perd ces actes, ces *vijñaptis*, lorsque cesse la violence de foi .....

1. ma ḥoṅs med = [*na tv ajātayā* //]

2. bsgribs pa daṅ ni ma bsgribs pa / ḥdas pa dag daṅ ldan pa ḥaṅ med = [*nābhyatītābhyāṃ nivṛtānivṛtābhyāṃ samanvitaḥ* /]

3. sdom pa min daṅ ñes spyad daṅ / ḥchal baḥi thsul khrims las deḥi lam = [*asaṃvaro duścaritaṃ dauḥśīlyaṃ karma tatpathaḥ* //]

1. Indiscipline, parce que non-contrainte du corps et de la voix.

2. Mauvaise conduite *(duścarita)*, parce que blâmée par les hommes sages, parce que donnant des fruits pénibles.

3. Immoralité *(dauḥśīlya)*, parce qu'opposée *(vipakṣa)* à la moralité (iv. 122).

4. Acte, en tant que créée par le corps et par la voix.

5. Chemin-de-l'acte, en tant qu'incluse à l'acte principal *(maulasaṃgṛhītatvāt*, iv. 68) [1].

Celui qui possède la *vijñapti* peut aussi posséder l'*avijñapti*. — Quatre cas se présentent.

**25**. a-b. L'intermédiaire, agissant avec une volition faible, possède la seule *vijñapti* [2].

Celui qui est placé dans le ni-discipline-ni-indiscipline [8 b] et qui, avec une volition faible, fait un acte *(vijñapti)* bon ou mauvais, possède seulement cet acte *(vijñapti)*, ne possède pas d'*avijñapti* [3]. — A plus forte raison n'y a-t-il pas possession d'*avijñapti* pour l'agent lorsque l'acte est non-défini *(avyākṛta)*.

Toutefois, même accomplis avec une volition faible, (1) les œuvres méritoires matérielles *(aupadhikapuṇyakriyāvastu*, iv. 112) et (2) les chemins-de-l'acte (iv. 68) créent toujours *avijñapti*.

**25** c-d. L'Ārya possède la seule *avijñapti* lorsqu'il n'a pas produit ou a abandonné la *vijñapti* [4].

Lorsque l'Ārya, ayant changé d'existence, ou bien n'a pas créé *vijñapti* (par exemple lorsqu'il se trouve dans l'état embryonnaire

1. Hiuan-tsang ajoute : « L'indiscipline n'est *karmapatha* qu'au moment où elle naît ».

2. *vijñaptyaivānvitaḥ kurvan madhyastho mṛducetanaḥ* /

3. Mais il produit *(samutthāpayati)* et possède *avijñapti* quand il agit avec une volition forte *(tīvracetana)*.

4. rnam rig btaṅ daṅ ma skyes paḥi / ḥphags paḥi gaṅ zag rnam rig min = [*tyaktānutpannavijñaptir avijñaptyāryapudgalaḥ* //]

Il peut se faire que le Pṛthagjana aussi possède *avijñapti* sans posséder *vijñapti* (Vyākhyā).

ou lorsqu'il est renè dans l'Ārūpyadhātu), ou bien a perdu la *vijñapti*, (la *vijñapti* créée avec une volition non-définie) [1], il possède seulement *avijñapti (avijñapti* pure acquise dans l'existence antérieure), non pas *vijñapti*.

Les deux autres cas, possession de *vijñapti* et d'*avijñapti*, non possession de l'une et de l'autre, s'établissent d'après les mêmes principes [2].

Comment acquiert-on les disciplines ?

**26** a-b. La discipline qui naît du *dhyāna* est acquise par une pensée du domaine du *dhyāna* [3].

C'est par une pensée du domaine du *dhyāna*, c'est-à-dire du *mauladhyāna* (les quatre *dhyānas*) et du *sāmantaka* (les quatre recueillements qui précèdent les quatre *dhyānas)*, pensée impure *(sāsrava)*, c'est-à-dire ne faisant pas partie du Chemin, que la discipline de *dhyāna (dhyānasaṃvara)* est acquise : c'est une discipline concomitante *(sahabhūta)* à cette sorte de pensée.

**26** b-c. La discipline pure, par la même pensée, quand elle est *ārya* [4].

*ārya*, c'est-à-dire pure *(anāsrava)*, faisant partie du Chemin (iv. 17 c). [9 a]

On expliquera plus bas (viii. 22) que la pensée *ārya* existe dans six terres de *dhyāna*, à savoir les quatre *dhyānas*, le *dhyānāntara* et l'*anāgamya* (le premier *sāmantaka)*.

**26** c-d. Celle qui s'appelle Prātimokṣa, par *paravijñāpana*, etc. [5]

1. Bhāṣya : *yenāryapudgalena parivṛttajanmanā na tāvad vijñaptaṃ bhavati vijñaptaṃ vā punar vihīnam ....*

2. On a : *tṛtīyā saṃvarāsaṃvaramadhyasthās tīvrayā cetanayā kuśalam akuśalaṃ vā kurvantaḥ / caturthī yena janmāntaraparivṛttau prthagjanena [na] tāvad vijñaptaṃ bhavati vijñaptaṃ vā vihīnam.*

3. bsam gtan las skyes bsam gtan gyi / sa ñid kyis thob = [*dhyānajo dhyānabhūmyaiva labhyate*].

4. zag med ni / ḥphags des = [*āryayā tayā / nirmalaḥ*].

5. so sor thar ces pa / gzhan gyi rnam rig byed sogs kyis = *prātimokṣākhyaḥ paravijñāpanādibhiḥ //*

*paravijñāpana*, information d'autrui et information par autrui : Le candidat fait savoir quelque chose à autrui, et autrui lui fait savoir quelque chose [1]. — Autrui est un Saṃgha, pour l'acquisition des disciplines de Bhikṣu, Bhikṣuṇī, Śikṣamāṇā ; une personne *(pudgala)*, pour l'acquisition des cinq autres disciplines de Prātimokṣa.

D'après les docteurs en Vinaya *(vainayika)* de l'École Vaibhāṣika, il y a dix espèces d'ordination *(upasaṃpad)*. Pour les comprendre toutes dans sa définition, l'auteur dit : « ... par l'information d'autrui *et cætera*. »

1. Ordination par soi-même [2], dans le cas du Bouddha et du Pratyekabuddha.

2. Par l'entrée dans le Chemin *(niyāmāvakrānti*, vi. 26 a), dans le cas des Cinq, c'est-à-dire d'Ājñātakauṇḍinya et de ses compagnons [3].

3. Par l'interpellation : « Viens, Bhikṣu ! » dans le cas d'Ājñāta [4].

1. *paro vijñāpayatīti prayāyayati.* — Tibétain : « La discipline de Prātimokṣa, si autrui y informe, est aussi acquise en informant autrui ». — Paramārtha, dans la kārikā : « par mutuelle information d'autrui » ; bhāṣya : « Si autrui informe celui-là, celui-là informe autrui ». Hiuan-tsang : « Information d'autrui. Qui informe autrui est appelé autrui ». (On a donc : « information d'autrui = information d'un autrui qui lui-même informe »).

2. *svāma upasaṃpadā*, Mahāvastu, i. p. 2 ; Mahāvagga, i. 6, 28-29 ; Milinda, p. 76, 265.

3. Le texte tibétain porte simplement « des Cinq », la Vyākhyā explique : « c'est-à-dire Ājñātakauṇḍinya, etc. ». — Paramārtha : « dans le cas des cinq Bhikṣus, Kauṇḍinya, etc., au moment où ils obtiennent la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* (vi. 25 d) ». — Le fragment publié par Hoernle, Manuscript Remains, i. p. 13, porte : *pañcakānāṃ jñānābhisamayena upasaṃpadā*.

4. D'après le tibétain : « dans le cas d'Ājñāta » ; dans Mahāvagga, i. 6, 32 Ājñātakauṇḍinya est ordonné par la formule : « Viens, Bhikṣu ! ..... ». — Mais Paramārtha et Hiuan-tsang : « dans le cas de Yaśas, etc. ».

Le nom technique de cette ordination est *ehibhikṣukayā upasampadā ;* l'homme interpellé par l'*ehibhikṣukā (ehibhikṣukayā ābhāṣita)* devient moine. Cette parole est adressée à un homme ou à plusieurs : *ehi bhikṣo cara brahmacaryam .... eta bhikṣavaḥ carata brahmacaryam ;* elle est accompagnée du miracle que la Vyākhyā décrit (d'après un texte voisin de la stance, Divya, 48, 281, 342) : *ehīti coktas tathāgatena tāyinā / muṇḍaś ca kāṣāyadharo babhāva* .... (Comparer Mahāvastu, iii. 430 ; Dhammapada, Commentaire 21-23, Fausboll, 1855, p. 167, Burlingame, i. p. 280, etc.). — On a *ehibhikṣukā* dans

4. En reconnaissant Bhagavat pour maître, dans le cas de Mahākāśyapa [1].

5. En satisfaisant Bhagavat par ses réponses, dans le cas de Sodāyin [2].

6. En acceptant les obligations spéciales aux religieuses, dans le cas de Mahāprajāpatī [3]. [9 b]

7. Par un messager, dans le cas de Dharmadinnā [4].

8. Par l'officiant en qualité de cinquième, c'est-à-dire ordination devant un Saṃgha de cinq Bhikṣus, dans les pays de frontière [5].

9. Par dix Bhikṣus, dans le Madhyadeśa [6].

10. En répétant trois fois la formule du refuge, dans le cas des soixante, les Bhadravargas, ordonnés en troupe [7].

Mahāvastu, i. 2, Avadānaśataka, i. 330, ii. 113, Divya, Kośa ; *ehibhikṣukatā* dans le fragment Hoernle ; *ehibhikkupabbajjā* Dhammapada, 1855, p. 119 ; *ehibhikṣunīvāda*, Divya, 616. Voir les formules de Mahāvagga, i. 6, 32, Majjhima, iii. 2. — Pār. i. 8, 1 (Vinayapiṭaka, iii. p. 24). — On a comparé Śatapatha, i. 1, 4, 2.

1. *śāstur abhyupagamān mahākāśyapasyeti.*

Toutes les idoles que Kāśyapa saluait se brisaient en morceaux ; il vint près de Bhagavat et omit de le saluer, craignant que le corps de Bhagavat ne périt *(māsyā rūpavināśo bhūd iti)*. Connaissant son intention, Bhagavat dit : « Salue le Tathāgata ! ». Kāśyapa salua, et voyant que le corps de Bhagavat n'était pas mis à mal, il dit : *ayaṃ me śāstā* « Il est mon maître ». Par là, il fut ordonné. — Comparer Mahāvastu, iii. 51, 446 ; Sūtrālaṃkāra, trad. Huber, p. 161.

2. *praśnārādhanena :* Bhagavat fut satisfait *(ārādhita)* par les réponses *(praśnavisarjanena)*.... — Dans le fragment Hoernle il faut lire : [*sodā*]*yinaḥ praśnavyākaraṇena upasaṃpadā.*

3. *gurudharmābhyupagamena*, Cullavagga, x., Aṅguttara, iv. 76, Bhikṣuṇīkarmavācanā (Bulletin de la School of Oriental Studies, 1920).

4. Elle était enfermée dans le harem et envoya un messager au Bouddha pour obtenir la *pravrajyā*. — Sur Dhammadinnā, Majjhima, i. 299 et Therīgāthā, 12, où l'histoire est très différente.

5. L'officiant *(vinayadhara)* est le *jñāptivācaka*. — Pays de frontière : *pratyantikeṣu janapadeṣu*. — Mahāvagga, v. 13, 11, ix. 41 ; Divya, 21, 18 *(pratyantimeṣu)* ; Mahāvastu : *pañcavargeṇa gaṇena upasaṃpadā.*

6. Voir Minayev, Recherches, 272 ; Takakusu, dans Hastings, vii. 320.

7. *śaraṇagamanatraivācikena ṣaṣṭibhadravargapūgopasaṃpāditānām.* Vyākhyā : *buddhaṃ śaraṇaṃ gacchāma iti trirvacanenopasaṃpat.* — Paramārtha : « En disant trois fois les trois refuges », traduction confirmée par vi. 30 d.

Dans Mahāvagga, i. 14, les Soixante sont ordonnés par la formule : « Venez !... » — Voir l'ordination de Subhadda, Dialogues, ii. 169.

On voit que, d'après ces docteurs, la discipline de Prātimokṣa n'est pas nécessairement acquise au moyen d'une *vijñapti*, par exemple l'ordination du Bouddha, etc.

Quand on prend *(samādāna)* la discipline de Prātimokṣa, pour combien de temps la prend-on ?

**27** a-b. On prend la discipline pour la vie ou pour un jour-et-nuit [1].

Les sept premières catégories de la discipline de Prātimokṣa sont prises pour la vie ; la discipline de jeûneur *(upavāsastha)* est prise pour un jour-et-nuit. Telle est la règle.

Pourquoi ?

Parce qu'il y a deux périodes de temps *(kālāvadhi)*, la période vie, la période jour-et-nuit. Pour la quinzaine et les autres durées de temps, elles consistent en des additions de la période jour-et-nuit.

Quel est le *dharma* que nous appelons ' temps ' *(kāla)* ? Ce n'est pas une substance *(padārtha)* éternelle, comme le croient quelques-uns. Le mot ' temps ' est une expression par laquelle sont désignés les *saṃskāras* en tant que passés, futurs, actuels (i. 7, v. 25). [10 a]

Le jour, c'est quand il fait clair dans les quatre continents ; la nuit, c'est quand il fait obscur (iii. 80 c).

Discussion. — Nous admettons, disent les Sautrāntikas, que la discipline de Prātimokṣa soit seulement produite pour la durée de la vie. En effet, même si l'on s'engageait à observer les règles dans une vie à venir, on ne produirait pas la discipline pour cette autre vie : 1. la personne *(āśraya)* qu'on sera sera différente *(nikāyasabhāga,* ii. 41) ; 2. cette nouvelle personne ne pourra pas s'appliquer aux règles acceptées ; 3. elle ne se souviendra pas de l'engagement [2]. — Mais si un homme assume les devoirs d'un jeûneur pour plus d'un

1. ji srid ḥthso daṅ ñin zhag tu / sdom pa yaṅ dag blaṅ bar bya = [*yāvajjīvam samādānam ahorātraṃ ca*] *saṃvṛteḥ* / — Vyākhyā : *saṃvṛter iti saṃvarasya.*

2. Bhāṣya : *visabhāgāśrayatvāt tena ca tatrāprayogād asmaraṇāc ca.* Vyākhyā : *tena visabhāgāśrayeṇa tatra samādāne 'prayogāt / asmaraṇāc cetarāśrayeṇa tat samādānaṃ na smarati.*

jour-et-nuit, pour cinq jours, pour dix jours, quel obstacle à ce que se produisent en lui plusieurs disciplines du jeûne ?

Il faut qu'il y ait un obstacle puisque Bhagavat, dans le Sūtra, dit qu'on prend le jeûne pour un jour-et-nuit.

La question se pose pourquoi Bhagavat s'est exprimé ainsi. Pensait-il que la discipline du jeûne ne peut être produite pour une durée plus longue ? Bien plutôt il pensait que les hommes, dont les sens sont difficiles à dompter, prenant le jeûne pour un jour-et-nuit, seraient capables de le bien pratiquer. Car, en vérité, rien ne s'oppose à ce qu'on produise la discipline du jeûne pour plus d'un jour.

Comme Bhagavat ne parle pas de jeûne durant plus longtemps, les Vaibhāṣikas n'admettent pas cette manière de voir. [10 b]

On demande quelle est la durée de l'indiscipline *(asaṃvara)*.

**27** c. Pas d'indiscipline pour un jour-et-nuit [1].

L'indiscipline ne dure jamais un jour-et-nuit, comme la discipline du jeûne, car elle est produite par l'acceptation du péché pour la vie entière *(pāpadharmābhyupagama)*.

Comment cela ?

**27** d. Car, dit l'École, on ne la prend pas ainsi [2].

Personne ne prend l'indiscipline, à la manière dont on prend le jeûne, en disant : « Je veux rester un jour-et-nuit dans l'indiscipline ». Il s'agit, en effet, d'actions honteuses.

Objection. — Personne ne prend l'indiscipline en disant : « Je veux rester ma vie durant dans l'indiscipline ». Donc on ne prendra pas l'indiscipline pour la vie durant.

Réponse. — Ce n'est pas de cette façon, en effet, qu'on prend l'indiscipline. On ne prend pas l'indiscipline au moyen d'un rite. On acquiert l'indiscipline en agissant avec l'intention de toujours agir

1. ñin zhag pa yi sdom min med = [*nāhorātriko 'saṃvaraḥ*]

2. de de ltar nod med ces grag = [*sa kilaivaṃ na labhyate*//] — Hiuan-tsang : « On ne la prend pas comme on prend la bonne [discipline].

mal ; on n'acquiert pas l'indiscipline par l'intention d'agir mal pour un temps *(kālāntaravipanna)*. — Dans le cas du jeûne, l'intention n'est pas ' pour toujours ' [11 a] ; néanmoins on obtient la discipline par la force de l'acte qui consiste à dire : « Je veux rester un jour-et-nuit dans la discipline du jeûne », et on accomplit cet acte parce qu'on désire acquérir cette discipline. Si quelqu'un désirait l'indiscipline, il pourrait sans doute s'engager à l'indiscipline pour une certaine période et il acquerrait l'indiscipline pour cette période. Mais le cas ne se présente pas : donc nous ne reconnaissons pas l'indiscipline ' pour un temps '.

D'après les Sautrāntikas, l'indiscipline n'existe pas en soi *(dravyatas)* à part de la volition *(cetanāvyatirikta)*. L'indiscipline, c'est l'intention de commettre le péché *(pāpakriyābhisaṃdhi)*, — c'est-à-dire une certaine volition *(cetanāviśeṣa)* avec les traces *(anubandha, vāsanā)* que laisse cette volition. Et, aussi longtemps que cette volition avec sa trace n'a pas été détruite par une volition contraire, l'homme, même quand il a une pensée bonne, reste muni de l'indiscipline *(asaṃvaravān)*, indiscipliné *(āsaṃvarika)*.

Comment faut-il prendre la discipline d'un jour-et-nuit ou discipline du jeûne ? [1]

**28.** Il faut prendre le jeûne *(upavāsa)* dans une attitude humble, parlant après, dépouillé d'ornements, pour jusqu'au lendemain, complet, le matin, d'autrui [2]. [11 b]

1. Sur l'*upavāsa*, voir Wieger, Bouddhisme chinois, i. 149 (Vinaya en dix récitations) ; Oldenberg, Bouddha, 2me éd., 372 ; Rhys Davids, Buddhism, 1907, pp. 139-141 ; Minayeff, Recherches, p. 166. — Anguttara, i. 205 ; Suttanipāta, 400. *Upavāsa* répété ou de longue durée, De Groot, Code du Mahāyāna, 62. — Les six jours d'*upavāsa*, Watters, Yuan-Chwang, i. 305, Chavannes, Cinq cents contes, i. 26, n. 2 ; les quatre jours et leur date, Takakusu, I-tsing, 63, 188. L'*upoṣadha* d'un demi-mois de Bhagavat, Mahāvastu, iii. 97, est une abstinence prolongée à la manière des Jainas (voir l'Introduction de l'éditeur).

2. dmaḥ bar ḥdug smras bzlas pa yis / mi brgyan nam ni naṅs par du / bsñen gnas yan lag thsaṅ bar ni / naṅ par gzhan las gnod par bya.

Paramārtha et Hiuan-tsang, dans la Kārikā et le Bhāṣya, s'écartent de l'ordre du tibétain.

*smras bzlas pa yis* = « murmurant après qu'il a été parlé » (?) — Paramārtha

1. Dans une attitude humble, ou accroupi *(utkuṭuka)* ou agenouillé [1] ; avec les mains jointes en *kapotaka* [2] (en plaçant les quatre doigts d'une main entre le pouce et l'index de l'autre) ou disposées en *añjali ;* fors le cas de maladie. — Faute d'une attitude respectueuse, la discipline n'est pas produite.

2. Le candidat ne parle pas avant l'ordonnant ou donneur *(dâtar)*, la personne qui « donne » le jeûne ; ni en même temps. De la sorte, c'est d'autrui qu'on prend le jeûne : autrement, il n'y aurait ni réception, ni don [3].

3. Le candidat ne porte pas de parure ; il porte la parure habituelle, parce que, de celle-ci, on ne tire pas vanité [4].

4. On s'engage pour jusqu'au lendemain, au lever du soleil.

5. On prend le jeûne complet, avec ses huit membres, et non pas avec des membres manquant (Takakusu, I-tsing, p. 188, Chavannes, Cinq cents contes, p. 136).

6. Le matin, au lever du soleil, puisque c'est une discipline d'un jour et d'une nuit. (Vibhāṣā, 124, 7)

Celui qui, antérieurement, a formé l'engagement : « Toujours je

= *anu paścāt vādin ;* bhāṣya : « à la suite du donneur [de l'*upavāsa*], après il parle .... ».

1. dmaḥ bar ḥdug pa [*nīcāsana ?*] ni tsog cig por ḥdug pa ḥam pus mo btsugs nas — On a aussi *cog bur ḥdug pa* = *utkuṭukastha* (Mahāvyutpatti, 281, 75). — Paramārtha et Hiuan-tsang rendent *pus mo btsugs* = « plaçant genou [à terre] » par *kouéi*, fléchir les genoux, être agenouillé.

2. *aṅguṣṭharahitasyāṅgulicatuṣkasya itarahastāṅguṣṭhapradeśinyor antarāle vinyasanāt kapotakaḥ.* — Voir Dict. de St Petersbourg.

3. Vibhāṣā (124, 6) : De qui faut-il prendre la discipline d'Upavāsa ? — On obtient la discipline en la prenant de sept classes de personnes *(ts'i tchong :* les sept *' pariṣads '* de Takakusu, I-tsing, p. 96 : moine, novice, nonne, probationnaire, novice femme, dévot et dévote). — Pourquoi ? — Les personnes qui n'ont pas pris la discipline *(kiai)* pour la vie durant ne sont pas dignes d'être ' maîtres de discipline ' *(kiai-chē)*.

4. Paramārtha : « Il rejette les ornements qui ne sont pas vieux. — Pourquoi ? — Les ornements qu'on use constamment ne produisent pas la vanité comme font les ornements neufs ». — Le mot que nous traduisons ' habituel ' *(nar ma)* doit être *nityaka ; nityaka bhojana*, Mahāvastu, i. 602, iii. 253, s'entend de ' l'ordinaire '.

pratiquerai le jeûne [11 b] le huitième jour de la quinzaine, etc. », il prendra le jeûne, eut-il même mangé [1].

7. D'autrui, non de soi-même. Rencontrât-on des causes de péché, par honte à l'égard du donneur, on ne violera pas les obligations acceptées.

Lorsque ces règles ne sont pas observées, on fait une bonne action *(sucarita)*, mais on n'obtient pas la discipline du jeûne. Lorsque ces règles sont observées, le jeûne est fort utile même pour l'homme qui commet des péchés de jour et de nuit (chasse, meurtre ; vol, adultère). [12 a]

i. Le jeûne est nommé *upavāsa* [2], parce que, comportant une manière de vivre conforme à celle des Arhats *(tadanuśikṣaṇāt)*, il place auprès *(upa)* des Arhats [3]. D'après une autre opinion, parce qu'il place auprès de la ' discipline pour la vie durant ' (Vibhāṣā, 124, 11).

ii. Il a pour fin de procurer *(dhā)* la croissance *(poṣa)* des racines-de-bien *(kuśalamūla)* des hommes qui n'ont que de petites racines-de-bien. Comme il procure la croissance du bien, Bhagavat a dit : « On l'appelle *poṣadha.* » [4]

1. La discipline du jeûne naît (pour lui) au lever du soleil, l'efficace de faire naître cette discipline appartenant à la pensée qu'il a formée de s'obliger à prendre le jeûne. La Vyākhyā dit : « *sa bhuktvāpi gṛhṇīyād » iti / sūryodaya eva saṃvara uttiṣṭhate samādānaniyamacittasyotthāpakatvāt / bhuktvāgrahaṇaṃ tv abhivyaktyartham.* — Paramārtha traduit mot pour mot *sa bhuktvāpi gṛhṇīyāt.* — Hiuan-tsang : « ... si quelque obstacle se rencontre *(vighnapratyaya ?)*, il obtient quand même abstinence complète ».

2. Sur les diverses lectures et interprétations, *uposatha, upoṣadha* (Lalita, Mahāvastu, ii. 177, Avadānakalpalatā, vi. 76), *poṣadha* (Mahāvyutpatti, 266), *posaha* (Jaina), voir S. Lévi, Observations sur une langue précanonique du Bouddhisme, J. As. 1912, ii. 501.

*Gso-sbyoṅ* s'explique : « qui nourrit [les mérites], qui lave [les péchés] ».

*upoṣadhikā*, telle Māyādevī à la descente de l'éléphant = *niyamavatī*, iv. 74 a-b. — *poṣadhika*, Mahāvyutpatti, 270, 13.

3. Voir l'Uposathasutta (Visuddhimagga, 227), Aṅguttara, i. 211.

4. Paramārtha et Hiuan-tsang citent la stance : « Comme il accroît la bonne pure pensée de soi et d'autrui, Bhagavat (Bouddha Sugata) l'appellent Poṣadha ».

Pourquoi la discipline du jeûne est-elle prise avec huit membres ? [1]

**29** a-c. Membre de moralité *(śīla)*, membre de vigilance (*apramāda)*, membre des vœux ascétiques *(vrata)*, respectivement quatre, un, trois membres [2].

Quatre membres, les renoncements au meurtre, au vol, à l'incontinence, au mensonge, constituent le membre de moralité *(śīlāṅga)* [12 b] par lequel est abandonné ce qui est péché de sa nature *(prakṛtisāvadya)* [3].

Un membre, le renoncement aux boissons enivrantes, constitue le membre de vigilance par lequel est arrêtée la non-vigilance *(pramāda)*. Car l'homme même qui a pris la moralité, s'il boit la liqueur enivrante, sera non-vigilant *(pramatta)*. (ii. 25-26, iv. 34 c-d)

Trois membres, les renoncements aux lits elevés, musique, etc., et repas hors du temps, constituent le membre d'ascétisme [4], car ils sont favorables et conformes au dégoût *(saṃvega)*.

Quelle nécessité de prendre les membres de vigilance et d'ascétisme ?

**29** d. Pour éviter la défaillance de la mémoire et l'arrogance [5].

Lorsqu'on boit la liqueur enivrante, la mémoire manque de ce qu'il faut faire et ne pas faire. Lorsqu'on use des lits grands et élevés,

1. Dans Aṅguttara, iv. 388, l'Uposatha comporte neuf membres : on ajoute la méditation de bienveillance.

2. thsul khrims yan lag bag yod paḥi / yan lag brtul zhugs yan lag ste / bzhi gcig de bzhin gsum rim bzhin = [*śīlāṅgam apramādāṅgaṃ vratāṅgaṃ ca yathākramam / catvāry ekaṃ tathā trīṇi*]

3. Vyākhyā : *śīlaṃ pārājikābhāvaḥ saṃghāvaśeṣādyabhāvaḥ*. — Sur les expressions *pārājika* (= **pārācika*), *saṃghāvaśeṣa*, *saṃghādisesa* (= **saṃghātiśeṣa*), S. Lévi, Langue précanonique du Bouddhisme, J. As. 1912, ii. 503-506. — Les *saṃghāvaśeṣas* seraient les péchés qui « laissent au délinquant un reste de communauté » en contraste avec les *pārājikas* qui « impliquent l'exclusion définitive ». — Sakaki Riōsaburo (Vyutpatti, 255-256) cite Burnouf, Kern, Lévi. — Le chinois traduit *sēng-tśan* = qui détruit le Saṃgha.

4. *vratāṅga* = *niyamāṅga*.

5. de yis dran ñams dregs par hgyur = [*smṛtimoṣamadau tataḥ* //]

lorsqu'on assiste aux ballets, chants et musique, la pensée devient arrogante. Dans l'un et l'autre cas, on n'est pas loin de violer la moralité.

Lorsqu'on observe la règle de manger au temps voulu, lorsqu'on évite de manger hors du temps, [13 a] la mémoire reste présente des obligations du jeûne, et le dégoût *(saṃvega)* se produit. A défaut du huitième membre, mémoire et dégoût manqueront.

i. D'après certains maîtres, le jeûne ou *upavāsa* consiste dans le jeûne proprement dit, le renoncement au repas hors du temps ; les autres renoncements sont les membres du jeûne *(upavāsāṅga)*. L'abstention d'aliment n'est pas un membre ; donc, afin d'obtenir le nombre de huit membres, on doit distinguer deux membres dans le septième membre : d'une part, renoncement aux ballets, chant, musique ; d'autre part, renoncement aux parfums, guirlandes, onguents.

Cette interprétation n'est pas conciliable avec le Sūtra, [disent les Sautrāntikas] ; car, d'après le Sūtra, immédiatement après le renoncement au repas hors-du-temps, le jeûneur doit dire : « Par ce huitième membre, j'imite la règle, je me conforme à la règle des Arhats » [1].

ii. Que sera donc le jeûne, distinct de ses membres, et comportant huit membres ? D'après les Sautrāntikas, c'est de la collection même des membres qu'on dit qu'elle a des membres ; c'est à la collection même qu'on attribue des membres. L'expression ' jeûne à huit membres ' doit s'entendre comme les expressions : ' membre du char ', ' armée à quatre membres ' *(caturaṅgabala)*, ' poudre à cinq membres ' *(pañcāṅgapiṣṭa)* [2].

iii. D'après les Vaibhāṣikas, l'abstention de nourriture en dehors du temps est à la fois le jeûne et un membre du jeûne. De même la *samyagdṛṣṭi* est à la fois le Chemin et un membre du Chemin *(mārgāṅga)* ; de même le *dharmapravicaya* est à la fois la Bodhi et un membre de la Bodhi (vi. 68) ; [13 b] de même le recueillement *(samādhi)* est à la fois le *dhyāna* et un membre du *dhyāna* (viii. 7-8).

1. Comparer Aṅguttara iv. 248, où l'ordre des membres diffère.
2. Sur *piṣṭa*, voir Harṣacarita 45, 2, 123, 2, 273 (F. W. Thomas).

iv. Mais, dirons-nous [avec les Sautrantikas], il est impossible que la *samyagdṛṣṭi*, le *dharmapravicaya*, le *samādhi* soient membres d'eux-mêmes. Direz-vous que les *samyagdṛṣṭi*, etc., antérieures, sont membres des *samyagdṛṣṭi*, etc., postérieures ? Ce serait admettre que le premier moment du Chemin n'a pas huit membres. Ce serait admettre que le dernier moment des membres de la Bodhi n'est pas un membre [1].

La possession de la discipline du jeûne est-elle réservée aux seuls Upāsakas ? [2]

1. Saṃghabhadra répond à cette objection.

2. Sur les Upāsakas et la place qu'ils occupent à côté du Saṃgha, Burnouf, Introduction, 279-282 ; Spence Hardy, Eastern Monachism ; Oldenberg, Buddha 1914, p. 182, 317, 429 ; Minaiev, Recherches, 296 ; Foucher, Art gréco-bouddbique du Gandhāra, ii. 86 ; Przyluski, Légende d'Açoka, p. 207-8.

Cullavagga, v. 20, Aṅguttara, iii. 366, iv. 344, importants en ce qui concerne les relations du Saṃgha et des Upāsakas.

Le texte capital est le Mahānāmasūtra dont plusieurs passages sont discutés dans le Kośa. D'autres passages relevés dans les notes de Buddhaghosa, Sumaṅgalavilāsinī, p. 235.

L'Upāsaka est considéré comme un ' religieux ' (Aṅguttara, ii. 8), puisqu'il a le droit de ' donner ' l'Upavāsa (Vibhāṣā, ci-dessus p. 65, n. 3), puisqu'il est appelé à se confesser (iv. 34 a-b) : c'est un ' tertiaire '. — Mais Upāsaka signifie : ' qui vénère [les trois perles] ' (Sumaṅgalavilasinī, p. 234), et nous verrons que, pour les Sautrāntikas, on peut être Upāsaka sans s'engager aux règles de moralité *(śikṣāpada)* dont l'observation fait le parfait Upāsaka (p. 70 n. 2 sous vi).

Si le laïc peut obtenir les « fruits de la vie religieuse » *(śrāmaṇyaphala)* et notamment la qualité d'Arhat, Kathāvatthu, iv. 1, Milinda, 242, 265, 348. — D'après un groupe de sources, le laïc, même *kāmabhogin*, peut entrer dans le Chemin ; si, quoique vivant dans le monde, il garde la chasteté *(brahmacarin ;* voir par exemple Ralston, Tibetan Tales, 197), il peut obtenir le fruit d'Anāgāmin ; en aucun cas, il ne devient Arhat [C'est dans ce sens qu'il faut entendre Dhammapada 142 ; Udāna, vii. 10 ; Majjhima, i. 466, 483, 490 ; les textes ne disent pas nettement si le laïc *kāmabhogin* peut obtenir les fruits de Srotaāpanna et de Sakṛdāgāmin]. — Mais Aṅguttara, iii. 451 énumère vingt laïcs qui ont obtenu la qualité d'Arhat ; voir Saṃyutta, v. 410. — Milinda, comme le Kośa, croit que le laïc peut devenir Arhat : au moment où il devient Arhat, il devient moine ; le jour même, il entre dans l'Ordre ; si l'Ordre n'existe pas, il entre dans une confrérie ascétique. [Wassilieff, p. 248, suivi par Minaiev, Recherches, p. 220, s'est mépris sur le sens de sa source tibétaine, voir Kośa, vi. 30]. — Normalement, le ciel est la récompense de l'homme qui, incapable d'abandonner les plaisirs dont il comprend

**30** a-b. Les autres peuvent posséder le jeûne, mais non pas sans prendre le refuge [1].

Lorsque l'homme qui n'est pas Upāsaka, avant de s'engager aux règles du jeûne, prend, dans le même jour-et-nuit, le triple refuge, alors la discipline du jeûne *(upavāsasaṃvara)* est produite en lui. Non pas sans la prise des refuges ; à la condition qu'il n'y ait pas erreur, etc. *(anyatrājñānāt)* (iv. 31 d).

Le Mahānāmasūtra dit : « O Mahānāman, le laïc aux vêtements blancs, mâle et muni de l'organe mâle, qui, après avoir pris refuge dans le Bouddha, dans le Dharma, dans le Saṃgha, prononce cette parole : « Considère-moi comme Upāsaka », [14 a] par cela seul il devient Upāsaka » [2]. — Est-ce à dire qu'on devienne Upāsaka par la seule prise des refuges ?

l'inanité (Theragāthā, 187), recule devant l'obligation de la chasteté (Suttanipāta, 396, Divya, 303), se contente d'observer le pentalogue et l'Upavāsa.

Sur l'enseignement donné aux laïcs, sermons sur le don, la morale, le ciel, etc., Majjhima, i. 379 ; Culla, vi. 4, 5, Mahāvagga, i. 7, 5, etc. ; Dīgha, ii. 113, Saṃyutta, iv. 314 ; Divya, 300, 617 ; Przyluski, Légende d'Açoka, 196, 353. — Senart, Piyadasi, ii. 208. Voir iv. 112.

Le laïc malade ou mourant visité par l'*āvāsika* (moine résident), etc., Aṅguttara, iii. 261, Majjhima, iii. 261 ; à défaut de moines, par des laïcs, Saṃyutta, v. 408.

Le laïc révèle des Sūtras aux Bhikṣus, Mahāvagga, iii. 5, 9.

Superstition, écueil du laïc (Kośa, iv. 86).

1. gzhan la ḥaṅ bsñen gnas yod mod kyi / skyabs su ma soṅ ba la med = [*upavāso 'nyeṣv api na*] *śaraṇagamanair vinā* /

2. i. Le Mahānāmasūtra dans la rédaction d'Aṅguttara, iv. 220 et Saṃyutta, v. 395 (Sumaṅgalavilāsinī, 234) a simplement : *yato kho mahānāma buddhaṃ saraṇaṃ gato hoti dhammaṃ saraṇaṃ gato hoti saṃghaṃ saraṇaṃ gato hoti ettāvatā kho mahānāma upāsako hoti* = On devient Upāsaka par la prise du refuge.

ii. Le Mahānāmasūtra sanscrit (Saṃyukta, 33, 11) contient en outre une courte formule ajoutée à la prise des refuges « Considère-moi comme Upāsaka ». (De même Divya, 47, où on a : *upāsikāṃś cāsmān bhagavān dhārayatu).* — Ce Sūtra est partiellement cité dans la Vyākhyā : *kiyatā bhadanta upāsako bhavati / yataḥ khalu mahānāman gṛhī avadātavasanaḥ puruṣaḥ puruṣendriyasamanvāgataḥ ..... upāsakaṃ māṃ dhāraya iyatopāsako bhavati.* (Vyākhyā : *gṛhīty uddeśapadaṃ / avadātavasana iti nirdeśapadaṃ / puruṣa ity uddeśapadaṃ / puruṣendriyasamanvāgata iti nirdeśapadaṃ).* — Hiuan-tsang ajoute à la prière du candidat les mots *karuṇām upādāya .... dhāraya.*

iii. Une formule plus complète avec de menues variantes, Aṅguttara, i. 56,

Les Aparāntakas répondent : « Oui ». (Vibhāṣā, 124, 1)

Les Kāśmīriens affirment qu'on ne peut être Upāsaka lorsqu'on ne possède pas la discipline d'Upāsaka.

Saṃyutta, iv. 113, v. 12, Culla, vi. 4, 5, Dīgha, i. 85 : *so ahaṃ bhagavantaṃ saraṇaṃ gacchāmi dhammaṃ ca bhikkhusaṃghaṃ ca / upāsakaṃ maṃ bhagavā dhāretu ajjatagge pāṇupetaṃ saraṇaṃ gatam.* — Commentaire de la Sumaṅgalavilāsinī : *maṃ bhagavā ' upāsako ayam ' ti evaṃ dhāretu jānātu :* « Que Bhagavat me connaisse comme étant Upāsaka ». — *pāṇupetam ti pāṇehi upetam ;* c'est-à-dire : « Aussi longtemps que ma vie dure, qu'aussi longtemps Bhagavat me considère comme *upeta* (venu à lui), n'ayant pas un autre maître. Upāsaka ayant pris le triple refuge, faisant ce qui est convenable *(kappiya).* On me couperait la tête que je ne dirais pas du Bouddha qu'il n'est pas Bouddha ..... » — Voir p. 74 n. 2.

iv. Formule que Vasubandhu décrit comme celle du Dṛṣṭasatyasūtra (voir p. 74 n. 1), et qui est citée, dans sa première partie, par le Vaibhāṣika (p. 72 l. 6) avec la lecture *prāṇāpeta* au lieu de *prāṇopeta* (lecture interprétée et discutée p. 72 l. 9 et p. 75 l. 6) : *Upāsakaṃ māṃ dhāraya adyāgreṇa yāvajjīvaṃ prāṇāpetaṃ [śaraṇaṃ gatam abhiprasannam]*

v. Le formulaire Sarvāstivādin (Nanjio, 1166, édité et traduit par Wieger, Bouddhisme Chinois, i. 146-7) : « Moi un tel, d'aujourd'hui jusqu'à la fin de la vie, je prends refuge en Bouddha, le meilleur des bipèdes ..... Sachez que je suis un Upāsaka ayant pris refuge définitivement en Bouddha, Dharma, Saṃgha, se réjouissant *(abhiprasanna* = 淨) dans le Dharma du Bouddha Śākyamuni, ayant pris les cinq *śīlas* ». A répéter trois fois. Ensuite on explique les cinq *śīlas* et le candidat répond qu'il les gardera. — L'expression ' ayant pris les cinq *śīlas* ' (cheou où kiai) remplace le *prāṇāpeta* de la formule iv.

vi. Nous possédons l'original sanscrit de l'expression : ' ayant pris les cinq *śīlas* ', dans l'Abhisamayālaṃkārāloka, commentant Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā, p. 137. Nous apprenons que le Vinaya a deux lectures *(pāṭha).* D'après la première, le candidat prie le maître (qui le reçoit comme Upāsaka) de le considérer comme un Upāsaka qui a pris le triple refuge ; d'après la seconde, de le considérer comme un Upāsaka qui a pris le triple refuge et les cinq règles.

*triśaraṇaparigrahāt* (lire °*gamanāt) pañcaśikṣāpadaparigrahāc copāsakas tathopāsiketi dvidhābhedaḥ / triśaraṇaparigṛhītam* (lire °*gatam) upāsakaṃ māṃ ācārya dhārayatu / tathā triśaraṇagataṃ pañcaśikṣāpadaparigṛhītam upāsakaṃ māṃ ācārya dhārayatv iti vinayadvidhāpāṭhāt.* (D'après une mauvaise copie du MS. de Calcutta, Rājendralāl, Buddhist Literature, p. 194).

Il y a donc deux sortes d'Upāsaka : celui qui a pris le refuge sans plus, celui qui a pris le refuge et s'est engagé à observer les cinq règles.

vii. Formulaire népalais assez confus (le renoncement aux dix péchés précède la prise des cinq règles) dans Ādikarmapradīpa (p. 189 de mon édition dans Bouddhisme, 1898), résumé par Minaiev, Recherches, p. 296.

Mais n'est-ce pas contredire le Sūtra ?

Non pas [1]. Car

**30** c-d. Par le fait qu'il accepte la qualité d'Upāsaka, la discipline est produite [2].

La discipline d'Upāsaka se produit en lui par la seule acceptation de la qualité d'Upāsaka, lorsqu'il dit : « Considère-moi à partir d'aujourd'hui, pour la vie, comme un Upāsaka *prāṇāpeta* » [3].

Quel est le sens de cette expression *prāṇāpeta* ?

Il faut entendre, par ellipse, *prāṇātipātāpeta*, exempt de meurtre, ayant renoncé au meurtre (voir p. 75, n. 1).

Donc, en acceptant la qualité d'Upāsaka, on prend la discipline [puisqu'on se présente comme ayant renoncé au meurtre]. Cependant, pour qu'il connaisse les points de la règle *(śikṣāpada)*, [14 b]

**30** d. On la lui explique, comme c'est aussi le cas pour le Bhikṣu [4].

Par l'acte ecclésiastique *(jñāpticaturtha karman)* le Bhikṣu a acquis la discipline de Bhikṣu : cependant on lui fait prendre les règles les plus importantes : « Vous avez à vous abstenir de ceci, de cela. Vos co-religieux vous diront le reste » [5] De même en va-t-il pour le Śrāmaṇera [6]. De même en va-t-il pour l'Upāsaka : il obtient

1. Paramārtha : « Non pas, car l'homme en question produit les cinq renoncements ».

2. *dge bsñen ñid du khas blaṅs nas / sdom pa*, qui doit correspondre à un pāda plus deux syllabes = [*upagamyopāsakatāṃ damaḥ*]. On a iv. 38 *dama* = *saṃvara*, mais le tibétain traduit *dama* = *ḥdul-ba*.

3. Voir ci-dessus p. 71, n. 2 sous iv.

4. *uktis tu bhikṣuvat* //

5. Vyākhyā : *yathaiva hi bhikṣur labdhasaṃvaro 'pi jñāpticaturthena karmaṇā śikṣāpadāni yathāsthūlaṃ grāhyate prajñāpyate / itaś cāmutaś ca pārājikādibhyas tava saṃvaraḥ / anyāni ca te sabrahmacāriṇaḥ kathayiṣyantīti.*

6. Lorsque le Śrāmaṇera dit : *aham evaṃnāmā taṃ bhagavantaṃ tathāgatam arhantaṃ samyaksaṃbuddhaṃ śākyamuniṃ śākyādhirājaṃ pravrajitam anupravrajāmi gṛhasthaliṅgaṃ parityajāmi pravrajyāliṅgaṃ samādadāmi / śramaṇoddeśaṃ māṃ dhāraya* et répète cette formule *(evam yāvat trir api)*, il acquiert la discipline de Śrāmaṇera qu'on lui détaille ensuite.

la discipline en prenant une fois, deux fois, trois fois le triple refuge ; ensuite on lui fait prendre *(grāhyate)* les règles : « Abandonnant le meurtre, je renonce au meurtre ». Donc on n'est pas Upāsaka sans posséder la discipline d'Upāsaka.

**31** a-b. Si tout Upāsaka possède la discipline d'Upāsaka, comment l'Upāsaka peut-il être *ekadeśakārin*, etc. ? [1]

Si tous les Upāsakas sont placés dans la discipline d'Upāsaka, comment Bhagavat peut-il décrire quatre sortes d'Upāsaka, l'Upāsaka d'une règle *(ekadeśakārin)*, de deux règles *(pradeśakārin)*, de trois ou quatre règles *(yadbhūyaskārin)*, des cinq règles *(paripūrṇakārin)* ? [2]

**31** c. Ces termes, dit l'École, visent le fait de l'observation des règles [3].

L'Upāsaka qui, en fait, observe *(rakṣati)* une des règles [qu'il a acceptées toutes] est dit pratiquer *(kar)* cette règle. [Il ne faut pas comprendre que l'*ekadeśakārin* soit un Upāsaka qui s'est engagé à pratiquer une seule règle]. Cependant tous les Upāsakas sont également placés dans la discipline [4].

1. gal te thams cad bsdams yin na / sna gcig spyod sogs ji lta bu = [*sarve cet saṃvṛtā ekadeśakāryādayaḥ katham* /]

2. La Mahāvyutpatti, 84, ajoute *aparipūrṇakārin* avant *paripūrṇakārin* ; les versions chinoise et tibétaine traduisent *pradeśakārin* = qui observe *(spyod-pa, hîng)* pendant le jour *(ñi-tshe* = ' un jour ' et aussi *pradeśa)*.

La Vyākhyā cite le Sūtra (Mahānāmasūtra, Saṃyukta, 33, 11) : *kiyatā bhadanta upāsaka ekadeśakārī bhavati ..... paripūrṇakārī / iha Mahānāmann upāsakaḥ prāṇātipātaṃ prahāya prāṇātipātād virato bhavati / iyatā Mahānāmann upāsakaḥ śikṣāyām ekadeśakārī bhavati ..... dvābhyām prativirataḥ pradeśakārī bhavati / tribhyaḥ prativirataś caturbhyo vā yadbhūyaskārī bhavati / pañcabhyaḥ prativirataḥ paripūrṇakārī bhavati.*

Chavannes, Cinq cent contes, i. 244, illustre ce texte.

3. de bsruṅ ba la gsuṅs zhes grags = [*te kila rakṣakākhyātāḥ*] ? — Paramārtha : « Parce qu'ils observent, nommés ainsi », Hiuan-tsang : « Nommés en visant (yŏ) l'observation. »

4. Hiuan-tsang poursuit : « S'il en était autrement, l'Upāsaka d'une règle serait appelé ' Preneur d'une règle ' .... » — La question est de savoir s'il n'y a pas des Upāsakas, non munis de la discipline avec ses cinq membres, et qui se sont

Le Sautrāntika objecte : votre doctrine contredit le Sūtra *(utsūtra)*.

i. Vous dites qu'on acquiert la discipline par le seul fait d'accepter la qualité d'Upāsaka *prāṇāpeta* : « Considère-moi ... comme Upāsaka *prāṇāpeta*. »

Tel n'est pas le texte du Sūtra [15 a]. En effet, le Sūtra qui nous intéresse, c'est le Mahānāmasūtra qui donne la définition de l'Upāsaka, et non pas un autre Sūtra. Et le Mahānāmasūtra n'a pas cette expression *prāṇāpeta*.

Vous prétendez vous autoriser d'un autre Sūtra [1], qui porte : « Depuis aujourd'hui, pour la vie, [considère-moi comme Upāsaka] risquant ma vie *(prāṇopeta)* [2], ayant pris refuge, croyant parfaitement *(abhiprasanna)*. » Or ce texte vise les hommes qui ont vu les

engagés à observer une, deux, trois, quatre règles. Non, d'après les Vaibhāṣikas : l'*ekadeśakārin* est l'Upāsaka qui viole quatre des règles qu'il a acceptées.

Dans Aṅguttara iii. 215, l'Upāsaka Gavesin, *sīlesu aparipūrakārin*, déclare à ses camarades : « A partir d'aujourd'hui considérez-moi comme *sīlesu paripūrakārin* ». Ensuite il prend une à une les obligations du Bhikṣu [qui seul est un homme de moralité complète]. — Aṅguttara, iv. 380, v. 131.

1. D'après la Vyākhyā, le Dṛṣṭasatyasūtra : avec raison, comme il résulte du texte même de Vasubandhu, p. 75 l. 6 : « En outre ..... »

Par Dṛṣṭasatyasūtra, j'entends « le Sūtra où le candidat à la qualité d'Upāsaka est un homme qui a vu les vérités ». Il s'agit du texte Divya, 75, ou d'un texte semblable : Bhagavat détruit l'hérésie de personnalisme du brâhmane Indra, qui obtient le fruit de Srotaāpanna : .... *sa dṛṣṭasatyaḥ kathayati / atikrānto 'ham bhadantātikrāntaḥ* (Le pâli lit *abhikkantam ...) / eṣo 'ham bhagavantam buddhaṃ śaraṇaṃ gacchāmi dharmaṃ ca bhikṣusaṃghaṃ ca / upāsakaṃ ca māṃ dhāraya adyāgreṇa yāvajjīvaṃ praṇopetaṃ śaraṇaṃ gatam abhiprasannam* (Edition : *gatam / abhiprasanno 'thendro brāhmaṇa .... ;* même texte, Divya, 462, avec la bonne lecture).

L'éditeur japonais du Kośa renseigne comme Dṛṣṭasatyasūtra le Sūtra de Śroṇa le fils de Gṛhapati (Saṃyukta, 1, 20) : « Śroṇa, ayant écarté toute poussière, abandonné toute souillure, obtenu le pur œil de la loi, au moment où il vit la loi ... il se leva et dit à Śāriputra : Moi, à partir d'aujourd'hui, je prends refuge ... » — Des possesseurs de l'œil, candidats à la qualité d'Upāsaka, sont le roi Udena et Soṇa (Saṃyutta, iv. 113) : mais ils emploient la formule ordinaire : *upāsakaṃ māṃ Bhāradvājo dhāretu ajjatagge pāṇupetaṃ saraṇaṃ gatam*, omettant l'*abhiprasanna* du sanscrit (Sur *abhiprasanna*, Saṃyutta, v. 225, 378).

2. Tel est bien le sens de l'expression *prāṇopeta* = srog daṅ bsño ba = « risquant la vie » = « abandonnant la vie » (Hiuan-tsang). — On a vu p. 71, n. 2 sous iii, l'interprétation de Buddhaghosa.

vérités, qui ont acquis la foi d'intelligence *(avetyaprasāda*, vi. 73), et qui, par conséquent, adhèrent à la Bonne Loi même au prix de la vie : « Nous sommes incapables d'abandonner le Dharma, même pour sauver notre vie ». Ce texte ne donne pas la définition de la discipline d'Upāsaka.

En outre, l'expression *prāṇāpeta*, sur laquelle vous établissez votre théorie, ne se lit nulle part, ni dans le Mahānāmasūtra, ni dans le Dṛṣṭasatyasūtra. Qui pourrait admettre semblable expression dont le sens manque de précision ? [1] Qui, sur la foi de cette expression, admettrait que l'Upāsaka a pris les cinq renoncements avant de les prendre rituellement ?

ii. Si l'expression *ekadeśakārin* désigne un homme qui viole la discipline, la question posée dans le Sūtra (p. 73, n. 2) n'est pas justifiée, ni non plus la réponse. En effet, quel est celui qui, connaissant la discipline d'Upāsaka et sachant qu'elle comporte cinq membres, sera incapable d'expliquer : « Celui qui ne viole pas une règle observe une règle » et le reste ?

Au contraire, quelqu'un qui ne connaît pas l'étendue de la discipline d'Upāsaka [15 b], visant les personnes capables d'observer une, deux, trois, toutes les règles *(tanmātraśikṣākṣamān prati)*, pourra poser la question : « Que faut-il pour qu'on soit un Upāsaka d'une règle.... Que faut-il pour qu'on soit un Upāsaka de toutes les règles ? ».

Le Vaibhāṣika réplique. — Si on était Upāsaka sans posséder la discipline d'Upāsaka, on pourrait aussi bien être Bhikṣu ou Śrāmaṇera avec une discipline incomplète.

Réponse. — Comment connaissons-nous l'étendue, le nombre des membres des disciplines d'Upāsaka, de Śrāmaṇera, de Bhikṣu ? Evidemment par l'enseignement du Maître. Or le Maître parle d'Upāsakas ne possédant pas la discipline dans son entièreté ; il ne

1. *prāṇāpetam* peut s'expliquer *prāṇebhyo 'petam, prāṇair apetam, prāṇātipātādibhyo 'petam.* Cette dernière version « exempt du meurtre, etc. » justifie la doctrine Vaibhāṣika. Dire : « Sache que je suis un Upāsaka exempt de meurtre », c'est s'engager à l'abstention du meurtre.

parle pas de Bhikṣus ou de Srāmaṇeras de discipline incomplète.[1]

Le Vaibhāṣika du Kaśmīr n'admet pas cette opinion.

**31** d. Toutes les disciplines sont faibles, etc., d'après la pensée[2].

La faiblesse, la médiocrité, la force des huit disciplines, dépend de la faiblesse, de la médiocrité, de la force de la pensée par laquelle on les a prises *(samādāna)* [16 a]. — S'il en est ainsi, la discipline de Prātimokṣa d'un Arhat pourrait être faible, et celle d'un Pṛthagjana pourrait être forte.

Si on prend seulement la discipline *(saṃvara)* sans prendre le refuge, devient-on Upāsaka ?

Non ; fors le cas d'ignorance de celui qui donne et de celui qui prend *(na/anyatrājñānāt)*.

En quoi prend refuge l'homme qui prend refuge dans le Bouddha, dans le Dharma, dans le Saṃgha ?

**32.** Celui qui prend le triple refuge prend refuge dans les *dharmas* d'Aśaikṣa qui font le Bouddha, dans les *dharmas* de deux espèces qui font le Saṃgha, et dans le Nirvāṇa[3].

1. Les *khuddānukhuddakas* ne font pas partie de la discipline, Aṅguttara, i, 231.

2. chuṅ ṅu la sogs yid ji bzhin = [*mṛdvādayo mano yathā* //]

3. *buddha[saṃgha]karān dharmān aśaikṣān ubhayāṃś ca saḥ / nirvāṇaṃ caiti śaraṇam yo yāti śaraṇatrayam* //

Voir dans l'Introduction la traduction du commentaire de Saṃghabhadra, xxiii. 4, fol. 84 et suivants.

Vibhāṣā, 34, 7. — Quelques-uns disent que, prendre refuge dans le Bouddha, c'est prendre refuge dans le corps constitué par la tête, la nuque, le ventre, le dos, les mains, les pieds du Tathāgata. On explique donc que ce corps, né du père et de la mère, est *dharmas* impurs *(sāsrava)*, n'est donc pas le lieu du refuge : le refuge, c'est les *dharmas* d'Aśaikṣa du Bouddha qui font la Bodhi, c'est le *dharmakāya*. Quelques-uns disent que prendre refuge dans le Dharma, c'est prendre refuge dans trois vérités [douleur, origine, chemin] ; ou dans les *dharmas* bons, mauvais, non-définis, etc. ; ou dans les règles imposées aux Bhiksus : « Il faut faire ceci, ne pas faire cela ». On explique donc que tous ces *dharmas* sont conditionnés *(saṃskṛta)*, impurs *(sāsrava)* ; qu'ils ne sont donc pas le refuge : le refuge, c'est seulement la vérité de la destruction *(nirodhasatya)*, la fin de la soif, le Nirvāṇa. — Quelques-uns disent que prendre refuge dans le Saṃgha, c'est prendre refuge

i. Celui qui prend refuge dans le Bouddha prend refuge dans les *dharmas* d'Arhat qui font un Bouddha *(buddhakāraka)*, les *dharmas* causes de la désignation « Bouddha », c'est-à-dire les *dharmas* en raison desquels, comme cause capitale, une certaine personne est nommée Bouddha [1] ; ou bien les *dharmas* par l'acquisition desquels une certaine personne, comprenant toutes choses, est nommée Bouddha. Ces *dharmas* sont le *kṣayajñāna*, l'*anutpādajñāna* et la *samyagdṛṣṭi* (vi. 50, 67) avec les *dharmas* qui escortent *(parivāra)* ces *jñānas*, c'est-à-dire avec les cinq *skandhas* purs [2].

Quant au corps matériel *(rūpakāya)* [3] du Bouddha, il n'a pas subi de modification par l'acquisition de la qualité de Bouddha. Donc on ne prend pas refuge dans le corps matériel du Bouddha qui est, en fait, le corps matériel du Bodhisattva.

Prend-on refuge dans tous les Bouddhas ou dans un Bouddha ?

D'après la nature des choses, à défaut d'une déclaration explicite *(kaṇṭhokti)*, dans tous les Bouddhas. Car les Bouddhas ont tous suivi le même chemin, chemin naturel *(laukika)* et surnaturel *(lokottara)* (vii. 34) [4]. [16 b]

dans le Saṃgha des Pravrajitas des quatre castes (sé sing tch'ŏu kiā). On explique donc que les attitudes *(īryāpatha)*, etc. (wēi ī hing siáng) de ce Saṃgha sont impures *(sāsrava)* : le refuge, c'est les *dharmas* de Śaikṣa et d'Aśaikṣa qui font le Saṃgha.

1. *yeṣāṃ pradhānyena sa ātmabhāvo buddha ity ucyate.* — La désignation « Bouddha » vise d'autres *dharmas*, d'autres *guṇas*, mais non pas principalement *(apradhānyena)*.

2. C'est le *dharmakāya*, vii. 34 ; Muséon, 1913, p. 266.

3. Hiuan-tsang : *rūpādikāya*. — Voir vii. 31.

4. Vyākhyā : *laukikamārgasya puṇyajñānasaṃbhāralakṣaṇasya lokottarasya ca kṣayajñānādilakṣaṇasyāvilakṣaṇatvāt tulyatvāt.*

Vibhāṣā, 34, 11. — Si on prend refuge dans un Bouddha, le refuge sera partiel ; si on prend refuge dans tous les Bouddhas, pourquoi dit-on : « Je prends refuge dans le Bouddha », et non pas « dans tous les Bouddhas » ? .. — Prendre refuge dans le Bouddha, c'est prendre refuge dans tous les Bouddhas dont le nombre dépasse celui des sables du Gange .... Le mot « Bouddha », comprend tous les Bouddhas, parce qu'ils sont de même espèce. — Prendre refuge dans le Saṃgha, est-ce prendre refuge dans un disciple du Bouddha ou dans tous ? .....

ii. Celui qui prend refuge dans le Saṃgha prend refuge dans les *dharmas*, et *śaikṣa* et *aśaikṣa*, de non-Arhat et d'Arhat, qui font le Saṃgha, c'est-à-dire les *dharmas* par l'acquisition desquels les huit saints *(āryapudgala)* deviennent un *saṃgha (saṃghībhavanti)*, deviennent unanimes *(samagrarūpa)* ne pouvant être divisés *(abhedyatvāt)* en ce qui regarde le chemin.

Prend-on refuge dans tous les Saṃghas ou dans un Saṃgha ?

D'après la nature des choses, dans tous : car le chemin suivi par les saints est toujours le même. — Sans doute, le Bouddha a dit aux deux marchands : « Prenez aussi refuge dans le Saṃgha qui existera dans l'avenir » [1], mais le Maître s'exprime ainsi pour exalter les qualités du joyau de Saṃgha qui sera bientôt visible aux marchands [2].

iii. Celui qui prend refuge dans le Dharma prend refuge dans le Nirvāṇa, c'est-à-dire dans le *pratisaṃkhyānirodha* (i. 5, ii. 55 d). Il prend refuge dans tout Nirvāṇa, car le Nirvāṇa a pour unique caractère la cessation des passions et de la souffrance de soi et d'autrui *(śāntyekalakṣaṇatvāt)* (Voir vi. 73 c le sens du mot *dharma* dans *dharme avetyaprasāda*).

iv. Discussion.

Si le Bouddha n'est pas autre chose que les *dharmas* dits *aśaikṣa* ou d'Arhat, comment le fait de blesser le Bouddha avec une mauvaise pensée peut-il constituer un péché mortel *(ānantarya*, iv. 96) ?

Les Vaibhāṣikas (Vibhāṣā, 34, 9) répondent : « Lorsqu'on blesse les éléments matériels *(rūpa)* qui sont le soutien de ces *dharmas (āśrayavipādanāt)*, ces *dharmas* eux-mêmes souffrent injure. »

1. Vibhāṣā 34, 12, cite le même texte : *tatra bhagavāṃs trapusabhallikau vaṇijāv āmantrayate sma / ete yuvāṃ buddhaṃ śaraṇaṃ gacchatam / dharmaṃ ca / yo 'sau bhaviṣyaty anāgate 'dhvani saṃgho nāma tam api śaraṇaṃ gacchatam.* (Extrait de l'Introduction au Saṃghabhedavastu dont un fragment, retrouvé au Turkestan (Miran), a été publié JRAS. 1913, p. 850). — Comparer Mahāvagga, i. 4 ; Mahāvastu, iii, 304 ; Lalita, p. 386 ; Dulva, iv. 54 b. — Variantes nombreuses.

2. *tatpratyakṣabhāvinaḥ saṃgharatnasyodbhāvanārtham = yat saṃgharatnaṃ tayos trapusabhallikayor dharmacakrapravartanānantaraṃ pratyakṣībhaviṣyati tasya guṇataḥ prakāśanārtham.*

Mais le Śāstra (Vibhāṣā, 34, 8) ne dit pas que le Bouddha est seulement *dharmas* dits *aśaikṣa* [1]. Il dit que le Bouddha est les *dharmas* qui font un Bouddha [2], c'est-à-dire que les *dharmas* soit naturels, soit surnaturels *(laukika, lokottara)*, qui sont l'objet de la désignation « Bouddha », sont le Bouddha. Donc l'*āśraya* — l'organisme, le support constitué par les cinq *skandhas* naturels — le Śāstra ne nie pas qu'il fasse partie de la qualité de Bouddha *(buddhatvāpratiṣedha)*. Donc l'objection tirée de la blessure du Bouddha est sans valeur. [17 a]

S'il en était autrement, si le Bouddha n'était que *dharmas* dits *aśaikṣa*, si le Saṃgha (c'est-à-dire les saints, Śaikṣas et Arhats) n'était que *dharmas* dits *śaikṣa* et *aśaikṣa*, une personne dont la pensée est actuellement ' naturelle ' *(laukikacittastha)* ne pourrait être ni Bouddha ni Saṃgha. Et, en vertu des mêmes principes, il faudrait dire que le Bhikṣu est uniquement la moralité, la discipline du Bhikṣu.

Mais, dit le Vaibhāṣika, si le corps *(āśraya)* est, lui aussi, parmi les *dharmas* qui font le Bouddha, pourquoi le Śāstra dit-il : « Celui qui prend refuge en Bouddha, il prend refuge dans les *dharmas* dits *aśaikṣa* qui font le Bouddha » ? [3]

Nous répondrons : de même, celui qui honore les Bhikṣus, ce qu'il honore, c'est la moralité qui fait le Bhikṣu.

D'après une autre opinion, celui qui prend refuge dans le Bouddha prend refuge dans les dix-huit *āveṇikadharmas* (vii. 28) du Bouddha.

Que sont, de leur nature, les prises de refuge ?

Elles sont *vijñapti* vocale (iv. 3 d) [4].

Quel est le sens de ' refuge ' *(śaraṇa)* ?

Les trois refuges sont ainsi nommés parce que, en s'y réfugiant, on obtient la délivrance définitive de toute souffrance.

1. *aśaikṣā dharmā eva buddhaḥ.*
2. *buddhakārakāḥ.*
3. *yo buddhaṃ śaraṇaṃ gacchaty aśaikṣān asau buddhakārakān dharmān śaraṇaṃ gacchati.*
4. Plusieurs opinions, Vibhāṣā, 34, 10.

Bhagavat dit en effet [1] : « Tourmentés par la crainte, les hommes, le plus souvent [2], prennent refuge dans les montagnes, les forêts, les bosquets, les arbres sacrés [3]. Ce n'est pas là le bon [4] refuge, le refuge suprême ; ce n'est pas en s'y réfugiant qu'on est délivré de toute souffrance. Mais celui qui prend refuge dans le Bouddha [17 b], le Dharma, le Saṃgha, lorsqu'il voit par la *prajñā* les quatre vérités, douleur, origine de la douleur, passage au-delà de la douleur, saint chemin à huit membres qui mène au calme Nirvāṇa, — c'est là le bon refuge, c'est là le refuge suprême ; en s'y réfugiant, on est délivré de toute souffrance ».

C'est pourquoi les prises de refuge sont la porte de la prise de toutes les disciplines.

Les autres disciplines comportent le renoncement à l'incontinence *(abrahmacaryavirati)* ; la discipline d'Upāsaka comporte seulement le renoncement à l'amour illicite *(kāmamithyācāra,* iv. 74). Pourquoi ?

**33** a-b. L'amour illicite, parce qu'il est très blâmé, parce qu'on s'en abstient aisément, parce que les Āryas ont obtenu de s'en abstenir [5].

i. L'amour illicite est très blâmé dans le monde parce qu'il est la corruption de la femme d'autrui, parce qu'il est rétribué dans une mauvaise destinée *(apāyikatvāt).*

2. Il est facile aux ' maîtres de maison ' de s'en abstenir [18 a] ; il leur est difficile de s'abstenir de l'incontinence : les maîtres de maison ne quittent pas le monde parce qu'ils ne sont pas capables des choses difficiles *(duḥkara).* (Divya, 303)

1. Dhammapada 188-192 ; Udānavarga, xxvii. 28-30 ; Divyāvadāna, p. 164 ; Vibhāṣā, 34, 8.

2. On a *bahuṃ ve saraṇam yanti ...* ; Divya : *bahavaḥ śaraṇaṃ yānti,* que Paramārtha traduit. — L'Udānavarga tibétain porte *phal cher.*

3. *caityavṛkṣa* = *caityakalpitavṛkṣa.*

4. *khema,* Divya : *śreṣṭha ;* Udānavarga et les versions chinoises « principal ».

5. log gyem śin tu smad phyir daṅ / sla phyir mi byed thob phyir ro = [*mithyācāro 'tisāvadyasukhākaraṇalābhataḥ* /]

3. A l'endroit de l'amour illicite, les Āryas possèdent l'*akaraṇa-saṃvara*, c'est-à-dire, ils ont obtenu de s'en abstenir définitivement ; en effet, dans l'existence à venir, ils seront incapables de violer le précepte. Tel n'est pas le cas en ce qui concerne l'incontinence. Par conséquent, la discipline d'Upāsaka comporte seulement le renoncement à l'amour illicite : il est inadmissible en effet que des Āryas, dans une existence ultérieure, soient susceptibles de violer la discipline d'Upāsaka : ce qui pourrait arriver si elle comportait le renoncement à l'incontinence. — Par *akaraṇasaṃvara*, il faut comprendre *akriyāniyama*, [c'est-à-dire *akriyāyām ekāntatā*, l'abstention certaine d'une action] [1].

L'homme qui se marie après avoir pris la discipline d'Upāsaka avait-il pris le renoncement à l'égard de la femme qu'il épouse ? — Oui, répond le Vaibhāṣika ; car, dans l'hypothèse contraire, cet homme aurait pris une discipline restreinte (*prādeśika*, iv. 36 a-b). — Mais alors cet homme viole la discipline lorsqu'il se marie ! — Non pas :

**33** c-d. Comme ils ont accepté la discipline, ainsi l'ont-ils acquise ; ils ne l'ont pas acceptée à l'égard des personnes [2].

1. Bhāṣya : *akriyāniyamo hy akaraṇasaṃvaraḥ*. — Vyākhyā : *akriyāyām akaraṇe niyama ekāntatā akriyāniyamaḥ / so 'karaṇasaṃvaraḥ akaraṇa-lakṣaṇaḥ saṃvaraḥ / na samādānikaḥ saṃvara ity arthaḥ / sa ca Sautrān-tikanayenāvasthāviśeṣa eva / Vaibhāṣikanayena tu śīlāṅgam avijñaptir iti.*

Voir ci-dessus p. 17, note, des références aux sources palies, *setughātavirati = samucchedavirati, saṃpattavirati, samādānavirati ;* p. 48, la distinction du *samādānaśīla* et du *dharmatāprātilambhikaśīla*. — L'Abhidhamma a beaucoup de points de contact avec l'Abhidharma, mais la concordance n est pas parfaite.

Le Vaibhāṣika attribue à l'Ārya le *saṃvara* pur (iv. 17 c) qui n'est pas simplement *akaraṇa*, mais est un certain *rūpa*, *avijñapti*, *setu* (voir p. 17) ; le Sautrāntika n'admet pas l'*avijñapti :* pour lui la série de l'Ārya est devenue incapable de certains actes (voir p. 84 n. 2), les semences de ces actes ayant été éliminées : l'*akaraṇasaṃvara*, l'*avijñapti* inébranlable que postule le Vaibhāṣika, n'est pas une chose en soi, est *akriyāyām ekāntatā*, l'abstention certaine résultant d'une transformation de la personne.

2. sdom pa ji ltar khas blaṅs bzhin / thob kyi rgyud las ma yin no. — [*saṃvaro yathopagato labhyate na tu tānataḥ*]

Comme ils ont accepté la discipline, ainsi l'ont-ils acquise. Ils se sont engagés en disant : « Je renonce à l'amour illicite », c'est-à-dire : « Je renonce à tout commerce avec toute femme défendue *(agamya)* » ; ils ne se sont pas engagés en disant : « Avec telle personne [1], je ne commettrai pas l'incontinence. » [18 b] Par conséquent, ayant renoncé à l'amour illicite et non pas à l'incontinence, ils ne violent pas la discipline en se mariant.

Parmi les péchés de parole, pourquoi le renoncement *(tyāga)* au mensonge constitue-t-il un des points de la règle *(śikṣāṅga)* de l'Upāsaka, tandis que sont omis les renoncements aux autres péchés de parole ?

Pour les mêmes raisons : parce que le mensonge est très blâmé dans le monde, parce que les maîtres de maison s'en abstiennent aisément, parce que les Āryas ne sont pas capables de mentir ; et aussi pour une quatrième raison :

**34** a-b. Parce que, ayant violé n'importe quelle règle, il mentirait [2].

[Si le mensonge n'était pas interdit], ayant violé n'importe quelle règle, interrogé, il mentirait : « Je ne l'ai pas fait ». Par conséquent l'Upāsaka doit renoncer au mensonge, pensant : « Comme j'aurai transgressé, ainsi je confesserai. »

1. *atra saṃtāne.* — Hiuan-tsang : « Ils n'ont pas, à l'égard de la série de tous les êtres, dit : Je renonce à l'incontinence ». Paramārtha : « Ils n'ont pas, à l'égard de cette série *(asmāt saṃtānāt)*, dit : Je renonce .... »

2. bslab pa thams cad ḥdas gyur na / brdzun du thal bar ḥgyur baḥi phyir = [*sarvaśikṣā atikrānto mṛṣāvādī prasajyate = sarvaśikṣātikramaṇe mṛṣāvādaprasaṅgataḥ* ]

Hiuan-tsang traduit : « Le mensonge étant autorisé, il transgresserait toutes les règles. — Ayant transgressé les règles, au temps où il est interrogé, si le mensonge était autorisé, il dirait : « Je ne l'ai pas fait », et à cause de cela beaucoup de transgressions des règles. Aussi Bhagavat, désirant qu'on garde les règles, place le renoncement au mensonge dans toutes les disciplines, se demandant : « Comment faire que l'Upāsaka, s'il viole la règle, le déclare lui-même et empêche de nouvelles transgressions ? »

Comparer le Sūtra à Rāhula sur le mensonge, Majjhima, i. 415 ; édit de Bhabra ; Vijñānakāya, xxiii. 9, 6 b 3.

Pourquoi les renoncements aux péchés de désobéissance [3] ne sont-ils pas compris dans la discipline d'Upāsaka ? [19 a] — Question non justifiée :

**34** c-d. Renoncement à la liqueur forte, qui est un péché de désobéissance [2].

Pourquoi l'Upāsaka doit-il renoncer à ce seul péché de désobéissance et non pas aux autres ?

**34** d. Pour que les autres règles soient gardées [3].

Celui qui boit la liqueur forte *(madya)* ne gardera pas les autres règles.

i. Les Ābhidhārmikas soutiennent que la liqueur forte n'a pas le caractère d'un péché de nature. Le péché de nature n'est commis que par l'homme dont la pensée est souillée *(kliṣṭa)* : or il arrive que, à titre de remède, on boive la liqueur forte dans la quantité où elle n'est pas enivrante. La pensée est souillée si on boit en sachant que telle quantité est enivrante ; la pensée n'est pas souillée lorsqu'on boit en sachant que telle quantité n'est pas enivrante *(amadanīya-mātraṃ viditvā)*.

ii. Tel n'est pas l'avis des Vinayadharas. D'après eux, la liqueur forte est péché de nature.

1. A Upāli qui lui demandait : « Comment faut-il soigner les malades ? », Bhagavat a répondu [19 b] : « Excepté, Upāli, par le péché de nature » [4]. Et, d'autre part, Bhagavat n'a pas permis la liqueur forte *(madyapāna)* aux Śākyas malades : « Ceux qui me reconnaissent pour leur maître ne doivent pas boire de liqueur forte, même

1. *pratikṣepaṇasāvadya, pratiṣedha°, prajñapti°*, par opposition au péché de nature, *prakṛtisāvadya*. — Péché de celui qui fait un acte défendu, parce qu'il ne respecte pas la loi *(śāsana)* de Bhagavat (iv. 122 c).

2. bcad paḥi kha na ma tho ba / myos ḥgyur las = *pratikṣepaṇasāvady*[*ān madyāt*]

3. gzhan bsruṅ phyir ro

4. *katham bhadanta .... cikitsyaḥ / prakṛtisāvadyam Upāle sthāpayitvā*. Sur *jalogi*, Conciles bouddhiques, Muséon, 1905, p. 290 ; Lévi, JAs. 1912, ii. p. 508.

avec la pointe d'un brin de pâturin ». [1] Puisque Bhagavat n'interdit que le péché de nature en cas de maladie (Upālisūtra) et cependant ne permet pas la liqueur forte, il est clair que la liqueur forte est péché de nature.

2. Les Āryas, même dans l'existence suivante, ne boivent pas la liqueur forte, pas plus qu'ils ne commettent les autres péchés de nature, meurtre, etc. [2]

3. L'Ecriture, dans le Nandikasūtra [3] et ailleurs, range la liqueur forte parmi les méfaits du corps *(kāyaduścarita)* [4].

iii. Les Ābhidhārmikas répondent :

1. En général, le péché de désobéissance est permis aux malades, ainsi que le prouve la réponse à Upāli. Toutefois la liqueur forte fait exception : quoique seulement péché de désobéissance, elle est interdite aux malades, et cela en vue d'empêcher les conséquences fâcheuses de la liqueur forte *(prasaṅgaparihārārtham)* [5], parce que la

1. D'après l'éditeur japonais, Madhyamāgama, 38, 9. — Le texte est cité dans la Vyākhyā : *māṃ śāstāram uddiśadbhiḥ kuśāgreṇāpi madyaṃ na pātavyam.* — Dans Divya, 191, on a : *māṃ bho bhikṣavaḥ śāstāram uddiśyadbhir madyam apeyam adeyam antataḥ kuśāgreṇāpi,* que Speyer corrige *uddiśya [bhava]dbhir* ... — Huber, Sources du Divya, BEFEO. 1906, 31, approuve cette correction, et montre la relation du Divya avec le 79me *prāyaścittika.*

Bhagavat n'interdit pas seulement la liqueur forte en quantité enivrante *(madanīya).* — L'Upāsaka malade qui consent à manger de la viande de chien mais non pas à boire du vin, et qui cite le « Sūtra de la maison », Sūtrālaṃkāra, Huber, 434. — Chavannes, Cinq cents contes, iii. 14.

Quatre *upakkilesas : surāmerayapāna, methuna, jātarūpa, micchājīva* (Aṅguttara, ii. 53, Atthasālinī, 380)

2. Voir ci-dessus, p. 81. — Si on leur met dans la bouche du lait mêlé d'alcool, le lait entre, non pas l'alcool, Sumaṅgalavilāsinī, p. 305.

3. Mdo (Csoma), xxvi, 425.

4. Quatre *kāyaduścaritas,* meurtre, vol, amour illicite, *surāmaireyapramādasthāna.* — L'alcool manque dans la liste classique des *kāyaduścaritas,* Mahāvyutpatti, 91, etc.

5. Hiuan-tsang traduit : « parce que, en raison de la transgression de cette règle, on commettrait le péché de nature ». — La Vyākhyā dit : Bue une seule fois, la liqueur forte est mortelle *(vyasanībhavet),* car Bhagavat a dit : *trīṇi sthānāni pratiṣevamāṇasya nāsti tṛptir vā alaṃtā vā paryāptir vā / madyam abrahmacaryam styānamiddhaṃ ceti.* — Même enseignement dans Aṅguttara, i. 261 *(soppassa bhikkhave paṭisevanāya natthi titti, surāmerayapānassa ....., methunadhammasamāpattiyā ...).*

quantité enivrante n'est pas déterminée [1].

2. Si les Āryas s'abstiennent certainement *(anadhyācaraṇa)* de la liqueur forte, ce n'est pas qu'elle soit péché de nature, mais parce qu'ils sont munis de la force-de-pudeur [2]; [s'ils n'en boivent pas en secret [3]], c'est parce que la liqueur forte fait défaillir la mémoire *(smṛtināśa)*; s'ils n'en boivent même pas une goutte, c'est parce que la quantité enivrante n'est pas déterminée, comme pour le poison.

3. L'Ecriture considère la liqueur forte comme un méfait corporel *(duścarita)*, parce que la liqueur forte est ' cause de non-vigilance ' *(pramādasthāna)*. En effet. la règle *(śikṣāpada)* relative à la liqueur forte comporte cette expression : « Abandonnant le *pramādasthāna* qu'est la liqueur forte, *surā* et *maireya*, je renonce au *pramādasthāna* .... » Ce n'est pas le cas pour les autres péchés : on ne dit pas : « Je renonce au *pramādasthāna* qu'est le meurtre » ; et cela, parce que les autres péchés sont péchés de nature. [20 a]

Le Sūtra dit qu'on renaît en enfer par la pratique de la liqueur forte [4]. En conséquence *(prasaṅgena)* de la liqueur forte, activité continuelle d'une série de mauvaises pensées *(abhīkṣṇam akuśalasaṃtatipravṛttes)*; d'où, ou bien projection *(ākṣepa, āvedha)* d'un acte nouveau rétribuable en enfer, ou bien entrée en activité *(vṛttilābha)*, au moment de la mort, d'un acte ancien.

Quel est le sens de l'expression *surāmaireyamadyapramādasthāna* ? [5]

La *surā* est la boisson fermentée *(āsava)* de riz *(anna)*; le *mai-*

1. La même quantité de *madya* est *madanīya* ou non-*madanīya* suivant les circonstances.

2. Les cinq *balas* des Śaikṣas : *śraddhā, vīrya, hrī, apatrāpya, prajñā*. — L'ordre diffère Aṅguttara iii. 1.

3. Vyākhyā : *yadi hrīmattvāt tadanadhyācaraṇam ajñātam udakādivat kasmān na pibanti.*

4. Le Nandikasūtra dit : *surāmaireyamadyapramādasthānenāsevitena bhāvitena bahulīkṛtena kāyasya bhedān narakeṣūpapadyate.* — Comparer Dīgha, iii. 182 : *surāmerayapramādaṭṭhānānuyogo apāyaniko*; de même le *jūtappamādaṭṭhāna.*

5. Dīgha, iii. 195, 235, Aṅguttara, iii. 212, Saṃyutta, ii. 167.

*reya* est la boisson fermentée d'ingrédients (*dravya* : jus de la canne à sucre, etc.).

A un certain moment, la liqueur n'est pas encore enivrante ; à un certain moment, elle ne l'est plus : c'est pourquoi est ajouté le mot *madya*, enivrant. La noix d'arec, le paspale *(kodrava*, etc.), quand ils enivrent, sont nommés *surā* et *maireya* [1].

La liqueur forte n'est que péché de désobéissance. La formule contient donc les mots *pramādasthāna* pour faire entendre qu'on doit renoncer à la liqueur forte parce qu'elle est cause de toutes les défaillances de la mémoire *(sarvapramādānām āspadatvāt)*. [xv]

Les trois disciplines ont-elles même objet ?

1. Notes de Palmyr Cordier.

a) *surā* = *annāsava* (zas las sbyar bai btuṅ ba). — Vyākhyā : *annāsava iti taṇḍulakṛtaḥ*.

Bière ou alcool de riz. C'est ce que dit Hemādri ad Aṣṭāṅgahṛdaya 1, 5, 67 : *śālipiṣṭakṛtaṃ madyam*. C'est aussi ce que confirme le Vaiḍūryakabhāṣya ou autocommentaire de Vāgbhaṭa, où *surā* = *hbru chaṅ* = *gro chaṅ*, bière de céréales, bière de froment, alcool de grains, en conformité avec la Mahāvyutpatti, 230, 36 où *surā* = *hbrui chaṅ* (Amarakośa, 2, 10, 39, *surā* = *chaṅ*)

*surā* = arack ou rack (eau de vie de riz, mot persan sanscritisé sous la forme *arka* qui manque, dans ce sens, aux dictionnaires non médicaux).

b) *maireya* = *dravyāsava* (rdzas las sbyar bai btuṅ bo) = tafia. — Vyākhyā : *dravyāsava itīkṣurasādikṛtaḥ*.

D'après Aruṇadatta, comm. de l'Aṣṭāṅgahṛdaya, 1, 7, 40, *maireya* = *kharjūrāsava* = alcool de dattes. — Le Vaiḍūryakabhāṣya explique *bu ram chaṅ* = rhum ou tafia ; tandis que Candranandana (Padārthacandrikā) et Hemādri disent *dhanyāsava* = alcool de grains. — Mahāvyutpatti, 230, 38, *sbyar bai chaṅ ;* Amarakośa, 2, 10, 42, fait de *maireya* le synonyme de *āsava* (me tog chaṅ), liqueur de fleurs (de Lythrum fruticosum, etc.) et de *śīdhu* (bur chaṅ) ; rhum, tafia.

c) *pūgaphalakodravādayo 'pi* ..... — Vyākhyā : *ādiśabdena niṣpāvādayo 'pi gṛhyante* [MS. neṣyāvaº]

Pūgaphala, noix d'arec (areca cathecu, palmiers). Synonymes sanscrits, *pūgīphala* = *kramuka* = *pohala* = *guvāka*. Mahāvyutpatti, 231, 34, *pūgaphala* = *gla gor zho śa* = kramuka, Aṣṭāṅgahṛdaya, 4, 12, 25 et ºnighaṇṭu, 121. — Amarakośa, 3, 4/3, 21 *go yu*.

Kodrava, *tsi tsi*, Aṣṭāṅganighaṇṭu, 198 ; Śarat Candra, *tsi tse tsi tsi ;* Mahāvyutpatti, 228, 14 *ci thse*.

Niṣpāva, Lablab commun (c'est-à-dire une sorte de haricot). Manque dans la Mahāvyutpatti et, du moins dans le sens botanique, à l'Amarakośa.

**35** a-b. On acquiert la discipline de Kāmadhātu relativement à tous les actes, relativement à deux sortes d'êtres et à deux sortes d'actes, relativement à des choses du présent [1].

La discipline du Kāmadhātu est la discipline du Prātimokṣa.

Cette discipline est relative à tous les actes, acte préparatoire, acte proprement dit, acte consécutif (iv. 68). [2]

Cette discipline est relative aux êtres-vivants et aux non-êtres-vivants, par exemple l'homme et l'arbre.

Cette discipline est relative aux péchés de nature et aux péchés de désobéissance, les uns et les autres pouvant se rapporter aux êtres-vivants (meurtre ; toucher la main d'une femme lorsqu'on est moine) ou aux non-êtres-vivants (couper les feuilles d'un arbre ; accepter de l'or lorsqu'on est moine). [1 b]

Cette discipline est relative aux choses — *skandhas, āyatanas* et *dhātus* — du présent, car les choses du passé et du futur ne sont ni des êtres-vivants, ni des non-êtres-vivants [3].

**35** c-d. On acquiert la discipline de *dhyāna* et la discipline pure relativement aux actes proprement dits et aux choses des trois époques [4].

On acquiert ces deux disciplines relativement aux actes proprement dits, non pas relativement aux actes préparatoires et consécutifs, non pas relativement aux péchés de désobéissance ; relativement aux *skandhas, āyatanas* et *dhātus* du passé, du présent et du futur.

Il y a donc des *skandhas, āyatanas* et *dhātus* relativement aux-

1. ḥdod gtogs thams cad gñis ka daṅ / da ltar dag las thob par ḥgyur = [*kāmāptaḥ*] *sarvobhayebhyo* [*vartamānebhya āpyate*] /

2. D'après le Vaibhāṣika, le préparatif, l'acte proprement dit et le consécutif de la prise de discipline de Prātimokṣa (iv. 69 c-d) ont respectivement pour but de ' lier ' le préparatif, l'acte proprement dit et le consécutif du meurtre, etc. — Le préparatif du Prātimokṣa considère le préparatif du meurtre, dont il est l'antagoniste, et lui dit en quelque sorte : « Je te lie *(saṃvṛṇomi)* ; ne nais pas ! ».

3. Point important de la théorie de l'existence du passé et du futur, v. 25 (voir aussi i. 34 d, trad. p. 62).

4. *maulebhyaḥ sarvakālebhyo dhyānānāsravasaṃvarau* //

quels on acquiert la discipline de Prātimokṣa et non pas les deux autres. — Quatre cas : 1. Actes préparatoires et consécutifs, péchés de désobéissance, présents — visés par le Prātimokṣa. 2. Chemins-de-l'acte proprement dits du passé et du futur — visés par les deux dernières disciplines. 3. Chemins-de-l'acte proprement dits du présent — visés par les trois disciplines. 4. Actes préparatoires et consécutifs du passé et du futur, à l'égard desquels on ne peut prendre aucune des trois disciplines.

Objection. — Il n'est pas correct de dire qu'on prend la discipline relativement au chemin-de-l'acte présent : car, lorsqu'on prend la discipline, aucun mauvais chemin-de-l'acte n'est présent relativement auquel on puisse prendre la discipline. Il faut dire : « On prend la discipline relativement aux chemins-de-l'acte dont l'objet *(adhiṣṭhāna)* est présent ». Je peux m'abstenir d'un acte futur relatif à une personne ou à une chose existant actuellement ; je ne peux m'abstenir d'un acte passé ou présent. [2 a]

Acquiert-on discipline et indiscipline à l'égard de tous les êtres, relativement à tous les membres, en raison de toutes les causes ?

**36** a-b. On acquiert la discipline à l'égard de tous les êtres ; en ce qui regarde les membres et les causes, il faut distinguer[1].

1. On acquiert la discipline à l'égard de tous les êtres, non pas à l'égard de quelques-uns.

La discipline de Bhikṣu est acquise relativement à tous les membres : abstention des dix chemins-de-l'acte. Les autres disciplines sont acquises relativement à quatre membres : abstention du meurtre, du vol, de l'amour défendu, du mensonge, car, par membres de la discipline, il faut entendre l'abstention des chemins-de-l'acte.

Si, par cause de l'acquisition de la discipline, on entend les trois racines-de-bien (non-désir, non-haine, non-aveuglement), la discipline est acquise en raison de toutes les causes. Si on entend par cause —

1. sdom pa sems can thams cad las / yan lag rgyu la dbye ba yod = [*saṃvaraḥ sarvasattvebhyo bhedas tv asty aṅgakāraṇe* /]

cause d'origine, *samutthāpaka* (iv. 9 b) — la pensée par laquelle on acquiert la discipline, cette cause est considérée comme triple : pensée forte, pensée moyenne, pensée faible. La discipline est acquise en raison d'une de ces trois pensées.

En se plaçant à ce dernier point de vue, quatre alternatives peuvent être distinguées (Vibhāṣā, 117, 4) :

1. Il y a un homme résidant dans la discipline *(saṃvarasthāyin)* [2 b], discipliné à l'égard de tous les êtres, mais non pas discipliné relativement à tous les membres, non pas discipliné en raison de toutes les causes : celui qui, par une pensée forte, ou moyenne, ou faible, a acquis la discipline d'Upāsaka, d'Upavāsastha ou de Śrāmaṇera. 2. Il y a un homme résidant dans la discipline, discipliné à l'égard de tous les êtres et relativement à tous les membres, mais non pas discipliné en raison de toutes les causes : celui qui a acquis la discipline de Bhikṣu par une pensée forte, ou moyenne, ou faible. 3. Il y a un homme résidant dans la discipline, discipliné à l'égard de tous les êtres, relativement à tous les membres, en raison de toutes les causes : celui qui a acquis chacune des trois disciplines d'Upāsaka, de Śrāmaṇera et de Bhikṣu par une pensée respectivement faible, moyenne, forte. 4. Il y a un homme résidant dans la discipline, discipliné à l'égard de tous les êtres, discipliné en raison de toutes les causes, mais non pas discipliné relativement à tous les membres : celui qui a acquis chacune des trois disciplines d'Upāsaka, d'Upavāsastha et de Śrāmaṇera par une pensée respectivement faible, moyenne, forte.

Personne ne réside dans la discipline qui ne soit discipliné à l'égard de tous les êtres : c'est par une bonne pensée ayant pour objet tous les êtres que l'on acquiert la discipline. L'homme qui fait restriction n'est pas complètement débarrassé de l'intention du péché.

La discipline de Prātimokṣa comporte l'absence de la quintuple restriction *(niyama)* [3 a] : 1. quant aux êtres : « Je renonce au péché à l'égard de certains êtres » ; 2. quant aux membres de la discipline : « Je renonce à certains actes » ; 3. quant au lieu : « Je renonce à commettre le péché dans certain lieu » ; 4. quant au temps : « Je

renonce au péché pour un mois » ; 5. quant aux circonstances *(samaya)* : « Je renonce au péché sauf en cas de querelle ». — Celui qui prend semblable engagement n'acquiert pas la discipline ; il fait une bonne action *(sucarita)* analogue à l'acquisition de la discipline [1].

ii. Comment peut-on acquérir la discipline à l'égard de tous les êtres ? Comment peut-on acquérir la discipline à l'égard des êtres qui sont hors de portée *(aśakya)*, à l'égard des êtres qu'on ne peut tuer ? — Parce que, croyons-nous, on acquiert la discipline par l'intention de ne tuer aucun être *(sarvasattvajīvitānupaghātādhyāśayenābhyupagamāt)*.

Le Vaibhāṣika (Vibhāṣā, 120, deuxièmes maîtres) donne une explication différente. Si la discipline était acquise à l'égard seulement des êtres qui sont à portée, la discipline serait susceptible d'augmentation et de diminution *(caya, apacaya, vṛddhi, hrāsa)* : car des hommes, qui sont à portée, renaissent comme dieux, lesquels sont hors de portée ; et inversement. La discipline serait donc acquise à l'égard des dieux devenus hommes, perdue à l'égard des hommes devenus dieux, sans qu'il y ait aucune cause soit de l'acquisition, soit de la perte de la discipline.

Cet argument ne nous touche pas : la transmigration *(saṃcāra)* des êtres à portée et hors de portée n'entraîne pas l'augmentation ou la diminution de la discipline. Car la discipline qu'on prend à l'égard des herbes ni ne s'accroît ni ne diminue lorsque naissent les herbes nouvelles, lorsque sèchent les herbes anciennes. [3 b]

Le Vaibhāṣika nie la valeur de cette comparaison. Les herbes existent après avoir été inexistantes, n'existent plus après avoir existé. Les êtres vivants au contraire continuent d'exister, tantôt hommes, tantôt dieux. Les hommes, devenant dieux, passent hors de portée ; les herbes sont anéanties.

Mais, lorsque les êtres vivants entrent dans le Nirvāṇa, ils n'existent plus *(yadā parinirvṛtā na santy eva)*, tout comme les herbes.

1. Comparer Yogasūtra, ii. 31. — On voit, Divya, p. 10, que le tueur de moutons, prenant l'engagement de moralité *(śīlasamādāna)* pour la nuit, obtient de grands avantages : enfer diurne, paradis nocturne.

Donc la discipline acquise à l'égard des êtres vivants est sujette à diminution. Donc l'explication du Vaibhāṣika est caduque. — Si on objecte : « Au cas où la discipline de Prātimokṣa serait acquise à l'égard de tous les êtres, la discipline des Bouddhas postérieurs, leur moralité *(śīla)*, serait, par comparaison avec celle des Bouddhas antérieurs, réduite : car elle n'est pas relative aux êtres entrés dans le Nirvāṇa, Bouddhas antérieurs et leurs disciples [1] », nous répliquerons : tous les Bouddhas ont discipline à l'égard de tous les êtres ; si les Bouddhas antérieurs existaient encore, les Bouddhas postérieurs auraient discipline à leur égard.

**36** c-d. L'indiscipline, à l'égard de tous, relativement à tous les membres, non pas en raison de toutes les causes [2].

On acquiert l'indiscipline à l'égard de tous les êtres et relativement à tous les chemins-de-l'acte. Personne n'est indiscipliné avec une indiscipline incomplète *(vikala)* [4 a]. On n'est pas indiscipliné en raison de toutes les causes, l'indiscipline étant prise par une pensée faible, ou moyenne, ou forte. Supposons qu'un indiscipliné ait pris l'indiscipline par une pensée faible et commette un meurtre par une pensée forte : son indiscipline reste faible, mais il est revêtu d'une *vijñapti* forte, d'un meurtre fort.

Le terme ' indiscipliné ' *(āsaṃvarika)* s'explique étymologiquement : ' qui réside dans l'indiscipline *(asaṃvara)*, qui possède l'indiscipline '.

Sont indisciplinés les tueurs de moutons *(aurabhrika)*, les oiseleurs, les tueurs de porcs, les pêcheurs, les chasseurs, les bandits, les bourreaux, les geôliers, les cornacs, les égorgeurs de volaille, les *vāgurikas*. — Il va de soi *(arthataḥ)* que les rois, les gens en place *(adhikaraṇastha)*, les juges *(daṇḍanetṛka)*, etc. sont indisciplinés.

Le tueur de moutons *(aurabhrika)* est l'homme dont la profession

1. Le tibétain porte : « relative aux êtres anciens qui, étant devenus Bouddhas, sont entrés dans le Nirvāṇa ». L'original : *pūrvabuddhaparinirvṛtebhyaḥ*.

2. sdom pa min pa thams cad daṅ / yan lag kun las rgyus min no = [*asaṃvaras tu sarvebhyaḥ sarvāṅgaiś ca na kāraṇaiḥ*]

est de tuer les moutons *(urabhra)*. Même étymologie pour les noms des autres professionnels [1].

ii. On comprend que la discipline, prise dans une intention de bienveillance universelle, soit acquise à l'égard de tous les êtres. Mais les tueurs de moutons n'ont pas l'intention de maltraiter leurs parents, leurs fils, leurs serviteurs [4 b] ; ils ne voudraient pas les tuer, même au prix de leur propre vie. Comment, [demande le Sautrāntika], peut-on dire qu'ils sont indisciplinés à l'égard de tous les êtres ? (Vibhāṣā, 117, 5)

Le Vaibhāṣika. — Parce qu'ils ont intention de meurtre à l'égard de leurs parents devenus moutons par la transmigration [2].

Mais ils ne tuent pas leurs parents devenus moutons en sachant que ce sont leurs parents ! D'ailleurs, si leurs parents obtiennent la qualité d'Ārya, ces parents ne renaîtront pas en qualité de moutons ou de bêtes : donc le boucher n'est pas indiscipliné à leur égard. Enfin, l'argument se retourne contre vous : si le boucher est indiscipliné à l'égard de la personne actuelle de ses parents parce qu'il tuera ses parents devenus moutons, on dira aussi bien qu'il n'est pas indiscipliné à l'égard des moutons puisqu'il n'est pas disposé à tuer les moutons qui renaîtront comme hommes, comme ses propres fils.

Le Vaibhāṣika. — Celui qui a l'intention de tuer ses parents devenus moutons est certainement indiscipliné à leur égard.

1. « Tueur de moutons », tueur est traduit par *gsod.*

« cornac », *nāgabandhakā hastipakāḥ* (Vyākhyā) — *glaṅ po che ḥchor ba* ou *ḥthser ba*, ' qui chasse avec un éléphant, qui tourmente un éléphant ' (comp. le *gaddhabādhin* de Culla i. 32).

« égorgeur de volaille », *kukkuṭān ghnantīti kaukkuṭikāḥ* (Vyākhyā) ; comparer Mahāvyutpatti, 186, 93, *khyi ḥchor ba* ou *ḥthser ba :* « qui chasse avec des chiens, qui tourmente les chiens » par confusion de *kukkura* et *kukkuṭa* (?).

*vāgurika*, d'après Mahāvyutpatti, 186, 92 *(rgyas ḥchor ba* = qui chasse au moyen d'un filet) et Amarakośa, 2, 10, 27 *(vāgurā* = ri dvags ḥdzin = *mṛgabandhinī ; vāgurika* = bya brñi ba = *jālika* = bya rgya pa), signifie « braconnier, trappeur ». — Mais la Vyākhyā fait de la *vāgurā* un animal : *paṃpā (?) nāma prāṇijātir vāgurākhyā tāṃ ghnantīti vāgurikāḥ)* et notre version tibétaine transcrit *(ba gu ri ḥchor ba).*

Comparer les listes d'Aṅguttara i. 251, ii. 207, iii. 303, 383.

2. Chavannes, Cinq cents contes et apologues, iii. p. 117, nº 415 (Nanjio, 1329).

Mais, dirons-nous, celui qui n'a pas l'intention de tuer des moutons devenus des fils n'est certainement pas indiscipliné à leur égard. — Autre point : le boucher qui ne vole pas, qui n'est pas adultère, qui est muet [5 a], comment peut-il être indiscipliné relativement à tous les péchés ?

Le Vaibhāṣika. — Parce que son intention est corrompue *(vipanna)*. Le muet peut s'exprimer par gestes.

Mais que dire de l'homme qui a accepté deux ou trois membres de la moralité ?

Pour les Vaibhāṣikas, l'indiscipline n'est jamais ni incomplète *(vikala)*, c'est-à-dire relative seulement à certains membres, ni partielle *(prādeśika)*, c'est-à-dire comportant des restrictions (temps, lieu, etc.) dans la pratique d'un certain péché.

Pour les Sautrāntikas, à l'exception de la discipline du Prātimokṣa, la discipline et l'indiscipline peuvent être incomplètes et partielles. Cela dépend de la manière dont on prend la discipline ou l'indiscipline : on ' lie ' *(pratibandha)* telle partie de l'immoralité, telle partie de la moralité.

Comment acquiert-on l'indiscipline ? Comment acquiert-on les *avijñaptis* qui ne sont ni discipline, ni indiscipline ? [5 b]

**37** a-b. On acquiert l'indiscipline par l'action ou par l'acceptation [1].

Les hommes nés dans une famille d'indisciplinés *(tatkulīna)* acquièrent l'indiscipline lorsqu'ils accomplissent les actes préparatoires du meurtre (iv. 68 c). Les hommes nés dans d'autres familles, lorsqu'ils adoptent tel genre de vie : « Nous aussi, nous vivrons de ce métier ».

**37** c-d. On acquiert les autres *avijñaptis* en raison du champ, de l'engagement, d'une action sérieusement entreprise [2].

1. sdom pa min pa bya ba ḥam / khas len pa las thob par ḥgyur

Paramārtha : « On obtient l'indiscipline par deux : action personnelle, acceptation ».

2. lhag maḥi rnam rig min zhiṅ daṅ / len daṅ gus par byed pas thob = [*śeṣāvijñaptilābhas tu*] *kṣetrādānādarehanāt* // — Voir iv. 41 c-d.

1. Certaines personnes sont des champs *(kṣetra)* de telle nature qu'en leur offrant un jardin, etc., on produit *avijñapti*. Voir ci-dessous (iv. 112) la doctrine des bonnes œuvres matérielles *(aupadhikapuṇyakriyāvastu)*.

2. On produit *avijñapti* en s'obligeant par des vœux *(pratijñā)*, par exemple : « Je ne mangerai pas que je n'aie rendu hommage au Bouddha », « Le jour du jeûne, pendant une quinzaine, pendant un mois, pendant une année, je ferai des aumônes de nourriture », etc.[1]

3. L'action entreprise avec sérieux *(ādara)*, avec foi violente, avec passion violente (iv. 22 d), produit *avijñapti*.

Comment se perd la discipline ? [6 a]

**38.** La discipline de Prātimokṣa se perd par l'abjuration, par la mort, par hermaphroditisme, par la rupture des racines, par l'arrivée à son terme de la nuit[2].

La stance nomme *dama* la discipline de Prātimokṣa parce qu'elle dompte les six organes.

En mettant à part la discipline du jeûneur *(upavāsastha)*, la discipline de Prātimokṣa se perd : 1. par abjuration, renoncement intentionnel à la règle *(śikṣāpratyākhyāna)*[3] en présence d'une personne capable de comprendre ; 2. par la mort ou abandon du *nikāyasabhāga* (ii. 41) ; 3. par l'apparition de l'organe masculin ou féminin suivant le cas ; 4. par la rupture des racines de bien (iv. 79).

La discipline du jeûneur se perd par ces quatre causes et, en outre, lorsque la nuit prend fin.

L'abjuration constitue une *vijñapti* en contradiction avec l'engagement *(samādānaviruddha)* ; la mort et l'hermaphroditisme comportent l'abandon *(tyāga)* et le bouleversement *(vikopana)* de la

1. D'après les versions chinoises. L'original porte, semble-t-il : « Je donnerai constamment les aliments d'un jour, d'un mois, d'une quinzaine *(tithibhakta, ardhamāsabhakta)*.

Vyākhyā : *ādiśabdena maṇḍalakaraṇādi gṛhyate* (voir ci-dessous p. 102, n. 2).

2. *pratimokṣadamatyāgaḥ śikṣānikṣepaṇāc cyuteḥ /*
*ubhayavyañjanotpatter mūlacchedān niśātyayāt //*

3. Comparer Mahāvagga ii. 36. 1, etc. ; Pārājika, i. 8, 2.

personnalité *(āśraya)* par laquelle le Prātimokṣa a été pris (voir iv. 27 a) [6 b] ; la rupture des racines est la rupture du fondement même *(nidāna)* de la discipline. Enfin la discipline du jeûneur a été créée, projetée, pour un jour et nuit : elle arrive à son terme lorsque la nuit prend fin.

**39** a. Par un *patanīya*, disent quelques-uns [1].

D'après une autre école, les Sautrāntikas, la discipline de Bhikṣu et de Religieux *(śramaṇa)* se perd en outre par n'importe lequel des quatre *patanīyas* ou péchés entraînant chute [2].

**39** b. Par la disparition de la Bonne Loi, disent d'autres maîtres [3].

D'après les Dharmaguptas, la discipline de Prātimokṣa se perd quand disparaît la Bonne Loi : il n'y a plus de règles *(śikṣā)*, de paroisses *(sīmābandha)*, d'actes ecclésiastiques *(karmānta)*.

**39** c-d. Le Kāśmīrien croit que le pécheur possède moralité et immoralité, comme un homme peut avoir des richesses et des dettes [4].

i. Les Vaibhāṣikas du Kaśmīr disent : Le moine coupable *(āpanna)* d'un péché grave *(maulī āpatti)*, c'est-à-dire d'un *patanīya*, ne perd pas la discipline de Bhikṣu. Que, en détruisant une partie de la discipline *(ekadeśakṣobha)*, on perde la discipline toute entière, cela n'est pas admissible [5]. — Celui qui commet un autre péché que le *pata-*

1. kha cig ltuń bar ḥgyur bas smra = *patanīyena cety* [*eke*]

2. Mahāvyutpatti, 266, 16. — *patanty aneneti patanīyam.* — Ce sont les quatre *pārājikas* : incontinence, vol d'une certaine importance *(yathoktapramāṇam adattādānam)*, meurtre d'un homme *(manuṣyavadha)*, mensonge relatif aux pouvoirs surnaturels *(uttarimanuṣyadharmamṛṣāvāda)* (Finot, JAs. 1913, ii. 476). Voir dans Wieger, Bouddhisme chinois, i. p. 215 (1910), des gloses instructives. — Sur le mot *pārājika*, S. Lévi, JAs. 1912, ii. 505, Wogihara, Bodhisattvabhūmi, p. 36.

3. gzhan dag dam chos nub pa las = [*saddharmahānito 'pare* /]

4. *dhanārṇavat tu kāśmīrair āpannasyeṣyate* [*dvayam*] //

5. La Vyākhyā signale un argument tiré de l'Écriture. Il est dit dans le Vinaya : « Le moine immoral *(duḥśīla)* qui donne des avis *(anuśāsti)* à une nonne commet *(āpadyate)* un péché *saṃghāvaśeṣa* ». Or par ' immoral ', nous devons entendre ' coupable d'un *pārājika* ', car le texte oppose au moine immoral le moine

*nīya*, n'est pas immoral *(duḥśīla)*. Celui qui commet le *patanīya*, il est à la fois moral et immoral : tel un homme qui a des richesses et des dettes ; mais lorsque ce pécheur a confessé son péché, il n'est plus immoral, il est seulement moral : tel l'homme qui a payé ses dettes.

ii. Mais Bhagavat a dit : « Il n'est pas Bhikṣu, il n'est pas Religieux *(śramaṇa)* ; il n'appartient plus aux fils de Śākya ; il choit de la qualité de Bhikṣu ; sa qualité de religieux est tuée, tombée, écrasée, chue, anéantie [1].

Le Vaibhāṣika. — Dans ce texte, il faut, par Bhikṣu, comprendre ' vrai Bhikṣu ' *(paramārthabhikṣu)* [7 a] : le pécheur, étant incapable de voir les Vérités, n'est pas un vrai Bhikṣu.

Exégèse inadmissible : vous sollicitez la déclaration que Bhagavat a faite ' en sens clair ' *(nītārtha)* ; en outre, vous induisez les hommes passionnés à la pratique de l'immoralité.

Le Vaibhāṣika. — Comment établissez-vous que cette déclaration est de sens clair et doit être prise à la lettre ?

Bhagavat explique lui-même : « Il y a quatre Bhikṣus. Le *saṃjñābhikṣu*, Bhikṣu de nom, l'homme qu'on appelle Bhikṣu sans qu'il soit ordonné ; le *pratijñābhikṣu*, soi-disant Bhikṣu, immoral, incontinent, etc. ; l'homme nommé Bhikṣu parce qu'il mendie *(bhikṣata iti bhikṣuḥ)* [2], un mendiant sans plus ; l'homme nommé Bhikṣu parce

*prakṛtisthaḥ śīlavān*. Donc le moine coupable de *pārājika* reste moine, puisqu'il peut se rendre coupable de *saṃghāvaśeṣa*. — *Vinaya uktam / duḥśīlaś ced bhikṣur bhikṣuṇīm anuśāsti saṃghāvaśeṣam āpadyata iti / āpannapārājiko hi bhikṣur duḥśīlo 'bhipreto nānāpannapārājikaḥ prakṛtisthaḥ śīlavān iti viparyayeṇa vacanāt / ato 'vagamyate / asty asya duḥśīlasyāpi sato bhikṣubhāvo yasmāt saṃghāvaśeṣam āpadyata ity uktam iti /*

1. Ce texte (Vinaya de dix récitations, Nanjio, 1115, fasc. 21, 23) a passé dans Mahāvyutpatti 278 : *abhikṣuḥ, aśramaṇaḥ, aśākyaputrīyaḥ, dhvasyate bhikṣubhāvāt, hatam asya bhavati śrāmaṇyaṃ dhvastaṃ mathitaṃ patitaṃ parājitam, apratyuddhāryam asya bhavati śrāmaṇyam, tadyathā tālo mastakacchinno 'bhavyo haritatvāya / duḥśīlaḥ pāpadharmo 'ntaḥpūtir avasrutaḥ kaśambakajātaḥ.*

Comparer Kṣitigarbhasūtra dans Śikṣāsamuccaya, p. 67. — Sur *kaśambaka*, ci-dessous p. 98.

2. Toutes les éditions de la Mahāvyutpatti : *bhikṣuta iti bhikṣuḥ.*

qu'il a rompu les passions *(bhinnakleśatvāt)*, c'est-à-dire l'Arhat [1]. » Dans le texte qui nous occupe [2] (« Il n'est pas Bhikṣu, il n'est pas Religieux ... »), il s'agit d'un cinquième Bhikṣu, à savoir de l'homme qui a été ecclésiastiquement ordonné et qui, par le *patanīya*, perd sa qualité et sa discipline ; il n'y est certainement pas question du vrai Bhikṣu, de l'Arhat, car, même avant son péché, le coupable de *patanīya* n'était pas un vrai Bhikṣu, un Arhat, susceptible de perdre la qualité de vrai Bhikṣu.

iii. Qu'on ne perde pas la discipline toute entière par la perte d'une partie, cet argument est réfuté par le Maître lui-même qui compare en effet le moine criminel au palmier dont la tête est coupée, désormais incapable de verdir, de croître, de se développer, de s'élargir [3] : c'est dire que, lorsqu'une partie de la discipline, la partie qui est la racine de la discipline, est coupée, [7 b] le reste de la discipline est incapable de croître. Le *patanīya* ou *maulī āpatti* est en contradiction avec ce que requiert l'état de Bhikṣu *(bhikṣubhāvocita)* ; il comporte une extrême absence-de-crainte dans le péché *(anapatrāpya*, ii. 32 a-b) ; il rompt la racine de la discipline : toute la discipline est perdue.

Le Maître exclut l'homme coupable de *patanīya* de tout commerce *(saṃbhoga)* [4] avec les Bhikṣus, il lui défend de participer à une bouchée de nourriture, il lui interdit un seul pied du couvent [5]. Il dit : « Celui qui n'est pas Bhikṣu et qui a l'aspect de Bhikṣu, détruisez cette

1. Même Vinaya, fasc. 1, 5. — Mahāvyutpatti, 270, 37-40. — Le Bhikṣu régulièrement ordonné *(jñāpticaturthopasampanna)*, 270, 41.

Saṃghabhadra (xxiii. 4, 85 b) rappelle qu'il y a cinq *saṃghas* : 1. *saṃgha* sans pudeur, 2. *saṃgha* des moutons muets, 3. *saṃgha* de partisans (p'ông-tàng), 4. *saṃgha* au sens vulgaire *(lokasaṃvṛtisaṃgha = sammutisaṃgha)*, 5. *saṃgha* au sens propre *(paramārthasaṃgha = dakkhiṇeyyasaṃgha)*.

2. Comparer Pārājika, i. 8. 1 : .... *ayam (ñatticatutthena upasampanno) imasmiṃ atthe adhippeto bhikkhū ti.* — Vasubandhu : *asmiṃs tv arthe* .....

3. Voir p. 96 n. 1 ; Vibhāṣā, 69, 4 ; cette comparaison, dans Majjhima, i. 250, 331, 464, ii. 256, vise les passions.

4. Comparer Cullavagga, i. 25. 1, Vinaya Texts, iii. p. 120.

5. *ekagrāsaparibhoga āhārasya ekapārṣniparibhogo vihārasya.*

ivraie, arrachez ce bois pourri, chassez cette plante sans grain ! » [1] — Quelle peut bien être la qualité de Bhikṣu de ce criminel ?

iv. Le Kāśmīrien répond. — En quoi que consiste sa qualité de Bhikṣu, il possède la qualité de Bhikṣu. Car Bhagavat a dit : « Cunda, il y a quatre religieux *(śramaṇa)* et non pas un cinquième : le *mārgajina*, qui triomphe par le Chemin ; le *mārgadaiśika*, qui enseigne le Chemin ; le *mārgajīvin*, qui vit dans le Chemin ; le *mārgadūṣin*, qui souille le Chemin, le moine immoral . [2]»

Nous croyons que Bhagavat donne le nom de ' religieux ' *(śramaṇa)* au moine immoral parce que la forme extérieure de religieux lui reste. Ne parle-t-on pas de bois brûlé, d'étang desséché, de nez-de-perroquet (motif de décoration architecturale), de semence pourrie, du cercle du tison, d'être-vivant *(sattva)* mort ? [8 a]

v. Réplique du Kāśmīrien. — On ne perd pas la qualité de moine par le *patanīya*, puisque Bhagavat admet le moine coupable d'incontinence en qualité de pénitent, *śikṣādattaka* [3].

1. [*abhikṣuṃ bhikṣvākṛtim*] *nāśayata kāraṇḍavakam, kāśambakam apakarṣata, athotplāvinam (?) vāhayata.*

*kāraṇḍava*, Mahāvyutpatti, 228, 23, une herbe qui ressemble au *yava*.

*kāśambaka*, Mahāvyutpatti, 278, 16 ; aussi *kaśambakajāta* (Śikṣāsamuccaya, p. 67, Aṣṭasāhasrikā, p. 181), *kaśambūka*, *kaśambuka* (Wogihara) = *pūtikāṣṭham*.

*utplāvī (?) nāma vrīhimadhye 'bhyantaratanḍulavihīnaḥ* (Vyākhyā). — L'original portait : *atho palāvinam*, comme le montre le pāli : Aṅguttara, iv. 169 et Suttanipāta, 281, cité Milinda, 414 : *kāraṇḍavaṃ niddhamatha kasambuṃ apakassatha tato palāpe vāhetha assamaṇe samaṇamānine.*

2. Cundasutta dans Uragavagga ; Mahāvyutpatti, 223, 55-58. — *mārgajina* (Saṃyutta, i. 187), d'après la Vyākhyā, l'Aśaikṣa et le Śaikṣa ; d'après l'éditeur japonais, le Bouddha et le Pratyeka ; *mārgadaiśika*, le Bouddha ou Śāriputra, etc. ; *mārgajīvin*, Nanda, etc., d'après l'éditeur japonais *(mārge jīvati śīlavān bhikṣur mārganimittaṃ jīvanāt)*. — Vibhāṣā, 66, 6. — Aṅguttara, iv. 169, *samaṇadūsī samaṇapalāpo samaṇakāraṇḍava.*

2. Mahāvyutpatti, 270, 10, Sūtrālaṃkāra, xi. 4. — Vyākhyā : le moine qui, par passion charnelle excessive, s'est rendu coupable d'incontinence *(striyā abrahmacaryaṃ kṛtvā)* ; aussitôt, effrayé *(jātasaṃvega)* : « J'ai commis un acte affreux *(kaṣṭa)* », sans qu'une seule pensée de cacher son crime naisse en lui, il se rend *(upagamya)* au Saṃgha et confesse : « J'ai fait ce péché ». Sur l'instruction du Saṃgha *(āryasaṃghopadeśāt)*, il accomplit sa pénitence *(daṇḍakarma kurvāṇaḥ)* qui consiste à s'abstenir du contact des Bhikṣus *(sarva-*

Nous ne disons pas que tout Bhikṣu coupable d'incontinence est un *pārājika*, un Bhikṣu tombé, détruit. Mais quiconque est *pārājika* n'est plus Bhikṣu. C'est la pensée de cacher le crime *(praticchādanacitta)* qui est ici décisive : si, grâce à l'excellence de ses dispositions normales, grâce à l'excellence de sa « série » *(saṃtativiśeṣa)*, le coupable n'a pas un instant la pensée de dissimuler sa faute, le Roi de la Loi l'admet en qualité de pénitent.

Le Kāśmīrien. — Si le *pārājika* n'est plus un Bhikṣu, pourquoi n'est-il pas admis à nouveau à l'ordination ? [1]

Parce qu'il n'est pas susceptible de la discipline : ses dispositions mentales *(saṃtati)* sont ruinées et bouleversées *(vipādita)* par l'excès de l'impudence *(anapatrāpya*, ii. 32 a-b). Aussi, eût-il même renoncé aux règles *(nikṣiptaśikṣa*, iv. 38) [postérieurement à son péché], il ne peut être ordonné à nouveau. — A quoi bon poursuivre cette discussion ? Si pareil Bhikṣu est un Bhikṣu, nous rendons hommage à sa qualité de Bhikṣu [2].

vi. Quand la Bonne Loi disparaît, tout acte ecclésiastique devient impossible, et par conséquent aussi toute acquisition de la discipline. Mais celui qui possède la discipline ne la perd pas (Vibhāṣā, 117, 6). [8 b]

Comment perd-on la discipline de *dhyāna* (iv. 17 b) et la discipline pure ?

**40** a-b. Le ' bon ' du domaine du *dhyāna* se perd par le changement d'étage et par la chute [3].

*bhikṣvanavakrāntikatva)*, etc. On l'appelle *śikṣādattaka*. — Si l'immoralité détruisait la qualité de Bhikṣu, cet homme ne serait plus un Bhikṣu, ne serait pas un pénitent. A noter qu'il n'a pas à recevoir une nouvelle ordination. — D'après les gloses de Yuan-hien (citées par Wieger), le pénitent a place après les moines, avant les novices ; il ne prend pas part aux actes ecclésiastiques ; il sera réhabilité s'il devient Arhat.

1. *na punaḥ pravrājyate.*

2. Milinda, p. 257, a de curieuses théories sur les privilèges que conserve le Bhikṣu immoral.

3. *bhūmisaṃcārahānībhyāṃ dhyānāptaṃ tyajyate śubham* /

Le bon du domaine du *dhyāna* appartient et aux dieux des sphères supérieures et aux ascètes qui, ici-bas, pratiquent les *dhyānas*.

Le bon du domaine du *dhyāna*, tout entier, c'est-à-dire matériel et immatériel *(rūpa, arūpasvabhāva)*, se perd par deux causes : 1. par la naissance *(upapatti)* dans un étage supérieur ou inférieur : il s'agit du ' bon ' qui appartient à des personnes nées dans les cieux du Rūpadhātu ; 2. par la chute *(parihāṇi)* : lorsque l'ascète tombe du recueillement.

Il faut ajouter une troisième cause, d'après vi. 21 : le Pṛthagjana perd certains bons *dharmas* par la mort *(nikāyasabhāgatyāga)* même lorsqu'il renaît dans le même étage céleste où il est mort.

**40** c. De même le bon d'Ārūpyadhātu [1].

Il se perd par le changement d'étage et par la chute. — A noter que la discipline n'existe pas dans cette sphère.

**40** c-d. Le bon pur par l'obtention d'un fruit, par le perfectionnement des facultés, par la chute [2].

1. En obtenant un fruit, l'Ārya abandonne les bons *dharmas* du chemin de candidat *(pratipannakamārga*, lequel est triple, *prayoga, ānantarya, vimukti*, vi. 65 b) ; 2. lorsqu'il perfectionne ses facultés *(indriyasaṃcāra*, vi. 29) [9 a], il abandonne le chemin de facultés faibles ; 3. lorsqu'il tombe, il abandonne le fruit ou le chemin du fruit supérieur (vi. 32).

**41** a-b. L'indiscipline se perd par l'acquisition de la discipline, par la mort, par l'hermaphroditisme [3].

i. Acquisition de la discipline : soit qu'on prenne rituellement la discipline du Prātimokṣa *(saṃvarasamādāna)* ; soit que, par l'efficace de la cause intérieure *(hetu = sabhāgahetu*, ii. 52) ou de la cause extérieure *(pratyaya* = enseignement d'autrui, *parato ghoṣa)*, on obtienne le recueillement, qui comporte la discipline de *dhyāna* [4].

1. *tathārūpyāptam.*
2. *āryaṃ tu phalāptyuttaptihānibhiḥ //*
3. sdom min sdom pa thob pa daṅ / śi daṅ mthsan gñis byuṅ ba las = [*asaṃvaraḥ saṃvarāpticyutidvivyañjanodayāt* /]
4. On ne mentionne pas l'acquisition de la discipline pure comme cause d'aban-

La discipline de *dhyāna* rompt l'indiscipline, étant chargée de forces hostiles à l'indiscipline.

La mort et l'hermaphroditisme sont, respectivement, l'abandon et le bouleversement de la personne *(ātmabhāva, āśraya)* par laquelle l'indiscipliné a été prise.

ii. L'indiscipliné qui rejette les instruments de son métier, couteau et filet, même avec l'intention de ne plus commettre le meurtre, ne rompt pas pour cela l'indiscipline s'il ne prend pas la discipline. Le malade ne guérit pas sans remèdes, même s'il évite les causes de la maladie [9 b].

iii. L'indiscipliné qui prend la discipline du jeûne *(upavāsa)* reste-t-il un indiscipliné lorsqu'il sort du jeûne, ou bien se trouve-t-il dans l'état intermédiaire, ni-discipline-ni-indiscipline ?

Les avis diffèrent. Pour les uns [1], il se retrouve en indiscipline, car l'homme qui prend le jeûne n'a pas l'intention de renoncer définitivement au péché : une masse de fer portée au rouge revient à son état primitif. Pour les autres [2], l'indiscipliné, une fois sorti du jeûne, n'est plus indiscipliné, car l'acquisition de l'indiscipline suppose un acte corporel ou vocal *(vijñapti)*.

Comment perd-on l'*avijñapti* qui n'est ni discipline, ni indiscipline (iv. 13 a-b) ?

**41** c-d. L'*avijñapti* intermédiaire est perdue par la rupture de la force, de l'engagement, de l'action, de l'objet, de la vie, des racines [3].

Nous avons vu (iv. 37 c-d) comment s'acquiert l'*avijñapti* qui diffère de la discipline et de l'indiscipline.

Cette *avijñapti* est perdue en raison de six causes : (1) lorsque prend fin la force *(vega)* intense de foi *(prasāda)* ou de passion *(kleśa)* qui ont projeté l'*avijñapti*. Exemple : le mouvement de la

don de l'indiscipline ; car la discipline de *dhyāna* précède toujours la discipline pure.

1. Les docteurs du Gandhāra ; Saṃghabhadra approuve cette opinion.
2. Les Kāśmīriens. — Vibhāṣā, 117, 5.
3. *vegādānakriyārthāyurmūlacchedais tu madhyamā* //

flèche et de la roue du potier [10 a] ; (2) quand on renonce à l'engagement *(samādāna)* : « Depuis ce moment, je ne fais plus ce que je m'étais engagé à faire » [1] ; (3) quand on rompt l'action, c'est-à-dire quand on ne fait pas ce qu'on s'était engagé à faire, [par exemple vénérer le Bouddha, faire un *maṇḍalaka* avant de manger (voir p. 94, n. 1)] [2] ; (4) quand l'objet *(artha)* est rompu : le *caitya*, le jardin *(ārāma)*, le couvent *(vihāra)*, le lit, le siège, qu'on s'était engagé à vénérer ou à donner ; l'instrument *(yantra)*, le filet *(jāla)*, etc. [3] ; (5) quand la vie est rompue ; (6) quand on commence à rompre les racines de bien *(samucchedaprārambhāvasthāyām)* [4].

**42** a-b. L'acte non matériel, bon, du domaine du Kāmadhātu, se perd par la rupture des racines et par la naissance dans une sphère supérieure [5].

Nous avons expliqué comment est rompu, perdu, l'acte qui est matériel, à savoir l'acte corporel, l'acte vocal, l'*avijñapti*. — L'acte non matériel, bon, du Kāmadhātu, est perdu par la rupture des

1. Quand on dit : *alaṃ samādānena ;* en d'autres termes *pratyākhyānavacanena.*

2. L'*avijñapti* est perdue pour celui qui n'agit pas conformément à son engagement, *yathāsamāttam akurvataḥ.*

Vyākhyā : *tadyathā buddham avanditvā maṇḍalakam akṛtvā vā na bhokṣya iti tadakṛtvā bhuñjānasya* .... — Dans Bhikṣuṇīkarmavācanā, (School of Oriental Studies, Bulletin, 1920, p. 128), il est question du *trimaṇḍala* qu'on construit avant la prise du refuge. J'ai pensé que ce *trimaṇḍala* est le *triratnamaṇḍala* dont il est question dans le rituel des Bodhisattvas (Ādikarmapradīpa, dans Bouddhisme, Études et Matériaux, 1898, p. 206).

3. Paramārtha transcrit *yantra* (yên-toŭo-loŭo). — Par *etc.* entendre *śastra, viṣa*, etc.

4. Il faudrait dire que la *vijñapti*, qui a donné naissance à cette *avijñapti*, est abandonnée en même temps qu'elle, car sa *prāpti* est coupée par ces six causes. — Mais il peut y avoir *avijñapti* sans *vijñapti*, comme il résulte de iv. 67 ; et [d'ailleurs], en parlant de l'*avijñapti*, c'est comme si on parlait de la *vijñapti*. D'après d'autres, la *prāpti* d'une *vijñapti* incluse au ni-discipline-ni-indiscipline ne se continue pas *(anubandhinī)* ; donc l'auteur n'a pas ici à s'occuper de l'abandon de la *vijñapti*. (Vyākhyā).

5. [*kāmāptaṃ*] *kuśalārūpaṃ mūlacchedordhvajanmataḥ* /

racines de bien et par la naissance dans les sphères du Rūpa ou de l'Ārūpya [1].

**42** c-d. Ce qui est souillé et non matériel est perdu par la naissance du contrecarrant [2] [10 b].

Tout ce qui est souillé, de quelque sphère que ce soit, est perdu par la naissance du chemin qui s'oppose à cette souillure. Il s'agit d'un chemin d'abandon *(prahāṇamārga*, distinct du *vimuktimārga*, vi. 65 b) qui peut être de vue *(darśana)*, de méditation *(bhāvanā)*, qui peut être mondain *(laukika)*, supra-mondain *(lokottara)*. Ce chemin fait abandonner une certaine catégorie d'*upakleśa* [3] et, avec elle, tout son cortège de *prāptis*, etc.

Quels êtres sont susceptibles de discipline et d'indiscipline ?

**43** a-d. Les hommes — à l'exception des deux catégories d'eunuques, des hermaphrodites et des Kurus — sont susceptibles d'indiscipline ; de même pour la discipline, qui appartient aussi aux dieux. [4]

L'indiscipline existe seulement chez les hommes. Encore faut-il excepter les *ṣaṇḍhas* et les *paṇḍakas*, les hermaphrodites [5] et les Uttarakurus.

La discipline chez les hommes, avec les exceptions susdites, et chez les dieux [6] : donc, dans deux destinées.

1. En outre, dans certains cas, par le détachement du *kāma (vairāgya)* ; par exemple la bonne dissatisfaction *(kuśala daurmanasyendriya*, ii. 1, trad. p. 106, n. 4).

2. ñon moṅs pa can gzugs min ni / gñen po skyes nas rnam ñams ḥgyur = *[kliṣṭaṃ arūpaṃ tu pratipakṣotpādād vihīyate /] (?)*

3. Les *kleśas* sont des *upakleśas* ; tous les *upakleśas* ne sont pas des *kleśas*. — Voir v. 46.

4. za ma ma niṅ sgra mi sñan / mthsan gñis ma gtogs mi rnams la / sdom min sdom pa ḥaṅ de bzhin du / lha la ḥaṅ

*nṛṇām asaṃvaro hitvā ṣaṇḍhapaṇḍadvidhākṛtīn /*
*[kurūn ca] saṃvaro 'py evaṃ [devānāṃ ca]*

5. Mahāvyutpatti, 271, 13-20.

6. Le Theravādin (Kathāvatthu, iii. 10) soutient qu'il n'y a pas discipline chez les dieux parce qu'il n'y a pas indiscipline. — Voir ci-dessous iv. 44 a-b.

1. Les eunuques ne sont pas susceptibles de discipline : ceci résulte du Sūtra [11 a] : « O Mahānāman, le laïc aux vêtements blancs, mâle et muni de l'organe mâle .... » (iv. 30 a-b), et du Vinaya : « Semblable homme, il faut l'expulser ». — Pourquoi ? — Parce qu'ils possèdent, à un degré extrême, les passions des deux sexes ; parce qu'ils sont incapables *(akṣama)* de la réflexion *(pratisaṃkhyāna)* nécessaire pour combattre les passions ; parce que la vigueur du respect et de la crainte *(hrī, apatrāpya,* ii. 32 a-b) leur fait défaut.

Pourquoi ne sont-ils pas susceptibles d'indiscipline ? — Parce que l'intention de commettre le péché *(pāpāśaya)* n'est pas ferme chez eux ; parce que l'indiscipline s'oppose *(pratidvandva)* à la discipline : qui est susceptible de discipline est seul susceptible d'indiscipline.

2. Aux Uttarakurus manquent l'engagement *(samādāna),* d'où absence de la discipline de Prātimokṣa, et le recueillement *(samādhi)* [1], d'où absence des deux autres disciplines. D'autre part, l'intention de commettre le péché leur fait défaut.

3. Dans les mauvaises destinées *(āpāyika)* manque la vigueur de respect et de crainte : pour qu'il y ait discipline, il faut respect et crainte vigoureux [11 b] ; pour qu'il y ait indiscipline, il faut qu'on détruise *(vipādana)* respect et crainte (iv. 97 b).

Ni la discipline, ni l'indiscipline ne peuvent naître dans le corps, dans la personne, des eunuques, des hermaphrodites et des êtres des mauvaises destinées, car ce corps est semblable à un sol saturé de sel où ne peuvent croître ni le blé, ni la mauvaise herbe.

Objection. — Le Sūtra dit : « O Bhikṣus, il y a un Nāga né de l'œuf (iii. 9 a) qui, chaque huitième jour de la quinzaine, sortant de sa demeure, vient prendre le jeûne à huit membres » (Saṃyutta, iii, 241 ; Vibhāṣā, 24, 11 ; comp. Visuddhimagga, 300). — Il s'agit, pour les Nāgas, non pas de discipline, mais de bonne action *(sucarita).*

La discipline existe donc seulement chez les hommes et chez les dieux.

**43** d. Les trois disciplines, chez les hommes [2].

1. En raison de leur *māndya.*
2. mi rnams la gsum pa = [*nṛṇāṃ trayaḥ* //]

Discipline de Prātimokṣa, discipline née du *dhyāna*, discipline pure.

**44** a-b. Discipline du *dhyāna*, chez les dieux nés dans le Kāmadhātu et le Rūpadhātu [1].

Non pas dans la sphère supérieure.

**44** b-d. La discipline pure, en exceptant les dieux du *dhyāna* intermédiaire et les Asaṃjñisattvas, et aussi dans l'Ārūpya [2].

Elle existe dans le Rūpadhātu — en exceptant les *dhyānāntarikas* ou êtres nés dans le *dhyāna* intermédiaire, et les Asaṃjñisattvas — et dans l'Ārūpyadhātu. Les dieux de l'Ārūpya ne sont jamais munis en fait *(saṃmukhībhāvataḥ)* de cette discipline, puisque la discipline est matière, *rūpa* ; mais ils peuvent la « posséder » (voir iv. 82) [3].

Poursuivant son examen de l'acte [12 a], l'auteur va définir les diverses catégories qui sont enseignées dans le Sūtra.

Il y a trois actes, le bon, le mauvais, le non-défini (Vibhāṣā, 51, 1).

**45** a-b. L'acte bon est salutaire, l'acte mauvais est pernicieux,

1. ḥdod daṅ gzugs skyes lha rnams la / bsam gtan skyes yod = [*kāmarūpajadevānāṃ dhyānajaḥ*]

Non pas la discipline de Prātimokṣa, parce que les dieux sont étrangers au *saṃvega*, terreur-dégoût.

2. zag med ni / bsam gtan khyad par ḥdu śes med / sems can ma ḥgogs gzugs med na ḥaṅ = [*anāsravaḥ punaḥ / dhyānāntarāsaṃjñisattvāṃ hitvārūpye 'pi (saṃbhavet) //*]

La version tibétaine du Bhāṣya saute cette *kārikā*.

Par la pratique du *dhyānāntara* (viii. 22-23) on renaît dans cette partie surélevée du ciel des Brahmapurohitas, qu'on appelle *dhyānāntarikā*, où sont les Mahābrahmās (ii. 41 d ; iii. 2 d). — La naissance parmi les *mahābrahmāṇas* est un obstacle *(āvaraṇa)* (iv. 96), car l'entrée dans le Chemin et la discipline pure que comporte le Chemin sont impossibles à Brahmā, lequel croit qu'il est *svayambhū*, créateur ; etc. (vi. 38 a-b).

3. Paramārtha : La discipline pure chez les dieux du Kāma et du Rūpa, en exceptant les *dhyānāntarikas* et les *asaṃjñisattvas*, et chez les dieux d'Ārūpya ..... Les dieux nés dans l'Ārūpya possèdent virtuellement la discipline d'extase et la discipline pure, non pas actuellement.

l'acte différent du bon et du mauvais est différent du salutaire et du pernicieux [1].

Telle est la définition de l'acte bon, etc.

L'acte bon *(kuśala, śubha)* est salutaire *(kṣema)*, parce qu'il est de rétribution agréable *(iṣṭavipāka)* et par conséquent protège de la souffrance pour un temps ( : c'est l'acte bon impur, *kuśalasāsrava)* ; ou bien parce qu'il fait atteindre le Nirvāṇa et, par conséquent, protège définitivement de la souffrance ( : c'est l'acte bon pur).

L'acte mauvais *(akuśala, aśubha)* est pernicieux : c'est l'acte de rétribution désagréable.

L'acte dont Bhagavat ne dit pas qu'il est bon ou mauvais, l'acte non-défini *(avyākṛta)*, n'est ni salutaire, ni pernicieux.

**45** c-d. Acte méritoire, déméritoire, non-agité ; les trois actes dont l'acte à-sentir-agréablement est le premier [2].

Il y a trois actes, méritoire *(puṇya)*, déméritoire *(apuṇya)*, non-agité *(āniñjya)*. Il y a trois actes, à-sentir-agréablement *(sukhavedanīya)*, à-sentir-désagréablement *(duḥkhavedanīya)*, à-sentir-ni-désagréablement-ni-agréablement *(aduḥkhāsukhavedanīya)*.

**46** a-b. L'acte méritoire est l'acte bon de Kāmadhātu ; l'acte non-agité est l'acte bon d'au-dessus [3]. [12 b]

L'acte bon du domaine du Kāmadhātu est ce qu'on appelle l'acte ' méritoire ', *puṇya*, parce qu'il purifie, parce qu'il produit une rétribution agréable [4].

1. las bde mi bde daṅ gzhan ni / dge daṅ mi dge daṅ gzhan yin = [*kṣemam akṣemam itarat karma śubhāśubhetarat* /]

2. bsod nams bsod nams min mi gyo / bde ba myoṅ ḥgyur la sogs gsum = [*puṇyam apuṇyam āniñjyaṃ sukhavedyādikaṃ trayam* //]

3. bsod nams ḥdod khams dge baḥi las / mi gyo goṅ ma las skyes baḥi = [*kāmadhātuśubhaṃ karma puṇyam āniñjyam ūrdhvajam*]

L'Abhisamayālaṃkārāloka, ad Aṣṭasāhasrikā, p. 62, cite l'Abhidharmasamuccaya : *kāmapratisaṃyuktaṃ kuśalaṃ puṇyam rūpārūpyapratisaṃyuktam āniñjyam.* — Commentaire de Bodhicaryāvatāra, iii. 10.

4. Manque dans la version tibétaine, mais donné par Paramārtha. — Hiuan-tsang : « L'acte bon du Kāmadhātu est nommé *puṇya* parce qu'il fait du bien

L'acte bon d'au-dessus, c'est-à-dire du domaine des deux sphères supérieures, est nommé ' non-agité ', *āniñjya* [1].

Mais Bhagavat n'a-t-il pas dit que les trois premiers *dhyānas* sont agités *(señjita)* ? N'a-t-il pas dit que « le *vitarkita* et le *vicarita* du premier *dhyāna*, les Āryas disent qu'ils en sont l'agitation » ? [2]

à autrui et produit une rétribution agréable ; l'acte mauvais est nommé *apuṇya* parce qu'il nuit à autrui et produit une rétribution désagréable ».

1. i. La Vyākhyā (iii. 101 d) admet deux lectures, *āṇejya* de *ejṛ (kampane)* et *āniñjya* de *igi (gatyarthe)*. — Variantes relevées par Wogihara dans son édition de la Mahāvyutpatti, 21, 49, 244, 124 : *aniṅga, aniṅgya, aniñja, aniñjya, āniñjya*. — Opinions des modernes, Lotus, p. 306 ; Childers *(iñj)* ; Senart, Mahāvastu, i. 399 (MSS. *āniṃja)* ; Leumann, Album Kern, 393 ; Kern, note dans Bodhicaryāvatārapañjikā, p. 80 (védique *anedya* = *anindya)* ; E. Muller, Simplified grammar, p. 8. (Voir ma note Madhyamakavṛtti, p. 335).

ii. Action *āneñja*. — Les trois *abhisaṃkkhāras (puñña, apuñña, āneñja)*, Dīgha, iii. 217, Saṃyutta, ii. 82, Madhyamakavṛtti, xvi. 1 *(āneñjya)*. C'est l'acte ' leading to immovability ' de Warren (p. 180, d'après Visuddhimagga, p. 571) ; l'acte ' of imperturbable character ' ou ' for remaining static ' de Mrs Rhys Davids (trad. du Kathāvatthu, p. 358, ad xxii. 2). [C'est sans doute l'acte que décrit ici Vasubandhu, l'acte du domaine des sphères supérieures.]

iii. Pensée *āneñja, cittassa āneñjatā* ' non agitation de la pensée ' ; pensée, recueillement, *dhyāna*, saint, qualifiés *āneñjappatta, āniñjyaprāpta* : Udāna, iii. 3, Nettippakaraṇa, 87, Puggalapaññatti, 60, Aṅguttara, ii. 184, Visuddhimagga, 377, Wogihara, Bodhisattvabhūmi, 19. — C'est la pensée dans le 4me *dhyāna* où, d'après hérétiques Kathāvatthu xxii. 3, a lieu la mort de l'Arhat (comp. Kośa, iii. 43, Dīgha, ii. 156, Avadānaśataka, ii. 199) ; pensée *acala, niriñjana*.

La pensée *āneñja*, fondement du pouvoir magique *(iddhi)* est, dans Visuddhimagga, p. 386, une pensée qui ne s'incline pas *(na iñjati)* vers le *rāga*, etc. Ce n'est pas la pensée du quatrième *dhyāna*, mais une pensée bonne et recueillie *(samāhita)*. (Sur la *ṛddhi*, voir Kośa, vii. 48). — Dans Saṃyutta iv. 202, la pensée *aniñjamāna, aphandamāna*, etc., est celle débarrassée des *maññitas, iñjitas, phanditas, papañcitas, mānagatas* qui consistent à dire « Je suis », etc. — De même faut-il comprendre le *iñjita* d'Aṅguttara, ii. 45.

iv. Dans Majjhima, ii. 254, 262, le *viññāṇa* devient 1. *āṇañjupaga*, 2. *ākiñcaññāyatanupaga*, 3. *nevasaññānāsaññāyatanupaga*. On obtient l'*āṇañja* en abandonnant la notion de *kāma* et de *rūpa ;* l'*ākiñcaññā* en abandonnant en outre la notion d'*āṇañja ;* le *nevasaññānāsaññāyatana* en abandonnant en outre la notion d'*ākiñcaññā*. Il semble que l'*āṇañja* corresponde aux deux premiers étages de l'Ārūpyadhātu (voir Kośa, viii).

2. *yad atra vitarkitaṃ vicaritam idam atrāryā iñjitam ity āhuḥ / yad atra prītir avigatā idam atrāryā iñjitam ityāhuḥ / yad atra sukhaṃ sukham iti cetasa ābhoga idam atrāryā iñjitam ity āhuḥ*. — Madhyama,

Bhagavat dit en effet que les trois premiers *dhyānas* sont agités, en se plaçant au point de vue du caractère vicieux *(sāpakṣālatā)* de ces *dhyānas* (iii. 101 c, vi. 24 a et l'exposé complet viii. 11) ; leurs vices sont ce qui les agite. Mais dans l'Iñjitasūtra [1], Bhagavat déclare ces *dhyānas* non-agités parce qu'il les considère comme un chemin favorable à la non-agitation [2].

Mais pourquoi appeler non-agité ce qui est agité ? [3]

**46** c-d. Parce que, en ce qui concerne sa rétribution, l'acte du domaine des étages supérieurs ne varie pas [4].

L'acte du domaine du Kāmadhātu est agité *(iñjati)* en ce qui concerne la rétribution. La place de sa rétribution n'est pas fixée : un acte qui produit, naturellement, telle destinée, peut être rétribué dans telle autre ; un acte qui produit telle destinée divine peut être rétribué dans telle autre destinée divine. En effet, les actes produisant force, taille, beauté, objets de jouissance, il arrive que, au lieu d'être rétribués dans une destinée divine, ils soient, par l'efficace de certaines causes, rétribués dans une destinée humaine, animale, de *preta*. Au contraire, aucune cause ne peut faire que l'acte du domaine du Rūpa et de l'Ārūpya [13 a] ne soit pas rémunéré dans la terre *(bhūmi)* qui lui est propre.

50, 10. — Comparer Majjhima, i. 454 : .... *idaṃ kho ahaṃ Udāyi iñjitasmiṃ vadāmi / kiṃ ca tattha iñjitasmiṃ / yad eva tattha vitakkavicārā aniruddhā honti idaṃ tattha iñjitasmiṃ.*

1. *gyo baḥi mdo.* — Paramārtha et Hiuan-tsang : Dans l'Āniñjyasūtra : pou-tóng-kīng.

2. *mi gyo ba daṅ mthun par ḥgro baḥi lam las brtsams te* = *āniñjya-saṃpreṣa-gāminīm ārabhya* = *āniñjyānujvalabhāginaṃ ākampyānukūlabhāginaṃ mārgam ārabhya* (Vyākhyā).

D'après Hiuan-tsang : « Bhagavat les déclare non-agités, les considérant *(litt.* ' visant ', *kiú* ' prenant en main ') comme produisant une rétribution *(vipāka)* non-agitée » ; d'après Paramārtha : « ... visant *(yo)* le chemin capable de produire un *pratyaya* de bon non-agité ».

3. Hiuan-tsang : « Comment le *dhyāna* agité peut-il produire une rétribution non agitée ? Quoique ce *dhyāna* comporte l'agitation dûe à ses vices *(apakṣāla)*, néanmoins on l'appelle non agité, parce que, en ce qui concerne sa rétribution ... »

4. *tadbhūmiṣu yataḥ karma vipākaṃ prati neñjati ||*

Paramārtha : *svabhūmiṣu*, Hiuan-tsang : *svabhūmyāyatane.*

L'acte mauvais est déméritoire. Ceci est bien connu dans le monde et il n'y a pas lieu d'insister sur ce qui est connu dans le monde.

Quant aux actes à-sentir-agréablement, etc. :

**47** a-b. L'acte bon, jusqu'au troisième *dhyāna*, est à-sentir-agréablement [1].

La sensation agréable *(sukhā vedanā)* [2] n'existe pas au-dessus du troisième *dhyāna* : elle a donc pour domaine le Kāmadhātu et les trois premiers *dhyānas*. Donc la rétribution de l'acte bon est à-sentir-agréablement jusqu'au troisième *dhyāna*. L'acte qui a semblable rétribution est dit ' à-sentir-agréablement ' (voir iv. 49).

**47** b-c. Au-dessus, il est à-sentir-ni-agréablement-ni-désagréablement [3].

Les sensations agréable et désagréable *(sukhā, duḥkhā vedanā)* n'existent pas au-dessus du troisième *dhyāna*. Reste la sensation d'indifférence, unique rétribution de l'acte bon qui est rétribué au-dessus du troisième *dhyāna*.

**47** c-d. L'acte mauvais, d'ici-bas, est à-sentir-désagréablement [4].

L'acte mauvais est à-sentir-désagréablement. La Kārikā dit : « d'ici bas », pour indiquer que cet acte existe seulement dans le Kāmadhātu.

Le fruit de tous ces actes est-il seulement la sensation ? Non pas ;

1. *sukhavedyaṃ śubhaṃ dhyānād ātṛtīyāt*. — D'après Vibhāṣā, 115, 2. — Nous dirions plus clairement : la rétribution de l'acte bon est sensation agréable lorsqu'elle a lieu dans le Kāmadhātu et dans les trois premiers *dhyānas*.

2. Par *sukhā vedanā*, il faut entendre : (1) dans le Kāmadhātu et les deux premiers *dhyānas* la sensation de plaisir *(kāyika sukha)* et la sensation de satisfaction *(saumanasya)* ; (2) dans le troisième *dhyāna*, la sensation de satisfaction (ii. 7, viii. 9 b).

3. *ataḥ paraṃ / aduḥkhāsukhavedyam*. — Voir iii. 43.

4. sdug bsñal myoṅ ḥgyur ḥdiḥi mi dge = [*duḥkhavedyam aihikāśubham* //] (Une syllabe et un *pāda*). — *ḥdiḥi* ne peut être un génitif ; reste à en faire un adjectif, un équivalent de *ḥdi paḥi* = *aihika*, qu'on a iv. 13 c-d : ' moralité des êtres de ce monde ', *aihikaśīlam*.

Paramārtha : « Dans le Kāmadhātu, l'acte mauvais est nommé à sentir désagréablement .... La kārikā dit « dans le Kāmadhātu » pour indiquer que cet acte n'existe pas ailleurs ».

ils ont encore comme fruit [de rétribution] ce qui constitue l'appareil *(saṃbhāra)* de la sensation [1]. [13 b]

**48** a. D'après quelques-uns, l'acte intermédiaire existe aussi en dessous [2].

D'après d'autres, l'acte intermédiaire — c'est-à-dire l'acte qui a pour rétribution une sensation ni-agréable-ni-désagréable — existe aussi en dessous du quatrième *dhyāna,* contrairement à la doctrine iv. 47 a-c (Vibhāṣā, 115, 4). Deux arguments, 48 b et 48 c-d.

**48** b. Puisqu'il y a rétribution en ce qui concerne le *dhyānāntara* [3].

Si l'acte intermédiaire faisait défaut en dessous du quatrième *dhyāna,* il n'y aurait pas de rétribution *(vipāka)* de l'acte de *dhyānāntara* [4], ou bien [5] il n'y aurait pas rétribution d'un acte quelconque

1. Objets, complexe psycho-somatique *(āśraya),* ii. 57.

2. *adho 'pi madhyam ity eke.* — Cité Vyākhyā, iii. 43.

3. bsam gtan khyad par rnam smin las = *dhyānāntaravipākataḥ* /

i. Le *dhyānāntara* est le *dhyāna* intercalaire entre le premier et le deuxième *dhyāna,* ou, comme traduit le tibétain, un *dhyāna* supérieur *(khyad par)* au premier par l'absence de *vitarka* (voir viii. 22 d); il est une sorte d'annexe du premier *dhyāna.* (Voir ci-dessus p. 105).

On distingue le *samādhidhyāna,* le *dhyāna* consistant en recueillement, l'extase, et l'*upapattidhyāna,* l'existence dans un certain ciel correspondant à chaque extase.

L'acte de *dhyānāntara (dhyānāntarakarman)* est l'acte par lequel on obtient le *dhyānāntara*-extase et le *dhyānāntara*-existence.

ii. La kārikā comporte deux interprétations qu'indique le Bhāṣya : *dhyānāntarakarmaṇo vipākatas* = puisqu'il y a rétribution de l'acte de *dhyānāntara; dhyānāntare vipākatas* = puisqu'il y a rétribution dans le *dhyānāntara.*

Paramārtha traduit littéralement l'original; Hiuan-tsang : « Parce que l'[acte] intermédiaire produit rétribution ».

4. Bhāṣya : *dhyānāntarakarmaṇo vipāko na bhavet* (med pa). — Vyākhyā : *dhyānāntarakarmaṇo dhyānāntaropapattau vipākena veditena bhavitavyam / tatra sukhā duḥkhā vā vedanā nāsti / tasmād asyāduḥkhāsukhā vedanā vipāka iti* .... = « L'acte de *dhyānāntara* doit, dans l'existence de *dhyānāntara,* avoir une rétribution qui soit sensation. Or, dans le *dhyānāntara,* il n'y a ni sensation agréable, ni sensation désagréable; donc la sensation ni-désagréable-ni-agréable [qui s'y trouve] est la rétribution du dit acte. Donc en dessous du quatrième *dhyāna* existe un acte qui est à sentir ni-désagréablement-ni-agréablement ».

5. « ou bien » = si nous considérons la deuxième interprétation de la kārikā. (Note du traducteur).

dans le *dhyānāntara* [1], car les sensations agréable et désagréable y manquent.

[Répondant à cette argumentation,] les uns disent que la rétribution de l'acte de *dhyānāntara* est la sensation de plaisir *(sukhendriya* ii. 7, viii. 9 b) du *dhyāna* même [2] ; d'autres disent que la rétribution de cet acte n'est pas sensation, [mais *rūpa*, etc.]. [3]

Ces deux opinions sont en contradiction avec le Śāstra *(ucchāstra)* (Jñānaprasthāna, 11, 5) : « Arrive-t-il que la rétribution d'un acte soit sensation mentale seulement ? — Oui, la rétribution de l'acte bon exempt de *vitarka* ». [4]

1. Bhāṣya : *dhyānāntare vā kasya cit karmaṇo vipāko na syāt* (rnam par smin par mi ḥgyur). — Vyākhyā : *dhyānāntare vā kasya cit karmaṇo 'nyasya vipāko vedanā na syāt na saṃbhavati :* « Ou bien, dans le *dhyānāntara*, il n'y aurait pas de rétribution, sous forme de sensation, de n'importe quel acte différent de l'acte du *dhyānāntara*, car on ne peut pas dire que la rétribution expérimentée dans le *dhyānāntara* est le fruit d'un acte à sentir agréablement du domaine du premier *dhyāna*, ni qu'il est le fruit d'un acte à sentir désagréablement du domaine du Kāmadhātu, ni qu'il est le fruit d'un acte du domaine du quatrième *dhyāna* ».

Hiuan-tsang traduit : « Ou bien il n'y aura pas d'acte [qui soit rétribué dans le *dhyānāntara*] » (houo īng oŭ ye).

Paramārtha : « S'il n'en est pas ainsi [= si l'acte intermédiaire fait défaut en dessous du quatrième *dhyāna*], l'acte de *dhyānāntara* n'aura pas de rétribution ; ou bien, dans le *dhyānāntara*, il y aura un acte de différente nature [rétribué] », [Or on ne peut pas dire que la sensation du *dhyānāntara* soit la rétribution de quelque autre acte].

2. *dhyānāntarakarmaṇo dhyāna eva sukhendriyaṃ vipāka ity eke bruvate.* — Hiuan-tsang : « Cet acte produit comme rétribution la sensation de plaisir *(sukhendriya)* du *dhyāna* principal ». [Glose de l'éditeur : du premier *dhyāna*]. — Ce qui peut s'entendre ; l'acte qui produit le *dhyānāntara* est rétribué en sensation, mais dans le *dhyāna* principal.

3. Bhāṣya : *naiva tasya vedanā vipāka ity apare.* — Ces maîtres soutiennent-ils qu'il n'y a pas de sensation dans l'existence de *dhyānāntara (dhyānāntaropapattau)?* Non. Mais ils disent que cette sensation n'est pas fruit de rétribution, mais fruit d'écoulement (ii. 57 c).

4. [*kiṃ*] *karmaṇaś caitasiky eva vedanā vipāko vipacyate .... kuśalasyāvitarkasya karmaṇaḥ.*

Cet acte bon exempt de *vitarka* est l'acte qui produit le *dhyānāntara ;* sa rétribution est sensation mentale seulement. Donc il est faux que la rétribution de l'acte qui produit le *dhyānāntara* soit la sensation du plaisir du *dhyāna*

**48** c-d. Parce qu'il est admis que la rétribution des trois sortes d'acte a lieu en même temps [1].

Deuxième raison d'admettre que l'acte intermédiaire existe en dessous du quatrième *dhyāna*.

Le Śāstra dit au même endroit : « Arrive-t-il qu'il y ait en même temps rétribution des trois sortes d'acte ? — Oui. Peuvent avoir lieu en même temps (1) la rétribution d'un acte à-sentir-agréablement, à savoir des *dharmas* matériels, [l'organe de la vue, etc.] ; (2) la rétribution d'un acte à-sentir-désagréablement, à savoir la pensée et les mentaux [en excluant la dissatisfaction, ii. 10 b-c] ; (3) la rétribution d'un acte à-sentir-ni-agréablement-ni-désagréablement, à savoir les *dharmas* dissociés de la pensée, [organe vital, etc., ii. 35]. » — Or, en dehors du Kāmadhātu, les trois sortes d'acte ne peuvent être rétribuées simultanément, car la rétribution de l'acte à-sentir-désagréablement a lieu seulement dans le Kāmadhātu (Vibhāṣā, 118, 10).

L'acte à-sentir-ni-agréablement-ni-désagréablement, [lorsqu'il appartient à un étage inférieur au quatrième *dhyāna*], est-il bon ou mauvais ? — Il est bon, mais de faible force.

Mais n'avez-vous pas dit [14 a] que « l'acte bon, jusqu'au troisième *dhyāna*, est à-sentir-agréablement (iv. 47 a) » ? — Cette définition vise la généralité des cas *(bāhulika nirdeśa)*.

Mais comment peut-on dire que l'acte est à-sentir-agréablement *(sukhavedanīya, sukhavedya)* ? L'acte, de sa nature, n'est pas sensation, n'est pas senti *(avedanāsvabhāva)* ? [2]

On s'exprime ainsi parce que l'acte est favorable à la sensation agréable *(sukhavedanāhita, anukūla)* ; ou bien parce que sa rétribution est sentie agréablement. De même qu'on appelle *snānīyakā-*

même (du premier *dhyāna* dont le *dhyānāntara* est l'annexe supérieure) ; faux aussi que cette rétribution ne soit pas sensation. Car l'acte exempt de *vitarka* n'existe qu'à partir du *dhyānāntara*. (Voir iv. 57 a-c).

1. sña phyi med gsum smin ḥdod phyir = [*trayasyā*]*pūrvācaramaṃ* [*vipāka iṣyate yataḥ* //]

2. Ce que l'on sent *(anubhū)*, c'est le *sukha*, le plaisir, non pas l'acte.

*ṣāya*, vêtement à baigner, le vêtement avec lequel on se baigne, de même on appelle ' à sentir ' *(vedanīya)* l'acte par lequel on sent une rétribution.

D'ailleurs

**49.** Il y a cinq manières d'être *vedanīya*, ' à sentir ', ' senti ' : en soi, par association, en tant qu'objet, en tant que rétribué, par fait de présence [1].

1. La sensation, de sa nature même, est à sentir. La sensation agréable est expérience *(anubhava)* agréable, etc. (i. 14 c, ii. 24).

2. Le contact *(sparśa)* est à sentir parce qu'il est associé à la sensation : contact à-sentir-agréablement, etc. (Saṇyukta, 13, Saṃyutta, v. 211 ; Kośa, ii. trad. p. 125 et 154)

3. Les six objets *(viṣaya)* des six organes sont à sentir en tant qu'objet *(ālambana)* : « Voyant la couleur avec l'œil, il éprouve, il sent la couleur, mais il ne sent pas la couleur avec affection » [2]. [14 b] La couleur est l'objet de la sensation.

4. L'acte est à sentir en tant que rétribué : « un acte à sentir dans l'existence présente » (Madhyama, 3, 1).

5. La sensation est à sentir par le fait de présence *(saṃmukhībhāva)*. « Quand il sent, quand il éprouve *(anubhavati)* la sensation agréable, deux sensations, la désagréable et la neutre, se trouvent alors empêchées pour lui » [3] : donc lorsque la sensation agréable est

1. ño bo ñid daṅ mthsuṅs ldan daṅ / dmigs pa daṅ ni rnam smin daṅ / mṅon sum du ni gyur pa las / myoṅ gyur rnam pa lña yin no.

La Vyākhyā fournit les termes : *svabhāvavedanīyatā, ālambanavedanīyatā, saṃmukhībhāvavedanīyatā.*

[*svabhāvataḥ saṃprayogād ālambanavipākataḥ /*
*saṃmukhībhāvataś cāpi pañcadhā vedanīyatā* //]

D'après Vibhāṣā, 115, 1, où l'ordre diffère (5 devient 2).

2. [*rūpaṃ cakṣuṣā dṛṣṭvā*] *rūpapratisaṃvedī no ca rūparāgapratisaṃvedī* — Même texte Saṃyutta, iv. 41.

Vyākhyā : *rūpaṃ pratyanubhavati no ca rūparāgaṃ pratyanubhavatīty arthaḥ / atha vā no ca rūpaṃ rāgeṇa pratyanubhavaty ālambata iti.*

3. *yasmin samaye sukhāṃ vedanāṃ vedayate dve asya vedane tasmin samaye niruddhe bhavataḥ* (Mahānidānadharmaparyāya) ; comparer Dīgha, ii. 66.

en exercice *(pravartate)*, il n'y a pas d'autre sensation par laquelle on la sentirait. Si donc on dit que cette sensation est ' à sentir ' *(vedanīya)*, c'est parce qu'elle est présente *(saṃmukhībhāvena vedanīyatā)*.

**50** a. Cet acte est déterminé ou indéterminé [1]. [15 a]

1. de yaṅ ṅes daṅ ma ṅes pa = [*tac ca niyatāniyatam*].

Le problème de la nécessité de la rétribution de l'acte n'est pas sans présenter quelques difficultés. On doit tenir compte de multiples données. Voir notamment (iv. 120) la distinction de l'acte fait *(kṛta)* et de l'acte ' accumulé ' *(upacita)* : l'acte ne sera pas ' compté ', ' accumulé ', s'il est suivi de repentir, confession, etc. En effet, l'acte n'est complet que par le *pṛṣṭha* ou consécutif (iv. 68) ; la gravité de l'acte dépend de la gravité du préparatif, de l'acte principal, du consécutif (iv. 119). — Tout acte accumulé n'est pas nécessairement rétribué. — Le caractère de la rétribution d'un acte nécessairement rétribué peut changer : tel acte à sentir en enfer dans la vie prochaine sera rétribué ici bas (Aṅgulimāla est un bon exemple) (iv. 55). En effet, si on excepte les péchés mortels (iv. 97), les crimes n'empêchent pas — fors le cas de ' vue fausse ' coupant les racines de bien (iv. 79) : et encore celles-ci peuvent-elles renaître dès cette vie (iv. 80 c-d) — de se « détacher du Kāmadhātu », et, par conséquent, de renaître à la prochaine naissance dans les cieux de Rūpa (iv. 55) : auquel cas les péchés qui ne sont pas de rétribution nécessaire sont comme s'ils n'avaient pas été commis ; les autres sont rétribués ici-bas. — Les crimes, à l'exception de ceux qui doivent nécessairement mûrir en mauvaise destinée, n'empêchent pas d'entrer dans le Chemin : dès lors l'âme, parfumée par de puissantes racines de bien (pureté de la conduite, respect des joyaux) devient réfractaire à la maturation des anciennes actions — non déterminées — qui pouvaient produire une mauvaise destinée : « L'ignorant, n'eut-il commis qu'un petit péché, va en bas ; le sage, eût-il commis un grand péché, évite le mal. Une petite masse de fer, compacte, coule ; le même fer, en grande masse mais façonné en vaisseau, flotte » (vi. 34 a-b, Aṅguttara, i. 249). En plantant une petite racine de bien dans le champ de mérite que sont les Bouddhas, on supprime la rétribution des actes de rétribution non nécessaire (vii. 34 ad finem). — Le Kośa, iv. 60, traite de l'acte ' pur ' *(anāsrava)* qui détruit les autres actes.

Un autre problème est celui de l'ordre dans lequel les divers actes sont rétribués : ils sont lourds, nombreux, proches (voir Kośa, ix, traité du Pudgala, à la fin ; Visuddhimagga, p. 601). Le Bouddha a déclaré que la rétribution de l'acte est incompréhensible ; il défend de chercher à la comprendre (Aṅguttara, ii. 80, Madhyamakāvatāra, vi. 42, Milinda, 189, Jātakamālā, xxxiii. 1-3). — Un point, très clair pour les Bouddhistes, et pour nous obscur, est qu'il y a acte et rétribution, mais qu'il n'y a pas d'agent. — On a discuté si toute souffrance était rétribution ou provenait de rétribution (iv. 58 b, d, 85) ; si la rétribution comportait elle-même une rétribution (Visuddhimagga, 602, Kathāvatthu, vii. 10, Madhyama-

L'acte que nous venons de décrire (à-sentir-agréablement, etc.) est ou bien déterminé *(niyata)*, c'est-à-dire ' qui doit nécessairement être senti ', ou bien indéterminé *(aniyata)*, ' qui ne sera pas nécessairement senti '.

**50** b-c. L'acte déterminé est de trois espèces, à sentir dans la vie actuelle, etc. [1]

L'acte déterminé est (1) à sentir dans la vie actuelle *(dṛṣṭadharmavedanīya)*, (2) à sentir après être rené, en d'autres termes dans la vie immédiatement à venir *(upapadyavedanīya)*, (3) à sentir plus tard *(aparaparyāyavedanīya)*.

En ajoutant l'acte indéterminé, cela fait, au point de vue de la modalité de la rétribution, quatre espèces.

**50** c-d. D'après une opinion, l'acte est de cinq espèces [2].

En divisant l'acte indéterminé en deux catégories : celui qui est indéterminé quant à l'époque de la rétribution, mais dont la rétribution est d'ailleurs certaine *(niyatavipāka)* ; celui qui est indéterminé quant à la rétribution *(aniyatavipāka)*, qui peut ne pas être rétribué.

L'acte à sentir dans la vie actuelle est l'acte qui mûrit ou est rétribué dans l'existence même où il a été accompli. L'acte à sentir

kāvatāra, vi. 41, Karmaprajñapti, à la fin. — Comparer Deussen, Vedānta (1883), 497-8) : Vasubandhu consacre à ce problème un chapitre de son traité sur le Pudgala.

Intéressent la « bouddhologie » et le *lokottaravāda*, les questions suivantes : le Bouddha éprouve-t-il la rétribution de ses anciens péchés ? (iv. 102, à la fin) Comment expliquer les naissances animales du Bodhisattva ? (vi. 23 c)

1. mthoṅ baḥi chos la sogs pa la / myoṅ gyur phyir na ṅes rnam gsum = [*dṛṣṭadharmādivedyataḥ / tridhā niyatam*]

Voir Childers, 178 b ; Warren, 245 ; Visuddhimagga, 601, Compendium, 144. — Les anciennes sources opposent le *diṭṭhadhamme vedanīya* à l'acte qui mène en enfer (Aṅguttara, i. 249), à l'acte sentir plus tard, *samparāyavedanīya* (ibid., iv. 382).

2. kha cig las rnams lṅa zhes zer = [*eke tu bruvanti karmapañcakam* //] ?

Hiuan-tsang : « Ou bien on dit qu'il y a cinq actes » ; Paramārtha : « En outre, il y a cinq actes ».

après être rené *(upapadya)* est l'acte qui est rétribué dans l'existence qui suit celle où il a été accompli. L'acte à sentir plus tard est l'acte qui est rétribué dans une existence ultérieure, à partir de la troisième.

Mais, disent d'autres maîtres, [les Sautrāntikas], on ne peut admettre qu'un acte très fort soit de faible rétribution. Par conséquent, la rétribution d'un acte à sentir dans la vie actuelle peut se continuer dans d'autres existences ; cependant, comme cette rétribution commence *(vipākārambha)* dans la vie actuelle, cet acte reçoit le nom ' à sentir dans la vie actuelle '.

Les Vaibhāṣikas n'acceptent pas cette manière de voir. Il y a, disent-ils, des actes dont le fruit est proche *(saṃnikṛṣṭaphala)*, des actes dont le fruit est éloigné *(viprakṛṣṭa)*. De même le lin *(suvarcala)* porte son fruit après deux mois et demi, le blé *(yava)* et le *godhūma* après six mois. [1] [15 b]

**51** a. D'autres distinguent quatre alternatives [2].

Les Dārṣṭāntikas [3] distinguent quatre cas : 1. Acte déterminé quant à l'époque de la rétribution, indéterminé quant à la rétribution. — Si cet acte est rétribué, il sera certainement rétribué à tel moment, mais il n'est pas nécessairement rétribué : c'est l'acte *niyata* ou *niyatavedanīya*, mais *aniyatavipāka*. — 2. Acte déterminé quant à la rétribution, indéterminé quant à l'époque de la rétribution. — Cet acte

1. Les traducteurs chinois s'écartent du tibétain : « Il y a des actes dont le fruit est proche et petit ; il y a des actes dont le fruit est lointain et grand ... ». C'est bien ce qu'enseigne la Vibhāṣā, 114, 16 : « L'acte à sentir dans la vie actuelle produit un fruit proche : on peut donc dire qu'il est fort ; comment peut-on dire que les autres actes, de fruit éloigné, sont très forts ? — L'acte à sentir dans la vie actuelle produit un fruit proche, mais faible : on ne peut pas dire que cet acte soit très fort .... Le *yava* a son fruit après six mois, fruit plus éloigné mais plus grand que celui du lin ; le *khadira* (k'ia-lī-chóu) a son fruit après cinq, six, douze ans, mais ce fruit est plus grand ; le *tāla* a son fruit après cent ans, mais ce fruit est le plus grand ».

2. Edition des kārikās : kha cig mu ni bzhi zhes zer. - Bhāṣya : gzhan dag mu ni .... Paramārtha et Hiuan-tsang : « D'autres maîtres disent : quatre alternatives (kiú = mot) ».

[*cātuṣkoṭikam ity anye*]

3. *dārṣṭāntikāḥ sautrāntikāḥ* (Vyākhyā).

sera rétribué, mais l'époque de la rétribution reste indéterminée : *niyatavipāka*, mais *aniyata*, *aniyatavedanīya*. — 3. Acte déterminé aux deux points de vue : *niyatavipāka* et *niyatavedanīya*. — 4. Acte indéterminé aux deux points de vue : *aniyatavipāka* et *aniyatavedanīya*.

D'après ce système il y a huit sortes d'actes : 1. acte à sentir dans la présente existence et de rétribution certaine, 2. acte à sentir dans la présente existence et de rétribution possible.... 7. acte qui peut être senti dans n'importe quelle existence *(aniyata* ou *aniyatavedanīya)*, mais de rétribution certaine ; 8. acte qui peut être senti dans n'importe quelle existence et de rétribution possible *(aniyatavipāka)*.

Mais les actes définis dans l'Écriture comme ' à sentir dans cette vie ', etc. sont toujours de rétribution certaine ; l'acte défini comme ' indéterminé ' *(aniyata)* peut ne pas être rétribué (iv. 50 a-c). [1]

Arrive-t-il qu'un homme produise ou projette *(ākṣipati)* en même temps des actes des quatre espèces ?

Oui. A supposer qu'un homme fasse commettre par autrui meurtre, vol et mensonge ; commette lui-même adultère ; et que ces quatre actes, appartenant respectivement aux quatre espèces, soient perpétrés au même instant. (iv. 67)

**51** b. Trois espèces d'acte projettent l'existence [2].

L'acte à sentir dans l'existence actuelle ne projette pas l'existence actuelle *(nikāyasabhāga*, ii. 41 a) ; celle-ci a été projetée par un acte antérieur.

1. Hiuan-tsang ajoute deux mots à la kārikā : « Quatre, bon » ; c'est-à-dire : « La doctrine des quatre actes (50 a-c) est bonne ». — Bhāṣya : « Les actes ' à sentir dans l'existence actuelle ', etc. sont les trois actes déterminés ; l'acte indéterminé est le quatrième. Nous disons que c'est bon [16 a], car, en indiquant seulement ici l'acte déterminé ou indéterminé quant à l'époque de la rétribution, on explique les quatre catégories d'acte enseignées dans le Sūtra ». — Glose de l'éditeur japonais : « En disant que c'est bon, le Śāstra ne condamne pas la théorie des cinq actes, des huit actes ».

2. gsum gyis ris ni ḥphen par byed = [*nikāyaḥ kṣipyate tribhiḥ* /]

Combien d'espèces d'acte peuvent être produites dans les diverses sphères d'existence *(dhātu)* et dans les diverses destinées *(gati)* ?

**51** c. Quadruple production partout [1].

Dans les trois sphères d'existence et dans toutes les destinées peuvent être produites les quatre espèces d'acte bon ou d'acte mauvais. — Mais cette règle générale souffre des restrictions. D'une part, il n'y a pas d'acte mauvais au dessus du Kāmadhātu ; d'autre part (51 d-53) :

**51** d. L'acte bon, dans les enfers, est seulement de trois espèces [2].

Dans les enfers, on peut produire l'acte bon à sentir dans l'existence prochaine, l'acte bon à sentir dans une existence ultérieure, l'acte bon indéterminé ; mais non pas l'acte bon à sentir dans l'existence actuelle, car il n'y a pas, dans les enfers, de rétribution agréable *(manojña, manāpa)*.

**52** a-b. Quand il est ferme, le sot ne produit pas d'acte à sentir, à l'étage dont il est détaché, dans l'existence prochaine [3].

Quand il est ferme *(sthira)*, c'est-à-dire quand il n'est pas sujet à la chute *(aparihāṇadharman*, vi. 56, Puggalapaññatti, p. 12).

Le sot *(bāla)*, c'est-à-dire le Pṛthagjana.

Lorsqu'il est détaché d'un certain étage, lorsqu'il est délivré d'attachement *(virakta)* à l'égard d'un certain plan de l'existence (Kāmadhātu, premier *dhyāna*....), il ne produit jamais un acte à sentir, dans cet étage, à sa prochaine renaissance.

**52** c. L'Ārya ne produit pas non plus d'acte à sentir dans une existence ultérieure [4].

Quand il est ferme, le saint ne produit pas d'acte à sentir, à l'étage

1. thams cad na ni ḥphen pa bzhi = [*sarvatra caturdhākṣepaḥ*]
2. *śubhasya narake tridhā* /
3. gaṅ las ḥdod chags bral brtan paḥi / byis pa der skyes myoṅ mi byed = *yadviraktaḥ sthiro bālo* [*nātropapadyavedyakṛt* //]
4. ḥphags pa gzhan du ḥan myoṅ mi byed = *nānyavedyakṛd apy* [*āryaḥ*]

dont il est détaché, soit dans la prochaine existence, soit dans une existence ultérieure.

En effet, le Pṛthagjana incapable de chute *(aparihāṇadharman)* ne renaît pas, dans la prochaine existence, à l'étage relativement auquel il est détaché ; et le saint incapable de chute ne renaît jamais à cet étage.

L'un et l'autre produisent, relatifs à l'étage où ils sont nés, l'acte à sentir dans la présente existence et l'acte indéterminé.

**52** d. L'Ārya, non ferme, lorsqu'il est détaché du Kāmadhātu ou du *bhavāgra*, de même. [16 b] [1]

L'Ārya détaché du Kāmadhātu est l'Anāgāmin (vi. 36).

L'Ārya détaché du *bhavāgra* ou *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*, dernier étage de l'Ārūpyadhātu, est l'Arhat (vi. 45).

Même quand ils sont sujets à la chute, c'est-à-dire susceptibles de perdre le fruit obtenu, ces saints ne produisent pas d'acte à sentir, ni dans l'existence prochaine, ni dans une existence ultérieure, soit dans le Kāmadhātu, soit dans le *bhavāgra*.

Nous expliquerons (vi. 60) comment le saint, sujet à la chute, reconquiert toujours le fruit avant de mourir.

L'être intermédiaire *(antarābhava*, iii. 12 c) produit-il des actes ?

**53** a-b. L'être intermédiaire, dans le Kāmadhātu, produit vingt-deux espèces d'acte [2].

L'embryon passe par cinq états, *kalala, arbuda, peśin, ghana, praśākhā*. L'homme passe par cinq états, enfant, adolescent, homme fait, homme mûr, vieillard [3].

L'être intermédiaire produit des actes déterminés *(niyata)* à sentir

1. ḥdod rtseḥi mi brtan pa yaṅ min = [*nāpi kāmāgrato 'sthiraḥ*]

2. srid pa bar ma ḥdod khams su / ḥphen pa rnam pa ñi śu gnis = [*dvāviṃśatidhākṣipati kāmadhātvantarābhavaḥ* /] — Vibhāṣā, 114, 22.

3. Voir ii. 52 a, iii. 19. — Saṃyutta, i. 206 ; Mahāvyutpatti, 190 ; Windisch, Buddha's Geburt, 87 et sources citées. — Sur la vie embryonnaire, notre note sur *prāṇa*, Kośa, iv. 73 a-b.

comme être intermédiaire, comme *kalala, arbuda* .... comme enfant, adolescent .... Soit onze sortes d'acte déterminé. De même il produit onze actes indéterminés.

**53** c. Ces actes portent leur fruit dans l'existence actuelle [1]. [17a ]

Les onze actes déterminés de l'être intermédiaire appartiennent à la catégorie ' à sentir dans l'existence actuelle '. — Pourquoi ?

**53** d. Car tous ces états forment avec l'existence intermédiaire une seule existence [2].

L'existence intermédiaire et les dix états *(avasthā)* qui la suivent sont projetés par un seul acte (iii. 13). — Aussi ne distingue-t-on pas un acte ' à sentir dans l'existence intermédiaire ' : celle-ci est projetée, en effet, par l'acte même qui est à sentir dans la vie qui suit l'existence intermédiaire [3].

En vertu de quels caractères un acte est-il déterminé, c'est-à-dire nécessairement rétribué ?

**54**. L'acte accompli par passion violente ou par foi violente, à l'égard d'un champ de qualités, continuellement, et le meurtre du père et de la mère, sont déterminés [4].

1. de ni mthoṅ chos ḥbras bu yin = [*etad dṛṣṭadharmaphalam*]

2. de ni ris gcig kho na yin = [*ekanikāya eva saḥ*]. — L'être intermédiaire appartient (avec la vie subséquente) à un seul *nikāya*.

L'existence intermédiaire et l'existence qui suit ne forment qu'une existence *(nikāyasabhāga)*. Donc les actes de l'être intermédiaire, mûrissant tous dans son existence intermédiaire ou dans l'existence qui suit, sont tous ' à sentir dans l'existence présente '.

Il s'agit du fruit de rétribution *(vipāka)* ; voir ii. 52 a.

3. Littéralement : « celle-ci est projetée par l'acte *upapadyavedanīya*, l'acte à sentir dans l'existence suivante, après être rené [une fois] ». — Hiuan-tsang : « ... par l'acte *upapadyavedanīya*, etc. » (Ce qui vaut mieux : car une existence intermédiaire peut être projetée par un acte à sentir dans une existence ultérieure).

4. ñon moṅs rab dad drag po daṅ / yon tan zhiṅ daṅ rgyun chags su / byas pa gaṅ zhig yin pa daṅ / pha ma gsod daṅ de ñes so

[*tīvrakleśaprasādena guṇakṣetre nirantaram /*
*yat kṛtaṃ mātāpitroś ca vadho niyatam eva tat* //]

L'acte accompli par passion violente, l'acte accompli par foi violente, l'acte accompli à l'égard d'un champ de qualités, l'acte accompli continuellement, cet acte est déterminé.

Par champ de qualités, il faut entendre ou bien les trois joyaux, ou bien certaines personnes, à savoir les possesseurs des fruits ou saints (Srotaāpanna, etc.) et les possesseurs de certains recueillements (*nirodhasamāpatti*, ii. 44 d, *araṇā*, vii. 35 c, *maitrī*, viii. 29). L'acte accompli à l'égard de ces champs, même en l'absence d'une pensée intense de passion ou de foi, ou de continuité, est déterminé, qu'il soit d'ailleurs bon ou mauvais.

De même le meurtre du père ou de la mère, dans quelque intention qu'il soit commis [1] [17 b]

Tout autre acte — celui qui est fait avec passion faible *(mandakleśa)*, etc. — est indéterminé.

En vertu de quels caractères un acte est-il senti dans l'existence actuelle ?

**55** a-b. L'acte porte fruit dans l'existence actuelle en raison de certain caractère du champ et de l'intention [2].

En raison de l'excellence du champ, bien que l'intention puisse être faible : par exemple le Bhikṣu qui devint femme pour avoir insulté le Saṃgha : « Vous n'êtes que des femmes ! » *(striyo yūyam)*.

En raison de l'excellence de l'intention : par exemple cet eunuque qui délivra les taureaux du danger d'être châtrés, et reprit son sexe [3].

Ou bien encore :

1. Le texte porte *yathā tathā ceti*. — Vyākhyā : « Que ce soit par la pensée que le meurtre est méritoire *(puṇyabuddhyā)* ou par haine, etc. Le Perse *(pārasika)* qui tue son père ou sa mère en croyant faire œuvre pie ... (voir iv. 68 d). — Hiuan-tsang : « Meurtre ... avec une pensée légère ou lourde ». — Paramārtha : *i choăi eùl sīn*.

2. mthoṅ chos ḥbras bu can gyi las / zhiṅ daṅ bsam paḷi khyad par las = [*dṛṣṭadharmaphalaṃ karma*] *kṣetrāśayaviśeṣa*[*taḥ* /]

D'après Vinaya des dix récitations, 51, 1 : Vibhāṣā, 114, 12.

Ceux qui offensent leur mère sont punis dans cette vie, Divya, 586.

3. Hiuan-tsang ajoute : « De semblables récits sont nombreux ».

**55** c. Et aussi, lorsqu'on est définitivement détaché à l'égard de l'étage auquel l'acte appartient, [1]

Lorsqu'un homme est définitivement détaché à l'égard d'un certain étage (iv. 52), il ne peut plus renaître à cet étage : par conséquent, l'acte rétribuable à cet étage, mais dans une autre existence, change de nature et devient rétribuable dans la présente existence, qu'il soit d'ailleurs bon ou mauvais.

**55** d. L'acte ' déterminé quant à la rétribution ' [2].

Il s'agit d'un acte de rétribution nécessaire, mais indéterminé quant à l'époque de la rétribution : cet acte sera rétribué dans la vie actuelle.

Pour l'acte déterminé quant à l'époque de la rétribution, il sera rétribué à l'époque pour laquelle il est déterminé : l'homme dont les actions doivent être rétribuées, à sa première renaissance, dans un certain étage, ne peut pas se détacher d'une manière définitive de cet étage. [18 a]

Quant à l'acte non déterminé quant à la rétribution elle-même, il ne sera pas rétribué si on se détache de l'étage où il aurait pu être rétribué.

Quel champ confère à l'acte qui s'y rapporte la qualité d'être nécessairement rétribué dans l'existence actuelle ?

1. *tadbhūmyatyantavairāgyāt.*

2. rnam smin ñes par gaṅ yin paho = [*vipāke niyataṃ ca yat* //]

Majjhima, ii. 220, Aṅguttara, iv. 382 : l'acte ' à sentir dans cette vie ' peut-il être transformé en acte ' à sentir dans l'avenir ' *(saṃparāyavedanīya).....?*

Le même problème est examiné dans Karmaprajñapti, Mdo, 62, 246 b : « Il y a huit sortes d'actes : à sentir agréablement, désagréablement, dans ce monde, plus tard, à sentir petitement, à sentir grandement, mûr, non mûr. L'acte à sentir agréablement peut-il, par énergie et effort, être changé en acte à sentir désagréablement ? Impossible .... L'acte non mûr peut-il être changé en acte mûr ? Oui et non. Quelques-uns, pour opérer cette transformation, se coupent les cheveux, la barbe, les cheveux et la barbe, se tourmentent par divers chemins et mauvaises pénitences : ils échouent. D'autres, par énergie et effort, obtiennent le fruit de Srotaāpanna .... ». — « Il y a trois actes : à sentir dans cette vie, à la prochaine existence, plus tard. Arrive-t-il qu'éprouvant le premier on éprouve aussi les deux autres ? Oui. Quand on obtient la qualité d'Arhat, la rétribution des deux autres actes arrive ».

En général, le Saṃgha des Bhikṣus ayant a sa tête le Bouddha ; à énumérer les personnes, cinq sortes de personnes :

**56.** Les hommes qui sortent soit du *nirodha*, soit de la *maitrī*, soit de l'*araṇā*, soit de la vue des vérités, soit du fruit d'Arhat : tout bien et tout mal à leur égard est aussitôt rétribué. [1]

L'homme qui sort du recueillement d'arrêt *(nirodhasamāpatti*, ii. 41 c, viii. 33). — Dans ce recueillement il a obtenu une tranquillité extrême *(śānti)* de la pensée, car ce recueillement est semblable au Nirvāṇa. Lorsqu'il en sort *(vyuṭhita)*, il est comme s'il était allé au Nirvāṇa et en revenait.

L'homme qui sort du recueillement qui arrête la passion d'autrui (*araṇāsamāpatti*, viii. 35 c). — Dans ce recueillement, sa série mentale *(saṃtati)* s'est revêtue de l'intention d'installer l'infinité des êtres dans l'absence de passion *(araṇā)* ; lorsqu'il en sort, sa série est pénétrée d'un mérite intense *(atyudagra = tīkṣṇa)* et sans mesure. [18 b]

L'homme qui sort du recueillement de bienveillance *(maitrīsamāpatti*, viii. 29). — Dans ce recueillement, sa série s'est revêtue de l'intention du bonheur de l'infinité des êtres ; lorsqu'il en sort, sa série est pénétrée d'un mérite intense et sans mesure.

L'homme qui sort du chemin de la vue des vérités [2]. — Dans ce chemin, il a abandonné toutes les passions qui sont abandonnées par la vue des vérités. Lorsqu'il en sort, sa série est donc pure, puisque sa personnalité *(āśraya = śarīra)* vient d'être renouvelée *(parivṛtti)*.

L'homme qui sort du fruit d'Arhat, c'est-à-dire qui vient d'acquérir le fruit d'Arhat. — Il vient d'achever d'abandonner toutes les passions qui sont abandonnées par la méditation *(bhāvanā)* des vérités. Sa série est pure, puisque sa personnalité vient d'être renouvelée.

1. *ye nirodhamaitryaraṇādarśanārhatphalotthitāḥ /*
*teṣu kārāpakāraṇāṃ sahasā vedyate phalam //*

Hiuan-tsang traduit : « L'homme qui sort du chemin de la méditation », c'est-à-dire : « qui sort du fruit d'Arhat », car ce fruit marque le terme du chemin de la méditation des vérités.

2. C'est-à-dire qui sort du recueillement dans lequel il a « vu » les vérités (vi. 28 d).

C'est pourquoi les actions bonnes ou mauvaises, bienfaits *(kāra)* et méfaits *(apakāra)*, à l'égard de ces cinq personnes, portent un fruit dans l'existence actuelle (Vibhāṣā, 154, 3).

Quant aux chemins de méditation par lesquels on obtient les fruits de Sakṛdāgāmin et d'Anāgāmin, ils sont incomplets en eux-mêmes et dans leur fruit *(aparipūrṇasvabhāvaphala)*. Les hommes qui sortent de la conquête de ces deux fruits ne sont pas des champs de mérite comparables à l'Arhat. Leur série n'est pas pure ; leur personnalité n'a pas été récemment renouvelée.

L'élément essentiel de la rétribution *(vipāka)*, c'est la sensation.

La rétribution d'un certain acte peut-elle être exclusivement sensation mentale *(caitasikī)*, non pas sensation corporelle *(kāyikī)* (ii. 7) ? La rétribution d'un certain acte peut-elle être sensation corporelle, non pas sensation mentale ? [19 a]

**57** a-c. La sensation, fruit de l'acte bon exempt de *vitarka*, est exclusivement mentale [1].

Les actes du domaine du *dhyānāntara*, entre-deux du premier et du deuxième *dhyāna* (iv. 48 b), et les actes des étages supérieurs sont exempts de *vitarka* (ii. 31, viii. 23 c). Comme la sensation corporelle, c'est-à-dire associée aux cinq connaissances sensibles, comporte toujours *vitarka* et *vicāra* (i. 32), elle ne peut être le fruit de rétribution d'un acte exempt de *vitarka* [2].

**57** d. La sensation, fruit d'un acte mauvais, est exclusivement corporelle [3].

La sensation, fruit de rétribution d'un acte mauvais, est pénible ; la sensation pénible mentale est ce qu'on nomme sensation de dissa-

1. rnam par rtog pa med pa yi / dge baḥi las ni rnam smin ni / sems kyi thsor ba kho nar ḥdod.

[*kuśalasyāvitarkasya vipākaḥ karmaṇo matā / vedanā caitasiky eva*]

2. En effet, l'acte exempt de *vitarka* ne peut avoir une rétribution appartenant à un étage inférieur et comportant *vitarka* et *vicāra* (Vyākhyā).

3. mi dge ba ni lus kyi yin = [*akuśalasya tu kāyikī* //]

tisfaction *(daurmanasyendriya)*. Nous avons établi que la dissatisfaction n'est jamais fruit de rétribution (ii. 10 b-c) [1].

Mais si la dissatisfaction, ou sensation mentale pénible, n'est pas rétribution, dans quelle connaissance — connaissance visuelle, etc., connaissance mentale — se produit le trouble mental ou trouble-de-la-pensée *(cittakṣepa)* qui est sensation pénible ? Et en vertu de quelle cause *(kāraṇa)* se produit-il ? [Apparemment il est la rétribution d'un acte mauvais].

**58** a. Le trouble-mental se produit dans la connaissance mentale [2].

L'expression qu'emploie la kārikā, *manaścitta* ' pensée mentale ', équivaut à l'expression consacrée *manovijñāna*, ' connaissance mentale, connaissance du *manas* '.

Les cinq connaissances sensibles ne peuvent être troublées *(kṣipta)* [19 b] parce qu'elles sont exemptes d'imagination *(avikalpaka)*, enquête et mémoire *(abhinirūpaṇa, anusmaraṇa)*, et le trouble mental est imagination de ce qui n'existe pas *(asadvikalpa)* (i. 33).

**58** b. Il naît de la rétribution de l'acte [3].

Le trouble mental naît de la rétribution de l'acte.

Celui qui trouble et dérange la pensée d'autrui par des maléfices et des formules ; qui fait boire du poison ou de l'alcool à ceux qui ne désirent pas en boire ; qui effraye le gibier, soit à la chasse, soit en incendiant la jongle [4], soit en creusant des trappes ; qui, par un procédé quelconque, trouble la mémoire et la présence d'esprit d'autrui, sa pensée sera troublée, privée de l'aide de la mémoire *(bhraṣṭasmṛtikaṃ cittaṃ vartate)* par l'effet de la rétribution de ces actes [5],

1. Vibhāṣā, 115, 9 : Le *daurmanasya* naît de l'acte d'attention *(manaskāra)*, comporte forte imagination *(vikalpa)*, est abandonné par le détachement : il n'en va pas de même de ce qui est fruit de rétribution.

2. *gyeṅs paḥi sems ni yid sems la* = *cittakṣepo* [*manaścitte*]. — *cittakkhepa* = *ummāda* (Aṅguttara).

3. de ni las kyi rnam smin skyes = *sa ca karmavipākajaḥ* /

4. *dāvas tṛṇādigahanācito deśaviśeṣaḥ.*

5. Paramārtha ajoute : « Et il y a d'autres causes ». — Hiuan-tsang : « Le trouble de la pensée naît de cinq causes : 1. rétribution, 2. frayeur, 3. attaque des démons .... ».

**58** c-d. Par la frayeur, l'attaque des démons, l'irritation des éléments, le chagrin [1].

1. Des êtres démoniaques *(amanuṣya)* [2], d'aspect horrible, s'approchent : à les voir, l'homme s'effraye et sa pensée se trouble. 2. Furieux de la mauvaise conduite des hommes, les êtres démoniaques les frappent aux parties vitales *(marman)*. 3. Les grands éléments du corps sortent d'équilibre ; le vent, la bile et le flegme sont irrités. 4. Le chagrin trouble aussi la pensée, par exemple Vāsiṣṭhī, etc. [3]

Mais, dira-t-on, si le trouble mental, ou trouble de la connaissance mentale, naît de la rétribution de l'acte, [20 a] comment peut-on dire que la sensation mentale n'est pas rétribution ?

Nous ne disons pas que le trouble de la pensée — la pensée

1. skrag gnod ma mñam mya ṅan gyis = *bhayopadravavikopaśokaiḥ*. — *upadrava* = attaque des démons et mal qui en résulte, comp. Jātakamālā, 41, 15. — D'après Vibhāṣā, 126, 8.

2. Sur les *amanuṣyas*, Kośa, iv. 75 c-d, 97 b, iii. 99 c-d ; Kāraṇaprajñapti, p. 344 de Cosmologie bouddhique.

Dīgha, iii. 203, Milinda, p. 207, Sukhāvatīvyūha, § 39, Śikṣāsamuccaya, p. 351. Abhisamayālaṃkārāloka (ad Aṣṭasāhasrikā, p. 383) : *pretādir amanuṣyaḥ*. Pāṇini, ii. 4, 23.

3. gnas byed kyi bu la sogs. — La Vyākhyā cite le Sūtra : *Bhagavān Mithilikāyāṃ (?) viharati sma Mithilāmravane / tena khalu punaḥ samayena Vasiṣṭhasagotrāyā brāhmaṇyaḥ ṣaṭ putrāḥ kālagatāḥ / sā teṣāṃ kālakriyayā nagnonmattā kṣiptacittā tena tenānuhiṇḍati* .... Et le reste jusque, après la mort du septième enfant, l'entretien de Vāsiṣṭhī avec son mari : « Jadis tu t'affligeais de la mort de tes fils ; maintenant tu n'es pas affligée. C'est sans doute que tu as mangé tes fils *(nūnaṃ te putrās tvayā bhakṣitāḥ)* ». A quoi elle répond (comp. Therīgāthā, 314) :

*putrapautrasahasrāṇi jñātisaṃghaśatāni ca /*
*dīrghe 'dhvani mayā brahman khāditāni tathā tvayā //*
*putrapautrasahasrāṇāṃ parimāṇaṃ na vidyate /*
*anyonyaṃ khādyamānānāṃ tāsu tāsūpapattiṣu //*
*kaḥ śocet paritapyeta parideveta vā punaḥ /*
*jñātvā niḥsaraṇaṃ loke jāteṣ ca maraṇasya ca //*
*sāhaṃ niḥsaraṇaṃ jñātvā jāteṣ ca maraṇasya ca /*
*na śocāmi na tapyāmi kṛte buddhasya śāsane //*

Lire Vāsiṣṭhī (et non Vāsiṣṭha) dans le joli morceau où Bhagavat exalte l'universalité de sa prédication, Sūtrālaṃkāra, trad. Huber, p. 205.

troublée — naît de l'acte à titre de rétribution, mais qu'il naît de la rétribution de l'acte. Les grands éléments à l'état de déséquilibre sont rétribution : la pensée troublée en procède ; elle naît donc de la rétribution. On dit que la pensée est troublée lorsque, en raison du déséquilibre ou de l'irritation des humeurs, qui résulte de l'acte, la pensée est dérangée *(prakopa)*, anarchique (dbaṅ-med = *asvatantra ?)* soustraite à la direction de la mémoire *(bhraṣṭasmṛtika)*.

Quatre alternatives : 1. Pensée troublée *(kṣipta)* sans être désordonnée *(vikṣipta)* : la pensée non souillée *(akliṣṭa)* mais troublée ; 2. pensée désordonnée sans être troublée : la pensée souillée, mais tranquille, normale (rnal du ḥdug pa = *svastha ?)* ; 3. pensée troublée et désordonnée ; [4. pensée ni troublée ni désordonnée].

Chez qui se produit le trouble de la pensée ?

**58** d. Chez les êtres du Kāmadhātu, à l'exception des Kurus [1].

Parmi les dieux du Kāmadhātu, il y a des dieux fous *(unmattaka)* ; à plus forte raison, des fous parmi les hommes, les Pretas, les animaux.

Les damnés *(nāraka)* ont toujours la pensée troublée : leurs parties vitales sont incessamment heurtées par des milliers de tourments différents ; ils sont écrasés *(parinunna = paripīḍita)* par la souffrance ; ils ne se connaissent pas eux-mêmes, à plus forte raison ne distinguent-ils pas ce qu'il faut faire et éviter. Donnons comme exemple le damné qui se lamente en disant : « Ah ! pensée ! » [2]

A l'exception du Bouddha [20 b], les Āryas ne sont pas exempts du trouble de la pensée : leur pensée peut être troublée à la suite du déséquilibre *(vaiṣamya)* des éléments. Mais le déséquilibre des éléments n'est jamais, dans leur cas, rétribution : car les actes ' déterminés ' dont la rétribution pouvait produire le trouble de la pensée sont rétribués avant qu'on obtienne le chemin, et les actes ' indéterminés ' ne porteront pas de fruit, par le fait que le chemin est obtenu.

1. sgra mi sñaṅ min ḥdod ldan rnams = [*akururāgiṣu* //]
2. *hācittaparidevaka.*

Ni la frayeur, ni l'attaque des êtres démoniaques, ni le chagrin ne peuvent troubler la pensée des Āryas, car ils sont au dessus des cinq craintes [1], ils n'accomplissent aucun acte désobligeant *(aprasādika)* qui excite la fureur des êtres démoniaques, ils connaissent à fond la nature des choses [2].

Le Sūtra enseigne qu'il y a trois tortuosités *(kauṭilya)*, tortuosités du corps, de la voix, de la pensée ; et aussi trois corruptions *(doṣa)* et trois teintures *(kaṣāya)*.

**59** a-b. Ce qu'on nomme tortuosité, corruption, teinture [3], c'est l'acte né de l'hypocrisie, de la haine, de l'attachement.

L'acte du corps, de la voix ou de la pensée qui naît de l'hypocrisie *(śāṭhya)*, procédant du tortueux *(kuṭilānvaya)*, est nommé tortuosité *(kauṭilya*, v. 50 b) ; l'acte qui naît de la haine *(dveṣa)*, procédant de la haine, est nommé corruption *(doṣa)* ; l'acte qui naît de l'attachement *(rāga)*, procédant du colorant *(rañjana)*, est nommé teinture *(kaṣāya)* [4]. [xvi]

**59** c-d. L'acte est de quatre espèces, blanc, noir, etc. [5]

Le Sūtra [6] enseigne que l'acte est de quatre espèces : noir, de rétri-

1. Les cinq craintes sont : *ājīvikābhaya, aślokabhaya (= akīrti), pariṣacchāradyabhaya (= sabhāyāṃ saṃkucitya), maraṇabhaya, durgatibhaya* (Vibhāṣā, 75, 2). Voir Madhyamakavṛtti, p. 46. — Les lectures de Dharmasaṃgraha, 71, sont fantaisistes.

2. *dharmatābhijñatvāt* : « tout ce qui est impur *(sāsrava)* est douloureux, les conditionnés sont impermanents, les *dharmas* sont insubstantiels ».

3. yon skyon sñigs mar gsuṅs pa ni / gyo daṅ zhe sdaṅ ḥdod chags skyes = [*kauṭilyadoṣakaṣāyoktaṃ śāṭhyadveṣarāgajam* /]

D'après Jñānaprasthāna, 11, 6 ; Vibhāṣā, 117, 9. — Dans Vibhaṅga, 368, *rāga, dveṣa* et *moha* sont *kasāva*. Mais Aṅguttara, i, 112, distingue le *vaṅka*, le *dosa* et le *kasāva*.

4. La couleur *(kaṣāya)* est *rañjanahetu*, cause de teinture, comme l'attachement *(rāga)* qui, en effet, ' attache ' et ' teint ' *(rañjayati)*.

5. dkar nag la sogs bye brag gis / las ni rnam pa bzhi yin no = [*kṛṣṇaśuklādibhedena karma bhavec caturvidham*]

6. Madhyama, 27, 12 ; Vibhāṣā, 114, 1 ; Aṅguttara, ii. 230 ; Dīgha, iii. 230 ; Atthasālinī, p. 89 ; Netippakaraṇa, 158, 184. — Aṅguttara, iii, 385 : *akaṇham asukkaṃ nibbānam abhijāyati*.

bution noire ; blanc, de rétribution blanche ; noir-blanc, de rétribution noire-blanche ; ni noir ni blanc, sans rétribution noire ou blanche, et qui détruit les autres actes.

**60.** Les actes mauvais, les actes bons du Rūpa, les actes bons du Kāma, sont respectivement noirs, blancs, noirs-blancs ; l'acte qui détruit les autres actes est l'acte pur. [1 b] [1]

1. L'acte mauvais, étant souillé *(kliṣṭa)*, est absolument noir; sa rétribution, étant pénible *(amanojña)*, est noire.

2. L'acte bon du domaine du Rūpadhātu, ne se mêlant pas avec le mauvais, est absolument blanc ; sa rétribution, étant agréable, est blanche (Voir ci-dessus p. 107 l'acte *āniñjya)*.

Objection. — Pourquoi ne pas en dire autant de l'acte bon du domaine de l'Ārūpyadhātu ? — Parce que, dit-on [2], la qualification ' blanc ' s'applique seulement à l'acte qui comporte une double rétribution (dans l'existence intermédiaire et dans une existence proprement dite, *āntarābhavika, aupapattibhavikavipāka* [3]) et qui est triple, corporel, vocal et mental. Or l'acte du domaine de l'Ārūpyadhātu ne présente pas ces caractères. — Mais le Sūtra décrit l'acte du domaine d'Ārūpyadhātu comme blanc et de rétribution blanche [4].

3. L'acte bon du domaine du Kāmadhātu, se mêlant au mauvais, est noir-blanc ; sa rétribution est mêlée, elle est donc noire-blanche.

Cette définition s'entend en se plaçant, non pas au point de vue de la nature de l'acte lui-même, mais au point de vue de la ' série ' ou

1. mi dge gzugs daṅ ḥdod gtogs paḥi / dge ba ñid ni rim bzhin du / gnag daṅ dkar daṅ gnis kaḥi las / de zad byed pa zag med yin

*[aśubhaṃ rūpa]kāmāptaṃ [śubham eva yathākramam / kṛṣṇaśuklobhayaṃ karma tatkṣayakṛd anāsravam //]*

Comparer Yogasūtra, iv. 7.

2. C'est la réponse des troisièmes maîtres, Vibhāṣā, 114, 4.

3. Le même acte ' projette ' une existence et l'existence intermédiaire qui y conduit (iii. 13 a-b). Il n'y a pas d'existence intermédiaire précédant la renaissance dans l'Ārūpya.

4. La Vyākhyā cite le Sūtra : *asti karma śuklaṃ śuklavipākaṃ tadyathā prathame dhyāne / evaṃ yāvad bhavāgre.*

de la personne : dans une même série mentale, l'acte bon se mêle à l'acte mauvais. Il n'y a pas d'acte qui soit noir-blanc, ni de rétribution qui soit noire-blanche, ce qui impliquerait contradiction [1].

Objection. — Mais l'acte mauvais se mêle aussi avec l'acte bon ; donc l'acte mauvais doit être défini comme noir-blanc. — Répondons que l'acte mauvais ne se mêle pas nécessairement à l'acte bon ; tandis que, dans le Kāmadhātu, l'acte bon se mêle nécessairement au mauvais, parce que, dans cette sphère, le mal est plus fort que le bien [2].

4. L'acte pur détruit les trois autres sortes d'acte. N'étant pas souillé [2 a] *(akliṣṭa)*, il n'est pas noir ; n'ayant pas de rétribution [3], il n'est pas blanc, il est ' non-blanc ' *(aśukla)*.

Cette expression du Sūtra, *aśukla*, est ' intentionnelle ' : Bhagavat veut opposer l'acte pur à l'acte blanc ; mais, parlant dans le Mahāśūnyatāsūtra [4] des *dharmas* propres à l'Arhat *(aśaikṣa)*, il s'exprime ainsi : « Les *dharmas* d'Arhat, ô Ānanda, sont absolument blancs, absolument bons, absolument irréprochables ». Et on lit dans le Traité [5] : « Quels sont les *dharmas* blancs ? Les bons *dharmas* et les *dharmas* non-souillés-non-définis ».

L'acte pur n'a pas de rétribution, car il n'est pas du domaine des sphères d'existence ; en effet, il arrête le processus de l'existence [6].

1. Voir iv. 1. — *saṃtānata etad vyavasthānam iti / ekasmin saṃtāne kuśalaṃ cākuśalaṃ ca samudācaratīti kṛtvā kuśalam akuśalena vyavakīryate.* (Vyākhyā) — Sur les conséquences de cette théorie du mélange, Aṅguttara i. 249 (traduit par Warren, p. 218).

2. Par définition, le recueillement *(samādhi)*, qui est l'adversaire du mal *(akuśala)*, fait défaut dans le Kāmadhātu. Il arrive, dans le seul Kāmadhātu, que l'on coupe les racines de bien par la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)* ; mais jamais on ne peut y arracher la vue fausse par la vue droite *(samyagdṛṣṭi)*.

3. Le Theravādin, Kathāvatthu, vii. 10, soutient que les actes ' supramondains ' comportent rétribution.

4. Le texte porte *mahatyāṃ śūnyatāyām*, c'est-à-dire *mahāśūnyatārthasūtra* (Vyākhyā). — Madhyama, 49 : *ekāntaśuklā ānanda aśaikṣadharmā ekāntānavadyāḥ* .... (Majjhima, iii. 115, ne correspond pas).

5. Prakaraṇa, 6, 9 ; Vibhāṣā, 114, 1. — *śukladharmāḥ katame / kuśalā dharmā avyākṛtāś ca dharmāḥ.*

6. *avipākaṃ dhātvapatitatvāt pravṛttivirodhataḥ.* — Les *dharmas* purs

Faut-il penser que tous les actes purs, quels qu'ils soient, détruisent tous les actes des trois premières catégories, noirs, blancs, noirs-blancs, quels qu'ils soient ?

Non.

**61**. Une volition *(cetanā)* de douze espèces — à savoir la volition des *dharmakṣāntis* et des huit premiers chemins d'abandon dans le détachement du Kāmadhātu — tel est l'acte qui détruit l'acte noir [1].

Quatre volitions correspondant aux quatre *dharmakṣāntis* du chemin de la vue des vérités ; huit volitions correspondant aux huit premiers chemins d'abandon *(ānantaryamārga)* dans le détachement *(vairāgya)* du Kāmadhātu : en tout douze volitions, autant d'actes purs qui détruisent l'acte mauvais.

**62** a-b. La volition du neuvième, c'est l'acte qui détruit l'acte noir-blanc [2].

La volition qui correspond au neuvième chemin d'abandon dans le détachement du Kāmadhātu [2 b], c'est l'acte pur qui fait abandonner l'acte noir-blanc et l'acte noir, car à ce moment on abandonne, dans son ensemble, l'acte bon du Kāmadhātu (lequel est noir-blanc) et la neuvième et dernière catégorie de l'acte mauvais.

**62** c-d. La volition qui naît aux derniers chemins d'abandon du détachement des *dhyānas*, détruit l'acte bon [3].

ne sont ni *dhātu*, ni intégrés aux *dhātus (na dhātur na dhātupatitāḥ)*. — Sur ce qui engendre *(janayati)* et arrête *(viruṇaddhi)* le processus *(pravṛtti)*, voir ii. 6.

1. chos bzod ḥdod chags ḥbral ba yi / bar chad med lam bṛgyad kyi gaṅ / sems pa rnam pa bcu gñis te / nag po zad par byed paḥi las //

[*dharmakṣāntikāmavairāgyānantaryapathāṣṭasu* /
*kṛṣṇasya kṣayakṛt karma dvādaśavidhacetanā* //]

Chaque moment du chemin est un complexe psychologique qui comporte, parmi d'autres mentaux, la *cetanā* ou ' volition '. D'après la définition, iv. 1 b, cette *cetanā* est l'acte.

Les quatre *dharmakṣāntis*, vi. 25 c ; le détachement du Kāmadhātu, vi. 49.

2. dgu paḥi sems pa gaṅ yin pa / de ni dkar nag zag byed yin = [*kṛṣṇaśuklasya kṣayakṛd yā navamasya cetanā* /].

3. dkar po bsam gtan chags ḥbral la / bar chad med lam tha mas skyes = *śuklasya dhyānavairāgyeṣv* [*ānantaryapathāntyajā* //]

La volition du neuvième et dernier chemin d'abandon qui produit le détachement à l'endroit de chaque *dhyāna :* quadruple volition qui détruit l'acte blanc.

Objection. — Les huit premiers chemins d'abandon dans le détachement du Kāmadhātu détruisent l'acte noir. Mais, en ce qui concerne les actes noir-blanc et blanc (actes bons et impurs : *kuśala sāsrava),* c'est seulement au neuvième chemin d'abandon que vous attribuez le pouvoir de les détruire. Pourquoi ?

Il n'y a pas, à proprement parler, abandon des *dharmas* bons, car même abandonné le *dharma* bon peut réapparaître ; mais lorsque la passion *(kleśa)* qui a pour objet ce *dharma* est détruite, on dit que ce *dharma* est abandonné. Donc aussi longtemps que n'est pas détruite la dernière catégorie de passion qui peut le prendre pour objet, ce *dharma* bon n'est pas considéré comme abandonné. [Or c'est le neuvième chemin d'abandon qui rompt la *prāpti* de la neuvième catégorie de passion relative à chaque terre (Kāmadhātu, *dhyānas)* et, par conséquent, fait qu'on obtient la disconnexion (ii. 57 d) d'avec cette passion] [1].

**63** a-b. D'après d'autres, les deux premiers actes sont celui qui est rétribué en enfer et celui qui est rétribué ailleurs dans le Kāmadhātu. [3 a] [2]

D'après d'autres maîtres (Vibhāṣā, 114, 2) l'acte ' qui doit être senti en enfer ' *(narakavedanīya)* est l'acte noir ; l'acte qui doit être senti dans le Kāmadhātu, ailleurs qu'en enfer, est l'acte noir-blanc.

1. *na hi tasya (kuśalasya) svabhāvaprahāṇam iti / prāpticchedaḥ prahāṇam / prahīṇasyāpi kuśalasya saṃmukhībhāvāt / tadālambanakleśasya prahāṇāt tasya kuśalasya prahāṇaṃ bhavati / tadālambanakleśaprahāṇaṃ ca navamasya tadālambanakleśaprakārasya prahāṇe sati bhavatīti navamānantaryamārgacetanaiva kṛṣṇaśuklasya karmaṇaḥ kṣayāya bhavati / tadā hi navamasya kleśaprakārasya prāpticchede visaṃyogaprāptir utpadyate / tasya ca kṛṣṇaśuklasya karmaṇo 'nyasyāpi cānivṛtāvyākṛtasya sāsravasya dharmasya visaṃyogaprāptir utpadyate.* (Vyākhyā)

2. gzhan ni dmyal ba myoṅ ḥgyur daṅ // ḥdod gzhan myoṅ ḥgyur gñis su rig = *[nārakīyaṃ (narake vedyam) anye kāme 'nyatra vedyaṃ dvayaṃ viduḥ]*

La rétribution infernale est produite exclusivement par l'acte mauvais *(akuśala)* : par conséquent, l'acte qui doit être senti en enfer est l'acte noir. La rétribution dans le Kāmadhātu, à l'exclusion de l'enfer, est produite exclusivement par l'acte bon-mauvais (c'est-à-dire par l'acte bon mêlé à l'acte mauvais) : par conséquent cet acte est l'acte noir-blanc.

**63** c-d. D'après d'autres, nés du Kāma, les actes sont noirs lorsqu'ils peuvent être abandonnés par la vue des vérités ; ils sont noirs-blancs dans le cas contraire [1].

D'après d'autres maîtres (Vibhāṣā, 114, 4) l'acte qui est abandonné par la vue des vérités, n'étant pas mêlé avec le bon [2], est noir. Tout autre acte du domaine du Kāmadhātu, à savoir l'acte qui est abandonné par la méditation, est noir-blanc, c'est-à-dire bon mêlé de mauvais.

Le Sūtra dit : « Il y a trois silences *(mauneya)*, silence du corps, silence de la voix, silence de l'esprit ». [3]

**64** a-c. *Aśaikṣas*, c'est-à-dire propres à l'Arhat, l'acte du corps, l'acte de la voix et l'esprit, sont, dans l'ordre, les trois silences [4]. [3 b]

1. *dṛgheyaṃ kṛṣṇam* [*anye*] *'nyat kṛṣṇaśuklaṃ tu kāmajam* // Littéralement : « L'acte abandonné par la vue est noir ; tout autre est noir-blanc lorsqu'il naît du Kāma ». — Objection : il faudrait dire *kāmāvacaraṃ dṛgheyaṃ kṛṣṇam* : « L'acte du domaine du Kāmadhātu qui est abandonné par la vue, est noir » ; en effet, il y a des actes à abandonner par la vue et qui n'ont pas une rétribution noire, à savoir certains actes du domaine du Rūpa et de l'Ārūpya. — Réponse : le qualificatif *kāmaja*, né du Kāma (c'est-à-dire du domaine du Kāmadhātu), porte sur le premier pāda.

2. D'après le principe *na dṛṣṭiheyam akliṣṭam*, i. 40 c-d.

3. Madhyama, 5, 4 ; Aṅguttara, i. 273 ; Dīgha, iii. 220. — Suttanipāta, 700, Mahāvastu, iii, 387. — *moneya*, c'est la qualité de Muni ou l'acte d'un Muni (*munitā vā munikarma vā)* ; Childers (Supplément, p. 617) ' conduct worthy of a Muni ' — Rigveda, x. 136. 3 — Col. Jacob, Concordance, p. 748, pour la valeur de *muni* dans les Upanishads et la Gītā.

4. *aśaikṣaṃ kāya*[*vāk*]*karma mana eva* [*yathākramam*] / *maunatrayam*. *mauna* s'explique : *muner idaṃ maunam*. — Bodhicaryāvatāra, p. 346, pour-

Ce qu'on nomme silence du corps, silence de la voix, c'est l'acte du corps, l'acte de la voix propres à l'Arhat [1]. Ce qu'on nomme silence de l'esprit *(manomauna)* [2], c'est l'esprit, la pensée propre à l'Arhat : ce n'est pas l'acte de l'esprit *(manaḥkarman)*. Pourquoi ? Parce que la pensée est le vrai Silencieux, le vrai Muni [3]. Les Vaibhāṣikas disent qu'on sait par induction — en raison des actes du corps et de la voix — que la pensée est telle, que la pensée est *aśaikṣa* [4].

Mais, dirons-nous, l'acte du corps, l'acte de la voix propres à l'Arhat *(aśaikṣa)* sont ' abstention ' *(virati)* de leur nature, tandis que l'acte de l'esprit n'est pas ' abstention ' de sa nature, parce qu'il n'y a pas d'*avijñapti* de la pensée [5]. Or ce qu'on entend par ' silence ' *(mauna)*, c'est l'abstention *(virama virati)* ; c'est donc l'esprit même ' qui s'abstient ' *(virata)* qui reçoit le nom de silence.

Et pourquoi l'esprit propre à l'Arhat reçoit-il seul ce nom ? Parce que l'Arhat est le vrai silencieux *(paramārthamuni)* par la cessation de tout murmure de passion *(sarvakleśajalpoparateḥ)*.

Le Sūtra dit : « Il y a trois purifications *(śauceya)*, purification du corps, purification de la voix, purification de l'esprit ». [6]

quoi le Bouddha reçoit le nom de *muni* : triple silence, défini comme ici, ou silence de *samāropa* et d'*apavāda*.

1. Il ne s'agit pas de tous les actes corporels et vocaux qu'un Arhat peut accomplir, mais des actes qui le caractérisent comme Arhat ou Aśaikṣa (vi. 45). Les actes en question sont de leur nature *avijñapti*, non-information : le silence du corps est donc l'*avijñapti*-du-corps caractéristique de l'Arhat. Les actes qui sont *vijñapti (kāyavijñapti, vāgvijñapti)* sont nécessairement impurs *(sāsrava)* et on ne peut leur attribuer la qualité *aśaikṣatva*. (Voir ci-dessus p. 23 au bas)

2. *mana eva manomaunam.* — Ici *mauna* = *muni*, d'après la règle *svārthe vṛddhividhānam.*

3. *cittaṃ hi paramārthamuniḥ.*

4. D'après le Sūtra : *kathaṃ tathāgato 'numātavyaḥ / praśāntena kāyakarmaṇā praśāntena vākkarmaṇā.*

5. *cittāvijñaptyabhāvāt.* — Paramārtha diffère : « L'acte du corps et de la voix sont abstention de leur nature. L'acte de l'esprit est exclusivement *cetanā* (volition) ; comme il ne comporte pas de *vijñapti*, on ne peut pas, en connaissant par induction qu'il est abstention, dire qu'il est silence ».

6. Madhyama, 5. 19 ; Aṅguttara, i. 272, Dīgha iii. 219. — *tīṇi soceyyāni kāyasoceyyaṃ vacīsoceyyaṃ manosoceyyam*

**64** c-d. La triple bonne pratique toute entière est la triple purification [1].

Les bonnes pratiques du corps, toutes les bonnes pratiques du corps, impures *(sāsrava)* ou pures, sont purification du corps, parce que, soit pour un temps, soit d'une manière définitive, elles effacent la souillure des passions et des mauvaises pratiques *(duścaritamalāpakarṣaka)*.

De même pour la voix et pour l'esprit.

Cet enseignement a pour but l'instruction des hommes qui prennent un faux silence pour le silence, une fausse purification pour la purification [2].

Le Sūtra [3] dit qu'il y a trois mauvaises pratiques *(duścarita)*.

**65** a-b. Les actes mauvais du corps, de la voix et de l'esprit, sont regardés comme étant les trois mauvaises pratiques. [4 a] [4]

Les actes mauvais du corps sont la mauvaise pratique du corps, et ainsi de suite [5].

**65** c-d. La cupidité, la méchanceté et la vue fausse, bien que

1. legs spyod gsum po thams cad ni / gtsaṅ byed rnam pa gsum yin no = [*tridhā śaucaṃ*] *sarvasucarita*[*trayam* // ]

2. *mithyāmaunaśaucādhimuktānāṃ vivecanārtham etāni.* — *vivecana*, Hiuan-tsang : arrêter, faire cesser. — Arrêter les gens qui croient qu'on obtient la pureté *(śuddhidarśin)* par le seul fait de ne pas parler *(tūṣṇīmbhāvamātra)* ou par les ablutions *(kāyamalāpakarṣaṇa)*

Sur le « faux silence » et le « silence des Āryas », Theragāthā, 650, Suttanipāta, 388, Saṃyutta, ii. 273, Aṅguttara, iv. 153, 359, v. 266, Mahāvagga, iv. 1. 13 ; Vanaparvan, 42, 60 : *maunān na so munir bhavati.*

Sur les ablutions, Therīgāthā, 236, Udāna i. 9 (Udānavarga, xxxiii. 14), Majjhima, i. 39 ; Āryadeva, Cittaviśuddhiprakaraṇa.

Kośa, iv. 86 a-c (superstitions du laïc) ; v. 7, 8 *(śīlavrata)*.

3. Saṃyukta, 14, 4 ; Dīgha, iii. 214, Aṅguttara, i. 49, 52, etc. ; Saṃyutta, v. 75.

4. lus kyi la sogs mi dge ba /ñes par spyod pa gsum du ḥdod = [*kāyikādikam aśubhaṃ duścaritatrayaṃ matam* /]

5. La volition mauvaise, ou acte mauvais de l'esprit, est mauvaise pratique de l'esprit.

n'étant pas des actes, constituent une triple mauvaise pratique de l'esprit [1].

En outre, il y a trois mauvaises pratiques de l'esprit qui, de leur nature, ne sont pas des actes mentaux [2] : la convoitise *(abhidhyā)*, la méchanceté ou nuisance *(vyāpāda)* et la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)*.

Le Dārṣṭāntika [3] dit que la convoitise, la méchanceté et la vue fausse sont, en fait, des actes mentaux, car elles sont considérées comme des actes dans le Saṃcetanīyasūtra [4].

Le Vaibhāṣika. — Dans cette hypothèse, la passion *(kleśa)* et l'acte seraient la même chose.

Le Dārṣṭāntika. — Quel mal y voyez-vous ?

Le Vaibhāṣika. — Admettre que la passion est acte, c'est contredire le Sūtra et la définition qu'il donne de l'acte (iv. 1 b). Quant au Saṃcetanīyasūtra que vous alléguez, c'est la volition même qu'il entend désigner lorsqu'il dit ' convoitise ', parce que la volition entre en exercice *(pravṛtti)* sous l'influence *(mukhena)* de la convoitise.

Parce qu'elles produisent une rétribution pénible, parce qu'elles sont blâmées par les gens de bien, ces pratiques du corps, de la voix et de l'esprit sont mauvaises ; on les nomme donc mauvaises pratiques.

1. brnab sems la sogs las min yaṅ / yid kyi ñes spyod rnam gsum mo = [*akriyam apy abhidhyādi manoduścaritaṃ tridhā* // ]

2. L'acte mental, *manaḥkarman*, est exclusivement volition, *cetanā*, iv. 1 b.

3. *dārṣṭāntikāḥ sautrāntikaviśeṣā ity arthaḥ* (Vyākhyā). — Voir iv. 78 c-d où cette doctrine est attribuée aux Sautrāntikas.

Cette discussion est tirée de Vibhāṣā, 113, 14.

4. Madhyama, 18, 14 ; comparer Aṅguttara, v. 292, Majjhima, iii. 207. — Notre Sūtra porte : *saṃcetanīyaṃ karma kṛtvopacitya narakeṣūpapadyate / kathaṃ ca bhikṣavaḥ saṃcetanīyaṃ karma kṛtaṃ bhavaty upacitam / iha bhikṣava ekatyaḥ saṃcintya trividhaṃ kāyena karma karoty upacinoti caturvidhaṃ vācā trividhaṃ manasā .... / kathaṃ bhikṣavas trividhaṃ manasā saṃcetanīyaṃ karma kṛtaṃ bhavaty upacitam / ihaikatyo 'bhidhyālur bhavati vyāpannacitto yāvan mithyādṛṣṭi[ka]ḥ khalu bhikṣava ihaikatyo bhavati viparītadarśī* ...

Ce Sūtra ne signale pas d'acte mental en dehors de l'*abhidhyā*, etc. ; donc c'est l'*abhidhyā*, etc. qui est l'acte mental.

**66** a. La bonne pratique est l'opposé [1].

Le contraire de la mauvaise pratique est la bonne pratique : actes bons du corps, de la voix, de l'esprit ; en outre, la non-convoitise, la non-méchanceté et la vue droite *(samyagdṛṣṭi)*. [4 b]

Comment la vue fausse et la vue droite peuvent-elles être regardées comme mauvaise, comme bonne *(akuśala, kuśala)* ? [2] En effet, la première ne comporte pas l'intention de faire du mal, la seconde ne comporte pas l'intention de faire du bien à autrui *(parānugrahopaghātābhisaṃdhyabhāva)*.

Sans doute, mais elles sont la racine de cette double intention.

**66** b-d. En prenant, parmi ces pratiques, les plus évidentes, on définit les dix chemins-de-l'acte, respectivement bons et mauvais [3].

Le Sūtra définit dix chemins-de-l'acte *(karmapatha)* : bons chemins, en prenant les plus graves, les plus faciles à voir, parmi les bonnes pratiques ; mauvais chemins, en prenant les plus graves parmi les mauvaises pratiques.

Quelles pratiques, mauvaises et bonnes, ne sont pas comprises dans les chemins de l'acte ?

N'est pas comprise dans les chemins de l'acte une partie des mauvaises pratiques du corps, à savoir (1) le préparatif et le consécutif des chemins-de-l'acte du corps *(prayoga, pṛṣṭhabhūta*, iv. 68 c), (2) certains actes souillés *(kliṣṭa)* du corps, par exemple boire de l'alcool, frapper, lier, etc. (Majjhima, iii. 34) : parce que ces pratiques ne sont pas extrêmement graves. Parmi les mauvaises pratiques du corps sont chemins-de-l'acte celles qui privent autrui

1. bzlog pa legs par spyod pa yin = [*viparītaṃ sucaritam*]. — Comparer Majjhima, i. 35, 279 ; Madhyama, 58, 9.

2. La *mithyādṛṣṭi* est définie iv. 78 b-c. — Elle est le *parama vajja*, Visuddhimagga, 469 ; elle produit tout mauvais *dharma*, Majjhima, iii. 52.

3. [*tad*]*audārikasaṃgrahāt* / [*daśa karmapathā uktā*] *yathayogaṃ* [*śubhāśubhāḥ* // ]

Madhyama, 3, 16, Saṃyukta, 37, 12 ; Dīgha, iii. 269. — Manu, xii. 2-7.

de la vie, de ses biens, de son épouse, [5 a] car il faut absolument s'en abstenir.

Ce qui est très grave dans la mauvaise pratique de la voix, est, pour la même raison, déclaré chemin de l'acte ; non pas le préparatif, le consécutif et les actes légers.

Une partie de la mauvaise pratique de l'esprit, à savoir la volition *(cetanā)* est aussi exclue des mauvais chemins-de-l'acte [1].

Quant aux bons chemins-de-l'acte, ils ne comprennent 1. ni une partie de la bonne pratique du corps : préparatif, consécutif ; abstention de la boisson enivrante, etc. ; aumône, culte, etc. [2] ; 2. ni une partie de la bonne pratique de la voix, parole affectueuse, etc. [3] ; 3. ni une partie de la bonne pratique de l'esprit, la bonne volition.

Parmi les chemins-de-l'acte,

**67** a. Six mauvais peuvent être exclusivement *avijñapti* [4].

Lorsque l'on fait exécuter par autrui six chemins-de-l'acte — meurtre, vol, mensonge [5 b], parole maligne, parole injurieuse, parole inconsidérée — ces six chemins de l'acte sont seulement *avijñapti*. A celui qui fait exécuter ces actions manque la *vijñapti* principale, c'est-à-dire l'acte même de tuer, etc. [5]

1. Hiuan-tsang ajoute : « la convoitise légère, etc. »

2. *madyādivirati*, c'est-à-dire *madyatāḍanabandhanādivirati ;* comparer Dīgha iii. 176. — *dānejyādi* (sbyin, mchod sbyin) ; par *ādi*, entendre *snapanodvartanaviṣama(?)hastapradānādi*. — *ijyā* est presque synonyme de *dāna ;* Hiuan-tsang traduit *kong-yàng* = offrir-nourrir = *pūjā* ; *snapana* et *udvartana* peuvent être des actes de *pūjā*. — Mahāvyutpatti, 245, 378-379 *(snāpana, utsadana)*, édition de Wogihara.

3. *priyavacanādi ;* par *ādi*, entendre *dharmadeśanāmārgakathanādi*.

4. *aśubhāḥ ṣaḍ avijñaptiḥ*. — Toute la discussion qui suit d'après Vibhāṣā, 122, 3.

5. La *vijñapti* (dans l'espèce, acte vocal) par laquelle j'ordonne un meurtre, *ājñāpanavijñapti*, fait partie du préparatif *(prayoga)* de ce meurtre et n'est pas considérée comme chemin-de-l'acte. Elle n'est pas *maulī vijñapti, vijñapti* principale. — L'action de meurtre dont je suis coupable et revêtu est donc seulement *avijñapti*.

**67** b. Un mauvais est toujours des deux sortes [1].

L'adultère est toujours *vijñapti* et *avijñapti*, car il doit être perpétré en personne. Quand on le fait commettre par autrui, il ne procure pas le même plaisir [2].

**67** b. Des deux sortes aussi les six, lorsqu'on les exécute soi-même [3].

Lorsqu'on les exécute soi-même, les six chemins spécifiés ci-dessus (67 a) sont à la fois *vijñapti* et *avijñapti* si la mort a lieu [4] au moment même de la *vijñapti* (c'est-à-dire au moment du coup par lequel on veut tuer); si la mort a lieu plus tard, seulement *avijñapti*.

Parmi les bons chemins de l'acte,

**67** c. Sept bons sont des deux sortes [5].

Sept chemins de l'acte matériels *(rūpin)*, c'est-à-dire du corps et de la voix, sont des deux sortes, *vijñapti* et *avijñapti*. En effet la moralité d'engagement *(samādānaśīla)* dépend d'une *vijñapti*.

**67** d. Nés du recueillement, ils sont seulement *avijñapti* [6].

Sont qualifiés ' nés du recueillement ' les chemins de l'acte compris dans le *dharmatāśīla*, c'est-à-dire dans la discipline de *dhyāna* et dans la discipline pure. Ces deux disciplines dépendent de la seule pensée : les chemins ne sont donc pas *vijñapti* [7].

1. *dvidhaikaḥ.*
2. *de gzhan byed du bcug pa ni de daṅ ḥdra bar dgaḥ ba ma yin no.*
3. *de dag kyaṅ byed na* = [*te 'pi kurvataḥ* / ]. — Paramārtha : « faits en personne ». — Hiuan-tsang : « Six mauvais sont certainement *avijñapti*; ces [six], accomplis en personne, et l'adultère sont des deux sortes.
4. Hiuan-tsang : « s'il y a mort, etc. ». — Il en va du vol, etc. comme du meurtre.
5. *dvividhāḥ sapta kuśalāḥ*
6. *avijñaptiḥ samādhijāḥ* //
7. L'abstention du meurtre est un chemin de l'acte matériel. — Lorsqu'on acquiert la moralité d'engagement *(samādānaśīla)*, c'est-à-dire la discipline de Prāti-

En va-t-il du préparatif *(prayoga)* et du consécutif *(pṛṣṭha)* comme de l'acte principal ou chemin-de-l'acte proprement dit *(maula karmapatha)* ?

**68** a. Les *sāmantakas* sont *vijñapti* [1].

Les *sāmantakas* ou préliminaires sont les actes qui préparent *(prayoga)* le chemin-de-l'acte du domaine du Kāmadhātu. Ils sont toujours *vijñapti* (iv. 2 b, 3 d).

**68** b. Ils peuvent être ou ne pas être *avijñapti* [2].

Lorsqu'ils sont accomplis avec une grande violence de passion *(paryavasthāna,* v. 47, *āhrīkya,* ii. 32, etc.) [6 a], ou avec une extrême puissance de foi *(prasādaghanarasena,* iv. 22), ils sont *avijñapti.* Sinon, non.

**68** c. Le contraire en ce qui concerne les consécutifs [3].

Les consécutifs au contraire sont nécessairement *avijñapti.* Ils sont *vijñapti* lorsque, le chemin-de-l'acte étant achevé, on continue à commettre des actes analogues au chemin-de-l'acte.

mokṣa, il y a nécessairement *vijñapti* (dans l'espèce, la déclaration : « Je renonce au meurtre »), car cette discipline est toujours ' prise d'autrui ' *(parasmād ādīyate)* (iv. 28). Lorsqu'on obtient le *dhyāna,* — ce qui suppose l'abandon, au moins provisoire, des passions du Kāma et des actes mauvais — on acquiert l'abstention du meurtre par le fait même, sans qu'aucune *vijñapti* soit nécessaire ; de même lorsqu'on obtient la discipline pure (trois membres du Noble Chemin). Cette moralité ne dépend pas d'un engagement *(samādāna);* elle résulte de la nature même des choses *(dharmatā) :* le possesseur du *dhyāna* possède cette *avijñapti* qui est l'abstention du meurtre. [Note du traducteur.]

1. *sāmantakās tu vijñaptiḥ*
2. *avijñaptir bhavet na vā /*
3. bzlog pa mjug yin no = *pṛṣṭhaṃ viparītam* = [*tadviparyayataḥ pṛṣṭham*]

Au moment de l'acte proprement dit est créée une *avijñapti* qui va se continuant et qui est consécutif ; en outre on peut, après avoir commis l'acte — après avoir tué la bête — commettre des actes analogues à l'acte — frapper la bête morte, couper sa chair, etc. *(tasya karmapathasya anudharmam anusadṛśaṃ karma) :* chacun de ces actes est consécutif.

Qu'est-ce qui constitue le préparatif, le chemin de l'acte proprement dit, le consécutif ? [1]

Un homme, désirant tuer une bête *(paśu)*, se lève de son lit, prend de l'argent, se rend au marché, palpe la bête, achète la bête, l'emmène, la tire, la fait entrer, la maltraite, prend le couteau, frappe la bête une fois, deux fois : aussi longtemps qu'il ne la tue pas, aussi longtemps dure le préparatif du meurtre.

Au coup par lequel il prive la bête de la vie — c'est-à-dire au moment où la bête meurt — la *vijñapti* de ce moment et l'*avijñapti* qui est simultanée à cette *vijñapti*, c'est le chemin de l'acte proprement dit. Car c'est en raison de deux causes que l'on est touché par le péché de meurtre : en raison du préparatif et en raison de l'achèvement du fruit [du préparatif] [2].

Les moments qui suivent, moments de l'*avijñapti* créée par le meurtre, sont le consécutif ; [6 b] sont aussi le consécutif la série des moments de *vijñapti :* enlever le cuir de la bête, laver, peser, vendre, cuire, manger, se féliciter *(anukīrtayati)*.

De même faut-il expliquer, avec les changements nécessaires, les six autres chemins-de-l'acte du corps et de la voix [3].

Pour la convoitise, la méchanceté et la vue fausse, il n'y a pas lieu de distinguer préparatif et consécutif : au moment où elles se mani-

1. La description qui suit d'après Vibhāṣā, 113, 1 : « ... si, avec une pensée de tuer, il détruit la vie d'autrui *(prāṇātipāta)*, le mauvais acte du corps *(kāyavijñapti)* et l'*avijñapti* de ce moment, c'est le meurtre proprement dit ... »

2. *phalaparipūritaś ca.* — Le chemin-de-l'acte proprement dit (ou meurtre) est l'achèvement du fruit du préparatif ; qui prépare le meurtre *(yo hi prayujyate)*, mais ne produit pas le meurtre *(maulaṃ karmapathaṃ na janayati)*, il y a pour lui ' fruit du préparatif ', mais non pas achèvement, complétion, de ce fruit *(tasya prayogaphalam asti na tu phalaparipūriḥ)*

3. *iha kaścit parasvaṃ hartukāmo mañcād uttiṣṭhati śastraṃ gṛhṇāti paragṛhaṃ gacchati supto na vety ākarṇayati parasvaṃ spṛśati yāvan na sthānāt pracyāvayati tāvat prayogaḥ / yasmin tu kṣaṇe sthānāt pracyāvayati tatra yā vijñaptis tatkṣaṇikā cāvijñaptir ayaṃ maulaḥ karmapathaḥ / dvābhyāṃ hi kāraṇābhyām adattādānāvadyena spṛśyate prayogataḥ phalaparipūritaś ca / tataḥ param avijñaptikṣaṇāḥ pṛṣṭhaṃ bhavanti / yāvat tat parasvaṃ vibhajate vikrīṇīte gopayaty anukīrtayati vā tāvad asya vijñaptikṣaṇā api pṛṣṭhaṃ bhavanti* (Vyākhyā).

festent, par le seul fait de leur présence *(saṃmukhībhāvamātreṇa)*, elles sont chemin-de-l'acte proprement dit.

Objection. — Une question se pose. Le chemin-de-l'acte est-il constitué par la *vijñapti* et l'*avijñapti* du moment où l'animal *(prāṇin)* est dans le *maraṇabhava*[1], c'est-à-dire du moment où l'animal meurt ? ou bien faut-il comprendre : la *vijñapti* et l'*avijñapti* du moment où l'animal est dans le *mṛtabhava*, c'est-à-dire du moment où il est mort ? — Si vous acceptez la première hypothèse, un homme sera coupable du péché de meurtre quand il meurt au moment même où meurt la bête tuée : ce que votre système *(siddhānta*, iv. 72 a-b) n'admet pas. Et dans la seconde hypothèse, vous avez dit à tort que : « au coup par lequel il prive la bête de la vie, la *vijñapti* de ce moment et l'*avijñapti* simultanée à cette *vijñapti*, c'est le chemin-de-l'acte proprement dit ». [Vous auriez dû dire : *mṛte prāṇini yā vijñaptiḥ* .... « La *vijñapti* qui a lieu lorsque l'animal est mort .... »] [7 a].

En outre, si vous acceptez la seconde hypothèse, vous contredisez l'explication que les Vaibhāṣikas donnent de la phrase : « lorsque le *prayoga* n'a pas disparu », qu'on lit dans le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna, 11, 11). Ce Śāstra dit : « Arrive-t-il que l'être vivant soit déjà tué et que le meurtre ne soit pas passé ?[2] Oui, lorsque, l'être vivant étant déjà privé de la vie, le *prayoga* [du meurtre] n'a pas disparu[3] ». Les Vaibhāṣikas (Vibhāsā, 11, 11) expliquent ce texte en disant que le mot *prayoga* — qui signifie normalement préparatif — a ici le sens de consécutif *(pṛṣṭha)*. Or vous contredisez cette explication puisque, plaçant le chemin-de-l'acte principal au moment où l'animal est mort *(mṛte prāṇini)*, c'est bien le chemin-de-l'acte principal qui, d'après vous, n'a pas disparu au moment où l'animal

1. Le *maraṇabhava* est défini iii. 13 c-d.

2. Littéralement : « et que le meurtre ne soit pas détruit ». — *syāt praṇī hataḥ prāṇātipātaś cāniruddhaḥ* (ma ḥgag pa yod dam)

3. *dper na srog chags kyi srog bcad la sbyor ba med par ma gyur pa lta buḥo.* — *med par ma gyur* = n'a pas disparu = *avigata* ; Hiuan-tsang : *sĭ* = *uparata, nivṛtta* ; Paramārtha : *wéi chè wéi sĭ*

est mort. Vous interprétez le mot *prayoga* du Śāstra dans le sens d'acte principal.

Le Vaibhāṣika. — Il faut expliquer le Śāstra de telle manière qu'il ne prête pas à la critique. — Et comment cela ? — Dans le texte en question, *prayoga* signifie chemin-de-l'acte principal : [du moins lorsqu'on envisage le moment qui suit immédiatement la mort de l'animal ; lorsqu'on envisage les moments qui suivent ce moment, *prayoga* signifie, ainsi que dit la Vibhāṣā, le consécutif.] [1]

Mais comment la *vijñapti* du moment où l'animal est déjà mort pourrait-elle être le chemin-de-l'acte principal ?

Le Vaibhāṣika. — Pourquoi ne le serait-elle pas ?

Parce qu'elle est inefficace. [L'animal est mort : on ne le fait pas mourir à nouveau.]

Le Vaibhāṣika. — Mais comment l'*avijñapti*, qui est toujours inefficace, est-elle chemin-de-l'acte ? Ce qui fait qu'une *vijñapti* et une *avijñapti* sont chemin-de-l'acte, ce n'est pas leur efficacité ; c'est le fait qu'elles se produisent au moment de l'achèvement du fruit du préparatif. [2]

Arrive-t-il qu'un chemin de l'acte soit le préparatif ou le consécutif d'un autre chemin de l'acte ?

Oui. Par exemple les dix chemins de l'acte peuvent être le préparatif du meurtre. L'homme qui désire tuer son ennemi, [7 b] pour assurer le succès de cette entreprise, prend le bien d'autrui et offre une bête en sacrifice ; au moyen du même bien volé, il commet l'adultère avec la femme de son ennemi pour faire d'elle une complice ; par des paroles menteuses, malignes, injurieuses, frivoles, il

1. Bhāṣya : *Vaibhāṣikair asya śāstravākyasyaivam artho vyākhyātaḥ / atra śāstre prayogaśabdena pṛṣṭham uktam iti / asyārthasya virodhaḥ / maulasyaiva tadānīm aniruddhatvāt / Vaibhāsika āha / yathā na doṣas tathāstu / katham ca na doṣaḥ / maula evātra prayogaśabdenoktaḥ /*

2. Bhāṣya : *vijñaptis tarhi tadā katham maulaḥ karmapatho bhavati / katham ca na bhavitavyam / asāmarthyāt / avijñaptir idānīṃ katham bhavati / tasmāt prayogaphalaparipūrikāle tad ubhayaṃ karmapathaḥ syāt /. — prayogaphala = maulakarman.* — Le chemin de l'acte principal a donc lieu *prāṇino mṛtāvasthāyām.*

brouille son ennemi avec les amis qui le pouvaient défendre ; il convoite le bien de son ennemi ; il veut du mal à son ennemi ; en vue du meurtre qu'il veut commettre, il nourrit la vue fausse. — De même les dix chemins de l'acte peuvent être le consécutif du meurtre. De même pour les autres chemins de l'acte, vol, etc. [1].

Mais, dirons-nous, la convoitise, la malignité et la vue fausse ne sont jamais préparatif, car elles ne sont pas commencement d'action *(kriyārambha)* ; elles n'ont pas de préparatif, car elles sont seulement production de pensée *(cittotpāda)* [2].

Le Sūtra dit : « Il y a, ô Bhikṣus, trois espèces de meurtre, meurtre né de la concupiscence, meurtre né de la haine, meurtre né de l'aberration *(lobha, dveṣa, moha)* », et ainsi de suite jusque : « Il y a, ô Bhikṣus, trois espèces de vue fausse ». [8 a] — Il faut expliquer quels sont ces différents meurtres, etc.

Tous les chemins-de-l'acte ne sont pas achevés *(niṣṭhā)* indifféremment par concupiscence, haine ou aberration ; mais

**68** d. Le préparatif naît des trois racines [3].

Le préparatif de tous les chemins-de-l'acte peut naître indifféremment des trois racines. — Bhagavat, en s'exprimant comme nous avons vu, vise la cause première, la cause qui donne origine *(samutthāpaka*, iv. 10 a-b) au chemin-de-l'acte.

1. Meurtre (iv. 73) né de la concupiscence [4]. — Meurtre pour prendre telle ou telle partie de la bête ; meurtre pour s'emparer d'un bien ; meurtre pour le plaisir *(krīḍā)* ; meurtre pour se défendre, pour défendre ses amis *(ātmasuhṛtparitrāṇārtham)*.

Meurtre né de la haine, pour assouvir l'hostilité *(vairaniryātanārtham)*.

1. Vyākhyā : *yathā parasvaṃ hartukāmaḥ kāryasiddhaye parakīyaṃ hṛtvā tena paśunā baliṃ kuryāt* .....

2. Saṃghabhadra réfute ces objections.

3. sbyor ba rtsa ba gsum las skyes = [prayogas *tu* trimūlajaḥ ||] — Voir Atthasālinī, p. 102.

4. Une des sources des définitions qui suivent est la Karmaprajñapti (Mdo 72) fol. 210 a. ; aussi Vibhāṣā, 116, 14.

Meurtre né de l'aberration. — Considérer le sacrifice comme une action pie et tuer [1] ; quand le roi, d'après l'autorité des légistes *(dharmapāṭhaka)* tue par pensée de devoir : « La première des actions méritoires du roi est de punir les malfaiteurs » ; quand les Perses *(Pārasīka)* disent : « Il faut tuer père et mère âgés et malades [2] » [8 b] ; quand on dit : « Il faut tuer les serpents, les scorpions, les mouches *tryambuka* (Mahāvyutpatti, 213, 91), etc., parce que ces bêtes sont nuisibles [3] ; il faut tuer le gibier, le bétail, les oiseaux, les buffles pour s'en nourrir » [4]. — Le meurtre enfin qui est provoqué

1. C'est l'exemple classique. Voir l'intéressante histoire, Chavannes, Cinq cent Contes, iii. 287, et les références.

2. Voir ci-dessus, p. 121, n. 1. — La Karmaprajñāpti attribue le meurtre des parents aux brâhmanes d'Occident nommés *mchu-skyed*. — *mchu* donne *oṣṭha*, *tuṇḍa* ou *maghā* qui est un Nakṣatra : peut être Maghaja ou Maghābhava.

Vibhāṣā, 116, 14. Il y a, à l'Ouest, des Mlecchas nommés Mou-kia qui ont cette opinion, qui établissent ce système : « Ceux qui tuent père et mère décrépits et malades obtiennent mérite et non pas péché. — Pourquoi ? — Le père décrépit a les organes ruinés et n'est plus capable de boire et de manger ; s'il meurt, il obtiendra des organes nouveaux et forts, il boira de nouveau lait tiède ; le malade a beaucoup de sensations douloureuses : mort, il sera délivré. Donc celui qui le tue ne commet pas de péché ». Semblable meurtre naît de l'aberration.

Mou-kya = Maga, proprement Magu et Muga sous l'influence de la labiale initiale [S. Lévi] — Sur les mêmes Mages, ci-dessous p. 148, n. 1.

Le Grand Véhicule admet qu'on peut tuer l'homme qui va commettre un péché mortel *(ānantarya)*, Śikṣāsamuccaya, p. 168.

3. Comparer Jātaka, Fausboll, vi. 208, 210 ; Nariman dans Revue Histoire des Religions, 1912, i. 89 et JRAS. 1912, 255 ; J. Charpentier, dans le Zeitschrift pour l'Indologie et l'Iranistique, ii, p. 145 (Leipsick, 1923), qui compare les Kambojas, pieux tueurs de *kīṭas*, *pataṅgas*, *uragas*, *bhekas*, *kimis* et *makkhikās*, aux Zoroastriens du Vendidad 14, 5-6 et d'Hérodote i. 140.

4. D'après Hiuan-tsang, c'est l'opinion de certains Tīrthikas ; d'après Paramārtha, l'opinion du Tīrthika P'in (Julien 1431)-na-ko (Vinnaka ?). — Hiuan-tsang : « Les serpents ... nuisent à l'homme ; celui qui les tue produit grand mérite ; les moutons ... sont essentiellement de la nourriture : les tuer n'est pas un péché ».

Sur le meurtre des animaux et l'usage de la viande et du poisson, 1. les cinquième et sixième édits sur piliers ; 2. les « trois purs », *adiṭṭha asuta aparisaṅkita*, Majjhima, i. 368 Aṅguttara, iv. 187, Dulva, III, fol. 28 (apud Rockhill, Life, p. 38 note) ; pour le poisson seulement, Mahāvagga, vi. 31. 14 et Culla, vii. 3. 15 (schisme de Devadatta) ; dans Dulva, IV, fol. 453, Devadatta reproche à Bouddha d'autoriser la viande « pure » ; Religieux éminents, p. 48, Takakusu,

*(pravartita)* par la vue fausse : le meurtre commis par un homme qui nie la vie future et que rien n'arrête *(nirmaryāda)*.

2. Vol (iv. 73 c-d) né de la concupiscence. — Soit qu'on vole l'objet convoité ; soit qu'on vole pour s'emparer ensuite d'un autre objet, acquérir honneurs et respects [1], se défendre et défendre ses amis.

Vol né de la haine, ou pour assouvir l'hostilité.

Vol né de l'aberration. — Le roi, d'après l'autorité des légistes, s'empare des biens des malfaiteurs. — Les Brâhmanes disent : « Toutes choses ont été données aux Brâhmanes par Brahmā ; et c'est par la faiblesse des Brâhmanes que les Vṛṣalas jouissent. Par conséquent, quand le Brâhmane dérobe *(apahar)*, le Brâhmane prend *(ādā)* ce qui lui appartient ; il mange du sien, il se vêt du sien, il donne du sien » [2] [9 a] et cependant, quand les Brâhmanes prennent, ils ont bien la notion du bien d'autrui. — Le vol provoqué par la vue fausse est aussi un vol né de l'aberration.

3. Amour illicite (iv. 74 a-b) né de la concupiscence. — Commerce avec la femme d'autrui, soit par amour, soit pour obtenir honneurs et respects, soit pour se défendre et défendre ses amis.

Amour illicite né de la haine, ou pour assouvir l'hostilité.

I-tsing, p. 46, 58, etc. — La viande d'homme, d'éléphant, etc. est interdite ; 3. E. W Hopkins, The buddhistic rule against eating meat, J. Am. Or. Soc. 1906, 455-464.

Il est interdit de couper les feuilles d'un arbre (ci-dessus iv. 35 a-b), de fouler les herbes *(tiṇāni)* vertes, de détruire « les êtres vivants à un organe » *(ekindriya jīva)*, Mahāvagga, iii. 1.

1. *anyalābhasatkārayaśortham.* — Vyākhyā : *anyalābhasyārthe parasvaṃ haranti yathāśvahārikāḥ*

2. L'original nous est fourni par la Syādvādamañjarī (Chowkhamba S. S. 1900, p. 32) qui démontre le manque d'autorité des textes brâhmaniques. Ces textes disent : *na hiṃsyāt sarvabhūtāni,* et ordonnent le meurtre de 597 bêtes dans l'Aśvamedha ; ils disent : *nānṛtaṃ brūyāt,* et expliquent les cinq mensonges permis ; de même : *adattādānam anekadhā nirasya paścād uktam / yady api brāhmaṇo haṭhena parakīyam ādatte balena vā tathāpi tasya nādattādānaṃ yataḥ sarvam idaṃ brāhmaṇebhyo dattam / brāhmaṇānāṃ tu daurbalyād vṛṣalāḥ paribhuñjate / tasmād apaharan brāhmaṇaḥ svam ādatte / svam eva brāhmaṇo bhuṅkte svaṃ vaste svaṃ dadātīti.* — Comparer Manu, i. 101 (Bhāgavatapurāṇa, 4. 22. 46). — La lecture *daurbalyāt* (Manu : *ānṛśaṃsyāt*) est certaine : *dmas pa.*

Amour illicite né de l'aberration. — Les Perses, etc. ont commerce avec leur mère et autres femmes interdites [1]. — Dans le sacrifice *gosava* [2], il boit de l'eau [à la manière d'une bête], broute de l'herbe, a commerce avec sa mère, sa sœur, une femme de son *gotra ;* où qu'il les trouve *(labh, vind)*, là il doit émettre : de la sorte ce taureau triomphera du monde. — Ceux qui disent : « Les femmes sont comme

1. Par si ga pa la sogs pa. — Hiuan-tsang : Les Perses louent l'abrahmacarya avec la mère, etc.

2. *gosava*, transcrit par Paramārtha, traduit par *ba laṅ ḥbraṅ*, « génération du taureau ».

La Vyākhyā porte : *tatra mohaprādhānyād upaiti mātaram abrahmacaryārthe / upasvasāram upaitīti vartate / upasvasāram upaiti bhaginīm ity arthaḥ / upasagotrām upaiti samānagotrām ity arthaḥ / upahā (?) yajamānaḥ.* — Il est visible que Yaśomitra débrouille mal ce texte védique.

L'obligeance de M. Keith m'a permis de découvrir le Gosava dans Jaiminīya Brāhmaṇa, ii, 113 : *tasya vratam / upa mātaram iyād upa svasāram upa sagotrām upāvahāyodakam ācāmed upāvahāya tṛṇāny ācchindyād / yatra yatrainaṃ viṣṭhā vindet tat tad vitiṣṭhetānuḍuho ha lokaṃ jayati.* Nous avons ici la source de Vasubandhu. M. W. Caland veut bien m'expliquer et compléter la traduction qu'il a donnée de ce passage (Jaiminīya in Auswahl, p. 157). — Āpastamba Śrauta xxii. 13 : *teneṣṭvā saṃvatsaraṃ paśuvrato bhavet / upāvahāyodakam* .... ; un autre Sūtra porte *upanigāhya pibet :* M. Caland corrige *upanigāhya*, et traduit *upāvahāya, upanigāhya*, par ' se baisser '. — *viṣṭhā* serait ' besoin naturel ', *vitiṣṭheta* signifierait ' écarter les jambes '. On aurait donc : « En quelqu'endroit qu'un besoin le prenne, il le satisfait ». — La finale signifie : « Il s'empare du monde du taureau ».

La traduction portée au texte est faite sur la version tibétaine : *ba laṅ ḥbraṅ gi mchod sbyin la cho ga can gyi chu btuṅ ṅo / / rtsva bcad do / / maḥi gan du ñal po la ḥgroḥo / / sriṅ moḥi gan du ḥgroḥo / / rus gcig paḥi gan du ḥgroḥo ẑhes bya ba daṅ / gaṅ daṅ gaṅ na ḥdi dag rñed pa de daṅ der ḥphro bar bya ste / de lta na ba laṅ ḥdi ḥjig rten las rgyal bar ḥgyur ro /* — Seule fait difficulté l'expression *cho ga can gyi = vidhi-mat* qui, grammaticalement, qualifie l'eau : on ne peut traduire ' l'eau rituelle '. Mieux vaut entendre : « Celui qui a pris le rite boit l'eau .... ».

Hiuan-tsang : « Les femmes et les hommes prennent le vœu du taureau (*govrata) ;* ils hument l'eau ; ils coupent l'herbe avec les dents ; ou bien restent en place, ou bien vont ; sans distinguer qui est parent ou éloigné, suivant la rencontre, ils s'unissent. »

Paramārtha : « En outre, comme dans le sacrifice Gosava, les autres femmes hument l'eau, broutent l'herbe ; l'homme va, prend sa parente, ou prend fille, tante, aînée, cadette, femme de même sang, etc. »

le mortier à riz, la fleur, le fruit, la bouillie cuite, la route ».[1]

4-7. Mensonge (iv. 74 c-d) et autres péchés vocaux nés de la concupiscence et de la haine, comme ci-dessus. [9 b]

Mensonge né de l'aberration. — « Ô roi, le mensonge joyeux, le mensonge avec les femmes, au mariage, en danger de mort, ne nuit pas : on dit que ces cinq mensonges ne sont pas des péchés »[2]. — Le mensonge provoqué par la vue fausse.

Parole maligne et autres péchés vocaux nés de l'aberration. — Ceux provoqués par la vue fausse. En outre, les faux discours *(asatpralāpa)* du Veda, etc., sont des paroles frivoles *(saṃbhinnapralāpa)* nées de l'aberration.

8-10. Comment la convoitise, la méchanceté et la vue fausse (iv. 77-78) naissent-elles de la concupiscence, etc. ? — Puisqu'elles n'ont pas de préparatif, cela fait difficulté :

**69** a-b. La convoitise et les deux autres chemins mentaux naissent des trois racines parce qu'elles apparaissent à la suite de ces racines[3].

Lorsqu'elles apparaissent immédiatement à la suite de la concupiscence, elles naissent de la concupiscence ; de même pour les deux autres racines.

Nous avons expliqué les mauvais chemins de l'acte dans leurs rapports avec les racines. Quant aux bons chemins de l'acte :

1. *ye çāhur udūkhalāditulyo mātṛjanaḥ* : c'est l'opinion du Tīrthaka P'inna-kō (Paramārtha). — Hiuan-tsang ajoute : escalier, pont, navire.

D'après Vibhāṣā, 116, 16 : « Dans l'Ouest, il y a des Mlecchas nommés Mou-kya qui ont cette opinion, qui établissent ce système qu'il n'y a pas de péché à avoir commerce ..... Pourquoi ? Parce que les femmes sont comme la bouillie cuite.... »

Comparer Divyāvadāna, p. 257 (xviii. histoire de Dharmaruci) : *panthāsamo matṛgrāmaḥ ..... tīrthasamo 'pi ca mātṛgrāmaḥ / yatraiva hi tīrthe pitā snāti putro 'pi tasmin snāti ..... api ca pratyanteṣu janapadeṣu dharmataivaiṣā yām eva pitādhigacchati tām eva putro 'py adhigacchati* ...

2. C'est la stance : *na narmayuktaṃ vacanaṃ hinasti*... Syādvādamañjarī, p. 32 ; Mbh. i. 82, 16, etc. ; comparer Gautama, v. 24 ; Vasiṣṭhasmṛti, xvi. 30. — Max Müller, India, What can it .... p. 272 : venial untruths.

3. de yi mjug thogs las byuṅ phyir / brnab sems sogs rtsa gsum las skyes = [*tadanvayata utpādād (?) abhidhyādi trimūlajam* /]

**69** c-d. Les bons, avec préparatif et consécutif, naissent de non-concupiscence, non-haine, non-aberration. [10 a] [1]

Les bons chemins de l'acte, avec le préparatif et le consécutif, ont pour cause originaire *(pravartaka*, iv. 10) une bonne pensée. La bonne pensée, étant nécessairement associée *(saṃprayukta)* aux trois racines, naît des trois racines.

Le renoncement au préparatif du mauvais chemin de l'acte, c'est le préparatif du bon chemin de l'acte ; le renoncement à l'acte proprement dit qui constitue le mauvais chemin de l'acte, c'est le bon chemin de l'acte proprement dit ; le renoncement au consécutif du mauvais chemin de l'acte, c'est le consécutif du bon chemin de l'acte.

Donnons un exemple : l'ordination du novice. Depuis le moment où le novice entre dans le *nānāvāsa* [2], salue le Saṃgha, adresse sa requête à l'Upādhyāya, jusqu'au premier, jusqu'au second *karmavācana*, c'est le préparatif [3]. A l'achèvement *(parisamāpti, avasāna)* du troisième *karmavācana* ont lieu une *vijñapti* et une *avijñapti* simultanée à cette *vijñapti* qui constituent le chemin de l'acte proprement dit. Après ce moment, lorsqu'on intime au nouveau moine les *niśrayas*, lorsqu'il fait connaître qu'il les accepte [4], et aussi longtemps

1. dge ba sbyor daṅ mjug bcas rnams / chags sdaṅ gti mug med las skyes = [*śubhāḥ saprayogapṛṣṭhā alobhadveṣamohajāḥ* //]

2. *nānāvāsa* (traduit littéralement par le lotsava, *gnas sna tshogs* et par Paramārtha, *pou ping tchóu*, traduit par Hiuan-tsang *kiai l'âu*, ' autel des défenses ', qu'on trouve ailleurs comme équivalent de *sīmā*, voir iv. 39 b) est expliqué dans la Vyākhyā : *nānāvāsaṃ praviśatīti maṇḍalaṃ praviśatīty arthaḥ / nānāvāsā hi tasmin mahāsīmāmaṇḍale bhavanti.*

3. Pour les sources sanscrites, A Fragment of the Sanskrit Vinaya ; Bhikṣuṇī-karmavācana, Bulletin of the School of Oriental Studies, I, iii. (1920). — Pour les sources palies, voir par exemple K. Seidenstücker, Pâli Buddhismus (Société pâlie allemande) ; Kern, Manual, p. 78.

Il faut entendre que le préparatif dure jusqu'au dernier moment, exclusivement, du troisième *karmavācana*.

4. Le texte porte : *tata ūrdhvaṃ yāvan niśrayā* (= gnas) *ārocyante* (= bsgo) *tadadhiṣṭhānaṃ* (= deḥi brten) *ca vijñapayati*, c'est-à-dire : *niśrayādhiṣṭhānāṃ ca vijñaptiṃ karoti.* — Paramārtha traduit : « Jusqu'au moment où l'on dit les quatre *niśrayas (ī)*, en dépendance *(ī)* de cet acte principal tout ce qu'il y a de *vijñapti* et d'*avijñapti*, aussi longtemps que la série n'est pas coupée, c'est le

que se continue la série d'*avijñaptis* créée par l'acte principal — c'est-à-dire aussi longtemps que le moine ne perd pas la discipline de Prātimokṣa (iv. 38) — c'est le consécutif.

Nous avons vu que les mauvais chemins de l'acte n'étaient pas indifféremment ' achevés ' *(niṣṭhā)* par les trois racines. [10 b]

**70** a-b. Meurtre, méchanceté, parole injurieuse sont achevés par haine. [1]

Par haine seulement. Ils sont achevés lorsque se manifeste *(saṃmukhībhāvāt)* une pensée de *parityāga* [2] (en ce qui concerne le meurtre), une pensée de violence *(paruṣacitta)* (en ce qui concerne la méchanceté et la parole injurieuse).

**70** b-d. Adultère, convoitise, vol sont achevés par concupiscence [3].

' Adultère ' *(parastrīgamana)*, c'est-à-dire ' amour illicite ' *(kāmamithyācāra)*.

**71** a. La vue fausse, par aberration [4].

Par une extrême aberration.

consécutif. » — Hiuan-tsang, lui aussi, est obscur : tché *(yāvat)* choŭo *(āroc)* sé ī *(catvāro niśrayāḥ)* kĭ *(ca)* yû *(śeṣa, anya)* ī *(niśraya)* ts'iên *(prādurbhavanti ?)*.

*catvāro niśrayāś cīvarapiṇḍapātaśayyāsanaglānapratyayabhaiṣajyalakṣaṇāḥ* (Vyākhyā).

1. *vadhavyāpādapāruṣyaniṣṭhā dveṣeṇa*

2. La pensée de *parityāga* est la cause *tatkṣaṇasamutthāna* (iv. 10) qui est simultanée au chemin de l'acte [Note de l'éditeur japonais].

*Parityāga, yons-su ḥdor ba*, traduit par Hiuan-tsang *oû soŭo kóu*, ' ne pas regarder, négliger ', est un euphémisme pour ' détruire, tuer '. — Voir ci-dessous, p. 153, n. 3. — Comparer Atthasālinī, p. 91 : *gabbham ... pāpakena manasānupekkhako hoti*, ' n'est pas indifférent à l'égard de l'embryon ' c'est-à-dire ' souhaite sa destruction '.

' pensée de violence ', *paruṣacitta*, Paramārtha : *chĕ*, raboteux, *karkaśa* ; Hiuan-tsang : *ts'ōu (audārika)* comme dans *pāruṣya*.

3. *lobhataḥ / parastrīgamanābhidhyādattādānasamāpanam // — samāpana = niṣṭhā*, achèvement.

4. *mithyādṛṣṭes tu mohena.*

**71** b. Les autres, par les trois. [1]

Les autres chemins de l'acte, mensonge, parole maligne, parole inconsidérée, sont achevés soit par concupiscence, soit par haine, soit par aberration.

Les chemins de l'acte, qui viennent d'être divisés en quatre sections, trois (70 a-b), trois, un et trois, ont respectivement pour

**71** c-d. Objet : les êtres vivants, les objets de jouissance, le *nāmarūpa*, le *nāman*. [2] [11 a]

Les êtres vivants sont l'objet ou la matière du meurtre, de la méchanceté et de la parole injurieuse ; les objets de jouissance *(bhoga)* sont l'objet de l'adultère, de la convoitise et du vol ; le *nāmarūpa*, c'est-à-dire les cinq *skandhas*, est l'objet de la vue fausse ; le *nāman*, c'est-à-dire le *nāmakāya* (ii. 47), est l'objet du mensonge et de deux autres péchés de la voix [3].

Lorsqu'on a décidé la mort de quelqu'un [4], et qu'on meurt soit avant, soit après lui, y a-t-il, oui ou non, pour l'auteur du meurtre, chemin-de-l'acte principal *(maula karmapatha)* ?

**72** a-b. Si on meurt avant ou en même temps, il n'y a pas chemin-de-l'acte principal. [5]

C'est pourquoi la Vibhāṣā dit : « Quand un homme a fait le préparatif du meurtre, peut-il arriver que, au moment où le fruit de ce préparatif est achevé, cet homme ne soit pas touché par le péché de meurtre [6] ? — Oui, lorsque cet homme meurt avant ou en même

1. *śeṣāṇāṃ tribhir iṣyate* //

2. gzhi ni sems can loṅs spyod daṅ / miṅ daṅ gzugs daṅ miṅ yin no = [*sattvā bhogā adhiṣṭhānaṃ nāmarūpaṃ ca nāma ca* //] — *adhiṣṭhāna* = *adhikaraṇa, viṣaya*.

Atthasālinī, p. 101.

3. *nāmakāyādhiṣṭhānā mṛṣāvādādayo vāg nāmni pravartata iti kṛtvā* (Vyākhyā) — Voir Vyākhyā ad *iii. 30 c-d*.

4. Je crois que le texte porte *paramaraṇe kṛtaniścayaḥ* (pha rol po ḥchi bar ṅes par byas nas).

5. *samaṃ prāg vā mṛtasyāsti na maulaḥ*. — Voir p. 142.

6. Il s'agit du chemin de l'acte principal.

temps [que le tué] ». — La raison est claire : aussi longtemps que celui qui doit être tué *(vadhya)* est vivant [11 b], aussi longtemps le meurtrier n'est pas touché par le péché de meurtre ; lorsque meurt celui qui doit être tué, il ne l'est pas davantage s'il meurt en même temps ou auparavant :

**72** b. Parce qu'un nouveau corps a pris naissance. [1]

Le corps — la personnalité *(āśraya)* — par qui le préparatif a été accompli, le corps du meurtrier, est détruit ; le meurtrier prend un nouveau corps qui appartient à un autre *nikāyasabhāga* (ii. 41 a) : ce corps n'a pas fait le préparatif, il n'est pas *prayoktar* et, par conséquent, ne peut être touché par le péché de meurtre.

Lorsque beaucoup d'hommes sont réunis en vue de tuer, soit pour la guerre, soit pour la chasse ou le brigandage, si l'un d'eux tue, qui est coupable du meurtre ?

**72** c-d. Comme les soldats, etc., concourent à la réalisation du même effet, tous sont coupables comme celui qui tue [2].

Le but étant commun, tous sont coupables tout comme celui d'entre eux qui tue, car tous s'incitent mutuellement, non par la voix, mais par le fait même qu'ils se sont réunis pour tuer [3].

Mais l'homme qui a été contraint par la force à se joindre à l'armée, est-il, lui aussi, coupable ? — Evidemment, à moins qu'il n'ait formé cette résolution : « Même pour sauver ma vie, je ne tuerai pas un être vivant. » [12 a]

Que faut-il pour que celui qui tue commette le chemin de l'acte ? Même question pour les autres péchés jusque et y compris la vue fausse.

1. *anyāśrayodayāt* /

2. *dmag la sogs pa don gcig phyir* / / *thams cad byed pa po bzhin ldan* / = « Les soldats, etc., en raison de l'unité de l'effet, tous, comme l'agent, sont munis [du meurtre] » = [*sainikādyekakāryatvāt sarveṣām asti kartṛvat* //] — Suppléer *asti karmapathaḥ*, comme **72** a-b.

3. *arthato hi te 'nyonyaṃ prayoktāra iti na vācā te 'nyonyaṃ prayoktāraḥ kiṃ tarhi prāṇātipātakaraṇābhyupagamād arthata iti darśayati.*

**73** a-b. Le meurtre, c'est tuer autrui, consciemment, sans faire erreur [1].

Quand un homme tue en pensant : « Je tue un tel », et qu'il tue cette même personne et non pas une autre par erreur, il y a meurtre. [2]

Et quand un homme tue en doutant s'il frappe un être vivant ou une chose, s'il frappe un tel ou un autre, y a-t-il meurtre ? — Cet homme possède la certitude : « C'est certainement ce que c'est » ; il frappe ; par conséquent, il a pensée de *parityāga*. [3]

Comment peut-il y avoir meurtre, destruction du *prāṇa (prāṇātipāta)*, puisque les *skandhas* sont momentanés ? [4]

1. srog gcod pa ni bsams bzhin du / ma nor bar ni gzhan bsad paḥo / = [*prāṇātipātaḥ saṃcintyābhrāntyaiva paramāraṇam* /]

2. Paramārtha : « Si un homme a l'intention « Je veux tuer un tel » ; si, à l'égard d'un tel, il a la notion de ' un tel ' ; s'il tue un tel et non un autre par erreur, en raison de ces trois points le meurtre est chemin de l'acte. »

*saṃcintya* = *saṃcicca*, Mahāvyutpatti, 245, 68 ; Pār. iii.

Karmaprajñāpti, Mdo 62, chap. xi. — Buddhaghosa, Atthasalinī, p. 97 (= Sumaṅgalavilasinī, p. 69) ; Sp. Hardy, Manual, p. 478 ; Bigandet (1914), ii. 195. — Pour le meurtre cinq choses sont nécessaires : *pāṇa, pāṇasaññitā, vadhakacitta, upakkama, maraṇa*. — Le meurtre peut être *sāhatthika, āṇattika, nissaggika, thāvara, vijjāmaya, iddhimaya*. (Voir la traduction de Maung Tin et Mrs Rhys Davids, Expositor, 129 : *vijjā* = art, *iddhi* = potency)

3. Hiuan-tsang : « Aussi quand il y a doute, il y a meurtre : un homme, à l'endroit de l'objet qu'il désire tuer, est en doute : « Est-ce un être vivant ou non ? Et, si c'est vivant, est-ce un tel ou un autre ? » ; alors il prend la décision : « Que ce soit l'un ou l'autre, je tuerai » : en raison de cette pensée de *parityāga*, s'il tue un être vivant, il commet le chemin-de-l'acte ».

Paramārtha : « ..... en raison de ces trois points, il y a chemin-de-l'acte (ci-dessus, n. 2). S'il en est ainsi, un homme peut être en doute et tuer (= commettre le péché de meurtre) : « Cela est-il un être vivant ou non ? Cela est-il un tel ou non ? » Cet homme, à l'endroit de l'objet à tuer, est déterminé à tuer : « Que ce soit l'un ou l'autre, je tuerai. » Il a donc produit la pensée de *parityāga*. S'il tue, il obtient le péché de meurtre. »

Le tibétain donne : de yaṅ gdon mi za bar gaṅ yin pa yin zhes bya baḥi ṅes pa ḥdi brñed nas de la snun par byed pas des na ḥdor baḥi sems su byas pa kho na yin no. — Traduisons : « Il a seulement pensée de *parityāga* » ou plutôt : « Il a bien pensée de *parityāga*. »

On ne voit pas que *parityāga* diffère de *māraṇa*.

4. Les *skandhas* sont momentanés, c'est-à-dire périssent d'eux-mêmes *(svara-*

On entend par *prāṇa*, ' souffle vital ', un vent *(vāyu)* dont l'existence dépend du corps et de la pensée [1]. Ce *prāṇa*, celui qui commet le meurtre l'anéantit [12 b] *(atipātayati = vināśayati)* de la même manière dont on anéantit la flamme ou le son de la cloche, c'est-à-dire en l'empêchant de continuer à se reproduire.

Ou bien [2], par *prāṇa* il faut entendre l'organe vital *(jīvitendriya*, ii. 45 a) : lorsqu'un homme fait obstacle à la naissance d'un nouveau moment de l'organe vital, il l'anéantit, il est touché par le péché de meurtre.

Mais à qui attribuez-vous l'organe vital ? De qui dites-vous qu'il est mort lorsque la vie manque ? [3]

La valeur vraie de ce pronom « à qui ? de qui ? » sera examinée dans le traité de la réfutation du Pudgalavāda [4]. Observons que Bhagavat a dit : « Lorsque la vie, la chaleur et la connaissance quittent le corps, abandonné il gît, comme un morceau de bois, privé de sentiment. » [5] Donc, c'est du corps qu'on dit qu'il vit, lorsqu'il est muni d'organes *(sendriya)* ; et c'est du corps qu'on dit qu'il est mort, lorsqu'il en est démuni *(anindriya)*.

*sena vinaśvara)*. Comment leur destruction serait-elle causée par une cause étrangère ? (Voir ii. trad. p. 232, et iv. 2 b).

1. *prāṇo nāma vāyuḥ kāyacittasaṃniśrito vartate.*

Le *prāṇa* dépend de la pensée puisqu'il manque chez l'homme entré dans les deux recueillements d'inconscience (ii. 42).

La Vyākhyā cite le Śāstra : *ya ime āśvāsapraśvāsāḥ kiṃ te kāyasaṃniśritā vartanta iti vaktavyam / cittasaṃniśritā vartanta iti vaktavyam / naivakāyacittasaṃniśritā vartanta iti vaktavyam / kāyacittasaṃniśritā vartanta iti vaktavyam / āha / kāyacittasaṃniśritā vartanta iti vaktavyam.*

Atthasālinī, p. 97 : *pāṇa = satta, jīvitendriya.*

2. Contre la première définition on formule cette objection que l'*āśvasapraśvāsa* manque pendant les quatre premières périodes de la vie embryonnaire. — Tuer un embryon ne serait donc pas chemin-de-l'acte. — Houéi-houēi cite le Nanjio 1157 (école Mahīśāsaka) qui fait du *manuṣyavigraha* de Pārājika iii. l'embryon jusqu'au 49me jour (Voir Prātimokṣa des Sarvāstivādins par Finot-Hüber, J. As. 1913, ii. 477, et Bhikṣuṇīkarmavācana, p. 138).

3. *kasya tu jīvitaṃ yas tadabhāvān mṛtaḥ.* — En effet, il n'y a pas d'être vivant, *prāṇin*, dont on puisse dire qu'il est mort.

4. *pudgalapratiṣedhaprakaraṇe* (Vyākhyā). — Il s'agit de la dernière partie du Kośa (Le passage visé par Vasubandhu est traduit par Stcherbatski, The soul theory of the Buddhists, p. 853 ; trad. de Hiuan-tsang, xxx. 8 a).

5. Cité ad ii. 45 a (trad. p. 215) et viii. 3 c.

D'après les Nirgranthas[1], du meurtre, même commis sans le savoir, sans le vouloir *(abuddhipūrvāt)*, résulte, pour l'agent, le péché *(adharma)*, comme, du contact avec le feu, la brûlure.

A ce compte[2], on est coupable *(pāpaprasaṅga)* quand on voit, quand on touche sans le vouloir la femme d'autrui ; [13 a] celui qui tond les Nirgranthas est coupable ; le maître des Nirgranthas est coupable puisqu'il prêche des austérités terribles ; celui-là aussi est coupable qui donne au Nirgrantha une nourriture qui provoque le choléra et la mort. — La mère et l'embryon qui sont, l'un pour l'autre, cause de souffrance, sont coupables ; coupable aussi l'homme qu'on tue, car il est lié à l'action de meurtre à titre de matière ou d'objet : et le feu brûle son point d'appui. — D'autre part, celui qui fait commettre le meurtre par autrui n'est pas coupable, car on ne se brûle pas quand on fait toucher le feu par autrui. — Puisque vous ne tenez pas compte de l'intention *(buddhiviśeṣa)*, le bois et les autres matériaux, quoique privés de conscience, sont coupables de meurtre lorsqu'une maison s'écroule et que des êtres vivants périssent[3]. Si vous voulez éviter ces conséquences, reconnaissez qu'un exemple — l'exemple du feu — à lui seul, non accompagné d'argument, ne peut prouver votre thèse.

**73** c-d. Le vol — prendre ce qui n'est pas donné *(adattādāna)* — c'est s'approprier le bien d'autrui par force ou en secret.[4]

1. Milinda, pp. 84, 158 ; Kathāvatthu, xx. 1. — Sūtrakṛtāṅga, ii. 6, 26 (Sacred Books, 45, p. 414,), aussi ii. 2 (cinq espèces de meurtre). — Voir ci-dessus p. 2. n. 3. — *nirgrantha = nagnāṭaka.*

2. *abuddhipūrvād api prāṇātipātāt kartur adharmaḥ / yathāgnisaṃsparśād dāha iti nirgranthāḥ / teṣāṃ parastrīdarśanasaṃsparśana eṣa prasaṅgaḥ / nirgranthaśiroluñcane vā / kaṣṭatapodeśane vā nirgranthaśāstuḥ / tadviṣūcikāmaraṇe ca dātur eṣa prasaṅgaḥ / mātṛgarbhasthayoś cānyonyaduḥkhanimittatvāt / vadhyasyāpi ca tatkriyāsambandhāt / agnisvāśrayadāhavat /*

3. Le tibétain ajoute : « De même sont coupables les souffrances de la maladie et les herbes qui font mourir » (?? *nad pa la gnod pa daṅ śi ba na sman pa rnams.* — Lecture douteuse). — Manque dans les versions chinoises.

4. ma byin len pa gzhan gyi nor / mthu daṅ ḥjab bus bdag gir byed = [*adattādānaṃ parasvasvīkaraṇaṃ balacchalāt* //]

Atthasālinī, p. 97-98. — Mahāvyutpatti, 281 28-33 : *adattasya pañcamāṣakā-*

La réserve ci-dessus vaut toujours : « à condition qu'il n'y ait pas d'erreur ».[1]

S'approprier, par force ou en secret, ce qui est possédé *(svīkṛta)* par autrui, lorsqu'on ne confond pas avec une autre la personne qu'on veut voler, à qui on veut dérober, voilà ce qui constitue le vol. [13 b]

Dépouiller un Stūpa, c'est prendre une chose qui n'a pas été donnée par le Bouddha : car, au moment du Nirvāṇa, Bhagavat a accepté, s'est approprié *(parigṛhīta)* tous les dons faits aux Stūpas[2]. — D'après d'autres, c'est prendre une chose qui n'est pas donnée par les gardiens du Stūpa.[3]

Prendre un bien sans maître, c'est prendre ce qui n'est pas donné par le maître du pays.

Prendre le bien, le vêtement religieux, etc., d'un religieux défunt[4], c'est prendre ce qui n'est pas donné par le Saṃgha de la paroisse[5], au cas où l'acte ecclésiastique a été accompli *(kṛte karmaṇi)* ; dans le cas contraire, c'est prendre ce qui n'est pas donné par tous les disciples du Bouddha.

*deḥ steyacittena manuṣyagatiparigṛhītasya tatsaṃjñayā haraṇahāraṇayor dūtenāpi.* — Bhikṣuṇīkarmavācana, p. 137-8 .... *antataḥ phalatuṣam api parakīyaṃ nādātavyaṃ kaḥ punar vādaḥ pañcamāsikam uttarapañcamāsikaṃ vā* ....

1. Vyākhyā : *nānyatra saṃjñāvibhramāt / yadi devadattadravyaṃ haramīti yajñadattadravyaṃ harati nādattādānam ity abhiprāyaḥ.* — Corriger : *anyatra saṃjñāvibhramāt.* — Comparer p. 76, l. 12, *anyatrājñānāt ;* p. 65, l. 4, *anyatra glānyāt ;* Pār. 4, *anyatrābhimānāt*, etc.

2. *parinirvāṇakāle parigṛhītam iti dātṛjanapuṇyānugrahārtham / ananugrahe hi stūpe dānam aphalaṃ syāt parigrāhakābhāvāt.*

(Voir iv. 121, une doctrine différente).

3. Opinion des deuxièmes maîtres de la Vibhāṣā 113, 7 ; opinion erronée, car, à l'admettre, les gardiens du Stūpa ne voleraient pas en prenant ce qui appartient au Stūpa.

4. Vyākhyā : *parivartakaṃ mṛtasya bhikṣoś cīvarādidravyam (parivatteti,* ' échanger ', Culla, vi. 19 ?). — D'après le tibétain, prendre le bien d'un mort *(śi baḥi nor phrogs na) ;* d'après Paramārtha et Hiuan-tsang, prendre le bien d'un *hoéi-tchoàn*, c'est-à-dire d'un *pratikrānta* (Mahāvyutpatti, 130, 17).

5. ' Le Saṃgha de la paroisse ', Hiuan-tsang : kiái nei sēng (limite-intérieur-clergé) ; Paramārtha : tché pŏu kóng tchóu jen = *nānāvāsagatāḥ ;* Tibétain : ḥtshams kyi naṅ du gtogs pa rnams = *antaḥsīmāparyāpannāḥ.*

**74** a-b. L'amour illicite, quadruple, c'est le commerce avec une femme avec laquelle on ne peut avoir commerce. [1]

1. Commerce avec une femme interdite, la femme d'autrui *(para-parigṛhīta)*, mère, fille, parente paternelle ou maternelle [2]; 2. commerce avec sa propre femme par un chemin interdit [3]; 3. dans un lieu non convenable : lieu découvert, *caitya*, Araṇya [4]; [14 a] 4. à un moment non convenable *(akāla)* : lorsque la femme est enceinte, lorsqu'elle nourrit [5], lorsqu'elle a pris un vœu *(niyama-vatī)* [6]. — Quelques-uns disent : lorsqu'elle a pris un vœu du consentement de son mari.

Comme la réserve relative au meurtre : « à la condition de ne pas faire erreur », s'étend à l'amour illicite, il n'y a pas chemin de l'acte

1. bgrod min ḥgro ba ḥdod pa yis / log par *gyem* pa rnam pa bzhi = [*agamyā-gamanaṃ kāmamithyācāraś caturvidhaḥ* /]

Atthasālinī, p. 98. — D'après la source de Grand Véhicule (Yogācāra) citée par Kiokuga, il y a six prohibitions : 1. *aviṣaya, agamya*, mâles, femme telle que mère, etc. ; 2. *amārga, anaṅga :* seul le *yonimārga ;* 3. *asamaya :* lorsque la femme a ses règles *(hoéi-hia)*, est enceinte, nourrit, a pris l'Upavāsa, est malade : 4. *asthāna ;* 5. « sans mesure », *mānam atikramya gacchati ;* 6. *ayoga* : « pas conformément aux règles du monde ».

2. Hiuan-tsang ajoute : « .... *et le reste jusque* protégée par le roi ». — Voir la liste classique Mahāvyutpatti, 281, 251 *(pitṛrakṣitā*, etc.).

3. Mahāvyutpatti, 281, 26-27 : *praviṣṭaḥ sparśasvīkṛtau / prasrāvakaraṇe prasrāvakaraṇasya mukhe varcomārge vā.* — Comparer Śikṣāsamuccaya, p. 76 : *evaṃ svastrīṣv apy ayonimārgeṇa gacchataḥ* ; Suttavibhaṅga, i. 9. 3 : *aṅgajātena vaccamaggam .... passāvamaggam .... mukhan....*

4. snaṅ ba ḥam mchod rten nam gtsug lag khaṅ ṅam. — L'éditeur japonais glose par *a-lién-jo (araṇya)* le *k'iéung* (éloigné, etc.) de Hiuan-tsang ; Paramārtha : « lieu où l'on pratique le *brahmacarya* ». — ' Lieu découvert ', sans doute *abhyavakāśa.*

5. *garbhinīgamane garbhoparodhaḥ / āpyayantī* (? voir iv. 103) *stanyopabhogāvasthaputrikā strī / abrahmacarye hi tasyāḥ stanyaṃ kṣīyate / bālakasya vā puṣṭaye tatstanyaṃ na bhavati* (Vyākhyā).

6. = *poṣadhikā*, iv. 28 = *sārakkhā* d'Atthasālinī, p. 98. — Hiuan-tsang : « Lorsque la femme a pris l'*upavāsa* ». — Śikṣāsamuccaya, p. 76 : *evam upavāsasthāsu* .... — Voir le commentaire sanscrit de l'Uvāsagadasāo, ed. Hoernle, p. 11, sur les lois du mariage chez les Jainas.

quand on a commerce avec la femme d'autrui en la prenant pour sa femme. [1]

Les avis divergent sur un autre point, s'il y a chemin de l'acte quand on prend la femme d'un tel pour la femme de tel autre. — Pour les uns, oui, car c'est la femme d'autrui qui a été l'objet du préparatif de l'acte ; c'est aussi de la femme d'autrui que l'on jouit. Pour les autres, non, comme dans le cas du meurtre avec erreur de personne : l'objet du préparatif n'est pas l'objet de la jouissance. [2]

A l'égard de qui le commerce avec les Bhikṣuṇīs est-il amour illicite ? — A l'égard du maître du pays, qui n'est pas disposé à le tolérer [3]. Quant au maître du pays lui-même, si son épouse, lorsqu'elle a pris un vœu, lui est interdite, à plus forte raison les religieuses.

Le commerce avec une jeune fille est illicite [14 b] à l'égard de l'homme à qui elle est fiancée, et, si elle n'est pas fiancée, à l'égard de son gardien *(rakṣitar)* ; si elle n'a pas d'autre gardien, à l'égard du roi *(antato rājñaḥ)*. (Vibhāṣā, 113, 8)

**74** c-d. Le mensonge, c'est le discours tenu, avec une pensée différente, à une personne qui en comprend le sens. [4]

1. Le mensonge est un discours tenu, avec une pensée différente du sens exprimé *(arthavāda)*, à une personne qui comprend le sens. — Quand l'interlocuteur ne comprend pas, semblable discours est parole frivole *(saṃbhinnapralāpa)*.

2. Le discours (ii. 47 a-b) est parfois constitué par de nombreuses syllabes. Laquelle sera chemin de l'acte ? Laquelle sera mensonge ?

La dernière, qui est *vijñapti* et qui est accompagnée d'*avijñapti* ;

1. Hiuan-tsang ajoute : « Et inversement. De même si on se trompe sur le chemin, le temps, etc. »

2. *anyasmin vastuni prayogo 'bhipreto 'nyac ca vastu paribhuktam* (Vyākhyā).

3. *tasya hi tan na marṣaṇīyam.*

4. brdzun tshig ḥdu śes gzhan bsgyur baḥi // tshig don mṅon par go baḥo. — La version de Paramārtha : « autre-pensée-dit ce discours à-comprenant-le-sens (est) mensonge » (alors que dans la kārikā sur le vol on a : « vol bien d'autrui.... ») montre que l'original termine notre kārikā par le mot « mensonge ». — Restituons : *anyasaṃjñoditaṃ vākyam arthābhijñe mṛṣāvacaḥ* //

ou bien la syllabe dont l'audition fait comprendre le sens. Les syllabes qui précèdent sont le préparatif du mensonge.

3. Comment faut-il interpréter l'expression *arthābhijña*, « une personne qui comprend le sens » ? S'agit-il du moment où l'interlocuteur comprend le sens ? S'agit-il d'un interlocuteur capable de comprendre le sens *(abhijñātuṃ samartha)* ? — Dans la première hypothèse [15 a], vous admettez que le chemin de l'acte a lieu lorsque l'interlocuteur a compris le sens ; il s'ensuit que le chemin de l'acte est seulement *avijñapti* : car l'interlocuteur comprend le sens par la connaissance mentale *(manovijñāna)*, laquelle est consécutive à la connaissance auditive *(śrotravijñāna)* ; et la *vijñapti*, ou acte vocal, périt en même temps que la connaissance auditive [2]. Il n'y a donc plus *vijñapti* au moment où l'interlocuteur comprend. Dans la seconde hypothèse, cette difficulté ne se présente pas. Mais que faut-il pour que l'interlocuteur soit « capable de comprendre le sens » ? [1]

Est « capable de comprendre le sens », l'homme qui connaît la langue et en qui est née la connaissance auditive.

Il faut interpréter le texte de manière à ce qu'il ne prête pas à la critique.

Le Sūtra [2] enseigne qu'il y a seize « conduites vocales » *(vyava-*

1. Hiuan-tsang : A quelle époque se rapporte l'expression ' qui comprend le sens ' *(arthābhijña)* ? Faut-il entendre : ' qui comprend actuellement [par le *manovijñāna*] ce qu'il a entendu ' ? Faut-il entendre : ' qui est capable de comprendre actuellement ce qu'il entend actuellement [par le *śrotravijñāna*] ' ? — Quelles conséquences découlent des deux solutions ? — Dans la première hypothèse, le sens du discours étant l'objet de la connaissance mentale et la *vijñapti* vocale [qui trompe l'auditeur] disparaissant en même temps que la connaissance auditive [qui est trompée], l'acte sera seulement *avijñapti* [puisque la connaissance mentale n'est pas encore née]. Dans la deuxième hypothèse, cette objection ne porte pas, mais comment celui qui ne saisit pas le sens, comment, au moment où il entend, peut-il être dit ' capable de comprendre ' ? La bonne explication est que l'on appelle ' capable de comprendre ', celui en qui, les causes de confusion manquant, la connaissance auditive est déjà née. Il faut expliquer le texte de manière qu'il ne prête pas à l'objection.

2. Dīrgha, 8, 13 ; Vibhāṣā, 171, 7 ; Aṅguttara, ii. 246, iv. 307 ; Majjhima, iii. 29 ; Dīgha, iii. 232 : *cattāro anariyavohārā : adiṭṭhe diṭṭhavāditā, assute sutavāditā, amute mutavāditā, aviññāte viññātavāditā. Apare pi cattāro anariya-*

*hāra)*, huit mauvaises *(anārya)* : n'ayant pas vu, dire qu'on a vu ; n'ayant pas ouï, connu, senti, dire qu'on a ouï, connu, senti ; ayant vu, dire qu'on n'a pas vu ; ayant ouï, connu, senti, dire qu'on n'a pas ouï, connu, senti ; — huit bonnes *(ārya)* : n'ayant pas vu, dire qu'on n'a pas vu .....

On demande quel est le sens de ces termes : vu *(dṛṣṭa)*, ouï *(śruta)*, connu *(vijñāta)*, senti *(mata)*.

**75**. Ce qui est perçu par la connaissance visuelle, par la connaissance auditive, par la connaissance mentale, par trois connaissances, s'appelle, dans l'ordre, vu, ouï, connu, senti [1]. [15 b]

Ce qui est perçu par la connaissance visuelle reçoit le nom de vu, ..... ce qui est perçu par les connaissances de l'odorat, du goût et du tact, reçoit le nom de senti *(mata)*.

Comment justifier cette dernière interprétation ?

Les Vaibhāṣikas disent que les odeurs, les saveurs et les tangibles, étant non-définis *(avyākṛ'a)*, sont comme morts *(mṛtakalpa)* ; c'est pourquoi ils sont *mata*.

Le Sautrāntika. — D'après quelle autorité soutenez-vous que, par l'expression *mata*, il faut entendre ce qui est flairé, goûté, touché ?

Le Vaibhāṣika. — D'après le Sūtra, en vertu du raisonnement.

Le Sūtra dit : Qu'en penses-tu, ô Mālakīmātar [2], les visibles que tu

*vohārā : diṭṭhe adiṭṭhavāditā....* (Comparer Majjhima, i. 135, cité verbatim dans Vijñānakāya, fol. 12 b, qui, comme les sources palies, place *vijñāta* après *mata*.

Le Bouddhisme emploie la phraséologie traditionnelle (Upanishads) et a grand peine à l'interpréter.

1. mig rna yid kyi rnam śes daṅ / gsum gyis ñams su myoṅ gaṅ de / mthoṅ thos rnam par śes pa daṅ / rtogs pa yin te rim bzhin bśad / [*cakṣuhśrotramanovijñānānubhūtaṃ tribhiś ca yat / tad dṛṣṭaśrutavijñātamataṃ uktaṃ yathākramam* //]

2. La Vyākhyā (lecture peu claire) donne Māhakīmātar. — Dans Saṃyutta, iv. 72, l'auditeur de ce discours est Mālukyaputta (Māluṅkyā). — Tibetain : *mchod byed kyi ma can* — Paramārtha : *mô-lô-ki-móu*, ce qui suppose une lecture Mālakīmātar ; P'ou-kouang : *mân-móu (mân :* cheveux longs, etc.) qui donne *mālā*-mère, ou *alakī*-mère, ou encore Mallikāmātar (Mahāvyutpatti 240, 14 ; *mân-hoa* = *mallikā)* ; les diverses Mallikās, Kern, Manual, p. 40. — Hiuan-tsang : *ta-móu* = « qui a pour mère la Grande *(mahallakīmātar ?)* ». — Pour *mchod-*

n'a pas vus, que tu n'a pas vus auparavant, que tu ne vois pas, dont tu ne penses pas : « Puissé-je les voir », as-tu, en raison d'eux, souhait *(chanda)*, concupiscence *(rāga)*, désir *(kāma)*, affection *(preman)*, attachement *(ālaya)*, appétit *(nikānti)*, recherche *(adhyeṣaṇā)* ?[1] — Non, Seigneur. — Les sons que tu n'as pas ouïs ..... les *dharmas* que tu n'as pas connus par l'esprit, as-tu, en raison d'eux, souhait, recherche ? — Non, Seigneur. — Pour toi, ô Mālakīmātar, au sujet de ce qui est vu, tu penseras seulement : « c'est vu », [16 a], au sujet de ce qui est ouï, connu, senti *(mate)*, tu penseras seulement : « c'est ouï, connu, senti *(matamātraṃ bhaviṣyati)* ».

Les termes vu, ouï, connu, se rapportent certainement aux visibles, aux sons et aux *dharmas :* donc le terme *mata* se rapporte aux odeurs, aux saveurs et aux tangibles (Opinion de Buddhaghosa, Visuddhimagga, 451). S'il en était autrement, l'expérience *(vyavahāra)* relative aux odeurs, aux saveurs et aux tangibles ne serait pas visée dans cet enseignement de Bhagavat.

Le Sautrāntika. — Ce Sūtra n'a pas le sens que vous croyez et ne confirme pas votre interprétation du terme *mata*. Bhagavat ne vise pas à définir les caractères des quatre expériences *(vyavahāra)*, avoir vu, avoir ouï, avoir connu, avoir *mata*. Sa pensée est évidemment : « Dans la quadruple expérience, voir, etc., dont chaque espèce porte sur un sextuple objet, visibles, sons, odeurs, saveurs, tangibles

*byed-kyi-ma-can*, comparer Śarad Chaudra Das : *mchod ldan ma* = *mahilā* (de *maha*, fête religieuse = *mchod)* [J'utilise pour cette note des remarques de S. Lévi et J. Przyluski].

Majjhima, i. 135, iii. 261, à *diṭṭham sutam mutam viññātam* ajoute *pattam pariyesitam anuvicaritam manasā (na upādiyissāmi na ca me tannissitaṃ viññāṇam bhavissati).*

1. Saṃyutta, iv. 72, donne seulement trois synonymes : *atthi te tattha chando vā rāgo vā peman ti / no hetam bhante.* — Les stances qui suivent (iv. 72-76), qui sont Theragāthā, 794, sont citées par Saṃghabhadra.

Hiuan-tsang donne en transcription *ālaya* et *nikānti* (ni-yen-ti) ; comparer Dhammapada, 411 et Comm. de 348 (Fausboll, p. 413) : *ālayaṃ nikantim ajjhesanam parivuṭṭhānaṃ gāhaṃ parāmāsaṃ taṇham.*

Tibetain : *ḥdun pa, ḥdod-chags, ḥdod pa, dgaḥ ba, chags pa, ḥchums pa, lhag par chags pa.* — Hiuan-tsang a *tṛṣṇā* au lieu de *rāga (ḥdod chags)* et place *tṛṣṇā* après *preman.*

et *dharmas*, tu constateras seulement que cette expérience a lieu, que tu vois, etc., sans attribuer *(adhyāropa)* à l'objet les caractéristiques *(nimitta)* de désagréable ou d'agréable ».

Que faut-il donc entendre par vu, ouï, *mata*, connu ?

D'après les Sautrāntikas, ce qui est perçu immédiatement par les cinq organes matériels, est vu, *dṛṣṭa ;* ce dont la connaissance nous est transmise *(āgamita)* par autrui, est ouï, *śruta ;* ce qui est admis en raison d'un raisonnement correct *(yuktyanumāna)*, est *mata*, admis ; ce qui est perçu par l'organe mental est connu, *vijñāta* [16 b].[1] Donc cinq catégories d'objets — visibles, sons, odeurs, saveurs, tangibles — sont vues, ouïes, admises, connues ; la sixième catégorie — *dharmas* — n'est pas vue : telle est la quadruple expérience qu'envisage le Sūtra. Il est donc faux que, dans l'hypothèse où *mata* ne désignerait pas les odeurs, saveurs et tangibles, l'expérience relative à ces objets serait omise dans le Sūtra : l'argument du Vaibhāṣika ne porte pas.

D'après les anciens maîtres *(pūrvācārya)*[2], il faut entendre par vu *(dṛṣṭa)* ce qui est perçu par l'organe de la vue ; par ouï *(śruta)*, ce qui est perçu par l'organe de l'ouïe et ce qu'on apprend d'autrui *(paratas cāgamitam) ;* par admis *(mata)*, ce qui est personnellement accepté, approuvé[3] ; par connu *(vijñāta)*, ce que l'on sent en soi-même *(pratyātmaṃ pratisaṃvedita*, sensation agréable, etc.), ce dont on a l'intuition dans le recueillement *(adhigata)*.

Celui qui[4], au moyen du corps, et non par la parole, fait com-

1. *yat pañcabhir indriyaiḥ pratyakṣī[kṛtaṃ] tad dṛṣṭam / yat parata āgamitaṃ tac chrutam / yad yuktyanumānato rucitaṃ (= abhiprētam) tan matam / [yan manaḥpratyakṣībhūtaṃ (?) bhāvanādhigataṃ pratyātmavedyaṃ tad vijñātam]* (yid kyi mṅon sum du gyur ba bsgoms nas rtogs pa so so raṅ gis rigs par bya ba gaṅ yin pa de ni rnam par śes so). — Paramārtha et Hiuan-tsang ont seulement : *yan manaḥpratyakṣībhūtaṃ tad vijñātam.*

2. Les Yogācāras (Vyākhyā) : *yat pratyakṣīkṛtaṃ cakṣuṣā ....*

3. bdag ñid kyis bsam pa gaṅ yin pa. — Vyākhyā : *pratyātmaṃ pratisaṃveditaṃ sukhādy asamāhitena cittena / adhigataṃ samāhitena / laukikenaiva na lokottareṇa / laukikavyavahārādhikārāt.* — Ce qui est connu dans le recueillement pur ou supramondain n'est pas *vijñāta*, mais *jñāta.*

4. Le problème discuté dans ce paragraphe est traité par Buddhaghosa

prendre ce qui n'est pas dans sa pensée [1], commet-il le mensonge ?

Oui. Le Śāstra dit en effet : « Peut-on être touché par le péché de meurtre, sans agir, sans attaquer *(parākram)* corporellement ? — Oui, quand on agit vocalement [2]. — Peut-on être touché par le péché de mensonge sans agir vocalement? — Oui, quand on agit corporellement. — Peut-on être touché par le péché de meurtre, par le péché de mensonge, sans agir ni corporellement ni vocalement ? — Oui ; par exemple les Ṛṣis, coupables de meurtre par la colère [3], le Bhikṣu, coupable de mensonge par le silence dans la cérémonie de la confession » [4]. (Vibhāṣā, 118, 19)

Mais, dirons-nous, comment admettre que les Ṛṣis ou le Bhikṣu accomplissent le chemin de l'acte qui doit être à la fois *vijñapti* et *avijñapti* ? Ni les Ṛṣis ni le Bhikṣu n'agissent corporellement ou vocalement : donc il n'y a pas *vijñapti* ; et l'*avijñapti* du domaine du Kāma ne peut exister là où manque la *vijñapti* [17 a] (iv. 2 a). — C'est une difficulté à résoudre. [5]

(Atthasālinī, pp. 90-95). — Plusieurs points de contact entre les deux exposés : le moine ment par le silence, le possesseur du pouvoir magique tue un embryon : donc on peut commettre par l'esprit les péchés de la voix et du corps.

1. *yaḥ kāyenānyathārthaṃ gamayati.*

2. *vācā parākrameta = vācā paraṃ mārayet* : quand on tue par la parole.

3. C'est l'histoire des forets Daṇḍaka, etc. vidées d'êtres vivants par la colère des Ṛṣis (Majjhima, i. 378 ; Upālisūtra, cité dans Vasubhandhu, Viṃśaka, 20, Muséon, 1912, i.), qui établit la gravité de l'acte mental (voir ci-dessous iv. 105 a-b), Milinda, p. 130. — Pour la mention de cet épisode dans le Saddharmasmṛtyupasthāna et les références au Rāmāyaṇa, voir S. Lévi, Pour l'histoire du Rāmāyaṇa, J. As. 1918, i. 97. Dans le Rāmāyaṇa, le Daṇḍaka est dépeuplé par la malédiction du Ṛṣi Uśanas.

Vasubandhu, Viṃśaka, 20 c-d, établit que les êtres démoniaques n'intervinrent pas (voir ci-dessous n. 5).

4. Le Bhāṣya porte : *poṣadhanidarśanaṃ cātra.* — En effet, dans le Bhikṣu-poṣadha, le Vinayadhara demande *(anuśrāv)* : « Êtes-vous purs ? » *(kaccit [ṣ]tha pariśuddhāḥ).* Si un Bhikṣu ne déclare pas le péché qui existe *(satīm āpattim)* et, par le silence même, acquiesce *(adhivāsayati)*, il ment *(mṛṣāvādī bhavet).* — Comparer le Prātimokṣa édité par L. Finot, J. As. 1913, p. 476, 488 (avec la lecture : *tatrāyuṣmataḥ pṛcchāmi kaccit sthātra pariśuddhāḥ).* — Mahāvagga, ii. 3.

5. Le Bhāṣya porte *kartavyo 'tra yatnaḥ = kartavyaḥ samādhiḥ.* — « C'est une difficulté à résoudre par les Vaibhāṣikas ».

Saṃghabhadra explique : En fait *(arthatas)*, les Ṛṣis commandent *(ājñāpi-*

**76** a-b. La parole maligne ou médisance, c'est le discours d'une personne de pensée souillée en vue de diviser. [1]

Le discours qu'on tient, avec une pensée souillée, en vue de diviser les autres, en vue de créer l'inimitié, c'est parole maligne.

Les restrictions formulées ci-dessus : « quand l'interlocuteur comprend, quand il n'y a pas confusion de personnes », s'appliquent ici.

**76** c. La parole injurieuse, c'est le discours outrageant. [2]

Le discours prononcé avec une pensée souillée, outrageant, compris par celui à qui on l'adresse, adressé à celui à qui on veut l'adresser, c'est la parole injurieuse. [3]

*tāras)* le meurtre. Des êtres démoniaques *(amanuṣya)*, connaissant *(avetya)* leur intention pécheresse de destruction des êtres vivants *(sattvaparityāga-pravṛtta pāpāśaya)*, dévoués comme ils sont aux Ṛṣis, agissent corporellement contre les êtres : en raison de cette action corporelle, il y a chemin de l'acte en ce qui concerne les Ṛṣis. — Comment les Ṛṣis manifestent-ils *(vijñapti)* leur intention ? — En raison de la colère, il y a certainement chez eux modification du corps et de la voix ; s'ils maudissent, il y a certainement mouvement *(ceṣṭā)* du corps et de la voix. — D'autres maîtres disent que toute *avijñapti* de la sphère du Kāma ne dépend pas d'une *vijñapti*. Par exemple, les Cinq *(pañcaka)* en obtenant un fruit obtiennent du même coup la discipline de Prātimokṣa (ci-dessus p. 60) : de même une mauvaise *avijñapti* peut naître sans qu'il y ait *vijñapti*. Dira-t-on que les Cinq avaient fait *vijñapti* auparavant ? Il en sera de même dans d'autres cas. Voilà pour le cas des Ṛṣis. Quant au mensonge à la cérémonie de la confession *(poṣadhamṛṣāvāda)*, le fait que le moine coupable *(apariśuddha)* entre dans le Saṃgha, s'assied, s'y tient *(svam īryāpathaṃ kalpayati)* et tout ce qu'il peut dire, voilà pour lui une *vijñapti* antérieure [au moment où il acquiesce par le silence]. (Vyākhyā ; Saṃghabhadra, xxiii, 5, 7 a).

1. phra ma pha rol dbye baḥi phyir / ñon moṅs can kyi sems kyi thsig = *paiśunyaṃ [parabhedāya kliṣṭacittasya bhāṣaṇam]* ; Atthasālinī, p. 99.

2. thsig rtsub po ni mi sñan pa = *pāruṣyam [apriyam]*

3. Dans Atthasalinī p. 100, la *pharusā vācā* est l'imprécation ou la malédiction, la parole « par laquelle on fait violence à soi ou à autrui » *(yāya attānaṃ pi paraṃ pi pharusaṃ karoti)*. — Buddhaghosa donne des exemples de malédictions contraires à la pensée : la mère souhaite qu'un buffle furieux écrase l'enfant qui va dans le bois malgré sa défense, ou que la maison s'écroule sur ses enfants ; le maître d'école souhaite la mort de ses écoliers paresseux. Dans ces cas, il n'y a pas *pharusā vācā*. Au contraire, il y a *pharusā vācā* quand on dit : « Dormez-bien », à la personne qu'on veut assassiner.

**76** c-d. Tout discours souillé est parole inconsidérée. [1]

La stance porte « tout ce qui est souillé » ; mais il s'agit ici du discours.

Tout discours souillé est parole inconsidérée *(saṃbhinnapralāpa)*; celui qui le profère est donc ' discoureur inconsidéré ' *(saṃbhinnapralāpin)* ; la stance porte donc *bhinnapralāpitā* au lieu de *saṃbhinnapralāpa*.

**77** a. D'après d'autres docteurs, la parole inconsidérée est le discours souillé qui diffère des autres. [2]

Le mensonge, la médisance et l'injure sont des discours souillés : on réserve le nom de ' parole inconsidérée ' au discours souillé qui n'est ni mensonge, ni médisance, ni injure. [17 b]

**77** b-c. Par exemple, la vantardise, le chant, la déclamation ; par exemple les mauvais traités. [3]

Par exemple un moine se vante pour obtenir des aumônes, etc. [4] ; par frivolité [5], d'aucuns chantent ; au cours des représentations ou danses, les danseurs, pour réjouir le public, tiennent des discours inconsidérés [6] ; adoptant les doctrines des mauvaises philosophies, les hérétiques lisent les mauvais traités. Ajoutez les lamentations *(pari-*

1. *sarvaṃ kliṣṭaṃ bhinnapralāpitā* // — Manu, xii. 7 : *anibaddhapralāpa*.
2. gzhan ni de las gzhan ñon moṅs = [*tato 'nyat kliṣṭam anye tu*]
3. *lapanāgītanāṭyavat* / *kuśāstravat*
4. Ce moine est *mithyājīvin* (iv. 86 b). — Le *mithyājīva* est défini par la Vyākhyā : *kuhanā lapanā naimittikatā naiṣpeṣikatā*. Wogihara (Bodhisattvabhūmi, Leipsick, 1908) a une note étendue sur ces quatre termes et cite la définition que la Vyākhyā donne ici du terme *lapanā* : *lapanāṃ karotīti lābhayaśaskāmatayā sevābhidyotikāṃ vācaṃ niścārayatīty arthaḥ* : il conviendrait donc de traduire *lapanā* par ' flatterie ', comme Paramārtha et Hiuan-tsang *(gning)*. Mais les sources citées par Wogihara (Nanjio 1296, etc.) montrent qu'il s'agit du moine qui vante son propre mérite. — Voir Majjhima, iii. 75 ; Vibhaṅga, 352, commenté dans Visuddhimagga, p. 22 et suiv., JPTS. 1891, 79.
5. *chags-pa* = *laulya* (Śikṣāsamuccaya, p. 69).
6. zlos gar mkhan rnams zlos gar gyi tshe gzhan dag mgu bar bya baḥi phyir ḥkhyal ba.

*deva)*, les bavardages *(saṃgaṇikā)* [1], tout propos tenu avec une pensée souillée et qui diffère du mensonge, de la médisance et de l'injure.

Mais n'est-il pas vrai que, à l'époque d'un roi Cakravartin, il y a des chants sans qu'il y ait parole inconsidérée ? — A cette époque, les chants sont inspirés par l'esprit de détachement *(naiṣkramya)*, non par la sensualité [2]. Ou, d'après une autre opinion, il y a, à cette époque, parole inconsidérée, puisqu'on parle d'*āvāha*, de *vivāha*, etc. [3] ; mais cette parole inconsidérée ne constitue pas le chemin de l'acte de ce nom.

**77** c-d. La convoitise est le désir de s'approprier, par des voies illégitimes, le bien d'autrui [4].

Désirer s'approprier le bien d'autrui d'une manière illégitime *(viṣameṇa)*, d'une manière injuste *(anyāyena)* [5], par force ou clandestinement — « Puisse le bien d'autrui être à moi ! » [6] — c'est le chemin de l'acte nommé convoitise, *abhidhyā*.

D'après une autre opinion, par *abhidhyā* il faut entendre toute soif *(tṛṣṇā)* du domaine du Kāmadhātu, car le Sūtra des cinq *nīva-*

1. Mahāvastu, ii. 355 : *ye saṃgaṇikārāmāḥ* .... ; Divya, 464, 19 ; Majjhima, iii. 110 ; Childers, p. 447. — L'Atthasālinī, p. 100, donne comme exemple de *samphappalāpa* la récitation du combat des Bhāratas et de l'enlèvement de Sītā.

2. Tibétain : « ... sont munis de *naiṣkramya*, ne sont pas munis de *steys sñags* » ; Hiuan-tsang : « ... viennent de *naiṣkramya*, sont capables de produire *naiṣkramya*, ne préparent pas pensée souillée ». — Paramārtha traduit l'original de *steys sñags* par *mithyā-rasa*. — *nekkhamma* s'oppose à *saṃgaṇikā*, Majjhima, iii. 110. — Voir ii, p. 106.

3. *āvāhavivāhādyabhilāpasadbhāvāt*. — Vyākhyā : *āvāha = dārikāyā dārakagṛhāgamanam ; vivāha = dārakasya dārikāgṛhāgamanam ;* ou bien, d'après d'autres, *āvāha = praveśanaka* (union libre ?), *vivāha = pariṇayana*. — Comparer Childers, *āvahana*, *vivāhana*, Senart, Piyadasi, i. 203 (mariage d'un fils ou d'une fille) — Mahāvyutpatti, 223, 246-7 *(āvāha* = bag ma gtoṅ ba = donner une fille en mariage ; *vivāha* = bag ma len pa = prendre femme) ; 281, 261-262 (où les sens sont intervertis).

4. *abhidhyā yā parasve viṣamā spṛhā* //

5. *viṣameṇānyāyenety uddeśanirdeśarūpau paryāyau.*

6. Atthasālini, p. 101. — *aho vata idam mam 'assā ti.*

*raṇas* [1], au sujet du *kāmacchanda*, s'exprime ainsi : « Ayant abandonné l'*abhidhyā* ... »

Mais, disent d'autres maîtres, les Cakravartins et les Uttarakurus ne sont pas coupables du chemin de l'acte d'*abhidhyā*, et cependant ils ne sont pas délivrés de la soif du domaine du Kāmadhātu. Admettons que toute soif du domaine du Kāmadhātu est *abhidhyā* : mais toute *abhidhyā* n'est pas chemin de l'acte. Ne sont comprises parmi les chemins de l'acte que les plus notables parmi les mauvaises pratiques (iv. 66 b).

**78** a. La méchanceté est la haine des êtres vivants [2].

C'est la haine des êtres vivants, par laquelle on souhaite nuire à la personne d'autrui. [3]

**78** b-c. La vue fausse est l'opinion qu'il n'y a ni bien ni mal. [18 b] [4]

1. C'est la traduction de Paramārtha et Hiuan-tsang. — Le texte porte : *nivaraṇānām adhikāreṇa kāmacchandam adhikṛtya...*

*so 'bhidhyāṃ loke prahāya vigatābhidhyena cetasā bahulaṃ viharati / vyāpādaṃ styānamiddham auddhatyakaukṛtyaṃ vicikitsāṃ loke prahāya tīrṇakāṅkṣo bhavati tīrṇavicikitso 'kathaṃkathī kuśaleṣu dharmeṣu / sa pañca nīvaraṇāni prahāya...* — Saṃyukta, 29, 3, Dīgha, iii. 49, Majjhima, iii. 3, Aṅguttara, ii. 210, cité et commenté Vibhaṅga, p. 252, où *abhidhyā* est expliqué : *rāga sārāga*, etc. — Il résulte de ce texte que le terme *abhidhyā* est synonyme de *kāmacchanda*, le premier *nīvaraṇa*. Sur les *nīvaraṇas*, Kośa, v. 59.

2. gnod sems sems can la sdaṅ pa = [*vyāpādaḥ sattveṣu dveṣaḥ*] — Manu, xii. 5 : *manasāniṣṭacintanam.*

3. Atthasālini, p. 101. — *paravināsāya manopadosalakkhaṇo.... aho vatāyam ucchijjeyya vinasseyyā ti.*

4. *nāstidṛṣṭiḥ śubhāśubhe / mithyādṛṣṭiḥ*

A la *nāstidṛṣṭi* s'oppose l'*atthikavāda* (Majjhima, i. 515).

Comme le montre le Bhāṣya, il faut entendre par *mithyādṛṣṭi* la *diṭṭhivipatti* de Puggalapaññatti, la doctrine condamnée dans le Sūtra comme étant celle d'Ajita Kesakambali (Dīgha, i. 55, Majjhima, i. 515, Saṃyukta, 16, 1, Jñānaprasthāna, 20, 5, Vibhāṣā, 98, 1, traité du Pudgala, trad. Hiuan-tsang, xxx.)

On a vu, iv. 66 a, pourquoi cette erreur est *akuśala*.

Sur la *mithyādṛṣṭi*, la *micchādiṭṭhi niyatā* et les *dṛṣṭis* en général, iv. 10 (ci-dessus p. 36), 79 c., 80 d, v. 7.

Sources palies, Kathāvatthu, xiv. 8-9, dont le commentaire cite notamment Majjhima, i. 388, Saṃyutta, iv. 307, où par *micchādiṭṭhi* est désigné le *śīlavra-*

Comme il est dit dans le Sūtra : « Il n'y a pas de don, de sacrifice, d'oblation, de bonne action, de mauvaise action ..... il n'y a pas d'Arhat dans le monde ». — La vue fausse, comme le montre ce Sūtra, consiste dans la négation de l'acte, du fruit, des Āryas. [1] — La kārikā indique seulement le commencement.

Telle est la définition des dix mauvais chemins de l'acte [xvii].

Quel est le sens de cette expression chemin-de-l'acte (*karmapatha*)?

**78** c-d. Trois sont chemin ; sept sont, en outre, acte [2].

La convoitise, la méchanceté, la vue fausse sont des chemins de l'acte — des chemins de cet acte qu'on nomme volition *(cetanā*, iv. 1 b). En effet, la volition qui se les associe *(tatsaṃprayoginī)* se meut par leur mouvement [3], en ceci que, par leur force, elle veut

*taparāmarśa* (Kośa, v. 7) puni par l'enfer où une naissance animale. (De même Theragāthā, 1091, Commentaire, sur le destin de l'homme qui croit que les acteurs renaissent au ciel). — Mais Atthasālinī, p. 358, distingue la *micchādiṭṭhi niyatā* (= *nāstidṛṣṭiḥ śubhāśubhe* de l'Abhidharma) des autres *micchādiṭṭhis* (voir ci-dessous note ad iv. 96), et, p. 101, enseigne que c'est seulement par la négation de l'acte, etc. qu'est réalisé le *kammapatha* de *micchādiṭṭhi*, non pas par les autres vues inexactes. (L'Expositor traduit : ..... *kammapathabhedo hoti na aññadiṭṭhīhi* « the distinctive stage of the course of action is reached by the views: there is no result .... and not by other views » ; *kammapathabheda* doit s'entendre = « réalisation du chemin-de-l'acte », comme *vacībheda* = parole).

1. *sā kalpena (? krameṇa) karmaphalāryāpavādikā.*

2. ḥdi la / / gsum lam bdun ni las kyan yin / — On peut restituer : *trayaṃ tatra pathaḥ karmāpi saptakam /*

Vibhāṣā, 113, 21. — Pourquoi ne pas considérer la volition, *cetanā*, comme un chemin-de-l'acte ? — La *cetanā* est acte. Ce qu'on appelle chemin-de-l'acte, c'est ce par où va la *cetanā* ..... De même on appelle chemin-du-roi ce par où va le roi, mais le roi n'est pas chemin-du-roi ..... Le *dharma* qui coexiste avec la *cetanā* peut servir de chemin à la *cetanā* et sera donc nommé chemin-de-l'acte. — Mais au cas où on fait commettre le meurtre par autrui, beaucoup de temps peut se passer entre l'ordre du meurtre et le meurtre : la *cetanā* du meurtre a disparu, comment peut-on dire que le *dharma* (l'acte de meurtre) est le chemin de la *cetanā* ? — Disons donc que le *dharma* qui peut coexister avec la *cetanā* est chemin-de-l'acte. Or deux *cetanās* ne coexistent pas.

3. *tesāṃ vāhena vahati = teṣāṃ gatyā gacchati.*

*(abhisaṃskaroti = cetayate)* en conformité avec elles : elle va par leur allée.

Le meurtre et les six autres péchés sont acte, car ils sont, de leur nature, actes du corps et de la voix ; et ils sont aussi des chemins de cet acte qu'on nomme volition, car la volition qui leur donne naissance *(tatsamutthānacetanāyāḥ*, iv. 10) a dans ces péchés sa fin et sa raison d'être *(tān adhiṣṭhāya pravṛtteḥ)*.

L'expression chemin-de-l'acte signifie donc simplement chemin de l'acte lorsqu'on l'applique à la convoitise, etc. ; elle signifie acte et chemin de l'acte *(karma karmapathaś ca)* quand on l'applique au meurtre, etc. Pareil composé est justifié par la règle *asarūpāṇām apy ekaśeṣaḥ*. « Même quand les termes du composé sont différents, un seul est maintenu » (Pāṇini, i. 2. 64). [1 b]

Il faut entendre de même les bons chemins-de-l'acte, renoncement au meurtre, etc., non-convoitise *(anabhidhyā)*, etc.

Pourquoi le préparatif *(prayoga)* et le consécutif *(pṛṣṭha)* ne sont-ils pas considérés comme chemins-de-l'acte (iv. 66 b-d) ?

Parce que le préparatif est accompli en vue de l'acte proprement dit *(maulakarman)* ; parce que le consécutif a pour racine l'acte proprement dit [1]. — En outre, sont seules chemins-de-l'acte les plus notables parmi les bonnes et mauvaises pratiques. — Enfin, sont chemins-de-l'acte les actions dont l'augmentation et la diminution ont pour résultat l'augmentation ou la diminution des choses et des êtres vivants (iv. 85, iii. 99) [2].

Les Sautrāntikas ne reconnaissent pas la volition *(cetanā)* comme acte mental *(manaskarman)* ; pour eux, il n'y a pas d'acte mental en dehors de la convoitise, etc. (iv. 65 c-d). Comment donc expliquent-ils que le Sūtra donne à la convoitise, etc., le nom de chemin-de-l'acte ? C'est une question à laquelle ils doivent répondre.

1. Lorsque préparatif ou consécutif sont chemin-de-l'acte (ci-dessus p. 143), c'est en vertu de leur caractère propre et non par leur connexion avec un autre acte.

2. *yeṣām utkarṣāpakarṣeṇādhyātmikabāhyānām utkarṣāpakarṣau loke bhavataḥ.*

La réponse n'est pas difficile. La convoitise, la méchanceté et la vue fausse sont acte mental *(karman)* et elles sont chemin *(patha)* de mauvaise destinée ; ou bien elles sont le chemin les unes des autres, car la convoitise met en mouvement *(vāhayati)* la méchanceté et la vue fausse, et réciproquement.

Les dix mauvais chemins de l'acte sont tous en contradiction avec les bons *dharmas ;* mais [2 a]

**79** a. La vue de négation rompt les racines de bien. [1]

La rupture des racines de bien *(kuśalamūlasamuccheda)* a lieu par la vue fausse du neuvième degré, forte-forte [2] (iv. 79 d)

Objection. — Vous affirmez que seule la vue fausse rompt les racines de bien, mais le Traité [3] dit : « Quelles sont les racines de mal fortes ? — Les racines de mal qui rompent les racines de bien, les racines de mal qui sont abandonnées les premières lorsqu'on acquiert le détachement du Kāmadhātu *(kāmavairāgya)* ». Ce texte prouve que le *lobha* et les autres racines du mal rompent les racines de bien.

Réponse. — Seule la vue fausse rompt les racines de bien ; mais la vue fausse est amenée *(adhyāhṛta = upanīta)* par les racines de mal : le Traité attribue donc à ces dernières l'opération qui appartient en propre à la vue fausse. De même on dit que les bandits brûlent le village parce qu'ils allument le feu qui brûle le village.

Quelles racines de bien sont rompues ?

**79** b. Les racines innées du domaine du Kāmadhātu. [4]

1. 79 a-b : med par lta bas rtsa ba gcod // ḥdod gtogs skyes nas thob pa rnams / — On peut restituer : *mūlacchedo nāstidṛṣā*. Le second *pāda* dépend grammaticalement de *chinatti* de 80 a.

Les racines de bien ne peuvent être coupées d'une manière définitive (ii. 36 c-d, trad. p. 184).

2. *adhimātraparipūrṇā = adhimātrādhimātrā.*

3. Jnānaprasthāna, 2, 8 ; Vibhāṣā, 35, 5.

4. ḥdod gtogs skyes nas thob pa rnams = c'est-à-dire *kāmāptaupapattikāni (mūlāni).* — Paramārtha : « le bon *(śubha)* du Kāmadhātu obtenu à la naissance : *kāmaupapattikaṃ śubham (??)*

Ce sont les racines de bien du domaine du Kāmadhātu *(kāmāpta)* qui sont rompues lorsque l'on rompt les racines ; car celui qui rompt les racines n'est pas muni des racines de bien du Rūpadhātu ou de l'Ārūpyadhātu.

S'il en est ainsi, comment faut-il entendre ce texte de la Prajñāpti : « Par là sont rompues les racines de bien des trois sphères de cette personne *(pudgala)* » ? (Vibhāṣā, 35, 14) — Ce texte veut dire que, à ce moment, les acquisitions des racines de bien des sphères supérieures deviennent lointaines [2 b], et cela parce que cette personne, qui auparavant était idoine *(bhājana)* à ces acquisitions, cesse de l'être par la rupture des racines du Kāmadhātu.

Il s'agit des racines de bien innées *(upapattilābhika)* : car la personne qui rompt les racines de bien est déjà déchue des racines de bien acquises *(prāyogika*, ii. 71 b, trad. p. 320, Vibhāṣā, 35, 12).

Quel est l'objet de la vue fausse qui rompt les racines ?

**79** c. La vue fausse qui nie la cause, le fruit. [1]

Négation de la cause : « Il n'y a ni bonne, ni mauvaise action ». Négation du fruit : « Il n'y a pas de rétribution, fruit de la bonne ou de la mauvaise action ». (iv. 78 b-c, v. 7)

D'après une autre opinion, ces deux vues fausses, celle qui nie la cause, celle qui nie le fruit, concourent à la rupture des racines de la manière dont l'*ānantaryamārga* et le *vimuktimārga* concourent à la rupture des passions (vi. 28, 65 b).

Quelques-uns disent : La négation qui rompt les racines a pour objet (c'est-à-dire nie) le *sāsrava*, l'impur, c'est-à-dire les deux premières vérités, et non pas l'*anāsrava*, le pur, c'est-à-dire les deux dernières vérités ; elle a pour objet la sphère où l'on se trouve *(sabhāgadhātu)*, et non pas le Rūpadhātu et l'Ārūpyadhātu. En effet, la négation qui porte sur le ' pur ' ou les sphères supérieures est faible, parce qu'elle n'est en relation avec ces objets que par association. (v. 17-18). [2]

1. *hetuphalāpavādinyā.*
2. *saṃprayogamātrānuśāyitvena durbalatvāt.* — Vyākhyā : *anāsravā-*

Mais les Vaibhāṣikas disent : [1]

**79** d. Toute entière. [2]

Les racines de bien sont rompues par la vue fausse toute entière, qu'elle porte sur la cause ou qu'elle porte sur le fruit, le pur, l'impur, le Kāmadhātu, les sphères supérieures.

Quelques-uns disent que les neuf catégories de racines de bien, racines de bien faibles-faibles, faibles-moyennes, faibles-fortes, moyennes-faibles, etc., sont rompues à la fois par un moment de vue fausse, de même que les passions à abandonner par la vue d'une vérité sont, dans toutes leurs catégories, abandonnées par la vue de cette vérité (vi. 1 c-d).

Mais les Vaibhāṣikas disent :

**79** d. Graduellement. [3]

Les racines de bien sont rompues de la manière dont sont abandonnées les passions à abandonner par la méditation des vérités *(satyabhāvanā,* vi. 33) : c'est-à-dire que la racine de bien forte-forte *(adhimātrādhimātra)* est rompue par la vue fausse faible-faible *(mṛdumṛdu),* [3 a] et ainsi de suite jusqu'à la racine de bien faible-faible qui est rompue par la vue fausse forte-forte. — Cette théorie est d'accord avec le texte [4] : « Quelles sont les racines de bien ' petites et concomitantes ' *(aṇusahagata)* [5] ? — Celles qui sont abandonnées

*lambanā visabhāgadhātvālambanā ca yā mithyādṛṣṭiḥ sā saṃprayogamātreṇa saṃprayukteṣu dharmeṣv anuśete nālambanataḥ / tasmād asau durbalā.*

1. Le Bhāṣya porte *evaṃ tu varṇayanti* et répète ci-dessous la même formule. Vyākhyā : *evaṃ tu varṇayanti Vaibhāṣikāḥ.* — En employant l'expression *evaṃ,* l'auteur marque qu'il approuve cette opinion.

2. *sarvayā.*

3. *kramaśaḥ.*

4. *evaṃ ayaṃ granthaḥ paripālito bhavati.* — Paramārthā : vi-bhā-sā-gran-la. — Jñānaprasthāna, 2, 8 ; Vibhāṣā, 35, 6.

5. Les MSS. de la Vyākhyā lisent *aṇusahagata* que traduisent littéralement le Lotsava : *phra mo daṅ lhan cig tu gyur ba,* Hiuan-tsang : *wêi-kiū-hing,* et

en dernier lieu à la rupture des racines de bien ; celles par l'absence desquelles un homme est dit qui-a-les-racines-de-bien-rompues ».

Objection. — Si la rupture est graduelle, comment faut-il entendre le texte : « Quelles sont les racines de mal fortes-fortes ? — Les racines de mal par lesquelles il rompt les racines de bien » ?

Ce texte vise l'achèvement *(samāpti)* de la rupture des racines de bien, car c'est par les racines de mal fortes-fortes que les racines de bien disparaissent totalement *(niravaśeṣaccheda)*. Aussi longtemps que la dernière catégorie des racines de bien, la faible-faible, n'est pas rompue, elle peut déterminer la réapparition des autres [1].

D'après certains maîtres, la rupture des neuf catégories a lieu en une fois, sans interruption *(avyutthānena* [2]*)*, à l'instar de l'abandon des passions par le chemin de la vue des vérités. — Mais les Vaibhāṣikas disent qu'elle a lieu soit sans interruption, soit à plusieurs reprises (Vibhāṣa, 5, 12).

D'après certains maîtres, l'abandon de la discipline *(saṃvaraprahāṇa*, iv. 38) précède la rupture des racines. — Mais les Vaibhāṣikes disent que la discipline est perdue *(tyāga)* quand on perd la pensée dont cette discipline est le fruit [3 b] (Vibhāṣā, 35, 13). [3]

Quels êtres sont capables de rompre les racines de bien ?

**79** d. La rupture a lieu chez les hommes. [4]

Les hommes seuls rompent ; non pas les êtres des mauvaises destinées *(āpāyika)* : car leur discernement *(prajñā)*, qu'il soit souillé

Paramārtha : « très-subtil-toujours-à la suite » *(tsoéi-si-hêng-soêi)* ; mais *anusahagata* est expliqué par la Vyākhyā *mṛdu-mṛdu* « faible-faible ». — Dans la discussion des *pratyayas* (ii. 61 c), Saṃghabhadra critique la doctrine des *anusahagatakuśalamūla (soêi-kiŭ-hîng)* des Sthaviras : c'est le terme pâli, Saṃyutta, iii. 130, Kathāvatthu, p. 215. — Kośa, ii. trad. p. 245-246.

1. *punar utpattau hetuḥ syāt.* — Voir d'ailleurs ii. 36 c-d, p. 184.

2. Sur l'expression *vyutthāna*, ii. 44 a-b, p. 206.

3. L'homme qui a pris la discipline avec une pensée faible-faible perd la discipline lorsqu'il perd *(tyāga)*, lorsqu'il rompt *(samuccheda)* cette pensée faible-faible qui est associée *(saṃprayukta)* à une racine de bien faible-faible (Vyākhyā et Hiuan-tsang).

4. [*nṛṣu* //]

ou non souillé *(kliṣṭa, akliṣṭa)*, n'est pas ferme *(dṛḍha)* ; non pas les dieux, car le fruit de l'acte leur est manifeste [1]. Les hommes de trois continents, non pas ceux de l'Uttarakuru, car le mauvais *āśaya* [2] leur fait défaut.

D'après une autre opinion [3], seuls les hommes du Jambudvīpa rompent les racines de bien. Mais cette manière de voir est en contradiction avec le texte : « Les habitants du Jambudvīpa possèdent au minimum huit organes ; de même les habitants du Pūrvavideha et de l'Avaragodānīya. » [4]

**80** a. L'homme et la femme rompent les racines. [5]

D'après une autre opinion, la femme ne rompt pas les racines parce que sa volonté *(chanda)* et son application sont molles *(manda)*. — Mais cette manière de voir est en contradiction avec le texte : « Qui possède l'organe féminin possède nécessairement huit organes » (ii. 18 d).

Le sensuel *(tṛṣṇācarita)* ne rompt pas les racines parce que son *āśaya* est mobile *(cala)* ; seul rompt

**80** a-b. Le rationaliste [6]

1. *aciropapannasya devaputrasya trīṇi cittāni samudācaranti kuto 'haṃ cyutaḥ kutropapannaḥ kena karmaṇā* (Vyākhyā).

2. *pāpāśaya* ; voir iv. 80 d. — D'après Vibhaṅga, 340, il faut entendre par *āśaya*, non pas l'intention en général, mais l'attitude à l'endroit des problèmes philosophiques : croire que le monde est éternel ..... croire à la survivance du Tathāgata, .... prendre la voie du milieu entre la *bhavadiṭṭhi* et la *vibhavadiṭṭhi*.

3. Le Bhadanta Ghoṣaka (glose de l'éditeur japonais). — *tatra viśeṣeṇa tārkikatvāt* (Vyākhyā).

4. Jñānaprasthāna, 15, 11, Vibhāṣā, 130, 12. — Le texte porte : *evaṃ Paurvavidehiko Gaudānīyakaḥ*. — Le chiffre de huit organes au minimum (cinq organes de sensation, *kāya*, *jīvita* et *manas*) montre que les facultés de foi, etc. peuvent exister dans le Pūrvavideha.

5. *chinatti strī pumān*.

6. *dṛṣṭicaritaḥ*. — Le terme est expliqué dans la Vyākhyā ad iv. 100 : *satkāyadṛṣṭyādiṣu pañcasu caritaḥ pravṛtto dṛṣṭicaritaḥ / dṛṣṭir vā caritam asyeti dṛṣṭicaritaḥ / sa hy ūhāpohasāmarthyād anyaṃ śāstāraṃ mārgāntaraṃ ca grāhayituṃ samartho na tṛṣṇācaritaḥ*. — Nettippakaraṇa, pp. 7, 109.

Parce que son *āśaya* est mauvais *(pāpa)*, ferme *(dṛḍha)*, caché *(gūḍha)* [1] [4 a].

En vertu des mêmes principes, les eunuques, etc. [2], ne rompent pas les racines de bien, parce qu'ils sont à ranger avec les sensuels *(tṛṣṇācaritapakṣatvāt)*, parce que leur discernement *(prajñā)*, comme celui des êtres des mauvaises destinées, n'est pas ferme.

Quelle est la nature de la rupture des racines ?

**80** b. La rupture est non-possession. [3]

Lorsque la possession des racines de bien arrête de renaître, de se continuer, alors naît la non-possession *(aprāpti)*, le ne-pas-être-muni *(asamanvāgama)* (ii. 37).

Lorsque l'*aprāpti* est née, il y a rupture des racines de bien.

Quand les racines de bien ont été rompues, comment reprennent-elles naissance ?

**80** c. Renaissance par le doute, par la vue de l'existence de la cause, etc. [4]

Il arrive que l'homme dont les racines de bien sont rompues produise, relativement à la cause et au fruit, ou doute, ou vue de leur existence *(astidṛṣṭi)*, c'est-à-dire vue droite *(samyagdṛṣṭi)*. Lorsque la vue droite est née, alors on dit que les racines de bien ont repris naissance [5], parce que la possession de ces racines est désormais présente *(tatprāptisamudācārāt)*. Les racines reprennent naissance dans leurs neuf catégories ; mais c'est graduellement qu'elles se manifesteront. De même qu'on reprend d'abord la santé *(ārogya)* et ensuite, graduellement, des forces. [6]

1. *gūḍha* = *pracchanna* (Vyākhyā). — Hiuan-tsang traduit : profond (chēn).
2. *paṇḍaka, ṣaṇḍha, ubhayavyañjanaka, avyañjanaka.* — Vibhāṣā, 35, 10.
3. de ni mi ldan paḥo = [*so 'samanvayaḥ* /]
4. mthsams ni the thsom yod lta bas = [*vimatyāstidṛśā saṃdhiḥ*]
5. *pratisaṃdhitāni pratisaṃdhikṛtāni pratisaṃdhitāni* / *prātipādikadhātuḥ* / *pratisaṃhitānīty apare paṭhanti* (Vyākhyā).
6. Hiuan-tsang : Il arrive que, relativement à la cause et au fruit, ou bien naisse doute : « Cause et fruit existent peut-être », ou bien naisse vue droite : « Cause et

**80** d. Non pas ici, pour le coupable d'*ānantarya*.[1]

Les autres personnes qui ont rompu les racines de bien peuvent les reprendre dès cette vie ; mais non pas le coupable d'*ānantarya* (iv. 97) qui a rompu les racines de bien. C'est au sujet de ce pécheur qu'il est dit : « Cette personne *(pudgala)* est impropre *(abhavya)* à reprendre les racines de bien dans cette vie *(dṛṣṭadharma)* ; mais elle les reprendra certainement soit en mourant *(cyavamāna)* de l'enfer [4 b], soit en naissant *(upapadyamāna)* »[2]. — « En naissant », c'est-à-dire : se trouvant dans l'état intermédiaire [qui précède l'existence infernale]. « En mourant », c'est-à-dire : disposé à mourir [de l'enfer] *(narakacyutyabhimukha)*. — Les racines de bien sont
2 reprises en naissant lorsqu'elles ont été rompues par la force de la cause *(hetubalena)* ; en mourant, lorsqu'elles ont été rompues par la force de l'occasion *(pratyaya)*. Même différence lorsqu'elles ont été rompues par la force personnelle, par la force d'autrui.[3]

L'homme qui est *āśayavipanna*[4] — c'est-à-dire perdu *(vipanna, vinaṣṭa)* par le fait de vue fausse *(mithyādṛṣṭisaṃmukhībhāva)* — reprend les racines dans la présente existence. L'homme qui est *āśayavipanna* et *prayogavipanna* — c'est-à-dire perdu en outre

fruit existent certainement, il est faux qu'ils n'existent pas ». A ce moment les racines de bien reprennent naissance. Comme la possession *(prāpti)* du bien se produit, on dit que cet homme a repris les racines de bien. — Certains maîtres disent que les neuf catégories reprennent naissance successivement. Mais les [Vaibhāṣikas] disent qu'on reprend en une fois les racines de bien : c'est cependant plus tard et peu à peu qu'elles se manifestent, de même qu'on expulse la maladie d'un coup et qu'on reprend des forces graduellement.

1. *nehānantaryakāriṇaḥ* //

L'Aṣṭasāhasrikā, p. 336, explique pourquoi : *ānantaryakārī ānantaryacittenāvirahito bhavati yāvan maraṇāvasthāyāṃ na tac cittaṃ śaknoti prativinodayitum* ... — Kathāvatthu, xiii. 3.

2. Madhyama, 37.

3. *hetubalena*, c'est-à-dire *sabhāgahetubalena* (ii. 52 a). C'est le cas où on adhère spontanément *(svayam)* à la vue fausse. — *pratyayabalena*, c'est-à-dire par la force de la parole d'autrui *(parato ghoṣa)*. — *svabalena* = *svatarkabalena*, par la force du raisonnement personnel. — *parabalena* = *parataḥ śrutabalena*.

4. Voir ci-dessus p. 174, n. 2.

par le fait du péché *ānantarya* — ne reprend les racines qu'après la destruction du corps.[1] [Ceci est une variante *(ayaṃ paryāyaḥ)* de ce qui vient d'être dit : « Celui qui a rompu les racines par sa propre force, par la force d'autrui .... »]. — Même différence pour celui qui est *dṛṣṭivipanna* (perdu par la vue fausse) et celui qui est à la fois *dṛṣṭivipanna* et *śīlavipanna* (perdu en outre par le péché d'*ānantarya)*[2]. [Ceci est une variante de ce qui précède immédiatement].

On peut avoir rompu les racines de bien *(samucchinnakuśalamūla)* et ne pas être voué à la perdition *(mithyātvaniyata*, iii. 44 c-d). — Quatre cas : 1. Pūraṇa et les cinq autres docteurs[3], 2. Ajātaśatru, 3. Devadatta, 4. les hommes qui n'ont pas rompu les racines et qui n'ont pas commis le péché *ānantarya*.

L'homme de vue fausse, qui rompt les racines de bien, est puni dans l'Avīci ; l'homme coupable d'*ānantarya* est puni dans l'Avīci ou ailleurs[4].

La volition *(cetanā)* est le principe de l'acte. Nous expliquerons avec combien de chemins-de-l'acte la volition peut coexister. [5 a]

**81** a-c. En ce qui regarde les mauvais chemins, la volition peut coexister avec huit chemins au maximum.[5]

La volition avec un chemin. — Lorsque se manifeste convoitise, ou méchanceté, ou vue fausse, sans qu'aucun chemin ' matériel '

1. Le Saṃyutta, v. 266, distingue le *micchādiṭṭhika* et le *micchādiṭṭhikammusamādāna*. — Voir iv. 96.

2. Voir Puggalapaññatti, p. 21, la définition du *sīlavipanna (sabbaṃ dussīlyam=sīlavipatti)* et du *diṭṭhivipanna (sabbā micchādiṭṭhi=diṭṭhivipatti)*. Dans Samādhirāja cité Bodhicaryāvatāra viii. 106, *dṛṣṭivipanna = kumārgaprapanna*.

3. Les six maîtres *(śāstar)*, types du mauvais maître *(ayathārtha)* (Vyākhyā, i. p. 8, 7), sont Pūraṇa Kāśyapa, Maskarin Gośālīputra, Saṃjayin Vairaṭīputra, Ajita Keśakaṃbalaka, Kakuda Kātyāyana et Nirgrantha Jñātiputra.

Mahāvyutpatti, 179 (voir les nombreux équivalents tibétains et chinois dans les éditions de Wogihara et Sasaki) ; Divyāvadāna, p. 143 (Vairaṭīputra, Keśakambala), Burnouf, Introduction, 162, Lotus, 450.

4. Manque dans les deux versions chinoises. Voir iv. 99 c.

5. *aṣṭabhir yāvad aśubhaiś cetanā saha vartate / yugapat.*

*(rūpin)* ait lieu ; ou bien lorsque l'homme qui a préparé un des chemins matériels se trouve avoir une pensée non-souillée, c'est-à-dire bonne ou non-définie, au moment où, sur son instigation, ce chemin est perpétré. [1]

La volition avec deux chemins. — Lorsqu'un homme de pensée méchante *(vyāpannacitta)* tue *(prāṇivadha)* ; lorsqu'un homme en proie à la convoitise *(abhidhyāviṣṭa)* vole, ou commet l'adultère, ou parle d'une manière inconsidérée. [2]

La volition avec trois chemins. — Lorsqu'un homme de pensée méchante tue et vole en même temps [3]. — Mais, dira-t-on, n'avons-nous pas vu que le vol n'est achevé *(niṣṭhā)* que par le seul désir *(lobha)* (iv. 70) ? — Cette restriction vise l'achèvement *(parisamāptau)* du vol *(adattādāna)* commis par un homme qui pense seulement à voler *(apaharaṇa)* [4].

La volition encore avec trois chemins. — Lorsque la convoitise est présente *(saṃmukhībhāva)* au moment où sont consommés deux chemins matériels qu'on fait commettre par autrui. [5 b]

La volition avec quatre chemins. — Lorsqu'on ment *(anṛtavacana)* ou lorsqu'on injurie *(paruṣavacana)* avec l'intention de diviser : il y

1. *akliṣṭacetaso vāpi tasya prayogeṇa rūpiṇām anyatamasya niṣṭhāpane.* — Il faut exclure l'amour illicite toujours accompli en personne et avec une pensée souillée.

2. On peut critiquer cette rédaction. S'agit-il d'actes commis en personne ? Alors il est inutile de spécifier que le meurtrier est de pensée méchante, que le voleur est en proie au désir, d'après le principe *vyabhicāre hi viśeṣaṇam iṣyate.* S'agit-il d'actes qu'on fait commettre par autrui ? Alors la convoitise, ou la méchanceté, ou la vue fausse peut coexister avec le meurtre, avec le vol, etc. — Réponse : Il s'agit d'actes commis en personne, et si nous spécifions, ce n'est pas à vrai dire spécifier, mais seulement expliquer quels sont les deux chemins. — Soit, mais il y a aussi deux chemins dans l'hypothèse de l'homme qui fait commettre le meurtre avec pensée de convoitise. — Réponse : Oui ; ce cas devrait être signalé ; mais l'auteur veut seulement donner un exemple.

3. *vyāpannacittasya prāṇimāraṇāpaharaṇe yugapat.* — Vyākhyā : *yatra māraṇenaivāpaharaṇaṃ sidhyati / tatra hi vyāpādaprāṇivadhādattādānakarmapathā yugapad bhavanti.*

4. *ananyacittasya tatparisamāptau sa niyamaḥ.*—Vyākhyā : *anyacittasya tu māraṇacittasya nāyaṃ niyamaḥ :* la restriction n'est pas justifiée quand il s'agit d'un homme qui vole en vue de tuer.

a un chemin mental et trois chemins vocaux [1]. Ou bien, quand la pensée est en proie à la convoitise, etc. *(abhidhyādigata)*, au moment où sont consommés trois chemins matériels.

La volition avec cinq, six, sept chemins. — Quand la pensée est en proie à la convoitise, etc., au moment où sont consommés quatre, cinq, six chemins matériels.

La volition avec huit chemins. — Un homme a fait le préparatif de six chemins, meurtre, etc. ; au moment où ces six chemins sont consommés, il est en proie à la convoitise et commet l'adultère.

La volition ne peut coexister avec neuf chemins, avec dix chemins, parce que la convoitise, la méchanceté, la vue fausse ne sont pas simultanées.

**81** c-d. En ce qui concerne les bons chemins, la volition coexiste avec dix. [2]

Les dix bons chemins peuvent être simultanés à la volition.

**81** d. Elle ne coexiste pas avec un, huit, cinq chemins. [3]

1. On a : mensonge, qui est *paiśuṇya* (parole maligne) puisque le menteur a l'intention de diviser, qui est parole inconsidérée puisque toute parole souillée est parole inconsidérée (iv. 76 c-d). — De même pour l'injure. — Pour le mensonge, le chemin mental peut être convoitise ou méchanceté ; pour l'injure, le chemin mental est méchanceté.

C'est la même parole qui est mensonge, parole maligne, parole inconsidérée : la distinction des trois chemins vocaux est donc purement verbale, non réelle. — D'après une autre opinion, la distinction est réelle, car il y a lieu de distinguer trois *vijñaptis*. [Les interlocuteurs sont trompés, divisés, etc.]

2. dge ba bcu yi bar dag daṅ = [*daśabhir yāvac chubhair*]

3. *naikāṣṭapañcabhiḥ* //

La volition ne peut se trouver avec un seul chemin : le chemin unique ne peut être un chemin mental, puisque la pensée bonne est toujours accompagnée de non-*abhidhyā* et de non-*vyāpāda ;* il ne peut être un chemin matériel compris dans la discipline, car les disciplines comportent au moins le renoncement au meurtre, au vol, à l'amour illicite, au mensonge.

La volition ne peut se trouver avec cinq chemins : ce qui supposerait les quatre chemins des disciplines les plus étroites (Upāsaka, etc.), plus un bon chemin mental ; or la non-*abhidhyā* et le non-*vyāpāda* sont inséparables.

La volition ne peut se trouver avec huit chemins. En effet, le Bhikṣu de pensée mauvaise ou non-définie ne possède que sept bons chemins, et, lorsque la pensée est bonne, il en possède au moins neuf.

La volition avec deux chemins. — Un homme dans un recueillement d'Ārūpya, en possession du *kṣayajñāna* ou de l'*anutpādajñāna* (vi. 45, 50) : les cinq connaissances sont bonnes. Il y a donc deux chemins : non-*abhidhyā*, non-*vyāpāda*. [1]

La volition avec trois chemins. — Lorsque la connaissance mentale *(manovijñāna)* est associée à la vue droite *(samyagdṛṣṭi)* et que les sept bons chemins matériels manquent.

La volition avec quatre chemins. — Lorsque, avec une pensée mauvaise ou non-définie, on prend la discipline d'Upāsaka ou celle de Śrāmaṇera qui comportent quatre bons chemins matériels, non-meurtre, etc.

La volition avec six chemins. — Lorsque, les cinq connaissances étant bonnes, on prend les mêmes disciplines : quatre bons chemins matériels, non-convoitise, non-méchanceté.

La volition avec sept chemins. — Lorsque, avec une connaissance mentale bonne, on prend les mêmes disciplines : ajouter la vue droite. — Ou bien quand, avec une pensée mauvaise ou non-définie, on prend la discipline de Bhikṣu : sept chemins matériels sans plus.

La volition avec neuf chemins. — [Trois cas :] On prend la discipline de Bhikṣu, les cinq connaissances (connaissance visuelle, etc.) étant bonnes : la vue droite manque ; on prend cette même discipline à un moment où, dans un recueillement d'Ārūpya, on possède *kṣaya* ou *anutpādajñāna* [C'est le cas, examiné ci-dessus, des deux chemins : il faut ajouter les sept chemins de la discipline, qui ici ne sont pas *avijñapti*] ; au cours d'un recueillement de *dhyāna*, on possède *kṣaya* ou *anutpadajñāna* [La vue droite manque ; les sept chemins matériels existent en tant que partie de la discipline de *dhyāna* (*avijñapti*)]. [2]

1. Le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna* ne sont pas *dṛṣṭi* (vii. 1) : donc la volition de cet homme n'est pas accompagnée de *samyagdṛṣṭi*. — Dans les recueillements d'Ārūpyadhātu manquent le *rūpa*, et, par conséquent, la discipline avec les sept bons chemins corporels et vocaux.

2. Le texte porte : *kuśaleṣu pañcasu vijñāneṣu tatsamādāne kṣayānutpādajñānasaṃprayukte ca manovijñāne tasminn eva ca dhyānasaṃgṛhīte.* — Hiuan-tsang distingue nettement les trois cas : « Lorsqu'on prend la discipline

La volition avec dix bons chemins. — Dans les cas différents : lorsqu'on prend la discipline de Bhikṣu avec une connaissance mentale bonne, hormis le cas de *kṣayajñāna* et d'*anutpādajñāna* ; toute volition concomitante *(sahavartinī)* à la discipline de *dhyāna* et à la discipline pure lorsque cette volition n'est pas associée au *kṣayajñāna* ou à l'*anutpādajñāna*.

Nous avons montré dans quelles conditions la volition coexiste avec les bons chemins-de-l'acte inclus aux disciplines *(saṃvara-saṃgṛhīta)*. Si on envisage les bons chemins de l'acte indépendants des disciplines, la volition peut aussi se trouver avec un chemin, avec cinq chemins, avec huit chemins :

1. Lorsqu'on renonce à un péché *(ekāṅgaviratisamādāna)* et qu'on a une pensée différente de celle qui provoque ce renoncement, c'est-à-dire une pensée souillée ou non définie ; 2. lorsqu'on renonce à deux péchés et qu'on a une connaissance mentale bonne : cette bonne connaissance mentale comporte les trois actes mentaux auxquels s'ajoutent deux renoncements, deux actes matériels ; 3. lorsque, dans les mêmes conditions, on renonce à cinq péchés. [1] [6 b]

Quels sont les chemins de l'acte qui existent, soit en fait, soit par possession [2], dans les diverses destinées ?

**82** a-b. Dans l'enfer, parole inconsidérée, parole injurieuse, méchanceté, des deux manières. [3]

de Bhikṣu les cinq connaissances étant bonnes ..... » [Kiokuga : la vue droite manque parce qu'on admet les cinq mauvaises *dṛṣṭis*].

1. Ceci à titre d'exemple. Il y a aussi cinq chemins lorsque — la pensée étant souillée ou non-définie — on renonce à cinq péchés.

2. « En fait », *saṃmukhībhāvatas* (mṅon sum du ḥgyur ba), *svayam* (dṅos su) ; « par possession », *samanvāgamāt, samanvayāt, prāptitaḥ, lābhatas* (ldan paḥi sgo nas, ldan pas, brñed pas, tcheñg-tsieou).

Les êtres de l'enfer n'ont pas convoitise ; la convoitise n'existe pas en enfer ; mais ils n'ont pas coupé la *prāpti* (ii, 36 b) de la convoitise : ils possèdent, passée, la convoitise qu'ils ont eue dans une existence antérieure.

3. dmyal ba na ni bkyal ba daṅ / tbsig rtsub gnod sems rnam gñis so = [*bhinnapralāpapārusyavyāpādā narake dvidhā* /]. — Vibhāṣā, 113, 5.

*naraka : nara* = homme, *ka* = mauvais, *naraka* = lieu où naissent les méchants ; ou bien *raka* = agréable (comp. Dhātupāṭha, 10, 197), *naraka* = lieu où rien n'est agréable (Vibhāṣā, 112, 4).

Parole inconsidérée, car les damnés se lamentent *(parideva)* ; parole injurieuse, car les damnés se font mutuellement des reproches injurieux *(nigraha)* [1] ; méchanceté, parce qu'ils se haïssent mutuellement dans la dureté de leurs âmes. *(cittasaṃtānapārusyāt ?)*

**82** c-d. Convoitise et vue fausse, par possession. [2]

Les damnés possèdent convoitise et vue fausse, mais celles-ci n'existent pas actuellement en enfer : par suite de l'absence de tout objet auquel on puisse s'attacher *(rañjanīyavastu)* [7 a] [3], parce que le fruit de l'acte est manifeste.

En enfer manque le meurtre, car les damnés meurent par épuisement de l'acte *(karmakṣaya,* ii. trad. p. 217-9*)* ; manquent le vol et l'adultère, car les damnés n'ont en propre ni objet de propriété, ni femme *(dravyastrīparigrahābhāvāt)* ; manque le mensonge, qui serait sans utilité ; manque la parole maligne, qui serait sans utilité, car les damnés sont d'avance et toujours divisés.

**82** d. Trois dans l'Uttarakuru. [4]

Convoitise, méchanceté et vue fausse existent dans le Kuru en ce sens que les habitants du Kuru sont en possession de la convoitise, de la méchanceté et de la vue fausse. Mais, en fait, la convoitise y manque, car on n'y possède rien en propre ; de même la méchanceté, parce que les âmes sont douces *(snigdhasaṃtānatvāt),* parce que fait défaut toute cause de déplaisir *(āghātavastu)* ; de même la vue fausse, parce que fait défaut le mauvais *āśaya (apāpāśayatvāt)* (iv. 80 d).

1. *nigraha ;* Hiuan-tsang, *ma,* maudire, injurier; Vyutpatti, 255, 4, brgyad gag ; Udānavarga, xx. 9.

2. brnab sems log lta ldan pas so = [*samanvāgamato 'bhidhyāmithyādṛṣṭī*]

3. Vibhāṣā (172, 5) : Dans l'enfer Saṃjīva (iii. 59, Lokaprajñāpti, dans Cosmologie bouddhique, p. 324, Mahāvastu, i, 10) le vent froid qui « ressuscite » les damnés excite la convoitise *(abhidhyā) ;* mais il n'y a pas, pour cela, le chemin-de-l'acte nommé convoitise.

4. [*kurau trayam* //]

**83** a. Le septième chemin y existe en fait aussi.[1]

La parole inconsidérée y existe en fait ; car, quelquefois, les habitants du Kuru chantent avec une pensée souillée.

Parce qu'y fait défaut le mauvais *āśaya*, parce que la durée de la vie y est déterminée (iii. 78 c ; ii. trad. p. 219), parce qu'on n'y possède en propre ni objet de propriété, ni femme, et encore par manque d'utilité, le meurtre et les autres chemins-de-l'acte manquant dans le Kuru.

Si les hommes du Kuru n'ont pas une femme en propre *(parigraha)*, comment donc s'unissent-ils *(katham eṣām abrahmacaryam)* ? — Quelle que soit la femme avec laquelle ils désirent goûter le plaisir, ils la prennent par la main et vont vers un arbre. Si cette femme est permise *(anagamya)*, l'arbre recouvre le couple de ses branches ; dans le cas contraire, l'arbre ne recouvre pas le couple.[2]

**83** b. Ailleurs dans le Kāmadhātu, les dix mauvais chemins.[3]

Les dix mauvais chemins existent en fait dans le Kāmadhātu en exceptant l'enfer et l'Uttarakuru [7 b].

En ce qui concerne les animaux, les Pretas et les dieux, les mauvais chemins ne sont pas intégrés à l'indiscipline *(asaṃvaranirmukta*, voir iv. 24 c) ; en ce qui concerne les hommes, les mauvais chemins sont ou intégrés, ou non intégrés à l'indiscipline.

Le meurtre existe-t-il chez les dieux ? Les dieux ne se tuent pas entre eux, mais ils tuent des êtres appartenant à d'autres destinées, Pretas, etc. — D'après une autre opinion, les dieux aussi meurent par la rupture de la tête ou de la taille.[4]

1. de na bdun pa dṅos su yaṅ = [*saptamo 'tra*] *svayam api*.
2. Pas de mariage dans l'Uttarakuru, Mahābhārata, i. 122, 7.
3. ḥdod pa gzhan na mi dge bcu = [*kāme 'nyatra daśāśubhāḥ* /]
4. *devā api śiromadhyacchedan mriyanta iti*. — On vient de dire : *devo devaṃ na mārayati*, « un dieu ne tue pas un dieu », ce qui implique la conclusion : les dieux ne peuvent être tués *(avadhya)*. En effet leurs membres et sous-membres, coupés, renaissent. — Cependant leur tête, leur taille ne repoussent pas quand elles sont coupées : donc les dieux peuvent être tués.

**83** c-d. Trois bons chemins existent partout, et par possession et en fait. [1]

Partout, dans les trois sphères d'existence et dans les cinq destinées, la non-convoitise, la non-méchanceté et la vue droite existent et par possession et en fait.

**84** a-b. Dans les Ārūpyas, chez les Inconscients, sept, par possession. [2]

Chez les êtres de l'Ārūpyadhātu et chez les Asaṃjñisattvas (ii. 41 d), les sept bons chemins matériels, corporels et vocaux, existent seulement en tant qu'ils sont possédés.

En effet, les Āryas qui renaissent dans l'Ārūpyadhātu possèdent *(samanvāgata)* la discipline ou moralité pure, passée et future, et les Inconscients possèdent la discipline de *dhyāna* (iv. 13 c) dans les mêmes conditions.

La discipline pure, passée, que possède l'Ārya renè dans l'Ārūpyadhātu, a pour point d'appui *(āśraya)* l'étage ou les étages (quatre *dhyānas)* auquel ou auxquels il l'a produite et détruite ; la discipline pure, future, qu'il possède, a au contraire pour point d'appui les cinq étages (Kāmadhātu et quatre *dhyānas).* [3]

**84** b-d. Pour le reste, en fait aussi, en exceptant les êtres infernaux et les Kurus. [4]

1. dge ba gsum ni thams cad na / rñed daṅ mṅon du gyur sgo nas = [*śubhatrayaṃ tu sarvatra saṃmukhībhāvalābhataḥ* //]

2. gzugs med ḍu śes med sems can / rñed pas bdun yod = [*ārūpyāsaṃjñisattveṣu lābhataḥ sapta*]

3. *yadbhūmyāśrayam anāsravaṃ śīlam āryeṇotpāditaṃ nirodhitaṃ tenārūpyeṣv atītena samanvāgato bhavati / pañcabhūmyāśrayeṇa tv anāgatena.* — Par *utpādita*, il faut entendre *vartamānam adhvānaṃ gamitam ;* par *nirodhita, atītam adhvānaṃ gamitam.* — Problème discuté dans Vibhāṣā, 132, 6.

4. lhag byas na (= lhag mar byas pas na) / mṅon du gyur baḷi sgo nas kyaṅ / dmyal bcas sgra mi sñan ma gtogs = [*śeṣite / saṃmukhībhāvataś cāpi nārakakuruvarjite* //]

Le reste, c'est-à-dire dans les autres sphères d'existence, dans les autres destinées.

Chez les êtres infernaux et chez les Kurus manque la moralité d'engagement *(samādānaśīla)*. Ailleurs les sept bons chemins matériels existent en fait. [8 a]

Il faut établir une distinction. Chez les animaux et chez les Pretas, les bons chemins ne sont jamais intégrés à la discipline ; dans le Rūpadhātu, ils sont toujours intégrés à la discipline ; ailleurs ils peuvent être de l'une ou de l'autre catégorie.

**85** a-b. Tous les chemins ont fruit de rétribution, fruit d'écoulement, fruit de souverain. [1]

Bons et mauvais, les dix chemins de l'acte portent un triple fruit.

1. Par chaque mauvais chemin pratiqué *(āsevita)*, cultivé *(bhāvita)*,

1. *sarve 'dhipatiniṣyandavipākaphaladā matāḥ* /

Les explications de Vasubandhu reproduisent, avec de menues variantes, celles de Vibhāṣā, 113, 19.

Ces trois fruits ont été définis ii. 56 et suivants. — Comment l'acte, étant passé, peut porter un fruit, voir le traité sur le Pudgala qui termine le Kośa (trad. de Hiuan-tsang, xxx, 13 b) et l'importante discussion dans Madhyamakavṛtti, p. 316 et suivantes.

Tout ce que l'homme sent n'a pas pour cause les actes anciens (Majjhima, ii. 214). D'après le Sūtra de Kāśyapa-le-Nu (même début que Saṃyutta, ii. 18) qui constitue un chapitre de la Karmaprajñāpti (Mdo, 62, 241 a), la souffrance est produite par soi (lorsqu'on se coupe les cheveux, la main, etc.), par autrui (lorsqu'un autre coupe la main), par soi et par autrui (lorsque, avec autrui, on se coupe la main), ni par soi ni par autrui, mais par des causes et conditions : « comme, par exemple, le vent se levant, la pluie tombant, la foudre frappant, ou les maisons s'écroulent, ou les arbres sont brisés, ou les sommets de rocher sont précipités : quelques-uns ont le pied coupé ... : la souffrance dans ce cas est produite par des causes et conditions. O Kāśyapa, tout plaisir et toute souffrance sont produits par soi, par autrui, par soi et autrui, par la saison *(ṛtu)* : .... en hiver par le grand froid, en saison des pluies par la grande chaleur, en été par le froid et le chaud, se produisent plaisir et souffrance ». — Mais le problème n'est pas résolu par ces définitions : nous savons en effet que le trouble mental (qui est sensation pénible) naît du trouble des éléments et n'est pas de rétribution, mais que le trouble des éléments est rétribution (iv. 58). De même en va-t-il de la maladie, etc. — Sur le *utuja*, comparer Milinda, p. 271, Visuddhimagga, 451, Compendium, p. 161 (l'origine de la douleur n'est pas envisagée) ; *utupariṇāmaja* figure parmi les huit sortes de souffrances, Milinda, 134-135. — Dīgha, iii. 139.

développé *(bahulīkṛta)* [1], le coupable renaît en enfer [2]. Tel est le fruit de rétribution. [3]

2. Si le coupable renaît dans une existence humaine, par le meurtre, il est de vie brève *(alpāyur bhavati)* ; par le vol, pauvre *(bhogavyasanin)* ; par l'amour illicite, il a une épouse infidèle *(sasapatnadāra)* ; par le mensonge, il est calomnié *(abhyākhyānabahula)* [8 b]; par la parole maligne, ses amis deviennent ennemis *(bhinnaparivāra)* ; par la parole injurieuse, il n'entend que des discours odieux *(amanāpaśravaṇa)* ; par la parole inconsidérée, sa parole n'obtient pas créance *(anādeyavacana)* ; par la convoitise, il est de grands désirs *(maheccha,* vi. 6) ; par la méchanceté, il est de grande haine ; par la vue fausse, il est de grande aberration, car l'aberration est grande dans la vue fausse. Tel est le fruit d'écoulement.

Mais, dira-t-on, une existence humaine, fut-elle brève, est la rétribution d'un acte bon. Comment peut-on la regarder comme le fruit d'écoulement du meurtre ?

1. D'après le commentaire, le Sūtra indique, par ces trois termes, le préparatif *(prayoga)*, l'acte proprement dit *(maula)*, le consécutif *(pṛṣṭha)*. — Cette interprétation n'est pas admise par toutes les écoles comme on verra ci-dessous, p. 187-8.

2. La renaissance infernale est donnée comme exemple de rétribution ; la renaissance animale, la renaissance à l'état de *preta* etc., sont aussi rétribution.

3. [*prāṇātipātenāsevitena bhāvitena bahulīkṛtena narakeṣūpapadyate*] *saced itthaṃtvam āgacchati manuṣyāṇāṃ sabhāgatāṃ prāṇātipātenālpāyur bhāvati / adattādānena bhogavyasanī bhavati* .... — Karmaprajñāpti (Mdo. 72, fol. 206 a) : « ... par le meurtre fort, on renaît chez les êtres infernaux ; par le meurtre moyen, parmi les animaux ; par le meurtre faible, parmi les Pretas ». — Même doctrine dans Daśabhūmaka, ii (cité Madhyamakāvatāra, ii. 7, traduit Muséon, 1907, p. 290). — Comparer Aṅguttara, iv. 247 : *pāṇātipāto bhikkhave āsevito bhāvito bahulīkato nirayasaṃvattaniko tiracchānayonisaṃvattaniko pittivisayasaṃvattaniko / yo sabbalahuso pāṇātipātassa vipāko manussabhūtassa appāyukasaṃvattaniko hoti ;* Jātaka, i. p. 275 : *pāṇātipātakammaṃ nāma niraye tiracchānayoniyaṃ pettivisaye asurakāye ca nibbatteti, manussesu nibbattaṭṭhāne appāyukasaṃvattanikaṃ hoti.*

Feer, Fragments du Kandjour (Karmavibhaṅga) ; Saddharmasmṛtyupasthāna (Lévi, Pour l'histoire du Rāmāyaṇa, J. As., 1918, i. 9) cité Śikṣāsamuccaya, 69 et suiv. ; Chavannes, Cinq cents contes, i. 198 ; etc.

La quasi-impossibilité d'une naissance humaine pour le *bāla* « une fois qu'il est né en enfer », les fâcheux caractères de cette naissance (caste, etc.) et les nouveaux péchés que l'ancien damné commet, Majjhima, i. 169 (Bālapaṇḍitasutta ; voir J. Przyluski, Légende d'Açoka, p. 120).

Nous ne disons pas que cette existence soit le fruit du meurtre ; nous disons que le coupable de meurtre sera de vie brève en raison du meurtre : le meurtre est la cause qui rend brève une existence humaine qui d'ailleurs est causée par un acte bon.

3. En raison de la pratique intense du meurtre, les choses extérieures [1] — les plantes, le sol, etc. — sont de petite vitalité *(alpaujas = alpavīrya)* ; en raison du vol, elles sont accablées par des pluies de pierres, de poussière ou d'acide *(aśanirajobahula)* [2] ; en raison de l'amour illicite, elles sont couvertes de poussière ou d'acide *(rajovakīrṇa)* ; en raison du mensonge, elles sont de mauvaise odeur *(durgandha)* ; en raison de la parole maligne, elles sont en fosse et en bosse *(utkūlanikūla = unnatanimna)* ; en raison de la parole injurieuse, elles sont imprégnées de sel et stériles *(ūṣarajaṅgala)* — il s'agit des terres, du sol — elles sont détestables *(viprakruṣṭa = vigarhita)* et pernicieuses *(pāpika)* — il s'agit des plantes ; en raison de la parole inconsidérée, les saisons sont bouleversées *(viṣamartupariṇāmā bāhyā bhāvāḥ)* ; en raison de la convoitise, les fruits sont petits ; en raison de la méchanceté, les fruits sont acides ; en raison de la vue fausse, les fruits sont peu nombreux ou manquent. — Tel est le fruit de souverain. [9 a]

Est-ce en raison du meurtre même que le coupable renaît en enfer et, ensuite, ne jouit que d'une courte vie humaine ?

D'après les uns, c'est en raison du meurtre même. L'existence infernale est le fruit de rétribution, la brièveté de la vie est le fruit d'écoulement du meurtre. [En effet, la rétribution est toujours sensation, *vedanā*].

D'après les autres, l'existence infernale vient du préparatif du meurtre ; le fait d'avoir une vie brève vient de l'acte proprement dit. [3] Il est vrai que le Sūtra parle du meurtre comme cause d'existence

1. Que les péchés réduisent la durée de la vie humaine et provoquent la détérioration des plantes, Cakkavattisīhanādasutta (Dīgha, iii. 70-71), Lokaprajñāpti, xi (traduit dans Cosmologie bouddhique, p. 309 et suiv.).

2. *aśaniḥ śilāvṛṣṭiḥ / rajo dhūlivṛṣṭiḥ kṣāravṛṣṭir vā* (Vyākhyā).

3. Le texte porte : *tatra prayogeneha maulenety apare.*

infernale, mais il entend par meurtre, non pas le meurtre seul, mais le meurtre avec le cortège des actions qui l'accompagnent *(saparivāra)*. Ce qu'on appelle fruit d'écoulement n'existe pas ici à part *(nātivartate)* du fruit de rétribution et du fruit de souverain. Il reçoit le nom d'écoulement en raison de la ressemblance entre la cause et l'effet (tuer, avoir une vie brève ; voler, être pauvre, etc.).

Pourquoi le fruit des chemins de l'acte est-il triple ?

Celui qui commet le meurtre *(prāṇātipāta)* fait souffrir celui qu'il va tuer *(vadhya)*, le fait mourir *(maraṇam kṛtam)*, détruit sa vigueur *(ojas)* :

**85** c-d. Le fruit est triple, parce qu'on fait souffrir, parce qu'on fait mourir, parce qu'on détruit la vigueur. [1]

Parce qu'on fait souffrir, fruit de rétribution : souffrances infernales ; parce qu'on fait mourir, fruit d'écoulement : la vie est brève ; parce qu'on détruit la vigueur [2], fruit de souverain : les choses extérieures sont de petite vigueur.

De même pour les autres chemins de l'acte. [3]

De même trois fruits des bons chemins de l'acte : par le renoncement au meurtre pratiqué, cultivé, développé, on renaît parmi les dieux [9 b] ; si on revient ici-bas dans la condition humaine, on a une vie longue. — Pour tous les actes bons, le fruit opposé à celui des actes mauvais. (Vibhāṣā, 113, 21)

Bhagavat distingue la mauvaise parole *(mithyāvāc)*, le mauvais acte *(mithyākarmānta)*, la mauvaise manière de vivre *(mithyā-*

1. *duḥkhanān [māraṇād] ojonāśanāt trividhaṃ phālam* / — Comparer Yogasūtra, ii. 34.

2 La vigueur réside dans le cœur : *ojo hṛdayapradeśe bhavati.*

3. *adattādānaṃ hi kurvatā dravyasvāmino duḥkham utpāditaṃ bhogavyasanaṃ kṛtam ojo nāśitam* / *ato 'sya duḥkhanād bhogatyājanād ojonāśanāt ca trividhaṃ phalam* // *evaṃ paradāram abhigacchatā parasya duḥkham utpāditaṃ sasapatnadāratā kṛtā ojo nāśitaṃ yenaujasā tejasvīti loke nirucyate.*

*jīva)* [1]. Est-ce à dire que le *mithyājīva* soit distinct de la *mithyāvāc* et du *mithyākarmānta* ?

Il n'existe pas à part :

**86** a-c. Les actes corporels et vocaux qui naissent de l'attachement sont la « mauvaise manière de vivre » ; elle constitue une catégorie à part, parce que difficile à purifier. [2]

L'acte corporel et l'acte vocal nés de la haine et de l'aberration sont respectivement ce qu'on appelle le mauvais acte *(mithyākarmānta)*, la mauvaise parole *(mithyāvāc)*. Nés de l'attachement, l'un et l'autre constituent la mauvaise manière de vivre *(mithyājīva)*, ainsi distinguée parce que la manière de vivre est difficile à purifier.

L'attachement *(rāga)*, de sa nature, est un bandit *(apahar)* : on garde difficilement la pensée des actes que provoque l'attachement. Par conséquent, comme la manière de vivre, aussi longtemps qu'on vit, est difficile à purifier, afin qu'on s'applique à la purifier, Bhagavat fait de la mauvaise manière de vivre une catégorie à part. [10 a] Il y a une stance [3] : « Le laïc purifie difficilement l'opinion, étant

1. Saṃyukta, 28, 13 ; Vibhāṣā, 116, 11. — Ce sont trois des *mithyāṅgas*, Dīgha, iii. 254.

L'*ājīva*, d'après l'opinion réfutée iv. 86 c-d, est seulement le moyen d'existence, la manière de se procurer vivre, vêtement, etc.

2. lus ḍaṅ ṅag las chags las skyes / log ḷthso sbyaṅ dkaḥi phyir logs śig / bstan te = [*rāgajaṃ kāyavākkarma mithyājīvaḥ pṛthakkṛtaḥ / duḥśuddheḥ*]

Voir l'*ājīvapārisuddhi*, Visuddhimagga, p. 22. — Dhammapada, 244-245 : *sujīvaṃ ahirīkena* .....

Le *mithyājīva* est décrit Aṣṭasāhasrikā, p. 334.

3. *atrāha*. — Vibhāṣā, 116, 13. — [*duḥsodhā dṛṣṭir gṛhiṇā nityaṃ*] *vividhadṛṣṭinā* / [*bhikṣuṇā tv ājīva eva*] *pareṣv āyattavṛttinā* //

Les superstitions du laïc sont énumérées dans la Vyākhyā : *kautukamaṅgalatithimuhūrtanakṣatrādidṛṣṭi*. — Dict. de S[t] Petersbourg, *kautukamaṅgala*. — Sur les *maṅgalas*, voir Childers ; neuvième édit sur roc (Senart, i. 203) ; Suttanipāta, 258 ; Jātaka, 87 ; Huber, Sūtrālaṃkāra, 302. — Mahāvyutpatti, 266, 19 *maṅgalapoṣadha*. — Waddell, Lamaism, 392 ; Grünwedel, Mythologie, 47 ; Lalita, 378, 9, *maṅgalapūrṇa kumbha*.

Le moine, qui dépend d'autrui pour la nourriture, etc., est porté à pratiquer *kuhanā lapanā naimittikatā naispeṣi*[*ka*]*tā* et *lābhena lābhaniścikīrṣā* qui sont autant de *mithyājīvas*. — Voir iv. 77 b-c.

toujours la proie de multiples opinions ; le moine purifie difficilement la manière de vivre, car sa subsistance dépend d'autrui ».

**86** c-d. Si on dit qu'elle est seulement l'acte issu de l'attachement aux ressources nécessaires à la vie, non ; car cette opinion est en contradiction avec le Sūtra. [1]

Si quelqu'un pense que danser, chanter, etc., pour son propre plaisir n'est pas mauvaise manière de vivre, parce que la mauvaise manière de vivre comprend seulement les actes corporels et vocaux inspirés par l'attachement aux moyens de subsistance [2], nous répondons : Non. En effet, Bhagavat, dans la Śīlaskandhikā [3], a enseigné

1. gal te yo byad la / chags slaṅ ndo daṅ ḷgal phyir min = [*vasturāgotthaś cen na sūtravirodhataḥ* //] ; littéralement *pariṣkāra, upakaraṇarāgotthaś cen ...*

2. *jīvitopakaraṇa*, Mahāvyutpatti, 239, 32.

3. *śīlaskandhikāyām iti śīlaskandhikānāṃ saṃnipāte* (Vyākhyā) : il faut corriger : *śīlaskandhānām* .... La Śīlaskandhikā est la collection des *śīlaskandhas*. — D'après le tibétain et Hiuan-tsang : Śīlaskandhasūtra ; Paramārtha : *kiái tsiú king* : Śīlasaṃnipātasūtra.

L'éditeur japonais renvoie à Saṃyukta 18, 21, qui correspond à Saṃyutta, iii. 223 (l'homme qui mange la bouche en bas, etc.) ; mais le texte visé par Vasubandhu est une rédaction sanscrite des *sīlas* de Brahmajāla et Sāmaññaphala (Dīgha, i. 6, 65 ; Lotus de la Bonne Loi, 465 ; Rhys Davids, Dialogues, i. 17 ; O. Franke, Dīgha in Auswahl, p. 5). Le texte fourni par la Vyākhyā s'écarte du pāli comme des versions chinoises du Dīrgha. Nous le copions tout au long :

*yathā Tridaṇḍinn* [a] *eke śramaṇabrāhmaṇāḥ śraddhādeyaṃ paribhujya vividhadarśanasamārambhānuyogam anuyuktā viharanti / tadyathā hastiyuddhe 'śvayuddhe rathayuddhe pattiyuddhe yaṣ iyuddhe muṣṭiyuddhe sārasayuddhe vṛṣabhayuddhe mahiṣayuddhe ajayuddhe meṣayuddhe kukkuṭayuddhe vartakayuddhe lābakayuddhe strīyuddhe puruṣayuddhe kumārayuddhe kumārikāyuddhe udgūraṇe udyūthikāyāṃ* [b] *dhvajāgre balāgre senāvyūhe anīkasaṃdarśane mahāsamājaṃ vā pratyanubhavanty eke / ity evaṃrūpāc chramaṇo vividhadarśanasamārambhānuyogāt prativirato bhavati // yathā Tridaṇḍinn eke śramaṇabrāhmaṇāḥ śraddhādeyaṃ paribhujya vividhaśabdaśravaṇasamārambhānuyuktā viharanti / tadyathā rathaśabde pattiśabde śaṅkhāśabde bherīśabde āḍambaraśabde nṛttaśabde gītāśabde geyaśabde* [c] *acchaṭāśabde pāṇisvare kumbhatāḍīre ... citrākṣare* [c] *citrapadavyañjane lokāyatapratisaṃyukte* [d] *ākhyāyikā vā śrotum icchanty eke / ity evaṃrūpāc chramaṇo vividhaśabdaśravaṇasamārambhānuyogāt prativirato bhavati //*

que la vue des combats d'éléphants, etc., est mauvaise manière de vivre. Et pourquoi ? Parce que c'est jouir de mauvais objets *(mithyā-viṣayaparibhoga)*.

Nous avons vu (ii. 56) qu'il y a cinq fruits, fruits de souverain *(adhipati)*, d'activité virile *(puruṣakāra)*, d'écoulement *(niṣyanda)*, de rétribution *(vipāka)*, de disconnexion ou de libération *(visaṃyogaphala)*. — On demande combien de fruits comportent les différentes espèces d'acte.

**87** a-b. Impur, dans le chemin d'abandon, l'acte comporte les cinq fruits. [10 b][1]

Le chemin d'abandon *(prahāṇamārga)* est ainsi nommé parce qu'il a pour but l'abandon *(prahāṇārtham)* ou parce que les passions sont abandonnées grâce à lui *(prahīyante 'nena)*. C'est le chemin nommé *ānantarya* qui sera défini plus loin (vi. 28, 49) et qui est de deux sortes, pur *(anāsrava)* et impur *(sāsrava)*.

L'acte qui fait partie du chemin d'abandon impur, comporte les cinq fruits : 1. fruit de rétribution : une rétribution agréable qui appartient au même étage que l'acte ; 2. fruit d'écoulement : des *dharmas* nés du recueillement, pareils à l'acte, postérieurs *(samādhijā uttare sadṛśā dharmāḥ)*[2] ; 3. fruit de disconnexion : la discon-

a. Sur les Tridaṇḍins *(tedaṇḍika, traidaṇḍika)* voir la liste des confréries et ascètes hétérodoxes dans Aṅguttara, iii. 276, Majjhima, 57, Milinda, 191, Mahāniddesa, 89, 310, 416 ; les notes de Rhys Davids, Dialogues, i. 220, Bendall, Śikṣāsamuccaya, 331 ; Foucher, Gandhāra, ii. 262.

b. MS. *udgālavaśe utsatikāyām* (lecture de Cambridge communiquée par E. J. Thomas). — Correction d'après Mahāvyutpatti, 261, 51 et 53. — Comparer Prātimokṣa, Pāc. 48-50 = Pātayantikā 47, Finot, J. As. 1913, ii. 512.

c. MS. *śayyāśabde ... kacite citrākṣare*. — Dīgha, iii. 183 : *nacca gīta vādita akkhāna pāṇissara kumbhaṭhūna* (Jātaka, v. p. 506, vi. p. 276 : *kumbhaṭhūna, thūnika ;* Mahāvastu, ii. 150, iii. 113 : *kumbhaṭūṇi, tuna, tūṇika, thūnika ; cakrikavaitālikanaṭanartakaḷḷamallapāṇisvarikā śobhikā laṅghakā kumbhaṭūṇikā ...).*

d. Lire *pratisaṃyuktā* (?)

1. drir beas spoṅ baḥi lam dag gi / las ni lña yis ḥbras bur beas = [*prahāṇamārge samalaṃ*] *saphalam* [*karma pañcabhiḥ* /]

2. Pareils à l'acte, c'est-à-dire qui ne sont ni purs, ni non-définis. — Paramārtha et Hiuan-tsang, d'après les définitions de ii. 52, traduisent : « Les *dharmas* postérieurs, pareils, égaux ou supérieurs ».

nexion d'avec les passions, l'abandon des passions ; 4. fruit d'activité virile : les *dharmas* que cet acte fait naître *(tadākṛṣṭa)*, à savoir (a) le chemin de délivrance *(vimuktimārga*, vi. 28), (b) les *dharmas* qui coexistent *(sahabhū)* [1], (c) les *dharmas* futurs dont cet acte fait obtenir la possession *(yac cānāgataṃ bhāvyate)*, (d) l'abandon lui-même [2] ; 5. fruit de souverain : tous les *dharmas* conditionnés en exceptant l'acte en question, en exceptant les *dharmas* déjà nés (ii. 59).

**87** c. Pur, il comporte quatre fruits [3]

Les précédents, en exceptant le fruit de rétribution.

**87** c-d. De même aussi tout acte différent, impur, bon ou mauvais [4].

L'acte qui ne fait pas partie du chemin d'abandon, qui est impur, qui est bon ou mauvais, comporte aussi quatre fruits, en exceptant le fruit de disconnexion.

**88** a-b. Le reste de l'acte pur et l'acte non-défini, trois fruits. [5]

Le reste de l'acte pur — c'est-à-dire l'acte pur non inclus dans le chemin d'abandon, mais faisant partie des *prayoga-vimukti-viśeṣa-mārgas* (vi. 65 b) — ne comporte ni fruit de disconnexion, puisqu'il n'est pas cause d'abandon, ni fruit de rétribution, puisqu'il est pur.

Les deux mêmes fruits manquent aussi à l'acte non-défini, qu'il soit ou non souillé *(nivṛta, anivṛtāvyākṛta)*.

Quelle peut être la nature, bonne, mauvaise ou non définie des fruits des différents actes ?

1. Vyākhyā : C'est-à-dire les dharmas associés à la pensée et les dharmas dissociés de la pensée *(jāti*, etc.) ; voir ii. 35. — D'après Vibhāṣā (9, 11) les *sahabhūs* sont les *rūpas* et les *viprayuktas* concomitants *(anuvartin)*.

2. *puruṣakāraphalaṃ tadākṛṣṭā dharmās tadyathā vimuktimārgaḥ sahabhuvo yac cānāgataṃ bhāvyate tac ca prahāṇam.* — Le *prahāṇa* est donc à la fois fruit de disconnexion et fruit d'activité virile.

3. dri med bzhi yis = [*caturbhir amalam*]

4. zag bcas gzhan / dge daṅ mi dge gaṅ yin pa ḥaṅ = [*anyat sāsravaṃ*] *yac chubhāśubham* /

5. *anāsravaṃ punaḥ śeṣam avyākṛtaṃ ca yat tribhiḥ* /

**88** c-d. Des *dharmas* bons, mauvais, non-définis, constituent quatre, deux, trois fruits de l'acte bon. [1]

Les fruits d'écoulement, de disconnexion, d'activité virile et de souverain de l'acte bon sont de bons *dharmas*. Le fruit de rétribubution, de sa nature, est non-défini (ii. 57).

Les fruits d'activité virile et de souverain de l'acte bon sont de mauvais *dharmas*.

Le fruit d'écoulement d'un acte bon est nécessairement bon ; le fruit de disconnexion est bon de sa nature.

Les fruits de rétribution, d'activité virile et de souverain de l'acte bon sont des *dharmas* non-définis.

**89** a-b. Des *dharmas* bons, mauvais, non-définis, constituent, dans l'ordre, deux, trois, quatre fruits de l'acte mauvais. [2]

L'expression *anukramam* signifie *yathākramam*.

Deux fruits, fruits d'activité virile et de maîtrise, de l'acte mauvais sont de bons *dharmas*.

Trois fruits — en écartant les fruits de rétribution et de disconnexion — sont de mauvais *dharmas*.

Quatre fruits — en écartant le fruit de disconnexion — sont des *dharmas* non-définis.

On admet donc que le fruit d'écoulement *(niṣyandaphala)* de *dharmas* mauvais peut être constitué par des *dharmas* non-définis. Comment cela ? [3] — Deux non-définis, la croyance à la personnalité *(satkāyadṛṣṭi)* et la croyance au passé et au futur d'un moi *(antagrāhadṛṣṭi)* (v. 6 b), [11 b] sont fruit d'écoulement de *dharmas*

1. *catvāri dve tathā trīṇi kuśalasya* [*śubhādayaḥ*] //

Suppléez *anukramam*, « dans l'ordre », d'après le quatrième *pāda*, 89 b *(Bhāṣya)*.

2. *aśubhasya śubhādyā dve trīṇi catvāry anukramam* /

3. Il doit y avoir ressemblance entre le *sabhāgahetu* et son fruit, qui est le *niṣyandaphala*. — Or le *dharma* mauvais diffère du *dharma* non-défini (dans l'espèce du *dharma* souillé-non-défini, *nivṛtāvyākṛta)*, puisqu'il comporte rétribution. Mais l'un et l'autre sont souillés *(kliṣṭa)*, ce qui constitue ressemblance.

mauvais : à savoir des passions universelles *(sarvatraga*, ii. 54, v. 12) qu'on abandonne par la vue de la douleur et de l'origine, et des passions de la classe *rāga*, etc., qu'on abandonne par la vue de la douleur.

**89** c-d. Les mêmes *dharmas*, — des *dharmas* bons, mauvais, non-définis — constituent deux, trois, trois fruits de l'acte non-défini. [1]

Deux fruits, fruit d'activité virile et de souverain, sont de bons *dharmas*.

Trois fruits — en écartant les fruits de rétribution et de disconnexion — sont de mauvais *dharmas*. En effet des *dharmas* mauvais des cinq catégories (ii. 52 b), à abandonner par la vue de la vérité de la douleur, etc., sont le fruit d'écoulement de deux non-définis, à savoir de la *satkāyadṛṣṭi* et de l'*antagrāhadṛṣṭi*.

Trois fruits — les mêmes que ci-dessus — sont non-définis.

En ce qui concerne l'époque, l'étage, etc.

**90** a. Des *dharmas* de toute sorte constituent quatre fruits de l'acte passé. [2]

Tous les *dharmas* ou des *dharmas* de toute sorte, c'est-à-dire passés, présents et futurs, peuvent constituer quatre des fruits de l'acte passé [3]. Il faut excepter le fruit de disconnexion qui est hors du temps.

**90** b. Des *dharmas* futurs constituent quatre fruits de l'acte médian. [4]

1. *avyākṛtasya dve trīṇi trīṇi caite śubhādayaḥ* //
2. ḥdas paḥi thams cad bzhi yin no = [*catvāry atītasya sarve*]
3. Soit un acte passé. Le *dharma* passé, né après cet acte, et qui en est la rétribution, est son fruit de rétribution ; les *dharmas* qu'il a attirés *(ākṛṣṭa)*, que ces *dharmas* soient nés en même temps que lui ou immédiatement après lui, sont son fruit d'activité virile ; tous les *dharmas* qui sont nés avec lui ou qui, nés depuis, sont maintenant passés, sont son fruit de souverain ; tous les *dharmas* pareils, nés après lui et maintenant passés, sont son fruit d'écoulement. — De même des *dharmas* présents et futurs constituent quatre fruits de l'acte passé.
4. *madhyamasyāpy anāgatāḥ* /

L'acte médian, c'est-à-dire présent, a quatre fruits — en écartant le fruit de disconnexion — qui sont des *dharmas* futurs. [12 a]

**90** c. Il en a deux qui sont des *dharmas* médians. [1]

Des *dharmas* présents sont fruit de souverain et fruit d'activité virile de l'acte médian.

**90** c-d. Pour l'acte qui n'est pas encore né, il a trois fruits constitués par des *dharmas* futurs. [2]

Les fruits de rétribution, de souverain, d'activité virile. L'acte futur n'a pas de fruit d'écoulement (ii. 57 c).

**91** a-b. Des *dharmas* du même étage constituent quatre fruits ; des *dharmas* d'un autre étage constituent trois ou deux fruits. [3]

Un acte d'un certain étage produit quatre fruits — en écartant le fruit de disconnexion — qui sont des *dharmas* de son étage *(svabhūmika)*.

Des *dharmas* purs appartenant à un étage différent de celui de l'acte constituent trois fruits de cet acte : fruits d'activité virile, de souverain et aussi d'écoulement, d'après la règle ii. 53.

Des *dharmas* impurs appartenant à un étage différent de celui de l'acte constituent les fruits d'activité virile et de souverain de cet acte.

**91** c. Des *dharmas śaikṣa*, etc. constituent trois fruits de l'acte *śaikṣa*. [4] [12 b]

Des *dharmas* ' caractéristiques du saint qui n'est pas Arhat ' *(śaikṣa)* constituent les fruits d'écoulement, d'activité virile et de souverain de l'acte *śaikṣa*.

1. bar ma gñis so = [*dve madhyamā*]

2. ma skyes paḥi / ḥbras bu ma ḥoṅs gsum yin no = [*ajātasya phalatrayam anāgatāḥ* //]

3. raṅ gi sa pa bzhi yin no / gzhan gyi sa pa gsum daṅ gñis = [*svabhūmikās tu catvāri trīṇi dve cānyabhūmikāḥ*]

4. slob paḥi slob la sogs pa gsum = [*śaikṣasya trīṇi śaikṣādyāḥ*]. — La disconnexion n'est ni *śaikṣa* ni *aśaikṣa*. — Voir vi. 45, ii. 38 a.

De même des *dharmas* ' caractéristiques de l'Arhat ' *(aśaikṣa)*.

Des *dharmas* ni-*śaikṣa*-ni-*aśaikṣa* constituent les fruits d'activité virile, de souverain et de disconnexion de l'acte *śaikṣa*.

**91** d-**92** b. Des *dharmas śaikṣa*, etc. constituent un fruit, trois fruits, deux fruits de l'acte *aśaikṣa*, etc. [1]

Des *dharmas śaikṣa* sont fruit de souverain de cet acte.

Des *dharmas aśaikṣa* sont fruit de souverain, fruit d'écoulement, fruit d'activité virile de cet acte.

Des *dharmas* ni-*śaikṣa*-ni-*aśaikṣa* sont fruit de souverain et fruit d'activité virile de cet acte.

**92** c-d. Des *dharmas śaikṣa*, etc. constituent deux fruits, deux fruits, cinq fruits de l'acte différent des deux précédents. [2]

Il s'agit de l'acte ni-*śaikṣa*-ni-*aśaikṣa (naivaśaikṣanāśaikṣa)*.

Des *dharmas śaikṣa* et des *dharmas aśaikṣa* sont fruit d'activité virile et de maîtrise de cet acte.

Des *dharmas* ni-*śaikṣa*-ni-*aśaikṣa* sont les cinq fruits de cet acte.

**93** a-b. Des *dharmas* susceptibles d'être abandonnés par la vue des vérités *(darśanaheya)*, susceptibles d'être abandonnés par la méditation *(bhāvanāheya)*, non susceptibles d'être abandonnés *(apraheya)*, constituent trois fruits, deux fruits, un fruit de l'acte susceptible d'être abandonné par la vue des vérités. [3] [13 a]

Des *dharmas darśanaheya* sont fruit de souverain, d'activité virile et d'écoulement de l'acte *darśanaheya*.

Des *dharmas bhāvanāheya* sont quatre fruits de cet acte : écarter le fruit de disconnexion.

1. mi slob las kyi ḥbras bu ni / slob pa yi ni chos la sogs / gcig daṅ gsum daṅ gñis yin no = [*aśaikṣasya tu karmaṇaḥ / śaikṣadharmādayas* .....

2. de las gzhan paḥi ḥbras bu ni / slob sogs gñis daṅ gñis daṅ lña = [*śaikṣādayas tadanyasya dve dve phalāni pañca ca* //]

3. mthoṅ bas spaṅ byaḥi de la sogs / gsum daṅ bzhi daṅ gcig yin no = [*trīṇi darśanaheyasya catvāry ekaṃ*] *tadādayaḥ* /

*tadādayaḥ* = *darśanaheyādayaḥ*

Des *dharmas apraheya* sont fruit de souverain de cet acte.

**93** c-d. Les mêmes *dharmas* constituent deux, quatre, trois fruits de l'acte susceptible d'être abandonné par la méditation *(bhāvanāheya)*.[1]

Des *dharmas darśanaheya* sont fruit d'activité virile et fruit de souverain de l'acte *bhāvanāheya*.

Des *dharmas bhāvanāheya* sont quatre fruits de cet acte : écarter le fruit de disconnexion.

Des *dharmas apraheya* sont fruit d'activité virile, de souverain et de disconnexion de cet acte.

**94** a-b. Les mêmes *dharmas* constituent, dans l'ordre, un fruit, deux fruits, quatre fruits de l'acte non susceptible d'être abandonné *(apraheya)*.[2]

Des *dharmas darśanaheya* sont fruit de souverain de l'acte *apraheya*.

Des *dharmas bhāvanāheya* sont fruits de souverain et d'activité virile de cet acte.[3]

Des *dharmas apraheya* sont quatre fruits de cet acte : écarter le fruit de rétribution.

Le texte porte *yathākramam*, « respectivement », de même que ci-dessus (iv. 89 b) il porte *anukramam* dans le sens de *yathākramam*. Il répète ici « respectivement » : on en conclura que ce mot doit être suppléé dans chaque définition. Tel est, en effet, le procédé des résumés *(abhisaṃkṣepanyāyaḥ)*

Dans l'exposé de la doctrine de l'acte se pose encore la question

1. bsgom pas spaṅ bar bya las kyi / de dag gñis daṅ bzhi daṅ gsum = [*te tu dve catvāri trīṇi bhāvanāheyakarmaṇaḥ* //]

*te* = *darśanaheyādayaḥ*

2. spaṅ bya min paḥi de dag gcig / gñis daṅ bzhi ste go rim bzhin = *apraheyasya te tv ekaṃ dve catvāri yathākramam* /

3. Le fruit d'activité virile à abandonner par *bhāvanā* : de bons *dharmas* qui se produisent à la sortie *(vyutthāne)* du chemin pur.

suivante : le Traité (Jñānaprasthāna) distingue l'acte convenable *(yogavihita)*, l'acte non-convenable *(ayogavihita)*, l'acte ni-convenable-ni-non-convenable. Quelle est la définition de ces trois actes ? [13 b]

**94** c-d. L'acte non-convenable est l'acte souillé ; d'après quelques-uns, aussi l'acte irrégulier. [1]

Quelques-uns disent que l'acte non-convenable est l'acte souillé *(kliṣṭa)* parce que celui-ci procède d'un jugement vicieux [2]. D'après d'autres, l'acte irrégulier *(vidhiprabhraṣṭa)* est aussi acte non-convenable : lorsqu'une personne marche, se tient, mange, se vêt autrement qu'elle ne doit, ces actes — qui sont non-souillés-non-définis *(anivṛtāvyākṛta)* — sont non-convenables *(ayogavihita)*, car cette personne agit contrairement à l'usage reçu *(ayoga)*.

Même divergence de vue en ce qui regarde l'acte convenable : c'est ou bien l'acte bon, ou bien l'acte bon et l'acte régulier *(avidhiprabhraṣṭa)*. L'acte qui diffère du convenable et du non-convenable est ni-convenable-ni-non-convenable.

Un acte projette-t-il *(ākṣipati)* une naissance ou plusieurs naissances ? Plusieurs actes projettent-ils une naissance ou plusieurs naissances ?

D'après le système de l'École *(siddhānta)* :

**95** a. Un acte projette une naissance. [3]

Par naissance, *janman*, il faut entendre, non pas la naissance proprement dite *(jāti)*, mais une existence *(nikāyasabhāga*, ii. 41 a). Celui qui arrive à une existence, on dit qu'il est né.

1. *rigs min bskyed pa ñon mons can / kha cig cho ga ñams pa ḥaṅ zhes /* — Variante : ... *cho ga ñams pa zhe ḥo.* — [*ayogavihitaṃ kliṣṭaṃ vidhiprabhraṣṭam ity api* //]

Paramārtha : *ayogavihita* = fēi-li-tsŏ ; Hiuan-tsang : pŏu-īng-tsŏ.

2. *ayoniśomanaskāra = ayonyā anyāyena kleśayogena yaḥ pravṛtto manaskāraḥ* ... (Vyākhyā).

3. *ekaṃ janmākṣipaty ekam.* — D'après Vibhāṣā, 19, 16-20, 14. — Même doctrine dans Yogasūtra.

1. Un acte projette une naissance et non pas plusieurs.

Le Sautrāntika. — Cette thèse est en contradiction avec ce que dit le Sthavira Aniruddha : « Par la rétribution de cette seule aumône *(piṇḍapāta)*, après être né jusqu'à sept fois chez les dieux Trente-trois, finalement *(yāvat)* je suis né dans la famille des riches Śākyas ». [1]

Réponse. — Aniruddha, par cette aumône, a obtenu une grande prospérité *(samṛddhi)* ; il a obtenu le souvenir des anciennes naissances ; il a accompli beaucoup de nouvelles œuvres méritoires : s'exprimant comme il fait, il prétend indiquer ce qui a été le point de départ [2]. C'est ainsi qu'un homme acquérant une somme de mille au moyen d'un seul denier, peut dire : « C'est par un denier que j'ai acquis cette fortune ».

On répond [14 b] encore [3] : Aniruddha, en raison de son aumône, au sujet de son aumône, a produit de nombreux courants de volitions : à chaque volition appartient un fruit.

2. Plusieurs actes ne projettent pas ensemble une naissance : car, s'il en était ainsi, la projection des existences aurait lieu par fractions *(bhāgaśaḥ)*. Mais on admet que, une existence étant projetée par un seul acte,

**95** b. Plusieurs actes complètent, remplissent une existence. [4]

1. Paramārtha : « Par la rétribution d'une seule aumône de nourriture dans le temps passé, je suis sept fois revenu naître chez les Trente-trois-dieux : sept fois, j'ai été roi Cakravartin et maintenant je suis né dans la riche famille des Śākyas ». — Hiuan-tsang, dont le texte est plus développé, a aussi sept naissances divines et sept naissances humaines en qualité de Cakravartin.

D'après la Vyākhyā, le don d'Aniruddha fut fait au Pratyekabuddha Tagaraśikhin (un des Pratyekas de Majjhima, iii. 69, Jātaka, 390, Dhp. 355) ; d'après Theragāthā, 910 (voir trad. p. 329), à Upariṭṭha qui reçoit l'épithète de Yasassin : Upariṭṭha et Yasassin figurent d'ailleurs comme des Pratyekas distincts dans la liste du Majjhima.

2. ḥdi des ḥbyor pa rñed nas tshe rabs dran pa daṅ yaṅ bsod nams gzhan byas pas ... = *sa tena samṛddhiṃ labdhvā jātismṛtiṃ anyāni ca puṇyāni kṛtvā tadutthānaṃ darśayati* ....

3. yaṅ smras pa. — Hiuan-tsang : « En outre, certains disent ... ».

4. *anekaṃ paripūrakam* /

De même qu'un peintre délimite d'un seul trait le champ de l'image, et remplit ensuite cette image [1] : de même, bien que leur qualité d'homme soit la même, certains hommes ont, au complet, organes, membres et sous-membres ; certains hommes sont beaux par l'excellence du teint, de la figure, de la taille et de la force, tandis que, à certains hommes, manque ceci ou cela. [2]

Ce n'est pas seulement l'acte qui projette une existence : projettent aussi tous les *dharmas* qui comportent rétribution *(savipāka)*, à savoir la sensation, etc. [3] — Cependant [15 a]

**95** c-d. Ne projettent ni les deux recueillements d'inconscience ni les *prāptis*. [4]

Bien qu'ils comportent rétribution, les deux recueillements d'inconscience (ii. 42) ne projettent pas, parce qu'ils ne coexistent pas *(saha na bhavataḥ)* avec l'acte. Les *prāptis* (ii. 36) ne projettent pas, parce qu'elles n'ont pas le même fruit que l'acte avec lequel elles coexistent. [5]

1. dper na ri mo mkhan gyis ri lu (?) gcig gis gzugs kyi sa bcad nas yoṅs su rdzogs par byed pa daṅ ḥdra ste. — Paramārtha : Comme un peintre au moyen d'un *rūpa* dessine l'image d'un homme et la remplit au moyen de nombreux *rūpas*.

2. Si un homme possède au complet les organes *(sakalendriya)*, si un autre homme ne les possède pas au complet *(vikalendriya)*, cela ne tient pas à la diversité de l'acte de ' remplissage ' *(paripūraka karman)*, car l'œil et les autres organes sont fruit de l'acte ' qui projette l'existence ' *(ākṣepakakarmaphala)* : « Les six organes *(ṣaḍāyatana)* sont projetés *(ākṣipyate)* ». Mais le teint *(varṇa)*, la figure, etc., sont le fruit de l'acte de remplissage (Vyākhyā).

3. Hiuan-tsang : « Ce n'est pas seulement l'acte qui projette et remplit une existence, mais encore tous les *dharmas* comportant rétribution. Mais, en raison de l'importance capitale de l'acte, on ne parle que de l'acte. Cependant ces *dharmas*, lorsqu'ils ne coexistent pas avec l'acte *(saha)*, sont capables de remplir et non de projeter, parce que leur force est petite. Deux catégories : Ne projettent ni les deux recueillements .... » — La sensation et les autres mentaux associés à la *cetanā*, volition, qui est acte, projettent avec elle.

4. sems med sñoms par ḥjug pa dag / ḥphen byed ma yin thob pa ḥan min = [*acittakasamāpattī nākṣipato na cāptayaḥ* /]

5. *karmaṇānekaphalatvāt*. — Vyākhyā : *tadākṣepakeṇa karmaṇā saha-*

Bhagavat dit qu'il y a trois *āvaraṇas* ou obstacles : l'obstacle constitué par l'acte, ou obstacle d'acte *(karmāvaraṇa)*, l'obstacle constitué par la passion *(kleśāvaraṇa)*, l'obstacle constitué par la rétribution *(vipākāvaraṇa)*. [1]

Quels sont les trois obstacles ?

**96.** Les actes d'*ānantarya ;* la passion chronique ; les mauvaises destinées, les Asaṃjñisattvas et les Kurus, tel est le triple obstacle. [2]

L'obstacle qui consiste en acte, c'est les cinq péchés mortels *(ānantarya)* : le matricide, le parricide, le meurtre d'un Arhat, le schisme, blesser le Tathāgata avec une pensée de haine. [3]

***bhavantyo 'pi prāptayo na tenaiva saphalāḥ.*** — Voir Vibhāṣā, 19, 13, l'opinion de Ghoṣaka : les *prāptis* ne sont pas capables d'attirer la *sabhāgatā*, etc.

Hiuan-tsang ajoute : « Les autres [*dharmas* comportant rétribution] projettent et remplissent ».

1. Même doctrine Bodhisattvabhūmi, i. § 4, 6, etc. — Dans les sources palies, comme ici, l'*āvaraṇa* est ce qui empêche l'entrée dans le Chemin, ce qui fait qu'un homme est *abhavya*. Les trois *āvaraṇas* sont nommés Aṅguttara, iii. 436, Vibhaṅga, 341, mais associés à trois autres *dharmas (asaddho ca hoti acchandiko ca duppañño ca)*. — [Les *āvaraṇas* de Saṃyutta, v. 77, Dīgha, i. 246, sont des obstacles au Vinaya, des *nīvaraṇas* (voir Kośa, v. 59)].

Le Grand Véhicule, par *kleśa* et *jñeyāvaraṇa*, désigne non pas les obstacles à la *bhavyatā*, à la qualité de pouvoir entrer dans le chemin, mais les obstacles à la délivrance de la pensée. De même, Kośa, vi. 77, la pensée est « couverte » par une *āvṛti*, excepté la pensée de l'Arhat. — Yogasūtra, iv. 30.

Le *karmāvaraṇa* de Śikṣāsamuccaya, 280, etc. est le *karmāvaraṇa* de l'Abhidharma ; les *akṣaṇas*, auxquels s'opposent les quatre roues, correspondent partiellement au *vipākāvaraṇa*. (Mahāvyutpatti, 120, 83 ; Nanjio 728 et autres sources, Religieux Eminents, 70, Cinq cents contes, i. 32, 231, etc.).

2. mthsams med pa yi las rnams daṅ / ñoṅ moṅs śas chen ṅan ṅgro daṅ / ḥdu śes med paḥi sems can daṅ / sgra mi sñan sgrib gsum du ḥdod /

[*ānantaryāṇi karmāṇy abhīkṣṇakleśo durgatayaḥ /*
*asaṃjñisattvāḥ kurava āvaraṇatrayaṃ matam* //]

Comparer les définitions de Visuddhimagga, 177.

3. C'est l'ordre de Vibhaṅga, p. 378 ; dans Mahāvyutpatti, 122, le meurtre de l'Arhat précède le parricide ; dans Dharmasaṃgraha, 60, la blessure du Tathāgata précède le schisme.

i. Suttanipāta, 231 (Khuddakapāṭha, vi.) : six *abhiṭhānas* ; Aṅguttara, i. 27 : six choses impossibles à un Ārya, à savoir : 1. *mātughāta*, 2. *pitughāta*, 3. *arahantaghāta*, 4. *lohituppāda*, 5. *saṃghabheda*, 6. *aññasatthu-uddesa*

L'obstacle qui consiste en passion, c'est la passion chronique. La passion est de deux sortes, chronique [15 b] et violente *(tīvra)* : la passion chronique est la passion continuelle, la passion violente est la passion forte *(adhimātra)*. — La passion chronique constitue obstacle, comme c'est le cas, par exemple, chez les eunuques. La passion qui surgit de temps en temps, son élan fût-il terrible, peut être vaincue, mais non pas la passion continuelle, même languissante. L'homme en qui elle se continue ne trouve pas le temps de faire effort pour la vaincre. De petite, elle devient médiocre ; de médiocre, elle devient forte : donc elle fait obstacle.

[6. signifie sans doute « reconnaître un autre maître que le Bouddha »].

ii. Aṅguttara, iii. 436, énumère six choses qui rendent un homme *abhavya*, incapable d'entrer dans le Chemin .... A savoir 1-5 de la liste précédente, plus *duppañño hoti jaḷo eḷamūgo*.

iii. Cullavagga, vii. 3, 9 : *idaṃ devadattena paṭhamaṃ ānantarikakammaṃ upacitaṃ yaṃ duṭṭhacittena vadhakacittena tathāgatassa rudhiram uppāditam ;* vi. 17, 3, les cinq *ānantaryas* de la liste classique énumérés pêle mêle avec le viol d'une Bhikṣuṇī, la qualité d'animal, etc.

iv. Dhammasaṅgaṇi, 1028 (Atthasālinī, p. 358) définit les six *dharmas* qui causent nécessairement une mauvaise destinée *(micchattaniyata*, voir Kośa, iii. 44 c-d) : *pañca kammāni anantarakāni yā ca micchādiṭṭhi niyatā* « les cinq actes *ānantarya* et la vue fausse *niyata* ». — Puggalapaññatti définit comme voués à la perdition *(niyata)* : *pañca puggalā ānantarikā ye ca micchādiṭṭhikā* = « les cinq coupables d'*ānantarya* et les hommes de vue fausse ».

Que faut-il entendre par « vue fausse *niyata* » ?

L'Atthasālinī explique : *micchādiṭṭhi niyatā ti aheluvāda-akiriyavāda-natthikavādesu aññatarā* : « one or other of the assuredly wrong views of those who do not believe in cause, deny the efficacy of action, are nihilists » (Maung Tin et Rhys Davids). Traduisons plutôt : « La vue fausse *niyata* est une des vues de négation de la cause, négation de l'acte, négation » (Voir Majjhima, iii. 78). Il s'agit de la vue fausse (ci-dessus p. 167) qui, à l'exclusion des autres vues fausses, constitue le chemin-de-l'acte nommé vue fausse, Atthasālinī, p. 101 : *natthikāhetuakiriyadiṭṭhīhi eva kammapathabhedo hoti na aññaditthīhi*. [Parmi les autres vues fausses, par exemplela *satkāyadṛṣṭi*]. Est donc *niyata* la vue fausse proprement dite, laquelle, dans le Kośa, rompt les racines de bien *(nāstidṛṣṭi*, iv. 79). — 'Vue fausse *niyata*' signifie « vue fausse comportant *niyama*, certitude, c'est-à-dire *micchattaniyama*, certitude de perdition », pour celui qui l'adopte : d'après l'Abhidhamma ce mécréant est voué à la perte ; nous avons vu (iv. 80 d) que la doctrine de l'Abhidharma diffère.

v. Vibhaṅga, p. 378, énumère les cinq *kammāni ānantarikāni*.

L'obstacle qui consiste en rétribution, c'est les trois mauvaises destinées — existence infernale, existence animale, existence de *preta* — et une partie des bonnes destinées — existence humaine dans l'Uttarakuru, existence divine chez les dieux inconscients.

Que faut-il entendre par obstacle ?

Ce qui fait obstacle au Chemin et aux racines-de-bien préparatoires *(prāyogika)* au Chemin, *uṣmagatas*, etc. (vi. 17).

Objection. — On devrait mentionner comme obstacle d'acte, comme actes faisant obstacle, d'autres catégories d'actes à côté des péchés mortels. Les actes qui produisent nécessairement les mauvaises destinées, etc. *(apāyādiniyata)* [1], qui produisent la naissance de l'œuf, la naissance de la sueur, la naissance en qualité de femme, huit naissances, font obstacle.

Réponse. — Ne sont mentionnés ici que les actes aisément discernables par les autres *(sudarśaka)* et par l'agent lui-même *(suprajñaka)*, et cela à cinq points de vue. L'acte en quoi consistent les péchés mortels, c'est meurtre, mensonge, préparatif de meurtre ; son fruit est pénible ; la destinée qu'il produit, est l'enfer ; l'époque de sa rétribution est l'existence prochaine ; le coupable lui-même reçoit le nom de parricide ... : à cinq points de vue, l'acte qui est péché mortel est aisé à discerner. [2]

Parmi les obstacles, le plus grave *(sarvapāpiṣṭha)* est l'obstacle de passion, ensuite l'obstacle d'acte. Car ces deux obstacles rendent incapable de salut *(abhavya)*, non seulement dans la présente existence, mais encore dans l'existence prochaine. — D'après les Vaibhā-

1. « Les mauvaises destinées, etc. » — Par *et cœtera* il faut entendre les actes qui produisent l'état d'inconscience (ii. 41 b-c), la naissance en qualité de Brahmā (iv. 44 b-d, vi. 38 a-b), la naissance comme eunuque ou androgyne. — Toute personne qui entre dans le chemin obtient la délivrance après sept naissances au maximum (vi. 34 a-b) ; donc la personne qui a fait un acte produisant une huitième existence *(aṣṭama bhava)* ne peut entrer dans le Chemin (Voir Suttanipāta, 230).

2. Le texte porte : [*pañcadhā*] *sudarśakāni suprajñakāni / adhiṣṭhānataḥ phalato gatita upapattitaḥ pudgalataś ca.* — On peut entendre : « .... la destinée où ils se produisent est la destinée humaine .... ; le coupable est homme ou femme, ni eunuque, ni androgyne ».

ṣikas (Vibhāṣā, 115, 17), l'obstacle de passion est le plus grave parce qu'il produit l'obstacle d'acte ; l'obstacle d'acte est plus lourd que l'obstacle de rétribution parce qu'il produit cet obstacle.

Quel est le sens du terme *ānantarya* [1] ?

Les cinq péchés mortels sont nommés *ānantarya* parce qu'ils ne peuvent être ' traversés ' *(antarita)*, c'est-à-dire empêchés *(abhibhūta)*, dans leur rétribution par des actes qui devraient être rétribués dans la prochaine existence [2]. Ou bien le coupable du péché mortel renaît, après cette vie, immédiatement *(anantaram)* en enfer ; le coupable est donc un *anantara*, un ' sans-intermédiaire ' ; on nomme donc *ānantarya* le *dharma* par la possession duquel le coupable est *anantara*, comme on nomme *śrāmaṇya* le *dharma* qui fait de quelqu'un un *śramaṇa* (vi. 51)

Dans quelles sphères d'existence se trouvent les obstacles ?

**97** a. Péché mortel dans trois continents [3] [16 b]

Les habitants de l'Uttarakuru et les êtres vivants qui ne sont pas des hommes ne sont pas capables du péché mortel. A plus forte raison le péché mortel manque-t-il dans les sphères supérieures. — Et, parmi les hommes, seuls peuvent commettre le péché mortel l'homme et la femme :

1. Vibhāṣā, 119, 4. — Pourquoi ce nom d'*ānantarya* ? — Pour deux raisons *(pratyaya)* : (1) ces cinq péchés sont ainsi nommés parce qu'ils ne sont rétribués ni dans cette vie, ni dans une existence ultérieure, mais seulement dans l'existence prochaine ; (2) parce qu'ils sont rétribués seulement en enfer et non pas dans une autre destinée. C'est pour deux motifs qu'un acte est *ānantarya* : (1) parce qu'il nuit à des bienfaiteurs, (2) parce qu'il nuit à un champ de qualités. Deux conditions sont requises pour qu'il y ait péché mortel : (1) préparatif et (2) consommation du fruit ; eût-on fait le préparatif, si le fruit n'est pas consommé, il n'y a pas péché mortel ; le fruit fût-il consommé, si on n'a pas fait le préparatif, il n'y a pas péché mortel .... (Comparer Kathāvatthu, xiii. 3).

2. Comparer Atthasālinī, p. 358. — Certain coupable d'*ānantarya* précipité dans l'Avīci, Kośa, iii. 12 d. (Māra) ; Devadatta et quatre autres, Milinda, p. 101, Kern, Manual, p. 36.

3. *triṣu dvīpeṣv ānantaryam*

Pas dans l'Uttarakuru : *niyatāyuṣkatvāt prakṛtiśīlatvāt tatra śāsanābhāvāc ca.*

**97** b. On n'admet pas que les eunuques, etc. soient capables de ce péché, à cause de la médiocrité du bienfait et du respect. [1]

Pour les mêmes raisons qui rendent les eunuques, etc., incapables de l'indiscipline (iv. 43 c), et, en outre, parce que les parents, n'ayant donné à l'eunuque qu'un corps *(ātmabhāva)* incomplet *(vikala)* et n'ayant pour leur fils qu'une médiocre affection *(sneha)*, sont de médiocres bienfaiteurs [2] ; parce que, d'autre part, l'eunuque n'éprouve pas pour ses parents le violent respect *(lajjitva = hrīvyapatrāpya*, ii. 32) dont la destruction *(vipādana, vikopana)* le rendrait coupable du péché mortel.

Pour les mêmes raisons, les Pretas et les animaux, tuassent-ils leurs parents, ne sont pas capables de péché mortel. Toutefois, le Bhadanta dit que les animaux dont l'intelligence est vive *(paṭubuddhi)*, par exemple le cheval *ājāneya*, sont capables de péché mortel (Vibhāṣā, 119, 6). [3]

Pour les mêmes raisons, l'homme issu de parents démoniaques *(amanuṣya)* ne commet pas de péché mortel en les tuant.

**97** d. Les deux autres obstacles dans les cinq destinées. [4] [17 a]

La naissance dans l'Uttarakuru est l'obstacle de rétribution en ce qui concerne les hommes ; la naissance parmi les Asaṃjñisattvas en ce qui concerne les dieux. [xviii]

Que sont de leur nature les divers actes de péché mortel ?

1. *ṣaṇḍhādīnāṃ tu neṣyate / alpopakāralajjitvāt*

2. Voir ci-dessus p. 204 n. 1. — Le corps *(ātmabhāva)* de l'aveugle-né est incomplet *(vikala)* ; mais on envisage ici le *vaikalya* qui rend l'homme incapable du salut. En outre l'aveugle-né est aimé de ses parents.

3. Vyākhyā : *śrūyate yathā kaścid eva viśiṣṭāśva ājāneyo mātaraṃ na gacchatīti vāsasā mukhaṃ pracchādya mātaraṃ gamitaḥ / tena paścāj jñatvā svam aṅgajātam utpāṭitam ity evam ājāneyo 'svaḥ paṭubuddhiḥ / asyānantaryaṃ syād ity abhiprāyaḥ* / — La Vibhāṣā raconte cette histoire en d'autres termes. Elle traduit *ājāneya* par *ts'ōng* (ouïe fine) — *hoei* — *lōng (nāga)*. — Paramārtha et Hiuan-tsang ont seulement *ts'ōng hoei*. Voir Mahāvyutpatti, 213 *(liâng* = bon).

4. Ihag ma ḥgro ba lña dag na = [*śeṣau gatiṣu pañcasu* //]

Quatre sont acte corporel ; un est acte vocal ; trois sont meurtre ; un est mensonge ; un est préparatif de meurtre *(prāṇātipāta-prayoga)* [1], car les Tathāgatas ne peuvent mourrir par l'attaque d'autrui. [2] [1 b]

Nous disons que le schisme *(saṃghabheda)* est mensonge, et que ce mensonge est le quatrième péché mortel. Comment cela ? — Si nous faisons du schisme un péché mortel, c'est parce que nous donnons, par hypallage, le nom de schisme au mensonge qui est la cause du schisme *(hetuphalopacāra)* ; ou bien le mot ' schisme ', *saṃghabheda*, doit s'expliquer : ' ce par quoi le Saṃgha est divisé ' *(kāraṇasādhana)*. — En fait,

**98** a-c. Le schisme est, de sa nature, non-concorde ; c'est un *dharma* dissocié de la pensée, non-souillé-non-défini. [3]

Le schisme, c'est-à-dire la non-concorde, est un *saṃskāra* non-associé à la pensée (ii. 35, trad. p. 178, n. 2, et 304), non-souillé-non-défini *(anivṛtāvyākṛta)* : comment donc pourrait-il être péché mortel ? D'autant que l'homme qui divise le Saṃgha, le schismatique *(bhettar)*, n'est pas en possession du schisme. Au contraire

**98** d. C'est le Saṃgha qui possède le schisme. [4]

C'est ce qui est divisé, et non pas le schismatique, qui ' possède ' le *saṃskāra* nommé ' division du Saṃgha '.

Mais que possède le schismatique ? [2 a]

**99** a-b. Le péché de schisme est mensonge ; il appartient au schismatique. [5]

1. Hiuan-tsang met en kārikā ces définitions.

2. *anupakramadharmāṇo hi tathāgatāḥ* (Comparer la phraséologie de Cullavagga, vii. 3, 10). — Vyākhyā : *aparopakramamaraṇadharmāṇa ity arthaḥ*.

3. *saṃghabhedas tv asāmagrīsvabhāvo viprayuktakaḥ / akliṣṭāvyākṛto dharmaḥ*. — D'après Vibhāṣā, 60, 16.

4. de daṅ dge ḥdun yaṅ dag ldan = [*tena saṃghaḥ samanvitaḥ* //]

5. de yi kha na ma tho brdzun / de daṅ ḥbyed po yaṅ dag ldan = [*tadavadyaṃ mṛṣāvādas tena bhettā samanvitaḥ* /] ; ou : *tatkilbisaṃ* ....

Le schismatique possède le péché *(avadya)* de schisme, lequel est mensonge. Ce mensonge naît en même temps que le schisme *(saṃghabhedasahaja)*; il consiste en *vijñapti* et *avijñapti* vocales.

Revêtu de ce mensonge

**99** c. Le schismatique cuit dans l'Avīci durant un *kalpa*.[1]

Il cuit dans le grand enfer Avīci pendant une période intermédiaire *(antarakalpa*, iii. 83).[2] — Les coupables des autres péchés mortels ne sont pas nécessairement punis dans l'Avīci.

Cependant tout péché mortel est rétribué dans l'existence prochaine : qu'arrivera-t-il si un homme se rend coupable de plusieurs péchés mortels ?

**99** d. La souffrance croît en raison du péché supplémentaire.[3]

1. bskal par mnar med par smin hgyur = [*avīcau pacyate kalpaṃ*]

2. Itivuttaka, 18 : *āpāyiko nerayiko kappaṭṭho saṃghabhedako ... saṃghaṃ samaggaṃ bhitvāna kappaṃ nirayaṃhi paccati.* — Aṅguttara, iii. 402 .... *āpāyiko Devadatto nerayiko kappaṭṭho atekiccho* ..... et v. 75 (= Cullavagga, vii. 5, 4) .... *saṃghaṃ bhetvā* .... *kappaṭṭhiyaṃ kibbisaṃ pasavati / kiṃ pana kappaṭṭhiyaṃ kibbisan ti / kappaṃ Ananda nirayaṃhi paccatīti āpayiko nerayiko .... saṃghaṃ samaggaṃ bhetvāna kappaṃ nirayaṃhi paccatīti.*

La stance de l'Itivuttaka est discutée Kathāvatthu, xiii. 1. Les Rājagirikas croient qu'il s'agit d'un [grand] *kalpa* entier *(sakalaṃ kappaṃ)*; pour Buddhaghosa, il faut entendre la quatre-vingtième partie du [grand] *kalpa* [c'est-à-dire un *antarakalpa*, ce qui est la durée normale de la vie, *āyukappa*, dans l'Avīci, voir Kośa iii. 83 b].

La Vibhāṣā (35, 15, 116) signale de nombreuses opinions. Les uns croient que, par *kalpa*, Bhagavat entend parler de quarante petits *kalpas (antarakalpa)*, ce qui fait un *kalpa* de disparition *(vivarta)* plus un *kalpa* vide, ou un *kalpa* de création *(saṃvarta)* plus un *kalpa* de durée (Kośa, iii. 90 b); d'autres comprennent ' grand *kalpa* ' (quatre-vingt petits *kalpas)*; d'autres comprennent ' petit *kalpa* '. — En outre, il y a un texte du Vinaya annonçant que Devadatta renaîtra parmi les hommes à un moment où la vie humaine sera de 40000 ans. On peut donc entendre par *kalpa* la période d'accroissement ou de diminution de la vie : c'est-à-dire la moitié d'un petit *kalpa* (voir iii. 92 a-b). — D'après Milinda, 111, Devadatta a commis le crime de schisme à la fin de la première des six parties du présent *kalpa;* il passera les cinq autres en enfer, et, délivré de l'enfer, deviendra un Pratyeka.

Les sources du Grand Véhicule, citées par l'éditeur japonais, méritent aussi d'être étudiées.

3. lhag pas gnod pa lhag par hgyur = [*adhikād adhikā vyathā* //]

Le coupable de plusieurs péchés mortels revêt dans l'Avīci un corps grand et de chair très tendre par lequel il sent double, triple, quadruple, quintuple, et les tourments sont extrêmement nombreux et insupportables.

Qui est capable de diviser le Saṃgha ?

**100** a-b. Divise le Bhikṣu qui est un intellectuel, qui est vertueux.[1]

C'est un Bhikṣu qui divise, non pas un laïc, non pas une religieuse, etc.[2] [2 b] — Ce Bhikṣu doit être un intellectuel, non pas un sensuel[3] ; il doit être vertueux *(śīlavān)*, non pas immoral *(śīlavipanna)* : car les paroles du Bhikṣu immoral manquent d'autorité.

Où a lieu le schisme ?

**100** b. Ailleurs.

Non pas dans l'endroit où se trouve le Tathāgata. Le schisme est impossible là où se trouve le Maître, car le Tathāgata ne peut être vaincu *(duḥprasaha)* et sa parole est pleine d'autorité.

Quels sont ceux que divise le schismatique ?

**100** b. Les sots.

Les sots *(bāla)* seulement et non pas les Āryas, car ceux-ci voient d'une vue directe le Dharma. — D'après une opinion, le schismatique ne peut pas non plus diviser les possesseurs de la *kṣānti*.[4]

1. La première ligne de la kārikā 100 est traduite : dge sloṅ lta spyod thsul ldan pas / ḷbyed do gzhan duḥo byis pa rnams = *bhikṣur dṛṣṭicaritaḥ śīlavān bhinatty anyatra bālān*. — La Vyākhyā commentant le Bhāṣya donne les mots : *bhikṣur bhinatti ... dṛṣṭicaritaḥ ...* — Paramārtha lit : *bhikṣur dṛṣṭi-su-caritaḥ (kién-hào-hîng) bhinatty anyasmin deśe bālān*, et sa version du Bhāṣya oppose le moine de mauvaise pratique *(mithyācarita)* au moine de conduite droite *(samyak)*. — On peut donc restituer :

*bhikṣur dṛṣṭisucarito bhinatty anyatra bālakān* /

2. Le Bhikṣu seul, car le Bouddha est un Bhikṣu et le schismatique se pose comme son rival.

3. *tṛṣṇācarita*, voir ci-dessus p. 174.

4. Hiuan-tsang : « Il divise seulement les Pṛthagjanas, non pas les Āryas parce

Que faut-il pour que le Saṃgha soit divisé ?

**100** c-d. Lorsqu'il admet un autre Maître, un autre chemin, il est divisé. [1]

Lorsqu'ils admettent — lorsque les sots admettent — un autre Maître que le Tathāgata et un autre Chemin que le Chemin enseigné par le Tathāgata, alors le Saṃgha est divisé.

Une fois divisé combien de temps reste-t-il divisé ?

**100** d. Il ne dépasse pas

la nuit du même jour. [2] — Lorsque le Saṃgha est divisé, infailli-

que ceux-ci voient directement le Dharma. D'après certains maîtres, les possesseurs de la *kṣānti* ne peuvent pas non plus être divisés. Pour réunir les deux opinions, l'auteur dit : les sots ».

Par Dharma, il faut entendre l'*āgamadharma* et l'*adhigamadharma* (viii. 39 a-b), d'une part l'Ecriture, d'autre part les *bodhipākṣikadharmas*.

La *kṣānti* est le deuxième des *nirvedhabhāgīyas*, ou préparatifs de l'entrée dans la vue des vérités, vi. 18 b. Le possesseur de la *kṣānti*, quoique « sot » *(pṛthagjana)*, est réputé ' semblable à celui qui a vu les vérités ' *(dṛṣṭasatya-kalpa)*.

1, 2. ston daṅ lam gzhan la bzod pa / byed paḥo de ni mi gnas so. [byed est une forme plus ou moins correcte de *ḥbyed*, ' ouvrir, rompre '.]

Le sujet de la phrase précédente (100 a-b) est le schismatique : « C'est un Bhikṣu, hérétisant, moral, qui divise, dans un lieu où ne se trouve pas le Bouddha, des sots » : *bhikṣur dṛṣṭisucarito bhinatty anyatra bālakān*. L'auteur poursuit : « Acceptant un autre maître, un autre chemin, il est divisé ; il ne passe pas la nuit [dans cet état de division] ». — Par « il », nous devons entendre le Saṃgha, un Saṃgha composé de sots. — On peut restituer :

[*anyaśāstṛmārgakṣamo bhinno*] *na vivasaty asau* //

Paramārtha : « Par quoi *(kiyatā)* le Saṃgha obtient-il division ? Au temps où il admet autre maître-chemin, il est déjà divisé *(i p'oŭo)* ... »

Sur le schisme, voir les références dans l'article Councils de l'Encyclopédie de Hastings, iv. p. 180 b. — La définition pālie du schisme, des diverses sortes de schismes, Cullavagga, vii. 5, Mahāvagga, x. 1, 6 ; 5, 4, Aṅguttara, i. 19. — Prātimokṣa, Finot, J. As. 1913, p. 22. — Traditions relatives au concile de Vaiśālī *(āvāsakappa)*, Muséon, 1905, p. 277, 318. — L'épisode de Devadatta, Rockhill, Life. — Édit de Sārnāth, ed. Oertel, Ep. Indica, viii. p. 166.

2, 3. Vyākhyā : *na vivasaty asau na tāṃ rātriṃ parivasatīty arthaḥ*. — Bhāṣya : da ñid kyi nub gcig tu / de ni mi gnas so.

blement, au lever du jour *(pratyūṣe)*, le Saṃgha sera de nouveau en concorde.

Le schisme que nous venons de décrire, et qui est ' péché mortel ',

**101** a. C'est ce qu'on entend par rupture de la roue. [1]

La roue de la loi de Bhagavat est alors rompue, parce que la marche du Chemin est empêchée *(mārgapravṛttiviṣṭhāpanāt)* [2]. Par conséquent il y a, à la fois, et rupture de la Roue *(cakrabheda)* et division du Saṃgha *(saṃghabheda)*. [3]

Où se produit la rupture de la Roue ? [3 a]

**101** b. Dans le Jambudvīpa. [4]

Non pas dans les autres continents où les Bouddhas n'apparaissent pas.

Par combien de Bhikṣus ?

**101** b. Par neuf et plus. [5]

Le chiffre maximum n'est pas fixé. Le Saṃgha susceptible d'être divisé compte au minimum huit Bhikṣus ; le neuvième moine nécessaire est le schismatique. Pour qu'il y ait schisme, il faut qu'un Saṃgha se divise en deux partis — le premier tenant pour le Bouddha, le second pour le schismatique — formant ainsi deux Saṃghas de quatre Bhikṣus chacun, ce qui est le minimum requis pour constituer un Saṃgha (Vibhāṣā, 116, 4). [6]

Une autre sorte de schisme, différent de la rupture de la Roue et qui ne comporte pas péché mortel, résulte de la division relative aux

1. de ni ḥkhor loḥi db(y)en du ḥdod = [*ayaṃ*] *cakrabhedo* [*mataḥ*]

2. *yāvat saṃgho na pratisaṃdhīyate tāvan mārgapravṛttir viṣṭhitā bhavati / na kasya cit saṃtāne mārgaḥ saṃmukhībhavatīty arthaḥ.*

3. Ce schisme reçoit le nom de ' rupture de la roue ' parce qu'il est la cause de la rupture de la roue.

4. hdzam buḥi gliṅ naḥo = [*jambudvīpe*]

5. *navādibhiḥ* / — Vibhāṣā, 116, 5.

6. Le texte porte : [*aṣṭau bhikṣavaḥ saṃghaḥ / navamo bhettā*] / *avaśyaṃ hi saṃghena dvayoḥ pakṣayoḥ sthātavyaṃ saṃghadvayena ca /*

actes ecclésiastiques *(karmabhedād bhavati)* : lorsque, dans une paroisse *(sīmā)*, les moines se divisent *(vyagra = nānāmati)* pour faire les actes ecclésiastiques, *poṣadha*, etc.

**101** c. Schisme rituel dans trois continents. [1]

Là seulement où existe la religion.

**101** d. Ce schisme suppose huit Bhikṣus ou plus. [2]

Il faut que se forment deux groupes de quatre Bhikṣus ; mais, ici, il n'y a pas de schismatique qui se déclare Maître.

A six époques, le schisme de la rupture de la Roue ne peut avoir lieu.

**102.** Au commencement, à la fin, avant l'abcès, avant une paire, quand le Muni est éteint, quand la paroisse n'est pas délimitée, la rupture de la Roue est impossible. [3]

Au commencement, lorsque peu de temps s'est écoulé depuis la mise en mouvement de la Roue ; à la fin, à l'époque du Nirvāṇa de Bhagavat [3 b] : à ces deux époques le Saṃgha est pénétré d'un même sentiment [4]. Dans l'intervalle, la rupture est impossible avant l'apparition de l'abcès *(arbuda)* [5] : aussi longtemps que n'ont pas

1. las kyi dbyen ni gliṅ gsum na = [*karmabhedas triṣu dvīpeṣu*] — Voir Mahāvyutpatti, 276, 14-15 *(karmabhedavastu)*.

2. *aṣṭābhir adhikaiś ca saḥ* //

3. daṅ po mtha skyon zuṅ gcig gi / sña rol thub pa noṅs pa daṅ / mthsams ma bcad pa dag tu yaṅ / ḥkhor loḥi dbyen ni mi ḷbyuṅ ṅo /

[*ādāv ante*] *'rbudād* [*ekayugāt prāṅ nirvṛte munau* /]

*abaddhāyāṃ* [*ca*] *sīmāyāṃ* [*na cakrabhedasaṃbhavaḥ* //]

Voir Divya, 150, parmi les œuvres que doit accomplir le Bouddha : ... *tribhāga āyuṣa utsṛṣṭo bhavati / sīmābandhaḥ kṛto bhavati / śrāvakayugam agratāyāṃ nirdiṣṭaṃ bhavati.*

4. *ekarasa = avyagra = ekamati.* — Joie au début, terreur et angoisse à la fin.

5. Hiuan-tsang traduit *p'aó*, pustule, ampoule. Le tibétain traduit *doṣa, skyon.* — Dans Saṃyutta, i. 43, les brigands sont l'*arbuda* du monde. Samantapāsādikā, pp. 294, 295, 307 : ... *sāsanassa abbudaṃ ca malaṃ ca* .... (Références de Morris, JPTS, 1886).

apparu dans l'Église *(śāsana)* l'abcès de la moralité *(śīlārbuda)*, l'abcès de la doctrine *(dṛṣṭyarbuda)*. Elle est aussi impossible avant l'apparition d'une paire *(ekayuga)* : aussi longtemps que n'a pas apparu la paire d'excellents disciples, parce que le Saṃgha ne doit pas passer la nuit *(parivasati)* dans l'état de division et parce que cette paire de disciples a pour tâche de rétablir la concorde. La rupture est impossible lorsque le Muni est éteint, car, le Maître une fois entré dans le Nirvāṇa, le schismatique n'aurait pas d'antagoniste *(pratidvandvābhāvāt)*. Enfin, lorsque la paroisse n'est pas délimitée *(sīmāyām abaddhāyām)* [1], car on dit que le Saṃgha est divisé lorsqu'il y a deux partis dans une paroisse.

Tous les Bouddhas n'ont pas, comme Śākyamuni, leur roue rompue : cela dépend de leurs actes anciens. [2]

Pourquoi les péchés énumérés ci-dessus, matricide, etc. sont-ils des péchés mortels à l'exclusion des autres péchés ?

1. Vyākhyā : *sīmāyām abaddhāyām iti maṇḍalasīmāyām / ekasyāṃ hi sīmāyāṃ pṛthakkarmakaraṇāt saṃghadvaidhaṃ bhavati / nanu ca prakṛtisīmāsti grāmanagarādi / satyam asti / jñaptisīmāyāṃ tu satyāṃ sā prakṛtisīmā vyavasthāpyata iti / tasyā api bandho vyavasthāpyata eveti veditavyam.*

2. Śākyamuni, lorsqu'il était Bodhisattva, divisa la compagnie *(parṣadbheda)* d'un Rishi possesseur des cinq *abhijñās* (Vyākhyā ; Vibhāṣā, 116, 17). — Ceci est en contradiction formelle avec Milinda, 161, d'après lequel ce n'est pas un acte ancien du Bodhisattva qui provoqua le schisme de Devadatta. — Il existait une vieille formule : *tathāgato abhejjapariso.*

Le Bouddha n'a pas « franchi » la rétribution de ses anciens péchés, Divya, 416 : « N'as tu pas appris cette parole du Muni que les Jinas eux-mêmes ne sont pas délivrés de leurs actes ? » — Bhagavat, dans sa tournée d'aumônes, fut blessé au pied par une épine, et déclara : *ita ekanavate kalpe śaktyā me puruṣo hataḥ / tatkarmaṇo vipākena pāde viddho 'smi bhikṣavaḥ* (Ṣaḍdarśanasaṃgraha, ed. Suali, p. 26). — Sur le morceau de rocher qui blessa Bhagavat au pied, Chavannes, Religieux Éminents, 155 ; Fa-hien, Legge, 83. — Bhagavat souffre du dos parce qu'il a jadis rompu l'épine dorsale d'un lutteur déloyal, Vinaya des Sarvāstivādins, dans Chavannes, Cinq cents contes, ii. 424. — Comparer Milinda, 134, 179.

D'après Majjhima, ii. 227, le Tathāgata n'a que des sensations agréables et pures *(anāsavā sukhā vedanā)* : « Si les êtres éprouvent plaisir et peine en raison de leurs actes anciens, le Tathāgata a accompli jadis de bons actes puisqu'il sent maintenant de telles pures agréables sensations. Si les êtres éprouvent plaisir et peine en raison de l'acte créateur de Dieu *(issaranimmānahetu)*, le Tathāgata a été créé par un Dieu bienveillant .... »

**103** a-b. Parce qu'ils détruisent ou blessent un champ de bienfaiteur, un champ de qualités. [1]

Le matricide et le parricide sont péchés mortels parce qu'ils détruisent un bienfaiteur. La mère et le père sont bienfaiteurs parce qu'ils ont donné la naissance. Comment le meurtre les détruit-il ? En les tuant. [2]

Le meurtre de l'Arhat et les deux derniers péchés mortels sont péchés mortels parce que l'Arhat, le Saṃgha et le Bouddha sont des champs de qualités [3] [4 a]. — On ne détruit pas le Saṃgha et le Bouddha : mais on les blesse *(vipādana = vikopa)*.

Mais si le sexe de la mère et du père a changé, si la qualité de mère et de père n'existe plus chez la mère et chez le père ?

**103** c. Même si le sexe change, il y a péché mortel [4]

à tuer celui qui était la mère, celle qui était le père.

Il est dit en effet (Vibhāṣā 119. 7) : « Arrive-t-il qu'un homme soit coupable de péché mortel en tuant un homme qui n'est pas son père, qui n'est pas Arhat ? — Oui, s'il tue sa mère dont le sexe a été changé. — Arrive-t-il qu'un homme soit coupable de péché mortel en tuant une femme qui n'est pas sa mère, qui n'est pas Arhatī ? — Oui, s'il tue son père dont le sexe a été changé. »

Lorsque l'embryon *(kalala)* d'une femme tombe *(cyu ?)* et qu'une autre femme le verse *(blugs, pūr ?)* dans sa matrice [5], laquelle de ces

1. *upakāriguṇakṣetranirākṛtivipādanāt* / — D'après la Vyākhyā, il faut entendre *upakārikṣetrasya nirākṛteh.*

2. *nirākṛti = parityāga* (voir ci-dessus p. 153). — Comment les père et mère sont des bienfaiteurs, Divya, 51, Avadānaśataka, i. 194, 204 *(āpyāyikau poṣakau saṃvardhakau stanyasya dātārau ....)* ; Itivuttaka, p. 110.

3. *guṇakṣetratvāt.* — Ils sont « champ de qualités » ou bien parce qu'ils sont le point d'appui de qualités *(guṇānām āśrayatvāt)*, ou bien parce que, en raison de leurs qualités *(guṇaiḥ)*, ils sont un champ : toute semence de mérite *(puṇyabīja)* semée dans ce champ porte un grand fruit.

4. mthsan ni gzhan du gyur kyaṅ ḥgyur = [*vyañjanānyathābhāve 'pi*]

5. Le Sthavira n'admet pas ce cas : « Si l'embryon est vivant, il ne tombe pas ; s'il tombe, c'est qu'il est mort ; car un être vivant ne peut pas aller à travers

deux femmes est réputée être la mère dont le meurtre constitue un péché mortel ?

**103** d. La mère est la femme du sang de laquelle on est né. [1]

La seconde femme remplit les offices d'une mère ; elle est *āpyāyikā, poṣikā, saṃvardhikā.* [2]

Point de péché mortel si, voulant tuer sa mère, un homme tue une autre personne ; point de péché mortel si, voulant tuer une autre personne, un homme tue sa mère [3]. Par exemple, l'homme qui tua sa mère étendue sur un lit *(mañcatalāvalīna)* où il croyait un homme endormi, et le fils du blanchisseur qui tua son père en voulant tuer un moustique, ne furent pas coupables de péché mortel. [4]

Si, du même coup, un homme tue sa mère et une autre personne,

toutes les ordures ». ... Mais il est rapporté dans le Sūtra que Kumārakāśyapa (t'ông-tsè-kia-yĕ) naquit ainsi. Puisque la seconde femme place l'embryon dans la porte-de-la-naissance et l'aspire *(hĭ)* jusque dans la matrice, on ne peut pas dire que l'embryon traverse des ordures. Ou bien elle le boit ... (Saṃghabhadra).

1. [*mātā*] *yacchoṇitodbhavaḥ* //

2. [*dvitīyāpi*] *sarvakṛtyeṣv avalokyā.* — Vyākhyā : *sarvamātṛyogyeṣu kāryeṣu draṣṭavyety abhiprāyo mātṛkalpatvāt.* Hiuan-tsang : « Tous les offices [propres à la mère], on les constatera dans la seconde mère ».

L'*āpyāyikā* est la *kadāvāhikā*, qui conduit à terme la grossesse ; la *poṣikā* (gso bar byed pa) est la *stanyadāyikā*, qui donne son lait ; la *saṃvardhikā* (skyed par byed pa) est l'*audārikāhārakalpikā*, qui règle l'alimentation assimilable (traductions de P. Cordier). Ou bien, d'après une autre interprétation, *āpyāyikā* = *stanyadhātrikā*, nourrice ; *poṣikā*, parce qu'elle donne l'aliment solide ; *saṃvardhikā*, parce qu'elle baigne et écarte les aliments nuisibles *(viṣamaparihāra)*. (Vyākhyā ; ci-dessus p. 213, n. 2).

On a Divya, 303, *āpyāyitaḥ poṣitaḥ saṃvardhitaḥ.*

*āpyāyikā* = *nu zho ldud* et *nu zho ma blud* (Mélanges Asiatiques, viii. 149) ; *āpyāyana* = *yoṅs su rgyas bya*, Mahāvyutpatti, 197, 130.

3. Ce problème est discuté Kathāvatthu, xx, 1, et dans Karmaprajñāpti. — Les Uttarāpathakas croient qu'un homme devient *ānantarika* (ou *anantarika)* par le meurtre inintentionnel *(asaṃcicca)* de sa mère, etc., étant donnée la gravité des *anantariyavatthus.* — Comparer Sūtrakṛtānga, i. 1, 2, ii. 6, 26 (Jacobi, Jainasūtras, ii. 242, 444).

4. Voir Chavannes, Cinq cents contes, n° 339 (tiré du *Che song lu*, Nanjio 1115). — Nous traduisons : ' blanchisseur ', Chavannes lit : ' teinturier '. — Le texte porte *dhāvaka* que la Vyākhyā explique *rajaka.*

il y a deux *avijñaptis*, *avijñapti* de meurtre simple, *avijñapti* de péché mortel ; mais la *vijñapti* est seulement de péché mortel, en raison de la force du péché mortel [4 b]. Toutefois, d'après Ghoṣaka (Vibhāṣā, 18, 18), il y a deux *vijñaptis*, car la *vijñapti* est faite d'atomes.

L'homme qui tue un Arhat sans connaître sa qualité est coupable de péché mortel, car l'objet du meurtre est déterminé : « Je tue un tel », pense-t-il.

L'homme qui tue son père, quand ce père est un Arhat, n'est coupable que d'un péché mortel, à savoir du meurtre d'un Arhat : car le père et l'Arhat ne font qu'une seule personne.

Objection [1]. — [L'Arhat Rudrāyaṇa, assassiné sur l'ordre de son fils Śikhaṇḍin, dit à l'assassin :] « Va ! Dis à Śikhaṇḍin qu'il a commis deux péchés mortels, le parricide et le meurtre d'un Arhat ». Comment expliquer cette parole ? — Rudrāyaṇa veut dire que son fils a commis péché mortel par deux causes de péché mortel *(dvābhyāṃ kāraṇābhyām)* ; ou bien Rudrāyaṇa dit ' deux péchés mortels ' pour réprouver doublement la conduite de son fils.

1. Paramārtha : S'il en est ainsi, comment l'Avadāna dit-il : « Va ! Dis à Śikhaṇḍin .... » — Hiuan-tsang : S'il en est ainsi, il faut expliquer comment le *yú* (= *p'i-yú-king* = *avadāna*) dit : Le Bouddha dit à Śikhaṇḍin : « Tu as commis deux péchés mortels .... ». — La Vibhāṣā (119, 7) attribue aussi au Bouddha cette déclaration et poursuit : « Comment Śikhaṇḍin, en détruisant une seule vie, peut-il obtenir deux péchés mortels ? Il n'obtient qu'un péché mortel, parce que le bienfaiteur ou père et le champ de qualités ou Arhat sont ensemble dans une personne. Le texte devrait dire : « Tu as obtenu péché mortel par deux causes, parricide, meurtre de l'Arhat », et il dit deux péchés ', pour blâmer Śikhaṇḍin en raison de deux péchés. D'après d'autres maitres, bien qu'il n'y ait qu'un péché mortel, la rétribution de douleur est accrue ».

Vyākhyā : *Rauruke nagare Rudrāyaṇo nāma rājā Śikhaṇḍinaṃ nāma putram abhiṣicya pravrajitaḥ / pravrajyārhattvam adhigatavān / sa Raurukābhyāsam āgatavān / punā rājyam ākāṅkṣatīty āmatyaprakrāmitena tena Śikhaṇḍinā rājñā svapitā māritaḥ / tena tu māryamāṇāvasthāyāṃ sa mārako manuṣya ukto gaccha Śikhaṇḍinaṃ brūhi.*

Dans Divya, 567 (comparer le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, Tokio, xvi. 9, fol. 92-99, cité Lévi, T'oung Pao, viii. 109, Huber, BEFEO., 1906, p. 14), il y a plusieurs assassins. Dans Nanjio 1329, le roi Udasena (?), Arhat, est tué par un caṇḍāla sur l'ordre de son fils Rājasena (Chavannes, Cinq cents contes, iii. 131). — Les Jaïnas ont des histoires analogues (Māhārāṣṭrī Erzählungen, p. 33).

L'homme qui, dans une pensée mauvaise, fait couler le sang du Tathāgata, commet-il nécessairement péché mortel ?

Il commet péché mortel lorsqu'il a l'intention de tuer :

**104** a. Non pas, avec l'intention de frapper le Bouddha. [1]

L'homme qui blesse à mort un homme qui devient Arhat après avoir été blessé, est-il coupable de péché mortel ?

**104** b. Non pas, en ce qui concerne l'homme qui devient Arhat après le coup. [2]

Suppléer, d'après ce qui précède, « pas de péché mortel ». — En effet, le préparatif du meurtre a eu pour objet un homme qui n'était pas Arhat.

L'homme qui a fait le préparatif d'un péché mortel, peut-il, l'arrêtant, obtenir le détachement et le fruit ? [3] [5 a]

**104** c-d. Pour celui qui a fait le préparatif de péché mortel, le détachement et le fruit sont impossibles. [4]

Pourquoi ? — Parce qu'il y a contradiction absolue entre l'intention de péché mortel et l'acquisition du détachement ou d'un fruit.

1. saṅs rgyas brdeg par sems la min = [*na buddhatāḍacittasya*]. — Paramārtha et Hiuan-tsang ont *tà*, frapper.

2. bsnun ḥog dgra bcom pa la min = [*na vedhād ūrdhvaṃ arhati* /]

3. ci mtshams med paḥi sbyor ba byas te / de yaṅ bzlog par ḥdod chags daṅ bral baḥi ḥbras bu ḥthob par ḥgyur ba = *kiṃ kṛtānantaryaprayogas taṃ nivartayan vairāgyaphalaṃ prāpsyati.*

Hiuan-tsang diffère :

Celui qui fait le préparatif de péché mortel, un préparatif non susceptible d'être arrêté *(tchoan, nivart)*, peut-il devenir ' détaché ' et obtenir un fruit ?

104 c-d. Celui qui fait un préparatif déterminant *(ting)* de péché mortel, pas de détachement, pas obtention du fruit.

Au cours du préparatif de péché mortel, si celui-ci doit nécessairement s'accomplir, il n'y a certainement pas détachement. Au cours du préparatif des autres mauvais chemins-de-l'acte ....

4. mthsams med sbyor ba byas pa la / ḥdod chags bral ḥbras mi srid do = [*nānantaryaprayuktasya vairāgyaphalasaṃbhavaḥ* //]

Ce point de doctrine est discuté Kathāvatthu, xiii. 3. — Les Uttarāpathakas nient que l'instigateur du parricide puisse entrer dans le Chemin.

L'homme qui entre dans le Chemin après avoir fait le préparatif d'un chemin-de-l'acte différent du péché mortel, le chemin-de-l'acte ne se produit pas pour lui, en raison de l'absolue contradiction entre sa nouvelle personnalité et le chemin-de-l'acte. [1]

Quel est le plus grave parmi les péchés mortels ?

**105** a-b. Le mensonge en vue du schisme est considéré comme le plus grave péché. [2]

L'homme qui, sachant ce qui est le Dharma et le non-Dharma, ment en vue de diviser le Saṃgha et enseigne faussement, par là il se rend coupable du plus grave péché *(sāvadya)* parmi tous les méfaits *(duścarita)*. En effet, il blesse le corps de Dharma des Tathāgatas, il fait obstacle au bonheur temporel et à la délivrance des créatures. Aussi longtemps que la concorde ne sera pas rétablie dans le Saṃgha, il y a empêchement à l'entrée dans le Chemin *(niyāmāvakrānti*, vi. 26 a) [5 b], à l'acquisition des fruits, à l'acquisition du détachement *(vairāgya)*, à la destruction des passions *(āsravakṣaya)*: tous les actes relatifs au *dhyāna*, à l'étude, à la réflexion *(cintā)* sont aussi arrêtés [3] ; les mondes des dieux, des Nāgas et des hommes

1. *āśrayasyātyantaṃ tadviruddhatvāt.* — Vibhāṣā, 119, 12 : « Dans le meurtre de quels êtres vivants est-il possible, au cours du préparatif *(prayogavasthāyām)*, d'entrer dans le Chemin ? — Quelques-uns disent : dans le meurtre des animaux, non pas dans le meurtre des hommes. Quelques-uns disent : aussi dans le meurtre des hommes, en excluant seulement celui qui a fait le préparatif de péché mortel. Par conséquent ils disent : on peut faire préparatif de meurtre et dans l'entretemps obtenir la vue du Dharma » .....

La Vyākhyā cite comme exemple le Chekāvadāna. Par crainte de Virūḍhaka (= Viḍūḍabha, Kern, Manual, 40) un certain Śākya nommé Cheka se réfugie dans la forêt et vit de chasse avec ses enfants. Bhagavat, qui passait alors trois mois chez les Trente-trois, descend pour le convertir et lui fait obtenir le fruit de Srotaāpanna. Dès lors Cheka n'est plus ' touché ' par le meurtre des animaux qui continuent à périr dans les trappes ou filets.

2. dge ḥdun dbye phyir brdzun smra ba / kha na ma tho rab chen ḥdod = [*saṃghabhedamṛṣāvādaḥ sāvadyaṃ sumahan matam* /]

3. bsam gtan daṅ / klog pa daṅ / kha ton daṅ sems paḥi las rnams kyaṅ mi mjug cin. — Hiuan-tsang : ... *wènn* (tiède, repasser dans sa mémoire ce qu'on a appris) *sóng* (récitation) ... Paramārtha : *tŏu-song* (étudier et réciter, ou *svādhyāya*, ou *pātimokkhuddesa*).

sont troublés, attristés *(durmanas)*, non maîtres d'eux-mêmes *(asvatantra)*, égarés *(muṣitasmṛti)*. — C'est pourquoi la rétribution de ce crime dure un âge cosmique et a lieu dans l'Avīci.

Parmi les autres péchés mortels, le cinquième, le troisième et le premier sont, en ordre décroissant, les plus lourds. Le parricide est le plus léger. [1]

Objection. — Bhagavat dit que le *daṇḍa* mental est le plus coupable *(mahāsāvadyatara)* des trois *daṇḍas* [2] ; il dit que la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)* est le plus grave parmi tous les péchés.

Il faut entendre que, parmi les péchés mortels, le schisme est le plus grand péché ; que le *daṇḍa* mental est le plus grave parmi les trois actes ; que la vue fausse est la plus grave parmi les mauvaises vues. Ou bien le schisme est le plus grave péché si on considère l'étendue de la rétribution *(vipākavistara)* ; le *manodaṇḍa*, si on considère le nombre des personnes détruites [3] ; la vue fausse, si on considère les racines-de-bien que seule rompt la vue fausse.

Parmi les bonnes actions *(sacarita)*, laquelle porte le plus grand fruit ?

**105** c-d. Parmi les bons *dharmas* mondains, la volition du *bhavāgra* porte le plus grand fruit. [4]

Par volition du *bhavāgra*, il faut entendre l'acte mental par lequel on renaît dans l'étage le plus élevé de l'Ārūpyadhātu. Cet acte est le plus fructueux des bons actes mondains, car sa rétribution est une parfaite tranquillité de quatre-vingt mille périodes cosmiques (iii. 81).

Ceci s'entend au point de vue du fruit de rétribution. A envisager le fruit de disconnexion (ii. 57 d) l'acte le plus fructueux est la voli-

1. La mère est cent fois plus vénérable que le père (Roth et Böhtlinck, s. voc. *śataguṇa*).

2. Vibhāṣā, 115, 17. — Majjhima, i. 372 *(daṇḍa*, dans la langue des Nirgranthas, est l'équivalent de *karman)*.

3. Comment la forêt Daṇḍaka fut vidée par la colère des Rishis, ci-dessus, p. 163.

4. hjig rten pa yi dge ba la / srid rtseḥi sems ḥbras rab tu che = [*laukikaśubhe bhavāgracetanā phalavattamā* // ?] — Comparer Majjhima, ii. 265.

tion associée au Vajropamasamādhi (vi. 44 d ; voir iv. 112 b), car cette volition a pour fruit la rupture de tous les liens. C'est pourquoi la Kārikā dit : « Parmi les bons *dharmas* mondains .... ». [6 a]

Est-ce seulement par les péchés mortels que l'homme renaît nécessairement en enfer ?

L'homme renaît aussi nécessairement en enfer par les péchés semblables aux péchés mortels *(ānantaryasabhāga)*. — D'autres ajoutent : mais non pas immédiatement *(anantaram)*. [1]

**106-107** b. Souiller sa mère, souiller une Arhantī ; tuer un Bodhisattva prédestiné ; tuer un Śaikṣa ; voler les biens du Saṃgha, ce sont les péchés semblables aux péchés mortels ; le cinquième est la destruction d'un Stūpa. [2]

1. Vyākhyā : *narake 'vaśyam utpattyā tāni tatsādṛśyāt tatsabhāgāny ucyante / na tu tatrānantarotpattyā / anyathā hy ānantaryāṇy eva syur ity apareṣām abhiprāyaḥ / anantarabhāvitve 'pi na tāny ānantaryāṇy eva saṃbhavanty atulyakālavipākatvād iti prathamapākṣikāṇāṃ parihāraḥ.*

2. ma dgra bcom ma sun byas daṅ / byaṅ chub sems dpa ṅes gnas daṅ / slob pa gsod daṅ dge ḥdun gyi / ḥdu baḥi sgo ni ḥphrog pa dag / mthsams med pa daṅ cha ḥdra ste / lṅa pa mchod rten ḥjig pa yin.

*dūṣaṇaṃ mātur arhantyā* [*bodhisattvasya*] *māraṇam* /
[*niyatisthasya*] *śaikṣasya saṃghāyadvāraharikā* //
*ānantaryasabhāgāni pañcamaṃ stūpabhedanam* /

Comparer Mahāvyutpatti, 123. — Conjecture de Wogihara : *upānantarya* ' presque péché mortel ', ' péché mortel mineur ' (mthsams med pa daṅ ñe ba = *siào où kiēn tsoéi*).

Les MSS. de la Vyākhyā ont *arhantyā* ; Minaev-Mironov, *arhatyā* ; Wogihara, *arhantyā*. — Dans Culla, vi. 17, *bhikkhunīdūsaka*.

Mahāvyutpatti : *niyatabhūmisthitasya bodhisattvasya māraṇam* (ṅes paḥi sa la gnas pa) ; Vyākhyā : *niyatipatitabodhisattvamāraṇa*. — Le *ṅes gnas* de notre Kārikā est glosé *ṅes par rtogs pa*.

Mahāvyutpatti : *saṃghāyadvāraharaṇa*. — Bhāṣya : *saṃghāyadvārahārikā* ' voler la porte des revenus du Saṃgha ', expliqué dans Vyākhyā : *akṣayanīvyapahāra* ' voler les biens de main-morte ' *(akṣayanīvī* est connu par les inscriptions) ; une des versions chinoises de la Vyutpatti : voler le *tch'âng-tchou*, la [propriété] perpétuelle. — Takakusu, I-tsing, p. 193. — Vasumitra explique : *mukhāyadvārahāriketi yan mukhopabhogikaṃ yena saṃgho jīvikāṃ kalpayati tasyāpahāra iti* (Vyākhyā).

Sur le *stūpabhedaka*, Mahāvastu, i. 101, Nettippakaraṇa, p. 92 et les remarques de Hardy, p. xxv.

Ces cinq péchés, dans l'ordre, sont semblables aux péchés mortels : souiller sa mère, souiller une Arhantī (= matricide) ; tuer un Bodhisattva prédestiné (= parricide) ; tuer un saint qui n'est pas Arhat (= meurtre d'un Arhat) ; voler au Saṃgha ses moyens de subsistence (= schisme) ; détruire un Stūpa (= blesser le Tathāgata).

Les autres actes comportant rétribution sont entravés en trois circonstances :

**107** c-d. A l'acquisition de la *kṣānti*, de la qualité d'Anāgāmin, de la qualité d'Arhat, il entrave absolument les actes. [1]

Dès que, sortant du stade nommé *mūrdhānas*, il obtient le stade nommé patience *(kṣānti)* (vi. 23), les actes qui doivent être rétribués dans les mauvaises destinées, étant entravés, restent en dessous *(ñe bar gnas : upatiṣṭhanti)* [6 b], parce qu'il dépasse l'étage de rétribution de ces actes. De même se lèvent *(uttiṣṭhante)* les créanciers de l'homme qui émigre de son pays *(deśatyāgaṃ kurvataḥ)*.

Dès qu'il obtient la qualité d'Anāgāmin (vi. 36 d), les actes qui doivent être rétribués dans le Kāmadhātu, étant entravés, restent en dessous, — à l'exception de ceux qui doivent être rétribués dans la présente existence.

De même, dès qu'il obtient la qualité d'Arhat, les actes qui doivent être rétribués dans le Rūpadhātu et l'Ārūpyadhātu.

Nous avons vu que le meurtre d'un Bodhisattva est un péché quasi-mortel :

**108** a. Depuis quand est-il Bodhisattva ?

A partir de quel moment reçoit-il le nom de Bodhisattva ?

**108** b. Depuis qu'il fait les actes producteurs des marques. [2]

1. *kṣāntyanāgamitārhattvaprāptau karmātivighnakṛt* // — Cité dans Vyākhyā vi. 36 a-c. — Voir ci-dessus p. 114.

2. *bodhisattvaḥ kuto yāvat lakṣaṇakarmakṛd yataḥ* /

Cette ligne est citée dans la Vyākhyā ad iii. 41 a-d (p. 197 de Cosmologie bouddhique), pour expliquer l'expression *saṃnikṛṣṭabodhisattva*, le Bodhisattva

A partir du moment où il commence à faire les actes qui ont pour rétribution les trente-deux marques, il est « prédestiné ».

Comment cela ?

A partir de ce moment, toujours

**108** c-d. Il a de bonnes destinées, il naît dans des familles nobles ; il possède tous les organes ; il est un mâle ; il se souvient de ses naissances anciennes ; il ne se désiste pas. [1]

proche, c'est-à-dire ' proche de la Bodhi ', *āsannābhisaṃbodhi*. — ' prédestiné ' = ñes par rtogs pa *(niyatipatita ?)*

Sur le Bodhisattva et sa carrière, Kośa, ii. 44 a-b ; iii. 14, 21, 28, 41, 53 c-d, 85, 94, 96 d, vi. 23 c-d, 24 a-b, vii. 34. — Kāraṇaprajñāpti, dans Cosmologie bouddhique, p. 327, 332, 336.

Vibhāṣā, 176, 14. — Aussi longtemps que le premier *asaṃkhyeya* n'est pas achevé, le Bodhisattva, bien qu'il accomplisse diverses tâches difficiles et douloureuses, cependant n'est pas capable de savoir en lui-même avec certitude qu'il sera Bouddha. Quand le deuxième *asaṃkhyeya* est achevé, le Bodhisattva sait en lui-même avec certitude qu'il sera Bouddha, mais cependant il n'ose pas proclamer sans crainte *(vaiśāradya)* la parole : « Je serai Bouddha ». Quand le troisième *asaṃkhyeya* est achevé, lorsque le Bodhisattva pratique les actes qui produisent les marques, il sait en lui-même avec certitude qu'il sera Bouddha, et il proclame sans crainte le rugissement du fils du Maître ..... Au temps où il pratique les actes qui produisent les marques, il abandonne cinq mauvaises choses et obtient cinq bonnes choses : 1. il abandonne les mauvaises destinées et naît toujours dans de bonnes destinées ; 2. il abandonne les familles humbles et naît toujours dans des familles opulentes ; 3. il abandonne le corps non-masculin et obtient toujours un corps masculin ....

Les marques sont expliquées dans l'Abhisamayālaṃkāra, viii, dans Bodhisattvabhūmi, Camb. Add. 1702, 138 b-141 b *(lakṣaṇānuvyañjanapaṭala)*. — Depuis la *śuddhādhyāśayabhūmi* (voir Hastings, Encyclopédie, art. Bodhisattva, et S. Lévi, Sūtrālaṃkāra, Introduction), toute la préparation de la Bodhi *(bodhisaṃbhāra)* produit *(nirvartaka)* les marques et sous-marques. Cette préparation est de deux natures : lointaine, aussi longtemps que les marques et sous-marques ne sont pas obtenues *(yo 'pratilabdheṣu vipākato lakṣaṇānuvyañjaneṣu)* ; proche, depuis l'instant où, pour la première fois, les marques sont obtenues et aussi longtemps qu'elles se purifient et se perfectionnent de plus en plus. ..... Les marques sont le fruit de diverses bonnes actions *(vicitrakarmābhisaṃskāraphala)*, comme il est expliqué dans le Lakṣaṇasūtra : parce qu'il est solidement installé *(pratiṣṭhita)* dans la moralité, la patience et la générosité, le Bodhisattva obtient la marque *supratiṣṭhitapādatva* ..... (D'après Lakkhaṇasuttanta, Dīgha, iii. 146, la marque n'apparaît que dans la dernière existence du Bodhisattva)

1. bde ḥgro(r) rigs mthor skye dbaṅ tshaṅ / pho(r) ḥgyur tshe rabs dran mi

On dit qu'il est *suga* (?), parce que ses destinées sont excellentes *(praśasta)*, car il naît parmi les dieux et parmi les hommes. [7 a]

Il naît dans des familles opulentes [1] de Kṣatriyas, de Brâhmanes, de Gṛhapatis, non pas dans des familles humbles.

L'homme dont les organes ne sont pas au complet est *vikalendriya ;* ses organes étant au complet, il est *pūrṇākṣa* (?), synonyme de *avikalendriya.* [2]

Il est toujours mâle, jamais de sexe féminin, et, à plus forte raison, jamais insexué *(ṣaṇḍha,* etc.).

Dans toutes ses existences, il se souvient de ses anciennes naissances.

En cédant, on se désiste ; comme il ne cède pas, il est *avivṛt* (?), synonyme de *avaivartika,* ne se désistant pas : en effet, dans le but d'être utile aux créatures, il n'est pas abattu par toutes les sortes de souffrance, par tous les outrages [3]. Celui qu'on nomme l'esclave non-acheté du monde [4], c'est bien le Bodhisattva : ce magnanime, qui

ldog. — L'édition des Kārikās lit *bde ḥgro* et *pho ḥgyur.*

[*sugoccakulapūrṇākṣaḥ pumān jātismaro 'vivṛt* //]

Paramārtha : chán-tào *(sumārga = sugati)* koéi-kiā *(uccakula)* kiú *(sakala)* nân *(puṃ)* ī-siū *(jātismara)* pŏu-t'oéi *(avinivartanīya.* Mahāvyutpatti, 24. 4, *avivartana,* 133. 20).

Hiuan-tsang a le même terme *kiú* pour *sakalendriya ;* il traduit les deux derniers mots, *mi-ldog,* par *kiĕn-kóu,* ferme, *dṛḍha, dhīra.*

L'expression *avaivartika* est consacrée.

1. Vyākhyā : *mahāsālakulaja iti mahāprakārakulaja ity arthaḥ / kṣatriyamahāsālakulajo yāvad gṛhapatimahāsālakulaja iti mahāgṛhapatikulaja ity arthaḥ.* — Mahāvyutpatti, 187. 6. *kṣatriyamahāśālakulam* .... 9. *uccakulam* .... 11. *nīcakulam.* — Voir Childers et le Dict. de S[t] Petersbourg. — Paramārtha traduit simplement : ' grande famille ' ; Hiuan-tsang transcrit le mot *sāla ;* les versions chinoise et tibétaine de la Mahāvyutpatti et la traduction tibétaine du Koša ont : « famille semblable au grand arbre *sāla* ».

2. Mahāvyutpatti, 245. 957-960 : *na kuṇḍo bhavati ... na vikalendriyo bhavati.*

3. log par sgrub = *kadarthanā.* — Vyākhyā : *kadarthanā mahāparibhavapūrvikā viheṭhanā / yayoḥ kāyavācoḥ pravṛttyā parasya duḥkhadaurmanasye bhavataḥ / tadapekṣayā tannigraho yantranety ucyate* (?)

4. Le Bodhisattva est le *sattvadāsa* de cinq manières, Sūtrālaṃkāra, xix. 19 : *... kṣamo bhavati paribhāṣaṇatāḍanadīnām / nipuṇo bhavati sarvakāryakaraṇāt.* — Comparer Śikṣāsamuccaya, pp. 35, 143.

cependant possède les plus sublimes perfections *(saṃpad*, vii. 34), agissant par pure compassion, se tient sans égoïsme, comme un chien [1], en présence de toutes les créatures ; il supporte, de la part de toutes les créatures, outrages et mauvais traitements ; il assume toute tâche fatigante et pénible.

Les actes qui ont pour rétribution les marques,

**109.** Il les projette dans le Jambudvīpa, étant un mâle ; en présence des Bouddhas, pensant aux Bouddhas ; provenant de réflexion ; au cours des cent âges cosmiques supplémentaires. [2]

Le Bodhisattva projette les actes qui mûrissent en marques dans le seul Jambudvīpa, non pas ailleurs, car les habitants du Jambudvīpa sont d'esprit vif *(paṭubuddhi)* [3] ; étant un mâle et non pas une

1. Comparaison du Bodhisattva et du chien, Śikṣāsammuccaya, p. 35.
2. [*jambudvīpe pumān eva saṃmukhabuddhacetanaḥ /*
*cintāmayaṃ kalpaśate śeṣe (tad) ākṣipaty asau //*]

de ni ḥdzam gliṅ phor ḥgyur ñid / mṅon sum saṅs rgyas la sems pa / bsam pa las byuṅ bskal pa brgya / lus pa dag tu ḥphen par byed

Paramārtha, dans le deuxième pāda, répète le mot Bouddha : toéi-fŏ fŏ-kóu-i = *buddhapratyakṣaṃ buddhacetanaḥ ;* et traduit le Bhāṣya : « A quelle époque cultive-t-il ces actes ? A l'époque où les grands Maîtres sont présents *(mahāśāstṛsaṃmukhībhāvakāle)*, parce que la volition [dans ces actes] a pour objet les Bouddhas ».

Vibhāṣā 177. 1. — Les actes mûrissant en marques sont-ils *śrutamaya, cintāmaya, bhāvanāmaya*, issus de l'enseignement, de la réflexion, du recueillement ? — Ils sont seulement *cintāmaya*. — Pourquoi ? — En raison de l'importance spéciale *(prādhānya)* de cette sorte d'acte (de l'acte né de réflexion) : l'acte issu de l'enseignement existe seulement dans le Kāmadhātu..... Quelques-uns disent que l'acte qui mûrit en marques est issu et de l'enseignement et de la réflexion, non pas du recueillement. — Dans quel lieu est produit l'acte mûrissant en marques ? — Dans le seul Kāmadhātu, dans la seule destinée d'homme, dans le seul Jambudvīpa, seulement avec un corps d'homme et non pas de femme, etc. — A quelle époque ? — A l'époque où apparaissent *(utpāda)* des Bouddhas ; non pas à une époque vide de Bouddhas. — Avec quoi pour objet ? — Portant directement sur le Bouddha, car la volition *(cetanā)* et la résolution-vœu *(praṇidhāna)* spéciales [qui créent cet acte] ne portent pas sur un autre objet.

3. Aṣṭasāhasrikā, p. 336 : le Bodhisattva renaît dans le Jambudvīpa et généralement dans le Madhyadeśa.

femme, car il a déjà dépassé l'état de femme ; en présence des Maîtres seulement, car sa volition a pour objet les Bouddhas. Ces actes proviennent de réflexion *(cintā)*, non pas d'audition ou de recueillement *(śruta. bhāvanāmaya)*. Le Bodhisattva les accomplit au cours des cent âges cosmiques supplémentaires [1], et non pas pendant un temps plus long.

1. ***kalpaśate śeṣe***. lecture confirmée par Vyākhyā, iii. 13 a (p. 147 de Cosmologie bouddhique).

Il s'agit des cent ***kalpas*** (grands ***kalpas***, ***mahākalpas***, Kośa, iii. 94 a) qu'un Bodhisattva doit normalement durer au delà des trois ***kalpāsaṃkhyeyas*** qui font le gros de sa carrière : au cours de ces cent ***kalpas***, il mérite vraiment le nom de Bodhisattva et réalise la Bodhi (Mahāvastu, iii. 249 : ***te bodhiṃ kalpaśatena samudānenti narottamā***). Souvent on néglige ces cent ***kalpas*** et on dit que la qualité de Bouddha est obtenue par trois ***kalpāsaṃkhyeyas*** (iii. 94 b-c), c'est-à-dire par trois ***asaṃkhyeyas*** (ou ***asaṃkhyas***) de ***mahākalpas***. L'***asaṃkhyeya*** « incalculable » est un chiffre déterminé, calculable, mais énorme, dont la valeur varie d'après les modes de comput (cinquante-neuvième terme d'une série 1, 10, 100 ... ou d'une série : 1, 10, 100, 10.000, 10.000 × 10.000, .... voir Kośa, iii. 94)

On peut croire que cette théorie a remplacé celle des Asaṃkhyeyakalpas, ***kalpas*** incalculables, expression qui demeure à côté du nouveau comput ***kalpāsaṃkhyeya***, Religieux Éminents, p. 150, etc. — Tout ***kalpa*** est sans mesure ***aparimita)*** et cependant les ***kalpas*** sont nombreux (Mahāvastu, i. 78, comparer Saṃyutta, ii, 181 et suiv.). — Dans l'Abhidharma, on entend par Asaṃkhyeyakalpa le quart du « grand ***kalpa*** », la période de création, de durée, de destruction et de chaos.

Dans les sources palies, la carrière du Bodhisattva est de quatre ***asaṃkhyeyas*** et cent mille ***kalpas*** (Childers, sub voc. ***asaṃkhyeya*** ; Cariyapitaka, i. 1 ; Jātaka, i. p. 2 : Aṅguttara, commentaire dans PTS. 1883, p. 98 ; Nettippakaraṇa, p. 161 ; Visuddhimagga, 302). Le Sārasaṃgaha (premier chapitre, éd. Neumann, 1891, p. 12) distingue les Bodhisattvas en qui domine la sapience, la foi, l'énergie : leur carrière est de 4, de 8 et de 16 ***asaṃkhyeyas*** (plus 100.000 ***kalpas***).

Aux références classées dans Cosmologie bouddhique p. 264, il convient d'ajouter l'Abhisamayālaṃkārāloka, viii, où sont exposées deux théories : la seconde, d'après cet ouvrage, est la théorie de Vasubandhu : 1. La carrière du Bodhisattva est de trois ***asaṃkhyeyas*** de ***kalpas*** (***kalpāsaṃkhyeya***, non pas ***asaṃkhyeyakalpa***). Le premier comprend la carrière du Bodhisattva depuis la terre préparatoire ***(saṃskārabhūmi)*** jusqu'à la première terre proprement dite ; le second, depuis la deuxième terre jusqu'à la septième ; le troisième, depuis la huitième terre jusqu'à l'entrée dans la terre des Bouddhas ***(buddhabhūmi = samantaprabhā)***. 2. Mais, en fait, on a un ***kalpāsaṃkhyeya*** pour la ***saṃskārabhūmi*** ; deux pour l'***adhimuktikaryābhūmi***, trois pour la première terre proprement dite ***(pramuditā)*** et trois pour chacune des dix terres. Ayant parcouru

Cependant Bhagavat Śākyamuni, par la purification de l'énergie, franchit neuf de ces cent âges cosmiques [1] et projeta les actes mûrissant en marques au cours des quatre-vingt-onze âges cosmiques *(ekanavatyāṃ kalpeṣu)* qui, de la sorte, restèrent des cent. C'est pourquoi, parlant à Aśibandhaka, il dit : « Chef de village, me remémorant quatre-vingt-onze âges cosmiques à partir de maintenant, je ne vois pas *(nābhijānāmi)* qu'aucune famille ait été appauvrie *(mi bde ba)* ou mise à mal *(upahata)* par le don d'aliments cuits ». [2] Bhagavat s'exprime ainsi parce que c'est sur ce nombre de périodes cosmiques que porte sa mémoire naturelle. (Voir vii. 30, 37, 42) [8 a]

Les anciens Maîtres [3] disent : C'est quand il a achevé le premier

sa carrière en trente-trois *kalpāsaṃkhyeyas*, le Bodhisattva arrive à la terre des Bouddhas : .... *samantaprabhāṃ buddhabhūmim āsādayatīty evaṃ trayastriṃśatā kalpāsaṃkhyeyair buddhatvaṃ prāpyata ity āryavasubandhupādāḥ.*

1. [*Bhagavatā*] *nava ca kalpāḥ pratyudāvartitāḥ*.....

Le futur Śākyamuni, en purifiant son énergie comme il est expliqué iv. 112 a, en d'autres termes, par un grand effort d'énergie *(vīryarāmbha)*, obtint de compléter sa perfection *(pāramitā)* d'énergie et ses autres perfections en quatre-vingt-onze *kalpas*.

Le Mahāvastu (iii. 249) est d'accord : *vīryakāyena saṃpanno .... nava kalpāni sthāyesi vīryeṇa puruṣottamaḥ* / — De même Nanjio 430 traduit par Przyluski, J. As. 1914, ii. p. 566 (très intéressant).

D'après certaines autorités du Mahāyāna (citées par Kiokuga et qu'il faudrait étudier), le futur Śākyamuni a franchi quarante *kalpas* : onze en nourrissant la tigresse, huit en étendant ses cheveux dans la boue (Divya, p. 252), neuf en louant Puṣya, douze en cherchant au péril de sa vie une demi-stance.

2. Comparer Saṃyutta iv. 324. — La Vyākhyā résume le Sūtra : *Aśibandhakena grāmaṇyā nirgranthaśrāvakeṇa bhagavān uktaḥ* / *kim anarthāyāsi bho Gautama kulānāṃ pratipanno yas tvam īdṛśe durbhikṣa iyatā bhikṣusaṃghena sārdham aśanivad utsādayan bhikṣām aṭasi* / *sa bhagavatābhihitaḥ* / *ito 'haṃ grāmaṇi ekanavataṃ kalpam upādāya samanusmarāmi* ..... ].

Il faut expliquer : *ekanavateḥ pūraṇaṃ kalpa ekanavataḥ.*

Les passages sont nombreux où Bhagavat semble limiter à 91 kalpas son expérience du monde, par exemple Majjhima i. 483 ; à cette époque règnait Vipaśyin, Dīgha, ii. 2, Divya, 282, dont l'avènement marque la fin du troisième *asaṃkhyeya* de la carrière de Śākyamuni (ci-dessous iv. 110 b-c)

3. Les anciens maîtres, *pūrvācāryas*. — D'après la glose de l'éditeur japonais, ajouter : « parmi les Sautrāntikas ».

Les quatre défauts *(doṣa)* sont : mauvaise destinée *(durgatidoṣa)*, médiocrité

âge cosmique que le Bodhisattva abandonne quatre défauts et obtient deux qualités.

Des marques

**110** a. Chacune naît de cent mérites. [1]

de la famille *(akulīnatādoṣa)*, organes incomplets *(vikalendriyatādoṣa)*, sexe féminin *(strībhāvadoṣa)*. Les deux qualités *(guṇa)* sont : souvenir des existences passées *(jātismaratāguṇa)*, qualité de ne pas reculer ou se désister *(anivartakatāguṇa)*.

Paramārtha et Hiuan-tsang spécifient que, par premier âge cosmique *(kalpa)*, il faut entendre le premier *asaṃkhyeya*.

Sur les naissances animales du Bodhisattva et ses péchés, voir vi. 23.

1. *ekaikaṃ puṇyaśatajam.*

Comment faut-il entendre ces cent mérites ? La Vyākhyā fournit trois explications.

a. Cinquante volitions *(cetanā)* se produisent lorsqu'a lieu, chez le Bodhisattva, l'acte d'attention ayant pour objet le Bouddha *(buddhālambana)* ; cinquante autres volitions quand le Bodhisattva pense : « Puissé-je, moi aussi, être un Bouddha ! *(aham apīttham syām)* ».

b. Le Bodhisattva a des pensées de pitié *(karuṇācitta)* à l'endroit des quarante-huit parties du monde (20 places dans le Kāmadhātu, 16 dans le Rūpa, 4 dans l'Ārūpya, plus 8 enfers froids) : à ces pensées sont associées autant de volitions : plus une quarante-neuvième volition ayant pour objet le Bouddha : « De la manière dont il délivre les êtres » ; plus une cinquantième volition : « Puissé-je de la même manière les délivrer ! » — En répétant ces cinquante volitions, le Bodhisattva a cent mérites.

c. Le renoncement au meurtre est pris sous un quintuple mode (voir ci-dessous, iv. 123 a-b) : purification du chemin de l'acte proprement dit *(maulakarmapathapariśuddhi* = renoncement à l'acte proprement dit) ; purification du préparatif et du consécutif *(sāmantaka*, iv. 68 a) : *vitarkānupaghāta*, le renoncement n'est pas troublé par les [trois] *vitarkas* [mauvais] : *smṛtyanuparigṛhītatva*, le renoncement est gardé par le souvenir du Bouddha, du Dharma et du Saṃgha ; *nirvāṇapariṇāmitatva*, le mérite du renoncement est appliqué à la conquête du Nirvāṇa. — Cela fait cinq volitions quand le Bodhisattva renonce au meurtre, cinquante volitions pour les dix renoncements, cent volitions en répétant les cinquante premières volitions (Vyākhyā)

Saṃghabhadra : Cent mérites, c'est-à-dire cent volitions *(cetanā)*. Au moment où il va produire l'acte produisant une marque, le Bodhisattva produit d'abord cinquante volitions qui purifient le réceptacle du corps ; ensuite il produit l'acte qui attire une marque : plus tard, il produit cinquante bonnes volitions qui affermissent et perfectionnent l'acte de manière à ce qu'il obtienne plénitude *(paripūri)*. — Les cinquante volitions ont pour objet les dix chemins-de-l'acte : il y a

Quelle est la mesure de chacun de ces cent mérites ?

D'après les uns, il est égal au mérite qui a pour fruit les jouissances de tous les êtres, en exceptant le Bodhisattva proche de la Bodhi — c'est-à-dire accomplissant les actes qui mûrissent en marques.

D'après d'autres, il est égal à l'acte collectif de tous les êtres, lequel, par sa souveraineté (ii. 56 b), produit la création du monde. [1]

D'après d'autres, les Bouddhas seuls connaissent la mesure de ce mérite.

Combien de Bouddhas a vénérés *(paryupāsayāmāsa)* Bhagavat quand il était Bodhisattva ?

Au cours du premier *asaṃkhyeya*, il a vénéré soixante-quinze mille Bouddhas [8 b]; soixante-seize mille au cours du second ; soixante-dix-sept mille au cours du troisième. [2]

Quels furent les Bouddhas à la fin de chaque *asaṃkhyeya* ?

Dans l'ordre inverse de l'énumération,

**110** b-c. A la fin des trois *asaṃkhyeyas*, Paśyin, Dīpa, Ratnaśikhin. [3]

cinq volitions pour chacun : 1. *prāṇātipātaviraticetanā ;* 2. *samādāpanacetanā* (Mahāvyutpatti, 245, 428) ; 3. *samuttejanacetanā* (tsán-mèi, comparer 245, 429) ; 4. *anumodanācetanā ;* 5. *pariṇāmanācetanā :* volition de renoncer au meurtre, de faire prendre aux autres ce renoncement, de le louer et prêcher, de se réjouir qu'il soit accepté, d'appliquer le mérite acquis à l'acquisition du Nirvāṇa. — D'après d'autres maîtres, il y a, pour chaque chemin de l'acte, cinq bonnes volitions, faible, etc., correspondant aux cinq *dhyānas* (?) — D'après d'autres maîtres, pour chaque chemin de l'acte : 1. *prayogapariśuddhi*, 2. *maulakarmapathapariśuddhi*, 3. *pṛṣṭhapariśuddhi*, 4. *vitarkānupaghāta*, 5. *smṛtyanuparigṛhītatva*. — D'après d'autres maîtres, tous les actes qui mûrissent en marques sont des volitions nouvelles, extraordinaires *(vèi-ts'êng-sĭ)*, ayant pour objet le Bouddha : lorsque cent sont ensemble réalisées, le Bodhisattva est orné [de la marque] *(upaśobhita ?)*

1. *yena sarvasattvakarmādhipatyena trisāhasrako nirvartate* (Voir ii. 56 b). Paramārtha attribue cette deuxième opinion aux Vaibhāṣikas. — Saṃghabhadra expose cinq opinions ; la Vibhāṣā (177, 9) en signale onze.

2. Ce sont les chiffres de la Vibhāṣā, 178, 2. — Dans le Mahāvastu, « Çākyamuni se souvient d'avoir honoré et servi huit mille Buddhas du nom de Dīpaṃkara ... trois cent millions de Çākyamunis, et ainsi de suite à travers des pages (I, 57 et suiv.) ». Barth, J. des Savants, août 1899.

3. rnam gzigs mar me rin chen gtsug / graṅs med gsum gyi tha mar byuṅ = *[asaṃkhyeyatrayāntajāḥ / Paśyī Dīpo Ratnaśikhī]*

A l'époque du parfait et complet Bouddha Ratnaśikhin fut complété le premier *asaṃkhyeya ;* à l'époque de Bhagavat Dīpaṃkara fut complété le second ; à l'époque du Tathāgata Vipaśyin fut complété le troisième.

De tous les Bouddhas qu'il vénéra,

**110** d. Le premier fut Śākyamuni. [1]

Un ancien Śākyamuni (Vibhāṣā, 177, 15), parfait Bouddha, sous lequel Bhagavat, alors Bodhisattva, formula pour la première fois le vœu de Bodhi en disant : « Puissé-je, moi aussi, devenir un Bouddha tout semblable à lui ! ». — Ce Śākyamuni, comme le nôtre, apparut pendant un mauvais âge du monde [2] ; aussi sa loi ne dura que mille ans. [9 a]

De quelle manière le Bodhisattva remplit-il chaque Pāramitā (p. 231, l. 3) ?

**111** a-b. Il remplit le don en donnant tout à tous, par pitié ; [3]

Lorsqu'il donne tout à tous, jusqu'à ses yeux et à la moelle de ses os, par pitié, sans souhaiter quelque félicité, il remplit la vertu de don.

**111** c-d. La moralité et la patience en ne s'irritant pas, brisât-on ses membres, bien qu'il soit engagé dans le désir. [4]

1. daṅ po śā kyar thub pa yin.

2. *rtsod paḥi dus kho na la* = époque de dispute = *kalahayuga, kaliyuga.* (Śarad Chandra Das). — Paramārtha : mŏ-che-chê = *lokāntakāle ;* Hiuan-tsang : mŏ-kiĕ = *kalpānte,* c'est-à-dire *apakarṣakalpe :* dans un temps où la vie diminue de durée (iii. 92).

A cette époque, le futur Śākyamuni était un *kumbhakārakakumāra* du nom de Prabhāsa (Vyākhyā).

Le Mahāvastu connaît un Śākyamuni qui vécut il y a un nombre infini de *kalpas* incalculables *(asaṃkhyeya)* (i. 47), lui aussi de Kapilavastu, et qui reçut l'aumône de notre Śākyamuni, alors un marchand *(prathamā praṇidhi tadā āsi).*

3. kun la thams cad sñin rje yis / sbyin par byed pas sbyin pa rdzogs = [*dānasya pūriḥ kṛpayā sarvebhyo sarvadānataḥ* /] — Exemple : Śibi.

4. chags bcas yan lag bead kyaṅ ni / mi khrug bzod daṅ thsul khrims kyi =

Lorsque, bien qu'il ne soit pas détaché *(vītarāga)*, il ne s'irrite aucunement même quand on brise ses membres, alors il remplit les Vertus de moralité et de patience.

**112** a. L'énergie, en louant Puṣya. [1]

Bhagavat, lorsqu'il était Bodhisattva, vit le Tathāgata Puṣya qui, à l'intérieur d'une grotte de montagne [2], se rendait incandescent [3]. Il

*[kṣāntiśīlasyāṅgacchede sarāgasyāpy] akopataḥ* //

Exemple : le bhikṣu Kṣānti torturé par le roi Kali [= Kalābu] (Jñānaprasthāna) ; c'est le Rishi Kṣānti [Kṣāntivādin] du Sūtrālaṃkāra (Huber, p. 325, 383), le héros de Jātaka, 313 (Visuddhimagga, 302), Jātakamālā, 28, Avadānakalpalatā 38, Chavannes, Cinq cents contes, i. 161, Przyluski, Açoka, 358, Watters, i. 227.

D'après Mahāvastu, i. 170, le futur Śākyamuni est dégagé du désir *(vītarāga)* depuis Dīpaṃkara.

1. skar rgyal bstod pas brtson ḥgrus kyi = *[vīryasya puṣyastavanāt]*

Cette histoire est racontée dans Avadānaśataka, 97 (ii. 176) et dans Romantic Legend, p. 14 (quelques variantes), où le Bouddha est nommé Puṣya. — Paramārtha et Hiuan-tsang ont, en transcription, Tiṣya ; notre version tibétaine a *skar rgyal* que le Dr. P. Cordier, (d'après Aṣṭāṅgahṛdaya 2. 1. 38) traduit Puṣya. — Dans Mahāvyutpatti on a *rgyal* = Puṣya (le Nakṣatra) (165. 6) = Tiṣya (le Cakravartin), (180. 54) ; 47. 17, Tiṣya (le Śrāvaka) = *ḥod ldan* avec la glose *pu śa (sus) daṅ (ma) ḥdom na skar rgyal du gdags :* « étant exhorté par Puṣya (?), il est appelé *skar-rgyal* » (?). — Dans Mahāvastu, iii. 240. 6, Puṣya reçoit la prophétie de Tiṣya. D'après Romantic Legend, Tiṣya vint 4 kalpas avant Puṣya, 95 kalpas avant Çākyamuni.

2. Paramārtha : « dans la grotte du Ratnagiri » ; Avadānaśataka : *himavantaṃ parvataṃ abhiruhya ratnaguhāṃ praviśya .....*

3. *tejodhātuṃ samāpadyamānam.* — Paramārtha et Hiuan-tsang traduisent : « entré dans le recueillement de *tejodhātu* » (hoùo kiái ting ; c'est l'expression dont Eitel fait *agnidhātusamādhi).* — Les interprètes chinois emploient le plus souvent la formule *hoùo koāng ting,* ' *samādhi* de l'éclat de feu ' (Chavannes, Cinq cents contes, iii. 155, 264), qui correspondrait à *jyotiṣprabhasamādhi.*

Il s'agit de cette manifestation de *ṛddhi* par laquelle un saint rend son corps incandescent, émet flammes et fumée, Mahāvyutpatti, 15. 14 : *dhūmayati prajvalayaty api tadyathāpi nāma mahān agniskandhaḥ* (Voir Dīgha, iii. 27 ; Kośa vii. 48 et suiv. sur la *ṛddhi*). Le pouvoir de l'ascète sur les éléments, élément aqueux, élément igné, est acquis par une méditation dans laquelle il considère cet élément. Ainsi s'explique l'explication de Childers (s. voc. *tejo) tejodhātum samāpajjitvā* = « having entered upon *jhāna* by *tejokasina* » (sur les *kṛtsnāyatanas,* Kośa, viii. 36) que Senart (Mahāvastu, i. 556) compare à celle de Beal : « causing their bodies to ascend into space and emit all sorts of brilliant appearan-

le loua pendant sept jours et sept nuits [9 b], se tenant sur un pied, répétant la stance : « Ni au ciel ou sur la terre, ni dans ce monde, ni dans le séjour de Vaiśravaṇa, ni dans le palais des Marus, ni dans les autres lieux célestes, ni dans les directions et sous-directions cardinales : où trouver, ô chef des hommes, un ascète qui soit ton égal ? Qu'on parcoure, si l'on veut, la terre entière, si peuplée, avec ses montagnes et ses forêts. »[1] Alors, d'après l'École, se trouva remplie la vertu d'énergie et neuf âges cosmiques furent franchis *(pratyudāvartita)*.

**112** b. Le recueillement et l'intelligence, immédiatement avant.[2]

ces ». — L'homme, entrant en *dhyāna* par la contemplation du feu *(tejokasina)*, est à même, au cours du *dhyāna*, de créer des flammes, etc. — On verra Divya, p. 186, la lutte de Svāgata — proclamé par Bouddha ' le meilleur à pratiquer le recueillement igné, *tejodhātuṃ samāpadyamānānām agraḥ* (Aṅguttara, i. 25) — avec le Nāga ' enflammé ' par la colère. — Dans un grand nombre de sources le « *samādhi* de feu » ou *tejojjhāna* accompagne le Nirvāṇa (Udāna, viii. 9 ; Przyluski, Légende d'Açoka, p. 26, Mahāvamsa, v. 220, Mahāvastu, i. 556, etc.).

1. *na divi bhuvi vā nāsmiṃl loke na vaiśravaṇālaye*
*na marubhavane divye sthāne na dikṣu vidikṣu ca /*
*caratu vasudhāṃ sphītāṃ kṛtsnāṃ saparvatakānanāṃ*
*puruṣavṛṣabha tvattulyo 'nyo mahāśramaṇaḥ kutaḥ //*

Le MS. de l'Avadānaśataka donne :

*puruṣavṛṣabha stutulo nyo mahāśramaṇaḥ kutuvīḥ //*

que Speyer corrige

*puruṣavṛṣabhāsty anyas tulyo mahāśramaṇas tava.*

Paramārtha : *hô jen tèng tsuēn yeôu san (eul) tĕ.* — La version tibétaine finit par *ga la yod*, qui donne *kutaḥ*.

Vyākhyā : *na divi bhuvi ceti vistaraḥ / divi bhuvi cety uddeśapadanyāyenoktam // nāsmin loke na vaiśravaṇālaye na marubhavane divye sthāna iti tadvyaktyartham nirdeśapadāni / asmin loka iti manuṣyaloke / vaiśravaṇālaya ili cāturmahārājikasthāne / marubhavana iti marudbhavane trāyastriṃśabhavana ity arthaḥ / divye sthāne yāmādisthāne // lokadhātvantareṣv api tatsadṛśasyābhāvajñāpanārtham āha na dikṣu vidikṣu ceti // atha na śraddhīyate / caratu kaścid vasudhām imāṃ kṛtsnāṃ sphītāṃ bahusattvādhyāsitām ... svayaṃ pratyavekṣatām ity abhiprāyaḥ /*

2. *samādhidhyor anantaram //*

C'est par le *samādhi* et la *prajñā* (= *dhī*) que sont acquis les fruits. Pour l'Abhidharma, le Bodhisattva reste Pṛthagjana jusqu'au moment où il s'installe sous l'arbre (iii. 41). — Les écoles ne sont pas d'accord là-dessus comme on peut voir dans les traités de Vasumitra et de Bhavya. D'après Madhyamakāvatāra, le

Au moment du *vajrasamādhi* [1], immédiatement avant la Bodhi, il remplit les vertus de *dhyāna* et de *prajñā*.

Les Pāramitās reçoivent le nom de *pāramitā* [2] parce qu'elles sont parvenues à l'autre bord de l'ensemble des perfections *(saṃpad)* propres à chacune d'elles.

Le Sūtra enseigne qu'il y a trois *puṇyakriyāvastus*, celui qui consiste en don, celui qui consiste en moralité, celui qui consiste en méditation. — Comment le don, la moralité, la méditation sont-ils *puṇyakriyāvastu* ?

**112** c-d. Trois sont mérite, action, lieu d'exercice de l'action — comme dans le cas des chemins-de-l'acte [3]. [10 a]

Bodhisattva, dès la première terre, abandonne les vues erronées *(satkāyadṛṣṭi, śīlavrata, vicikitsā)*.

1. Le *vajropamasamādhi* (vi. 44 d) est le recueillement par lequel le candidat à la qualité d'Arhat rompt les derniers liens et obtient la Bodhi, laquelle consiste dans le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna* (savoir que les passions sont détruites, savoir qu'elles ne renaîtront plus). Au Bodhisattva, le *vajropamasamādhi* confère la qualité de Bouddha : car un Bodhisattva n'acquiert la qualité d'Arhat qu'après avoir rempli les Pāramitās (voir vi. 24 et ii. 44 a-b, trad. p. 206).

Hiuan-tsang ajoute : « prenant place sur le *vajrāsana* », ou *bodhimaṇḍa* (Minaiev, Recherches, 177), qui est décrit dans Vibhāṣā, 13, 11. Le Kośa en parle iii. 53 b.

2. Sur les traductions chinoises du mot *pāramita*, Chavannes, Cinq cents contes, i. p. 2. — Étymologie, Candrakīrti dans Madhyamakāvatāra, i. 16 a-b (trad. Muséon, 1907, p. 29), F. W. Thomas, JRAS. 1904, 547.

3. gsum po bsod nams bya ba daṅ / dehi gzhi dper na las lam bzhin = [*puṇyaṃ kriyā ca tadvastu trayaṃ karmapatho yathā* //]

Madhyama, 11, 14 ; Vibhāṣā, 126, 4, 112, 11 ; Mahāvyutpatti, 93. — Dīgha, iii. 218 ; Aṅguttara, iv, 241 : *dānamayaṃ puññakiriyavatthu, sīlamayam, bhāvanāmayam.*

Rhys Davids, dans Dialogues, ii, 347-348, examine la place du *dāna* dans l'Écriture ; l'Aṅguttara, « which contains a good deal more of the milk for babes than the other three of the great Nikāyas », consacre un *vagga* à la charité, laquelle ne figure pas parmi les « ailes de la Bodhi », laquelle est ignorée dans le Dhammapada. — Mais l'enseignement du *dāna*, par définition, s'adresse aux Upāsakas ; voir ci-dessus p. 70 et ci-dessous p. 235 ; cependant le *dāna* est utile au Nirvāṇa, iv. 117 d.

Louange du don de riz, Mahāvagga, vi, 24. 5, du don d'un *vihāra*, Culla, vi. 1. 5.

Ces trois, don, moralité, méditation, chacun suivant sa nature, sont mérite *(puṇya)*, action *(kriyā)*, lieu d'exercice *(vastu)*, soit combinés, soit isolés ; de même que les chemins-de-l'acte sont ou bien à la fois acte et chemin de l'acte, ou bien seulement chemin de l'acte.

A considérer d'abord le *puṇyakriyāvastu* qui consiste en don, il faut distinguer : 1. l'acte corporel et vocal qui est *puṇyakriyāvastu* à un triple titre : mérite, parce que sa rétribution est agréable ; action *(puṇyakriyā)*, parce qu'il est acte de sa nature ; lieu d'exercice ou objet *(vastu, adhiṣṭhāna)* de la volition de donner qui le provoque ; 2. la volition *(cetanā)* de donner, qui est mérite *(puṇya)* et action *(puṇyakriyā)* ; 3. les *dharmas* (sensations, etc.) qui accompagnent l'acte corporel et vocal, et qui sont seulement mérite.

Le *puṇyakriyāvastu* qui consiste en moralité est exclusivement acte corporel et vocal ; il est nécessairement mérite, action et lieu lieu d'exercice de l'action.

Pour le *puṇyakriyāvastu* qui consiste en méditation, considérons la méditation de bienveillance *(maitrī*, viii. 30) : 1. cette méditation est mérite ; elle est aussi lieu d'exercice d'une action méritoire *(puṇyakriyāyāś ca vastu)*, à savoir de la volition associée à la bienveillance, car cette volition prend forme dans le moule de la bienveillance [1] ; 2. la volition en question est mérite et action ; de même aussi la moralité qui constitue le *dhyānasaṃvara*, discipline de *dhyāna*, que possède l'homme qui pratique la méditation de bienveillance ; 3. les autres *dharmas* (foi, etc.) concomitants à la méditation sont seulement mérite.

Ou bien l'expression *puṇyakriyā* signifie *puṇyakāraṇa, puṇyaprayoga*. Le don, la moralité et la méditation sont le *vastu* de la *puṇyakriyā*, parce que, en vue de les réaliser, on entreprend le préparatif du mérite. [2] [10 b]

1. *maitrīmukhena abhisaṃskaraṇāt = maitrīvaśena abhisaṃcetanāt*

2. Hiuan-tsang : « Ou bien *puṇyakriyā* signifie « faire *puṇya* », c'est-à-dire ' préparatif de *puṇya* ' *(puṇyaprayoga)*. Le mot *vastu* signifie point d'appui *(āśraya, adhiṣṭhāna)* : le don, la moralité et la méditation sont le *vastu*, le point d'appui du préparatif du *puṇya*, parce qu'on produit le préparatif du *puṇya* en vue de réaliser don, moralité et méditation ».

D'après une autre opinion, la *puṇyakriyā* est, à parler exactement, la bonne volition ; le don, la moralité et la méditation sont le *vastu*, le lieu d'exercice de cette volition.

Qu'est-ce que le don, *dāna* ?

Sans doute, par *dāna* on entend en général ce qui est donné *(deya)*, mais ici

**113** a. Le don, c'est ce qui donne. [1]

Mais on donne par crainte, par espoir de réciprocité, par attachement *(rāga)*, etc. : or il ne s'agit pas ici de ce genre de don. Par conséquent, pour préciser, l'auteur dit : Le don, c'est ce qui donne

**113** b. Par désir de rendre hommage ou service. [2]

Qu'est-ce qui donne ?

**113** c. C'est un acte corporel et vocal et ce qui produit cet acte. [3]

Une collection *(kalāpa)* de pensée-et-mentaux *(cittacaitta)* donne origine à un acte corporel ou vocal : cette collection et cet acte donnent. Comme dit la stance : « Lorsqu'un homme, avec une bonne pensée *(manas)*, donne ce qui lui appartient, alors on dit que les bons *skandhas* donnent. » [11 a] [4]

**113** d. Il a pour fruit de grandes jouissances. [5]

Le *puṇyakriyāvastu* qui consiste en don *(dānamaya)* porte pour fruit de grandes jouissances.

1. *dīyate yena tad dānam.* — Dans Kathāvatthu, vii. 4, le Theravādin soutient que le *dāna* est seulement ce qui est donné.

2. *pūjānugrahakāmayā* / . — Par le don on rend hommage aux Caityas, aux Êtres nirvānés *(parinirvṛta)*.

3. lus daṅ ṅag las sloṅ daṅ bcas = [*kāyavākkarma sotthānaṃ*]

4. Les traducteurs chinois comprennent : « les bons *skandhas* de ce moment donnent ... ». — L'acte corporel et vocal de don est *rūpa ;* les pensée-et-mentaux sont les quatre *skandhas* immatériels.

5. de ḥbras loṅs spyod chen po can = [*tan mahābhogavatphalam* //]

*mahābhoga* et ailleurs *udārabhoga :* on peut entendre « grande jouissance d'aliments, de vêtements, etc. », ou « jouissance de grands objets de jouissance *(kāmaguṇa)* ». — Voir Aṅguttara, iv. 393.

Le suffixe *maya*, que nous traduisons « qui consiste en », doit s'entendre « ayant pour nature », de même que l'on dit : « maison faite d'herbe » *(tṛṇamaya gṛha)*, « vase fait de feuilles ».[1]

**114** a-b. Le don est avantageux à soi, à autrui, aux deux, à aucun des deux.[2]

Le don fait à un Caitya n'est pas utile à autrui ; mais il est utile à celui qui donne lorsque celui-ci est un Ārya non détaché du désir *(avītarāga, avirakta, sarāga)* ou un Pṛthagjana détaché ou non-détaché. (Voir iv. 121)

Le don que fait à autrui un Ārya détaché — à l'exception du cas où ce don mûrirait dans la présente existence — n'est pas utile à cet Ārya, car l'Ārya détaché a dépassé définitivement la sphère (Kāmadhātu) où pourrait avoir lieu, dans une existence postérieure, la rétribution du don. Ce don est seulement utile à autrui.

Le don que fait à autrui un Ārya non-détaché, un Pṛthagjana détaché ou non-détaché [11 b], est utile à soi et à autrui.

Le don que fait à un Caitya un Ārya détaché — à l'exception du cas où ce don mûrirait dans la présente existence — n'est utile ni à soi, ni à autrui. Ce don a seulement pour effet d'exprimer hommage et reconnaissance.

Nous avons dit, d'une manière générale, que le don produit de grandes jouissances :

**114** c-d. Le don est excellent par l'excellence du donneur, de l'objet donné, du champ.[3]

1. *svabhāve caiṣa mayad iti na vikārādiṣu.* — La maison n'est qu'herbes non modifiées *(nirvikāra)* ; elle n'est pas une transformation des herbes. — *maya* a une valeur différente dans *śrutamayī prajñā* (vi. 5 c).

2. bdag gzhan don phyir gñis don phyir / gñis kaḥi don du min phyir sbyin = *svaparārthobhayārthāya* [*nobhayārthāya dīyate* /]

3. de yi khyad par sbyin bdag daṅ / dṅos daṅ zhiṅ gi khyad par las = [*tadviśeṣo dānapativastukṣetraviśeṣataḥ* // ]

Kathāvatthu, xvii. 11, les Uttarāpathakas soutiennent que le donneur *(dāyaka)*, non pas le champ, « purifie » le don.

Karmaprajñāpti (Mdo 62, fol. 246 b) : « Il y a quatre dons : celui qui est pur du

**115** a. Le donneur est excellent par la foi, etc. [1]

Le donneur *(dānapati)* est excellent lorsqu'il est revêtu de foi, de moralité, de science *(śruta)*, de générosité *(tyāga)*, de sapience *(prajñā)*, de sobriété *(alpecchatā)*, etc. — Quand le donneur est excellent, le don est excellent ; quand le don est excellent, son fruit est excellent.

**115** b. Il donne avec respect, etc. [2]

Semblable donneur donne avec respect *(satkṛtya)*, de sa main *(svahastena)*, au moment voulu *(kāle)*, sans faire de mal à personne *(parān anupahatya ;* comparer Milinda, 276).

**115** b-d. D'où il obtient des honneurs, des jouissances supérieures, au moment convenable, à l'abri de tout dommage. [3]

Le donneur qui donne avec respect obtient des honneurs ; donnant de sa main, il trouvera satisfaction dans des jouissances supérieures *(udārebhyo bhogebhyo ruciṃ labhate) ;* donnant au moment voulu, il obtiendra ces jouissances en temps convenable et non pas lorsqu'il ne peut en jouir ; donnant sans faire de mal, ses jouissances seront indestructibles : elles ne seront pas dérobées, annihilées par le feu, etc.

Nous avons expliqué en quoi consiste l'excellence du donneur et comment le don est excellent par l'excellence du donneur. — Comment l'objet donné est-il excellent ?

fait du donneur, impur du fait du récipient, et le reste comme dans le Saṃgītiparyāya ». — C'est le texte cité par l'auteur de Kathāvatthu (Dīgha, iii. 231 ; Aṅguttara, ii. 80 ; Majjhima, iii. 256 *(dakkhiṇāvibhaṅgasutta)*

Voir iv. 121 c-d.

1. sbyin bdag khyad ḥphags dad sogs kyis = [*śraddhādiviśiṣṭo dāta*]

2. gus la sogs par sbyin par byed = *satkṛtyādi dadati [hi] /*

Dīgha, ii. 357 : *sakkaccaṃ dānaṃ, sahatthā, cittikataṃ, anapaviddhaṃ dānaṃ.*

Sur les « traités du don, de la moralité et du ciel », voir ci-dessus p. 70. — Un specimen de *dānakathā*, Aṅguttara, iv. 393 ; le Vimānavatthu appartient à cette littérature (Minayeff, Recherches, 165) — Divyāvadāna xxxiv est de Grand Véhicule (trente-sept qualités du don : *kāle ... satkṛtya* ....)

3. de phyir bkur sti rgya chen daṅ / dus daṅ bar chad med par rñed = [*satkārān udārān kāle*] *'nacchedyān labhate tataḥ //*

**116** a. L'objet parfait de couleur, etc. [1]

Suppléez : « est excellent ».

L'objet est excellent lorsque ce qu'on donne est parfait de couleur, d'odeur, de saveur, de contact.

Qu'obtient-on par le don de semblable objet ?

**116** b-d. D'où beauté, gloire, joie, grande délicatesse du corps et contacts correspondant à la saison. [2]

Celui qui donne un objet parfait de couleur sera beau.

Celui qui donne un objet parfait d'odeur [12 b] s'étendra de toute part par sa réputation, de même que se répand une odeur.

Celui qui donne un objet parfait de saveur sera joyeux, comme une saveur douce.

Celui qui donne un objet parfait au toucher, son corps sera très délicat, comme le joyau de femme d'un Cakravartin, et ses membres n'auront que des contacts agréables, chauds ou froids suivant la saison *(ṛtusukhasparśāni cāsyāṅgāni).*

Comment le champ est-il excellent ?

**117** a-b. Le champ est excellent par la destinée, la souffrance, le bienfait, les qualités. [3]

Champ excellent par la destinée. — Bhagavat a dit : « Il faut attendre une rétribution cent fois plus grande du don fait à un animal ; il faut attendre une rétribution mille fois plus grande du don fait à un homme immoral. » [4]

1. *varṇādisaṃpannaṃ vastu.* — Que l'intention importe, non pas l'objet donné, voir par exemple Huber, Sūtrālaṃkāra, p. 122, Minayeff, p. 167 au bas : « Les pauvres, qui ont la foi ..... »

2. de las gzugs bzaṅ grags ldan daṅ / dga daṅ śin tu gzhon śa daṅ / dus su reg na bde lus ḥgyur = [*surūpaḥ kīrtimān rataḥ / atisukumāra ṛtusukhasparśāśrayas tataḥ* // ]

Aṅguttara, iii. 50 : *manāpadāyī labhate manāpam.*

3. *gatiduḥkhopakaraṇaguṇaiḥ kṣetraṃ viśiṣyate /*

4. C'est le Sūtra cité Kośa iii. 41 à la fin. — Comparer Majjhima, iii. 255 : *tirac-*

Champ excellent par la souffrance. — Bhagavat, parmi les sept *aupadhika puṇyakriyāvastus*, énumère le don au malade, le don à l'infirmier, le don pendant les temps froids, etc. [1], et il poursuit [13 a] : « Le fils ou la fille de famille qui est revêtu de ces sept œuvres méritoires matérielles, on ne peut dire la mesure de son mérite. »

Champ excellent par les bienfaits. — Don au père, à la mère (Divya, p. 52), au maître, aux autres bienfaiteurs. Exemple : le Jātaka de l'ours, de l'antilope, etc. [2]

Champ excellent par les qualités [3]. — Bhagavat a dit : « Une rétri-

*chānagate dānaṃ dattvā sataguṇā dakkhiṇā pātikaṅkitabbā, puthujjana-dussīle .... sahassaguṇā....*

1. Vasubandhu mentionne ici la sixième et la septième « œuvre méritoire matérielle » (voir ci-dessus p. 15). On a : 5. *āgantukāya gamikāya vā dānaṃ dadāti / idaṃ pañcamam* .... 6. *... glānāya glānopasthāpakāya vā dānaṃ dadāti ...* 7. *... yās tā bhavanti śītalikā vā vātalikā vā varṣalikā vā tadrūpāsu śītalikāsu yāvad varṣalikāsu bhaktāni vā tarpyāni (tarpaṇāni) vā yavāgūpānāni vā tāni saṃghāyābhinirhṛtya anuprayacchati / idam āryā asmākam anārdragātrā anabhivṛṣṭacīvarāḥ paribhujya sukhaṃ sparśaṃ viharantu / idaṃ Cunda saptamam aupadhikaṃ puṇyakriyāvastu.* — D'après l'éditeur japonais du Kośa, Madhyama, 2, 4 diffère un peu.

La version de Hiuan-tsang porte : « Dans les sept *aupadhikapuṇyakriyāvastus*, il dit qu'on doit donner à l'*āgantuka*, au *gamika*, au *glāna*, au *glānopasthāyaka*, à l'*upadhivārika* (yuên-līn-tch'âng) ; qu'il faut réchauffer celui qui a froid. » — Hiuan-tsang énumère donc les cinq bénéficiaires des *ātyayikapiṇḍapātas* (Divya, 50, Burnouf, 269 ; Sixième édit, Bühler, Beiträge 269) : le moine qui arrive, qui part, qui est malade et l'infirmier (liste de Mahāvagga, viii. 15. 7, comp. Aṅguttara, iii. 41) et l'*upadhivārika*, le « bedeau, gardien du Vihāra », sur lequel nous sommes insuffisamment renseignés. (Mahāvyutpatti, 274. 12 (tch'âng t'âng che) ; Divya, 54, 542 ; Śarad Chandra Das, *dge skyos* ; S. Lévi, Quelques titres énigmatiques... JAs. 1915, ii. 193)

Nos textes se préoccupent peu des « pauvres ». — On peut signaler l'Avadāna du Nirvāṇa de Mahākāśyapa : « .... Dans les rues du village, les malheureux sont affligés et affaiblis. Les pauvres, il a toujours eu pitié d'eux et les a secourus. Maintenant cette multitude de misérables a perdu son protecteur.... » (Przyluski, Légende d'Açoka, p. 232).

2. C'est l'ours auquel il est fait allusion, Huber, Sūtrālaṃkāra, p. 383. — La Vyākhyā explique que l'ours a sauvé un homme *guhāṃ praviśya gātroṣmaśītāpanayena* ; d'après Vibhāṣā (114, 9) : « On raconte qu'un homme cherchant du bois s'égare dans la neige .... ». — Pour le *mṛga*, c'est l'animal qui fait traverser la rivière à un homme qui se noie, *uhyamānanadyuttāraṇena ... upakārin*.

3. Majjhima, iii. 253, ou Gautamīsūtra (Saṃghabhadra, xxiii. 4, fol. 86), est

bution cent mille fois plus grande du don fait à un homme moral... », et le reste.

Parmi tous les dons,

**117** c. Le meilleur, le don du délivré au délivré. [1]

Le don donné par l'homme détaché *(vītarāga, virakta)* à un homme détaché, Bhagavat a dit que c'est le meilleur des dons matériels *(āmiṣadāna)*.

**117** d. Le don du Bodhisattva. [2]

Ou bien, le don que donne le Bodhisattva pour le bien de tous les

d'interprétation difficile. — Mahāprajāpatī offre une paire de vêtements au Bouddha qui refuse : « Gautamī, donne au Saṃgha ; en donnant au Saṃgha, tu m'honoreras et tu honoreras le Saṃgha ». De ce texte et des passages où le Saṃgha (les quatre paires ou huit « personnes », Arhat .... Srotaāpannaphalapratipannaka) est défini comme le champ de mérite par excellence (Dīgha, iii. 255, Suttanipāta, 569, etc.), certains docteurs concluent que le don au Saṃgha est méritoire, non pas le don au Bouddha. Saṃghabhadra réfute cette théorie. [Le Bouddha est le meilleur champ, Majjhima, iii. 254 ; Kośa, vii. 34 ; Divya, 71, Chavannes, Cinq cents contes, i. 394. — Mais voir dans Vasumitra-Bhavya-Vinītadeva (Wassilieff, 251, 283) l'opinion des Mahīśāsakas (don au Saṃgha très fructueux, non pas le don au Bouddha ; culte des Stūpas peu fructueux), l'opinion des Dharmaguptas (don au Bouddha très fructueux, non pas le don au Saṃgha). — Un problème connexe : si le Bouddha fait partie du Saṃgha.]

Lorsqu'on prend refuge dans le Bouddha et dans le Saṃgha on prend refuge dans les *dharmas* de Śaikṣa et d'Aśaikṣa qui font le Bouddha, qui font le Saṃgha (voir Kośa, iv. 32). Or on ne peut pas donner à des *dharmas* de Śaikṣa et d'Aśaikṣa, mais seulement à des « personnes » *(pudgala)* ; donc le don au Bouddha et au Saṃgha ne porte pas de fruits. — Thèse discutée Kathāvatthu, xvii. 6-10, et Saṃghabhadra loc. cit. [Le Saṃgha au sens propre, *paramārthasaṃgha*, c'est les *dharmas* des Saints et les huit personnes qui leur servent de réceptacle : on prend refuge dans les *dharmas*, mais on donne aux « personnes »].

1. mchog ni grol bas grol ba la ḥaṇ = [*śreṣṭhaṃ muktasya muktāya*].

D'après Madhyama, 47, 14. — Voir les menus cadeaux que se font les novices arhats dans Divya.

Majjhima, iii. 257 : *yo vītarāgo vitarāgesu dadāti ... taṃ ve dānaṃ āmisadānaṃ vipulaṃ ti brūmi.*

2. [*bodhisattvasya ca*]. — Le don du Bodhisattva a pour but la parfaite Bodhi et le bien de tous les êtres.

êtres ; ce don, bien que donné par un homme non-détaché à des non-détachés, est le meilleur don.

En exceptant le don du Bodhisattva.

**117** d. Le huitième [1]

Le huitième parmi les huit dons qu'enseigne Bhagavat.

Quels sont les huit dons ? [2] — 1. Le don *āsadya :* 2. le don par crainte [13 b] ; 3. le don « parce qu'il m'a donné » *(adān me dānam iti dānam) ;* 4. le don « pour qu'il me donne » *(dāsyati) :* 5. le don « parce que mes pères et mes grands pères donnaient » *(dattapūrvaṃ me pitṛbhiś ca pitāmahaiś ceti dānam)* (Comparer Jātaka, 444. 52, vol. iv, 34) ; 6. le don pour obtenir le ciel *(svargārtham) :* 7. le don en vue de la réputation *(kīrtyartham) ;* 8. le don pour orner la pensée *(cittālaṃkārārtham)* (c'est-à-dire pour obtenir les *ṛddhis*, vii. 48) ; pour munir la pensée *(cittapariṣkārārtham)* [des membres du chemin, *mārgāṅga*, vi. 67 b] ; pour l'équiper en vue du *yoga (yoga-saṃbhārārtham* = °*nidānārtham)* ; pour acquérir le but suprême *(uttamārthasya prāptaye)* (c'est-à-dire pour obtenir la qualité d'Arhat ou le Nirvāṇa).

Que faut-il entendre par le don *āsadya ?* — Les anciens maîtres expliquent : Don instantané à ceux qui sont proches, s'approchant soi-même. [3]

1. [*aṣṭamam* //]

2. Dīgha, iii. 258, huit *dānavatthus :* 1-4 sont formulés comme dans notre texte : 5 et 6 diffèrent *(sāhu dānaṃ ti dānaṃ deti / ahaṃ pacāmi ime na pacanti ...* ) : 7. *idaṃ me dānaṃ dadato kalyāṇo kittisaddo abbhuggacchati ;* 8. *cittālaṃkāracittaparikkhāratthaṃ dānaṃ deti.*

La liste des *dānavatthus* d'Aṅguttara, iv. 236, fournit les nos 5 et 6 de notre liste : *dinnapubbaṃ kaṭapubbaṃ pitupitāmahehi na arahāmi porāṇaṃ kulavaṃsaṃ hāpetum ti dānam deti / ... datvā ... saggalokam upapajjissāmi ...*

3. sna ma dag na re nam ñe bar gyur ciṅ ñe bar lhags pa dag la sbyin paho. — Paramārtha : yû i tchè kĭ ts'īn kiu jen ... = Don aux *āsanna* et aux proches. » — Hiuan-tsang : soĕi kin i tché fāng nêng chē yù : « suivant qu'on s'approche, donner » — *āsajja* = *upagantvā* (Jātaka, v. p. 342). — Commentaire de l'Aṅguttara, iv. 236 (ed. Siamoise) : *āsajja dānaṃ detīti patvā dānaṃ deti āgataṃ disvāva taṃ muhuttaṃ yeva nisīdāpetvā sakkāraṃ katvā dānaṃ deti.*

Le don par crainte, c'est le don que fait un homme qui voit que l'objet va périr : « Mieux vaut le donner », pense-t-il. [1]

Le Sūtra dit (Madhyama, 47, 3) : « Du don fait à un *srotaāpanna-phalapratipannaka* procède une rétribution incalculable ; du don à un *srotaāpanna* procède une rétribution encore plus incalculable ». Mais il y a aussi cinq personnes qui, bien que Pṛthagjanas, confèrent à l'offrande qu'on leur fait une rétribution incalculable :

**118.** Bien qu'ils ne soient pas des Āryas, les offrandes faites à père et mère, au malade, au prêcheur, au Bodhisattva à sa dernière naissance, sont sans mesure. [2]

Ces offrandes sont sans mesure au point de vue de la rétribution.

Par « Bodhisattva à sa dernière naissance » *(antyajanman)*, l'auteur veut dire « Bodhisattva à sa dernière existence » *(caramabhavika)*. [14 a]

A quelle catégorie appartient le prêcheur *(dharmabhāṇaka)* ? Parmi quels champs faut-il le ranger ? — Il fait partie de la catégorie des bienfaiteurs : il donne l'œil de la sapience *(prajñācakṣus)* aux multitudes aveuglées par l'ignorance ; il proclame *(prakāśayitar)* ce qui est bien *(sama = dharma)* et mal *(viṣama = adharma)* [3] ; il édifie le corps immaculé de la loi [4] ; en un mot, il accomplit toute l'œuvre d'un Bouddha : donc il est un grand « ami spirituel » *(mahākalyāṇamitra)*.

1. Comm. de l'Aṅguttara : *bhayā ti ayam adāyako akārako ti garahābhayā apāyabhayā vā*

2. ḥphags pa min yaṅ pha ma daṅ / nad pa daṅ ni chos smra ba daṅ / ....
*[mātāpitṛbhyāṃ glānāya bhāṇakāyāntyajanmane] /*
*bodhisattvāya cāmeyā anāryebhyo 'pi dakṣiṇāḥ //*
Cette seconde ligne est citée Vyākhyā, ad iii. 41, *in fine*.

3. D'après l'éditeur japonais : *sama*, ce qui produit une naissance divine ; *viṣama*, ce qui produit une mauvaise destinée.

4. La version tibétaine porte *chos smra ba = dharmabhāṇaka*, Mahāvyutpatti, 138. 5. — « il édifie » = *mṅon par sgrub*. — Hiuan-tsang traduit : « Il fait que les êtres produisent le pur *dharmakāya* » — Paramārtha : « Il produit le corps de la loi. » — Voir ci-dessus p. 77.

Pour apprécier la légèreté et la gravité des actes, on doit, en substance, tenir compte de six causes :

**119.** Consécutif, champ, *adhiṣṭhāna*, préparatif, volition, intention : suivant que ces causes sont petites ou grandes, l'acte aussi est petit ou grand. [1]

Consécutif : après avoir fait l'acte, agir en conséquence. [2]

Champ : ce à quoi on fait du bien ou du mal.

*adhiṣṭhāna :* le chemin-de-l'acte proprement dit.

Préparatif : action corporelle ou vocale en vue du précédent.

Volition *(cetanā)* : ce par quoi le chemin-de-l'acte est achevé *(niṣṭhā)*. [14 b]

Intention *(āśaya)* : projeter : « Je leur ferai ceci ou cela ; je ferai ensuite ceci ou cela. » [3]

Il arrive que l'acte soit grave en raison du seul consécutif *(pṛṣṭhaparigrahād eva)*, lorsque celui-ci confère à la rétribution le caractère de nécessité *(vipākanaiyamyāvasthānāt)*. Il arrive que l'acte soit grave en raison du champ : le parricide est plus grave que le meurtre. Il arrive que, le champ étant le même, certain *adhiṣṭhāna* rende l'acte grave tandis qu'un autre *adhiṣṭhāna* le fait léger : par exemple, tuer père et mère est un acte grave ; voler père et mère, leur mentir, etc., n'est pas grave en comparaison. On expliquera de même la gravité résultant du préparatif, etc. [4]

Quand toutes ces causes sont grandes, l'acte est très grave ; quand elles sont petites, l'acte est très léger.

1. mjug daṅ zhiṅ daṅ gzhi daṅ ni / sbyor daṅ sems pa bsam pa ste / de dag chuṅ daṅ che ba las / las kyaṅ chuṅ daṅ che ba ñid
[*pṛṣṭhaṃ kṣetraṃ adhiṣṭhānaṃ prayogaś cetanāśayaḥ / tadalpamahattvād alpamahattvam api karmaṇaḥ* // ]

2. byas paḥi rjes la byed pa = *kṛtānukaraṇa*.

3. Hiuan-tsang : Tous les projets : « Je dois faire ainsi, ainsi ; je ferai ainsi, ainsi ». — Note de l'éditeur : « C'est le préparatif éloigné. »

4. Comparer Milinda, 193, sur le mensonge grave ou léger en raison de l'objet *(vatthuvasena)* ; de même le meurtre est sans importance quand l'animal est petit, Atthasālinī, p. 97.

On distingue l'acte ' fait ' *(kṛta)* et l'acte ' accumulé ' *(upacita)*.[1] Quelles sont les caractéristiques et les conditions de l'acte accumulé ?

**120.** L'acte est dit ' accumulé ', en raison de son caractère intentionnel, de la complétion, de l'absence de regret et de contrecarrant, de l'escorte, de la rétribution.[2] [15 a]

En raison de son caractère intentionnel *(saṃcetanātas)*. — L'acte fait volontairement ou intentionnellement *(saṃcintya)*[3] est accumulé ; non pas l'acte fait involontairement ou inconsciemment *(abuddhipūrvam)*[4], non pas l'acte fait en hâte *(sahasā kṛtam)*, fût-il volontaire.

1. D'après Paramārtha et Hiuan-tsang : « Le Sūtra dit qu'il y a deux sortes d'actes, l'acte *kṛta*, l'acte *upacita* ». — D'après l'éditeur japonais, ce Sūtra est le Karmavipākavibhaṅgasūtra (?) (yĕ-páo-tch'ā-piĕ-king) — Voir Kośa, v. 1

Majjhima, iii. 207 : *saṃcetanikaṃ ... kammaṃ katvā ... kiṃ so vediyati*. — Aṅguttara, v. 292 : *nāhaṃ saṃcetanikānāṃ kammānaṃ katānaṃ upacitānam appaṭisaṃviditvā vyantibhāvaṃ vadāmi*. — Divya, passim : *na karmāni kṛtāny upacitāni pṛthivīdhātau vipacyante ;* Kathāvatthu, xv. 11 ; Madhyamakavṛtti, p. 303.

Pour la théorie védantique, voir les sources indiquées par G. A. Jacob, Vedāntasāra, Bombay, 1911, p. 160 *(saṃcitakarman = upacitaº, kriyamāṇāni karmāṇi, ārabdhaphalāni karmāṇi)*.

2. bsam bzhin pa daṅ rdzogs pa daṅ / mi ḥgyod gñen po med pa daṅ / ḥkhor daṅ rnam par smin pa las / bsags paḥi las śes bya ba yin (*ou* bzhin) /

[*saṃcetanāsamāptatvākaukṛtyāpratipakṣataḥ /*
*parivāravipākāc ca karmopacitam ucyate* // ]

Voir ci-dessus, p. 114.

3. *saṃcintya = saṃcicca*, Mahāvyutpatti, 245. 68. — Manu, xi. 90, prescrit des pénitences pour le meurtre involontaire, *akāmatas*, (ce qui ressemble beaucoup à *asaṃcintya)* d'un brâhmane. Pour le meurtre volontaire, il est inexpiable.

4. Vyākhyā : *nābuddhipūrvaṃ na sahasākṛtam iti / atha vā nābuddhipūrvaṃ kṛtam idaṃ kuryām ity asaṃcintya kṛtam / tan nopacitam / avyākṛtaṃ hi tat karma / na sahasā kṛtam iti buddhipūrvam api na sahasā kṛtam / yad abhyāsena bhāṣyākṣepān mṛṣāvādādyanuṣṭhānaṃ kṛtaṃ tad akuśalaṃ na punar upacitam :* « Ou bien il faut entendre : L'acte *abuddhipūrva*, — c'est-à-dire l'acte qu'on fait sans décider « Je ferai cela », — n'est pas accumulé, car cet acte est non-défini. L'acte fait en hâte, fut-il précédé d'une décision, n'est pas accumulé, par exemple le mensonge proféré par habitude verbale dans l'entraînement du discours. Cet acte, mauvais, est fait, mais n'est pas accumulé ». — C'est par *bhāṣyākṣepa* que l'auteur d'un traité répète, dans une énumé-

En raison de la ' complétion ' *(samāptatva)*. — Quelques-uns vont dans une mauvaise destinée par un méfait *(duścarita)* ; quelques-uns par deux ; quelques-uns par trois (méfait corporel, vocal, mental) ; quelques-uns par un chemin-de-l'acte, par deux, par trois .... par dix. Étant donné qu'un homme doit aller dans une mauvaise destinée par une certaine quotité d'actions, si cette mesure n'est pas remplie, l'acte est fait, non pas accumulé ; quand elle est remplie, il est accumulé. [1]

En raison de l'absence de regret *(kaukṛtya)* et de contrecarrant *(pratipakṣa)*. — Lorsque manque le remords *(vipratisāra, anutāpa*, ii. 28*)*, lorsque manque le contrecarrant, confession, etc. [2]

ration stéréotypée, des mots qui ne sont pas justifiés à telle place. (Voir ii. trad. p. 259)

La Vyākhyā, exposant les caractères de l'acte bon qui est accumulé, dit : *evaṃ kuśalam api yojyam iti / kathaṃ saṃcetanātaḥ / saṃcintya kṛtaṃ bhavati / nābuddhipūrvakṛtaṃ bhavati / tadyathā āvyakṛtacittena pāṣāṇaṃ dadāmīti suvarṇapiṇḍaṃ dadyāt kṛtaṃ tan na punar upacitam / avyākṛtaṃ hi tat karma / na sahasā kṛtam / yathā bhāṣyākṣepāt satyavacanam / kṛtaṃ tat kuśalaṃ na punar upacitam.*

1. *kaś cid ekena duścaritena durgatiṃ yāti kaścid yāvat tribhiḥ / kaścid ekena karmapathena kas cid yāvad daśabhiḥ / tatra yo yāvatā gacchati tasminn asamāpte kṛtaṃ karma nopacitam / samāpte tūpacitam.* — Comparer Aṅguttara, i. 249 ; ci-dessus note ad iv. 50.

2. *pratideśanādipratipakṣābhāvataḥ.*

Il y a *pāpassa kammassa samatikkamo*, ' passage au delà du péché ', par l'abstention *(virati* = prise de la discipline), par la méditation de bienveillance *(maitrī)*, Saṃyutta, iv. 317.

Prātimokṣa (Finot, J. As. 1913, ii. 16) : « Qui se rappelle une faute doit se découvrir ; s'étant découvert, il sera tranquille ... » *āviṣkṛtvāsya phāṣaṃ bhavati* ..... (voir ci-dessus iv. 39, p. 98, n. 2, et sur le mensonge silencieux, iv. p. 163, n. 4). — Pātimokkha, dans Vinaya Texts, i. 2 et Culla, ix. 1. 4 (Vinaya Texts, iii. 305, note 1) — Confession dans le Grand Véhicule, Bodhisattvabhūmi, I, x.

Divya, passim : « Reconnais ton péché *(atyayam atyayato deśaya)* ; cette action sera réduite, détruite, anéantie *(apy evaitat karma tanutvaṃ parikṣayaṃ paryādānaṃ gaccheta)* [Majjhima, iii. 247 : *yato ... accayam accayato disvā yathādhammaṃ paṭikarosi tan te mayaṃ paṭigaṇhāma* ; Dīgha, i. 85 ; Aṅguttara, i. 238, Burnouf, Introduction, p. 299 ; Bodhicaryāvatāra, ii. 66, etc.]. En reconnaissant son péché (avoir insulté un Arhat dont il ignorait la qualité) le *vaiyāvṛtyakāra* de Divya, 54-55, évite l'enfer, mais cependant renaît cinquante fois comme fils d'esclave.

Śikṣāsamuccaya, 160 et Bodhicaryāvatāra, v. 98 citent le Caturdharmakasūtra,

En raison de l'escorte. — Lorsque l'acte est mauvais et a une mauvaise escorte *(akuśalam akuśalaparivāraṃ ca)* : lorsqu'on se réjouit de l'avoir commis.

En raison de la rétribution. — Est accumulé l'acte qui donne nécessairement rétribution *(vipākadāne niyatam)* (iv. 50).

De même pour l'acte bon.

L'acte qui ne présente pas ces caractères est fait, mais n'est pas accumulé.

Nous avons vu (iv. 114 a) que le don fait à un Caitya par un homme non détaché du désir est un don avantageux pour celui qui le fait. Mais personne ne jouit de la chose donnée : comment ce don peut-il être méritoire *(puṇya)* ? [15 b]

Le mérite du don est de deux sortes : 1. mérite produit par l'abandon *(tyāgānvaya)*, le mérite qui résulte du seul fait d'abandonner ; 2. mérite produit par la jouissance *(paribhogānvaya)* [1], le mérite qui résulte de la jouissance, par la personne qui reçoit, de l'objet donné.

**121** a. Le mérite du don au Caitya est mérite produit par l'abandon. [2]

les quatre *dharmas* par lesquels le Bodhisattva triomphe du péché fait et accumulé : *vidūṣaṇāsamudācāra* (repentir), *pratipakṣasamudācāra* (pratique du bien), *pratyāpattibala* (prise de la discipline ou *virati*), *āśrayabala* (refuge en Bouddha, etc.) — Doctrines analogues, Subhāṣitasaṃgraha, ed. Bendall (Muséon, 1900) ad finem.

Theragāthā 872 = Dhammapada 173 : *pāpaṃ kataṃ kammaṃ kusalena pithīyati.*

Seul le *tathāgataprasāda* peut laver « les mauvais *dharmas* que Māra a plantés dans le Bouddha » (lire avec le MS. *buddhāvaropitānām akuśalānāṃ dharmāṇām .. prakṣālaṇam)* ; la foi *(śraddhā)*, la dévotion *(bhakti)* de Māra à l'égard du Bouddha lave toutes ses perfidies *(vṛjina)*, Divya, 359, Przyluski, Légende d'Açoka, p. 358.

1. Voir ci-dessus p. 15 et 20.

2. mchod rten la btaṅ rgyus byuṅ baḥi / bsod nams = [*caitye tyāgānvayaṃ puṇyam.*]

On a vu (iv. 73) que le Bouddha a accepté d'avance les dons faits aux Caityas.

Le mérite des dons faits au Bouddha et au Saṃgha est contesté par plusieurs sectes, voir ci-dessus p. 237, n. 3.

Sur le culte du Bouddha défunt, Milinda, p. 100-101, Bodhicaryāvatāra, ix. 36.

Comment le don peut-il produire mérite quand personne ne reçoit ?

A cette objection, nous répondrons en demandant pourquoi le don produirait mérite quand quelqu'un reçoit, pourquoi il ne produirait pas mérite quand personne ne reçoit.

Parce que, dans ce second cas, personne n'est satisfait, favorisé par le don *(kasya cid anugrahābhāvāt)*. [1]

Si la satisfaction de la personne qui reçoit est la condition du mérite, niez donc que les méditations incommensurables (méditation de bienveillance, etc., viii. 29) et la méditation de la vue droite *(samyagdṛṣṭibhāvanā)* soient méritoires ! Le don au Caitya produit donc mérite,

**121** b. Bien que personne ne reçoive, comme c'est le cas dans la bienveillance, etc. [2]

Dans la méditation de bienveillance, personne ne reçoit, personne n'est satisfait, et cependant un mérite naît, pour le bienveillant, par la force même de sa pensée de bienveillance. De même, bien que l'Être excellent ait passé *(abhyatīta)*, le don au Caitya fait par dévotion à son égard *(tadbhaktikṛta)* est méritoire, en raison de la pensée même du fidèle *(svacittād eva puṇyam)*.

Faut-il en conclure que les actes matériels d'offrande et de culte *(dānamānakriyā)* sont superflus ? Non, car la dévotion qui produit ces actes l'emporte beaucoup sur la dévotion de l'homme qui adore et donne en esprit seulement. — Lorsqu'un homme qui a l'intention de tuer son ennemi continue sur son ennemi mort [16 a] les actes corporels et vocaux que provoque cette intention, pensant : « C'est mon ennemi » — c'est-à-dire pensant : « Cet ennemi n'est pas encore mort » — il obtient un démérite bien plus grand qu'il ne ferait par

Le lieu où la Prajñāpāramitā est enseignée devient semblable à un Caitya *(caityabhūtaḥ kṛtaḥ)*, parce que le culte qu'on lui rend est cause de l'accumulation de mérite *(vandanādinā puṇyopacayahetutvāt)* (Abhisamayālaṃkārāloka ad Aṣṭasāhasrikā, p. 57).

1. *sati hi pratigrahītari yuktaṃ tyāgānvayaṃ puṇyam / tatra hi prītyanugraheṇa grahītā yujyata iti /*

2. *maitryādivad agṛhṇati /*

l'intention seule [1] ; de même, bien que le Maître ait passé, l'homme qui fait les actes de don et de culte inspirés par la dévotion, obtient un mérite bien plus grand qu'il ne ferait par la dévotion seule.

Si la semence donnée à un bon champ porte un fruit agréable, faut-il penser que, donnée à un mauvais champ, elle donne un fruit pénible ?

**121** c-d. Même semé dans un mauvais champ, le don porte des fruits agréables, car il n'y a jamais opposition entre le fruit et la graine. [2]

De la graine de la vigne *(mṛdvīkā)* [3] naît seulement le doux *(madhura)* fruit de la vigne ; de la graine du *nimba* (Azadirachta Indica) naît seulement le fruit amer *(tikta)* du *nimba* : même semée dans un mauvais champ, la graine porte le fruit qui lui convient. De même, cette semence qu'est le don d'une personne qui a l'intention d'être utile à autrui, fût-elle placée dans un mauvais champ, ne peut produire qu'un fruit agréable. Mais, par le vice du champ, le fruit sera petit ou nul.

Nous avons expliqué, avec les questions connexes, l'œuvre méritoire qui consiste en don *(dānamaya puṇyakriyāvastu)*. [16 b]

Il faut expliquer maintenant le *puṇyakriyāvastu* qui consiste en moralité.

1. *yathā hi śatruṃ hanmīti kṛtābhiprāyasya tatsamutthitaṃ kāyavākkarma śatrusaṃjñayā tasmin mṛte 'pi kurvato bahutaraṃ apuṇyam ... — śatrusaṃjñayā* doit s'entendre : *śatrur ayaṃ na tāvan mriyata ity anayā saṃjñayā* (Vyākhyā).

2. *kukṣetre 'pīṣṭaphalatā phalabījāviparyayāt* //

Les Nirgranthas pensent que le don fait à des voleurs, etc., porte de mauvais fruits. Mais nous n'admettons pas que la qualité du champ rende le fruit agréable *(iṣṭa)* : elle fait que le fruit est important, éminent dans son genre *(viśiṣṭa)* (Vyākhyā). — Dans Majjhima, i. 379, le Bouddha conseille à Upāli de continuer ses générosités aux Nirgranthas ; mais celui-ci se garde de planter ses dons dans un mauvais champ. — D'après Milinda, 258 (qui cite Majjhima, iii. 257), le religieux *(samaṇa)* même ' parfaitement tombé ' *(suvipanna)* et de mauvaises mœurs *(dussīla)* purifie le don : car on peut se laver dans de l'eau sale.

3. *mṛdvīkā*, attesté par la Vyākhyā = *rgun*. — Hiuan-tsang : *mŏ-tóu-kia* ; Paramārtha : *p'oû* (jonc)-*t'âo* (pêche) = raisin.

**122** a-b. L'immoralité, c'est le mauvais *rūpa*. La moralité, c'est le renoncement à l'immoralité. [1]

On donne le nom d'immoralité *(dauḥśīlya)* au mauvais *rūpa*. Le renoncement à l'immoralité, qui est la moralité, est

**122** b. De deux sortes. [2]

Le renoncement *(virati)* est *vijñapti*, l'acte par lequel on renonce, et *avijñapti*, le fait de s'abstenir. (Ci-dessus pp. 14, 18, 48).

La moralité n'est pas seulement le renoncement à l'immoralité.

**122** c. C'est en outre le renoncement à ce qui est défendu par le Bouddha. [3]

Renoncer à ce qui, sans être en soi immoralité, est défendu par Bouddha Bhagavat, par exemple renoncer au repas hors du temps, c'est aussi moralité. Ce renoncement est aussi *vijñapti* et *avijñapti*. Celui qui s'est engagé à observer les règles *(śikṣā)* et qui les viole, commet immoralité.

La moralité que nous venons de décrire en résumé est

**122** d. Pure, quand elle est munie de quatre qualités. [4]

La moralité munie de quatre qualités est pure ; elle est impure dans le cas contraire.

**123** a-b. Non troublée par l'immoralité, par les causes de l'immoralité ; s'appuyant sur les adversaires de l'immoralité et sur la ' paix '. [5]

Non troublée par l'immoralité telle que nous l'avons décrite ; non troublée par les causes de l'immoralité, c'est-à-dire par les *kleśas*

1. ḥchal baḥi thsul khrims mi dgeḥi gzugs / de spoṅ thsul khrims = [*dauḥśīlyam aśubhaṃ rūpaṃ śīlaṃ tadviratiḥ*] — Le mauvais *rūpa* : actes du corps et de la voix.

2. rnam gñis so = [*dvidhā* / ]

3. saṅs rgyas kyis ni bcad pa yaṅ = [*buddhena pratiṣiddhāc ca*]

4. rnam dag yon tan bzhi ldan no = [*pariśuddhaṃ caturguṇam* // ]

5. ḥchal khrims deḥi rgyus ḥphan ma byuṅ / deḥi gñen po daṅ zhi la rten = [*dauḥśīlyataddhetvakṣiptaṃ tadvipakṣaśamāśrayam* / ]

[17 a] et *upakleśas* (v. 41) ; s'appuyant sur les adversaires de l'immoralité, parce qu'elle s'appuie sur les quatre *smṛtyupasthānas* (vi. 14) ; s'appuyant sur la ' paix ', non pas sur des naissances célestes, parce qu'elle est appliquée au Nirvāṇa.

D'après une autre opinion, cinq causes font que la moralité est pure : 1. pureté des chemins-de-l'acte proprement dits *(maulakarmapatha)* [renoncement aux mauvais chemins], 2. pureté de leurs annexes *(sāmantaka)* [renoncement au préparatif ou moyens du meurtre, etc.], 3. absence de trouble par les *vitarkas (vitarkānupaghāta)* [*kāma*, *vyāpāda* et *vihiṃsāvitarka*], 4. surveillance par la mémoire *(smṛtyanuparigṛhītatva)* [*buddha, dharma, saṃghānusmṛti* — ce qui comporte le renoncement aux actes non-définis], 5. application au Nirvāṇa *(nirvāṇapariṇāmitatva)* [1]

D'après une autre opinion, la moralité est de quatre espèces : 1. moralité de crainte, celle qu'on observe par crainte du manque des ressources nécessaires à la vie, par crainte de la mauvaise réputation, par crainte du châtiment, par crainte des mauvaises destinées [2] ; 2. moralité mercantile *(āśaṃsāśīla)*, celle qu'on observe par attachement à des existences agréables, aux jouissances, aux honneurs ; 3. moralité propice *(anukūla)* aux membres de la Bodhi, celle qu'observent, en vue de la délivrance, les hommes qui possèdent la vue droite *(samyagdṛṣṭi)* ; 4. moralité pure *(pariśuddha)*, celle qui, étant exempte de taches *(nirmala)*, est libre des vices *(anāsrava)*.

Nous avons expliqué la moralité.

**123** c-d. Le ' bon recueilli ' ou bon de l'ordre du recueillement, c'est la *bhāvanā*, méditation, imbibition, imprégnation [17 b] [3]

1. Les équivalents sanscrits sont fournis par la Vyākhyā décrivant les cent mérites qui produisent les marques (ci-dessus p. 226) ; l'interprétation (que nous plaçons entre parenthèses) d'après Nanjio 1287, le traité de Dharmatrāta, 8, 8, citée par l'éditeur japonais. — Vibhāṣā, 177, 9 : *prayogapariśuddhi, maulapariśuddhi, pṛṣṭhapariśuddhi, vitarkānupaghāta, smṛtyanuparigṛhītatva.*

2. *ājīvikabhaya, aślokabhaya, daṇḍabhaya, durgatibhaya.* — Les énumérations de *bhayas* sont nombreuses ; en combinant Aṅguttara, ii. 121 et iv. 364 (Dharmasaṅgraha, 71), on peut reconstituer notre texte.

3. *samāhitaṃ tu kuśalaṃ* [*bhāvanā*]

Bhāṣya : [*samāhitam iti kim idaṃ*] *samādhisvabhāvasahabhu yat* / [*kas-*

Que faut-il entendre par *samāhita*, recueilli ? — Ce qui est recueillement *(samādhi*, ii. 24, viii. 1*)* de sa nature, ce qui coexiste avec ce qui est recueillement de sa nature. — Pourquoi le ' bon recueilli ' reçoit-il le nom de *bhāvanā ?*

**123** d. Parce qu'il parfume, imprégne la pensée. [1]

Le bon de l'ordre du recueillement imprégne extrêmement la pensée, parce que celle-ci prend les qualités de ce bon ; de même que des grains de sésame sont imprégnés par des fleurs en prenant l'odeur des fleurs *(puṣpagandhamayīkaraṇāt)*

Nous avons dit (iv. 113 d) que le fruit du don consiste en jouissances *(mahābhoga)*. Quel fruit obtient-on par la moralité et par la méditation ?

**124** a-b. Essentiellement, la moralité a pour résultat le ciel ; la méditation a pour résultat la disconnexion. [2]

Le don aussi a pour résultat le ciel, mais la moralité en est la cause normale, principale. La disconnexion ou Nirvāṇa (ii. trad. p. 278) a pour cause la méditation, laquelle, dans le chemin d'abandon *(prahāṇamārga*, vi. 60 c-d), produit immédiatement la disconnexion d'avec les passions ; mais la moralité y contribue, puisque le calme *(śamatha)* et la vision *(vipaśyanā)* supposent la moralité.

*mād idaṃ bhāvanety ucyate / cittavāsanāt / ] tad hi samāhitaṃ kuśalam atyarthaṃ cittaṃ vāsayati guṇais tanmayīkaraṇāt saṃtateḥ / puṣpais tilavāsanāvat /*

Par ' bon recueilli ', il faut entendre le *dharma* mental *(caitta)* nommé recueillement et les cinq *skandhas* qui coexistent avec ce *caitta*. — Nous disons ' recueilli ', parce que la pensée bonne, mais non associée au *caitta* nommé recueillement, n'est pas *bhāvanā*, imprégnation, méditation : sans doute cette pensée imprègne la série mentale, mais non pas au même degré que le recueillement. — Nous disons ' bon ', parce que le recueillement des *dhyānas* souillés, associé à délectation *(āsvādanā)* (viii. 6) ne constitue pas le *puṇyakriyāvastu bhāvanāmaya*. — *Bhāvanā* équivaut à *vāsanā*.

1. sems la bsgos phyir ro = [*cittavāsanāt*] //

2. *svargāya śīlaṃ prādhānyād visaṃyogāya bhāvanā /*

Suppléer *saṃvartate, saṃbhavati.*

Voir Saṃyutta, iv. 312, l'inefficacité des rites funéraires ; Aṅguttara, v. 271, la destinée de l'assassin qui donne des aumônes.

Le Sūtra dit que quatre personnes produisent le mérite ' brahmique ', *brāhma puṇya* [1]. Quel est ce mérite ?

D'après les Vaibhāṣikas (Vibhāṣā, 82, 15), le mérite qui a été défini ci-dessus pour faire connaître la mesure de l'acte qui a pour fruit les marques du Bodhisattva (iv. 110). [2]

Les anciens maîtres [3] disent :

**124** c-d. Quatre possèdent le mérite brahmique, parce qu'ils sont heureux dans les cieux pendant un *kalpa*. [4]

1. Ekottara, 21, 5 ; Vibhāṣā, 82, 4. — *catvāraḥ pudgalā brāhmaṃ puṇyaṃ prasavanti / apratiṣṭhite pṛthivīpradeśe tathāgatasya śārīraṃ stūpaṃ pratiṣṭhāpayati / ayaṃ prathamaḥ pudgalo brāhmaṃ puṇyaṃ prasavati / cāturdiśe bhikṣusaṃghe ārāmaṃ niryātayati / ayaṃ dvitīyaḥ .... / bhinnaṃ tathāgata[sya] śrāvakasaṃghaṃ pratisaṃdadhāti / ayaṃ tṛtīyaḥ .... / maitrīsahagatena cittenāvaireṇa asapatnena* (MS. *sampannena*) *avyābādhena vipulena mahadgatenāpramāṇena subhāvitenaikāṃ diśam adhimucya spharitvopasaṃpadya viharati .... ayaṃ caturthaḥ.* [Voir Mahāvyutpatti, 69, éditions de Wogihara et de Sasaki, et Daśabhūmaka cité dans Madhyamakāvatāra, 55, 391, trad. Muséon, 1907, p. 53 ; quelques variantes.]

Aṅguttara, v. 76 : *bhinnaṃ pana bhante saṅghaṃ samaggaṃ katvā kiṃ so pasavatīti / brahmaṃ Ānanda puññaṃ pasavatīti / kiṃ pana bhante brahmaṃ puññan ti / kappaṃ Ānanda saggamhi modatīti.* — Suivent les six pādas d'Itivuttaka, 19 : *sukhā saṅghassa sāmaggī .... saṅghaṃ samaggaṃ katvāna kappaṃ saggamhi modati.*

2. Saṃghabhadra attribue cette opinion à d'autres maîtres.

3. D'après une glose de l'éditeur japonais, les Sautrāntikas ou les Mahāsāṃghikas. — Saṃghabhadra : « Il y a d'autres maîtres qui disent .... »

4. [*brāhmaṃ puṇyaṃ catuṣkasya*] *kalpaṃ svargeṣu* [*modanāt* // ] — bskal par mtho ris dgaḥ baḥi phyir / bzhi yi thsaṅs paḥi bsod nams yin / — Le Bhāṣya porte : *dgaḥ gnas phyir.*

Le pluriel, *svargeṣu*, est attesté par la Vyākhyā.

Dans Suttanipāta, 502, le don à l'Arhat produit la naissance chez Brahmā.

Paramārtha correspond, dans l'ensemble, au tibétain. Il traduit 124 c-d : « Quatre actions sont nommées mérite brahmique, parce que, pour un *kalpa*, elles produisent le bonheur du ciel ». Il énumère les quatre actions.

Hiuan-tsang bouleverse le texte de Vasubandhu. Après avoir énuméré les quatre actions dont parle le Sūtra, il poursuit : « Quelle est la mesure de ce mérite ? — La kārikā (124 c-d) dit : « Produire pour un *kalpa* naissance dans le ciel, *etc.*, c'est la mesure d'un mérite brahmique ». — Le Bhāṣya dit : Les anciens maîtres disent : Le mérite qui fait qu'on demeure au ciel un *kalpa* .....

..... Dans une autre école, il y a cette gāthā : « L'homme de foi, de vue droite, qui cultive les dix excellentes pratiques *(carita)*, qui engendre le mérite brahmi-

Le mérite de telle mesure qu'on est heureux dans le ciel pendant un *kalpa*, c'est le mérite brahmique, car la vie des Brahmapurohitas est d'un *kalpa* (iii. 80 d) [1]. Et dans un autre Canon, on lit : « Il engendre le mérite brahmique, il est heureux dans les cieux pendant un *kalpa*. »

Nous avons étudié le don matériel *(āmiṣadāna)*. [2] [18 b]

que ; il demeure heureux dans les cieux pendant un *kalpa* ». Les Vaibhāṣikas disent que la mesure de ce mérite est celle indiquée pour l'acte qui mûrit en marques. — La kārikā porte le mot ' etc. ' pour indiquer la variété des opinions. »

1. Vyākhyā : Ce mérite est nommé *brāhma*, brahmique, parce que c'est le mérite des Brahmās *(brahmaṇām)* : par le mot Brahmā, il faut entendre, dans cette expression, Brahmapurohita, puisque les Brahmapurohitas vivent un *kalpa* ; puisque, dans un autre Canon, on lit ces deux pādas : *brāhmaṃ puṇyaṃ prasavati kalpaṃ svargeṣu modate*. Ce mérite est donc appelé brahmique parce que, [pour la durée], il est semblable *(sadharma)* à celui des Purohitas.

Dans Majjhima, ii. 207, la *mettā* est le *brahmānaṃ sahavyatāya maggo*.

Comment faut-il entendre la rétribution, d'une durée d'un *kalpa*, du mérite brahmique ? C'est ce qu'explique Saṃghabhadra (xxiii. 5, 20 a). L'homme détaché du Kāma *(vītarāga, virakta)* qui pratique les quatre Incommensurables renaît parmi les dieux de la sphère supérieure et prend un bonheur qui dure une vie d'un *kalpa*. L'homme non détaché du Kāma qui établit un Stūpa ; qui construit un *ārāma* ; qui rétablit la concorde dans le Saṃgha ; qui, à plusieurs reprises, cultive le préparatif de la bienveillance et des autres Incommensurables — nous disons le préparatif, car pour pratiquer les Incommensurables eux-mêmes, il faut entrer dans le *dhyāna*, ce qui suppose détachement du Kāma —, cet homme aussi, comme s'il pratiquait les Incommensurables proprement dits *(maula)*, produit un bonheur céleste *(svārgika)* d'un *kalpa (kalpapramāṇa)*. — Mais n'a-t-on pas dit ci-dessus que, dans le Kamadhātu, il n'y a pas de rétribution d'un acte bon qui dure un *kalpa* ? — Il n'y a pas un acte bon, ne durant qu'un instant, qui puisse, comme c'est le cas pour certain acte mauvais, produire une vie d'un *kalpa* : c'est pourquoi nous nous sommes exprimés ainsi. Mais quand se produisent beaucoup de volitions portant sur un même objet (construction d'un Stūpa, etc.), elles donnent en succession un fruit céleste qui dure un *kalpa* : on meurt dans le ciel pour y reprendre aussitôt naissance. Il n'y a donc pas contradiction à parler d'un bonheur durant un *kalpa*.

La Vyākhyā résume cette doctrine sans nommer Saṃghabhadra et termine : *bṛhat puṇyaṃ brāhmam ity apare*.

2. Aṅguttara, i. 91 ; Itivuttaka, 98 et 100 : *dvemāni bhikkhave dānāni āmisadānaṃ ca dhammadānaṃ ca*. — Dharmasaṃgraha, 105, ajoute le *maitrīdāna*. — Spence Hardy, Eastern Monachism, 196. — Digha, iii. 191, *āmisānuppadāna*.

**125** a-b. Le don de Dharma, c'est l'enseignement correct, non souillé, du Sūtra, etc. [1]

Le don de Dharma, c'est enseigner tels qu'ils sont, avec une pensée non souillée, le Sūtra et les autres membres de l'Écriture. Par conséquent, ceux qui exposent le Dharma soit faussement, soit avec une pensée souillée, par désir de gain *(lābha)*, de respects *(satkāra)*, de réputation *(kīrti)* [2], ils détruisent le grand mérite qui leur échéait.

Nous avons expliqué les trois espèces de bon d'après la distinction des trois *puṇyakriyāvastus*. En outre

**125** c-d. Le bon est triple, de mérite, de Nirvāṇa et de pénétration. [3]

Le bon de mérite ou ' favorable au mérite ' *(puṇyabhāgīya)* est le bon qui comporte une rétribution agréable. [4]

Le bon de délivrance *(mokṣabhāgīya)* [5] est le bon qui, dès qu'il

1. chos sbyin ñon moṅs can min pas / mdo sogs yaṅ dag ji bzhin ston = [*dharmadanaṃ*] *sūtrādīnāṃ* [*samyag*]*akliṣṭadeśanā* / . — *akliṣṭadeśanā* = *akliṣṭacittasamutthāpitā desanā*. (Vyākhyā)

2. Comparer *nirāmiṣadharmadeśaka*, Mahāvyutpatti, 30, 37.

3. bsod nams mya ñan ḥdas pa daṅ / ñes ḥbyed cha mthun dge rnam gsum = *puṇya*[*nirvāṇa*]*nirvedhabhāgīyaṃ* [*kuśalaṃ tridhā*] //

4. Dans Mahāvastu, i. 34, *puṇyabhāgīya sattva* = un être susceptible d'acquérir du mérite ; de même *phalabhāgīya* = un être susceptible d'acquérir les fruits. (Comparer Nettippakarana, 48)

Ici *puṇyabhāgīya kuśala* = *puṇyabhāgāya hitaṃ*. — Ou bien *puṇyaṃ bhajata iti puṇyabhāk* / *puṇyabhāg eva puṇyabhāgīyam* / *svārthe kapratyayaḥ*.

5. On peut entendre *mokṣabhāga* comme s'opposant à *saṃsārabhāga* ; ou bien *mokṣabhāga* = *mokṣaprāpti* ; donc *mokṣabhāgīya* = *mokṣaprāptyanukūla*.

Sur le *mokṣabhāgīya*, Kośa, iii. 44 c-d, vi. 24, vii. 30 ; Divya, 50, 7, 369, 1 (la dévotion, même petite, a pour fruit le Nirvāṇa), 363, 28 ; *mokṣabīja*, Karuṇāpuṇḍarīka, 78, 14.

Vibhāṣā, 7, 15 : « A quelle époque sont plantées les racines *mokṣabhāgīya* ? — A l'époque où apparaissent des Bouddhas : il faut, en effet, que le Dharma du Bouddha existe pour qu'on puisse planter ces racines. D'après d'autres maîtres, même quand le Dharma du Bouddha manque, si on rencontre un Pratyeka, on peut les planter. — Quel corps faut-il avoir pour planter ces racines ? — Un corps

naît, devient un *dharma* de Parinirvāṇa [1]. Quiconque, entendant les sermons sur les défauts du Saṃsāra, sur le non-moi, sur les qualités du Nirvāṇa, [19 a] hérisse ses poils et verse des larmes [2], on reconnaît qu'il possède la racine de bien *mokṣabhāgīya ;* de même, lorsque, à la pluie, on voit pousser une plante, on sait qu'il y a une graine dans le *khalabila.* [3]

Le bon de ' pénétration ' *(nirvedhabhāgīya)* est quadruple, *uṣmagatas,* etc. ; il sera expliqué plus loin (vi. 17) [4]

Quelle est la nature de ce qu'on appelle dans le monde écriture

d'homme ou de femme. — En quelle occasion ou par quelle cause plante-t-on ces racines ? — En raison du don, en raison de la moralité, en raison de l'audition : mais la cause n'est pas nécessitante. — Pourquoi ? — En raison de la variété des ' intentions ' *(āśaya).* Il y a des hommes qui, en donnant une bouchée ou un cure-dents, plantent ces racines, par exemple Candra, etc. Ces hommes, après avoir donné, disent : « Je souhaite *(praṇidhi)* qu'en raison de cela j'obtienne la délivrance ». Il y a des hommes qui, quoique donnant sans réserve *(oû tchē)* à un grand Saṃgha (comparer Takakusu, I-tsing, p. 40), ne plantent pas ces racines, comme Oû-pao-ngŏ (Acaṇḍa, Araudra ?), etc. ; ceux-ci, après avoir donné, souhaitent richesse, etc., dans une vie à venir, non pas la délivrance. De même certains hommes après avoir pris l'Upavāsa pour un jour et nuit, après avoir récité une stance de quatre vers, plantent ces racines ; d'autres qui prennent le Prātimokṣa pour toute la vie, qui récitent le Tripiṭaka, ne les plantent pas. Tout dépend de la vivacité de l'inclination pour le Nirvāṇa et du dégoût à l'endroit de l'existence.

1. gaṅ skyes na yoṅs su mya ṅan ḥda baḥi chos su ḥgyur ba ste / gaṅ la la khor baḥi ñes .... thos nas spu ziṅ zhes byed pa daṅ / mchi ḥkhrug ces byed pa de la ni ..... — Hiuan-tsang : Le bon *mokṣabhāgīya* est le bon qui certainement produit comme fruit le Nirvāṇa. La personne en qui il est né est dite avoir en soi un *dharma* de Nirvāṇa.

2. La même idée dans le Grand Véhicule, par exemple Madhyamakāvatāra, vi. 4-5 : *pṛthagjanatve 'pi niśamya śūnyatām .... tanūruhotphullatanuś ca jāyate / yat tasya saṃbuddhadhiyo 'sti bījam.*

3. Le *khalabila* (gyul gyi gseb) est le trou creusé pour y déposer la graine. — Le *khala* est l'aire à battre le grain ; Anarakośa, 3. 3. 42. — Paramārtha : *ti k'àn tch'e* = terre-trou-fissure.

4. Dīgha, iii. 251 *(cha nibbedhabhāgiyasaññā),* 277 *(nibbedhabhāgiyo samādhi,* comp. Kośa, viii. 17). Dans le même sens *nibbedhika* fréquent dans l'Aṅguttara ; Visuddhimagga, 88 *nibbedhabhāginī paññā,* 15 *nibbedhabhāgiyam sīlam.* — Nettippakaraṇa, passim. — Dans le Divya sont distingués les quatre *nirvedhabhāgīyas* (Comparer 50. 8 et 166. 15)

*(lipi)*, gravure *(mudrā)*, calcul oral *(gaṇanā)*, poésie *(kāvya)*, calcul *(saṃkhyā)* ?

**126**. Un acte industrieux, du corps, de la voix ou de la pensée, avec ce qui lui donne origine, tels sont l'écriture, la gravure, le calcul oral, la poésie, le calcul [1]

' industrieux ' *(yogapravartita)*, c'est-à-dire dû à une certaine technique *(upāyaviśeṣapravartita)*.

' acte triple ', c'est-à-dire acte corporel, acte vocal, acte mental.

L'écriture et la gravure sont un acte corporel, industrieux, avec ce qui donne origine à cet acte, à savoir le faisceau de la pensée et des mentaux.

Le calcul oral et la poésie sont un acte vocal.

Par conséquent, écriture, gravure, calcul oral, poésie, sont de leur nature cinq *skandhas*.

Le calcul est acte mental [19 b] : il s'agit de la numération *(saṃkalana)* mentale *(manasā)* des *dharmas*. [2]

Maintenant nous expliquerons quelques synonymes :

**127** a-b. Les *dharmas* souillés sont *sāvadya, nivṛta, hīna*. [3]

1. rigs pas rab tu bcug paḥi las / rnam gsum kun sloṅ bcas pa ni / yig ḥbru brgya daṅ bgran bcas paḥi / sñan ṅag graṅs te go rims bzhin.

*[trividhaṃ] sasamutthānaṃ [karma] yogapravartitam /*
*lipir mudrā [sa]gaṇanaṃ kāvyaṃ saṃkhyā [yathākramam] //.*

Dans le Śāstra on entend par ' écriture ', non pas l'écriture au sens mondain *(akṣaracihnaṃ puṣṭakādau)*, mais l'acte par lequel l'écriture est écrite. De même, par *mudrā*, on n'entend pas un sceau portant un signe, lettre ou autre signe *(akṣarānakṣaracihna)*, mais l'acte par lequel le sceau est creusé *(khanyate)*. (Vyākhyā). — La Vibhāṣā (126. 16) donne un exemple de calcul.

2. Mahāvyutpatti, 217 2-4 : *lipi mudrā* (= *lag-rtsis, cheòu-soan* = *hastagaṇanā*, le « handrechnen » de Schiefner) *saṃkhyā (chòu-mŏu) gaṇanā (chòumou* et *soan)*. — Divya (3, 18, 26, 12, etc.) : *lipi saṃkhyā gaṇanā mudrā uddhāra nyāsa nikṣepa*, puis les huit *parīkṣās*. — Mahāvastu, ii. 423 : *lekhā lipi saṃkhyā gaṇanā mudrā dhāraṇā*.....

La liste du Brahmajāla : *muddā gaṇanā saṃkhāna kāveyya* ... est expliquée par Buddhaghosa, Rhys Davids (Dialogues i. 22), O. Franke (Dīgha in Auswahl, 18-19). — Sur *kāveyya*, voir aussi Mrs Rhys Davids, Theragāthā, 1253.

3. *sāvadyā nivṛtā hīnāḥ kliṣṭā [dharmāḥ]*

Synonymes de souillé *(kliṣṭa)* : *sāvadya*, ce qui est associé à l'*avadya*, au mauvais ; *nivṛta*, ce qui est couvert par les passions *(kleśa)* : les passions elles-mêmes sont couvertes par d'autres passions ; *hīna*, ignoble, parce que bas *(niḥkṛṣṭa)* ou abandonné par les Āryas.

**127** b-c. Les *dharmas* bons et immaculés sont *praṇīta*. [1]

*praṇīta*, excellent, est le synonyme de *śubha*, c'est-à-dire *kuśala*, bon, et d'*amala*, immaculé, c'est-à-dire *anāsrava*.

Les *dharmas* qui ne sont ni ignobles, ni excellents, sont donc médians *(madhya)*. [2]

**127** c-d. Les *dharmas* bons et conditionnés sont *sevya*. [3]

*sevya*, à cultiver *(sevitavya, paryupāsitavya*, à introduire dans la série mentale, *saṃtānādhyāropaṇa)*, est synonyme de bon conditionné *(kuśala saṃskṛta)*. [4]

Il s'en suit que les autres *dharmas*, d'une part les inconditionnés, d'autre part les conditionnés qui sont souillés ou non-souillés-non-définis *(anivṛtāvyākṛta)*, ne sont pas à cultiver. En effet, l'inconditionné n'est pas susceptible d'être produit, cultivé *(anabhyasanīya = paunaḥpunyena kartum aśakya* ou *anutpādya)* ; l'inconditionné n'a pas de fruit : or, c'est en vue du fruit qu'on cultive.

Tous les autres *dharmas* sont inférieurs : [5]

**127** d. La délivrance est sans supérieur. [6]

Il n'y a rien qui l'emporte sur le Nirvāṇa. Le Nirvāṇa, étant éternel, étant bon, l'emporte sur tout.

---

1. *śubhāmalāḥ / praṇītāḥ*
2. Comparer Vibhaṅga, *hīna majjhima paṇīta*, p. 17 et passim.
3. *saṃskṛtaśubhāḥ sevyāḥ*
4. Un autre équivalent est *bhāvayitavya : kuśalasaṃskṛtadharmā bhāvayitavyā iti nyāyaḥ*.
5. Prakaraṇa, 33 b 4 : « Quels sont les *dharmas sa-uttara* ? Les *dharmas* conditionnés, l'espace, l'*apratisaṃkhyānirodha* ». — Même terminologie dans l'Abhidhamma, Vibhaṅga, p. 19 et passim.
6. *mokṣas tv anuttaraḥ //*

Imprimerie Orientaliste, s.p.r.l., Louvain (Belgique)

MÉLANGES CHINOIS ET BOUDDHIQUES

VOLUME XVI

Louis de LA VALLÉE POUSSIN

# L'ABHIDHARMAKOŚA de Vasubandhu

TRADUCTION ET ANNOTATIONS

Nouvelle édition anastatique présentée

par ÉTIENNE LAMOTTE

Membre de l'Académie Royale de Belgique

*Publiée avec le concours du Ministère de l'Éducation Nationale et de la Culture Française*

Tome IV

CHAPITRES 5 ET 6

INSTITUT BELGE DES HAUTES ÉTUDES CHINOISES

10, PARC DU CINQUANTENAIRE

1040 BRUXELLES

1971

# AVANT-PROPOS

1. Je me félicite de la générosité de la Fondation Universitaire qui continue à Vasubandhu et à son indigne interprète une indispensable bienveillance. Mon ami J.-B. Istas a droit aussi à mes remercîments. C'est grâce à son attention *asaṃmuṣṭa* que les méprises d'orthographe sont, j'espère, peu nombreuses.

2. Avec ce volume, j'achève la traduction des deux tiers du Kośa. Restent les chapitres vii et viii (Les *jñānas* et les « qualités » qui consistent en *jñāna*, les recueillements et les « qualités » qui consistent en recueillement), et le petit « Traité de la réfutation du Pudgala » qu'on a habitué de regarder comme le neuvième chapitre : ce sera la matière d'un volume qui paraîtra en 1925. Ensuite il faudra reprendre le troisième chapitre dont la traduction dans « Cosmologie bouddhique » (Kegan Paul, Trench, etc., 1919) laisse beaucoup à désirer. Enfin j'aurai à munir ce long travail des introductions, notices et *indices* qui en rendront l'usuge moins mal aisé.

3. En 1913-1914 j'avais traduit le cinquième chapitre sur le tibétain et J.-B. Istas avait partiellement imprimé ma traduction. Elle est ici reprise et améliorée.

Le sixième chapitre a bénéficié de circonstances favorables. Je me suis servi du MS. de Cambridge — que nous copiâmes, Miss Ridding et moi, en 1915 — et du xylographe de l'India Office. D'une étroite collaboration avec Miss Ridding et avec E. J. Thomas sortit une version anglaise, très soigneusement étudiée au point de vue des équivalents anglais. L'étude de Paramārtha, de Hiuan-tsang, des notes de Kiokuga Saeki, si elle a enrichi le commentaire, n'a pas notablement redressé notre travail de Cambridge.

J'ai pensé que, sans l'aide d'un fil qui en développât l'embarras incertain, le sixième chapitre serait d'une lecture vraiment mal commode. On trouvera donc ici une note sur le Chemin.

## Note sommaire sur le Chemin.

1. Acquisition de « racines de bien produisant la délivrance » *(mokṣabhāgīya kuśalamūla*, iii. 44 c, iv. 124, vi. 24 c, vii. 30, 34) — qui sont des pensées ou des actes inspirés par le désir de la délivrance (Nirvāṇa) — dans une existence antérieure aux préparatifs immédiats du Chemin (vi. 24 d).

2. Acquisition des *āryavaṃśas*, vi. 5-8, qualités morales qui font le moine parfait. En principe, on considère que l'accès du Chemin suppose la qualité de moine, à coup sûr le Prātimokṣasaṃvara, la qualité d'Upāsaka (iv. trad. p. 69, 204).

3. Pratique de la méditation de l'horrible *(aśubhābhāvanā)* et de l'application de la mémoire à la respiration *(ānāpānasmṛti)* (vi. 9-13), par laquelle on triomphe du désir et de la distraction, par laquelle on devient capable d'entrer en *bhāvanā* ou *samādhi*, recueillement.

4. « Applications de la mémoire » ou « Applications de la *prajñā*, connaissance spéculative, grâce à la mémoire » *(smṛtyupasthāna*, vi. 14-16). L'ascète comprend, d'une manière encore imparfaite, les caractères spéciaux et généraux du corps, de la sensation, de la pensée, des *dharmas* en général.

5. Alors a lieu l'acquisition des quatre « racines de bien » *(kuśalamūla)* qui sont nommées « conduisant à la pénétration », *nirvedhabhāgīya* (vi. 17-25). — Ce sont des *smṛtyupasthānas* d'un caractère supérieur, dont le plus élevé, les *laukikāgradharmas*, « la méditation d'ordre mondain la plus haute », mène directement à la vue pure des vérités, à l'*abhisamaya*.

Les *nirvedhabhāgīyas* sont, par excellence, le chemin préparatoire *(prayogamārga)* ; tous les exercices qui précèdent sont le chemin préparatoire éloigné. Vient maintenant le Chemin proprement dit, le chemin de l'abandon des *kleśas (prahāṇamārga)*.

6. L'*abhisamaya* (vi. trad. 122, 185) ou *satyābhisamaya*, « compréhension des vérités ». C'est une *prajñā* pure, *anāsrava*, c'est-à-dire exempte de toute méprise *(viparyāsa*, v. 9) et de toute passion *(rāga*, etc.), qui saisit les caractères généraux *(sāmānyalakṣaṇa*,

ii. trad. 225) des vérités. — Les vérités sont définies, vi. 2, 3 ; chacune comporte quatre « aspects » *(ākāras)*, vii. 13 ; la « compréhension » est donc graduelle *(anupūrva)*, vi. 27.

L'*abhisamaya* comporte seize pensées.

L'ascète voit d'abord la vérité de la douleur relativement au Kāmadhātu. Cette vue comporte deux moments. Dans le premier, *duḥkhe dharmajñānakṣānti* (vi. 26 a), l'ascète détruit tout le doute qui pouvait rester relativement à la douleur du Kāmadhātu : ce premier moment est une « patience » *(kṣānti)*, qui expulse une certaine catégorie de *kleśa* ; c'est un chemin d'abandon *(prahāṇamārga)* ou un chemin « irrésistible » *(ānantaryamārga)*, v. 61, vi. 28. 65. Ce premier moment est la *samyaktvaniyāmāvakrānti* (vi. trad. 120) et fait de l'ascète un Ārya, un candidat au premier fruit.

Le second moment, tout doute ayant disparu quant à la douleur du Kāmadhātu, s'appelle *duḥkhe dharmajñāna* : c'est un « savoir » parfait. La différence de la « patience », *kṣānti*, et du « savoir », *jñāna*, est expliquée vii. 1. — Par le second moment, l'ascète qui, au moyen du premier, a coupé la « possession » *(prāpti*, ii. 36 c) d'une certaine catégorie ou groupe de *kleśa*, prend possession de la « destruction » relativement à ces *kleśas* (destruction = *nirodha*, *pratisaṃkhyānirodha*, *nirvāṇa*, ii. trad. 180, 278). L'ascète est donc délivré de ces *kleśas* : le second moment est donc un chemin de délivrance *(vimuktimārga)* (vi. 28, 61, 65).

Dans les troisième et quatrième moments, l'ascète voit la vérité de la douleur relativement à la douleur des deux sphères supérieures. — De même quatre moments pour chaque vérité : en tout seize moments, huit moments de *kṣānti*, huit moments de *jñāna*. Les quatre moments de *jñāna* relatifs au Kāmadhātu sont *dharmajñāna* ; les quatre moments relatifs aux sphères supérieures sont *anvayajñāna* (vii. 3, 6, 8).

7. Les quinze premiers moments de l'*abhisamaya* constituent le « chemin de vue », *satyadarśanamārga* ou *darśanamārga*, parce qu'ils sont la première vue (pure) des vérités (vi. 28 c). — C'est le

*dharmacakra* (vi. 54), très rapide, de telle sorte qu'il est difficile à un saint capable de lire la pensée d'autrui de suivre le progrès de l'ascète entré dans le *darśanamārga* (vii. 6 b).

Les huit *kṣāntis* ou « chemins d'abandon » *(prahāṇamārga)* qui s'y trouvent font abandonner (v. trad. 13-14, 103, 112), et d'une manière définitive, certaine catégorie de *kleśa* — le *kleśa* qui est « mauvaise vue » *(dṛṣṭi)* de sa nature *(satkāyadṛṣṭi*, etc., i. 40 c, iv. 11, v. 4, vi. 58, vii. 36), le *kleśa* dit *avastuka* — plus certain attachement, *rāga*, le *rāga* qui est en relation immédiate avec la *dṛṣṭi* (v. 33).

Au seizième moment, qui est le premier moment du chemin de méditation *(bhāvanāmārga)*, l'ascète prend possession du premier fruit, le fruit de Srotaāpanna (sur les fruits, v. 70, vi. 51), et de la sixième *parijñā* (v. 64). Sa délivrance est certaine, est rapide : il obtiendra le Nirvāṇa après sept (ou après quatorze) renaissances au maximum, vi. 34 a.

Cependant si l'ascète, avant d'entrer dans le chemin de *darśana*, ne s'est pas débarrassé, par un chemin mondain de méditation *(laukika bhāvanāmārga)* (voir § 8), des *kleśas* qui ne peuvent être abandonnés que par le chemin de méditation *(bhāvanāmārgaheya)*, il reste, en sortant du chemin de vue, lié par d'innombrables *kleśas* : le chemin de *darśana*, en somme, ne coupe que les *dṛṣṭis*, idée de « je », etc. ; il ne coupe pas l'attachement *rāga* qu'on éprouve pour les sensations agréables, lesquelles, à la différence du « je », sont réelles ; de même laisse-t-il intacte l'antipathie *(dveṣa)*, etc. (v. 5 a, i. 40), que le chemin de méditation seul peut couper.

8. Le chemin de méditation, *bhāvanā*, est de sa nature *punaḥ punarāmukhīkaraṇa*, *abhyāsa*, considération répétée, en français « méditation » (Sur les multiples acceptions de *bhāvanā*, *bhāvayati*, ii. 59, iv. 123 c, v. 29, 60 d, vi. 5 a, 70, vii. 11, 20, 27).

Ce chemin est pur ou impur ; pur, il ne peut être pratiqué que par un ascète qui a parcouru le chemin de *darśana*.

Considérons l'ascète qui, encore lié de tous les liens à abandonner par méditation *(bhāvanāheyakleśa)*, sort du chemin de vue, et qui entre dans le chemin pur de méditation.

Ce chemin consiste dans la contemplation répétée des vérités. Par cette contemplation, l'ascète abandonnera, dans l'ordre, les neuf catégories (forte-forte, forte-moyenne, forte-faible, moyenne-forte .... vi. 33) des *kleśas* relatifs au Kāmadhātu, relatifs à chacun des quatre *dhyānas* (étages et cieux du Rūpadhātu), relatifs à chacun des quatre états ou des quatre existences *(upapatti)* de recueillement dits « immatériels » qui constituent l'Ārūpyadhātu (sur la distinction entre le *samāpattidhyāna* et l'*upapattidhyāna*, viii. 1); par exemple, il abandonne tout *rāga* d'abord à l'endroit des plaisirs sensibles, ensuite à l'endroit de la satisfaction qu'on éprouve dans le premier *dhyāna*.

L'abandon de chacune de ces catégories (neuf pour chacune des neuf terres) comporte un « moment » d'abandon ou d'expulsion *(prahāṇa* ou *ānantaryamārga)* et un moment de délivrance *(vimuktimārga)* : auquel moment l'ascète prend possession de la destruction de cette catégorie. A la différence du chemin de vue, ces deux moments sont des moments de « savoir », *jñāna* ; il n'y a pas de « patiences », *kṣānti*, dans le chemin de méditation (v. 65 d).

L'ascète qui obtient l'abandon de la sixième catégorie des *kleśas* du Kāmadhātu *(avarabhāgīya*, v. 43) devient Sakṛdāgāmin (vii. 35c); il ne renaîtra plus qu'une fois dans le Kāmadhātu; celui qui a obtenu l'abandon des neuf catégories des mêmes passions devient Anāgāmin (vi. 34) : il ne renaîtra plus dans le Kāmadhātu.

Le chemin d'abandon par lequel l'ascète abandonne la neuvième catégorie (faible-faible) des *kleśas* qui l'attachent à la sphère la plus haute de l'existence — le quatrième Ārūpya, le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*, plus court le *bhavāgra* — porte le nom de Vajropamasamādhi (vi. 44 d). Il est suivi d'un « chemin de délivrance » dans lequel l'ascète prend possession de la destruction de tous les *kleśas* ou *āsravas*. L'ascète, muni de la plus haute des *parijñās* (v. 69 c), est désormais un Arhat, un Aśaikṣa. Il possède le *kṣayajñāna* (vi. 44 d) et, lorsqu'il est « inébranlable », l'*anutpādajñāna* (vi. 50) [Sur les diverses sortes d'Arhat, la chute de l'Arhat, vi. 56-60].

9. On donne le nom de *viśeṣamārga*, chemin d'excellence ou de

progrès, aux « chemins » (c'est-à-dire aux moments de pensée) qui sont meilleurs *(viśiṣṭa)* que le fruit déjà obtenu (v. 61, vi. 32, 65).

La théorie des quatre chemins *prayoga*, *ānantarya*, *vimukti*, *viśeṣa*, est appliquée à de multiples opérations spirituelles, par exemple à l'acquisition des *viśeṣas* (c'est-à-dire des biens spirituels, *guṇa*, dont l'acquisition repose sur les *dhyānas)* : acquisition de l'œil divin et des *abhijñās* (vii. 42), acquisition des *abhibhvāyatanas* (viii. 35), etc. — Une opération particulièrement digne de remarque est l'*indriyasaṃcāra* (vi. 41 c, 57 c, 58 d, 60), par lequel l'ascète « transforme » ou « perfectionne » les facultés *(indriya)* de foi, etc., es rendant aiguës *(tīkṣṇa)*. Sur la distinction des facultés molles *mṛdu)* et aiguës, repose le classement des saints (Śraddhānusārin, etc. vi. 29, 63).

10. Cependant, sans avoir « vu » les vérités par une *prajñā* pure, sans avoir « déraciné » les « vues erronées » *(satkāyadṛṣṭi*, idée de « je », etc.), en d'autres termes, tout en demeurant un Pṛthagjana (vi. 26 a, p. 181-3), un ascète peut se détacher *(vairāgya)* du Kāmadhātu, du Rūpadhātu et des trois premiers étages de l'Ārūpyadhātu.

A côté du chemin pur *(anāsrava)* ou supramondain *(lokottara)* ou Ārya — lequel est « vue des vérités », *darśanamārga*, ou « vue répétée, méditation des vérités », *bhāvanāmārga* — il y a un chemin impur *(sāsrava, samala)* ou mondain *(laukika)* qu'on appelle « chemin mondain de méditation », *laukika bhāvanāmārga*. Dans ce chemin l'ascète ne progresse pas par des « jugements portant sur la nature vraie des choses » *(tattvamanasikāra)* et saisissant les caractères communs *(sāmānyalakṣaṇa*, impermanence, etc.) ; il ne pensera pas à la « douleur » en soi, abstraction faite du « moi » ou de l' « autrui » qui souffre ; etc. — L'ascète se dégoûte du Kāmadhātu, « déteste » *(vidūṣaṇā)* le Kāmadhātu, qui est grossier, pénible, obstacle ; il considère le premier *dhyāna* comme excellent, etc. (vi. 49, 61). De la sorte il obtient, en deux moments successifs (moment d'abandon, moment de délivrance), l'abandon de chacune des neuf catégories de *kleśa* qui attachent au Kāmadhāthu. Et de même pour les étages successifs.

*a.* Il est évident qu'un homme né dans le Kāmadhātu, et par conséquent souillé par naissance de tous les *kleśas* propres à cette sphère d'existence, ne peut pas se dégager des dits *kleśas* par des pensées du domaine du Kāmadhātu. L'ascète doit donc s'élever au-dessus de son état naturel *(prakṛtyavasthā)* pour se dégoûter *(vairāgya)* du Kāmadhātu. Aussi longtemps qu'il n'en est pas dégoûté, il ne peut entrer dans le premier *dhyāna*, puisque c'est ce même dégoût qui le fait entrer dans le premier *dhyāna*. L'ascète doit donc entrer dans un état de recueillement qu'on nomme *anāgamya* (v. 66, vi. 44 d, 61 c, viii. 22 c) et qui est le « vestibule », la frontière *(sāmantaka)* du premier *dhyāna* : c'est dans cet état qu'il se délivre des *kleśas* du Kāmadhātu. Du premier *dhyāna* il s'élèvera, pour se dégager des *kleśas* du premier *dhyāna*, dans le « vestibule » du second *dhyāna* et ainsi de suite (viii. 21 d). Pour se délivrer, au moyen du chemin mondain de méditation, des *kleśas* d'une certaine terre, il faut, d'une part, aspirer à une terre supérieure, d'autre part, entrer dans le vestibule de la terre supérieure. — Par conséquent l'ascète ne peut pas, par le chemin mondain, se détacher de l'étage le plus élevé de l'existence, ou *bhavāgra*.

*b.* Le chemin mondain, s'il met l'ascète en possession de la destruction *(nirodha)* des *kleśas*, ou de la « disconnexion d'avec les *kleśas* » *(visaṃyoga)*, ne donne qu'une possession mondaine *(laukikī prāpti)* de cette « disconnexion » (vi. 46 a). Possession qui ne peut être définitive. Les dieux du monde de Brahmā sont des Pṛthagjanas, libérés provisoirement de l'entrée en activité des *kleśas* du Kāmadhātu.

Il est normal qu'un ascète ait pratiqué le chemin mondain de méditation avant d'entrer dans le chemin de la vue pure des vérités. Qui de nous, au cours du nombre infini de ses renaissances, n'a pas obtenu les *dhyānas* par le chemin mondain ? Tous les êtres, à certaines périodes de chaos, renaissent dans des cieux d'extase (viii. 38).

On doit donc distinguer, d'une part, l'ascète qui conquiert tous les fruits dans l'ordre comme il a été expliqué ci-dessus (§ 8), Srota-

āpanna, Sakṛdāgāmin, Anāgāmin ; d'autre part, l'ascète qui, avant d'entrer dans le chemin de vue, est déjà délivré par le chemin mondain des catégories inférieures des *kleśas* du Kāmādhatu ou de toutes les catégories des *kleśas* de Kāmadhātu *(bhūyovītarāga, vītarāga* ou *kāmavītarāga)*. Un tel ascète, lorsqu'il a parcouru le chemin de vue, ne devient pas Srotaāpanna ; il devient Sakṛdāgāmin ou Anāgāmin suivant le cas. Et il possède, grâce au chemin de vue, la possession supramondaine et mondaine de la destruction des *kleśas* abandonnés préalablement par le chemin mondain (vi. 29 c, 55).

Le Bouddha a donné un exemple mémorable de cette méthode : il était un Pṛthagjana lorsqu'il vint sous l'Arbre (iii. 41 a), mais un Pṛthagjana qui avait pratiqué jusqu'à l'extrême limite le chemin mondain, qui n'avait plus d'attachement que pour le *bhavāgra,* quatrième étage de l'Ārūpya. Aussi obtint-il la qualité d'Arhat — qui pour lui était la qualité de Samyaksaṃbuddha — en trente-deux moments de pensée (ii. 44 a, vi. 24 a) : seize moments de « compréhension des vérités » *(abhisamaya,* ci-dessus § 6), qui firent de lui un Anāgāmin, un Anāgāmin détaché de toute existence à l'exception du *bhavāgra ;* dix-huit moments (neuf chemins d'abandon, neuf de délivrance) du chemin de méditation des vérités, qui détruisirent les *kleśas* relatifs au *bhavāgra.*

11. Il est normal que l'ascète, après avoir achevé le chemin de la vue des vérités, pratique le chemin mondain de méditation.

Une fois Srotaāpanna, il se détache du Kāmadhātu par le chemin mondain : néanmoins sa possession de la destruction des *kleśas* de Kāmadhātu est une possession supramondaine (vi. 46, 53 c). Le chemin mondain le met immédiatement en possession des fruits supérieurs à celui de Srotaāpanna.

*a.* L'ascète qui est détaché du Kāmadhātu par le chemin mondain peut pratiquer le « chemin de vue » en entrant en *dhyāna* ; rien ne lui est plus aisé, puisqu'il « possède » les *dhyānas* et peut les « actualiser » *(saṃmukhīkartum)* à son gré.

*b.* L'ascète qui n'est pas détaché du Kāmadhātu par le chemin mondain, entrera dans l'*anāgamya* pour pratiquer le chemin de

vue[1]. Et il pourra, dans ce même *anāgamya*, pratiquer jusqu'au bout, jusqu'à l'acquisition du fruit d'Arhat, le chemin pur de la méditation des vérités [Tandis que le chemin impur de méditation comporte l'acquisition successive des *dhyānas* et *ārūpyas*]. Toutefois, c'est dans les *dhyānas*, et notamment dans le quatrième *dhyāna*, que le chemin se pratique le plus aisément (v. 66 a, vi. 24 a, 47 c).

*c*. Le chemin pur manque dans le Kāmadhātu (ii. 12, viii. 5).

*d*. Tout chemin pur de méditation manque aussi dans le quatrième Ārūpya; c'est donc dans une terre inférieure (troisième Ārūpya notamment) que l'ascète — lorsque l'ascète est un dieu de certaine classe — se délivrera des *kleśas* du quatrième Ārūpya (viii. 20 a).

*e*. Quels êtres sont capables de cultiver le chemin (vi. 55).

12. On peut obtenir la qualité d'Arhat sans avoir pratiqué les *dhyānas*. A plus forte raison le « recueillement de la destruction de l'idée et de la sensation » *(saṃjñāveditanirodhasamāpatti)* (ii. 43, iv. 54, 56, vi. 43, 63, 64, viii. 27 c, 33 a) n'est-il pas indispensable. Il comporte cependant de grands avantages, tout comme les *dhyānas*. Les « qualités » *(guṇa)* consistant en savoir *(jñānamaya)* et en recueillement *(samādhimaya)*, tels que l'*araṇā*, le *praṇidhijñāna*, les *vimokṣas*, le *śūnyatāsamādhi*, le *śūnyatāśūnyatāsamādhi*, etc. (chap. vii et viii), sont des accessoires du chemin.

13. Vasubandhu n'oublie pas de reporter son dessin du Chemin sur la vieille carte mystique du Bouddhisme : *bodhipākṣikas*, *mārgāṅgas*, *bodhyaṅgas*, le triple *skandha*, etc. (vi. 67).

---

1. Les deux premiers fruits ne peuvent être obtenus que par l'*anāgamya*. Le troisième peut être obtenu par six terres (vi. trad. p. 271, n. 3).

# CHAPITRE V

## Les anuśayas

Nous avons dit que le monde, dans sa variété, naît de l'acte (iv. 1). Or c'est en raison des *anuśayas*[1] que les actes s'accumulent[2] : en l'absence d'*anuśaya*, les actes ne sont pas capables de produire *(abhinirvartana)* une nouvelle existence *(punarbhava)*. Par conséquent

**1** a. La racine du *bhava*, c'est-à-dire de la renaissance ou de l'acte, c'est les *anuśayas*.[3]

Le *kleśa*[4] — souillure, passion — entrant en activité accomplit

1. Etymologie et explication du mot *anuśaya*, voir v. 39 ; sur le rôle des *anuśayas* et leur *anuśayana*, v. 17.

Sources pâlies. — Sept *anuśayas*, Aṅguttara, iv. 9 ; Vibhaṅga, 340, 383 ; Visuddhimagga, 197 ; Compendium, 172, n. 2 ; JPTS. 1910-12, p. 86 (Yamaka). — Leur nature : dissociés de la pensée, non-définis, ne prenant pas un objet, distincts des *pariyuṭṭhānas*, Kathāvatthu, ix. 4, xi. 1, xiv. 5 ; problèmes discutés ci-dessous p. 3 et suivantes.

Théorie du *kleśa-anuśaya* et de son abandon dans le Yoga classique, Yoga-sūtra, ii. 7 et suivants (qui rencontre souvent le Kośa).

Sources pâlies sur l'abandon des passions, ci-dessous p. 10, n. 1.

2. *upacayaṃ gacchanti*. Par le fait, « s'accumuler » signifie prendre force et fécondité, « produire nécessairement une rétribution » : *vipākadānāya niyatībhavanti*. Voir iv. 50 et 120.

3. *mūlaṃ bhavasyānuśayāḥ*

*bhava* peut s'entendre dans le sens de *punarbhava*, renaissance, existence à nouveau ; ou, comme dans la formule du Pratītyasamutpāda, dans le sens de *karmabhava* (iii. 12, 13, 24, 36), c'est-à-dire acte, car l'acte ne s'accumule qu'en raison des *anuśayas* (Vyākhyā).

L'auteur expliquera plus loin (vi. 3 à la fin) le rôle de la soif (ou passion), de l'acte et de l'ignorance dans la production d'une nouvelle existence.

4. Comme on voit par le Bhāṣya, *kleśa*, pour le Sarvāstivādin, est l'équivalent d'*anuśaya* ; de même *paryavasthāna (paryuṭthāna)*. — Pour le Sarvāstivādin l'*anuśaya* d'un *kleśa*, par exemple du *kāmarāga* ou désir sensuel, c'est le *kleśa* même ; pour le Vātsīputrīya, c'est la *prāpti* ou possession de ce *kleśa* ; un homme,

dix opérations : 1. il rend solide sa racine, c'est-à-dire sa *prāpti* — la possession que telle personne avait déjà du *kleśa* (ii. 36, 38 a) — empêchant qu'elle ne se rompe [1 b] ; 2. il s'installe en série *(saṃtatim avasthāpayati :* c'est-à-dire continue de se reproduire) ; 3. il accommode son champ, rendant la personne (*āśraya*, ii. 5, 6, 44 d) idoine à la naissance du *kleśa ;* 4. il engendre sa progéniture *(niṣyanda),* c'est-à-dire les *upakleśas* (v. 46) : la haine engendre la colère, etc. ; 5. il amène *(abhinirharati)* l'acte ; 6. il s'aggrège sa cause *(svasaṃbhāraṃ parigṛhṇāti),* à savoir le jugement inexact *(ayoniśomanaskāra) ;* 7. il fait qu'on se trompe *(saṃmohayati)* sur l'objet de la connaissance ; 8. il courbe *(namayati)* la série mentale sur l'objet ou vers la renaissance (iii. 30) ; 9. il fait tomber *(vyutkrāmayati, parihāpayati)* du bien *(kuśalapakṣa) ;* 10. il devient un lien *(bandhana,* v. 45 d) et empêche de franchir la sphère d'existence à laquelle il appartient. [1]

Combien y a-t-il d'*anuśayas ?*

**1** c-d. Six : attachement, et dès lors hostilité, orgueil, nescience, vue fausse, doute. [2]

Les mots : « et dès lors *(tathā)* » pour montrer que c'est en raison de l'attachement que les autres « prennent leur gîte » *(anuśayana,* v. 17) dans l'objet. Nous expliquerons ce point plus loin.

qui n'est pas actuellement en proie à la passion, « possède » la passion qu'il a eue et celle qu'il aura ; pour le Sautrāntika, c'est la semence du *kleśa,* c'est le *kleśa* endormi. — Voir ci-dessous p. 7, n. 1.

1. *yaḥ kleśo yaddhātukaḥ sa taṃ dhātuṃ nātikrāmayati.*

Saṃghabhadra ajoute : 11. il met en mauvais état, il rend inapte *(āśrayadauṣṭhulyaṃ janayaty akarmaṇyatāpādanāt)* (ii. 26 a-c) ; 12. il est hostile aux biens spirituels *(guṇān dveṣṭi) ;* 13. il provoque des actes honteux et fait de quelqu'un un objet de blâme : 14. il fait sortir du bon chemin car il dispose à suivre les maîtres d'erreur ; 15. il plante les germes de toutes les souffrances de la transmigration ; 16. il détériore l'univers réceptacle (iii. 99, iv. 85).

2. drug / ḥdod chags de bzhin khon khro daṅ / ṅa rgyal ma rig lta ba daṅ / the thsom yin te = [*ṣaḍ rāgaḥ pratighas tathā / māno 'vidyā (ca) dṛṣṭiś (ca) vimatiḥ*] — Voir ci-dessous v. 20, note.

**1** d-**2** a. Ces six en font sept par la division de l'attachement. [1]

On a [2 a] : *anuśaya* d'attachement au plaisir ou de désir sensuel *(kāmarāgānuśaya)*, [2] *anuśaya* d'hostilité *(pratigha)* ; *anuśaya* d'attachement à l'existence *(bhavarāga)* ; *anuśaya* d'orgueil *(māna)* ; *anuśaya* de nescience *(avidyā)* ; *anuśaya* de vue erronée *(dṛṣṭi)* ; *anuśaya* de doute *(vicikitsā* ou *vimati)*. [3]

Que signifie l'expression *kāmarāgānuśaya* ? Est-il question d'un *anuśaya* nommé *kāmarāga* ? Est-il question d'un *anuśaya* de *kāmarāga* distinct du *kāmarāga* ?

Si on dit que le *kāmarāga* est *anuśaya*, on contredit le Sūtra : « L'homme qui ne reste pas longtemps avec la pensée en proie *(paryavasthita)* à l'attachement au plaisir ; qui, lorsque l'enveloppement *(paryavasthāna)* de l'attachement vient à se produire, sait bien comment en sortir, pour cet homme l'enveloppe qu'est l'attachement, parfaitement brisée de vive force, est abandonnée avec son *anuśaya*. » [4] — Dire que l'attachement, en même temps que son

1. de drug kyaṅ / ḥdod chags dbye bas bdun du bśad = [*ṣaḍ amī api // rāgabhedena saptoktāḥ*]

2. L'attachement aux objets des cinq organes matériels, visibles, audibles, etc. *(pañca kāmaguṇāḥ)*

3. L'ordre diffère dans Dīgha, iii. 254, 282 ; Aṅguttara, iv. 9 ; Saṃyutta, v. 60, Vibhaṅga, p. 383 : *kāmarāga, paṭigha, diṭṭhi, vicikicchā, māna, bhavarāga, avijjā*.

4. Saṃyukta, 33, 10, 35, 11. — On peut restituer ce texte : [*yaḥ kāmarāgaparyavasthitena cetasā na bahulaṃ viharati utpannasya ca kāmarāgaparyavasthānasya*] *uttaraniḥsaraṇaṃ* [*yathābhūtaṃ prajānāti tat tasya*] *sthāmaśaḥ susamavahataṃ* [*kāmarāgaparyavasthānaṃ*] *sānuśayaṃ prahīyate*.

*uttaraniḥsaraṇa* = *paścān niḥsaraṇa* (Vyākhyā).

Comparer Aṅguttara iii. 233 = v. 323 : *na kāmarāgapariyuṭṭhitena cetasā viharati na kāmarāgapareṭena uppannassa ca kāmarāgassa nissaraṇaṃ yathābhūtaṃ prajānāti* ... ; v. 188 : *uttariṃ nissaraṇaṃ yathābhūtam* ...

L'explication la plus vraisemblable est la suivante. Un homme *rāgaparyavasthita* est un homme en proie au *rāga* ; le *rāgaparyavasthāna*, c'est l'explosion du *rāga*, c'est le *rāga* en exercice. — On comprendra Vibhaṅga, p. 383 : le *rāga* à l'état subtil, en puissance = *rāgānuśaya* ; le *rāga* manifesté = *rāgapariyuṭṭhāna* ; le *rāga* en tant que lien = *rāgasaṃyojana*.

D'après Kośa, v. 47, *paryavasthāna* est synonyme de *kleśa*, passion (mais le

*anuśaya*, est abandonné, c'est dire que l'attachement et son *anuśaya* sont deux choses distinctes.

Si on explique *kāmarāga-anuśaya* = *anuśaya* du *kāmarāga*, on devra faire de l'*anuśaya* une chose *(dharma)* dissociée de la pensée (ii. 35) [et consistant dans la possession, *prāpti*, ii. 36, du *kāmarāga*]. Or semblable théorie est en contradiction avec l'Abhidharma (Jñānaprasthāna, 6, 4) qui enseigne que « le *kāmarāgānuśaya* est associé à (= peut être accompagné de) trois sensations, de plaisir, de satisfaction, d'indifférence (ii. 7) ». Un *dharma* non-associé à la pensée ne peut être accompagné de ces sensations. [1]

Sūtra cité peut s'entendre : *rāgaparyavasthāna* = explosion du désir). — Ibidem *paryavāsthāna* s'entend, au propre, d'impudence, etc. (huit ou dix *paryavasthānas)*.

*paryavasthāna*, *paryavasthita*, « colère », « en proie à la colère, hors de soi » dans plusieurs endroits du Divyāvadāna (références dans Speyer, Avadānaśataka, Index) ; on a *tīvreṇa paryavasthānena paryavasthitaḥ*, *krodhaparyavasthitaḥ* ; p. 520, 9, *paryavasthāna* se dit de toute passion à l'état aigu : « son *paryavasthāna* d'affection disparut pour faire place au *paryavasthāna* de haine. » — Childers : *Māreṇa pariyuṭṭhitacitto* : ayant la pensée possédée par Māra.

La distinction entre *paryavasthāna* et *paryutthāna* paraît surtout verbale : il y a *paryutthāna* lorsque la passion se lève *(kun nas ldaṅ ba* ; se lever, se répandre, éclater) ; il y a *paryavasthāna* lorsque la passion enveloppe *(kun nas dkris pa)*. — On a vu que *rāgapariyuṭṭhita* = *rāgapareta* (Aṅguttara, iii. 233). — Dans Aṅguttara, i. 66, sont accumulées des expressions de sens flottant : *kāmarāga-vinivesa-vinibandha-paligedha-pariyuṭṭhāna-ajjhosāna.*

1. D'après Vasumitra (172 a, Wassilief, p. 265), les Mahāsāṃghikas et leur groupe disent : « Les *anuśayas* ne sont ni pensée *(citta)*, ni mental *(caitta)*. Ils n'ont pas d'objet *(anālambana*, comp. Kośa, i. 34, ii. 34 b). Autres les *anuśayas*, autres les *paryavasthānas (kun nas dkris pa)* : les premiers sont dissociés de la pensée *(viprayukta)* ; les seconds sont associés à la pensée *(samprayukta)*. » — Les Sarvāstivādins (173 b, Wassilieff, p. 274) disent : « Les *anuśayas* sont des mentaux, sont associés à la pensée. Tous les *anuśayas* sont *paryavasthāna* ; tous les *paryavasthānas* ne sont pas *anuśaya*. »

D'après Bhavya (180 a, Rockhill, p. 188), les Ekavyavahārikas disent : « La pensée étant pure de sa nature, on ne peut dire que les *anuśayas* soient associés à la pensée ou dissociés de la pensée. Autres les *anuśayas*, autres les *paryutthānas (kun nas ldaṅ ba)*. » [Voir Mahāvyutpatti, 30, 9, 55 ; 109, 59, 57] — Sur la pensée pure de sa nature, Aṅguttara, i. 10, Kosa, vi. 77, Wassilieff, 265.

D'après Nettippakaraṇa, p. 79 : « L'*avidyā* antérieure est la cause de l'*avidyā*

D'après les Vaibhāṣikas, il faut entendre : *kāmarāgānuśaya* = *anuśaya* nommé *kāmarāga ;* c'est l'attachement même qui est l'*anuśaya ;* de même pour les autres passions : c'est le doute *(vicikitsā)* qui est l'*anuśaya* de doute.

Mais le Sūtra que nous venons de citer dit qu'on abandonne le *kāmarāga* avec son *anuśaya*. Donc l'*anuśaya* n'est pas le *kāmarāga*. [1]

Le Vaibhāṣika répond que l'expression « avec son *anuśaya* » doit s'expliquer « avec son *anubandha* », avec ses conséquences. [2] [2 b] Ou bien le Sūtra emploie le mot *anuśaya* dans le sens de ' possession ' *(prāpti)* parce que la possession est la cause de l'*anuśaya* (ii. 36, trad. p. 182). [3] Mais l'Abhidharma, qui ne s'exprime pas par hypallages mais toujours au propre, dit que l'*anuśaya* est le *kleśa*, la passion même. Par conséquent les *anuśayas* sont associés à la pensée. — [Outre cet argument d'autorité, un argument de raison :]

« Parce qu'ils souillent la pensée, parce qu'ils empêchent, parce qu'ils sont en contradiction avec le bon, et que cependant le bon apparaît, les *anuśayas* ne sont pas dissociés de la pensée. » [4]

postérieure : l'*avidyā* antérieure est l'*anuśaya* d'*avidyā ;* l'*avidyā* postérieure est le *paryutthāna* d'*avidyā*. »

Les Andhakas soutiennent : « Autre l'*anuśaya*, autre le *pariyuṭṭhāna* » ; l'homme ordinaire, quand sa pensée est bonne, ne laisse pas cependant d'être « muni d'*anuśaya* » *(sānusaya) ;* mais on ne peut pas dire qu'il soit *pariyuṭṭhita*, enveloppé [par la passion]. (Kathāvatthu, xiv. 5) — Les mêmes Andhakas soutiennent que le *pariyuṭṭhāna* est dissocié de la pensée (xiv. 6).

Les Andhakas et certains Uttarāpathakas disent que les *anuśayas* n'ont pas d'objet *(anārammaṇa)* (ix. 4) ; les Mahāsaṃghikas et les Sammitiyas disent que les *anuśayas* sont non-définis, sans causes, dissociés de la pensée (xi. 1).

L'*anuśaya* est distinct du *pariyutthāna*, Vibhaṅga, p. 383.

1. L'objectant, d'après la Vyākhyā, est le Vātsīputrīya ; d'après l'éditeur japonais, le Mahāsāṃghika (Voir Vasumitra cité p. 4, n. 1).

2. L'*anubandha* d'une passion est ceci qu'elle est favorable à la production d'autres passions. — On peut aussi entendre *anuśaya* dans le sens de *anuvṛtti :* « On abandonne le *kāmarāga* avec sa continuation. »

3. Par métaphore, *anuśaya* = *anuśayaprāpti*, la cause étant désignée par le nom de l'effet *(upacāra) ;* au sens propre *(mukhyavṛtti)*, *anuśaya* = *paryavasthāna*.

4. C'est l'argumentation de Dharmottara, auteur de Nanjio 1288 (Note de l'éditeur japonais).

C'est-à-dire : par le fait des *anuśayas,* la pensée est souillée ; le bon *(kuśala)* qui n'est pas né *(apūrva)* est empêché de naître ; on tombe du bon déjà né : par conséquent les *anuśayas* ne sont pas des *dharmas* dissociés de la pensée.

Mais, dira-t-on, des *dharmas* dissociés de la pensée peuvent avoir semblable efficace.

Non ; si les *anuśayas* étaient dissociés de la pensée, ils seraient toujours présents ; et, par conséquent, à supposer qu'ils aient semblable efficace, jamais le bon ne pourrait naître. Or c'est un fait qu'il naît. Donc les *anuśayas* ne sont pas dissociés de la pensée.[1]

Mais encore, les docteurs qui considèrent les *anuśayas* comme dissociés de la pensée n'attribuent pas cette triple activité (souiller la pensée, etc.) aux *anuśayas,* mais bien au *kleśa* même [c'est-à-dire au *paryavasthāna,* à la passion en acte ; et celui-ci n'est pas toujours présent].

La théorie du Sautrāntika est bonne.

Par *kāmarāgānuśaya,* il faut entendre ' *anuśaya* de *kāmarāga* '. Mais l'*anuśaya* n'est ni associé à la pensée, ni dissocié de la pensée : car il n'est pas une chose *(dravya)* à part. Ce qu'on nomme *anuśaya,* c'est le *kleśa* même à l'état de sommeil [3 a] ; ce qu'on nomme *paryavasthāna,* c'est le *kleśa* à l'état de veille. Le *kleśa* endormi, c'est le *kleśa* non manifesté, à l'état de semence ; le *kleśa* éveillé, c'est le *kleśa* manifesté, en acte. Et par semence il faut entendre une certaine capacité *(śakti)* de produire le *kleśa,* puissance appartenant à la personne considérée *(āśraya, ātmabhāva)* et engendrée par le *kleśa* antérieur. De même existe dans une certaine personne la capacité de produire une connaissance de mémoire, capacité engendrée par une connaissance de perception *(anubhavajñāna)* ; de même la capacité de produire le riz, qui appartient à la plante, pousse, tige,

*cittakleśakaratvād āvaraṇatvāc chubhair viruddhatvāt /*
*kuśalasya copalambhād aviprayuktā ihānuśayāh //*

1. Si l'*anuśaya* est dissocié de la pensée, l'*anuśaya* est la ' possession ' de la passion ; or aussi longtemps qu'un homme n'est pas définitivement détaché de la passion, il garde la ' possession ' de la passion ; donc il ne pourra jamais avoir une bonne pensée.

etc., est engendrée par la semence du riz. [1] — Le docteur [2] pour qui la semence du *kleśa* est un certain *dharma* distinct du *kleśa*, dissocié de la pensée, nommé *anuśaya*, devra admettre un *dharma* existant en soi, dissocié de la pensée et cause de la connaissance de mémoire. De même pour la plante.

Réplique du Sarvāstivādin. — Vous n'avez pas le droit d'expliquer : « *anuśaya* de *kāmarāga* », car le Sūtra enseigne clairement que l'*anuśaya* est le *kāmarāga* même. Le Ṣaṭṣaṭkasūtra dit : « Pour cet homme, à la sensation agréable, il y a *rāgānuśaya* » [De toute évidence, le Sūtra entend que, au moment de la sensation agréable, il y a passion, *rāga*, en exercice *(samudācar)* : et il désigne cette passion en activité du nom d'*anuśaya*]

Mais le Sūtra dit : « Il y a *rāgānuśaya* » ; il ne dit pas : « Il y a alors *rāgānuśaya* ». [Au moment de la sensation agréable, l'*anuśaya* du *rāga* est en procès de naissance, *utpadyate* ; il n'est pas né, *utpanna*. En d'autres termes, au moment de la sensation agréable, il y a *rāga* en exercice, désir éveillé ;] lorsque cette sensation a pris fin, le *rāga* s'endort : alors seulement il y a *anuśaya* de *rāga*, désir endormi, germe du désir éveillé futur. Ou bien, dirons-nous, le Sūtra dit *rāgānuśaya* voulant dire *rāga* : le premier est l'effet du second, et la cause peut être désignée par le nom de son effet.

L'examen de ce problème occasionnel *(prāsaṅgika)* est terminé [3 b]. Revenons à notre sujet.

Quelle est cette division qu'établit le Sūtra, *kāmarāga, bhavarāga* ? Qu'est-ce que le *bhavarāga* ?

1. Sur la théorie de la semence *(bīja)* et de la capacité *(śakti)*, voir ii. 36 d (trad. p. 185, 272) ; chapitre ix, trad. Stcherbatski, p. 947, Hiuan-tsang, xxx, 13 b. Sur la mémoire, chapitre ix, Stcherbatski, p. 852, xxx, 7 a.

2. Le Vātsīputrīya (Vyākhyā), le Mahāsāṃghika (éditeur japonais).

3. *so 'sya pudgalasya bhavati sukhāyāṃ vedanāyāṃ rāgānuśayaḥ.* — Lecture de la Vyākhyā ; d'après la version tibétaine : *rāgānuśayo 'nuśete.* — Majjhima, iii. 285 : *so sukhāya vedanāya puṭṭho samāno abhinandati abhivadati ajjhosāya tiṭṭhati / tassa rāgānusayo anuseti.*

**2** b. L'attachement au *bhava* naît de deux *dhātus*. [1]

L'attachement relatif au Rūpadhātu et à l'Ārūpyadhātu s'appelle *bhavarāga*, attachement à l'existence — [par opposition au *kāmarāga*, attachement aux objets agréables, *kāma*, *kāmaguṇa*, qui est l'attachement propre au Kāmadhātu, iii. 3 c-d].

Pourquoi réserver ce nom *bhavarāga* à l'attachement aux deux *dhātus* supérieurs ?

**2** c-d. Il est ainsi nommé parce qu'il est tourné vers le dedans, et pour écarter l'idée que ces deux *dhātus* sont la délivrance. [2]

L'Ecole *(kila)* explique : En général, l'attachement des êtres de ces deux *dhātus* porte sur le recueillement *(samāpatti)*, [exactement sur le *dhyāna* ' dégustable ', *āsvādanasaṃprayuktadhyāna*, viii. 6]. On dit : « en général », parce que ces êtres ont aussi attachement à l'égard de leurs palais, *vimāna*, etc. — Cet attachement, étant de l'ordre du recueillement, est tourné vers le dedans *(antarmukhapravṛtta)*. C'est pourquoi il reçoit seul le nom de *bhavarāga*.

En outre certaines personnes s'imaginent que ces deux *dhātus* constituent la délivrance *(mokṣa)* ; c'est pourquoi Bhagavat donne le nom ' attachement à l'existence ' à l'attachement qui a pour objet ces deux *dhātus*.

[D'après nous], par *bhava* il faut entendre la personne *(ātmabhāva, āśraya)*. Les êtres en recueillement goûtent *(āsvādayanti)* et le recueillement et leur propre personne *(svāśraya, svātmabhāva)*. Etant dégagés de l'attachement aux plaisirs *(kāmavītarāga)*, ils goûtent seulement leur propre personne et non des objets extérieurs. C'est pourquoi on appelle *bhavarāga* l'attachement aux deux *dhātus* supérieurs.

Ces six *anuśayas*, d'après l'Abhidharma (Jñānaprasthāna, 5, 11), en font dix. Comment cela [4 a] ?

1. *bhavarāgo dvidhātujaḥ* /

2. *antarmukhatvāt tanmokṣasaṃjñāvyāvṛttaye smṛtaḥ* // — Cité dans la Vyākhyā ci-dessous ad 36 a-b avec une lecture *kṛtaḥ*.

**3.** Il y a cinq vues, *satkāyadṛṣṭi, mithyādṛṣṭi, antagrāhadṛṣṭi, dṛṣṭiparāmarśa* et *śīlavrataparāmarśa* : donc dix *anuśayas*.[1]

Les six *anuśayas*, en divisant en cinq la vue *(dṛṣṭi)*, font dix *anuśayas* : cinq qui ne sont pas vue de leur nature, *rāga, pratigha, māna, avidyā* et *vicikitsā* ; cinq qui sont vue, *satkāyadṛṣṭi*, etc.

L'Abhidharma (Jñānaprasthāna, *ibid.)* enseigne en outre que ces dix *anuśayas* font trente-six *anuśayas* du Kāmadhātu, trente-et-un du Rūpadhātu, trente-et-un de l'Ārūpyadhātu, soit en tout quatre-vingt-dix-huit *anuśayas*. [4 b][2]

1. Ita ba lña ste ḥjig thsogs daṅ / log daṅ mthar ḥdzin lta ba daṅ / lta daṅ ni thsul khrims daṅ / brtul zhugs mchog tu ḥdzin daṅ ḥbru — Paramārtha : « ... par là à nouveau font dix ». — [*dṛṣṭayaḥ pañca satkāyamithyāntagrāhadṛṣṭayaḥ/ dṛṣṭiśīlavrataparāmarśāv (anuśayā) daśa* //]

2. Les *anuśayas*, d'après leur nature, sont dix. En tenant compte de la sphère à laquelle ils appartiennent et du mode d'expulsion (vue de chacune des quatre vérités et méditation), on obtient le chiffre de quatre-vingt-dix-huit. — D'après les Yogācāras, cent-vingt-huit, voir v. 8 ; p. 21, n. 1.

Vasubandhu, fidèle à son programme, expose le système des Abhidharmas. Voici un sommaire du Prakaraṇa (xxiii. 10, 21b-29a).

Parmi les 98 *anuśayas* combien appartiennent au Kāmadhātu ? .... Combien sont abandonnés par la vue ? ... Parmi les 36 du Kāmadhātu combien sont abandonnés par la vue ? ... Combien par la vue de la douleur ?

Quel est le sens du mot *anuśaya* ? Il signifie *aṇu, anuśayana, anusaṅga, anubandha* (Koša, v. 39). L'*anuśaya* non abandonné, non parfaitement connu *(parijñā)* ' prend gîte et croissance ' *(anuśete*, glosé dans le Koša par *pratiṣṭhāṃ labhate, puṣṭiṃ labhate)* en raison de deux choses : l'objet *(ālambana)*, les *dharmas* associés *(saṃprayoga)*. Il ' prend gîte ' dans le *dhātu* auquel on appartient, non dans un autre (v. 18).

Il y a 12 *anuśayas : kāmarāgānuśaya, pratigha, rūparāga, ārūpyarāga, māna, avidyā, satkāyadṛṣṭi, antagrāhadṛṣṭi, mithyādṛṣṭi, dṛṣṭiparāmarśa, śīlavrataparāmarśa, vicikitsānuśaya.*

Comment ' prend gîte ' le *kāmarāgānuśaya* ? En raison de l'agréable, du plaisant ..... Comment le *pratigha* ? En raison du désagréable ..... Comment le *rūparāga* ? En raison de l'agréable ..... Comment le *māna* ? ....

Pourquoi se produit le *kāmarāgānuśaya* ? Pour trois raisons : 1. Le *kāmarāgānuśaya* n'est pas abandonné, complètement connu ; 2. Des *dharmas* favorables à l'explosion *(paryavasthāna)* du *kāmarāga* se présentent ; 3. Il y a jugement incorrect *(ayoniśomanasikāra)* ..... (v. 34).

Ces douze *anuśayas* en font sept (en comptant *rūparāga* et *ārūpyarāga*

Trente-deux *anuśayas* du Kāmadhātu sont susceptibles d'être abandonnés par la vue des vérités. (Voir i. 40, iv. 11-12)

**4.** « Sont, dans le Kāmadhātu, abandonnés par la vue de la douleur et des trois autres vérités, respectivement, dix, sept, sept, huit, en exceptant trois ou deux *dṛṣṭis*. »[1]

sous le nom de *bhavarāga* ; en comptant les cinq *dṛṣṭis* sous le nom de *dṛṣṭyanuśaya*) .....

Ces sept *anuśayas* en font 98 (en comptant autant de *kāmarāgānuśayas* qu'il y a de catégories de *kāmarāga* : catégorie à expulser par la vue de la douleur, etc.)

Parmi les 98, combien sont universels *(sarvatraga)*, non-universels (v. 17) ? Universels, 27 ; non universels, 65 ; l'un ou l'autre, 6 .... (fol. 22 a 2-17). Combien ont pour objet l'impur *(sāsravālambana)* (v. 18) (fol. 22 a 18-22 b 4), le conditionné *(saṃskṛtālambana)* (22 b 5-11) ?

Combien ' prennent gîte et croissance ' *(anuśete*, voir v. 17) de leur objet ? des *dharmas* associés ? de leur objet et des *dharmas* associés ? ni de l'un ni des autres ? — [L'examen de ce problème remplit plusieurs feuillets, 22 b 12-29 a 20 : Combien ' prennent gîte et croissance ' du fait de l'objet, etc., dans les *dharmas* abandonnés par la vue de la douleur ? ... dans les pensées abandonnées par la vue de la douleur ? ... dans les pensées associées à la vue fausse abandonnée par la vue de la destruction ? ... dans l'*avidyā* abandonnée par la vue de la destruction ? ... dans l'*avidyā* associée à la vue fausse abandonnée par la vue de la destruction ? ....]

1. *daśaite sapta saptāṣṭau dṛṣṭidvitrivivarjitāḥ /*
*yathākramaṃ prahīyante kāme duḥkhādidarśanaiḥ //*

Quelques notes sur l'abandon *(prahāṇa)* des passions d'après les sources pâlies (voir vi. 1) :

1) Majjhima, i. 7, distingue les *āsavas* à abandonner par *dassana, saṃvara, paṭisevana, adhivāsana, parivajjana, vinodana* et *bhāvanā*.

2) D'après la Dhammasaṅgaṇi sont abandonnés par *darśana* les trois erreurs de *satkāyadṛṣṭi, vicikitsā* et *śīlavrataparāmarśa*, avec les passions *(rāga*, etc.) qui résident dans ces trois erreurs ; avec les sensations, notions, etc., qui leur sont associées ; avec les actes qu'elles produisent (1002-1006) ; est abandonné par *bhāvanā* tout le reste des *rāgas, dveṣas, mohas*, avec les passions annexes, sensations, actes (1007). — Les causes *(hetu)* du premier groupe sont abandonnées par *darśana* ; les causes du second par *bhāvanā* (1010-1011). — Ne peut être abandonné ce qui est bon *(kusala)*, ce qui est matière *(rūpa)* et l'inconditionné *(asaṃkhatā dhātu)*. — Comparer Kośa, i. 40.

3) Kathāvatthu, i. 4, combat la thèse de l'abandon graduel des passions par la vue successive des vérités de la douleur, etc.

4) Atthasālinī, p. 234, l'*anusayapajahana* par le chemin de Sotāpanna et

Les dix *anuśayas* que nous avons dits, sont tous, dans le Kāmadhātu, susceptibles d'être abandonnés par la vue de la douleur.

Sept sont susceptibles d'être abandonnés par la vue de l'origine, par la vue de la destruction, en écartant la *satkāyadṛṣṭi*, l'*antagrāhadṛṣṭi*, le *śīlavrataparāmarśa*.

Huit sont susceptibles d'être abandonnés par la vue du chemin, en écartant la *satkāyadṛṣṭi* et l'*antagrāhadṛṣṭi*.

Cela fait trente-deux *anuśayas*, susceptibles d'être abandonnés par la vue, parce que la seule vue des vérités suffit à les abandonner.

**5** a. « Quatre sont susceptibles d'être abandonnés par la méditation. » [1]

d'Arhat ; p. 376, l'abandon des *saṃyojanas* par les quatre chemins (Voir le tableau établi par Mrs Rhys Davids, Psychology, p. 303).

5) Visuddhimagga, p. 570 (Warren, p. 193), l'ordre d'abandon *(pahānakkama)* des *upādānas :* les trois derniers abandonnés par le Sotāpanna ; le premier *(kāmupādāna)* par l'Arhat ; p. 684-6, par quel *ñāṇa* (de Sotāpanna, etc.) sont à tuer *(vajjha = vadhya* de Kośa, v. 6) les divers *saṃyojanas, kilesas, ..... upādānas*, (sept) *anuśayas, malas, kammapathas*, etc. : les *diṭṭhi-vicikitsā* par le *ñāṇa* de Sotāpanna, les *kāmarāga-paṭigha* par le *ñāṇa* d'Anāgāmin, les *māna-bhavarāga-avidyā* par le *ñāṇa* d'Arhat.

6) Plusieurs sortes de *prahāṇa* sont nommées et définies dans Atthasālinī p. 351, Sumaṅgalavilāsinī, p. 20, qui ne sont pas tout à fait d'accord.

La Sumaṅgala dit que, par le Vinaya, on obtient la moralité (*sīla*), donc le *vītikkamappahāṇa*, l'abandon des débordements des passions, c'est-à-dire abandon du péché : car la moralité s'oppose *(patipakkha)* au *vītikkama* des *kilesas ;* elle s'oppose à ce que les passions débordent et se manifestent par des actes. Cet abandon est aussi nommé *tadaṅgappahāṇa* ' abandon partiel '. Pour l'Atthasālinī, le *tadaṅgappahāṇa* est l'abandon d'une certaine passion ou erreur (croyance à l'*ātman*, croyance à un mauvais chemin, à l'éternité, à l'anéantissement ; ne pas voir comme dangereux ce qui est dangereux, etc.) par la vue du caractère composé du moi, par la vue du chemin, etc. Maung Tin traduit : « elimination of the factor in question ».

Par le Sūtra, on obtient le recueillement *(samādhi)* et par conséquent le *pariyuṭṭhānapahāṇa* ou *vikkhambhanapahāṇa*, l'abandon (temporaire) de l'explosion, de la manifestation des passions ; l'abandon qui consiste dans le fait d'empêcher, de dompter les passions (Mahāvyutpatti, 130, 5).

Par l'Abhidharma, on obtient la *paññā*, et par conséquent l'*anusayapahāṇa* ou *samucchedappahāṇa*, l'abandon des germes *(anusaya)* des passions, l'abandon qui consiste dans la destruction définitive *(samuccheda)* des passions.

1. *catvāro bhāvanāheyāḥ*

A savoir, *rāga, pratigha, avidyā, māna* [5 a] : parce que celui qui a vu les vérités les abandonne ensuite par la pratique du chemin *(mārgābhyāsa)*.

De la sorte, la *satkāyadṛṣṭi* est d'une seule espèce *(ekaprakāra)*, étant susceptible d'être abandonnée par la vue de la douleur ; de même l'*antagrāhadṛṣṭi*. La *mithyādṛṣṭi* est de quatre espèces, étant susceptible d'être abandonnée par la vue de la douleur, de l'origine, de la destruction [248 b], du chemin ; de même le *dṛṣṭiparāmarśa* et la *vicikitsā*. Le *śīlavrataparāmarśa* est de deux espèces, étant susceptible d'être abandonné par la vue de la douleur et du chemin. Le *rāga*, le *pratigha*, le *māna*, l'*avidyā* sont de cinq espèces, étant susceptibles d'être abandonnés par la vue des vérités et par la méditation.

Quel est le caractère, quelle est la définition des *anuśayas* susceptibles d'être abandonnés par la vue de la douleur ? ... quelle est la définition des *anuśayas* susceptibles d'être abandonnés par la méditation ?

Lorsque l'objet *(ālambana)* d'un *anuśaya* est susceptible d'être abandonné par la vue d'une certaine vérité, on dit que cet *anuśaya* est susceptible d'être abandonné par la vue de cette vérité [1]. Les autres sont susceptibles d'être abandonnés par la méditation.

Il y a donc douze *dṛṣṭis*, quatre *vicikitsās*, cinq *rāgas*, cinq *pratighas*, cinq *avidyās* : en tout trente-six *anuśayas* du domaine du Kamadhātu.

**5** b-c. Les mêmes, en exceptant les *pratighas*, du Rūpadhātu [2].

Les mêmes sortes d'*anuśaya*, en exceptant les cinq *pratighas*, font les trente-et-un *anuśayas* du domaine du Rūpadhātu.

Les deux chemins, chemin de la vue, chemin de la méditation, sont expliqués Kośa, vi. 1, 26, 49.

1. *ye yaddarśanaheyālambanās te taddarśanaheyāḥ*. — Par exemple la vue de négation *(nāstidṛṣṭi)* ou *mithyādṛṣṭi*, quand elle consiste à nier la vérité de la douleur, constitue un *anuśaya* à abandonner par la vue de la douleur.

2. [*te ca pratighavarjitāḥ / rūpeṣu*]

**5** c. De même dans l'Ārūpyadhātu. [1]

Les mêmes trente-et-un.

**5** d. De la sorte, quatre-vingt-dix-huit. [2]

Les Ābhidhārmikas (Jñānaprasthāna, 3, 2) disent: Les six *anuśayas* en font quatre-vingt-dix-huit par la distinction de la nature ou aspect *(ākāra)*, de l'espèce *(prakāra)* ou mode d'expulsion (ii. 52 b) et de la sphère d'existence *(dhātu)*.

Parmi les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas*, quatre-vingt-huit sont abandonnés par la vue *(darśana)* parce qu'ils sont frappés, mis à mal *(vadhya)*, par les ' patiences ' *kṣāntis* (vi. 25 d) [5 b]; dix sont abandonnés par la méditation *(bhāvanā)* parce qu'ils sont frappés par les ' savoirs ', *jñānas* [3]. La règle est-elle stricte quant à l'abandon par la vue et la méditation ?

**6** a-c. Les *anuśayas* qui sont frappés par les *kṣāntis*, lorsqu'ils naissent du *bhavāgra* (le plus haut stade de l'Ārūpyadhātu), sont abandonnés par la vue seule; nés des autres étages *(bhūmis)*, ils sont abandonnés par la vue et par la méditation. [4]

Par *kṣāntis*, il faut entendre les *dharmajñānakṣāntis* et les *anvayajñānakṣāntis* (vi. 26 c).

Parmi les *anuśayas* qui sont frappés par les *kṣāntis*, ceux qui sont relatifs au *bhavāgra* sont abandonnés par la seule vue, car le seul *anvayajñāna* les fait abandonner. [Seuls les Āryas, par le chemin pur, abandonnent ces *anuśayas*] (vi. 45 c)

Ceux qui sont relatifs aux huit autres *bhūmis* (Kāma, Rūpa et trois premiers étages de l'Ārūpya) sont abandonnés soit par la vue,

1. [*tadvad ārūpye*]
2. de ltar dgu bcu brgyad du ḥdod = [*tathāṣṭānavatir matāḥ* //]
3. Voir vi. 28, note.
4. srid rtse las skyes bzod pa yis / gzhom bya mthoṅ bas spaṅ bya ñid / lhag skyes mthoṅ daṅ bsgom gñis kyis = *bhavāgrajāḥ kṣāntivadhyā* [*dṛgheyā eva śeṣajāḥ / dṛgbhāvanābhyām*]

soit par la méditation : les Āryas les abandonnent par la vue seulement, non par la méditation, au moyen des *dharmajñānakṣāntis* ou des *anvayajñānakṣāntis* suivant qu'il s'agit d'*anuśayas* du Kāmadhātu ou d'*anuśayas* des sphères supérieures ; les Pṛthagjanas les abandonnent par la méditation seule, non par la vue, car ces *anuśayas* peuvent être abandonnés par la méditation du *lokasaṃvṛtijñāna* (vii. 9).

**6** c-d. Les *anuśayas* qui ne sont pas frappés par les *kṣāntis* sont abandonnés par la seule méditation. [1]

Les *anuśayas* qui sont frappés par les *jñānas*, à quelque étage qu'ils appartiennent, sont abandonnés par la seule méditation, qu'il s'agisse de l'Ārya ou du Pṛthagjana. En effet, l'Ārya les abandonne par la méditation de l'*anāsrava jñāna*, le savoir pur ; le Pṛthagjana par la méditation du *lokasaṃvṛtijñāna*.

D'autres docteurs soutiennent que les Infidèles *(bāhyaka)* ne peuvent abandonner [6 a] les *anuśayas* susceptibles d'être abandonnés par la vue. Car le [Mahā]karmavibhāgasūtra enseigne que la *mithyādṛṣṭi*, portant sur le Kāmadhātu, se trouve en activité chez des Infidèles, quoique ' détachés ' *vītarāga*, — c'est-à-dire ayant abandonné le *rāga* portant sur le Kāmadhātu, *rāga* qu'on abandonne par la méditation. — Et le Brahmajālasūtra dit que des infidèles détachés entretiennent toute sorte de vues *(dṛṣṭi)* portant sur le Kāmadhātu : il y a parmi eux des hommes qui se forgent des systèmes sur le passé *(pūrvāntakalpaka)*, éternalistes *(śāśvatavādin)*, partiellement éternalistes, partisans du hasard. [Comme on pourrait objecter : « les ' vues ' de ces hommes détachés du Kāmadhātu sont du domaine du Rūpadhātu », nous dirons que] le Kāmadhātu ne peut, en ce qui les concerne, être l'objet des passions *(kleśa)* du domaine du Rūpadhātu, parce qu'ils sont détachés du Kāmadhātu. Donc ils n'ont pas abandonné les *dṛṣṭis* du domaine du Kāmadhātu.

Les Vaibhāṣikas expliquent cette difficulté en disant que les ' déta-

1. *akṣāntivadhyā bhāvanayaiva tu* //

chés ' perdent [le détachement] au moment même où ils produisent la *dṛṣṭi*, comme Devadatta (Rockhill, p. 85) perdit la *ṛddhi* (vii. 48 a).

Nous avons vu que la *dṛṣṭi* se divise en cinq catégories en raison de son aspect *(ākāra)*. Quelles sont les cinq *dṛṣṭis* ?

**7.** La vue du moi et du mien, la vue d'éternité et d'anéantissement, la vue de négation, la vue qui prend pour haut ce qui est bas, celle qui prend pour cause et chemin ce qui n'est pas cause et chemin : ce sont là les cinq vues. [1]

1. Croire au moi et au mien *(ātmātmīyagrāha)*, c'est la *satkāya-dṛṣṭi* [2] ; *sat*, parce que périssant ; *kāya*, parce que accumulation [6 b], multiplicité. *Satkāya*, c'est-à-dire ' accumulation des choses périssantes ', c'est-à-dire les cinq *upādānaskandhas* [3]. (i. 8 a-b)

1. *ātmātmīyadhruvocchedanāstihīnoccadṛṣṭayaḥ /*
*[ahetvamārgataddṛṣṭir etā hi pañca dṛṣṭayaḥ //]*

rgyu min lam min der lta ba / de dag lta ba lña yin no.

2. Burnouf (Introduction, 263) a expliqué : « l'opinion que le corps est ce qui existe, c'est-à-dire qu'il est le *moi* qui seul existe ». — Childers, d'après son correspondant Subhūti, explique *sakkāya* = *sakāya* = *svakāya* (comme on a *anuddayā* = *anudayā*, etc., Müller, Simplified Grammar, p. 19). On aurait donc : *sakkāyadiṭṭhi* = théorie de son corps, théorie que le corps est personnel (Mrs Rhys Davids, Psychology, p. 257, cite à ce propos Suttanipāta, 950, 951). Voir Vibhāṣā citée p. 17, n. 1. — E. Senart pense à *satkārya* (Mélanges Harlez, p. 292). — Walleser, ZDMG. 64, 581, *svat-kāya*.

Atthasālinī, p. 348 : *sakkāyadiṭṭhīti vijjamānaṭṭhena sati khandhapañcakasaṅkhāte kāye sayaṃ vā sati tasmin kāye diṭṭhīti*. — Expositor, p. 450 : a view arising with respect to the body in the sense of existing, and called the five aggregates, or, itself appearing as the view arising with respect to that body (??).

Madhyamakāvatāra, vi. 120, 144 (p. 282 et 311 de la traduction, Muséon, 1911) ; Dhammasaṅgaṇi, 1003.

*Sakkāya* = *pañcupādānakkhandhā*, Majjhima, i. 299.

La *satkāyadṛṣṭi* n'est pas « mauvaise », Kośa, iv. 12 d, 89, v. 19.

3. Comme le montrent la version de Hiuan-tsang et d'autres sources, Vasubandhu expose ici l'explication des Sautrāntikas. — C'est sur cette étymologie que repose la version tibétaine : *ḥjig tshogs la lta ba* = « vue sur la collection de ce qui périt ». On verra, p. 16, note 1. 16, par quel artifice *sat* = *ḥjig* = *hoái* = périr, se détériorer = *miě* (Paramārtha).

Hiuan-tsang : « Croire au moi et au mien c'est la vue de *sat-kā-ya*. On a *sat*

parce que périssant *(hoái)* ; collection, c'est ce qu'on nomme ***kā-ya*** [6 b] : c'est-à-dire « collection de choses impermanentes ». Le ***kā-ya*** est ***sat***, d'où ***sat-kāya***. Ce ***sat-kāya*** c'est les cinq ***upādānaskandhas***. On emploie cette expression pour écarter l'idée de permanence et celle d'unité, car c'est en raison de ces deux idées qu'il y a croyance au moi. — Les Vaibhāṣikas expliquent : parce qu'existant *(yeòu)*, ***sat*** ; le sens de ' corps ' *(kāya)* comme ci-dessus. On dit que cette vue repose sur le ' corps existant ' pour écarter l'idée que l'idée de moi et de mien n'ont pas d'objet [glose de l'éditeur : réfutation des Sautrāntikas]. Cette vue reçoit le nom de ***sat-kāya*** parce qu'elle se produit en raison du ***sat-kāya***. »

Commentaire du Vijñaptimātra : « Les Sautrāntikas disent que ***sat*** signifie ' faux, trompeur ' *(wei)* ; ***kā-ya*** = ' corps ' ; ***da-li-s-ti*** = ' vue ' ; ' corps ' signifie ' accumulation ', est une expression métaphorique pour accumulation ; la vue produite en raison du corps-accumulation est la ' faux-corps-vue '. Le Bouddha réfute la future doctrine Sarvāstivādin que le nom est ' existant-corps-vue ' ; par conséquent il dit le mot ***sat*** ' trompeur ' (***sa wei***). Ce même mot ***sat*** signifie ' existant ' ; mais ici il signifie ' faux ' d'après l'étymologie ***sīdantīti sad iti*** [a]

Saṃghabhadra (xxiii. 5, 9 b) explique : « Par la force de la cause *(hetu*, sans doute ***sabhāgahetu***, voir ii. 52 a trad. p. 255) et de l'enseignement, des sots reconnaissent « moi » et « mien » dans les cinq ***upādānaskandhas***. Cette vue est nommée ***satkāyadṛṣṭi***. — ***Sat*** parce qu'existant ; collection *(tsiú* = ***rāśi***, etc.), c'est ce qu'on nomme ***kāya*** : le sens est ***samavāya*** (hoûo hŭ), ***ācaya*** (***tsĭ-tsiú***). Le ***kāya*** est ***sat***, donc ***satkāya***. Le sens est celui d'existence réelle et de multiplicité. — Cette vue admet le « moi » : or le moi n'existe pas. On désigne l'objet de cette vue par le mot ***sat*** pour écarter l'idée que cette vue naît en ayant pour objet l'inexistant ; et dans la crainte que, en conséquence, il y ait croyance à la réalité du « moi », on désigne ensuite cet objet par le mot de ***kāya***. C'est-à-dire : Ceux qui croient au « moi » reconnaissent une entité unique, le « moi », soit dans une série [= la série des pensées, ***cittasaṃtati***], soit dans plusieurs séries [= série des pensées et mentaux, série des éléments matériels] ; or ces séries ne sont pas le « moi », parce que le ***kāya*** est une multiplicité. — Comme cette vue du « moi » a pour objet le ***satkāya***, on la nomme ***satkāyadṛṣṭi*** ; le sens est qu'elle a pour objet les cinq ***upādānaskandhas***. Le Sūtra dit en effet : « Tous les brâhmanes et religieux qui croient au moi, ce qu'ils considèrent, c'est les cinq ***upādānaskandhas***. » — C'est pourquoi Bhagavat donne à la seule vue de « moi » et de « mien » le nom de ***satkāyadṛṣṭi***, pour que l'on n'aille pas croire que la connaissance a un objet inexistant (puisque le « moi » n'existe pas), ou que le « moi » existe (puisque la connaissance a pour objet l'existant et non pas l'inexistant). — Le Sautrāntika (c'est-à-dire Vasubandhu) donne l'explication suivante : « On a ***sat*** parce que périssant ; collection *(tsiú)*, c'est ce qu'on nomme ***kāya***, c'est-à-dire « collection de choses impermanentes ». Le ***kāya*** est ***sat***, donc ***satkāya***. Ce ***satkāya***, c'est les cinq ***upādānaskandhas***. On emploie cette expression pour écarter l'idée de permanence et d'unité, car c'est en raison de ces deux idées qu'il y a croyance au moi ». — Mais à quoi bon ajouter le mot ***sat*** (avec le sens de ' périssable ') ? Le mot ***kāya*** suffit pour écarter l'idée de permanence. Si ***sat*** signifie

On se sert de l'expression *satkāya* pour écarter la notion de permanence *(nityasaṃjñā)* — c'est pourquoi on dit *sat* — et pour écarter la notion d'unité *(piṇḍagrāha)* — c'est pourquoi on dit *kāya*. En effet, si on croit que les *skandhas* sont un moi, c'est parce que d'abord on leur attribue permanence et unité.

*Satkāyadṛṣṭi*, c'est-à-dire ' vue sur le *satkāya* '.

Par le fait, toutes les *dṛṣṭis* dont l'objet est impur *(sāsravālambana)*, *antagrāhadṛṣṭi*, etc., sont des vues sur le *satkāya*, c'est-à-dire sur les cinq *skandhas*. Mais, tout en étant vues sur le *satkāya*, elles ne sont pas ' vue de moi et de mien '. [1]

Aussi, c'est la seule croyance au moi et au mien qui reçoit le nom de *satkāyadṛṣṭi* ; d'après la déclaration de Bhagavat : « Ô moines, tout religieux ou brâhmane qui dans ce monde croit au moi, ce qu'il considère comme le moi, c'est seulement les cinq *upādānaskandhas*. » [2]

2. Croire à l'éternité, croire à l'anéantissement *(dhruva, uccheda)* de ce qu'on croit être le moi, c'est l'*antagrāhadṛṣṭi*, ' la vue de la

périssable, il faut dire simplement *kāyadṛṣṭi* : il n'y a pas de *dharma* éternel et susceptible de former tas. Donc à quoi bon qualifier *kāya* par un mot signifiant périssable ? [a] Lecture de S. Lévi.

1. Vibhāṣā, 49, 11. — Cette vue, ayant pour domaine le *satkāya* (yeòu chēn) *(satkāye pravartata iti)*, est nommée *satkāyadṛṣṭi*. — Question : Il y a d'autres vues qui ont pour domaine le *satkāya*, non pas l'*asatkāya*, et qui seront nommées *satkāyadṛṣṭi* ? — Les autres vues ont pour domaine le *svakāya*, ou le *parakāya*, ou le *satkāya*, ou l'*asatkāya* ; aussi ne sont-elles pas nommées *satkāyadṛṣṭi*. Ayant pour domaine le *svakāya*, c'est-à-dire ayant pour objet leurs propres sphère *(dhātu)* et terre *(bhūmi)* ; ayant pour domaine le *parakāya*, c'est-à-dire une autre sphère, une autre terre. Ayant pour domaine le *satkāya*, c'est-à-dire l'impur *(sāsrava)* ..... Cette vue, qui a pour domaine le *satkāya*, croit au « moi » et au « mien » : donc elle est nommée *satkāyadṛṣṭi*. Les autres, bien qu'elles aient pour domaine le *satkāya*, ne croient pas au « moi » et au « mien » : donc elles ne sont pas nommées *satkāyadṛṣṭi* ..... Vasumitra dit : Cette vue a seulement pour domaine le *svakāya*, donc elle est nommée *satkāyadṛṣṭi* ; les cinq *upādānaskandhas*, c'est ce qu'on nomme *svakāya*. »

2. Saṃyukta, 21, 17 ; Madhyama, 58, 1 ; Vibhāṣā, 8, 7 ; Kośa, trad. Hiuan-tsang xxix. 16 b ; Saṃyutta, iii. 46 : *ye keci bhikkhave samaṇā vā brāhmaṇā vā anekavidham attānaṃ samanupassamānā samanupassanti sabbe te pañcupādānakkhandhe samanupassanti etesaṃ vā aññataraṃ.*

croyance aux extrêmes ', car c'est croire faussement aux thèses extrêmes *(anta)* de l'éternité ou de l'anéantissement.

3. La *dṛṣṭi* qui consiste à nier *(apavāda)* ce qui existe réellement, la vérité de la douleur, etc. ; [7 a] qui consiste à dire : *nāsti*, « cela n'est pas », c'est la *mithyādṛṣṭi*, « vue fausse ».[1] Toutes les vues faussement conçues *(mithyāpravṛtta)* sont des ' vues fausses ' ; mais la *mithyādṛṣṭi* seule reçoit ce nom parce qu'elle est la plus fausse de toutes, comme la plus mauvaise odeur est appelée la mauvaise odeur. — Elle est de négation *(apavāda)*, tandis que les autres vues sont d'affirmation, d'attribution erronée *(samāropikā)*.[2]

4. La *dṛṣṭi* qui consiste à considérer comme bon, ' haut ' *(ucca)*, ce qui est mauvais, bas, abandonné *(hīna*, iv. 127), c'est le *dṛṣṭiparāmarśa*, ' l'estime des mauvaises vues '. — Que faut-il entendre par *hīna* ? Tout ce qui est impur *(sāsrava)*, parce que les Saints l'abandonnent *(prahīṇa)*. — La vue qui consiste à l'estimer s'appelle simplement ' considération ' *(parāmarśa)*.

Il conviendrait de dire *dṛṣṭyādiparāmarśa*, ' estime de ce qui est bas à commencer par les mauvaises vues '. Le mot *ādi* est omis.[3]

5. La vue qui consiste à considérer comme cause ce qui n'est pas cause, comme chemin ce qui n'est pas chemin, c'est le *śīlavrataparāmarśa* : à savoir considérer comme cause du monde Maheśvara, Prajāpati, ou toute autre entité qui n'est pas cause du monde ; considérer comme cause d'une naissance céleste *(svarga)* les rites de suicide, entrée dans le feu ou noyade, qui ne procurent pas le ciel ; considérer comme chemin de la délivrance la moralité et les pratiques ascétiques à elles seules *(śīlavratamātraka)*, qui ne sont pas à elles seules le chemin de la délivrance, et les ' savoirs ' *(jñāna)* des Sāṃkhyas et des Yogins qui ne sont pas le chemin de la délivrance ; et le reste.

1. Voir Kośa, iv. 66 a, 78 b ; 79 c, 96 ; Dhammasaṅgaṇi, § 381, etc.

2. Comment la vue d'anéantissement, *ucchedadṛṣṭi*, est-elle une vue d'affirmation ? L'auteur parle ici en général (Vyākhyā).

3. Omis par Hiuan-tsang. — Saṃghabhadra explique : *dṛṣṭyādīnām upādānaskandhānāṃ paratvena pradhānatvenāmarśo dṛṣṭiparāmarśa iti / paraśabdaprayogeṇa cāyam atiśayārtho labhyata iti.*

Ici aussi, d'après les Vaibhāṣikas *(kila)*, le mot *ādi* est omis. [1]

Telles sont les cinq *dṛṣṭis*.

Objection. — On a dit que la vue qui regarde comme cause du monde ce qui n'est pas la cause du monde est *śīlavrataparāmarśa*. Dans cette hypothèse, le *śīlavrataparāmarśa* est abandonné par la vue de l'origine *(samudayasatya)*, puisqu'il comporte méprise *(vipratipannatva)* sur la cause.

Nous répondons que ceux qui considèrent le Seigneur *(īśvara)* ou Prajāpati comme cause du monde regardent le Seigneur et Prajāpati comme des êtres éternels, uns, personnels, actifs *(ātman, kartar)*. [7 b] Il s'ensuit que :

**8.** Si on adhère à l'idée que le Seigneur, etc., est la cause du monde, c'est en raison des fausses conceptions ou méprises de permanence et de personnalité. Donc cette adhésion est à abandonner par la vue de la douleur. [2]

La croyance à l'éternité, à la personnalité du Seigneur ou de Prajāpati, est abandonnée par la vue de la seule vérité de la douleur ; par conséquent la croyance à leur causalité, qui résulte de cette première croyance, est abandonnée comme est abandonnée cette même première croyance.

Objection. — L'opinion que le suicide, combustion ou noyade, produit une naissance céleste, l'opinion que la moralité et les pratiques ascétiques produisent par elles-mêmes la pureté *(śuddhi)*, n'ont

1. Le *śīlavrata* est inclus dans le *rūpaskandha* ; il faudrait ajouter *ādi* pour mentionner les autres *skandhas*.

Sur le *śīlavrata*, voir iv. 64 c, v. 38 a-c ; Suttanipāta, p. 108 ; Mahāniddesa, 66-68, 88-90, 310, 416 ; Dhammasaṅgaṇi, 1006 ; Atthasālinī, 355 ; Huber, Sūtrālaṃkāra, p. 125, 127, 130.

2. dbaṅ phyug sogs rgyur mñon zhen pa / rtag bdag phyin ci log pa yis / rab tu ḥjug pas de phyir de / sdug bsñal mthoṅ bas spaṅ bya ñid = *īśvarādihetvabhiniveśo nityātmaviparyāsāt pravartate tasmāt sa duḥkhadarśanād heya eva* = [*īśādihetvabhiṣvaṅgaḥ śāśvatātmaviparyayāt / pravartate tato heyaḥ sa eva duḥkhadarśanāt* //]

Sur le Seigneur, créateur du monde, voir ii. 64 d (trad. p. 311), Aṅguttara, i. 173, Majjhima, ii. 227, Dīgha, i. 18 (Brahmā).

rien à voir avec les fausses conceptions de permanence et de personnalité. Pourquoi dites-vous qu'on les abandonne par la vue de la vérité de la douleur ? C'est par la vue de la vérité de l'origine qu'il faut les abandonner.

Le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna 20, 11) dit : « Il y a des infidèles qui produisent cette vue, qui établissent cette théorie : un homme *(puruṣapudgala)* qui adopte la pratique du taureau *(gośīla)*, la pratique des bêtes sauvages *(mṛga)*, la pratique du chien, obtiendra la pureté, obtiendra la délivrance, obtiendra la sortie *(niḥsaraṇa)* ; il obtiendra de dépasser absolument le bonheur et la souffrance [des trois sphères d'existence], il parviendra au lieu au delà du bonheur et de la souffrance. — Toutes ces manières de considérer comme cause ce qui n'est pas vraiment cause, il faut savoir que c'est *śīlavrataparāmarśa* [8 a], qui est à abandonder par la vue de la vérité de la douleur. » — La doctrine des Vaibhāṣikas est donc que ces deux opinions sont à abandonner par la vue de la vérité de la douleur, parce qu'elles comportent erreur *(vipratipannatva)* sur la douleur.

Mais l'argument porte trop loin *(atiprasaṅga)* ! Tous les *kleśas* qui ont pour objet l'impur *(sāsrava)* comportent erreur sur la douleur. [En effet, tout ce qui est impur est douleur].

En outre, nous demanderons quel est le *śīlavrataparāmarśa* qui est abandonné par la vue de la vérité du chemin ? — Si le Vaibhāṣika répond : « Le *śīlavrataparāmarśa* relatif à un *dharma* à abandonner par la vue du chemin, à savoir relatif à un des huit *anuśayas* dont le premier est la *mithyādṛṣṭi* », nous répondrons que ce *śīlavrataparāmarśa* aussi suppose erreur sur la douleur.

D'ailleurs on ne voit pas comment le *śīlavrataparāmarśa* pourra être relatif à un *dharma* à abandonner par la vérité du chemin : 1. La personne *(pudgala)* qui entretient *mithyādṛṣṭi* ou *vicikitsā* relativement au chemin : « Il n'y a pas de chemin », « Y a-t-il ou n'y a-t-il pas un chemin ? », comment pourrait-elle imaginer obtenir la purification par cette *mithyādṛṣṭi* ou par cette *vicikitsā* ? 2. Que si cette personne, adoptant *(parāmṛśya, gṛhītvā)* le chemin de

délivrance imaginé par les Sāṃkhyas, etc., dit : « Ceci est le chemin ; le chemin bouddhique n'est pas le chemin », cet hérétique *(tīrthika)* imagine obtenir purification par le chemin des Sāṃkhyas, et non pas par la *mithyādṛṣṭi* relative au chemin. En outre, lorsqu'un homme imagine obtenir purification par une *mithyādṛṣṭi* à abandonner par la vue de l'origine ou de la destruction, pourquoi son *śīlavratapa-rāmarśa* n'est-il pas à abandonner par la vue de ces deux mêmes vérités ?

Ce point est donc à examiner *(parīkṣya)*. [1]

Nous avons parlé (v. 8) des deux méprises *(viparyaya, viparyāsa)* de permanence (ou éternité) et de personnalité. N'y a-t-il que deux méprises ?

Il y a quatre méprises : prendre ce qui est impermanent *(anitya)* pour permanent *(nitya)*, ce qui est douloureux *(duḥkha)* pour heureux *(sukha)* [8 b], ce qui est impur *(aśuci, aśubha)* pour pur *(śuci)*; ce qui n'est pas un « soi » *(anātman)* pour un soi *(ātman)*.

Quelle est la nature des quatre méprises ?

**9** a-b. Dans trois *dṛṣṭis* on distingue quatre méprises. [2]

1. Vyākhyā : *tad idam ācāryeṇa saṃśayāvastham kṛtaṃ na svamataṃ darśitam / anye yogācāramatim apekṣyaivaṃ kṛtam.* — Yaśomitra reproduit l'explication d'un inconnu *(kaścit)* qui réfute l'objection d'*atiprasaṅga* (p. 20, l. 19) et celle de Saṃghabhadra ; il expose le système des Yogācāras : d'après les Yogācāras, 128 *kleśas* ou *anuśayas*. Dans le Kāmadhātu 40 expulsés par la vue des vérités (chacun des 10 est expulsé par chaque vérité) ; 6 expulsés par la méditation, à savoir *akalpikā satkāyadṛṣṭi* (croyance spontanée, non philosophique, au soi), *ucchedadṛṣṭi, sahaja rāga* (concupiscence innée), *pratigha, māna* et *avidyā* ; les mêmes, à l'exception des 5 *pratighas*, dans chacun des deux Dhātus supérieurs.

L'Abhisamayālaṃkārāloka (fol. 129 de mon MS.) donne le même total : expulsés par la vue, 112 (40, 36 et 36 d'après le Dhātu) ; expulsés par méditation, 6, 5 et 5 : *rāga, dveṣa, māna, avidyā, satkāyadṛṣṭi* et *antagrāhadṛṣṭi* (*dveṣa* manque dans les Dhātus supérieurs). Voir vi. 1.

Je ne connais les 108 *kleśas* que par la note de Przyluski, Açoka, p. 323.

2. Ita ba gsum las phyin ci log / bzhi thsan = [*dṛṣṭitrayād viparyāsacatuṣkam*]. — Sur les *viparyāsas*, Aṅguttara, ii. 52 ; Nettippakaraṇa, passim *(vipallāsa)*, Vibhaṅga, 376 *(viparyesa)* ; comp. Saṃyutta, i. 188, Dhammasaṅgani, *vipariyesagāha* et la note de Atthasālinī, p. 253 ; Śikṣāsamuccaya, 198, 11 ; Friendly Epistle, 48 ; Yogasūtra, ii. 5 (définition de l'*avidyā*).

Cette partie de l'*antagrāhadṛṣṭi* qui est vue de permanence *(nityadṛṣṭi)* constitue une méprise ; deux parties du *dṛṣṭiparāmarśa* constituent les méprises de l'heureux et du pur ; cette partie de la *satkāyadṛṣṭi* qui est vue de moi *(ātmadṛṣṭi)* constitue une méprise.

D'autres maîtres soutiennent que la *satkāyadṛṣṭi* toute entière, non seulement l'idée de moi *(ātmadṛṣṭi)* mais encore l'idée de mien *(ātmīyadṛṣṭi)*, constitue l'*ātmaviparyāsa*, ' méprise sur le moi '.

Le Vaibhāṣika dit : Comment l'idée de mien pourrait-elle faire partie de l'*ātmaviparyāsa* ? En effet le Sūtra des Viparyāsas ne l'indique pas. [Il dit simplement : « Dire de l'*anātman* que c'est *ātman*, c'est méprise »], et poursuit : « Celui qui voit le moi régnant sur les cinq *upādānaskandhas*, il voit le mien *(ātmīya)* » [1] [Donc la vue de ' mien ' diffère de la vue de ' moi ', vue dont elle dérive.]

Mais nous pensons que la vue de moi *(ātmadṛṣṭi)* est à deux branches *(dvimukhī)* : dire « je », dire ' de moi ' ou ' mien ' *(ahaṃkāra, mamakāra)*. Si l'idée de ' mien ' était une vue différente de l'idée de ' je ', les idées exprimées par les autres cas : *mayā*, par moi, *mahyam*, à moi, constitueraient autant de nouvelles vues. Donc la *satkāyadṛṣṭi* toute entière est incluse dans la méprise sur le moi *(ātmaviparyāsa)*.

Les autres passions *(kleśa)* ne sont pas méprise [9 a] parce que, pour qu'il y ait méprise, la combinaison de trois caractères est indispensable. Quels sont ces trois caractères ?

**9** b-c. Parce qu'elles comportent erreur complète, jugement réfléchi, affirmation. [2]

La vue d'anéantissement *(ucchedadṛṣṭi*, partie de l'*antagrāhadṛṣṭi)* et la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)* ne sont pas d'affirmation, d'attribution erronée *(samāropa)*, étant tournées vers l'absence d'existence *(abhāvamukhapravṛtta)*.

1. *anātmany ātmeti viparyāsaḥ ..... ātmānam eva tatra (pañcopādānaskandheṣu) vaśinaṃ paśyann ātmīyaṃ paśyati.*

2. phyin ci log phyir dań / ṅes rtog phyir dań sgro ḥdogs phyir = [*viparītataḥ / nitīraṇasamāropāt*]

Le *śīlavrataparāmarśa* affirme que la moralité et les pratiques suffisent à la purification : il n'y a pas là méprise complète, car la moralité et les pratiques contribuent à la purification.

Pour les autres *kleśas*, ils ne comportent pas jugement réfléchi, et par conséquent ne sont pas *viparyāsa*.

Mais Bhagavat a dit : « Considérer l'impermanent comme permanent, c'est *saṃjñāviparyāsa, cittaviparyāsa, dṛṣṭiviparyāsa*, méprise de notion, de pensée, de vue », et ainsi de suite pour l'heureux, le pur, le moi [1]. Or ni la notion, ni la pensée ne comportent jugement réfléchi *(asaṃtīraka)*. Donc la définition proposée du *viparyāsa* est inexacte.

**9** d. La pensée et la notion sont qualifiées « méprises », en raison de la vue. [2]

La vue *(dṛṣṭi)* seule est meprise ; mais, par la vertu du *dṛṣṭiviparyāsa*, de la méprise consistant en vue, la notion et la pensée associées à la vue et ayant le même aspect sont, elles aussi, nommées ' méprises '

Pourquoi n'en va-t-il pas de même de la sensation et des autres mentaux associés à la vue ? — Parce qu'on dit dans le monde : méprise de notion, méprise de pensée, et non pas : méprise de sensation.

Le Srotaāpanna abandonne toutes ces méprises (Jñānaprasthāna, 8, 4) ; car la vue *(darśana)* des vérités qui fait abandonner la vue *(dṛṣṭi)* fait aussi abandonner les notions et les pensées associées à la vue.

1. Une autre école [3] dit : La méprise qui consiste à prendre pour

1. Mahāsaṃgītidharmaparyāya ; Aṅguttara, ii. 52 *(vipallāsa)* ; Vibhaṅga, 376 *(saññā, citta, diṭṭhivipariyesa)* ; Visuddhimagga, 683.

2. sems daṅ ḷdu śes deḷi dbaṅ gis = [*cittaṃ saṃjñā ca tadvaśāt* //]

3. *nikāyāntarīyāḥ*. — D'après Vibhāṣā, 104, 1, les Vibhajyavādins. — Hiuan-tsang : « D'autres maîtres ... ».

Vibhāṣā, 104, 1 : « D'autres disent que, parmi les douze méprises *(viparyāsa)*, huit sont seulement abandonnées par la vue des vérités, et quatre, aussi par la méditation. Ces docteurs sont les Vibhajyavādins ». Sur les Vibhajyavādins, P'ou-

permanent ce qui est impermanent, fait trois méprises : méprises de notion, de pensée et de vue ; et ainsi de suite. [9 b]. On a donc douze méprises pour les quatre méprises.

Parmi ces douze, huit sont à abandonner par la vue des vérités. Quatre, à savoir les méprises de notion et de pensée relatives à l'heureux *(sukha)* et au pur *(śuci)*, sont à abandonner par la vue des vérités et par la méditation.

En effet les Āryas, qui par définition ont abandonné tous les *anuśayas* qu'on abandonne par la vue des vérités, possèdent certainement les notions *(saṃjñā)* d'heureux et de pur, puisque, lorsqu'ils ne sont pas détachés *(avītarāga)*, l'attachement au plaisir *(kāmarāga)* se produit chez eux.

2. Les Vaibhāṣikas ne considèrent pas ce raisonnement comme concluant. — Du fait que ces Āryas ont la notion d'heureux et de pur, vous concluez qu'ils ont la méprise relative à l'heureux et au pur. Vous devrez dire qu'ils ont aussi la méprise relative au moi *(ātmaviparyāsa*, laquelle est parmi les huit méprises que vous leur refusez), puisqu'ils ont certainement notion et pensée d'être vivant

kouang, 20, 4 : « Ils disent qu'il n'y a pas d'avis formel qui soit complètement juste *(fēi tsín li)*, que [le passé et le futur] en partie existent, en partie n'existent pas et qu'il faut distinguer : donc on les nomme « l'école de ceux qui parlent après avoir distingué *(fēn piĕ choŭo póu)*, en sanscrit Vibhajyavādins. » — D'après la Vijñaptimātravṛtti *(vêi chĕ chōu)*, iv. 35, 10 : « Ceux qu'on nomme les Vibhajyavādins sont maintenant les Prajñaptivādins *(choŭo kià póu)* ». D'après le Samayabhedoparacanacakra *(tsōng luên)* : « Deux cents ans après sortit des Mahāsāṃghikas une école nommée Prajñaptivādin » (voir Wassiliev p. 251, et la note où on voit que, dans la version du Samayabheda, un des deux traducteurs chinois lit ici Vibhajyavādin). Un commentaire remarque là-dessus : « D'après ces deux explications, les Vibhajyavādins ne font qu'une seule école [avec les Prajñaptivādins]. — Mais la Vibhāṣā, 25, 5 ; « Les Mahāsāṃghikas, etc. sont nommés Vibhajyavādins ». Aussi l'Arthapradīpa (? *i tēng)* : « Ou bien les Vibhajyavādins sont certains maîtres du Grand Véhicule, ou bien toutes les écoles du Petit Véhicule sont nommées Vibhajyavādins : ceux-ci ne sont pas une école déterminée. Aussi, dans le Saṃgrahaśāstra (? *chĕ luên)*, les Vibhajyavādins sont strictement définis comme étant les Mahīśāsakas : dans la Vibhāṣā, ils sont strictement définis comme étant les Sāṃmitīyas » (Note de Kiokuga Saeki ad xix. 9 a 9)

On connaît les références classiques sur les Vibhajyavādins, Commentaire du Kathāvatthu, Vasumitra, etc., dans Kern, Wassilief, Waters, etc. — Voir v. 25.

*(sattva)* : l'attachement au plaisir *(kāmarāga)* relativement à une femme ou relativement à soi-même suppose évidemment la notion et la pensée d'être.

D'ailleurs on lit dans le Sūtra : « L'Ārya Śrāvaka instruit voit et connaît [1] en vérité : Ceci est la vérité de la douleur .... A ce moment les méprises de notion, de pensée et de vue, relatives à l'impermanent pris pour permanent, sont pour lui abandonnées », et le reste [2]. — Par conséquent, les seules notion et pensée provoquées par la vue, associées à la vue *(dṛṣṭisamuttha, dṛṣṭisaṃprayukta)*, sont méprises, et non pas les autres, lesquelles sont abandonnées par méditation.

En fait, il arrive que l'Ārya, par une illusion qui dure seulement le temps où il voit d'abord l'objet, produise attachement au plaisir *(kāmarāga)* ; telle l'illusion *(bhrānti)* causée par le cercle du tison ou par un Yakṣa peint [3]. Il n'y a pas méprise chez l'Ārya, mais seulement *saṃjñācittavibhrama* (vi. 60). [4]

3. Mais [5] le Sthavira Ānanda a dit à l'Ārya Vāgīśa [10 a] : « Ta pensée est brûlée par la méprise de tes notions » [6]. Comment expliquer cette parole si on admet la thèse des Vaibhāṣikas ?

1. Par ' voir ' *(paśyati)*, on désigne la connaissance obtenue par l'*ānantaryamārga* ; par ' connaître ' *(jānāti)*, celle obtenue par le *vimuktimārga* (vi. 28).

2. *anātmany ātmeti saṃjñāviparyāsaś cittaviparyāso dṛṣṭiviparyāsaḥ prahīyate.*

3. *alātacakracitrayakṣabhrāntivat.*

4. Bhagavat a dit : ..... *śrutavata āryaśrāvakasya smṛtisaṃpramoṣā utpadyante / atha ca punaḥ kṣipraṃ evāstaṃ parikṣayaṃ paryādānaṃ ca gacchanti.*

5. D'après le tibétain : « D'autres disent : ..... ». D'après l'éditeur japonais : « L'auteur critique le Vaibhāṣika .... ».

6. Le tibétain ne donne que la première ligne de la stance, citée au complet par Hiuan-tsang. C'est Saṃyutta, i. 188 ; Theragāthā, 1223 ; Visuddhimagga, p. 37-38. Cf. Suttanipāta, 340.

D'après la Vyākhyā :

*kāmarāgābhibhūtatvāc cittaṃ me paridahyate /*
*aṅga me gautama brūhi śāntiṃ (?) tvam anukampayā //*
*viparyāsena saṃjñānāṃ cittaṃ te paridahyate /*
*nimittaṃ varjyatāṃ tasmāc chubhaṃ rāgopasaṃhitam //*

Vāgīśa était Srotaāpanna, et par conséquent délivré de tous les *anuśayas* qu'on abandonne par la vue des vérités.

4. [1] Par conséquent le Śaikṣa n'a pas complètement abandonné les huit méprises de notion et de pensée. Il est vrai que ces méprises sont abandonnées par la connaissance exacte *(yathābhūtaparijñānāt)* des vérités, et non pas sans cette connaissance. Le Sūtra que citent les Vaibhāṣikas (p. 25, l. 4) indique donc le moyen *(upāya)* de l'abandon des dites méprises ; il n'y a pas contradiction avec le Sūtra de Vāgīśa. [2]

L'*anuśaya* de vue *(dṛṣṭi)* se subdivise. En est-il de même des autres *anuśayas* ? — Il en est de même du *māna* ou orgueil.

**10** a. Il y a sept *mānas*. [3]

*Māna, adhimāna, mānātimāna, asmimāna, abhimāna, ūnamāna, mithyāmāna.*

L'arrogance de la pensée (ii. 33 b), c'est ce qu'on appelle en général *māna* [10 b]. En raison de la différence de ses modes *(pravṛtti, prakāra)* le *māna* se subdivise : 1. *Māna*. Lorsque la pensée s'élève ou s'enorgueillit *(unnati)* en pensant « je suis supérieur » *(viśiṣṭa)* ou « je suis égal » *(sama)* relativement à l'inférieur *(hīna)* et à l'égal. 2. *Adhimāna*. Penser : « je suis supérieur », « je suis égal », relativement à l'égal, au supérieur. 3. *Mānātimāna*. Penser : « je

1. D'après la Vyākhyā : « Comme la doctrine de l'autre école, *nikāyāntarīya*, p. 23, n. 3, est contredite par les Vaibhāṣikas au moyen d'un texte de l'Ecriture, comme la doctrine des Vaibhāṣikas est pareillement contredite par l'autre école, par conséquent d'autres maîtres, constituant un troisième parti, prennent la parole et résolvent le problème de la contradiction des Sūtras.

D'après Hiuan-tsang : « D'autres maîtres disent ... ». L'éditeur japonais croit que l'auteur expose maintenant l'opinion des Sautrāntikas.

2. On peut aussi expliquer : Les expressions de ce Sūtra : « voir et connaître la vérité : ceci est douloureux », ne visent pas seulement le *darśanamārga*, vue des vérités, que possède Vāgīśa, mais encore le *bhāvanāmārga*, chemin de méditation [lequel, lorsqu'il est pur *(anāsrava)* porte sur les vérités, vi. 1] : et ce second chemin manque à Vāgīśa.

3. ña rgyal bdun = [mānāḥ sapta].

*mānasaṃyojana*, Prakaraṇapāda, xxiii. 10, fol. 13 b ; Vibhaṅga, 353 ; Dhammasaṅgaṇi, 1116, trad. 298 ; Comm. p. 372 (Expositor, p. 478) ; Aṅguttara, ii, 430.

Dans Majjhima, i. 486 et ailleurs *ahiṃkāramamiṃkāramāna.*

suis supérieur », relativement au supérieur. 4. *Asmimāna*. Lorsque la pensée s'enorgueillit en prenant pour ' moi ' et ' mien ' les cinq *upādānaskandhas*. 5. *Abhimāna*. Penser qu'on possède les distinctions *(viśeṣa)*, c'est-à-dire des *dharmas*, purs ou impurs, qui s'appuient sur le recueillement *(samādhisaṃniśrita)*, alors qu'on ne les possède pas (v. 27 b-c). 6. *Ūnamāna*. Penser : « je suis de peu inférieur », relativement au grandement supérieur. 7. *Mithyāmāna*. S'attribuer des biens spirituels *(guṇa)* qu'on ne possède pas.

L'*abhimāna* a un fondement : il est *savastuka* ; c'est l'orgueil de quelqu'un qui possède des qualités ressemblant aux *viśeṣas*. Le *mithyāmāna* n'a pas de fondement *(nirvastuka)* : c'est l'orgueil de quelqu'un qui n'a pas de qualités et croit en avoir.

Cependant le Sāstra (Jñānaprasthāna, 20, 6) enseigne neuf espèces de *māna*, *mānavidhā* ou simplement *vidhā*, à savoir 1. « Je suis meilleur *(śreyān)* », 2. « Je suis égal », 3. « Je suis moins bon *(hīna)* » ; 4. « Autrui est meilleur que moi » ; 5. « Il m'est égal » ; 6. « Il est moins bon que moi » ; 7. « Autrui n'est pas meilleur que moi » ; 8. « Il ne m'est pas égal » ; 9. « Il n'est pas moins bon que moi ».

Auquel des sept *mānas* se ramènent ces neuf espèces ?

**10** a-b. Trois font neuf espèces. [1]

Ces neuf espèces viennent de trois *mānas*, à savoir *māna*, *adhimāna* et *ūnamāna*. [11 a]

La première triade, c'est les trois *mānas* reposant sur la vue de moi. On pense d'abord : ' moi '. Ensuite naissent dans l'ordre *adhimāna*, *māna*, *ūnamāna*. On a l'espèce de *māna* qui consiste à dire : ' je suis meilleur ', *adhimāna* reposant sur la *dṛṣṭi*, et ainsi de suite. — La deuxième triade est, dans l'ordre, *ūnamāna*, *māna*, *adhimāna*. — La troisième triade est, dans l'ordre, *māna*, *adhimāna*, *ūnamāna*.

Nous voyons bien que penser : « Je suis d'un peu inférieur » rela-

1. rnam dgu gsum po = [*nava vidhās trayaḥ*]

tivement au grandement supérieur, c'est bien *ūnamāna*, car la pensée s'enorgueillit *(unnati)* dans cette pensée ; mais comment cette espèce de *māna* : « Il n'est pas moins bon que moi », peut-elle être ' un lieu d'orgueil ' *(unnatisthāna)* ?

Il arrive que ce soit un ' lieu d'orgueil ', lorsque, relativement à un groupe de personnes excellentes et qu'on prise haut, bien qu'on soit réellement fort inférieur, on s'estime soi-même.

Nous avons reproduit ci-dessus l'explication du Jñānaprasthāna ; mais, d'après le Prakaraṇapāda (fol. 13 b), la première espèce de *māna* : « Je suis meilleur », vient de trois des sept *mānas*, — à savoir *māna, adhimāna, mānātimāna*, — suivant qu'on se juge meilleur qu'un inférieur, meilleur qu'un égal, meilleur qu'un supérieur.

Comment les sept *mānas* sont-ils abandonnés ?

**10** b. Ils périssent par la vue et la méditation. [1]

Tous, y compris l'*asmimāna*, périssent, c'est-à-dire sont abandonnés, par la vue et la méditation.

Faut-il croire que, chez l'Ārya, les *anuśayas* qui sont à abandonner par *bhāvanā* et qui n'ont pas été abandonnés, sont en activité *(samudācaranti)* ? [2]

Pas nécessairement.

**10** c-**11** a. Le *paryavasthāna* du meurtre, etc., est à abandonner par *bhāvanā* ; la soif d'inexistence, etc. [3]

Le *paryavasthāna* du meurtre (voir v. 47), c'est-à-dire le *kleśa*

1. *dṛgbhāvanākṣayāḥ* /

2. L'Ārya est un homme qui a vu les vérités et a expulsé les *anuśayas*, *satkāyadṛṣṭi*, etc., qui sont expulsés par la vue *(darśana)* ; mais il n'a pas nécessairement expulsé les *anuśayas* dont l'expulsion réclame la *bhāvanā* (méditation ou vue répétée des vérités, etc.). Toutefois ces *anuśayas* non expulsés n'entrent pas tous en activité chez lui.

3. *vadhādiparyavasthānaṃ heyaṃ bhāvanayā tathā* // *vibhavecchā*

Je traduis *tathā* = etc., d'après le commentaire ; le sens le plus simple est : « de même » ; voir Kośa, v. 1 b, l'interprétation du même mot.

par lequel on commet volontairement le meurtre [11 b]. — « Du meurtre, etc. », c'est-à-dire du meurtre, du vol, de l'adultère, du mensonge. — Ces *paryavasthānas* ayant pour objet des *dharmas* à abandonner par la méditation sont eux-mêmes à abandonner par la méditation. [1]

La *vibhavatṛṣṇā* [2], ' soif d'inexistence ', est aussi à abandonner

1. D'après la règle : *ye yaddarśanaheyālambanās te taddarśanaheyāḥ / avaśiṣṭā bhāvanāheyāḥ*. Voir ci-dessus p. 12 et v. 60-61.

2. Dīgha, iii. 216 distingue *kāmataṇhā*, *bhavataṇhā*, *vibhavataṇhā* et *rūpataṇhā*, *arūpataṇhā*, *nirodhataṇhā*.

Sur la *vibhavatṛṣṇā*, Visuddhimagga, 568, 594, Madhyamakavṛtti, 530, n. 4.

Vibhāṣā, 27, 5. — Il y a trois *tṛṣṇās*, *kāmatṛṣṇā*, *bhavatṛṣṇā*, *vibhavatṛṣṇā*.... Il y a des docteurs qui disent que la *vibhavatṛṣṇā* dont parle le Sūtra est abandonnée par la vue et par la méditation, à savoir les Vibhajyavādins. Pour réfuter cette opinion et montrer que la *vibhavatṛṣṇā* dont parle le Sūtra est abandonnée par la vue seule, on fait ce traité *(tsŏ sē luen)* : Faut-il dire que la *vibhavatṛṣṇā* est abandonnée par la vue ou par la méditation ? — Réponse : Il faut dire qu'elle est abandonnée par la méditation. Le *vibhava*, c'est l'*anityatā* (= non existence, destruction) du *nikāyasabhāga* (ii. 41) ; la *tṛṣṇā* qui a pour objet cette *anityatā* est nommée *vibhavatṛṣṇā* ; donc elle est seulement abandonnée par la méditation, car le *nikāyasabhāga* est abandonné par la méditation. Il y a des docteurs qui disent que la *vibhavatṛṣṇā* est abandonnée ou par la vue ou par la méditation. Quand est-elle abandonnée par la vue ? Lorsqu'elle est attachement *(rāga)* au *vibhava* des *dharmas* abandonnés par la vue. Quand est-elle abandonnée par la méditation ? Lorsqu'elle est attachement au *vibhava* des *dharmas* abandonnés par la méditation. — Question : Qui soutient cette opinion ? — Réponse : Les Vibhajyavādins. Ils disent que le *vibhava* est l'*anityatā* des trois *dhātus*, que la *vibhavatṛṣṇā* est la *tṛṣṇā* relative à cette *anityatā* ; que, l'*anityatā* étant abandonnée par la vue et la méditation, il en va de même de la *tṛṣṇā* qui y est relative..... Certains docteurs disent : si on suit le Sūtra *(sūtrārtha)*, la *vibhavatṛṣṇā* est abandonnée par la seule méditation ; d'après la réalité *(tattvārtha)* elle est abandonnée par la vue et par la méditation. Comment cela ? Le Sūtra dit : « Comme quelqu'un écrasé par la crainte et la douleur pense : Puissé-je, après la mort, être anéanti, disparaître, ne plus exister ! » Dans ce Sūtra il faut entendre par *vibhava* l'*anityatā* postérieure du *nikāyasabhāga* : ce *vibhava* est abandonné par la méditation, donc la *vibhavatṛṣṇā* n'est pas abandonnée par la vue. Ici le Maître *(luén tchòu)* expose le sens du Sūtra .... Lorsqu'on s'attache à la réalité, il faut dire comme les Vibhajyavādins ci-dessus : « Ce qu'on nomme *vibhava*, c'est l'*anityatā* des trois *dhātus*.... ».

Vibhāṣā, 27, 7. — Pourquoi le Srotaāpanna ne produit-il pas la *vibhavatṛṣṇā* ? Réponse : Parce qu'il voit la nature des choses *(dharmatā)*, c'est-à-dire : voyant que la nature des choses est l'enchaînement des causes et des fruits, il ne désire

par la méditation. — Par *vibhava*, il faut entendre l'impermanence des trois *dhātus*, Kāmadhātu, etc. *(traidhātukī anityatā)*. Le souhait *(prārthana)* qui porte sur l'impermanence, c'est la *vibhavatṛṣṇā*. [1]

Le mot *tathā* montre qu'il faut ajouter à la *vibhavatṛṣṇā* une partie de la *bhavatṛṣṇā*, soif d'existence, par exemple le désir « Puissé-je devenir Airāvaṇa, roi des Nāgas ! » [De même le désir de devenir Kuvera, le désir de devenir femme ; mais non pas le désir de devenir Indra]

**11** a-d. Chez l'Ārya sont impossibles les espèces d'orgueil, etc., et l'égotisme — parce que nourris par les *dṛṣṭis* — et le mauvais regret. [2]

Les espèces d'orgueil *(mānavidhā)*, etc. ne se produisent pas, n'entrent pas en activité, chez l'Ārya, ni non plus ' l'égotisme ' *(asmitā)*.

Par *et cætera*, il faut entendre les *anuśayas* énumérés plus haut, *paryavasthānas* de meurtre, *vibhavatṛṣṇā*, partie de la *bhavatṛṣṇā*.

Et pourquoi ? Parce que tous ces *anuśayas* sont nourris par la *dṛṣṭi* : leur nourriture *(puṣṭatva)* [3] étant brisée, ils n'ont plus la force de se lever [*ou* : les Āryas ne les produisent plus].

pas l'anéantissement *(uccheda)*. En second lieu, parce qu'il croit au fruit de l'acte, c'est-à-dire : croyant que l'acte et le fruit sont membres successifs d'une série, il ne désire pas l'anéantissement. Encore, parce qu'il comprend la vacuité : le Srotaāpanna obtient le *śūnyatāvimokṣamukha* (viii. 24) ; il sait qu'il n'y a pas actuellement existence, postérieurement inexistence du « moi » et du « mien » : par conséquent il ne produit pas la *tṛṣṇā*, le désir de l'anéantissement, de la destruction postérieure. En outre, la *vibhavatṛṣṇā* est nourrie *(upacita)* par la *vibhavadṛṣṭi* (v. 7), la *vibhavadṛṣṭi* ne manque pas de se manifester à sa suite : or le Srotaāpanna a déjà abandonné la *vibhavadṛṣṭi*, donc il ne produit pas la *vibhavatṛṣṇā*.

1. Pour démontrer qu'on peut ' aimer l'impermanence ', Yaśomitra cite le Sūtra : *yāvad ayam ātmā jīvati tiṣṭhati dhriyate yāpayati tāvat sarogaḥ sagaṇḍaḥ saśalyaḥ sajvaraḥ saparidāhakaḥ / yataś cāyam ātmā ucchidyate vinaśyati na bhavati / iyatāyam ātmā samyaksamucchinno bhavati /*

2. *na cāryasya saṃbhavanti vidhādayaḥ / nāsmitā dṛṣṭipuṣṭatvāt kaukṛtyam api nāśubham //.* — *asmitā = asmimāna*.

3. Hiuan-tsang a lu *bhagnapṛṣṭhatvāt*, « leur dos étant brisé ». Le tibétain a *rkaṅ*, moëlle.

Les espèces de *māna* et l'*asmitā*, ' égotisme ', sont nourries par la *satkāyadṛṣṭi* [12 a] ; les *paryavasthānas* de meurtre, etc., sont nourris par la *mithyādṛṣṭi* ; la *vibhavatṛṣṇā* est nourrie par l'*ucchedadṛṣṭi* ; la partie de *bhavatṛṣṇā* est nourrie par la *śāsvatadṛṣṭi*.

Quant au ' mauvais regret ' (ii. 28), bien qu'il soit à abandonner par la méditation, il n'entre pas en activité chez l'Ārya, parce qu'il est nourri par le doute *(vicikitsā)*.

Parmi les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas*, combien sont universels *(sarvaga, sarvatraga)* ? Combien ne le sont pas ?

**12.** Sont des *anuśayas* universels 1. les *dṛṣṭis* et les *vicikitsās* qui sont abandonnées par la vue de la douleur et de l'origine, 2. l'*avidyā* qui leur est associée et 3. l'*avidyā* indépendante. [1]

Cela fait onze *anuśayas* : les cinq *dṛṣṭis* qui sont abandonnées par la vue de la douleur ; la *mithyādṛṣṭi* et le *dṛṣṭiparāmarśa* abandonnés par la vue de l'origine ; deux *vicikitsās* et deux *avidyās* abandonnées par la vue de la douleur, par la vue de l'origine.

Ces onze *anuśayas* sont nommés ' universels ', ' allant partout ', parce qu'ils prennent pour objet leur *dhātu* tout entier (Voir p. 32, l. 31). [2]

1. Objection. — Faut-il entendre que les universels portent sur leur *dhātu* tout entier successivement ou d'un seul coup ? — Dans la première hypothèse, [12 b] la définition s'appliquera aux autres *anuśayas* ; et la seconde hypothèse est inadmissible : en effet personne ne considère l'ensemble du *dhātu* comme un moyen de purification ; c'est seulement certaines pratiques qui sont l'objet du *śīlavrataparāmarśa*. De même personne ne considère l'ensemble

1. *sarvatragā duḥkhahetudṛgheyā dṛṣṭayas tathā* /
*dvimatiḥ saha tābhiś ca yāvidyāveṇikī ca yā* //

L'*avidyā* indépendante, *āveṇikī*, est l'*avidyā* qui n'accompagne pas d'autres *anuśayas*, *rāga*, etc.

Sur les universels, ii. 54 a-b.

2. C'est-à-dire : ils portent, dans leur *dhātu*, sur les cinq catégories *(nikāyas*, ii. 52 b), ce qui est abandonné par la vue de la douleur, etc. — D'après une autre explication, on les nomme universels parce qu'ils sont cause d'*anuśayas* appartenant aux cinq catégories.

du *dhātu* comme cause du monde, mais seulement Iśvara, Prajāpati, etc..

2. Réponse du Vaibhāṣika. — Nous ne disons pas que les universels ont pour objet, d'un seul coup, le *dhātu* entier, mais bien qu'ils ont pour objet le *dhātu* dans ses cinq catégories : « entier » doit s'entendre de la totalité des espèces *(prakārasarvatā)*.

3. Mais, à comprendre ainsi l'universalité, la soif et l'orgueil *(tṛṣṇā* et *māna)* aussi sont universels.

Il y a *ātmadṛṣṭi*, ' vue que c'est le moi ', relativement aux cinq *upādānaskandhas* : il y aura *ātmatṛṣṇā*, ' dilection comme étant le moi ', relativement aux mêmes *skandhas*. — Il y a *agradṛṣṭi*, ' opinion que c'est meilleur ' *(dṛṣṭiparāmarśa)*, *śuddhidṛṣṭi*, ' opinion que c'est un moyen de purification ' *(śīlavrataparāmarśa)* relativement à un certain objet : relativement au même objet il y aura désir *(prārthanā)*. — Et relativement aux mêmes objets, il y aura orgueil, *māna*.

On demandera comment, dans l'hypothèse de leur universalité, la *tṛṣṇā* et le *māna* seront abandonnés. A l'instar de la *satkāyadṛṣṭi*, etc., leur objet est à abandonner par la vue et par la méditation. Devons-nous penser qu'ils sont à abandonner par la vue (comme la *satkāyadṛṣṭi)* ou par la méditation ?

L'auteur répond : Comme leur objet est mêlé *(vyāmiśra)*, ils sont abandonnés par la méditation. Ou bien ils sont abandonnés par la vue, car ils existent par l'efficace de la *dṛṣṭi (dṛṣṭibalādhānavartitva)*.

4. Le Vaibhāṣika réplique : la soif et l'orgueil sont des *kleśas* spéciaux *(svalakṣaṇakleśa)* et non des *kleśas* généraux *(sāmānyakleśa)* (v. 23). C'est pourquoi ils ne sont pas universels [Il y a soif et orgueil relativement à l'objet relativement auquel il y a *ātmadṛṣṭi*, mais non pas relativement à tout cet objet d'un seul coup.].

Nous avons vu que onze *anuśayas* sont universels (portant sur toutes les catégories) dans leur *dhātu*, dans la sphère d'existence où est née la personne chez laquelle ils se trouvent *(sabhāgadhātusarvatraga)* :

**13** a-b. Parmi eux, neuf [13 a], en exceptant les deux *dṛṣṭis*, portent sur le supérieur. [1]

En exceptant la *satkāyadṛṣṭi* et l'*antagrāhadṛṣṭi*, les neuf autres universels sont aussi universels dans un *dhātu* différent *(visabhāga)*; ils portent parfois sur un *dhātu* différent, quelquefois sur deux, car il est dit [dans le Prakaraṇapāda, 5. 10] : « Il y a des *anuśayas* du domaine du Kāmadhātu (c'est-à-dire se produisant chez des êtres du Kāmadhātu) qui portent sur des *dharmas* du domaine du Rūpadhātu, sur des *dharmas* du domaine de l'Ārūpyadhātu, sur des *dharmas* du domaine du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu. [Il y a des *anuśayas* du domaine du Rūpadhātu qui portent sur des *dharmas* du domaine de l'Ārūpyadhātu.] »

Objection. Lorsque des êtres du Kāmadhātu produisent, à l'égard de Brahmā, l'opinion qu'*il* est un être *(sattvadṛṣṭi)*, l'opinion qu'il est permanent *(nityadṛṣṭi)*, ils entretiennent *satkāyadṛṣṭi* et *antagrāhadṛṣṭi* à l'égard d'une chose appartenant à un *dhātu* différent et supérieur. Donc vous avez tort d'exclure ces deux *dṛṣṭis* de la liste des *anuśayas* universels dans un *dhātu* différent.

Mais on n'a pas à l'égard de Brahmā l'idée de moi et de mien : donc l'idée qu'il est un être *(sattvadṛṣṭi)* n'est pas *satkāyadṛṣṭi*. Et quant à l'*antagrāhadṛṣṭi*, elle est suscitée par la *satkāyadṛṣṭi* : donc l'idée de la permanence de Brahmā n'est pas *antagrāhadṛṣṭi*. (Vibhāṣā, 18. 18)

Quelle sorte de *dṛṣṭi* seront donc la *sattvadṛṣṭi*, la *nityadṛṣṭi* relatives à Brahmā ?

Les Ābhidhārmikas disent : Il n'y a pas là *dṛṣṭi*, mais seulement ' faux savoir ' *(mithyājñāna)*. [On ne considère pas comme *dṛṣṭi* toute connaissance spéculative *(prajñā)* qui erre, *viparītālambanā* [1]]

1. de dag las dgu goṅ du dmigs / lta ba gñis po ma gtogs so = [*teṣāṃ navordhvaviṣayā*] *dṛṣṭidvayavivarjitāḥ* /

D'après Hiuan-tsang, par « supérieur », il faut entendre le *dhātu* ou la *bhūmi* supérieurs. On comprendra que ces *anuśayas* ne portent pas sur l'inférieur. — Sur les *sarvatragas* et les *bhūmis*, v. 18.

Mais pourquoi les autres opinions fausses qui ont Brahmā pour objet *(śīlavrata,* etc.) sont-elles considérées comme des *dṛṣṭis,* et non pas les deux opinions d'être et de permanence ?

Le Siddhānta fait autorité (Vibhāṣā, 18, 18). [13 b]

On demande si les *anuśayas* seuls sont universels.

**13** c-d. A l'exception des *prāptis,* les *dharmas* coexistant aux *anuśayas* universels sont aussi universels. [1]

Les *dharmas* coexistants, sensation *(vedanā),* etc. Non pas les *prāptis,* parce que la *prāpti* et le *prāpya* n'ont pas le même fruit (ii. 36 c).

La question se pose donc si les *anuśayas* universels sont cause universelle (ii. 54 c-d) :

1. Les *anuśayas* universels de l'avenir ne sont pas cause universelle. 2. Les coexistants des *anuśayas* universels du passé et du présent sont cause universelle, mais non pas *anuśayas* universels. 3. Les *anuśayas* universels du passé et du présent sont cause universelle. 4. Les coexistants des *anuśayas* universels de l'avenir ne sont ni *anuśayas* universels, ni cause universelle.

Parmi les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas* combien ont pour objet un *dharma* pur *(anāsrava),* c'est-à-dire la troisième et la quatrième vérité, la destruction et le chemin ? Combien un *dharma* impur *(sāsrava)* ?

**14.** La *mithyādṛṣṭi,* la *vicikitsā,* l'*avidyā* qui leur est liée *(yukta)* et l'*avidyā* indépendante, lorsqu'elles sont à abandonner par la vue de la destruction et du chemin : cela fait six *anuśayas* dont l'objet est pur. [2] [14 a]

1. *prāptivarjyāḥ sahabhuvo ye 'py ebhis te 'pi sarvagāḥ /*

2. *mithyādṛgvimatī tābhyāṃ yuktāvidyā 'tha kevalā / nirodhamārgadṛgheyāḥ ṣaḍ anāsravagocarāḥ //*

Vibhāṣā, 18, 17.

Quelques-uns disent : l'*avidyā,* n'ayant pas d'objet, n'a pas pour objet des *dharmas* purs ; en effet, elle n'est pas *jñāna* de sa nature : elle fait obstacle à la connaissance des choses ... (Saṃghabhadra). — Voir iii. 28 c, v. 38 d.

Trois *anuśayas* à abandonner par la vue de la destruction : *mithyādṛṣṭi, vicikitsā, avidyā* associée aux précédents ou indépendante ; les mêmes trois *anuśayas* à abandonner par la vue du chemin. — Ces six exceptés, tous les autres *anuśayas* ont pour objet des *dharmas* impurs.

**15.** La cessation de leur propre *bhūmi* est l'objet des *anuśayas* qui ont pour domaine la cessation ; le chemin avec ses six *bhūmis*, avec ses neuf *bhūmis*, est l'objet des *anuśayas* qui ont pour domaine le chemin, car les chemins dépendent les uns des autres.[1]

Les trois *anuśayas (mithyādṛṣṭi, vicikitsā, avidyā)* qui sont à abandonner par la vue de la destruction et ont pour objet la destruction, n'ont pas pour objet la destruction tout entière : lorsqu'ils appartiennent au Kāmadhātu, ils portent sur la destruction du Kāmadhātu, et ainsi de suite de *bhūmi* en *bhūmi*, jusque : lorsqu'ils appartiennent au *bhavāgra (naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)* ils portent sur la destruction du *bhavāgra*.

Les trois *anuśayas* qui ont pour objet le chemin, lorsqu'ils sont du domaine du Kāmadhātu, portent sur la totalité du chemin, partie des *dharmajñānas* (vi. 26), avec ses six *bhūmis* (à savoir *anāgamya, dhyānāntara*, quatre *dhyānas)* (Voir ii. 52 *c* ; vii. 9). — Lorsqu'ils sont du domaine du Rūpadhātu ou de l'Ārūpyadhātu (quatre *dhyānas*, quatre *ārūpyas)*, ces mêmes *anuśayas* portent sur la totalité du chemin, partie des *anvayajñānas* (vi. 26), avec ses neuf *bhūmis* (à savoir les six qui précèdent et les trois premiers *ārūpyas)*. — En effet les chemins sont mutuellement dépendants. (ii. 52).

Quoique le *dharmajñāna* et l'*anvayajñāna* soient mutuellement dépendants [14 b], comme l'*anvayajñāna* n'est pas opposé *(pratipakṣa)* au Kāmadhātu, les trois *anuśayas* du domaine du Kāmadhātu qui ont le chemin pour objet n'ont pas pour objet le chemin, partie des *anvayajñānas*.

1. [*svabhūmyuparamo mārgaḥ ṣaḍbhūminavabhūmikaḥ* /]
*tadgocarāṇāṃ viṣayo mārgo hy anyonyahetukaḥ* //
Vibhāṣā, 19, 2.

Mais le *dharmajñāna* qui est opposé au Kāmadhātu est aussi opposé au Rūpadhātu et à l'Ārūpyadhātu (vii. 9) : par conséquent il sera aussi l'objet des trois *anuśayas* de ces deux *dhātus* qui ont le chemin pour objet.

Le *dharmajñāna* tout entier n'est pas opposé au Rūpadhātu et à l'Ārūpyadhātu, car les *dharmajñānas* de la douleur et de l'origine ne sont pas opposés à ces deux *dhātus*. [Donc il n'est pas l'objet des trois *anuśayas* de ces deux *dhātus*.]

Et le *dharmajñāna* n'est pas non plus opposé au Rūpadhātu et à l'Ārūpyadhātu tout entiers [car il ne s'oppose pas aux *dharmas* abandonnés par *darśana*]. Donc il n'est pas objet [des trois *anuśayas* des deux *dhātus*], parce que les deux premiers *dharmajñānas* ne s'opposent pas à ces *dhātus (ādyābhāvān na bhavaty ālambanam)*, et parce que la première catégorie des *anuśayas* des deux *dhātus*, à savoir ceux qu'on abandonne par *darśana*, ne sont contrecarrés par aucun *dharmajñāna (ādyeṣu cābhāvāt)*.

Pourquoi le *rāga*, le *pratigha*, le *māna*, le *dṛṣṭiparāmarśa*, le *śīlavrataparāmarśa*[1] ne portent-ils pas sur des *dharmas* purs *(anāsrava)*, sur la destruction ou sur le chemin ?

**16**. Le *rāga* ne porte pas sur l'*anāsrava*, parce que le *rāga* doit être rejeté *(varjya)* ; le *pratigha*, parce que l'*anāsrava* ne fait pas mal ; le *māna* et les deux *parāmarśas*, parce que l'*anāsrava* est calme, pur, excellent. [2]

Le *rāgānuśaya* doit être abandonné ; s'il avait pour objet l'*anāsrava*, il ne devrait pas être rejeté ; de même que ne doit pas être rejetée l'aspiration aux bons *dharmas (kuśaladharmacchanda)*, [qui prend la forme du désir *(abhilāṣa)*, mais qui est vue correcte *(samyagdṛṣṭi)*]. [3]

1. Hiuan-tsang ajoute : « qui sont abandonnés par la vue de l'*anāsrava* », d'après Vibhāṣā, 18, 17, que Vasubandhu résume dans la Kārikā 16.

2. *na rāgas tasya varjyatvān na dveṣo 'napakāritaḥ /*
[*na māno na parāmarśau śāntaśuddhottamaṃ hi tat* //]
zhi dañ dag dañ mchog gyur phyir / ña rgyal ma yin mchog ḥdzin min

3. D'après d'autres autorités, le *kuśaladharmacchanda* est *śraddhā* (ii. 25) ou encore le mental universel *adhimukti* (ii. 24). — Kathāvatthu, ix. 2.

Le *pratigha* naît à l'égard d'une chose qui fait mal *(apakāra, āghātavastu)*, et l'*anāsrava*, destruction ou chemin, ne fait pas mal.

On ne peut s'enorgueillir *(māna)* de la destruction ou du chemin, car ils sont calmes *(śānta)*. [1]

Le *śīlavrataparāmarśa*, c'est tenir pour cause de purification ce qui n'est pas tel : l'*anāsrava* est réellement purification *(bhūtārthaśuddhi)*, on ne peut avoir à son endroit *śuddhigrāha*, fausse conception de pureté. [15 a]

Le *dṛṣṭiparāmarśa*, c'est tenir pour excellent ce qui est vil ; or l'*anāsrava* est ce qu'il y a de mieux *(agra)* : on ne peut avoir à son égard *agragrāha*, fausse conception d'excellence.

Parmi les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas*, combien font *anuśayana* du fait de l'objet *(ālambanato 'nuśerate)* ? [2] Combien font *anuśayana* seulement par association *(saṃprayogata eva)*, [en raison seulement des *dharmas* associés à la pensée, sensation, etc.]?

1. On s'enorgueillit seulement des choses grossières et mobiles qui provoquent la satisfaction des *bhūmis* inférieures.

2. Nos textes interprètent *anuśete*, *anuśayana*, dans le sens de *puṣṭiṃ labhate*, ' prendre croissance ' et de *pratiṣṭhāṃ labhate*, ' prendre pied, prendre gîte ' ; voir i, trad. p. 7 et v. 39. — La version tibétaine *anuśete* = *rgyas ḥgyur* = devenir grand. — Le chinois *tch'êng-màn* ou *soêi-tsêng* paraît avoir le même sens.

Dans certains cas l'*anuśaya* grandit par le fait qu'il prend gîte dans l'objet ; dans d'autres cas il grandit par le fait des sensations, etc., qui favorisent sa croissance.

Sur les deux sortes d'*anuśayana*, Saṃyuktahṛdaya, 4, 10, Saṃghabhadra, 26, 1, Vibhāṣā, 32, 1, 50, 1, 16, 1, 87, 13. — Kiokuga cite Vibhāṣā, 22, 1 : Certains docteurs disent que les *anuśayas* ne font pas *anuśayana* dans les *dharmas* associés à la pensée. Les Dārṣṭāntikas disent : Affirmer que l'*anuśaya* fait *anuśayana* dans son objet, c'est admettre qu'il grandit du fait des *dharmas* purs ou des *dharmas* d'une sphère supérieure lorsqu'il a pour objet de semblables *dharmas* [et c'est contredire la thèse v. 18 a-b] ; affirmer qu'il fait *anuśayana* dans les *dharmas* associés, c'est admettre que l'*anuśaya* [par exemple l'attachement] ne sera jamais coupé, ou que, même coupé, il fera toujours *anuśayana*, car on ne peut disjoindre définitivement la pensée des *dharmas* associés [, de la sensation agréable par exemple, dont l'attachement se nourrit]. »

Voir ci-dessous p. 38, n. 2.

**17**. Les *anuśayas* universels, relativement à l'objet, font *anuśayana* dans toute leur terre ; les non-universels, dans leur seule catégorie. [1]

A considérer l'objet, les *anuśayas* universels (v. 12) font *anuśayana*, c'est-à-dire « s'installent », dans les cinq catégories de leur terre ; les autres dans leur seule catégorie : les *anuśayas* qu'on abandonne par la vue de la douleur font *anuśayana* dans les *dharmas* qu'on abandonne par la vue de la douleur ..... les *anuśayas* qu'on abandonne par méditation font *anuśayana* dans les *dharmas* qu'on abandonne par méditation.

Cette règle générale comporte des précisions.

**18** a-b. Non pas les *anuśayas* qui portent sur l'*anāsrava* ou une terre supérieure, parce que leur objet n'est pas « fait sien » et s'oppose aux *anuśayas*. [2] [15 b]

Les six *anuśayas* qui ont pour objet l'*anāsrava*, Nirvāṇa ou chemin (v. 14), et les neuf *anuśayas* qui ont pour objet une terre *(bhūmi)* supérieure (v. 13 a-b) ne font pas *anuśayana* dans leur objet *(ālambana)*, parce qu'on ne fait pas cette chose *(vastu)*

1. phra rgyas kun tu ḥgro rnams ni / dmigs paḥi sgo nas raṅ gi sa / thams cad du ni rgyas par ḥgyur / kun ḥgro ma yin raṅ ris su /
*[sarvatragā anuśayāḥ svabhūmāv anuśerate /*
*sarvasyām ālambanataḥ svanikāye tv asarvagāḥ //]*
Voir v. 39.

2. *nānāsravordhvaviṣayā asvīkārād vipakṣataḥ /*
Vibhāṣā, 86, 9 : « Ce qui est lieu d'*anuśaya* est-il aussi lieu d'*anuśayana* ? [C'est-à-dire : l'objet sur lequel peut porter un *anuśaya* — la chose relativement à laquelle on prend attachement, haine, doute, vue fausse, etc. — est-il toujours favorable au développement *(puṣṭi)* et à l'installation *(pratiṣṭhālābha)* de l'*anuśaya* ?] — Les choses pures *(anāsrava ;* le Nirvāṇa et le chemin*)* sont lieu d'*anuśaya* mais non pas lieu d'*anuśayana*. Vasumitra dit : Lorsqu'on produit des *anuśayas* ayant pour objet des choses impures *(sāsrava)*, les *anuśayas* s'y accroissent *(sŏĉi-tsēng)* progressivement [c'est-à-dire : grandissent du fait de ces choses prises pour objet], de même que se développe *(tsêng tch'âng)* l'organe de la vue de l'homme qui regarde la lune ; lorsqu'on produit des *anuśayas* ayant pour objet des choses pures, les *anuśayas* diminuent, comme l'organe de la vue de l'homme qui regarde le soleil. »

sienne *(svīkṛta)* soit par la ' vue de moi ' *(ātmadṛṣṭi)*, soit par la soif *(tṛṣṇā)*

A la chose que l'on considère [par *satkāyadṛṣṭi*] comme étant le moi, ou que l'on fait sienne par la soif, d'autres *anuśayas* s'appliqueront *(anuśī)*, y feront *anuśayana*, comme des poussières s'appliquent à une étoffe humide. (Voir Vyākhyā *ad* i. 4 p. 14 2). Mais l'*anāsrava* et la *bhūmi* supérieure ne sont pas susceptibles d'être considérés comme « moi », comme « mien » : donc les *anuśayas* qui les ont pour objet ne font pas *anuśayana* dans leur objet, du fait de leur objet.

Remarquons en effet que le désir *(prārthana)* qui vise soit l'*anāsrava*, soit une terre supérieure, n'est pas l'*anuśaya* nommé « soif », mais ' aspiration aux bons *dharmas* ' (p. 36 en bas).

En outre, l'*anāśrava*, Nirvāṇa ou chemin, est opposé aux *kleśas* qui le prennent pour objet ; les *dharmas* d'une *bhūmi* supérieure sont opposés aux *kleśas* d'une *bhūmi* inférieure : par conséquent les *kleśas* ne peuvent y faire *anuśayana*, c'est-à-dire s'y installer *(pratiṣṭhāṃ labhante)* ; de même que la plante du pied ne s'installe pas sur une pierre rougie au feu.

Nous avons jusqu'ici compris le mot *anuśayana*, *anuśete*, ' faire *anuśayana* ', dans le sens de ' s'installer ', *pratiṣṭhālābha*. D'après d'autres maîtres, *anuśayana* doit se comprendre *ānuguṇya*. — Le Nirvāṇa, etc. ne sont pas favorables *(anuguṇa)* à la naissance et au développement de la *mithyādṛṣṭi*, etc. *(na tadupapattaya ānuguṇyena vartante)* : de même on dit qu'il n'y a pas *anuśayana* de l'aliment amer pour le rhumatisant *(vātika)* (Vyākhyā i. 4, p. 13).

**18** c-d. Tout *anuśaya* qui est associé à un certain *dharma*, fait *anuśayana* par association avec ce *dharma* ' [16 a]

Avec un certain *dharma*, c'est-à-dire avec la sensation, etc.

1. gaṅ zhig gaṅ daṅ mthsuṅs ldan pa / de ni der mthsuṅs ldan sgo nas / [*yena yaḥ saṃprayukto 'tra sa eva saṃprayogataḥ* //]

Aussi longtemps que le *rāga* n'est pas abandonné, le *rāga* continuera à se développer du fait de la sensation agréable qui est associée à la pensée.

Le mot *eva* indique la réserve : « aussi longtemps que l'*anuśaya* n'est pas abandonné ».

Y a-t-il des *anuśayas* qui n'ont pas pour objet l'*anāsrava*, qui n'ont pas pour objet un *dhātu* supérieur *(visabhāga)* et qui cependant font *anuśayana* seulement par association et non pas du fait de l'objet *(ālambanatas)* ?

Oui, les *anuśayas* universels qui ont pour objet une *bhūmi* supérieure. [A savoir les *anuśayas* universels du premier *dhyāna* ayant pour objet les trois *dhyānas* supérieurs].

Parmi les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas*, combien sont mauvais *(akuśala)*, combien sont non-définis, c'est-à-dire sans rétribution *(avyākṛta)* ?

**19.** Tous les *anuśayas* ' supérieurs ' sont non-définis ; non-définies, dans le Kāmadhātu, la *satkāyadṛṣṭi*, l'*antagrāhadṛṣṭi* et l'*avidyā*. Les autres *anuśayas*, ici, sont mauvais. [1]

Tous les *anuśayas* appartenant au Rūpadhātu et à l'Ārūpyadhātu sont non-définis. En effet, tous les *dharmas* souillés *(kliṣṭa)*, quand ils portent rétribution, portent rétribution douloureuse *(duḥkha)*. Or la douleur n'existe pas dans ces deux sphères, car toute cause *(vyāpāda*, etc.) de faire mal à autrui *(paravyābādhahetu)* en est absente.

Dans le Kāmadhātu, la *satkāyadṛṣṭi*, l'*antagrāhadṛṣṭi* et l'*avidyā* qui leur est associée *(saṃprayukta)*, sont non-définies.

En effet, ces *anuśayas* ne sont pas en contradiction avec le don et les autres bonnes actions. On pense : « Puissé-je être heureux dans l'avenir ! » et on donne le don, on observe la moralité [16 b]. [2]

La vue de l'anéantissement *(ucchedadṛṣṭi)* est favorable à la délivrance. C'est pourquoi Bhagavat a dit : « Parmi les doctrines *(dṛṣṭigata)* des Tīrthikas, la meilleure *(viśiṣṭa)* est celle qui fait dire :

1. goṅ ma thams cad luṅ ma bstan / ḥdod na ḥjig tshogs lta ba daṅ / mthar ḥdzin lhan cig ma rig pa ḥaṅ / lhag ma rnams ḥdir mi dge baḥo = [*ūrdhvā avyākṛtāḥ sarve kāme satkāyadṛk saha / antagrāhadṛśāvidyāpi ca*] *śeṣās tv ihāśubhāḥ* // – Vibhāṣā 50, 10.

2. Voir p. 15, note, et encore Bodhisattvabhūmi, Muséon, 1906, 224.

« Je n'existe pas, le mien n'existe pas ; je n'existerai pas, le mien n'existera pas ».

Ces deux vues — *satkāya* et *antagrāha* — ne sont qu'aberration relativement aux choses qui constituent la pseudo-personne *(svadravyasaṃmūḍhatva)* ; elles ne procurent pas la nuisance à autrui *(aparapīḍāpravṛtta)* ; donc elles sont non-définies.

Mais ces diverses raisons — parce qu'elles ne sont pas en contradiction avec le don, etc. — s'appliquent à la ' soif du ciel ' *(svargatṛṣṇā)* et à l'égotisme *(asmimāna*, v. 10), qui devraient donc être aussi non-définis, ce que l'École n'admet pas. Aussi les anciens maîtres *(pūrvācārya)* [1] disent-ils : « La *satkāyadṛṣṭi* naturelle *(sahaja)*, qui se trouve chez les bêtes sauvages et chez les oiseaux, est non-définie. La *satkāyadṛṣṭi* méditée *(vikalpitā)* est mauvaise. » [2] [De même en ce qui regarde l'*antagrāhadṛṣṭi* naturelle et méditée].

Les autres *anuśayas* du Kāmadhātu sont *aśubha*, c'est-à-dire mauvais, *akuśala*.

Parmi les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas*, combien sont racine de mal *(akuśalamūla)* ? Combien ne le sont pas ?

**20** a-b. *Rāga*, *pratigha* et *mūḍhi*, dans le Kāmadhātu, sont racines du mal. [3]

Appartenant au Kāmadhātu, tout le *rāga*, tout le *pratigha*, toute la *mūḍhi* (c'est-à-dire tout le *moha)* [4], mais à l'exception du *moha* qui est *satkāyadṛṣṭi* et *antagrāhadṛṣṭi*, [17 a] sont, dans l'ordre, les trois racines du mal, *lobha*, *dveṣa*, *moha*.

La *satkāyadṛṣṭi* et l'*antagrāhadṛṣṭi* ne sont pas racine de mal,

1. C'est-à-dire, d'après l'éditeur japonais, les Sautrāntikas.

2. Il s'agit de la doctrine des philosophes partisans de l'*ātman*, Kāpilas et Vaiśeṣikas.

3. *kāme 'kuśalamūlāni rāgapratighamūḍhayaḥ* /

Sur les racines du mal, iv. 8 c-d.

Le commentaire de la Nāmasaṃgīti cite un traité d'Abhidharma qui énumère les six *anuśayas : mānadṛgvicikitsāś ca rāgapratighamūḍhayaḥ*.

4. Le mot ' tout ' signifie ' des cinq catégories ', à abandonner par la vue de la douleur, etc. (ii. 52 b).

car cela seulement est racine de mal qui est mauvais et seulement racine de mal. [1]

Les autres *anuśayas* ne sont pas racines de mal.

Combien de *dharmas* sont racines de non-défini ? Combien ne le sont pas ?

**20** c-**21** a. Trois racines de non-défini : la *tṛṣṇā*, l'*avidyā*, la *mati* (c'est-à-dire la *prajñā)* qui sont non-définies. Les autres ne sont pas racines, parce que leur modalité est de dualité et d'élévation. [2]

Les Vaibhāṣikas du Kaśmīr que les *tṛṣṇās, avidyās* et *prajñās* qui sont non-définies, de quelque genre qu'elles soient jusque et y comprise la *prajñā* qui naît de rétribution [3], sont racines de non-défini. [4]

La *vicikitsā* ne peut être regardée comme une racine, étant double et mobile de nature. Le *māna*, étant ' élévation ' de la pensée

1. Vibhāṣā, 50, 10. — Les uns (Dārṣṭāntikas) disent que tous les *kleśas* sont mauvais *(akuśala)* ; les autres, que les *kleśas* du Kāmadhātu sont mauvais, que les *kleśas* des deux autres Dhātus sont non-définis ; les troisièmes, que, parmi les trois liens *(saṃyojana)* du Kāmadhātu, un lien est non-défini, à savoir la *satkāyadṛṣṭi* .... Pourquoi la *satkāyadṛṣṭi* est-elle non-définie ? ... ... Elle n'est pas mauvaise parce qu'elle ne détruit pas absolument l'*āśaya* (voir ci-dessus, iv. 80 d) et elle ne détruit pas l'*āśaya* parce qu'elle n'est pas associée à non-honte et non-respect ..... elle est non-définie parce qu'elle n'a pas de rétribution *(vipāka)*. Vasumitra dit : « parce qu'elle ne produit pas l'acte grossier du corps et de la voix » (comparer iv. 12 d, p. 42 de notre traduction).

2. *trīṇy avyākṛtamūlāni tṛṣṇāvidyā matiś ca sā* //
*[dvaidhordhvavṛttito nānye]*

Sur le non-défini ii. 66, iv. 9 d.

3. Kośa, ii. 57, 71 b.

4. La *tṛṣṇā* à l'endroit des *dhyānas* et des *ārūpyas* (recueillements ' immatériels ') ' dégustables ' (viii. 6), au moment de la naissance à l'endroit des demeures célestes : cette *tṛṣṇā*, des sphères supérieures, est non-définie. Toute *avidyā* des sphères supérieures et les deux vues de *satkāya* et d'*antagrāha* du Kāmadhātu, sont non-définies. La *prajñā* du Kāmadhātu (1) associée à ces deux vues, (2) associée aux pensées nées de rétribution, etc., est non-définie, comme encore toute *prajñā* des sphères supérieures associée à des *kleśas*, et aussi celle qui est associée aux pensées nées de rétribution, etc. (La valeur de « etc. » varie d'après la sphère, voir ii. 72)

*(unnati)*, n'est pas une racine, puisqu'il consiste en élévation, au contraire d'une racine. [17 b] Car dans le monde les racines sont fermes et plongeantes *(adhovṛtti)*.

**21** b-d. Quatre, disent les Aparāntakas : les *tṛṣṇā*, *dṛṣṭi*, *māna*, *moha* qui sont non-définis ; il y a, en effet, en raison d'*avidyā*, trois contemplatifs. [1]

On distingue le *tṛṣṇottaradhyāyin*, le *dṛṣṭyuttaradhyāyin* et le *mānottaradhyāyin*, « contemplatif de soif, d'hérésie, d'orgueil ». Or ces contemplatifs sont tels en raison du *moha* ou *avidyā*. [2]

Les quatorze ' points non définis ' *(avyākṛtavastu)* dont parle l'Écriture [3] sont-ils ainsi nommés parce qu'ils sont non-définis au sens que nous venons d'étudier ?

Non. Le Sūtra nomme *avyākṛta* la question qui doit être récusée *(sthāpanīyapraśna)* : c'est-à-dire cette question est dite *avyākṛta*, non répondue, qui n'est pas expliquée *(kathita)* parce qu'elle doit être récusée. L'objet de semblable question est nommé *avyākṛtavastu*, ' point non défini '.

1. [*catvārity Aparāntakāḥ / tṛṣṇadṛgmānamohas te 'vidyato dhyāyinas trayaḥ //*]

Hiuan-tsang traduit Aparāntakas = maitres du pays extérieur. — Le terme *dhyāyin* est pris dans un sens péjoratif, Āryadeva, Catuḥśatikā, 176 (Mém. As. Soc. Bengal, iii. nº 8, 1914, p. 473) : *kaścid dhyāyī cittavibhramam anupraptaḥ kapālaṃ mama śirasi lagnam iti* ... — Mauvais *dhyāna*, Majjhima, iii. 14.

2. Le *tṛṣṇottaradhyāyin* est le ' contemplatif ' qui cultive le *dhyāna* ' dégustable ' *(āsvādanasaṃprayuktadhyāna)* (viii. 6) ; le *dṛṣṭyuttaradhyāyin* produit la *dṛṣṭi* d'éternité, etc. ; le *mānottaradhyāyin* pense : « Je possède ce *dhyāna*, les autres ne le possèdent pas. » Celui qui pratique le *dhyāna* avec une *tṛṣṇā* excessive *(tṛṣṇottaram, tṛṣṇoparikam)*, ou en étant dominé par la *tṛṣṇā* *(tṛṣṇottaraḥ, tṛṣṇādhikaḥ)*, s'appelle *tṛṣṇottaradhyāyin*. Les deux autres noms s'expliquent de même.

Ce sont là les divers modes du *kleśa* chez ceux qui entrent en contemplation ; ils sont la racine, c'est-à-dire la cause, de *dharmas* non-définis.

D'après Hiuan-tsang : Pourquoi les Aparāntakas font-ils de ces quatre les quatre racines de non-défini ? — Parce que les *mohapuruṣas* cultivent les recueillements supérieurs sans franchir ce point de départ que sont la *tṛṣṇā*, la *dṛṣṭi* et le *māna*....

3. Saṃyutta, 32 1, 34, 12 ; Ekottara, 43, 13. — Voir mon « Nirvāṇa » (1924).

Quatre espèces de questions : 1. question à laquelle on répond d'une manière catégorique *(ekāṃśena vyākaraṇam)*, 2. question à laquelle on répond en distinguant *(vibhajya)*, 3. question à laquelle on répond par une question *(paripṛcchāvyākaraṇa)*, 4. question à laquelle on ne doit pas répondre *(sthāpanīya)*.

**22.** Réponse catégorique, comme pour la mort ; réponse en distinguant, comme pour la renaissance ; réponse par question, comme pour la supériorité ; réponse en récusant la question, comme pour la non-identité.

1. Si on demande : « Tous les êtres mourront-ils ? », il faut répondre d'une manière catégorique : « Ils mourront ».

2. Si on demande : « Tous les êtres naîtront-ils ? », il faut répondre en distinguant : « Les êtres revêtus de passion *(kleśa)* naîtront ; les êtres exempts de passion ne naîtront pas. »

3. Si on demande : « L'homme [2] est-il supérieur *(viśiṣṭa)* ou inférieur *(hīna)* ? », il faut répondre par une question : « Par rapport à qui ? » Si on répond : « Par rapport aux dieux », il faut répondre : « Il est inférieur ». Si on répond : « Par rapport aux êtres des mauvaises destinées », il faut répondre : « Il est supérieur ».

4. Si on demande : « Les *skandhas* sont-ils la même chose que le *sattva* ou être-vivant, ou en sont-ils différents ? », c'est une question à récuser parce que la chose appelée ' être vivant ' n'existe pas. De même on récuserait la question : « Le fils d'une femme stérile est-il noir ou blanc ? »

Comment pouvez-vous dire (dans la kārikā 22) qu'on réponde à

1. mgo gcig dań ni rnam phye dań / dri dań bzhag par luń bstan pa / chi dań skye bar khyad par ḥphags / bdag gzhan la sogs lta bu yin.

*[ekāṃśena vibhāgena pṛcchātaḥ sthāpanīyataḥ / vyākṛtaṃ] maraṇotpattiviśiṣṭātmānyatādivat //*

Voir Mahāvyutpatti, 86, d'après Nanjio 1276 ; Dīgha, iii. 229, Aṅguttara, i. 197, ii. 46, Milinda, 144 ; Childers s. voc. *pañho*. — Cinq espèces de questions très différentes, Atthasālinī, p. 55, Sumaṅgalavilāsinī, 68.

*ekaṃsikā dhammā, anekaṃsikā*, Dīgha, i. 191.

2. Le tibétain porte : « Cet homme », voir ci-dessous p. 45.

cette quatrième question, puisqu'on ne répond pas si les *skandhas* sont, oui ou non, identiques à l'être-vivant? — On répond à cette question en disant : « Cette question est à récuser », donc on y répond.[1]

D'autres, le Bhadanta Rāma, disent que la deuxième question appelle, comme la première, une réponse catégorique : « Tous les êtres ne naîtront pas ». — Mais, dit l'auteur pour justifier l'exemple donné par les Vaibhāṣikas du second type de question, à celui qui demanderait : « Ceux qui mourront naîtront-ils ? »,[2] il faut répondre en distinguant [18 b] : [« Tous ne naîtront pas ; naîtront ceux qui sont revêtus de passion, non pas ceux qui en sont exempts ».]

Le Bhadanta Rāma dit encore que la troisième question appelle aussi une réponse catégorique. L'homme, en effet, est en même temps supérieur et inférieur d'après le point de comparaison. De même que si l'on demande : « Le *vijñāna* est-il cause ? est-il effet ? », [il faut répondre : « Cause par rapport à son effet ; effet par rapport à sa cause ».] — Mais, dit l'auteur, à quelqu'un qui demande d'une manière catégorique : « L'homme est-il supérieur ou inférieur ? », il ne convient pas de répondre catégoriquement : « Il est supérieur » ou « Il est inférieur » ; il faut donc répondre en distinguant : il faut d'abord s'assurer de l'intention de l'interrogateur.

Les Ābhidhārmikas[3] disent : 1. Réponse catégorique. Si quelqu'un demande : « Bhagavat est-il le Tathāgata Samyaksaṃbuddha ? Le *dharma* qu'il a dit est-il bien dit ? Le Saṃgha des Śrāvakas est-il bien instruit ? Le *rūpa* est-il impermanent ? .... le *vijñāna* est-il impermanent ? La douleur est-elle bien définie *(prajñapti)* ..... le chemin est-il bien défini ? », à ces questions il faut répondre d'une

1. Hiuan-tsang reprend le paragraphe ci-dessus immédiatement avant l'explication des Ābhidhārmikas.

2. D'après Hiuan-tsang : Il faut répondre *(vyākaraṇa)* en distinguant à cette question [18 b]. Une réponse générale ne convient pas car, quoique l'interrogateur sache en général que tous ne naîtront pas, le problème n'a pas été expliqué *(na vyākhyātam)*

3. Vibhāṣā, 15, 13. — La Vyākhyā explique : *ṣaṭpādābhidharmapāḍhin.*

manière catégorique, en raison de leur utilité majeure *(arthopasaṃhitatvāt)*.[1]

2. Réponse en distinguant. — Si un homme de cœur droit *(aśaṭha)* demande : « Je désire que le Vénérable me dise les *dharmas* », on doit distinguer [19 a] : « Les *dharmas* sont nombreux, passés, futurs, présents. Lesquels desires-tu que je dise ? ». S'il répond : « Dis-moi les *dharmas* passés », on doit distinguer : « Les *dharmas* passés sont nombreux, *rūpa, vedanā, saṃjñā, saṃskāras, vijñāna* ». S'il demande : « Dis-moi le *rūpa* », on doit distinguer : « Il y a trois *rūpas*, le bon, le mauvais, le non-défini ». S'il demande : « Dis le bon », on doit distinguer : « Il y a sept espèces de bon *rūpa*, l'abstention du meurtre .... l'abstention de la parole oiseuse ». S'il demande : « Dis-moi l'abstention du meurtre », on doit distinguer : « Elle est de trois espèces, née des trois racines-de-bien, *alobha, adveṣa, amoha* ». S'il demande : « Dis-moi l'abstention de meurtre née d'*alobha* », on doit distinguer : « Elle est double, *vijñapti* et *avijñapti*. Laquelle désires-tu que je dise ? ».

3. Réponse par question. — La même question, posée par un homme perfide *(śaṭha)*, est la question à laquelle il faut répondre par question *(paripṛcchāvyākaraṇa)*. Si un perfide demande : « Je désire que le Vénérable me dise les *dharmas* », il faut contre-interroger : « Les *dharmas* sont nombreux ; lesquels désires-tu que je dise ? » Mais il ne faut pas établir les distinctions *(dharmas* passés, futurs, présents) ; il faut continuer à contre-interroger jusqu'à ce que l'interrogateur demeure silencieux ou lui-même explique *(vyākar)*.[2] (Vibhāṣā, 15. 14)

Bhadanta Rāma dit : Mais si le non-perfide et le perfide ne questionnent pas et se contentent d'exprimer un désir : « Dis-moi les *dharmas* » ; si, d'autre part, on ne leur répond pas, si on ne leur

1. Pourquoi faut-il répondre catégoriquement à ces questions ? Ces questions amènent de grands avantages, amènent les bons *dharmas*, sont favorables au *brahmacarya*, produisent la *bodhi*, font atteindre le *nirvāṇa*. C'est pourquoi, il faut y répondre d'une manière catégorique (Vibhāṣā). Comparer Dīgha, i. 191.

2. Le tibétain porte : *caṅ mi smra ba am / bdag ñid luṅ ston du bzhug ces bya bahi tha thsig go.*

explique pas *(vyākriyate)* et qu'on se contente de les interroger : « Quels *dharmas* dirai-je ? », [19 b] comment dire qu'il y a question et qu'il y a réponse ?

L'auteur répond : Celui qui dit : « Dis-moi la route », interroge sur la route, tout comme s'il disait : « Quelle est la route ? ». D'autre part, par la contre-interrogation, on explique à l'interrogateur ce sur quoi il interroge : le chemin ne se trouve-t-il pas expliqué *(vyākṛta)* ?

S'il en est ainsi, dans les deux cas, deuxième et troisième sorte de question, il y a réponse par question ? — Non, la réponse diffère, car tantôt il y a distinction, tantôt il n'y a pas distinction.[1]

4. Question à récuser. Si on demande : « Le monde est-il fini, infini, etc. ? », cette question doit être récusée.

L'auteur dit : Il faut trouver dans le Sūtra même la définition des quatre questions et réponses *(praśnavyākaraṇa)* : Les vénérables Māhāsāṃghikas lisent un Sūtra (Dīrgha, 8, 16, Madhyama, 29, 6) : « Bhikṣus, il y a quatre réponses aux questions. — Quelles sont ces quatre ? — Il y a des questions auxquelles il faut répondre catégoriquement ... ; il y a des questions qu'il faut récuser. — Quelle est la question à laquelle il faut répondre catégoriquement ? — Quand quelqu'un demande si tous les *skandhas* sont impermanents. — Quelle est la question à laquelle il faut répondre en distinguant ? — Quand quelqu'un demande quelle rétribution en sensation comporte un acte volontaire *(saṃcetanīya)*. — Quelle est la question à laquelle il faut répondre par une question ? — Quand quelqu'un demande si la *saṃjñā* est le moi *(ātman)* de l'homme[2] : on doit contre-interroger : « Mon ami, que pensez-vous du moi ? [20 a] » et s'il répond : « Mon ami, je pense que le moi est grossier *(audārika)* », on doit répondre que la *saṃjñā* est autre que le moi (Dīgha, i. 195). —

1. Manque dans le tibétain.

2. D'après Hiuan-tsang : Quand quelqu'un demande si la *puruṣa-saṃjñā* est identique ou non identique à l'*ātman*, il faut demander : « Quel *ātman* visez-vous en faisant cette question ? », et s'il répond « Je vise le moi grossier »....

Quelle est la question à récuser? — Quand quelqu'un demande si le monde est éternel, non éternel, éternel et non éternel, ni éternel ni non éternel; si le monde est fini, infini, fini et infini, ni fini ni infini; si le Tathāgata [1] existe après la mort ....; si le principe vital est autre que le corps. Cette question, Bhikṣus, est à récuser. » [xx]

Chez une certaine personne *(pudgala)*, un *anuśaya* s'attache *(anuśete)* à un certain objet; cette personne est liée *(saṃyuta, baddha)* à cet objet par cet *anuśaya*.

Nous avons à examiner à quel objet une personne est liée par un *anuśaya* passé, présent, futur.

De ce point de vue les *anuśayas* ou *kleśas* sont de deux espèces: *kleśas* spéciaux *(svalakṣaṇakleśa)*, à savoir *rāga, pratigha, māna* [2]; *kleśas* généraux *(sāmānyakleśa)*, [1 b] à savoir *dṛṣṭi, vicikitsā, avidyā*.

**23**. On est lié par *rāga, pratigha* et *māna*, passés et présents, à l'objet à l'endroit duquel ils ont été produits sans avoir été abandonnés. [3]

Lorsque les *kleśas* spéciaux ont été produits *(utpanna)* à l'endroit d'un certain objet — objet passé, présent ou futur, objet à abandonner par la vue, etc. — et se trouvent donc ou passés ou présents, lorsqu'ils n'ont pas été abandonnés, la personne en laquelle ils ont été produits est liée à cet objet par ces *kleśas* spéciaux. Car, étant spéciaux, ils ne se produisent pas nécessairement chez toute personne à l'égard de tout, mais bien chez une certaine personne à l'endroit d'une certaine chose.

**24** a-b. On est lié à tous les objets par les mêmes *kleśas* futurs, lorsqu'ils sont mentaux. [4]

1. *de bzhin oṅs pa*. — Lecture usuelle: *de bzhin gśegs pa*.
2. *svalakṣaṇakleśa* = *kleśa* portant sur un objet déterminé; l'objet de *rāga* et *māna* est toujours agréable; l'objet de *pratigha* toujours désagréable.
3. *rāgapratighamānais tair atītapratyupasthitaiḥ / yatrotpannāprahīṇās te [tatra vastuni saṃyutaḥ] //.*
dṅos po de daṅ ldan pa yin
4. *sarvatrānāgatair ebhir mānasaiḥ*

On est lié à tous les objets, passés, présents, futurs, [et des cinq catégories : à abandonner par la vue, etc., suivant le cas], par ces mêmes *kleśas* spéciaux futurs, lorsqu'ils appartiennent au *manovijñāna*. Car le domaine du *manas* est tritemporel.

**24** b. On est lié à l'objet de leur époque par les mêmes *kleśas* futurs, lorsqu'ils ne sont pas mentaux. [1]

Par *rāga* et *pratigha* différents des précédents *(para)* — c'est-à-dire non-mentaux, c'est-à-dire en rapport avec les cinq connaissances sensibles — futurs, on est lié aux objets futurs. Les cinq connaissances, en effet, ne connaissent que leur contemporain.

Toutefois cette règle ne concerne que le *rāga* et le *pratigha* futurs de la catégorie *utpattidharmin*, ' destinés à naître '. Il en va autrement quand ils ne sont pas destinés à naître.

**24** c. Par les mêmes, non destinés à naître, on est lié partout. [2]

Partout, c'est-à-dire à tous les objets passés, présents et futurs.

**24** c-d. Par les autres, quels qu'ils soient, on est lié partout. [3]

Par les autres *kleśas*, *kleśas* généraux *(dṛṣṭi, vicikitsā* et *avidyā)*, — lesquels, ayant pour objet les cinq *upādānaskandhas*, se produisent chez tous et relativement à tout — on est lié à tous les objets des trois temps et des cinq catégories, d'après le cas, à quelque époque que les dits *kleśas* appartiennent.

Le Sautrāntika critique cette théorie [4]. — Les *kleśas* et les objets

1. *svādhvike paraiḥ* /
2. mi skye rnams kyis thams cad daṅ = [*ajaiḥ sarvatra*]
3. *śeṣais tu sarvaiḥ sarvatra saṃyutaḥ* //
4. Les kārikās 25-27 contiennent l'exposé et la critique du *sarvāstivāda*, « doctrine de l'existence universelle », tel que l'entend le Sarvāstivādin-Vaibhāṣika. Nous étudierons ce problème dans l'Introduction.

Notre texte a été traduit par Th. Stcherbatsky, Central conception of Buddhism, 1923, Appendice, p. 76-91.

J'ai traduit dans le volume anniversaire de l'École française d'Extrême-Orient

passés et futurs existent-ils réellement ? Si on dit qu'ils existent réellement, on admet que les conditionnés *(saṃskṛta)* existent toujours et donc sont éternels [2 a] ; s'ils n'existent pas, comment est-il possible de dire qu'un homme soit lié *(saṃyukta)* par ces *kleśas* à ces objets, ou qu'il en soit délié *(visaṃyukta)* ?

Les Vaibhāṣikas soutiennent que les *dharmas* passés et futurs existent réellement *(dravya)* ; les conditionnés toutefois ne sont pas éternels car ils sont munis des caractères du conditionné *(lakṣaṇas*, ii. 45 c-d).[1] Pour mettre en lumière la position des Vaibhāṣikas, il faut sommairement exposer leur doctrine :

**25** a-b. Les *dharmas* existent aux trois époques, parce que Bhagavat l'a dit, parce que la connaissance mentale procède de deux, parce qu'elle a un objet, parce que le passé porte un fruit.[2]

1. Bhagavat a enseigné en propres termes *(kaṇṭhatas)* l'existence du passé et de l'avenir : « Moines, si le *rūpa* passé n'existait pas, le saint Śrāvaka instruit ne serait pas ' ne prenant pas en considéra-

le chapitre du Vijñānakāya de Devaśarman qui traite de l'existence du passé et du futur.

Voir Kośa, i. 7 c-d, 34 d, iv. 35 a-b, v. 62 ; trad. i. p. 25.

Kathāvatthu, i. 7-8, note de Shwe Zan Aung, p. 375, 392 de la traduction ; ix. 6-7 ; Milinda, 50-54 ; Visuddhimagga, 686 (Si on abandonne les passions présentes, passées, futures ; comp. Kathāvatthu, xix. 1).

Āryadeva, Catuḥśatikā, 256-8 (Memoirs As. Soc. Bengal, iii. n° 8, 1914, p. 491) ; Bodhicaryāvatārapañjikā, 579-580 (Traikālyavādin) ; Madhyamaka, xvii. 14, xxii. 11, xxv. 5 ; Wassilieff (sur les Prāsaṅgikas), 363 (= 331).

Remarques de A. B. Keith, Buddhist Philosophy, 163-5.

Voir aussi la bibliographie ci-dessous p. 52, 53.

1. *saṃskṛtalakṣaṇayogān na śāśvatatvaprasaṅgaḥ.*

2. dus rnams kun tu yod gsuṅs phyir / gñis phyir yul yod phyir ḥbras phyir. — On a certainement : .... [*ukter*] *dvayāt* [*sadviṣayāt*] *phalāt* /. — Il est plus malaisé de transcrire en sanscrit les premiers mots : *dus rnams kun tu yod* : peut-être *sarveṣv adhvasu santi.* — Les versions chinoises donnent : « Les trois époques (littéralement ' mondes ', *loka*) existent » ; mais d'après le tibétain : « Les Vaibhāṣikas ne soutiennent pas que les conditionnés *(saṃkṛtas)*, lesquels ont les caractères des conditionnés, sont éternels ; mais ces docteurs soutiennent que : ils existent à toutes les époques » *(dus rnams kun tu yod par ni gsal bar dam ḥchaḥo).*

tion ' le *rūpa* passé ... Si le *rūpa* futur n'existait pas, le saint Śrāvaka instruit [2 b] ne serait pas ' ne se complaisant pas ' dans le *rūpa* futur. C'est parce que le *rūpa* futur existe que le saint Śrāvaka instruit.... ».[1]

2. Bhagavat enseigne la même doctrine implicitement *(arthatas)* lorsqu'il dit : « La connaissance *(vijñāna)* est produite en raison de deux. — Quels sont ces deux ? — L'organe de la vue et le visible..... le *manas* et les *dharmas* ».[2] Or si les *dharmas* passés et futurs n'existaient pas, la connaissance mentale *(manovijñāna)* qui les a pour objet ne naîtrait pas en raison de deux.

Voilà pour les preuves tirées de l'Écriture. Quant aux preuves rationnelles :

3. Étant donné l'objet *(ālambana)*, la connaissance peut naître ; non pas, si l'objet n'est pas donné. Si les choses passées et futures n'existaient pas, il y aurait connaissance sans objet ; donc, faute d'objet, il n'y aurait pas de connaissance.

4. Si le passé n'existe pas, comment l'acte bon et mauvais peut-il, dans l'avenir, donner un fruit ? En effet, au moment où le fruit est produit, la cause de rétribution *(vipākahetu)* (ii. 54 c-d) est passée.

C'est ainsi que, pour des raisons tirées de l'Écriture et du raisonnement, les Vaibhāṣikas affirment l'existence du passé et du futur.

Les docteurs qui se proclament *Sarvāstivādin*, ' partisans de l'existence de tout ', soutiennent que le passé et le futur existent comme choses *(dravya)*.

**25** c-d. Celui qui affirme l'existence des *dharmas* des trois époques est tenu pour Sarvāstivādin.[3]

1. Saṃyuktakāgama, iii. 14 : *rūpam anityam atītam anāgatam / kaḥ punar vādaḥ pratyutpannasya / evaṃdarśī śrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo bhavati / anāgataṃ rūpaṃ nābhinandati / pratyutpannasya rūpasya nirvide virāgāya nirodhāya pratipanno bhavati / atītaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan na śrutavān āryaśrāvako .....*

Comparer la citation du même Sūtra, Madhyamakavṛtti, xxii. 11 ; Majjhima, iii. 188.

2. Saṃyutta ii. 72, etc. ; Kośa, iii. 32.

3. de yod smra baḥi phyir thams cad / yod par smra bar ḥdod = [*tadastivādāt sarvāstivādī mataḥ*]

Le docteur qui affirme l'existence de tout, passé, présent, futur, est tenu pour Sarvāstivādin. Celui qui affirme l'existence du présent et d'une partie du passé, à savoir de l'acte qui n'a pas donné son fruit ; et l'inexistence du futur et d'une partie du passé, à savoir de l'acte qui a donné son fruit, il est tenu pour Vibhajyavādin ; il n'appartient pas à l'école Sarvāstivādin.[1]

Combien de systèmes dans cette école ? Combien de manières d'entendre la doctrine de l'existence de tout *(sarvāstivāda)* ? Et quelle est la meilleure ?

**25 d-26.** Les Sarvāstivādins sont de quatre espèces suivant qu'ils enseignent la différence de *bhāva*, la différence de caractère *(lakṣaṇa)*, la différence de condition *(avasthā)*, la différence mutuelle. Le troisième est le meilleur : les trois époques sont établies en raison de l'activité.[2]

1. Paramārtha : « Si un homme dit que tout existe, passé, futur, présent, espace, *pratisaṃkhyānirodha* (= Nirvāṇa), *apratisaṃkhyānirodha*, on dit que cet homme est de l'école Sarvāstivādin. Il y a d'autres hommes qui disent : « Les *dharmas* présents existent ; les actes passés, s'ils n'ont pas donné leur fruit, existent ; quand ils ont donné leur fruit et les *dharmas* futurs qui ne sont pas fruits [d'un acte passé ou présent] n'existent pas ». Ces hommes qui disent que les trois époques existent mais font ces distinctions, on ne dit pas qu'ils sont Sarvāstivādins, mais qu'ils sont Vibhajyavādins ».

Vasumitra, sur les Kāśyapīyas (Wassiliev, 283, fol. 176 b) : « L'acte dont la rétribution a mûri, n'existe pas ; l'acte dont la rétribution n'a pas mûri, existe ; les *saṃskāras* naissant de causes passées et non pas de causes futures ». — C'est la thèse des Kassapikas, Kathāvatthu, i. 8.

Sur les Vibhajyavādins, ci-dessus p. 23-24.

2. de dag / rnam bzhi dňos daň mthsan ňid daň / gnas skabs gzhan gzhan ḥgyur zhes bya / gsum pa bzaň ste bya ba yis / dus rnams rnam bzhag.

La Vyākhyā donne les termes *bhāvānyathika, lakṣaṇānyathika, avasthānyathika, anyathānyathika.*

[*caturvidhāḥ / ete bhāvalakṣaṇāvasthānyathānyathikāhvayāḥ /] tṛtīyaḥ śobhano 'dhvānaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ /*

*bhāvānyathika* = « qui maintient que les époques diffèrent *(anyathā)* par le fait du *bhāva* ». Mais *anyathānyathika* est traduit *gzhan daň gzhan du gyur pa pa ;* et on a la glose *pūrvāparam apekṣyānyonya ucyate :* « l'époque est dite réciproquement distincte *(anyonya)* en raison de ce qui suit et précède ». *gzhan daň gzhan = anyonya.* — Les sources chinoises traduisent le nom

1. Le Bhadanta Dharmatrāta défend le *bhāvānyathātva*, c'est-à-dire il affirme que les trois époques, passé, présent et futur, sont différenciées par la non identité du *bhāva*.

Quand un *dharma* chemine d'une époque à une autre époque, sa nature *(dravya)* n'est pas modifiée, mais le *bhāva* est modifié. Exemple qui montre la différence de figure *(ākṛti)* : un vase d'or qu'on brise et qu'on transforme : la figure *(saṃsthāna*, i. 10 a) est modifiée, non pas la couleur *(varṇa)*. Exemple qui montre la différence des qualités *(guṇa)* : le lait devient petit lait ; la saveur [3 b], la force, la digestibilité sont abandonnées, mais non pas la couleur. De même, lorsque le *dharma* futur passe du futur dans le présent, le *bhāva* futur *(anāgatabhāva)* est abandonné, le *bhāva* présent est acquis ; mais la nature *(dravya)* reste identique ; lorsqu'il passe du présent dans le passé, le *bhāva* présent est abandonné, le *bhāva* passé est acquis ; mais la nature reste identique.

2. Le Bhadanta Ghoṣaka défend le *lakṣaṇānyathātva*.

Le *dharma* chemine à travers les époques. Quand il est passé, il est muni *(yukta)* du caractère *(lakṣaṇa)* de passé, mais il n'est pas démuni *(aviyukta)* des caractères de présent et de futur ; futur, il est muni du caractère de futur, mais il n'est pas démuni des caractères de présent et de passé ; présent, il est muni du caractère de présent, mais il n'est pas démuni des caractères de passé et de futur.[1] Exemple : un homme attaché *(rakta)* à une femme n'est pas détaché *(avirakta)* à l'égard des autres femmes.

3. Le Bhadanta Vasumitra défend l'*avasthānyathātva* ; les époques diffèrent par la différence de condition *(avasthā)*. Le *dharma*, che-

du quatrième docteur : « qui affirme que la différence des époques tient à la relation *(apekṣā)* ».

Voir Rockhill, Life of the Buddha, p. 196 (traduction de l'ouvrage de Bhavya sur les sectes) ; Watters, Yuan Chwang, i. 274. — L'auteur des Yogasūtras, iii. 13, iv. 12, etc., dépend des sources Sarvāstivādins, voir Notes bouddhiques, Bull. Acad. de Belgique, 1922, p. 522.

1. Quand un caractère est en activité *(labdhavṛtti)*, le *dharma* est muni de ce caractère, mais il n'est pas démuni des autres caractères, car, dans cette hypothèse, un certain *dharma* futur ne pourrait pas être, plus tard, ce même *dharma* présent et passé.

minant à travers les époques, ayant pris *(prāpya)* telle ou telle condition, devient différent par la différence de la condition, non par une différence de nature *(dravya)*. Exemple : le jeton *(vartikā, gulikā)* placé dans la case des unités, s'appelle un ; placé dans la case des dizaines, dix ; placé dans la case des centaines, cent.

4. Le Bhadanta Buddhadeva défend l'*anyonyathātva* : les époques s'établissent par relation.

Le *dharma*, cheminant à travers les époques [4 a], prend différents noms par relation, c'est-à-dire, il est appelé passé, futur, présent, par rapport à ce qui précède et à ce qui suit. Exemple : une même femme est fille et mère. [1]

C'est ainsi que ces quatre docteurs soutiennent l'existence de tout. [2]

Le premier, professant la « transformation » *(pariṇāma)* est à réfuter avec les Sāṃkhyas. [3]

1. Les deux commentateurs de Hiuan-tsang diffèrent. D'après Fa-pao, le futur est établi relativement *(apekṣya)* au passé et au présent ; le passé, relativement au présent et au futur ; le présent, relativement au passé et au futur. C'est l'opinion de Saṃghabhadra. D'après P'ou-kouang, le futur, relativement à l'antérieur ; le passé, relativement au postérieur ; le présent, relativement à l'un et à l'autre : c'est le système de la Vibhāṣā, 77, 2.

2. Vibhāṣā, 77, 1. — « Les Sarvāstivādins ont quatre grands maîtres qui établissent différemment la différence des trois époques ..... 1. Vasumitra qui dit qu'elles diffèrent par l'état *(avasthā)* ; 2. Buddhadeva qui dit qu'elles diffèrent par le point de vue *(apekṣā)* ; 3. le partisan de la différence quant au *bhāva*, qui dit : le *dharma*, changeant d'époque, diffère par le *bhāva* non pas par la nature ... ; le *dharma*, passant du futur dans le présent, quoiqu'il abandonne le *bhāva* futur et acquière le *bhāva* présent, cependant ni ne perd ni n'acquiert sa nature .... ; 4. le partisan de la différence quant au *lakṣaṇa* ».

L'école Ekavyavahārika (i-choŭo-pou) dit que les trois époques ne sont que parole, que leur nature n'existe pas.

Les Lokottaravādins établissent l'époque en raison (1) du *dharma* : donc ce qui est mondain *(laukika)* existe relativement ; ce qui est supra-mondain *(lokottara)* existe réellement.

Pour l'école des Sūtras, pour l'école des Mahāsāṃghikas (king-pŏu ; ta-tchóng-pŏu), le passé et le futur n'existent pas ; le présent existe.

3. La Vibhāṣā, 77, 1, réfute la théorie de la différence du *bhāva* : « En dehors du caractère *(lakṣaṇa)* d'un *dharma*, quel peut bien être son *bhāva* ? » Mais un commentaire dit : La nature du *dharma* dans les trois époques n'est pas transformée ; il y a seulement différence dans le fait de l'activité *(kāritra)*, de la

Dans l'hypothèse du second, les époques, passé, présent, futur, sont confondues *(adhvasaṃkara)*, puisque les trois caractères se trouvent partout. L'exemple d'ailleurs manque de ressemblance, car, chez l'homme en question, il y a concupiscence en activité à l'égard d'une femme *(rāgasamudācāra, rāgaparyavasthāna)* ; à l'égard des autres, il y a seulement ' possession de la concupiscence ' *(rāgaprāpti)* (ii. 36).

Dans l'hypothèse du quatrième, les trois époques existent en même temps : un *dharma* passé, par exemple, est passé par rapport à ce qui précède ; futur, par rapport à ce qui suit ; présent, par rapport à ce qui précède et à ce qui suit.

Par conséquent le bon système est celui de Vasumitra, d'après lequel les époques et les conditions sont établies *(vyavasthapita)* par l'opération ou activité *(kāritra)* : quand le *dharma* n'accomplit pas son opération, il est futur ; quand il l'accomplit, il est présent ; quand l'opération a pris fin, il est passé. [1]

Le Sautrāntika critique : Si le passé, si le futur existent comme choses, ils sont présents [4 b] : pourquoi les qualifier passé et futur ?

Réponse : Nous l'avons dit. C'est l'opération, non faite, en train d'être faite, déjà faite, qui détermine l'époque du *dharma*. [2]

Fort bien. Mais quelle opération assignerez-vous à l'œil *tatsabhāga* ? L'opération d'un œil est de voir et l'œil *tatsabhāga* ne voit pas (i. 42). Direz-vous que son opération est de projeter et de donner

non-activité, etc. : c'est là le *bhāva* du *dharma*. Et cette transformation *(pariṇāma)* n'est pas pareille à celle des Sāṃkhyas : ceux-ci disent que la nature des *dharmas* est éternelle et qu'elle se transforme en les vingt-trois *tattvas*. Or la nature du *dharma* conditionné *(saṃskṛta)* n'est pas éternelle. C'est en raison de cette modification, activité, non-activité, etc., que nous parlons de transformation. Les théories établies par Ghoṣaka et par Buddhadeva sont aussi irréprochables : elles ne présentent pas grande différence avec celle de Vasumitra. Seulement Vasumitra donne une explication solide et simple. Aussi le maître du Śāstra (Vasubandhu), d'accord avec la Vibhāṣā, la préfère .....

1. *uparatakāritram atītam / aprāptakāritram anāgatam / prāptānuparatakāritraṃ vartamānam /*

2. Vibhāṣā, 76, 11 : La sensation non encore éprouvée est future ; pendant qu'on l'éprouve, présente ; éprouvée, passée .....

un fruit *(phaladānaparigraha*, ii. 59) ? Mais alors, si donner le fruit est ' opération ', les causes *sabhāgahetu*, etc. (ii. 59 c) donnant leur fruit quand elles sont passées, on arrive à cette conclusion que, passées, elles accompliront leur opération et seront par conséquent présentes. Ou si l'opération, pour être complète, exige la projection et le don du fruit, ces causes passées seront du moins à demi-présentes. Les époques se trouvent donc confondues.

Poursuivons cet examen.

**27** a. Qu'est-ce qui s'oppose à l'activité du *dharma* ?[1]

Pourquoi, existant toujours, le *dharma* n'exerce-t-il pas toujours son activité ? Quel obstacle fait que tantôt il produit et tantôt ne produit pas son opération ? On ne peut pas dire que son inaction résulte de la non-présence de certaines causes, puisque ces causes aussi existent toujours.

**27** a. Comment l'activité peut-elle être passée, etc. ?[2]

Comment l'activité elle-même sera-t-elle passée, etc. ? Imaginerez-vous, de l'activité, une seconde activité ? Ce serait absurde. Mais si l'activité, en elle-même, par elle-même *(svarūpasattāpekṣayā)*, est passée, etc., pourquoi ne pas admettre qu'il en va de même du *dharma* ? Et à quoi bon dire que l'époque dépend de l'activité passée, etc. ?

Direz-vous que l'activité n'est ni passée [5 a], ni future, ni présente, et que, cependant, elle est ? Alors, étant *asaṃskṛta*, elle est éternelle *(nitya)*, et comment pouvez-vous dire que le *dharma* est futur quand il n'exerce pas son activité, passé quand il ne l'exerce plus ?

Ces objections porteraient, réplique le Sarvāstivādin, si l'activité était autre que le *dharma*.[3]

1. *kiṃvighnaṃ* = gegs su byed. — Entendre : *kiṃvighnaṃ [kāritram]*, ou lire *kiṃ vighnam = ko vibandhaḥ*.

2. de yaṅ ji ltar = *[tad api katham]*

3. Vibhāṣā, 76, 14 : L'activité est-elle la même chose que la nature du *dharma* ? Est-elle différente ? — Il n'est pas possible de dire qu'elle est la même chose ou qu'elle est différente .....

**27** b. Mais, si elle n'est pas autre que le *dharma*, les époques ne sont plus justifiées. [1]

Si l'activité est la nature même du *dharma*, le *dharma* existant toujours, l'activité aussi existera toujours. Pourquoi et comment dit-on tantôt qu'elle est passée, tantôt qu'elle est future ? La distinction des époques n'est plus justifiée.

Le Sarvāstivādin réplique : En quoi n'est-elle pas justifiée ? En effet le *dharma* conditionné qui n'est pas né est appelé futur ; celui qui, étant né, n'est pas détruit, est appelé présent ; celui qui est détruit est appelé passé.

Le Sautrāntika répond : Si, passé et futur, le *dharma* existe avec la même nature *(tenaivātmanā)* que lorsqu'il est présent,

**27** b-c. Existant de même, comment peut-il être non-né ou détruit ? [2]

La nature propre *(svabhāva)* de ce *dharma* continuant d'être, comment ce *dharma* serait-il non-né ou détruit ? Qu'est-ce qui lui manquait d'abord, par l'absence de quoi on le qualifiait non-né ? Qu'est-ce qui lui manquera après, par l'absence de quoi on le qualifiera détruit ? Par conséquent, si on n'admet pas que le *dharma* existe après avoir été inexistant *(abhūtvā bhāvaḥ)* [5 b] et n'existe plus après avoir existé *(bhūtvā abhāvaḥ)*, les trois époques ne peuvent être établies. [3]

Il convient d'examiner les raisonnements du Sarvāstivādin.

1. Pour cet argument que, possédant les caractères du conditionné (naissance, etc., ii. 45 c), les conditionnés ne sont pas éternels bien qu'ils existent et dans le passé et dans le futur, c'est pur verbiage, car, existant toujours, le *dharma* n'est susceptible ni de naître ni de périr : « le *dharma* est éternel, et le *dharma* n'est pas éternel ». Parler ainsi, c'est se contredire dans les termes *(apūrvaiṣā vāco yuktiḥ)*.

1. gzhan ma yin / dus su mi ruń = *nānyad* [*adhvā na yujyate* /]
2. de bzhin du / yod na ci phyir ma skyes śig = [*tathā san kim ajo naṣṭaḥ*]
3. Sur la définition *abhūtvā bhāvaḥ*, voir les sources citées Madhyamakavṛtti, p. 263, Majjhima, iii. 25, Śikṣāsamuccaya, 248, Milinda, 52, etc.

C'est ce qu'explique la stance : « La nature propre existe toujours, et on ne veut pas que l'être soit éternel, ni que l'être soit différent de la nature propre : c'est clairement fait du prince. » [1]

2. Quant à cet argument que Bhagavat a enseigné l'existence du passé et du futur — puisqu'il a dit : « l'acte passé est, le fruit futur est » [2] — nous aussi nous disons que le passé est, que le futur est *(astīti)*. Passé, ce qui fut existant *(yad bhūtapūrvam)* ; futur, ce qui, la cause étant donnée, sera existant *(yad bhaviṣyati)* : c'est dans ce sens que nous disons que le passé est, que le futur est. Mais ils n'existent pas en fait *(dravyatas)* comme le présent.

Le Sarvāstivādin proteste : Qui dit qu'ils existent comme le présent ?

S'ils n'existent pas comme le présent, comment existent-ils ?

Le Sarvāstivādin répond : Ils existent avec la nature de passé et de futur. [6 a]

Mais, s'ils existent, comment peut-on leur attribuer nature de passé et de futur ? — Par le fait, Bhagavat, dans le texte invoqué par le Sarvāstivādin, a pour but de condamner la vue de la négation de la cause et de l'effet (iv. 79, v. 7). Il dit : « le passé est », dans le sens de : « le passé fut » ; il dit : « le futur est », dans le sens de : « le futur sera ». Le mot ' est ' *(asti)* est un *nipāta* [3], ainsi qu'on voit dans les expressions : « Il y a *(asti)* inexistence antérieure de la lampe », « il y a inexistence postérieure de la lampe », et comme on dit encore : « Elle est éteinte cette lampe, mais ce n'est pas moi qui

1. *svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca neṣyate /*
*na ca svabhāvād bhāvo 'nyo vyaktam īśvaraceṣṭitam //*

Cité par Prajñākaramati, Bodhicaryāvatāra, p. 581, qui utilise (p. 579-582) le Kośa sans citer sa source.

C'est-à-dire : La nature propre *(svabhāva, svalakṣaṇa)* du *rūpa*, etc. existe toujours ; mais l'être, *rūpa*, etc. *(rūpādibhāva)*, on ne veut pas qu'il soit éternel. Il sera donc différent de la nature propre ? Non, il n'est pas différent de la nature propre. Purement arbitraire, cette théorie est un fait du prince, qui ne comporte pas de justification *(nātra yuktir asti)*.

2. Saṃyukta, 13, 21.

3. D'après Hiuan-tsang : « le mot ' est ' s'applique à ce qui existe et à ce qui n'existe pas ». — Bodhicaryāvatāra, 581, 17 : *astiśabdasya nipātatvāt kālatrayavṛttitvam.* — Voir ii. 55 d, p. 232 de notre traduction.

l'ai éteinte ».[1] C'est de la même manière que le texte dit : « le passé est », « le futur est ». A comprendre autrement, le passé, ' étant ', ne serait pas passé.

Le Sarvāstivādin répond. — Nous voyons que Bhagavat, s'adressant aux ascètes *(parivrājakas)* Lāguḍaśikhīyakas[2], s'exprime ainsi : « L'acte passé, détruit, qui a péri, qui a cessé, cet acte est ». D'après l'explication proposée, le sens sera : « Cet acte fut ». Or pouvons-nous supposer que les Parivrājakas n'admissent pas que l'acte passé eût été jadis ?

Le Sautrāntika réplique. — Lorsque Bhagavat dit que l'acte passé est, il a en vue le pouvoir de donner un fruit, pouvoir qui fut placé dans la série de l'agent par l'acte qui a été jadis. A comprendre autrement, si l'acte passé existe actuellement en soi *(svena bhāvena vidyamānam)*, comment peut-on le considérer comme passé ?

Du reste, l'Écriture contient une déclaration formelle. Bhagavat a dit dans le Paramārthaśūnyatāsūtra : « L'œil, ô Bhikṣus, naissant, ne vient de nulle part [6 b] ; périssant, il ne va s'accumuler nulle part. De la sorte, ô Bhikṣus, l'œil existe après avoir été inexistant et, après avoir existé, il disparaît ».[3] Si l'œil futur existait, Bhagavat ne dirait pas que l'œil existe après avoir été inexistant.

1. *asti niruddhaḥ sa eva dīpo na tu mayā nirodhitaḥ.*

2. Ou, d'après une variante : « au sujet des Parivrājakas .... ». Il s'agit des religieux qui firent assassiner Maudgalyāyana et qui affirmaient l'inexistence de l'acte passé : *yat karmābhyatītaṃ tan nāsti.*

D'après la glose de l'éditeur japonais, ce Sūtra se trouve dans Madhyama 4, 10; d'après la Vyākhyā dans Saṃyuktakāgama.

Ni le Jātaka 522, ni le commentaire du Dhammapada (x. 7) qui racontent la mort de Maudgalyāyana, ne donnent le nom des Parivrājakas.

3. Citation (Saṃyukta, 13, 22) reproduite dans Bodhicaryāvatāra ad ix. 142 (p. 581) : *cakṣur bhikṣava utpadyamānaṃ na kutaś cid āgacchati / nirudhyamānaṃ ca na kvacit saṃnicayaṃ gacchati / iti hi bhikṣavaḥ cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca prativigacchati.*

Un autre fragment du Paramārthaśūnyatāsūtra est cité ad ix. 73 (p. 474) : *iti hi bhikṣavo 'sti karma / asti phalam / kārakas tu nopalabhyate ya imān skandhān vijahāti anyāṃś ca skandhān upādatte ;* citation reproduite Madhyamakāvatāra (p. 262, trad. tibétaine), Sūtrālaṃkāra, xviii. 101 (texte p. 158, trad. p. 264) et utilisée par Vasubandhu (version d'Hiuan-tsang xxix. 16 a, xxx. 2 a) dans le supplément du Kośa.

Le Sarvāstivādin dira peut-être : L'expression : « il existe après avoir été inexistant » signifie : « après avoir été inexistant dans le présent » *(vartamāne 'dhvany abhūtvā)*, c'est-à-dire « après avoir été inexistant en tant que présent » *(vartamānabhāvena abhūtvā)*. — Inadmissible. Car l'époque ne diffère pas de l'œil.

Dira-t-il qu'on doit comprendre : « après avoir été inexistant en sa nature propre *(svalakṣaṇatas)* » ? [1] — C'est avouer en propres termes que l'œil futur n'existe pas.

3. Quant à l'argument que « le passé et le futur existent, puisque la connaissance naît en raison de deux choses », faut-il entendre que — la connaissance mentale naissant en raison de l'organe mental *(manas)* et des *dharmas* passés, futurs et présents — ces *dharmas* sont condition de la connaissance mentale au même titre que l'organe mental, c'est-à-dire en qualité de « cause génératrice » *(janakapratyaya)* ? Ou sont-ils seulement « condition en qualité d'objet » *(ālambanamātra*, ii. 62 c) ? — Evidemment des *dharmas* futurs, qui se produiront après des milliers d'années ou qui ne se produiront jamais, ne sont pas cause génératrice de la connaissance mentale actuelle. Evidemment le Nirvāṇa, qui est contradictoire à toute naissance, ne peut être cause génératrice. Reste que les *dharmas* soient condition de la connaissance en qualité d'objet : nous admettons qu'il en est ainsi des *dharmas* futurs et passés.

Le Sarvāstivādin demande : Si les *dharmas* passés et futurs n'existent pas, comment peuvent-ils être objets de la connaissance ? — Ils existent de la manière dont ils sont pris comme objets. [2] Et de quelle manière sont-ils pris comme objets ? Ils sont pris comme objets avec la note de passé et de futur [3], comme ayant existé, comme devant exister. En effet, l'homme qui se souvient d'un visible *(rūpa)* ou d'une sensation passés, ne voit pas : « cela est » ; mais il se souvient : « cela fut » ; l'homme qui prévoit le futur ne voit pas le futur comme existant, mais il le prévoit comme devant exister *(bhaviṣyat)*.

1. *svātmani cakṣuṣi cakṣur abhūtvā bhavati.*
2. *yathālambyante yathā gṛhyante.*
3. *abhūd bhaviṣyati ca* : ce qui, dans la condition de présent, a été ou sera « visible », cela est l'objet.

Autre point. La mémoire (qui est une certaine connaissance mentale) saisit le visible *(rūpa)* tel qu'il a été vu, la sensation *(vedanā)* telle qu'elle a été sentie, c'est-à-dire le visible et la sensation à l'état de présent. Si le *dharma* dont on se souvient est, de fait, tel qu'on le saisit par la mémoire, il est manifestement présent ; s'il n'est pas tel qu'on le saisit par la mémoire, la connaissance de mémoire a certainement un objet inexistant.

Dira-t-on que le visible passé ou futur existe sans être présent, parce que le visible passé ou futur n'est autre chose que les atomes *(paramāṇu)* à l'état de dispersion *(viprakīrṇa)* ? — Mais nous dirons : (1) lorsque la connaissance prend comme objet, par la mémoire ou la prévision, le visible passé ou futur, elle ne le prend pas comme objet à l'état de dispersion, mais bien au contraire agglutiné *(saṃcita)* ; (2) si le visible passé ou futur est le visible du présent à cette différence près que les atomes sont dispersés *(paramāṇuśo vibhaktam)*, les atomes sont donc éternels ; il n'y a jamais ni production *(utpāda)* ni destruction ; il y a seulement association et dispersion des atomes. Soutenir semblable thèse, c'est adopter la doctrine des Ājīvikas et rejeter le Sūtra du Sugata : « L'œil, ô Bhikṣus, naissant, ne vient de nulle part... » [7 b] ; (3) l'argument ne vaut pas pour la sensation et les autres *dharmas* ' non-massifs ' *(amūrta)* : n'étant pas des agglutinations d'atomes *(aparamāṇusaṃcita)*, on ne voit pas comment ils seraient, dans le passé et le futur, des atomes à l'état de dispersion. En fait, d'ailleurs, on se souvient de la sensation telle qu'elle a été sentie lorsqu'elle était présente ; on la prévoit telle qu'elle sera sentie lorsqu'elle sera présente. Si, passée et future, elle est telle qu'on la saisit par la mémoire ou la prévision, elle est éternelle. Donc la connaissance mentale nommée « mémoire » a un objet inexistant, à savoir la sensation telle qu'elle n'est pas actuellement.

Le Vaibhāṣika dit : Si ce qui n'existe absolument pas peut être objet de la connaissance, un treizième *āyatana* (i. 14) pourra être objet de la connaissance.

L'auteur répond : Quel est donc, d'après vous, l'objet de la con-

naissance qui consiste à dire : « Il n'y a pas de treizième *āyatana* »? Direz-vous que c'est son nom, ' treizième *āyatana* ' ? Alors cet objet n'est qu'un nom ; la chose désignée, l'objet, n'existe pas. — En outre, quel sera l'objet existant sur lequel porte la connaissance de l'inexistence antérieure du son *(prāgabhāva)* ?

Le Vaibhāṣika répond : L'objet de cette connaissance est le son même et non pas son inexistence.

Alors, celui qui est en quête *(prārthayate)* d'inexistence du son, devra faire du bruit !

Le Vaibhāṣika répond : Non, car le son dont il y a inexistence antérieure, existe à l'état futur, et c'est ce son à l'état futur qui est l'objet de la connaissance d'inexistence antérieure.

Mais si le son futur, dont il y a inexistence antérieure, existe de fait, comment a-t-on la notion qu'il n'existe pas *(nāsti)* ?

Le Vaibhāṣika répond : Il n'existe pas en tant que présent *(vartamāno nāsti)* ; d'où la notion : « il n'existe pas ».

Vous n'avez pas le droit de parler ainsi, car c'est le même *dharma* qui est passé, présent, futur. Ou, s'il y a différence entre le son futur et le son présent, et que la notion : « il n'existe pas » porte sur cette différence, reconnaissez que le caractère distinctif du présent existe après ne pas avoir existé. — Nous tiendrons donc pour établi que l'existant et l'inexistant *(bhāva, abhāva)* peuvent être l'objet de la connaissance.

Le Vaibhāṣika dit : Si l'inexistant *(abhāva)* peut être objet *(ālambana)* de la connaissance, comment le Bodhisattva à sa dernière existence *(caramabhavika)* a-t-il dit : « Il est impossible que je connaisse [8 a], que je voie ce qui n'existe pas dans ce monde » ? [1]

Disons que le sens de ce texte est clair : « Je ne suis pas comme d'autres ascètes orgueilleux *(ābhimānika*, v. 10 a) qui s'attribuent une ' illumination ' *(avabhāsa)* [2] inexistante : moi, je ne vois comme étant que ce qui est. » D'ailleurs, à admettre votre thèse, l'objet de

1. *yal loke nāsti taj jñāsyāmi ... eṣa saṃbhavo nāsti.*
2. *divyacakṣuravabhāsa*, vii. 42.

toute idée *(buddhi)* sera réel *(sadviṣayā)* : si tout ce qu'on pense est réel, il n'y a plus place pour doute ou examen *(vimarśa, vicāra)* ; il n'y a pas de différence entre le Bodhisattva et les autres.

Ajoutons que les idées *(buddhi)* ont certainement pour objet l'existant et l'inexistant *(sadasadālambana)*, car Bhagavat dit ailleurs en propres termes : « A partir du moment où je lui ai dit « Viens, Bhikṣu ! » (iv. 26 c), mon Śrāvaka, instruit par moi le matin progresse le soir, instruit le soir progresse le matin : il connaîtra ce qui est comme étant *(sac ca satto jñāsyati)* et ce qui n'est pas comme n'étant pas, ce qui n'est pas le plus élevé *(sa-uttara)* comme n'étant pas le plus élevé, et ce qui est le plus élevé *(anuttara* = Nirvāṇa) comme étant le plus élevé. » (iv. 127 d) [1]

Par conséquent la raison ne vaut pas que le Sarvāstivādin a donnée en faveur de l'existence du passé et du futur : « parce que l'objet de la connaissance est existant. »

4. Le Sarvāstivādin tire aussi argument du fruit de l'acte. Mais les Sautrāntikas n'admettent pas que le fruit naisse directement de l'acte passé. Le fruit naît d'un état spécial de la série *(cittasaṃtānaviśeṣāt)*, état qui procède de l'acte *(tatpūrvakāt)*, ainsi qu'on verra à la fin de cet ouvrage à l'endroit où nous réfutons la doctrine des Vātsīputrīyas *(ātmavādapratiṣedha ;* voir iv. 85 a).

Mais les docteurs qui affirment l'existence réelle *(dravyatas)* du passé et du futur [8 b], doivent admettre l'éternité du fruit : quelle efficace *(sāmarthya)* pourront-ils attribuer à l'acte ? efficace quant à la production *(utpāda)* ? efficace quant au fait de rendre présent *(vartamānīkaraṇa)* ?

a. C'est admettre que la production existe après avoir été inexistante *(abhūtvā bhavati)*. Si vous dites que la production elle-même préexiste, comment pouvez-vous attribuer à quoi que ce soit efficace à l'endroit de quoi que ce soit ? Vous n'avez plus qu'à joindre l'école des Vārṣagaṇyas : « Ce qui est, seulement est ; ce qui n'est pas, seule-

1. Saṃyukta, 26, 25. — « progresse » = khyad par du ḥgro. — Saṃghabhadra (xxiii. 5, 44 a 3) cite une rédaction plus développée.

ment n'est pas ; ce qui n'est pas ne naît pas ; ce qui est n'est pas détruit. »[1]

b. Que faut-il entendre par ' le fait de rendre présent ' ?

Serait-ce le fait de tirer vers un autre lieu *(deśāntarākarṣaṇa)* ? Nous y voyons trois difficultés : (1) le fruit ainsi attiré sera éternel ; (2) comment le fruit, quand il est immatériel *(arūpin)*, pourra-t-il être attiré ? (3) quant à la translation, elle existe après avoir été inexistante.

Serait-ce le fait de modifier la nature propre du fruit préexistant *(svabhāvaviśeṣaṇa)* ? Mais n'y a-t-il pas, dans cette hypothèse, apparition *(bhavana, prādurbhāva)* d'une modification antérieurement inexistante ?

Par conséquent le *sarvāstivāda*, ' la doctrine de l'existence de tout ', des Sarvāstivādins qui affirment l'existence réelle du passé et du futur, n'est pas bonne dans le Bouddhisme *(na śāsane sādhuḥ)*. Ce n'est pas dans ce sens qu'il faut entendre le *sarvāstivāda*. Le bon *sarvāstivāda* consiste à affirmer l'existence de *tout* en comprenant le terme *tout* comme le comprend l'Écriture. Comment le Sūtra affirme-t-il que tout existe ? — « Quand on dit : ' tout existe ', ô brâhmane [9 a], il s'agit des douze *āyatanas* : ce sont des termes équivalents. »[2] Ou bien, le tout qui existe, c'est les trois époques. Et comment elles existent, cela a été dit : « Ce qui a été auparavant, c'est le passé ... » (ci-dessus p. 58).

Mais si le passé et le futur n'existent pas, comment peut-on être lié *(saṃyukta)* par un *kleśa* passé ou futur à une chose *(vastu)* passée ou future ?

On est lié par le *kleśa* passé en raison de l'existence, dans la série, d'un *anuśaya* qui est né du *kleśa* passé ; on est lié par le *kleśa* futur

1. *Lo rtsi ba pa rnams* — La troupe de la pluie. — Il faut ajouter cette citation aux deux passages signalés par Garbe, Sāṃkhya-Philosophie, p. 36, Yogabhāṣya, iii. 52 et Sāṃkhyatattvakaumudī, *ad* 47. — Saṃghabhadra, 53 a 15.

2. Mahāniddesa, p. 133 : *sabbaṃ vuccati dvādasāyatanāni ;* Saṃyutta, iv. 13 : *kiñ ca bhikkhave sabbaṃ ? — cakkhuṃ ceva rūpā ca ...* — Majjhima, i. 3. — Saṃyukta, 13, 16. — Mon « Nirvāṇa » (1924) chap. iii. § 1er.

en raison de l'existence d'un *anuśaya* qui est la cause du *kleśa* futur. On est lié à une chose passée ou future en raison de l'*anuśaya* d'un *kleśa* qui a eu ou aura cette chose pour objet.

Le Vaibhāṣika dit : « Le passé et le futur existent vraiment. [1] Quant à ce qui ne peut pas être expliqué, il faut savoir que

**27** d. La nature des choses est profonde ; [2]

certainement, elle ne peut pas être établie par le raisonnement. » [3]

[Donc il ne faut pas nier le passé et le futur] [4]

On peut dire *(asti paryāyaḥ)* que cela même qui naît périt : par exemple le visible naît, le visible périt [ : le *dravya*, l'essence reste la même]. [5] On peut dire que ce qui naît diffère de ce qui périt : en effet, ce qui naît, c'est le futur ; ce qui périt, c'est le présent. Le temps aussi naît, car ce qui est naissant est compris dans le temps, a pour nature le temps [6] ; et le *dharma* naît du temps, en raison de la multiplicité des moments du temps futur. [7]

1. *santy evātītānāgatāḥ (dharmāḥ).*

2. chos ñid dag ni zab pa yin = *[gambhīrā jātu dharmatā //]*

3. gaṅ zhig draṅ bar mi nus pa de la ni ḷdi ltar / chos ñid dag ni zab pa yin de gdon mi za bar rtogs pas sgrub pa ma yin no zhes bya bar rig par byaḥo zhes zer ro

Hiuan-tsang : « Le passé et le futur existent vraiment, comme le présent. Tous ceux qui, ici, ne sont pas capables d'expliquer [les objections des Sautrāntikas : *glose de l'éditeur japonais*] et qui désirent leur propre bien (Mahāvyutpatti, 245, 1201), doivent savoir que : « La nature des choses est très profonde » ; elle n'est pas du domaine du raisonnement. Est-ce que ceux qui ne sont pas capables d'expliquer ont le droit de nier ? (k'i pou nêng chē pién poŭo wéi oû) ».

Saṃghabhadra (xxiii. 5, 54 a 2) proteste avec vivacité : « N'attribuez pas aux Vaibhāṣikas des opinions qui ne sont pas les leurs !... Quelles sont les difficultés que je n'ai pas expliquées ? »

Je ne crois pas que la version de Stcherbatskoi, p. 91, soit correcte. — *draṅ ba* = *t'ōng-che* = *nī* = expliquer. Il n'y a pas lieu de corriger « undoubtedly » en *bçad pa* qui n'est suggéré ni par Hiuan-tsang ni par Saṃghabhadra, quoi qu'en pense M. Mac Govern.

4. Addition de Paramārtha.

5. *dravyānanyatvāt.*

6. *adhvasaṃgṛhītatvāt* = *adhvasvabhāvatvāt*, i. 7 c.

7. *adhvano 'py upādānarūpād utpadyate dharmaḥ / kasmād ity āha /*

Nous en avons fini avec ce problème que la théorie des *anuśayas* nous a fait rencontrer.

Quand un homme abandonne un objet [1] *(yad vastu prahīṇam)* [9 b] par la disparition de la possession qu'il avait de cet objet *(prāptivigamāt)*, y a-t-il pour lui « disconnexion » d'avec cet objet *(tadvisaṃyoga)* par la rupture de la possession de la passion qui porte sur cet objet *(tadālambakakleśaprahāṇāt)* ? Et inversement, quand il y a disconnexion, y a-t-il abandon ?

Quand il y a disconnexion d'avec un objet, il y a toujours abandon de cet objet ; il peut y avoir abandon sans disconnexion.

**28.** Quand ce qui est à abandonner par la vue de la douleur est abandonné, l'ascète reste en connexion avec cela du fait des autres passions universelles ; lorsque la première catégorie est abandonnée, il reste en connexion avec elle du fait des autres souillures qui l'ont pour objet. [2]

Supposons un homme entré dans le chemin de la vue des vérités ; la vue de la douleur est née en lui, mais point encore la vue de l'origine. Il a donc abandonné les choses *(vastu)* [3] qui sont abandon-

*anekakṣaṇatvād anāgatasyādhvana iti / tasmād anekeṣāṃ kṣaṇānām anāgatānāṃ rāśirūpāṇāṃ kaś cid eva kṣaṇa utpadyate.*

Vibhāṣā, 66, 13 : « Lorsque les conditionnés *(saṃskṛta)* futurs naissent, doit-on dire qu'ils naissent étant déjà nés, ou qu'ils naissent n'étant pas encore nés ? — Quel mal à admettre l'une ou l'autre hypothèse ? — Les deux sont mauvaises ..... — Réponse : On doit dire que le *dharma*, déjà né, naît en raison des causes et conditions *(hetupratyaya)* : c'est-à-dire que tous les *dharmas* possèdent déjà leur nature propre *(svabhāva)* ; chacun d'eux se tient dans sa nature et, possédant déjà cette nature, on dit qu'il est déjà né. Mais il n'est pas né des causes et conditions : bien que sa nature soit déjà née, on dit qu'il naît parce qu'il est produit par le complexe des causes et conditions. D'autre part le *dharma*, non né, naît en raison des causes et des conditions : c'est-à-dire que le *dharma* futur est qualifié non-né parce qu'il naît présentement des causes et conditions .... »

1. Ci-dessous n. 3 et p. 67 ; l'éditeur japonais glose *vastu* par : « ayant la nature d'*anuśaya*, etc. »

2. *prahīṇe duḥkhadṛgheye* [*saṃyuktaḥ*] *śeṣasarvagaiḥ* / [*prahīṇe prathamākāre*] *śeṣais tadviṣayair malaiḥ* // *tadviṣayaiḥ* = *prahīṇaprakāraviṣayaiḥ* (Vyākhyā).

3. *vastu* glosé comme expliqué ci-dessus ; les passions, v. 4.

nées par la vue de la douleur ; mais il n'en est pas pour cela disjoint : car il continue à être lié à ces premières choses [1] par les passions universelles (v. 12) dont l'abandon dépend de la vue de l'origine et qui sont relatives à ces premières choses.

Dans le chemin de méditation où on expulse successivement neuf catégories (forte-forte, etc.) de passions, lorsque la première catégorie est abandonnée et non pas les autres, ces autres catégories de passions, qui portent sur la première catégorie, continuent à lier. (vi. 33)

Combien d'*anuśayas* s'attachent *(anuśerate)* à chaque objet, à examiner ce problème en détail on n'en finirait pas. Les Vaibhāṣikas (89, 5) en donnent un exposé sommaire. [10 a] [2]

D'une manière générale on peut dire qu'il y a seize sortes de *dharmas*, objets *(vastu)* auxquels s'attachent les *anuśayas* : pour chaque sphère, cinq catégories (catégorie à abandonner par la vue de la douleur, etc.) ; plus les *dharmas* purs *(anāsrava)*. Les connaissances *(citta* ou *vijñāna)* sont des mêmes seize espèces.

Quand nous saurons de quelles connaissances les divers *dharmas* sont l'objet *(ālambana)*, nous pourrons calculer combien d'*anuśayas* s'attachent à ces *dharmas*.

**29.** A abandonner par la vue de la douleur et de l'origine, à abandonner par la méditation, les *dharmas* de Kāmadhātu sont le domaine dé trois connaissances de cette sphère, d'une connaissance du Rūpadhātu et de la connaissance pure. [3]

En tout ces *dharmas* sont l'objet de cinq connaissances. — Les trois connaissances du Kāmadhātu : celles à abandonner par la vue de la douleur, par la vue de l'origine, par la méditation *(abhyāsa = bhāvanā)*. Une connaissance du Rūpadhātu : celle à abandonner par la méditation.

1. D'après la glose de l'éditeur japonais : il continue à être lié à la vérité de la douleur (c'est-à-dire aux cinq *upādānaskandhas* considérés comme douloureux).
2. *piṇḍavibhāṣāṃ kurvanti.*
3. *duḥkhahetudṛgabhyāsapraheyāḥ kāmadhātujāḥ /*
*svakatrayaikarūpāptāmalavijñānagocarāḥ //*
Vibhāṣā, 87, 5.

**30** a-b. Les mêmes trois catégories de *dharmas* du Rūpadhātu sont l'objet de trois connaissances du Rūpadhātu, de trois du Kāmadhātu, d'une de l'Ārūpyadhātu et de la connaissance pure. [1]

Les trois connaissances de Kāmadhātu et de Rūpadhātu sont les mêmes que ci-dessus, celles à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine, et par la méditation. [10 b] La connaissance de l'Ārūpyadhātu est celle à abandonner par la méditation. — En tout, ces *dharmas* sont l'objet de huit connaissances.

**30** c-d. Les mêmes catégories de *dharmas* de l'Ārūpyadhātu sont l'objet de trois connaissances des trois sphères et de la connaissance pure. [2]

Les mêmes trois connaissances. — En tout, ces *dharmas* sont l'objet de dix connaissances.

**31** a-b. Les *dharmas* à abandonner par la vue de la destruction et du chemin sont tous l'objet des mêmes connaissances en ajoutant les connaissances de leur propre catégorie. [3]

(a) *dharmas* du Kāmadhātu à abandonner par la vue de la destruction : objets de cinq connaissances comme ci-dessus, plus la connaissance à abandonner par la vue de la destruction, — en tout six.

(b) *dharmas* du Kāmadhātu à abandonner par la vue du chemin : objets de cinq connaissances comme ci-dessus, plus la connaissance à abandonner par la vue du chemin, — en tout six.

(c) *dharmas* du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu à abandonner par la vue de la destruction et du chemin : objets, respectivement, de neuf et de onze connaissances.

**31** c-d. Les *dharmas* purs *(anāsrava)* sont le domaine ou l'objet

1. gzugs khams las skyes raṅ gi daṅ / ḥog gsum goṅ gcig dri med kyi ḥaṅ / = [*svakādharatrayordhvaikāmalanāṃ rūpadhātujaḥ* /]
Vibhāṣā, 89, 11.
2. [*ārūpyajās*] *tridhātvāptatrayānāsravagocarāḥ* //
3. *nirodhamārgadṛgheyāḥ sarve svādhikagocarāḥ* /

des trois dernières connaissances des trois sphères et de la connaissance pure. [1]

Ils sont l'objet de dix connaissances, des connaissances des trois sphères à abandonner par la vue de la destruction et du chemin, et par la méditation, et de la connaissance pure.

Voici deux *ślokas*-sommaires : « Les *dharmas* des trois sphères à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine et par exercice, sont, dans l'ordre des sphères, domaine de cinq, de huit, de dix connaissances ». [11 a] « A abandonner par la vue de la destruction et du chemin, ajouter la pensée de leur classe. Les *dharmas* purs sont l'objet de dix connaissances ».

Telles sont les seize espèces de *dharmas*, objets de seize espèces de connaissance. Il faut maintenant examiner quel *anuśaya* s'attache à quel *dharma (vastu)*.

Une analyse complète mènerait trop loin ; nous nous contenterons d'étudier un cas type.

1. Choisissons, parmi les objets d'attachement *(saṃyogavastu)*, la sensation agréable *(sukhendriya)*, et voyons combien d'*anuśayas* s'y attachent *(anuśerate)*.

Le *sukhendriya* est de sept espèces : (1) appartenant au Kāmadhātu, à abandonner par méditation ; (2-6) appartenant au Rūpadhātu, des cinq catégories ; (7) pur.

Lorsqu'il est pur, les *anuśayas* ne s'y attachent pas, ainsi que nous l'avons établi.

Lorsqu'il appartient au Kāmadhātu, les *anuśayas* à abandonner par méditation et tous les *anuśayas* universels s'y attachent.

Lorsqu'il appartient au Rūpadhātu, tous les *anuśayas* universels s'y attachent.

2. Combien d'*anuśayas* s'attachent à la connaissance qui a pour objet le *sukhendriya* ?

La connaissance qui a pour objet le *sukhendriya* est de douze

1. *anāsravās tridhātvantyatrayānāsravagocarāḥ* //

espèces : (1-4) appartenant au Kāmadhātu, quatre catégories de connaissances (on excepte la connaissance à abandonner par la vue de la destruction) ; (5-9) appartenant au Rūpadhātu, les cinq catégories ; (10-11) appartenant à l'Ārūpyadhātu [11 b], la connaissance à abandonner par la vue du chemin et celle à abandonner par la méditation ; (12) la connaissance pure.

S'y attachent, suivant son espèce *(yathāsaṃbhavam)* : 1. quatre catégories d'*anuśayas* du domaine du Kāmadhātu ; 2. les *anuśayas* du domaine du Rūpadhātu qui ont pour objet le conditionné *(saṃskṛta)* ; 3. deux catégories d'*anuśayas* du domaine de l'Ārūpya ; 4. les *anuśayas* universels (Vibhāṣā, 88, 2).

3. Combien d'*anuśayas* s'attachent à la connaissance qui a pour objet la connaissance ayant pour objet le *sukhendriya* ?

La connaissance qui a pour objet le *sukhendriya*, et qui est de douze espèces, est elle-même l'objet d'une connaissance qui peut être de quatorze espèces, à savoir les douze espèces susdites en ajoutant (13-14) les connaissances du domaine de l'Ārūpyadhātu à abandonner par la vue de la douleur et par la vue de l'origine.

S'y attachent, suivant son espèce *(yathāsaṃbhavam)*, les *anuśayas* décrits ci-dessus en ce qui concerne les deux premières sphères, plus, en ce qui concerne l'Ārūpyadhātu, quatre catégories (en excluant l'*anuśaya* à abandonner par la vue de la destruction).

Les autres *dharmas* (les vingt-deux *indriyas*, i. 48 c-d, etc.) seront examinés conformément à cet exemple. [1]

La pensée est dite *sānuśaya*, ' avec *anuśaya* ', du fait des *anuśayas*. Devons-nous penser que, nécessairement, les *anuśayas* se nourrissent, prennent gîte *(anuśerate)* [2] dans la pensée *sānuśaya* ?

Il en est qui prennent gîte *(santy anuśayānāḥ)* : les *anuśayas* non abandonnés, dont l'objet n'est pas abandonné (v. 61 c-d), qui sont associés *(saṃprayukta)* à la pensée en question.

Il en est qui ne prennent pas gîte : les *anuśayas* abandonnés qui sont associés à la pensée en question.

1. *anayā diśā = anayā vartanyā.* 2. v. 3, 17-18, 39.

**32** a-b. La pensée souillée est *sānuśaya* à deux titres [12 a] ; la pensée non-souillée seulement du fait des *anuśayas* qui y prennent gîte. [1]

La pensée souillée est *sānuśaya* (1) du fait des *anuśayas* qui y prennent gîte : les *anuśayas* auxquels elle est associée, dont l'objet n'est pas abandonné, qui prennent un objet ; (2) du fait des *anuśayas* qui ne prennent pas gîte : les *anuśayas* abandonnés et auxquels elle est associée : car cette pensée continue à les avoir pour compagnons *(tatsahitatvāt)*.

La pensée non-souillée est *sānuśaya* du fait des *anuśayas* qui prennent gîte *(anuśayana, anuśāyaka)* : les *anuśayas* associés à la pensée, non abandonnés.

Dans quel ordre se produisent les dix *anuśayas* (Vibhāṣā, 47, 15) ? N'importe lequel peut naître après n'importe lequel : il n'y a donc pas de règle s'appliquant à tous. Toutefois, voici l'ordre de leur production :

**32 c-33.** Du *moha*, la *vicikitsā* ; d'où la *mithyādṛṣṭi* ; d'où la *satkāyadṛṣṭi* ; d'où l'*antagrāhadṛṣṭi* ; d'où le *śīlavrataparāmarśa* ; d'où le *dṛṣṭiparāmarśa* ; d'où *rāga* et *māna* relativement à sa propre *dṛṣṭi*, et *pratigha* à l'égard d'autrui : tel est l'ordre. [2]

D'abord, lié par l'ignorance *(avidyā = moha)*, l'homme est dans la confusion *(saṃmuhyate)* à l'égard des vérités : il ne se complait pas *(icchati)* dans la vérité de la douleur ; il ne l'admet pas .... De cet état de confusion, naît le doute *(vicikitsā)* ; il entend les deux thèses [12 b] ; il doute si la douleur est vraie, si la non-douleur est vraie. Du doute naît la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)* : en raison de faux enseignement et de fausse réflexion, il vient à ce jugement : « Ce n'est

1. *dvidhā sānuśayaṃ kliṣṭam akliṣṭam anuśāyakaiḥ* /
Cité Vyākhyā (Petrograd) p. 14, l. 19. — Vibhāṣā, 22, 8.

2. rmoṅs las the tshom de nas ni / log lta de nas ḥjig tshogs lta / de nas mthar ḥdzin de nas ni / tshul khrims mchog ḥdzin de nas lta / raṅ gi lta la ña rgyal chags / gzhan la zhe sdan de ltar rim /

pas douloureux ». De la vue fausse naît la vue de la personnalité *(satkāyadṛṣṭi)* ; car, ne reconnaissant pas les éléments *(skandhas)* comme douloureux, il considère les éléments comme constituant un ' soi '. De là, la vue des deux extrêmes *(antagrāhadṛṣṭi)*, car l'homme, croyant au soi, s'attache à l'idée de l'éternité ou de l'anéantissement du soi. De là, l'estime de la moralité et des pratiques *(śīlavrataparāmarśa)* considérées comme moyen de purification. De là, l'estime de ce qui est inférieur *(dṛṣṭiparāmarśa)*, l'estime de ce qu'il considère comme moyen de purification. De là, attachement *(rāga)* à sa vue propre *(svadṛṣṭau)*, orgueil et complaisance *(māna)* dans cette vue ; de là, haine *(pratigha)* : car, tout plein de sa vue propre, il déteste la vue d'autrui contraire à la sienne. D'après d'autres docteurs, il faut entendre : haine pour ses propres opinions lorsqu'on en change [13 a] ; car le *rāga* et les autres *anuśayas* qui sont à abandonner par la vue des vérités, sont ceux qui ont pour objet la personne même et les vues propres *(svasaṃtānikadṛṣṭi)*.

En raison de combien de causes naissent les *kleśas* ?

**34.** Les *kleśas* à causes complètes naissent du non abandon de l'*anuśaya*, de la présence de leur objet, du jugement erroné. [1]

Par exemple le *kāmarāga*, concupiscence, naît (1) lorsque l'*anuśaya* de concupiscence *(rāgānuśaya)* est non-abandonné — sa *prāpti* n'étant pas coupée — non-complètement-connu *(aparijñāta* — son contrecarrant *(pratipakṣa)* n'étant pas né (v. 64) ; (2) lorsque les *dharmas* qui provoquent la manifestation de la concupiscence *(kāmarāgaparyavasthānīya)*, à savoir des visibles, etc., se trouvent dans le champ de l'expérience *(ābhāsagata = viṣayarūpatā-āpanna)* ; (3) lorsqu'il y a jugement erroné *(ayoniśomanaskāra)*.

1. phra rgyas spaṅs pa ma yin daṅ / yul ni ñe bar gnas pa daṅ / thsul bzhin ma yin yid byed las / ñon moṅs rgyu ni thsaṅ ba yin

[*aprahīṇānuśayataḥ paryavasthitagocarāt /*
*ayoniśomanaskārāt kleśaḥ sakalakāraṇaḥ //*]

Vibhāṣā, 61, 1. — Voir ci-dessus p. 9, note, et vi. 58 b.

L'*anuśaya* est cause *(hetu)* ; les *dharmas* sont l'objet *(viṣaya)* ; le jugement incorrect est le préparatif immédiat *(prayoga)* : trois forces *(bala)* distinctes.

De même pour les autres *kleśas*.

Ceci s'entend des *kleśas* qui procèdent de toutes les causes. Car, d'après l'École, le *kleśa* peut naître par la seule force de l'objet *(viṣayabala)*; c'est le cas pour l'Arhat sujet à la chute (vi. 58 b). [13 b]

Les quatre-vingt-dix-huit *anuśayas* avec les dix *paryavasthānas* constituent, d'après le Sūtra, trois *āsravas*, *kāmāsrava*, *bhavāsrava*, *avidyāsrava* ; quatre *oghas*, *kāmaugha*, *bhavaugha*, *dṛṣṭyogha*, *avidyaugha* ; quatre *yogas*, *kāmayoga*, *bhavayoga*, *dṛṣṭiyoga*, *avidyāyoga* ; quatre *upādānas*, *kāmopādāna*, *dṛṣṭyupādāna*, *śīlavratopādāna*, *ātmavādopādāna*.

Quelle est la définition des *āsravas* ?

**35.** Dans le Kāma, les passions, à l'exception de la nescience *(avidyā)* mais avec les *paryavasthānas*, constituent l'*āsrava* ; dans le Rūpa et l'Ārūpya, les *anuśayas* seuls constituent le *bhavāsrava*.[1] [14 a]

Les *kleśas* du domaine du Kāmadhātu à l'exception des cinq *avidyās*, plus les dix *paryavasthānas* (v. 47) : quarante-et-une choses *(dravyas)* ; c'est le *kāmāsrava*.

Les *anuśayas* du domaine du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu, à l'exception des *avidyās* : vingt-six *anuśayas* pour chaque sphère, en tout cinquante-deux choses ; c'est le *bhavāsrava*.

Mais il y a, dans les deux sphères supérieures, deux *paryavasthānas*, à savoir *styāna* et *auddhatya* (ii. 26 a-c, v. 47). Le Prakaraṇa [2]

1. ḥdod na gti mug ma gtogs paḥi / ñon moṅs kun nas dkris bcas zag / gzugs daṅ gzugs ni med pa na / phra rgyas kho na srid paḥi zag /

D'après Paramārtha, qui suit fidèlement son texte : [*kāme saparyavasthānāḥ kleśāḥ kāmāsravāhvayāḥ / vinā mohenānuśayā (eva) rūpārūpye bhavāsravaḥ* //]

Pour le calcul des *dravyas*, 'choses distinctes', voir v. 4-5 a, 5 b-c. — Vibhāṣā, 47, 9, 48, 2.

2. Vibhāṣā, 48, 6.

dit : « Qu'est-ce que le *bhavāsrava* ? A l'exception des nesciences, les autres *saṃyojana*, *bandhana*, *anuśaya*, *upakleśa* et *paryavasthāna* du domaine du Rūpa et de l'Ārūpya. » — Les Vaibhāṣikas du Kaśmīr disent que les *paryavasthānas* ne sont pas mentionnés comme faisant partie du *bhavāsrava* parce que, dans les deux sphères supérieures, ils ne sont pas indépendants. [1]

Pourquoi mettre ensemble les *anuśayas* des deux sphères supérieures pour en faire l'unique *bhavāsrava* ?

**36** a-b. Ils sont non-définis, procèdent intérieurement, appartiennent à l'étage du recueillement : c'est pourquoi on les met ensemble. [2]

Les uns et les autres présentent ce triple caractère commun d'être non-définis, d'être tournées vers le dedans (c'est-à-dire de ne pas dépendre des objets : *na viṣayapradhānāḥ*), d'appartenir à des sphères de recueillement : on les réunit donc en un seul *āsrava*. — Et encore dit-on *bhavāsrava* pour la même raison qu'on distingue le *bhavarāga* (v. 2).

De ce qui précède [14 b], il résulte que les *avidyās*, ' nesciences ', des trois sphères, en tout quinze choses *(dravya)* (v. 4), constituent l'*avidyāsrava*. — Pourquoi les *avidyās* constituent-elles un *āsrava* à part ?

De tous les *anuśayas*

**36** c-d. L'*avidyā* est la racine : il est donc dit qu'elle fait un *āsrava* à part. [3]

De la manière dont sont expliqués les *āsravas*,

1. Ils ne sont pas indépendants parce qu'ils sont associés à *rāga*, etc. (Vyākhyā). — Hiuan-tsang : « Ils ne sont pas mentionnés parce qu'ils sont peu nombreux (étant au nombre de deux) et ne sont pas indépendants (c'est-à-dire ne naissent pas par leur propre force) ».

2. de luṅ ma bstan kha naṅ bltas / mñam gzhag sa paḥi phyir gcig byas.

3. rtsa ba ma rig yin pas na / logs śig tu ni zag par bstan = [*mūlabhāvena .... avidyā pṛthag āsravaḥ* //]. — Atthasālinī, 369, trad. 475.

L'*avidyā* est la racine des autres *āsravas* et du *saṃsāra*. Il est dit : *avidyā hetuḥ saṃrāgāya* ... et *yāḥ kāścana durgatayo* ... (Itivuttaka, § 40) ; voir vi. 3.

**37** a. De même les *oghas* et les *yogas*. [1]

Les « torrents » et les « attaches » doivent être expliqués de la même manière.

**37** a-b. Mais les *dṛṣṭis* constituent un *ogha* et un *yoga* à part en raison de leur vivacité. [2]

Le *kāmāsrava*, moins les *dṛṣṭis*, est le *kāma-ogha* et le *kāma-yoga* ; de même le *bhavāsrava*, moins les *dṛṣṭis*, est le *bhava-ogha* et le *bhava-yoga*. — D'après l'École [3], c'est en raison de leur caractère vif *(gsal-ba, paṭu)* que les *dṛṣṭis* constituent un *ogha* et un *yoga* à part.

Pourquoi ne sont-elles pas mises à part en tant qu'*āsrava* ?

**37** c-d. Non pas un *āsrava* à part, parce que, sans compagnons, elles ne sont pas favorables à l'installation. [4]

On expliquera ci-dessous (v. 40) l'étymologie du terme *āsrava* : les *āsravas* sont ainsi nommés parce qu'ils font s'asseoir *(āsayantīty āsravāṇāṃ nirvacanam)*. Les *dṛṣṭis*, isolées *(asahāya)*, ne sont pas favorables à l'installation *(āsana)*, étant vives. Donc on ne leur fait pas une place à part parmi les *āsravas* ; elles figurent dans la catégorie des *āsravas*, mais mêlées aux autres *anuśayas*.

On a donc :

a. *kāma-ogha* = 5 *rāgas*, 5 *pratighas*, 5 *mānas*, 4 *vicikitsās*, 10 *paryavasthānas*, en tout 29 choses.

b. *bhava-ogha* = 10 *rāgas*, 10 *mānas*, 8 *vicikitsās* = 28 choses.

c. *dṛṣṭi-ogha* = les douze *dṛṣṭis* des trois *dhātus* = 36 choses.

d. *avidyā-ogha* = les cinq *avidyās* des trois *dhātus* = 15 choses.

De même les *yogas*. [15 a]

1. chu bo sbyor ba ḥaṅ de bzhin du / = *oghā yogās tathā*.
2. lta rnams gsal phyir logs śig bstan /
3. D'après l'auteur : *vineyajanavaśād dṛṣṭiyogaḥ pṛthag uktaḥ*.
4. zag par ma yin grogs med rnams / ḥjog pahi rjes su mi mthun lo = *nāsraveṣv asahāyānāṃ āsanānanukūlatā* //

**38** a-c. Tels les *upādānas*, en mettant l'*avidyā* [avec les deux premiers] et en coupant en deux les *dṛṣṭis*. [1]

On a cinq « prises » :

a. *kāmopādāna* = *kāmayoga* plus les *avidyās* de Kāmadhātu = 5 *rāgas*, 5 *pratighas*, 5 *mānas*, 5 *avidyās*, 4 *vicikitsās*, 10 *paryavasthānas* = 34 choses.

b. *ātmavādopādāna* [2] = *bhavayoga* plus les *avidyās* des deux sphères supérieures = 10 *rāgas*, 10 *mānas*, 10 *avidyās*, 8 *vicikitsās* = 38 choses.

c. *dṛṣṭyupādāna* = *dṛṣṭiyoga* moins les *śīlavrataparāmarśas* = 30 choses.

d. *śīlavratopādāna*, les 6 choses restantes.

Pourquoi distinguer le *śīlavrata*, ' préjugé de moralité et d'observance ', des autres *dṛṣṭis* et en faire un *upādāna* à part ? — Parce qu'il s'oppose au chemin *(mārgapratidvandva)* et illusionne *(vipratilambhana)* les deux classes *(pakṣa)* : prenant pour chemin ce qui n'est pas chemin, les laïcs se flattent d'obtenir le ciel par le jeûne, etc. [3] ; les religieux se flattent d'obtenir la pureté *(śuddhipratyāgamana)* par le renoncement aux choses agréables [4]. (Vibhāṣā, 48, 4). [5]

Mais pourquoi l'*avidyā* ne constitue-t-elle pas un *upādāna* à part ?

1. *yathoktā eva sāvidyā dvidhā dṛṣṭivivecanāt* / [*upādānāni*]

2. Vibhāṣā, 48, 5. — Ce nom n'est pas justifié par l'aspect *(ākāra)* ou par l'objet *(ālambana)* de cet *upādāna* ..... Tandis que les passions du Kāmadhātu ont lieu *(pravartate)* en raison du plaisir de l'amour, en raison des objets extérieurs, en raison des jouissances *(bhoga)*, en raison d'autrui, et sont par conséquent nommées *kāmopādāna*, les passions des deux sphères supérieures sont de caractère opposé et se produisent intérieurement : on les nomme donc *ātmavādopādāna*.

3. *anaśanādibhiḥ* : inanition, se jeter dans l'eau ou le feu *(jalāgniprapatana)*, silence *(mauna)*, haillons *(cīrādāna)*.

4. *iṣṭaviṣayaparivarjanena* : toutes sortes de pratiques ascétiques : *rasapariyāga*, *bhūmiśayyā*, *malapaṅkadhāraṇa*, *nagnacaryā*, *keśolluñcana*, etc. — Sur les pratiques ascétiques, etc. iv. 64, 86 et v. 7, 8.

5. La Vibhāṣā a un texte intéressant de Ghoṣaka.

**38** c-d. Pour l'*avidyā*, elle n'est pas preneuse ; en tant qu'*upādāna*, elle est donc mêlée aux autres *anuśayas*. [1]

L'*avidyā* a pour caractère la non-intellection *(asaṃprakhyāna)* ; elle n'est point vive ; donc elle ne prend pas *(agrāhikā)* [15 b] ; donc, dit l'École, c'est seulement mêlée à d'autres passions qu'elle est *upādāna*.

Mais, dirons-nous [2], Bhagavat dit dans le Sūtra : « Qu'est-ce que le *kāmayoga* ? — A l'égard des objets du plaisir *(kāmas)*, chez l'homme qui ne connaît pas l'origine des objets du plaisir, les *kāmarāga*, *kāmacchanda*, *kāmasneha*, *kāmaruci* (?), *kāmamūrchā*, *kāmāvasāna* (?), *kāmaparyavasāna* (?), *kāmanandī*, *kāmagredha*, *kāmādhyavasāna* qui accablent la pensée : c'est là le *kāmayoga* ». [3] Bhagavat définit de même les autres *yogas*. Dans un autre Sūtra, il dit que le *chandarāga* est *upādāna* [4]. Donc le *chandarāga* à l'égard des objets du plaisir *(kāmas)*, des *dṛṣṭis*, etc., est ce qu'on appelle *kāmopādāna*, etc. [5]

On demande quel est le sens des termes *anuśaya*, *āsrava*, *ogha*, *yoga*, *upādāna*.

1. *avidyā tu grāhikā neti miśritā* //

L'étymologie de *upādāna* est *bhavam upādadāti* ' qui prend le *bhava* ' (voir ci-dessus p. 1 n. 3). Or l'*avidyā* ne ' prend ' pas (voir ci-dessus, p. 34, note). — La Vibhāṣā, 48, 3, donne plusieurs explications.

2. L'auteur, d'après la Vyākhyā. D'après Houéi-houēi, le Sautrāntika dit : « Les *upādānas* ont pour nature *rāga* : le *rāga* à l'endroit des cinq jouissances est *kāmopādāna* ; à l'endroit des 62 *dṛṣṭis*, *dṛṣṭyupādāna* ; à l'endroit des *śīlavratas*, *śīlavratopādāna* ; à l'endroit de l'*ātmavāda* des trois *dhātus*, *ātmavādopādāna*.

3. Notre Sūtra a dix synonymes. Les trois premiers sont attestés par la Vyākhyā. — On a *dad pa che ba* = *kāmaruci* (?) ; *zhen* = *kāmasakti*, *kāmaniveśa* ; *yoṅs su zhen* = *kāmapari* .....

La liste d'Aṅguttara, ii. 10, a huit termes : *kāmarāga*, *nandī*, *sneha*. *mucchā*, *pipāsā*, *parilāha*, *jjhosāna*, *taṇhā* (voir aussi Saṃyutta, iv. 188, Vibhaṅga, 374).

La version de Hiuan-tsang a douze termes.

4. *upādānaṃ katamat | yo 'tra cchandarāga iti.* — Comparer Saṃyutta, iii. 101 : *api ca yo tattha (pañcupādānakkhandheṣu) chandarāgo tam tattha upādānaṃ ti* (voir aussi iii. 167, iv. 89).

5. En d'autres termes, c'est le *rāga* seul qui est *yoga* ou *upādāna*.

**39.** Ils sont atomiques ; ils adhèrent ; ils se nourrissent de deux manières ; ils lient continuellement, c'est pourquoi on les nomme *anuśayas*. [1]

1. gaṅ phyir de dag phra ba daṅ / rjes ḥbrel rnam gñis rgyas ḥgyur daṅ / rjes su ḥbraṅ ba de yi phyir / phra rgyas dag tu bśad pa yin

*aṇavas* [*te 'nusajjanta*] *ubhayato 'nuśerate* /
*anubadhnanti* [*ca yata uktā anuśayās tataḥ*] //

La Vibhāṣā (50, 1) ne donne que trois explications : 1. ils sont atomiques ; 2. ils font *anuśayana* (soêi tsĕng) ; 3. *soêi fŏu* qui correspond à *rjes su ḥbraṅ ba* = *anubandh*. — Vasubandhu ajoute *soêi soéi* qui correspond à *rjes-ḥbrel* = *anusaj*.

P'ou-kouang croit que ' atomique ' explique *-śaya*, et que les autres termes expliquent *anu-* (et cela paraît être la pensée de Vasubandhu) ; pour Houei-k'ai, les quatre termes expliquent *anuśaya* (et c'est la thèse de Saṃghabhadra).

i. Saṃghabhadra, xxiii. 8, 29 a.

1) Avant que les passions *(kleśa)* ne se manifestent, leur mode d'existence *(pracāra, pravṛtti)* est difficile à connaître. Ils sont donc subtils *(aṇu)*. C'est pourquoi Ānanda dit : « Je ne sais pas si je produis ou si je ne produis pas pensée d'orgueil *(māna)* à l'égard de mes compagnons ». Il ne dit pas qu'il ne produit pas pensée d'orgueil parce que le mode d'existence de l'*anuśaya* d'orgueil est difficile à connaître. Si Ānanda ne connaît pas l'existence ou la non existence de la pensée d'orgueil, à plus forte raison les Pṛthagjanas. Il en va de même des autres *anuśayas*.

D'après une autre opinion, les *anuśayas* sont subtils, parce qu'ils accomplissent leur *anuśayana* dans un temps *(kṣaṇa)* très petit *(aṇu)*.

2) Ils accomplissent leur *anuśayana* (ils prennent gîte ou se nourrissent) de deux manières : du fait de l'objet *(ālambanatas)*, du fait des *saṃprayuktas (saṃprayogatas)*. Comment cela ? Comme nous l'avons expliqué, ou bien (a) comme un ennemi *(śatruvat)* cherchant un point faible *(chidrānveṣin)* ou comme le serpent qui empoisonne par le regard *(dṛṣṭiviṣavat)* ; (b) comme une boule de fer chaud chauffe l'eau ou comme le serpent qui empoisonne par contact *(sparśaviṣavat)*.

Ces deux, l'*ālambana* et les *saṃprayuktas*, sont semblables à la nourrice qui fait l'*anuśayana* de l'enfant : elle fait que l'enfant s'accroît et que ses talents peu à peu s'accumulent *(upacaya)* ; de même l'*ālambana* et les *saṃprayuktas* font que la série du *kleśa* s'accroît et obtient accumulation.

3) Ils adhèrent ; dans la série qui n'a pas de commencement, ils produisent l'adhésion des *prāptis*.

4) Ils lient : car il est très difficile de s'en défaire, comme de la fièvre quarte (Huber, Sūtrālaṃkāra, p. 177) ou du poison du rat. D'après une autre opinion, ils lient, c'est-à-dire leurs *prāptis* suivent *(anu)* toujours : comme l'eau de l'océan .....

Pour ces raisons ces dix espèces de *kleśa* reçoivent le nom d'*anuśaya*.

ii. Le tibétain traduit (a) *phra-rgyas* = « atomique-étendu », parce que, dit

Ils sont atomiques, car leur mode d'existence est subtil étant difficile à connaître. Ils adhèrent par l'adhésion de leurs *prāptis* [16 a] ; ils se nourrissent *(anuśerate)* de deux manières, et de l'objet, et des *dharmas* auxquels ils sont associés ; ils lient continuellement, car, sans qu'on y fasse effort, et même quand on leur fait obstacle, ils apparaissent et réapparaissent. [1]

**40.** Ils fixent et coulent, ils enlèvent, ils attachent, ils saisissent : telle est l'étymologie des termes *āsravas*, etc. [2]

Les *anuśayas* fixent, ' font s'asseoir ' *(āsayanti)* les êtres dans la transmigration *(saṃsāra)* ; ils coulent *(āsravanti, gacchanti)* du ciel suprême *(bhavāgra = naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*, iii. 3, 81*)* à l'Avīci (iii. 58) ; ils découlent *(kṣar)* par les six organes qui sont autant de blessures. Ils sont donc nommés *āsravas*. [3]

Candra Dās, l'*anuśaya* « first comes in insignificant form and then assumes more important dimensions » ; (b) *bag-la-ñal ; ñal* = « être couché, dormir » ; *bag la* signifie peut-être : « à l'étroit » ; la variante de Yäschke, *bag-med-pa* = « dans l'absence de crainte » n'est probablement pas à retenir.

Equivalents chinois : *soêi-miên* = « *anu*-dormir » ; *în-miên* = « obscurité-dormir ».

iii. Emploi non technique de *anuseti, anusayitum*, références de Morris, JPTS. 1886, p. 123 : « to adhere closely to », « to continue, to endure ». — Saṃyutta, ii. 65, *anuseti = ceteti, pakappeti*, « vouloir, imaginer, considérer ».

1. La Vyākhyā permet de reconstituer le Bhāṣya : [*tatra*] *aṇava iti sūkṣmapracāratvāt durvijñānatayā* / [*anusajjanta iti prāptyanusaṅgāt*] / *ubhayato 'nuśerata ity ālambanataḥ saṃprayogataś ca* / *anubadhnantīty aprayogeṇa pratinivārayato 'pi punaḥ punaḥ saṃmukhībhāvāt.*

*anusaṅga = rjes su ḥbrel*, Mahāvyutpatti, 281, 122.

Vyākhyā : *ālambanāt saṃprayuktebhyo vā svāṃ saṃtatiṃ vardhayantaḥ prāptibhir upacinvanti :* accroissant leur série, soit en raison de l'objet, soit en raison des *dharmas* associés, ils la fixent au moyen des *prāptis*. — *anubadhnantīty anukrānteś cāturthakajvaravan mūṣikāviṣavac ca :* ils lient, parce qu'ils « suivent » comme la fièvre quarte ou comme le poison de rat (Bodhicaryāvatāra, ix. 24).

2. de dag ḥjog byed zag byed daṅ / ḥkhyer bar byed daṅ ḥbyor byed daṅ / ñe bar ḥdzin phyir zag la sogs / de dag gi ni ṅes thsig yin.

*āsayanty āsravanty [ete] haranti śleṣayanti [ca]* /
*upagṛhṇantī[ti tato niruktā āsravādayaḥ* //]

3. Śuklavidarśanā : *kleśakuṇapam akuśalamūlam āsravantīty avidyābhavadṛṣṭikāmāsravāś catvāraḥ.*

Les *anuśayas* enlèvent *(haranti)*[1] ; ils sont donc nommés *oghas*, torrents.

Les *anuśayas* font que les êtres s'attachent *(śleṣayanti)*[2] ; ils sont donc nommés *yogas*, attaches.

Les *anuśayas* saisissent *(upādadati, upagṛhṇanti)*, ils sont donc nommés *upādānas*, prises.[3]

La bonne explication est la suivante.[4]

1. Par les *anuśayas*, la série mentale coule *(āsravati)* dans les objets *(viṣayeṣu)* ; les *anuśayas* sont donc *āsrava*. Conformément à la comparaison du Sūtra : « De même qu'il faut de grands efforts *(mahatābhisaṃskāreṇa)* pour mener un bateau contre le courant et que, ces efforts venant à s'affaiblir *(teṣāṃ saṃskārāṇāṃ pratiprasrabdhyā)*, le bateau est enlevé *(haryate)* au fil de l'eau ; [de même, c'est à grand' peine que la série mentale est écartée des objets *(viṣaya)* par les bons *dharmas*]. »[5]

2. Lorsqu'ils sont très violents, les *anuśayas* sont nommés *ogha* [16 b] ; ils enlèvent *(haranti)* en effet ceux qui leur sont liés *(tadyukta)*, et qui cèdent nécessairement à leur impulsion *(tadanuvidhānāt)*.

3. Lorsqu'ils n'entrent pas en exercice avec une extrême violence *(anatimātrasamudācārin)*, les *anuśayas* sont nommés *yogas*, parce

Sur *āśrava* — *āsrava* — *āsrāva* — *āsava* — *āsaya*, Senart, Mélanges Harlez, p. 292-3 ; Keith, Buddhist Philosophy, p. 128, note ; Atthasālinī, p. 48. — Chez les Jaïnas, Sarvadarśana, trad. p. 53-54.

1. D'après Hiuan-tsang : Les *anuśayas* enlèvent le bon *(kuśala)*.

2. D'après Hiuan-tsang : Les *anuśayas* lient les êtres. — La Vyākhyā présente une lacune. Elle donne, correspondant à *ḥbyor byed, kleśayanti*, qui semble une erreur de copiste pour *śleṣayanti*.

3. La Vyākhyā interprète ces définitions : *ogha* vient de la racine *vah* ; *haranti* est donc l'équivalent de *vahanti*. Les *anuśayas* sont des *oghas* parce qu'ils transportent la série mentale dans une autre existence ou d'objet en objet *(viṣayāntara)*. Ils sont *yogas* parce qu'ils lient cette série à une autre existence ou à un objet. Ils sont *upādānas* parce qu'ils prennent cette série et l'installent dans une nouvelle existence ou dans les biens sensibles *(kāma)*.

4. *evaṃ tu sādhīyaḥ syāt*. — Explication du Sautrāntika (Vyākhyā).

5. Saṃyukta 18, 9. — Comparer l'*anusotagāmin* et le *paṭisotagāmin* d'Aṅguttara, i. 5.

qu'ils lient aux multiples souffrances de la transmigration, ou bien parce qu'ils adhèrent avec opiniâtreté *(abhīkṣṇānusaṅga)*.

4. Les *anuśayas* sont nommés *upādānas*, parce que, de leur fait, on prend les biens sensibles, etc. *(kāmādyupādāna)*.[1] [xxi]

Ces mêmes *anuśayas* qui constituent quatre catégories — *āsrava, ogha, yoga, upādāna* — sont aussi déclarés constituer cinq catégories : *saṃyojana* (v. 41-45), *bandhana* (v. 45 d), *anuśaya, upakleśa* (v. 46), *paryavasthāna* (v. 47-49 b).[2]

**41** a-b. Ils sont dits être de cinq espèces en raison de la division en *saṃyojanas*, etc. [1 b][3]

Neuf *saṃyojanas*[4] ' attaches ', à savoir : *anunaya* ' affection ',

1. Un sommaire des explications pālies dans Compendium, p. 170, p. 227.

2. Sur ces diverses catégories, Mahāvyutpatti, 109, 52 et suiv. : *saṃyojana, bandhana, anuśaya, paryutthāna, upakleśa, paryavasthāna, paryavanaddha, āsrava, ogha, yoga, upādāna, grantha, nīvaraṇa*. — *paryutthāna* = kun nas ldaṅ ba ; *paryavasthāna* (var. *paryupasthāna*) = kun nas dkris pa ; *paryavanaddha* = yoṅs su dkris pa. — Sur les *nīvaraṇas*, Kośa, iv, trad. p. 201, Dīgha, i. 246.

3. *saṃyojanādibhedena te punaḥ pañcadhoditāḥ* / Vibhāṣā, 46, 1.

4. On distingue trois *saṃyojanas* que le Srotaāpanna abandonne (Kośa, v. 43 c-d), discutés Vibhāṣā, 46, 1 ; neuf *saṃyojanas* (Vibhāṣā, 54, 4) ; cinq *saṃyojanas* à savoir *rāga, pratigha, māna, īrṣyā, mātsarya* (Vibhāṣā, 49, 1).

Le sens du mot *saṃyojana* est « lien » *(hi-fuŏ)*, « connexion avec la douleur », « nourriture mêlée de poison ». Les Āryas sont dégoûtés des meilleures naissances et des recueillements impurs *(sāsrava)*, tels que *apramāṇa, vimokṣa, abhibhvāyatana, kṛtsnāyatana* (voir Kośa, viii), comme d'un aliment mêlé de poison.

Vasumitra explique pourquoi cinq *kleśas* seulement sont des « liens » : « Seuls lient la pensée les passions qui comportent erreur *(mî)* sur les choses *(dravya)* et sont des *svalakṣaṇakleśas* (v. 23). Trois passions sont de ce type, *rāga, pratigha, māna*, et sont donc des « liens ». Pour les cinq vues *(dṛṣṭi)* et le doute *(vicikitsā)*, ce sont des *sāmānyakleśas* (v. 23) qui comportent erreur de raisonnement [et portent sur des choses inexistantes, tel le « moi »]. L'*avidyā* comporte les deux erreurs, mais, le plus souvent, la seconde seulement ; donc elle n'est pas comptée comme « lien ». Parmi les *paryavasthānas*, la jalousie et l'égoïsme *(īrṣyā, mātsarya)* sont des liens : erreur sur les choses, elles troublent les deux catégories (moines et laïcs), elles troublent hommes et dieux, elles font du mal à beaucoup. Les autres *paryavasthānas* ne sont pas tels. »

Abhidhammasaṃgaha (Compendium, p. 172), nombre des *saṃyojanas* dans le Sutta et dans l'Abhidhamma.

*pratigha* ' aversion ', *māna* ' orgueil ', *avidyā* ' nescience ', *dṛṣṭi* ' vue ', *parāmarśa* ' estime injustifiée ', *vicikitsā* ' doute ', *īrṣyā* ' envie ', *mātsarya* ' avarice '.

L'*anunayasaṃyojana*, ' attache d'affection ', est la concupiscence des trois sphères *(traidhātuka rāga)*. De même faut-il entendre les autres *saṃyojanas*, chacun suivant son espèce : le deuxième, le huitième et le neuvième appartiennent exclusivement au Kāmadhātu.

Le *dṛṣṭisaṃyojana*, ' attache de vue ', comprend les trois premières *dṛṣṭis (satkāya, antagrāha, mithyādṛṣṭi)* ; le *parāmarśasaṃyojana*, ' attache d'estime ', comprend les deux dernières *(dṛṣṭiparāmarśa* et *śīlavrataparāmarśa)*. La question se pose donc : Arrive-t-il qu'un homme soit attaché *(saṃyukta)* par l'*anunayasaṃyojana*, et non par le *dṛṣṭisaṃyojana*, à des *dharmas* associés à *dṛṣṭi* (c'est-à-dire à des sensations, etc. associées à *parāmarśa)*, et que cependant le *dṛṣṭyanuśaya* ne laisse pas d'être actif *(anuśayīta)* à l'endroit de ces *dharmas* ? — Oui. Considérons un homme qui a produit le « savoir de l'origine » *(samudayajñāna)* mais non pas le « savoir de la destruction » *(nirodhajñāna)*. Chez lui prend naissance l'*anunayasaṃyojana* à l'endroit de *dharmas* associés aux *dṛṣṭis* de *dṛṣṭiparāmarśa* et de *śīlavrataparāmarśa, dharmas* qui sont à abandonner par les vérités de la destruction *(nirodha)* et du chemin *(mārga)*. Cet homme sera attaché à ces *dharmas* par l'*anunayasaṃyojana*, mais non pas par le *dṛṣṭisaṃyojana* : car il a abandonné le *dṛṣṭisaṃyojana* universel *(sarvatraga)* qui est abandonné par les vérités de la douleur *(duḥkha)* et de l'origine *(samudaya)*, et il n'existe pas de *dṛṣṭisaṃyojana* non-universel qui porte sur ces *dharmas* ou qui leur soit associé. [1] [2 a] — Toutefois le *dṛṣṭyanuśaya* est en activité à l'égard de ces *dharmas*, car les deux *dṛṣṭis* qui sont *parāmarśa (parāmarśasaṃyojana)*, et qui ne sont pas encore abandonnées, sont en activité par association.

1. Il existe un *dṛṣṭisaṃyojana* non-universel *(asarvatraga)* consistant en *mithyādṛṣṭi*, à abandonner par les vérités de *nirodha* et de *mārga* ; mais son objet est les *dharmas* purs (v. 18) : il ne porte pas sur les *dharmas* associés aux *parāmarśas*.

Pourquoi fait-on des trois premières *dṛṣṭis* un *saṃyojana*, le *dṛṣṭisaṃyojana*, et des deux dernières un autre *saṃyojana*, le *parāmarśasaṃyojana* ?

**41** c-d. En raison du nombre égal des choses *(dravyas)*, en raison de leur caractère commun de *parāmarśa*, deux *dṛṣṭis* constituent un *saṃyojana* à part. [1]

Les trois premières *dṛṣṭis* font dix-huit choses distinctes : *mithyā-dṛṣṭi* du Kāmadhātu à abandonner par chacune des quatre vérités, etc. (v. 4, 5) ; de même les deux dernières (12 *dṛṣṭiparāmarśas*, 6 *śīlavrataparāmarśas*).

Les deux dernières *dṛṣṭis* sont, de leur nature, estime *(parāmarśa)*, non pas les trois premières. Elles prennent les premières pour objet, et la réciproque n'est pas vraie.

Pourquoi faire de l'envie et de l'avarice *(īrṣyā, mātsarya)* deux *saṃyojanas*, alors que les autres *paryavasthānas* (v. 47) ne sont pas autant de *saṃyojanas* distincts (Vibhāṣā, 50, 7) ?

**42.** L'envie et l'avarice constituent chacune un *saṃyojana* parce que, parmi les *paryavasthānas*, elles sont à la fois complètement mauvaises et indépendantes. [2]

' Indépendantes ', c'est-à-dire liées à la seule nescience (v. 14). — Ces deux caractères ne se rencontrent pas dans les autres *paryavasthānas*.

D'après une autre opinion — d'après l'auteur — cette raison est bonne pour le docteur qui n'admet que huit *paryavasthānas* ; mais pour le docteur qui admet dix *paryavasthānas* (ci-dessous p. 90), la raison proposée ne lève pas la difficulté, car le *krodha* et le

1. rdzas daṅ mchog ldzin ḥdra baḥi phyir / lta gñis kun tu sbyor gzhan no = [*dravyaparāmarśasāmyād*] *dṛṣṭī saṃyojanāntaram* // — Vibhāṣā, 54, 6.

2. *yata ekāntākuśalasvatantram ubhayaṃ* [*tataḥ* /]
*īrṣyāmātsaryam eṣūktaṃ* [*pṛthak saṃyojanadvayam* //]
gaṅ phyir gñis ka ḥaṅ gcig tu ni / mi dge raṅ dbaṅ de yi phyir / phrag dog ser sna de dag la(s) / logs śig tu sbyor gñis su bśad /

*mrakṣa* présentent aussi le double caractère d'être mauvais et indépendants : ils devraient, eux aussi, être classés comme *saṃyojanas.* [1]

Bhagavat dit ailleurs [2] que, parmi les *saṃyojanas,*

**43** a. Cinq sont ' inférieurs '. [3]

A savoir *satkāyadṛṣṭi, śīlavrataparāmarśa, vicikitsā, kāmacchanda* et *vyāpāda.*

1. Vyākhyā : « La raison proposée ne lève pas la difficulté » *(na bhavaty ayaṃ parihārah).* Quelle est donc la raison à donner ? Sur ce point, Saṃghabhadra dit (xxiii. 5, fol. 60, 8, fol. 29) : « En raison de leur intense activité, l'*īrṣyā* et le *mātsarya* constituent des *saṃyojanas* à part ..... ». — La Vyākhyā reproduit l'essentiel du texte de Saṃghabhadra et donne des fragments de la kārikā que ce maître ajoute aux kārikās de Vasubandhu dans la Samayapradīpikā (Nanjio 1266). — Hiuan-tsang adjuge à Vasubandhu la dite kārikā (fol. 1 b 2) et place ici dans le Bhāṣya (2 a 8-2 b 2) le commentaire que voici :

« Lorsqu'on admet l'existence de dix *paryavasthānas,* il faut dire : l'*īrṣyā* et le *mātsarya* constituent des *saṃyojanas* distincts pour quatre raisons : (1) en raison de leur intense activité *(abhīkṣṇasamudācāritvāt)* ; (2) parce qu'ils produisent, dans les bonnes destinées, manque de puissance et manque de biens *(alpeśākhya, alpabhogakāraṇatvāt)* — juste punition de la jalousie et de l'avarice ; (3) parce qu'ils indiquent l'ensemble des *kleśas (sarvasūcanāt),* qui sont ou tristes *(saṃtāpasahagata)* ou joyeux *(āmodasahagata)* ; (4) parce qu'ils tourmentent deux catégories *(dvipakṣakleśanatvāc ca ;* Vibhāṣā, 50, 8) : les laïcs et les religieux (jalousie des biens, jalousie des avantages spirituels) [2 b], les dieux et les Asuras, les dieux et les hommes, soi-même et autrui. Donc on les met à part *(mātsaryeṛṣye pṛthak kṛte).* [Bhagavat a dit : « les dieux et les hommes, ô Kauśika, sont liés par *īrṣyā* et *mātsarya* » : ce sont là par excellence *(ādhikyena)* les *kleśas* des bonnes destinées.]

Paramārtha adjuge aussi la kārikā à Vasubandhu : ..... La raison proposée ne lève pas la difficulté ..... La stance dit : « Parce qu'ils sont causes de non famille noble et non richesse, parce qu'ils impliquent tous les autres, parce qu'ils tourmentent deux catégories, *īrṣyā* et *mātsarya* sont des *saṃyojanas* à part ». Le commentaire dit : « Il y a d'autres maîtres qui disent que parmi les *paryavasthānas,* l'*īrṣyā* et le *mātsarya* présentent trois défauts. Par l'*īrṣyā,* on renaît de famille misérable ». — Pour reconstruire la kārikā, il faut donc écarter la première raison de Hiuan-tsang :

*[alpeśākhyālpabhogatvakāraṇasarvasūcanāt /*
*dvipakṣakleśanatvāc ca mātsaryeṛṣye pṛthakkṛte //]*

2. Madhyama, 56, 12 (= Majjhima, i. 432 ; Māluṅkyāputra = man-t'ông-tsè), Dīrgha, 8, 2, Saṃyukta, 21, 2f. — Dīgha, ii. 92, 252, iii. 234, Aṅguttara, iv. 459, v. 17 ..... ;

3. *pañcadhāvarabhāgīyam*

On nomme ' inférieur ', *avarabhāgīya*, ce qui est en relation, ce qui est favorable à la ' partie inférieure ' *avarabhāga*, c'est-à-dire au Kāmadhātu [1] (Vibhāṣā, 49, 2). Or, parmi ces cinq *saṃyojanas* :

**43** b-c. Deux font qu'on ne dépasse pas le Kāmadhātu ; trois font qu'on y retourne. [2]

Le *kāmacchanda* et le *vyāpāda* empêchent de sortir du Kāmadhātu ; la *satkāyadṛṣṭi* et les deux *saṃyojanas* restant font que, sorti du Kāmadhātu, on y retourne. Tels le geôlier d'une prison et ses adjoints.

D'après une autre opinion [3], [3 a] en raison des trois, on ne sort pas de l'état d'être inférieur *(sattvāvaratā)*, à savoir de la qualité de Pṛthagjana ; en raison des deux, on ne sort pas de la sphère inférieure, c'est-à-dire du Kāmadhātu. C'est pourquoi ces cinq *saṃyojanas* sont nommés ' inférieurs '.

Bhagavat dit, en effet, qu'on devient Srotaāpanna par l'abandon complet des trois *saṃyojanas* en question *(paryādāya trisaṃyojanaprahāṇāt)* [4]. Mais, d'autre part, le Srotaāpanna a abandonné en

1. Vibhāṣā, 49, 2. — « Pourquoi ces cinq sont-ils nommés *avarabhāgīya*? Quel est le sens de cette expression ? — Ces cinq *saṃyojanas* se manifestent *(samudācāra)* dans la sphère inférieure, sont abandonnés dans cette même sphère, lient la naissance (font renaître) et produisent fruits d'écoulement et de rétribution dans cette même sphère ».

2. gñis kyis ḥdod las mi ḥda la / gsum po yis ni phyir zlog byed = *dvābhyāṃ kāmānatikramaḥ* / [*tribhir nivartanam*]

3. *apare*, d'après la Vyākhyā, les Yogācāras. — Théorie exposée dans Vibhāṣā, *ibid.*

4. Ekottara, 16, 16 ; Saṃyukta, 36, 13, 47, 9. — Le Sūtra, d'après la Vyākhyā, commence : *kiyatā bhadanta srotaāpanno bhavati / yataś ca Mahānāmann āryaśrāvaka idaṃ duḥkham āryasatyam .. iyaṃ duḥkhanirodhagāminī pratipad āryasatyam iti yathābhūtaṃ prajānāti trīṇi cāsya saṃyojanāni prahīṇāni bhavanti parijñātāni tadyathā satkāyadṛṣṭiḥ śīlavrataparāmarśo vicikitsā ca / sa eṣāṃ trayāṇāṃ saṃyojanāṇāṃ prahāṇāt srotaāpanno bhavati avinipātadharmā saṃbodhiparāyaṇaḥ saptakṛdbhavaparamaḥ saptakṛtvo devāṃś ca manuṣyāṃś ca saṃsṛtya saṃdhāvya duḥkhasyāntaṃ kariṣyati.* — On peut comparer Dīgha, iii. 107 = 132 : *ayaṃ puggalo yathānusiṭṭhaṃ tathā paṭipajjamāno tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sotaāpanno bhavissati avinipātadhammo niyato saṃbodhiparāyaṇo.* —

outre trois *dṛṣṭis ; antagrāhadṛṣṭi, mithyādṛṣṭi, dṛṣṭiparāmarśa.* Il semble que Bhagavat devrait nommer ces *dṛṣṭis* comme *saṃyojanas* liant à la qualité de Pṛthagjana.

**43** c-d. Trois, parce qu'ils comprennent la porte et la racine.[1]

Il y a trois catégories de *kleśa*[2] : 1. simples *(ekaprakāra)*, à abandonner par la vue de la douleur, les *satkāyadṛṣṭi* et *antagrāhadṛṣṭi ;* 2. double, à abandonner par la vue de la douleur et du chemin, le *śīlavrataparāmarśa ;* 3. quadruples, à abandonner par la vue des quatre vérités, les *vicikitsā, mithyādṛṣṭi* et *dṛṣṭiparāmarśa.* — En indiquant les trois premiers *saṃyojanas,* Bhagavat indique la porte des autres *kleśas,* le commencement de chaque catégorie.

Il indique aussi la racine, car l'*antagrāhadṛṣṭi* est mise en mouvement *(pravartita)* par la *satkāyadṛṣṭi,* le *dṛṣṭiparāmarśa* par le *śīlavrataparāmarśa,* la *mithyādṛṣṭi* par la *vicikitsā.*

D'autres[3] disent :

**44.** Trois sont indiqués parce que trois choses font obstacle à l'arrivée à la délivrance : non-désir d'aller, erreur sur le chemin, doute sur le chemin.[4]

De même que, dans le monde, ces trois choses font obstacle à la marche vers un autre lieu, de même font obstacle à la marche vers la délivrance : a. la *satkāyadṛṣṭi,* qui inspire la crainte de la délivrance et fait qu'on ne désire pas y arriver ; b. le *śīlavrataparāmarśa*

Puggalapaññatti, p. 12, définition du Pṛthagjana : *yassa ... tīṇi saṃyojanāni appahīnāni* ..... — Voir vi. 34 a-b, où notre Sūtra est commenté.

1. sgo daṅ rtsa ba bsdus phyir gsum = [*mūlamukhayoḥ saṃgrahāt trayam* //]

2. *triprakārāḥ kila kleśāḥ :* « Les *kleśas,* d'après l'Ecole, sont de trois sortes. » Il s'agit des *darśanaheya,* v. 4. — Hiuan-tsang : « La vraie explication est que, alors que le Srotaāpanna abandonne six *kleśas,* il est dit qu'il en abandonne trois, parce que ces trois comprennent .... »

3. *apare,* c'est-à-dire, d'après la Vyākhyā, l'auteur.

4. ḥgro mi ḥdod daṅ lam nor daṅ / lam la the thsom de sñed gcig / thar pa bgrod la gegs byed pa / de yi phyir na gsum bstan to = [*gamanāprārthanā*]*mārgavibhrama* [*mārgasaṃśayāḥ / mokṣagativighnakarās tāvantaḥ* ..... //]

par lequel, ayant recours à un autre chemin [3 b], on se trompe sur le chemin ; c. la *vicikiksā*, doute sur le chemin. Bhagavat, voulant enseigner que le Srotaāpanna a complètement abandonné ces trois obstacles, dit qu'il a abandonné trois *saṃyojanas*.

De même que Bhagavat caractérise cinq *saṃyojanas* comme ' inférieurs ' *(avarabhāgīya)*, de même [1]

**45** a-c. Cinq ' supérieurs ', à savoir deux *rāgas*, ceux qui naissent du Rūpa et de l'Ārūpya, l'*auddhatya*, le *māna* et l'*avidyā*. [2]

Ils sont ' supérieurs ' : c'est dire qu'on ne peut franchir les sphères supérieures quand on ne les a pas abandonnés.

L'exposé des *saṃyojanas* est terminé. [3]

Combien de *bandhanas*, ' liens ' ? — Trois, à savoir tout le *rāga*, tout le *dveṣa*, tout le *moha*. [4]

Pourquoi ces trois seuls sont-ils nommés *bandhana* ?

**45** d. En raison de la sensation, trois *bandhanas*. [5]

Il y a trois *bandhanas* en raison des trois sensations *(vitti, vedanā)* [4 a]. Le *rāga* fait *anuśayana*, c'est-à-dire ' prend gîte et croissance ', dans la sensation agréable, et en la prenant pour objet et par association ; dans la sensation désagréable, le *dveṣa* ; dans la sensa-

1. Dīrgha, 8, 2 ... Vibhāṣā, 49, 6 : « ... Ils font qu'on va en haut, qu'on se tourne vers le haut, que la série renaisse en haut ... »

2. goṅ maḥi cha daṅ mthun lña ñid / gzugs daṅ gzugs med las skyes paḥi / ḥdod chags gñis rgod ña rgyal rmoṅs = *pañcadhaivordhvabhāgīyaṃ* [*rūpārūpyajarañjane* / *auddhatyamānamohāś ca*] — *rañjane* pour *rāgau* est bien douteux.

3. [*saṃyojanadaśā niṣṭhitā*]

4. Ekottara, 9, 9, Saṃyukta, 34, 4. — Le *rāga* est des trois sphères et aussi le *moha (avidyā)* : tout le *rāga*, tout le *moha* = le *rāga* et le *moha* à quelque sphère et à quelque espèce (mode d'expulsion, v. 5) qu'ils appartiennent. Le *dveṣa (pratigha)* est du seul Kāmadhātu : tout le *dveṣa* = le *dveṣa* quelle que soit son espèce.

Les *bandhanas* ne figurent pas dans les listes du Saṃgītisuttanta, etc. ; mais voir Saṃyutta, iv. 292.

5. *vittivaśāt tribandhanam* // — Voir ci-dessus p. 2, n. 1 et v. 55 a-b.

tion d'indifférence (ii. 8 c), le *moha* et, non pas de la même manière, le *rāga* et le *dveṣa* [1]. Ou bien la règle qui précède vise la sensation personnelle.

Les *anuśayas* ont été expliqués ci-dessus. [2]

Il faut maintenant expliquer les *upakleśas*. Les *kleśas* sont *upakleśas*, parce qu'ils souillent la pensée *(cittopakleśanāt = cittaklesśakaraṇāt)*.

**46.** Les mentaux souillés, faisant partie du *saṃskāraskandha*, différents des *kleśas*, ils sont aussi des *upakleśas*, sans être des *kleśas*. [3]

Les *dharmas* différents des *kleśas*, mentaux souillés, inclus dans le *saṃskāraskandha* (i. 15) [4 b], ils sont seulement *upakleśas* — *upakleśa*, c'est-à-dire : qui se trouve près du *kleśa*, ou auprès duquel

1. *sukhāyāṃ vedanāyāṃ rāgo 'nuśete ālambanasaṃprayogābhyām / duḥkhāyāṃ dveṣaḥ / aduḥkhāsukhāyāṃ mohaḥ / na tathā rāgadveṣau.*

C'est-à-dire : il y a *rāga* et *dveṣa* à l'occasion de la sensation d'indifférence, mais non pas de la même manière qu'il y a *moha ;* celui-ci, étant stupide *(apaṭu)*, se développe plus aisément dans la sensation d'indifférence qui est stupide. Ou bien il faut entendre que la règle vise *rāga, dveṣa, moha,* relatifs à la sensation personnelle. — D'autres entendent : Non pas de la même manière le *rāga* et le *dveṣa ;* c'est-à-dire : le *dveṣa* entre en exercice à l'occasion de la sensation agréable de notre ennemi prise comme objet *(ālambanataḥ) ;* de même le *rāga* à l'occasion de la sensation désagréable de notre ennemi. Ou bien la règle s'entend de la sensation personnelle : *rāga* dans la sensation agréable qu'on éprouve soi-même, et parce qu'elle est prise comme objet et par association ; non pas dans la sensation agréable de notre ennemi. (Vyākhyā). — Comparer Nettippakaraṇa, p. 32 : *adukkhamasukhāya hi vedanāya avijjā anuseti.*

Comparer Yogasūtra, ii. 7-8 ; *sukhānuśayī rāgaḥ / duḥkhānuśayī dveṣaḥ.*

Voir ci-dessus la théorie des *svalakṣaṇakleśas*, v. 23.

2. Hiuan-tsang fait de ceci un *pāda*, avec un court commentaire : « Quels sont les *anuśayas ?* — La kārikā dit : « Les *anuśayas* ont été dits » — Le Bhāṣya dit : « Les *anuśayas* sont six, ou sept, ou dix, ou quatre-vingt-dix-huit, comme on l'a expliqué. Les *anuśayas* ayant été expliqués, on demande ce que sont les *upakleśas.* »

3. ñon moṅs las gzhan ñon moṅs can / sems byuṅ ḥdu byed phuṅ zhes pa / gaṅ de ḥaṅ ñe baḥi ñon moṅs te / de dag ñon moṅs zhes mi bya

*ye 'py anye caitasāḥ [kliṣṭāḥ saṃskāraskandhasāhvayāḥ / kleśebhyas ta upakleśā na te kleśā itīritāḥ //]*

se trouve le *kleśa (samīpavartin)*, [qui est produit à la suite du *kleśa*] — ils ne sont pas *kleśas*, n'étant pas racines [1] : les *upakleśas* qui sont énumérés dans cette partie de l'Ecriture *(pravacanabhāga)* qui s'appelle le Kṣudravastuka. [2]

Nous expliquerons maintenant la relation des *kleśas* avec les *paryavasthānas* et avec les *kleśamalas* (voir p. 94, l. 5). Quels sont les *paryavasthānas* ?

**47-48** a. *Āhrīkya, anapatrāpya, īrṣyā, mātsarya, auddhatya, kaukṛtya, styāna, middha :* le *paryavasthāna* est de huit sortes ; *krodha* et *mrakṣa.* [3]

Le *kleśa* est aussi *paryavasthāna,* ainsi qu'il résulte du texte : « On éprouve une douleur qui procède du *paryavasthāna* qu'est la concupiscence ». [4]

1. La Vyākhyā cite le Śāstra : *ye yāvat kleśā upakleśā api te syuḥ / upakleśā na kleśāḥ.*

Les *upakkilesa* d'Aṅguttara, ii. 53, Atthasālinī, 380, n'ont rien à voir avec les passions ou *kleśas.*

2. Par ces mots : « ceux qui sont énumérés dans le Kṣudravastuka », l'auteur exclut la *cetanā*, etc. — La Vyākhyā cite la liste du Kṣudravastuka, avec des lectures malheureusement douteuses : *arati, vijṛmbhikā* (Aṅguttara i. 3, Saṃyutta v. 64, Vibhaṅga p. 351, Visuddhimagga, 33), *cetaso līnatva, tandrī* (= *jaḍatā*), *bhakte 'samatā* (= *bhattasammada)* [voir ci-dessous v. 59 b], *nānātvasaṃjñā, a[yoniśo]manaskāra, kāyadauṣṭhulya, śṛṅgī* (= *siṅga*, Vibhaṅga, 351 ; Aṅguttara, ii. 26 ; Morris, 1885, p. 53), *tintilīkā* (?) MS. *bhittirīkā ;* Vibhaṅga, 351, Aṅguttara, v. 149, *tintiṇa* = *nillajja), anārjavatā, amārdavatā, asabhāgānuvartanā (asabhāgavutti), kāmavitarka* (Mahāniddesa, p. 501), *vyāpādavitarka, vihiṃsāvitarka, jñātivitarka, janapadavitarka, amaravitarka* [v. 59 b], *apamanyanāpratisaṃyukta vitarka* (?) (MS. *acaranyanā°* ; Mahāniddesa, etc. : *parānuddayatā°*), *kulodayatāpratisaṃyukta vitarka, śokaduḥkhadaurmanasya-upāyāsāḥ.* Voir ii. 27, trad. p. 165 ; ci-dessous p. 99.

Saṃghabhadra se contente d'indiquer le nombre des *upakleśas*, 21, ce qui confirme notre liste. — Neuf *vitakkas* dans Mahāniddesa.

3. ño thsa med daṅ khrel med daṅ / phra dog ser sna rgod pa daṅ / ḥgyod daṅ rmugs daṅ gñid daṅ ni / kun nas dkris pa rnam pa brgyad / khro daṅ ḥchab paḥo

*[āhrīkyam anapatrāpyam īrṣyā mātsaryam uddhatiḥ /*
*kaukṛtyastyānamiddhāni paryavasthānam aṣṭadhā //*
*krodho mrakṣaś ca]*

4. *kleśo 'pi hi paryavasthānaṃ kāmarāgaparyavasthānapratyayaṃ duḥkhaṃ pratisaṃvedayata iti sūtravacanāt.* — Voir ci-dessus p. 3, 4.

Le Prakaraṇapādaśāstra (1. 5) enseigne qu'il y a huit *paryavasthānas* : le système des Vaibhāṣikas en admet dix, en ajoutant *krodha* et *mrakṣa*.

1-2. *āhrīkya* et *anapatrāpya*, comme ii. 32.

3. *īrṣyā*, envie, la dissatisfaction de la pensée au sujet de la prospérité d'autrui. [5 a]

4. *mātsarya*, avarice *(mā mattaḥ saratu)*, ' ténacité ' *(āgraha*, Mahāvyutpatti, 109, 29) de la pensée, qui s'oppose au don soit spirituel *(dharma)*, soit matériel *(āmiṣa)* (iv. 113) (Atthasālinī, 373).

5. L'*auddhatya*, dissipation, comme ii. 26.

6. *kaukṛtya*, regret, comme ii. 28. — Le *kaukṛtya* est bon ou mauvais : c'est seulement le *kaukṛtya* souillé qui est *paryavasthāna*.

7. *styāna*, torpeur, comme ii. 26 *(kāyacittākarmaṇyatā)*.

8. *middha*, langueur (ii. 27, vii. 11 d), la compression *(abhisaṃkṣepa)* de la pensée qui rend celle-ci incapable de commander au corps *(kāyasaṃdhāraṇa)*. [1]

Le *middha* est bon, mauvais, non défini ; c'est seulement le *middha* souillé qui est *paryavasthāna* (ii. 30 c-d).

9. *krodha*, colère (ii. 27), irritation *(āghāta)* de la pensée à l'égard des êtres vivants et des choses *(sattva* et *asattva)*, irritation distincte du *vyāpāda* et de la *vihiṃsā*. [2]

10. *mrakṣa*, hypocrisie, cacher ses fautes (ii. 27). [3]

Quelle est l'origine des *paryavasthānas* ?

1. Il y a ' compression ' de la pensée dans le recueillement *(samāpatti)* ; donc on ajoute : « qui la rend incapable .... » pour préciser.

2. *amī ... sattvāḥ ... vadhyantāṃ vā śīryantāṃ vā anayanavyasanam āpadyantām ityākārapravṛtto vyāpādaḥ / sattvākarṣaṇasaṃtrāsatarjanādikarmapravṛttā vihiṃsā / tābhyām anyaḥ sattvāsattvayor āghātaḥ krodhaḥ / tadyathā śikṣākāmasya bhikṣoś cittaprakopaḥ kaṇṭakādiṣu ca prakopa iti* / . — Le *vyāpāda* se manifeste par l'imprécation ou malédiction : « Puissent-ils périr, aller à la male heure ! » ; la *vihiṃsā*, par les mauvais traitements, la menace, etc. ; le *krodha* diffère des précédents : c'est une irritation contre gens et choses, le mécontentement d'un Bhikṣu qui désire qu'on l'instruise (?) ou à l'endroit des épines, etc.

3. Voir iv. 4, trad. p. 20, note.

**48** b-**49** b. Du *rāga* procèdent *āhrīkya*, *auddhatya*, *mātsarya*. On n'est pas d'accord en ce qui regarde le *mrakṣa*. De l'*avidyā* procèdent *styāna*, *middha*, *anapatrāpya*. De la *vicikitsā* procède *kaukṛtya*. Du *pratigha* procèdent *īrṣyā* et *krodha*. [1]

' procéder ', c'est-à-dire être l'écoulement (*niṣyanda*, ii. 57 c).

On n'est pas d'accord en ce qui concerne le *mrakṣa* : d'après les uns, il procède de la soif *(tṛṣṇā)*, d'après d'autres, de la nescience *(avidyā)* ; d'après d'autres, de l'une et de l'autre suivant qu'il s'agit de personnes qui savent ou qui sont ignorantes. [2]

C'est ainsi que ces dix *upakleśas* sont l'écoulement des *kleśas*. [3]

[De même que des choses sales *(mala)* sortent du corps, de même les *kleśamalas*, ' ordures des *kleśas* ', sortent des *kleśas*]. Quels sont les *kleśamalas* ?

**49** c-**50** b. D'autres *upakleśas* sont les six *kleśamalas*, *māyā*, *śāṭhya*, *mada*, *pradāśa*, *upanāha* et *vihiṃsā*. [4] [5 b]

1. *māyā*, tromperie, le *dharma* qui fait qu'on trompe autrui *(paravañcanā)*.

1. ḥdod chags kyis / ño tha med rgod ser sna bslaṅ / ḥchab la rtsod do ma rig las / rmugs daṅ gñid daṅ khrel med do / the tshom las ḥgyod khro ba daṅ / phra dog khoṅ kroḥi rgyu las byuṅ = [*rāgotthā āhrīkyauddhatyamatsarāḥ / vivādo mrakṣe 'vidyātaḥ styānam (tu) middham atrapā* //] *kaukṛtyaṃ vicikitsātaḥ* [*krodherṣye pratighodbhave* /]

2. *jñātājñātānām*. Le chinois comprend : « Suivant qu'il s'agit de personnes qui ignorent ou qui savent ». La Vyākhyā explique : *rājādibhir jñātānāṃ mrakṣavatāṃ pudgalānāṃ mrakṣas tṛṣṇānisyando mā me lābhasatkāro na bhaviṣyatīti / ajñātānām avidyānisyandaḥ karmatyakatām* (??) *aśraddadhānas tadavadyaṃ pracchādayati / na parasyāntike viśuddhyarthaṃ deśayati* / — On cache ses fautes, soit parce qu'on craint quelque dommage ou quelque perte de crédit ; ou bien parce qu'on ne croit pas pouvoir « franchir ses actes » *(karmavyatikrama* ?) et qu'on s'abstient de s'en confesser pour s'en purifier : comme on devrait. — *jñāta* = *yasassī*, Majjhima, iii. 38.

3. Manque ici dans Hiuan-tsang.

4. gzhan yaṅ ñon moṅs dri ma drug / sgyu daṅ gyo daṅ rgyags pa daṅ / de bzhin ḥthsig daṅ khon ḥdzin daṅ / rnam ḥthse = [*anye 'pi ṣaṭ kleśamalā māyā śāṭhyam madas tathā / pradāśa upanāhaś ca vihiṃsanaṃ ca*]

2. *śāṭhya*, dissimulation, tortuosité de la pensée, qui fait qu'on ne dit pas les choses comme elles sont, soit qu'on ne nie pas quand on devrait le faire [1], soit qu'on s'explique d'une manière confuse.

3. *mada*, comme ii. 34 c-d.

4. *pradāśa*, l'estime qu'on a du mal *(sāvadyavastuparāmarśa)* qui fait qu'on n'accepte pas les remontrances.

5. *upanāha*, inimitié.

6. *vihiṃsā*, hostilité qui se traduit par faits et paroles nuisibles à autrui. (voir p. 90, n. 2).

**50** b-**51** b. Du *rāga* procèdent la *māyā* et le *mada ;* du *pratigha*, l'*upanāha* et la *vihiṃsā ;* le *pradāśa* du *dṛṣṭiparāmarśa ;* le *śāṭhya* de la *dṛṣṭi*. [2]

Le *śāṭhya* est l'écoulement de la *dṛṣṭi*, car il est dit dans une stance : « Qu'est-ce que la tortuosité *(kauṭilya)* ? — La vue coupable ». [3]

Les *paryavasthānas* et les *malas* naissent des *kleśas ;* ils sont donc *upakleśas*.

Comment les uns et les autres sont-ils abandonnés ?

**51** c-**52** b. *āhrīkya, anapatrāpya, styāna, middha* et *auddhatya* sont abandonnés par la vue et la méditation ; les autres *parya-*

1. gaṅ gis yaṅ dag pa ji lta ba bzhin mi ḥchags kyi gtam rluṅ skur ba ḥam mi gsal bar byed paho. — Nous avons rencontré la même expression iv. 8 a (gtam rluṅ bskur baḥi phyir bdag ñid rnam par bsṅags so), où Hiuan-tsang traduit : « pour éviter l'enquête d'Aśvajit. » Il traduit ici : « Soit que faussement pas nier ..... ». — D'après P. Cordier, iv. 8 a : « Pour émettre un souffle de paroles, fit son propre éloge », c'est-à-dire « Pour n'émettre que des paroles vaines ..... », et v. 49 : « La pensée tortueuse grâce à laquelle, ne reconnaissant pas la réalité telle qu'elle est, on émet des paroles vides de sens ou obscures. — Voir ci-dessous p. 93.

2. sgyu daṅ rgyags pa ni / ḥdod chags las skyes khon ḥdzin daṅ / rnam ḥthse khon khro las skyes so / ḥthsig pa lta ba mchog ḥdzin las / gyo ni lta bas kun nas bslan / = [*rāgajau / māyāmadau pratighaje upanāhavihiṃsane // pradāśo dṛkparāmarśāt śāṭhyaṃ dṛṣṭisamutthitam* //]

3. D'après Paramārtha : *kauṭilyam iti katamo dharmaḥ / mithyādṛṣṭyādidṛṣṭiḥ*. — Voir iv. 59.

*vasthānas* et les *malas* [6 a], étant autonomes, sont seulement abandonnés par la méditation. [1]

Cinq *paryavasthānas* — à savoir les cinq dont le premier est *āhrīkya* — étant associés *(saṃprayukta)* à deux *kleśas*, sont doubles, à abandonner par vue et par méditation. Ils sont abandonnés par la vue de la vérité par laquelle est abandonné le *kleśa* auquel ils sont associés. Les autres *paryavasthānas*, l'*īrṣyā* et les suivants, sont abandonnés par la seule méditation : en effet ils sont de la catégorie dite ' autonome ' [2], étant associés à la seule *avidyā* qui est abandonnée par méditation. Il en va de même des *kleśamalas*.

Les *upakleśas* sont-ils tous mauvais *(akuśala)* ?

**52** c-d. Dans le Kāmadhātu, trois sont de deux espèces ; les autres sont mauvais ; au-delà, les *upakleśas* sont non-définis. [3]

Le *styāna*, l'*auddhatya* et le *middha* sont mauvais et non-définis. Au-dessus du Kāmadhātu, pour autant qu'ils y existent, les *upakleśas* sont non-définis *(avyākṛta)*.

Combien d'*upakleśas* dans les diverses sphères [6 b] ?

**53** a-b *māyā* et *śāṭhya* dans le Kāmadhātu et dans le premier *dhyāna*, puisque Brahmā cherche à tromper. [4]

Ces deux *upakleśas* existent dans deux sphères, Kāma et Rūpa. On ne peut en douter, car Mahābrahman s'appliqua à décevoir l'Āyuṣman Aśvajit en donnant de soi-même une définition inexacte. [5]

1. de la ño thsa med pa daṅ / khrel med rmugs gñid rgod rnam gñis / de las gzhan ni bsgom spaṅ bya / raṅ dbaṅ de bzhin dri ma rnams / = [*tatrāhrīkyānapatrāpyastyānamiddhoddhati dvidhā* //] *tebhyo' nye bhāvanāheyāḥ* [*svātantrikās tathā malāḥ* /]

En lisant *uddhati* pour *auddhatya*.

2. *svatantra* = *na rāgādiparatantrāḥ*, ne dépendant pas du *rāga*, etc.

3. ḥdod na mi dge gsum rnam gñis / de yan chad ni luṅ ma bstan = [*kāme 'śubhā dvidhā trīṇi*] *pareṇāvyākṛtās tataḥ* /

4. *śāṭhyaṃ māyā ca kāmādyadhyānayor brahmavañcanāt* //

5. vitathātmasaṃdarśanatayeti vitathasyātmanaḥ saṃdarśanatayā mahābrah-

Nous avons déjà traité de ce point (ii. 31, iv. 8 a, v. 49 c) ; nous y revenons à l'occasion de la règle relative aux *upakleśas.*

**53** c-d. *styāna, auddhatya* et *mada* dans les trois sphères. Les autres dans le Kāmadhātu. [1]

Des seize *upakleśas,* dix *paryavasthānas* et six *malas,* onze existent dans le Kāmadhātu seulement. Excepter *māyā, śāṭhya, styāna, auddhatya* et *mada.*

Parmi les *kleśas* et *upakleśas,* combien sont du domaine de l'organe mental *(manas)* seul, combien du domaine des six connaissances *(ṣaḍvijñānabhūmika)* ?

**54.** Sont du domaine du *manovijñāna* ceux qui sont abandonnés par la vue des vérités, plus le *māna* et le *middha,* plus les *upakleśas* autonomes. Les autres ont pour appui les six connaissances. [2]

*kleśas* et *upakleśas* qui sont abandonnés par la vue *(darśana)* s'appuient sur le seul *manovijñāna ;* ainsi que *māna* et *middha* qui sont abandonnés par méditation *(bhāvanā) ;* car ces deux, dans leur totalité (dans les trois sphères), sont du domaine du *manas.* De même les *upakleśas* autonomes *(svatantra : īrṣyā, mātsarya,* etc.) abandonnés par méditation.

Les autres s'appuient sur les six connaissances : le *rāga* abandonné par méditation, le *pratigha,* l'*avidyā ;* les *upakleśas* qui

mā āyuṣmantam aśvajitaṃ vañcayituṃ pravṛttaḥ / kutremāni brahman mahābhūtāny apariśeṣaṃ nirudhyanta iti pṛṣṭo 'prajānan kṣepam akārṣit / aham asmi brahmā mahābrahmā īśvaraḥ kartā nirmātā sraṣṭā [dhyakṣaḥ] pitṛbhūto bhūtabhavyānām iti *māyayā* vañcayitum ārabdhaḥ / atha sa mahābrahmā aśvajitaṃ kare gṛhītvā ekānte asthād ekānte sthitaś cedam uktavān / vidyamāne tathāgate māṃ praṣṭavyaṃ manyase itīdam asya *śāṭhyaṃ* dṛśyate / svapariṣallajjayā hy ātmīyām a[kuśala]tāṃ nigūhamānaḥ sa tathā kṛtavān iti /

Le MS. porte *sraṣṭā tyajaḥ pitṛbhūto* ; Dīgha, i. 221 : *nimmātā seṭṭho sañjitā vasī pitā* (sur *sañjitā,* O. Franke, p. 26) ; Dīrgha (xxiii. 9, 83) : *sraṣṭā nirmātā asmi sattvānām pitā mātā* (S. Lévi).

1. *styānauddhatyamadā dhātutraye* ['*nye kāmadhātujāḥ* //]
2. *samānamiddhā dṛgheyā manovijñānabhūmikāḥ* ]
   *upakleśāḥ svatantrāś cā*[*nye ṣaḍvijñānasāśrayāḥ* //]

*sāśraya* (?). — gzhan ni rnam śes drug rten can.

leur sont associés, *āhrīkya*, *anapatrāpya*, *styāna*, *auddhatya*, et ceux qui sont nommés parmi les *kleśamahābhūmikas (āśraddhya*, *kausīdya* et *pramāda)* (ii. 26 a-c).

On demande avec quels organes de sensation *(sukhendriya*, etc., ii. 7), les *kleśas* et *upakleśas* sont associés *(saṃprayukta)*.

I. D'abord, en ce qui concerne les *kleśas* du Kāmadhātu.

**55** a-b. Le *rāga* est associé aux deux sensations agréables : le *pratigha*, le contraire. [1]

Le *rāga* est associé au plaisir *(sukhendriya)* et à la satisfaction *(saumanasyendriya)*, le *pratigha* (ou *dveṣa)* au déplaisir *(duḥkhendriya)* et à la dissatisfaction *(daurmanasyendriya)*, car *rāga* et *pratigha* ont respectivement pour aspect joie et abattement *(harṣa*, *dainyākāravartin)*, car tous deux appartiennent aux six connaissances *(vijñānas)*. [ 7 b]

**55** c. L'*avidyā* avec tous. [2]

Etant associée à tous les *kleśas*, l'*avidyā* est associée aux cinq sensations. [3]

**55** c-d. La vue de négation avec la dissatisfaction et la satisfaction. [4]

La *mithyādṛṣṭi* est associée à dissatisfaction, chez les hommes qui ont fait des actions méritoires, et qui regrettent que ces actions soient sans fruit ; elle est associée à la satisfaction, chez les pécheurs.

**56** a. La *vicikitsā* avec la dissatisfaction. [5]

1. bde ba dag daṅ ḥdod chags su / mthsuṅs ldan zhe sdaṅ bzlog paḥo = *sukhābhyāṃ* [*saṃyuto rāgaḥ pratighas tadviparyayāt* /]

Voir v. 45 d.

2. ma rig pa dag thams cad daṅ = *sarvair avidyāḥ*

3. D'après Hiuan-tsang : « L'*avidyā* est associée aux quatre premiers *indriyas*, *(sukha*, *saumanasya*, *duhkha*, *daurmanasya)*, ayant aspect de joie et d'abattement et appartenant aux six *vijñānas* ».

4. med lta yid bde sdug bsñal daṅ = [*manasaḥ sukhaduḥkhena nāstidṛk* //] — Le Bhāṣya explique : *manaḥsukha* = *saumanasya*.

5. yid mi bde daṅ the thsom mo = [*manoduḥkhena vimatiḥ*]

Car celui qui doute, aspirant à la certitude, est dissatisfait.

**56** b. Les autres avec la satisfaction. [1]

Les autres — c'est-à-dire les *dṛṣṭis*, à l'exception de la *mithyā-dṛṣṭi*, et le *māna* — sont associés à la satisfaction, car ils ont l'aspect de joie *(harṣākāravartitvāt)*.

Quels *anuśayas* avons-nous considéré jusqu'ici ?

**56** b. Dans le Kāmadhātu. [2]

Ayant indiqué les différences de ces *anuśayas*, l'auteur marque un caractère commun.

**56** c. Tous avec l'indifférence. [3]

Tous ces *anuśayas* sont associés à l'*upekṣendriya*, car, dit l'Ecole, il y a nécessairement indifférence *(upekṣā saṃtiṣṭhate)* au moment où la série du *kleśa* va se rompre.

II. En ce qui concerne les *kleśas* des sphères supérieures.

**56** c-d. Dans les étages supérieurs, ils sont associés avec leurs sensations propres, à déterminer d'après l'étage. [4]

Dans les étages supérieurs, les *anuśayas* sont associés avec les sensations *(indriya)* qui leur sont propres, pour autant que ces sensations y existent (voir ii. 12, viii. 12).

Dans l'étage — premier *dhyāna* — où il y a quatre connaissances *(vijñānas)*, vue, ouïe, tact, connaissance mentale — les *anuśayas* qui se produisent avec chacune de ces connaissances sont associés aux sensations propres à cette connaissance : il s'y trouve (1) sensation de plaisir *(sukhendriya)* correspondant aux connaissances de vue, ouïe et tact ; (2) sensation de satisfaction *(saumanasyendriya)*

1. gzhan yid bde daṅ = [*anye sukhena* ??]
2. ḥdod las skyes = [*kāmajāḥ*]
3. btan sñoms daṅ kun = [*sarva upekṣayā*]
4. sa goṅ ma / sa ji bzhin du raṅ raṅ daṅ = [*svaiḥ svair yathābhūmy ūrdhvabhūmikāḥ* //]

correspondant à la connaissance mentale ; (3) sensation d'indifférence *(upekṣendriya)* correspondant aux quatre connaissances. [1]

Dans les étages — deuxième *dhyāna*, etc. — où se trouve seulement la connaissance mentale [8 a], les *anuśayas* qui se produisent avec cette connaissance sont associés aux sensations propres à cette connaissance dans l'étage en question [2] : deuxième *dhyāna*, *saumanasya* et *upekṣā* ; troisième *dhyāna*, *sukha* et *upekṣā* ; quatrième *dhyāna* et *ārūpyas*, *upekṣā*.

III. En ce qui concerne les *upakleśas* :

**57** a-c. *kaukṛtya*, *īrṣyā*, *krodha*, *vihiṃsā*, *upanāha* et *pradāśa*, avec la dissatisfaction. [3]

Ces *upakleśas* sont associés au *daurmanasyendriya* parce qu'ils ont pour mode l'abattement et appartiennent au domaine du *manas*.

**57** d. *mātsarya*, le contraire. [4]

Le *mātsarya* est associé au *saumanasyendriya* ; il a pour mode la joie, car il procède de la convoitise *(lobhānvayatvena)*.

**58** a-b. *śāṭhya*, *māyā*, *mrakṣa*, *middha*, associés à l'un et à l'autre [5].

Associés au *saumanasyendriya* et au *daurmanasyendriya* : il arrive que l'on trompe autrui avec satisfaction [8 b], il arrive qu'on le trompe avec dissatisfaction.

1. Le Bhāṣya résume ces explications : *caturvijñānakāyikāś caturvijñānakāyikaiḥ saṃprayuktāḥ*.

2. Bhāṣya : *manobhūmikā manobhūmikair eva saṃprayuktāḥ* : « les *anuśayas* du domaine du *manas* sont associés aux seuls *indriyas* du domaine du *manas* ».

3. ḥgyod daṅ phrag dog khro ba daṅ / rnam thse khon du ḥdzin pa daṅ / thsig pa yid mi bde ba daṅ = [*daurmanasyena kaukṛtyam īrṣyā krodho vihiṃsanam / upanāhaḥ pradāśaś ca*]

4. ser sna dag ni bzlog pa yin = [*mātsaryaṃ tadviparyayāt* //]

5. gyo daṅ sgyu daṅ hchab pa gñid / gñis ka daṅ ldan pa = [*śāthyamāyāmiddhamrakṣā ubhayasaṃyutāḥ*]

**58** b-c. *mada* avec les deux sensations agréables. [1]

Dans le troisième *dhyāna*, le *mada* est associé au *sukhendriya* ; en dessous, au *saumanasyendriya* [2] ; au dessus, à l'*upekṣendriya*. Donc

**58** c. L'indifférence va partout. [3]

Tous sont associés à l'*upekṣā*. De même qu'il n'y a pas de restriction à l'association des *kleśas* et des *upakleśas* avec l'*avidyā*, de même avec l'*upekṣā*.

**58** d. Les quatre autres avec cinq [4].

Quatre *paryavasthānas* — à savoir *āhrīkya*, *anapatrāpya*, *styāna*, *auddhatya* — sont associés aux cinq sensations, parce que les deux premiers sont *akuśalamahābhūmika*, les deux derniers *kleśamahābhūmika* (ii. 26).

Se plaçant à un autre point de vue, le Sūtra [5] déclare que, parmi les *kleśas* et *upakleśas*, il y a cinq *nīvaraṇas*, ' obstacles ' [9 a] : 1. *kāmacchanda*, 2. *vyāpāda*, 3. *styānamiddha*, 4. *auddhatya-kaukṛtya*, 5. *vicikitsā*.

S'agit-il des *styāna-auddhatya-vicikitsā* des trois sphères, du seul

1. bde dag / rgyags pa = [*madaḥ* / *sukhābhyām*] — Lire sans doute : *bde dag daṅ* / *rgyags pa* et (p. 97 n. 5) *ldan* au lieu de *ldan pa*.

2. D'après Hiuan-tsang : « .... au-dessous, au *saumanasyendriya*. Les *upakleśas* décrits ci-dessus sont tous associés à l'*upekṣendriya*, car au moment de la rupture de la série (voir ci-dessus p. 96, l. 13) tous se trouvent avec *upekṣā*, car il y a une *pratipad* (vi. 66) qui est exclusivement d'*upekṣābhūmi*. De même qu'il n'y a pas de restriction .....

3. btaṅ sñoms kun tu ḷgro = [*sarvagopekṣā*]

4. bzhi po gzhan ni lña dag daṅ = [*catvāro 'nye tu pañcabhiḥ* //]

5. Saṃyukta, 26, 28 ; Ekottara, 24, 2 ; le Sūtra cité iv. 77, trad. p. 167, note ; Vibhāṣā, 38, 1, cinq *nīvaraṇas*, sens de ce terme ; 48, 14, pourquoi énumérés dans cet ordre (opinion de Vasumitra, etc.).

D'après Abhidhammasaṅgaha, six *nīvaraṇas* (en ajoutant *avidyā*), voir Compendium, 172 et note (*nīvaraṇa* = obstacle au *dhyāna*) ; comp. Kośa, iv. trad. p. 201, n. 1, Atthasālinī, 377.

Kāmadhātu ? — Le Sūtra dit que les *nīvaraṇas* sont exclusivement mauvais [1] ; par conséquent

**59** a. Les *nīvaraṇas* dans le Kāmadhātu. [2]

Pourquoi le *styāna* et le *middha*, l'*auddhatya* et le *kaukṛtya* constituent-ils, en groupe, deux *nīvaraṇas* ?

**59** b-c. Deux font un *nīvaraṇa*, parce qu'ils ont même contraire, même aliment, même résultat. [3]

' contraire ' *(vipakṣa)*, c'est-à-dire contrecarrant *(pratipakṣa)*, contre-aliment *(anāhāra)*.

Le Sūtra enseigne que *styāna* et *middha* ont même aliment, même contre-aliment : « Quel est l'aliment du *styāna-middha* ? Cinq *dharmas*, à savoir *tandrī, arati, vijṛmbhikā, bhakte 'samatā, cetaso līnatva*. — Quel est son contre-aliment ? [9 b] L'*ālokasaṃjñā*. » [4]

*styāna* et *middha* ont même action ou tâche *(kṛtya, kriyā)* : rendre la pensée languissante *(līna)*.

De même *auddhatya* et *kaukṛtya* ont même aliment, même contre-aliment, même effet. — Aliment : quatre *dharmas : jñātivitarka, janapadavitarka, amaravitarka, pūrva ..... saṃsargacaryānusmṛti* [5]. — Contre-aliment : le calme *(śamatha)*. — Effet : rendre la pensée non calme. [6]

1. *kevalo 'yaṃ paripūrṇo 'kuśalarāśir yad uta pañca nīvaraṇāni.* — Comparer Saṃyutta, v. 145.

2. *kāme nīvaraṇāni.* — Le *sthāna* de Yogasūtra, i. 30, est *styāna*.

3. *ekavipakṣāhārakṛtyatah* / [*dve ekam*]. — C'est la doctrine de Vibhāṣā, 38, 10.

4. Saṃyukta, 27. — Ci-dessus p. 89, n. 2 ; Saṃyutta, v. 64, Aṅguttara, i. 3, v. 113. — *ālokasaṃjñā*, Dīgha, iii. 49, 223.

5. Le Mahāniddesa (voir ci-dessus p. 89) cite ces trois *vitarkas :* préoccupation relative aux parents [Vibhāṣā : En raison des parents ou prospérant ou dépérissant, ou écartés ou réunis, on produit joie, tristesse, et la pensée engendre calcul ou prévision], relative au pays, relative aux immortels [Vibhāṣā : En raison du petit nombre d'années et de la vieillesse, faire du bien à autrui ...., produire joie ou tristesse] ; voir Vibhaṅga, p. 356 et Saundarananda xv. — Le quatrième aliment est le souvenir des réjouissances et fréquentations antérieures : rgod rtses pa rga ba dgaḥ mgur yoṅs su spyod pa rjes su dran pa.

6. *cetaso vyupasamo* dans Aṅguttara, i. 4.

Mais tous les *kleśas* sont ' obstacle ', *nīvaraṇa*. Pourquoi le Sūtra distingue-t-il cinq *nīvaraṇas* ?

**59** c-d. Cinq seulement, en raison de la destruction d'un *skandha*, en raison du doute. [1]

Le *kāmacchanda* et le *vyāpāda* détruisent l'élément de moralité *(śīlaskandha)* ; le *styāna-middha* détruit l'élément de discrimination *(prajñāskandha)* ; l'*auddhatya-kaukṛtya* détruit l'élément de recueillement *(samādhiskandha)*. En l'absence de discrimination et de recueillement, doute *(vicikitsā)* sur les vérités. [2]

Mais, dira-t-on [3] [10 a], si cette explication est juste, l'*auddhatya-kaukṛtya*, qui fait obstacle au recueillement, devrait être nommé, dans la liste des *nīvaraṇas*, avant le *styānamiddha*. Donc ces deux *nīvaraṇas* détruisent, dans l'ordre où ils sont nommés, les deux éléments de recueillement et de discrimination : le danger *(bhaya)* de l'homme qui s'applique *(prayukta)* au recueillement est dans le *styāna-middha* ; le danger de celui qui s'applique à la discrimination des *dharmas (dharmapravicaya = prajñā)* est dans l'*auddhatya-kaukṛtya*. [4]

D'autres docteurs [5] donnent une autre explication. — Comment

1. phuñ po gnod byed daṅ / the tshom phyir na lña ñid do = [*skandhopaghātād vimatitaś ca pañca tu* ??]. — Paramārtha omet le mot « cinq ».

2. Hiuan-tsang ajoute : « et par conséquent la *vimukti* et le *vimuktijñānadarśana* ne peuvent naître » (voir vi, 75 c).

3. *apare*. — Hiuan-tsang : « Si on explique ainsi le sens du Sūtra, l'*auddhatya-kaukṛtya* devrait être nommé avant le *styāna-middha* ; car c'est en raison du recueillement que naît la discrimination, et l'obstacle au recueillement doit être nommé avant l'obstacle à la discrimination. Pour cette raison, d'autres maîtres disent que ces deux *nīvaraṇas* détruisent dans l'ordre où ils sont nommés..... ». [D'après l'éditeur japonais, ces autres maîtres sont les Sautrāntikas].

Vibhāṣā, 48, 14. — Vasumitra dit : « A l'obtention d'un objet agréable, *kāmacchanda* ; à la perte de cet objet, *pratigha* ; une fois cet objet perdu, la pensée est déprimée et affaiblie *(lêi jo)* et on engendre *styāna* ; ensuite la pensée est troublée *(fenn : praduṣṭa* ?) et « ennuagée » (mén, *durdina* ??) : on engendre *middha* ; se réveillant du *middha*, on engendre *auddhatya* ; après l'*auddhatya*, *kaukṛtya* et enfin *vicikitsā*. Tel est l'ordre des cinq *nīvaraṇas*. »

4. Citation du Sūtra, d'après Hiuan-tsang.

5. D'après l'éditeur japonais, les Sautrāntikas ; d'après la Vyākhyā, les anciens maîtres.

expliquent-ils ? — Le moine en tournée *(cāragata)* aperçoit un objet agréable ou désagréable, et le considère comme tel *(nimittaṃ gṛhṇāti ?)* ; quand il est rentré au couvent *(vihāragata)*, la dilection et l'aversion *(kāmacchanda, vyāpāda)* qui procèdent de cette impression d'agréable-désagréable, font d'abord obstacle *(antarāya)* à l'entrée en recueillement. Ensuite, quand le moine est entré en recueillement, comme il ne cultive pas correctement le calme et la pénétration *(śamatha, vipaśyanā)*, se produisent alors le *styāna-middha* et l'*auddhatya-kaukṛtya* qui, dans l'ordre, font obstacle au recueillement *(samādhi = śamatha)* et à la discrimination *(prajñā = vipaśyanā)*. Enfin, quand il est sorti de recueillement, au temps où il réfléchit sur les *dharmas (dharmanidhyānakāla)*, le doute *(vicikitsā)* fait obstacle. — C'est ainsi qu'il y a cinq *nīvaraṇas* [10 b].

Un point à examiner.

Considérons les *kleśas* ' universels dans une sphère différente ' *(visabhāgadhātusarvatraga*, v. 13) — c'est-à-dire ceux qui forment le groupe *mithyādṛṣṭi*, etc., et qui sont à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine — qui ont pour objet les deux sphères supérieures. Cet objet est ' complètement connu ' *(parijñāyate)* par les *anvayajñānas* de la douleur et de l'origine lesquels portent sur les sphères supérieures (v. 14, vi. 26, vii. 3 c) : mais ce n'est pas au moment où se produisent ces *anvayajñānas* que les *kleśas* en question sont abandonnés, car, ayant aussi pour domaine le Kāmadhātu *(kāmāvacaratvāt)*, ces *kleśas* ont été auparavant tués par les *dharmajñānas* de la douleur et de l'origine dont la production est antérieure à celle des *anvayajñānas*.

Inversement, en ce qui concerne les *kleśas* ayant un objet impur *(sāsravālambana*, v. 16) et à abandonner par la vue de la destruction et du chemin — ceux qui forment le groupe *dṛṣṭiparāmarśa* — ce n'est pas lorsque leur objet [groupe *mithyādṛṣṭi* à abandonner par la vue de la destruction et du chemin] est ' complètement connu ' [par les *dharmajñānas* ou *anvayajñānas* de la douleur et de l'origine] qu'ils sont abandonnés. Ils ne sont abandonnés que plus tard par la vue de la destruction et du chemin.

Comment donc peut-on dire que ces deux catégories de *kleśas* sont abandonnées par la connaissance de leur objet *(ālambanaparijñānāt)* ?

Ce n'est pas un principe absolu que les *kleśas* sont abandonnés par la connaissance de leur objet. Ils sont abandonnés de quatre manières. [1]

En ce qui concerne les *kleśas* abandonnés par la vue *(darśana)* :

**60** a-c. Destruction par la connaissance de l'objet, par la destruction des *kleśas* dont ils sont l'objet, par l'abandon de l'objet. [2]

1. Sont abandonnés par la connaissance de l'objet *(ālambanaparijñāna)* les *kleśas* (1) portant sur la *bhūmi* à laquelle ils appartiennent *(svabhūmyālambana)*, à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine, (2) ayant un objet pur, à abandonner par la vue de la destruction et du chemin (v. 14).

2. Sont abandonnés par la destruction du *kleśa* dont ils sont l'objet, les *kleśas* universels dans une autre sphère *(visabhāgadhātusarva-*

1. On peut restituer le Bhāṣya : *visabhāgadhātusarvatragāṇāṃ nirodhamārgadarśanaprahātavyānāṃ ca sāsravālambanānāṃ yadālambanaṃ parijñāyate na te tadā prahīyante / yadā ca prahīyante na tadā teṣāṃ ālambanaṃ parijñāyata iti katham eṣāṃ prahāṇam / kleśānāṃ ālambanaparijñānāt kṣaya eṣo 'pi naikāntaḥ / kiṃ tarhi caturbhiḥ prakāraiḥ / katamaiś caturbhiḥ /*

2. *ālambanaparijñānāt tadālambanasaṃkṣayāt / ālambanaprahāṇāc ca* Vibhāṣā, 22. 15. — D'après une opinion, les *anuśayas* sont abandonnés de quatre façons : 1. par l'abandon de l'objet, les *anuśayas* d'objet impur *(sāsravālambana)* à abandonner par la vue de la destruction et du chemin ; 2. par l'abandon de la passion qui les prend pour objet : les *anuśayas* qui portent sur une autre sphère .... D'après Vasumitra, de cinq façons : 1. abandon par la vue de l'objet : les *anuśayas* d'objet pur et les *anuśayas* universels dans la sphère propre ; 2. abandon par l'abandon de l'objet : les *anuśayas* d'objet impur à abandonner par la vue de la destruction et du chemin ; 3. abandon par l'abandon de la passion qui les prend pour objet : les *anuśayas* universels portant sur une sphère différente ; 4. abandon par l'abandon de l'objet et de la passion qui les prend pour objet *(kiu yuên toán kóu toán)* : les *anuśayas* non-universels à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine ; 5. abandon par l'acquisition du contrecarrant *(pratipakṣa)* : les *anuśayas* à abandonner par méditation. — Vasubandhu suit, dans l'ensemble, cette opinion.

*traga)*, à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine. Ces *kleśas* (v. 12) sont l'objet du *kleśa* universel dans sa propre sphère *(sabhāgadhātu)* : par la destruction de celui-ci, ceux-là sont détruits. [1]

3. Sont abandonnés par l'abandon de leur objet, les *kleśas* ayant un objet impur, à abandonner par la vue de la destruction et du chemin [11 a]. Ces *kleśas* ont pour objet le *kleśa* à objet pur (v. 14). Par la destruction de celui-ci, ceux-là sont détruits. [2]

En ce qui concerne les *kleśas* à abandonner par méditation *(bhāvanā)*,

**60** d. Destruction par la naissance du contrecarrant. [3]

Quand un chemin est opposé à une catégorie de *kleśa*, ce chemin, en naissant, fait abandonner cette catégorie.

Quel chemin est opposé à quelle catégorie ? — Ceci sera exposé en détail (vi. 33) : « Le chemin faible-faible est opposé à la catégorie forte-forte .... Le chemin fort-fort est opposé à la catégorie faible-faible ».

Combien d'espèces de contrecarrants *(pratipakṣa)* ?

**61** a-c. Le contrecarrant est quadruple : d'abandon, de soutien, d'éloignement, de dégoût. [4]

1. Le chemin nommé *ānantaryamārga* (vi. 28, 65) est le *prahāṇapratipakṣa* : « contrecarrant qui a pour résultat l'abandon. » [5]

2. Le chemin qui suit le précédent, le *vimuktimārga*, est l'*adhā-*

1. Les *visabhāgadhātusarvatraga* sont l'objet du groupe *satkāyadṛṣṭi* ; ils sont détruits par la destruction de ce groupe.

2. Par l'abandon des *kleśas* du groupe *mithyādṛṣṭi* qui sont à abandonner par *nirodha* et *mārga* (v. 14), et qui sont l'objet du groupe *dṛṣṭiparāmarśa*, les *dṛṣṭiparāmarśa*, etc., qui ont un objet impur, sont abandonnés.

3. *pratipakṣodayāt kṣayaḥ* //

4. gñen po rnam bzhi spoṅ ba daṅ / gzhi daṅ sriṅ ñid rnam par ni / sun ḥbyin zhes bya = [*caturdhā prahāṇādhāradūrībhāvavidūṣaṇāḥ / pratipakṣaḥ*]
La Vyākhyā fournit les expressions *prahāṇapratipakṣa*, etc.

5. *vipakṣapratidvandvī pakṣaḥ pratipakṣaḥ / prahāṇāya pratipakṣaḥ prahāṇapratipakṣaḥ / .... prahīyate vāneneti prahāṇaṃ prahāṇaṃ cāsau pratipakṣaś ca prahāṇapratipakṣaḥ /*

*rapratipakṣa :* « contrecarrant par lequel l'abandon obtenu par le chemin précédent se trouve soutenu, affermi. »

3. Le chemin qui suit le *vimuktimārga* est le *dūrībhāvapratipakṣa :* « contrecarrant par lequel la possession *(prāpti)* du *kleśa* précédemment coupée se trouve éloignée ». [11 b] D'après d'autres, le *vimuktimārga* est, lui aussi, contrecarrant d'éloignement, car lui aussi éloigne la possession du *kleśa*.

4. Le chemin qui consiste à considérer une sphère d'existence *(dhātu)* comme mauvaise *(doṣato darśanam* = comme impermanente, etc.) et à s'en dégoûter *(vidūṣayati)*, c'est le *vidūṣaṇāpratipakṣa* (voir vi. 50).

Mais, dirons-nous, voici l'ordre correct : 1. *vidūṣaṇāpratipakṣa* = le *prayogamārga*, ou chemin préparatoire [1] ; 2. *prahāṇapratipakṣa* = l'ensemble de l'*ānantaryamārga ;* 3. *ādhārapratipakṣa* = le *vimuktimārga ;* 4. *dūrībhāvapratipakṣa* = le *viśeṣamārga* (v. 63). [2]

Quand on abandonne les *kleśas*, par séparation d'avec quoi *(kutas)* sont-ils abandonnés ?

**61** c-d. Le *kleśa* est supposé devoir être abandonné par séparation d'avec l'objet. [3]

Le *kleśa*, en effet, ne peut être séparé du *saṃprayoga*, [c'est-à-dire des *dharmas* associés à la pensée, sensations, etc. ii. 24] [4] ; mais

1. Il s'agit des *uṣmagatas*, etc. (vi. 17). Ce chemin préparatoire envisage seulement la douleur et l'origine.

2. Ces quatre chemins sont définis vi. 65 b-d.

3. *prahātavyaḥ kleśa ālambanāt mataḥ* // = dmigs pa las / ñon moṅs pa ni spaṅ byar ḥdod. — Hiuan-tsang rend l'ablatif *(ālambanāt)* par *soêi ;* mais il traduit *kutas* = *ts'ông hô* (par séparation d'avec quoi ?) ; dans le traité de Saṃghabhadra, partout *ts'ông*.

4. Hiuan-tsang : Il n'est pas possible que le *kleśa* délaisse les *dharmas* associés [*citta-caittas* du *nikāyasabhāga*] ; il est seulement possible qu'il soit séparé de son objet.

L'éditeur japonais cite la Vibhāṣā, 32, 13 : « Il est dit que les *anuśayas* doivent être abandonnés quant à *(yū)* l'objet *(ālambana)*, non pas quant aux *dharmas* associés à la pensée *(saṃprayukta)*. La force du contrecarrant *(pratipakṣa)* fait

il peut être séparé de son objet de telle sorte qu'il ne renaisse plus en portant sur cet objet.

Soit ! le *kleśa* futur peut être séparé de son objet, mais comment le *kleśa* passé ? [La chose qu'il a prise comme objet reste ayant été prise comme objet]. — Direz-vous [12 a] que l'expression *ālambanāt prahātavyaḥ*, « à abandonner par séparation d'avec l'objet », signifie *ālambanaparijñānāt prahātavyaḥ*, « à abandonner par la connaissance parfaite de l'objet » ? Mais cette règle, que le *kleśa* est abandonné par la connaissance de l'objet, n'est pas absolue (voir ci-dessus p. 102): par conséquent il y a ici une difficulté à résoudre *(vaktavyam etat = parihartavyam etat).* [1]

que l'*anuśaya* ne naît plus quant à cet objet : c'est ainsi que l'*anuśaya* est abandonné. De même qu'un homme empêche son fils de retourner dans une maison de boisson, de débauche, de spectacles. S'il fallait que l'*anuśaya* fut séparé des *dharmas* associés à la pensée, c'est impossible. Par conséquent il est dit qu'il n'y a pas abandon quant aux dits *dharmas*. »

Houéi-houēi dit : « Les *dharmas* associés sont les « pensées et mentaux » de l'existence *(nikāyasabhāga)* considérée. On ne peut en séparer les passions *(kleśa)*. Que les passions ne naissent plus quant à l'objet, c'est ce qu'on appelle leur abandon. — Lorsqu'on abandonne les passions, on abandonne seulement les passions personnelles *(svāsaṃtānika)* : comment donc dire que les passions sont abandonnées quant à l'objet ..... »

Sūtrālaṃkāra, xvii. 19 : Le *kleśa* est déclaré être l'objet, car il est dit : « Par l'abandon des liens faits de connaissance l'objet est anéanti » *(manomayānāṃ granthānāṃ prahāṇād ucchidyata ālambanam)*.

1. Saṃghabhadra, xxiii. 5, 68 a (cité par la Vyākhyā), résoud la difficulté.

« Les passions *(kleśa)* doivent être abandonnées par séparation d'avec l'objet *(ālambanāt kleśāḥ prahātavyāḥ)*, car c'est par la force de la « connaissance complète » *(parijñāna)* de l'objet que les passions sont abandonnées. L'objet des *anuśayas* est double : *saṃyogavastu* ou *asaṃyogavastu*. La possession (*prāpti*, ii. 36) des *anuśayas* qui ont pour objet (ou domaine, *viṣaya = ālambana)* un *saṃyogavastu*, et aussi des *anuśayas* qui n'ont pas semblable objet mais qui sont produits par les premiers *anuśayas*, existe dans la série qui constitue un être ; même quand cette série est de pensée non souillée, cette possession continue ininterrompue, effet et cause de passion ancienne et future. De même la possession des *anuśayas* qui ont pour objet un *asaṃyogavastu* et des *anuśayas* n'ayant pas semblable objet et qui entrent en exercice à la suite des passions qui ont semblable objet : la possession, actuellement existante, est cause de la production de passion future, et effet, écoulement, de passion ancienne. — Mais la possession des *anuśayas* est contrecarrée *(viruddha)* par la présence *(samava-*

Que faut-il pour que les *kleśas* soient dits 'abandonnés' *(prahiṇa)*?

Le *kleśa* personnel *(svāsaṃtānika)* est abandonné par la rupture de la *prapti*, de la possession de ce *kleśa* (ii. 36 b) qui existait dans la série personnelle. Quant au *kleśa* d'autrui *(parasaṃtānakleśa)*, quant au *rūpa* dans son ensemble *(kuśala*, etc.), quant aux *dharmas* non-souillés *(arūpin kuśalasāsrava, anivṛtāvyākṛta)*, ces diverses choses sont abandonnées par l'abandon du *kleśa* personnel qui les prenait pour objet. (Vibhāṣā, 53, 7, 79, 18, etc.)

Combien d'espèces d'éloignement *(dūratā)*? — Il y en a quatre, dit l'Ecole :

**62.** Éloignement par différence de nature, par opposition, par séparation locale, par le temps; comme, par exemple, les grands éléments, la moralité, les lieux, deux époques. [1]

*dhāna)* dans la série de la possession qui découle d'un chemin d'abandon contrecarrant les *anuśayas* : car c'est cette possession des *anuśayas* qui supporte les passions présentes et futures possédées grâce à elle. Il résulte de ceci que — des passions produites par un certain objet mettant en mouvement des passions qui ont un autre objet — lorsque se produit [une bonne possession,] écoulement d'un chemin comportant l'abandon de ce certain objet, la possession des passions disparaît, et les passions possédées, quoiqu'elles restent les mêmes en ce qui regarde leur objet, cependant, n'ayant plus [la possession] qui est leur cause et fruit, on peut dire qu'elles sont abandonnées. Lorsque l'objet n'est pas « complètement connu », les possessions, effets et causes de passions passées et futures, continuent ininterrompues, tant les possessions des passions portant sur cet objet que les possessions des passions ayant un autre objet mais produites par les premières. Lorsque l'objet est « complètement connu », les possessions sont interrompues. Donc l'abandon des passions a lieu par séparation d'avec l'objet *(ālambanāt)*. »

Mais, si on veut dire que les passions sont abandonnées par « abandon de leur objet, etc. », pourquoi dire qu'elles sont abandonnées par la force de la « connaissance complète » de l'objet? — Elles sont en effet abandonnées par la force de la « connaissance complète » de la vérité de la douleur, etc., existant quand celle-ci manque, n'existant pas quand celle-ci est présente. Ceux-mêmes qui disent que les passions sont abandonnées par la force du contrecarrant, doivent admettre que les passions abandonnées par méditation sont abandonnées par la force de la connaissance complète de la vérité de la douleur, etc., qui est leur objet. (Vyākhyā)

1. *vailakṣaṇyavipakṣatvadeśavicchedakālataḥ /*
*bhūtaśīlapradeśādhvadvayānām iva dūratā //*

D'après Vibhāṣā, 17, 2; Prakaraṇa, 6, 11.

Quatre autres éloignements, ii. 67 a, iv. 7 c, p. 31.

1. Éloignement par différence de nature *(vailakṣaṇya)* : bien que les grands éléments *(mahābhūta)* naissent ensemble *(sahaja*, ii. 65), ils sont éloignés les uns des autres du fait de leur nature différente.

2. Éloignement d'opposition *(vipakṣatva = pratipakṣatva)* : l'immoralité *(dauḥśīlya)* est éloignée de la moralité *(śīla)*. [12 b]

3. Éloignement local par séparation locale *(deśaviccheda)* : les océans de l'Est et de l'Ouest.

4. Éloignement temporel *(kāla)* : comme le passé et le futur.

On dit que le passé et le futur sont éloignés : de quoi sont-ils éloignés ? — Ils sont éloignés du présent. — Comment le passé qui vient de périr et le futur qui est en train de naître peuvent-ils être éloignés du présent ? — C'est en raison de la différence de l'époque *(adhvanānātva)* que, d'après nous, le passé et le futur sont éloignés ; non pas en raison de cette circonstance qu'ils seraient loin dans le passé ou dans le futur *(nacirabhūtabhāvitvena)*. — A comprendre les choses ainsi, le présent aussi sera éloigné, car il constitue une époque différente. — Nous disons que le passé et le futur sont éloignés de l'activité *(kāritra*, voir v. 25, p. 52). — Comment l'inconditionné *(asaṃskṛta)*, toujours inactif, sera-t-il considéré comme proche *(antike)* ?[1] — Parce que, universellement, on possède les deux *nirodhas* (ii. 36) — Cet argument vaudra pour le passé et le futur (on possède des *dharmas* bons, etc. passés et futurs) ; et comment l'espace *(ākāśa)*, qu'on ne peut posséder (ii. 36), sera-t-il proche ? — Disons que le passé et le futur sont éloignés l'un de l'autre parce qu'ils sont séparés par le présent ; le présent est proche parce qu'il est proche du passé et du futur ; l'inconditionné est proche parce qu'il n'est séparé, empêché par rien *(avyavahitatvāt : na kena vighnena hitaṃ)*. — Mais alors le passé et le futur [13 a] seront à la fois éloignés et proches, étant éloignés l'un de l'autre et proches du présent.

1. L'Abhidharma dit : ***dūre dharmāḥ kataṃe / atītānāgatā dharmāḥ / antike dharmāḥ kataṃe / pratyutpannā dharmā asaṃskṛtaṃ ca.*** — Cité par Āryadeva, Catuḥśatikā, 258, Memoirs As. Soc. Bengal, iii. 8 (1894, p. 492), argument dans la controverse du passé et futur.

Sur le ***rūpa*** éloigné et proche, voir i. 20 a-b (trad. p. 36).

Voici la bonne explication [1]. Le futur est éloigné du caractère propre du *dharma (dharmasvalakṣaṇāt)*, parce qu'il ne l'a pas atteint ; le passé en est éloigné parce qu'il en est tombé *(pracyuta)*.

On a dit que les *kleśas* étaient détruits par la naissance du contrecarrant ou opposé (v. 60 d). Nous demandons si, par le *viśeṣamārga* (vi. 65 b-d), il y a un « abandon progressif » *(viśeṣaprahāṇa)* des *kleśas*.

Non. De tous les *kleśas*

**63** a. Destruction en une fois. [2]

Le *kleśa* est détruit par le chemin qui est son « chemin d'abandon » *(prahāṇamārga)*. Mais

**63** a-b. L'acquisition de la disconnexion d'avec les *kleśas* a lieu à plusieurs reprises. [3]

A quels moments ? — A six moments :

**63** c-d. A la naissance du contrecarrant, à l'acquisition des fruits, au perfectionnement des facultés. [4]

Par contrecarrant, il faut entendre ici le « chemin de délivrance » *(vimuktimārga)*. — Par fruits, il faut entendre les quatre fruits de la vie religieuse, fruit de Srotaāpanna, etc. (vi. 51) — Par perfectionnement des facultés, il faut entendre l'*indriyasaṃcāra* (vi. 60 c). [5]

A ces six moments est acquise la disconnexion d'avec les *kleśas*. D'après les cas : pour certains *kleśas*, à six moments ; en nombre

1. C'est l'explication des Sautrāntikas ; d'après laVyākhyā : *evaṃ tu yuktaṃ syād iti svamatam ācāryasya*.

2. lan cig tu zad = [*sakṛt kṣayaḥ*]

3. de dag gi / bral baḥi thob pa yaṅ daṅ yaṅ / = [*visaṃyogalābhaḥ tebhyaḥ punaḥ punaḥ* / ]

On prend possession à plusieurs reprises, et d'une manière de plus en plus ferme, du *dharma* inconditionné qui est le Nirvāṇa, le *pratisaṃkhyānirodha* ou *visaṃyoga* des passions (i. 6, ii. 55 d, 57 d)

4. *pratipakṣodayaphalaprāptīndriyavivṛddhiṣu* //

5. Il s'agit des cinq facultés (ii. 2 a-b, trad. p. 109) *(śraddhā*, etc.) que l'ascète aggrandit *(vivṛddhi)*, fait évoluer ou transpose *(saṃcāra)*, rend aiguës *(tīkṣṇa)*.

décroissant jusque deux, pour d'autres *(keṣāṃ cid yāvad dvayoḥ)*.[1]

La disconnexion *(visaṃyoga)*, dans certaines conditions, reçoit le

1. Hiuan-tsang introduit dans sa traduction (xxi, 13 b 4-14 a 6) le commentaire qui suit : Considérons l'ascète dont les facultés sont faibles *(mṛdu)* : a. C'est six fois qu'a lieu l'acquisition de la disconnexion d'avec les passions du Kāmadhātu à abandonner par la vue des vérités : 1. naissance du contrecarrant, à savoir les divers *dharmajñānas* de la douleur, etc. ; 2-5. acquisition des quatre fruits ; 6. au moment où les facultés deviennent fortes *(tīkṣṇa)*.

De même pour la disconnexion d'avec les passions des deux sphères supérieures à abandonner par la vue des trois premières vérités. (Ici le contrecarrant est *anvayajñāna)*.

b. Pour les passions de Rūpadhātu et Ārūpyadhātu à abandonner par la vue de la quatrième vérité, on ne compte que cinq moments, parce que le temps de la naissance de leur contrecarrant (à savoir *mārge 'nvayajñāna)* est aussi le temps de l'acquisition du premier fruit *(srotaāpattiphala)*.

c. Pour les cinq premières catégories *(prakāra)* de passion de Kāmadhātu à abandonner par méditation *(bhāvanā)*, on ne compte que cinq moments : car il faut exclure l'acquisition du premier fruit qui est antérieure à l'abandon de ces cinq premières catégories.

d. Pour la sixième catégorie des mêmes passions, quatre moments : car le temps de la naissance du contrecarrant (à savoir le sixième *vimuktimārga*) est aussi le temps de l'acquisition du deuxième fruit *(sakṛdāgāmiphala)*.

e. Pour les septième et huitième catégories des mêmes passions, quatre moments, puisque l'acquisition des deux premiers fruits est antérieure à l'abandon de ces deux catégories.

f. Pour la neuvième catégorie des mêmes passions [14 a], trois moments : (1) naissance du contrecarrant (neuvième *vimuktimārga)* qui se confond avec l'acquisition du troisième fruit *(anāgāmiphala)*, (2) acquisition du fruit d'Arhat, (3) perfectionnement des *indriyas*.

g. Pour les passions de Rūpadhātu et d'Arūpyadhātu à abandonner par méditation *(bhāvanā)*, en excluant la neuvième catégorie du *bhavāgra (naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)*, trois moments, puisque les trois premiers fruits sont acquis.

h. Pour la neuvième catégorie des passions du *bhavāgra*, deux temps, parce que la naissance du contrecarrant (neuvième *vimuktimārga)* se confond avec l'acquisition du fruit d'Arhat.

Lorsque l'ascète est de facultés fortes *(tīkṣṇendriya)*, il faut écarter, dans les huit cas, le moment du perfectionnement des facultés. [Donc, en ce qui concerne la dernière catégorie de passions, leur disconnexion n'est obtenue qu'une fois. Si l'auteur dit : « et, en diminuant le nombre, jusque deux fois », c'est qu'il a en vue les cas d'acquisition répétée *(punarlābha)*].

Pour les ascètes qui ne passent pas par tous les fruits (ii. 16 c-d, vi. 33 a), il y a lieu de réduire les chiffres.

nom de *parijñā* (Vibhāṣā, 79, 1). On distingue deux sortes de *parijñā : jñānaparijñā*, ' *parijñā* consistant en savoir ', qui est le savoir pur *(anāsrava jñāna) ; prahāṇaparijñā*, ' *parijñā* produisant l'abandon ', qui est l'abandon même, car on désigne l'effet *(prahāṇa)* du nom de la cause *(parijñā jñānasvabhāvā).* [1]

Tout abandon *(prahāṇa)* constitue-t-il une *parijñā* ?

**64** a. Il y a neuf *parijñās.* [14 b] [2]

Pour commencer *(tatra tāvat)*,

**64** b-c. La destruction des deux premières espèces du Kāma constitue une *parijñā.* [3]

C'est-à-dire la destruction des deux premières espèces de *kleśa* du Kāmadhātu, des *kleśas* à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine.

**64** c. La destruction de deux espèces en constitue deux. [4]

L'abandon des *kleśas* du Kāmadhātu à abandonner par la vue de

1. Vibhāṣā, 34, 1. — Qu'est-ce que la *jñānaparijñā* ? Le *jñāna*, le *darśana*, la *vidyā*, la *bodhi*, l'*abhisamaya* ..... Quelle sorte de *jñāna* est nommée *jñānaparijñā* ? D'après quelques-uns le seul *jñāna* pur *(anāsrava)*, parce que la définition emploie le terme *abhisamaya* (Kośa, vi. 27) : or le *lokasaṃvṛtijñāna* (Kośa, vii. 2 b) ne peut être nommé *abhisamaya.*

Qu'est-ce que la *prahāṇaparijña* ? L'abandon complet du *rāga*, l'abandon complet du *pratigha* et de la *vicikitsā*, l'abandon complet de toutes les passions, voilà ce qu'on nomme *prahāṇaparijñā.* — On donne le nom de *parijñā* à ce qui connaît parfaitement *(pari-jñā)* un objet. Or l'abandon *(prahāṇa)* n'a pas un objet *(ālambana)* et ne connaît pas. Comment peut-on parler de *prahāṇaparijñā* « *parijñā* qui est abandon » ? — Le *prahāṇa*, étant le fruit du savoir *(jñāna)*, reçoit lui aussi le nom de *parijñā.*

Les Sautrāntikas disent qu'il y a deux *parijñās :* 1. *jñānaparijñā*, qui est *jñāna* de sa nature, 2. *prahāṇaparijñā*, qui est *prahāṇa* de sa nature.

2. yoṅs su śes dgu = [*parijñā nava*]. — Jñānaprasthāna d'après Takakusu, p. 89 ; les trois *pariññās* ' mondaines ' (relatives à la nourriture) dans Childers et Visuddhimagga, 606, 692.

3. *kāmādyaprakāradvayasaṃkṣayāḥ / ekā*

4. gñis zad pa ni de gñis so = [*dvayakṣayo dve te*]

la destruction constitue une *parijñā* ; de même l'abandon des *kleśas* du Kāmadhātu à abandonner par la vue du chemin.

De même que l'abandon des *kleśas* du Kāmadhātu à abandonner par la vue des vérités constitue trois *parijñās*,

**64** d. De même, au-dessus, trois *parijñās*.[1]

De même pour les deux sphères supérieures prises ensemble, l'abandon des *kleśas* à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine constitue une *parijñā*, l'abandon des *kleśas* à abandonner par la vue de la destruction constitue la deuxième *parijñā*, l'abandon des *kleśas* à abandonner par la vue du chemin constitue la troisième.

Donc six *parijñās* pour l'abandon des *kleśas* appartenant aux trois sphères et qui sont à abandonner par la vue des vérités *(satyadarśanaheya)*.

**65** a-c. Il y a trois autres *parijñās* : destruction des *āsravas* dits *avarabhāgīya*, des *āsravas* du Rūpa, de tous les *āsravas*.[2]

L'abandon des *avarabhāgīyas* (v. 43 a), c'est-à-dire des *āsravas* du Kāmadhātu, constitue une *parijñā*.

L'abandon des *āsravas* du Rūpadhātu, qu'on nomme *rūparāgakṣayaparijñā*, ' *parijñā* consistant dans la destruction de l'attachement du Rūpa ' (Vibhāṣā, 62, 12), constitue une *parijñā*.

La troisième *parijñā* est l'abandon total des *āsravas*, qu'on nomme *sarvasaṃyojanaparyādānaparijñā*, ' *parijñā* consistant dans l'anéantissement de tous les liens ' (v. 41).

Ces trois *parijñās* sont l'abandon des espèces de *kleśa* à abandonner par méditation *(bhāvanāheya)*.

En ce qui concerne l'abandon des *kleśas* à abandonner par méditation, on distingue le Rūpa et l'Arūpyadhātu ; on n'établit pas cette distinction en ce qui concerne l'abandon des *kleśas* à abandonner par la vue des vérités : le contrecarrant est le même pour ceux-ci *(anvayajñāna*, vii. 2 c-d), non pas pour ceux-là.

1. de bzhin goṅ maḥi de gsum ñid = [*tathordhvaṃ tisra eva tāḥ* // ]

2. yoṅs su śes pa gzhan gsum ste / tha maḥi cha daṅ mthun gzugs daṅ / zag pa kun zad = [*tisro 'nyā adhobhāgīyarūpasarvāsravakṣayaḥ / parijñāḥ*]

**65** c. Six sont fruit des *kṣānt'is.* [1]

Les six premières *parijñās*, qui consistent dans l'abandon des *kleśas* à abandonner par la vue des vérités, sont fruit des *kṣāntis*, ' patiences ' (vi, 25 c).

**65** d. Les autres, fruit des *jñānas.* [2]

Les trois *parijñās* dont la première est l'*avarabhāgīyaprahāṇa-parijñā*, sont obtenues par le chemin de méditation *(bhāvanāmārga)*; donc elles sont fruit des *jñānas*, ' savoirs '.

Comment la *parijñā* peut-elle être fruit de *kṣānti* (Vibhāṣā, 62, 9) ? — Parce que les *kṣāntis* sont les acolytes des *jñānas* : les acolytes du roi reçoivent indûment le nom de roi ; ou bien parce que *kṣānti* et *jñāna* ont même fruit.

Dans quel étage de recueillement obtient-on les *parijñās* ?

**66** a-b. Toutes sont fruit de l'*anāgamya* ; cinq ou huit, fruit des *dhyānas.* [3]

D'après les Vaibhāṣikas [16 a], cinq sont fruit des *mauladhyānas* ' *dhyānas* principaux ' (par opposition aux *sāmantakas*, recueillements préparatoires aux *dhyānas*, viii. 6, 22 a) — à savoir celles qui consistent dans l'abandon des *kleśas* du domaine du Rūpa et de l'Ārūpyadhātu *(parijñās* 4, 5, 6, 8 et 9). L'abandon des *kleśas* du domaine du Kāmadhātu *(parijñās* 1, 2, 3, 7) est le fruit du seul *anāgamya*, c'est-à-dire du recueillement préparatoire au premier *dhyāna*.

D'après le Bhadanta Ghoṣaka, huit sont fruit des *mauladhyānas*

1. drug bzod ḥbras = [*ṣaṭ kṣāntiphalam*] — Ci-dessus p. 13-14.

2. lhag ma rnams ni śes paḥi yin = [*jñānasya ..... phalam*]

3. mi leogs med ḥbras thams cad do / bsam gtan rnams kyi lňa am brgyad. — Mot à mot : *anāgamyaphalaṃ sarvā dhyānānāṃ pañca aṣṭau vā.*

Hiuan-tsang commente ce premier pāda : « Toutes sont fruit de l'*anāgamya*, parce que l'*anāgamya* est le point d'appui pour l'abandon des *kleśas* des trois *dhātus* à abandonner par la vue et la méditation. » — Sur l'*anāgamya*, recueillement préparatoire au premier *dhyāna*, vi. 47 c-d, viii. 22 a.

(à savoir 1-6, 8 et 9). — Supposons, dit-il, un homme détaché du Kāmadhātu par le chemin mondain ou impur *(sāsrava, laukikamārga*, vi. 49) et qui entre dans la vue des vérités *(satyadarśana)* ou chemin de vue *(darśanamārga*, lequel est toujours pur) en s'appuyant sur les *dhyānas :* son abandon des *kleśas* de Kāmadhātu à abandonner par la vue, sa prise de possession de la disconnexion d'avec ces *kleśas*, doit être considérée comme le fruit du chemin de vue, car elle est pure. La seule *parijñā* qui consiste dans l'abandon des *avarabhāgīyas (parijñā* 7) est fruit du seul *anāgamya.*

Il en va du *dhyānāntara* (viii. 22 d) comme des *dhyānas* principaux.

**66** c. Une est fruit d'un *sāmantaka.* [1]

La *rūparāgakṣayaparijñā (parijñā* 8) est fruit du *sāmantaka* (stage préparatoire, viii. 22 a) de l'*ākāśānantyāyatana.*

[Pour entrer dans le premier *ārūpya*, il faut se dégager des passions du Rūpadhātu : c'est ce qu'on fait dans ce *sāmantaka*].

**66** d. Une aussi est fruit de trois *maulārūpyas.* [2]

La *sarvasaṃyojanaparyādānaparijñā* est fruit de trois *ārūpyas* principaux. [16 b]

**67** a-b. Toutes sont fruit du chemin *ârya*, deux du chemin mondain. [3]

Les neuf *parijñās* sont obtenues par le chemin pur ; les *parijñās* 7 et 8 sont aussi obtenues par le chemin impur.

**67** b-d. Deux aussi de l'*anvaya ;* trois du *dharmajñāna ;* cinq, six, du groupe de l'un et de l'autre. [4]

1. ñe bar bsñogs paḥi gcig yin te = [*phalaṃ sāmantakasyaikā*].
Le second *pāda* montre qu'il s'agit d'un *sāmantaka* d'*ārūpya ;* car l'*anāgamya* est le *sāmantaka* du premier *dhyāna.*

2. gzugs med dños gzhi gsum kyi yaṅ = [*maulārūpyatrayasya ca* / ] — Le chemin pur manque dans le quatrième *ārūpya.*

3. thams cad ḥphags paḥi lam gyi yin / ḥjig rten paḥi gñis = [*āryamārgasya sarvā dve laukikasya*]

4. rjes kyi yaṅ / chos śes paḥi ni gsum yin no / deḥi phyogs mthun gyi drug

Les deux dernières *parijñās* sont fruit de l'*anvayajñāna* (vii. 3 c : un savoir portant sur la douleur, etc., des deux sphères supérieures) inclus au chemin de méditation *(bhāvanāmārga)*.

Les trois dernières sont fruit du *dharmajñāna* (savoir portant sur la douleur, etc. du Kāmadhātu) inclus au chemin de méditation, car ce *jñāna* s'oppose aux *kleśas* des trois sphères à abandonner par méditation *(bhāvanāheya)*.

Six sont fruit du groupe du *dharmajñāna*, à savoir celles qui sont fruit des *dharmakṣāntis* et des *dharmajñānas ;* cinq sont fruit du groupe de l'*anvayajñāna*, à savoir celles qui sont fruit des *anvayakṣāntis* et des *anvayajñānas*. — L'expression ' groupe ' *(pakṣa)* s'entend des *kṣāntis* et *jñānas*.

Pourquoi tout abandon *(prahāṇa)* n'est-il pas considéré comme *parijñā ?* — En ce qui concerne l'abandon fruit des *kṣāntis* (chemin de la vue des vérités) [17 a] :

**68** a-d. *Parijñā* en raison 1. de l'acquisition pure de la disconnexion, 2. de l'abandon partiel du *bhavāgra*, 3. de la destruction de deux causes. [1]

Le *prahāṇa* qui comporte ces trois caractères reçoit le nom de *parijñā*.

L'abandon dont le Pṛthagjana (ii. 40 b-c) est susceptible peut comporter l'abandon de deux causes *(kleśas* ' universels ') ; mais jamais le Pṛthagjana n'obtient l'acquisition pure de la disconnexion (ii. 38 b) ; jamais il ne « mutile » le *bhavāgra*.

Pour l'Ārya, depuis son entrée dans le chemin de vue jusqu'au troisième moment *(duḥkhe 'nvayajñānakṣānti*, vi. 25 c.), ses abandons comportent acquisition pure de la disconnexion, mais non pas

dañ lña = [*anvayasya ca / dharmajñānasya tisraḥ*] *ṣaṭ tat*[*sa*]*pakṣasya pañca ca* //

1. *anāsravaviyogāpter bhavāgravikalīkṛteḥ / hetudvayasamudghātāt parijñā*

La *vikalīkṛti*, ' mutilation ', est l'abandon d'une partie du *bhavāgra*, *bhavāgrapradeśaprahāṇa*, l'abandon d'une partie des passions relatives à l'étage le plus élevé de l'existence.

' mutilation ' du *bhavāgra*, non pas destruction des deux causes universelles *(sarvatragahetu*, ii. 54 a, v. 12) à abandonner par la vue de la douleur et de l'origine. Au quatrième moment *(duḥkhe 'nvayajñāna)*, le *bhavāgra* est ' mutilé ', comme aussi au cinquième *(samudaye dharmajñānakṣānti)* : mais les deux causes ne sont pas détruites. Mais dans les autres *dharmajñānas* (moments 6, 10, 14) et dans les autres *anvayajñānas* (moments 8, 12, 16), l'abandon comporte les trois caractères [17 b] et reçoit le nom de *parijñā*.

En ce qui concerne les trois *parijñās* qui consistent dans des abandons fruits de *jñāna* (chemin de la méditation des vérités), elles sont ainsi nommées en raison de ces trois caractères et en raison d'un quatrième :

**68** d. En raison du fait qu'on franchit une sphère. [1]

C'est-à-dire parce que l'ascète se détache *(vairāgya)* d'une sphère (Kāmadhātu à la septième *parijñā*, etc.) dans sa totalité.

D'autres docteurs formulent un cinquième motif : [2] le fait d'être disjoint d'un double lien *(ubhayasaṃyogaviyoga)*. Il ne suffit pas d'avoir abandonné un *kleśa* (à abandonner par la vue) : il faut encore avoir abandonné les *kleśas* (à abandonner par la vue ou la méditation) qui prennent ce premier *kleśa* pour objet.

Mais ce motif est inclus dans la ' destruction de deux causes ' et dans la ' transgression d'une sphère '. Donc nous n'en faisons pas un motif à part *(ato na punar brūmaḥ)*. [3]

1. *dhātvatikramāt* //

2. On peut restituer le Bhāṣya : *ubhayasaṃyogaviyogaṃ pañcamaṃ kāraṇam āhuḥ*. — D'après la Vyākhyā : les Ābhidhārmikas. — Vibhāṣā, 62, 10.

3. La catégorie de *kleśas* à abandonner par la vue de la douleur fût-elle abandonnée, aussi longtemps que la cause universelle à abandonner par la vue de l'origine (et qui porte sur la première catégorie) n'est pas abandonnée, comme il n'y a pas destruction des deux causes, il n'y a pas *parijñā*. — Les huit premières catégories de *kleśa* (fort-fort .... faible-moyen) d'une sphère fussent-elles abandonnées, aussi longtemps que la neuvième (faible-faible) n'est pas abandonnée, la sphère n'est pas franchie.

Hiuan-tsang ajoute : « Il peut y avoir destruction de deux causes sans qu'il y ait ' transgression d'une sphère '. Donc on établit le quatrième motif. En effet, la

De combien de *parijñās* peut-on avoir possession ?

**69** a-b. Celui qui se trouve dans le chemin de la vue des vérités ou bien n'est pas muni de *parijñā*, ou bien est muni d'une à cinq *parijñās*.[1] [18 a]

Pas de *parijñā* pour le Pṛthagjana.

Dans le chemin de vue, l'Ārya n'est pas muni de *parijñā* jusqu'à la *samudaye dharmajñānakṣānti* (vi. 25 c et suiv.) ; il est muni d'une *parijñā* au *samudaye dharmajñāna* et à la *samudaye 'nvayajñānakṣānti* ; de deux au *samudaye 'nvayajñāna* et à la *nirodhe dharmajñānakṣānti* ; de trois au *nirodhe dharmajñāna* et à la *nirodhe 'nvayajñānakṣānti* ; de quatre au *nirodhe 'nvayajñāna* et à la *mārge dharmajñānakṣānti* ; de cinq au *mārge dharmajñāna* et à la *mārge 'nvayajñānakṣānti*.[2]

**69** c-d. Résidant dans la méditation, de six, d'une, de deux.[3]

L'Ārya, dans le chemin de méditation, depuis le *mārge 'nvayajñāna* et aussi longtemps qu'il n'a pas obtenu le détachement du Kāmadhātu — ou lorsque, l'ayant obtenu, il en est tombé — possède six *parijñās*.

Quand il a obtenu ce détachement — soit avant, soit après la compréhension des vérités *(abhisamaya* = chemin de vue, vi. 25 c) — il est muni de la seule *avarabhāgīyaprahāṇaparijñā*.[4]

destruction des deux causes dans trois *bhūmis* (trois *dhyānas* inférieurs, trois *ārūpyas* inférieurs) ne constitue pas *parijñā* (la 7me ou la 8me *parijñā* suivant le cas). »

1. geig min mthoṅ la gnas pa ni / lṅa paḥi bar daṅ yaṅ dag ldan = *naikayā pañcabhir yāvad darśanasthaḥ [samanvitaḥ / ]*

2. Le seizième moment *(mārge 'nvayajñāna)* fait partie du chemin de méditation.

3. bsgom la gnas pa drug gam ni / gcig gam yaṅ na gñis daṅ ṅo.

4. L'Ārya qui a obtenu le détachement du Kāmadhātu par le chemin mondain avant d'entrer dans la ' compréhension des vérités ' devient Anāgāmin au *mārge 'nvayajñāna* et possède, dès ce *jñāna*, la seule *avarabhāgīyaprahāṇaparijñā*. L'Ānupūrvaka n'en prend possession que plus tard, quand il se détache du Kāmadhātu (ii. 16 c-d ; vi. 36 d).

L'Ārya qui obtient la qualité d'Arhat est muni de la seule *sarva-saṃyojanaparyādānaparijñā*.

L'Arhat qui tombe (vi. 56 a) de la qualité d'Arhat par une passion *(paryavasthāna*, v. 47) du domaine du Rūpadhātu se retrouve dans la condition de l'Ārya qui s'est détaché du Kāmadhātu : il est donc muni de la seule *avarabhāgīyaprahāṇaparijñā*. Tombant par une passion du domaine du Kāmadhātu, il se retrouve dans la condition de l'Ārya non détaché de cette sphère : six *parijñās*. Tombant par une passion du domaine de l'Ārūpyadhātu, il se trouve dans la condition de l'Ārya qui obtient le détachement du Rūpadhātu : celui-ci est muni de deux *parijñās : avarabhāgīyaprahāṇaparijñā* [18 b] et *rūparāgakṣayaparijñā*.[1]

Pourquoi n'attribuer qu'une seule *parijñā* à l'Anāgāmin et à l'Arhat ?

**70** a-b. On réduit à l'unité les *parijñās* quand il y a détachement d'une sphère et acquisition d'un fruit.[2]

*saṃkalana*, ' additionner ', c'est totaliser, compter ensemble comme unité *(ekatvena vyavasthāpana)*.

L'acquisition des deux derniers fruits coïncide avec le détachement d'une sphère.

De combien de *parijñās* perd-on et acquiert-on la possession (Vibhāṣā, 63, 1) ?

**70** c-d. On perd une, deux, cinq, six *parijñās ;* de même on les obtient, toutefois jamais cinq.[3]

Le saint qui tombe de la qualité d'Arhat ou du détachement du Kāmadhātu perd une *parijñā*.

1. On l'appelle Anāgāmin *rūpavītarāga* ' détaché du Rūpa '.

2. khams las ḥdod chags bral ba daṅ / ḥbras bu thob phyir de dag bsnons = [*tāṣāṃ*] *saṃkalanaṃ* [*dhātuvairāgyaphalalābhataḥ* / ]

3. la la gcig gñis lṅa daṅ drug / gtoṅ ste ḥthob pa lṅa min no = *ekāṃ dve pañca ṣaṭ kaścij jahāty āpnoti pañca na* //

L'Anāgāmin détaché du Rūpadhātu qui tombe du détachement du Kāmadhātu perd deux *parijñās*. [19 a]

Le saint qui arrive au seizième moment *(mārge 'nvayajñāna)*, lorsqu'il est détaché du Kāmadhātu avant d'entrer dans le chemin de vue, perd cinq *parijñās*, car il acquiert à ce moment l'*avarabhāgīyaprahāṇaparijñā*.

Lorsqu'il n'est pas détaché du Kāmadhātu avant d'entrer dans le chemin de vue, c'est-à-dire lorsqu'il est un *ānupūrvaka* (ii. 16 d), il acquiert alors la sixième *parijñā* qu'il perdra, avec les cinq autres, en acquérant le détachement du Kāmadhātu.

Celui qui, dans les deux chemins, obtient une *parijñā* non possédée antérieurement, prend possession d'une *parijñā*.

Celui qui tombe du seul détachement de l'Ārūpya, prend possession de deux *parijñās* (sixième et septième).

Celui qui tombe du fruit d'Anāgāmin prend possession de six *parijñās*. [1]

---

1. *Parijñādaśā niṣṭhitā*. — Hiuan-tsang corrige quelques articles.

# CHAPITRE VI

## Les Saints et le Chemin [1]

Nous avons dit (v. 64) comment l'abandon des passions *(prahāṇa)* reçoit le nom de ' complète connaissance ' *(parijñā)*. Quant à l'abandon,

**1** a-b. Il a été dit que les passions sont abandonnées par la vue des vérités et par la méditation. [2]

Nous avons expliqué en détail que les passions sont à abandonner les unes par la vue, les autres par la méditation (v. 3 c-5 a, etc.).

On demande si le chemin de la vue et le chemin de la méditation sont purs *(anāsrava)* ou impurs *(sāsrava)*.

**1** c-d. Le chemin de la méditation est de deux espèces ; le chemin de la vue est pur. [3]

Le chemin de la méditation est mondain ou impur *(laukika, sāsrava)* et supramondain ou pur *(lokottara, anāsrava)*. [1 b]

Le chemin de la vue s'oppose aux passions des trois sphères ; il expulse d'un seul coup les neuf catégories (forte-forte, etc.) des pas-

1. Nous donnerons à la fin de ce chapitre un sommaire de la théorie du chemin d'après le Kośa : chemin préliminaire ; chemin pur, impur, etc.

2. bden pa mthoṅ zhiṅ bsgom pa las / ñon moṅs spaṅs pa zhes bśad pa = *kleśaprahāṇam ākhyātaṃ satyadarśanabhāvanāt* /

Il ne faut pas traduire : par la vue et la méditation des vérités. — La méditation mondaine ou impure ne porte pas sur les vérités.

Sur les diverses acceptions du mot *bhāvanā, bhāvana*, iv. 122 c-d, vi. 5, vii. 27, Atthasālinī, 163 : a. acquisition, prise de possession *(pratilambha)* ; b. pratique, répétition *(niṣevaṇa, niṣevā, abhyāsa)* ; c. recueillement *(samādhi)*.

3. bsgom paḥi lam ni rnam pa gñis / mthoṅ ba zhes bya zag pa med = *dvividho bhāvanāmārgo darśanākhyas tv anāsravaḥ* //

*darśanamārga*, i. 40 a-b, vi. 25-28 ; *bhāvanāmārga*, pur et impur, vi. 29-50.

Divers *mārgas*, vi. 65 b.

sions à abandonner par la vue : il est donc exclusivement supramondain ; semblable pouvoir n'appartient pas à un chemin mondain. [1]

Nous avons dit (1 b) : « par la vue des vérités ». Quelles sont les vérités ?

**2** a. Les quatre vérités ont été dites. [2]

Où cela ? — Dans le premier chapitre. En disant : « Les *dharmas* purs sont la vérité du chemin... » (i. 5), nous avons désigné la vérité du chemin par son nom. En disant : « Le *pratisaṃkhyānirodha* est disconnexion » (i. 6), nous avons désigné la vérité de destruction. En disant : « douleur, origine, monde ... », nous avons désigné les vérités de la douleur et de l'origine (i. 8).

L'ordre des vérités est-il celui-là ? Non ; mais bien :

**2** b-c. A savoir douleur, origine, destruction et chemin. [3]

L'expression ' à savoir ' *(tathā)* [2 a] pour indiquer que la nature des vérités est bien telle qu'elle a été dite dans le premier chapitre.

**2** c-d. Leur ordre est celui dans lequel elles sont « comprises ». [4]

La vérité qui est comprise d'abord est nommée d'abord. Autrement

1. La Vibhāṣā, 51, 16, expose trente opinions sur les deux chemins : le chemin de vue est un chemin vif ; à peine réalisé, en une fois, il coupe neuf catégories de passion ; le chemin de méditation n'est pas vif, pratiqué à plusieurs reprises et longtemps, il coupe neuf catégories de passion : tels un couteau aiguisé et un couteau émoussé .... ; les passions à abandonner par la vue sont abandonnées comme une pierre est brisée ; les passions à abandonner par la méditation sont abandonnées comme un fil de lotus est rompu.

Le chemin de la vue des vérités, première vue pure des vérités, coupe en quinze moments les passions, *satkāyadṛṣṭi*, etc., auxquelles il est opposé *(pratipakṣa)* ; le chemin de méditation, pur ou impur, contrecarre une à une chacune des neuf catégories de passion *(rāga* fort-fort, etc.) de chacune des neuf terres (Kāmadhātu, quatre *dhyānas*, quatre *ārūpyas)* (vi. 33)

2. bden pa dag ni bzhir bśad do = [*satyāny uktāni catvāri*]

3. sdug bsṅal kun ḥbyuṅ de bzhin du / ḥgog daṅ lam ste = [*duḥkhaṃ samudayas tathā / nirodho mārgaḥ*]

4. de dag ji ltar mṅon rtogs rim = *eteṣāṃ yathābhisamayaṃ kramaḥ*. — D'après Vibhāṣā, 78, 12.

il y aurait lieu de nommer d'abord la cause (origine et chemin) et ensuite l'effet (douleur et destruction).

Quelquefois les *dharmas* sont rangés dans l'ordre où ils sont produits : c'est le cas pour les *smṛtyupasthānas* [1], pour les *dhyānas*.

Quelquefois ils sont rangés dans un ordre favorable à l'enseignement *(pratirūpaṇa = pradarśana)* : c'est le cas pour les *samyakprahāṇas* [2], — les *dharmas* existants et les *dharmas* noirs sont plus faciles à comprendre que les *dharmas* non-nés et que les *dharmas* blancs, — car ce n'est pas une règle fixe qu'on doive faire effort pour abandonner les *dharmas* existants avant de faire effort pour la non-naissance des *dharmas* non-nés.

Quant aux vérités, elles sont nommées dans l'ordre où elles sont comprises *(abhisamaya)*.

Pourquoi sont-elles comprises dans cet ordre ?

Parce que, dans la période préparatoire au chemin proprement dit, à savoir la période d'examen [3], l'ascète se fait une idée d'abord de ce à quoi on s'attache, de ce par quoi on est tourmenté, de ce dont on cherche à être délivré, c'est-à-dire de la douleur. Ensuite il se demande quelle en est la cause, et il se fait une idée de l'origine [2 b]. Ensuite il se demande quelle en est la destruction, et il se fait une idée de la destruction. Ensuite il se demande quel est le chemin de la destruction, et il se fait une idée du chemin. (Vibhāṣā, 78, 13)

De même, ayant vu la maladie, on en recherche le principe, la disparition, le remède. Cette illustration des vérités est aussi indiquée dans le Sūtra.

Dans quel Sūtra ? — Dans le Sūtra : « Muni de quatre qualités, le médecin .... ». [4]

1. vi. 14 ; 67.

2. vi. 67 ; Mahāvyutpatti, 39 : faire effort pour la disparition des *dharmas* noirs, etc.

3. *vyavacāraṇa = parīkṣā = pratirūpaṇa* ; c'est la période des *nirvedhabhāgīyas*, vi. 17.

4. D'après la version de Hiuan-tsang, le Sūtra du bon médecin ; d'après Paramārtha, le Sūtra de la comparaison du médecin (Saṃyukta, 15, 19, 17, 14).

Vyākhyā : *sūtre py eṣa satyānāṃ dṛṣṭānta iti vyādhyādisūtre / katham /*

Dans l'ordre où, au cours de la période d'enquête, il s'est fait une idée des vérités, dans le même ordre, parvenu à la période de compréhension *(abhisamaya)*, il comprend les vérités — parce que la compréhension est projetée par l'exercice préparatoire *(pūrvāvedhāt, pūrvākṣepāt)* — de même que le cheval galope sans entrave sur le terrain connu. [1]

Quel est le sens du mot *abhisamaya* ? — Ce mot signifie *abhisaṃbodha*, « compréhension ». La racine *i* signifie « comprendre ».

Pourquoi la compréhension est-elle seulement pure *(anāsrava)* ? — Parce que c'est une connaissance *(aya)* tournée *(abhi)* vers le Nirvāṇa et correcte *(sam, samyak)*. *Samyak*, c'est-à-dire conforme à la réalité. [2]

Les cinq *upādānaskandhas* (i. 8 a-b), en tant qu'ils sont effet, c'est la vérité de la douleur — c'est ce qu'il faut voir en vérité comme étant douleur. En tant qu'ils sont cause [3 a], c'est la vérité de l'origine, parce que la douleur naît d'eux [3] (i. 8 c). Par conséquent, la

*caturbhir aṅgaiḥ samanvāgato bhiṣak śalyāpahartā rājārhaś ca bhavati rājayogyaś ca rājāṅgatve ca saṃkhyāṃ gacchati / katamaiś caturbhiḥ / ābādhakuśalo bhavati / ābādhasamutthānakuśalo bhavati / ābādhaprahāṇakuśalaḥ prahīṇasya cābādhasyāyatyām anutpādakuśalaḥ / evam eva caturbhir aṅgaiḥ samanvāgatas tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddho 'nuttaro bhiṣak śalyāpahartety ucyate / katamaiś caturbhiḥ / iha bhikṣavas tathāgato .... idaṃ duḥkham āryasatyam iti yathābhūtaṃ prajānāti .... .*

Kern, Manual, p. 47 (Yogasūtra, ii. 15 ; Lalita, p. 448, 458) ; *bhisakka* dans l'Index d'Aṅguttara ; Milinda, trad. II, 8, note ; Śikṣāsamuccaya, 148, 5, 243, 4, 295, 2 ; Bodhicaryāvatāra, ii. 57, vii. 22, etc. — Voir Nanjio 1327.

1. *dṛṣṭabhāminiḥsaṅgāśvaprasaraṇavat* ou *dhāvanavat*.

2. Sur *abhisamaya*, ci-dessous, vi. 27 a. — Atthasālinī, 22 (57) distingue l'*abhisamaya* mondain et supramondain ; mais les sources pâlies entendent le plus souvent *abhisamaya* dans le même sens que fait l'Abhidharma : compréhension des vérités par l'*āryā prajñā*.

3. Cette théorie n'est pas celle de toutes les sources ; voir ci-dessous p. 136.

Vibhāṣā, 77, 5. — Quelle est la nature des quatre vérités ? — Les maîtres d'Abhidharma disent : 1. la vérité de douleur est les cinq *upādānaskandhas* ; 2. la vérité de l'origine est la cause des *dharmas* impurs *(sāsravahetu)* ; 3. la vérité de la destruction est leur *pratisaṃkhyānirodha* (ii. 55 d) ; 4. la vérité du chemin est les *dharmas* qui font les Saints *(dharmas śaikṣas* et *aśaikṣas)*. — Les Dārṣṭāntikas disent : 1. la vérité de la douleur est le *nāmarūpa* ; 2. la vérité de l'origine est le *karman* et le *kleśa* ; 3. la vérité de la destruction est l'anéan-

douleur et l'origine diffèrent de nom, mais ne diffèrent pas en fait, puisqu'elles sont les mêmes *upādānaskandhas* considérés comme effet ou comme cause. Quant à la destruction et au chemin, différence en fait comme de nom.

Le Sūtra donne aux vérités le nom d'*āryasatya*, vérité des Āryas. Quel est le sens de cette expression ? — Elles sont vraies pour les Āryas, vérités des Āryas ; c'est pourquoi elles sont nommées *āryasatya*. [1]

tissement *(kṣaya)* du *karman* et du *kleśa* ; 4. la vérité du chemin est le calme et l'intellection *(śamatha vipaśyanā)*. — Les Vibhajyavādins (voir v. trad. p. 23, 52) disent : 1. ce qui a huit caractères de *duḥkha* est *duḥkha* et *duḥkhasatya* ; les autres *dharmas* impurs *(sāsrava)* sont *duḥkha*, mais non pas *duḥkhasatya* [comparer les sources pâlies citées ci-dessous p. 125 n. c] ; 2. la *tṛṣṇā* qui produit existence ultérieure est *samudaya* et *samudayasatya* ; toute autre *tṛṣṇā* et les autres causes de *dharmas* impurs *(sāsravahetu)* sont *samudaya*, mais non pas *samudayasatya* ; 3. la destruction de cette *tṛṣṇā* est *nirodha* et *nirodhasatya* ; la destruction de toute autre *tṛṣṇā* et des autres causes de *dharmas* impurs est *nirodha*, mais non pas *nirodhasatya* ; 4. le chemin à huit membres du Śaikṣa est *mārga* et *mārgasatya* ; les autres *dharmas* de Śaikṣa et tous les *dharmas* d'Aśaikṣa sont *mārga*, mais non pas *mārgasatya*. Mais, dans ce système, les Arhats possèdent seulement les vérités de *duḥkha* et de *nirodha*, et non pas les vérités de *samudaya* et de *mārga*.

Saṃgītiśāstra, 6, 12 : le *sasravahetu* est la vérité d'origine ; le *pratisaṃkhyānirodha* est la vérité de la destruction ; les *dharmas* de Śaikṣa et d'Aśaikṣa sont le chemin.

1. Visuddhimagga, 495 : *yasmā pana etāni buddhādayo ariyā paṭivijjhanti tasmā ariyasaccānīti vuccanti .... ...ariyānīti tathāni avitathāni avisaṃvādakānīti attho.*

L'Ārya est défini, Kośa, iii. 44 c ; même étymologie Aṅguttara, iv. 145, Majjhima, i. 280, etc. — Dans Atthasalinī, 349 : les Āryas sont les Bouddhas, les Pratyekas, les Śrāvakas ; ou bien les Bouddhas seuls sont Āryas : comparer Saṃyutta, v. 435 *(tathāgata = ariya)*

Vibhāṣā, 78, 3. — Quel est le sens de l'expression *āryasatya* ? Les vérités sont-elles ainsi nommées parce qu'elles sont bonnes, parce qu'elles sont pures *(anāsrava)*, parce que les Āryas en sont munis ? — Quel défaut présentent ces explications ? — Toutes trois sont mauvaises : 1. on peut dire que les deux dernières vérités sont bonnes ; mais les deux premières sont des trois sortes, bonnes, mauvaises, non-définies ; 2. les deux dernières sont pures, mais non pas les deux premières ; 3. les non-Āryas sont munis des vérités, ainsi qu'il est dit : « Qui est muni des vérités de *duḥkha* et de *samudaya* ? — Tous les êtres. — Qui est muni

Est-ce à dire qu'elles soient fausses pour les non-Āryas? — N'étant pas erronées (Vibhāṣā, 77, 7) [1], elles sont vraies pour tout le monde. Mais les Āryas les voient comme elles sont, c'est-à-dire sous seize aspects (vii. 13): ils voient la douleur (c'est-à-dire les *upādāna-skandhas)* comme douloureuse, impermanente, etc. Les autres, non pas. Donc les vérités sont nommées « vérités des Āryas » et non pas vérités des autres, parce que la vue de ceux-ci est inexacte. En effet, ils voient ce qui est douloureux comme étant non douloureux. Comme le dit la stance: « Ce que les Āryas appellent heureux [, le Nirvāṇa], les autres l'appellent pénible ; ce que les autres appellent heureux, les Āryas l'appellent pénible ». [2]

D'après d'autres maîtres [3], deux sont vérités des Āryas, deux sont vérités des Āryas et des autres.

Puisqu'une partie seulement de la sensation *(vedanā)* est pénible de sa nature *(duḥkhā vedanā*, i. 14) comment peut-on dire que tous les conditionnés *(saṃskṛta)* impurs *(sāsrava)* sont douleur?

**3.** Les *dharmas* impurs, qu'ils soient agréables, désagréables, autres, sont, sans exception, douleur, en raison des trois principes de douleur, chacun suivant son espèce. [4]

de la vérité de *nirodha?* — Ceux qui ne sont pas liés de tous les liens *(sakala-bandhana*, voir Kośa, ii. 36 c, trad. 180). » — Réponse: Il faut dire que, parce que les Āryas en sont munis, ces vérités sont les Āryasatyas.....

1. *aviparītatvād iti yasmāt tad āryāṇām anyeṣāṃ cāviparītaṃ duḥkham eva nānyathā.*

2. ḥphags pas bde bar gaṅ gsuṅs pa / de ni gzhan gyis sdug bsṅal rig / gzhan gyis bde bar gaṅ smras pa / de ni ḥphags pas sdug bsṅal rig. — Saṃyutta, iv. 127: *yaṃ pare sukhato āhu tad uriyā āhu dukkhato / yam pare dukkhato āhu tad ariyā sukhato vidū.* — La Vyākhyā cite le second pāda: *tat pare duḥkhato viduḥ.*

Elle cite aussi le dernier pāda de Saundarananda, xii. 22: *loke 'sminn ālayārāme nivṛttau durlabhā ratiḥ / vyathante hy apunarbhāvāt prapātād iva bāliśāḥ* // En effet, ce que les Āryas nomment *sukha*, c'est le Nirvāṇa ou destruction.

3. D'après P'ou-kouang, les Sautrāntikas et les Sthaviras.

4. yid ḥoṅ yid du mi ḥoṅ daṅ / de las gzhan zag bcas rnams ñid / sdug bsṅal ñid gsum ldan paḥi phyir / ci rigs ma lus sdug bsṅal lo.

Il y a trois principes de douleur : le principe de douleur qui est la douleur *(duḥkhaduḥkhatā)*, le principe de douleur qui est le fait d'être *saṃskṛta (saṃskāraduḥkhatā)*, le principe de douleur qui est la transformation *(pariṇāmaduḥkhatā)*.

En raison de ces trois principes, tous les conditionnés impurs, sans exception, sont douleur : les agréables sont douloureux parce que sujets à transformation ; les désagréables, parce que douloureux en soi ; les ni-désagréables-ni-agréables, parce que conditionnés.

Quels sont les *dharmas* agréables, désagréables, ni-désagréables-ni-agréables ?

Les trois sensations, dans l'ordre ; et, en raison des trois sensations, tous les *saṃskāras* qui résultent en sensation agréable, etc., reçoivent le nom d'agréable, etc.

La sensation agréable est douloureuse par transformation *(viparināmaduḥkhatā)*, comme dit le Sūtra : « La sensation agréable est agréable quand elle naît, agréable quand elle dure, douloureuse en changeant *(pariṇāme)*. »

La sensation désagréable est douloureuse de nature *(duḥkha-duḥkhatā)*, comme dit le Sūtra : « La sensation douloureuse est douloureuse quand elle naît, douloureuse quand elle dure *(utpāda-duḥkhā sthitiduḥkhā)* ».

D'après la version de Paramārtha, généralement fidèle à l'original :

[*duḥkhaṃ triduḥkhatāvattvād*] *yathāyogam aśeṣataḥ* /
[*maṇāpā amanāpāś ca tebhyo 'nye caiva sāsravāḥ* //]

a. Vyākhyā : *mana āpnuvantīti manāpāḥ / punaḥsaṃdhikaraṇam cātreti vyākhyātam.*

b. Sur les trois sortes de *duḥkha*, Dīgha, iii. 216 (Buddhaghosa, si le sommaire dans Dialogues, iii. 210, est correct, s'écarte de Vasubandhu) ; Saṃyutta, iv. 259, v. 56 ; Visuddhimagga, 499 ; Madhyamakavṛtti, chap. xxiv (p. 227, 475), qui dépend du Kośa ; Bodhicaryāvatāra, 346 ; Rockhill, Life, 189 ; Yogasūtra, ii. 15 *(pariṇāma, tāpa* et *saṃskāraduḥkhatā)*. — Nāmasaṃgīti, 85 : *duḥkhaṃ saṃsāriṇaḥ skandhāḥ.*

c. D'après Yamaka, i. 174, la sensation pénible (du corps et de la pensée) est *duḥkha ;* le reste est *duḥkhasatya*, mais non pas *duḥkha*. La sensation pénible est *anubhavanaduḥkha* (le *duḥkhaduḥkha* de l'Abhidharma) ; le reste est *duḥkha* parce que dangereux *sappaṭibhayatthena*. (D'après Ledi Sadaw, JPTS. 1914, 133).

Kathāvatthu, xvii. 5 : le Hetuvādin soutient que tous les *dharmas* conditionnés, à l'exception du chemin et y compris la cause de la douleur, sont douleur.

La sensation ni-désagréable-ni-agréable est douloureuse parce qu'elle est ordonnée par les causes *(pratyayābhisaṃskaraṇāt) (saṃskāraduḥkhatā)*, comme dit le Sūtra [4 a] « Ce qui est impermanent est douloureux ».

Il en va des *saṃskāras* qui résultent eu ces sensations comme de ces sensations même. [1]

D'après d'autres maîtres, les expressions *duḥkhaduḥkhatā*, etc. doivent être analysées : *duḥkham eva duḥkhatā, viparināma eva duḥkhatā, saṃskāra eva duḥkhatā*. Le sens est le même.

Les *dharmas* agréables ne participent pas à la *duḥkhaduḥkhatā*, ni les désagréables à la *pariṇāmaduḥkhatā* : la deuxième *duḥkhatā* appartient aux premiers ; la première aux seconds. Mais tous les conditionnés sont douloureux du fait de la *saṃskāraduḥkhatā*, et ils ne sont vus sous cet aspect que par les seuls Āryas. Aussi est-il dit :

« On ne sent pas un cil *(ūrṇāpakṣman)* placé sur la paume de la main ; mais le même, venant sur l'œil, cause souffrance et injure. De

1. Des *dharmas* agréables *viparināmena duḥkhatā*, caractère douloureux parce qu'ils ne durent pas. La Vyākhyā cite le vers d'Aśvaghoṣa, Saundarananda, xi. 50 : *hā caitraratha hā vāpi hā mandākini hā priye / ity ārtaṃ vilapanto gāṃ patanti divaukasaḥ* // (Comparer Divya, 194).

Notons ici que Vasubandhu, iv. 86, cite le même poème : *gṛhasthena hi duḥśodhā dṛṣṭir vividhadṛṣṭinā / ājīvo bhikṣuṇā caiva pareṣv āyattavṛttinā*. — Corriger la note p. 189.

Les *dharmas* désagréables sont douloureux par leur nature douloureuse, pénible *(duḥkhasvabhāvena, upaghātasvabhāvena)*. Mais ils doivent donc être heureux par transformation, en tant qu'ils passent *(viparināmasukha)* ? Sans doute, mais les définitions *(upadeśa)* ont pour fin de déprécier, de prendre en haine les choses *(vidūṣaṇārtham)* : de même tenons-nous pour douloureuse la sensation agréable qui est agréable en tant qu'elle naît et dure.

Toutes choses sont douloureuses par *saṃskāraduḥkhatā : saṃskāreṇaiva duḥkhateti saṃskāreṇaiva jananenaivety arthaḥ / yad anityaṃ tad duḥkham yan na niyatasthitaṃ tad duḥkham yaj jāyate vinaśyati ca tad duḥkham ity arthaḥ / tenoktam / pratyayābhisaṃskaraṇād iti pratyayair abhisaṃskriyate yasmāt tasmāt tad duḥkham iti /*

Saṃyutta, iv. 207 : *sukhaṃ dukkhato ..... dukkhaṃ sallato .... adukkhamasukham aniccato.*

même les sots, semblables à la main, ne sentent pas le cil qu'est la *saṃskāraduḥkhatā* : les Āryas, semblables à l'œil, en sont torturés ».[1]

Les Āryas se font de l'existence dans le ciel le plus sublime *(bhavāgra)* une idée plus pénible que les fous de l'existence dans le plus effroyable enfer *(avīci)*.

Mais, dira-t-on, le chemin est conditionné *(saṃskṛta)* ; il doit donc être douloureux du fait de la *saṃskāraduḥkhatā*.[2]

Le chemin n'est pas douloureux, parce que la définition du douloureux est d'être odieux *(pratikūlaṃ hi duḥkham iti lakṣaṇāt)*. Or le chemin n'est pas odieux aux Āryas parce qu'il produit la destruction de toutes les douleurs de la naissance : lorsqu'ils considèrent le Nirvāṇa comme fortuné *(śānta)*, ce qu'ils considèrent comme fortuné, c'est la destruction de ce qu'ils ont considéré comme douleur [4 b], [à savoir les conditionnés impurs, et non pas la destruction du chemin].

Mais, puisque l'agréable *(sukha)* existe, pourquoi la douleur seule, et non pas l'agréable, est-elle vérité des Āryas ?

1. D'après une explication[3], à cause de l'exiguïté de l'agréable. De même qu'on nomme ' tas de fèves ', un tas de fèves où se trouvent des pois ; de même qu'aucune personne sensée ne considérera un ulcère comme agréable parce qu'on éprouve une très petite sensation agréable lorsqu'on lave cet ulcère.

1. Cité Madhyamakavṛtti, p. 476 ; comparer Jacob, Third handful of popular maxims (Bombay, 1911), p. 103 : *akṣipātranyāya*.

2. Point de vue exposé par le Theravādin, Kathāvatthu, xvii. 5.

3. Vibhāṣā, 78, 6. — Le Sūtra dit : « Le chemin s'appuie sur le préparatif *(saṃbhāra)*, le Nirvāṇa s'appuie sur le chemin ; par le plaisir *(sukha)* du chemin, on obtient le plaisir du Nirvāṇa ». Comment peut-on dire qu'il n'y a pas de plaisir dans les *skandhas* ? — Il s'y trouve un peu de plaisir ..... néanmoins les *skandhas* sont une masse de souffrance. De même que si l'on verse une goutte de miel dans un vase rempli de poison ... ; de même les *skandhas* : plaisir petit, douleur nombreuse. On les nomme donc seulement *duḥkhasatya*. — Il y en a qui disent : Dans les *skandhas*, il n'y a absolument pas de plaisir : donc on les nomme *duḥkhasatya*.

2. Et encore *(khalv api)* : « Parce qu'il est cause de douleur, parce qu'il est produit par beaucoup de douleurs, parce qu'on le désire quand on souffre (voir p. 129, au bas), l'agréable, concluent-ils, est douleur ». [1]

3. Mais, fût-elle accompagnée d'agréable [2], l'existence *(bhava)* dans sa totalité a la même saveur de *saṃskāraduḥkhatā* : les Āryas la considèrent donc comme douleur. C'est pourquoi la douleur est la vérité des Āryas et non pas l'agréable.

i. Mais comment les Āryas peuvent-ils regarder comme douleur les sensations agréables de leur nature ? — Parce qu'elles sont odieuses en raison de leur impermanence. De même qu'ils considèrent comme douleur les *rūpas, saṃjñās*, etc., encore que les *rūpas, saṃjñās*, etc., ne soient pas douleur au même titre que la sensation désagréable.

ii. Quant à l'argument proposé : « L'agréable est douleur parce qu'il est cause de douleur » : (1) être cause de douleur, c'est l'aspect *(ākāra)* d'origine (vii. 13 a) ; voir les choses comme cause de douleur, ce n'est pas les voir comme douleur ; (2) comment les Āryas nés dans le Rūpadhātu et l'Arūpyadhātu auraient-ils l'idée de douleur ? [5 a]. Car les *skandhas* de ces sphères ne sont pas cause de douleur ; (3) pourquoi le Sūtra mentionnerait-il la *saṃskāraduḥkhatā* ? Si les Āryas voient l'agréable comme douleur parce qu'il est cause de douleur, la *saṃskāraduḥkhatā* (c'est-à-dire : « Ce qui est impermanent est douleur ») ne sert à rien.

iii. Mais si les Āryas voient l'agréable comme douleur parce qu'il est impermanent, quelle est la différence entre les aspects de douloureux et d'impermanent ? D'une part, ' voir les choses comme douloureuses ', d'autre part, ' voir les choses comme impermanentes ' : il y aura confusion (vii. 13).

1. C'est une stance de Kumāralābha (Sautrāntika) :
*duḥkhasya ca hetutvād duḥkhaiś cānalpakaiḥ samuditatvāt /*
*duḥkhe ca sati tadiṣṭer duḥkham iti sukhaṃ vyavasyanti //*

2. *saha tu sukhena : tu* annonce la réfutation du *pūrvapakṣa* représenté par une théorie des Sarvāstivādins (« D'après une explication ...) et par la théorie des Sautrāntikas.

Hiuan-tsang : « La vraie explication .... ». L'éditeur japonais : « L'auteur expose la correcte explication des Sarvāstivādins. »

On voit les choses comme impermanentes parce que leur nature est de naître et de périr ; on les voit comme douloureuses parce qu'elles sont odieuses. Quand on les a vues comme impermanentes, elles deviennent odieuses. Le caractère d'impermanence implique le caractère de douleur, mais ne se confond pas avec ce caractère.

iv. Certains maîtres [1] nient la sensation agréable, affirment que tout est douloureux. Ils démontrent cette thèse par l'Ecriture et le raisonnement.

Ecriture. — Le Sūtra dit : « La sensation quelle qu'elle soit, la douleur s'y trouve », « La sensation agréable doit être regardée comme douloureuse », « C'est une méprise de regarder comme agréable ce qui est douloureux ». [2]

Raisonnement. — 1. Parce que les causes de plaisir ne sont pas toujours causes de plaisir *(sukhahetvavyavasthānāt)*. Les choses qu'on prétend être causes de plaisir, aliment, boisson, froid, chaud, etc., lorsqu'elles sont prises ou éprouvées en excès ou à contre-temps, deviennent causes de souffrance. Or il est inadmissible qu'une cause de plaisir, parce qu'elle est accrue, ou parce que, tout en demeurant la même, elle se présente à un autre moment, [5 b] produise la souffrance. Par conséquent ces prétendues causes de plaisir sont, dès l'origine, causes de souffrance et non pas causes de plaisir : plus tard la souffrance s'accroît et devient sensible. De même en va-t-il des quatre attitudes *(īryāpatha)*, attitude couchée, assise, etc. (p. 135)

2. Parce que la notion de plaisir a pour objet, non un réel plaisir, mais tantôt un remède de la souffrance *(duḥkhapratikāra)*, tantôt une modification de la souffrance *(duḥkhavikalpa)*. (a) Aussi longtemps que l'homme n'est pas tourmenté par la douleur que causent la faim, la soif, le froid, la chaleur, la fatigue, le désir, aussi longtemps il n'a aucune sensation qu'il sente agréable *(sukham iti)*. Par

1. Vibhāṣā, 78, 6. — D'après la Vyākhyā, Bhadanta Śrīlābha, etc. — D'après la glose de l'éditeur japonais, Sautrāntikas, Mahāsāṃghikas, etc. — Saṃghabhadra, Nyāyānusāra : « Le Sthavira prétend que la sensation est seulement douloureuse. » — Comparer Kathāvatthu, ii. 8, où le Theravādin condamne le Gokulika (= Kukkulika, Keith, Buddhist Philosophy, 151)

2. Ces Sūtras sont discutés ci-dessous p. 131-132.

conséquent les ignorants ont idée de plaisir, non à l'égard du vrai plaisir, mais à l'égard de l'allègement d'une souffrance. (b) Les sots ont aussi l'idée de plaisir à l'égard de la modification de la souffrance : par exemple faire passer le fardeau d'une épaule sur l'autre. [1]

Par conséquent l'agréable n'existe pas.

v. Il existe, disent les Ābhidhārmikas ; et, dirons-nous, cela est bien vu *(eṣa eva nyāyaḥ)*.

1. Demandons au négateur du plaisir ce que c'est que la douleur. S'il répond : « Ce qui est pénible », [2] nous demanderons : « Comment est-ce pénible ? » — S'il répond : « Parce que cela fait mal », nous dirons que « ce qui fait du bien » est agréable. S'il répond : « Parce que ce n'est pas désiré », nous dirons que « ce qui est désiré » est agréable. [3]

2. Mais, dira-t-on, ce même ' désiré ' ou ' désirable ', les Āryas, lorsqu'ils obtiennent le détachement *(vairāgyakāle)* [6 a], ne le chérissent plus. Donc la qualité de ' désirable ' n'est pas établie.

L'objection est vaine, car si les Āryas, une fois détachés, ne le chérissent plus, c'est à un autre point de vue qu'il leur est indésirable.

La sensation qui, en soi, est désirable, jamais ne devient, en soi, indésirable. Par conséquent, ce n'est pas du point de vue de sa nature propre, mais d'un autre point de vue que les Āryas ne chérissent pas

1. Comparer Majjhima, i. 507. — Réfuté p. 135.

2. Vibhāṣā, 77, 12 : Pārśva dit que *pīḍana* (affliger, peiner) est le caractère du *duḥkha* ; Vasumitra dit que *pravṛtti* (ou *saṃsāra*, *saṃcāra*, lieôu tchoàn) est le caractère du *duḥkha* ; etc.

3. sdug bsñal zhes bya ba ḥdi ci zhig yin / gal te gnod paḥi bdag ñid gaṅ yin paḥo zhes zer na ni ji lta bu yin zhes brjod par byaḥo // gal te gnod par byed pa yin no zhes zer na ni phan par byed pa bde ba yin no zhes bya bar grub bo // gal te mi ḥdod pa yin no zhes zer na ni ḥdod pa bde ba yin no zhes bya bar grub bo.

D'après Hiuan-tsang : S'il répond : « L'affliction » *(bādh)*, alors, puisqu'il y a contentement, l'existence du plaisir est prouvée. S'il répond : « Ce qui nuit », alors, puisqu'il y a de l'utile *(anugrāhaka)*, l'existence du plaisir est prouvée. S'il répond : « Ce qui déplait *(arañjanya)* », alors, puisqu'il y a du plaisant, l'existence du plaisir est prouvée.

D'après Paramārtha : S'il répond : « Ce qui afflige est nommé douleur », comment le plaisir afflige-t-il ? S'il répond : « Ce qui nuit », le plaisir est utile, comment nuirait-il ? S'il répond : « Ce qui déplait », le plaisir plait, comment serait-il douleur ?

la sensation agréable : ils la haïssent pour ses défauts : car elle est l'occasion de la perte des bons *dharmas (pramādapada)*, elle n'est acquise qu'à grande peine, elle tourne en souffrance, elle est impermanente. Si cette sensation était indésirable en soi, qui pourrait jamais s'y attacher ? Du fait même que, en vue de s'en détacher, les Āryas la considèrent dans ses défauts en se plaçant à un point de vue distinct de celui de sa nature propre, il s'ensuit que la sensation agréable en soi existe.

3. Quant à cette déclaration du Bouddha : « La sensation, quelle qu'elle soit, la douleur s'y trouve », le sens en fut fixé par le Bouddha lui-même : « O Ānanda, c'est en visant l'impermanence, c'est en visant la transformation des *saṃskāras* que j'ai dit que : la sensation, quelle qu'elle soit, la douleur s'y trouve ». [1] Par conséquent il est établi que cette déclaration n'a pas été faite en visant la douleur-douleur *(duḥkhaduḥkhatā)*.

Si toute sensation était, de sa nature, douloureuse, l'Ārya Ānanda ne demanderait pas : « Bhagavat a enseigné qu'il y a trois sortes de sensation, l'agréable, la douloureuse, la ni-douloureuse-ni-agréable. Bhagavat a enseigné que la sensation, quelle qu'elle soit, est douloureuse. Dans quelle intention, de quel point de vue Bhagavat a-t-il enseigné que la sensation quelle qu'est soit, est douloureuse ? » — Ānanda demanderait : « De quel point de vue Bhagavat a-t-il enseigné qu'il y a trois sortes de sensation ? ». Et Bhagavat répondrait : « C'est intentionnellement, avec une arrière-pensée, que j'ai enseigné qu'il y a trois sortes de sensation ».

1. L'original porte : *saṃskārānityatām Ananda mayā saṃdhāya bhāṣitaṃ saṃskāraviparināmatāṃ yat kiṃ cid veditam idam atra duḥkhasyeti.* — La Vyākhyā explique : *idam atra duḥkhasya lakṣaṇam ity arthaḥ.*

Le même Sūtra dans Saṃyutta, iv. 216, mais l'interrogateur de Bhagavat est 'un certain Bhikṣu' : *tisso imā bhikkhu vedanā vuttā mayā ... / vuttaṃ kho panetam bhikkhu mayā yaṃ kiñ ci vedayitaṃ taṃ dukkhasmin ti / taṃ kho panetaṃ bhikkhu mayā saṃkhārānaṃ yeva anniccataṃ saṃdhāya bhāsitam ....*

*viparināma = anyathātva.*

Le commentaire de Nāmasaṃgīti, viii. 9 : *yat kiṃ cit kāye veditam idam atra duḥkham.*

Si donc Bhagavat dit : « J'ai déclaré, avec arrière-pensée, que la sensation, quelle qu'elle soit, est douloureuse », c'est parce que, de sa nature, la sensation est de trois sortes.

4. Quant à cette déclaration : « Il faut regarder la sensation agréable comme douloureuse » *(sukhā vedanā duḥkhato draṣṭavyā)*, la sensation agréable, d'une part, est agréable en soi, étant plaisante *(manāpa)* ; d'autre part, elle est d'une certaine manière douloureuse *(paryāyeṇa duḥkhā)* en tant que vouée à transformation et en tant qu'impermanente. A la regarder comme agréable, les hommes non détachés du désir *(rāgin)*, parce qu'ils savoureront [7 a] sa saveur, seront liés ; à la regarder comme douloureuse, parce qu'ils se détacheront du désir à son endroit, les Āryas seront délivrés. C'est pourquoi Bhagavat enjoint de regarder la sensation agréable de la manière qui convient pour qu'on obtienne la délivrance.

Comment nous savons que la sensation agréable est agréable en soi ? Il est dit : « Le parfait Bouddha omniscient, connaissant l'impermanence et la transformation des *saṃskāras*, déclare que la sensation est douloureuse ». (Saṃyukta, 17, 17).

5. Quant à cette déclaration que : « C'est une méprise *(viparyāsa)* de prendre le douloureux pour agréable » (v. 9 a), elle est aussi faite avec une certaine intention. Le monde attache la notion d'agréable à la sensation agréable, aux objets délectables *(kāmaguṇa)*, à l'existence *(upapatti)*. Or la sensation agréable est d'une certaine manière *(paryāyeṇa)* douloureuse : la considérer comme absolument *(ekāntena)* agréable, c'est une méprise. Les objets délectables comportent beaucoup de douleur *(bahuduḥkha)*, peu de plaisir *(alpasukha)* ; les considérer comme absolument agréables, c'est une erreur. De même en ce qui regarde l'existence.

Par conséquent, ce texte ne démontre pas l'inexistence de la sensation agréable.

6. Si toute sensation est douloureuse en soi, comment expliquer que le Bouddha enseigne l'existence de trois sortes de sensations ?

On répondra peut-être que le Bouddha, dans cet enseignement, s'est conformé aux vues du monde *(lokānuvṛttyā)*.

Cette hypothèse est inadmissible : a. Le Bouddha a dit : « Si j'ai dit que toute sensation est douloureuse, c'est avec une certaine intention » (voir ci-dessus, p. 131) [7 b].

b. Le Bouddha, au sujet des trois sortes de sensations (ii. 7 et suiv.), emploie l'expression : « conformément à la réalité ». En effet, après avoir dit : « L'organe de plaisir *(sukhendriya)* et l'organe de satisfaction *(saumanasyendriya)* sont la sensation agréable *(sukhā vedanā)* », il poursuit : « Celui qui, par un discernement exact *(samyakprajñā)* voit ainsi, conformément à la réalité *(yathābhūtam)*, les cinq organes (ou sensations), il abandonne les trois liens .... » [1]

c. D'ailleurs comment le monde arriverait-il à cette conclusion *(vyavasyet)* que la sensation est de trois sortes si elle était exclusivement douloureuse ? — Direz-vous qu'on a l'idée ou l'impression de sensation agréable à l'égard de la sensation douloureuse faible, l'idée de sensation neutre à l'égard de la sensation douloureuse moyenne, l'idée de sensation douloureuse à l'égard de la sensation douloureuse forte ? — Mais le plaisir présentant aussi trois degrés, il s'ensuivrait qu'on aurait l'idée de grand plaisir à l'égard de la sensation douloureuse faible, l'idée de plaisir moyen à l'égard de la sensation douloureuse moyenne, l'idée de petit plaisir à l'égard de la sensation douloureuse faible. [2]

En outre, lorsqu'on éprouve le plaisir né de quelque excellente odeur, saveur ou chose tangible, quelle est alors la faible douleur par rapport à laquelle se produit l'idée de plaisir ? [3]

1. *yenemāni pañcendriyāṇy evaṃ yathābhūtaṃ samyak prajñayā dṛṣṭāni* .... — *yathābhūtam :* conformément à la réalité, sans ajouter ou retrancher *(adhyāropāpavādābhāvāt)*.

2. La Vibhāṣā, 78, 6, poursuit : « Quand on éprouve la douleur des damnés on a l'idée de plaisir à l'endroit de la souffrance des animaux ... Quand on éprouve la douleur des hommes, on a l'idée de plaisir à l'endroit de la douleur des dieux.

3. Vyākhyā : *aduḥkhānantaraṃ sukhābhimānaṃ paśyann āha / yadā gandharasaspraṣṭavyaviśeṣajam iti / madhyaṃ hi duḥkham aduḥkhāsukhaṃ bhavatāṃ na mṛduprakāram ato vaktavyam tadā katamad duḥkhaṃ mṛdubhūtaṃ yatrāsya sukhabuddhir bhavatīti viṣayabalād eva hi tat sukham utpadyate mṛduduḥkhasamanantarapratyayabalād adhimātraduḥkhasamanantarapratyayabalād veti.*

[Et si vous soutenez que l'idée de plaisir se produit par rapport à une faible douleur,] lorsque cette faible douleur n'est pas née ou lorsqu'elle a disparu, alors, la douleur ayant complètement disparu, à bien plus forte raison aura-t-on l'idée de plaisir.

De même que pour les odeurs, etc., de même pour le plaisir d'amour *(kāmasukhasaṃmukhībhāva)*.

En outre, dans votre système, un ' sensible ' faible *(vedita)*, un *duḥkha* faible, est traduit par une sensation claire et forte (idée de plaisir) [8 a] ; un ' sensible ' de force moyenne, est traduit par une sensation indistincte (sensation ni-désagréable-ni-agréable) : et cela paraît bien incohérent [1]. De même le Sūtra enseigne que les trois premiers *dhyānas* sont accompagnés de ' plaisir ' *(sukha)* : il s'y trouvera, d'après vous, douleur faible ; le Sūtra enseigne que, dans le quatrième *dhyāna* et au-dessus, la sensation est ni-désagreable-ni-agréable : il s'y trouvera, d'après vous, douleur moyenne. Par conséquent votre théorie que la sensation agréable, etc., correspond à douleur faible, etc., n'est pas admissible.

Enfin, Bhagavat a dit : « O Mahānāman, si le visible *(rūpa)* était exclusivement douloureux, ni agréable, ni accompagné de plaisir, .... il n'y aurait aucune raison pour qu'on s'attachât au visible ... » [2] Nous sommes donc assurés que l'agréable existe au moins tant soit peu.

Par conséquent les arguments scripturaires allégués ne valent pas.

Paramārtha : « Lorsqu'un homme éprouve le plaisir né de quelque excellente odeur, saveur, etc., alors quelle douleur éprouve-t-il ? — Il éprouve une faible douleur, et par rapport à cette faible douleur, il produit l'idée de plaisir. — S'il en est ainsi, lorsque cette faible douleur a disparu .... »

1. *katham hi nāmaitad yokṣyate yan mṛduni vedite tīvro 'nubhavo gṛhyate madhye punar avyakta iti.*

2. *rūpaṃ cen mahānāmann ekāntaduḥkham abhaviṣyan na sukhaṃ na sukhānugataṃ na saumanasyaṃ na saumanasyānugataṃ na sukhaveditam / hetur api na prajñāyeta rūpe saṃrāgāya / yasmāt tarhy asti rūpaṃ sukhaṃ sukhānugataṃ pūrvavad ato rūpe hetuḥ prajñāyate yad uta saṃrāgāya.*

Comparer Saṃyutta, ii. 173 : Si l'élément terre était absolument agréable ...., absolument douloureux .....

7. La première raison d'ordre logique présentée par notre adversaire, « parce que les causes de plaisir ne sont pas toujours causes de plaisir », est sans valeur. Notre adversaire ne se rend pas compte de ce qui est cause de plaisir.

Un objet donné est cause de plaisir ou de souffrance en fonction de l'état de la personne qui le sent ; il n'est pas cause de plaisir ou de souffrance d'une manière absolue. Si un objet donné est cause de plaisir lorsqu'il est en relation avec un corps se trouvant dans un certain état, il sera toujours cause de plaisir étant à nouveau en relation avec ce corps se trouvant dans le même état. La cause de plaisir est donc toujours cause de plaisir. [8 b]

Comparaison. Le même feu donnera des résultats différents de cuisson d'après l'état du riz qu'on fait cuire *(pākyabhūtāvasthā)* : l'aliment sera comestible *(svādupāka)*, ou non. Mais quand le riz est dans un certain état, le feu produira toujours le même effet.

D'ailleurs, comment contester que, dans les *dhyānas*, les causes de plaisir soient toujours causes de plaisir ?

8. Quant à cet argument que « la notion de plaisir a pour objet, non un réel plaisir, mais un remède de la souffrance ou une modification de la souffrance », nous disons :

i. a. Lorsqu'on éprouve le plaisir né d'une odeur, d'une saveur, etc., quelle est la souffrance dont le remède est l'objet de la notion de plaisir ? — b. Avant que cette souffrance soit née ou quand elle est détruite, en l'absence de tout remède, à plus forte raison éprouvera-t-on du plaisir. — c. Le plaisir des *dhyānas* ne peut certainement consister dans le remède de la souffrance, puisque la souffrance n'existe pas dans les *dhyānas*.

ii. Lorsqu'on fait passer le fardeau sur l'autre épaule, c'est vraiment un plaisir qui naît de l'état corporel nouveau et qui continue à naître aussi longtemps que cet état corporel ne disparaît pas. [9 a] S'il en était autrement, la notion ou impression de plaisir deviendrait ensuite plus forte [1]. — Même explication pour l'impression de plaisir

1. *anyathā paścād bhūyasī sukhabuddhiḥ syāt.* — Hiuan-tsang ajoute : « puisque la douleur diminue peu à peu ».

provoquée par le changement des attitudes qui ont causé la fatigue.

9. Vous demandez : « Si la douleur ne commence pas dès le début, comment y aura-t-il, à la fin, impression de douleur ? »

Nous répondons : En raison d'une certaine transformation du corps [consécutive à l'absorption de la nourriture, etc. : la souffrance n'apparaît pas tant que dure l'état favorable au plaisir] ; de même que, dans l'alcool, etc., se succèdent la douceur et l'acidité. [1]

Il est donc établi qu'il y a une sensation agréable, et que tous les conditionnés impurs sont douleur du fait des trois principes de douleur.

Cette thèse d'Abhidharma que la vérité de la douleur est la vérité de l'origine, c'est-à-dire que les *upādānaskandhas*, qui sont douleur, sont en même temps l'origine de la douleur (ci-dessus p. 122), sort de l'enseignement du Sūtra [2]. Car, d'après le Sūtra, c'est la soif *(tṛṣṇā)* seule qui est l'origine de la douleur. [3]

Le Sūtra dit que la soif est l'origine en raison de l'importance capitale de la soif. Mais tous les autres *dharmas* impurs *(sāsrava)* sont aussi origine de la douleur.

En effet, d'autres *dharmas* sont nommés dans d'autres Sūtras. — Bhagavat a dit : « L'action, la soif et l'ignorance sont la cause des *saṃskāras* de la vie à venir » [4] ; il a dit : « Cinq espèces de graine,

Si le déplacement du fardeau ne provoque pas un plaisir et n'est qu'une diminution de souffrance, cette diminution aura lieu graduellement : l'impression de plaisir ira donc croissant à partir du moment où le fardeau a été déplacé.

1. *madyādīnām ante mādhuryaśuktatāvat* .....

2. *utsūtra*. — Vibhāṣā, 78, 7 : « Tous les *dharmas* impurs *(sāsrava)* sont cause et par conséquent vérité de l'origine. Pourquoi Bhagavat dit-il que la soif est la vérité de l'origine ? Il y a trente explications ..... »

Le Yamaka, i. 174, ii. 250, démontre que la soif est l'origine, non pas l'ignorance (Ledi Sadaw, JPTS., 1914, 135).

3. Mahāvagga, i. 6, 20, Madhyama, 7, 22 : *samudayasatyaṃ katamat / yāsau tṛṣṇā nandīrāgasahagatā tatra tatrābhinandinī*. — D'après les Sautrāntikas, quatre *tṛṣṇās* sont *samudayasatya* : 1. soif de l'existence présente, désir de fruits actuels ; 2. soif de l'existence ultérieure, désir de fruits futurs ; 3. soif accompagnée de *nandī* ; 4. soif *tatra tatra abhinandinī*.

4. Version non métrique dans le Tandjour : las daṅ sred pa daṅ mi rig pa /

c'est-à-dire le *vijñāna* associé à *upādāna ;* l'élément-terre [9 b], c'est-à-dire les quatre *vijñānasthitis* » [1]

Donc la définition *(nirdeśa)* du Sūtra : « La soif est l'origine de la douleur », est conçue d'un point de vue particulier *(ābhiprāyika)* [2] ; tandis que la définition de l'Abhidharma [3] est strictement conforme aux caractères de la chose définie *(lākṣaṇika)*.

D'ailleurs, lorsque Bhagavat dit : « C'est la soif qui est l'origine », il entend définir la cause de réexistence *(abhinirvṛttihetu)*. Lorsque, dans la stance, il énumère l'action, la soif et l'ignorance, il définit la cause des naissances diverses *(upapattihetu)*, qui est l'action ; la cause de réexistence, à savoir la soif ; la cause d'*upapatti* et d'*abhinirvṛtti*, à savoir l'ignorance. — On va expliquer le sens de ses expressions.

En effet, le Sūtra dit : « L'action est la cause d'*upapatti ;* la soif

phyi maḥi tshe la ḥdu byed rnams kyi rgyu. — Trois *pādas* de cinq syllabes dans Paramārtha : « Action, soif, ignorance, ces trois dans le futur sont la cause de toute existence ». — Hiuan-tsang a quatre *pādas* : « Action, soif et ignorance sont la cause qui produit les futurs *saṃskāras* qui feront la série d'existence nommée *pudgala* » : c'est une *gāthā* (tirée de Saṃyukta, 13, 6).

La Vyākhyā aussi atteste que cette citation est une stance : .... *gāthāyām eṣa nirdeśaḥ karma tṛṣṇāvidyā saṃskārāṇāṃ cakṣurādīnāṃ hetur abhisaṃparāye.* — On peut restituer un *pāda* d'Āryagīti : *karma ca tṛṣṇāvidyā saṃskārāṇāṃ hetur abhisaṃparāye.*

1. Voir ci-dessous p. 138, n. 3. — Saṃyukta, 31, 20 : *yataś ca bhikṣavaḥ pañca bījajātāny* (comparer Cosmologie bouddhique, p. 220) *akhaṇḍāny acchidrāny apūtīny avātātapahatāni havāni (?) sārāṇi sukhaśayitāni pṛthivīdhātuś ca bhavaty abdhātuś ca / evaṃ tāni bījāni vṛddhiṃ virūḍhiṃ vipulatām āpadyanta iti hi bhikṣava upameyaṃ kṛtā* yāvad evāsyārthasya vijñaptaya itīmaṃ dṛṣṭāntam upanyasyedam uktam / *pañca bījajātānīti bhikṣavaḥ sopādānasya vijñānasyaitad adhivacanam / pṛthivīdhātur iti catasṛṇāṃ vijñānasthitīnām etad adhivacanam.* — Comparer Saṃyutta, iii. 54 : *seyyathā .... pathavīdhātu evaṃ catasso viññāṇaṭṭhitiyo .... seyyathā pañcabījajātāni evaṃ viññāṇaṃ sāhāraṃ daṭṭhabbam.*

Sur les *vijñānasthitis*, Kośa, iii. 5.

2. Vyākhyā : *ābhiprāyika ity abhiprāye bhavaḥ / abhiprāyeṇa vā dīvyatīty ābhiprāyikaḥ sūtre nirdeśaḥ / tṛṣṇādhikaṃ pudgalam adhikṛtya kṛta ity abhiprāyaḥ / lākṣaṇikas tv abhidharme / lakṣaṇe bhavo lākṣaṇiko nirdeśaḥ / ... sāsravasya skandhapañcakasya samudayasatyatvalakṣaṇayogāt.*

3. A savoir : *sarvaṃ sāsravaṃ vastu samudayaḥ.*

est la cause d'*abhinirvṛtti* »[1] ; et il enseigne l'ordre successif de causation *(sahetusapratyayasanidānakrama)* : « L'œil a pour cause *(hetu-pratyaya-nidāna)* l'action ; l'action a pour cause la soif ; la soif a pour cause l'ignorance ; l'ignorance a pour cause le jugement incorrect ».[2]

Que le *vijñāna* et les autres *skandhas* soient origine de la douleur, cela résulte encore du fait que le Sūtra déclare qu'ils sont respectivement graine et champ.[3]

Que faut-il entendre par *upapatti* ? Que faut-il entendre par *abhinirvṛtti* ? (iii. 40, vi. 39 c).

Par *upapatti*, il faut entendre une naissance ou une existence caractérisée par une certaine sphère (Kāmadhātu, etc.), une certaine destinée (dieu, homme, etc.), un certain mode de naissance (naissance de la matrice, de l'œuf), un certain sexe, etc. Par *abhinirvṛtti*, il faut entendre la réexistence sans qualification.[4]

La cause de l'*upapatti* est l'action, la cause de l'*abhinirvṛtti* est la soif : de même que la graine est la cause d'une pousse caractérisée comme pousse de riz, pousse de blé, etc. ; tandis que l'eau est la cause de la simple germination *(prarohamātra)* de toutes les pousses sans différence d'espèces. [10 a]

Comment établit-on que la soif est la cause d'*abhinirvṛtti* ?

Du fait qu'une personne délivrée de la soif ne renaît pas. Quand meurent un homme muni de la soif et un homme délivré de la soif, nous savons que le premier renaît et que le second ne renaît pas. Donc puisqu'il n'y a pas renaissance là où il n'y a pas soif, nous savons que la soif est la cause de la production de l'existence, de la réexistence *(bhavābhinirvṛtti)*.

1. *karma hetur upapattaye tṛṣṇā hetur abhinirvṛttaye.*

2. *cakṣur bhikṣavaḥ sahetu sapratyayaṃ sanidānam / kaś ca bhikṣavaś cakṣuṣo hetuḥ kaḥ pratyayaḥ kiṃ nidānam / cakṣuṣo bhikṣavaḥ karma hetuḥ karma pratyayaḥ ....*

Ce Sūtra reçoit, dans la Vyākhyā, le nom : *sahetusapratyayasanidānasūtra* (voir le fragment cité Kośa, iii, Cosmologie) ; mais dans la Madhyamakavṛtti, p. 452 : *pratītyasamutpādasūtra.*

3. *bījakṣetrabhāvaṃ pratipādayatā vijñānādayo 'py uktāḥ /*

4. [*dhātugatiyonyādīnām*] *abhedena* [*punarbhavapratisaṃdhiḥ*]

Du fait encore que la série est ployée par la soif [1]. Nous constatons que la série des pensées se ploie incessamment vers l'objet dont on a soif. De même en va-t-il de la réexistence. [2]

Il n'y a pas de passion *(kleśa)* qui adhère à la « personne » *(ātmabhāva,* à l'existence) autant que la soif, de même que la pâte de lentilles, une fois séchée, adhère au membre [3]. Il n'y a pas de cause qui lie *(anubandh)* à la renaissance autant que l'attachement au « moi » *(ātmasneha).* Ce raisonnement établit que la soif est cause d'*abhinirvṛtti.*

Bhagavat a proclamé quatre vérités ; il a aussi déclaré [4] deux vérités, la vérité relative *(saṃvṛtisatya),* la vérité absolue *(paramārthasatya)* [5]. Quelles sont ces deux vérités ? [10 b]

**4.** L'idée de cruche prend fin quand la cruche est brisée ; l'idée d'eau prend fin quand, par l'esprit, on analyse l'eau. La cruche et

1. *saṃtatināmanāt* ; voir iii. 30, Madhyamakavṛtti, p. 544.

2. *yatra [viṣuye rūpādau] ca satṛṣṇā [cittasaṃtatiḥ] tatrābhīkṣṇaṃ cittasaṃtatiṃ namantīṃ paśyāmaḥ / tasmāt punarbhave 'py evam.*

3. *śuṣkamasūropasnānalepāṅgavat* : comme le membre qui a été oint d'une pâte sèche de *masūra.* De même que le membre est saisi *(āgṛhīta)* par cette onction, de même, par la soif, l'*ātmabhāva.*

4. D'après l'éditeur japonais, Ekottarāgama, 34, 14.

5. La Vyākhyā cite la kārikā Madhyamaka, xxiv. 8 :

*dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā /*
*lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ //*

Il faut rapprocher les stances citées dans le commentaire du Kathāvatthu, p. 22 :

*duve saccāni akkhāsi saṃbuddho vadatāṃ varo /*
*sammutiṃ paramatthaṃ ca tatiyaṃ nupalabbhati //*

*tattha*

*saṃketavacanaṃ saccaṃ lokasammutikāraṇaṃ /*
*paramatthavacanaṃ saccaṃ dhammānaṃ tathalakkhaṇaṃ //*

(L'édition porte *tathā lakkhaṇaṃ).*

Voir la traduction du Kathāvatthu pp. 63, 180, 371 ; Ledi Sadaw, Some points in Buddhist doctrine, JPTS., 1914, 129.

Le problème de la vérité unique (Suttanipāta, 884), des deux vérités et des quatre vérités — qui implique la question de l'existence réelle du Nirvāṇa (voir Aṅguttara, ii. 161) — est discuté dans Vibhāṣā, 77, 12, et dans le Nyāyānusāra de Saṃghabhadra (xxiii. 5, fol. 80 b 6 et suiv.). Nous traduirons ces divers documents dans l'Introduction.

l'eau, et tout ce qui leur ressemble, existent relativement. Le reste existe absolument.[1]

1. gaṅ la bcom daṅ blo yis gzhan / bsal na de blo mi ḥjug pa / bum chu bzhin du kun rdzob tu / yod de don dam yod gzhan no

La première ligne est difficile à reconstituer. Les traducteurs chinois ont : *yadi bhede nāsti tadbuddhir buddhyā anyāpohe tathā.*

[*bhede yadi na tadbuddhir anyāpohe dhiyāpi ca* /]

*ghaṭāmbuvat saṃvṛtisat* [*tad*]*anyat paramārthasat* //

Vyākhyā : Les deux exemples indiquent les deux modes de *bheda*, brisure ; les cruches, etc., sont brisées par choc *(upakrama)* ; l'eau, etc., est brisée par l'analyse mentale *(buddhi)* ; car on ne peut, par choc, enlever de l'eau la saveur, etc. Ou bien ce qui existe conventionnellement *(saṃvṛti)* est de deux sortes : 1. reposant sur une autre chose conventionnelle *(saṃvṛtyantaravyapāśraya)*, 2. reposant sur une chose réelle *(dravya)* : de la première, il y a à la fois brisure *(bheda)* et analyse *(anyāpoha)* [cruche par exemple] ; de la seconde, il y a seulement analyse : on ne peut dissocier l'atome qui est constitué cependant par huit choses (Kośa, ii. 22). ..... — *saṃvṛtisat = saṃvyavahāreṇa sat.* — *paramārthasat = paramārthena sat svalakṣaṇena sat.*

Paramārtha, dans le Bhāṣya, s'écarte de l'original :

« Si l'idée d'une chose ne nait plus, cette chose étant brisée, cette chose existe conventionnellement *(saṃvṛtisat)*. Quand la cruche est réduite en terre cuite, l'idée de cruche ne nait plus à l'endroit de cette terre cuite. Donc les choses telles que la cruche existent comme désignation métaphorique *(prajñapti)* de la figure *(hîng* [59] *siáng = ākṛti, saṃsthāna)*. — En second lieu, si l'idée d'une chose ne nait plus lorsque, par l'esprit, on enlève de cette chose les autres données *(dharmas)*, cette chose existe conventionnellement, par exemple l'eau. Si, de l'eau, on retranche par l'esprit la couleur, la saveur, les grands éléments, etc., l'idée de l'eau ne se produit plus. Donc les choses telles que l'eau existent comme désignation métaphorique de la combinaison *(tsiú tsĭ, samavāya ?)*. — En troisième lieu, c'est par des noms-phrases-syllabes (Kośa, ii. 47) qu'on exprime le *paramārtha*, la chose réelle ; c'est en raison des noms que se produit un savoir relatif au *paramārtha*. Mais, lorsqu'on entre en recueillement, la connaissance ne porte pas sur les noms (Kośa, vi. 5 c-d) et, lorsqu'on est sorti du recueillement, la connaissance ne porte plus sur le *paramārtha* : donc les noms et la connaissance qui s'y réfère existent comme désignation métaphorique de la chose exprimée *(? hièn ché, udbhāvanā ?)*. — Ces trois sortes de *dharmas*, pourquoi sont-ils *saṃvṛti ?* Ce qui est constitué par les seuls noms n'a pas de nature en soi, est *saṃvṛti*. Par conformité avec l'usage du monde, dire : « il y a une cruche, il y a de l'eau, il y a des noms », cela est vrai, cela n'est pas faux. Donc c'est *saṃvṛtisatya*. — Ce qui diffère de ces trois sortes de *dharmas* est appelé *paramārthasatya*. Si l'idée d'une chose naît comme devant lorsque cette chose est mise en morceaux, lorsqu'on en a distrait par l'esprit les autres *dharmas*, lorsqu'on fait abstraction des noms, cette chose, ce *dharma* existe réellement.

Si l'idée d'une chose disparaît *(na pravartate)* lorsque cette chose est brisée en morceaux, cette chose existe relativement *(saṃvṛtisat)*, par exemple une cruche : l'idée de cruche disparaît lorsque celle-ci est réduite à des tessons. Si l'idée d'une chose disparaît lorsque, par l'esprit, on dissout cette chose, cette chose doit être regardée comme existant relativement ; par exemple l'eau. Si, dans l'eau, nous prenons et retirons les *dharmas* tels que couleur, etc., l'idée de l'eau disparaît.

A ces choses, cruche, vêtements, etc., eau, feu, etc., du point de vue relatif ou conformément à l'usage conventionnel *(saṃvṛtitas)*, sont donnés leurs différents noms. Si donc on dit, du point de vue relatif *(saṃvṛtivaśena)* : « Il y a une cruche *(ghaṭo 'sti)*, il y a de l'eau », on dit vrai, on ne dit pas faux. Par conséquent ceci est relativement vrai *(saṃvṛtisatya)*.

Ce qui diffère est vérité absolue. Lorsque, une chose étant brisée ou dissoute par l'esprit, l'idée de cette chose continue, cette chose existe absolument *(paramārthasat)* ; par exemple le *rūpa* : on peut réduire le *rūpa* en atomes, on peut en retirer par l'esprit la saveur et les autres *dharmas*, l'idée de la nature propre du *rūpa* persiste. De même en va-t-il [11 a] de la sensation, etc. Comme ceci existe absolument *(paramārthasat)*, c'est vrai absolument *(paramārthasatya)*.

Les anciens maîtres [1] disent : Les choses sont absolument vraies à

Par exemple le *rūpa*. On peut couper le *rūpa*, on peut en distraire les *dharmas* différents, saveur, etc. : l'idée qui porte sur le *rūpa* reste pareille. De même pour la *vedanā*, etc.... — D'après d'autres maîtres, les *dharmas* qui sont l'objet du savoir supra-mondain *(lokottara)* ou du savoir acquis consécutivement à celui-ci, sont aussi nommés *paramārthasatya* : les *dhātus (kìng-kiái)*, le fruit, le chemin sont *paramārtha*. Ce qui diffère de ces trois est *saṃvṛtisatya*.

1. D'après Houéi-houēi, les Sautrāntikas. — *yathā [lokottareṇa jñānena pṛṣṭhalabdhena vā jñānena] gṛhyate tathā paramārthasatyam.* — La Vyākhyā explique : *paramasya jñānasyārthaḥ paramārthaḥ / paramārthaś ca sa satyaṃ ca tad iti paramārthasatyam.* — Elle ajoute : *trividhaṃ hi yogācārāṇāṃ sat paramārthasat saṃvṛtisat dravyasat / dravyataḥ svalakṣaṇataḥ sad dravyasat.* — Les anciens maîtres sont donc les Yogācāras (voir iv. 4 a, trad. p. 18, n. 1).

la manière dont elles sont perçues, soit par le savoir supra-mondain *(lokottarajñāna)*, soit par le savoir mondain *(laukikajñāna)* acquis consécutivement *(pṛṣṭhalabdha)* au savoir supra-mondain [1]. Elles sont relativement vraies à la manière dont elles sont perçues par tout autre savoir mondain souillé ou non souillé.

Les vérités ont été dites [2]. Il faut expliquer comment on les voit ; par conséquent, commençant dès le commencement, nous dirons : [3]

**5** a-b. Fixé dans son devoir professionnel, muni de l'enseignement et de la réflexion, il sera capable de s'adonner à la contemplation. [4]

Quiconque désire voir les vérités doit tout d'abord garder la moralité *(śīla)* [11 b]. Ensuite il lit [5] l'enseignement *(śruta)* dont dépend la vue des vérités [6], ou il en écoute le sens. Ayant appris *(śrutvā)*, il

*

Comparer la doctrine de Bodhisattvabhūmi, I, iv. fol. 18 a, Muséon, 1906, p. 220 et suiv. ; quatre espèces de *tattvārtha* ou *tattva* : 1. la réalité reconnue dans l'usage vulgaire *(laukikaprasiddha)* ; 2. la réalité établie par la raison *(yuktiprasiddha)* ; 3. la réalité que connaissent les Śrāvakas et les Pratyekas par un savoir pur ou mondain, celui-ci amenant le savoir pur ou consécutif au savoir pur *(anāsraveṇa anāsravāvāhakena anāsravapṛṣṭhalabdhena ca laukikena jñānena)* : cette réalité, c'est les vérités ; 4. la réalité qui est le domaine du savoir purifié de tout voile de connaissable *(jñeyāvaraṇaviśuddhajñānagocara)* : c'est la *tathatā*. (Comparer Sūtrālaṃkāra, xi. 31).

1. Ce savoir mondain est le *saṃvṛtijñāna*, vii. 2, 21.

2. Paramārtha : « Les vérités ont été dites en résumé. Si on demande un exposé tout au long, il faut voir comme c'est dit dans le Traité des six savoirs supérieurs *(abhijñā)* (lŏu chéng tché luén).

3. Paramārtha : « Il faut dire par la pratique de quel moyen on entre dans la vue des vérités. Donc, commençant à partir de la première démarche, il faut dire la progression ». — Hiuan-tsang : Il faut dire par la pratique de quel moyen on arrive au *darśanamārga*.

4. thsul gnas thos daṅ bsam ldan pas / bsgom pa la ni rab tu sbyor = *vṛttasthaḥ śrutacintāvān bhāvanāyāṃ prayujyate* /

a. *bhāvanā* est ici l'équivalent de *samādhi*, recueillement (iv. 123 c-d).

b. *vṛtta* ou *vṛtti* (vi. 8 a) est presque synonyme de *śīla*, comme on peut voir dans Saundarananda, xiii. 10, xvi. 31 ; c'est le *śīla* parfait du Bhikṣu, se contenter du vêtement de moine, etc. (vi. 7 c-d).

5. *udgṛhṇāti*, glosé par *paṭhati*.

6. *satyadarśanānuloma* = *satyadarśanādhikārika*.

réfléchit exactement *(aviparīta)*. Ayant réfléchi, il s'adonne à la culture du recueillement *(samādhibhāvanā)*. Avec la sagesse *(prajñā)* (ii. 24, i. 2 a) née de l'enseignement *(śrutamayī)* pour point d'appui, naît la sagesse née de la réflexion *(cintāmayī)* ; avec celle-ci pour point d'appui, naît la sagesse née de contemplation *(bhāvanāmayī)*.

Quels sont les caractères de ces trois sagesses *(prajñā)* ?

**5** c-d. Les *prajñās* nées de l'enseignement, etc., ont respectivement pour domaine le nom, le nom et la chose, la chose. [1]

D'après les Vaibhāṣikas [2], la sagesse *śrutamayī* a pour objet le nom *(nāman)* ; la sagesse *cintāmayī* a pour objet le nom et la chose *(artha)* : en effet, tantôt elle s'empare *(ākarṣati)* de la chose au moyen du nom *(vyañjanena)*, tantôt elle s'empare du nom au moyen de la chose [3]. La sagesse *bhāvanāmayī* a pour objet la chose ; elle va à la chose abstraction faite du nom. On peut comparer trois hommes qui traversent une rivière : celui qui ne sait pas nager n'abandonne pas un moment l'appareil natatoire ; celui qui sait un peu nager, tantôt le tient, tantôt le lâche ; celui qui sait nager traverse sans point d'appui (Vibhāṣā, 81, 14, 42, 8).

Mais, dirons-nous [4], dans cette interprétation, la sagesse *cintāmayī* n'a point de place : en effet, quand elle a pour objet le nom, elle est *śrutamayī* ; quand elle a pour objet la chose, elle est *bhāvanāmayī*. Donc la sagesse *cintāmayī* n'existe pas. Il faut expliquer : la sagesse *śrutamayī* est une certitude *(niścaya)* qui procède du moyen de connaissance *(pramāṇa)* nommé « parole d'une personne qualifiée » *(āptavacana)* ; la *prajñā cintāmayī* est la certitude [12 a] née d'un

1. thogs sogs las byuṅ blo rnams ni / miṅ daṅ gñis ka don yul can = *dhiyaḥ śrutādiprabhavā nāmobhayārthagocarāḥ* //

Sur les trois *paññās*, Dīgha, iii. 219 ; Vibhaṅga, 324, Visuddhimagga, 439 (dans l'ordre : *cintā, suta, bhāvanā*).

2. Vibhāṣā, 188, 1. — Vasubandhu n'admet pas cette théorie ; c'est pourquoi il dit : « D'après les Vaibhāṣikas .... »

3. « Cette chose correspond à ce nom ; ceci est le nom de cette chose ».

4. Opinion du Sautrāntika, d'après Saṃghabhadra.

examen rationnel *(yuktinidhyāna = yuktyā nitīraṇam)* ; la sagesse *bhāvanāmayī* est une certitude née du recueillement. De la sorte les caractères spécifiques des trois sagesses sont établis d'une manière irréprochable. [1]

Dans les expressions *śrutamayī*, etc., le suffixe *maya*, Pāṇini v. 4. 21 *(tatprakṛtavacane mayaṭ)*, indique la cause : la *prajñā śrutamayī* est la *prajñā* qui a pour cause *(hetu)* le *śruta*, c'est-à-dire la parole d'une personne qualifiée *(āptavacana)*. Ou bien, d'après Pāṇini iv. 3. 134 *(tasya vikāraḥ)*, le suffixe *maya* forme un mot qui indique « transformation de ... » : la *prajñā śrutamayī* est une transformation du *śruta*. Mais cette ' transformation ' doit s'entendre métaphoriquement : c'est comme qui dirait une transformation ; d'autres caractères entrent, en effet, en ligne de compte. Comme on dit : « Les souffles vitaux sont faits de nourriture, les vaches sont faites d'herbe » *(annamayāḥ prāṇāḥ, tṛṇamayā gāvaḥ)* [2]

Celui qui s'applique ainsi à la contemplation *(bhāvanā)* comment y réussira-t-il ? [3]

**6** a. Elles se produisent chez celui qui est muni des deux retraites. [4]

1. A quelle terre appartiennent les *prajñās*, Vibhāṣā, 42. (Voir vii. 18 c-d)

*śrutamayī* : 1re opinion, Kāmadhātu et quatre *dhyānas* ; 2me opinion, ajouter le *dhyānāntara* ; 3me opinion, ajouter l'*anāgāmya*. — *cintāmayī* : Kāmadhātu. — *bhāvanāmayī* : impure, dans 17 terres ; pure, dans 9 terres.

Mode d'acquisition : 1re opinion, les trois obtenues par *prayoga* (exercice) et par *vairāgya* (détachement) ; 2me opinion, et aussi à la naissance *(aupapattika)* ; et encore la *śrutamayī* du Rūpadhātu à la naissance et par *prayoga*, la *śrutamayī* du Kāmadhātu par *prayoga* ; la *cintāmayī* par *prayoga* ; la *bhāvanāmayī* des trois façons.

2. Ces explications grammaticales sont omises par le traducteur tibétain. Les deux traducteurs chinois omettent l'explication par Pāṇini iv. 3, 134, mais donnent cependant l'exemple. Je traduis d'après la Vyākhyā. Le Bhāṣya porte probablement : *hetau mayaḍvidhānāt tasya vikāra iti vā lakṣaṇāt / aupacārikas tu vikāraḥ (śrutavikāra iva śrutamayīti) / annamayāḥ ....*

3. Hiuan-tsang : « Celui qui désire s'appliquer *(prayuj)* à la *bhāvanā* comment purifiera-t-il sa propre personne *(āśrayabhājana)* de manière à ce que la *bhāvanā* réussisse ? »

4. *bsriṅs gñis ldan* = [*vyapakarṣadvayavataḥ*]

La première « retraite », c'est séparer les organes des objets des sens. Le feu

Lorsque l'ascète est retiré *(vyapakṛṣṭa)* quant au corps et quant à la pensée en écartant *(dūrīkaraṇa)* la promiscuité *(saṃsarga)* [12 b] et les mauvaises pensées *(akuśalavitarka)*, il réussit.

A qui ces deux retraites sont-elles faciles ? A l'homme de renoncement ou de petits désirs *(alpeccha)* et content *(saṃtuṣṭa)*. [1]

**6** a-b. Non pas, chez le mécontent et l'insatiable. [2]

Que faut-il entendre par mécontentement et insatiabilité ?

**6** c-d. Le mécontentement, c'est la soif pour davantage au sujet de ce qu'on possède ; l'insatiabilité, c'est le désir à l'endroit de ce qu'on ne possède pas. [3]

Les Ābhidhārmikas [4] disent : A l'endroit des bonnes choses *(praṇīta)*, vêtement, etc., qu'on possède, désirer d'en avoir beaucoup, c'est le mécontentement. Désirer ce qu'on ne possède pas, c'est l'insatiabilité.

Mais le désir d'avoir beaucoup ne se produit-il pas aussi à l'endroit de ce qu'on ne possède pas ? — Quelle est donc la différence entre les deux vices ? — Le mécontentement, c'est la dissatisfaction [5] qu'on éprouve des biens qu'on possède, médiocres *(apraṇīta)* ou de petite

jaillit du combustible, la passion des *viṣayas* (Saundarananda, xiii. 30) ; mais, comme le vent est nécessaire au feu, de même le *parikalpa*, le *vitarka*, est nécessaire au feu des passions : il faut donc une deuxième « retraite », la séparation d'avec les mauvaises pensées (Saundarananda, xiii. 49). Les mauvaises pensées ou *akuśalavitarka* (Kośa, v. 46, 59), avec leurs contrecarrants, sont fort bien expliquées Saundarananda, xv. 21 *(vyāpādavihimsā* et *maitrīkāruṇya, kāmavitarka, jñātivitarka*, 30-41, *janapadavitarka*,42-51, *amaraṇa* ou *amaravitarka)*. On écarte ces *vitarkas* par l'*ānāpānasmṛti* (vi. 9). — vi. 58 (H-t. xxv, 4 b).

Sur l'*araṇya*, où se pratique la « retraite du corps », Visuddhimagga, 71.

1. Sur *alpecchatā* et *saṃtuṣṭi*, Aṅguttara, v. 219, i. 38, Visuddhimagga, 81, Divya, 61, 96, etc.

2. chog mi śes daṅ / ḥdod chen can la ma yin no = [*nāsaṃtuṣṭamahecchayoḥ*]

3. rñed la yaṅ sred chog mi śes / ma rñed la ḥdod ḥdod chen can = [*prāpte punas tṛṣṇātuṣṭir aprāptecchā mahecchatā* //]

4. Vibhāṣā, 41, 16. — Vasubandhu n'admet pas cette explication.

5. *labdhenāpraṇītenāprabhūtena paritāsa iti / paritāso daurmanasyam / tena hi paritasyati / upakṣīyata ity arthaḥ*. — Voir U. Wogihara, Asaṅga's Bodhisattvabhūmi (Leipsick 1908), p. 34-36 (Śikṣāsamuccaya, 35, 6).

quantité *(aprabhūta)*. L'insatiabilité, c'est le désir des biens, excellents ou en grande quantité, qu'on ne possède pas.

**7** a. Leurs contraires sont leurs contrecarrants. [1]

Les contraires du mécontentement et de l'insatiabilité, à savoir le contentement et le renoncement *(alpecchatā)*, s'opposent au mécontentement et à l'insatiabilité.

**7** b. Ils sont des trois sphères ou purs. [2]

Ils appartiennent aux trois sphères ; ils sont aussi purs *(anāsrava)*. Au contraire, le mécontentement et l'insatiabilité sont seulement du Kāmadhātu.

Que sont, de leur nature, le contentement et le renoncement ?

**7** c. Non convoitise. [3]

Ils ont pour nature la racine de bien, non-convoitise.

**7** c. Les souches des Āryas. [4]

Entendez : « sont non-convoitise *(alobha)* ». Les souches des Āryas, *āryavaṃśas*, sont ainsi nommées parce que les Āryas en naissent. Elles sont aussi *alobha* de leur nature.

**7** c-d. Parmi elles [13 a], trois sont contentement. [5]

Les trois premières — être content du vêtement *(cīvara)*, être content de la nourriture *(piṇḍapāta)*, être content de la couche et du siège *(śayanāsana)* — sont de leur nature contentement.

Le quatrième *āryavaṃśa*, c'est se délecter dans la Destruction et

1. bzlog pa de yi gñen po dag.
2. de gñis khams gsum gtogs dri med.
3. ma chags = [*alobhaḥ*] ; Kośa, ii. 25, iv. 8.
4. ḥphags rigs = [*āryavaṃśāś (ca)*]

Voir Dīgha, iii. 224-5 ; Visuddhimagga, 59, 93, 627. — Vibhāṣā, 181, 3, discute le nom, la nature, etc. des *vaṃśas*. Comment les trois premiers existent-ils dans les sphères supérieures ?

5. de dag las / gsum ni chog śes bdag ñid do = [*teṣāṃ tuṣṭyātmakaṃ trayam*]

dans le Chemin [1]. Il n'est pas contentement. — Comment est-il *alobha* ? — Parce qu'il tourne le dos à l'attachement au plaisir *(kāmarāga)*, à l'attachement à l'existence *(bhavarāga)* (v. 2).

Qu'enseigne Bhavagat par les quatre *āryavaṃśas* ?

**8** a-b. Par trois est enseignée la diète ; par le dernier, l'activité. [2]

Bhagavat, roi de la Loi, établit une certaine diète et une certaine activité pour ses disciples qui, ayant renoncé à leur diète et à leur activité anciennes [3], se sont engagés à chercher la délivrance [4]. Par les trois premiers *āryavaṃśas*, il établit la diète [5] ; par le quatrième il établit l'activité : « Si, avec cette diète, vous faites ces actes, avant longtemps vous obtiendrez la délivrance. »

Pourquoi Bhagavat établit-il semblable diète, semblable activité ?

**8** b. Pour faire obstacle à la naissance de la soif. [6]

Le Sūtra [7] établit que la naissance de la soif est quadruple : « Ô moines, la soif, naissant, naît en raison du vêtement, en raison de l'aliment, en raison de la couche et du siége ; durant, elle dure en raison .... ; s'attachant, elle s'attache .... Ô moines, la soif, naissant,

1. *prahāṇabhāvanārāmatā* = *nirodhamārgārāmatā* ; affection, complaisance à l'endroit du Nirvāṇa et du chemin du Nirvāṇa. — Vibhāṣā, 181, 12, quatre explications. — Dīgha, iii. 225 : ... *pahāṇārāmo hoti pahāṇarato bhāvanārāmo hoti bhāvanārato ... yo hi tattha dakkho ... ayaṃ vuccati ... porāṇe aggaññe ariyavaṃse ṭhito.*

2. gsum gyis thsul bstan tha mas las = [*uktā vṛttis tribhiḥ karmāntyena*]

3. *parityaktasvavṛttikarmāntebhyaḥ*. — *vṛtti* = *jīvikā*, aliments, boisson, etc. ; *karmānta* = métier, labourage ; sur *samyagājīva*, iv. 86 a, vi. 68, *samyakkarmānta*, vi. 68.

4. Hiuan-tsang : « qui, ayant renoncé à la diète vulgaire et à l'activité vulgaire, sont sortis du monde en prenant refuge en Bouddha pour chercher la délivrance ». — Paramārtha : « qui sortent du monde *buddham adhikṛtya*, et cherchent la délivrance ».

5. Hiuan-tsang : Il établit une diète, une activité auxiliaires du chemin.

6. sred pa skye baḥi gñen poḥi phyir = [*tṛṣṇodayaṃ prati* /]

7. Mahāsaṃgīti = Dīgha, iii. 228, Aṅguttara, ii. 10, 248, sur les quatre productions de soif, *taṇhuppāda*. La quatrième *itibhavābhavahetu taṇhā uppajjamānā uppajjati* correspond, dans notre texte, à *itibhavavibhavahetos tṛṣṇā*.

naît *en raison de* telle existence et non existence ..... » [1]. C'est pour lui faire obstacle que sont enseignés les quatre *āryavaṃśas*.

**8** c-d. Pour arrêter momentanément [13 b] ou définitivement le désir de l'objet de l'idée de sien et de soi. [2]

C'est une autre manière de dire la même chose. L'objet de l'idée de sien, c'est le vêtement. L'objet de l'idée de soi, c'est l'*āśraya*, le complexe sensoriel et mental. Le désir, c'est la soif.

Les trois premiers *āryavaṃśas* détruisent pour un temps le désir pour les choses qu'on regarde comme siennes. Le quatrième *āryavaṃśa* arrête définitivement le double désir.

Nous avons expliqué les qualités requises pour que la *bhāvanā* puisse réussir [3]. — L'ascète étant de la sorte un vase *(bhājana)* convenable, comment, par quelle porte, entrera-t-il dans la *bhāvanā* ?

**9** a-b. Y entrent, par la méditation de l'horrible *(aśubhā)* et l'attention à la respiration *(ānāpānasmṛta)*, [4]

*Smṛta*, c'est-à-dire *smṛti*. — Qui entre par l'*aśubhā* ? Qui entre par l'*ānāpānasmṛti* ?

Respectivement,

**9** c. Ceux en qui le désir *(rāga)* et l'imagination *(vitarka)* sont prédominants. [5]

1. *itibhavavibhavahetoḥ* (= ḥbyuṅ ba daṅ ḥjig pa de lta buḥi phyir) ; Hiuan-tsang omet *iti* que Paramārtha traduit. — Vyākhyā : Le mot *iti* indique les diverses espèces de *bhava* et de *vibhava (bhavavibhavaprakārābhidyotaka)*. Soif pour une certaine sorte d'existence : « Puissé-je être Indra ! Puissé-je être Cakravartin ! » ; soif de *vibhava* ou *vināśa*, inexistence : « Puissé-je être anéanti ! Puissé-je ne pas exister après la mort ! » *(aho batocchidyeyaṃ na bhaveyaṃ paraṃ maraṇād ityādi)*. Voir Kośa, v. 10 c (trad. p. 29, 30), v. 19.

2. bdag gir bdag ḥdzin dṅos ḥdod pa / de yi dus daṅ gtan zhiḥi phyir = [*mamātmagrāhavastvicchā*]*tatkālātyantaśāntaye* //

3. Littéralement : « Chez quelle sorte de personne la *bhāvanā* réussira ». — Hiuan-tsang : « ... quel réceptacle *(bhājana)* peut être le point d'appui de la *bhāvanā* ».

4. de la ḥjug pa mi sdug daṅ / dbugs rṅub ḥbyuṅ ba dran pa yis / = [*tatrāvataranty aśubhayānāpānasmṛtena ca*]

5. ḥdod chags rnam rtog lhag rnams so / = [*rāgavitarkabahulāḥ*]

Vibhāṣā, 127, 4. — D'après Abhisamayālaṃkārāloka, on est *vitarkacarita* par

On appelle *rāgādhika*, *vitarkādhika*, ceux en qui le *rāga* et le *vitarka* sont *adhika*. Ceux en qui le *rāga* surgit vite et pour un petit motif, avec violence *(pratyāsannam atyarthaṃ rāgacarita)*, entrent par l'*aśubhā*. Ceux qui sont imaginatifs *(vitarkacarita)* entrent par l'*ānāpānasmṛti*.

Certains maîtres disent [14 a] : L'*ānāpānasmṛti*, ayant un objet non varié *(avicitra)*, — elle porte sur le ' vent ' *(vāyu)* où il n'y a pas différences de couleur et de figure, — a pour résultat de couper le procès imaginatif *(vitarka)* ; tandis que l'*aśubhā*, ayant pour objet une variété de couleurs et de figures, provoque le *vitarka*.

D'autres maîtres disent : L'*ānāpānasmṛti* coupe le *vitarka* parce qu'elle n'est pas tournée vers le dehors *(abahirmukhatvāt)*, car elle porte sur la respiration. L'*aśubhā* est tournée vers le dehors, comme la connaissance visuelle *(cakṣurvijñānavat)* ; non pas qu'elle soit connaissance visuelle : mais elle est la contemplation *(upanidhyāna*, viii. 1 = *nirūpaṇa)* de l'objet de la connaissance visuelle. »

Le désir *(rāga)* est quadruple : (1) désir des couleurs, (2) désir des figures, (3) désir des contacts ou des tangibles, (4) désir des honneurs. — Au premier s'oppose l'*aśubhā* [1] qui a pour objet le cadavre bleuissant *(vinīlaka)*, pourrissant *(vipūyaka)*, etc. Au second, l'*aśubhā* qui a pour objet le cadavre dévoré *(vikhāditaka)* et déchiqueté *(vikṣiptaka)* [14 b]. Au troisième, l'*aśubhā* qui a pour objet le cadavre mangé par les vers *(vipaḍumaka = utpannakrimika)* et le squelette tenu ensemble par les nerfs [2]. Au quatrième, l'*aśubhā* qui a pour objet le cadavre immobile.

*rāgavikalpabāhulya*. — Sūtrālaṃkāra (Huber), § 42 : A l'ancien blanchisseur on enseigne l'*aśubhā*, à l'ancien forgeron le *prāṇāyāma*.

Comment on arrête les *vitarkas*, Majjhima, i. 118, Vitakkasaṃthānasutta.

*rāgacarita*, *tṛṣṇācarita*, iv. 80 a, 100 a ; opposé à *dṛṣṭicarita*.

1. Sur l'*aśubhabhāvanā*, Mahāvyutpatti, 52 ; le Sūtra sur les *vimuktyāyatanas* cité Vyākhyā p. 57 (ad I, 27) a une liste légèrement différente qui se termine : *vikṣiptakaṃ vā asthi vā asthisaṃkaliko vā*. — Dīgha, ii. 296 *(aṭṭhisaṃkhalika)* ; Dhammasaṅgaṇi, 264 ; Atthasālinī, 298 ; Visuddhimagga, 178 ; Brethren, Psalms, p. 125 ; Przyluski, Açoka, 386 ; Maitri-upaniṣad, i. 3.

Voir Kośa, viii. 29, 32, 35 b-d.

2. rgyus pas braṅ breṅ du sbrel baḥi ken rus. — Paramārtha : rouge-nerfs-attaché-os. — Hiuan-tsang a seulement *vipaḍumaka*.

D'une manière générale,

**9** d. Le squelette pour toutes les catégories de convoiteux. [1]

Dans la chaîne des ossements manque le quadruple objet de désir *(rāgavastu)*, couleur, figure, contact, honneurs. Donc l'*aśubhā* qui a pour objet les ossements s'oppose à tous les désirs.

L'*aśubhā* n'a pas pour résultat l'abandon *(prahāṇa)* des passions *(kleśa)* ; mais seulement l'arrêt *(viṣkambhaṇa)* des passions, car elle est un acte d'attention portant, non sur la réalité, mais sur une représentation volontaire ; portant, non sur la totalité des choses, mais seulement sur une partie du visible du Kāmadhātu. [2]

L'ascète *(yogācāra)* qui cultive l'*aśubhā* est ou bien ' un commençant ' *(ādikārmika)*, ou bien ' un maître ' *(kṛtaparijaya)*, ou bien ' un maître absolu de l'acte d'attention ' *(atikrāntamanaskāra)*. [3]

**10** a-b. Le commençant, en élargissant la vue des ossements jusqu'à la mer, et en la réduisant. [4]

L'ascète qui désire cultiver l'*aśubhā*, fixe tout d'abord sa pensée sur un membre de son corps [5], ou l'orteil, ou le front, ou toute autre partie à son choix ; ensuite, il ' purifie ' l'os, c'est-à-dire il en écarte la chair, en supposant que la chair pourrit et tombe ; il élargit progressivement sa vision et arrive à voir son corps tout entier réduit au squelette. De même, pour accroître son pouvoir de vision *(adhimukti)*, il se fait la même idée *(adhimucyate)* d'un second individu, des individus du Vihāra, de l'Ārāma, du village, de la contrée, jusqu'à ce que l'univers, que l'océan entoure [15 a], soit conçu comme

1. ken rus chags bcas thams cad la = [*śṛṅkhalā sarvarāgiṣu* //]

2. *adhimuktiprādeśikamanasikāratvāt.* — Sur l'adhimuktimanasikāra, ii. 72, p. 325 de la traduction et ci-dessous p. 152, 155.
*viṣkambhaṇa* = *vikkhambhana*, Visuddhimagga, 5.

3. La Vibhāṣā, 40, 1, expose quatre opinions sur ces trois catégories d'ascètes.

4. rus pa rgya mthsoḥi bar du ni / spro zhiṅ sdud pas las daṅ po = *āsamudrāsthivistārasaṃkṣepād ādikarmikaḥ* /

5. *svāṅgāvayave cittam upanibadhnāti.* — Dans l'exercice préparatoire *(prayogakāle)* il faut éviter toute occasion de désir ; donc l'ascète ne considérera pas une partie d'un corps féminin.

plein de squelettes. Alors il réduit sa vision, pour fortifier le pouvoir de vision [1], jusqu'au moment où il voit seulement son propre corps à l'état de squelette. — La méditation d'*aśubhā* se trouve alors complète ; et désormais l'ascète est un commençant *(ādikārmika)*.

**10** c-d. Le ' maître ' en écartant l'orteil, etc., jusque : la moitié du crâne. [2]

Pour fortifier ce pouvoir de vision réduite [3], l'ascète fait abstraction des os du pied, et considère les autres ; ainsi de suite, réduisant toujours, jusqu'au moment où, écartant une moitié du crâne, il ne considère plus que l'autre moitié : l'ascète est alors un maître *(kṛtaparijaya)* ; il possède la maîtrise dans l'acte d'attention qui constitue la vision.

**11** a-b. Tenant sa pensée entre les deux sourcils, il est ' un maître absolu dans l'acte d'attention '. [4]

Il fait encore abstraction de la moitié du crâne et tient sa pensée entre les deux sourcils. Il est alors un ascète « en qui l'acte d'attention d'*aśubhā* est achevé ».

L'*aśubhā* peut être petite par l'exiguïté *(parītta)* de son objet *(ālambana)*, sans être petite par la maîtrise *(vaśitā)* de l'ascète. Donc quatre alternatives : (1) l'ascète est maître de l'acte d'attention qui constitue la vision (*jitamanaskāra* ou *atikrāntamanasikāra)* et ne considère que son propre corps *(saṃkṣepacitta)* ; (2) l'ascète n'est pas maître de l'acte d'attention, mais considère l'univers rempli de squelettes *(vistāracitta)* ; (3) l'ascète n'est pas maître de l'acte d'attention et ne considère que son propre corps ; (4) l'ascète est maître de l'acte d'attention et considère l'univers rempli de squelettes.

1. Tibétain : « pour réduire ou concentrer sa pensée ».

2. rkaṅ rus nas ni thod phyed bar / btaṅ bas sbyaṅ ba byas par bśad = *pādāsther ākapālārdhaṃ kṛtaparijayāhvayaḥ* //

3. Tibétain : « Pour que la pensée soit encore plus concentrée ».

4. smin maḥi bar du sems ḥdzin pas / yid la byed pa rdzogs pa yin = *atikrāntamanaskāro bhrūmadhye cittadhāraṇāt* /

Qu'est de sa nature l'*aśubhā* ? A combien de terres appartient-elle ? Quel est son objet ? Par qui est-elle produite ? [15 b]

**11** c-d. L'*aśubhā* est non-désir *(alobha)* ; elle est de dix terres ; elle a pour objet le visible du Kāmadhātu ; elle est produite par les hommes. [1]

Sa nature est *alobha*. [2]

Les dix terres dans lesquelles peut se trouver l'ascète pour la produire, sont les quatre *dhyānas*, les quatre *sāmantakas* (vestibules des quatre *dhyānas*, viii. 22), le *dhyānāntara* et le Kāmadhātu.

Son objet est le visible *(dṛśya)* du domaine du Kāmadhātu. Par visible, il faut entendre couleur et figure. — C'est dire qu'elle a pour objet la ' chose ' *(arthālambana)* et non pas le ' nom ' *(nāman)*.

Seuls les hommes la produisent [3] ; non pas les êtres des autres destinées, ni à plus forte raison les êtres des sphères supérieures. Même, parmi les hommes, les habitants de l'Uttarakuru ne la produisent pas.

De son nom, *aśubhā*, contemplation de l'horrible : donc elle a pour ' aspect ' *(ākāra)* l'horrible. [Elle n'a pas l'aspect d'impermanent, *(anitya)*, etc. : elle contemple le visible comme horrible et non pas comme impermanent, etc.]

Passée, elle a un objet passé ; présente, un objet présent ; future, un objet futur : en d'autres termes, son objet lui est contemporain *(yadadhvikā tadadhvikālambanā)*. Lorsqu'elle est ' non destinée à naître ' *(anutpattidharmikā)*, son objet est tritemporel.

Comme elle est ' acte d'attention sur un objet imaginaire ' *(adhimuktimanasikāra)*, elle est impure *(sāsrava)*. [4]

1. mi sdug ma chags sa bcu daṅ / dmigs pa ḥdod snaṅ mis bskyed do = *alobho daśabhūḥ kāmadṛśyālambā nṛjāśubhā* // — Cité Vyākhyā ad viii. 32.

Hiuan-tsang met dans la Kārikā tous les caractères mentionnés dans le Bhāṣya : « Non désir, de dix terres, ayant pour objet le visible du Kāmadhātu, produite par les hommes, horrible, ayant un objet de son époque, impure, obtenue de deux manières ».

2. Vibhāṣā, 40, 7, trois opinions. Vasubandhu adopte la troisième.

3. Particulièrement Śāriputra et Aniruddha, capables de méditer l'*aśubhā* au sujet du Bouddha et des déesses (Vibhāṣā).

4. Voir ci-dessus p. 150. L'*aśubhā* ne coupe pas les passions ; elle est donc

Suivant qu'elle a été ou non pratiquée dans une existence antérieure, elle est obtenue par détachement *(vairāgyalābhikī)* ou par exercice *(prayoga)*. (vii. 41 d, 44 b)

Tels sont les caractères de l'*aśubhā*. [16 a]

**12** a-c. L'*ānāpānasmṛti* est *prajñā*, appartient à cinq terres, a pour objet le vent, est pratiquée par des êtres du Kāmadhātu. [1]

*Āna*, c'est-à-dire ' inspiration ' *(śvāsa)*, entrée du vent ; *apāna*, expiration, sortie du vent. ' Mémoire ' *(smṛti)* portant sur l'un et l'autre, c'est l'*ānāpānasmṛti*. [2]

L'*ānāpānasmṛti* est de sa nature *prajñā*, une connaissance portant sur l'inspiration et l'expiration. Cette *prajñā* est nommée *smṛti*, de même que les *smṛtyupasthānas*, ' applications de *prajñā* ', sont nommées ' applications de mémoire ', — parce que cette *prajñā*, l'*ānāpānaprajñā*, est provoquée par la force de la mémoire *(smṛtibalādhānavṛttitvāt)*. [3]

Elle est pratiquée dans cinq terres, à savoir les trois premiers *sāmantakas*, le *dhyānāntara*, le Kāmadhātu, parce qu'elle est associée à l'indifférence *(upekṣā)* (voir viii. 7, 23, etc.). [4] En effet, dit l'Ecole, la sensation agréable et pénible *(sukha, duḥkha)* [du Kāmadhātu] est favorable au *vitarka* : donc l'*ānāpānasmṛti*, qui est l'antagoniste du *vitarka*, ne peut être associée à *sukha* et à *duḥkha*. En outre, les deux sensations agréables *(sukha, saumanasya)* [des *dhyānas*] font obstacle *(pratyanīka, paripanthin)* à l'application

impure ; seules les méditations qui comportent la vue des seize aspects (douleur, impermanence, etc.) coupent les passions.

1. dbugs rñub dbugs ḥbyuṅ dran pa ni / śes rab sa lña spyod yul rluṅ / ḥdod rten = *ānāpānasmṛtiḥ prajñā* [*pañcabhūr vāyugocarā / kāmāśrayā*]

Visuddhimagga, 111, 197, 266-293 ; d'après Saṃyutta, v. 321, etc. — Saundarananda, xv. 64. — Sur *prāṇāyāma*, etc., Hopkins, Yoga-technique in the Great Epic, JAOS. xxii. 333.

2. D'après Hiuan-tsang, explication du Sūtra (Saṃyukta, 29, 2) ; Vibhāṣā, 26, 8, cite le Prajñāptiśāstra.

3. Voir ci-dessous p. 160-161.

4. Il y a *upekṣā* dans le quatrième *dhyāna*, mais l'inspiration et l'expiration y font défaut.

de l'esprit à un objet *(avadhāna, ābhoga)*. [16 b] Et l'*ānāpānasmṛti* ne peut être réalisée que par cette application.

Mais d'après les docteurs qui croient que les *dhyānas* fondamentaux *(mūladhyāna)* comportent la sensation d'indifférence *(upekṣendriya)* (Vibhāṣā, 26, 9), l'*ānāpānasmṛti* est de huit terres, en ajoutant les trois premiers *dhyānas* : les terres supérieures ne sont plus terres où l'on respire. (Voir viii. 7)

L'objet de l'*ānāpānasmṛti* est le vent.

Elle a pour point d'appui *(āśraya)* le Kāmadhātu, c'est-à-dire est pratiquée par les hommes et les dieux du Kāmadhātu, parce que le *vitarka* y abonde *(vitarkabhūyastvāt)*. Elle est obtenue soit par détachement, soit par exercice. Elle est *tattvamanasikāra*, une inspection portant sur la chose réelle. [1] Elle appartient exclusivement aux Bouddhistes *(idaṃdharman)*.

**12** c. Non pas par les étrangers. [2]

En effet, d'une part, l'enseignement de l'*ānāpānasmṛti* leur manque [3] ; d'autre part, ils sont incapables de découvrir *(avabodha)* par eux-mêmes les *dharmas* subtils.

**12** d. Elle a six aspects, calcul, etc. [4]

Elle est parfaite lorsqu'elle est munie de six opérations : compter, suivre, fixer, observer, transplanter, purifier. [5]

i. Compter *(gaṇanā)*. — Fixer la pensée sur l'inspiration et l'expiration, sans effort ou contention *(abhisaṃskāra)*, laisser le corps et la pensée tels quels [6] ; par la mémoire seule compter de un jusqu'à

1. Vibhāṣā, 82, 5, opinions divergentes : elle est aussi *adhimuktimanaskārasaṃprayuktā*.

2. phyi mahi ma yin no = [*na bāhyānām*]

3. Les non-bouddhistes possèdent l'enseignement *(upadeśa)* du *prāṇāyāma*, non de l'*ānāpānasmṛti*.

4. bgraṅ la sogs pa rnam pa drug = [*ṣaḍvidhā gaṇanādayaḥ* //]

5. Mahāvyutpatti, § 53 ; Dīgha, ii. 291 (Warren, p. 354 ; Sp. Hardy, Eastern Monachism, p. 267) ; Majjhima, i. 425.

On a : *gaṇanā anugamaḥ sthānam upalakṣaṇā vivartanā pariśuddhiḥ*.

6. *kāyaṃ cittaṃ cādhyupekṣya* : sans se préoccuper du corps ou de la pensée. — Vyākhyā : *adhyupekṣya = anāsahya*.

dix. Par crainte d'*abhisaṃksepa* et de *vikṣepa* de la pensée (vii. 11), pas en dessous, pas au dessus de dix. — Trois défauts à éviter : a. compter avec omission, en prenant deux pour un ; b. compter trop haut, en prenant un pour deux ; c. compter d'une manière confuse, en prenant l'inspiration pour l'expiration et réciproquement. Le calcul qui évite ces défauts est correct [17 a]. — Si, au cours de l'exercice *(antarā)*, la pensée devient distraite *(vikṣipta)*, il faut à nouveau compter dès le point de départ jusqu'à ce que le recueillement *(samādhi)* soit obtenu.

ii. Suivre *(anugama)*. — Sans contention, suivre la marche de l'air qui entre et sort, jusqu'où il va dans les deux sens : l'air inspiré occupe-t-il tout le corps ou se rend-il dans une partie ? L'ascète suit l'air inspiré dans la gorge, le cœur, le nombril, les reins *(kaṭi)*, la cuisse, et ainsi de suite jusqu'aux deux pieds ; l'ascète suit l'air expiré jusqu'à la distance d'une main et d'une coudée. — D'après d'autres maîtres [1], il suit l'expiration jusqu'au ' cercle du vent ' *(vāyumaṇḍala)* [2] qui soutient l'univers et jusqu'aux vents Vairambhas [3]. Cette opinion n'est pas admissible, car l'*ānāpānasmṛti* est *tattvamanasikāra*, vue des choses comme elles sont.

iii. Fixer *(sthāna)* [4]. — Lier la mémoire de façon qu'elle se tienne au bout du nez, ou entre les sourcils, ou à un autre endroit jusqu'à l'orteil ; fixer la pensée ; voir le souffle se tenant dans le corps comme le fil d'un collier de perles [5] ; constater s'il est froid ou chaud, défavorable ou propice (Vibhāṣā, 26, 12).

iv. Observer, analyser *(upalakṣaṇā)*. — « Ces souffles ne sont pas

1. Non mentionnés dans Vibhāṣā. 2. Kośa, iii. 45 c-d.

3. Divya, 105, *vairambha* et *vairambhaka* ; Saṃyutta, ii. 231, *verambhavātakhitta* (var. *veramba*°) *sakuna* ; Jātaka, traduction, iii. 164, 287, 288.

4. Vibhāṣā, 26, 12. — Paramārtha : Ou entre les sourcils, ou à la pointe du nez, dans l'endroit préféré et jusqu'à l'orteil, fixer la mémoire de manière à ce qu'elle se tienne au milieu comme le fil qui soutient les perles. — Tibétain : Comme un *maṇisūtra*, placé du bout du nez à l'orteil, constater si les souffles *(āśvāsapraśvāsāḥ)* sont favorables ou défavorables, froids ou chauds. — Vyākhyā : *kim anugrāhakā ete yāvad uṣṇā iti sthāpanī (?) veyaṃ draṣṭavyā kāyapradeśa evānugrāhakādiviśeṣasthāpanataḥ.*

5. *maṇisūtravat*. — Comparer Eastern Monachism, 269, Dīgha, i. 76.

seulement vent *(vāyu)*, mais ils sont les quatre grands éléments *(mahābhūta)*, et encore *rūpa* dérivé de ces quatre ; et la pensée avec les *dharmas* mentaux repose sur eux » : de la sorte l'ascète découvre par analyse *(upalakṣayati)* les cinq *skandhas*. [17 b]

v. Modifier *(vivartanā)*. — L'ascète modifie la pensée qui avait pour objet le vent et il emploie la pensée à des *dharmas* de plus en plus bons *(smṛtyupasthānas*, vi. 14, *uṣmagata*, vi. 17, etc.) jusque et y compris les *lokottaradharmas* (vi. 19 b).

vi. Purifier *(pariśuddhi)*. Entrer dans le *darśanamārga* (vi. 26), dans le *bhāvanāmārga*.

D'après d'autres docteurs (Vibhāṣā, 26, 12), la *vivartanā* est l'élévation progressive depuis les *smṛtyupasthānas* jusqu'au *vajropamasamādhi* (vi. 44 c). La *pariśuddhi*, c'est le *kṣayajñāna*, l'*anutpādajñāna* et l'*aśaikṣī samyagdṛṣṭi* (vi. 50 c).

Il y a une stance-sommaire : « On enseigne que l'*ānāpānasmṛti* a six aspects : *gaṇanā, anugama, sthāna, lakṣaṇā, vivartanā* et *pariśuddhi*. » [1]

**13** a. L'inspiration-expiration comme le corps. [2]

Les deux souffles, étant partie *(pradeśa)* du corps, appartiennent à la même terre que le corps.

Ils n'existent pas chez les êtres de l'Ārūpyadhātu, chez les êtres embryonnaires, chez les êtres inconscients *(acitta)*, chez les êtres entrés dans le quatrième *dhyāna* : leur existence suppose donc le corps (le corps n'existe pas dans l'Ārūpya), un certain corps (un corps pré-

1. [*gaṇanānugamasthānopalakṣaṇāvivartanāḥ* /
*pariśuddhiḥ ṣaḍākārā ānāpānasmṛtiḥ smṛtā* //]

2. dbugs rñub dbugs ḥbyuṅ gaṅ las lus = *ānāpānau yataḥ kāyaḥ*. — Vibhāṣā, 26, 4. — Quelques-uns disent : Elle appartient à la terre à laquelle appartient le corps. Chez un être du Kāmadhātu, lorsqu'il a une pensée du Kāmadhātu, c'est avec une pensée du Kāmadhātu que procède l'inspiration-expiration ; lorsqu'il a une pensée du premier *dhyāna*, c'est avec une pensée du premier *dhyāna* .... D'autres disent : Elle appartient à la terre à laquelle appartient la pensée .... Comme l'inspiration-expiration est une partie du corps, la première opinion est la bonne.

sentant des vides, que n'ont pas les êtres embryonnaires), la pensée (qui fait défaut aux Inconscients), une certaine sorte de pensée (qui manque au quatrième *dhyāna).* Lorsque le corps [18 a] présente des vides *(śuṣirakāya),* lorsque la pensée appartient à une terre où il y a respiration *(āśvāsapraśvāsabhūmicitta),* alors il y a inspiration-expiration (Vibhāṣā, 26, 2).

Il y a inspiration à la naissance et au moment où l'on sort du quatrième *dhyāna.* Il y a expiration à la mort et au moment où l'on entre dans le quatrième *dhyāna.*

**13** b. Elle appartient aux êtres vivants. [1]

Elle est *sattvākhya,* non pas *asattvākhya* (i. 10 b).

**13** b. Elle n'est pas « assumée ». [2]

Car elle ne fait pas partie de l'organisme sensoriel *(indriyapṛthagvṛtti, indriyavinirbhāgin)* (i. 34 c-d).

**13** c. Elle est d'écoulement. [3]

Elle diminue lorsque le corps s'accroît ; coupée, elle reprend : donc elle n'est pas ' d'accroissement ' *(aupacayikī,* i. 37), elle n'est pas ' née de rétribution ' *(vipākaja).* En effet, le *rūpa* né de rétribution ne reprend pas *(punaḥpratisaṃdhāna)* après avoir été coupé *(chinna).* (i. trad. p. 69, n. 2)

**13** c-d. Elle n'est pas observée par une pensée inférieure. [4]

1. sems can zhes bya = [*sattvākhyau*]
2. ma zin paḥo = [*anupāttikau* /]
3. rgyu mthun las byuṅ. — Voir ii. 57 c.
4. ḥog ma yi / yid kyis de gñis mi rtogs so = [*adharamanasā nopalakṣitau* //]

Paramārtha : « Pas objet d'une pensée inférieure ni d'autre pensée ». Commentaire : « Ces deux souffles, une pensée de leur terre ou d'une terre supérieure peut les prendre pour objet. Non pas une pensée inférieure ; non pas non plus une pensée *airyāpathika* ou *nairmāṇika* ».

Vyākhyā : *nādhareṇairyāpathikanairmāṇikena iti / airyāpathikaṃ nairmāṇikaṃ ca cittam adharabhūmikaṃ saṃmukhībhavati yāvac caturthadhyānopapannasyety ata āśaṅkyocyate nādharabhūmikābhyāṃ tābhyām upalakṣaṇam.* — Voir ii. trad. p. 320.

L'inspiration-expiration est observée par une pensée de sa terre ou par une pensée d'une terre supérieure ; non pas par une pensée *airyāpathika* ou *nairmāṇika* d'une terre inférieure. [xxiii]

Nous avons dit les deux portes d'entrée. Ayant, par ces deux portes, obtenu le recueillement *(samādhi)*, en vue de réaliser *(saṃpādana)* la connaissance spéculative *(vipaśyanā)*,

**14** a-b. Ayant réalisé le calme, il cultivera les *smṛtyupasthānas*. [1]

Comment cela ? [1 b]

**14** c-d. Par la considération des caractères, doubles, du corps, de la sensation, de la pensée et des *dharmas*. [2]

En considérant le caractère propre *(svalakṣaṇa)* et les caractères généraux *(sāmānyalakṣaṇa)* [3] du corps, de la sensation, de la pensée et des *dharmas*.

1. zhi gnas grub par gyur pa yis / dran pa ñer bzhag bsgom par bya = [*niṣpannaśamathasyaiva smṛtyupasthānabhāvanā* /]

La pratique des *smṛtyupasthānas* produit la connaissance parfaite, car Bhagavat a dit : *ekāyano 'yaṃ bhikṣavo mārgo yad uta smṛtyupasthānāni / kevalo 'yaṃ kuśalarāśiḥ yad uta catvāri smṛtyupasthānāni* (Comp. Saṃyutta, v. 167, 146).

Les Nirvedhabhāgīyas (vi. 17) sont *smṛtyupasthāna ;* le chemin de la vue des vérités est, de sa nature, *dharmasmṛtyupasthāna ;* mais l'auteur examine ici le *smṛtyupasthāna* impur *(sāsrava)*, exercice préparatoire à l'entrée dans le chemin.

Le *smṛtyupasthāna* est le premier des *bodhipākṣikas*, vi. 67.

Voir Kośa vi. 18 a, 19 d, 67 et suiv., vii. 15, etc. — Aṅguttara, i. 43, Dīgha, ii. 290, Majjhima, i. 56, Saṃyutta, v. 141 ; Visuddhimagga, 239-266 ; Fragments d'Idikutsari (Pischel, Ac. de Berlin, 28 juillet 1904, p. 1143), avec *cittānupaśyatā* pour *anupaśyanā*.

2. lus thsor sems daṅ chos rnams la / mthsan ñid gñis su yoṅs brtags pas = *kāyavic*[*cittadharmāṇāṃ dvilakṣaṇaparīkṣaṇāt* //]

3. Vibhāṣā, 42, 5. — Voir ii. 72, p. 325 de la traduction.

Dans l'école du Vijñānavāda la considération des caractères aboutit à la considération de l'absence des caractères, comme on voit dans Bodhisattvabhūmi, I. xvii, fol. 100 b : *kathaṃ ca bodhisattvo mahāyānanayena saptatriṃśataṃ bodhipakṣyān dharmān yathābhūtaṃ prajānāti / iha bodhisattvaḥ kāye kāyānudarśī viharan naiva kāyaṃ kāyabhāvato vikalpayati nāpi sarveṇa sarvam abhāvataḥ / tāṃ ca kāyanirabhilāpyasvabhāvadharma-*

Le caractère propre, c'est-à-dire la nature propre *(svabhāva)*.

Les caractères communs, à savoir : « Tous les *saṃskṛtas* sont impermanents ; tous les *dharmas* impurs *(sāsrava)* sont douloureux ; tous les *dharmas* sont vides *(śūnya)* et non-soi *(anātmaka)*. »

Quelle est la nature propre du corps ? — Grands éléments et *rūpa* dérivé des grands éléments. (i. 12, ii. 65)

Par *dharmas*, il faut entendre les *dharmas* qui ne sont ni le corps, ni la sensation, ni la pensée. (Vibhāṣā, 187, 2)

D'après l'École, le *kāyasmṛtyupasthāna* est réalisé lorsque, étant recueilli *(samāhita)*, on voit dans le corps les atomes et les moments successifs *(kṣaṇa)*.

Quelle est la nature des *smṛtyupasthānas* ?

Le *smṛtyupasthāna* est triple : *smṛtyupasthāna* en soi *(svabhāva)*, par connexion *(saṃsarga)*, en qualité d'objet *(ālambanasmṛtyupasthāna)*.

Le *smṛtyuprasthāna* en soi est

**15** a. *Prajñā*. [1]

Quelle est la *prajñā* ?

**15** a. Provenant d'audition, etc. [2]

Provenant d'audition, de réflexion, de recueillement *(śrutamayī, cintāmayī, bhāvanāmayī)*. Le *smṛtyupasthāna* est également triple, provenant d'audition, de réflexion, de contemplation.

**15** b. Les autres, par connexion et comme objet. [3]

*tāṃ prajānāti / iyam asya pāramārthikī kāyekāyānupaśyanā smṛtyupasthānam / saṃvṛtinayena punar bodhisattvasyāpramāṇavyavasthānanayajñānānugataṃ kāyekāyānupaśyanāsmṛtyupasthānaṃ veditavyam / ... sa naiva kāyādīn dharmān duḥkhato vā vikalpayati samudayato vā nāpi taṭprahāṇaṃ nirodhataḥ kalpayati nāpi taṭprāptihetuṃ mārgataḥ kalpayati / nirabhilāpyasvabhāvadharmatayā ca duḥkhadharmatām .... prajānāti.*

1. śes rab = [*prajñā*]. — Voir i. 2 a, ii. 24, vii. 1.
2. thos sogs las byuṅ baḥo = [*śrutādimayī*]
3. gzhan ni ḥbrel daṅ dmigs pa las = *anye saṃsargālambanāt.*

Les autres *dharmas*, les *dharmas* qui ne sont pas *prajñā*, quand ils sont des *dharmas* coexistant à la *prajñā*, sont *smṛtyupasthāna* par connexion *(saṃsarga°)*; quand ils sont l'objet de la *prajñā* et des *dharmas* coexistant à la *prajñā* (en d'autres termes, quand ils sont l'objet du *svabhāva* et du *saṃsargasmṛtyupasthāna)*, ils sont *smṛtyupasthāna* comme objet *(ālambanasmṛtyupasthāna)*.

Comment savons-nous que le *smṛtyupasthāna* en soi est *prajñā* ? — Parce qu'il est dit dans le Sūtra : *kāye kāyānupaśyī smṛta upasthitasmṛtiḥ*. [1] [2 a]

Qu'est-ce que l'*anupaśyanā* ? — C'est *prajñā*. En effet, par la *prajñā*, celui qui est muni de *prajñā* devient un *anupaśya* [2]. C'est ainsi que le Sūtra dit encore : *adhyātmaṃ kāye kāyānupaśyī viharati*. — Le mot *kāyānupaśyin* s'explique comme il suit : celui qui possède *anupaśya* ou *darśana* [3], on le nomme *anupaśyin ;* celui qui est *anupaśyin* à l'endroit du corps, on le nomme *kāyānupaśyin*.

Pourquoi donner à la *prajñā* le nom de *smṛtyupasthāna* ? — Les Vaibhāṣikas disent : En raison du rôle prépondérant *(udrekatva, adhikatva)* de la mémoire *(smṛti)*, [qui présente l'objet à la *prajñā*] ; comme un coin *(kīla)* contribue à la scission du bois [4] ; c'est grâce à

1. Madhyama, 20. Comparer Saṃyutta, v. 331.

2. *tayā hi prajñayā tadvān prajñāvān anupaśyaḥ kriyata iti / anupaśyatīty anupaśyaḥ pāghrādhmādheḍdṛśa iti śapratyayaḥ* (iii. 1, 137) / *anupaśyaṃ pudgalaṃ karotīty anupaśyayati prajñā / svabhāve tv evaṃ vigrahaḥ / anupaśyasya karaṇam anupaśyaneti / tayā hi prajñayā tadvān prajñāvān anupaśyaḥ kriyate / yathā prajñāyogāt prājñaḥ pudgala ucyate / evam anupaśyanāyogād anupaśya ity ato 'nupaśyanā prajñeti siddham.*

Les formes du type *anupaśyanā* sont critiquées Bhāmatī, ii. 32, et ailleurs.

3. *anupaśyam asyāsti / kiṃ tat / darśanam* (= jñāna, vii. 7) / *darśanalakṣaṇam hy anupaśyam / ato 'nupaśyī pudgalo daṇḍivat / tataḥ saptamītatpuruṣaḥ kāye 'nupaśyī kāyānupaśyīti / kāyam anupaśyayituṃ śīlam asyeti kāye 'nupaśyīti / ṇinir api yadi vidhīyeta tathāpy etad rūpaṃ sidhyatīti paśyāmaḥ /*

4. *dārupāṭakīlasaṃdhāraṇavat / smṛtibalādhānavṛttitvāt* .... Vyākhyā : *yadi hi smṛtir ālambanaṃ dhārayaty evaṃ prajñā prajānātīti / tad evaṃ smṛtyopatiṣṭhata iti smṛtyupasthānaṃ prajñā.*

Hiuan-tsang : Comme la hache (= *prajñā*) coupe le bois (= corps, sensation, etc.) soutenu par la force de la cheville (= mémoire).

la force de la mémoire que la *prajñā* est active à l'endroit de l'objet. [1]

Mais la bonne explication est la suivante : La mémoire est appliquée *(upatiṣṭhate)* [2] par elle ; donc la *prajñā* est *smṛtyupasthāna* (= *smṛter upasthānam)* ; en effet, de la manière dont l'objet *(artha)* est vu par la *prajñā*, de cette manière il est ' exprimé ' *(abhilapyate)*, c'est-à-dire saisi par la mémoire [3]. — C'est ainsi que l'Āyuṣmān Aniruddha a dit : « Il demeure ayant la notion exacte du corps à l'endroit du corps *(kāye kāyānupaśyī viharati)* : sa mémoire est établie et fixée ayant pour objet le corps » (Saṃyutta, v. 294). — Et Bhagavat a dit : « Il demeure *kāye kāyānupaśyin* ; sa mémoire est appliquée *(upaṣṭhita)*, non défaillante » *(asaṃmuṣṭa* ; voir Saṃyutta, v. 331).

Objection. — Cependant le Sūtra dit : « Ô moines, comment est l'origine *(samudaya)*, comment est la disparition des *smṛtyupasthānas* ? Par l'origine de la nourriture, origine du corps ; par la disparition de la nourriture, disparition du corps ; par l'origine du contact, origine de la sensation .... ; par l'origine du *nāmarūpa* .... ; par l'origine du *manasikāra* .... » (Saṃyukta, 20, 4). Donc le *smṛtyupasthāna*, c'est le corps, etc.

Réponse. — Dans ce Sūtra nous avons affaire, non pas au *smṛtyupasthāna* en soi, mais « à ce qui est *smṛtyupasthāna* en qualité d'objet » : la mémoire y est appliquée *(upatiṣṭhate)*, donc c'est *smṛtyupasthāna*. Le nom diffère d'après l'objet *(kāyasmṛtyupasthānam = kāyaḥ smṛtyupasthānam)*.

Chaque *smṛtyupasthāna* est triple [2 b] suivant que sont considérés le moi, autrui, le moi et autrui. [L'ascète a en vue son corps, le corps d'autrui ....].

1. La *prajñā* est nommée *smṛtyupasthāna* parce qu'elle s'applique *(upatiṣṭhate)* grâce à la mémoire *(smṛtyā)*.

2. Où est-elle appliquée *(kva punar upatiṣṭhate)* ? — Au corps ... aux *dharmas*.

3. *yathādṛṣṭasyābhilāpanāt = yasmād yathā dṛṣṭo 'rthaḥ prajñayā tathaivābhilapyate smṛtyodgṛhyata ity arthaḥ*.

**15** b-c. L'ordre est celui de leur production. [1]

Pourquoi sont-ils produits dans cet ordre ? — D'après les Vaibhāṣikas, parce qu'on voit d'abord ce qui est le plus grossier. Ou bien : le corps (1) est le point d'appui de l'attachement sensuel *(kāmarāga)* qui a son origine dans le désir de la sensation (2) ; ce désir a lieu parce que la pensée (3) n'est pas apaisée : et la pensée n'est pas apaisée parce que les passions (4) ne sont pas abandonnées.

**15** c-d. Quatre, contrecarrants des méprises. [2]

Les *smṛtyupasthānas* sont enseignés dans l'ordre comme contrecarrants de la quadruple méprise *(viparyāsa)*, croire à la pureté, au bonheur, à la permanence, au soi (v. 9). Ils sont donc quatre, ni plus, ni moins.

Des quatre *smṛtyupasthānas*, trois ont un objet non mêlé (*asaṃbhinna°, amiśrālambana)* ; le quatrième est des deux sortes : lorsqu'il porte seulement sur les *dharmas*, son objet est non mêlé ; lorsqu'il porte à la fois sur deux, sur trois, sur quatre, son objet est mêlé (ou universel, *samasta)*.

Ayant ainsi cultivé les *smṛtyupasthānas* ayant pour objet le corps, etc.,

**16**. Placé dans le *dharmasmṛtyupasthāna* d'objet universel, il voit que les *dharmas* sont impermanents, douloureux, [3 a] vides, non-moi. [3]

Placé dans le *dharmasmṛtyupasthāna* d'objet mêlé, mettant ensemble le corps, la sensation, etc., il les voit sous le quadruple aspect d'impermanent, de douloureux, de vide, de non-moi.

1. rim ni ji ltar skye ba bzhin = [*kramaḥ / yathopapatti*]

2. phyin ci log gi gñen por bzhi = [*catvāri viparyāsavipakṣataḥ* //]

Les *smṛtyupasthānas* sont innombrables, pourquoi n'en compter que quatre ? Vibhāṣā, 87, 5.

3. de ni chos dran ñer gzhag pa / spyi la dmigs pa la gnas te / de dag la ni mi rtag daṅ / sdug bsñal stoṅ bdag med par ltaḥo / = [*sa dharmasmṛtyupasthāne*] *samastālambane sthitaḥ* / [*tān eva paśyaty anityaduḥkhaśūnyanirātmataḥ* //]

Ce sont les quatre aspects de la vérité de la douleur, vii. 13 a.

**17** a. De là, naît le chaud. [1]

De cette pratique du *dharmasmṛtyupasthāna*, naît enfin *(krameṇa)* [2] une racine de bien *(kuśalamūla)* nommée *uṣmagata*, [3 b] parce qu'elle est semblable à la chaleur *(uṣmaprakāra)*, étant le premier indice *(pūrvanimitta)* [3] ou l'anticipation *(pūrvasvabhāva)* du noble chemin *(āryamārga)*, feu qui brûle le combustible que sont les passions *(kleśa)*.

**17** b. Qui a pour objet les quatre vérités. [4]

L'*uṣmagata*, se prolongeant pendant un certain temps *(prakarṣakatvāt = prābandhikatvāt)*, a pour objet les quatre vérités.

**17** c. Qui a seize aspects. [5]

Vue du *duḥkha* comme *duḥkha, anitya, śūnya, anātmaka ;* vue du *samudaya* comme *samudaya, prabhava, hetu, pratyaya ;* vue du *nirodha* comme *nirodha, śānta, praṇīta, niḥsaraṇa ;* vue du *mārga* comme *mārga, nyāya, pratipatti, nairyāṇika*. Nous définirons plus loin (vii. 13) ces différents aspects.

**17** c-d. Du chaud, les sommets.

1. de las dro bar gyur ba ḥbyuṅ = *tata uṣmagatotpattiḥ* (cité ad iv. 125 d). — Voir ci-dessous p. 169.

Vyākhyā : *uṣmagatam ity uṣmaprakāraṃ kuśalamūlam.*

Kern, Manual, 56, note, signale Jātaka, v, p. 208 : *brahmacārim ... usmāgatam* [= *samaṇateyam*], et Majjhima, i. 132, *usmīkata* = highly proficient, brilliant. — *usmāgata*, très chaud, Atthasālini, 338. — Voir p. 169, n. 2.

De la glose Sūtrālaṃkāra, xiv. 26, trad. p. 166, note, on peut conclure que *uṣmagata = āloka = dharmanidhyānakṣānti.*

L'éditeur signale Majjhima, ii, 175.

Sarad Candra Das, Dict. 658 ; Bodhipathapradīpa, stance 69 ; Nyāyabindu de Vinītadeva, p. 47.

2. Hiuan-tsang : Le *dharmasmṛtyupasthāna*, cultivé à plusieurs reprises et porté au plus haut stade, donne naissance.....

3. *pūrvarūpatvād iti pūrvanimittatvāt pūrvasvabhāvatvād vā.*

4. de ni bden bzhiḥi spyod yul can = [*tac catuḥsatyagocaram* /]

5. rnam pa bcu drug = [*ṣoḍaśākāram*].

Le chaud se développe, faible, moyen, fort : enfin naissent les sommets *(mūrdhan)*.

**17** d. Qui lui sont pareils. [1]

Comme l'*uṣmagata*, les sommets ont pour objet les quatre vérités et prennent seize aspects : ils reçoivent un autre nom en raison de leur excellence.

Ils sont nommés ' sommets ' ou ' têtes ', parce qu'ils sont la plus élevée ou la tête des racines de bien non fixes *(cala)*, c'est-à-dire dont on peut tomber ; ou bien l'on retombe des ' sommets ', ou bien on les dépasse en pénétrant dans la patience *(kṣānti)*. [2] [4 a]

**18** a. C'est par le *dharma* que ces deux « impriment ». [3]

C'est par le *dharmasmṛtyupasthāna* que le chaud et les têtes « impriment ». — Que faut-il entendre par « imprimer » ? La première application des différents aspects aux vérités. [4]

1. dro ba las / rtse mo = [*uṣmāt tu mūrdhānaḥ*]
de yaṅ de daṅ ḥdra = [*te 'pi tatsamāḥ* / ]

2. Ce *dharma* est le meilleur parmi les racines de bien non fixes (c'est-à-dire parmi l'*uṣmagata* et les *mūrdhānas*), comme la tête de l'homme ; c'est pourquoi on le nomme ' tête ' ; ou bien, ce dharma est la ligne de reculer ou d'avancer, comme le sommet d'une montagne ; c'est pourquoi on le nomme ' sommet '.

*mūrdhaśabdo ' yaṃ prakarṣaparyantavācī / tathā hi loke vaktāro bhavanti mūrdhagatā khalu asya śrīr iti / .... ebhyo hi pāto 'tikramo veti mūrdhabhyaḥ pātaḥ parihāṇir atikramo vā kṣāntisaṃmukhībhāvo vā ....*

3. gñis ka chos kyis rnam pa gtod = [*dvayor dharmeṇākaraṇam*]. — rnam pa gtod = impression des aspects = *ākārāṇām vinyasanam* = rnam pa dag ḥgod pa. — Hiuan-tsang : premier placement du pied ; Paramārtha : placer l'aspect.

La Vyākhyā donne plus loin le mot *ākaraṇa* (voir ii, p. 177 de la traduction, note) et le verbe *ākārayati*.

4. *satyeṣv ākārāṇāṃ prathamato vinyasanam = satyeṣv anityādyākārāṇām ādita upanipātanam.*

C'est par le *dharmasmṛtyupasthāna*, c'est en considérant les *dharmas* que l'ascète, au début des stades de chaud et de tête, voit les *upādānaskandhas* comme impermanents, douloureux, etc. Il imprime sur les vérités — c'est-à-dire sur les *upādānaskandhas* effets *(duḥkha)*, sur les *upādānaskandhas* causes *(samudaya)*, sur la destruction *(nirodha* = Nirvāṇa), sur le chemin *(mārga)* — les caractères ou aspects *(ākāra)* qui leur conviennent. C'est le *vinyasana* ou *ākaraṇa* des aspects.

**18** b. Par les autres aussi ils grandissent. [1]

La chaleur et les têtes grandissent au moyen des quatre *smṛtyupasthānas* ensemble. — L'ascète en progrès *(vivardhayan)* ne se rend pas présents *(saṃmukhībhāva)* les racines-de-bien acquises précédemment, parce qu'il les estime peu *(abahumānāt)*.

Les ' têtes ' ont grandi en passant par l'état faible, moyen, fort :

**18** c. De cela, la patience *(kṣānti)* [2]

Ainsi nommée parce que, dans ce stade, les vérités plaisent *(kṣamate = rocate)* extrêmement. Dans la chaleur elles plaisent faiblement, dans les têtes, médiocrement, — comme on voit par le fait qu'on ne tombe pas de la patience, mais bien des deux premiers stades.

La patience est triple, faible, moyenne, forte :

**18** c. Deux sont comme ci-dessus. [3]

1. gzhan dag gis kyaṅ ḥphel bar byed = [*anyair api vardhanam*] — *vardhana = abhyāsenottaptīkaraṇam*

(Comparer *uttāpanā*, vi. 57 c.)

2. de las bzod pa = [*tataḥ kṣāntiḥ*]. — Voir p. 169, n. 2.

Cette « patience » diffère de la patience (vertu du Bodhisattva, iv. 111 c-d) ; elle s'apparenté aux « patiences » pures qui font partie du chemin de la vue des vérités (vi. 25 d), mais elle est impure, mondaine, et, par conséquent, est *jñāna* à la différence des patiences pures (vii. 1).

*kṣānti* dans le sens d'acquiescement, adhésion — signalé par Kern d'après le Lalita — est connu par les sources pâlies : Suttanipāta, 897 ; Majjhima, i. 487, ii. 43 : *aññadiṭṭhika aññakhantika aññarucika* (religieux d'une autre opinion, non bouddhiste) ; Saṃyutta, ii. 115 : *aññatra saddhāya aññatra ruciyā .. aññatra diṭṭhinijjhānakhantiyā aham etaṃ jānāmi ... jātipaccayā jarāmaraṇan ti* : ce n'est pas par foi, complaisance, vue-réflexion-adhésion, que je sais que la vieillesse procède de la naissance. — Vibhaṅga, 245, 325, etc. — Dans Gauḍapāda, iv. 92, *kṣānti* s'entend au sens bouddhique d'acquiescement.

Nous n'avons pas à nous occuper de la *dharmeṣu samyaksaṃtīraṇakṣānti* de Bodhisattvabhūmi, ni des deux-trois *kṣāntis* du Grand Véhicule, Lalita 36, 16 (Rājendralāl), Lotus, Burnouf, 380 ; Sukhāvatīvyūha, § 55 ; Prajñāpāramitā, 331, 451, 517, Daśabhūmaka, chap. vi ; Sūtrālaṃkāra, xi. 52, xix. 36. — Pour la *dharmanidhyānakṣānti*, voir ci-dessus p. 163, n. 1.

3. gñis de bzhin = [*dvayaṃ tadvat*]

La patience faible et la moyenne (Divya, 271) sont comme les têtes, en ceci qu'elles ' impriment d'abord ', comme les têtes, par le *dharmasmṛtyupasthāna*. Mais elles diffèrent des têtes en ce qui concerne l'accroissement.

**18** d. Toute entière, elle grandit par le *dharma*.[1]

Faible, moyenne, forte, elle grandit uniquement par le *dharmasmṛtyupasthāna* ; non pas par les autres *smṛtyupasthānas*.[2]

**19** a-b. Forte, elle a pour objet la douleur du Kāmadhātu.[3]

La patience forte, joignant les *agradharmas (agradharmaśleṣāt)* a seulement pour objet la douleur *(duḥkha)* du domaine du Kāma.

Semblable restriction n'est pas formulée en ce qui concerne les stades précédents ; donc ils ont pour objet les *duḥkha, samudaya*, etc. des trois sphères.[4] [4 b]

A partir du moment où l'ascète arrête de considérer le seizième aspect *(nairyāṇika)* portant sur les deux sphères supérieures, et continue éliminant successivement les aspects et les sphères supérieures, jusqu'au moment où, dans deux moments de pensée, il n'imprime plus que deux aspects *(anitya, duḥkha)* à la douleur du Kāmadhātu, c'est la patience moyenne.

Lorsque l'ascète ne considère plus, en une seule pensée, qu'un aspect *(anitya)* appliqué à la douleur du Kāmadhātu, c'est la patience forte. Telle est l'explication des Vaibhāṣikas.

**19** b. Elle est d'un moment.[5]

Elle est momentanée, elle ne forme pas série.

1. thams cad chos kyis ḥphel bar byed = *sarvasyā dharmavardhanam* /

2. En effet le chemin de vue *(darśanamārga)* consiste en *dharmasmṛtyupasthāna* ; donc les *agradharmas* aussi sont *dharmasmṛtyupasthāna* puisqu'ils confinent au *darśanamārga*. Et la *kṣānti* confine aux *agradharmas*.

3. chen po ḥdod gtogs sdug bsṅal yul = [*kāmāptaduḥkhaviṣayādhimātrā*]

4. La patience faible porte donc sur les quatre vérités des trois sphères vues sous les seize aspects.

5. de ni skad cig gcig = [*ekakṣaṇā tu sā*]

**19** c. De même, les *dharmas* suprêmes. [1]

Ceux-ci, tout comme la patience forte, portent sur la douleur du Kāmadhātu et sont momentanés *(ekakṣaṇa)*.

On les nomme ' suprêmes *dharmas* mondains ', *laukika agradharmas* : parce qu'ils sont ' mondains ', étant impurs *(sāsrava)* ; parce qu'ils sont des *dharmas* suprêmes *(agra)* ; parce qu'ils sont les suprêmes parmi les *dharmas* mondains. Ils sont *laukikāgradharmas* parce que, en l'absence de tout *sabhāgahetu*, par leur propre efficience *(puruṣakāra)*, ils attirent, ils font apparaître *(ākarṣ)* le chemin de la vue des vérités *(darśanamārga)*. [2]

Les quatre racines de bien, chaleur, etc., sont de leur nature *smṛtyupasthāna* ; elles sont donc *prajñā*. Cependant

**19** c. Toutes comportent les cinq *skandhas*. [3]

A considérer les racines de bien, chaleur, etc., avec leur escorte, elles comportent les cinq *skandhas*.

**19** d. A l'exclusion des possessions. [4]

Les possessions *(prāptis)* — c'est-à-dire les *prāptis* de la ' chaleur ' etc. — ne sont pas incluses dans la chaleur, etc., car il est inad-

1. de bzhin / chos mchog

2. Le *darśanamārga* est pur *(anāsrava)* ; il n'a pas de *sabhāgahetu* (ii. 52 a), de cause semblable à lui-même, puisque, jusqu'ici, aucun *dharma* pur n'est apparu dans la série de l'ascète. Il dépend donc uniquement des *agradharmas* dont il est le *puruṣakāraphala*, ii. 56 d.

D'après le Sūtrālaṃkāra (xiv. 23), *laukikāgradharmāvasthā* = *ānantaryasamādhi*. Les suprêmes *dharmas* mondains produisent immédiatement le chemin pur, détruisent la qualité de Pṛthagjana : voir vi. 25 c-d à la fin et p. 169, n. 1.

3. thams cad phuṅ po lña

L'ascète possède nécessairement le *saṃvara*, discipline (iv. 17 b), qui est *rūpa*.

Pour Ghoṣaka (Vibhāṣā, 6, 14), les *nirvedhabhāgīyas* sont ou du Kāmadhātu *(uṣmagata* et *mūrdhānas)* : quatre *skandhas*, car dans le Kāmadhātu le *rūpa* n'accompagne pas la pensée *(anuparivartin*, iv. 17 a) ; ou du Rūpadhatu *(kṣānti, agradharmas)* : cinq *skandhas*.

Voir ci-dessous vi. 20 d.

4. thob pa ma gtogs

Je vois mal comment ceci s'accorde avec vi. 21 c.

missible que les Āryas actualisent *(saṃmukhībhāva)* à nouveau la chaleur, etc., ce qui serait le cas s'ils en actualisaient les *prāptis*.

i. Quand la chaleur commence et qu'elle a pour objet trois vérités [5 a], un *smṛtyupasthāna*, celui du *dharma*, est présent ; les quatre *smṛtyupasthānas*, futurs, sont possédés [Un des aspects est actuellement vu ; quatre, futurs, sont possédés]. — Quand elle a pour objet la vérité de *nirodha*, le même *dharmasmṛtyupasthāna* qui est présent est aussi le seul qui soit possédé futur. — Les aspects, dans tous les cas, sont ceux de la vérité actuellement considérée. [On n'acquiert pas, futurs, les aspects des vérités qui ne sont pas présentes].

Dans la période d'accroissement, quand la chaleur a pour objet trois vérités, est présent n'importe lequel des *smṛtyupasthānas ;* sont possédés, futurs, les quatre. Quand elle a pour objet la vérité de *nirodha*, est présent le quatrième *smṛtyupasthāna ;* sont possédés, quatre, futurs. — Tous les aspects, futurs, sont possédés. Parce que les *gotras* ont été acquis. [1]

ii. En ce qui concerne les têtes, ayant pour objet les quatre vérités au début *(ākaraṇa)*, et ayant pour objet le *nirodha* dans la période d'accroissement, le dernier *smṛtyupasthāna* est présent ; les quatre, futurs, sont possédés ; tous les aspects, futurs, sont possédés. Ayant pour objet les trois autres vérités, dans la période d'accroissement, n'importe quel *smṛtyupasthāna* est présent ; les quatre, futurs, sont possédés ; tous les aspects. [5 b]

iii. En ce qui concerne la patience, au début et dans la période d'accroissement, quelle que soit la vérité considérée, le dernier *smṛtyupasthāna ;* quatre, futurs, possédés ; tous les aspects.

iv. En ce qui concerne les *dharmas* suprêmes, le dernier *smṛtyupasthāna* est présent ; quatre, futurs, possédés — lesquels ne sont pas destinés à naître *(anutpattidharman);* quatre aspects seulement, ceux de la vérité de la douleur — car les aspects des autres vérités

1. *labdhatvād gotrāṇām :* la possession est déjà acquise des quatre sortes *(jāti)* de *smṛtyupasthāna* portant sur les quatre vérités. — Hiuan-tsang, xxx, fol. 9 b.

n'appartiennent pas aux *dharmas* suprêmes *(anyābhāvāt)*; car les *dharmas* suprêmes sont semblables au *darśanamārga* [1], dans lequel on acquiert seulement, futurs, les quatre aspects de la vérité que l'on considère sous un aspect.

**20** a-b. C'est le quadruple *nirvedhabhāgīya*. [2]

Ces quatre — chaleur, têtes, patience, *dharmas* suprêmes — sont les racines de bien nommées *nirvedhabhāgīya*.

Les deux premiers, étant non fixes *(cala)* puisqu'on peut en tomber, sont le *nirvedhabhāgīya* faible *(mṛdu)*; les patiences sont le *nirvedhabhāgīya* moyen; les *dharmas* suprêmes sont le *nirvedhabhāgīya* fort.

Que faut-il entendre par *nirvedhabhāgīya*? — 1. *Nirvedha* signifie *niśćita vedha*, c'est donc le Noble Chemin. Par lui le doute *(vicikitsā)* est abandonné : il est donc *niśćita*, et les vérités sont distinguées *(vibhājana, vedha* [3]) : « Ceci est le *duḥkha* .... ceci est le *mārga* » ; 2. le *darśanamārga* est une partie *(bhāga)* du chemin ; donc *nirvedhabhāga*.

Sont *nirvedhabhāgīya* (avec le suffixe *chaṇ)* les *dharmas* utiles *(hita)* à une partie du chemin parce qu'ils l'amènent *(āvāhaka)*.

1. Cette ressemblance est dans l'identité de la terre de recueillement *(bhūmi)*, dans l'identité de l'objet (douleur du Kāmadhatu). Elle résulte aussi du fait que les *agradharmas* sont l'*ānantaryamārga* de la première *kṣānti* pure pour la destruction de l'état de Pṛthagjana. (vi. 25 c-d)

2. de ltar na / ñes byed cha mthun rnam pa bzhi = [*evaṃ nirvedhabhāgīyaṃ caturdhā*]

*nirvedhabhāgīya* dans les sources pâlies (même sens que Kośa, viii. 17, opposé à *hānabhāgīya*, etc.), voir iv. 125, trad. p. 253, note, et encore Dīgha iii. 277, Aṅguttara, iii, 2; 327, Vibhaṅga, 330.

Le *gotrabhū*, Puggalapaññatti, p. 12, correspond au possesseur des *laukikāgradharmas*.

Les quatre *nirvedhabhāgīyas*, Wassiliev (très bon), 150 (139), 271 (246); Mahāvyutpatti, 55; Dharmaśarīra ; Divya 80. t (où *mūrdhagatāni* est une méprise pour *uṣmagatāni* ; où on a des satyānulomāḥ kṣāntayaḥ qui peuvent être les kṣāntis de Kośa, vi. 25 d), 166, etc. ; Bodhicaryāvatāra, ix. 41 ; Sūtrālaṃkāra, xiv. 23 ; Bodhisattvabhūmi.

3. Le tibétain omet l'explication grammaticale dont la Vyākhyā donne le début : *vidha vibhāga iti*. — On a *vedha* d'après Pāṇini, iii. 3. 15.

Ces quatre *nirvedhabhāgīyas*, tous,

**20** b. Naissent du recueillement. [1]

Non pas d'audition ou de réflexion *(śruta, cintāmaya)*.

**20** c-d. Leur terre est l'*anāgāmya*, l'intermédiaire, les *dhyānas*. [2]

Leurs terres sont l'*anāgāmya* (viii. 22 c), le *dhyānāntara* (viii. 22 d), les quatre *dhyānas* : on ne peut les obtenir que dans ces six états de recueillement. Ils n'existent pas au dessus, dans les Ārūpyas, parce qu'ils constituent l'escorte [6 b] du *darśanamārga* [3]. Celui-ci n'existe pas dans les Ārūpyas, parce qu'il porte sur le Kāmadhātu, car l'ascète doit tout d'abord connaître *(parijñā)* et abandonner le Kāmadhātu considéré comme douleur et origine.

La rétribution *(vipāka)* des *nirvedhabhāgīyas* consiste dans les cinq *skandhas* du Rūpadhātu (Vibhāṣā, 60, 15). Ils sont des actes de la classe *paripūraka*, et non pas de la classe *ākṣepaka* (iv. 95 a-b), car ils haïssent l'existence *(bhavadveṣitvāt)*.

**20** d. Ou bien, deux sont aussi de la terre inférieure. [4]

L'expression ' ou bien ' indique une autre opinion. D'après le Bhadanta Ghoṣaka, les deux premiers *nirvedhabhāgīyas* sont de sept terres, en ajoutant le Kāmadhātu.

Tous les quatre

**21** a. Appartiennent à des êtres du Kāma. [5]

1. bsgoms byuṅ = [*bhāvanāmayam* /]

2. mi lcogs med pa daṅ / khyad par bsam gtan sa paḥo = *anāgamyāntaradhyānabhūmikam*.

3. *darśanamārgaparivāritvāt*, c'est-à-dire, parce qu'ils sont le préparatif, l'exercice préparatoire *(prayoga)* du *darśanamārga*.

4. gñis ni ḥog no haṅ yod pa ḥam = [*dve adho 'pi vā* //]

5. ḥdod rten = [*kāmāśrayam*]. — Voir iv. trad, p. 203. — Vibhāṣā, 7, 11 : Dans quel corps sont produits les quatre *nirvedhabhāgīyas* ? — Dans un corps masculin ou féminin. — La femme qui produit l'*uṣma* le possède-t-elle dans un corps masculin ? .... En résumé la femme qui obtient les trois premiers les possède futurs dans un corps féminin ou masculin ; de même l'homme les possède, futurs, dans un corps féminin ou masculin.

Trois ne peuvent être produits que par les êtres humains de trois *dvīpas*. Une fois produits, ils peuvent être actualisés *(saṃmukhībhāva)* parmi les dieux. Le quatrième peut être produit par les dieux.

Trois, acquis par homme et femme, pourront se trouver dans un corps masculin ou féminin. [1]

**21** a-b. La femme obtient les *dharmas* suprêmes destinés à se trouver dans corps féminin et masculin. [2]

Acquis par une femme, les *dharmas* suprêmes se trouveront dans un corps féminin (le corps actuel) et dans un corps masculin (le corps que la femme prendra nécessairement dans une nouvelle existence) ; acquis par un homme, ils ne se trouveront que dans un corps masculin, — car il y a, du fait des *dharmas* suprêmes, ' destruction ' *(apratisaṃkhyānirodha*, ii. 55 d) de la qualité de femme.

Comment sont quittés les *nirvedhabhāgīyas* ?

**21** c-d. L'Ārya les perd en perdant la terre. [3]

Lorsque l'Ārya perd la terre *(bhūmityāga)* dans laquelle il a obtenu les *nirvedhabhāgīyas*, il perd les *nirvedhabhāgīyas*. Il ne les perd pas autrement, par la mort ou par chute. Une terre est perdue par passage dans une autre terre *(bhūmisaṃcāra)*, [et non pas par détachement de la dite terre, *vairāgya*].

**21** d. Le non-Ārya, par la mort. [4]

1. *ubhayāśrayāṇi striyaḥ puruṣāś ca labhante :* l'homme qui a acquis un des trois premiers *nirvedhabhāgīyas*, peut renaître femme.

2. chos mchog bud med kyis / gñis kaḥi rten can ḥthob par ḥgyur = *agradharmān dvyāśrayān labhate 'nganā* /

3. ḥphags pas de dag sa bor nas / gtoṅ ṅo = *bhūmityāgāt tyajaty āryas tāni*. — Ceci est conforme aux principes exposés iv. 40. — Par ' passage dans une autre terre ', nous devons entendre « naissance dans une autre terre. »

4. ḥphags min ḥchi bas so = *anāryas tu mṛtyunā* // — C'est-à-dire : le non-Ārya perd les *nirvedhabhāgīyas* par la mort, même quand il renaît dans la terre où il les a acquis (voir iv. trad. p. 100). — La Vyākhyā expose les vues de Vasumitra, qui sont incorrectes (il admet que, dans le cas du Pṛthagjana, la perte est parfois causée par la mort seule, parfois par la mort et le changement de terre). Mais Saṃghabhadra l'a démontré : c'est seulement par la mort que le Pṛthagjana perd les *nirvedhabhāgīyas*.

Le Pṛthagjana, qu'il y ait ou non passage à une autre terre, les perd en abandonnant le *nikāyasabhāga*. [7 a]

**22** a. Il perd aussi les deux premiers par chute. [1]

Le Pṛthagjana perd les deux premiers par la mort et par chute *(parihāṇi)*. L'Ārya ne tombe pas des deux premiers. Le Pṛthagjana lui-même ne tombe pas des deux derniers.

**22** b. Lorsqu'ils appartiennent aux *dhyānas* fondamentaux, vue des vérités dès cette vie. [2]

Celui qui a produit les *nirvedhabhāgīyas* en pratiquant les *dhyānas* fondamentaux, dans cette même vie, verra certainement les vérités *(satyadarśana)*, parce que le dégoût de l'existence *(udvega)* est très fort.

**22** c. Perdus, ils sont acquis nouveaux. [3]

Lorsque les *nirvedhabhāgīyas* ont été perdus *(vihīna)* et sont acquis à nouveau, on les acquiert nouveaux *(apūrva)*, à l'instar du *prātimokṣasaṃvara* (iv. 38) ; on n'acquiert pas les *nirvedhabhāgīyas* antérieurement quittés *(pūrvatyakta)* [4]. Parce qu'ils n'ont pas été habituellement pratiqués *(anucita)*, ils ne sont pas obtenus par détachement *(vairāgya)* ; parce qu'ils sont réalisés par effort *(yatnasādhya)*, ils ne sont pas repris une fois perdus.

Si l'ascète rencontre un maître possédant le *praṇidhijñāna* (vii. 37) [5], il produit les *nirvedhabhāgīyas* à partir de celui qui, ayant

1. daṅ po gñis yoṅs ñams pas kyaṅ = [*ādye dve parihāṇyā ca*]

2. dṅos gzhis de ñid la bden mthoṅ = [*maulebhya iha satyadṛk* //]

On a vu (vi. 20 c-d) que l'ascète peut produire les *nirvedhabhāgīyas* dans des états de recueillement distincts des quatre *dhyānas* proprement dits.

3. rnam par ñams na snoṅ med ḥthob = [*vihīnaṃ labhyate 'pūrvaṃ*]

4. *na pūrvatyaktāni labhyante*. C'est-à-dire : l'ascète qui à nouveau réalise les *nirvedhabhāgīyas* ne reprend pas la possession des *nirvedhabhāgīyas* dont il a perdu la possession.

5. *sati pratisīmādaiśike*. — Vyākhyā : *sati* [... lacune...] *pratisīmā nāma maryādā / tasyā daiśiko deśayitā praṇidhijñānalābhī*.

Hiuan-tsang : « Si l'on rencontre un *dharmācārya* parlant bien et connaissant les *avasthās* (liào fen wéi)...

été acquis, a été perdu. S'il ne le rencontre pas, il doit produire les *nirvedhabhāgīyas* depuis le premier.

Nous avons vu que l'Ārya perd *(tyajati)* les *nirvedhas*, que le Pṛthagjanas les perd par chute *(parihāṇi)*. On distingue la perte *(vihāni)* et la perte par chute *(parihāṇi)*: soit deux sortes de pertes, *hāni*. En quoi consistent-elles ?

**22** d. Les deux pertes sont non possession.[1]

La perte-par-chute résulte nécessairement des *kleśas* ; non pas la perte non qualifiée *(vihāni)*, qui peut résulter d'un bien *(guṇa)*, par exemple, la perte de la qualité de Pṛthagjana à la production du Chemin, etc. [7 b][2]

Quiconque obtient la chaleur, même s'il la perd par chute, est destiné à atteindre le Nirvāṇa *(nirvāṇadharman)*.

1. ñams pa gñis ni mi ldan pa = [*dve hānī asamanvayaḥ* //]

La non possession *(aprāpti, asamanvāgama, asamanvaya)* est expliquée ii. 36 c et suivants.

Toute *parihāṇi* est *vihāni* ; la réciproque n'est pas vraie.

2. Ici les traducteurs chinois divergent. — Hiuan-tsang :

Quels sont les avantages de l'acquisition de ces racines de bien ?

23 a[1]. La chaleur obtiendra certainement le Nirvāṇa. [7 b]

Si, parmi les quatre *nirvedhabhāgīyas*, on obtient la chaleur, quoiqu'on en tombe, quoiqu'on coupe les racines de bien, quoiqu'on commette des péchés mortels *(ānantarya*, iv. 96), quoiqu'on tombe dans les mauvaises destinées, cependant on ne transmigre pas longtemps, car on obtiendra nécessairement le Nirvāṇa. S'il en est ainsi, quelle différence entre la chaleur et le *mokṣabhāgīya* ? — S'il n'y a pas d'obstacle, la chaleur est voisine de la vue des vérités, parce que, comme celle-ci, elle comporte la vue des [seize] aspects des vérités.

23 a[2]. Celui qui obtient les têtes .... .

Paramārtha :

Celui qui a obtenu la chaleur, même s'il la perd par chute, est cependant destiné au Nirvāṇa *(nirvāṇadharman)*. — S'il en est ainsi, quelle différence entre la chaleur et le *mokṣabhāgīya* ? — Parce que c'est un état proche de la vue des quatre vérités, s'il n'y a pas d'obstacle. En outre, la stance dit :

23 a[1] La chaleur ne prend pas un faux enseignement.

Celui qui a obtenu la chaleur, qui en tombe, dans cet état, il ne prend pas un faux enseignement (siê· kiáo. — Mahavyutpatti, 178, 12 siê· kiáo tou = *pāṣaṇḍika*). — S'il ne prend pas un faux enseignement, en quoi diffère-t-il de celui qui a obtenu les ' têtes ' ?

23 a[2]. Celui qui obtient les têtes .... .

Mais quelle est, dans ce cas, la distinction entre la chaleur et le *mokṣabhāgīya* (iv. 125 c-d, vi. 24, vii. 30)? Quiconque, en effet, plante une racine de bien ' qui doit aboutir au Nirvāṇa ' *(nirvāṇabhāgīya)*, obtiendra, lui aussi le Nirvāṇa. — S'il n'y a pas d'obstacle, la chaleur est toute proche de la vue des vérités *(satyadarśana)*.

**23** a. Celui qui a atteint les têtes ne coupe pas les racines. [1]

Celui qui a obtenu les têtes, même s'il les perd par chute, ne coupe pas les racines de bien (iv. 79); mais il peut aller dans les mauvaises destinées et commettre les péchés mortels *(ānantarya*, iv. 96).

**23** b. Celui qui obtient la patience ne va pas aux mauvaises destinées. [2]

Celui qui perd (par simple *vihāni)* la patience ne va pas aux mauvaises destinées, parce qu'il est éloigné des actions et des passions *(kleśa)* qui y aboutissent.

Pour celui qui obtient la patience, entrent dans la condition-de-ne-pas-devoir-se-produire *(anutpattidharmatā)* [3] certaines destinées, matrices, renaissances, formes corporelles, existences et passions : destinées *(gati)*, les mauvaises destinées *(apāya)*; matrices *(yoni)*, matrice de l'œuf, matrice de la moisissure; renaissances *(upapatti)*, renaissance parmi les Asaṃjñisattvas, les Uttarakurus, les Mahābrahmas [4]; formes corporelles *(āśraya)*, corps des deux espèces d'eunuques, corps androgynes [8 a]; existences *(bhava)*, huitième, neuvième renaissance, etc. [5]; passions *(kleśa)*, celles qui sont abandonnées par la vue des vérités. (Vibhāṣā, 32. 9)

L'abandon est en relation avec le degré de la patience [6]: par la

1. rtse mo thob pa rtsa mi ḥchad = *mūrdhalābhī na mūlacchit.*

2. bzod thob ñan soṅ mi ḥgro ho = *kṣāntilābhy anapāyagaḥ* /

3. En d'autres termes, il y a pour lui *apratisaṃkhyānirodha* de certaines destinées, etc. — Voir ii. 55 d.

4. Voir iv. 96, p. 203, note 1.

5. Il obtiendra le Nirvāṇa dans sa septième renaissance.

6. *mṛdvyāṃ kṣāntyām apāyagatīnām anutpattidharmatāṃ pratilabhate / madhyāyām aṇḍajasaṃsvedajayonyoḥ / adhimātrāyām asaṃjñisattvottarakurumahābrahmopapattīnām / mṛdvyām ṣaṇḍhapaṇḍakobhaya-*

patience faible, les mauvaises destinées entrent dans la condition-de-ne-pas-se-produire ; ... par la patience forte, tous les mauvais *dharmas* ci-dessus mentionnés. [1]

Les *nirvedhabhāgīyas* sont de trois espèces en raison de la distinction des trois *gotras* ou familles [2]. L'ascète appartient à la famille des Śrāvakas, des Pratyekabuddhas ou des Bouddhas ; la chaleur, les têtes, etc. sont de la famille de l'ascète qui les pratique.

**23** c-d. On peut retirer deux *nirvedhabhāgīyas* de la famille des Śrāvakas, et devenir Bouddha. [3]

Il est possible à l'homme qui appartient à la famille des Śrāvakas de retirer *(vivart)* de cette famille la chaleur et les têtes, et de deve-

*vyañjanāśrayāṇām adhimātrāyām* (?) *aṣṭamādibhavānām / darśanaheya-kleśānāṃ cādhimātrāyām.*

1. Les traducteurs chinois ajoutent ici un pāda. — Hiuan-tsang :

23 b². Les *dharmas* suprêmes entrent dans le *nyāma* (p. 180).

Celui qui obtient les *dharmas* suprêmes, quoiqu'il soit dans la condition de Pṛthagjana, est néanmoins capable d'entrer dans le *samyaktvanyāma*. Bien que la stance ne dise pas que ces *dharmas* ne sont pas abandonnés à la mort, cependant, du fait que, par ces *dharmas*, on entre immédiatement dans le *samyaktvanyāma*, il résulte implicitement qu'ils ne sont pas abandonnés à la mort. — Pourquoi le seul possesseur des *dharmas* suprêmes est-il capable d'entrer dans le *nyāma*? — Parce qu'il a déjà obtenu la destruction-par-absence-des-causes *(apratisaṃkhyānirodha)* de la qualité de Pṛthagjana ; parce que les *dharmas* suprêmes sont capables, à l'instar de l'*ānantaryamārga* (vi. 28) d'expulser la qualité de Pṛthagjana (Ci-dessous p. 181-183).

Paramārtha :

23 b². Les *dharmas* suprêmes abandonnent la qualité de Pṛthagjana.

Celui qui a obtenu la racine-de-bien *dharmas* suprêmes, comme il ne peut perdre cette racine par chute ou par la mort, cet homme, alors, a déjà obtenu la destruction-par-absence-des-causes *(apratisaṃkhyānirodha)* de la qualité de Pṛthagjana : il ne retombera pas dans cette qualité. — Pourquoi ? — Parce que, sans aucun effort, il verra la vérité de la douleur dans le moment qui suit immédiatement les *dharmas* suprêmes.

2. Vibhāṣā, 7, 9. — D'un autre point de vue, les *nirvedhabhāgīyas* sont des six sortes décrites ci-dessous (vi. 56 a) : *parihāṇadharman, cetanādharman*, etc. — L'ascète peut passer de l'une à l'autre.

3. gñis slob rigs nas bzlog nas ni / saṅs rgyas su ḥgyur = *śaikṣagotrād vivartya dve buddhaḥ syāt.*

nir Bouddha. Mais, une fois la patience acquise [8 b], cela n'est plus possible (Vibhāṣā, 68, 6), parce que les mauvaises destinées à venir sont détruites par la possession de la patience. Or les Bodhisattvas, dans le but d'être utiles au prochain, vont dans les mauvaises destinées [1]. — Telle est l'explication des Vaibhāṣikas. Nous dirons que l'homme de la famille des Śrāvakas, une fois la patience acquise, ne peut devenir Bouddha, parce que la famille de Śrāvaka, une fois pénétrée et confirmée *(paribhāvita)* par la patience, ne peut plus être modifiée *(avivartya)*. [2]

**23** d. On peut retirer trois, et devenir l'autre. [3]

L'autre *(itara)*, par rapport au Bouddha, c'est le Pratyekabuddha. L'homme de la famille des Śrāvakas peut retirer de cette famille les trois premiers *nirvedhabhāgīyas* et devenir Pratyeka. [4]

1. Sur le Bodhisattva naissant volontairement dans de mauvaises destinées, Kathāvatthu, xxiii, 3 ; Vasumitra et Bhavya (Ekavyavahārikas, etc.) ; Mahāvastu, ii. 279 ; Huber, Sūtrālaṃkāra, 408 ; Jātakamālā, 33, 3 ; Jātaka, 31, p. 205. — Les péchés du Bodhisattva dans Jātaka, bibliographie de Hopkins, J. Am. Or. Soc. 1906, 464. — Voir iv. 108 c.

2. J'interprète, à la lumière de la Vyākhyā, la formule sommaire du Bhāṣya : rigs de ñid bzlog tu mi ruṅ baḥi phyir mi srid do.

3. gzhan gsum yaṅ = *trīṇy apītaraḥ* //

D'après la Vibhāṣā : Le Śrāvaka (entendez : l'homme de la famille des Śrāvakas), stade *uṣma* et *mūrdhan*, peut passer au véhicule de Pratyeka et de Bouddha; stade *kṣānti*, peut passer au véhicule de Pratyeka ; stade *lokottara*, ne peut pas changer. — Le Pratyeka (a) ' qui va en troupe ' *(vargacārin)*, deux premiers stades, peut passer au véhicule de Bouddha ; deux derniers, ne peut pas changer ; (b) rhinocéros *(khadgaviṣāṇakalpa)*, ne peut changer quand n'importe lequel des stades est acquis. — Vasubandhu, iii. 95, admet que le *vargacārin* a été jadis un Śrāvaka : mais la Vibhāṣā n'autorise pas l'opinion que l'homme de la famille des Śrāvakas, ayant obtenu un fruit (= étant devenu Śrāvaka), puisse devenir Pratyeka : ce qui est conforme à la thèse que cet homme, une fois acquis le *lokottara*, ne peut changer.

P'ou-kouang justifie la position de Vasubandhu.

4. Paramārtha poursuit :

Le *pratyekabuddhagotra* ne peut être révoqué. — Pourquoi ? — La stance dit :

23 e-f. Parce qu'il ne cherche pas le bien d'autrui ; changer autrement le *gotra* n'est pas nié.

Si l'ascète a tout d'abord formé la résolution de devenir Pratyeka ; que, plus

Quant aux *nirvedhabhāgīyas* de la famille de Bouddha et de Pratyeka, ils ne sont pas susceptibles d'être retirés *(avivartya)*.

**24** a-b. Le Maître et le Rhinocéros vont jusqu'à la Bodhi, en une séance, en s'appuyant sur le dernier *dhyāna*. [1]

Le Maître, c'est-à-dire le Bouddha. Le Rhinocéros, celui qui est semblable à un rhinocéros, c'est-à-dire le Pratyekabuddha. — L'un et l'autre s'appuient sur le quatrième *dhyāna* parce que ce *dhyāna* est un recueillement exempt de toute agitation *(āniñjya)* et aigu *(paṭu)* [2]. — En une ' séance ', sans se lever, ils vont des *nirvedhabhāgīyas* jusqu'à la production de la Bodhi. [3]

On verra plus loin (vi. 67) que la Bodhi est *kṣayajñāna* et *anutpādajñāna*.

D'après d'autres (Vibhāṣā, 68. 7), la ' séance ' commence avec l'Aśubhā.

Pour les Ābhidhārmikas qui admettent l'existence de Pratyekabuddhas différents des Rhinocéros [4], rien ne s'oppose à ce que ces autres Pratyekas changent de famille. [5]

tard, il cultive la chaleur et les têtes, ces deux racines de bien ne peuvent être tournées en racines de bien de Bodhisattva. — Pourquoi ? — Parce qu'il n'a pas formé sa résolution en vue de réaliser le bien d'autrui ..... Que le Pratyekabuddha passe au *gotra* des Śrāvakas, cela n'est pas interdit. — En outre la stance dit : 24 a-b .....

1. ston daṅ bse ru byaṅ chub par / bsam gtan mthaḥ stan gcig la kun = [*ābodhim ekāsanato dhyānāntye śāstṛkhaḍginau*], en suivant l'ordre des mots de Paramārtha. Je crois que *kun* = *ā*.

Sur le Rhinocéros, Suttanipāta, 35, Visuddhimagga, 234.

2. *aṣṭāpakṣālamuktatvād āniñjyaḥ samādhir ata eva paṭur uttaptatīkṣṇendriyatvād vā* (voir iv. 46, viii. 11).

3. Cette séance, pour le Bodhisattva, comporte 34 pensées ou moments : 16 de la vue des vérités *(darśanamārga)*, 18 de détachement du dernier Ārūpya (voir ii. 44, p. 206 de la traduction) ; d'après P'ou-kouang, pour le Pratyeka, 160 pensées [Probablement 16 de *darśanamārga* et 144 (8 × 18) pour le détachement des quatre Rūpas et des quatre Ārūpyas].

4. Ces Pratyekas sont les Vargacārin. — Vyākhyā : *utpāditanirvedhabhāgīyamātro 'pi vargacārī pratyekabuddha ity abhiprāyaḥ*.

5. Hiuan-tsang : Après avoir produit les deux premiers [9 a] *nirvedhabhāgīyas*, ils peuvent changer vers un autre véhicule.

Arrive-t-il que le préparatif *(prayoga)* des *nirvedhabhāgīyas* et la production des *nirvedhabhāgīyas* aient lieu dans une même existence ?

Cela n'est pas possible. Nécessairement, il faut produire

**24** c. Avant, les *mokṣabhāgīyas.* [1]

De tous

**24** d. le plus rapide obtient la délivrance en trois existences. [2]

Semer la graine, croissance de la plante, production du fruit : trois stades différents. De même, dans la Religion [3], c'est graduellement que la série entre, mûrit, est délivrée : première existence, planter les racines de bien nommées *mokṣabhāgīyas ;* deuxième, produire les *nirvedhabhāgīyas ;* troisième, produire le Chemin. [4]

L'école admet (Vibhāṣā, 7, 15) que les *mokṣabhāgīyas*

**25** a. Procèdent d'audition et de réflexion. [5]

Non pas de recueillement. — Combien de sortes d'actes peuvent être *mokṣabhāgīya ?*

1. de yi sñon du thar cha mthun = [*tatpūrvaṃ mokṣabhāgīyam*] — iii. 44 c-d, iv. 124, vii. 30, 34. — *mokṣabhāga* = *mokṣasya prāptiḥ*, acquisition de la délivrance ; ce qui mène à cette acquisition s'appelle *mokṣabhāgīya.*

2. myur ba srid pa gsum gyis thar = *kṣipraṃ mokṣas tribhir bhavaiḥ* // — Vibhāṣā, 101, 16, 175, 11, etc. : grande variété d'opinions ; durée de la carrière des Pratyekas, etc.

3. *asyāṃ dharmatāyām,* c'est-à-dire dans la *pravacanadharmatā,* d'après l'Écriture ; Hiuan-tsang comprend : « de même l'entrée dans la *dharmatā,* la maturation, la délivrance, trois conditions n'ont pas lieu ensemble. » — Paramārtha : « Pourquoi cette succession ? — Dans ce *dharma,* raisonnement correct *(yukti)* et enseignement *(āgama),* il faut que la série entre, murisse, soit délivrée. »

4. Lorsque la production des *nirvedhabhāgīyas* a lieu dans l'existence qui suit immédiatement la plantation des *mokṣabhāgīyas,* le chemin ne peut être produit dans la même existence que les *nirvedhabhāgīyas.* « Mais celui qui a pris des *mokṣabhāgīyas* dans une existence antérieure, peut, dans la même existence, produire les *nirvedhabhāgīyas* et le Chemin » (Vyākhyā).

5. thos bsams las byuñ = [*śrutacintāmayaṃ*]
D'après d'autres ils procèdent aussi du recueillement *(bhāvanā).*

**25** a. Les trois actes. [1]

Essentiellement *(prādhānyena)*, l'acte mental. Mais l'acte corporel et l'acte vocal sont aussi *mokṣabhāgīya*, quand ils sont enveloppés *(parigrahaṇāt)* par la résolution *(praṇidhāna)* de la délivrance ; la résolution est une sorte de volition *(cetanā*, ii. 24) [9 b] : en donnant une aumône, acte corporel, en s'obligeant à observer une règle, acte vocal [2], on projette *(ākṣipati)* un *mokṣabhāgīya*, lorsque la force du désir de la délivrance vient qualifier ces actes. [3]

**25** b. Projetés parmi les hommes. [4]

Seuls les hommes de trois *dvīpas* projettent ou plantent les *mokṣabhāgīyas*. En effet, soit le dégoût *(nirveda)*, soit l'intelligence *(prajñā)*, soit le dégoût et l'intelligence manquent chez les dieux, chez les damnés, chez les hommes de l'Uttarakuru. [5]

Nous avons traité incidemment des *mokṣabhāgīyas ;* mais nous avons à expliquer l'ordre progressif de la compréhension des vérités *(satyābhisamaya)* et nous avons suivi cet ordre jusqu'aux *dharmas* suprêmes. Il faut exposer le reste.

**25** c-d. Des suprêmes *dharmas* mondains procède une « patience », une *dharmakṣānti*, qui est pure [10 a]. [6]

Exactement, une *dharmajñānakṣānti* [7] suit immédiatement les *laukikāgradharmas*. — Quel est son objet ?

**26** a. Portant sur la douleur du Kāma [8]

1. las gsum mo = [*karmatrayam*]

2. Ajouter : « en étudiant une stance de quatre pādas ».

3. *mokṣābhilāṣabalādhānāt*. — Voir iv. 125, trad. p. 252, note 5.

4. mi yi naṅ las ḥphen par byed = [*ākṣipyate nṛṣu* /]

5. Hiuan-tsang ajoute : On plante les *mokṣabhāgīyas* grâce à la rencontre d'un Bouddha ; d'après d'autres (Vibhāṣā, 7. 15), aussi grâce à la rencontre d'un Pratyekabuddha (Voir iv. 125, p. 253).

6. ḥjig rten pa yi chos mchog las / chos kyi bzod pa zag pa med = [*laukikebhyo 'gradharmebhyo*] *dharmakṣāntir anāsravā* //

Qui dit ' pur ' dit exempt de tout *āsrava*, désir, ignorance, etc.

7. La kārikā a *dharmakṣānti* pour *dharmajñānakṣānti* comme on dit Datta pour Devadatta, Donné pour Dieudonné.

8. ḥdod sdug bsṅal la = *kāmaduḥkhe*. — L'ascète considère seulement les *upādānaskandhas* du Kāmadhātu sous les aspects de douloureux, etc.

Son objet est la douleur du domaine du Kāmadhātu *(kāmadhātvavacara duḥkha)*. Donc on la nomme *duḥkhe dharmajñānakṣānti*. [1]

Pour indiquer qu'elle est pure *(anāsrava)* on la qualifie par son résultat ou écoulement *(niṣyanda,* ii. 26 c-d) lequel est un *dharmajñāna* [2]. L'expression *dharmajñānakṣānti* signifie donc : *kṣānti* qui produit un *dharmajñāna*, qui a pour but et effet un *dharmajñāna (dharmajñānārtham)*. De même l'arbre qui porte des fleurs, des fruits, s'appelle *puṣpavṛkṣa, phalavṛkṣa.*

Cette *kṣānti* est l'entrée dans le *niyāma*, car elle est l'entrée dans la certitude-de-l'acquisition *(niyama)* [3] du bien absolu ou *samyaktva*. Qu'est-ce en effet que le *samyaktva* ? Le Sūtra dit que c'est le Nirvāṇa [4]. — A l'endroit du *samyaktva*, le *niyama* (ou détermination absolue) c'est ce qu'on appelle *niyāma* [5] et encore *niyama*. [6]

1. Portant sur la douleur des sphères supérieures la même pure *kṣānti* est une *anvayajñānakṣānti*, vi. 26 b-c.

2. vi. 26 a-b. — Le *dharmajñāna* est défini vi. 26 b, vii. 2 et suivants. — Saṃyutta, ii. 58, Vibhaṅga, 293, 329, *dhammañāṇa, dukkhe ñāṇa, dukkhasamudaye ñāṇa* ... Le *dhamme ñāṇa* est la *prajñā* portant sur les quatre chemins et les quatre fruits, sur les quatre vérités appliquées aux douze membres du Pratītyasamutpāda ; l'*anvaye ñāṇa* diffère de l'*anvaye jñāna*.

Les relations de la *dharmakṣānti* et du *dharmajñāna* sont précisées vi. 28, 49, vii. 1. — La *kṣānti* pure ou *dharmakṣānti* expulse tout élément de doute *(vicikitsā)* ; donc le doute n'est pas abandonné lorsqu'elle se produit ; donc elle n'est pas *jñāna*. La *kṣānti* expulse une certaine passion : elle est donc *ānantaryamārga* ou *prahāṇamārga*, chemin d'expulsion ou d'abandon (iv. 87) ; elle donne naissance à un *jñāna* qui comporte la prise de possession de la disconnexion d'avec cette passion, en d'autres termes, du *pratisaṃkhyānirodha* de cette passion (ii. 55 d) : le *jñāna* est donc *vimuktimārga*, chemin de délivrance.

3. de ñid ṅes par hjug pa zhes bya ste / yaṅ dag pa ñid du ṅes par zhugs paḥi phyir ro.

4. *samyaktvaṃ katamat / yat tat paryādāya rāgaprahāṇam iti vistaraḥ.* — Sur *samyaktva, mithyātva*, iii. 44 c-d, iv. 80 d.

5. *tatra niyamo niyāma iti.* Vyākhyā : *tatra samyaktve niyama ekāntībhavo niyāma iti*

*api tu niyama iti.* Vyākhyā : *yamaḥ samupaniviṣu cety* (iii. 3. 65) *apratyayasya vibhāṣitatvāt.*

Bhāṣya : der ṅes pa ni ṅes pa ste gcig tu gyur paḥo = *tatra niyamo niyāma ekāntībhavaḥ.*

6. a. Trois mots différents, Mahāvyutpatti, 245, 98-101, *niyama* (mi hgyur ba : non

Entrer *(avakramana)* dans cette détermination-absolue-de-l'acqui-

transformation), *niyāma* (ṅes par ḥgyur ba = détermination), *nyāma* (skyon med pa : absence de défaut), *nyāmāvakrānti* (entrée dans l'absence de défaut) ; ibid. 48. 46 *niyāmapratipanna*.

Wogihara (Asaṅga 's Bodhisattvabhūmi, Leipsick, 1908, p. 31) a résumé les cinq opinions de la Vibhāṣā sur *niyama-nyāma*, et diligemment collectionné les références pâlies et sanscrites.

*niyāma* et *sammattaniyāmāvakkanti*, Saṃyutta i. 196, Suttanipāta, 55, 371, Saṃyutta iii. 225. — Ajouter Aṅguttara, i. 121, Kathāvatthu, v. 4, vi. 1, xiii. 4 et la note de Shwe Zan Aung, traduction, p. 383 (Sur *niyama*, p. 275, note).

*niyāṃa* et *nyāma*, Lalita, 31, 20, 34, 10, Aṣṭasāhasrikā, 33, 18, 322, 5, 331, 10, 337, 5, Bodhisattvabhūmi.

*niyāma* = skyon med pa, dans le traité de Vasumitra sur les sectes ; le chinois « lî chēng » (Hiuan-tsang) ne doit pas s'entendre : « abandon de la naissance », mais « abandon de ce qui est cru », *ni-āma*, étymologie fantaisiste de *nyāma* = *niyāma* qui est une variante grammaticale de *niyama*.

b. Vibhāṣā, 3, 9. Beaucoup d'opinions. — En outre, les passions à abandonner par la vue font que les êtres tombent dans les mauvaises destinées et souffrent de vives douleurs, tout comme un aliment cru ou non digéré *(chēng chĕ)* demeurant longtemps dans le corps produit diverses sortes de vives souffrances. Par conséquent ces passions sont nommées *āma* (non digéré). Le chemin de la vue qui les détruit est nommé *niyāma* (qui fait abandonner le non-digéré). — En outre la *satkāyadṛṣṭi* est très résistante *(kāng*, dure) et violente, difficile à dompter comme une bête sauvage : elle est donc nommée *āma* (chēng : à l'état naturel, non apprivoisée). Le chemin de la vue qui la détruit est nommé *niyāma*. — En outre le terme *āma* désigne ici la qualité de Pṛthagjana.

c. Hiuan-tsang (10 a 4) : Cette patience est nommée ' entrée dans le *samyaktvanyāma* ' et aussi ' entrée dans le *samyaktvaniyama* ', car, par elle, on entre pour la première fois dans le *samyaktvanyāma* et aussi dans le *samyaktvaniyama*. Le Sūtra dit que le *samyaktva* est le Nirvāṇa, ou bien le mot *samyaktva* désigne le chemin. *Āma* (rendu en chinois par *chēng*, naître, cru, natif), signifie *kleśa* ou crudité des racines de bien, des facultés (*indriyas*). Le chemin est capable de faire passer au delà, et est donc *ni-āma*. Parce qu'il est capable de rendre certaine l'arrivée au Nirvāṇa, ou parce qu'il détermine la connaissance des caractères des vérités, le Chemin est nommé *niyama*. Obtenir cet état, c'est ce qu'on appelle ' entrer '.

Paramārtha (7 a 10) : Cette patience est nommée · entrée dans le *samyaktvaniyama* '. — Pourquoi ? — En raison de cette patience, l'ascète entre dans le *samyaktvaniyama*. — Quel *dharma* est le *samyaktva* ? — Dans le Sūtra, il est dit que le Nirvāṇa est nommé *samyaktva*. Le *niyama* à son égard, c'est-à-dire *ekāntībhāva*, détermination absolue, non-alternative. Obtenir ce *niyama*, c'est ce qu'on appelle ' entrer '.

d. Abhisamayālaṃkārāloka : *sarvadharmaniḥsvabhāvatāsākṣātkāri sphu-*

sition-du-*samyaktva*, c'est y parvenir *(abhigamana)*, c'est en prendre possession *(prāpti)*. Une fois cette possession née, l'ascète est un Ārya *(āryapudgala)*.

C'est à l'état futur *(anāgata)*, c'est-à-dire à l'état naissant, que cette patience fait cesser *(vyāvartana)* la qualité de Pṛthagjana [1] ;

*ṭataraṃ jñānam utpadyate / tadā bodhisattvaḥ samyaktvanyāmāvakrāntito darśanamārgaṃ pratilabhate / atra ca rāgapratighamānāvidyāvicikitsāḥ satkāyāntagrāhamithyādṛṣṭidṛṣṭiparāmarśaśīlavrataparāmarśāś ca kāmadhātau catuḥsatyabhedena catvāriṃśad bhavanti / evaṃ rūpadhātau [ārūpyadhātau ca] ta eva catuḥsatyadarśanaprahātavyā aṣṭaprakārapratighavarjitā dvāsaptatiḥ / samudāyena dvādaśottaraṃ kleśaśataṃ darśanapraheyaṃ prahīyate satyālokābhisamayād ataḥ pramuditāyā bhūmeḥ prathamakṣaṇo darśanamārgaḥ /*

Voir v. 3 trad. p. 9 et 21 ; ci-dessous p. 190, n. 1.

1. Voir ii. 40 b-c ; p. 191 de la traduction. — Vibhāṣā, 3, 6 : Les *laukikāgradharmas* sont la condition en qualité d'antécédent immédiat *(samanantarapratyaya*, ii. 62) de l'abandon de la qualité de Pṛthagjana, de l'acquisition de la qualité d'Ārya, de l'abandon du *mithyātva*, de l'acquisition du *samyaktva*. Comme ils sont capables de l'entrée dans le *samyaktvaniyāma*, ils sont nommés *laukikāgradharmas* « suprêmes *dharmas* mondains ». — « Abandon de la qualité de Pṛthagjana » : les pensée-et-mentaux *(citta-caittas)* qui constituent les suprêmes *dharmas* mondains, font abandonner la qualité de Pṛthagjana. Question : « Qu'est-ce qui, actuellement, fait abandonner cette qualité ? ..... » Certains docteurs répondent que ce pouvoir appartient actuellement aux suprêmes *dharmas* mondains. — Question : « Ces *dharmas* sont des *dharmas* de Pṛthagjana : comment, étant tels, font-ils abandonner la qualité de Pṛthagjana ? ». — Réponse : Il n'y a pas contradiction. De même le cornac, étant sur l'éléphant, dompte l'éléphant ; le cavalier dompte le cheval ; le pilote dirige le navire ; le cocher dirige le char .... le bûcheron monte sur l'arbre et coupe l'arbre : de même les suprêmes *dharmas* mondains ..... — D'autres docteurs disent que la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* (premier moment pur), actuellement, fait abandonner la qualité de Pṛthagjana : à l'état naissant, cette patience expulse la dite qualité ; à l'état périssant, elle fait abandonner les dix espèces d'*anuśaya* qui sont à abandonner par la vue de la douleur du Kamadhātu.... D'autres docteurs disent que la qualité de Pṛthagjana est abandonnée grâce aux suprêmes *dharmas* mondains et à la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* s'aidant mutuellement : les suprêmes *dharmas* mondains sont bien en contradiction avec la qualité de Pṛthagjana, mais ils sont faibles et ne sont pas capables, à eux seuls, de l'expulser. Cependant ces *dharmas* amènent la naissance de la *duḥkhe dharmajñānakṣānti*. Par la force conjuguée des uns et de l'autre, la qualité de Pṛthagjana est abandonnée.

Vibhāṣā, 45, 1. — Les uns prétendent que la qualité de Pṛthagjana c'est les dix *anuśayas* à abandonner par la vue de la douleur du Kāmadhātu ; ce sont les

car il est admis qu'à l'état futur elle possède cette efficace, qui n'appartient à aucun autre *dharma ;* de même que la lampe, future, détruit l'obscurité, de même que le *lakṣaṇa* naissance (ii. 45 c-d), futur, fait naître.

D'après d'autres maîtres [1], les suprêmes *dharmas* mondains font cesser la qualité de Pṛthagjana [10 b]. — Opinion inadmissible, dira-t-on, puisque ces *dharmas* sont des *dharmas* de Pṛthagjana (*tad-dharmatvāt) :* cette objection ne vaut pas, car ces *dharmas* sont en contradiction *(virodhitva)* avec la qualité de Pṛthagjana : c'est comme si quelqu'un montait sur l'épaule de son ennemi et le tuait.

D'après d'autres [2], la qualité de Pṛthagjana cesse et par les suprêmes *dharmas*, qui tiennent lieu d'*ānantaryamārga*, et par la patience qui tient lieu de *vimuktimārga* (vi. 28 a-b). Par les premiers, la qualité de Pṛthagjana est ' en procès d'abandon ' *(prahīyate)*, par la seconde, elle est abandonnée *(prahīṇa)*.

**26** a-b. De celle-ci, un *dharmajñāna* ayant même objet. [3]

Immédiatement après la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* naît un *dharmajñāna* ayant pour objet le *duḥkha* du domaine du Kāmadhātu. On le nomme *duḥkhe dharmajñāna.* [4]

Le qualificatif ' pur ', appliqué à la première patience, vaut pour tout ce qui suit. Le *jñāna* en question est donc pur.

De même que sont nés, relativement au *duḥkha* du Kāmadhātu une *dharmajñānakṣānti* et un *dharmajñāna*,

Vātsīputrīyas d'après lesquels la qualité de Pṛthagjana est du domaine du Kāmadhātu, est souillée *(kliṣṭa)* de sa nature, est abandonnée par la vue ..... D'autres disent que la qualité de Pṛthagjana n'est pas une chose en soi : ce sont les Dārṣṭāntikas (voir ii. trad. p. 191) Pour réfuter ces opinions et montrer que la qualité de Pṛthagjana est une chose en soi ..... les maîtres d'Abhidharma disent : « Elle est nommée qualité de Pṛthagjana parce qu'elle est née à part *(chēng fēn kóu)* parce qu'elle est la nature du Pṛthagjana *(i chēng ti)*.

1. Première opinion de la Vibhāṣā. — Voir ci-dessus p. 167, n. 2, 169, n. 1, 175, n. 1.

2. Troisième opinion de la Vibhāṣā.

3. de nas ni / de ñid la chos śes = *tato 'traiva dharmajñānam*

4. *tad duḥkhe dharmajñānam ucyata iti / śāstre tena nāmnā vyavahāra iti darśayati.*

**26** b-c. De même, relativement au reste du *duḥkha*, une patience et un *jñāna* consécutifs. [1]

Immédiatement à la suite du *duḥkhe dharmajñāna* naît une *anvayajñāna-kṣānti*, d'objet composite *(samastālambanā)*, portant sur le *duḥkha* du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu. Elle reçoit le nom de *duḥkhe 'nvayajñānakṣānti*. — De cette patience naît un *anvayajñāna* qui reçoit le nom de *duḥkhe 'nvayajñāna*.

Le *dharmajñāna*, connaissance des *dharmas*, est ainsi nommé parce qu'il est la première connaissance que l'ascète obtienne, depuis l'origine des temps, de la nature des *dharmas*, douleur, etc. L'*anvayajñāna*, ' connaissance consécutive ', est ainsi nommé parce qu'il a le *dharmajñāna* pour cause *(tadanvaya = taddhetuka)*, parce qu'il connaît la vérité en question à l'instar du *dharmajñāna (tathaivānugamāt)*.

De même que, relativement à la vérité de la douleur, sont nés quatre *dharmas*, deux patiences et deux *jñānas*,

**26** d. De même, relativement aux trois autres vérités. [11 a] [2]

Lorsque, immédiatement après le *duḥkhe 'nvayajñāna*, est née une *dharmajñāna-kṣānti* portant sur l'origine *(samudaya)* du domaine du Kāmadhātu, de cette *kṣānti* naît le *samudaye dharmajñāna* ; de même, par une succession immédiate de naissance, naissent une *anvayajñāna-kṣānti*, portant sur le reste du *samudaya*, et le *samudaye 'nvayajñāna*.

Naissent une *dharmajñāna-kṣānti*, portant sur la destruction *(nirodha)* de la douleur du domaine du Kāmadhātu, et le *nirodhe dharmajñāna*. Naissent une *anvayajñānakṣānti*, portant sur le reste du *nirodha*, et le *nirodhe 'nvayajñāna*.

Naissent une *dharmajñāna-kṣānti*, portant sur le chemin *(mārga)* qui s'oppose à la douleur du domaine du Kāmadhātu, et le *mārge*

1. de bzhin / sdug bsñal lhag la rjes bzod śes = *tathā punaḥ / śeṣaduḥkhe 'nvayakṣāntijñāne*

2. bden pa gsum la ḥaṅ de bzhin no = *satyatraye tathā* //

*dharmajñāna*. Naissent une *anvayajñāna-kṣānti*, portant sur le reste du *mārga*, [11 b] et le *mārge 'nvayajñāna*.

**27** a-b. De la sorte, la compréhension des vérités est de seize pensées. [1]

De la sorte, dans cet ordre graduel, la compréhension des vérités *(satyābhisamaya)* est de seize pensées.

D'après d'autres Écoles [2], la compréhension des vérités est ' unique ' [3] : il faut examiner quel est leur point de vue [4]. Car c'est sans faire de distinctions *(abhedena)* que nous avons parlé de la compréhension [en disant qu'elle est de seize pensées]. Si on distingue, [5]

1. de ltar bden pa mṅon rtogs ḥdi / sems bcu drug go = *evaṃ ṣoḍasacitto 'yaṃ satyābhisamayaḥ*.

Le mot *abhisamaya* a été expliqué ci-dessus p. 122.

2. D'après la Vyākhyā, les Dharmaguptas, etc. — D'après P'ou-kouang, les Mahāsāṃghikas, etc. — Vibhāṣā, 103, 8 : Il y a des docteurs d'après lesquels l'*abhisamaya* des quatre vérités a lieu en une fois, à savoir les Vibhajyavādins qui s'autorisent du Sūtra : « Bhagavat dit : Si, à l'endroit du *duḥkhasatya*, il n'y a pas doute, perplexité, il n'y a pas non plus doute, perplexité, à l'endroit des trois autres vérités ». Puisque doute et perplexité relatives aux quatre vérités disparaissent en même temps, l'*abhisamaya* a certainement lieu en une fois et non pas successivement. — Pour réfuter cette opinion, pour montrer que l'*abhisamaya* a lieu successivement et non pas en une fois, on dit : S'il en était autrement, ce serait en contradiction avec le Sūtra qui dit : « Anāthapiṇḍada vint vers Bhagavat, le salua, et dit : Bhagavat, le *yogācāra* pénètre-t-il *(abhisam-i)* successivement les quatre vérités comme on monte graduellement.... (voir p. 188).

Le Theravādin nie la compréhension successive *(anupūrvābhisamaya)* contre Andhakas, Sabbatthivādins, Saṃmitiyas et Bhadrayānikas, Kathāvatthu, i. 4 et ii. 9 (comparer p. 382) ; voir l'opinion des « Anciens », Visuddhi, p. 690 et suiv., et les Sūtras allégués, parmi lesquels Saṃyutta. v. 436 : *yo dukkhaṃ passati dukkhasamudayaṃ pi so passati* ..... que Buddhaghosa explique comme fait Vasubandhu : *iti .... ekaṃ saccam ārammaṇaṃ katvā sesesu pi kiccanipphattivasenāpi vuttam*.

3. gcig = *eka* ; Hiuan-tsang : *yugapat* = en une fois ; Paramārtha : « D'après une autre école, la compréhension des vérités est seulement une pensée. »

4. de dag gi bsam pa lta bar bya ste

5. Kiokuga Saeki cite ici la Vibhāṣā, 78. 12. — On explique la succession *(krama)* dans la compréhension des vérités. Question : Dans la compréhension

**27 b.** Elle est triple, vue, application, résultat. [1]

La compréhension-vue *(darśanābhisamaya)*, c'est la compréhension des vérités par une *prajñā* pure.

La compréhension-application *(ālambanābhisamaya)*, c'est la compréhension des vérités par cette *prajñā* et aussi par les *dharmas* associés *(saṃprayukta)* à cette *prajñā*. [2]

La compréhension-résultat *(kāryābhisamaya)*, c'est la compréhension des vérités par cette *prajñā*, par les *dharmas* qui lui sont associés, et aussi par les *dharmas* non associés *(viprayukta)* qui l'accompagnent, par exemple la moralité, le *lakṣaṇa* naissance (ii. 45 c) etc. [3]

Lorsque l'ascète voit la douleur, les trois *abhisamayas* ont lieu

*(abhisamaya = hiĉn-koān)* des vérités, voit-on les caractères propres ou les caractères communs [des vérités] ? — Réponse : On voit *(koān)* les caractères communs. — Question : S'il en est ainsi, comment la compréhension des vérités n'a-t-elle pas lieu en une fois ? [Si, voyant la douleur, on voit un de ses caractères communs, par exemple le caractère d'être produit par des causes, on voit évidemment la vérité de l'origine en même temps que la vérité de la douleur]. — Réponse : Bien que, dans la compréhension des vérités, on voie les caractères communs, on ne comprend pas tous les caractères communs, mais seulement une partie de ceux-ci..... — Quelle différence dans la vue qu'on prend du Kāmadhātu et des sphères supérieures ? — La différence de grossier et subtil. — Pourquoi voit-on en même temps la vérité relative aux deux sphères supérieures ? — Parce que toutes deux appartiennent au domaine du recueillement. — Si l'homme qui entre dans la compréhension des vérités n'a pas encore compris la douleur des deux sphères supérieures, comment peut-on dire qu'il comprend ? — La compréhension est de deux sortes : 1. compréhension de « prise » *(tchĕ chéou ; grāha ?)*, 2. compréhension de purification *(lì jan ; pariśuddhi ?)*. L'homme qui entre dans la compréhension possède la double compréhension à l'endroit de la douleur du Kāmadhātu, il possède seulement la seconde à l'endroit de la douleur des sphères supérieures.

1. rnam gsum ste / mthoṅ dmigs bya ba zhes bya ḥo = [*tridhā / dṛgālambanakāryākhyaḥ*]

2. Par exemple, la *vedanā* associée à la *prajñā* s'applique *(ālambate)* aux vérités, les a pour objet, les prend *(grhṇāti)*.

3. Le résultat de la compréhension des vérités est la connaissance complète *(parijñāna)* de la douleur, l'abandon de l'origine, etc. Ce résultat a lieu *(bhavati)* en raison aussi des *dharmas* non associés à la pensée, par exemple l'*anāsravasaṃvara* (iv. 13 c) de l'ascète qui voit les vérités.

relativement à la douleur [1] ; le troisième *abhisamaya* a lieu relativement aux autres vérités, car l'origine est abandonnée, la destruction rendue présente *(sākṣātkṛta)* et le chemin cultivé. [2]

Ceci posé, si le partisan de l'*abhisamaya* unique entend parler de l'*abhisamaya* qui consiste dans la vue *(darśana)* des vérités, sa thèse est inadmissible, en raison de la variété des aspects (vii. 10 c) : on ne voit pas l'origine, etc., sous les aspects de la douleur. — Mais, dira-t-il, on voit toutes les vérités sous l'aspect de non-moi *(anātmākāreṇa)*. — S'il en était ainsi on ne verrait pas les vérités sous les aspects de douleur, etc. ; et cette hypothèse est en contradiction [12 a] avec le Sūtra qui dit : « Le Śrāvaka quand il juge *(manasikaroti)* le *duḥkha* comme *duḥkha*, ou le *samudaya* comme *samudaya*, ou le *nirodha* comme *nirodha*, ou le *mārga* comme *mārga* : alors il y a pour lui discernement des *dharmas* associé à ces jugements purs.... [3] » — [Mais, dira-t-il, cette déclaration du Sūtra, se rapporte à la période préparatoire *(prayogāvasthā)*, antérieure à la ' compréhension ' *(abhisamaya)* ? — C'est inadmissible, car il n'y a pas jugement pur *(anāsrava)* dans cette période] — Mais, dira-t-il, cette déclaration se rapporte au chemin de méditation *(bhāvanāmārga)*, à la période durant laquelle on médite, on cultive les vérités déjà vues ? — C'est inadmissible, car on cultive les vérités de la même manière qu'on les a vues.

Si le partisan de l'*abhisamaya* unique prétend que l'*abhisamaya* est unique parce que l'ascète qui voit une vérité obtient la maîtrise *(vaśitvalābhāt)* à l'égard des autres, c'est-à-dire que, par la vue de la vérité de la douleur, l'ascète obtient la capacité de se rendre présente la vue des autres vérités sans nouvel exercice préparatoire

1. Elle est vue par la *prajñā* ; elle est l'objet de la sensation qui accompagne cette *prajñā* ; le résultat (connaissance-complète de la douleur) est acquis grâce à tous les *dharmas* non associés.

2. En effet, la vue de la douleur implique l'abandon des *kleśas* à abandonner par la vue de la douleur, donc ' abandon de l'origine ' par la coupure de la *prāpti* des *kleśas* ; ' destruction rendue présente ' par la naissance de la *prāpti* de la destruction, naissance qui résulte de la ' culture du chemin '.

3. *āryaśrāvakasya duḥkhaṃ vā duḥkhato manasikurvataḥ .... ...anāsraveṇa manasikāreṇa saṃprayukto dharmāṇāṃ vicayaḥ* (Saṃyukta, 15, 18).

*(antareṇa prayogam)*, — nous approuvons *(adoṣa)*. Toutefois, on devra examiner si se produit ou ne se produit pas, dans l'intervalle, sortie de contemplation. [1]

Mais si le partisan de l'*abhisamaya* unique affirme l'unité de l'*abhisamaya* parce que, le *duḥkha* étant connu *(parijñāte)*, le *samudaya* se trouve abandonné, le *nirodha* réalisé, le *mārga* cultivé, — nous approuvons, car nous avons dit que, lorsqu'une vérité est ' vue ', il y a *kāryābhisamaya*, compréhension-en-tant-que-résultat, en ce qui concerne les trois autres. [2]

Objection. Si vous approuvez cette opinion, vous contredisez le Sūtra qui enseigne l'*abhisamaya* graduel *(krameṇa°)*. — C'est en visant l'*abhisamaya*-vue *(darśana°)* que le Sūtra enseigne l'*abhisamaya* graduel des vérités : « Maître de maison, l'*abhisamaya* n'est pas unique, mais graduel *(anupūrva)* .... » et le reste, trois Sūtras [12 b] accompagnés d'exemples. [3]

1. *antarā tu vyutthānam asti nāstīti vicāryaṃ syād iti / śeṣeṣu vaśitvalābhād antarāvyutthānaṃ prāpnotīti doṣaḥ syād ity abhiprāyaḥ / ubhayathāpi vicāryamāṇe bahūnāṃ sūtrāṇāṃ virodhaḥ / yathā ca teṣāṃ virodhas tathāgameṣu śrotavyaḥ /*

Les Mahāsāṃghikas, etc., admettent qu'il y a *vyutthāna*, sortie de contemplation, au cours de l'*abhisamaya*. Beaucoup de maîtres de la Vibhāṣā le nient.

2. Ci-dessus p. 186, n. 3 ; Buddhaghosa cité p. 188, n. 2.

3. La Vyākhyā cite les trois *sadṛṣṭāntāni sūtrāṇi* qui se trouvent dans le Saṃyuktakāgama : 1. le Sūtra du *kūṭāgāra* (Saṃyutta, v. 452). Notre texte distingue le *mūlapada*, la *bhitti*, le *talaka* et le *chadana* ; 2. le Sūtra de l'escalier à quatre volées ou à quatre corps *(catuṣkaḍevara sopāna)* ; 3. le Sūtra de l'escalier à quatre degrés *(catuṣpadikā niśreṇī)*. Interlocuteurs : Anāthapiṇḍada, un Bhikṣu, Ānanda.

*sadṛṣṭāntāni trīṇi sūtrāṇīti Saṃyuktakāgame paṭhyante / katham / Anāthapiṇḍada āha / kiṃ nu bhadanta caturṇām āryasatyānām anupūrvābhisamayaḥ / āhosvid ekābhisamaya iti / caturṇāṃ gṛhapate āryasatyānāṃ anupūrvābhisamayo na tv ekābhisamayaḥ / yo gṛhapate evaṃ vaded aham duḥkham āryasatyam anabhisametya samudayam āryasatyam abhisameṣyāmīti vistareṇa yāvad duḥkhanirodhagāminīṃ pratipadam āryasatyam abhisameṣyāmīti maivaṃ voca iti syād vacanīyam / tat kasya hetoḥ / asthānam anavakāśo yad duḥkham āryasatyam anabhisametya samudayam āryasatyam abhisameṣyati ..... tadyathā gṛhapate ya evaṃ vaded aham kūṭāgārasya vā kūṭāgāraśālāyā va mūlapadam apratiṣṭhāpya bhittiṃ pratiṣṭhāpayiṣyāmi / bhittim apratiṣṭhāpya talakaṃ pratiṣṭhāpayiṣyāmi /*

Mais, dira-t-on [1], le Sūtra dit que « celui qui est exempt de perplexité et de doute à l'endroit de la douleur, est aussi exempt de perplexité et de doute à l'égard du Bouddha ». Donc l'*abhisamaya* n'est pas graduel, mais unique. [2]

L'objection ne porte pas ; car ce Sūtra veut dire que, lorsque la douleur est comprise, la perplexité et le doute relatifs au Bouddha n'entrent plus en exercice *(asamudācāra)* et seront nécessairement abandonnés *(avaśyamprahāṇa)*.

Nous avons vu que l'*abhisamaya* consiste en seize pensées.

**27** d. Il est de la même terre que les *dharmas* suprêmes. [3]

Ces seize pensées sont de la même terre que sont les *dharmas* suprêmes. On a vu que ceux-ci peuvent être de six terres (20 c-d).

Pourquoi y a-t-il nécessairement *kṣāntis* et *jñānas* ?

*talakaṃ apratiṣṭhāpya cchadanaṃ pratiṣṭhāpayiṣyāmīti maivaṃ voca iti syād vacanīyam / tat kasya hetoḥ* ..... (Saṃyukta, 16, 14)

*athānyataro bhikṣur āha / kiṃ nu bhadanta caturṇām āryasatyānām anupūrvābhisamayaḥ / āhosvid ekābhisamaya iti / bhagavān āha / caturṇām āryasatyānām iti pūrvavad yāvat tadyathā bhikṣo ya evaṃ vaded ahaṃ catuḥkaḍevarasya sopānasya prathamasopānakaḍevaram anabhiruhya dvitīyam abhirokṣyāmi / dvitīyam anabhiruhya ..... maivaṃ voca iti syād vdcanīyam / tat kasya hetoḥ / asthānam anavakāśo yac catuḥkaḍevarasya sopānasya prathamasopānakaḍevaram anabhiruhya dvitīyakaḍevaram abhirokṣyati .... / evam ihāpi nedaṃ sthānaṃ vidyate yad duḥkhasatyam adṛṣṭvā samudayasatyaṃ drakṣyati .... tathā Āryānanda āha / kiṃ nu bhadanta caturṇām āryasatyānam anupūrvābhisamayaḥ / ..... pūrvasūtravad yāvat / tadyathānanda ya evaṃ vaded ahaṃ catuspadikāyā niḥśreṇyāḥ prathamaṃ niḥśreṇīpādam anabhiruhya prāsādam abhirokṣyāmīti .....*

Authenticité de ces Sūtras, Saṃghabhadra dans « Nirvāṇa » (1924) p. 24.

1. Vibhāṣā, 103, 8. — *yo duḥkhe niṣkāṅkṣo nirvicikitso buddhe 'pi sa iti.*

2. *aśaikṣā dharmā buddhaḥ* (iv. 32, trad. p. 78) / *ta evāśaikṣā dharmā mārgaḥ / tasmād duḥkhābhisamayān mārgo 'pi tenābhisamito yasmād duḥkhavad buddhe 'pi niṣkāṅkso nirvicikitsa iti.*

*kāṅkṣā = vicikitsā ;* ou *kāṅkṣā = niścayābhilāṣa* et *vicikitsā = vimati.*

3. de ni chos mchog daṅ sa gcig [*so 'gradharmaikabhūmikaḥ* //]

D'après le Grand Véhicule, cinq terres en excluant le *dhyānāntara*.

**28** a-b. *Kṣāntis* et *jñānas* sont, dans l'ordre, *ānantaryamārga* et *vimuktimārga.*[1]

Les *kṣāntis,* patiences, ne peuvent pas être empêchées *(antarayitum aśakyatvāt)* dans la coupure *(viccheda)* de la possession *(prāpti)* des passions ; elles sont donc, d'après Pāṇini, iii. 3, 171-2, *ānantaryamārga,* chemin irrésistible. [13 a]

Les *jñānas,* savoirs, chez les hommes qui sont ainsi délivrés de la possession des passions, naissent en même temps que la possession de la disconnexion des passions *(visaṃyoga,* i. 6 a, ii. 55 d) : ils sont donc *vimuktimārga,* chemin de délivrance.[2]

Par conséquent il y a *kṣānti* et *jñāna,* de même qu'il y a deux démarches : expulser le voleur, fermer la porte.[3]

Si la possession de la disconnexion avait seulement lieu avec la deuxième patience ou deuxième *ānantaryamārga (duḥkhe 'nvaya-jñānakṣānti),* le *jñāna,* — qui est exempt de doute *(vicikitsā)*

1. bzod daṅ śes pa go rim bzhin / bar chad med daṅ rnam grol lam = [*kṣānti-jñānāny ānantaryamuktimārgā yathākramam* // ?]

Voir ii, trad. p. 276, et ci-dessous vi. 65.

Le Suttanipāta, 226, connaît un *ānantarikasamādhi* ; l'Aṅguttara un *daṇḍa ānantarika* qui détruit les passions ; expliqués Visuddhimagga, 675 : « parce que les bons *dharmas* supra-mondains mûrissent sans intervalle *(anantaravipāka).* »

D'après Abhisamayālaṃkārāloka, le *darśanamārga* se termine au premier moment de la terre Pramuditā (p. 181, note d.) Vient ensuite le *bhāvanāmārga* terminé par l'*ānantarya* nommé Vajropama : *tato 'nye dvitīyādayaḥ kṣaṇā yāvad vajropamākhya ānantaryamārgo yasmād anantaram samanta-prabhā buddhabhūmir avāpyate.....*

2. *vimuktimārgā iti vimuktau mārgā vimuktimārgāḥ / kleśavimuktya-vasthā mārgā ity arthaḥ.*

Vibhāṣā, 90, 11 : L'*ānantaryamārga* coupe les passions, parce qu'il tranche la possession des passions de manière qu'elle ne continue plus ; il réalise aussi la destruction *(nirodha)* parce qu'il attire la possession du *visaṃyoga* de manière qu'elle surgisse. Le *vimuktimārga* réalise la destruction parce qu'il naît en même temps que la possession du *visaṃyoga.*

3. *yathā dvābhyām ekena cauro niṣkāsyate dvitīyena tadapraveśāya kapāṭaḥ pidhīyate / evam ānantaryamārgeṇa kleśacauro niṣkāsyate tat-prāpticchedataḥ / vimuktimārgeṇa ca visaṃyogaprāptikapāṭaṃ pidhīyate vartamānīkaraṇataḥ. /* — Par le premier chemin, rupture de la *prāpti* des passions, expulsion du voleur ; par le second, *prāpti* de la « disconnexion », clôture de la porte. — Sur l'acquisition et perte des *prāptis,* ii. 40.

(vii. 1) — ne serait pas né portant sur l'objet du premier *ānantaryamārga*, à savoir le *duḥkha* du Kāmadhātu.

Mais, si les passions sont abandonnées au moyen des *kṣāntis* (v. 6), n'y a-t-il pas contradiction avec le texte *(pāṭha)* du Śāstra : « Il y a neuf catégories de liens *(saṃyojananikāya)* » ? [1]

Non pas, car les *kṣāntis* sont les assesseurs *(parivāra)* du *jñāna ;* le Śāstra attribue aux *jñānas* l'œuvre propre des *kṣāntis* comme on dit que le roi fait ce qui est fait par ses hommes. [2]

Du fait que toutes elles voient les vérités, s'ensuit-il que les seize pensées de l'*abhisamaya* sont chemin de la vue *(darśanamārga)* ?

**28** c-d. Parce qu'ils se produisent chez quelqu'un qui voit ce qui n'a pas été vu, quinze moments sont chemin de la vue. [3]

Quinze moments, de la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* jusqu'à la

1. Les huit *saṃyojananikāyas* à abandonner par chacun des huit *jñānas (duḥkhedharmajnāna, duḥkhe 'nvayajñāna, samudaye dharmajñāna, ..... mārge 'nvayajñāna)* et celui à abandonner par la *bhāvanā*.

Le Sūtra dit aussi : *iti hi bhikṣavo jñānavadhyāḥ kleśāḥ / vidyudupamaṃ cittam.*

2. Quant à la catégorie ' à abandonner par *bhāvanā* ', elle est abandonnée par les *jñānas :* dans le chemin qui suit le chemin de la vue, il n'y a plus place pour les *kṣāntis*. L'*ānantaryamārga*, comme le *vimuktimārga*, y est *jñāna*.

Nous pouvons ici comprendre v. 6, p. 13-14 et 112.

Dans le *darśanamārga*, les passions sont tuées par les *kṣāntis* ; dans le *bhāvanāmārga* pur, qui n'est que la vue à nouveau des vérités et où les *kṣāntis* n'ont plus place, les passions sont tuées par les *jñānas*.

Quatre-vingt-huit *anuśayas* ne sont expulsés d'une manière définitive que par le *darsanamārga*, et sont donc tués par les *kṣāntis*. Les dix autres sont expulsés par le *bhāvanāmārga* ou pur (dans le cas de l'Ārya), ou impur (dans le cas du Pṛthagjana) ; dans les deux cas ils sont tués par des *jñānas* (vii. 9).

[Toutefois, c'est seulement par un *bhāvanāmārga* pur que sont expulsés les *anuśayas* du bhavāgra]

3. de la skad cig bco lña ni / ma mthoṅ mthoṅ phyir mthoṅ paḥi lam = *adṛṣṭadṛṣṭer dṛṅmārgas tatra pañcadaśa kṣaṇāḥ* //

Atthasālinī, 43 : « Le chemin de Sotaāpanna est appelé *dassana* parce qu'il est la vue du Nirvāṇa pour la première fois .... Les chemins qui suivent ne voient rien qui n'ait été vu auparavant *(adiṭṭhapubbaṃ kiṃ ci na passati)* et sont donc nommés *bhāvanā* ».

*mārge 'nvayajñānakṣānti*, constituent le *darśanamārga*. — Pourquoi ? — Parce que la vue de ce qui n'a pas été vu continue. [1]

Au seizième moment [13 b], il n'y a plus rien à voir qui n'ait été vu. Ce moment médite la vérité telle qu'elle a été vue [2], et fait donc partie du chemin de méditation *(bhāvanāmārga)*.

Mais, dira-t-on, le seizième moment voit le quinzième moment, la *mārge 'nvayajñānakṣānti*, qui n'a pas été vu auparavant. [3] — Sans doute ; mais ce dont il s'agit, c'est de savoir si la vérité [du chemin] a été vue ou non, non pas si un moment [de la dite vérité] a été vu ou non. Le fait qu'un moment n'a pas été vu ne fait pas que la vérité n'ait pas été vue, de même qu'un champ n'est pas non moissonné parce qu'un épis n'a pas été coupé. [4]

D'ailleurs, le seizième moment, *mārge 'nvayajñāna*, fait partie du *bhāvanāmārga* : a. parce qu'il constitue un fruit, un *śrāmaṇyaphala* (vi. 51) ; b. parce qu'il comporte la *bhāvanā*, la possession ou acquisition des huit *jñānas* et des seize aspects *(bhāvitāṣṭajñānaṣoḍaśākāratvāt)*, [en contraste avec le *darśanamārga*, vii. 21] ; c. parce qu'il comporte l'abandon *(vihāni)* d'un chemin, le chemin de candidat *(pratipannaka)* ; d. parce qu'il appartient à une série *(prābandhika)*. [5]

1. Le premier *jñāna* voit le *duḥkha* du Kāma qui a déjà été vu par la première *kṣānti* ; mais il appartient à un *pudgala* qualifié *adṛṣṭadṛṣṭi* ' voyant ce qui n'a pas été vu ', car l'*adṛṣṭadarśana*, « vue du non vu ' continue *(pravartate)* à l'endroit du *samudaya*, etc.

2. D'après le tibétain : *yathādṛṣṭabhāvanāt*. — Paramārtha : « Comme il pratique à nouveau ce qui a été vu ... » — Hiuan-tsang : « Comme il est pareil à la pratique de ce qui a été vu.... »

3. Le quinzième moment voit tout le *mārga*, à l'exception de soi-même : il fait partie du *mārga* et il est vu par le seizième moment. Donc celui-ci appartient à quelqu'un qui voit ce qui n'a pas été vu.

4. *laukikadṛṣṭāntam āha / yathā naikaluṅgena ekasasyaśalākayā dātreṇa alūnena acchinnena kedāram alūnaṃ bhavati / kiṃ tarhi lūnam evety arthaḥ / tathā hi ke cit pramādād alūne 'py ekaluṅge vaktāro bhavanti lūnam asmābhiḥ kedāram iti. — luṅga* et *kedāram* (neutre) intéressent la lexicographie.

5. C'est-à-dire : le dix-septième moment n'est que la répétition du seizième, etc. — *prābandhika*, *prakarṣaka*, vi. 17 b, 42 a.

Objection. Le seizième moment doit être considéré comme faisant partie du *darśanamārga*, parce qu'il est certainement exempt de chute *(āvaśyakāparihāṇitva)*. Et sa non-chute *(aparihāṇis tu)* résulte du fait qu'il supporte ou confirme *(saṃdhāraṇa)* l'abandon des passions abandonnées par le *darśanamārga*.

Si vous soutenez que, pour cette raison, le seizième moment est du *darśanamārga*, ceci entraîne des conséquences absurdes : le dix-septième moment et les suivants, et encore la vue des vérités le deuxième jour et les suivants, seront *darśanamārga*, car ils confirment aussi l'abandon des passions abandonnées par le *darśanamārga*.

Comment se fait-il que les sept premiers *jñānas* soient du *darśanamārga* et non pas le huitième ? En effet, tous les huit voient ce qui a été vu par la *kṣānti* qui précède.

Parce que la vue des vérités n'est pas complète *(samāpta)* : elle est complétée au quinzième moment. Les sept premiers *jñānas* sont du *darśanamārga* parce que, la vue des vérités n'étant pas complète, ils se produisent dans l'entre-temps *(tadantarāla)*, c'est-à-dire soit au cours du *darśamārga*, soit entre deux *kṣāntis*.

Nous avons expliqué comment naissent le *darśanamārga* et le *bhāvanāmārga*. Il faut maintenant définir les personnes *(pudgala)* en qui est né le noble Chemin. [14 a]

Au cours des quinze moments qui sont de nature *darśanamārga*,

**29** a-b. Dans ces moments, les ascètes de facultés molles et aiguës sont respectivement *śraddhānusārin, dharmānusārin*. [1]

Placé dans ces moments, l'ascète de facultés molles *(mṛdu)* est

1. dbaṅ po rno rtul de dag tu / dad daṅ chos kyi rjes ḥbraṅ ba = *mṛdu-tīkṣṇendriyau teṣu śraddhādharmānusāriṇau* /

Vibhāṣā, 54, 5 : Pourquoi est-il nommé *śraddhānusārin* ?... — Voir vi. 63 a-c.

Ces deux Saints sont à l'abri de la mort avant le temps, ii. 45 a-b trad. p. 220, iii. 85 c.

Les définitions de l'Abhidhamma *(saddhānusārin — saddhāvimutta, dhammānusārin — diṭṭhipatta)* correspondent (par exemple Puggalapaññatti, p. 15) ; voir aussi Visuddhimagga, 659.

nommé *śraddhānusārin* ; l'ascète de facultés aiguës *(tīkṣṇa)* est nommé *dharmānusārin*. — Par facultés, *indriyas*, nous entendons ici les facultés de foi, recueillement, etc. [1]

Le terme Śraddhānusārin s'explique étymologiquement : *śraddhayā anusāraḥ* = *śraddhānusāraḥ* ' poursuite en raison de la foi ' ; celui en qui est cette poursuite, ou dont l'habitude est de poursuivre en raison de la foi, s'appelle *śraddhānusārin*, parce que, d'abord *(pūrvam)* [2], il a poursuivi la vérité *(arthānusevana)* [c'est-à-dire : pris connaissance des vérités, *duḥkhādisatyapratipatti*] sous l'impulsion d'autrui, par confiance dans autrui *(parapratyayena)*. (Voir vi. 63)

Dharmānusārin s'explique de même : *dharmair anusāraḥ* = *dharmānusāraḥ*, poursuite au moyen des *dharmas* ..... C'est par lui-même, au moyen des *dharmas*, c'est-à-dire au moyen de l'Ecriture aux douze membres, *sūtras*, etc. (voir vi. 63 a-c), que cet ascète a d'abord poursuivi la vérité.

Ces deux ascètes,

**29** c-d. S'ils n'ont pas abandonné les passions à abandonner par la méditation, ils sont candidats au premier fruit. [3]

Le premier fruit, c'est-à-dire le premier des fruits, le fruit de Srotaāpanna qui est en effet le premier fruit dans l'ordre d'acquisition.

Le Śraddhānusārin et le Dharmānusārin, s'ils n'ont pas précédemment abandonné, par le chemin mondain (vi. 49), une catégorie quelconque des passions à abandonner par la méditation [14 b], et se trouvent par conséquent ' liés de tous les liens ' *(sakalabandhana*, ii. p. 180, n. 2), sont des Candidats au fruit de Srotaāpanna dès qu'ils entrent dans le chemin de la vue.

1. ii. 2 a-b, p. 109 de la traduction.

2. C'est-à-dire dans le stade de Pṛthagjana.

3. bsgom pas spaṅ bya ma spaṅs na / ḥbras bu daṅ po la zhugs pa / = [*ahīnabhāvanāheyau phalādyapratipannakau* //]

Sur l'abandon des passions par un chemin mondain, le *sakalabandhana* (ii. 36 c, p. 180, vi. 63 d), le *bhūyovītarāga*, le *vītarāga*, l'*ānupūrvaka*, voir ii. 16 c-d, trad. p. 134 ; références palies p. 135, n. 3.

**30** a. Jusqu'à l'abandon de cinq catégories. [1]

S'ils ont abandonné par le chemin mondain la première, la deuxième, la troisième, la quatrième ou la cinquième catégorie des passions du domaine du Kāmadhātu à abandonner par la méditation, ils sont de même, une fois entrés dans le chemin de la vue, des Candidats au premier fruit '.

**30** b. Candidats au second, jusqu'à l'abandon de la neuvième catégorie. [2]

Mais s'ils ont précédemment abandonné la sixième, la septième ou la huitième catégorie *(bhūyovītarāga)*, ils sont des Candidats au deuxième fruit, c'est-à-dire au fruit de Sakṛdāgāmin.

**30** c-d. Candidats au troisième, par le détachement soit à l'endroit du Kāma, soit à l'endroit des sphères supérieures. [3]

Dans le cas (1) où ils sont détachés *(virakta)* à l'endroit du Kāmadhātu par l'abandon de la neuvième catégorie des passions du domaine du Kāma à abandonner par méditation *(kāmavītarāga)*, (2) ou ils sont détachés à l'endroit des sphères supérieures jusque et y compris l'*ākiñcanyāyatana*, ils sont des Candidats au troisième fruit, c'est-à-dire au fruit d'Anāgāmin. (Voir ii. 16 c, trad. p. 135, vi. p. 232)

**31** a-b. Au seizième moment, l'ascète devient un Résident dans le fruit auquel il était candidat. [15 a] [4]

Au seizième moment, ces deux ascètes ne portent plus le nom de Śraddhānusārin et de Dharmānusārin ; ils ne portent plus le nom de Candidat. Ils sont des ' Résidents dans un fruit ' *(phalastha)* : candidats au fruit de Srotaāpanna, de Sakṛdāgāmin, d'Anāgāmin,

1. rnam lṅaḥi bar bcom = *yāvat pañcaprakāraghnau.*

2. gñis pa la / dgu pa thsun chad zad pa yin = *dvitīye 'rvāg navakṣayāt* /

3. ḥdod pa ḥam yaṅ na goṅ ma las / chags bral gsum pa la zhugs pa = *kāmād viraktāv ūrdhvaṃ vā tṛtīye pratipannakau* //

4. gaṅ zhig gaṅ la zhugs pa ni / bcu drug pa la de ḷbras gnas = [*pratipannako yo yatra phalasthas tatra ṣoḍaśe*]

deviennent résidents dans le fruit de Srotaāpanna, de Sakṛdāgāmin, d'Anāgāmin.

Quant à la qualité d'Arhat *(arhattva)*, elle ne peut être acquise directement *(āditas)* — c'est-à-dire sans qu'on ait d'abord acquis le fruit d'Anāgāmin — car, d'une part, les passions à abandonner par méditation ne peuvent être abandonnées par le *darśanamārga* (Vibhāṣā, 51, 10), et, d'autre part, il ne peut y avoir détachement préalable du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* par un chemin mondain. (Ci-dessus p. 16, 191)

**31** c-d. A ce moment, les ascètes aux facultés molles et aiguës deviennent respectivement Śraddhādhimukta, Dṛṣṭiprāpta. [1]

L'ascète de facultés molles, qui était Śraddhānusārin, prend le nom de Śraddhādhimukta (vi. 56, 63). L'ascète de facultés aiguës, qui était Dharmānusārin, prend le nom de Dṛṣṭiprāpta. — Lorsque la foi *(śraddhā)* prédomine (ascète de facultés molles), l'ascète est ' informé ' *(prabhāvita)* par l'aspiration *(adhimokṣa)* : on l'appelle donc *śraddhā-adhimukta*. Lorsque la *prajñā* domine (ascète de facultés aiguës) l'ascète est ' informé ' par la vue spéculative *(dṛṣṭi)* : on l'appelle donc *dṛṣṭiprāpta*. (vi. 61, 57, 61, 63 a-c.)

Pour quelle raison l'ascète qui a abandonné les premières catégories (de une à cinq) des passions de Kāmadhātu à abandonner par méditation, devient-il, au seizième moment, un Résident dans le fruit de Srotaāpanna et non pas un Candidat au fruit de Sakṛdāgāmin ? — La même question se pose pour l'ascète qui a abandonné les sixième,

1. de thse dbaṅ po rno rtul dag / dad pas mos daṅ mthoṅ bas thob = *śraddhādhimuktadṛṣṭyāptau mṛdutīkṣṇendriyau tadā* // — L'Abhidhamma lit *saddhāvimutta*. — Sur *adhimokṣa*, Kośa, ii. 72, vi. 76 c ; viii. 30.

Vyākhyā : *śraddhāprajñādhikatvenādhimokṣadṛṣṭiprabhāvitatvād iti / śraddhādhikatvenādhimokṣaprabhāvitatvāc chraddhādhimuktaḥ / śraddhādhiko muktaḥ śraddhādhimukta iti kṛtvā / na tu tasya prajñā naivāsti / tayā na tu prabhāvita iti na tannāma labhate / prajñādhikatvena dṛṣṭiprabhāvitatvād dṛṣṭiprāptaḥ / na tu tasya śraddhā nāstīti pūrvavad vācyam / apare tu punar nairuktaṃ vidhim ālambya vyācakṣate / śraddhādhipatyena darśanaheyebhyo muktaḥ śraddhādhimuktaḥ / dṛṣṭyādhipatyena prāptaphalo dṛṣṭiprāpta iti /*

septième, huitième catégories, et qui, au seizième moment, devient un Résident dans le fruit de Sakṛdāgāmin et non pas un Candidat au fruit d'Anāgāmin ; et aussi pour l'ascète qui a abandonné les catégories supérieures de passions, et qui, au seizième moment devient un Résident dans le fruit d'Anāgāmin et non pas un Candidat au fruit d'Arhat. [15 b]

**32.** Au moment de l'acquisition d'un fruit, l'ascète n'acquiert pas le chemin d'un fruit supérieur ; par conséquent le résident dans un fruit, ne s'efforçant pas en vue d'un progrès supérieur, n'est pas candidat à un fruit. [1]

A l'acquisition d'un fruit, on n'acquiert pas un chemin supérieur à ce fruit *(phalaviśiṣṭo mārgaḥ = phalād viśiṣṭo mārgaḥ*, vi. 65 b-d), par exemple, à l'acquisition du fruit de Srotaāpanna, on n'obtient pas le chemin de Sakṛdāgāmin : tel est le principe. Par conséquent, le résident dans un fruit, aussi longtemps qu'il ne s'emploie pas *(prayujyate)* en vue d'un progrès supérieur *(viśeṣāya)*, pour l'acquisition d'un nouveau fruit, c'est-à-dire aussi longtemps qu'il ne pratique pas l'exercice préparatoire *(prayoga)* qui a pour résultat l'abandon des passions non encore abandonnées et qui est la cause de l'acquisition d'un nouveau fruit, aussi longtemps ce résident n'est pas candidat à ce nouveau fruit.

Toutefois l'ascète qui, [antérieurement] détaché du troisième *dhyāna* [par un chemin mondain], entre dans le *niyāma* (vi. 26 a) ou *darśanamārga* en s'appuyant sur une terre inférieure à ce *dhyāna*, [c'est-à-dire en s'appuyant sur *anāgamya*, premier et deuxième *dhyāna*, *dhyāna* intermédiaire], il réalise certainement un chemin supérieur au fruit *(phalaviśiṣṭaṃ mārgam)*. S'il en était autrement, renaissant dans une terre supérieure (quatrième *dhyāna*

1. ḥbras thob ḥbras bu khyad par gyi / lam thob med pas de yi phyir / ḥbras gnas khyad par bya baḥi phyir / mi brtson pa ni zhugs ma yin / = [*phalāptaḥ phalaviśiṣṭaṃ mārgaṃ na labhate yataḥ* /] *aprayukto viśeṣāya phalastho 'pratipannakaḥ* //

ou *ārūpyas)*, il ne serait pas en possession du *sukhendriya* (viii. 9)[1] (Vibhāṣā, 90, 6 ; Jñānaprasthāna, 6, 5).

Nous avons défini les personnes qui entrent dans le *niyāma*, soit étant *bhūyovītarāga*, c'est-à-dire détachés des sixième, septième et huitième catégories de passions du Kāma, soit étant *kāmavītarāga*, c'est-à-dire complètement détachés du Kāma. (ii. 16 c. trad. p. 135) Il faut étudier maintenant l'ascète qui procède graduellement *(anupūrva)*. A cette fin, le point suivant doit être établi.

De même que les passions du Kāmadhātu se divisent en neuf catégories, [16 a]

**33** a-b. Chaque terre a neuf catégories de vices.[2]

Chaque terre, jusque et y compris le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*. — De même que chaque terre a neuf catégories de vices,

**33** b. De même neuf catégories de qualités.[3]

Chaque terre a neuf catégories de qualités *(guṇa)* qui sont autant

1. Vibhāṣā, 90, 6 ; Jñānaprasthāna, 6, 5. — Il est certain que cet ascète acquiert, au moyen du chemin de vue, un *sukhendriya* pur du domaine du troisième *dhyāna ;* car, rené dans le quatrième *dhyāna* ou au-dessus, il possède le *sukhendriya* (D'après le principe : *sukhendriyeṇa caturdhadhyānārūpyopapannaḥ pṛthagjano na samanvāgataḥ / āryas tu samanvāgataḥ)* ; car, si son *sukhendriya* était impur (comme était le troisième *dhyāna* qu'il possédait avant d'entrer dans le chemin de vue), il l'aurait perdu en renaissant dans une autre terre (quatrième *dhyāna)*. Or, s'il acquiert, par le chemin de vue, un *sukhendriya* pur du troisième *dhyāna*, il se trouve posséder un chemin supérieur à son fruit, lequel est un fruit d'Anāgamin du domaine de la terre où il est entré pour pratiquer le chemin de vue. — Cette théorie est écrite dans la Vibhāṣā *(asty eṣa Vibhāṣāyāṃ likhitaḥ pakṣaḥ) ;* mais elle n'est pas une théorie à laquelle on doive se tenir *(sa tu na sthāpanāpakṣo lakṣyate) :* en effet, la Vibhāṣā poursuit : « D'autres disent » *(apare āhuḥ)*. Ces autres disent que le possesseur d'un *dhyāna* qui entre dans le chemin de vue en s'appuyant sur une terre inférieure à ce *dhyāna* obtient au seizième moment un fruit d'Anāgāmin du domaine du *dhyāna* qu'il possède et aussi du domaine de toutes les terres inférieures.

2. sa daṅ sa na ñes rnam dgu = *navaprakārā doṣā hi bhūmau bhūmau*

3. de bzhin du ni yon tan rnams = *tathā guṇāḥ /*

de chemins, *ānantaryamārgas* et *vimuktimārgas*, opposés aux dits défauts. — Comment cela ?

**33** c-d. En distinguant faible, etc., dans les catégories faible, moyenne et forte. [1]

Il y a trois catégories fondamentales, faible, moyenne, forte. Chacune se divise en faible, moyenne, forte ; ce qui donne neuf catégories : faible-faible, faible-moyenne, faible-forte, moyenne-faible, moyenne-moyenne, moyenne-forte, forte-faible, forte-moyenne, forte-forte.

Le chemin faible-faible a la puissance de faire abandonner la passion forte-forte ; et ainsi de suite jusque : le chemin fort-fort a la puissance de faire abandonner la passion faible-faible. Car il est impossible que le chemin fort-fort se produise dès le début ; car il est impossible qu'il y ait passion forte-forte lorsqu'il y a chemin fort-fort.

De même, lorsqu'on lave une étoffe, les grosses taches [16 b] sont lavées d'abord et enfin les taches subtiles [3] ; de même la grande obscurité est vaincue par une petite lumière, et une grande lumière est requise pour expulser l'obscurité minime. Tel est le genre d'exemples qu'on peut apporter. [2]

Un chemin *ārya*, momentané, faible, est capable de déraciner les passions qui ont accru par la succession de leurs causes dans

1. chuṅ daṅ ḥbriṅ daṅ che rnams kyi chuṅ ṅu la sogs tha dad phyir = [*mṛdu-madhyādhimātrāṇām* [*mṛdu*]*mṛdvādibhedataḥ* //]

Le Bhāsya de 33 c-d est cité dans Abhisamayālaṃkārāloka : *bhāvanāmārgasyedānīṃ prakārabhedo draṣṭavyaḥ / trayo hi mūlaprakārā mṛdumadhyādhimātrās teṣāṃ punaḥ pratyekaṃ mṛdumadhyādhimātrabhede kriyamāṇe nava prakārā bhavanti .... ... śuklāś ca dharmā balavanto durbalās tu kṛṣṇāḥ / kṣaṇikamṛdukenāpy āryamārgeṇānādisaṃsāraparaṃparāpyāyitānām adhimātraklešānām unmūlanāt / bahukālasaṃvardhitadoṣāṇāṃ trivṛtkarṣaṇiṣkarṣaṇavat kṣaṇikālpapradīpamahātamoghātavac cety* [*ācā*]*ryavasubandhuḥ.*

2. *eṣa dṛṣṭāntayogaḥ.* — C'est-à-dire : *dṛṣṭāntayuktir dṛṣṭāntayogaḥ / dṛṣṭāntaprakāra ity apare / tadevam anayā yuktyā anena vā prakāreṇānyo 'pi dṛṣṭānto vaktavya iti sūcayati / anyathā hy eṣa dṛṣṭānta ity eva brūyāt.* — Le tibetain traduit : *eṣa dṛṣṭāntaprakāraḥ ;* Hiuan-tsang : « Telle est la relation des vices et des qualités ».

l'éternelle transmigration — ce chemin coupe les *prāptis* des passions qui sont semblables à des racines — car les *dharmas* blancs sont puissants, les *dharmas* noirs au contraire sont faibles [1]. De même les vices du vent, de la bile, etc., accumulés depuis longtemps, sont expulsés par un grain de poudre de la racine *trivṛt (trivṛtkarṣa)* ; de même une grande obscurité est brisée *(ghāta)* par une lumière momentanée et petite.

Soient donc neuf catégories de passions à abandonner par méditation :

**34** a-b. Le résident dans un fruit qui n'a pas détruit ce qu'on doit abandonner par méditation, est un *saptakṛtparamaḥ*. [2]

Le résident dans un fruit qui n'a pas même abandonné une catégorie des passions à abandonner par méditation *(bhāvanāheya)* [17 a], il est Srotaāpanna ; comme il peut renaître sept fois mais non davantage, il est un ' au-maximum-sept-fois '. Comme ce n'est pas une règle absolue qu'il renaisse sept fois, on dit : ' au maximum '. — L'expression du Sūtra : *saptakṛtvaḥ paramaḥ* signifie « il y a naissance pour lui sept fois au maximum. » [3] Le mot *paramaḥ* s'entend = *prakarṣeṇa*.

*Srotaāpanna* : la rivière *(srotas)*, la rivière du Nirvāṇa, le chemin, car on va *(gamyate)* au moyen d'une rivière [4]. L'ascète qui y est entré, qui y est arrivé et parvenu, est nommé : ' entré dans la rivière ' *(srota-āpanna)*. [5]

1. Comparer Milinda, 83, 290.

2. ḥbras gnas bsgom spaṅ bya ma zad / de ltar thogs na lan bdun pa = [*akṣīṇabhāvanāheyaḥ phalasthaḥ saptakṛtparaḥ* /]

Mahāvyutpatti, 46, 2 : de ltar thogs pa *(ou* na) srid pa lan bdun pa = *saptakṛdbhavaparamaḥ*.

L'expression du Sūtra : *saptakṛtvaḥ paramaḥ* est traduite dans notre Bhāṣya : *mchog tu thogs na lan bdun pa* ; la Kārikā porte *de ltar thogs na*....

Sur le *sattakkhattuparama*, Aṅguttara, i. 233, iv. 381 ; Visuddhimagga, 709 ; Nettippakaraṇa, 168, 189 ; ci-dessous p. 202, n. 4.

1. *saptakṛtvaḥ paramaṃ janmāsyeti saptakṛtvo janma prakarṣeṇāsya / nātaḥ param ity arthaḥ.*

2. *tena mārgeṇa nirvāṇagāmanād ity arthaḥ / srotasā hi loke gamyate.*

3. Hiuan-tsang : *āpanna* signifie qui-obtient-pour-la-première-fois. — Paramārtha : Si un homme a atteint une rivière, il est nommé *srotaāpanna*.

Objection. Comment y entre-t-on ? Dira-t-on que c'est par l'obtention du premier chemin ? Alors le huitième saint [1] sera Srotaāpanna. Dira-t-on que c'est par l'obtention du premier fruit ? Alors le *bhūyovītarāga* et le *kāmavītarāga*, lorsqu'ils acquièrent le premier fruit qu'ils acquièrent, seront Srotaāpanna : or vous avez dit qu'ils sont respectivement Sakṛdāgāmin et Anāgāmin. (vi. 30 b-d)

Nous répondons : L'ascète entre dans la rivière par l'obtention du premier fruit ; mais il ne s'agit pas du fruit qu'un certain saint peut acquérir en premier lieu, mais du fruit qu'on acquiert en premier lieu lorsqu'on passe par tous les fruits.

Mais pourquoi le huitième saint n'est-il pas Srotaāpanna, car il est entré dans la rivière du noble Chemin ?

Parce que c'est au seizième moment, *mārge 'nvayajñāna*, que l'on possède, (1) et le chemin de candidat, consistant en quinze moments, et le chemin du fruit, (2) et le chemin de vue *(darśanamārga)* et le chemin de méditation [17 b] ; (3) parce qu'alors on comprend *(abhisamaya)* la ' rivière ', c'est-à-dire le Chemin dans son ensemble, y compris le quinzième moment.

Les Vaibhāṣikas [2] disent : Indépendamment de l'existence actuelle, le Srotaāpanna reprend naissance parmi les hommes, sept existences proprement dites *(upapattibhava)*, sept existences intermédiaires *(antarābhava)* (iii. 10) ; de même, il reprend naissance parmi les dieux. C'est dire qu'il reprend naissance jusque dans vingt-huit existences. Toutefois, comme nous avons ici partout des séries de sept existences

1. Le « huitième », *aṣṭamaka*. — P'ou-kouang signale deux explications : 1. le *srotaāpannaphalapratipannaka*, 2. l'homme en possession de la *duḥkhe dharmajñānakṣānti*.

Mahāvastu, i. 120, 9, 159, 8 *(aṣṭamakādikā pudgalā yāvad arhatpudgalā)* Discussions sur l'*aṭṭhamaka*, Kathāvatthu, iii. 5-6.

2. Les Mahīśāsakas (mi-chā-sĕ-póu) pensent que le Srotaāpanna renaît (au maximum) en tout sept fois ; le Tch'êng-cha-luen (Nanjio 1274) admet quatorze naissances, ne reconnaissant pas les existences intermédiaires. D'après les Sarvāstivādins et le Grand Véhicule, vingt-huit existences.

Les Uttarāpathakas pensent que le Srotaāpanna renaît nécessairement sept fois, Kathāvatthu, xii. 5.

*(bhavasaptakasāmānyāt)*, l'ascète est dit ' renaître au maximum jusque sept fois ' ; de même qu'un Bhikṣu est nommé ' savant en sept choses ' *(saptasthānakuśala)* [1], lorsqu'il connaît les ' heptades ' ; de même qu'un arbre est nommé ' à sept feuilles ' *(saptaparṇa)* parce que chacun de ses bourgeons pousse sept feuilles. [2]

Objection. — Mais le Sūtra dit : « Qu'un saint *(pudgala)* en possession de la vue *(dṛṣṭisaṃpanna)* [3] produise une huitième existence, cela est absolument impossible ». [4] Et ce texte est en contradiction avec la doctrine des Vaibhāṣikas.

Non pas, répondent ceux-ci, car ce texte doit s'entendre : « Il ne produit pas une huitième existence dans la même destinée *(ekasyāṃ gatau)* ». Ou, si on veut s'en tenir à la lettre *(yathārutaṃ vā kalpyamāne)* du Sūtra : « Ayant transmigré, ayant passé sept fois et chez les dieux et chez les hommes, il réalisera la fin de la douleur » [5], on devra conclure que les renaissances divines et humaines ne sont

1. *kathaṃ ca bhikṣavo bhikṣuḥ saptasthānakuśalo bhavati / rūpaṃ yathābhūtaṃ prajānāti rūpasamudayaṃ rūpanirodhaṃ rūpanirodhagāminīṃ pratipadaṃ rūpasyāsvādam ādīnavaṃ niḥsaraṇaṃ yathābhūtaṃ prajānāti.* — De même pour les quatre autres *skandhas* : cependant on ne compte que sept « habiletés » et non pas trente-cinq.

On peut comparer, d'assez loin, Saṃyutta, iii. 160-1.

2. Voir ci-dessous vi. 54, d.

3. Puggalapaññatti, 26.

4. *aṣṭamaṃ bhavam abhinirvartayati ;* comparer Suttanipāta, 230, Khuddakapāṭha, vi. 9 : *ye āriyasaccāni vibhāvayanti .... na te bhavam aṭṭhamam ādiyanti.* — Kośa, iv, trad. p. 203.

Vibhāṣā, 46, 16. — « Pourquoi le Srotaāpanna dure-t-il seulement sept existences .... ni plus, ni moins ? — Pārśva dit : Si plus, si moins, on produirait doute ; qu'il naisse dans sept existences ne contredit pas le *dharmalakṣaṇa*, c'est-à-dire la nature des choses, et n'est pas critiquable ..... En outre, par la force de l'acte, il prend sept existences ; par la force du Chemin il n'en prend pas une huitième. De même que l'homme mordu par le serpent-des-sept-pas, fait sept pas par la force des grands éléments et, par la force du poison, n'en fait pas un huitième. En outre, s'il prenait huit existences, il ne posséderait pas le Chemin dans sa huitième naissance, car la nature du Chemin est qu'il ne peut s'appuyer sur un huitième corps du Kāmadhātu. »

5. Saṃyukta, 6, 16 : *saptakṛtvo devāṃś ca manuṣyāṃś ca saṃsṛtya saṃdhāvya duḥkhasyāntaṃ karoti.* — Vyākhyā ad v. 43 c. — Ci-dessous p. 204-5.

pas précédées d'existences intermédiaires *(antarābhava)* puisque le Sūtra parle seulement des dieux et des hommes.

Mais, reprend l'objectant, s'il faut entendre : « Il ne produit pas une huitième existence dans la même destinée », comment se fait-il que l'Ūrdhvasrotas de la classe *bhavāgraparama* (vi. 38) [1] renaisse huit fois dans la même destinée ?

Les Vaibhāṣikas répondent que le texte qui nie une huitième naissance vise seulement une huitième naissance dans le Kāmadhātu.

Mais quel texte *(sūtra)* et quel raisonnement établissent que ce texte vise seulement le Kāmadhātu ? Et qu'est-ce qui prouve que le saint transmigre sept fois, chez les dieux d'une part, chez les hommes d'autre part, et non pas sept fois en tout chez les uns et les autres ? Le texte porte en effet : « Ayant transmigré sept fois chez les dieux et chez les hommes ».

Les Kāśyapīyas lisent : « Ayant transmigré sept fois chez les dieux, sept fois chez les hommes *(saptakṛtvo devān saptakṛtvo manuṣyān)* ». Il n'y a donc pas lieu d'attacher quelque importance à la question qui précède *(nātrābhiniveṣṭavyam)*. [2] [18 a]

Celui qui devient Srotaāpanna étant homme, reviendra chez les hommes pour obtenir le Nirvāṇa ; celui qui devient Srotaāpanna étant dieu reviendra chez les dieux pour obtenir le Nirvāṇa.

Pourquoi le Srotaāpanna ne renaît-il pas une huitième fois ? — Parce que, dans cette limite de temps, au cours de sept existences, la série est nécessairement mûrie *(saṃtatiparipāka)*. Telle est la nature du chemin : de même, telle est la nature du venin du ' serpent-des-sept-pas ' *(saptapadāśīrviṣa)* que l'homme mordu meurt après avoir marché sept pas ; telle est la nature de cette maladie que la fièvre-des-quatre-jours *(caturthakajvara)* revient tous les quatre jours (Voir p. 202, n.4 ).

1. C'est aussi le cas pour l'Ūrdhvasrotas de la classe Akaniṣṭhaga, vi. 37 b.

2. Il est aussi évident que le texte se rapporte au Kāmadhātu, puisqu'il est fait mention de destinées humaines. — J'observe qu'Ānanda, par sa complaisance en Bhagavat, obtient d'être sept fois roi des dieux, sept fois roi dans le Jambudvīpa, Aṅguttara, i. 228 ; mais il n'est pas Srotaāpanna.

[1] Il n'obtient pas le Nirvāṇa en moins de temps parce que restent sept *saṃyojanas*, deux de la classe *avarabhāgīya* à savoir *kāmacchanda* et *vyāpāda*, cinq de la classe *ūrdhvabhāgīya*, à savoir deux *rāgas* (Rūpadhātu et Ārūpyadhātu), *auddhatya*, *māna*, *moha* (v. 43). Parce que, encore qu'il réalise le noble Chemin [de Sakṛdāgāmin, d'Anāgāmin], il n'obtient pas le Nirvāṇa dans l'intervalle, en raison de la force des actions qui doivent être rémunérées au cours de sept existences.

Si le Bouddha manque à l'époque où il doit obtenir le Nirvāṇa *(buddhānutpāda)*, c'est dans la maison qu'il obtient la qualité d'Arhat, mais il ne reste pas ensuite dans la maison : par la force de la *dharmatā*, c'est-à-dire par la force du chemin d'Arhat ou d'Aśaikṣa, il est revêtu des marques de Bhikṣu *(bhikṣuliṅga)* ; [2] d'après d'autres maîtres, des marques de Bhikṣu étranger.

Pourquoi le Srotaāpanna est-il déclaré *avinipātadharman* ' incapable de tomber dans une mauvaise destinée ' *(apāya)* ? [3]

1. Argumentation qui manque dans la Vibhāṣā (note de l'éditeur japonais) et que Saṃghabhadra n'accepte pas (Vyākhyā).

2. Non mentionné dans la Vibhāṣā (note de l'éditeur japonais). — Entendons probablement que ce saint devient un Ṛṣi *(isipabbajjā)*.

Wassilieff, 248, suivi par Minayef, Recherches, 220, a mal compris Vasumitra : « D'après les Sarvāstivādins, on ne peut pas dire que les quatre fruits s'obtiennent [seulement] sous l'habit religieux .... » Il faut traduire : « Ce n'est pas une règle absolue que les quatre fruits de la vie religieuse soient obtenus l'un après l'autre. Celui qui, détaché par un chemin mondain, entre dans le *nyāma*, devient Sakṛdāgāmin ou Anāgāmin [d'après la nature de son détachement]. » (Comme expliqué vi. 30 b-d).

Sur le laïc et l'obtention des fruits, voir Kośa iv. trad. p. 69, note ; Rhys Davids, Dialogues, iii. 5 (bibliographie).

3. Dīgha iii. 107 : *ayaṃ puggalo yathānusiṭṭhaṃ tathā paṭipajjamāno tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sotāpanno bhavissati avinipātaṭṭhammo niyato bodhiparāyaṇo ti.* — Aṅguttara i. 233 : *so tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sattakkhattuparamo hoti sattakkhattuparamaṃ deve ca manuse ca sandhavitvā saṃsāritvā dukkhassa antaṃ karoti.* Ailleurs *dukkhassantakaro hoti* (Puggalapaññatti).

D'après la Vyākhyā, le Sūtra sanscrit porte : *srotaāpanno bhavaty avinipātadharmā niyataṃ saṃbodhiparāyaṇaḥ / saptakṛtvaḥ paramaḥ saptakṛtvo devāṃś ca manuṣyāṃś ca saṃdhāvya saṃsṛtya duḥkhasyāntaṃ karoti.*

Parce qu'il n'accumule pas d'actions qui puissent y faire tomber ; parce que, pour les actions de ce genre qu'il aurait jadis accumulées, son âme est devenue réfractaire à la maturation de ces actions, étant parfumée par de puissantes racines de bien en raison de la pureté de sa conduite, en raison de la pureté de ses sentiments à l'égard des trois joyaux. [1]

Un homme qui aurait accumulé une action devant nécessairement mûrir en mauvaise destinée, ne pourrait pas même produire la *kṣānti* (vi. 18) — à plus forte raison le chemin pur *(anāsrava mārga)*. [2]

Sur ceci, il y a une stance : « L'ignorant *(abudha)*, n'eût-il commis qu'un petit péché, va en bas [18 b] ; le sage, eût-il commis un grand péché, évite la mauvaise destinée. Une petite masse de fer, en bloc, coule ; le même fer, en grande masse, façonné en vaisseau, flotte ». [3]

Le Sūtra emploie cette expression : « Le Srotaāpanna ... *fait la fin de la douleur (duḥkhasyāntaṃ karoti)* ». Que faut-il entendre par ' fin de la douleur ' ? — La douleur au delà de laquelle il n'y a plus de douleur [4]. Le sens est que le saint fait que la douleur ne renaisse plus *(apratisaṃdhikaṃ duḥkhaṃ karoti)*. Ou bien la fin de la douleur est le Nirvāṇa.

Comment peut-on ' faire ' le Nirvāṇa ? [5] — En écartant les obsta-

1. *tatgāmikakarmānupacayāt prayogāśayaśuddhito balavatkuśalamūlādhivāsanād upacitavipākadānavaiguṇyāc ca saṃtateḥ.*

La pureté de la conduite *(prayoga)* : règles de moralité *(śīlāni)* chères aux Āryas ; pureté des sentiments *(āśaya)* : *avetyaprāsāda* (vi. 73 b).

2. On peut aussi comprendre *kṣānti* = *citta*, par opposition à *prayoga*.

3. Avec l'aide de la Vyākhyā, on peut restituer :

*kṛtvābudho 'lpam api pāpam adhaḥ prayāti*
*kṛtvā budho mahad api prajahāty anartham /*
*loham jale 'lpam api majjati piṇḍarūpaṃ*
*pātrīkṛtaṃ mahad api plavate tad eva //*

Voir la note ad iv. 50. — Comparaison analogue dans Milinda ; dans Aṅguttara, i. 250 : un morceau de sel sale un peu d'eau, mais ne sale pas le Gange.

4. *yasmāt pareṇa duḥkhaṃ nāstīti yasmād duḥkhāt pareṇa duḥkhaṃ nāsti bhavāntarasaṃgṛhītaṃ sa duḥkhasyānto duḥkhāvasānam ity arthaḥ.*

5. Vibhāṣā, 28, 18. — Il est nommé Nirvāṇa (1) parce que destruction des passions *(kleśanirodhat)* ; (2) parce que apaisement (sī = *nirvāpana, uparama)* des trois feux *(rāga, dveṣa, mohāgni)* ; (3) parce que destruction des trois carac-

cles du Nirvāṇa *(tatprāptivibandhāpanayanāt)* : [ces obstacles sont possession de passion *(kleśaprāpti)* ou *upadhi*]. De même que l'on dit : « Fais l'espace ! Fais tomber la maison ! » *(ākāśaṃ kuru maṇḍapaṃ pātaya).*

Il y a d'autres personnes que le Srotaāpanna qui renaîtront sept fois au maximum : le Pṛthagjana dont l'âme est mûre *(paripakvasaṃtāna).* Mais il n'y a de principe fixe : ce Pṛthagjana peut obtenir le Nirvāṇa dès cette vie, ou encore dans l'existence intermédiaire, etc. Par conséquent on n'en parle pas ici. [xxiv]

Le résident dans un fruit *(phalastha)* chez qui n'est détruite aucune catégorie des passions à abandonner par la méditation est, comme nous avons vu, un *saptakṛtvaḥparama.*

**34** c-d. Délivré de trois ou de quatre catégories, destiné à deux ou trois naissances, le *kulaṃkula.* [1]

Le Srotaāpanna devient *kulaṃkula,* ' celui qui va de famille en famille ', (1) au point de vue de l'abandon des passions, par l'abandon de trois ou de quatre catégories de passions du Kāmadhātu ; (2) au point de vue des *indriyas* ou facultés morales, par l'acquisition de facultés pures *(anāsrava)* opposées à ces passions [1 b] ; (3) au point

tères (sans doute les trois caractères du « conditionné », Kośa, ii. 45) ; (4) parce que disjonction *(lī = viyoga, visaṃyoga)* d'avec les souillures *(mala)* ; (5) parce que disjonction d'avec les destinées *(gati)* ; (6) parce que *vana* = épaisse forêt, *nis* = sortie, *nirvāṇa* = sortie de l'épaisse forêt des *skandhas* ..... (7) parce que *vana* = toute douleur de la transmigration, *nis* = franchir *(atikrama), nirvāṇa* = franchir toute douleur de la transmigration. — Et encore six autres explications.

Étymologie du mot Nirvāṇa, E. Senart, Nirvāṇa (Album Kern, 1903, p. 101) ; Pāṇini, viii. 2. 50 (Goldstücker, 226) ; Dhammapada, 283, 344 ; Visuddhimagga, 293 ; Compendium, 168.

1. rnam gsum rnam bzhi las grol ba / tshe gñis gsum du rigs na rigs = [*prakāratricaturmukto*] *dvitrijanmā kulaṃkulaḥ* /

D'après une variante *dvitrajanmā,* conformément à Pāṇini, ii. 2. 25, v. 4. 73.

Sur le *kolaṅkola,* Aṅguttara, i. 233, iv. 381, Puggalapaññatti, 16 *(tiṇṇam saṃyojanānaṃ parikkhayā kolaṅkolo hoti dve vā tīṇi vā kulāni saṃdhāvitvā* ...). — D'après Nettippakaraṇa, 189, le *kolaṅkola* est dans le chemin de vue. — Visuddhimagga, 709 (pénétration et facultés moyennes).

de vue des existences, parce qu'il ne lui reste que deux ou trois naissances. [1]

Dans la kārikā ne sont formulées que deux de ces causes. Car, du fait que le Srotaāpanna abandonne des passions postérieurement à l'acquisition de son fruit, on conclut, sans qu'on doive le dire, qu'il acquiert les facultés pures opposées à ces passions. Mais le nombre des naissances est indiqué : en effet, après avoir acquis le fruit de Srotaāpanna, le saint est capable d'obtenir la qualité de Sakṛdāgāmin, d'Anāgāmin, d'Arhat, et le nombre de ses naissances se trouvera, de ce fait, ou plus grand ou plus petit.

Pourquoi le Srotaāpanna qui abandonne la cinquième catégorie ne devient-il pas *kulaṃkula* ? — Parce que, lorsque la cinquième catégorie est abandonnée, la sixième l'est certainement aussi, et le saint devient donc Sakṛdāgāmin. En effet une catégorie de passion n'est pas ici capable de faire obstacle à l'acquisition du fruit, comme c'est le cas en ce qui concerne l'*ekavīcika* (vi. 36 a-c) : la raison est qu'ici le saint, en acquérant un nouveau fruit, ne passe pas dans une autre sphère d'existence ou *dhātu*. [2]

Le *kulaṃkula* est de deux espèces [3] : (1) *devakulaṃkula*, le saint qui, ayant transmigré dans deux ou trois familles parmi les dieux, obtient le Nirvāṇa dans le même ciel ou dans un autre [4] ; (2) *manuṣyakulaṃkula*, le saint qui, ayant transmigré dans deux ou trois

1. D'après la Vyākhyā : « Que devient le Srotaāpanna qui est délivré d'une ou de deux catégories ? — Les uns répondent qu'il devient *kulaṃkula*. La kārikā dit : « Délivré de trois ou de quatre catégories », à titre d'exemple, ou bien pour indiquer la limite, en excluant l'abandon de la cinquième catégorie. — Les autres répondent qu'il devient un saint de cinq ou six naissances ».

2. L'*ekavīcika* qui a abandonné la huitième catégorie de passions n'abandonne pas nécessairement la neuvième, ce qui comporterait le fruit d'Anāgāmin et le ' passage au delà du Kāmadhātu ' *(dhātvatikrama)*. La neuvième catégorie est capable de faire obstacle à l'acquisition du fruit, *phalaṃ vighnayituṃ samartha*. Il n'en va pas de même de la sixième catégorie, parce que le Sakṛdāgāmin, comme le Srotaāpanna, se meut dans le Kāmadhātu.

3. Ces deux espèces sont mentionnées Dharmasaṃgraha, § 103.

4. C'est-à-dire : « ayant vu les Vérités lorsqu'il était dieu Trāyastriṃśa, ayant transmigré *(saṃsṛtya)* dans deux ou trois familles, il obtient le Nirvāṇa chez les Trāyastriṃśas, ou chez les Quatre-grands-rois, etc. »

familles parmi les hommes, obtient le Nirvāṇa dans ce *dvīpa* ou dans un autre.

Le même résident

**35** a-b. Qui a vaincu jusqu'à cinq catégories, est candidat au deuxième. [1]

Le résident qui a abandonné d'une à cinq catégories de passions, est candidat au deuxième fruit.

**35** c-d. Ayant détruit la sixième catégorie, il est Sakṛdagāmin. [2]

Il obtient le deuxième fruit. Le Sakṛdāgāmin, « qui revient une fois », étant allé chez les dieux, revient chez les hommes [2 a], et n'a plus de naissance ultérieure : d'où son nom.

Le Sūtra dit qu'on devient Sakṛdāgāmin « en raison de la ténuité du *rāga*, du *dveṣa*, du *moha* », parce que restent seulement les trois catégories faibles de ces passions *(mṛdvadhimātra, mṛdumadhya, mṛdumṛdu)*. [3]

Ce résident dans le fruit de Sakṛdāgāmin,

**36** a-c. Ayant détruit sept ou huit catégories, destiné à une naissance, il est *ekavīcika*, il est aussi un candidat au troisième fruit. [4]

1. rnam pa lña yi bar bcom pa / gñis pa la ni zhugs paḥan yin = *yāvat pañcaprakāraghno dvitīye pratipannakaḥ* /

2. rnam pa drug pa zad gyur pa / de ni lan gcig phyir ḥoṅ ba = [*kṣīṇaṣaṣṭhaprakāras tu sakṛdāgāmy asau bhavet* //]

3. Samyukta, 29, 1 : *trayāṇaṃ saṃyojanānāṃ prahāṇād rāgadveṣamohānāṃ ca tanutvāt sakṛdāgāmī bhavati* (Comparer Aṅguttara, i. 233, iv. 380, Puggalapaññatti, 16). — Sūtra cité ci-dessous vi. 53 c-d. — Abandon de *satkāyadṛṣṭi, śīlavrata* et *vicikitsā* par la vue des vérités ; réduction des passions à abandonner par la méditation.

4. ñes cha bdun daṅ brgyad zad pa / tshe gcig bar chad gcig pa daṅ / gsum pa la ni zhugs pa haṅ yin = *kṣīṇasaptāṣṭadoṣāṃśa ekajanmaikavīcikaḥ* / [*pratipannakas tṛtīye*]

L'*ekavīcika* est l'*ekabījin* des listes pâlies, qui est inférieur au Sakadāgāmin. — Visuddhimagga, 709 (pénétration et facultés vives).

Ce Sakṛdāgāmin devient *ekavīcika* pour trois motifs, (1) parce qu'il abandonne sept ou huit catégories de passions ; (2) parce qu'il acquiert les facultés opposées à ces passions ; (3) parce qu'il n'a plus à renaître qu'une fois.

Pourquoi la seule catégorie de passion qui lui reste, la neuvième, fait-elle obstacle à l'acquisition du fruit ultérieur ? — Parce que l'acquisition de ce fruit comporte passage dans une autre sphère (Rūpadhātu). Nous avons vu (iv. 107) que les actes font obstacle en trois circonstances ; ils empêchent l'acquisition de la ' patience ', de la qualité d'Anāgāmin, de la qualité d'Arhat. Or il en va ici des passions [2 b] comme des actes, car il s'agit de dépasser la terre où doivent être manifestés les fruits de rétribution — en ce qui regarde les actes — et d'écoulement — en ce qui regarde les passions (ii. 56).

*Vīci* signifie intervalle, séparation. — Le Nirvāṇa est séparé de ce saint par une naissance ; le fruit d'Anāgāmin est séparé *(vyavahita)* de ce saint par une catégorie de passions : il est donc nommé *ekavīcika.*

Ayant abandonné sept ou huit catégories de passions, il est un candidat au troisième fruit.

Celui qui — antérieurement débarrassé, par le chemin mondain, de trois ou de quatre catégories des passions, ou de sept ou de huit catégories des passions [du Kāma] —, obtient un fruit [ : fruit de Srotaāpanna ou de Sakṛdāgāmin suivant le cas], il n'est pas un *kulaṃkula,* il n'est pas un *ekavīcika,* aussi longtemps qu'il ne réalise pas le chemin supérieur au fruit acquis *(yāvat phalaviśiṣṭo mārgo na saṃmukhīkṛtaḥ) :* aussi longtemps en effet les facultés pures, opposées à ces catégories de passions, lui manquent (vi. 32 b-c).

**36** d. Par la destruction de la neuvième catégorie, il est Anāgāmin. [1]

Ce résident dans un fruit, par l'abandon de la neuvième catégorie des passions du Kāmadhātu — les passions faibles-faibles — devient

1. de dgu zad pas phyir mi ḥoṅ = [*so 'nāgāmī navakṣayāt* //]

Anāgāmin, parce qu'il ne renaîtra plus dans le Kāmadhātu. Le Sūtra dit qu'on devient Anāgāmin par l'abandon des cinq liens nommés *avarabhāgīya* (v. 65 a-c) : nous avons le chiffre de cinq en additionnant tous les liens que l'Anāgāmin se trouve avoir abandonnés *(prahāṇasaṃkalanāt,* v. 70 a-b) ; suivant le cas il a, dans une première étape, abandonné deux ou trois liens. [1]

**37** a-c. Il est un saint « obtenant le Nirvāṇa dans l'intervalle », « en naissant », « avec effort », « sans effort », « allant en haut ». [2]

*antarāparinirvṛti* signifie ' de qui il y a Nirvāṇa *(parinirvṛti)* dans l'intervalle ', dans l'existence intermédiaire (iii. 10, 12). De même s'expliquent les autres termes : de qui, étant né *(utpannasya)* [3], [de qui faisant effort] [4], de qui ne faisant pas effort, il y a Nirvāṇa.

L'Anāgāmin est de cinq sortes : Antarāparinirvāyin, Upapadyaparinirvāyin, Sābhisaṃskāraparinirvāyin, Anabhisaṃskāraparinirvāyin, Ūrdhvasrotas.

Le premier est celui qui obtient le Nirvāṇa *(parinirvāti)* dans l'existence intermédiaire [en se rendant dans le Rūpadhātu].

1. L'ascète qui acquiert successivement tous les fruits *(ānupūrvika)* devient Srotaāpanna en abandonnant trois liens, *satkāyadṛṣṭi, śīlavrataparāmarśa, vicikitsā,* par le chemin de vue; abandonnant ensuite *kāmacchanda* et *vyāpāda* par le chemin de méditation, il devient Anāgāmin. L'ascète qualifié *kāmavītarāga,* c'est-à-dire qui, avant d'entrer dans le chemin de vue, a abandonné par le chemin mondain de méditation *kāmacchanda* et *vyāpāda,* devient Anāgāmin en abandonnant par le chemin de vue *satkāyadṛṣṭi, śīlavrataparāmarśa* et *vicikitsā.*

2. de ni bar skyes ḥdu byed daṅ / ḥdu byed med yoṅs mya ṅan ḥda / goṅ du ḥpho ba rnams = [*so 'ntarotpannasaṃskārāsaṃskāraparinirvṛtiḥ / ūrdhvasrotāś ca*]

Voir Aṅguttara, iv. 70, 380 (réduction sanscrite Vyākhyā, iii. 12 d, Cosmologie bouddhique, 138), Saṃyutta, v. 201, Puggalapaññatti, 16-17, 70, Visuddhimagga, 677, Compendium, 69, 149.

Au sanscrit *upapadyaparinirvāyin (= utpannaparinirvṛti* de notre kārikā) correspond *upahacca, upapajjaparinibbāyin ;* voir Kathāvatthu, iv. 2, Cosmologie bouddhique, 235.

3. *utpannasyeti.* Yaśomitra conteste cette lecture en raison de la règle *anyapadārthe bahuvrīhiḥ.* Le scribe a omis la lettre *e (lekhakenaikāro 'tra vināśitaḥ) :* il faut lire : *utpanne 'sya.* On aurait : *utpanne janmani parinirvṛtir asyety utpannaparinirvṛtiḥ.* — Suit une assez longue discussion.

4. Manque dans le Tibétain, donné par Paramārtha.

Le deuxième obtient le Nirvāṇa [1] aussitôt rené *(utpannamātra)*, vite [2], par le Nirvāṇa *sopadhiśeṣa* [3], parce qu'il est énergique *(abhiyukta)* et parce que le chemin est spontané, se réalisant de soi-même *(abhiyuktavāhimārgatvāt)*. D'après d'autres maîtres, il obtient le Nirvāṇa *(parinirvāti)* par le Nirvāṇa *nirupadhiśeṣa*, tout comme le premier Anāgāmin, c'est-à-dire que, ayant obtenu la qualité d'Arhat, il obtient le Nirvāṇa sans achever son lot de vie. Cette opinion est fausse, car ce deuxième Anāgāmin ne possède pas la maîtrise relative à l'abandon de la vie [3 b] — et cela pour une raison fort simple : cette maîtrise n'appartient qu'à celui qui possède le *prāntakoṭikacaturthadhyāna* (ii. 10 a, vii. 41 a-c) ; cette sorte de *dhyāna* n'existe que chez les hommes de trois *dvīpas* ; or cet Anāgāmin est né dans le Rūpadhātu. [4]

Le troisième obtient le Nirvāṇa après être né, sans relâcher son exercice *(apratipraśrabdhaprayoga)*, car il est énergique ; avec effort, car le chemin n'est pas spontané. — Le quatrième obtient le Nirvāṇa sans effort, car il n'est pas énergique, et le chemin n'est spontané. — Telles sont les définitions de ces deux saints d'après les Vaibhāṣikas. [5]

1. « obtient le Nirvāṇa », *parinirvāti*, c'est-à-dire « fait la destruction de tous les vices » *(sarvāśravakṣayaṃ karoti)*. Vyākhyā.

2. Paramārtha et Hiuan-tsang ont : « pas longtemps » = vite = *na cirāt* ; mais le tibétain, *mi ḥchi bar* = « sans mourir ».

3. Vibhāṣā, 32, 17, définition du *sopadhiśeṣanirvāṇa* : « Si d'un Arhat, d'un homme dont les vices sont complètement détruits, la vie continue (cheou ming yeôu ts'uên : *āyuḥparyantaḥ* .... : « la limite de vie semblablement (cependant) est gardée »), la série des grands éléments et de la matière dérivée n'est pas coupée, la série des pensées se poursuit en raison d'un corps muni des cinq organes : comme il reste un appui *(ī = upadhi)*, la destruction des liens que cet Arhat obtient, touche, réalise, c'est là ce qu'on nomme *sopadhiśeṣanirvāṇadhātu* ».

Sur les deux Nirvāṇas, vi. 64 a-b (Aṅguttara, iv. 77), vi. 65 d, vi. 78. — Nous essayons de classer quelques références dans notre « Nirvâna », Paris, 1924 (Beauchesne), p. 171.

4. Le premier Anāgāmin, lui aussi, ne possède pas cette maîtrise ; mais l'acte qui fait durer l'existence intermédiaire diffère de l'acte qui fait durer le second Anāgāmin : c'est pourquoi le Nirvāṇa du premier est *anupadhiśeṣa*.

5. Aṅguttara, ii. 155, définit (1-2) le *sasaṃkhāraparinibbāyin*, qui obtient le

D'après une autre opinion, la différence entre le Sābhisaṃskāraparinirvāyin et l'Anabhisaṃskāraparinirvāyin est que le premier obtient le Nirvāṇa par un chemin ayant pour objet le conditionné *(saṃskṛta)* (= *saṃskāra)*, à savoir la douleur, l'origine et le chemin *(duḥkha, samudaya, mārga)*, et le second, par un chemin ayant pour objet l'inconditionné *(asaṃskṛta)*, à savoir la destruction ou troisième vérité *(nirodha)*. Cette opinion n'est pas justifiée en raison des conséquences qu'elle implique *(atiprasaṅgāt)* : la distinction porterait aussi sur les deux premières espèces d'Anāgāmin.

Dans le Sūtra (Saṃyukta, 27, 23), l'Anabhisaṃskāraparinirvāyin est nommé avant le Sābhisaṃskāraparinirvāyin. Cet ordre est justifié *(tathā ca yujyate)* [1]. En effet, pour le premier, le chemin est réalisé sans *abhisaṃskāra*, étant obtenu sans effort *(ayatnaprāpti)* ; il est donc ' spontané ' *(vāhin)*. Tandis que, pour le second, le chemin est réalisé par *abhisaṃskāra*, étant obtenu par effort ; il est donc non-spontané. En ce qui concerne l'*upapadyaparinirvāyin*, le chemin est encore plus ' spontané ' *(vāhitara = jitatara)*, encore plus fort *(adhimātratara)*, et les passions *(anuśayas)* sont encore plus faibles *(mṛdutara)*.

Le cinquième, l'Ūrdhvasrotas [2], est le saint « pour lequel il y a *srotas*, c'est-à-dire *gati*, mouvement, vers le haut ». *Srotas* et *gati* ont le même sens. [4 a]. Il n'obtient pas le Nirvāṇa là où il renaît en quittant le Kāmadhātu, mais il va en haut.

Nirvāṇa avec *saṃkhāra*, soit dans cette vie, soit après la mort, (3-4) l'*asaṃkhāraparinibbāyin* qui obtient le Nirvāṇa sans *saṃkhāra*, soit dans cette vie, soit après la mort. Les saints 1 et 3 sont de facultés fortes, 2 et 4 de facultés faibles. Les saints 3 et 4 pratiquent les *dhyānas* ; les saints 1 et 2 sont décrits, sans mention de *dhyāna*, comme *aśubhānupassī .... āhāre pratikūlasaññī sabbaloke anabhiratasaññī sabbasaṃkhāresu aniccānupassī* et ayant la pensée de la mort.

*saṃkhāra = pubbapayoga*, Visuddhi, 453.

1. Opinion des Sautrāntikas. — Les Anāgāmins sont évidemment rangés dans l'ordre décroissant du mérite, dans l'ordre croissant de la durée de vie dans le Rūpadhātu.

2. On peut dire *ūrdhvaṃsrotas*, comme on dit *ūrdhvaṃdamika, ūrdhvaṃdahika* ou encore *cirantana*.

**37** c-d. Quand il mélange le *dhyāna*, il est un Akaniṣṭhaga [1].

L'Ūrdhvasrotas est de deux espèces : ou bien il mélange le *dhyāna* et, en conséquence, il monte jusqu'au ciel Akaniṣṭha et y obtient le Nirvāṇa ; ou bien il ne mélange pas le *dhyāna* et, en conséquence, monte jusqu'au *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* ou *bhavāgra*. [2]

**38** a-b. L'Akaniṣṭhaga est ou *pluta* ou *ardhapluta* ou *sarvacyuta*. [3]

Le saint qui monte jusqu'à l'Akaniṣṭha pour y obtenir le Nirvāṇa est de trois sortes : il est un ' sauteur ' *(pluta)*, ou un ' demi-sauteur ' *(ardhapluta)*, ou un ' mourant partout ' *(sarvacyuta)*.

Celui qu'on appelle *pluta* a, ici-bas, ' mélangé ' les *dhyānas* ; il a ' savouré ' le premier *dhyāna* (viii. 6) et, par conséquent, étant déchu des trois *dhyānas* supérieurs, il renaît parmi les Brahmakāyikas. Là, par la force de son entraînement antérieur, il ' mélange ' le quatrième *dhyāna* : aussi, mourant parmi les Brahmakāyikas, il renaît parmi les Akaniṣṭhas. Comme il ne ' plonge ' *(animajjana)* dans aucun des 14 cieux intermédiaires entre le premier ciel du Rūpadhātu *(brahmakāyika)* et le dernier (Akaniṣṭha), on l'appelle un ' sauteur '.

Celui qu'on appelle *ardhapluta*, c'est le saint qui, franchissant ne fût-ce qu'une place [4], [4 b] entre chez les Akaniṣṭhas après être renè chez les Śuddhāvāsas (vi. 43 a-b).

1. de ni / bsam gtan spel na ḥog min ḥgro = [*sa dhyānaṃ vyavakīryākaniṣṭhagaḥ* //]. — On a aussi *akaniṣṭhaparama* (ci-dessous p. 215, n. 1).

Sur le ' mélange ' du *dhyāna*, vi. 42.

Sur le ciel des Akaniṣṭhas, iii. 72 c, vi. 43 a. C'est le sommet du Rūpadhātu, le huitième ciel des Śuddhāvāsas.

Le Compendium fait monter jusqu'aux Suddhāvāsas l'Anāgāmin qui a pratiqué le cinquième *dhyāna* ; il arrête en dessous celui qui a pratiqué les quatre premiers (voir p. 69, 149).

2. On le nommera *bhavāgraga* ou *bhavāgraparama*. Le *naivasaṃjñānāsaṃjña* est le quatrième Ārūpya, donc le « sommet de l'existence ».

3. de ḥphar phyed ḥphar thams cad du / ḥchi ḥpho = *sa pluto 'rdhaplutaḥ sarvacyutaś ca*. — Dharmasaṃgraha, § 103 : *pluto 'rdhaplutaḥ sarvāstānaplutaḥ* (corrigeons : *sarvasthānacyutaḥ*).

4. *ekam api sthānāntaraṃ vilaṅghya*. — Paramārtha : « Du premier *dhyāna* (= Brahmakāyika), il naît chez les Śuddhāvāsas et, franchissant une ' autre '

Il n'arrive jamais qu'un Ārya renaisse parmi les Mahābrahmas, parce que ce ciel est un lieu d'hérésie : on y considère Mahābrahmā comme créateur [1] ; parce qu'il ne peut s'y trouver qu'un chef *(nāyaka)* : un Ārya y serait supérieur à Mahābrahmā. [2]

Celui qu'on appelle *sarvacyuta* transmigre par tous les autres cieux, en exceptant les Mahābrahmas, avant d'entrer chez les Akaniṣṭhas.

Jamais un Anāgāmin ne prend deux existences dans le même lieu-de-naissance *(upapattyāyatana)*, parce qu'il va progressant *(viśeṣagamanāt)*. C'est ainsi que sa qualité d'Anāgāmin, ' celui qui ne revient pas ', est parfaite : il ne renaît jamais, ni dans un lieu inférieur à celui où il est une fois né, ni dans ce lieu même.

Tel est l'Ūrdhvasrotas qui a ' mélangé ' le *dhyāna*, à savoir un Akaniṣṭhaga.

**38** b. L'autre est *bhavāgraga*. [3]

L'Ūrdhvasrotas qui n'a pas ' mélangé ' le *dhyāna*, va jusqu'au *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana (bhavāgra)*. Savourant les autres concentrations *(samāpatti)*, il renaît dans tous les autres lieux, mais n'entre pas chez les Śuddhāvāsas ; parcourant les Ārūpyas il arrive au *bhavāgra* et y obtient le Nirvāṇa. [5 a] En effet ce saint est essentiellement consacré au recueillement *(śamathacarita, samādhipriya)* ; tandis que l'Akaniṣṭhaga est essentiellement consacré à la vision *(vipaśyanācarita, prajñāpriya)*.

Nous pensons — bien que les auteurs des Śāstras ne décident pas ce point — que les deux sortes d'Ūrdhvasrotas peuvent obtenir le

place, il naît chez les Akaniṣṭhas ». — Hiuan-tsang : « De là, successivement, il renaît chez les Śuddhāvāsas inférieurs, et, dans l'intervalle franchissant une place, il naît chez les Akaniṣṭhas ».

1. Saṃyutta, 44, 25 ; Madhyama, 49, 1 (Vibhāṣā, 52, 16) : « Un Brahma-deva pense : « Ce lieu est éternel, non sujet au changement .... on n'a jamais vu que quelqu'un y arrive ; à plus forte raison, ne va-t-on pas au delà .... » ; comparer Dīgha, i. 17 et voir iv. 44 b-d, 96 (trad. p. 203, note).

2. Par conséquent les Kāśmīriens comptent seulement deux cieux du premier *dhyāna* (ii. 41 d, iii. 2 d).

3. gzhan srid rtse mor ḥgro = *anyo bhavāgragaḥ* /

Nirvāṇa ' en cours de route ' avant d'arriver aux Akaniṣṭhas ou au *bhavāgra*. La qualité d'*akaniṣṭhaparama* et de *bhavāgraparama* implique seulement la non-production d'une nouvelle existence après que le saint a obtenu le ciel Akaniṣṭha ou le *bhavāgra*, mais non pas une naissance dans ces mêmes cieux ; de même que le Srotaāpanna, destiné à renaître au plus sept fois *(saptakṛtvaḥparama)*, peut renaître moins de sept fois. [1]

Ces cinq sont Anāgāmins parce qu'ils vont au Rūpadhatu (sauf à le dépasser) : le *rūpadhātūpaga* est de cinq sortes : Antarāparinirvāyin, Upapadyaparinirvāyin, Sābhisaṃskāraparinirvāyin, Anabhisaṃskāraparinirvāyin, Ūrdhvasrotas.

**38** c. Un autre, qui va à l'Ārūpya, de quatre sortes. [2]

Il y a un autre Anāgāmin, l'*ārūpyopaga*. Etant détaché *(virakta)* à l'égard du Rūpadhātu, mourant ici, il renaît parmi les êtres de l'Ārūpya. Cet Anāgāmin est seulement de quatre sortes, *upapadyaparinirvāyin*, etc. ; car l'état intermédiaire manque dans les naissances d'Ārūpya.

Soit donc six Anāgāmins, les cinq nommés ci-dessus et l'*ārūpyaga*, en ne tenant pas compte des diverses sortes d'*ārūpyaga*.

**38** d. Un autre, qui obtient ici le Nirvāṇa. [3]

Un autre obtient le Nirvāṇa ici-même, le saint « qui obtient le Nirvāṇa dans cette existence » *(dṛṣṭadharma parinirvāyin)* (vi. 41 a). C'est le septième Anāgāmin.

**39** a-b. Il est dit qu'il y a neuf saints allant au Rūpadhātu, en faisant une triple distinction parmi trois [4]. [5 b]

1. Le Bhāṣya porte : *antarāparinirvāṇam [apy] ūrdhvasrotaso yujyamānaṃ paśyāmaḥ / akaniṣṭhabhavagraparamatvaṃ tu pareṇa gatyabhāvāt / tadyathā srotaāpannasya saptakṛtvaḥparamatvam.*

Les termes *akaniṣṭhaparama* et *bhavāgraparama* sont donnés comme traditionnels *(nanu cākaniṣṭhaparama .... ity uktam)*.

2. gzhan ni gzugs med ḥgro rnam bzhi = [*arūpyagaś caturthānyaḥ*]

3. gzhan ni ḥdi la mya ṅan hda = *iha nirvāpako 'paraḥ* //

4. gsum la yaṅ rnam gsum phye nas / gzugs su ñer ḥgro dgur bśad do / = [*trayasyāpi tridhā bhedād rūpopagā navoditāḥ* /]

Trois Anāgāmins, divisés chacun en trois catégories, font neuf Anāgāmins, parce qu'ils vont au Rūpadhātu.

Quels sont ces trois ? — L'Antarāparinirvāyin, l'Upapadyaparinirvāyin et l'Ūrdhvasrotas.

Comment distingue-t-on trois catégories ? — 1. D'après les comparaisons du Sūtra, il y a trois Antarāparinirvāyin qui obtiennent le Nirvāṇa, le premier, vite *(āśu)*, le second, pas vite *(anāśu)*, le troisième, après un temps *(cira)* ; 2. en ce qui regarde l'Upapadyaparinirvāyin il faut distinguer l'*upapadyaparinirvāyin* proprement dit, le *sābhisaṃskāraparinirvāyin*, l'*anabhisaṃskāraparinirvāyin* : tous trois, obtenant le Nirvāṇa après être renés, sont *upapadyaparinirvāyin* ; 3. en ce qui regarde l'Ūrdhvasrotas, il faut distinguer le *pluta*, l'*ardhapluta*, le *sarvacyuta*.

Ou bien on peut dire que ces trois Anāgāmins se divisent chacun en trois catégories suivant que le Nirvāṇa est acquis par eux vite, pas vite, après un temps.

**39** c-d. Leur différence tient à la différence des actes, des facultés et des passions.[1]

La distinction de ces trois Anāgāmins, de ces neuf Anāgāmins, est due à la différence des actes, des facultés morales, des passions.

i. Les trois Anāgāmins diffèrent (a) au point de vue des actions accumulées (iv. 120) qui doivent être rétribuées soit dans l'existence intermédiaire[2] *(abhinirvṛttivedanīyakarman)*, soit dans l'existence immédiatement à venir *(upapadya :* après être renés), soit plus tard *(aparaparyāya)* [~~5-6~~] (iv. 50 b) ; (b) au point de vue de l'activité des passions *(kleśasamudācāra)*, lesquelles sont, dans l'ordre, faibles, moyennes, fortes ; (c) au point de vue des facultés morales *(indriyas)*, qui sont fortes, moyennes, faibles.

ii. Chacun des trois Anāgāmins est de trois catégories : (a) au point

1. de dag gi ni khyad par rnams/ las dbaṅ ñon moṅs bye brag las = *tadviśeṣaḥ punar karmakleśendriyaviśeṣ*[*aṇ*]*āt* //

2. Sur *abhinirvṛtti* distinct de *upapatti*, iii. 40 c, vi. 3, p. 137. — Il semble que la doctrine de l'acte rétribué dans l'existence intermédiaire soit en contradiction avec la thèse de iv. 53 d (que j'ai peut-être mal comprise).

de vue des passions, comme ci-dessus (faible-faible, faible-moyen, faible-fort pour les trois catégories d'Antarāparinirvāyin, etc.), (b) au point de vue des facultés (qui sont fortes-fortes, etc.) ; (c) au point de vue des actions aussi en ce qui concerne les trois Ūrdhvasrotas : les actes ' à rétribuer plus tard ' diffèrent chez le *pluta*, l'*ardhapluta*, le *sarvacyuta*.

On a donc neuf catégories d'Anāgāmin en raison de la différence des actes, des passions et des facultés.

Mais comment le Sūtra enseigne-t-il qu'il y a sept *satpuruṣagatis*, ' sept destinées des hommes-de-bien ' ?

**40** a-b. En n'établissant pas de distinction parmi les Ūrdhvasrotas, il y a sept destinées des bons. [1]

L'Ūrdhvasrotas est le saint qui a pour caractère de ' couler ' vers le haut *(ūrdhvasravaṇadharman)*.

Le Sūtra, le Gatisūtra (iii. 12), ne distinguant pas les catégories de *pluta, ardhapluta, sarvacyuta*, enseigne sept *gatis* des hommes-de-bien, à savoir trois Antarāparinirvāyins, trois Upapadyaparinirvāyins, en tout six *gatis*, et la *gati* d'Ūrdhvasrotas, septième.

Pourquoi sont-ce là les seules *satpuruṣagatis* ? [6 b] Pourquoi ne pas considérer comme telles les autres *gatis* de Śaikṣa, la destinée du Srotaāpanna et du Sakṛdāgāmin [2] ?

Ceux qui possèdent les sept *gatis*, font seulement le bien *(saty eva karmaṇi vṛttiḥ)* et ne font pas le mal ; arrivés à ces *gatis*, ils n'y retournent pas *(na punaḥ praty āgatiḥ)*. Or cette triple caractéristique n'existe pas chez les autres Śaikṣas :

1. goṅ du ḥpho ba ma phye bar / dam paḥi ḥgro ba bdun du ḥdod = *ūrdhvasrotur abhedena sapta sadgatayo matāḥ* / — Aṅguttara, iv. 70, « sept bonnes *gatis* » ou plutôt « sept *gatis* des hommes de bien » = *purisagati*. — Hiuan-tsang explique : *gati* = *vṛtti*. — Vyākhyā : *gatir utpattiḥ samparāya ity ete sūtre paryāyā ucyante*. — *gati* = naissance, destinée future, destinée.

2. Puisque, ajoute Hiuan-tsang, les autres Śaikṣas, pratiquant le bien, ne diffèrent pas [des Anāgāmins].

**40** c-d. En raison de la pratique du bien *(sadvṛtti)* et de la non-pratique du mal, et du non-revenir là où ils sont allés. [1]

Ces sept destinées seules sont des *satpuruṣagatis*.

Il est vrai que le Sūtra dit : « Qu'est-ce qu'un homme de bien *(satpuruṣa)* ? — Celui qui est revêtu de la vue correcte d'un Śaikṣa *(śaikṣī samyagdṛṣṭi)* ..... » [2] — Il s'exprime ainsi parce que le Srotaāpanna et le Sakṛdāgāmin sont en effet des hommes-de-bien à certain point de vue : 1. ils ont acquis la discipline qui rend impossible *(akaraṇasaṃvara*, iv. 33 a-b) la commission de cinq sortes de péchés, [meurtre, vol, amour défendu, mensonge, alcool] [3] ; 2. ils ont abandonné, peut-on dire d'une manière générale, les passions mauvaises *(akuśala kleśa)*, c'est-à-dire les passions du Kāmadhātu (v. 19, 52) [4]. Mais ici, dans le Sūtra des Saptasatpuruṣagati, il s'agit des saints qui sont absolument *(niḥparyāyeṇa)* des *satpuruṣa*. [5]

Il arrive qu'un Ārya, devenu Ārya dans une première naissance par l'acquisition du fruit de Srotaāpanna ou Sakṛdāgāmin, obtienne dans l'existence suivante le fruit d'Anāgāmin. On désigne cet Anāgāmin par l'expression *parivṛttajanmā anāgāmī*. — La question se pose si cet Anāgāmin est de cinq catégories, *antarāparinirvāyin*, etc. [6]

1. dam pa dam min ḥjug mi ḥjug / son pa phyir mi ḥoṅ phyir te / = [*sadasati vṛttyavṛttyor gatā apunarāgateḥ* //] ?

Vyākhyā : *yāsu gatiṣūpapannās tatra tatra caiṣām atyantam anāgamanam.*

2. Madhyama, 2, 1 ; Vibhāṣā, 175, 15. — Définition du *sappurisa*, Nettippakaraṇa, 169.

3. Mais ils peuvent pratiquer l'incontinence (ce qui suppose pensée *akuśala*). — Le Srotaāpanna observe les *śīlas*, Huber, Sūtrālaṃkāra, 221.

4. ' En général ' *(prāyeṇa)* : en fait, ils sont dégagés des passions expulsées par la ' vue ', et d'une partie des passions expulsées par ' méditation '.

5. Les ' vrais ' *satpuruṣas* ont obtenu la discipline qui empêche tout péché *(sarvapāpa)* ; ils ont abandonné toutes les passions mauvaises à abandonner par la vue *(darśana)* (comme les autres Śaikṣas) et en outre les neuf catégories de passions du Kāmadhātu à abandonner par méditation *(bhāvanā)*.

6. Le Bhāṣya porte : *kiṃ punaḥ parivṛttajanmano 'py anāgāmina eṣa bhedo 'sti.* — J'ajoute la définition d'après la Vyākhyā.

**41** a-b. L'Ārya qui obtient le fruit d'Anāgāmin après être rené dans le Kāmadhātu, ne va pas dans une autre sphère [1]. [7 a]

Cet Ārya, une fois obtenu le fruit d'Anāgāmin, obtient le Nirvāṇa dans cette même existence (vi. 38 b), [en raison de la violence de son dégoût *(tīvrasaṃvegatvāt)* due à l'extrême douleur du Kāmadhātu]. — Mais l'Ārya qui obtient le fruit d'Anāgāmin après être rené dans le Rūpadhātu, il va quelquefois dans l'Ārūpyadhātu, en qualité de Ūrdhvasrotas *bhavāgraparama.*

Objection. Mais Śakra s'exprime ainsi : « Puissé-je, si à la fin je tombe, renaître chez les dieux réputés sous le nom d'Akaniṣṭhas ! » — Ceci contredit votre thèse. [2]

Les Vaibhāṣikas répondent : Śakra s'exprime ainsi parce qu'il ne connaît pas le Dharma [3]. Et, si Bhagavat ne le reprend pas, c'est dans l'intention de l'encourager. [4]

**41** c-d. Cet Ārya et celui qui est né dans une sphère supérieure sont incapables de modification des facultés, sont incapables de chute. [5]

1. ḥdod par tshe yoṅs gyur paḥi ḥphags / khams gzhan du ni ḥgro ba med = *kāme [parivṛttajanmā (āryo)] dhātvantaraṃ na gacchati* /

2. La Vyākhyā cite le Sūtra : Śakra dit : « Mourant ici, rené parmi les hommes, si ayant obtenu la qualité d'Arhat je n'obtiens pas le Nirvāṇa, tombé de la qualité d'Arhat à la fin de cette vie humaine *(ante mama hīyamānasya)*, je renaîtrai *(upapattir bhaviṣyati)* parmi les dieux réputés sous le nom d'Akaniṣṭhas *(ye te devā akaniṣṭhā iti viśrutāḥ)* ».

Śakra est *srotaāpanna;* il prévoit qu'il renaîtra parmi les hommes et obtiendra la qualité d'Arhat, donc d'abord celle d'Anāgāmin : il sera donc un *parivṛttajanman anāgāmin.* Donc, d'après vi. 41 a-b, il ne peut pas devenir Akaniṣṭha, c'est-à-dire ' aller dans une autre sphère '.

3. D'après le tibétain *dharmānabhijñatvāt;* d'après la Vyākhyā : *dharmalakṣaṇānabhijñatvāt;* d'après Hiuan-tsang : « parce qu'il ne connaît pas l'Abhidharma ».

4. *saṃharṣaṇīyatvāt;* c'est-à-dire : *kāmaduḥkhaparityāgābhilāṣeṇa saṃharṣaṇīya ity abhiprāyaḥ.* — D'après Saṃghabhadra : *cyutanimittopapattiduḥkhodvignasya saṃharṣaṇīyatvāt.*

5. de daṅ goṅ mar skyes pa ni / yoṅs ñams dbaṅ po ḥpho mi bsten = *sa cordhvajaś ca naivākṣasaṃcāraparihāṇibhāk* // — Sur la transformation des facultés (foi, etc.), vi. 57 c, 58 d, 60 et suiv.

L'Ārya qui est devenu Anāgāmin en renaissant dans le Kāmadhātu *(kāme parivṛttajanmā)* et celui qui est né dans une sphère supérieure ne sont pas même capables de modifier leurs facultés *(indriyasaṃcāra)* ; comment pourraient-ils tomber *(parihāṇi)* ?

Pourquoi ne pas admettre *indriyasaṃcāra* et *parihāṇi* dans le cas de l'Ārya *parivṛttajanman*, dans le cas de l'Ārya qui est entré dans le Rūpa ou l'Ārūpya ? — Parce que ni *indriyasaṃcāra*, ni *parihāṇi*, n'ont lieu dans le cas de ces saints. — Pourquoi ? — Parce que, du fait du séjour dans deux existences *(janmāntaraparivāsena*, ou *kālāntara*°), les facultés *(prajñā*, etc.) ont acquis un état extrême de maturité [1] *(paripakvataratva)* ; parce que le saint a acquis une personnalité favorable au chemin *(āśrayaviśeṣalābha)*.

Pourquoi le Śaikṣa non détaché du Kāmadhātu *(avītarāga)* [7 b], c'est-à-dire le Srotaāpanna et le Sakṛdāgāmin, n'est-il pas *antarāparinirvāyin* ? C'est-à-dire, pourquoi n'obtient-il pas le Nirvāṇa dans l'existence intermédiaire qui suit sa mort ?

Parce que, le chemin n'étant pas maîtrisé *(ajitatvāt)*, ce saint ne peut se le rendre présent, ne peut le réaliser *(saṃmukhībhāva)* ; et parce que ses passions *(anuśaya)* ne sont pas extrêmement faibles *(atimanda)*. Telle est notre réponse.

Les Vaibhāṣikas répondent : parce qu'il est très difficile de sortir du Kāmadhātu *(duḥsamatikrama)*. En effet, pour obtenir le Nirvāṇa, le Śaikṣa en question doit faire beaucoup de choses : 1. abandonner les passions ' mauvaises ' *(akuśala kleśa)*, c'est-à-dire les passions du Kāma ; 2. abandonner les passions ' non définies ', c'est-à-dire du Rūpa et de l'Arūpya (v. 19) ; 3. acquérir trois fruits dans le cas du Srotaāpanna, deux fruits dans le cas du Sakṛdāgāmin ; — tandis que le ' détaché ' *(vītarāga)*, c'est-à-dire l'Anāgāmin, n'a plus à obtenir qu'un fruit ; 4. franchir trois sphères. — Or un saint, dans l'existence intermédiaire, n'est pas capable de faire tout cela. [2]

1. *prajñādīnām indriyāṇāṃ niṣyandaphalapuṣṭiviśeṣād ity arthaḥ*. C'est-à-dire : parce que les *indriyas* se sont extrêmement développés par les fruits, semblables à eux-mêmes, qu'ils ont portés.

2. Doctrine différente dans Saṃmitīyanikāyaśāstra.

Nous avons vu que ' combinant, mélangeant les *dhyānas*, il va chez les Akaniṣṭhas ' (vi. 37 d). Quel *dhyāna* est d'abord ' combiné ' *(ākīryate, vyavakīryate, vyatibhidyate)* ou mélangé *(miśrīkriyate)* [1].

**42** a. D'abord, combinaison du quatrième *dhyāna* [2]. [8 a]

Parce qu'il est le plus puissant *(karmaṇya)* des recueillements *(samādhi)* et le plus élevé *(agra)* des ' chemins faciles ' *(sukhā pratipad*, vi. 66 a). — Voici comment on procède.

D'après les Vaibhāṣikas, l'Arhat ou l'Anāgāmin entre dans le quatrième *dhyāna*, pur *(anāsrava)* [3] et prolongé *(prābandhika)*, c'est-à-dire constituant une série de pensées [4]. Il en sort, et rentre dans le même quatrième *dhyāna*, impur *(sāsrava)*, prolongé. Il en sort, et rentre dans le même quatrième *dhyāna*, pur, prolongé. — Il continue de même, en diminuant graduellement le nombre des pensées de chaque *dhyāna* pur, impur, pur, jusqu'au moment où, étant entré dans un *dhyāna* pur de deux pensées, il en sort pour entrer dans un *dhyāna* impur de deux pensées, qui sera suivi par un *dhyāna* pur de deux pensées. — Ceci constitue le stade préparatoire *(prayoga)* de la combinaison.

**42** b. La combinaison est achevée par le mélange de moments. [5]

Les Vaibhāṣikas disent : Lorsque, à la suite d'une pensée pure, se trouve appelée une pensée impure, et que, à la suite de cette pensée impure, se trouve appelée une pensée pure : alors, par le mélange d'une pensée impure et de deux pensées pures, la combinaison *(ākiraṇa)* du *dhyāna* est achevée. — Les deux premiers moments sont

1. Le mélange consiste à « mêler le *dhyāna* pur avec deux *dhyānas* impurs » (Vyākhyā), à intercaler un ou plusieurs moments de *dhyāna* impur entre deux moments ou deux séries de moments de *dhyāna* pur.

Dans le Dharmaśarīra (Stönner, Ac. de Berlin, 1904, 1282), *vyavakīrṇabhā-[vanā]vidhāni (bhāvanāvidha*, Visuddhimagga, 122).

2. daṅ po bzhi la spel bar byed = [*ādau caturthākiraṇam*]

3. Sur le *dhyāna* pur et impur, viii. 6.

4. L'Aṅguttara, i. 38, connaît le *dhyāna* qui ne dure qu'un moment et le *dhyāna* prolongé. — Ci-dessus vi. 17 b, 28 c.

5. skad cig ma ni bsres pas ḥgrub = [*sidhyate kṣaṇamiśraṇāt* /]

pareils *(sadṛśa)* à l'*ānantaryamārga* (vi. 28 a), le troisième au *vimuktimārga*.

Ayant ainsi combiné le quatrième *dhyāna*, par la force de ce *dhyāna* combiné, le saint combine aussi les autres *dhyānas*.

La combinaison a lieu, d'abord, dans le Kāmadhātu [8 b]; plus tard, en cas de chute, le saint combine dans le Rūpadhātu (voir ci-dessus p. 213).

A notre avis, la combinaison d'un moment unique impur avec deux moments purs *(kṣaṇavyākiraṇa)*, est impossible à tous, excepté au Bouddha. Par conséquent la combinaison d'un *dhyāna* est achevée lorsqu'on entre, pour le temps que l'on veut, dans trois *dhyānas* prolongés *(prābandhika)*, pur, impur, pur.

A quelle fin le saint combine-t-il les *dhyānas*?

**42** c-d. En vue de naissance, de béatitude et aussi par crainte des passions.[1]

C'est pour trois raisons que le saint combine les *dhyānas*: (1) l'Anāgāmin de facultés aiguës *(tīkṣṇendriya)*, en vue d'une renaissance parmi les Śuddhāvāsas et en vue de la félicité *(sukhavihāra)* en cette vie *(dṛṣṭadharma)*[2]; l'Anāgāmin de facultés molles *(mṛdvindriya)*, aussi par crainte des passions, afin d'éviter la chute *(parihāṇi)* en tenant à distance le recueillement de dégustation *(āsvādanāsaṃprayuktasamādhi*, viii. 6); (2) l'Arhat de facultés aiguës, en vue de la félicité ici-bas; l'Arhat de facultés molles, aussi par crainte des passions, afin d'éviter la chute.

Pourquoi y a-t-il cinq sortes de naissances chez les Śuddhāvāsas[3]?

1. skye daṅ gnas par bya phyir daṅ / ñon moṅs pas ni ḥjigs phyir yaṅ = [*upapattivihārārthaṃ*] *kleśabhīrutayā*[*pi ca* //]

2. Sur les *dṛṣṭadharmasukhavihāras*, voir notamment Dīgha, iii. 113, 222, Aṅguttara, v. 10, iv. 362; Kośa, ii. 4, vi. 58 b, viii. 27. — Nirvâna, 1924, p. 80.

3. Les trois premiers *dhyānas* produisent chacun trois sortes de dieux du Rūpa; le quatrième produit huit sortes de dieux: Anabhrakas, Puṇyaprasavas, Vṛhatphalas, et les cinq Śuddhāvāsikas: Avṛhas, Atapas, Sudṛśas, Sudarśanas et Akaniṣṭhas (iii. 2 c-d).

La pratique de la combinaison du quatrième *dhyāna*, décrite ci-dessus,

**43** a-b. Comme elle est quintuple, il y a cinq naissances ou sortes d'existence chez les Śuddhāvāsas. [1]

La pratique *(bhāvanā)* de la combinaison est quintuple, faible, moyenne, forte, plus forte *(adhimātratara)*, la plus forte *(adhimātratama)*.

Dans la pratique faible, on se rend présentes trois pensées [2] [9 a], une pure, une impure, une pure ; dans la deuxième pratique, six pensées [3] ; dans la troisième, la quatrième, la cinquième pratique, neuf, douze, quinze pensées.

Les cinq naissances sont, dans l'ordre, le fruit de ces cinq pratiques. Elles sont produites par la force des moments impurs inclus à ces pratiques.

D'après d'autres [4], les cinq naissances ont lieu en raison de la prédominance *(ādhikya)* des diverses facultés : Avṛhas, par la prédominance de la foi .... Akaniṣṭhas par la prédominance de la *prajñā*.

**43** c-d. L'Anāgāmin qui a acquis le *nirodha* est considéré comme *kāyasākṣin*. [5]

1. de ni ṁnam pa lṅa yi phyir / gnas gtsaṅ skye ba lṅa kho na = [*tat pañcadheti pañcaiva śuddhāvāsopapattayaḥ* /]

2. *tasya pudgalasya tāvatī śaktiḥ* (Vyākhyā). — Telle personne ne peut en faire davantage.

3. « pur, impur, pur : trois pensées ; ensuite : pur, impur, pur, trois autres pensées » (Vyākhyā), et ainsi de suite.

4. Opinion de Śrīlābha (Vyākhyā). — La quatrième des six opinions exposées dans Vibhāṣā, 175, 15.

5. ḥgog pa thob paḥi phyir mi ḥoṅs / lus kyis mṅon sum byed par ḥdod = [*anāgāmī mataḥ kāyasākṣī nirodhalābhataḥ* //] — Mais l'ordre des mots, d'après Paramārtha, est bien l'ordre que donne le tibétain ; d'après le Bhāṣya : *nirodhalābhy anāgāmī kāyasākṣī*.

Sur la *nirodhasamāpatti*, aux références indiquées, ii. 43 (trad. p. 203 et suiv.), ajouter iv. 54, vi. 63, 64 a, viii. 33 a, et Visuddhimagga, 702-709 : « On ne peut pas dire que ce recueillement soit *saṃskṛta* ou *asaṃskṛta*, conditionné ou inconditionné, *laukika* ou *lokottara*, mondain ou supramondain, parce qu'il n'existe pas en soi *(sabhāvato n'atthitāya)* ». — Ce recueillement, d'après les Uttarāpathakas

Celui en qui est la possession de la *saṃjñāveditanirodhasamāpatti* ' recueillement de cessation ' est dit ' qui a acquis le *nirodha* '.

L'Anāgāmin, quel qu'il soit, qui a acquis le *nirodha* — comme il a, par le corps vu l'absence de pensée, immédiatement éprouvé *(sākṣātkaroti)* un *dharma* semblable au Nirvāṇa, à savoir la *nirodhasamāpatti* — est appelé *kāyasākṣin*, témoin corporel.

Comment éprouve-t-il immédiatement par le corps seul ? — Parce que, en l'absence de pensée, cette immédiate perception *(sākṣātkriyā)* a lieu en dépendance, en raison du corps. — Telle est la théorie des Vaibhāṣikas. [9 b]

Mais voici comment nous expliquerons avec les Sautrāntikas. Lorsque le saint sort de la *nirodhasamāpatti*, dès qu'il pense : « Oh ! ce recueillement de *nirodha* est calme comme le Nirvāṇa ! », il acquiert un calme du corps conscient (c'est-à-dire du corps dans lequel le *vijñāna* a repris naissance : *savijñānakakāya*) jamais acquis auparavant. De la sorte, il perçoit directement par le corps le calme [du *nirodha*] : en vertu de deux actes de perception *(sākṣātkaraṇa)*, — le premier, acquisition *(prāpti)* pendant le recueillement d'un corps conforme au *nirodha*, — le second, à la sortie du recueillement, connaissance qui prend conscience de l'état du corps. Car on appelle ' perception ', *sākṣātkriyā*, le fait de ' se rendre présent ' *(pratyakṣīkāra)* [1]. Il y a *sākṣātkriyā* lorsque l'on constate le calme du corps redevenu conscient ; et, de cette constatation, il résulte que ce calme a été acquis pendant que le corps était inconscient. [2]

et les Andhakas, est « inconditionné » (Kathāvatthu, vi. 5). — Ci-dessous p. 225, n. 3.

Sur le *kāyasakkhin*, Aṅguttara, iv. 451 (nécessairement un Arhat), Puggalapaññatti, 14, Visuddhimagga, 93, 659 (intéressant).

1. Bhāṣya, avec les mots non confirmés par la Vyākhyā entre parenthèses : *yo hi kaścid anāgāmī [nirodhaṃ prāpnoti sa nirvāṇasadṛśasya dharmasya] kāyena sākṣātkaraṇāt [kāyasākṣīty ucyate] / kathaṃ kāyenaiva [sākṣātkaraṇam] / cittābhāvāt kāyāśrayotpatteḥ // evaṃ tu bhavitavyam / [yato nirodhād utthāya aho bata nirvāṇasadṛśā nirodhasamāpattiḥ śāntā ceti manyate alabdhapūrvāṃ] savijñānakakāyaśānti[ṃ sa pratilabhate] / [evaṃ tacchāntiṃ sa kāyena sākṣātkaroti] prāptijñānasākṣātkriyābhyām / pratyakṣīkāro hi sākṣātkriyā //*

2. Hiuan-tsang : Ce saint, en sortant de la *nirodhasamāpatti*, obtient un

D'après le Sūtra, dix-huit Śaikṣas [1]. Pourquoi le *kāyasākṣin* n'y est-il pas mentionné comme une espèce de Śaikṣa ? — Parce que la qualité de *kāyasākṣin* n'est pas une cause de la qualité de Śaikṣa.

Quelles sont les causes de cette seconde qualité ? — Les trois *śikṣās*, ou disciplines, pratiques, *adhiśīlam, adhicittam, adhiprajñam* [2], qui constituent le chemin, et le fruit des trois *śikṣās*, c'est-à-dire la ' disconnexion ' *(visaṃyoga)* (i. 6 a, ii. 55 d). C'est en raison de la diversité des *śikṣās* et de leur fruit que l'on distingue les Śaikṣas. Or le recueillement de *nirodha* n'est ni *śikṣā*, n'étant pas chemin d'abandon *(prahāṇamārga)*, ni fruit de *śikṣā*, n'étant pas disconnexion [3]. Par conséquent un saint, par le fait qu'il possède le recueillement de *nirodha*, n'est pas nommé comme une espèce de Śaikṣa.

Nous avons dénombré les Anāgāmins en gros : « Il y en a cinq

calme du corps [redevenu] conscient, tel qu'il ne l'avait pas acquis avant cette *samāpatti ;* et il pense : « Cette *nirodhasamāpatti* est très calme et tout à fait pareille au Nirvāna ». De la sorte il perçoit immédiatement *(sākṣātkaroti)* le calme du corps [sorti de la *samāpatti*] et est donc nommé *kāyasākṣin*, car, en raison de la possession [du calme du corps, au cours de la *samāpatti*], et en raison de la connaissance [du calme du corps, une fois sorti de *samāpatti*], il perçoit immédiatement le calme du corps. [9 b 1-3]

1. Sur le Śaikṣa et les Śikṣās, ci-dessous p. 230.

2. Mahāvyutpatti, 36, *trīṇi śikṣāṇi, adhiśīlam, adhicittam, adhiprajñā ;* Dharmasaṃgraha, 140, *tisraḥ śikṣāḥ, adhicittaśikṣā adhiśīlaśikṣā adhiprajñāśikṣā ca ;* Dīgha, iii. 219, *tisso sikkhā, adhisīla, adhicitta, adhipaññasikkhā ;* Aṅguttara, i. 235, ii. 194, iii. 444. Le Visuddhimagga n'est qu'un commentaire de Saṃyutta, i. 13: *sīle patiṭṭhāya ... cittaṃ paññaṃ ca bhāvayaṃ ...* (p. 4 : *sīlena adhisīlasikkhā pakāsitā hoti, samādhinā adhicittasikkhā, paññāya adhipaññāsikkhā) ;* Childers, *sikkhāttaya ;* Schiefner, Mélanges Asiatiques, viii. 572.

Voir Kośa, vi. 45 b, viii. 1. Les lectures correctes sont *adhiśīlaṃ śikṣā, adhicittaṃ śikṣā, adhiprajñaṃ śikṣā*, comme on peut s'en assurer vi. p. 230-231 et Dharmasaṃgīti citée Śikṣāsamuccaya, 119, 14.

3. Le canon hésite sur la place de la *nirodhasamāpatti* dans le chemin, sur son utilité pour la destruction des vices *(āsava)* : Majjhima, i. 455, iii. 28, Dīgha, i. 184, Aṅguttara, iv. 426. — On sait qu'elle s'ajoute, neuvième, aux *dhyānas* et *ārūpyas* (Mahāvyutpatti, 68, 7 : *navānupūrvavihārasamāpattiḥ*, Dīgha, iii. 266 : *nava anupubbanirodhā) ;* elle est le huitième *vimokṣa*.

qui vont au Rūpadhātu », « un autre, quadruple, va à l'Ārūpyadhātu ; un autre obtient ici le Nirvāṇa » (vi. 38 c-d) ; mais, à entrer dans le détail, on arrive à un chiffre fort élevé comme va le montrer l'examen d'une sorte d'Anāgāmin, la première sorte, l'Antarāparinirvāyin.

L'Antarāparinirvāyin, (1) au point de vue des facultés *(indriya)*, est de trois espèces, de facultés aiguës, moyennes, faibles ; (2) au point de vue de la terre *(bhūmi)*, de quatre espèces, suivant qu'il a pour point d'appui tel ou tel *dhyāna* [Il s'agit d'un Anāgāmin qui va au Rūpa *(rūpopaga)*] ; (3) au point de vue de la famille *(gotra)*, de six espèces : *parihāṇadharman, cetanādharman, anurakṣaṇādharman, sthitākampya, prativedhanādharman, akopyadharman* (vi. 58 c) ; (4) au point de vue du lieu, de seize espèces : les lieux *(sthāna)* vers lesquels il va entrer comme être intermédiaire, sont les seize[1] cieux, des Brahmakāyikas [10 a] aux Akaniṣṭhas ; (5) au point de vue du détachement des diverses terres, de trente-six espèces : l'Antarāparinirvāyin peut être 1. ' lié de tous les liens du Rūpadhātu ' *(rūpadhātau sakalabandhana)* ; 2-9. être détaché d'une catégorie .... de huit catégories des passions du premier *dhyāna* ; 10. il peut être lié de tous les liens du deuxième *dhyāna* ; 11-18 être délivré de huit catégories des passions du deuxième *dhyāna* ... On a donc quatre groupes de neuf Antarāparinirvāyins. Ne comptons pas le saint délivré de la neuvième catégorie des passions du quatrième *dhyāna*, qui est ' lié de tous les liens de l'Ārūpyadhātu ' : puisqu'il s'agit de l'Antarāparinirvāyin, donc d'un Anāgāmin ' qui va au Rūpadhātu ', puisque l'existence intermédiaire n'existe pas au dessus du Rūpadhātu.

Donc, en tenant compte de ces divers éléments de distinction, lieux, *gotras*, détachement, facultés, on obtient le total de 2592 sortes d'Antarāparinirvāyins.

Pour chaque lieu (par exemple *brahmapurohita)*, six *gotras*. Pour

1. Les Vaibhāṣikas nient que le Mahābrahmaloka soit un ciel à part (iii. 2 d) ; les Bahirdeśakas, les Non-kaśmīriens, le reconnaissent comme un ciel à part, mais admettent que les Āryas n'y entrent pas (vi. 38 a-b).

chacun de ces *gotras*, neuf saints : celui qui est lié de tous les liens, ... celui qui est détaché des liens quant à huit catégories de passions : cela fait six ' ennéades ', soit cinquante-quatre. Si on multiplie ce nombre par le nombre des lieux, c'est-à-dire seize, on a huit cent soixante-quatre. En tenant compte de la distinction des facultés, trois fois huit cent soixante-quatre ou deux mille cinq cent quatre-vingt-douze.

En vue d'obtenir une distribution uniforme de neuf saints par *dhyāna (samagaṇanārtham)*, on considère comme ' lié de tous les liens ' du *dhyāna* supérieur, le saint qui est détaché de la neuvième catégorie du *dhyāna* inférieur.

Tel l'Antarāparinirvāyin, tels les autres, l'Upapadyaparinirvāyin.... l'Ūrdhvasrotas. On a donc, pour les Anāgāmins ' qui vont au Rūpadhātu ', $5 \times 2592 = 12960$. — De même on calculera le nombre d'espèces de l'Anāgāmin qui va à l'Ārūpya. [10 b]

**44** a-b. Jusqu'au moment où il détruit la huitième partie du *bhavāgra*, il est candidat à la qualité d'Arhat. [1]

Nous parlons de l'Anāgāmin. A partir du moment où il se détache de la première catégorie des passions du premier *dhyāna*, jusqu'au moment où il abandonne la huitième catégorie des passions du *bhavāgra (naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)*, l'Anāgāmin est candidat au fruit d'Arhat *(arhatphalapratipannaka)*.

**44** c. Aussi dans le neuvième chemin d'abandon. [2]

Placé dans le chemin d'abandon *(ānantaryamārga)* (vi, 28 a) qui fait abandonner la neuvième catégorie des passions du *bhāvagra*, il est encore candidat au fruit d'Arhat.

**44** d. Ce chemin est le semblable-au-diamant. [3]

1. srid rtseḥi bar cha brgyad zad pa / dgra bcom ñid la zhugs pa yin = *ābhavāgrāṣṭabhāgakṣid arhattve pratipannakaḥ* /

2. dgu baḥi bar chad med lam yaṅ = [*ānantarye 'pi navame*]

3. de ni rdo rje lta bu yin = [*sa tu vajropamaḥ (smṛtaḥ)*]. — (Mais plutôt :

Ce neuvième chemin, briseur de tous les *anuśayas (sarvānuśayabhedin)*, reçoit le nom de ' recueillement semblable au diamant ' *(vajropamasamādhi)*. A la vérité, il ne brise pas tous les *anuśayas* parce que beaucoup sont déjà brisés : mais il a la puissance de les briser tous, étant le plus puissant de tous les chemins d'abandon *(ānantaryamārgas)*.

Il y a beaucoup de sortes de *vajropamasamādhi*.

L'ascète peut le produire en pénétrant dans divers états de recueillement, exactement en s'appuyant sur une des neuf terres, *anāgamya*, *dhyānāntara*, quatre *dhyānas*, trois *ārūpyas*. [11 a]

i. Produits en s'appuyant sur l'*anāgamya (anāgamyasaṃgṛhīta)* [1], huit *vajropamasamādhis* associés à chacun des quatre aspects de l'*anvayajñāna* de *duḥkha* et à chacun des quatre aspects de l'*anvayajñāna* de *samudaya*, ces *anvayajñānas* portant respectivement sur le *duḥkha* et le *samudaya* du *bhavāgra*. (vii. 13 a)

Huit *vajropamasamādhis* associés à chacun des quatre aspects du *dharmajñāna* de *nirodha*, à chacun des quatre aspects du *dharmajñāna* de *mārga*. (D'après le principe vii. 9).

Quatre *vajropamasamādhis* associés à chacun des quatre aspects de l'*anvayajñāna* de *nirodha* portant sur le premier *dhyāna ;* et ainsi de suite jusque : quatre *vajropamasamādhis* associés à chacun des quatre aspects de l'*anvayajñāna* de *nirodha* portant sur le *bhavāgra*.

Quatre *vajropamasamādhis* associés à chacun des quatre aspects de l'*anvayajñāna* de *mārga*, parce que le *mārga-anvayajñāna* a

*sa tu vajropamaḥ saha | tatkṣayāptyā kṣayajñānam)*. — Paramārtha : « Il est nommé recueillement de Vajra ».

*Vajropamasamādhi*, Mahāvyutpatti, 21, 55 ; Kośa, iii. 53 b-d, vi. 77, viii. 28 ; Sūtrālaṃkāra, xiv. 45 ; Pañcakrama, iii. 60, 67, vi. 26. — Dans Puggalapaññatti, 30, le saint qui détruit les passions est *vajiropamacitta :* « De même qu'il n'y a point de gemme ou de pierre que ne brise le diamant .... ». — On peut signaler aussi le *ñāṇavajira* de Netti, 112. — *vajrasamādhi*, Religieux éminents, p. 153. — On sait l'abus que le Bouddhisme fera de *vajra*.

1. *maulaṃ dhyānam anāgamya praviśya utpadyata ity anāgamyam* (Vyākhyā). — Voir vi. 47 c ; viii. 22 c ; v. 66.

un domaine universel. [Il n'y a pas lieu, comme pour le *nirodhānvayajñāna* de distinguer les terres].

On a donc, s'appuyant sur la terre *anāgamya*, cinquante-deux *vajropamasamādhis* en raison de la distinction des aspects et des objets des *jñānas* et *anvayajñānas*.

ii. Même calcul en ce qui regarde les *vajropamasamādhis* produits en s'appuyant sur les autres terres jusque, et y compris, le quatrième *dhyāna*.

iii. Pour les *vajropamasamādhis* produits en s'appuyant sur les trois premiers *ārūpyas*, on a, dans l'ordre, vingt-huit, vingt-quatre et vingt.

1. Le *dharmajñāna* y manque ; 2. l'*anvayajñāna* ayant pour objet le *nirodha* d'une terre inférieure y manque aussi (viii. 21) ; 3. l'*anvayajñāna* y existe ayant pour objet le chemin qui s'oppose à une terre inférieure, en raison de la qualité de cause qu'ont entre eux les chemins (ii. 52 c).

Certains Ābhidhārmikas soutiennent que l'*anvayajñāna* de *mārga* ne porte pas sur toutes les terres à la fois, mais qu'il faut distinguer les diverses terres, comme pour l'*anvayajñāna* de *nirodha* : dans cette théorie, il faut ajouter vingt-huit au calcul des *vajropamasamādhis* qui s'appuient sur l'*anāgamya*, etc. [11 b]. Pour les *ārūpyas*, on a quarante, trente-deux et vingt-quatre.

En tenant compte des familles (*gotra*, vi. 58 c), des facultés (*indriyas*), on obtient des chiffres plus élevés. [1]

Nous avons vu que la neuvième catégorie du *bhavāgra* est abandonnée par le Vajropamasamādhi.

1. Hiuan-tsang ajoute (11 b 2-11 b 6) : D'après d'autres maitres, les *vajropamasamādhis* obtenus par l'*anāgamya*, en raison de la distinction des aspects et des objets des *jñānas*, sont au nombre de cent-soixante-quatre. En effet, l'*anvayajñāna* de *nirodha* porte sur le *nirodha* de huit terres et en général et en particulier ; et on doit tenir compte des quatre aspects. On doit donc ajouter cent et douze au calcul des premiers maitres. — De même pour le *dhyānāntara* et les *dhyānas*. Pour les *ārūpyas*, on a cinquante-deux, trente-six et vingt-quatre.

Longue discussion dans la Vyākhyā.

**44** d-**45** a. Avec l'acquisition de la destruction de cette catégorie, la ' connaissance de la destruction '.[1]

Au moment où le saint acquiert *(prāptyā saha)* la destruction de la neuvième catégorie, naît la ' connaissance de la destruction ' *(kṣayajñāna)*. — Immédiatement après le Vajropamasamādhi, dernier chemin d'abandon *(ānantaryamārga)*, naît le dernier chemin de délivrance *(vimuktimārga)*. C'est pourquoi ce chemin de délivrance, naissant en même temps *(sahajāta)* que l'acquisition de la destruction de tous les vices *(āsravas)*, est la première connaissance de la destruction qui naisse, est donc appelé *kṣayajñāna* [en supprimant le mot du milieu : *kṣayaprathamajñāna*].

**45** b. Alors le saint est Aśaikṣa, est Arhat.[2]

Le candidat à la qualité d'Arhat, lorsque cette connaissance est née [12 a], a acquis le fruit d'Aśaikṣa, le fruit d'Arhat : il n'a plus à s'appliquer *(śikṣ)* en vue d'un autre fruit ; il est donc Aśaikṣa. Pour la même raison, ayant achevé sa tâche en ce qui le concerne lui-même, il est qualifié *(arhattva)* pour faire le bien d'autrui *(parārthakaraṇa)* ; il est digne de recevoir le culte *(pūjārha)* de tous les êtres encore soumis au désir *(sarāga)*.

Du fait que l'on définit l'Arhat comme Aśaikṣa, il résulte que les sept autres saints, quatre candidats et trois résidents, sont des Śaikṣas.

Pourquoi sont-ils des Śaikṣas ? — Parce qu'ils ont pour nature de s'appliquer toujours aux trois *śikṣās*[3] en vue de la destruction des

1. de zad thob daṅ (*ou* par) zad pa śes = [*saha // tatkṣayāptyā kṣayajñānam*].

Paramārtha : Par l'obtention du *nirodha* du neuvième, connaissance du *kṣaya*.

Sur *kṣayajñāna*, vii. 4, 7, 12, 43 ; avec l'*anutpādajñāna* constitue la Bodhi, vi. 67 ; se confond avec le *samyagvimuktijñāna*, vi. 75, 76, avec l'*āsravakṣayābhijñā*, vii. 42, viii. 20.

2. de thse de mi slob dgra bcom = [*aśaikṣo 'rhann asau tadā* /] — Paramārtha : Aśaikṣa, Arhat.

3. *nityaṃ śikṣaṇaśīlāḥ. — śikṣā śīlam esām iti śaikṣāḥ*, d'après Pāṇini, iv 4, 62.

vices *(āsrava)*. Ces trois *śikṣās*, à savoir *adhiśīlaṃ śikṣā* [1], *adhicittaṃ śikṣā* [2], *adhiprajñaṃ śikṣā* [3], sont de leur nature moralité, recueillement *(samādhi)* et connaissance spéculative *(prajñā)*.

Mais, d'après cette définition, le Pṛthagjana pourra être Śaikṣa ? — Non, parce qu'il ne discerne pas exactement *(aprajñāna)* les vérités ; parce qu'il est susceptible de perdre complètement les *śikṣās* acquises. [4]

C'est pourquoi, en vue d'affirmer que celui qui s'applique exclusivement est Śaikṣa, et de nier que celui qui abandonne la *śikṣā* soit Śaikṣa, Bhagavat répète : « Ô Śīvaka [5], celui qui s'applique à ce à quoi il doit s'appliquer, celui-là seul je l'appelle Śaikṣa. » [6]

Mais comment peut-on dire que l'Ārya, lorsqu'il se trouve dans l'état normal *(prakṛtiṣṭha)* [12 b] et non pas en recueillement, ait pour nature de s'appliquer ? — En raison de son intention ; comme le voyageur qui s'arrête un moment est néanmoins un voyageur. Ou parce que les possessions de la moralité, du recueillement et de la *prajñā*, lui restent attachées même quand il est dans l'état normal.

Quels sont les *dharmas* qualifiés *śaikṣa* ? [7] — Les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* purs *(anāsrava)* du Śaikṣa. — De même les

1. En effet, il observe les règles *(śikṣā)* du Vinaya. — Mahāvagga, i. 36, 8. *śīle śikṣā adhiśīlaṃ śikṣā .... prajñāyaṃ śikṣā adhiprajñaṃ śikṣā*, Pāṇini, ii. 1, 16 ; ci-dessus p. 225 n. 2.

2. Voir viii. 1.

3. La Vyākhyā cite le Sūtra : *adhiprajñaṃ śikṣā katamā / idaṃ duḥkham iti yathābhūtaṃ prajānāti.* (Comparer Saṃyutta, v. 229, Aṅguttara, i. 235 ; Kośa viii. 1). — « Cela, ô Bhikṣus, est vu qui est vu par la pure *(ārya) prajñā* ».

4. *punar apaśikṣaṇāt = yatra śikṣitaḥ śīlādiṣu tatra punar apaśikṣaṇāt :* le Pṛthagjana peut perdre la discipline de Prātimokṣa (iv. 16), la chaleur (vi. 17), etc. — L'Ārya, le Śaikṣa peut perdre certains *dharmas*, mais il n'arrive pas que les trois *śikṣās* lui manquent.

5. Paramārtha transcrit Śīvaka ; Hiuan-tsang traduit *tan p'a*, calme-crainte ; le tibétain traduit *zhe byed.*

6. D'après la version de Hiuan-tsang ; Paramārtha : « Celui qui s'applique aux trois *śikṣās*, parce qu'il s'applique aux trois *śikṣās*, on le nomme Śaikṣa ». Le tibétain : « parce qu'il s'applique aux *śikṣās*, pour cette raison il est nommé Śaikṣa ».

7. Dhammasaṅgaṇi, 1015.

*dharmas* qualifiés *aśaikṣa* sont les *dharmas* conditionnés purs de l'Aśaikṣa.

Pourquoi le Nirvāṇa, l'inconditionné, n'est-il pas un *śaikṣa* ?[1] — Parce que l'Aśaikṣa et le Pṛthagjana en sont munis *(tadyogāt)*. Le Pṛthagjana est muni *(yujyate)* d'un Nirvāṇa obtenu par un chemin mondain.[2]

Pourquoi le Nirvāṇa n'est-il pas *aśaikṣa* ? — Parce que le Śaikṣa et le Pṛthagjana en sont munis.

Les quatre candidats et les quatre résidents, ce sont les huit saints, ou *āryapudgala* : depuis ' celui qui est en marche *(pratipanna)* pour la réalisation du fruit de Srotaāpanna ' et le Srotaāpanna, jusqu'à ' celui qui est en marche pour la réalisation du fruit d'Arhat ' et l'Arhat.

Huit à considérer les noms, mais, en fait, seulement cinq, à savoir le premier candidat *(pratipannaka)*, c'est-à-dire l'homme qui se trouve dans le chemin de la vue des vérités *(darśanamārga)*, et les quatre résidents *(phalastha)*. En effet, les trois derniers candidats se confondent avec les trois premiers résidents.

Ceci doit s'entendre du cas où l'ascète obtient dans l'ordre les quatre fruits *(anupūrvādhigama = anupūrveṇa catuḥphala-prāpti)*. En effet, le *bhūyovītarāga* et le *kāmavītarāga*, qui ont respectivement abandonné six catégories, neuf catégories des passions du Kāmadhātu avant d'entrer dans le *darśanamārga*, sont, dans le *darśanamārga*, des candidats aux fruits de Sakṛdāgāmin et d'Anāgāmin, sans être des Srotaāpannas et des Sakṛdāgāmins. Ici le candidat au fruit supérieur ne se confond pas avec le résident du fruit inférieur. (vi. 30)

Nous avons dit que le chemin de méditation *(bhāvanāmārga)* est de deux espèces, mondain ou impur, supramondain ou pur (vi. 1 c-

1. Le Nirvāṇa acquis *(prāpta)* par un Śaikṣa n'est pas dit *śaikṣa* : seuls sont *śaikṣa* les *saṃskṛtas* (ii. 38 a). — Dhammasaṅgaṇi, 1017.

2. [Excepté lorsqu'il est *sakalabandhana*, chargé de tous les liens. Il semble qu'on traduirait mieux : « Parce que le Pṛthagjana peut être muni du Nirvāṇa ».]

d). Par quelle sorte de *bhāvanāmārga* le Śaikṣa se détache-t-il des diverses terres ? [13 a]

**45** c-d. Détachement du *bhavāgra* par le chemin supramondain. [1]

Et non pas par le chemin mondain. En effet, (1) il n'y a pas de chemin mondain supérieur au *bhavāgra* [On se détache d'une terre par le chemin mondain d'une terre supérieure ; or le *bhavāgra* est la terre la plus élevée] ; (2) le chemin mondain d'une certaine terre ne peut s'opposer à cette même terre, parce que les passions de cette terre s'attachent à ce chemin *(tatkleśānuśayitvāt)*.

Étant donné qu'une passion s'attache à un chemin, cette passion ne peut être expulsée par ce chemin ; étant donné qu'un chemin s'oppose à une passion, il est certain que cette passion ne s'attache pas à ce chemin.

**45** d. Détachement des autres terres de deux manières. [2]

On se détache des huit autres terres, le *bhavāgra* excepté, soit par le chemin mondain, soit par le chemin supramondain.

**46** a-b. Pour l'Ārya qui se détache par le chemin mondain, les acquisitions de la disconnexion sont des deux sortes. [3]

L'Āryá qui se détache des huit premières terres (Kāmadhātu, *dhyānas*, trois *ārūpyas)* par le chemin mondain, obtient ' séparation ', ' disconnexion ' *(visaṃyoga)* d'avec les passions de ces terres ; en d'autres termes, il acquiert la *prāpti*, la possession du *pratisaṃkhyānirodha* de ces passions (ii. 55 a). [13 b]

Cette possession est mondaine et supramondaine.

1. ḥjig rten ḥdas kyi srid rtse las / chags bral = *lokottareṇa vairāgyam bhavāgrāt.* — v. 6 a-c, viii. 20.

2. gzhan las rnam pa gñis = *anyato dvidhā* /

3. ḥjig rten pa yis chags bral baḥi / ḥphags la bral baḥi thob rnam gnis = *laukikenāryavairāgye visaṃyogāptayo dvidhā* //

Voir ii. 38 b, trad. p. 189, note 1.

**46** c. D'après d'autres maîtres, s'il se détache par le chemin supramondain, de même. [1]

D'autres maîtres disent que, dans le cas aussi où l'Ārya se détache par le chemin supramondain, l'acquisition de la disconnexion est double. — Pourquoi ?

**46** d. Car, même quand la disconnexion pure est perdue, l'Ārya n'est pas muni des passions. [2]

Admettons un instant, disent ces autres maîtres, que, lorsque l'Ārya se détache par le chemin supramondain ou *ārya*, il n'a pas possession mondaine de la disconnexion. Dans cette hypothèse, soit un Ārya qui, par le chemin *ārya*, se détache de l'*ākiñcanyāyatana* ; qui ensuite, s'appuyant sur un *dhyāna* (d'après vi. 61 c-d), transforme, c'est-à-dire aiguise *(saṃcarati)* ses facultés *(indriya)*. Cet Ārya — par le fait qu'il abandonne les chemins antérieurement acquis, [à savoir les chemins d'Ārūpya en relation avec les facultés molles, *mṛdvindriyasaṃgṛhīta*] ; par le fait qu'il possède seulement le chemin du fruit d'Anāgāmin, en relation avec les facultés aiguës — ne se trouvera plus en possession de la disconnexion d'avec les passions d'Ārūpya ; et, cette disconnexion étant perdue, il sera muni de ces passions.

**47** a-b. Mais, s'il n'est pas muni de ces passions, c'est comme le saint à demi délivré du *bhavāgra*, comme la personne qui renaît en haut. [3]

Il n'y a pas pour cet Ārya acquisition mondaine de la disconnexion ; néanmoins cet Ārya n'est pas muni des dites passions.

De même, le saint qui est délivré de la moitié des catégories de passions du *bhavāgra*, ne possède certainement pas une acquisition

1. kha cig ḥjig rten ḥdas kyis kyaṅ = *kecil lokottareṇāpi*
2. btaṅ la ñon moṅs mi ldan phyir = *tyakte kleśāsamanvayāt* // Voir vi. 61 d-62 b.
3. srid rtseḥi phyed las rnam grol daṅ / goṅ du skyes pa bzhin mi ldan = *bhavāgrārdhavimuktordhvajātavat tv asamanvayaḥ* /

mondaine de la disconnexion d'avec ces catégories, — puisque seul le chemin supramondain ou *ārya* détruit les passions du *bhavāgra*. Supposons que ce saint, aiguisant ses facultés en s'appuyant sur un *dhyāna*, abandonne l'acquisition supramondaine de la disconnexion d'avec ces passions de *bhavāgra* : [14 a] vous-même reconnaissez que, néanmoins, il n'est pas muni de ces passions.

De même, un Pṛthagjana naît au-dessus du premier *dhyāna*, dans le deuxième *dhyāna*, etc. Par le fait qu'il passe dans le deuxième *dhyāna* (changement de *bhūmi*, *bhūmisaṃcāra*, voir vi. 21 c), il perd l'acquisition de la disconnexion d'avec les passions du Kāmadhātu ; néanmoins vous admettez qu'il n'est pas muni de ces passions. [1]

Donc l'argument des autres maîtres n'est pas démonstratif. [2]

Au moyen de quelle terre obtient-on le détachement des différentes terres ?

**47** c-d. On se détache de toutes les terres au moyen de l'*anāgamya* pur. [3]

1. On prend comme exemple le Pṛthagjana, parce que l'Ārya a acquis la *prāpti* mondaine et supramondaine de la disconnexion d'avec le Kāmadhātu. Quand il renaît dans le deuxième *dhyāna*, la première disparaît, non la seconde.

2. Hiuan-tsang ajoute : Comme on a dit que l'Ārya, se détachant par les deux chemins des passions de huit terres à abandonner par *bhāvanā*, obtient les deux sortes de *prāptis* de la disconnexion d'avec ces passions — il s'ensuit que le Pṛthagjana, qui n'emploie que le chemin impur, n'acquiert que la *prāpti* impure ; il s'ensuit que l'Ārya, étant donné que le seul chemin pur permet de se détacher des passions à abandonner par *darśana* et des passions de la neuvième terre à abandonner par *bhāvanā*, obtient la seule *prāpti* pure de la disconnexion d'avec ces passions.

3. zag med mi lcogs med pa yis / thams cad las ni ḥdod chags ḥbral = *anāsraveṇa vairāgyam anāgamyena sarvataḥ* /

*sarvatas* = de toutes les terres = de la terre où se trouve l'ascète, d'une terre inférieure, d'une terre supérieure.

*anāgamya*, viii. 22 a. — Les recueillements fondamentaux *(maula)*, à savoir les quatre recueillements de Rūpa ou quatre *dhyānas* et les quatre *ārūpyas*, ont un vestibule ou recueillement liminaire, *sāmantaka*. Le *sāmantaka* du premier *dhyāna* porte le nom d'*anāgamya*, voir ci-dessus p. 228, n. 1.

*anāgamya* pur = l'*anāgamya* dans lequel l'ascète produit une pensée, un

De toutes les terres jusqu'au *bhavāgra.*[1]

chemin exempt des *āsravas, satkāyadṛṣṭi,* etc. = chemin pur produit dans l'*anāgamya.*

L'ancien Abhidhamma enseigne que l'ascète détruit les passions *(āsava),* c'est-à-dire se détache de toutes les terres, en s'appuyant sur (c'est-à-dire en produisant la *prajñā* éliminatrice des passions dans) sept recueillements (4 *dhyānas,* 3 *ārūpyas*), Aṅguttara, iv. 422 à corriger d'après iv. 426 (le quatrième *ārūpya* est exclu comme dans Kośa, ci-dessous 238, n. 3).

La théorie de l'*anāgamya* et de son emploi dans le 'détachement' *(vairāgya)* repose sur cette idée que l'ascète ne peut entrer dans un *dhyāna* sans s'être débarrassé des passions de la terre inférieure, et qu'il ne peut, dans cette même terre inférieure, se débarrasser des dites passions : d'où la nécessité d'un recueillement liminaire.

1. Hiuan-tsang réunit en une kārikā 47 c-d (deux pādas), 48 d (un pāda), et ajoute un quatrième pāda :

« Par le chemin pur d'Anāgamya, détachement de toutes les terres ; par les autres huit, détachement de sa terre et d'une terre supérieure ; par le chemin impur, détachement de la terre immédiatement inférieure ». [Bhāṣya du dernier pāda, 14 b 1-3].

Bhāṣya [14 b 3] : En s'appuyant sur les *sāmantakas,* on se détache des terres inférieures. De même que les *ānantaryamārgas* s'appuient sur les *sāmantakas,* est-ce le cas pour les *vimuktimārgas ?*

De 48 a-c, ajoutant un premier pāda, il fait la kārikā suivante.

Kārikā. Les *sāmantakas* détachent des terres inférieures ; le dernier *vimuktimārga* de trois naît du *mūla* ou du *sāmantaka ;* pour les terres supérieures, du seul *mūla.*

Bhāṣya. Il y a huit *sāmantakas* pouvant servir de point d'appui au chemin. Il y a neuf terres dont on doit se détacher. Les trois premiers *sāmantakas* détachent des trois terres qui leur sont respectivement inférieures (c'est-à-dire : Les trois premiers *sāmantakas* servent de point d'appui à un chemin qui détache des trois terres ...). L'ascète avant de réaliser la neuvième *vimuktimārga,* ou bien entre dans le *mūla dhyāna,* ou bien reste dans le *sāmantaka.* Les cinq *sāmantakas* supérieurs détachent des terres qui leur sont respectivement inférieures. Avant de réaliser le neuvième *vimuktimārga,* l'ascète entre nécessairement dans le *mūla* et ne reste pas dans le *sāmantaka ;* car, tandis que, pour ces cinq *sāmantakas,* le *mūla* et le *sāmantaka* ont également *upekṣendriya* [15 a], le *mūla* et le *sāmantaka* ont un *vedanendriya* différent dans les trois premiers *dhyānas.* Quelques ascètes ne sont pas capables d'entrer dans le *mūla,* parce que la transformation des *vedanendriyas* est difficile. [On y entre nécessairement quand on est capable de cette transformation] parce que, au moment où l'on se détache, on est joyeux [: donc, au neuvième *vimuktimārga,* on passe, quand c'est possible, du *sāmantaka (upekṣendriya)* au *mūla (sukhendriya, saumanasyendriya)* [15 a 3].

Quand l'ascète se détache d'une terre inférieure en s'appuyant sur un *sāmantaka* (viii. 22), doit-on admettre que tous les *vimuktimārgas* naissent du *sāmantaka*, ainsi que c'est le cas pour les *ānantaryamārgas* ? [1]

La réponse est négative :

**48** a-b. Au détachement de trois terres, le dernier *vimuktimārga* naît ou du *dhyāna*, ou du *sāmantaka*. [2]

Il y a neuf terres de naissance : Kāmadhātu, quatre *dhyānas*, quatre *ārūpyas* (viii. 1)

Lorsqu'on triomphe *(jaya)* de trois terres, — c'est-à-dire lorsqu'on se détache du Kāmadhātu, du premier *dhyāna*, du second *dhyāna*, — c'est avec un neuvième *vimuktimārga* qui naît, soit du *sāmantaka*, soit du *dhyāna* proprement dit.

**48** c. Au dessus, il ne naît pas du *sāmantaka*. [3]

En ce qui concerne les terres supérieures, le dernier *vimuktimārga* naît toujours du recueillement *(samāpatti)* fondamental *(mula)*, jamais du stade préliminaire à ce recueillement. En effet, depuis le quatrième *dhyāna*, le recueillement fondamental et le recueillement préliminaire ont la même sensation, la sensation d'indifférence. [15 a] Dans les terres des premiers *dhyānas*, les deux sensations diffèrent :

1. On se rappelle que le détachement *(vairāgya)* d'une terre — c'est-à-dire l'abandon des neuf catégories (forte-forte, etc.) de passions du Kāmadhātu, du premier *dhyāna*, etc. — comporte neuf paires de chemins : un chemin d'abandon *(prahāṇamārga* ou *ānantaryamārga)* et un chemin de délivrance *(vimuktimārga)*. L'ascète qui se détache du Kāmadhātu en méditant dans l'état de recueillement nommé *anāgamya* y produit les huit premiers chemins d'abandon et les huit premiers chemins de délivrance ; il y produit aussi le neuvième chemin d'abandon. La question se pose si, pour produire le neuvième chemin de délivrance, il reste dans l'*anāgamya* ou passe dans le premier *dhyāna*. Même question pour les autres *sāmantakas* et le recueillement ' fondamental ' qu'ils précèdent.

2. sa gsum rgyal la bsam gtan nam / ñer bsñogs las mthaḥi rnam gsol lam = [*dhyānāt sāmantakād vāntyo muktimārgas tribhūmijit* /] — Paramārtha donne les mots dans cet ordre.

3. goñ maḥi ñer sñogs las min = [*nordhvasāmantakāt*]. — Le dernier *vimuktimārga* ne naît pas des *sāmantakas* supérieurs.

les ascètes de facultés molles ne sont pas capables d'entrer, au neuvième *vimuktimārga*, dans le recueillement fondamental, car la transformation de la sensation est difficile [1]. — Donc le neuvième *vimuktimārga* du détachement des trois premières terres naît du recueillement préliminaire. [2]

Nous avons vu que l'ascète peut se détacher de toutes les terres par des chemins purs pratiqués dans l'*anāgamya* (vi. 47 c). Il n'est pas dit que le même pouvoir appartienne aux chemins purs pratiqués dans d'autres terres que l'*anāgamya*.

**48** c-d. Par huit chemins purs, il triomphe de sa terre, d'une terre supérieure. [3]

Par le chemin pur pratiqué dans huit terres, *dhyānas*, *dhyānāntara*, trois *ārūpyas*, l'ascète se détache de la terre où il se trouve et des terres supérieures ; non pas d'une terre inférieure parce qu'il en est déjà détaché.

Il est acquis que les chemins supramondains *(lokottara)*, tant l'*ānantaryamārga* que le *vimuktimārga*, ' procèdent par les aspects des vérités ' (*satyākārapravṛtta*, vii. 13 a), c'est-à-dire consistent dans la vue des *dharmas* comme impermanents, douloureux, etc.

**49** a-c. Les chemins mondains, chemins de délivrance et chemins

1. Tout *sāmantaka* comporte la sensation d'indifférence ; les trois premiers *dhyānas*, les sensations de *sukha* ou de *saumanasya*, viii. 7 ; donc pour passer du *sāmantaka* dans le recueillement fondamental, l'ascète doit transformer sa sensation.

2. Ajoutez : « lorsque l'ascète n'est pas capable de transformer sa sensation ; lorsqu'il en est capable, le dernier *vimuktimārga* naît du *dhyāna* fondamental, *vītarāgabhūmibāhumanyāt* ».

3. ḥphags / brgyad kyis raṅ goṅ sa las rgyal = [*āryair aṣṭabhiḥ svordhvabhūmijit* //]

On ne peut produire le chemin pur dans le recueillement de quatrième *ārūpya* ou *bhavāgra* ; l'ascète pour se délivrer des passions relatives à cet étage doit se servir d'un chemin pur (vi. 45 c-d) ; donc employer un chemin pur pratiqué dans le troisième *ārūpya* : même doctrine dans Visuddhimagga, 708, et aussi apparemment dans Aṅguttara, iv. 422, 426.

d'abandon, ont respectivement les aspects : calme, etc., grossier, etc. [1]

Les chemins mondains de délivrance (*vimukti*) ont les aspects : calme, etc., c'est-à-dire voient leur objet comme calme, etc. — Les chemins mondains d'abandon *(ānantarya)* ont les aspects : grossier, etc.

Respectivement,

**49** d. Ils ont pour objet la terre supérieure, la terre inférieure. [2]

Les chemins de délivrance peuvent [3] voir la terre supérieure (ou lieu *(sthāna)* supérieur) comme calme *(śāntatas)*, comme excellente *(praṇītatas)*, comme « issue » ou délivrance *(niḥsaraṇatas)*. Les chemins d'abandon voient la terre inférieure comme grossière *(audārikatas)* [4], comme mauvaise *(duḥkhilatas)*, comme un mur épais *(sthūlabhittikatas)* : comme grossière, parce qu'elle n'est pas calme *(aśāntatva)*, [15 b] comportant un plus grand effort *(mahābhisaṃskārataratva)* [5] ; comme mauvaise, parce qu'elle n'est pas excellente, parce qu'elle est odieuse *(pratikūla)* en tant que présentant une plus grande impuissance du corps et de la pensée *(bahudauṣṭhulyataratva)* ; comme un mur épais, parce que, au moyen de cette terre inférieure, il est impossible de s'échapper de cette terre, comme si elle était un mur.

Les aspects calme, excellent, délivrance, sont l'opposé.

1. ḥjig rten paḥi rnam grol daṅ / bar chad med lam go rim bzhin / zhi sogs rags sogs rnam pa can / = [*laukikās tu vimuktyānantaryamārgā yathākramaṃ* /] *śāntādyudārādyākārāḥ*

2. goṅ daṅ ḥog maḥi spyod yul can = *uttarādharagocarāḥ* //

3. *saṃbhavatas*. Lorsqu'on voit la terre inférieure comme 'grossière' on voit la terre supérieure comme 'calme', et ainsi de suite. D'après une autre explication, on voit la terre supérieure sous un de ces trois aspects, 'calme', etc. ; non pas nécessairement sous les trois aspects. — Nous avons ici trois des aspects du Nirvāṇa, vii. 13 a.

4. Voir Mahāvyutpatti, 85, 14-16, *sthūlabhittikatā, audārikatā, duḥkhilatā*. Vyākhyā : *khilaṃ durbhedaṃ (?) kutsitaṃ khilaṃ duḥkhilam.*

5. *idaṃ mahābhisaṃskāraṃ yatnasādhyaṃ mārgeṇa sahādharaṃ sthānam* ... — Hiuan-tsang : « parce qu'elle ne peut être franchie qu'avec un grand effort ».

Cette question accessoire étant terminée, revenons à notre sujet :

**50** a-b. Lorsqu'il est ' inébranlable ', après la connaissance de la destruction, la connaissance de la non-production. [1]

Si l'Arhat est de la classe des Inébranlables *(akopyadharman*, vi. 56), immédiatement après la connaissance de la destruction *(kṣayajñāna*, vi. 45 a) naît la connaissance de la non production future des vices ou *āsravas (anutpādajñāna*, vi. 67 a, viii. 1 b, 4 c).

**50** b-c. Dans le cas contraire, ou la connaissance de la destruction ou la ' vue des Aśaikṣas '. [2]

Si l'Arhat n'est pas de cette classe, après le *kṣayajñāna* naît ou le même *kṣayajñāna*, ou la vue des Aśaikṣas *(aśaikṣī samyagdṛṣṭi)* ; non pas l'*anutpādajñāna* : car, comme l'ascète qui n'est pas inébranlable peut tomber (vi. 56), il ne peut produire l'*anutpādajñāna*.

Est-ce à dire que l'Arhat inébranlable ne possède pas l'*aśaikṣī dṛṣṭi* ?

**50** d. Cette vue appartient à tous les Arhats. [3]

Chez l'Arhat inébranlable, quelquefois l'*anutpādajñāna* succède à l'*anutpādajñāna*, quelquefois l'*aśaikṣī samyagdṛṣṭi*. [4]

Nous avons parlé des quatre fruits. De quoi sont-ils les fruits ? — Ils sont les fruits du *śrāmaṇya* ou ' vie religieuse '. [5]

1. gal te mi gyoḥi zad śes las / mi skyeḥi blo gros = [*yady akopyaḥ kṣayajñānād anutpādamatiḥ*]

2. gal te min / zad pa śes sam mi slob lta = *na cet / kṣayajñānam aśaikṣī vā dṛṣṭiḥ*. — La *dṛṣṭi* des Aśaikṣas : voir les choses comme elles sont réellement, connaître en vérité les caractères généraux *(sāmānyalakṣaṇa)* des *dharmas*, impermanence, etc.

3. de ni dgra bcom thams cad la = [*sarvārhatāṃ tu sā* //]

4. Hiuan-tsang : « L'*aśaikṣī samyagdṛṣṭi* naît chez l'inébranlable, quoi qu'on ne le dise pas formellement, car tous [16 a] les Arhats la possèdent .... ».

5. Vibhāṣā, 65, 7. — *sāmañña, brahmañña* et leurs fruits, Saṃyutta, v. 2 ; Visuddhimagga, 215, 512.

Pour Buddhaghosa les *dharmas* associés au chemin et les quatre fruits du *sāmañña* ne sont ni douleur ni *ariyasacca*.

Qu'est-ce que le *śrāmaṇya* ?

**51** a. Le *śrāmaṇya* est le chemin immaculé. [1]

Le *śrāmaṇya* est le chemin pur, *anāsrava*. — Par ce chemin, par le *śrāmaṇya (śrāmaṇyayogāt)*, on devient un *śramaṇa*, c'est-à-dire un homme qui calme ou fait cesser *(śamayati)* les passions. (Dhammapada, 265).

Ainsi qu'il est dit dans le Sūtra (Madhyama, 48, 1) : « Il s'appelle *śramaṇa* parce qu'il calme toutes les sortes de *dharmas* de péché, mauvais, favorables à la transmigration, produisant la renaissance *et le reste jusque* la vieillesse et la mort. »

Le Pṛthagjana n'est pas un vrai *śramaṇa (paramārthaśramaṇa)* parce qu'il ne calme pas les passions d'une manière absolue.

**51** b. Son fruit est *saṃskṛta* et *asaṃskṛta*. [2]

Les fruits du *śrāmaṇya* sont des *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* et inconditionnés *(asaṃskṛta)* [3]. Le Sūtra dit que les fruits sont au nombre de quatre [4]. — D'autre part,

**51** c. Ils sont quatre-vingt-neuf. [5]

Quels sont ces quatre-vingt-neuf ?

**51** d. Les chemins de délivrance avec les destructions [6]. [16 b]

On a huit *ānantaryamārgas*, suivis de huit *vimuktimārgas*, pour l'abandon des passions à abandonner par *darśana* (= les seize moments de l'*abhisamaya*, vi. 27 a). On a quatre-vingt-et-un *ānanta-*

1. dge sbyoṅ tshul ni dri med lam = *śrāmaṇyam amalo mārgaḥ*

2. ḥbras bu ḥdus byas ḥdus ma byas = *saṃskṛtāsaṃskṛtaṃ phalam*. — L'Abhidharma concilie les thèses du Theravādin et du Pubbaseliya, Kathāvatthu, xix, 3.

3. Hiuan-tsang : « ils ont pour nature les *vimuktimārgas (saṃskṛta)* et le *pratisaṃkhyānirodha* ».

4. Paramārtha énumère les quatre fruits, *srotaāpannaphala*, etc., et cite le Sūtra.

5. de dag brgyad cu rtsa dguḥo = [*etāny ekonanavatiḥ*]

6. grol lam zad pa rnams daṅ bcas = [*muktimārgāḥ saha kṣayaiḥ* //]

*ryamārgas* pour l'abandon des passions à abandonner par *bhāvanā*, à savoir neuf *mārgas* par lesquels on abandonne les neuf catégories de passions de chacune des neuf terres (Kāmadhātu ... *bhavāgra)*, et aussi autant de *vimuktimārgas.*

Les quatre-vingt-neuf *ānantaryamārgas* constituent le *śrāmaṇya.*

Les quatre-vingt-neuf *vimuktimārgas* sont les fruits ' conditionnés ' du *śrāmaṇya,* étant *niṣyandaphala* (ii. 56 c-d) et *puruṣakāraphala* (ii. 56 d) du *śrāmaṇya.*

L'abandon ou *pratisaṃkhyānirodha* des quatre-vingt-neuf catégories de passions est le fruit inconditionné du *śrāmaṇya,* étant le *puruṣakāraphala* du *śrāmaṇya* (ii. 55 d., p. 276). [1]

Il y a donc quatre-vingt-neuf fruits du *śrāmaṇya.*

Mais, si cette théorie est exacte, n'y a-t-il pas lieu de compléter *(upasaṃkhyāna)* l'enseignement de Bhagavat ? [2] — Non pas. Les fruits sont bien au nombre de quatre-vingt-neuf ;

**52** a-b. Mais quatre fruits sont établis parce que cinq raisons s'y rencontrent. [3]

Bhagavat a défini comme fruits les stades *(avasthā)* du chemin d'abandon *(prahāṇamārga)* où cinq causes se rencontrent. Telle est l'opinion de l'Ecole. — Quelles sont ces cinq causes ?

**52** c-**53** b. Dans un fruit, il y a abandon d'un chemin antérieur, acquisition d'un autre chemin, addition des destructions, acquisition d'une octade de savoirs, acquisition des seize aspects [4].

1. Le *puruṣakāraphala* est ce qui naît *(jāyate)* et aussi ce qui est atteint *(prāpyate)* par la force spéciale d'un *dharma* : le chemin de délivrance naît du *śrāmaṇya,* l'abandon ou *pratisaṃkhyānirodha* est atteint par la force du *śrāmaṇya.*

2. Tout omniscient qu'il soit, comme on supplémente le livre *(pravacana)* de Pāṇini, un Pṛthagjana.

3. ḥbras du bzhir rnam bzhag pa ni / rgyu lña dag ni srid phyir ro = *catuḥphalavyavasthā tu pañcakāraṇasaṃbhavāt* /

4. ḥbras la sñon lam btaṅ ba daṅ / gzhan thob pa daṅ zad bsdams daṅ / śes pa brgyad thsan thob pa daṅ / rnam pa bcu drug thob pa paḥo = *pūrvatyāgo 'nyamārgāptiḥ kṣayasaṃkalanaṃ phale // jñānāṣṭakasya lābho 'tha ṣoḍaśākārabhāvanā* /

C'est-à-dire : (1-2) abandon du chemin de candidat, acquisition du chemin du fruit [17 a] ; (3) acquisition d'une possession *(prāpti)* unique de l'abandon dans son ensemble *(sarvasyaikaprāptilābha)* [1] (v. 70) ; (4) acquisition en une fois de huit *jñānas*, le quadruple *dharmajñāna*, le quadruple *anvayajñāna* (vi. 26, vii. 3) ; (5) acquisition des seize aspects, impermanence, etc. (Sur l'acquisition, vii. 22).

Ces cinq caractères existent dans chacun des quatre fruits.

Mais si le seul chemin pur *(anāsrava)* reçoit le nom de *śrāmaṇya*, comment deux fruits, ceux de Sakṛdāgāmin et d'Anāgāmin, lorsqu'ils sont obtenus par un chemin mondain, peuvent-ils être des fruits du *śrāmaṇya* ? [2]

**53** c-d. [L'abandon] obtenu par un chemin mondain est un ' fruit ', parce qu'il est mélangé, parce qu'il est supporté par la possession pure. [3]

Le fruit de Sakṛdāgāmin et le fruit d'Anāgāmin, fussent-ils acquis

1. Lorsque l'ascète obtient le fruit de Srotaāpanna, acquisition de l'abandon total des passions à abandonner par la vue des vérités *(darśanaheyakleśas)*, acquisition inhérente *(saṃgṛhīta)* à un seul chemin de méditation *(ekabhāvanāmārga)*, à savoir au seizième moment ; lorsque l'ascète obtient le fruit de Sakṛdāgāmin, acquisition d'ensemble de l'abandon des *darśanaheyas* et de l'abandon de six premières catégories de passions à abandonner par méditation, acquisition inhérente au chemin qu'est le fruit de Sakṛdāgāmin ; et ainsi de suite.

2. Lorsqu'un homme ordinaire *(pṛthagjana)*, lié de tous les liens *(sakalabandhana)*, entre dans le chemin de la vue des vérités et devient *srotaāpanna* par l'abandon des passions qu'on abandonne par ce chemin, il peut ensuite, soit expulser les six premières catégories de passions du Kāmadhātu par le chemin de la méditation des vérités (chemin pur) : il obtient le fruit de Sakṛdāgāmin par le chemin pur ou supramondain, — soit expulser les mêmes six catégories par le chemin mondain de méditation (tel que décrit vi. 49 c) : il obtient le même fruit par le chemin mondain.

Mais l'homme ordinaire peut s'être débarrassé des mêmes six catégories de passion, par le chemin mondain, avant d'entrer dans le chemin de vue : quand il achève ce chemin, il prend possession du fruit de Sakṛdāgāmin. Le fruit résulte du chemin mondain.

3. ḥjig rten pa yis thob ḥbras ni / bres daṅ zag med thob ḥdzin phyir = [*laukikāptaṃ phalaṃ miśrānāsravaprāptidhāraṇāt*]. — Peut-être *laukikāptāḥ (vimuktimārgāḥ)*, de 51 d.

par un chemin mondain, ne sont pas seulement des abandons résultant du chemin mondain de méditation : en fait, ils comportent aussi un abandon fruit du chemin de vue *(darśanamārga)* ; ce second abandon n'est pas séparable du premier abandon ; car est inhérente aux fruits de Sakṛdāgāmin et d'Anāgāmin, la possession *(prāpti)* unique de l'abandon d'ensemble, d'une part, des passions abandonnées par la vue, d'autre part, des passions abandonnées par le chemin mondain de méditation.

C'est pourquoi le Sūtra dit : « Qu'est-ce que le fruit de Sakṛdāgāmin ? — L'abandon de trois liens *(satkāya, śīlavrata, vicikitsā)* — lesquels sont abandonnés par la vue — et la réduction de *kāma, dveṣa moha* ». — « Qu'est-ce que le fruit d'Anāgāmin ? — L'abandon des cinq liens d'en-bas *(avarabhāgīya)*. »[1]

En outre, l'abandon qui résulte du chemin mondain (abandon des six catégories de passions dans le cas du Sakṛdāgāmin, etc.) est supporté, confirmé *(saṃdhāryate)* par la possession pure de déconnexion (d'après vi. 46 a-b), comme il résulte du fait que, en vertu de cette possession pure, le Sakṛdāgāmin et l'Anāgāmin ne peuvent pas mourir en état de chute : ils peuvent perdre leur qualité, mais la reprennent avant de mourir (vi. 60).

Le *śrāmaṇya*,

**54** a-b. C'est le *brāhmaṇya* ; c'est le *brahmacakra*.[2]

C'est le *brāhmaṇya* parce qu'il expulse les passions[3] ; c'est le *brahmacakra*, la roue de Brahmā,

**54** b. Parce qu'il est mis en mouvement par Brahmā.

1. Voir ci-dessus vi. 35 c.

2. de ñid thsaṅs thsul thsaṅs pa yi / ḥkhor lo tshaṅs pas bskor phyir ro = [*brāhmaṇyam eva tad*] *brahmacakraṃ tu brahmavartanāt* /. — Vibhāṣā, 182, 2. — Kośa, vii. 32 (Aṅguttara, ii. 8).

3. *kleśānāṃ bāhanāt. — bāhitā anenānekavidhāḥ pāpakā akuśalā dharmā iti brāhmaṇaḥ / tadbhāvo brāhmaṇyam anāsravo mārgaḥ* (Vyākhyā). — Comparer Dhammapada, 388.

Bhagavat, possédant le suprême *brāhmaṇya* [1], est Brahmā [18 a]. En effet, le Sūtra dit : « Ce Bhagavat est *brahmā* » [2] ; il dit que Bhagavat est calme *(śānta)* et apaisé *(śītībhūta)*.

Ce *cakra* lui appartient ; ce *cakra* est donc de Brahmā, parce qu'il le met en mouvement.

**54** c. La roue du Dharma est le chemin de la vue. [3]

Roue, *cakra*, parce que se mouvant. [4]

Le chemin de la vue, *darśanamārga*, étant de la nature de la Roue, [du joyau de roue, *cakraratna*], est nommé roue du Dharma.

Comment le *darśanamārga* est-il de la nature de la Roue ?

**54** d. Parce qu'il va vite, etc. ; parce qu'il a des rayons, etc. [5]

1. Parce qu'il va vite, car il comprend *(abhisamaya)* les vérités en quinze moments de pensée ; 2. parce qu'il laisse un lieu et en occupe un autre *(tyajanakramaṇa)*, laissant l'*ānantaryamārga* et occupant le *vimuktimārga* ; 3. parce qu'il soumet l'insoumis et règne sur le soumis *(ajit'ajayajitādhyāvasana)*, triomphant des passions

1. *anuttarabrāhmaṇyayogād ity anuttarānāsravamārgayogād ity arthaḥ.*

2. *eṣa hi bhagavān brahmety etad udāharaṇaṃ Śivakenoktam* (Voir p. 231, n. 5 ; var. Jīvaka) — Madh., 34, 12 ; Majjh., i. 341, 368, Saṃ., ii. 27 : *dasabalasamannāgato ... tathāgato ... brahmacakkaṃ pavatteti.* — Le Tathāgata est *dhammakāya brahmakāya dhammabhūta brahmabhūta* dans Dīgha, iii. 84 ; glose de Buddhaghosa (Le mot *brahma* est employé dans le sens d'excellent, *seṭṭhaṭṭhena)* dans Dialogues, iii. 81. — *brahmabhūta* = identifié à Brahman, voir Bodhisattvabhūmi, fol. 142 b : *brāhmaṃ cakraṃ pravartayatīty ucyate / tat kasya hetoḥ / tathāgatasyaitad adhivacanaṃ yad uta brahmā ity api śāntaḥ śītībhūta ity api / tena tatpreritaṃ tatprathamatas tadanyaiḥ punas tadanyeṣām / evaṃ pāraṃparyeṇa brahmapreritaṃ sarvasattvanikāye bhramati tasmād brāhmaṃ cakram ity ucyate.* — « Nirvâna » (1925), p. 72-73.

3. chos kyi ḥkhor lo mthoṅ baḥi lam = [*brahmacakraṃ tu dṛṅmārgaḥ*]. — Saṃyukta, 15, 11.

Il est d'ailleurs certain que la Roue de la Loi, que Bhagavat a mise en mouvement, que Śāriputra met en mouvement après Bhagavat (Saṃyutta, i. 191), est, sans autres précisions, l'enseignement.

4. *rgyu bas na ḥkhor loḥo.* — *kramaṇāc cakram*, voir ci-dessous p. 249 n. 2.

5. myur bar ḥgro sogs rtsibs sogs kyis = *āśugatvādyarādibhiḥ* // — La Vibhāṣā, 182, 3, signale dix raisons.

par l'*ānantaryamārga* en coupant la possession de ces passions ; régnant sur les passions vaincues par le chemin de *vimukti* en obtenant la possession de la disconnexion d'avec ces passions ; (4) parce qu'il monte et descend, soit parce qu'il est alternativement chemin d'*ānantarya* et chemin de *vimukti*, soit parce qu'il prend successivement pour objet le Kāmadhātu et les sphères supérieures.

Le Bhadanta Ghoṣaka dit : Le saint chemin à huit membres est une roue, parce que les membres sont de la nature des rayons, etc. : la *samyagdṛṣṭi*, le *samyaksaṃkalpa*, le *samyagvyāyāma*, la *samyaksmṛti* sont semblables aux rayons ; la *samyagvāc*, le *samyakkarmānta* et le *samyagājīva* sont semblables à l'essieu ; le *samyaksamādhi* est semblable à la jante. »[1]

Sur quoi repose la doctrine que la roue de la loi est le chemin de la vue des vérités ? — Sur l'Āgama qui dit que, au moment où ce chemin naquit dans Kauṇḍinya, [les divinités] déclarèrent que la roue de la loi avait été mise en mouvement.[2]

Comment ce chemin est-il de triple révolution *(triparivarta)*[3] et de douze aspects *(dvādaśākāra)* ?

Les Vaibhāṣikas disent : Les trois révolutions sont 1. « ceci est la douleur noble vérité » ; 2. « elle doit être parfaitement connue » ; 3. « elle est parfaitement connue ». A chaque révolution [18 b] naissent la vue *(cakṣus)*, la connaissance ou savoir *(jñāna)*, la science *(vidyā)*, l'intelligence *(buddhi)*. On a donc douze aspects *(ākāra)*[4].

1. Sur les membres du chemin, vi. 67, 71.

2. *tadutpattau pravartitam iti sūtre vacanāt* — Vyākhyā : *tad evam āryasya Kauṇḍinyasya darśanamārga utpanne devatābhir uktaṃ bhagavatā pravartitaṃ dharmacakram iti sūtravacanāt.* — La Vyākhyā cite un Sūtra qui correspond (variantes) à Mahāvagga, i. 6, 23-30. — Lotus, p. 69, l. 12.

Saṃghabhadra (petit traité, xxiii. 8, 54 b) : Les divinités ne disent pas : « la roue de la loi a été mise en mouvement », sous l'arbre de Bodhi, mais bien à Bénarès. Donc la mise en mouvement, c'est faire pénétrer dans autrui. — Quelques-uns disent que l'enseignement même (le sermon de Bénarès) est la roue de la Loi : mais cet enseignement est seulement le moyen, non pas la vraie roue.

3. Voir Nettippakaraṇa, 60.

4. Vyākhyā : *tatra pratyakṣārthatvād anāsravā prajñā cakṣuḥ / niḥsaṃśayatvāj jñānam / bhūtārthatvād vidyā / viśuddhatvād buddhiḥ / viśuddhā*

Il en va de même des autres vérités [1] : « Ceci est l'origine de la douleur », etc.

Les révolutions et les aspects étant les mêmes pour chaque vérité, le *dharmacakra* est de trois révolutions et de douze aspects ; non pas de douze révolutions et de quarante-huit aspects. De même que ' l'enseignement de deux choses ' *(dvayadeśanāvat)* est l'enseignement d'un grand nombre de choses qui vont par deux (œil et couleur, etc.) ; de même qu'un homme ' habile en sept choses ', est habile en un grand nombre de heptades [2].

Les trois révolutions correspondent, dans l'ordre, au chemin de la vue, au chemin de méditation, au chemin de l'Arhat ou Aśaikṣa *(darśanamārga, bhāvanāmārga, aśaikṣamārga)*.

*dhīr buddhir iti nirukteḥ // punar bāhyakānāṃ satyeṣu darśanaṃ kudṛṣṭivicikitsāvidyānām apratipakṣaḥ sāsravaṃ ca / tato viśeṣaṇārthaṃ cakṣurādigrahaṇam // punas triṣu parivarteṣu prathamaṃ darśanaṃ cakṣur yathādṛṣṭavyavacāraṇam / jñānaṃ yāvad* [....] *bhāvikatām upādāya / vidyā yāvad vidyamānagrahaṇād yathāvadbhāvikatām upādāya / buddhir yathābhūtārthāvabodhāt // punar ananuśruteṣu dharmeṣv ānumānikajñānapratiṣedhārthaṃ cakṣur ity āha / ādhimokṣikajñānapratiṣedhārthaṃ jñānam iti / ābhimānikajñānapratiṣedhārthaṃ vidyeti / sāsravajñānapratiṣedhārthaṃ buddhir iti /*

« La *prajñā* pure est nommée œil, parce que son objet est immédiatement perçu ; savoir *(jñāna)*, parce qu'elle est exempte de doute (vii. 1) ; science, parce que son objet est réel ; intelligence, parce qu'elle est pure : en effet l'étymologie de *buddhi* est *viśuddhā dhī*, « pensée pure ». — En outre la vue que les infidèles ont des vérités (douleur, etc.) ne contrecarre ni les opinions mauvaises, ni le doute, ni l'ignorance, et elle est impure *(sāsrava)* : pour marquer le contraste avec la vue que les saints ont des vérités, on nomme cette vue du nom d'œil, etc. — ..... En outre, le Sūtra dit « œil » pour écarter l'idée qu'il s'agit d'une connaissance d'induction ; « savoir », parce qu'il ne s'agit pas d'un savoir d'imagination (comp. ii. trad. 325 ; vi. 9) ; « science », parce qu'il ne s'agit pas d'un savoir supposé ; « intelligence », parce qu'il ne s'agit pas d'un savoir impur. »

D'après la Vibhāṣā, l'œil est la *dharmajñānakṣānti*, le *jñāna* est le *dharmajñāna*, la *vidyā* est l'*anvayakṣānti*, la *buddhi* est l'*anvayajñāna* (vi. 25-26). Une autre théorie exposée Kośa, vii. 7.

1. *pratisatyam evaṃ bhavanti.*

2. *dvayasaptasthānakauśaladeśanāvat.* — Le Sūtra sur « l'habileté en sept choses », a été cité ci-dessus p. 202 n. 1. — Pour la *dvayadeśanā* : .... *tena hi bhikṣo dvayaṃ te deśayiṣyāmi tac chṛṇu sādhu ca manasi kuru bhāṣiṣye / dvayaṃ katamat / cakṣū rūpāṇi yāvan mano dharmāś ca.*

Telle est l'explication des Vaibhāṣikas (Vibhāṣā, 79, 18).

Mais, s'il en est ainsi [1], le *darśanamārga* ne comportera pas trois révolutions et douze aspects. Comment donc la roue du Dharma serait-elle le *darśanamārga* ? — Il faut, par conséquent, entendre que la roue du Dharma est ce sermon même *(dharmaparyāya)*, le sermon de Bénarès, qui ' met en mouvement ' *(pravartana)* la roue de la Loi, qui comporte en fait trois révolutions et douze aspects : trois révolutions, parce qu'il fait tourner trois fois les vérités [2] ; douze aspects, parce qu'il considère chaque vérité sous un triple aspect. [3]

Par la mise en mouvement de ce sermon [19 a], il faut entendre qu'il va *(gamana)*, qu'il est lancé *(preraṇa)* dans l'intelligence d'autrui *(parasaṃtāne)* ; il va dans l'intelligence d'autrui, en tant qu'il fait connaître par autrui *(arthajñāpana)*. [4]

1. Vyākhyā : *atra ācārya āha* ... — Nous avons ici, d'après l'éditeur japonais, l'opinion des Sautrāntikas.

2. a. Ceci est la douleur, l'origine, la destruction, le chemin ; b. ceci doit être connu .... ; c. ceci est connu, abandonné, réalisé, pratiqué.

3. *tridhākaraṇa* : a. nature des vérités *(satyasvarūpa)*, b. opération à faire, c. achèvement de l'opération.

4. L'Abhisamayālaṃkārāloka dépend d'Abhidharma : *tatra trayaḥ parivartā dvādaśākārā yasmin dharmacakra iti vigrahaḥ / tatrāmī trayaḥ parivartā yad uta idaṃ duḥkham āryasatyaṃ tat khalv abhijñāya parijñeyam abhijñātam / idaṃ duḥkhasamudaya āryasatyaṃ tad abhijñāya prahātavyaṃ prahīṇam / idaṃ duḥkhanirodha āryasatyaṃ tad abhijñāya sākṣātkartavyaṃ sākṣātkṛtam / idaṃ duḥkhanirodhagaminī pratipad āryasatyaṃ tat khalv abhijñāya bhāvayitavyaṃ bhāvitaṃ mayeti bhikṣavaḥ pūrvam ananuśruteṣu dharmeṣu yoniśo manasikurvataḥ pratyakṣārthatvād anāsravā prajñā cakṣur udapādi nihsaṃśayatvāj jñānaṃ bhūtārthatvād vidyā viśuddhitvād buddhir udapādīty etat kriyāpadaṃ ekaikasmin satye triṣv api yojyam / ataḥ pratyekaṃ caturṇām āryasatyānāṃ triparivartanāt triparivartam / cakṣurityādayaś cākārāś catvāras triparivartanāt pratisatyaṃ traya ity ato dvādaśākāram / etāvataiva jagadarthasaṃpādanāt paripūrṇaṃ triparivartadvādaśākāraṃ cakram iva dharmacakraṃ yat prathamato vārāṇasyāṃ bhāṣitaṃ sūtram / yathā rājñaś cakravartinaś cakraratnam agresaraṃ sarvas tu balakāyas tad evānusaran paścād āgacchati / tathā sakalatrailokyādhipates tathāgatasya tat sūtram agrataḥ kṛtvā sarvo 'pi deśanādharmaḥ prabhavati.*

(Extrait du septième chapitre).

Ou bien [1] c'est l'ensemble du noble chemin, chemin de vue, chemin de méditation, chemin d'Aśaikṣa *(darśana, bhāvanā, aśaikṣa)*, qui est la roue du Dharma, parce qu'il pénètre dans l'intelligence des fidèles *(vineya)* [2]. Si le Sūtra dit que la roue fut mise en mouvement *(pravartita)* lorsque Kauṇḍinya réalisa le chemin de vue, c'est que le préfixe *pra* indique le commencement de l'action : *pravartita* = qui commence à être *vartita*. Lorsque le *darśanamārga* est produit dans l'intelligence d'autrui, dans l'intelligence de Kauṇḍinya, la roue du Dharma commence à être mise en mouvement, commence à être lancée dans l'intelligence d'autrui. [3]

Combien peut-on obtenir de fruits dans chaque sphère ?

**55** a. Trois sont acquis dans le Kāma. [4]

Trois ne peuvent être acquis que dans le Kāmadhātu, non pas ailleurs. Entendons : par des êtres nés dans le Kāmadhātu.

**55** a-b. Le dernier, dans les trois sphères. [5]

Le dernier fruit du *śrāmaṇya*, ou qualité d'Arhat, peut être acquis dans les trois sphères.

On entend bien pourquoi les deux premiers fruits, lesquels supposent que l'ascète n'est pas détaché du Kāma, ne peuvent être acquis dans les sphères supérieures ; mais pourquoi en va-t-il de même du troisième ?

1. D'après l'éditeur japonais, opinion de Vasubandhu.

Vibhāṣā, 67, 12 : « L'opinion des maîtres de la Vibhāṣā (Vaibhāṣikas) est, en général, que tout le saint chemin *(ārya mārga)* reçoit le nom de Dharmacakra ... mais il y a des opinions divergentes ; d'après les uns, c'est le chemin de vue qui est nommé Dharmacakra ; d'après d'autres, c'est le sermon de Bénarès ». — Notes de l'éditeur japonais : D'après les commentaires, la première opinion est maintenant la troisième, la deuxième est celle exposée dans la kārikā ; la troisième est maintenant la seconde. D'après Saṃghabhadra, la troisième est l'opinion fondamentale des Sarvāstivādins .... P'ou-kouang dit que la deuxième et la troisième sont celles des Sautrāntikas et de Vasubandhu.

2. Vyākhyā : *kramanāc cakram iti kṛtvā*.

3. De même on dit *prabhukta odanaḥ*.

4. ḥdod par gsum ḥthob = [*kāme trayāptiḥ*]

5. tha ma ni / gsum duḥo = [*antyasya triṣu*]

**55** b. En haut, manque le chemin de la vue des vérités. [1]

Au dessus du Kāmadhātu, le *darśanamārga* manque. En son absence, une personne détachée du Kāmadhātu *(virakta)* et renée dans un ciel supérieur ne peut obtenir le fruit d'Anāgāmin. [2]

Pourquoi le *darśanamārga* y manque-t-il ?

En ce qui concerne l'Ārūpyadhātu, parce que l'audition *(śravaṇa)* y manque [3]; parce que le *darśanamārga* porte sur le Kāmadhātu. [4]

En ce qui concerne le Rūpadhātu,

**55** c-d. Parce que le dégoût-terreur y manque, parce que le Sūtra dit : « Ici on entreprend, là on achève ». [5] [19 b]

Les Pṛthagjanas, renés dans le Rūpa, sont tout entiers à la béatitude du recueillement : toute sensation douloureuse fait défaut ; donc le dégoût-terreur *(saṃvega)* y est impossible, et on ne peut entrer dans le noble chemin que par le dégoût.

En outre le Sūtra dit : « Cinq personnes, l'*antarāparinirvāyin* étant la première et l'*ūrdhvasrotas* étant la cinquième, entreprennent ici, achèvent là. »

' Entreprise ', *vidhā*, c'est entreprendre, établir le chemin *(mārga-vidhāna)*, parce qu'il est le moyen *(upāya)* du Nirvāṇa. [xxv]

Nous avons vu que : « Si l'Arhat est inébranlable *(akopya)*, après

1. goṅ na mthoṅ lam med = *nordhvaṃ hi dṛkpathaḥ* /

2. Cette personne est détachée du Kāmadhātu par un chemin mondain, tel par exemple Brahmā ; elle devrait pratiquer le chemin de vue pour obtenir le fruit d'Anāgāmin. Pour l'Ārya le fait qu'il renaît dans le Rūpadhātu prouve qu'il est déjà Anāgāmin.

3. On ne devient pas Bouddha ou Pratyekabuddha dans cette sphère, donc la seule *bodhi* qu'on puisse y obtenir est la *bodhi* de Śrāvaka, or un Śrāvaka n'obtient la compréhension des vérités *(abhisamaya)* que grâce à la parole d'autrui, *parato ghoṣa*.

4. Donc le principe exposé viii. 21 a-b s'oppose à ce qu'il y ait *darśanamārga* dans l'Ārūpyadhatu.

5. mi skyo luṅ las ḥdir rtsom zhiṅ / der mthar phyin ces ḥbyuṅ phyir = *asaṃvegād iha vidhā tatra niṣṭheti cāgamāt* //

Vyākhyā : *vidhānaṃ vidhā upāya ity arthaḥ*.

le *kṣayajñāna* naît l'*anutpādajñāna* (vi. 50) » ; est-ce à dire qu'il y ait des différences parmi les Arhats ?

**56** a. Six sortes d'Arhats sont reconnues. [1]

Le Sūtra [2] dit qu'il y a six Arhats : *parihāṇadharman, cetanādharman, anurakṣaṇādharman, sthitākampya, prativedhanādharman,* [1 b] *akopyadharman.* Ils seront définis p. 253, 261.

**56** a-b. Cinq naissent du Śraddhādhimukta. [3]

Cinq, à l'exception de l'Inébranlable *(akopya)*, ont été des Śraddhādhimuktas (vi. 32).

**56** c. Leur délivrance est occasionnelle. [4]

La délivrance-de-pensée *(cetovimukti)* de ces cinq Arhats, il faut savoir qu'elle est occasionnelle *(sāmayikī)* et chérie *(kāntā)* [5], car elle doit être constamment gardée. Par conséquent ces Arhats sont dits : *samayavimukta.* En dépendance *(apekṣā)* de l'occasion *(samaya)*, ils sont délivrés *(vimukta)* : le composé est établi en supprimant le mot du milieu *(apekṣa)*. On a donc *samayavimukta*, délivrés en raison de l'occasion, comme *ghṛtaghaṭa*, pot plein de beurre, pot pour le beurre. [6]

1. dgra bcom drug ḥdod = [*arhantaḥ ṣaṇ mataḥ*]

2. Madhyama, 30, 4, Saṃyukta, 33, 10.

Voir dans Puggalapaññatti, p. 12, la définition des *samayavimutta, asamayavimutta, kuppadhamma, akuppadhamma, parihāṇadhamma, aparihāṇadhamma, cetanābhabba, anurakkhanābhabba.* — L'Arhat *akopyadharman* distinct du Śaikṣa, Mahāvastu, iii. 200.

3. de dag las / lña ni dad pas mos las skyes = [*teṣāṃ*] *pañca śraddhādhimuktajāḥ* /

4. de dag rnam grol dus daṅ sbyor = *sāmayikī* [*tadvimuktiḥ*] — Paramārtha : « Leur délivrance est occasionnelle et chérie ». — Aṅguttara, iii. 173. — Voir ci-dessous p. 260. — *cetovimukti* et *prajñāvimukti*, vi. 76 c.

5. Ci-dessous, p. 260. — Dans le monde, ce qui est cher *(kānta)* doit être gardé *(anurakṣya)*. — Le Sūtra dit : *tadyathā nāmaikākṣasya puruṣasya jñātaya ekam akṣi sādhu ca suṣṭhu cānurakṣitavyaṃ manyeran / māsya śītaṃ māsyoṣṇaṃ masya rajoṃśavaś cakṣuṣi nipateyur māsya yad apy ekaṃ cakṣur avinaṣṭaṃ tad api vinaśyad iti / evam eva samayavimuktasyārhato .....*

6. *ghṛtaghaṭa = ghṛtapūrṇo ghaṭaḥ* ou *ghṛtāpekṣo ghaṭaḥ.*
De même *samayavimukta = samayāpekṣaś ca vimuktaś ca.*

Pour eux, la réalisation du recueillement *(samādhisaṃmukhībhāva)* dépend du *samaya*, des circonstances : possession d'un nombre de biens matériels *(upakaraṇa)*, absence de maladie, certain lieu.

**56** d. Pour l'Inébranlable, elle est inébranlable. [1]

La délivrance de l'Inébranlable ne peut être ébranlée parce qu'il ne peut tomber de cette délivrance; par conséquent elle est inébranlable.

**57** a. Donc il est non-occasionnellement-délivré. [2]

Il s'ensuit que l'Inébranlable est un *asamayavimukta*. Comme il réalise le recueillement à son gré, il est délivré indépendamment des circonstances *(samaya)*.

Ou bien *samaya* signifie ' temps ' : les cinq premiers Arhats sont susceptibles de tomber de la délivrance *(vimukti)*, ils sont donc délivrés-pour-un-temps *(kālāntara)*, donc *samayavimukta* ; le sixième Arhat n'est pas susceptible de tomber de la délivrance, il est donc délivré définitivement *(atyantavimukti)*, donc *asamayavimukta*.

**57** b. Il procède du *dṛṣṭiprāpta*. [3]

L'Inébranlable a été un *dṛṣṭiprāpta* (vi. 32).

Ces six Arhats appartiennent-ils, dès le début de leur carrière religieuse, à la famille *(gotra)* [4] (c'est-à-dire à la famille des *parihā-*

1. mi *gyoḷi* chos can mi *gyo* ba = [*akopyākopyadharmaṇaḥ* //]
2. de phyir de dus mi sbyor grol = [*asamayavimukto 'taḥ*] *(?)*
Divers sens de *samaya*, Samantapāsādikā, i. 107.
3. de ni mthoṅ thob rgyu las byuṅ = *dṛṣṭiprāptānvayaś ca saḥ* /
4. Que faut-il entendre par *gotra*, famille ? (1) Le *gotra* est les racines de bien *(kuśalamūla)* : certains ont telles racines de bien qu'ils sont *parihāṇadharman*, etc. ; (2) le *gotra* consiste dans le caractère des facultés, plus ou moins aiguës, à partir de l'état de Pṛthagjana ; (3) les Sautrāntikas disent que le *gotra* est la semence, la puissance *(sāmarthya)* de la pensée. Le Pṛthagjana et le Śaikṣa sont « de la famille du *parihāṇadharman* » lorsqu'ils portent la semence de l'Arhat *parihāṇadharman* ; l'Aśaikṣa ou Arhat est *parihāṇadharman* parce que cette semence se manifeste dans son résultat *(tadbījavṛttilābhāt)*.

*ṇadharman*, etc.) à laquelle, Arhats, ils appartiennent ? Ou bien ont-ils postérieurement acquis cette famille ? [2 a]

**57** c-d. Quelques Arhats sont de leur famille actuelle dès le début ; quelques-uns deviennent de leur famille actuelle par purification ou perfectionnement *(uttāpana)*.[1]

Certains Arhats sont, dès le début, *cetanādharman* ; d'autres Arhats, après avoir été *parihāṇadharman*, deviennent *cetanādharman* par la purification des facultés. — Et ainsi de suite.[2]

1. Le *parihāṇadharman* est l'Arhat susceptible de chute et qui n'est ni *cetanādharman* .... ni *prativedhanādharman*.[3]

2. Le *cetanādharman* est l'Arhat susceptible de mettre fin à son existence *(cetayitum)*[4], sans être *anurakṣaṇādharman*, etc.

3. L'*anurakṣaṇādharman* est l'Arhat susceptible de garder.[5]

4. Le *sthitākampya* est l'Arhat qui, quand manquent de fortes causes de chute, même sans garder, est susceptible de ne pas bouger, c'est-à-dire de rester dans le fruit ; qui, ne tombant pas, à défaut

1. kha cig daṅ po nas deḥi rigs / kha cig sbyaṅs pa las gyur to = *tadgotrā āditaḥ ke cit [ke cid uttāpanāt punaḥ //]*

*uttāpana, uttāpanā = uttaptīkaraṇa*, vi. 18 b, synonyme *saṃcāra*, transposition, vi. 41 c-d.

2. Par conséquent vi. 57 b doit être compris comme il suit : L'homme qui, de sa nature, est de facultés aiguës, devient *dṛṣṭiprāpta* au seizième moment (c'est le cas prévu vi. 57 b). Mais l'homme qui, étant déjà Śaikṣa, perfectionne ses facultés, obtient la qualité de *dṛṣṭiprāpta* après avoir été *śraddhādhimukta*.

3. Les Arhats 2-5 sont aussi susceptibles de chute ; l'Arhat 1 est caractérisé par l'absence des qualités des Arhats 2-5. De même les Arhats 3-5 sont *cetanādharman* et ainsi de suite.

4. *cetanādharmā cetayitum bhavyo na cānurakṣaṇādharmā yāvat prativedhanābhavya iti. — cetanādharman = māraṇadharman : ātmānaṃ cetayate*, ci-dessous p. 255, n. 1, p. 262, n. 1. — Paramārtha : « tuer-nuire son corps » (chă hai tsé chēn) ou « se nuire » (tsé hai). — Tibétain : ḥchi bar sems paḥi chos can.

L'explication de Puggalapaññatti, p. 12, diffère.

5. Hiuan-tsang : Le *parihāṇadharman*, rencontrant de faibles causes de chute, tombe de ce qu'il a acquis ; non pas le *cetanādharman*. Le *cetanādharman*, craignant de tomber, toujours pense à mettre fin à son existence. L'*anurakṣaṇādharman* garde ce qu'il a acquis. — Dīgha, iii. 226, sur l'*anurakkhaṇāpadhāna*.

d'effort *(abhiyoga)*, n'est pas susceptible de progresser *(vardhayitum)*.

5. Le *prativedhanādharman* (= *prativedhanābhavya*) est l'Arhat susceptible de pénétrer *(prativeddhum)* sans effort *(abhiyoga)* chez les Inébranlables.

6. L'*akopyadharman* ou Inébranlable est l'Arhat non susceptible de chute. [1]

Aux deux premiers, lorsqu'ils étaient des Śaikṣas, ont manqué l'exercice continuel et l'exercice intensif *(sātatya, satkṛtyaprayoga)*; [2 b] le troisième pratiqua seulement l'exercice continuel; le quatrième pratiqua seulement l'exercice intensif; le cinquième pratiqua les deux exercices, mais avec des facultés molles; le sixième pratiqua les deux exercices avec des facultés aiguës.

Le *parihāṇadharman* ne tombe pas nécessairement; et ainsi de suite: le *prativedhanādharman* ne ' pénètre ' pas nécessairement. Ces personnes reçoivent leurs différents noms parce qu'il peut arriver qu'elles tombent, etc. — Ce principe (Vibhāṣā, 62. 4) étant admis, on conclut que les six sortes d'Arhats peuvent exister dans les trois sphères.

Mais, dans l'hypothèse où le *parihāṇadharman* tombe nécessairement, ..... où le *prativedhanādharman* pénètre nécessairement, la situation change: 1. six sortes d'Arhats dans le Kāmadhātu; 2. deux sortes, à savoir le *sthitākampya* et l'*akopyadharman*, dans les sphères supérieures: car, dans ces sphères, il n'y a 1. ni chute *(parihāṇi)* (vi. 41 c-d), donc manquent le *parihāṇadharman* et l'*anurakṣaṇādharman* puisqu'il n'y a pas lieu de se garder de la

1. Sūtra: *pañca hetavaḥ pañca pratyayāḥ samayavimuktasyārhataḥ parihāṇāya saṃvartante / katame pañca / karmāntaprasṛto bhavati / bhāṣyaprasṛto bhavati / adhikaraṇaprasṛto bhavati / dīrghacārikāyogam anuyukto bhavati / dīrgheṇa ca rāgajātena spṛṣṭo bhavati.*

Anguttara, iii. 173 (comparer Kathāvatthu, i. 2, trad. p. 64) a deux listes de cinq dharmas: *pañcime dhammā samayavimuttassa bhikkhuno parihāṇāya saṃvattanti: kammārāmatā, bhassārāmatā, niddārāmatā, saṅgaṇikārāmatā, yathāvimuttaṃ cittam na paccavekkhati.* — La deuxième liste remplace les deux derniers termes par *indriyesu aguttadvāratā, bhojane amattaññutā.*

chute ; 2. ni *cetanā* [1], donc le *cetanādharman* manque ; 3. ni perfectionnement des facultés (VI. 41 c-d), donc le *prativedhanādharman* manque, car le *prativedhanādharman* doit rendre aiguës ses facultés pour ' pénétrer ', pour devenir *akopyadharman*.

Parmi les cinq premiers Arhats, combien tombent de leur famille *(gotra)*, combien tombent du fruit ?

**58** a-b. Quatre tombent de la famille, cinq tombent du fruit. [2]

Quatre, le *cetanādharman*, etc., tombent de la famille ; car le *parihāṇadharman* ne peut tomber de sa famille [3]. Cinq, le *parihāṇadharman*, etc., tombent aussi du fruit. (Vibhāṣā, 51, [4]).

**58** b. Mais on ne tombe pas de la première famille ni du premier fruit [4]. [3 a]

1. L'Arhat ne tombe pas de sa première famille, de la famille qu'il a obtenue avant d'être Arhat, car cette famille a été rendue ferme *(dṛḍhīkṛta)* par le chemin de Śaikṣa et d'Aśaikṣa. Le Śaikṣa ne tombe pas de sa première famille, car cette famille a été rendue ferme

1. Dans les sphères supérieures, il n'y a ni *ātmasaṃcetanā* ni *parasaṃcetanā*, voir Kośa, II. 45 c-d, trad. p. 219, Dīgha, III. 231, Aṅguttara, II. 159. — Ci-dessous p. 262.

2. bzhi ni rigs las lṅa ḥbras las / ñams gyur = [*caturṇāṃ gotrāt pañcānāṃ phalād dhāniḥ*] — Paramārtha : Chute du gotra, quatre hommes ; cinq tombent du fruit.

3. Cette famille, en effet, est *akṛtrima*.

4. daṅ po las ma yin = *na pūrv*[*ak*]*āt* /

Sur la chute de l'Arhat et problèmes connexes, Aṅg., I. 96, III. 173, Kathāvatthu, I. 2, II. 2, etc. ; Points of controversy, p. XLIII ; notre note : The five points of Mahādeva, JRAS. 1910, p. 413. — D'après Buddhaghosa, les Saṃmitiyas, Vajjiputtiyas, Sabbatthivādins et une partie des Mahāsāṃghikas admettent la chute de l'Arhat. — Vasumitra, dans Wassilief, p. 262, 263, 282 : les Mahāsāṃghikas admettent la chute *(parihāṇadharman)* du Srotaāpanna, nient la chute de l'Arhat ; 272 ; les Sarvāstivādins nient la chute du Srotaāpanna, admettent la chute de l'Arhat. — Confirmé par les sources chinoises : Sarvāstivādin : Pas de chute du premier fruit ; chute des trois autres. — Mahāsāṃghika, Mahīśāsaka, etc. : Pas de chute de la qualité d'Arhat ; chute des trois premiers fruits. — Sautrāntika, Mahāyāna : Pas de chute des fruits ; chute des *dṛṣṭadharmasukhavihāras*. — Opinion du Vibhajyavādin, Vibhāṣā, 61, 15, ci-dessous p. 264 n. 2.

par le chemin mondain et le chemin supramondain. — Mais on tombe de la famille qu'on a obtenue par le perfectionnement des facultés *(uttāpanāgatāt tu parihīyate).*[1]

2. L'ascète ne tombe pas du premier fruit qu'il a obtenu, mais bien des autres. Donc il ne tombe pas du fruit de Srotaāpanna.[2]

De ces deux principes, il résulte que (1) trois cas sont possibles en ce qui regarde le *parihāṇadharman :* le *parihāṇadharman* ou bien obtient le Nirvāṇa en gardant sa famille, ou bien perfectionne ses facultés, ou bien tombe et redevient Śaikṣa [3 b] ; (2) quatre cas sont possibles en ce qui regarde le *cetanādharman :* trois comme ci-dessus, en ajoutant : ou bien tombe et devient *parihāṇadharman ;* (3) et ainsi de suite : cinq, six, sept cas pour l'*anurakṣaṇādharman,* le *sthitākampya* et le *prativedhanādharman* (en ajoutant : ou bien devient *cetanādharman* .....). (Vibhāṣā, 62, 5)

Quand un Arhat redevient Śaikṣa, il demeure dans la famille même qui était sa première famille. Autrement, dans l'hypothèse où il obtiendrait une meilleure famille, il progresserait, il ne tomberait pas.

1. Objection d'un anonyme *(atra kaś cid āha) :* (1) Un *cetanādharman,* dont la famille de *cetanādharman* a été rendue ferme par les chemins *śaikṣa* et *aśaikṣa,* peut perfectionner ses facultés, donc acquérir un nouveau *gotra* : donc il tombe de son *gotra.* Donc la raison donnée par Vasubandhu ne vaut pas. (2) Si on ne tombe pas d'une famille qui a été rendue ferme par les chemins mondain et supramondain, on tombera donc du fruit de Srotaāpanna, lequel n'est jamais rendu ferme par deux chemins.

Réponse de Yaśomitra. (1) Vasubandhu veut dire que le *cetanādharman,* tombant du fruit d'Arhat, ne tombera pas pour cela de son *gotra* si celui-ci a été rendu ferme par les chemins de Śaikṣa et d'Aśaikṣa. (2) La seconde remarque est vraiment d'un homme qui ne réfléchit pas : il s'agit ici de la famille *(gotra),* non du fruit. En fait, aucun fruit n'est en même temps *(yugapad)* obtenu par les chemins mondain et supramondain ; mais la famille peut être rendue ferme par ces deux chemins.

2. On ne tombe pas du fruit de Srotaāpanna, parce que, lorsqu'on obtient ce fruit, il est toujours le premier fruit qu'on obtienne. On peut tomber du fruit de Sakṛdāgāmin lorsqu'on obtient ce fruit après avoir obtenu celui de Srotaāpanna ; mais non pas lorsqu'on devient Sakṛdāgāmin sans passer par le stade de Srotaāpanna (cas du *bhāyovītarāga,* ii. 16 c, vi. 30 b, 45 b) ; de même pour le fruit d'Anāgāmin.

Pourquoi ne tombe-t-on pas du premier fruit ?

Parce que les passions *(kleśa)* à abandonner par la vue *(darśana)* n'ont pas de point d'appui *(avastuka = anadhiṣṭhāna*, vii. 36) : en effet, ayant pour racine la *satkāyadṛṣṭi* (v. 7), elles existent avec, pour point d'appui, l'*ātman (ātmādhiṣṭhānapravṛtta)* ; or il n'y a pas d'*ātman*. [1]

Prétendez-vous que ces passions ont pour objet *(ālambana)* une chose qui n'existe pas *(abhāva)* ?

Non pas. Elles ont pour objet les vérités, (elles consistent à considérer comme permanents, etc., les *upādānaskandhas*) ; donc elles n'ont pas pour objet une chose qui n'existe pas, mais elles se méprennent sur l'objet *(vitathālambana)*.

En quoi diffèrent les passions qui ne sont pas abandonnées par la vue, mais par la méditation ? Ces passions aussi se méprennent sur l'objet.

Elles diffèrent de celles qui sont abandonnées par la vue. — On voit bien que l'idée de moi *(ātmadṛṣṭi)* attribue faussement à des choses réelles, *rūpa*, etc., qui ne sont pas « soi », la qualité de « soi », sous l'aspect d'être qui agit, d'être qui sent, d'Īśvara. Et les autres *dṛṣṭis*, *antagrāhadṛṣṭi*, etc. (v. 7) existent en ayant comme point d'appui cette même « qualité de soi » *(ātmatva)* ; [4 a] par conséquent leur point d'appui est inexistant, elles n'ont pas de point d'appui. — Au contraire, les passions différentes de celles qui sont abandonnées par la vue, les passions qui sont abandonnées par la méditation *(bhāvanā)*, à savoir le désir, la haine, l'orgueil, l'ignorance, ont pour nature attachement, antipathie, satisfaction, confusion à l'endroit du *rūpa*, etc. : elles ont donc, absolument parlant, un point d'appui. Car l'agréable *(manāpa)*, le pénible, etc., à l'endroit de quoi elles exis-

1. Vibhāṣā, 61, 12. — Pourquoi tombe-t-on des trois fruits supérieurs, non pas du fruit de Srotaāpanna ? — Parce que les passions abandonnées par la vue se produisent au sujet de l'inexistant *(avastu)* ; on ne tombe pas de l'abandon de ces passions. — Comment peut-on dire qu'elles se produisent au sujet de l'inexistant ? — ..... En outre le fruit de Srotaāpanna est établi par l'abandon des passions abandonnées par la vue des vérités dans leur totalité, portant sur les trois sphères.

tent, est réel ; tandis qu'il n'y a pas trace de soi, de sien, d'Īsvara, etc.

Autre explication. Les passions qui sont abandonnées par la méditation ont un point d'appui déterminé *(pratiniyata)*, caractérisé comme agréable, pénible, etc. Mais, pour les passions qui sont abandonnées par la vue, pas de point d'appui déterminé qui soit caractérisé comme soi ou sien : par conséquent, elles n'ont pas de point d'appui.

Autre point. Chez l'Ārya (= Śaikṣa) qui ne réfléchit pas *(upanidhyāyati = saṃtīrayati)*, les passions qui sont abandonnées par la méditation peuvent surgir en raison de la ' défaillance de la mémoire ' [1] ; [4 b] ces passions ne surgissent pas chez l'Ārya qui réfléchit. De même qu'on prend une corde pour un serpent si on n'y regarde pas (Vibhāṣā, 8, 1) ; [de même, lorsque l'attention manque, on oublie le caractère métaphysique, l'impermanence de l'agréable, etc.]. Au contraire, l'erreur du personnalisme *(ātmadṛṣṭi)* ne peut pas surgir chez l'Ārya qui ne réfléchit pas, parce que cette hérésie est un produit de la réflexion *(saṃtīrakatvāt)*.

Par conséquent le saint ne peut tomber de l'abandon des passions qu'il a abandonnées par la vue.

Les Sautrāntikas disent qu'on ne peut pas non plus tomber de la qualité d'Arhat [2]. Et leur opinion est correcte, ainsi qu'on peut le démontrer par l'Écriture et par le raisonnement.

i. Arguments scripturaires.

1. Il est dit : « Cela, ô Bhikṣus, est abandonné qui est abandonné par la *prajñā* sainte ». [3]

1. *smṛtisaṃpramoṣāt = kliṣṭasmṛtiyogāt* (voir ii. trad. 154, 162).

2. Pas de chute du fruit *anāsrava* ; en ce qui concerne les cinq premiers Arhats, chute des « béatitudes de ce monde », qui sont *sāsrava*.

3. *tad dhi bhikṣavaḥ prahīṇaṃ yad āryaprajñayā prahīṇam.* — D'après la glose japonaise, Madhyamāgama, 23, 12, qui d'après Anesaki est Saṃyutta ii. 50 (Kalārasutta). — Le premier et le dernier fruit ne peuvent être obtenus que par le chemin pur (= *āryaprajñā*), vi. 45 c.

2. Il est dit : « Je déclare que le Śaikṣa doit pratiquer la vigilance » [1]. Bhagavat ne prescrit pas la vigilance à l'Arhat.

3. Sans doute Bhagavat a dit : « Ānanda, je déclare que, même pour l'Arhat, la propriété et les honneurs sont cause d'obstacle ». Cependant le Sūtra [2] spécifie que, si l'Arhat peut tomber, c'est seulement des « béatitudes » *(dṛṣṭadharmasukhavihāra)* [3] : « Quant à l'inébranlable délivrance-de-la-pensée *(akopyā cetovimukti*, vi. 76 c), qu'il s'est physiquement (viii. 35 b) rendue présente, je déclare qu'on ne peut absolument pas en tomber ». [4]

1. *apramādaḥ śaikṣeṇa kartavyaḥ.* — Madhyama, 51. 18, Saṃyukta, 8. 16 ; Saṃyutta, iv. 25.

2. Madhyamāgama, 49, 21 ; Saṃyutta, ii. 239.

*Tatra bhagavān āyuṣmantam Ānandam āmantrayate sma / arhato 'py aham Ānanda lābhasatkāram antarāyakaraṃ vadāmīti / āyusmān Ānanda āha / tat kasmād bhagavān evam āha / arhato 'py aham Ānanda lābhasatkāram antarāyakaraṃ vadāmīti / bhagavān āha / na haivānanda aprāptasya prāptaye anadhigatādhigamāya asākṣātkṛtasya sākṣātkriyayai / api tu ye 'nena catvāra ādhicaitasikā dṛṣṭadharmasukhavihārā adhigatās tato 'ham asyānyatamasmāt parihāṇiṃ vadāmi / tac cākīrṇasya viharataḥ / yā tv anenaikākinā vyapakṛṣṭenāpramattenātāpinā prahitātmanā viharatā akopyā cetovimuktiḥ kāyena sākṣātkṛtā tato 'syāhaṃ na kena cit paryāyeṇa parihāṇiṃ vadāmi / tasmāt tarhy Ānandaivaṃ te śikṣitavyaṃ yal lābhasatkāram abhibhaviṣyāmo na cotpannair lābhasatkāraiś cittaṃ paryādāya sthāsyati / evaṃ te Ānanda śikṣitavyam.* — Voir ci-dessous n. 4 et p. 266.

3. Kośa, ii. 4 (trad. p. 110), vi. 42 c-d, viii. 27.

Vibhāṣā, 26, 18. — Parce qu'ils résident *(viharanti)* dans quatre espèces de béatitude, ils sont dits obtenir quatre *dṛṣṭadharmasukhavihāras* : 1. *pravrajyāsukha*, 2. *vivekasukha* (yuèn lì lo), 3. *śamathasukha* (tsi tsing), 4. *bodhisukha.*

Mais il s'agit en règle générale des *dhyānas.*

Saṃyutta, ii. 278, Aṅguttara, iii. 131, v. 10, Dīgha, iii. 113, 222 : *eso kho bhikkhave bhikkhu catunnaṃ jhānānaṃ abhicetasikānaṃ diṭṭhadhammasukhavihārānaṃ nikāmalābhī ;* Aṅguttara, iv. 362 : *arahanto ... diṭṭhadhammasukhavihāraṃ yeva anuyuttā.*

Les quatre béatitudes sont *ādhicaitasika (= adhi cetasi bhava)*, c'est-à-dire appartiennent au domaine des quatre *dhyānas* fondamentaux. — Vibhāṣā, 81, 5 : Les quatre sortes d'*ādhicaitasika*, c'est les quatre *dhyānas.*

Le Bodhisattvabhūmi distingue les *brahmavihāras (= apramāṇa*, Kośa, viii. 29), les *āryavihāras (= vimokṣamukha*, viii. 24), les *divyavihāras (= dhyānas* et *ārūpyas).*

4. Vibhāṣā, 61, 10. — Le Sūtra dit : « Ānanda, des quatre béatitudes *(ādhicai-*

Mais le Vaibhāṣika réplique : Bhagavat spécifie qu'on ne tombe pas de la délivrance-de-la-pensée quand elle est inébranlable *(akopyā)* ; donc on en tombe lorsqu'elle est occasionnelle *(sāmayikī)*. [1]

Nous sommes bien d'accord : on tombe de la délivrance-de-la-pensée dite occasionnelle. Mais qu'est cette délivrance ? Est-ce, comme vous le pensez, la qualité d'Arhat ? Ne faut-il pas croire bien plutôt que, par ' délivrance occasionnelle ', Bhagavat désigne les *dhyānas* mondains ? [2]

Le recueillement qui consiste dans les *dhyānas* fondamentaux [3], étant réalisé dans certaines circonstances — par exemple dans un lieu exempt de bruit, etc. [5 a] — est nommé ' délivrance occasionnelle ' ; il est encore nommé ' délivrance chérie ' *(kāntā)* parce que, chaque fois qu'il est perdu, on le désire à nouveau *(kāmanīya)* en vue de jouir des ' béatitudes ' *(dṛṣṭadharmasukhavihāra)*. D'autres docteurs, le Bhadanta Rāma (Sautrāntika), disent que ce recueille-

*tasika dṛṣṭadharmasukhavihāra)* acquises par le Tathāgata, je dis qu'il y a successivement (tchán tchoàn) chute, comme pour le Śrāvaka à l'occasion des réunions mondaines. Quant à la délivrance inébranlable de la pensée (décrite comme ci-dessus : *kāyena sākṣāt kṛtā ...)*, je dis qu'il n'y a pas chute ». Il suit de ce texte que, même dans le cas du Bouddha, il y a chute de la « fruition » *(upabhoga,* Kośa, vi. 59) .... Les Sautrāntikas concluent de ce texte que la délivrance chérie et occasionnelle *(sāmayikī kāntā vimukti)*, c'est les quatre béatitudes. — Question. Par chute, le Sūtra entend-il chute de ce qui est acquis ou chute de la fruition ? Dans la première hypothèse, il n'y aura pas chute des béatitudes, car celles-ci sont des *dharmas* qu'on continue à posséder *(prāpti)* même quand on n'en jouit pas ; dans la seconde hypothèse, il y aura chute de la délivrance inébranlable, car cette délivrance n'est pas toujours présente *(sammukhībhūta)* .... Réponse. En ce qui concerne la délivrance, la chose essentielle est la possession : car, quand on possède la délivrance, on n'a plus à l'obtenir à nouveau ; donc, encore qu'elle ne soit pas toujours présente, on dit que le saint n'en tombe pas. En ce qui concerne les béatitudes, la chose essentielle est la présence ; on dit donc que le saint en est tombé lorsqu'il n'en jouit pas. — Vibhāṣā, 81, 5 : Quand un des *sukhavihāras* est présent, on dit que les autres sont tombés.

1. *akopyāyā iti viśeṣaṇāt sāmayikyā asti parihāṇir iti tata āha sāmayikyā astīti ced iti.*

2. *vayam apy evaṃ brūmaḥ / sā tu vicaryā kim arhattvam āhosvid dhyānāny eva laukikāni.*

3. Par opposition aux *sāmantakas*, vestibules des *dhyānas* proprement dits.

ment est nommé ' délivrance chérie ' parce que, étant impur, il est de la catégorie ' délectable ' (viii. 5) [1] (ci-dessus p. 251).

Au contraire, la délivrance qui constitue la qualité d'Arhat n'est pas ' occasionnelle ' *(sāmayikī)* étant possédée d'une manière permanente *(nityānugatatvāt : prāptiyogena)* ; elle n'est pas non plus ' chérie ' *(kāntā)*, parce qu'on n'a pas à la rechercher *(prārthanīya)* à nouveau. — S'il était possible qu'on tombât de la qualité d'Arhat, pourquoi Bhagavat dirait-il que l'Arhat peut seulement tomber des ' béatitudes de recueillement ' *(ādhicaitasika)* ? [2]

Par conséquent la délivrance-de-pensée inébranlable appartient à tous les Arhats.

Quant aux ' béatitudes ', certain Arhat en tombe, lorsque, étant distrait *(vyākṣipta)* par la propriété et les honneurs, il perd la maîtrise en recueillement : c'est l'Arhat dont les facultés sont molles. Certain Arhat n'en tombe pas : c'est l'Arhat dont les facultés sont aiguës. [3] L'Arhat qui tombe des ' béatitudes ' est *parihāṇadharman* ; celui qui n'en tombe pas est *aparihāṇadharman*. De même il faut expliquer le *cetanādharman*, etc. [4]

Mais quelle différence entre l'*aparihāṇadharman*, le *sthitākampya* et l'*akopyadharman* ? [5]

1. *maulo hi dhyānasamādhiḥ samaye saṃmukhībhāvāt sāmayikī vimuktir ity ucyate / punaḥ punar eṣaṇīyatvāt kāntā / āsvādanīyatvād ity apare.*

2. *arhattvavimuktis tu nityānugatatvān na yujyate sāmayikīti / apunaḥprārthanīyatvān na kānteti / yady arhattvāt parihāṇisaṃbhavo 'bhaviṣyad ādhicaitasikebhya eva kim arthaṃ parihāṇim avakṣyat.*

3. *dṛṣṭadharmasukhavihārebhyas tu kaścil lābhasatkāravyākṣepadoṣāt parihīyate vaśitvabhraṃśāt (= samādhisaṃmukhībhāvavaśitvabhraṃśāt) yo mṛdvindriyaḥ / kaś cin na parihīyate yas tīkṣṇendriyaḥ.*

4. 1) yaḥ parihīyate dṛṣṭadharmasukhavihārebhyaḥ sa parihāṇadharmā ; 2) yo na parihīyate tata eva so 'parihāṇadharmā ; 3) yaḥ samādhibhraṃśabhayād ātmānaṃ cetayate (ii. trad. p. 219) sa cetanādharmā ; 4) yo 'nurakṣati kathaṃ cid guṇaviśeṣaṃ so 'nurakṣaṇādharmā ; 5) yo yasminn eva guṇe sthitas tasmād ananurakṣann api na kampate sa sthitākampyaḥ ; 6) yaḥ pareṇa pratividhyati (guṇaviśeṣam utpādayātīty arthaḥ) sa prativedhanābhavyaḥ ; 7) yo na kupyati (utpannebhyo na parihīyate) so 'kopyadharmā.

En ajoutant le *prajñāvimukta* et l'*ubhayatobhāgavimukta* (vi. 64), on a les neuf Aśaikṣas.

5. Vasubandhu pose la question et y répond.

Le premier n'a pas perfectionné ses facultés *(anuttāpanāgata)* : celles-ci, dès l'origine, sont aiguës *(tīkṣṇa)* ; le troisième a perfectionné ses facultés : l'un et l'autre ne tombent pas des recueillements *(samādhiviśeṣa)* qu'ils peuvent produire. Le second ne tombe pas des qualités où il se trouve [5 b] : mais, ou bien il ne produit pas d'autres qualités *(guṇaviśeṣa)*, ou, s'il en produit, il peut en être ébranlé *(tasmāt tu kampate)*. — Telle est la différence de ces trois saints.

4. Mais l'Āyuṣman Godhika n'est-il pas tombé de la qualité d'Arhat ? [1]

L'Āyuṣman Godhika, étant Śaikṣa, en raison de l'excès de sa délectation *(āsvādanā*, viii. 6) et du caractère mou de ses facultés, tomba à plusieurs reprises de la ' délivrance occasionnelle ' *(sāmayikī vimukti)* : dans son dégoût *(saṃvega)*, il se frappa du couteau *(śāstram ādhārayan, vāhayan)*. En raison de son indifférence *(nirapekṣatva)* à l'endroit de son corps et de sa vie, il obtint la qualité d'Arhat au moment même de sa mort, et le Nirvāṇa [2]. Donc il n'est pas tombé de la qualité d'Arhat.

5. Le Daśottara enseigne : « Il y a un *dharma* qu'on doit produire *(utpādayitavya)*, à savoir la délivrance occasionnelle, chérie. Il y a un *dharma* qu'il faut se rendre présent *(sākṣātkartavya)*, à savoir l'inébranlable délivrance de la pensée *(akopyā cetovimukti)*. » [3]

Si la délivrance occasionnelle et chérie était la qualité d'Arhat, si donc la qualité d'Arhat était de deux sortes, pourquoi le Daśottara, seul parmi les Sūtras, parlerait-il deux fois, sous deux noms distincts,

1. Le Vaibhāṣika objecte : *nanv āyuṣmān Godhiko 'rhattvāt parihīṇaḥ.*
Paramārtha ajoute ici un pāda : « Godhika était *samayavimukta* ».
Sur Godhika, bon exemple de saint de la classe *cetanādharman*, Saṃyutta, i. 120 ; Comm. du Dhammapada, 55 ; Saṃyukta, 39, 10, qui diffère. — Vibhāṣā, 60, 15 ; Ekottara, 19, 5 (Vakkali),

2. *maraṇakāla evārhatvaṃ prāptaḥ* : il obtint la qualité d'Arhat au moment même de la mort, c'est-à-dire à un moment postérieur à l'application du couteau *(śastrādhāna)* ; *parinirvṛtaś ca* : et il obtint le *parinirvāṇa* par le coup même du couteau *(tenaiva śastraprahāreṇa)*.

3. Dīgha, iii. 273, diffère : *katamo eko dhammo uppādetabbo ? akuppaṃ ñāṇam. — katamo eko dhammo sacchikātabbo ? akuppā cetovimutti.*

de la qualité d'Arhat ? D'ailleurs, nulle part l'Ecriture n'emploie l'expression : ' produire la qualité d'Arhat ' ; elle dit toujours qu'on se rend présente cette qualité.

Direz-vous que la qualité d'Arhat, en tant qu'associée à des facultés molles *(mṛdvindriyasaṃgṛhīta)*, est à produire ? ' Que voulez-vous dire par là ? Qu'elle peut être ' produite ' ? Mais alors la qualité d'Arhat associée aux facultés aiguës, peut, elle aussi, être produite [6 a]. Qu'elle mérite d'être produite ? A plus forte raison la seconde qualité d'Arhat mérite d'être produite.

Donc la délivrance occasionnelle n'est pas la qualité d'Arhat.

6. Mais, s'il en est ainsi, pourquoi l'Ecriture parle-t-elle de l'Arhat ' occasionnellement délivré ' *(samayavimukta)* ?

Tel est l'Arhat qui, en raison du caractère mou de ses facultés, dépend de certaines circonstances en ce qui regarde le fait de se rendre présent le recueillement. A cet Arhat s'oppose celui qui est ' non-occasionnellement délivré '.

7. D'après l'Abhidharma [2], c'est en raison de trois causes *(sthāna)* que naît le désir sensuel *(kāmarāga)* : 1. l'*anuśaya* de désir sensuel n'a pas été complètement reconnu *(parijñāta)*, n'est pas abandonné ; 2. des *dharmas* se présentent favorables à l'explosion du *kāmarāga* ; 3. il y a jugement erroné *(ayoniśomanasikāra)*. [Or l'ensemble de ces trois causes est impossible dans le cas de l'Arhat.]

Dira-t-on que l'Abhidharma parle du désir sensuel qui est produit par l'ensemble de ses causes *(paripūrṇakāraṇa)* [, mais que le désir sensuel peut naître ayant-ses-causes-incomplètes, *aparipūrṇakāraṇa*, par la force seule de l'objet extérieur, *viṣaya*] ? Mais quel *dharma* peut naître sans que ses causes soient complètes ? [3]

ii. Passons aux arguments de raison *(yukti)*.

Dans l'Arhat sont nés des *dharmas* qui s'opposent *(pratipakṣa)*

1. *utpādya*, qu'on peut expliquer d'après iii. 3. 172 ou iii. 3. 169.

2. Prakaraṇapāda, 3, 10 ; Vibhāṣā, 61, 1 ; voir Kośa, v. 34.

Le tibétain et Hiuan-tsang ont : « C'est en raison de trois causes que naît l'*anuśaya* de *kāmarāga* ».

3. Vyākhyā : *tadyathā cakṣūrūpālokamanaskārasāmagrī cakṣurvijñānasyotpattaye prasiddhā sā tadanyataravikalā satī tadutpattaye na bhavati.*

aux passions et qui sont de telle nature que les passions sont réduites à la 'condition de ne pouvoir absolument pas naître' deviennent *anutpattidharman*. Comment donc l'Arhat pourrait-il tomber?

Direz-vous que de tels *dharmas* ne sont pas nés dans l'Arhat; que les passions existent chez lui à l'état de germe, ce qui constitue le germe des passions n'ayant pas été arraché? [1] Dans cette hypothèse, comment peut-on dire de l'Arhat qu'il est *kṣīṇāsrava*, un homme dont les vices *(āsrava)* sont détruits? Et s'il n'est pas *kṣīṇāsrava*, comment peut-on dire qu'il soit Arhat? [2]

iii. Mais, réplique le Vaibhāṣika, la théorie de la non-chute de l'Arhat est contredite par l'Aṅgārakarṣūpama. [3]

Ce Sūtra dit [4]: « A un Ārya Śrāvaka instruit [6 b] qui suit ainsi cette règle de vie, qui passe ainsi son temps *(evaṃ carata evaṃ viharatas)* [5], il arrive quelquefois [6], par défaillance de la mémoire,

1. *tadbījadharmatāyām anapoddhṛtāyām*, ce qu'il faut entendre *kleśabījasvabhāve 'nunmūlite*.

2. Vibhāṣā, 61, 15. — Le Vibhajyavādin nie la chute de l'Arhat, au sens de production de passion *(kleśa)*, et apporte des exemples. Quand la cruche est brisée, il ne reste plus que de la terre cuite qui ne fait plus cruche. De même pour l'Arhat: le Vajropama (vi. 44) brise les passions; donc l'Arhat ne produira plus de passions, ne tombera pas. Quand l'arbre est brûlé, il ne reste plus que des cendres .... les passions ont été brûlées par le savoir pur *(anāsrava jñāna)* ..... Mais, affirmer que l'Arhat ne tombe pas, c'est contredire le Sūtra qui distingue deux sortes d'Arhat, celui qui est ébranlable et celui qui est inébranlable *(kopya, akopyadharman)*. Cependant comment expliquer les exemples du Vibhajyavādin? Il n'y a pas lieu de les expliquer: ce n'est là ni Sūtra, ni Vinaya, ni Abhidharma....

3. Paramārtha ajoute un pāda: « Chute de l'Arhat, en raison de l'Aṅgārakarṣūpama ».

4. Saṃyutta, iv. 190, Saṃyukta, 43, 14; la suite du texte cité ici est citée ci-dessous vi. 60 a.

Nous connaissons la rédaction pâlie: *tassa ce bhikkhave bhikkhuno evaṃ carato evaṃ viharato kadāci karahaci satisammosā uppajjanti pāpakā akusalā dhammā sarasaṅkappā saṃyojaniyā / dandho bhikkhave satuppādo / atha kho naṃ khippam eva pajahati vinodetivya ntikaroti anabhāvaṃ gameti.*

5. Le Vaibhāṣika entend *evaṃ caratah = smṛtimataś caratah* « qui fait toutes les démarches d'un Bhikṣu *(caratah)* la mémoire toujours attentive », parce que le mot *smṛti* suit immédiatement *(anantaraṃ smṛtivacanāt)*; mais voir Saṃyutta, iv. 189, l. 8.

6. Les traducteurs chinois: *asti samayah, asty avakaśo yat* .... — Mais

de produire des pensées mauvaises ». — Or cet Ārya Śrāvaka n'est pas un Śaikṣa, mais un Arhat, car le Sūtra dit plus loin : « Pendant un long temps sa pensée est inclinée vers l'isolement loin des passions .... sa pensée est tournée vers le Nirvāṇa. » Et nous savons d'ailleurs [1] que ces qualités : ' avoir la pensée inclinée vers l'isolement ', etc., sont une des forces de l'Arhat, laquelle force est encore déterminée par les mots : « sa pensée est froide *(śītībhūta)*, purgée *(vāntībhūta)* à l'endroit de tous les *dharmas* où les *āsravas* ont leur gîte. »

Nous répliquons : Oui, les textes sont tels [2]. Mais cependant l'Aṅgārakarṣūpama vise le Śaikṣa et non pas l'Arhat. En effet c'est seulement d'un Śaikṣa qu'on peut dire que : « Aussi longtemps que les démarches de Bhikṣu *(cāra)* ne sont pas ' bien comprises ', même lorsqu'il pratique ainsi ces démarches, les passions naissent quelquefois en lui ». [3]

Les Vaibhāṣikas maintiennent que l'on tombe aussi de la qualité d'Arhat.

d'après la Vyākhyā : *kadācit smṛtisaṃpramoṣād utpadyante pāpakā akuśalā vitarkāḥ.*

1. Aṅguttara, iv. 224, Saṃyukta, 26, 23.

*kati bhavadantārhato bhikṣoḥ kṣīṇāsravasya balāni / aṣṭau śāriputra / arhato bhikṣor dīrgharātraṃ vivekanimnaṃ cittaṃ yāvan nirvāṇaprāgbhāraṃ / aṅgārakarṣūpamāś cānena kāmā dṛṣṭā bhavanti / yathāsya kāmān jānataḥ kāmān paśyato yaḥ kāmeṣu kāmacchandaḥ kāmasneho .... kāmādhyavasānaṃ tad asya cittaṃ na paryādāya tiṣṭhati ..... āsravasthānīyair dharmaiḥ śītībhūtaṃ vāntībhūtam.*

*yaṃ pi bhante khīṇāsavassa bhikkhuno vivekaninnaṃ cittaṃ hoti vivekapoṇaṃ vivekapabbhāraṃ vivekaṭṭhaniyehi dhammehi, idaṃ pi .... balaṃ.*

2. Mais ces textes se peuvent entendre du Śaikṣa. La pensée du Śaikṣa est « inclinée vers l'isolement », etc. ; mais l'Aśaikṣa possède toutes ces qualités au maximum *(prakarṣeṇa)*. Le Śaikṣa est « refroidi » à l'égard des *dharmas*, gîtes d'*āsrava*, qui appartiennent au Kāmadhātu.

3. Le Sūtra porte : *yavat tu cāro na supratividdhaḥ.* D'après la Vyākhyā, *piṇḍapātādicāraḥ.* Dans Saṃyutta, iv. 189, l. 7, *cāro ca vihāro ca anubuddho hoti.* — Le *cāra*, quête, etc., est *anubuddha*, *supratividdha*, lorsque le moine ne s'attache pas aux objets agréables, etc.

Les Arhats sont-ils les seuls à se diviser en six familles *(gotra)* ? Est-ce aussi le cas pour les autres ? [7 a]

**58** c. Les Śaikṣas et les non-Āryas sont de six familles. [1]

Les Śaikṣas et les Pṛthagjanas sont aussi pareillement de six familles : les familles d'Arhats ont leurs antécédents dans ces familles.

**58** d. Dans le chemin de vue, il n'y a pas perfectionnement. [2]

On peut perfectionner les facultés *(indriyasaṃcāra)* en dehors du chemin de la vue des vérités *(darśanamārga)* ; mais non pas pendant qu'on parcourt ce chemin, car, vu sa rapidité (en tout quinze moments, vi. 28), on ne peut y accomplir l'exercice préparatoire requis pour le perfectionnement. [3]

Quelques-uns perfectionnent les facultés étant des Pṛthagjanas [4] ; quelques-uns, étant des Śraddhādhimuktas. [5]

Le Sūtra allégué ci-dessus (p. 259) dit : « Les quatre béatitudes de recueillement qu'il a acquises, je déclare qu'il peut tomber de n'importe laquelle ; mais, de l'inébranlable délivrance de pensée que,

1. slob daṅ ḥphags min rigs drug ldan = [*ṣaḍgotrā anāryaśaikṣāḥ*]
Les *mokṣabhāgīyas* et les *nirvedhabhāgīyas* (vi. 24, 17 c) sont donc de six catégories.

2. mthoṅ ba la ni ḥpho ba med — Paramārtha : *darśanamārge nendriyasaṃcāraḥ*.

3. *prayogāsaṃbhavān na darśanamārge.* — Donc un Pṛthagjana qui entre, avec des facultés molles, dans le chemin de vue, devient nécessairement un Śaikṣa de facultés molles et garde sa famille.

4. Par le chemin qui prend les aspects d'impermanence, etc. *(anityādyākārapatita mārga)* (vii. 13) (chemin supramondain), par celui qui prend les aspects de grossier, etc., et de calme, etc. (vi. 49 c), on ne nous fixe pas là-dessus. Cependant nous croyons que le Pṛthagjana perfectionne ses facultés des deux façons, car, plus loin, Vasubandhu déclare que les Āryas ne perfectionnent pas leurs facultés par le chemin impur *(sāsrava)* (vi. 61 b). Donc le Pṛthagjana s'exerce en souhaitant : « Puissent mes facultés devenir aiguës ! » et, pratiquant *(abhyasya)* soit le chemin mondain, soit le chemin supramondain, il obtient le perfectionnement des facultés au moyen d'*ānantarya* et de *vimuktimārga*.

5. vi. 36 c. — Il n'est question ici que des Pṛthagjanas et des Śaikṣas. L'Arhat aussi perfectionne ses facultés.

solitaire, il s'est rendue présente, je déclare qu'il ne peut absolument pas en tomber. »

Comment se fait-il que l'Arhat inébranlable *(akopyadharman)* tombe des béatitudes ?

**59** a-b. Il y a trois sortes de chute : de ce qui est acquis, de ce qui n'est pas acquis, de la fruition. [1]

Qui tombe de la possession d'un bien spirituel *(guṇa)*, tombe de ce qui est acquis. [7 b]

Qui n'acquiert pas un bien spirituel à acquérir, tombe de ce qui n'est pas acquis.

Qui ne se rend pas présent un bien spirituel qu'il possède, tombe de la fruition *(upabhoga)*.

Parmi ces chutes,

**59** c-d. La dernière, en ce qui regarde le Maître ; la seconde aussi, en ce qui regarde l'Inébranlable ; toutes les trois, en ce qui regarde les autres. [2]

1. Le Bouddha tombe de la fruition seulement : [occupé du bien des fidèles, il arrête de jouir des béatitudes]. 2. L'Inébranlable *(akopyadharman)* tombe et de la fruition et de ce qu'il n'a pas acquis : car il n'a pas nécessairement acquis les *dharmas* propres à des per-

1. thob dań ma thob ñer spyod las / yoṅs ñams rnam pa gsum zhes bya = [*prāptāprāptopabhogebhyaḥ parihāṇis tridhā matā* /]

On peut comparer Aṅguttara v. 169 : *anadhigataṃ nādhigacchati / adhigataṃ parihāyati* ....

On a vu qu'il y a *upabhoga* du Nirvāṇa, ii. trad. p. 110, 112.

2. ston la tha ma mi gyo la / bar ma ḥan gzhan la rnam gsum mo = [*antyā śāstur akopyasya madhyāpy anyasya tu tridhā* //]

Vibhāṣā, 61, 11. — Deux opinions : 1. Les trois chutes pour le Samayavimukta, les deux dernières pour l'Akopya et le Pratyeka, la troisième pour le Bouddha ; 2. les trois chutes pour le Samayavimukta, la dernière pour l'Akopya et le Pratyeka, aucune pour le Bouddha. — Vasubandhu adopte la théorie des premiers maîtres ; les seconds sont suivis par le Grand Véhicule.

Comparer Kośa, iv. 12 c, vi. p. 259 ; Majjhima, i. 249.

sonnes très distinguées *(pudgalaviśeṣa)* [1]. 3. Les Arhats qui ne sont pas inébranlables tombent aussi de ce qu'ils ont acquis.

Par conséquent le fait que l'Inébranlable tombe de la fruition n'est pas en contradiction avec le Sūtra ci-dessus.

Les maîtres qui nient la chute *(aparihāṇivādin)* disent : « La délivrance pure *(anāsrava)* de tout Arhat est inébranlable : mais l'Inébranlable est à définir comme nous avons dit ; par conséquent on ne peut objecter : comment l'Inébranlable tombe-t-il des béatitudes ? » [2]

Le saint qui tombe du fruit d'Arhat prendra-t-il une nouvelle naissance ?

**60** a. Il ne meurt pas tombé du fruit [8 a]. [3]

1. L'Inébranlable n'a pas acquis les *dharmas* propres aux « Grands Disciples », Mahāśrāvakas, tels Śāriputra ou Maudgalyāyana ; par exemple, le *prāntakoṭika* (vii. 41) lui manque. Et les Mahāśrāvakas eux-mêmes ne possèdent ni ne possèderont les *dharmas* spéciaux des Bouddhas ou Svayaṃbhūs. (Voir i. 1 (p. 2) et vii. 30).

2. Deux interprétations sont possibles :

a) Le Sautrāntika affirme que la délivrance des six Arhats est inébranlable. — Le Vaibhāṣika objectera : « Si la délivrance pure de tout Arhat est inébranlable, pourquoi le seul 'non occasionnellement délivré' *(asamayavimukta)* est-il défini, reconnu comme Inébranlable *(akopyadharman)* ? » — Le Sautrāntika répond : « Il est certain que la délivrance pure de tout Arhat est inébranlable ; mais la définition de l'Inébranlable est comme nous l'avons dite (p. 261 l. 12), à savoir : « Quelques-uns, en raison de la distraction causée par la propriété et les honneurs, tombent des béatitudes en perdant la maîtrise en recueillement : ce sont les Arhats aux facultés molles ; d'autres n'en tombent pas, les Arhats aux facultés aiguës ». Ces derniers sont reconnus comme Inébranlables. Comme l'Arhat aux facultés molles tombe des béatitudes en raison de la distraction, tandis que l'Arhat aux facultés aiguës n'en tombe pas (c'est-à-dire n'en perd pas la possession), il s'ensuit que le Vaibhāṣika ne peut utilement objecter : « Comment l'Inébranlable tombe-t-il des béatitudes ? »

b) Il a été dit ci-dessus que l'Inébranlable ne tombe pas des béatitudes, et le Sūtra déclare qu'il y a chute des béatitudes pour l'homme même dont la délivrance est inébranlable. En présence de cette déclaration formulée en termes généraux, on dit : « De tout Arhat, la délivrance pure est inébranlable », c'est-à-dire : « l'Inébranlable n'est pas suffisamment caractérisé par la possession de cette délivrance ». On ajoute donc : « Pour l'Inébranlable, il est à définir comme nous avons dit ». Donc on ne peut objecter : « Comment ..... »

3. ḥbras las ñams pa ḥchi ba med = *mriyate na phalabhraṣṭaḥ*. — Voilà qui diminue sensiblement l'importance de la théorie de la chute de l'Arhat.

Jamais il ne meurt dans l'état de ' tombé du fruit '. En effet le Sūtra dit : « O Bhikṣus, il arrive que l'Ārya Śrāvaka instruit éprouve défaillance de mémoire, que sa mémoire soit lente. Mais bien vite il rejette, fait disparaître, détruit, anéantit [cette défaillance de mémoire]. » [1]

S'il en était autrement, si un homme, devenu Arhat, tombé du fruit d'Arhat, pouvait continuer à transmigrer, la vie religieuse *(brahmacarya)* n'inspirerait pas confiance *(anāśvāsika)* [2].

Un homme tombé d'un fruit ne fait pas ce que ne peut faire l'homme qui réside dans ce fruit :

**60** b. Il ne fait pas ce qui ne doit pas être fait. [3]

Même tombé, il ne fait pas ce qui est en contradiction avec le fruit (par exemple *abrahmacarya)*. De même un héros peut être ébranlé, mais ne tombe pas *(śūrapraskhalanāpatanavat)*.

Combien de chemins d'*ānantarya* et de *vimukti* comporte la transformation ou perfectionnement des facultés *(indriyasaṃcāra, uttapanā, vardhana)* ?

**60** c-d. Pour l'Inébranlable, neuf chemins des deux espèces [4]. [8 b]

Saṃghabhadra : Lorsque la quantité de vie approche de l'épuisement, il n'y a pas chute, parce qu'il n'y a pas défaillance de la mémoire ; s'il reste encore de la vie, la chute est possible .... — Qui tombe ? qui ne tombe pas ? Celui qui est entré dans le Chemin après méditation d'*aśubhā*, peut tomber ; celui qui y est entré après *ānāpānasmṛti* ne tombe pas. Suivant que l'*alobha* ou l'*amoha* ont été accrus. — Dans quelle sphère, dans quelle destinée y a-t-il chute ? Dans Kāmadhātu, hommes des trois continents. Quant aux six dieux du Kāmadhātu .... (voir ci-dessous p. 271 n. 2).

1. Voir ci-dessus p. 264 n. 4. Le tibétain : « ... éprouve une petite défaillance de mémoire ... » ; mais le texte tibétain présente une lacune, comme il résulte de la version de Paramārtha. ' Petit ', d'après la Vyākhyā, est *dhandha*, avec le sens de *manda*.

2. La Vyākhyā définit la confiance en citant la stance :

*sucīrṇabrahmacarye 'smin mārge cāpi subhāvile /*
*tuṣṭa āyuḥkṣaye bhoti rogasyāpagame yathā //*

qui est citée plus bas par Vasubandhu.

3. bya ba ma yin de mi byed = [*na cākāryaṃ karoti saḥ* /]. — iv. 33 a, vi. 40 c.

4. mi gyo rnam grol bar chad med / lam dguḥo = [*vimuktyānantaryapathā navākopye*]

Le *prativedhanādharman* qui perfectionne ses facultés et pénètre dans la famille de l'Inébranlable, doit produire neuf *ānantaryamārgas*, neuf *vimuktimārgas*, tout comme le Śaikṣa pour obtenir la qualité d'Arhat [en se détachant du *bhavāgra*].

Pourquoi ?

**60** d. En raison de l'extrême pratique. [1]

Le *prativedhanādharman* a extrêmement pratiqué *(abhyasta)* la famille de facultés molles ; par conséquent cette famille ne peut être transformée sans un grand effort : elle a été, en effet, rendue solide *(dṛḍhīkṛta)* et par le chemin de Śaikṣa et par le chemin d'Aśaikṣa.

**61** a. Pour le Dṛṣṭiprāpta, un de chaque espèce. [2]

Pour la transformation des facultés par laquelle le Śraddhādhimukta (Śaikṣa de facultés molles) devient un Dṛṣṭiprāpta (Śaikṣa de facultés aiguës), il faut un chemin d'*ānantarya* et un chemin de *vimukti*.

Dans les deux cas (60 c-d et 61 a), un chemin préparatoire *(prayogamārga)*.

Ces chemins d'*ānantarya* et de *vimukti* sont

**61** b. Chemins purs. [3]

Sur la nature de ces chemins de « transformation des facultés », ci-dessus p. 266 n. 4.

Vibhāṣā, 67, 13 ; les opinions divergent.

a. Nirvedhabhāgīyas : dans le quatrième, pas de perfectionnement ; dans les trois premiers, perfectionnement par 9 *ānantarya* et 9 *vimukti* (1re opinion), par 1 *ānantarya* et 1 *vimukti* (2me opinion), par 1 *prayoga* (3me opinion).

b. Darśanamārga, pas de perfectionnement.

c. Aśaikṣas, 1 *prayoga*, 9 *ānantarya*, 9 *vimukti* (adopté par Vasubandhu), 1 *prayoga*, 1 *ānantarya*, 1 *vimukti* (2me opinion).

Saikṣas, 1 *prayoga*, 1 *ānantarya*, 1 *vimukti* (adopté par Vasubandhu), 1 *prayoga*, 9 *ānantarya*, 9 *vimukti* (2me opinion).

1. śin tu bsten phyir ro = [*atisevanāt* //] — Paramārtha : « En raison de la longue pratique ».

2. mthoṅ ba thob la re reṅo = [*ekaikas tu dṛṣṭiprāpte*]

3. zag med = [*anāsravāḥ*]

Car les facultés des Āryas ne peuvent être transformées par des chemins impurs.

Où les facultés peuvent-elles être transformées ?

**61** b. Transformation parmi les hommes. [1]

Les hommes seuls transforment leurs facultés ; point de transformation ailleurs, car ailleurs la chute est impossible. [2]

Sur quelle terre s'appuient l'Aśaikṣa et le Śaikṣa pour transformer les facultés ?

**61** c. L'Aśaikṣa en s'appuyant sur neuf terres. [3]

A savoir sur l'*anāgamya*, le *dhyānantara*, les quatre *dhyānas* et trois *ārūpyas*, [car le fruit même d'Arhat peut être obtenu en s'appuyant sur ces terres].

**61** d. Le Śaikṣa, sur six. [4]

En exceptant trois *ārūpyas*. — Pourquoi ?

1. mi yi naṅ du ḥphel = [*nṛṣu vardhanam*]

2. *parihāṇyasaṃbhavāt*. — Or c'est par crainte de la chute que l'ascète aiguise ses facultés. On a vu ci-dessus que les Āryas et les personnes nées dans les sphères supérieures ne peuvent transformer leurs facultés (vi. 41 c-d).

Les personnes nées parmi les six classes de dieux du Kāmadhātu ne peuvent pas tomber. Elles possèdent certainement des facultés aiguës, puisqu'elles se sont dégoutées des jouissances célestes au point de voir les vérités : *ye pūrvam atyudārebhyo viṣayebhyo saṃvijanto yataḥ (?) satyāni paśyanti te kathaṃ tān ālambya parihāsyante / avaśyaṃ hi te tīkṣṇendriyā bhavantīty abhiprāyaḥ*.

3. mi slob sa dgu la rten te = *aśaikṣo nava niśritya bhūmīḥ*.

L'Aśaikṣa perfectionne ses facultés comme on obtient le fruit d'Arhat; puisqu'on obtient ce fruit en prenant point d'appui sur neuf terres, de même en va-t-il du perfectionnement des facultés.

Le Śaikṣa perfectionne ses facultés comme on obtient les fruits de Śaikṣa ; comme on n'obtient pas ces fruits en prenant point d'appui sur les *ārūpyas*, de même en va-t-il du perfectionnement des facultés. Les deux premiers fruits de Śaikṣa s'obtiennent en prenant point d'appui sur l'*anāgamga ;* le troisième en prenant point d'appui sur six terres. (Cependant les opinions divergent).

4. slob pa drug la = *śaikṣas tu ṣaṭ*

**61** d-**62** b. Parce que le Śaikṣa qui accroît ses facultés abandonne le fruit et le progrès, obtient le fruit. [1]

Lorsque le Śaikṣa perfectionne ses facultés, il perd un fruit (Sakṛdāgāmiphala), fruit qu'il avait acquis par le chemin de facultés molles ; il perd le *viśeṣa*, c'est-à-dire le progrès qu'il avait fait — chemins préparatoire, d'*ānantarya*, de *vimukti*, de *viśeṣa* — dans le détachement des *dhyānas*, progrès réalisé avec des facultés molles [2]. [9 a] Il obtient seulement un fruit appartenant à la famille de facultés aiguës, fruit faisant partie du détachement du Kāmadhātu, non pas le fruit d'Anāgāmin qui est de l'Arūpyadhātu. [3]

Les Arhats, en raison de la différence des facultés, sont au nombre de neuf.

1. gaṅ gi phyir / ḥphel la ḥbras bu khyad par can / gtaṅ ste ḥbras bu thob par ḥgyur = [*yataḥ* //] *saviśeṣaṃ phalaṃ tyaktvā phalam āpnoti vardhayan* /
Voir vi. 33, 46 d.

2. Bhāṣya : dbaṅ po rnams ḥpho ba na dbaṅ po rtul poḥi lam gyi ḥbras bu daṅ ḥbras bu khyad par can btaṅ ste = [*indriyāṇi saṃcaran mṛdvindriyamārga*]*phalaṃ phalaviśiṣṭaṃ ca* [*tyajati*].
Vyākhyā : *phalaṃ phalaviśiṣṭaṃ ceti* / *phalaṃ sakṛdāgāmiphalam* / *phalaviśiṣṭaṃ prathamadhyānādiprahāṇāya prayogānāntaryavimuktiviśeṣamārgalakṣaṇam.*
Paramārtha : L'homme qui pratique la transformation des facultés abandonne le fruit et le chemin, de facultés faibles, supérieur au fruit *(phalaṃ phalaviśiṣṭaṃ ca mṛdvindriyakaṃ mārgam).*
Hiuan-tsang : Il abandonne le *phala* et le *phalaviśiṣṭamārga.*

3. Bhāṣya : dbaṅ po rnon poḥi rigs kyi lam gyi ḥbras bu kho na thob par ḥgyur na / phyir mi ḥoṅ baḥi ḥbras bu gzugs med las bsdus pa ni med do zhes bya ba ḥdi ni gtan tshigs yin no = [*tīkṣṇendriyagotramārgaphalam*] *eva pratilabhate* / *na cānāgāmiphalam ārūpyasaṃgṛhītam*
Vyākhyā : *phalamārgam eva pratilabhate* / *kāmadhātuvairāgyamātrasaṃgṛhītam* / *na cānāgāmiphalam ārūpyasaṃgṛhītam iti* / *pañcānām avarabhāgīyānāṃ prahāṇād anāgāmīti sūtre vacanāt* / *darśanamārge ca tatrābhāvāt tadabhāvaḥ kāmadhātvanālambanād iti vyākhyātam etat.*
Paramārtha : — Il obtient, de la famille de facultés aiguës, fruit et chemin ; non pas fruit d'Anāgāmin inclus à l'Ārūpyadhātu. C'est pourquoi le Śaikṣa ne transforme pas ses facultés dans l'Arūpyadhātu.
Hiuan-tsang. — Ce qu'il obtient, c'est seulement un fruit, non le chemin de candidat ; donc non pas un fruit de Śaikṣa inclus à l'Ārūpyadhātu. C'est pourquoi le Śaikṣa transforme ses facultés en s'appuyant sur six terres seulement.
Il faudrait étudier ici les commentateurs de Hiuan-tsang.

**62** c-d. Deux Bouddhas et sept Śrāvakas, les Arhats ont des facultés de neuf classes. [4]

Les Śrāvakas sont sept, les cinq dont le premier est le *parihāṇadharman*, plus l'Inébranlable *(akopyadharman)* qui se divise en deux suivant qu'il est, d'origine, de la famille inébranlable, ou qu'il a obtenu cette famille par le perfectionnement des facultés. [2]

Les deux Bouddhas, le Pratyekabuddha et le Bouddha, sont des variétés de l'Inébranlable.

Cela fait neuf personnes *(pudgalas)* dont les facultés sont respectivement faibles-faibles, etc. [3]

D'une manière générale, les Āryas sont au nombre de sept : 1. Śraddhānusārin, 2. Dharmānusārin, 3. Śraddhādhimukta, 4. Dṛṣṭiprāpta, 5. Kāyasākṣin, 6. Prajñāvimukta, 7. Ubhayatobhāgavimukta [4].

**63** a-c. Sept Pudgalas, en raison de l'exercice, des facultés, du recueillement, de la délivrance, des deux. [5] [9 b]

1. En raison de l'exercice *(prayoga)*, le Śraddhānusārin et le Dharmānusārin (vi. 29 a-b). A l'origine, dans l'état de Pṛthagjana, c'est en raison de la foi *(śraddhā)* que le premier, sous l'impulsion d'autrui *(parapratyayena*, c'est-à-dire apprenant d'autrui les *smṛtyupasthānas*, etc.) s'est appliqué *(prayoga)* aux ' choses ' *(artheṣu)* [6],

1. saṅs rgyas gñis daṅ ñan thos bdun / de dag dbaṅ po rnam dgu can = [*dvau buddhau śrāvakāḥ sapta te sanavavidhendriyāḥ* //] — Paramārtha : Deux Bouddhas et sept Śrāvakas, ils sont neuf en raison de neuf facultés.

2. *akopyadharmā ca dvividha iti sūtre paṭhitatvāt.* — Yuan-houei dit : L'Inébranlable est de deux sortes, le premier est nommé *aparihāṇadharman* parce que ses facultés sont d'origine aiguës ; le second est nommé Inébranlable parce qu'il a perfectionné ses facultés.

3. Bouddha : facultés fortes-fortes ; Pratyekabuddha : fortes-moyennes ; Inébranlable : fortes-faibles .....

4. Les deux sortes de Bouddhas rentrent dans la septième classe.

5. gaṅ zag bdun po sbyor ba daṅ / dbaṅ po sñoms ḥjug rnam groḥ daṅ / gñis kas byas paḥo = [*prayogākṣasamāpattivimuktyubhayabhāvitāḥ (?) / pudgalāḥ sapta*] — Paramārtha : « En raison de *prayoga* ... ils font sept ».

6. Voir vii. 39 c.

c'est-à-dire s'est adonné à la réflexion et à la méditation *(cintābhāvanāsevanāt)*. Le second s'est appliqué de même, mais en suivant *(anusāra)* les *dharmas*, c'est-à-dire l'Ecriture aux douze membres, en poursuivant *(anusarati)* de lui-même les *dharmas*, c'est-à-dire les *bodhipākṣikas*, etc.

2. En raison des facultés, le Śraddhādhimukta et le Dṛṣṭiprāpta (vi. 31 c-d). Leurs facultés sont respectivement molles et aiguës en raison de la prédominance *(ādhikya)*, chez le premier, de la volonté procédant de la foi *(śraddhayā adhimokṣaḥ)*, et, chez le second, de la sapience *(prajñā)*.

3. En raison du recueillement *(samāpatti)*, le Kāyasākṣin (vi. 43 c-d), parce qu'il a réalisé la *nirodhasamāpatti* (vi. 43 c, viii. 33 a).

4. En raison de la délivrance, le Prajñāvimukta (vi. 64 a-b).

5. En raison du recueillement et de la délivrance, l'Ubhayatobhāgavimukta (vi. 64 a-b)

Donc, du point de vue de la dénomination, sept.

**63** c. Ils sont six. [1]

Ces sept, du point de vue des faits *(dravyatas)*, sont six.

**63** d. Deux dans chacun des trois chemins. [2]

Dans le chemin de vue, deux *pudgalas*, le Śraddhānusārin et le Dharmānusārin ; lesquels, dans le chemin de méditation, deviennent le Śraddhādhimukta et le Dṛṣṭiprāpta, et, dans le chemin d'Arhat *(aśaikṣamārga)*, le Samayavimukta et l'Asamayavimukta. [10 a]

Le Śraddhānusārin, (1) au point de vue des facultés, est de trois espèces : ses facultés sont faibles par définition ; mais elles peuvent être ou faibles-faibles, ou faibles-moyennes, ou faibles-fortes ; (2) au point de vue de la famille, de cinq espèces : de la famille du *parihāṇadharman* (°*dharmagotraka*), etc. (vi. 56) ; (3) au point de vue du chemin, de quinze espèces : suivant qu'il se trouve dans une des huit *kṣāntis* ou dans l'un des sept *jñānas* (vi. 26-27) ; (4) au point

1. de dag drug = [*ṣaḍ vaite*]
2. ḥdi ltar lam gsum la gñis gñis = [*evaṃ mārgatraye dvikam* //]

de vue du détachement, de soixante-treize espèces : 1. lié de tous les liens du Kāmadhātu *(sakalabandhana)*, 2-10. détaché d'une ..... de neuf catégories des liens du Kāmadhātu ; 11-19. détaché d'une ..... de neuf catégories des liens du premier *dhyāna*, et ainsi de suite jusqu'à l'*ākiṃcanya* inclusivement. Huit fois neuf — détachement du Kāma, des quatre *dhyānas*, de trois *arūpyas* — font soixante-douze, plus le *sakalabandhana*, soixante-treize ; (5) au point de vue de la personne physique *(āśraya)* de neuf espèces : né dans un des trois *dvīpas* (à l'exception de l'Uttarakuru), né dans un des six cieux du Kāmadhātu. Au dessus le chemin de la vue fait défaut.

En tenant compte de tous ces éléments de différence, on obtient 147825 espèces de Śraddhānusārin.

Le calcul relatif aux autres saints s'établit d'après les mêmes éléments, avec les différences de droit. [1]

Quel est le saint qu'on appelle Ubhayatobhāgavimukta, ' doublement délivré ' ? Quel est celui qu'on nomme Prajñāvimukta, ' délivré par la *prajñā* ' ?

**64** a-b. Celui qui possède la ' destruction ' est le ' doublement délivré ' ; l'autre est le délivré par la *prajñā*. [2]

1. Pour le *dharmānusārin*, 3 sortes de facultés, 1 seul *gotra*, 15 chemins, 73 sortes de détachement, 9 personnes physiques, soit un total de 29565.

Pour le *śraddhādhimukta*, à le considérer au seizième moment (à l'acquisition du fruit, vi. 31), on a 3 sortes de facultés, 5 *gotras*, 1 chemin, 73 détachements, 9 personnes physiques = 9855.

Vyākhyā : Bhagavadviśeṣa remarque : « Il y a douze sortes de *śraddhādhimukta* du point de vue du chemin, parce qu'il se trouve dans le chemin de *bhāvanā* ». Nous ne comprenons pas avec quelle intention il s'exprime ainsi .....

La Vyākhyā examine les diverses sortes de *śraddhādhimukta* dans sa carrière jusqu'à la qualité d'Arhat (35235) ; de *dṛṣṭiprāpta* à l'acquisition du fruit (1971 : pas de différence pour le *gotra*), dans sa carrière jusqu'à la qualité d'Arhat (7047) ; de *kāyasākṣin* (lequel est ou bien un *śraddhādhimukta* ou bien un *dṛṣṭiprāpta*), de *prajñāvimukta*, d'*ubhayatobhāgavimukta*. La Vyākhyā discute les calculs de Bhagavadviśeṣa.

2. ḥgog thob gñis pa las rnam grol / śes rab kyis ni cig śos so = *nirodhalābhy ubhayato vimuktaḥ* [*prajñayetaraḥ*] /

Aṅguttara, iv. 452, Puggalapaññatti, p. 14. — Aṅguttara, iv. 77.

Saṃyukta, 50, 18. — Le Bouddha dit à Śāriputra : De ces cinq cents Bhikṣus,

Celui qui est entré dans la *nirodhasamāpatti* (vi. 43 c-d), c'est-à-dire le *nirodhasamāpanna*, est nommé ' doublement délivré ', parce que, par la force de la *prajñā* et du recueillement *(samādhi)*, il est délivré du *kleśāvaraṇa* et du *vimokṣāvaraṇa*. [1]

L'autre est le ' délivré par la *prajñā* ', parce que, par la force de la *prajñā*, il est délivré du *kleśāvaraṇa*.

Bhagavat a dit : « Celui qui a abandonné les cinq passions d'ici-bas [10 b] et qui n'est pas sujet à la chute, est un Śaikṣa complet ». [2] On demande ce qu'il faut pour qu'un Śaikṣa soit complet.

**64** c-d. C'est au point de vue du recueillement, des facultés, du fruit qu'un Śaikṣa est dit être complet. [3]

Le Śaikṣa complet est de trois sortes, complet par le fruit, les facultés, le recueillement.

Complet au point de vue du fruit seulement, l'Anāgāmin de la classe *śraddhādhimukta* (vi. 31 c) et qui n'est pas *kāyasākṣin* (vi, 43).

Complet au point de vue des facultés seulement, le saint de la classe *dṛṣṭiprāpta* (vi. 32) non détaché du Kāmadhātu.

Complet au point de vue du fruit et des facultés, l'Anāgāmin de la classe *dṛṣṭiprāpta* qui n'est pas *kāyasākṣin*.

Complet au point de vue du fruit et du recueillement, l'Anāgāmin de la classe *śraddhādhimukta* qui est *kāyasākṣin*.

quatre-vingt-dix obtiennent les trois *vidyās* (Kośa, vii. 45 c), quatre-vingt-dix la double délivrance ; les autres sont *prajñāvimukta* (comparer Saṃyutta, i. 191). — Vibhāṣā, 62, 4 : Les *vidyās* avec les huit *vimokṣas*, c'est la double délivrance.

1. Le *kleśāvaraṇa*, c'est l'obstacle ou lien que constituent les passions.

Le *vimokṣāvaraṇa*, c'est l'obstacle — à savoir l'impuissance *(akarmaṇyatā)* corporelle et mentale — qui s'oppose à la production des huit *vimokṣas* (viii. 32a).

2. *klesān prahāyeha hi yas tu pañca ahāryadharmā* [*paripūrṇaśaikṣaḥ*]

Paramārtha suit ce texte. Hiuan-tsang suit une leçon *ahāryadharmo 'paripūrṇaśaikṣaḥ*, et traduit : « Ayant abandonné cinq *kleśas*, étant inébranlable, il n'est pas nommé Śaikṣa complet ». Glose de l'éditeur : « Bien que complet pour les facultés et le fruit, il n'a pas obtenu la *nirodhasamāpatti* ».

3. sñoms mjug dbaṅ po ḥbras rnams kyis / slob pa yoṅs rdzogs śes byaḥo = [*samāpattīndriyaphalaiḥ śaikṣasya paripūrṇatā* //]

Sur le Bhikṣu *paripūra*, *aparipūra*, Aṅguttara, iv. 314.

Complet au point de vue du fruit, des facultés, du recueillement, l'Anāgāmin de la classe *dṛṣṭiprāpta* qui est *kāyasākṣin*. [11 a]

Un Śaikṣa ne peut être complet au point de vue du recueillement seul, car la *nirodhasamāpatti* suppose le fruit d'Anāgāmin, et par conséquent la ' plénitude ' ou perfection au point de vue du fruit. De même un Śaikṣa ne peut être complet au point de vue des facultés et du recueillement seulement.

**65** a. L'Aśaikṣa est complet à deux points de vue. [1]

Au point de vue des facultés et du recueillement. Point d'Aśaikṣa en effet qui ne soit complet au point de vue du fruit : par conséquent la perfection au point de vue du fruit n'est pas comptée comme perfection.

Le *prajñāvimukta* (vi. 64) qui est *asamayavimukta* (vi. 56) est complet au point de vue des facultés.

L'*ubhayatobhāgavimukta* qui est *samayavimukta* est complet au point de vue du recueillement.

L'*ubhayatobhāgavimukta* qui est *asamayavimukta* est complet au point de vue des facultés et du recueillement.

De nombreuses espèces de chemins ont été nommées : *laukika-mārga, lokottara ; darśana, bhāvanā, aśaikṣa ; prayoga, ānantarya, vimukti, viśeṣamārga.* En résumé, combien d'espèces de chemins ?

**65** b-d. En résumé, le chemin est de quatre espèces, *prayoga, ānantarya, vimukti* et *viśeṣamārga.* [2]

Le *prayogamārga,* chemin d'application ou d'exercice préparatoire, est le chemin par lequel et à la suite duquel naît l'*ānantarya-mārga.* [3]

1. gñis kyis mi slob yoṅs su rdzogs = [*dvābhyām aśaikṣasya*]

2. mdor na lam ni rnam bzhi ste / khyod par can daṅ rnam grol daṅ / bar chad med daṅ sbyor zhes bya = [*caturvidho mārgaḥ samāsataḥ / saviśeṣavimuktyānantaryaprayogasāhvayaḥ //*]

3. *prayogamārgo yasmād ānantaryamārgotpattiḥ.* — Par conséquent les

L'*ānantaryamārga*, chemin qui ne peut être empêché (vi. 28 b), [11 b] est le chemin par lequel est abandonné un obstacle *(āvaraṇa)* (vi. 64 a-b, 77). [1]

Le *vimuktimārga*, chemin de délivrance, est le premier chemin qui naisse délivré de l'obstacle abandonné au moyen de l'*ānantaryamārga*. [2]

Le *viśeṣamārga*, chemin d'excellence, est le chemin différent des précédents. [3]

Quel est le sens du mot *mārga*, chemin ? [4] — Le chemin est chemin du Nirvāṇa parce qu'il y va d'ici, ou bien parce que c'est par lui que le Nirvāṇa est cherché. [5]

Mais comment le *vimuktimārga* et le *viśeṣamārga* sont-ils des chemins ? En effet, c'est du *prayoga* et de l'*ānantarya* que dépend l'acquisition du Nirvāṇa. — Parce que le *vimuktimārga* et le *viśe-*

'*dharmas* mondains suprêmes', *laukikāgradharmas* (vi. 19 b-c) sont *prayogamārga*. — Le chemin que constituent les *kṣāntis* (vi. 18 c) est aussi *prayogamārga*, mais *prayogamārga* éloigné *(viprakṛṣṭa)* (Vyākhyā). C'est à titre d'exemple que Vasubandhu parle ici du 'chemin préparatoire proche'.

1. Dans le 'perfectionnement des facultés' *(indriyasaṃcāra*, vi. 60 c-d) et ailleurs, l'*ānantaryamārga* n'est pas abandon d'*āvaraṇa*.

2. Le *vimuktimārga* est le moment de pensée qui suit immédiatement l'abandon de l'*āvaraṇa* : les moments qui suivent le *vimuktimārga* peuvent lui être semblables : « Je suis délivré ! », et sont, comme lui, des 'chemins délivrés' ; mais ils reçoivent le nom de *viśeṣamarga*.

3. Sur *viśeṣamārga*, vi. 32 c-d, 61 d-62 b, vii. 18 c. — Les moments de pensée qui suivent le seizième moment *(vimuktijñāna)* de l'*abhisamaya*, et qui lui sont semblables *(tajjātīya)* ; de même, toute 'continuation' d'un *vimuktijñāna* ; le *kṣayajñāna* prolongé (vi. 45 a). Et encore le chemin qui a pour objet les 'béatitudes' *(sukhavihāra)* ou la prise de possession de certains biens spirituels *(vaiśeṣikaguṇābhinirhāra)*, voir viii. 27 c.

Paramārtha traduit par une glose : « Le *viśeṣamārga*, c'est les autres chemins qui naissent à la suite du *vimuktimārga*, c'est-à-dire les chemins de *samādhi*, *abhijñā*, *indriyasaṃcāra*, etc. »

4. Ci-dessous, p. 279, note 3.

5. *eṣa hi nirvāṇasya panthās tena tadgamanād iti / loke yena gamyate sa mārga iti pratītaḥ / anena ca nirvāṇaṃ gamyate prāpyate tasmān mārga iti deśayati / mārgayanty anena veti mārga anveṣaṇa iti dhātuḥ paṭhyate* (10.302) / *yena nirvāṇam anviṣyate sa mārgaḥ*.

*ṣamārga* sont pareils aux chemins d'abandon *(prahāṇamārga* = l'*ānantarya* par excellence) au point de vue de leur objet (les vérités), de leurs aspects (seize *ākāras*, impermanence, etc.), de leur pureté *(anāsrava)*; ils s'en distinguent en étant supérieurs *(adhimātratara)*, car ils ont pour causes toutes les causes des chemins d'abandon plus les chemins d'abandon eux-mêmes [1]. Et encore parce que, au moyen de ces deux chemins, on obtient des chemins de plus en plus élevés : [le *vimuktimārga* est nécessaire pour l'acquisition d'un nouvel *ānantaryamārga*]. Ou bien parce que, par ces deux chemins, on entre dans le Nirvāṇa *nirupadhiśeṣa*. [2]

Le chemin *(mārga)* est aussi nommé *pratipad*, route, parce que, par lui, on arrive au Nirvāṇa. [3]

Il y a quatre routes : route difficile à lente, à rapide intelligence ; route facile à lente, à rapide intelligence. [4]

**66** a. Le chemin appartenant aux *dhyānas* est la route facile. [5]

Le chemin *(prayoga*, etc.), pratiqué en prenant point d'appui sur les *dhyānas*, c'est-à-dire pendant qu'on est en *dhyāna*, est la route facile *(sukhā pratipad)* [12 a]. Car les *dhyānas* sont munis des

1. Le Bhāṣya dit tout cela en deux mots : *tajjātīyādhimātrataratvāt.*

2. *uttarottaraprāpanān nirupadiśeṣapravcśād vā.*

Cette seconde phrase est glosée : *yasmād vā tābhyāṃ nirupadhiśeṣaṃ nirvāṇaṃ praviśati ya[d]utpattau nirupadhiśeṣanirvāṇapravcśaḥ.* — Sur les deux Nirvāṇas, ci-dessus p. 211.

D'autres traduisent : Parce que, au moyen de ces chemins, grâce à l'acquisition de chemins de plus en plus élevés, on entre dans le *nirupadhiśeṣa*.

3. *nirvāṇapratipādanād iti yasmād anena nirvāṇaṃ pratipadyata ity arthaḥ.* — *Magga* distinct de *paṭipadā*, Aṅg. ii. 79, Majjh. i. 147.

4. Madhyama, 29, Ekottara, 33, Dīrgha, 12, 6, Dharmaskandha, 2, 19, Prakaraṇa, 7, 7, Vibhāṣā, 93, 12-94, 8. — Dīgha, iii. 228, 229 (deux groupes de quatre), Vibhaṅga, 331 (parle de *samādhi* sans autre précision), Nettipakaraṇa, 113, Visuddhi, 85 *(catubbidho [samādhi] dukkhāpaṭipadādandhābhiññādivasena)*.

Quatre paṭipadās différentes, Childers, 364 b.

5. bsam gtan dag gi lam rnams sla = *dhyāneṣu mārgaḥ pratipat sukhā.*

Bien que la lecture *lam rnam(s) sla* soit donnée dans la Kārikā et dans le Bhāṣya, on doit corriger *lam lam sla* (lam = *mārga* = *pratipad)*; Paramārtha : *mārga* = tao, *pratipad* = hing.

membres (viii. 1, 10) et présentent un équilibre parfait du calme *(śamatha)* et de la contemplation *(vipaśyanā)* : il en résulte que, dans les *dhyānas*, la route coule sans effort. [1]

**66** b. Appartenant aux autres terres, route difficile. [2]

Le chemin dans l'*anāgamya*, le *dhyānāntara*, les *ārūpyas*, est la route difficile *(duḥkhā pratipad)*. Car ces recueillements ne sont pas munis des membres, car le calme et la contemplation n'y sont pas équilibrés. Dans l'*anāgamya* et dans le *dhyānāntara*, le pouvoir de contemplation, grand, l'emporte sur le calme, petit. L'inverse dans les *ārūpyas*.

Ces deux routes,

**66** c-d. Quand l'intelligence est molle, route à lente intelligence ; dans le cas contraire, route à intelligence rapide. [3]

Lorsque les facultés sont molles, que la route soit facile ou difficile, la route est ' à lente intelligence ' *(dhandhābhijñā)* ; lorsque les facultés sont aiguës, la route est ' à intelligence rapide '.

La route est dite ' à lente intelligence ', lorsque l'*abhijñā*, intelligence ou *prajñā*, y est lente *(dhandhā abhijñāsyām)*. *Abhijñā* est l'équivalent de *prajñā*, *dhandha* l'équivalent de *manda*. — De même, la route est ' à intelligence rapide ' lorsque l'*abhijñā* y est rapide *(kṣipra)*, c'est-à-dire lorsque la *prajñā* y est aiguë.

Ou bien on peut expliquer : l'*abhijñā* d'une personne d'esprit mou, est lente .. ; l'*abhijñā* d'une personne d'esprit aigu, est rapide.

1. *caturdhyānamārgaḥ sukhā pratipat / aṅgaparigrahaśamathavipaśyanāsamatābhyām ayatnavāhitvāt.*

Pour la Vyākhyā, ce sont les *dhyānas (dhyānāni)* qui « coulent sans qu'un effort soit nécessaire » *(ayatnavāhīni)*. Pour Paramārtha : « les chemins sont, dans les *dhyānas*, réalisés sans effort ». — ḥbad mi dgos par raṅ gis ṅaṅ gis ḥbyuṅ baḥi phyir = « parce que, sans qu'effort soit nécessaire, [les chemins] surgissent d'eux-mêmes aisément ». — Voir vi. 71 d, viii. 23 a.

2. sa gzhan dag gi dka ba yin = [*duḥkhānyabhūmiṣu* /]

3. blo rtul mṅon śes bul ba ste / cig śos kyi ni mṅon śes myur = [*dhandhābhijñā mandabuddheḥ kṣiprābhijñetarasya tu* //]

Le chemin reçoit le nom de *bodhipākṣika* [1]. Il y a trente-sept *bodhipākṣikas*, à savoir les quatre *smṛtyupasthānas*, les quatre *samyakpradhānas* [2], les quatre *ṛddhipādas*, les cinq *indriyas*, les cinq *balas*, les sept *bodhyaṅgas*, les huit *āryamārgaṅgas*. [3]

1. Sur l'histoire de cette expression et ses premiers emplois, les remarques de E. Hardy, préface du Nettippakaraṇa, et de Mrs Rhys Davids, préface du Vibhaṅga. — Saṃyutta, v. 227, les *bodhapakkhiyas* sont les *indriyas;* Vibhaṅga, 249, les *bodhipakkhikas* sont les 'membres de la Bodhi'; Visuddhimagga, 678, liste classique; Paṭisambhidā, ii. 160.

Les trente-sept, sans être isolés d'autres *dharmas* bons, font groupe dans Aṅguttara, i. 39 et souvent.

Liste classique des trente-sept, Dīgha, ii. 120; Lotus, 430; Childers, 92; Spence Hardy, Manual, 497; Kern, Manual; Milinda, trad. ii. 207; Lalita (Rājendralāl), 8, 218; Dharmasaṃgraha, 43; Mahāvyutpatti, 38-44; Dharmaśarīra, le petit recueil du Turkestan, Stönner, Ac. de Berlin, 1904, p. 1282 *(bodhapākṣika)*. — Les trente-sept sont la *maggabhāvanā*, Vinaya. iii. 93, iv. 126. [Ils embrassent le chemin préparatoire, etc.; voir Kośa, vi. 70].

Listes aberrantes. — Les Vibhajyavādins (Vibhaṣā, 96, 17) ont une liste de 41, ajoutant les quatre Āryavaṃśas (Kośa, vi. 7). — Netti, 112, admet 43 *bodhipakkhikas*, plaçant, dit le commentaire, six *saṃjñās* avant les « mémoires »: *anicca, dukkha, anatta, pahāna, virāga, nirodhasaññā* (voir Aṅguttara, i. 41). — Buddhaghosa (Aṅguttara, i. éd. de 1883, p. 98) signale une liste qui comporte 3 *satis*, 3 *padhānas*, 3 *iddhipādas*, 6 *indriyas*, 6 *balas*, 8 *bodhyaṅgas*, 9 *maggaṅgas;* par contre Aṅguttara, i. 53, six *bodhyaṅgas* (la mémoire étant omise); et Bhavya nous apprend que certains docteurs rangent les *brahmavihāras* (Bienveillance, etc.) parmi les *bodhyaṅgas*.

Le « Bodhivakṣo (vṛkṣa ?) » de Nanjio, 792, est peut-être le Bodhipakṣanirdeśa de Mahāvyutpatti, 65, 57 et de Kandjour, Mdo, 16.

2. Lecture de la Vyākhyā. — Hiuan-tsang a *toán* = couper = *prahāṇa;* mais Paramārtha traduit exactement *k'īn* = effort = *prayatna, utsāha, vīrya, vyavasāya*. La version tibétaine, spoṅ ba = *prahāṇa*. — Toutes les sources sanscrites (Lalita, p. 33, etc.) donnent *prahāṇa*. — Voir p. 283, n. 3, p. 285, n. 1.

3. Hiuan-tsang s'écarte de l'original. Il traduit:

Le chemin est aussi nommé *bodhipākṣikāḥ dharmāḥ*. Combien sont-ils et quel est le sens de ce mot? La Kārikā dit:

Les *bodhipākṣikas* sont trente-sept, à savoir les quatre *smṛtyupasthānas*, etc.; la Bodhi, c'est *kṣaya* et *anutpāda;* comme ils lui sont favorables, ils sont nommés *bodhipākṣikas*.

Le Bhāṣya dit: Le Sūtra enseigne qu'il y a trente-sept *bodhipākṣikas:* quatre *smṛtyupasthānas* ..... huit *mārgāṅgas*. Les deux connaissances du *kṣaya* et de l'*anutpāda* sont nommées Bodhi [12 b]. Il y a trois espèces de Bodhi: *śrāvakabodhi, pratyekabodhi, anuttarā bodhi*. — Ces deux connaissances sont nommées

**67** a-b. Le *kṣayajñāna* avec l'*anutpādajñāna*, c'est la Bodhi. [1]

Le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna*, c'est la Bodhi [12 b] qui, en raison de la différence des saints qui l'obtiennent, est triple : *śravakabodhi, pratyekabuddhabodhi, anuttarā samyaksaṃbodhi.* En effet, par ces deux *jñānas*, on abandonne complètement l'ignorance *(aśeṣāvidyāprahāṇāt)* [2] ; par le premier, on sait en toute vérité *(avabodha)* que la tâche est accomplie ; par le second, on sait que la tâche ne sera plus à accomplir. [3]

**67** b-c. Parce qu'ils lui sont favorables ou conformes, trente-sept *dharmas* sont ses adjuvants. [4]

Parce qu'ils sont favorables *(anuloma)* à la Bodhi, trente-sept *dharmas* sont *bodhipakṣya*, adjuvants, auxiliaires de la Bodhi. [5]

Bodhi, parce que les *anuśayas* sont complètement détruits, parce que le saint sait en vérité qu'il a fait ce qu'il avait à faire et n'aura plus à le faire. — Les trente-sept *dharmas* sont favorables à la Bodhi et sont par conséquent nommés *bodhipākṣikas*. Ces trente-sept sont-ils chacun différents dans leur nature ? Non. La stance dit : .....

1. zad daṅ mi skye śes pa ni / byaṅ chub = [*kṣayānutpādayor jñānaṃ bodhiḥ*]

Sur ces deux *jñānas*, vi. 50, vii. 1, 4 b, 7.

2. La *prajñā* d'un Pṛthagjana ou d'un Śaikṣa n'est pas nommée *bodhi* parce qu'elle n'est pas délivrée de l'ensemble de l'ignorance relative aux trois sphères.

3. La tâche est accomplie : *duḥkhaṃ me parijñātaṃ ;* elle ne sera plus à accomplir : *duḥkhaṃ me parijñātaṃ na punaḥ prahātavyaṃ.*

Les deux *jñānas* supposent les facultés aiguës. [Corrigeons : le second *jñāna* suppose ...]

4. de daṅ mthun ñid phyir / sum cu rtsa bdun deḥi phyogs mthun = *tadānulomyataḥ / saptatriṃśat tu tatpakṣāḥ.*

5. Vibhāṣā, 96, 8 : Pourquoi sont-ils nommés *bodhipākṣikas ?* .... — Les *kṣaya* et *anutpādajñāna* reçoivent le nom de Bodhi parce qu'ils comportent l'intelligence *(budh)* complète des quatre vérités. Si un *dharma* est favorable à cette intelligence complète .... il reçoit le nom de *bodhipākṣika.*

Définition de la Bodhi dans les sources Yogācāra, Bodhisattvabhūmi, I, vii. MS. Cambridge, fol. 37 (analyse dans Muséon, 1911, p. 170). — Samantapāsādikā, i. 139, explique les divers emplois du mot, *arahattamaggañāṇa, sabbaññutañāṇa*, etc.

Buddha s'entend du Śrāvaka, du Pratyeka et de l'Anuttarasamyaksaṃbuddha (Deva, Catuḥśatikā, 498) : tous trois possèdent la Bodhi comme Vasubandhu la définit ici. — Kośa. i. 1, trad. p. 1-2.

Bodhi = *prajñā* pure, ci-dessous p. 289.

**67** d. Trente-sept au point de vue du nom, qui constituent dix choses.[1]

Quelles sont ces dix choses ?

**68** a-c. Foi, énergie, mémoire, *prajñā*, recueillement, indifférence, joie, résolution, moralité, aptitude.[2]

Comment cela ?

**68** d-**69** b. Le *smṛtyupasthāna* est *prajñā* ; le *vīrya* reçoit le nom de *samyakpradhāna* ; les *ṛddhipādas* sont les *samādhis*.[3]

Les *smṛtyupasthānas*, les *samyakpradhānas*, les *ṛddhipādas* sont, de leur nature, *prajñā*, *vīrya*, *samādhi*.

i. Nous avons donc d'abord cinq choses, *śraddhā*, *vīrya*, *smṛti*, *samādhi*, *prajñā*, qui, sous leurs propres noms, font les cinq facultés *(indriyas)* et les cinq forces *(bala)*.

Parmi ces cinq choses. la *prajñā* constitue : a. les quatre *smṛtyupasthānas*[4], b. un des membres de la Bodhi *(bodhyaṅga)*, le *dharmapravicayasaṃbodhyaṅga*, c. un des membres du chemin *(mārgāṅga)*, la *samyagdṛṣṭi*.

Le *vīrya* constitue : a. les quatre *samyakpradhānas* ; b. un des *bodhyaṅgas*, le *vīryasaṃbodhyaṅga* ; c. un des *mārgāṅgas*, le *samyagvyāyāma*.

Le *samādhi* constitue : a. les quatre *ṛddhipādas*, b. un des *bodhy-*

1. miṅ gi sgo nas rdzas su bcu = *nāmato* [*dravyato daśa* ||]. — Vibhāṣā, 96, 7, trois opinions, dix, onze, douze choses, voir p. 284-285. — Grand Véhicule, neuf choses, parce que le *samyaksaṃkalpa* est *prajñā*.

Le *saṃkalpa* est intimement lié à *vāc*, *karmānta*, *ājīva*, iv. p. 36. — Voir définition Dīgha, ii. 312 : *sammāsaṃkappa* = *nekkhamma*, *avyāpāda*, *avihiṃsāsaṃkappa*. — Ci-dessous p. 289, 291.

2. dad daṅ brtson ḥgrus dran pa daṅ / śes rab tiṅ ḥdzin btaṅ snoms dga / rtog daṅ thsul khrims śin tu sbyaṅs. — Paramārtha a un ordre différent : *śraddhā vīrya smṛti samādhi prajñā prīti upekṣā* et *praśrabdhi śīla saṃkalpa*, ce qui peut donner : *śraddhā vīryaṃ smṛtiḥ śāntiḥ (?) prajñā prītir upekṣaṇam (?)* / *praśrabdhiḥ śīlasaṃkalpau*.

3. dran pa ñer gzhag śes rab ste / brtson ḥgrus yaṅ dag ḥjog śes bya / rdzu ḥphrul rkaṅ pa tiṅ ḥdzin to = *prajñā hi smṛtyupasthitiḥ* // *vīryaṃ samyakprahāṇākhyam ṛddhipādāḥ samādhayaḥ* /

4. Ceci a été expliqué ci-dessus p. 160.

*aṅgas*, le *samādhisaṃbodhyaṅga*, c. un des *mārgāṅgas*, le *samyaksamādhi* [13 a].

La *smṛti* constitue : a. un des *bodhyaṅgas*, le *smṛtisaṃbodhyaṅga*, b. un des *mārgāṅgas*, la *samyaksmṛti*.

ii. Qu'avons-nous en outre qui ne soit pas ces cinq premières choses ? — Parmi les membres de la Bodhi, le *prītisaṃbodhyaṅga*, le *praśrabdhisaṃbodhyaṅga* (ii. 25, trad. p. 158), l'*upekṣāsaṃbodhyaṅga* ; parmi les membres du Chemin, le *samyaksaṃkalpa* et les trois membres de moralité *(śīlāṅga)* — *samyagvāc, samyakkarmānta, samyagājīva* — qui sont comptés comme étant une chose, moralité.

On a donc cinq plus cinq. Les *bodhipākṣikas* sont donc dix choses.

D'après les Vaibhāṣikas, on compte onze choses : la *samyagvāc* et le *samyakkarmānta* forment ensemble une chose, le *samyagājīva* est une autre chose (Voir iv. 85 c-d). Donc la moralité *(śīla)* compte pour deux choses à ajouter aux neuf précédentes. [1]

On a dit que les *smṛtyupasthānas*, les *samyakpradhānas*, les *ṛddhipādas* ont pour nature la *prajñā*, le *vīrya*, le *samādhi*.

**69** c-d. Définition d'après l'essentiel ; ils sont aussi toutes les qualités nées de l'exercice. [2]

Les définitions qui précèdent visent l'élément principal *(yathāpradhānam)* des *smṛtyupasthānas*, etc. ; mais tous ces adjuvants de la Bodhi sont aussi un ensemble de ' qualités ' *(guṇa)*, pures ou impures, nées de l'exercice *(prāyogika)* (ii. 71 b), de l'audition, de la réflexion, de la méditation. [3] [13 b]

1. Au point de vue « intentionnel » *(abhiprāyavaśāt)*, il n'y a pas de mal à diviser ainsi la moralité en deux. Mais si on compte les choses au propre *(mukhyavṛttyā)*, on aura seize choses, la moralité comptant pour sept *(avijñapti*, etc.).

2. gtso bo smos pa(s) de dag ni / sbyor byuṅ yon tan kun kyaṅ yin = *pradhānagrahaṇe*[*naite*] *sarve prāyogikā guṇāḥ* //

3. Par exemple les *smṛtyupasthānas* sont principalement *prajñā*, mais ils sont aussi *vīrya*, etc. — La *prajñā* y est le principal, l'essentiel, parce que les autres qualités sont présentes par sa force.

Qualités nées de l'exercice, non pas les qualités « innées » *(upapattilabhya)*.

Pourquoi le *vīrya*, énergie, reçoit-il le nom de *samyakpradhāna* ? — Parce que le corps, la voix et l'esprit sont, par le *vīrya*, correctement mis en action *(pradhīyante)*.[1]

Pourquoi le *samādhi*, recueillement, reçoit-il le nom de *ṛddhipāda*[2] ? — Parce que le recueillement est le fondement *(pāda = pratiṣṭhā)* de la *ṛddhi*, c'est-à-dire de la « réussite » de toutes les qualités ou biens spirituels *(sarvaguṇasaṃpatti)*.

Mais certains docteurs [, les Vaibhāṣikas,] soutiennent que la *ṛddhi* est recueillement, et que les quatre, *chanda*, souhait, *citta*, pensée, *vīrya*, énergie, *mīmāṃsā*, examen, sont les 'pieds', *pādas*, de la dite *ṛddhi*: ils devraient donc dire que les *bodhipākṣikas* sont treize choses en ajoutant à leur liste de onze le *chanda* et le *citta*. En outre, affirmer que la *ṛddhi* est recueillement, c'est contredire le Sūtra qui définit la *ṛddhi* : « Qu'est-ce que la *ṛddhi* ? — L'ascète accomplit diverses œuvres de pouvoir miraculeux ; étant un, il devient multiple »[3],

1. *tena hi samyak kāyavāgmanāṃsi pradhīyante. — pradhīyante = dhāryante niyamyante pravartyante vā kadācid aneneti pradhānam.*

2. *ṛddhipādāḥ samādhaya iti kuta etat / tatpratiṣṭhitatvāt.* — Vyākhyā : *sarvaguṇasaṃpattilakṣaṇā ṛddhis tasmin samādhau pratiṣṭhitā*, donc *samādhi = ṛddheḥ pādaḥ = ṛddheḥ pratiṣṭhā.*

Sur les *ṛddhipādas*, Majjhima, i. 103, Saṃyutta, v. 254, Aṅguttara, iv. 309 (survie, voir Kośa, ii. 10 a, trad. p. 124) ; Vibhaṅga. 216 ; Sūtrālaṃkāra, xviii. 51 ; Madhyamakāvatāra, iv. 1 (trad. dans Muséon), Mahāvyutpatti, 40, Dharmasaṃgraha, 46.

La formule est classique (Digha, iii, 221 = Mahāvyutpatti, 40) *chandasamādhiprahāṇasaṃskārasamanvāgata ṛddhipāda* .... [Le pâli a *padhāna* et *vimaṃsā*]. — Le Sūtra dit : *chandaṃ cāpi bhikṣavo bhikṣur adhipatiṃ kṛtvā labhate samādhiṃ so 'sya bhavati cchandasamādhiḥ / cittam .... vīryaṃ .... mīmāṃsāṃ cāpi bhikṣavo bhikṣur adhipatiṃ kṛtvā labhate samādhiṃ so 'sya bhavati mīmāṃsāsamādhiḥ.* — Childers p. 364 b, 390 b.

Pour Vasubandhu *ṛddhipādāḥ = ṛddhihetavaḥ ;* les recueillements sont les causes de la *ṛddhi;* et les recueillements eux-mêmes procèdent de *chanda, vīrya*, etc. — Sur *ṛddhi*, Kośa, vii. 42.

3. Voir vii. 42. — *anekavidham ṛddhiviṣayaṃ pratyanubhavati / eko bhūtvā bahudhā bhavati .... brahmalokaṃ kāyena vaśe vartayata iti iyam ucyata ṛddhiḥ /* (Mahāvyutpatti, 15, Aṅguttara, iii. 280, Dīgha, i. 77) *ṛddhipādāḥ katame / chandasamādhiḥ / vīryasamādhiḥ / cittasamādhiḥ / mīmāṃsāsamādhiḥ / ima ucyanta ṛddhipādā iti.* — Hiuan-tsang donne l'essentiel de ce Sūtra (dont Vasubandhu copie seulement les premiers mots),

et le reste.[1]

Pourquoi la *śraddhā*, le *vīrya*, etc., reçoivent-ils les noms de facultés *(indriya)* et de forces *(bala)* ? [14 a] — Suivant qu'ils sont faibles *(mṛdu)* ou forts *(adhimātra)*, car les facultés peuvent, les forces ne peuvent pas être meurtries ou écrasées *(avamardanīya)*[2]. (Vibhāṣā, 141, 9)

et conclut : « Le Bouddha dit ici que la *ṛddhi* est le fruit du recueillement et que les ' pieds ' sont les *samādhis* nés du *chanda*, etc. »

1. Saṃghabhadra (xxiii. 6, 43 a 7) réfute Vasubandhu.

Ici le Sautrāntika (= Vasubandhu) dit : Il y a d'autres maîtres qui disent que la *ṛddhi* est *samādhi* ; que les pieds de la *ṛddhi* sont le *chanda*, etc. Ces maîtres devraient admettre que les *bodhipākṣikas* sont, de leur nature, treize choses, en ajoutant *chanda* et *citta*. En outre, ils contredisent le Sūtra qui dit : « Je vous explique les *ṛddhipādas*. La *ṛddhi*, c'est-à-dire : il « éprouve » divers *ṛddhiviṣayas* ..... ; le *pāda*, c'est-à-dire les quatre *samādhis* de *chanda*, etc. » Le Bouddha dit que le fruit du *samādhi* est *ṛddhi*, et que le *samādhi* engendré par *chanda*, etc., est *pāda*.

La critique [formulée par Vasubandhu] ne porte pas. Car les maîtres en question soutiennent que le *samādhi* est *ṛddhi* et qu'il est aussi *ṛddhipāda*. Si les *chanda, citta*, etc., sont nommés *pāda*, c'est pour indiquer les quatre sortes de *samādhi* dont ils sont la cause : on désigne le *samādhi*, effet, du nom de sa cause, *chanda*, etc. Le *samādhi* est de deux sortes : celui qui domine *(pradhānībhavati)* dans le stage préparatoire des racines de bien ; celui qui domine dans le stage de plénitude *(niṣpatti)* des dites racines. Le premier est nommé *ṛddhipāda*, le second *ṛddhi*. C'est pourquoi le Sūtra dit : « Le *samādhi* est appelé *chanda-samādhi* quand le Bhikṣu l'obtient sous l'influence prédominante *(adhipatiṃ kṛtvā)* du *chanda* » : ceci vise le *samādhi* du stage préparatoire. — Le Sūtra dit ensuite : « Il produit *chanda* .... il maîtrise, il fixe sa pensée pour la non production des mauvais *dharmas* ..... » (Aṅguttara, i. 39) : ceci vise le *samādhi* du stage de plénitude des racines de bien. L'expression *cittaṃ pragṛhṇāti* indique la Prajñā ; l'expression *cittaṃ praṇidadhāti* indique le *samādhi*, car c'est le caractère du *samādhi* de maîtriser et de fixer. — Le Sūtra dit encore : .....

2. Bhāṣya : *avamardanīyānavamardanīyatvāt*. — Vyākhyā : *tadvipakṣabhūtair antarā samudācārād indriyāṇy avamṛdyante / na tv evaṃ balāni*.

A la *śraddhā* s'oppose l'*āśrāddhya* ; au *vīrya*, le *kausīdya* ; à la *smṛti*, la *muṣitasmṛtitā* ; au *samādhi*, le *vikṣepa* ; à la *prajñā*, l'*asaṃprajanya*.

Vibhāṣā, 141, 9. — *Indriyas*, parce que produisant les bons *dharmas* ; *balas*, parce que rompant les mauvais *dharmas* ; *indriyas*, parce que pouvant être ébranlés, etc.

Atthasālini, 124 : *akampiyaṭṭhena balaṃ veditabbam ... assaddhiye na kampatīti saddhābalam, kosajje na kampatīti viriyabalam* .... (La liste et les explications ne concordent pas, d'ailleurs, avec l'Abhidharma).

Comment s'explique l'ordre des facultés ? — Pour obtenir le résultat *(phala)* auquel on croit *(śraddhā)*, on fait effort *(vīryam ārabhate)*. Quand on s'efforce, il y a *smṛtyupasthiti*. Quand il y a *smṛtyupasthiti*, pour éviter la distraction, on fixe la pensée *(samādhi)*. La pensée étant fixée, naît la connaissance conforme à l'objet *(prajñā)*.

Dans quels stages les divers *bodhipāksikas* sont-ils placés, sont-ils le facteur important ?

Les Vaibhāṣikas disent :

**70.** Ils forment sept groupes qui se distribuent, dans l'ordre, entre le stade de commençant, les *nirvedhabhāgīyas*, la *bhāvanā* et le *darśana*. [1]

Dans le stade de commençant *(ādikārmika)*, les *smṛtyupasthānas*, parce que, dans ce stade, on examine le corps, etc. [2]

Dans les chaleurs *(uṣmagata)*, les ' efforts corrects ' *(samyakpradhāna)*, car, dans ce stade on accroît l'énergie *(vīrya)*, accroissement qui est le principe du progrès *(viśeṣādhigama)*.

Dans les têtes *(mūrdhan)*, les *ṛddhipādas*, car, grâce à eux, on obtient que les racines de bien ne puissent pas être perdues. [3]

Dans les patiences *(kṣānti)*, les facultés *(indriya)*, car la *śraddhā*, le *vīrya*, etc., obtiennent, dans ce stade, la qualité de souverain

1. sde thsan bdun ni go rim bzhin / las ni daṅ po pa dag daṅ / ñes ḥbyed cha mthun rnams daṅ ni / bsom daṅ mthoṅ la rab tu phye

Vyākhyā : *ādikārmikanirvedhabhāgīyeṣv* iti pañcāvasthā ima uktāḥ / *bhāvane darśane ceti* dve avasthe iti saptasv avasthāsu *sapta vargā yathākramaṃ prabhāvyante* vyavasthāpyante pradhānīkriyante vā.

A suivre la version de Paramārtha mot à mot, on a *ādikārmikanirvedhabhāgīyeṣu prabhāvitāḥ* (?) *bhāvanāyāṃ ca dṛśi ca saptavargā yathākramam* //

2. D'après Hiuan-tsang : « Dans le stade de commençant, les *smṛtyupasthānas* parce que la *prajñā*, capable de connaître le corps, etc., y est essentielle.

3. *aparihāṇīyakuśalamūlapraveśatvāt*. — Depuis les têtes, on ne coupe plus les racines de bien (vi. 23 a). — Les *samādhis*, quand on est dans ce stade, deviennent le point d'appui du succès *(samṛddher āśrayībhavanti)*. C'est pourquoi les *ṛddhipādas* sont placés dans les têtes.

*(ādhipatyaprāpta*, voir ii. 2 a-b) du fait que, dans les *kṣāntis*, on n'est plus susceptible de tomber (vi. 23 b). [14 b]

Dans les *dharmas* suprêmes *(agradharmas)*, les forces *(balas)*, car, dans ce stade, la *śraddhā*, le *vīrya*, etc., ne peuvent plus être écrasés soit par les passions — celles-ci n'entrant pas en exercice — soit par d'autres *dharmas* mondains.

Dans le chemin de méditation *(bhāvanāmārga)*, les membres de la Bodhi *(bodhyaṅga)*, car ce chemin est proche de la Bodhi *(bodhyāsanna)*, c'est-à-dire des *kṣaya* et *anutpādajñāna* dont le *darśanamārga* est séparé par le *bhāvanāmārga*.

Dans le chemin de vue *(darśanamārga)*, les membres du chemin *(mārgāṅga)*, car ce chemin est caractérisé par la marche *(gamanaprabhāvita)* : car il va vite. [1]

[Mais, dira-t-on, le *darśanamārga* précède le *bhāvanāmarga*. Pourquoi ne pas respecter cet ordre ?] Le Sūtra nomme les *bodhyaṅgas (bhāvanāmārga)* avant, et les *mārgāṅgas (darśanamārga)* après, afin d'avoir un ordre correspondant au nombre des membres, d'abord sept, ensuite huit. — Le *dharmapravicaya* est à la fois Bodhi et *saṃbodhyaṅga* ; la *samyagdṛṣṭi* est à la fois le Chemin et *mārgāṅga*. (Vibhāṣā, 141, 9)

Telle est la doctrine des Vaibhāṣikas.

D'autres maîtres justifient l'ordre *(ānupūrvī)* des *bodhipakṣyas* sans troubler la succession régulière, en plaçant, comme il convient, d'abord le *darśanamārga*, ensuite le *bhāvanāmārga*.

1. Le *mārga* dans le monde consiste *(prabhāvita)* en marche : *mārga*, ' parce qu'on va au moyen du *mārga* ' ; ou bien ' parce qu'il va '. Comme on dit : ce chemin *(panthan)* va à Pāṭaliputra. Le *darśanamārga* est plus caractérisé *(prabhāvita)* par la marche que le *bhāvanāmārga* parce qu'il va vite *(tasyāśugāmitvāt)*. Celui qui le possède *(tadvān)* va aussi vite par lui : on va par le *bhāvanāmārga* en beaucoup de temps, car il se prolonge de terre en terre.

Vibhāṣā, 91, 9. — Le sens de « membre du chemin » est le sens de « recherche » *(mārga)* et de « marche ». Le chemin de vue, rapide, sans que la pensée s'interrompe, a le sens de « marche joyeuse ». Les membres du chemin y sont donc l'essentiel. Le sens de « membre de la Bodhi » est le sens de « comprendre ». Ces membres sont donc l'essentiel du chemin de méditation qui, par ses neuf stades, comprend à plusieurs reprises.

1. Les *smṛtyupasthānas*, en vue de refréner *(nigraha)* les pensées *(buddhi)* qui se dispersent naturellement, distraites par la variété des objets *(bahuvidhaviṣayavyāsekavisārin)*. Les quatre *smṛtyupasthānas* ligottent la pensée, car il est dit dans le Sūtra : « ..... en vue d'expulser les idées de désir [1] qui ont leur point d'appui dans la soif *(gardhāśritānāṃ smarasaṃkalpānām...)* » (Madhyama, 51, 20). [2]

2. L'énergie *(vīrya)* s'accroissant par la force des *smṛtyupasthānas*, par le contrôle et la direction *(pradhāna)* de la pensée pour l'accomplissement de la quadruple tâche [15 a] : abandon des mauvais *dharmas* produits, non production des mauvais *dharmas* non produits ... : ce sont les quatre efforts corrects, *samyakpradhānas*.

3. Ensuite, en raison de la purification *(viśodhanāt)* du recueillement *(samādhi)*, prennent place et sont pratiqués *(prabhāvyante)* les *ṛddhipādas*.

4. S'appuyant sur le recueillement, la *śraddhā*, le *vīrya*, etc., qui sont les souverains *(adhipatibhūta)* des *dharmas* supramondains *(lokottaradharmas)* puisqu'ils les amènent *(tadāvāhakatvāt)* : ce sont les facultés, *indriyas*.

5. Les mêmes *śraddhā*, *vīrya*, etc., quand ils triomphent de l'explosion de leurs adversaires *(nirjitavipakṣasamudācāra)*, ce sont les forces, *balas*.

6. Dans le chemin de vue, les ' membres de la Bodhi ', parce que, pour la première fois, l'ascète comprend la vraie nature des *dharmas*. [Bodhi signifie : *prajñā* pure, *anāsrava*].

7. Dans le chemin de vue et dans le chemin de méditation, les ' membres de la Bodhi '. En effet, il est dit : « Le noble chemin à huit membres allant ainsi à la plénitude par la *bhāvanā*, les quatre *smṛtyupasthānas* vont à la plénitude par la *bhāvanā* .....les sept

1. On peut comprendre ou bien *kāmasaṃkalpa*, ou bien *anubhūtaviṣaya-smṛtisaṃkalpa*. — *gardhāśrita* = *tṛṣṇāśrita* ; Mahāvyutpatti, 245, 1145 a *gredha*.

2. Les *satipaṭṭhānas*, Dīgha i. 290, Majjhima i. 56 : *sattānaṃ visuddhiyā...* ; Dīgha iii. 141, *diṭṭhinissayānaṃ pahāṇāya* ; Aṅguttara iv. 457 *sikkhādubbalyānaṃ pahānāya*

membres de la Bodhi vont à la plénitude par la *bhāvanā* ».[1] [Donc le chemin à huit membres existe dans le *bhāvanāmārga* aussi, car ce chemin, dans le *darśanamārga*, n'obtient pas plénitude par la *bhāvanā*].

Il est dit encore : « O Bhikṣus, dire ' parole conforme à la vérité ', c'est une expression pour dire les quatre vérités ; ô Bhiksus, dire ' s'avancer par le chemin comme il est compris ', c'est une expression pour dire le noble chemin à huit membres. »[2]

Donc, puisque le chemin octuple existe et dans le *darśanamārga* et dans le *bhāvanāmārga*, l'ordre est justifié qui place d'abord les *bodhyaṅgas*, ensuite les *mārgāṅgas*.

Parmi les ' adjuvants de la Bodhi ' (*bodhipākṣikadharma*) combien sont impurs (*sāsrava*), combien sont purs (*anāsrava*) ? [15 b]

**71** a-b. Les *bodhyaṅgas* et les *mārgāṅgas* sont purs.[3]

Ils sont seulement purs, car ils sont placés dans le *darśana* et le *bhāvanāmārga*. Sans doute, il y a une *samyagdṛṣṭi* mondaine[4], etc. ; mais elle ne reçoit pas le nom de *mārgāṅga*.

**71** b. Les autres sont des deux sortes.[5]

Les autres adjuvants de la Bodhi sont ou impurs ou purs.

Combien dans les diverses terres (Vibhāṣā, 96, 11) ?

1. *tasmin* [*āryāṣṭāṅgike mārge*] *paripūriṃ gacchati catvāri smṛtyupasthānāni paripūriṃ gacchanti yāvat sapta bodhyaṅgāni bhāvanāparipūriṃ gacchanti.*

* *bhāvanāparipūri* = *bhāvanayā paripūriḥ.*

Comparer, de très loin, Majjhima iii. 85.

2. ..... *caturṇām āryasatyānām etad adhivacanam / yathāgatena* (= *yathāprāptena*) *mārgeṇa prakramaṇaṃ* (= *yāvad bodhiḥ*) *mārgasyaitad adhivacanam.*

3. byaṅ chub yan lag lam yan lag / zag pa med = *anāsravāṇi bodhyaṅgamārgāṅgāni.*

4. Kośa, i. 41 a-b. — Nous savons par Vasumitra que les écoles ne sont pas d'accord s'il y a une *samyagdṛṣṭi* « mondaine ».

5. gzhan rnams gñis so = *dvidhetare* /. — Paṭisambhidāmagga, ii. 160.

**71** c. Tous dans le premier *dhyāna*. [1]

Tous, les trente-sept.

**71** d. Dans l'*anāgamya*, excepter la *prīti*. [2]

Pourquoi la *prīti (saṃbodhyaṅga)* manque-t-elle dans l'*anāgamya* ? [16 a] — Parce que les recueillements-d'entrée *(sāmantaka)* ne sont réalisés que par force *(balavāhanīya)* [3], et encore, parce qu'ils comportent l'anxiété de retomber dans la terre inférieure. [4]

**72** a. Dans le deuxième, excepter le *saṃkalpa*. [5]

Dans le deuxième *dhyāna*, le *saṃkalpa (mārgāṅga)* manque ; restent les trente-six autres *bodhipākṣikas*. Le *saṃkalpa* manque puisque manque le *vicāra*.

**72** b. Dans deux, excepter l'une et l'autre. [6]

Dans le troisième et le quatrième *dhyāna*, manquent et la *prīti* et le *saṃkalpa ;* restent les trente-cinq autres *bodhipākṣikas*.

**72** c. Aussi, dans le *dhyānāntara* [7].

Il s'y trouve trente-cinq *bodhipākṣikas* en exceptant les deux mêmes.

**72** c-d. Dans trois *ārūpyas*, excepter les précédents et les membres de moralité. [8]

Dans trois *ārūpyas* manquent encore la *samyagvāc*, le *samyakkarmānta*, le *samyagājīva :* restent trente-deux *bodhipākṣikas*.

1. bsam gtan daṅ po na thams cad = [*te sarve prathamadhyāne*]
2. mi leogs med na dgaḥ ma gtogs = [*anāgamye prītivarjitāḥ* //]. — viii. 22.
3. Or, dit la Vyākhyā, *sukhādhigamyaṃ cittaṃ prīṇāti netarat.*
4. *sāśaṅkatāyāṃ cittaṃ na prīyate.*
5. gñis pa na ni rtog ma gtogs = [*dvitīye*] *samkalpavarjyāḥ.*
Vyākhyā : *saṃkalpo vitarkaḥ.*
6. gñis na de gñis ma gtogs pa = [*dvayos taddvayavarjitāḥ* /]
7. bsam gtan bar na ḥan = [*dhyānāntare 'pi*]
8. gzugs med pa / gsum na ḥan de daṅ thsul yan lag — Paramārtha : « Excepté moralité et les deux précédents, dans trois Ārūpyas ».

**73** a-b. Dans le Kāma et dans le *bhavāgra*, excepter les *bodhyaṅgas* et les *mārgāṅgas*. [1]

En effet, le chemin pur manque dans ces deux places. Restent donc vingt-deux *bodhipākṣikas*. [2]

L'homme qui cultive les adjuvants de la Bodhi *(bodhipākṣikas)*, à quel moment obtient-il les *avetyaprasādas*, c'est-à-dire les quatre sortes de foi (et pureté) qui accompagnent l'intelligence ? [3]

**73** c-**74**. Quand on voit trois vérités, on obtient la moralité et l'*avetyaprasāda* relativement au Dharma : quand on comprend le chemin, aussi l'*avetyaprasāda* relativement au Bouddha et à son Saṃgha. [4] [16 b]

1. byaṅ chub daṅ ni lam yan lag / ma gtogs ḥdod khams srid rtse na = *kāmadhātau bhavāgre ca bodhimārgāṅgavarjitāḥ*.

Cette ligne est citée dans Abhisamayālaṃkārāloka qui observe : « Cette règle concerne les Śrāvakas à qui manque l'*upāyakauśalya* ; mais les Bodhisattvas pratiquent le *bhāvanāmārga* dans le Kāmadhātu ».

2. Yaśomitra examine comment le *kāyasmṛtyupasthāna* est possible dans le *bhavāgra*, problème négligé, dit-il, par tous les commentateurs *(vyākhyākara)*. — La pensée de l'être du Bhavāgra peut, dit-il, prendre pour objet l'*anāsravasaṃvara* (iv. 13 c) d'une terre inférieure, lequel est *rūpa*.

3. On verra ci-dessous p. 294 le sens de l'expression *avetyaprasāda*.

Vyākhyā : « Il y a quatre *avetyaprasādas* : l'*avetyaprasāda* relatif au Bouddha, ceux relatifs au Dharma et au Saṃgha, et les moralités chères aux Saints » *(buddhe 'vetyaprasādo dharme saṃghe ca āryakāntāni ca śīlāni)*.

Ce sont les quatre *aṅgas* du Śaikṣa (voir ci-dessous p. 295), Dīgha, iii. 227, Aṅguttara, iv. 106, etc. : ... *buddhe aveccappasādena samannāgato hoti .... dhamme .... saṃghe ...; ariyakantehi sīlehi samannāgato hoti* .... — [Variante à l'usage des laïcs, Saṃyutta, iv. 304, où le quatrième point devient : « moraux et vertueux *(sīlavanta* et *kalyāṇadhamma)* nous partagerons tout ce que nous aurons de choses à donner *(deyyadhamma)* ».]

Hiuan-tsang : « Le Sūtra dit qu'il y a quatre *avetyaprasādas* : à l'endroit du Bouddha, du Dharma, du Saṃgha, de l'*āryaśīla* ».

Childers ; Majjhima, i. 37, Saṃyutta, i. 232, v. 384, Petavatthu, 48 ; Avadānaśataka, ii. 92, Aṣṭasāhasrikā, 60 ; Dharmaskandha, iii. (Takakusu, JPTS, 1905, p. 112) ; Mahāvyulpatti, 245, 419 ; Madhyamakavṛtti, 487. — Wogihara cite l'expression *buddhasāsane aveccappasanna*, et la glose de Haribhadra (ad Aṣṭasāhasrikā, 59) : *avetyaprasādaḥ = avagamya guṇasaṃbhāvanāpūrvakaḥ prasādaḥ*.

4. bden gsum mthoṅ na thsul khrims daṅ / chos la śes nas dad pa ḥthob / lam

A la compréhension *(abhisamaya)* des trois premières vérités (vi. 27), obtention de l'*avetyaprasāda* relativement au Dharma, et des moralités pures, chères aux Āryas. [1]

A la compréhension de la vérité du Chemin, obtention de l'*avetyaprasāda* relativement au Bouddha et à son Śrāvakasaṃgha [2]. Le mot « aussi » pour marquer qu'il y a aussi obtention de l'*avetyaprasāda* relativement au Dharma, et des moralités.

Le *prasāda* relativement au Bouddha, c'est le *prasāda* relatif aux *dharmas* d'Aśaikṣa qui constituent un Bouddha ; de même il faut entendre par Saṃgha les *dharmas* de Śaikṣa et d'Aśaikṣa qui font le Saṃgha. (iv. 32)

Mais que faut-il entendre par *dharma* dans l'expression ' *avetyaprasāda* relativement au Dharma ' ?

**74** c-**75** a. Le Dharma, c'est trois vérités et le chemin du Pratyekabuddha et du Bodhisattva. [3]

mṅon rtogs na sańs rgyas dań / de yi dge ḥdun dag la yań
*trisatyadarśane śīladharmāvetyaprasādayoḥ //*
*lābho mārgābhisamaye buddhatatsaṃghayor api /*

Hiuan-tsang dit : « Le Sūtra dit qu'il y a quatre *avetyaprasādas* : à l'endroit du Bouddha, du Dharma, du Saṃgha, de l'*āryaśīla* ». On peut dire qu'il y a *avetyaprasāda* en ce qui concerne la moralité, *śīla*, car *prasāda* = pureté (voir ci-dessous p. 295 n. 1). — Mais Paramārtha et le tibétain montrent qu'il ne faut pas entendre notre kārikā : « ... obtention de l'*avetyaprasāda* relativement à la moralité et au Dharma ... ».

1. Ces trois vérités sont Dharma ; elles ne sont ni Bouddha, ni Saṃgha ; donc la vue de ces vérités ne confère pas les deux autres *prasādas*.

2. La vérité du chemin est Bouddha et Saṃgha.

Le *prasāda* dans le Bouddha, c'est reconnaître qu'il est Tathāgata Arhat Samyaksambuddha *vidyācaraṇasaṃpanna* ....

Le Bouddha ne fait pas partie du Saṃgha (voir note ad vii. 28) ; le Bodhisattva et le Pratyeka ne font pas partie du Saṃgha : car ils sont isolés, isolément quittent le monde ; il faut quatre personnes pour faire un Saṃgha. (D'après le Song chou de Yuan-houei).

3. chos bden gsum dań raṅ sańs rgyas / byaṅ chub sems dpaḥi lam yin no = *dharmaḥ satyatrayaṃ [bodhisattvapratyekabuddhayoḥ / mārgaś ca]*

Dharma, dans la formule des refuges, *dharmaratna*, signifie *phaladharma* = Nirvāṇa (iv. 32, vii. 38).

Ici Dharma = les trois premières vérités ; le chemin pur du Bodhisattva dans

Par conséquent, lorsqu'on comprend les quatre vérités, on obtient l'*avetyaprasāda* relativement au Dharma. [1]

On a donc, vu la variété de l'objet du *prasāda*, quatre *prasādas* distingués au point de vue des noms.

**75** a-b. Au point de vue des choses, ces quatre sont deux choses, foi et moralité. [2]

Les *avetyaprasādas* relativement au Bouddha, au Dharma, au Saṃgha, sont, de leur nature, foi *(śraddhā)*. Les moralités chères aux Āryas, sont, de leur nature, moralité *(śīla)*. Donc deux choses.

Ces deux choses sont-elles pures ou impures *(sāsrava, anāsrava)* ? — Les *avetyaprasādas* sont exclusivement

**75** b. Immaculés. [3]

Quel est le sens de cette expression *avetyaprasāda* ? [17 a] — Foi consécutive à la compréhension exacte des vérités.

Les *avetyaprasādas* sont rangés dans l'ordre où, en sortant de la contemplation des vérités *(vyutthita)*, on se les rend présents *(saṃmukhīkaroti)*. — Comment se les rend-on présents en sortant de la contemplation ? — « Oh ! Bhagavat est parfait Bouddha ! Bien prêché son Dharma-Vinaya ! Bien en route son Śrāvakasaṃgha ! » c'est ainsi qu'on se les rend présents, car le Bouddha, le Dharma, le Saṃgha sont, dans l'ordre, le médecin, le remède, l'infirmier.

le stade de Śaikṣa; le chemin du Pratyeka dans les stades de Śaikṣa et d'Aśaikṣa. — Les chemins du Bouddha et du Śrāvaka (Saṃgha) ne sont pas compris sous le terme Dharma, car, lorsqu'on comprend ces chemins, ce qu'on obtient, c'est le *prasāda* à l'égard du Bouddha et du Saṃgha.

Hiuan-tsang traduit : Le Dharma, objet de *prasāda*, est double : sens général, sens spécial. Au sens général, Dharma = les quatre vérités ; au sens spécial, Dharma = trois vérités plus les chemins de Pratyeka et de Bodhisattva. — Donc lorsqu'on voit les quatre vérités, on obtient le *prasāda* relativement au Dharma. Les moralités chères aux Āryas vont avec la vue des vérités.

1. En effet, en comprenant la vérité du chemin, on comprend cette partie du Dharma qui consiste dans les chemins de Pratyeka et de Bodhisattva.

2. rdzas su gnis te dad pa daṅ / thsul khrims = [*dravyatas tu dve śraddhā śīlaṃ ca*]

3. dri ma med pa yin = [*nirmalāḥ* /]

Comme le *prasāda* de la moralité [1] résulte du *prasāda* de la pensée [2], il est nommé, quatrième, à la fin : c'est quand la pensée est ainsi croyante *(prasanna)* qu'on possède la moralité chère aux Āryas. Ou bien le *prasāda* de la moralité est nommé à la fin, parce que le Bouddha, le Dharma, le Saṃgha étant le médecin, le remède, l'infirmier, le *prasāda* de la moralité correspond à la santé *(ārogya)*. Ou bien parce que le Bouddha étant le guide, le Dharma étant le chemin, le Saṃgha étant les compagnons de caravane, les moralités chères aux Āryas sont le char *(yāna)*.

D'après le Sūtra, le Śaikṣa possède huit membres *(aṅga)*, à savoir les huit membres du Chemin *(mārgāṅga)* qualifiés « de Śaikṣa » : *śaikṣī samyagdṛṣṭi ... śaikṣa samyaksamādhi* (ci-dessus p. 281) ; l'Aśaikṣa possède dix membres, à savoir les mêmes huit membres du Chemin qualifiés « d'Aśaikṣa » : *aśaikṣī samyagdṛṣṭi* ...., plus l'*aśaikṣī samyagvimukti* et *l'aśaikṣa samyagjñāna*, la parfaite délivrance propre aux Arhats et la connaissance de l'acquisition de cette délivrance *(samyagvimuktijñāna*, voir vi. 76 d). [3]

Pourquoi le Sūtra n'attribue-t-il pas au Śaikṣa et la *samyagvimukti* et le *samyag[vimukti]jñāna* ? [17 b]

**75** c-d. Parce qu'il est lié, la délivrance n'est pas dite être un membre du Śaikṣa. [4]

Le Śaikṣa, étant lié par les liens des passions, est lié. Comment pourrait-on le considérer comme délivré *(vimukta)* ? L'homme partiellement délié n'est pas nommé délivré. — La délivrance lui faisant

1. *śīlaprasāda : śīlam eva prasādaḥ / śīlasya vā prasādo 'nāsravatvam.* — Ici *prasāda* signifie ' pureté ', non plus ' foi '.

2. *cittaprasādakṛtaḥ śīlaprasādaḥ* — Le *prasāda* de la pensée est triple : *samyaksaṃbuddho vata bhagavān / svākhyāto 'sya dharmavinayaḥ / supratipanno 'sya śrāvakasaṃghaḥ /*

3. Saṃgītiparyāya, section des dix *dharmas*. — C'est la liste des *asekhiya dharmas* d'Aṅguttara, v. 222 (visée Saṃyutta, iii, 83), où *samyagjñāna* précède *samyagvimukti*. — Le *samyagjñāna* de Mahāvyutpatti, 199, 64, n'est pas en cause.

4. bciṅs phyir slob maḥi yan lag tu / rnam grol ma bśad = [*baddhatvān noktā vimuktir aṅgaṃ śaikṣasya*]

défaut, il ne peut posséder la connaissance de l'obtention de la délivrance *(vimuktijñāna) (vimukto 'smīti jñānadarśanam,* Mahāvyutpatti, 81, 9).

L'Aśaikṣa, au contraire, est absolument libéré de tous les liens : il est donc caractérisé, magnifié *(prabhāvita = prakarṣita)* et par la délivrance des passions, et par la connaissance immédiate de sa délivrance *(vimuktipratyātmajñāna)* [1] : c'est donc de l'Aśaikṣa seul qu'on dit que la *samyagvimukti* et le *vimuktijñāna* sont ses membres. [2]

Que faut-il entendre par délivrance ?

**75** d. La délivrance est double. [3]

Elle est conditionnée *(saṃskṛta)* et inconditionnée *(asaṃskṛta).* (Vibhāṣā, 28, 17)

**76** a-b. La victoire sur les passions est la délivrance *asaṃskṛta,* l'*adhimokṣa* est la délivrance *saṃskṛta.* [4]

L'abandon *(prahāṇa,* c'est-à-dire le *pratisaṃkhyānirodha,* ii. p. 278) des passions est la délivrance *asaṃskṛta.* L'*adhimokṣa* d'Aśaikṣa est la délivrance *saṃskṛta.* [5]

**76** b-c. Cette dernière est le membre. [6]

C'est la délivrance *saṃskṛta* qui est nommée ' membre de l'Aśaikṣa ' ; car les membres, *samyagdṛṣṭi,* etc., sont *saṃskṛta.*

1. *kleśebhyo vimukto 'smīti prabhāvitaḥ prakarṣita ity arthaḥ.*

2. *tasyaivāśaikṣasya tad vacanam (= vimuktivacanaṃ vimuktijñānavacanaṃ ca) nyāyyam (na śaikṣasya).*

3. de rnam gñis = [*sā dvidhā* //] — Comparer Paṭisaṃbhidāmagga, ii. 143.

4. ñon moṅs bcom pa ḥdus ma byas / mos pa ḥdus byas = *asaṃskṛtā kleśahānam adhimokṣas* [*tu*] *saṃskṛtā* /

5. Vyākhyā : *adhimokṣaḥ saṃskṛtā vimuktir iti dhātvarthaikatvāt.*

Pour Vasubandhu, l'*adhimokṣa* n'est pas la délivrance, mais est les *chanda, vīrya,* etc. dont il est question ci-dessous p. 297 n. 4.

Sur *adhimokṣa,* Kośa, ii. 24 (trad. p. 153, où *adhimukti* est une bévue), viii. 30.

6. yan lag ni / de yin = [*sāṅgam*]

**76** c. Elle est deux délivrances. [1]

Cette même délivrance *saṃskṛta* est décrite, dans le Sūtra (Saṃyukta, 3, 6), comme étant double, *cetovimukti* et *prajñāvimukti* [Par la libération du désir *(rāgavirāgāt), cetovimukti ;* par la libération de l'ignorance *(avidyāvirāgāt), prajñāvimukti*] ; elle constitue aussi ce qu'on nomme *vimuktiskandha.* [18 a] [2]

Mais, d'après une autre opinion [3], si le *vimuktiskandha* est seulement *adhimokṣa,* comment expliquer le Sūtra ? — Le Sūtra dit [4] :

1. de ñid rnam grol gñis = [*saiva vimuktī dve*]

Les deux *vimukti,* Vibhāṣā, 94, 8, Saṃyukta, 8, 8; Puggalapaññatti, 27, 35, 62; Mahāvastu, ii. 139, 6.

Sur le *prajñāvimukta,* ci-dessus vi. 64 a.

Définition de la pensée délivrée, vii. 11 d (Hiuan-tsang xxvi. 7 a).

Les *brahmavihāras* définis comme *cetovimutti,* Aṅguttara, i. 38, Vibhaṅga, 87, etc.

Les hérétiques de Kathāvatthu, iii. 4, pensent que l'ascète se délivre par le *dhyāna* d'une « délivrance consistant dans l'ébranlement des passions » *(vikkhambhanavimutti) ;* ainsi délivrée, la pensée, au moment du Chemin, est délivrée (liberatur) d'une « délivrance consistant dans la coupure des passions » *(samucchedavimutti).*

2. La Vyākhyā énumère les cinq *skandhas* qui correspondent aux *dhammakkhandhas* de Dīgha, iii. 229, 279, Itivuttaka, 104 : *śīla, samādhi, paññā, vimutti, vimuttiñāṇadassana.* Ce sont les *lokottaraskandhas* de Dharmasaṃgraha, 23, les *asamasamāḥ skandhāḥ* de Mahāvyutpatti, 4 (auxquels d'après le Buddhabhūmisūtra est ajoutée l'expression *dharmadhātuviśuddhi),* qui sont aussi nommés *anāsravaskandhas* ; les *jinaskandhas* (rgyal-baḥi phuṅ-po) du Triglotte.

3. Opinion de Vasubandhu (Vyākhyā).

4. Le Sūtra (Saṃyukta, 21, 10) commence ainsi : « O Vyāghrabodhāyanas ! il y a quatre facteurs essentiels de purification : le facteur essentiel de la purification de la moralité, le facteur essentiel de la purification du recueillement, .... de la vue, .... de la délivrance ».

*catvārīmāni Vyāghrabodhāyanāḥ pariśuddhipradhānāni / katamāni catvāri / śīlapariśuddhipradhānaṃ samādhipariśuddhipradhānaṃ dṛṣṭipariśuddhipradhānaṃ vimuktipariśuddhipradhānaṃ ca ..... katamac ca Vyāghrabodhāyanā vimuktipariśuddhipradhānam / iha bhikṣo rāgāc cittaṃ viraktaṃ bhavati vimuktaṃ dveṣān mohād viraktaṃ bhavati vimuktam ity aparipūrṇasya vā vimuktiskandhasya paripūraye paripūrṇasya vānugrahāya yaś chando vīryam ....*

Trois questions, trois réponses : (1) la *vimukti,* c'est la libération du *rāga,* etc. ;

« O Vyāghrabodhāyanas ! quel est le facteur essentiel de la purification de la délivrance ? La pensée d'un Bhikṣu est détachée, délivrée du désir *(rāga)* ; la pensée de ce Bhikṣu est détachée, délivrée de la haine et de la confusion *(dveṣa, moha)*. De la sorte, soit en vue de la plénitude du *vimuktiskandha* qui n'est pas plein, soit en vue de soutenir *(anugraha)* le *vimuktiskandha* qui est plein, toute résolution *(chanda)*, toute énergie *(vīrya)* ..... c'est là le facteur essentiel. »

De ce Sūtra il résulte que l'*adhimokṣa* ne constitue pas la *vimukti* : celle-ci est la pureté *(vaimalya = anāsravatva)* de la pensée résultant de l'abandon des passions, *rāga*, etc. qui sont expulsées par la connaissance exacte *(tattvajñāna)*. [1]

La *samyagvimukti* est expliquée.

Quel est le *samyagjñāna* distinct de la *samyagdṛṣṭi* ?

**76** d. La Bodhi, telle que décrite ci-dessus, est le *jñāna*. [2]

La Bodhi, telle qu'on l'a définie ci-dessus, *kṣayajñāna* et *anutpādajñāna* (vi. 67 a-b), est le *samyagjñāna*, dixième membre de l'Aśaikṣa.

Quelle pensée — passée, future ou présente, — est délivrée *(vimucyate = liberatur)* ?

**77** a-b. La pensée d'Aśaikṣa, naissante, est délivrée de l'obstacle. [3]

(2) la *vimuktipariśuddhi*, c'est la *paripūri* et l'*anugraha* de la *vimukti* ; (3) le *vimuktipariśuddhipradhāna*, c'est le *chanda*, etc.

Aṅguttara, ii. 194, où Ānanda explique aux Vyagghapajjas les *pārisuddhipadhāniyaṅgas*, présente des variantes.

Même texte allégué Kośa, viii. 1.

1. Et la pureté de la pensée ne diffère pas de la pensée, *ghṛtamaṇḍasvacchatāvat*.

2. byaṅ chub ji ltar bśad śes pa = *jñānaṃ bodhir yathoditā* //

3. mi slob sems ni skye ḥgyur ba / sgrib pa las ni rnam grol ḥgyur = [*vimucyate jāyamānaṃ cittam aśaikṣam āvṛteḥ* /] (Ordre des mots de Paramārtha).

La pensée « naissante » est future.

Sur *āvaraṇa, āvṛti*, Kośa, ii. trad. p. 201, vi. 64 a-b, 65 b-d.

Le Śāstra (Jñānaprasthāna, 15, 20) dit : « La pensée d'Aśaikṣa, future, est délivrée de l'obstacle. » [1]

Quel est cet obstacle ? — La possession *(prāpti)* des passions (neuvième catégorie des passions du *bhavāgra)*, qui en effet fait

1. a. Nyāyānusāra (xxiii. 6, 48 a 10, utilisant Vibhāṣā 27, 12, cité par Kiokuga, Kośa xxv, 18 a 6) : Les Śāstrācāryas (= les maîtres d'Abhidharma) disent : « C'est la pensée détachée *(virakta)* qui obtient la délivrance ». Les Vibhajyavādins disent : « C'est la pensée non détachée *(sarāga)* qui obtient la délivrance. Comme d'un vase souillé *(samala)* on enlève ensuite les ordures, comme le cristal prend diverses couleurs en raison de la diversité de couleur du corps qu'il couvre, de même la pensée pure, souillée par la concupiscence *(rāga)*, etc., reçoit le nom de ' munie de concupiscence ' *(sarāga)* et plus tard redevient délivrée (heou hoan kiài t'ouo). L'Ecriture *(āryadeśanā)* dit que la pensée, de sa nature originale, est pure (sīu pèn sing tsing) ; quelquefois elle est souillée par la passion *(kleśa)*, poussière adventice *(āgantuka)* ». Cette opinion n'est pas correcte, car les *dharmas* périssent de moment en moment. On n'expulse pas les ordures d'un vase, car les ordures, avec le vase, naissent de moment en moment.

Les Andhakas de Kathāvatthu, iii. 3, sont du même avis que les Vibhajyavādins : c'est la pensée souillée qui est délivrée de la souillure. « Comme un vêtement sale, étant lavé, est délivré de la saleté, de même la pensée munie de concupiscence est délivrée de la concupiscence » *(sarāgaṃ cittaṃ sarāgato* [plutôt *rāgato*] *vimuccati.*

b. Comparer Aṅguttara, i. 10 (i. 255, 257, iii. 16) : *pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ taṃ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭham .... pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ taṃ ca kho agantukehi upakkilesehi vippamuttam.* Ce qui peut s'entendre : La pensée est pure en soi ; tantôt elle est souillée par des souillures adventices, tantôt elle est délivrée de ces souillures. — Les Mahāsāṃghikas (Ekavyavahārikas), d'après Vasumitra, affirment la « pensée pure » ; d'après la version tibétaine (dont les traducteurs chinois s'écartent, Nanjio, 1284), ils en font leur neuvième *asaṃskṛta* (Corrigez, sur ce point, les notes p. 65, 186, de mon Nirvâna). — Kośa, v. trad. p. 4. — Bodhicaryāvatāra, ix. 106.

Buddhaghosa (Atthasālinī, 140) dit que la pensée est pure *(parisuddhaṭṭhena paṇḍaram)* en tant qu'elle est le *bhavaṅga*, c'est-à-dire le « subconscious life-continuum » de Mrs Rhys Davids. Toute pensée, même mauvaise, est pure parce qu'elle sort *(nikkhanta)* du *bhavaṅga*. Sur *bhavaṅga*, Visuddhi, passim, Compendium, 9, 266, Nettipakaraṇa, 91, Milinda, 300, sources signalées et critiquées par Mrs Rhys Davids, Quest Review, 1917, Oct. p. 16, Buddhist Psychology, 171, 178 (1914), 233 (1924), trad. de Dhammasaṅgaṇi, 3, 132, 134. — Nirvâna (1925), 39, 66.

Il y a des relations étroites entre la « pensée pure » d'Aṅguttara et le *tathāgatagarbha* du Laṅka, qui est pur, qui est semblable à un joyau couvert d'ordures, qui transmigre tandis que le *manas* ne transmigre pas.

obstacle *(vibandha)* à la naissance de la pensée d'Aśaikṣa. Au moment du *vajropamasamādhi* (vi. 44 c-d) [18 b], cette possession est abandonnée *(relinquitur)*, et la pensée d'Aśaikṣa naît et est délivrée *(liberatur)*. Lorsque cette possession a été abandonnée, la pensée d'Aśaikṣa est née et a été délivrée.

Mais que direz-vous de la pensée d'Aśaikṣa qui n'est pas naissante au moment du *vajropama* ou de la pensée mondaine *(laukika)* qui se produit chez l'Aśaikṣa ?[1] — Ces deux pensées aussi sont délivrées *(liberantur)*; mais c'est de la pensée d'Aśaikṣa future en train de naître *(niyatam utpattau = utpādābhimukham)* que le Śāstra dit qu'elle est délivrée *(liberatur)*.[2]

De quoi est délivrée la pensée mondaine de l'Aśaikṣa ? — De la même possession des passions, obstacle à sa naissance.

Mais la même pensée mondaine ne se produit-elle pas chez le Śaikṣa, et vous ne dites pas qu'elle soit délivrée ? — La pensée mondaine du Śaikṣa n'est pas semblable à celle de l'Aśaikṣa, car celle-ci n'est pas accompagnée *(sahita)* de la possession des passions.

Quel est le chemin, — passé, futur ou actuel, — par lequel est abandonné l'obstacle à la naissance de la pensée d'Aśaikṣa ?

**77** c-d. C'est périssant que le Chemin cause l'abandon de l'obstacle[3]

Périssant, c'est-à-dire actuel.

Le Sāstra et le présent ouvrage définissent la délivrance inconditionnée *(asaṃskṛta)* (vi. 76 a). D'autre part, le Sūtra[4] et le Śāstra

1. *yat tarhi notpadyamānam (= yad anāgataṃ vajropamasamādher anantaraṃ na bhavati) aśaikṣam eva laukikaṃ vā (= aśaikṣasaṃtāna eva yal laukikam).*

2. *yat tu niyatam utpattau tad evoktam = yad utpādābhimukham anāgataṃ tad evoktaṃ śāstre vimucyata iti / tad vimucyamānatayā sūpalakṣyatvād ity abhiprāyaḥ.*

3. ḥgag par ḥgyur baḥi lam gyis ni / de yi sgrib pa rab tu spaṅ = *nirudhyamānamārgas tu prajahāti tadāvṛtim //*
*nirudhyamāna = nirodhābhimukha.*

4. Saṃyukta, 17, 8, Dīrgha, 8, 11. — Une note dans Nirvâna (1925) p. 162-163.

parlent de trois *dhātus*, à savoir *prahāṇadhātu*, *virāgadhātu*, *nirodhadhātu*. — Quelle est la relation de la délivrance inconditionnée et de ces trois *dhātus* ? [19 a]

**78** a. La délivrance inconditionnée reçoit le nom de *dhātu*. [1]

Cette délivrance est les trois *dhātus*.

**78** b. La destruction du désir est le détachement. [2]

L'abandon du désir *(rāga)* est le *virāgadhātu*.

**78** c. La destruction des autres est l'abandon. [3]

L'abandon des passions autres que le désir est le *prahāṇadhātu*.

**78** d. La destruction de l'objet s'appelle *nirodhadhātu*. [4]

L'abandon de l'objet, *rūpa* impur, etc., à l'exclusion de l'abandon des passions, est le *nirodhadhātu*.

Obtient-on le dégoût *(nirvidyate)* au moyen des mêmes *dharmas* par lesquels on obtient le détachement *(virajyate)* ? — Il y a quatre alternatives. — Comment cela ?

1. ḥdus ma byas ñid khams śes bya / = [*asaṃskṛtā dhātur iti*]

2. ḥdod chags kun zad ḥdod chags bral / = *virāgo rāgasaṃkṣayaḥ* /

Quand on veut distinguer ; mais *virāga* signifie « abandon ». — *bhedavivakṣāyām evam ucyate / abhedavivakṣāyāṃ tu yo virāgas tat prahāṇam apy ucyate.*

Les avis divergent (Vibhāṣā, 29, 6). Par exemple, pour Ghoṣaka, *prahāṇadhātu* = abandon des passions, *virāgadhātu* = disconnexion d'avec les objets, *nirodhadhātu* = dépôt du fardeau. Pour d'autres on a, dans l'ordre, abandon de la sensation désagréable, agréable, d'indifférence. Ou encore abandon, dans l'ordre, des trois douleurs (vi. 3), des trois sphères, des passions du passé-présent-futur. Pārśva entend par *nirodhadhātu* le *nirodha* de la série.

Ce chapitre de la Vibhāṣā cite le Sūtra où Ānanda demande quels sont les *dharmas* que doit pratiquer le moine dans ses méditations pour être nommé Stbavira. Deux *dharmas*, *śamatha*, calme, et *vipaśyanā*, intelligence ; car la pensée parfumée par le *śamatha* peut obtenir par la *vipaśyanā* la *vimukti*. — Suit l'explication des trois Dhātus.

3. spaṅs paḥi khams ni gzhan dag go / = [*prahāṇadhātur anyeṣām*]

4. ḥgog paḥi khams śes bya ba gzhi / = [*nirodha iti*] *vastunaḥ* //

Voir v. 60 et suiv., ii. p. 281.

**79** a-b. Dégoût au moyen des *kṣāntis* et des *jñānas* de la douleur et de l'origine. [1]

C'est seulement au moyen des *kṣāntis* et des *jñānas* des vérités de la douleur et de l'origine (vi. 25 d), que l'on obtient le dégoût ; non pas par les autres *kṣāntis* et *jñānas* [19 b].

**79** b-c. Détachement par tous les *dharmas* au moyen desquels il y a abandon. [2]

Les *kṣāntis* (chemin de vue) et les *jñānas* (chemin de méditation) (vi, trad. 191) de la douleur, de l'origine, de la destruction et du chemin, par lesquels on abandonne les passions, par tous ces *kṣāntis* et *jñānas* on obtient aussi le détachement.

**79** d. Il y a donc quatre alternatives. [3]

1. Par les *kṣāntis* et *jñānas* de la douleur et de l'origine, si l'ascète n'abandonne pas de passions, il obtient seulement le dégoût : ces *kṣāntis* et ces *jñānas* ont seulement pour domaine des causes de dégoût *(nirvedavastu)*.

2. Par les *kṣāntis* et *jñānas* de la destruction et du chemin, l'ascète abandonne des passions, donc il obtient seulement le détachement : ces *kṣāntis* et ces *jñānas* ont seulement pour domaine des causes de joie *(prāmodyavastu)*.

3. Par les *kṣāntis* et *jñānas* de la douleur et de l'origine, l'ascète abandonne des passions : il obtient détachement et dégoût.

4. Par les *kṣāntis* et *jñānas* de la destruction et du chemin, si l'ascète n'abandonne pas de passions, il n'obtient ni détachement ni dégoût.

Remarquons, au sujet de la première et de la quatrième alternative, que l'ascète qui entre, déjà détaché *(vītarāga)*, dans le chemin

1. sdug bsṅal rgyu bzod śes rnams kyis / yid ḥbyuṅ = *nirvidyate duḥkha-hetukṣāntijñānaiḥ*

2. gaṅ gis spoṅ ḥgyur ba / kun gyis ḥdod chags ḥbral bar ḥgyur = *virajyate / sarvair jahāti yaiḥ*

3. de lta na ni mu bzhi srid = [*evaṃ cātuskoṭikasaṃbhavaḥ* //]

de vue, n'abandonne pas de passions par les *dharmajñānakṣāntis* et les *dharmajñānas*. [1] En outre, on n'abandonne pas par les *jñānas* qui font partie des *prayoga, vimukti* et *viśeṣamārgas* (vi. 65 b). [2]

1. Ce qu'il obtient, c'est non pas l'abandon, qui a déjà été réalisé par un chemin mondain, mais l'*anāsravā visaṃyogaprāpti*, la possession pure de la disconnexion (vi. 46). Au contraire, l'ascète ' détaché ' abandonne nécessairement par les *anvayajñānakṣāntis* et les *anvayājñānas*, puisqu'aucun chemin mondain ne porte sur le *bhavāgra* (vi. 45 c).

2. Ni non plus par les *ānantaryamārgas* du perfectionnement des facultés, etc. (vi. 61).

MÉLANGES CHINOIS ET BOUDDHIQUES

VOLUME XVI

Louis de LA VALLÉE POUSSIN

# L'ABHIDHARMAKOŚA de Vasubandhu

TRADUCTION ET ANNOTATIONS

Nouvelle édition anastatique présentée

par ÉTIENNE LAMOTTE

Membre de l'Académie Royale de Belgique

*Publiée avec le concours du Ministère de l'Éducation Nationale et de la Culture Française*

Tome V

CHAPITRES 7, 8 ET 9

INSTITUT BELGE DES HAUTES ÉTUDES CHINOISES

10, PARC DU CINQUANTENAIRE

1040 BRUXELLES

1971

La traduction de cette dernière partie du Kośa est établie d'après les versions de Paramārtha et de Hiuan-tsang, sans parler du commentaire de Yaśomitra, auquel on a fait large place dans les notes, et des nombreuses indications de Saeki Kiokuga. Pour le neuvième chapitre, le travail de Stcherbatski (traduction et notes) et une version manuscrite du texte de Paramārtha due au Père Louis van Hée m'ont été fort utiles.

S'il plaît à Dieu, mon ami J.-B. Istas achèvera en 1926 l'impression du troisième chapitre et peut-être celle des index.

La Fondation Universitaire continue à bien mériter de Vasubandhu.

# CHAPITRE VII

## Les Jñānas ou « Savoirs » [1]

Nous avons parlé de *kṣāntis*, « patiences » (vi. 25 d) et de *jñānas*, « savoirs » (vi. 26 b), de la *samyagdṛṣṭi*, « vue correcte » (vi. 50 c) et du *samyagjñāna*, « savoir correct » (vi. 76 c). La question se pose si les *kṣāntis* ne sont pas des *jñānas*, si le *samyagjñāna* n'est pas la *samyagdṛṣṭi*.

**1** a. Les *kṣāntis* pures ne sont pas *jñāna*. [2]

1. Ce chapitre se divise en deux parties. La première traite 1. de la distinction de la patience *(kṣānti)*, du savoir *(jñāna)*, de la vue *(dṛś)* (kārikā 1) ; 2. des caractères des dix savoirs (2-9) ; 3. des aspects des dix savoirs (10-13 b) ; 4. de diverses questions, *praśnanirdeśa* (13 c-27) ; la seconde, des qualités *(guṇa)* qui consistent en savoir *(jñānamaya)* (28-55) (D'après la glose de l'éditeur japonais).

Parmi les sources de Vasubandhu, le Prakaraṇapāda, xiii. 10, fol. 14 : définition des dix *jñānas ; darśana* qui n'est pas *jñāna ;* objet des *jñānas* (14 b 11) ; inclusion réciproque (15 a 3) ; pourquoi ? (15 a 8) ; quel *jñāna* est *sāsrava, anāsrava, sāsravapratyaya, saṃskṛta*, etc. — Sources palies, Saṃyutta, ii, 57, Dīgha, iii, 226-227, Paṭisambhidāmagga, Vibhaṅga, 306-344, notamment 328.

2. dri med bzod rnams śes ma yin / zad daṅ mi skyeḥi blo lta min / de las gzhan ḥphags blo gñis ka / gzhan śes drug ni lta ba ḥan yin /

*nāmalāḥ kṣāntayo jñānaṃ kṣayānutpādadhīr na dṛk /*
*tadanyobhayathāryā dhīr anyā jñānaṃ dṛśaś ca ṣaṭ //*

Sur *jñānadarśana*, viii. 27 c.

La *prajñā* (c'est-à-dire le *caitta* décrit ii. 24 qui accompagne toute pensée) est pure *(anāsrava)* ou impure *(sāsrava)*.

1. Pure, la *prajñā* est « savoir » *(jñāna)* ou « patience » *(kṣānti)*.

a. Par « savoir » on entend une connaissance de certitude, exempte de doute *(niścita ; jñānaṃ niścitarūpeṇa utpadyate)*.

Le savoir peut être « pure contemplation » *(pratyavekṣaṇamātra ;* ci-dessous p. 3 n. 2) ; tels sont le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna* (vi. 67 a-b).

Il peut être accompagné de *saṃtīraṇa*, de *parimārgaṇāśaya ;* en d'autres

Les huit espèces de *kṣānti* pure *(anāsrava)* qui font partie du « chemin de vue » *(ābhisamayāntika)* (vi. 25 d-26 c) ne sont pas, de leur nature, « savoir », *jñāna* [1] ; car, au moment de la *kṣānti*, l'*anuśaya* de doute *(vicikitsā)* que chaque *kṣānti* fait abandonner n'est pas déjà abandonné. Or le *jñāna* est « de certitude » *(niścita)* : il se produit quand le doute est abandonné. — Ces huit espèces de *kṣānti* sont « vue » *(darśana)*, parce que, de leur nature, elles sont « d'examen » [2].

En opposition avec les *kṣāntis* pures qui sont *darśana* et ne sont pas *jñāna*, [1 b]

termes, il peut être un *upanidhyānapūrvaka manasikāra* (i. 41 c-d) : dans ce cas il est *darśana*, « vue ». Ce savoir comporte le désir de s'instruire ; il est précédé de réflexion ; disons donc qu'il est de « considération » ou d'examen. — Toutefois les équivalents occidentaux sont insuffisants, car il ne s'agit pas d'une connaissance « discursive », mais d'une connaissance qui peut ne durer qu'un moment, qui se produit dans des états de recueillement exempts de *vitarka* et de *vicāra*.

b. La patience n'est pas exempte de doute, puisqu'elle a pour fin de produire le savoir par l'expulsion du doute. Elle ne naît pas comme certitude *(niścaya)*, mais comme « acquiescement » *(kṣamaṇarūpeṇa)*. — Peut-être rendrions-nous la nuance en disant que l'ascète, dans le stade de patience, pense : « Les *dharmas* sont sans doute transitoires .... », et, dans le stade de savoir : « Les *dharmas* sont transitoires .... ». — Les patiences pures sont donc *śaikṣī samyagdṛṣṭi* (i. 41 a). Elles se produisent en effet au cours du chemin de vue et par conséquent sont propres au Śaikṣa. Et elles sont *darśana*.

ii. Impure, la *prajñā* est associée soit aux cinq connaissances sensibles (connaissance de l'œil, etc.), soit à la connaissance mentale *(manovijñāna)*.

Dans le premier cas, elle est savoir *(jñāna)* ; elle n'est jamais « vue ».

Dans le second cas, elle est savoir (le *saṃvṛtijñāna*, vii. 2 b) ; elle est « vue » : a. lorsqu'elle est liée aux mauvaises opinions *(satkāyadṛṣṭi*, etc., i. 41 a), b. lorsqu'elle est bonne *(kuśala)*, c'est-à-dire associée à l'opinion correcte *(samyagdṛṣṭi)*. Cependant il arrive qu'elle soit, indûment, qualifiée « patience » : le troisième *nirvedhabhāgīya* (vi. 18 c) est en fait un « savoir », quoique nommé « patience ».

1. Prakaraṇa (xxiii. 10, 10 b 3) cité dans la Vyākhyā ad vii. 7 : *yat tāvaj jñānaṃ darśanam api tat / syāt tu darśanaṃ na jñānam aṣṭāv ābhisamayāntikāḥ kṣāntayaḥ [duḥkhe dharmajñānakṣāntiḥ ....]*

2. *saṃtīraṇātmakatvāt* = *upanidhyānasvabhāvatvāt* (Kośa i. 41 c ; ci-dessous p. 3 n. 2 et viii. 1).

Pour les *kṣāntis* impures (par exemple vi. 18 c), elles sont *jñāna*, exactement *saṃvṛtijñāna* (vii, p. 15, n. 4). — Vyākhyā : *amalā eva kṣāntayo na jñānam ity avadhāraṇāt sāsravāḥ kṣāntayo jñānam ity uktaṃ bhavati.*

**1** b. La *prajñā* de « destruction » et de « non production » n'est pas *darśana*. [1]

Le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna* (vi. 67 a-b) — lesquels constituent la Bodhi — ne sont pas *darśana*, parce qu'ils ne comportent pas d'examen, parce que l'intention d'enquête fait défaut. [2]

**1** c. Toute autre *prajñā* pure est l'une et l'autre.

En dehors des *kṣāntis* et des deux *jñānas* nommés ci-dessus, la *prajñā* pure ou *ārya* est à la fois *darśana* et *jñāna*, car elle comporte examen *(upanidhyāna)*, donc elle est *darśana*, car elle est exempte de doute, donc elle est *jñāna*. — Il s'agit des huit *jñānas* de l'*abhisamaya (duḥkhe jñāna*, etc., vi. 26) [et aussi de toute la *prajñā* du chemin pur de méditation jusqu'au *kṣayajñāna*].

**1** d. Toute autre *prajñā* est *jñāna*.

La *prajñā* qui n'est pas pure, qui est mondaine, impure *(laukikī, sāsrava)* [*prajñā* associée aux cinq connaissances sensibles, *cakṣurvijñāna*, etc., *prajñā* associée à la connaissance mentale].

**1** d. Six sont aussi *darśana*.

Six *prajñās* impures sont à la fois *jñāna* et *darśana*, à savoir la *prajñā* mentale associée aux cinq « passions » *(kleśa)* qui sont *dṛṣṭi* de leur nature *(satkāyadṛṣṭi*, etc., v. 7) et, sixième, la bonne *prajñā*, qui est la « vue correcte mondaine » *(laukikī samyagdṛṣṭi*, i. 41).

1. *kṣayānutpādadhīr na dṛk* (voir vii. 4 b). — *dhī* = *prajñā*, *dṛś* = *dṛṣṭi* = *darśana*. — La *prajñā* ou connaissance qui consiste dans le « savoir » de la destruction des passions *(kṣayajñāna)*, dans le savoir de la non-production à nouveau des passions *(anutpādajñāna)*, n'est pas *dṛṣṭi*, *darśana*.

2. *asaṃtīraṇa-aparimārgaṇāśaya-tvāt (parimārgaṇa āśayo 'bhiprāyaḥ)*. — Aussi longtemps que l'ascète n'a pas fait ce qu'il avait à faire *(kṛtakṛtya)*, il réfléchit *(dhyāyati)*, il enquête *(parimārgayati)* au sujet des Vérités. Quand il a fait ce qu'il avait à faire, il « contemple » seulement *(pratyavekṣaṇamātra)* la douleur qui est connue, etc., et n'enquête plus. [Comparer Samantapāsādikā, 168, Milinda 338 (note trad. ii. p. 225), *paccavekkhaṇañāna*].

*yāvad ayam akṛtakṛtyas tāvad duḥkhādīni satyāny upari dhyāyati parimārgayati cāśayato yathoktair anityādibhir ākāraiḥ* ...

Combien y a-t-il de *jñānas* ?

Il y en a dix [2 a] [1] ; mais, en résumé *(samāsena)*, il n'y en a que deux :

**2** a. Le *jñāna* est pur ou impur. [2]

Tous les *jñānas* rentrent dans deux espèces de *jñāna*, *jñāna* impur ou mondain *(laukika)*, *jñāna* pur ou supramondain *(lokottara)*.

De ces deux *jñānas*,

**2** b. Le premier s'appelle « conventionnel », *sāṃvṛta*. [3]

Le *jñāna* impur est appelé « savoir conforme à la convention, au monde », *lokasaṃvṛtijñāna*. — Pourquoi ? — Parce que, d'habitude *(prāyeṇa)*, il porte *(ālambate)* sur des choses qui existent conventionnellement [4] : cruche, vêtement, mâle, femelle, etc. [Nous disons ' d'habitude ', parce qu'il porte aussi sur les caractères réels des choses, caractères propres et communs, vii. 10 b].

**2** c-d. Le *jñāna* pur est de deux sortes, *dharmajñāna* et *anvayajñāna*. [5]

1. Hiuan-tsang énumère ici les dix *jñānas : saṃvṛti, dharma, anvaya, duḥkha, samudaya, nirodha, mārga, paracitta, kṣaya, anutpādajñāna ;* énumération qui, dans l'original, est donnée plus loin p. 11. — Ce n'est pas l'ordre du Śāstra, ci-dessous p. 11, n. 6.

2. śes pa zag bcas zag pa med = [*sāsravānāsravaṃ jñānam*]

3. daṅ po kun rdzob śes bya ho = [*ādyaṃ*] *sāṃvṛtam* [*ucyate* /]

Voir vii. 3 a, 7 a, 8, 10 b, 12 a-b, 18 c, 20 c-21.

Vyākhyā : *saṃvṛtau bhavaṃ sāṃvṛtam*, et plus bas : *svabhāvataḥ saṃvṛtir jñānaṃ saṃvṛtau vā jñānaṃ saṃvṛtijñānam.*

Voir ci-dessous vii. 21.

Les Mādhyamikas distinguent le *lokasaṃvṛtijñāna* et le *yogisaṃvṛtijñāna* (voir par exemple Bodhicaryāvatāra, ix. 2). Ce dernier correspond au *laukika jñāna pṛṣṭhalabdha*, Kośa, vi. trad. p. 141-142 ; et vii. 12 a-b *(pṛṣṭhaja)*, 20 c.

4. *saṃvṛtisadvastu*, vi. 4 ; Sūtrālamkāra, i. 12, Kathāvatthu, v. 6.

5. zag med rnam gñis chos daṅ ni / rjes su śes pa kho na yin = [*anāsravaṃ dvidhā dharme jñānam anvaya eva ca*]

Le *jñāna* pur est la connaissance des caractères communs des *dharmas* ; on le nomme *dharmajñāna* quand il porte sur les *dharmas* du Kāmadhātu,

Ces deux *jñānas* avec le précédent font trois *jñānas : lokasaṃvṛtijñāna, dharmajñāna, anvayajñāna.* — Parmi eux,

**3** a. Le *sāṃvṛta* porte sur tout. [1]

Tous les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* et inconditionnés *(asaṃskṛta)* sont l'objet du *saṃvṛtijñāna.*

**3** b-c. Le *jñāna* nommé *dharma* a pour objet la douleur, etc., du Kāma. [2]

Le *dharmajñāna* a pour objet le *duḥkha*, l'origine du *duḥkha*, la destruction du *duḥkha*, le chemin de la destruction du *duḥkha* du Kāmadhātu.

**3** c-d. L'*anvaya* porte sur la douleur, etc., des terres supérieures. [3]

L'*anvayajñāna* a pour objet le *duḥkha*, l'origine du *duḥkha* ... du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu.

**4** a-b. Ces deux *jñānas*, quand on tient compte de la distinction des Vérités, font quatre *jñānas.* [4]

A savoir : *duḥkhajñāna* (qui comprend le *duḥkhe dharmajñāna* et le *duḥkhe 'nvayajñāna*), *samudayajñāna, nirodhajñāna, mārgajñāna*, parce que ces deux *jñānas* ont pour objet la douleur, l'origine, etc.

**4** b-c. Ces deux *jñānas*, quadruples, sont nommés *kṣayajñāna* et *anutpādajñāna.* [5]

*anvayajñāna* quand il porte sur les *dharmas* des deux sphères supérieures, vi. 26.

1. kun rdzob yul ni thams cad do = [*sāṃvṛtagocaraḥ sarvam*]
Les Andhakas (Kathāvatthu, v. 6) disent : *saṃmutiñāṇaṃ pi saccārammaṇaṃ eva :* Le savoir mondain a *seulement* pour objet les vérités (d'après Aung-Rhys Davids).

2. chos śes bya baḥi spyod yul ni / ḥdod sdug bsñal sogs = [*dharmasaṃkhyasya gocaraḥ / kāmaduḥkhādi*]

3. rjes śes paḥi / spyod yul goṅ maḥi sdug bsñal sogs = [*anvayasya tūrdhvaduḥkhādi gocaraḥ //*]

4. de dag ñid bden bye brag gis / bzhi ste = [*satyabhedata evaite catvāri (?)*]

5. rnam bzhi de dag ni / mi skye ba daṅ zad pa śes = *ete caturvidhe* / [*kṣayānutpādayor jñāne*]
Voir vi. 44 d, 50 a, vii. 1, 7, 12 a-b.

Le *dharmajñāna* et l'*anvayajñāna*, qui sont comme on vient de voir quadruples en raison de leur objet, chez l'Arhat, quand ils ne sont pas de la nature de *darśana* [1], sont nommés *kṣayajñāna* et *anutpādajñāna*.

**4** d-**5** a. Au moment où ils naissent [2 b], ils sont *duḥkhānvayajñāna, samudayānvayajñāna*. [2]

Le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna*, au moment où ils naissent *(prathamodite)*, sont, de leur nature, *duḥkhānvayajñāna* et *samudayānvayajñāna*, « connaissances de la douleur et de l'origine des sphères supérieures », parce qu'ils ont pour objet les *skandhas* du *bhavāgra* [3] sous les aspects de douleur et d'origine [4]. — Ces deux *jñānas* ont donc le même objet.

Le *kṣayajñāna* succède au Vajropamasamādhi (vi. 44 d) ; l'*anutpādajñāna* succède au *kṣayajñāna*. On demande donc si le *vajropamasamādhi* a le même objet que ces deux *jñānas* au moment de leur naissance. — Quand il a pour objet le *duḥkha* et le *samudaya*, oui ; quand il a pour objet le *nirodha* et le *mārga*, non.

1. Paramārtha : « quand ils ne sont pas de leur nature *aśaikṣī samyagdṛṣṭi* ». On a vu (vi. 50 d) que tous les Arhats possèdent la « vue correcte propre aux Aśaikṣas » ; cette *samyagdṛṣṭi* est de sa nature *darśana ;* elle consiste en *dharma* et *anvayajñāna*.

2. de gñis daṅ po skyes pa ni / sdug bsṅal rgyu rjes śes pa yin = *te punaḥ prathamodite* // [*duḥkhahetvanvayajñānam*]

3. Les deux *jñānas* de *kṣaya* et d'*anutpāda* ont nécessairement pour objet le *bhavāgra* dont l'Arhat vient de se délivrer. De même que, lorsqu'un homme meurt d'une blessure empoisonnée, le poison, après avoir envahi tout le corps, se concentre, au moment de la mort, dans la blessure ; de même le *jñāna* de l'ascète se concentre dans l'objet à abandonner, à savoir les *skandhas* du *bhavāgra ;* il porte sur la douleur *(yena pīḍyate)* et son origine.

4. *duḥkhasamudayākārair bhāvāgrikaskandhālambanatvāt*. — Vyākhyā : *duḥkhākārair anityādibhiḥ / samudayākārair vā hetvādibhiḥ* .... — Paramārtha : « sous les quatre aspects de *duḥkha* et les quatre aspects de *samudaya* ». — Hiuan-tsang corrige : « sous six aspects de *duḥkha* et de *samudaya* (Glose de l'éditeur japonais : *anitya, duḥkha, hetu, samudaya, prabhava, pratyaya :* deux aspects de la douleur, quatre aspects de l'origine. — Voir ci-dessous vii. 12 a-b, qui justifie la correction de Hiuan-tsang).

**5** b. Le « savoir de la pensée d'autrui » *(paracittajñāna)* procède de quatre. [1]

De quatre *jñānas, dharma, anvaya, mārga, saṃvṛtijñāna*, procède la connaissance de la pensée d'autrui [2]. — L'objet de cette connaissance doit être précisé :

**5** c-d. Il ne connaît pas la pensée de terre, facultés, personnalité *(pudgala)* supérieures, ni la passée et la future. [3]

Une pensée est supérieure soit au point de vue de la *bhūmi*, soit au point de vue des *indriyas*, soit au point de vue de la personnalité.

Le *paracittajñāna* d'une terre inférieure ne connaît pas la pensée d'une terre supérieure.

Le *paracittajñāna* d'un saint de facultés faibles, à savoir du Śraddhādhimukta et du Samayavimukta (vi. 31 c), ne connaît pas la pensée d'un saint de facultés fortes, à savoir du Dṛṣṭiprāpta et de l'Asamayavimukta. [4]

Le *paracittajñāna* d'un saint inférieur ne connaît pas la pensée d'un saint supérieur : dans l'ordre, Anāgāmin, Arhat, Pratyekabuddha, [3 a] Samyaksaṃbuddha. [5]

Lorsque la pensée d'autrui est ou passée ou future, le *paracitta-*

1. bzhi las pha rol sems rig pa = *caturbhyaḥ paracittavit.*

2. La connaissance de la pensée d'autrui, en principe, est « savoir mondain », *saṃvṛtijñāna*. Mais lorsque la pensée d'autrui est une pensée pure, c'est-à-dire une pensée faisant partie du chemin pur *(darśana* ou *bhāvanā)*, la connaissance que j'ai de cette pensée doit être pure ; elle comporte le *mārgajñāna*, savoir pur relatif au chemin ; le *mārgajñāna* suivant qu'il est relatif au Kāmadhātu ou aux sphères supérieures est ou *dharmajñāna* ou *anvayajñāna*. Donc « la science de la pensée d'autrui » *(paracittavid)* comporte quatre *jñānas*.

3. des ni sa dbaṅ gaṅ zag ḷdas / zhig daṅ ma skyes ma rig go = [..... *kṣīṇājātaṃ na vetti sā* //]

Voir vii. 11 a-d et les Balas, Ablijñās, etc.

4. Le texte porte *śraddhādhimuktasamayavimuktamārgeṇa dṛṣṭiprāptāsamayavimuktamārgaṃ na jānāti :* « Par le chemin de *śraddhādhimukta* ..., le *paracittajñāna* ne connaît pas le chemin de *dṛṣṭiprāpta* ».

5. Le texte porte : Le *paracittajñāna*, par l'inférieur, ne connaît pas le supérieur : il ne connaît pas, par le chemin d'Anāgāmin, le chemin d'Arhat ....

*jñāna* ne la connaît pas, car ce *jñāna* a pour objet la pensée actuelle.

La pensée d'autrui échappe-t-elle encore au *paracittajñāna* dans d'autres cas ?

**6** a-b. Le *dharmajñāna* et l'*anvayajñāna* ne se connaissent pas l'un l'autre. [1]

Le *paracittajñāna*, lorsqu'il est de sa nature *dharmajñāna*, n'est pas capable de connaître la pensée d'autrui qui est de sa nature *anvayajñāna ;* lorsqu'il est de sa nature *anvayajñāna*, il n'est pas capable de connaître la pensée d'autrui qui est de sa nature *dharmajñāna*. — Pourquoi ? — Parce que ces deux *jñānas* ont respectivement pour objet les *dharmas* qui s'opposent au Kāmadhātu et aux sphères supérieures. [2]

Il n'y a pas de *paracittajñāna* dans le chemin-de-vue *(darśanamārga)*, c'est-à-dire : l'ascète, pendant qu'il parcourt le *darśanamārga*, n'est pas muni du *paracittajñāna*, parce que la durée du *darśanamārga* est trop réduite, parce que la vue des vérités est rapide. — Mais la pensée d'autrui qui se trouve dans le *darśanamārga* peut être l'objet du *paracittajñāna*.

Lorsque l'on désire connaître, par le *paracittajñāna*, la pensée d'autrui qui se trouve dans le *darśanamārga*, on pratique un exercice préparatoire *(prayoga)* :

**6** b-d. Le Śrāvaka connaît deux moments du *darśana ;* le Pratyeka, trois ; le Bouddha, sans préparation, tous. [3]

Lorsque le Śrāvaka cultive le *paracittajñāna* dans le désir de voir la pensée d'un ascète occupé au *darśanamārga*, il obtient de

1. chos rjes blo phyogs phan thsun min = [*na dharmānvayadhīpakṣāv anyonyam*]

2. *kāmadhātūrdhvadhātupratipakṣālambanatvāt.*

3. ñan thos mthoṅ baḥi skad cig gñis / rig ste bse ru lta bus gsum / saṅs rgyas sbyor ba med pa kun = [*vetti dṛkkṣaṇau / śrāvakaḥ khadgakalpas trīn sarvān buddho 'prayogataḥ* //]

connaître les deux premiers moments, *duḥkhe dharmajñānakṣānti* et *dharmajñāna*[1] — non pas les moments suivants *(duḥkhe 'nvayajñānakṣānti...)* — parce que la connaissance de la partie *anvaya (duḥkha* des sphères supérieures) du *darśanamārga* suppose un exercice préparatoire différent. Donc, si ce Śrāvaka commence alors un nouvel exercice pour obtenir la connaissance de la partie *anvaya*, l'ascète qu'il examine est déjà parvenu au quinzième moment quand ce nouvel exercice préparatoire [qui dure treize moments] est terminé. Tout l'intervalle entre le deuxième et le seizième moment échappe donc au *paracittajñāna* du Śrāvaka (Vibhāṣā, 100, 2).

Dans les mêmes circonstances, le Pratyekabuddha [3 b] connaît trois moments, à savoir les deux premiers et le huitième, *samudaye 'nvayajñāna ;* parce que l'exercice préparatoire requis, après la connaissance des deux premiers moments, pour la connaissance de la partie *anvaya*, est, chez le Pratyeka, petit *(mṛdu = alpa)*. — D'après d'autres maîtres, il connaît les deux premiers moments et le quinzième.[2]

Quant au Bouddha, par simple désir, sans exercice préparatoire, il connaît la pensée d'autrui dans tous les moments du *darśanamārga*.

Quels sont les caractères du *kṣayajñāna* et de l'*anutpādajñāna* ?

**7.** Le *kṣayajñāna*, c'est, à l'endroit des vérités, la certitude qu'elles sont connues, abandonnées, etc. ; l'*anutpādajñāna*, la certitude qu'elles ne sont plus à connaître, à abandonner, etc.[3]

1. Il commence l'exercice préparatoire dès qu'il voit que l'ascète va entrer dans le *darśanamārga ;* cet exercice est achevé à temps pour qu'il voie la pensée d'autrui occupée au *duḥkha* du Kāmadhātu, au *duḥkha* partie *dharmajñāna*.

2. Sur le *paracittajñāna* du Pratyeka, Vibhāṣā, 99, 13, 100, 2 et ailleurs. — Quatre opinions d'après Saṃghabhadra, à savoir les deux opinions mentionnées par Vasubandhu, et encore : « Le Pratyeka connaît les moments 1, 2, 8, 14 », « Le Pratyeka connaît les moments 1, 2, 11 et 12 ». — La troisième opinion est correcte : car s'il connaît le moment 8, c'est que son exercice préparatoire à la connaissance de la partie *anvaya* ne dure que 5 moments ; il pourra donc pendant les moments 9-13 se préparer à la connaissance du moment 14.

3. zad pa śes pa bden rnams la / yoṅs śes la sogs ṅes paḥo / yoṅs śes bya ba med la sogs / mi skye ba yi blor ḥdod do

Nettippakaraṇa, 15: *khīṇā me jātīti idaṃ khaye ñāṇaṃ nāparaṃ itthattāyā ti pajānāti idam anuppāde ñāṇam.*

D'après le Mūlaśāstra[1] : « Qu'est-ce que le *kṣayajñāna* ? — [2] Quand il sait en soi-même : « la douleur est parfaitement connue par moi, l'origine est abandonnée par moi, la destruction a été rendue présente par moi, le chemin a été cultivé par moi », le savoir *(jñāna)* qui en résulte *(tad upādāya yaj jñānam)*[3], la vision *(darśana)*, la science *(vidyā)*, l'intuition *(bodhi)*, l'intelligence *(buddhi)*, le discernement *(prajñā)*, la clarté *(āloka)*, la compréhension *(vipaśyanā)*[4], c'est ce qu'on nomme *kṣayajñāna*. » — « Qu'est-ce que l'*anutpādajñāna* ? — Quand on sait en soi-même : « la douleur est parfaitement connue par moi et n'est plus à connaître ... le chemin n'est plus à cultiver », [4 a] le savoir .... c'est ce qu'on nomme *anutpādajñāna*. » [Voir la définition vii. 12 a-b].

Mais comment peut-on, par un *jñāna* pur, avoir semblable connaissance[5] ?

Les maîtres du Kaśmīr expliquent : Aux deux *jñānas* purs sont consécutifs deux *jñānas* de *saṃvṛti* : « Le *duḥkha* est connu par moi ....; le *duḥkha* est connu par moi et n'est plus à connaître ». C'est en raison du caractère de ces deux *jñānas* de *saṃvṛti* que le Śāstra définit les deux *jñānas* purs. [C'est pour cela que le Śāstra dit : *tad upādāya...*][6]

1. Paramārtha : « D'après l'Abhidharma ». — C'est le texte Prakaraṇa, Nanjio 1266, Tokio, xxiii. 10, fol. 14 a 19 (trad. de Hiuan-tsang).

2. Omis par Paramārtha ; donné par le Prakaraṇa et par Hiuan-tsang.

3. La Vyākhyā fournit le fragment : *mārgo me bhāvita iti tad upādāya yaj jñanam* ..., et explique *tad upādāya = tat puraskṛtya*. — Voir ci-dessous p. 27-28.

Hiuan-tsang traduit *tad upādāya* = yeôu tsè = « en raison de cela » (glose de l'éditeur : « le *jñāna* qui prend ces aspects : la douleur est connue .... ») ; Paramārtha : i tse i = « tenant compte de ce sens » ; le Prakaraṇa : yeôu tsè eúl k'i.

4. On a, Nettippakaraṇa, 54, *cakkhu, vijjā, buddhi, bhūri, medhā, āloka*. — Comparer Kośa, vi. 54 d.

5. En effet le *jñāna* pur porte sur le *duḥkha*, sur les *dharmas* et leurs caractères généraux, et non pas sur un « moi » connaissant le *duḥkha*, moi qu'implique la formule *duḥkhaṃ me parijñātam*. — Tout savoir qui envisage un « moi » est *saṃvṛtijñāna*, savoir mondain, impur.

6. Le caractère spécifique *(viśeṣa)* des deux *jñānas* purs, qui sont *nirvikalpa*,

D'après d'autres maîtres [1], l'ascète connaît, par un *jñāna* pur, qu'il connaît la douleur, etc.

Mais nous avons dit que le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna* ne sont pas *darśana, dṛṣṭi*. Comment le Śāstra peut-il les définir comme « vision », *darśana* ?

Le Śāstra emploie le terme « vision » par habitude stylistique *(bhāṣyākṣepāt)* [3], reprenant la formule employée dans la définition des autres savoirs *(duḥkhajñāna*, etc.) — Ou bien, en raison de leur caractère d'évidence *(pratyakṣavṛttitvāt)*, ces deux *jñānas* sont qualifiés *darśana*. C'est en raison de ce caractère d'évidence qu'il est dit dans le Śāstra [4] : « Ce qui est *jñāna* est *darśana*. » [5]

Il y a donc dix *jñānas : dharmajñāna, anvayajñāna, lokasaṃvṛtijñāna, paracittajñāna, duḥkhajñāna, samudayajñāna, nirodhajñāna, mārgajñāna, kṣayajñāna, anutpādajñāna*. [6]

Comment rentrent-ils les uns dans les autres ? [7]

1. Le *saṃvṛtijñāna* constitue un *jñāna*, à savoir le *saṃvṛtijñāna*, et une partie d'un autre *jñāna*, [à savoir la partie ' impure ' *(sāsrava)* du *paracittajñāna*]. [8]

est connu par induction *(anumīyate)*, en raison des deux *jñānas* de *saṃvṛti* qui sont leur ' efflux ' *(niṣyanda)*. — Ci-dessous vii. 12 a-b.

1. D'après la glose de l'éditeur japonais : *pāścātyaśramaṇasautrāntikādayaḥ*.

2. D'après ces maîtres, il y a des ' aspects ' purs en dehors des seize reconnus par les Vaibhāṣikas (voir ci-dessous vii. 12 c).

3. Voir ii. trad. p. 259, iv. trad. p. 242.

4. Le Śāstra est cité dans la Vyākhyā : *yat tāvaj jñānaṃ darśanam api tat / syāt tu darśanaṃ na jñānam aṣṭāv abhisamayāntikāḥ kṣāntayaḥ*. — D'après la note de l'éditeur japonais, Jñānaprasthāna, 8, 2 et Prakaraṇapada, 1, 6. (Tokio, xxiii. 10, 14 b 3).

5. Paramārtha ajoute : « En outre, pour indiquer que les *darśanas* dont il est question ici diffèrent des *dṛṣṭis* dont il a été question plus haut ».

6. Même ordre dans Prakaraṇa, xxiii. 10, fol. 14 a 15. — L'ordre diffère Hiuan-tsang (ci-dessus p. 4, n. 1) et Mahāvyutpatti, 57.

7. Cette question manque dans Paramārtha et dans l'original. — L'original a *tatra* .... = « Parmi ces *jñānas*, le *saṃvṛtijñāna* constitue ..... »

8. Vyākhyā : *saṃvṛtijñānaṃ saṃvṛtijñānam eva svabhāvasaṃgrahataḥ / ekasya ca paracittajñānasya bhāga ekadeśaḥ /*

2. Le *dharmajñana* constitue un *jñāna* et une partie de sept *jñānas*, à savoir la partie relative au Kāmadhātu des *duḥkha, samudaya, nirodha, mārga, paracitta, kṣaya* et *anutpādajñāna.*

3. L'*anvayajñāna* de même, en remplaçant « la partie relative au Kāmadhātu », par « la partie relative aux deux sphères supérieures. »

4. Le *duḥkhajñāna* constitue un *jñāna* et une partie de quatre *jñānas* — la partie des *dharma, anvaya, kṣaya* et *anutpādajñāna* qui a pour objet la vérité de la douleur.

5-6. Les *samudaya* et *nirodhajñāna* s'expliquent d'après le même principe.

7. Le *mārgajñāna* constitue un *jñāna* et une partie de cinq *jñānas : dharma, anvaya, kṣaya, anutpāda* et *paracittajñāna.*

8. Le *paracittajñāna* constitue un *jñāna* et une partie de quatre *jñanas : dharma, anvaya, mārga, saṃvṛtijñāna.*

9. Le *kṣayajñāna* constitue un *jñāna* et une partie de six *jñānas : dharma, anvaya, duḥkha, samudaya, nirodha, mārgajñāna.* [1]

10. L'*anutpādajñāna*, de même.

Comment les *jñānas*, qui sont au nombre de deux (pur et impur), sont-ils distribués en dix *jñānas ?*

**8.** Les *jñānas* sont au nombre de dix ; la distinction s'établit en raison de la nature, de l'opposition, de l'aspect, de l'aspect et de l'objet, de l'exercice préparatoire, de l'achèvement de la tâche, de l'extension des causes. [2] [4 b]

1. En raison de sa nature *(svabhāvatas)*, le *saṃvṛtijñāna* (ou savoir relatif à la *saṃvṛti)*, parce qu'il n'est pas savoir absolu *(aparamārthajñānatvāt).* [3]

1. La partie qui présente l'aspect : « Le *duḥkha* est connu par moi .... ».

2. raṅ bzhin daṅ ni gñen po daṅ / rnam pa rnam pa spyod yul daṅ / sbyor daṅ bya ba byas ñid daṅ / rgyu rgya pa las bcu yin no = [*svabhāvāt pratipakṣatvād*] *ākārākāragocarāt / prayogāt kṛtakṛtyatvāt hetuvistārato daśa //*

3. La Vyākhyā ne donne pas la définition du Śāstra. — Prakaraṇa, fol. 14 a 18 : *lokasaṃvṛtijñānaṃ katamat / sāsravā prajñā.*

2. En raison de l'opposition, le *dharmajñāna* et l'*anvayajñāna*: le premier s'oppose au Kāmadhātu, le second aux sphères supérieures. [1]

3. En raison de l'aspect *(ākāratas*, vii. 13), le *duḥkhajñāna* et le *samudayajñāna*; ces deux *jñānas* ont le même objet *(pañcopadānaskandhas)* (vi. trad. p. 122 et 136), mais diffèrent par l'aspect. [2]

4. En raison de l'aspect et de l'objet *(ālambana)*, le *nirodhajñāna* et le *mārgajñāna* qui diffèrent tant pour l'aspect que pour l'objet. [3]

5. En raison de l'exercice préparatoire *(prayoga)*, le *paracittajñāna* « connaissance de la pensée d'autrui ». Sans doute ce *jñāna* atteint aussi les « mentaux » *(caittas)* d'autrui, mais l'exercice préparatoire porte sur la pensée *(citta)*; aussi, bien qu'il connaisse les *caittas*, on le nomme *paracittajñāna* en raison de l'exercice préparatoire.

6. Parce que « ce qui devait être fait est fait » *(kṛtakṛtyatvāt)*, le

1. Définition du Śāstra, citée dans Vyākhyā et qui correspond à Prakaraṇa, 14 b 15.

*dharmajñānaṃ katamat / kāmapratisaṃyukteṣu saṃskāreṣu yad anāsravaṃ jñānam / kāmapratisaṃyuktānāṃ saṃskārāṇāṃ hetau yad anāsravaṃ jñānam / kāmapratisaṃyuktānāṃ saṃskārāṇāṃ nirodhe yad anāsravaṃ jñānam / kāmapratisaṃyuktānāṃ saṃskārāṇāṃ prahāṇāya mārge yad anāsravaṃ jñānam idam ucyate dharmajñānam / api khalu dharmajñāne dharmajñānabhūmau ca yad anāsravaṃ jñānam idam ucyate dharmajñānam.*

*anvayajñānaṃ katamat / rūpārūpyapratisaṃyukteṣu saṃskāreṣu yad anāsravaṃ jñānam .....*

Voir vi. 26. — *anvetīty anvayajñāna.*

2. *duḥkhajñānaṃ katamat / pañcopādānaskandhān anityato duḥkhataḥ śūnyato 'nātmataś ca manasikurvato yad anāsravaṃ jñānam idam ucyate duḥkhajñānam.*

*samudayajñānaṃ katamat / sāsravahetukaṃ hetutaḥ samudayataḥ prabhavataḥ pratyayataś ca manasikurvato yad anāsravaṃ jñānam .....*

Corrigez *sāsravahetuka*, vi. trad. p. 123, note l. 15.

3. *nirodhajñānaṃ katamat / nirodhaṃ nirodhataḥ śāntataḥ praṇītato niḥsaraṇataś ca manasikurvato yad anāsravaṃ jñānam ....*

*mārgajñānaṃ katamat / mārgaṃ mārgato nyāyataḥ pratipattito nairyāṇikataś ca manasikurvato yad anāsravaṃ jñānam idam ucyate mārgajñānam.*

*kṣayajñāna :* ce *jñāna* est le premier *jñāna* à naître dans une série où « ce qui devait être fait est fait » [L'*anutpādajñāna* naît dans semblable série, mais après].

7. En raison de l'extension de ses causes, l'*anutpādajñāna*, car il a pour causes (= *sabhāgahetu)* tous les *jñānas* purs, y compris le *kṣayajñāna (sarvānāsravahetukatvāt).*

Nous avons dit que le *dharmajñāna* tout entier [c'est-à-dire : a. portant sur les quatre vérités, b. dans le *darśanamārga* et dans le *bhāvanāmārga*] s'oppose au Kāmadhātu tout entier [c'est-à-dire « contrecarre » les cinq catégories de passions, à abandonner par la vue des quatre vérités et par la méditation, du Kāmadhātu]. En outre [5 a]

**9** a-c. Le *dharmajñāna*, dans le *bhāvanāpatha*, quand il porte sur *nirodha* et *mārga*, s'oppose aux trois sphères. [1]

Le *nirodhe dharmajñāna* et le *mārge dharmajñāna*, réalisés au cours du chemin de méditation (vue renouvelée des vérités), s'opposent aux trois sphères — c'est-à-dire : ces deux *jñānas* contrecarrent les passions des sphères supérieures qui sont abandonnées par méditation. [2]

**9** d. L'*anvayajñāna* ne s'oppose pas au Kāmadhātu. [3]

1. bsgom paḥi lam la ḥgog pa ḥam / lam la chos śes gaṅ yin de / khams gsum gyi ni gñen po yin = *dharmajñānaṃ nirodhe yan mārge vā bhāvanāpathe / tridhātupratipakṣas tat.*

2. *nirodhamārgau hy adhātupatitau / tāv adharāv api na hīnau vyavasthāpyete / duḥkhasamudayasatye tv adharabhūmike nihīne / na tadālambanaṃ dharmajñānaṃ rūpārūpyadhātupratipakṣa ity avagantavyam.* (Vyākhyā).

Le *nirodha* et le *mārga* ne font pas partie des « sphères ». Considérer le *nirodha* par rapport au Kāmadhātu *(nirodhe dharmajñāna)*, c'est aussi bien combattre les *kleśas* des sphères supérieures.

Dans le stade de *darśanamārga*, ce sont les *anvayadharmakṣāntis* qui expulsent les *anuśayas* des sphères supérieures.

3. hdod paḥi khams kyi rjes ma yin = *nānvayaṃ kāmadhātuke* //

Dans aucune de ses branches (de douleur, etc.), l'*anvayajñāna* ne s'oppose aux *kleśas* du Kāmadhātu. [1]

Quels sont les aspects des dix *jñānas* ?

**10** a-b. Le *dharmajñāna* et l'*anvayajñāna* ont les seize aspects. [2]

Les seize aspects qui seront expliqués plus loin (vii. 13 a) [5 b]

**10** b-c. De même et autrement le *saṃvṛtijñāna*, [3]

Le *saṃvṛtijñāna* prend les seize aspects ; il en prend aussi d'autres, car il saisit les caractères propres, les caractères communs, etc. [4]

**10** c-d. Quatre, en raison des aspects de leur Vérité. [5]

Les *duḥkha*, *samudaya*, *nirodha* et *mārgajñāna*, portant sur les aspects de leur Vérité, ont chacun quatre aspects.

**11** a-b. De même, lorsqu'il est pur, le *paracittajñāna*. [6]

1. *kāmadhātor jitatvāt / dharmajñānenaiva kāmadhātuḥ pūrvataraṃjito bhavati / tataḥ paścād anvayajñānam utpadyate.*

2. chos śes pa daṅ rjes su śes / rnam pa bcu drug kun = [*dharmajñānānvayajñānaṃ ṣoḍaśākṛti*]

3. rdzob ni / de bzhin gzhan du haṅ = [*sāṃvṛtam / tathānyathāpi*]

4. Vyākhyā : *ṣoḍaśākāram uṣmagatādiṣu / svasāmānyalakṣaṇādigrahaṇād iti svalakṣaṇagrahaṇāt sāmānyalakṣaṇagrahaṇāc ca / ādiśabdena bhuṃksva tiṣṭha gacchety evamākāram ca / na hy ete svalakṣaṇākārāḥ kiṃ tarhy evamākārā eva.*

Dans les *uṣmagatas*, etc. (vi. 17 c), le *saṃvṛtijñāna* prend les seize aspects des vérités. Le *saṃvṛtijñāna* saisit les caractères communs [par exemple l'impermanence], les caractères propres [par exemple le caractère propre du *rūpa*] ; et encore prend-il l'aspect qui s'exprime par les mots « Mange ! Va ! ..... » : un tel *saṃvṛtijñāna* n'a pas pour aspect un caractère propre, on peut seulement dire qu'il est *evamākāra*, « de tel aspect ».

5. raṅ raṅ gi / bden paḥi rnam pas bzhi yin no = [*catvāri svasvasatyākṛtīni tu*] — D'après Paramārtha : *svasvasatyākārataś catuṣṭayam.*

6. pha rol yid śes dri med kyaṅ / de bzhin dri ma daṅ beas ni / śes byaḥi raṅ gi mthsan ñid rnam / rdzas re re zhig spyod yul lo = [*tathā paramanojñānam amalaṃ samalaṃ punaḥ / jñeyasvalakṣaṇākāraṃ pratyekavastugocaram//*] — Paramārtha : *paramanojñānam api tathāmalam.*

Le *cetopariyāye ñāṇa* ou *paricce ñāṇa* (= *paracittajñāna*) n'est pas

Le *paracittajñāna*, dans sa partie *anāsrava* (vii. 5 b-6, p. 7, n. 1), porte sur les aspects de sa vérité ; il a donc quatre aspects. Cette partie du *paracittajñāna* est, en effet, constituée par le *mārgajñāna*.

**11** b-c. Lorsqu'il est impur, il a pour aspects les caractères propres de son objet. [1]

Lorsque le *paracittajñāna* est impur, il saisit les caractères propres de son objet *(jñeya)*, à savoir des *citta* et *caittas* d'autrui. Ses aspects sont conformes à ces caractères propres ; donc ils ne sont pas compris dans les seize.

Pur ou impur *(ubhayam api tu)*

**11** d. Il a pour domaine un objet individuel. [2]

Lorsqu'il porte sur une pensée *(citta)*, il ne porte pas sur un mental *(caitta)* ; lorsqu'il porte sur un certain *caitta (vedanā* par exemple), il ne porte pas sur un autre *(saṃjñā)*.

S'il en est ainsi, pourquoi Bhagavat dit-il : « Il connaît en vérité la pensée qui est *sarāga*, ' avec désir sensuel ', comme étant *sarāga* » [3] ? — puisque le *paracittajñāna* ne connaît pas en même temps

*sammatiñāṇa* (Vibhaṅga, 330). Les Andhakas pensent qu'il porte seulement sur la pensée, Kathāvatthu, v. 7, et soutiennent à tort qu'un Śravaka peut, par ce *ñāṇa*, savoir quand les autres atteignent un fruit, ibid. v. 10.

1-2. Voir note 6 page précédente.

3. La Vyākhyā cite le Sūtra : *sarāgaṃ cittaṃ sarāgaṃ cittam iti yathābhūtaṃ prajānāti / vigatarāgaṃ cittaṃ vigatarāgaṃ cittam iti yathābhūtaṃ prajānāti / yathā sarāgaṃ vigatarāgam evaṃ sadveṣaṃ vigatadveṣaṃ samohaṃ vigatamohaṃ saṃkṣiptaṃ vikṣiptaṃ līnaṃ pragṛhītam uddhatam anuddhatam avyupaśāntaṃ vyupaśāntam asamāhitaṃ samāhitam abhāvitaṃ bhāvitam avimuktaṃ vimuktam iti yathābhūtaṃ prajānāti.*

D'après les gloses du Bhāṣya, il faut ajouter, avant *avyupaśānta*, les deux paires *amahadgata, mahadgata, sa-uttara, anuttara* : en tout douze paires. — Toutefois ces deux paires manquent dans le Sūtra cité Vijñānakāya (xxiii. 9. fol. 4 b) et dans la rédaction du Sūtra citée par Vyākhyā ci-dessous vii. 42 a-d.

D'après Kiokuga Saeki, la liste d'Ekottara (14, 2) comporte onze paires ; celle de Madhyama (9, 23), dix, en omettant *uddhata-anuddhata, avyupaśānta-vyupaśānta*, en ajoutant *sadoṣa-adoṣa* ; celle de Saṃyukta (21, 12), dix paires.

Sources palies, par exemple Saṃyutta, v. 265, Aṅguttara, iv. 32, Vibhaṅga, 329,

*citta* (pensée) et *caitta* (désir sensuel, etc.), de même qu'on ne saisit pas en même temps l'étoffe et la tache. [1]

L'expression *sarāga*, « avec désir », comporte deux significations. Une pensée est *sarāga* soit par *saṃsṛṣṭasarāgatā*, parce qu'elle est « mêlée » au *rāga (rāgasaṃsṛṣṭa)* [2], soit par *saṃyuktasarāgatā*, parce qu'elle est « unie » au *rāga (rāgasaṃyukta)*. [3]

La pensée *rāgasaṃprayukta*, « associée au *rāga* » (ii. 53 c), c'est-à-dire qui est actuellement en proie au *rāga*, est *sarāga* à un double titre ; elle est mêlée au *rāga*, elle est unie au *rāga*.

Toute autre pensée impure *(sāsrava)* [4] est seulement *sarāga* en tant qu'elle est unie au *rāga*.

Certains maîtres [5] pensent que le Sūtra, par l'expression *sarāga-citta* [6 a] désigne seulement la pensée mêlée au *rāga*, c'est-à-dire

Visuddhimagga, 410 (dont les explications s'écartent de celles de l'Abhidharma). On a seulement huit paires : *sarāga-vītarāga, sadosa-vītadosa, samoha-vīta-moha, saṅkhitta-vikkhitta, mahaggata-amahaggata, sauttara-anuttara, asamāhita-samāhita, avimutta-vimutta.*

1. *vastramalāyugapadgrahaṇāt.* — Vyākhyā : *yathā yadā vastram iti paricchinnākāraṃ vijñānam utpadyate na tadā malaṃ gṛhṇāti* et inversement. — Voir i, trad. p. 19.

2. C'est-à-dire « associée au *rāga* », *rāgasaṃprayukta.* — *saṃsṛṣṭasarāgatā rāgasaṃprayogāt.* — Tout ce paragraphe d'après Vibhāṣā, 191, 14, citée par Kiokuga Saeki, xxvi. 8 a.

3. Deux explications : *saṃyuktasarāgatā rāgaprāptyanubandhād ity eke / anuśayānarāgālambanatvād ity apare.*

Ces deux explications seront commentées et réfutées ci-dessous p. 24.

4. C'est-à-dire toute pensée souillée *(kliṣṭa)* mais non associée au *rāga* ; toute pensée non-définie ; toute pensée bonne *(kuśala)* mondaine *(laukika)*. — La pensée supramondaine, ou faisant partie du chemin, n'est pas *sāsrava*. — Ci-dessous p. 25, l. 1.

5. Il y a trois opinions.

Premiers maîtres : Est *sarāga* la pensée associée au *rāga* ; est *vigatarāga* la pensée opposée au *rāga*.

Deuxièmes maîtres : Est *sarāga* la pensée « unie » au *rāga* [ce qui peut s'entendre de deux façons, comme ci-dessus n. 3].

Troisièmes maîtres : Est *sarāga* la pensée associée au *rāga* ; est *vigatarāga* la pensée non associée au *rāga*.

D'après la Vibhāṣā, la deuxième opinion est bonne. Vasubandhu adopte la troisième opinion.

la pensée associée au *rāga*, *rāgasaṃprayukta*. — Quant à la pensée *vigatarāga*, « sans *rāga* », c'est, d'après ces maîtres, la pensée opposée au *rāga* (*rāgapratipakṣa*). En effet, disent-ils, si la pensée non associée au *rāga* était nommée *vigatarāga*, la pensée associée à d'autres passions (haine, etc.) serait dite *vigatarāga*, car elle n'est pas associée au *rāga*.

Objection. — Dans cette hypothèse la pensée non-souillée-non-définie (ii. 71 b) n'est pas *sarāga*, puisqu'elle n'est pas associée au *rāga* ; elle n'est pas *vigatarāga*, puisqu'elle n'est pas opposée au *rāga*. Par conséquent il faut admettre ce que disent d'autres maîtres (Ābhidhārmikas), que la pensée est *sarāga* par le fait de la *rāgasaṃyuktatā*, par le fait qu'elle est « unie » au *rāga*, sans qu'elle soit nécessairement « mêlée », « associée » au *rāga* (*saṃsṛṣṭa*, *saṃprayukta*). — De même faut-il expliquer les autres expressions du Sūtra jusque *samoha* et *vigatamoha*. [Voir p. 16, n. 3]

Les Vaibhāṣikas disent : La pensée bonne est concentrée (*saṃkṣipta*), ainsi nommée parce qu'elle n'est pas déjetée de son objet [1]. La pensée souillée est distraite (*vikṣipta*), parce qu'elle est associée à distraction.

Les Occidentaux, ou maîtres du Gandhāra, disent : La pensée associée à langueur (*middha*) est concentrée (*saṃkṣipta*) [2] ; la pensée distraite (*vikṣipta*), c'est les autres pensées souillées.

Les Vaibhāṣikas n'admettent pas cette définition. Ils disent : Dans ce système, une même pensée, à savoir une pensée souillée associée à langueur, sera à la fois concentrée et distraite. En outre, ce système contredit le Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna, 15, 9) qui dit : « Il connaît en vérité la pensée concentrée (*saṃkṣipta*), munie de quatre *jñānas*, *dharma*, *anvaya*, *lokasaṃvṛti* et *mārgajñāna* » (Vibhāṣā, 190, 5). [Ci-dessous p. 20-21]

La pensée souillée est affaissée (*līna*) [6 b] parce qu'elle est associée à indolence (*kausīdya*). [3]

1. Paramārtha : « parce que son objet est petit ».

2. Dans la Vibhāṣā, liŏ, dans Hiuan-tsang, tsiú. — Saṃyutta, v. 279, la pensée *ajjhattaṃ saṃkhitta* est *thīnamiddhasahagata thīnamiddhasampayutta*.

3. Ibid. la pensée *atilīna* est *kosajjasahagata, kosajjasampayutta*.

La pensée bonne est « bien en main » *(pragṛhīta)*, parce qu'elle est associée à effort correct *(samyakpradhāna)*.[1]

La pensée souillée est petite *(amahadgata)*, ainsi nommée parce qu'elle est affectionnée des petites personnes. La pensée bonne est grande *(mahadgata)*, ainsi nommée parce qu'elle est affectionnée des grandes personnes[2]. Ou bien les deux pensées, la souillée et la bonne, sont nommées petite et grande parce que les racines, la valeur, le cortège *(parivāra)*, l'entourage *(anuparivarta)*, la force, sont respectivement petits et grands.

En effet, 1. la pensée souillée est de petites racines, ayant deux racines, *moha*, plus *dveṣa* ou *lobha* : la pensée bonne est toujours associée aux trois racines de bien ; 2. la pensée souillée est de petite valeur, étant obtenue sans effort : la pensée bonne est de grande valeur, étant réalisée au prix de grands efforts ; 3. la pensée souillée est de petit cortège, car une pensée souillée n'est pas accompagnée de l'acquisition d'une pensée future de même espèce[3] ; la pensée bonne est de grand cortège, étant accompagnée de l'acquisition d'une pensée future[4] de même espèce ; 4. la pensée souillée est de petit entourage, n'étant entourée que de trois *skandhas, vedanā, saṃjñā, saṃskāras ;* la pensée bonne est de grand entourage, car il faut ajouter le *rūpa (dhyānānāsravasaṃvara*, iv. 4 a, 26) ; 5. la pensée

1. Ibid. la pensée *atipaggahīta* est *uddhaccasahagata uddhaccasaṃpayutta*. — Dans Divya, *pragṛhīta* = « élevé, haut » (montagne, palais, etc.).

2. La « grande personne » par excellence est le Bouddha. — Ce paragraphe d'après Vibhāṣā, 190, 6. — La pensée souillée est petite parce qu'elle est pratiquée *(sevita)* par *svalpajana (? siao-chēng) ;* la pensée bonne est grande parce qu'elle est pratiquée par *mahājana*. — Objection : Ne voyons-nous pas qu'un nombre sans mesure d'êtres pratique le mal, qu'un petit nombre d'êtres pratique le bien ? Comment peut-on dire que la pensée souillée est pratiquée par *svalpajana ?* Nous ne disons pas « petit » parce que la catégorie est peu nombreuse ; est nommé petit ce qui a peu de *dharmas* purs.

3. *tajjātīyānāgatabhāvanābhāvāt ; bhāvanā = pratilambha*, acquisition. — D'après le principe : *kuśalasaṃskṛtā dharmā bhāvayitavyāḥ* (iv. 127 c). « Ce sont les bons *dharmas saṃskṛta* que l'on acquiert à l'état futur ». — Voir ci-dessous vii. 25 d.

4. Paramārtha : « passée et future ».

souillée est de petite force, car les racines de bien, coupées, reprennent naissance (ii. 36, trad. 184, iv. 80 c); la pensée bonne est de grande force, car la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* coupe définitivement dix *anuśayas* (vi. trad. p. 180).

C'est pourquoi la pensée souillée est nommée petite, et la pensée bonne, grande.

La pensée souillée est *sa-uttara*, parce qu'elle est associée à frivolité *(auddhatya)*; la pensée bonne est *anuttara*, parce qu'elle est opposée à la frivolité. [1]

Les pensées calme *(vyupaśānta)*, non calme *(avyupaśānta)*, s'expliquent de même. [7 a]

La pensée souillée est non-recueillie *(asamāhita)*, parce qu'elle est associée à distraction *(vikṣepa)*; la pensée bonne est recueillie, parce qu'elle s'oppose à la distraction.

La pensée souillée est non-cultivée *(abhāvita)*, parce que les deux cultures *(pratilambha, niṣevaṇābhāvanā*, vii. 27) manquent. La pensée bonne est cultivée *(bhāvita)*, pour la raison contraire.

La pensée souillée est non-délivrée *(avimukta)*, n'étant pas délivrée en soi, n'étant pas délivrée en ce qui regarde la série où elle naît. [2]

La pensée bonne peut être délivrée *(vimukta)*, et en soi et au point de vue de la série où elle naît.

Telle est l'explication des Vaibhāṣikas.

Cette explication, disent les Sautrāntikas, n'est pas conforme au Sūtra et elle ne rend pas compte de la valeur des termes *(padārthānām arthaviśeṣaḥ)*.

i. Comment n'est-elle pas conforme au Sūtra ?

Le Sūtra dit: « Quelle est la pensée intérieurement concentrée *(saṃkṣipta)* ? — La pensée qui est accompagnée *(sahagata = saṃprayukta)* de torpeur et langueur *(styāna-middha)*, ou la pensée

1. Sur *sa-uttara*, iv. 127 d, v. trad. p. 63.

2. Elle n'est pas délivrée lorsqu'elle est bonne-impure *(kuśalasāsrava)* et lorsqu'elle naît dans une série où les *kleśas* ne sont pas coupés. — Sur la délivrance de la pensée, vi. 76 c.

intérieurement accompagnée de calme *(saṃnirodha)* non pas de vision *(vipaśyanā)*. — Quelle est la pensée extérieurement distraite *(vikṣipta)* ? — La pensée qui se disperse vers les cinq objets de plaisir, ou qui est intérieurement accompagnée de vision, non de calme. » [1]
[Il résulte de ce texte que la pensée associée à la langueur, *middha*, est concentrée, *saṃkṣipta*.]

Mais, répond le Vaibhāṣika, nous avons dit (p. 18 l. 23) que, si la pensée associée à la langueur est concentrée, une pensée souillée (et par conséquent distraite, *vikṣipta)*, lorsqu'elle est associée à la langueur, sera en même temps concentrée et distraite.

Oui, vous avez fait cette remarque, mais elle ne porte pas. En effet, on ne peut affirmer que la pensée souillée, lorsqu'elle est associée à la langueur, soit distraite. [2]

1. D'après le pāli et les fragments cités dans la Vyākhyā : [*adhyātmaṃ saṃkṣiptaṃ cittaṃ katamat / yac cittaṃ*] *styānamiddhasahagatam adhyātmaṃ* [*vā*] *saṃnirodhasahagataṃ no tu vipaśyanayā samanvāgatam* / [*bahirdhā vikṣiptaṃ cittaṃ katamat / yac cittaṃ pañca kāmaguṇān ārabhya*] *anuvikṣiptam anuvisṛtam* [*adhyātmaṃ vā vipaśyanāsahagataṃ no tu saṃnirodhena samanvāgatam*].

*saṃkṣipta*, Paramārtha : *liŏ*, Hiuan-tsang : *tsiú* ; *saṃnirodha*, Paramārtha : chĕ *(= saṃgraha)* — tch'ĕ *(dhar)*, Hiuan-tsang : tchè *(śamatha)*. — Kiokuga observe que, d'après les Sautrāntikas, *vipaśyanā* et *śamatha* s'excluent.

Saṃyutta, v. 279 : *katamaṃ ca bhikkhave ajjhattaṃ saṃkhittaṃ cittam / yaṃ bhikkhare cittaṃ thīnamiddhasahagataṃ thīnamiddhasampayuttam / idaṃ vuccati .... / kataṃaṃ ca .... bahiddhā vikkhittaṃ cittam / yaṃ .... cittaṃ bāhiddhā pañca guṇe ārabbha anuvikkhittam anuvisaṭam / idaṃ vuccati ....*

2. *middhasahagatasya kliṣṭasya nikṣiptatvāpratijñānāt.*

Hiuan-tsang traduit : « En effet [nous] n'admettons pas (pŏu hiŭ = *na pratijñāyate)* que la pensée souillée, associée à la langueur, soit distraite ». De même Paramārtha : « [Nous] n'établissons pas (pŏu lĭ) .... ».

Vyākhyā : *kim iti kṛtvā vikṣiptatvam atra na pratijñāyate / kiṃ middhasahagate citte vikṣiptatvaṃ nāstīti na pratijñāyate āhosvid vidyamānam api vikṣiptatvaṃ saṃkṣiptatvenāvasthāpitatvān na pratijñāyate / ubhayathāpi vyācakṣate / kecid vyācakṣate / middhasahagatāt kliṣṭād yad anyat kliṣṭaṃ tad vikṣiptaṃ pratijñāyate / middhasahagataṃ tu kliṣṭam akliṣṭaṃ vāviśeṣeṇa saṃkṣiptam eveti / apare punar vyācakṣate / yan middhasaṃyuktaṃ tat saṃkṣiptam eva na vikṣiptam / yat tu viṣayeṣu visṛtaṃ tad eva vikṣiptam ity ato 'tra middhasaṃprayukte citte* [*vikṣiptatvaṃ*] *na pratijñāyate.*

Mais, répond le Vaibhāṣika, votre thèse contredit le Śāstra !

Il se peut. Mais mieux vaut contredire le Śāstra, et non pas le Sūtra. [7 b] [1]

ii. Comment cette explication manque-t-elle à dire le sens propre des différents termes ?

Parce qu'elle indique le caractère des diverses pensées — d'une part : *vikṣipta, līna, uddhata, avyupaśānta, asamāhita, abhāvita, avimukta ;* d'autre part : *saṃkṣipta, pragṛhīta,* etc. — sans marquer les différences. [2]

Le Vaibhāṣika répond. — Il est faux que nous n'indiquions pas le sens spécial des différents termes. La qualité de « souillé » des pensées *vikṣipta,* etc., est la même ; mais nous mettons en lumière les défauts particuliers de ces diverses pensées souillées. De même nous mettons en lumière les qualités particulières des diverses pensées bonnes, dont d'ailleurs la bonté n'est pas différenciée. [3]

Répondons que le sens des différents termes n'est pas correctement établi parce que vous manquez à écarter l'objection de la contradiction avec le Sūtra [4]. [Le Sūtra, en effet, dit que la pensée accompagnée

1. *varaṃ śāstravirodhaḥ* — Vyākhyā : *abuddhoktam abhidharmaśāstram ity abhiprāyaḥ.* — Comparer Kośa, i. 3, iii. 32.

2. La souillure, *kliṣṭatva,* des premières pensées est non différenciée : elle consiste dans l'association, *saṃprayoga,* avec les *kleśas* qui se trouvent avec toute pensée souillée ; la bonté, *kuśalatva,* des secondes consiste dans l'association avec les *dharmas* qui se trouvent avec toute bonne pensée, ii. 25, 26.

*abhinnalakṣaṇavacanāt.* — Vyākhyā : *sarvāṇi tāni kliṣṭāny uktānīti / kliṣṭatvalakṣaṇam eṣāṃ vikṣiptādīnām avimuktāntānām / kliṣṭatvaṃ punaḥ kleśamahābhūmikaiḥ saṃprayogaḥ / saṃkṣiptapragṛhītādīnāṃ cābhinnalakṣaṇavacanān nārthaviśeṣa ukto bhavati ... / kuśalatvam eṣām abhinnam / kiṃ punaḥ kuśalatvam / kuśalamahābhūmikaiḥ saṃprayogaḥ.*

3. *na vai noktaḥ padārthānām arthaviśeṣaḥ / kliṣṭasāmānye 'pi (= tulyakliṣṭatve) vikṣiptādīnāṃ teṣāṃ doṣaviśeṣasaṃdarśanād ukta evārthaviśeṣo bhavati.*

Nous disons en effet : *apy etat kliṣṭaṃ cittaṃ vikṣepayogād vikṣiptam / kliṣṭaṃ kausīdyayogāl līnam / auddhatyayogād uddhatam ....*

Nous disons : *līnaṃ cittaṃ kliṣṭaṃ kausīdyasaṃprayogāt / uddhataṃ cittaṃ kliṣṭam auddhatyasaṃprayogāt.*

4. *sūtravirodhasyāparihārāt.* — Vyākhyā : *sūtre hi styānamiddhasahagataṃ saṃkṣiptam uktam / styānayogena yat kliṣṭaṃ middhasaṃyuktaṃ tat saṃkṣiptaṃ na kuśalaṃ styānasya kleśamahābhūmikatvāt.*

de *styāna-middha* est *saṃkṣipta*. La pensée unie à *middha*, souillée par union à *styāna*, est *saṃkṣipta*, et elle ne peut être bonne, car le *styāna* fait partie des *kleśamahābhūmikas*].

Et si, [comme le Vaibhāṣika le croit], le Sūtra entendait, par la pensée *līna* [1], la pensée *uddhata*, il ne parlerait pas à part de la pensée *līna* et de la pensée *uddhata*. Or il les distingue, car il dit : « Lorsque la pensée est *līna*, ou redoute de devenir *līna*, ce n'est pas un moment propice pour cultiver les membres-de-Bodhi *praśrabdhi, samādhi, upekṣā*. Lorsque la pensée est *uddhata* ou redoute de devenir *uddhata*, ce n'est pas un moment propice pour cultiver les membres-de-Bodhi *dharmavicaya, vīrya, prīti*. » [2]

Objection du Vaibhāṣika. — La culture des membres de la Bodhi se trouve-t-elle donc, dans le cas qui nous occupe, partielle ? [3] [Faut-il croire qu'à certain moment on cultive *praśrabdhi, samādhi, upekṣā ;* à certain moment *dharmavicaya, vīrya, prīti* [4] ?].

Non pas. Le texte entend par ' *cultiver* ', non pas le fait de ' se rendre présent ' *(saṃmukhībhāva)*, mais le fait de ' fixer l'attention sur ', de ' prendre pour objet ' *(manasikaraṇa = ālambanīkaraṇa, ābhogakaraṇa)*.

Réplique du Vaibhāṣika [5]. — La pensée où le *kauśīdya* domine

1. Les Vaibhāṣikas sont d'avis que : *yad eva līnaṃ tad evoddhatam*, « pensée *līna* = pensée *uddhata* ». Nous tirons cette conclusion de leur définition : *līnaṃ cittaṃ kliṣṭaṃ kausīdyasaṃprayogāt ; uddhataṃ cittaṃ kliṣṭaṃ auddhatyasaṃprayogāt.* (Ci-dessous, p. 24 n. 1, une autre rédaction.)

2. *yasmin samaye līnaṃ cittaṃ bhavati līnābhiśaṅki akālas tasmin samaye praśrabdhisamādhyupekṣābodhyaṅgānāṃ bhāvanāyāḥ / yasmin samaye cittam uddhataṃ bhavaty auddhatyābhiśaṅki akālas tasmin samaye dharmavicayavīryaprītibodhyaṅgānāṃ bhāvanāyāḥ.*

Si *līna* et *uddhata* étaient confondus, le Sūtra dirait : « Lorsque la pensée est *līna*, ce n'est pas le moment pour cultiver *praśrabdhi* ..... *prīti*. Lorsque la pensée est *uddhata*, ce n'est pas le moment pour cultiver *praśrabdhi* .... *prīti*. » Ou bien : « Lorsque la pensée est *līna* ou *uddhata*, ce n'est pas le moment pour cultiver *praśrabdhi* .... *prīti*. »

3. *kiṃ punar atra bodhyaṅgānāṃ vyagrā bhāvanā*. — Or la culture des sept membres de la Bodhi est simultanée.

4. Pour la *smṛti*, Bhagavad a dit : *smṛtiṃ khalv ahaṃ sarvatragatāṃ vadāmi.*

5. Hiuan-tsang : « Mais nous ne sommes pas en contradiction avec le Sūtra !

*(adhikam)* et où l'*auddhatya* est réduit *(nyagbhāvena vartate)* reçoit le nom de *līna*. La pensée où l'*auddhatya* domine et où le *kausīdya* est réduit, reçoit le nom de *uddhata*. Ces deux pensées sont donc distinctes, et le Sūtra peut en parler à part sans contredire mon système. [8 a] Mais, tenant compte du fait que ces deux vices, *kausīdya* et *auddhatya*, coexistent, existent simultanément dans un seul faisceau mental, nous disons que la pensée qui est *līna* est *uddhata*. [1]

[2] Nous ne prétendons pas récuser un texte intentionnel ; mais telle n'est pas l'intention du Sūtra [de désigner comme *līna* une pensée où *kausīdya* domine ....]

Quant à la thèse exposée ci-dessus (p. 17 l. 3) que toute pensée *rāgasaṃyukta* « unie au *rāga* » est *sarāga* « avec *rāga* », nous demandons quel est le sens de l'expression *rāgasaṃyukta* ?

1. Si une pensée est *rāgasaṃyukta*, et par conséquent *sarāga*, parce que la possession du *rāga* continue dans la série où se produit cette pensée *(rāgaprāptyanubandhāt)*, alors la pensée du saint imparfait ou Śaikṣa, même quand elle est pure *(anāsrava)*, sera nommée *sarāga* : puisque le *rāga* n'est pas complètement expulsé de la série du Śaikṣa *(śaikṣasaṃtāne rāgasya sāvaśeṣatvāt)*. [3]

2. Si une pensée est *rāgasaṃyukta*, et *sarāga*, par le seul fait d'être l'objet *(ālambana)* du « *rāga* prenant gîte » [4], alors la pensée

Encore que toute pensée souillée soit *līna* et *uddhata*, la pensée où le *kausīdya* domine, le Sūtra la nomme *līna* ; celle où l'*auddhatya* domine, le Sūtra la nomme *uddhata*. Mais [8 a], considérant leur constante association, je dis qu'elles sont unes de nature. »

1. *līnaṃ kliṣṭaṃ kausīdyasaṃyogād uddhataṃ kliṣṭam auddhatyasaṃyogāt* : La pensée souillée est *līna* par association avec *kausīdya* ; la pensée souillée est *uddhata* par association avec *auddhatya*. — Comparer ii, trad. p. 163-4.

2. Vyākhyā : *Ācārya āha nābhiprāyikaṃ yāvat sūtre tu nāyam abhiprāya iti.*

3. Un Śaikṣa a, actuellement, une pensée pure, par exemple la pensée de l'impermanence ; mais reste en lui la possession du *rāga* de Kāmadhātu s'il n'est pas Anāgāmin ....

4. *anuśayānarāgālambanatvāt*, voir v. 17.

impure *(sāsrava)* de l'Arhat sera *sarāga* : puisque cette pensée peut être l'objet du *rāga* d'autrui. [1]

Si vous n'admettez pas que la pensée de l'Arhat soit prise comme objet par le *rāga* d'autrui, comment cette pensée sera-t-elle dite impure ?

Direz-vous qu'elle est impure, non pas parce qu'elle serait l'objet du *rāga* d'autrui, mais parce qu'elle est l'objet d'une « passion d'objet général » *(sāmānyakleśa*, v. 12, à savoir de l'*avidyā* ou *moha)* d'autrui ? Dans cette hypothèse, ne dites pas que cette pensée est *sarāga*, « avec *rāga* » ; dites qu'elle est *samoha*, « avec *moha* », puisqu'elle est l'objet du *moha* d'autrui.

Mais, dirons-nous, aucune des explications proposées n'est valable. En effet la connaissance de la pensée d'autrui *(paracittajñāna)* ne porte pas sur les « possessions » qui peuvent se trouver dans la série d'autrui. Par conséquent lorsque je connais la pensée d'autrui comme *sarāga*, cette pensée d'autrui n'est pas *sarāga* parce que *rāgasaṃyukta*, « unie à *rāga* » dans ce sens qu'elle serait accompagnée *(sahita)* de la possession de *rāga*, dans ce sens qu'elle se trouverait dans une série d'où cette possession n'est pas expulsée.

La connaissance de la pensée d'autrui ne connaît pas non plus le *rāga* qui prendrait pour objet la pensée d'autrui, le *rāga* qui serait l'objet de la pensée d'autrui.

Donc une pensée n'est pas dite *sarāga* par le fait de *rāgasaṃyoga*, par le fait d'être « unie à *rāga* » au double sens proposé.

Objection .[2] — S'il en est ainsi, quelle est la pensée *sarāga* ?

Vasubandhu. — Il faut déterminer l'intention du Sūtra. Est *sarāga* « avec *rāga* », non pas la pensée *rāgasaṃyukta* « unie à *rāga* »,

1. Les pensées de l'Arhat qui font partie du chemin d'Arhat ne sont jamais impures — car ces pensées sont pures par définition et ne sont pas l'objet des passions d'autrui « prenant gîte », v. 18 a-b ; mais ses pensées mondaines *(saṃvṛtijñāna)*, comme son corps, sont impures *(sāsrava)* en ce sens que les passions d'autrui peuvent y prendre gîte (i. 4 b). — Voir viii. 25 c.

Observons que Paramārtha traduit très nettement : « Si une pensée est *sarāga* par le fait qu'elle prend le *rāga* pour objet : ... yuên yŭ wêi kìng kiai

2. Les deuxièmes maîtres, ci-dessus p. 17 n. 5.

mais la pensée *rāgasaṃprayukta*, « associée à *rāga* », la pensée où le *rāga* existe actuellement. Est *vigatarāga*, « sans *rāga* », la pensée qui n'est pas associée à *rāga*, quand bien même cette pensée serait accompagnée de la possession du *rāga*.

Objection. — L'expression *vigatarāga* ne peut avoir ce sens ; car un autre Sūtra dit que la pensée *vigatarāga, vigatadveṣa, vigatamoha*, ne retombe pas dans la triple existence. Or si cette pensée est accompagnée de la possession du *rāga*, etc., elle retombera.

Vasubandhu. — Cet autre Sūtra entend par *vigatarāga citta* le *vigatarāgaprāpti citta*, « la pensée qui n'est pas accompagnée de la possession du *rāga* ».

Objection. — N'avons-nous pas réfuté votre opinion ? [8 b] Nous avons dit en effet (p. 18 l. 1) que, si on nomme *vigatarāga* une pensée dissociée du *rāga (rāgeṇa asaṃprayuktam)*, c'est-à-dire une pensée où le *rāga* n'est pas actuellement en exercice, on devra nommer *vigatarāga* toute pensée associée à une autre passion. Or on ne dit pas d'une pensée associée à la haine qu'elle est *vigatarāga*, « sans *rāga* ».

Vasubandhu. — Il n'y a pas faute à dire que la pensée dissociée du *rāga* est *vigatarāga*. Mais on ne considère pas la pensée dissociée du *rāga* et associée à la haine comme étant *vigatarāga*, mais bien comme étant « avec haine » *(sadveṣa)* en la distinguant par son caractère spécifique qui est d'être « associée à la haine ».[1]

Le *paracittajñāna* atteint-il l'objet de la pensée d'autrui, atteint-il la pensée d'autrui en tant que celle-ci connaît ? — Non. Quand on connaît la pensée d'autrui, on ne voit pas l'objet de cette pensée ; on ne voit pas cette pensée en tant qu'elle connaît : on sait seulement qu'elle est souillée *(kliṣṭa)*, etc. ; on ne connaît pas l'objet, couleur, etc., en raison duquel elle est souillée. S'il en était autrement, le *paracittajñāna* porterait sur le *rūpa*, etc., et ne serait plus *paracittajñāna ;* le *paracittajñāna* pourrait porter sur lui-même : car la per-

1. *na tu tad dveṣādisaṃprayuktaṃ cittaṃ vigatarāgam iti gṛhyate kiṃ tarhi sadveṣaṃ samohaṃ ity evamādi dveṣādisaṃprayogatayā viśiṣṭatvāt.*

sonne dont je connais la pensée peut au même moment connaître ma propre pensée.

Les caractères du *paracittajñāna* sont déterminés : il connaît le caractère individuel d'une chose *(dravya-svalakṣaṇa)* et non pas les *saṃvṛtisat-sāmānyalakṣaṇas ;* il connaît pensée-mentaux *(citta-caitta)* et non pas matière *(rūpa)*, — actuels et non pas passés ou futurs, — d'autrui et non pas de soi, — du domaine du Kāmadhātu et du Rūpadhātu, et non pas d'Ārūpyadhātu, — ou bien encore pensée et mentaux purs *(anāsrava)*, — de la catégorie à laquelle il appartient lui-même *(sabhāga)* : pur, il connaît pensée-mentaux purs, impur *(sāsrava)*, il connaît pensée et mentaux impurs. — Le *paracittajñāna* est incompatible avec le *darśanamārga* et l'*ānantaryamārga ;* avec le *śūnyatāsamādhi* et l'*ānimittasamādhi*, comme aussi avec le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna*. Les autres conditions ne sont pas exclues : le *paracittajñāna* est donc compatible avec le *bhāvanāmārga (vimukti* et *viśeṣamārgas)*, l'*apraṇihitasamādhi* etc. [9 a].

L'exposé du *paracittajñāna* est terminé.

**12** a-b. Les autres ont quatorze aspects en excluant l'aspect ' vide ' et l'aspect ' non soi '. [1]

Les « autres » sont le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna*.

L'un et l'autre comportent quatorze aspects (vii. 13 a), en excluant l'aspect *śūnya* (vide) et l'aspect *anātmaka* (non soi). En effet, ces deux *jñānas*, bien qu'ils soient « de vérité absolue » *(pāramārthika)* [2], participent cependant à la « convention » *(saṃvṛti)* (vi. 4) [3] ; ils sont donc étrangers aux aspects *śūnya* et *anātmaka*. Lorsque l'ascète sort de la contemplation *(vipaśyanā)* où sont réalisés les *jñānas* de vérité absolue *(pāramārthika)*, par la force de ces *jñānas* se pro-

1. lhag ma rnam pa bcu bzhi can / stoń daň bdag med ma gtogs so = [*śeṣaṃ caturdaśākāraṃ śūnyānātmakavarjitam* /]

2. *paramārthanimitte paramārthena vā dīvyataḥ pārāmārthike*. — « Bien qu'ils aient pour objet la chose réelle ».

3. Voir ci-dessus p. 10, l. 13.

duisent des *jñānas* postérieurs *(pṛṣṭhajāta)*[1] qui sont de *saṃvṛti*, de « vérité conventionnelle » : *kṣīṇā me jātiḥ, uṣitaṃ brahmacaryam, kṛtaṃ karaṇīyam, nāparam asmād bhavaṃ prajānāmi*[2]. Les deux *jñānas* de *kṣaya* et d'*anutpāda* participent donc à la *saṃvṛti (tayoḥ saṃvṛtibhajanam)*, non en eux-mêmes et par définition *(na mukhyavṛttyā)*, mais par leur écoulement *(niṣyandena)*.

Y a-t-il des aspects *(ākāra)* purs *(anāsrava)* en dehors des seize aspects ?

**12** c-d. Il n'y a pas d'aspects purs *(amala)* en dehors des seize. D'autres, d'après le Śāstra, affirment qu'il y en a.[3]

Les maîtres du Kaśmīr disent qu'il n'y a pas d'aspects purs en dehors des seize. Les maîtres étrangers *(bāhya)* maintiennent l'opinion opposée. [Opinion des « autres maîtres » de p. 11, l. 1]

En raison du Mūlaśāstra[4] : « Peut-on distinguer les *dharmas*

1. Voir ci-dessus p. 10, l. 5.

2. « La naissance est épuisée pour moi » : c'est-à-dire : l'origine est abandonnée ; c'est voir la vérité de l'origine sous quatre aspects (vii. 13 a) ; « La vie religieuse est pratiquée » : quatre aspects du chemin ; « Ce qui devait être fait est fait » : quatre aspects de la destruction ; « Je ne vois pas d'existence ultérieure » : deux aspects de la vérité de la douleur, impermanence et douleur.

Parmi les commentaires de cette formule à quatre branches, Samantapāsādikā, i. 168.

Des remarques, que je souhaiterais mieux assurées, dans « Nirvâna » (1925), p. 60.

3. dri med bcu drug gzhan rnam med / gzhan yod ces pa bstan bcos las

4. ..... *anityato duḥkhataḥ śūnyato 'nātmato hetutaḥ samudayataḥ prabhavataḥ pratyayataḥ asty etat sthānam asty etad vastu yogavihitato vijānīyāt.*

[La Vyākhyā explique : *asty etat sthānam ity asty etal lakṣaṇam ity arthaḥ / asty etad vastv ity ayaṃ hetur ity arthaḥ / yogavihitato vijānīyād ity aviparītato vijānīyad ity arthaḥ*]

D'après l'éditeur-japonais du Kośa, extrait de Vijñānakāya, 6, 17, 7, 5. — Cette formule et la formule de la vue incorrecte (ci-dessous p. 29, l. 18) sont répétées à satiété (avec des variantes) dans le Vijñānakāya, au sujet de multiples sortes de pensée : « Une pensée appartenant au Kāmadhātu connaît-elle 1. les *dharmas* du Kāma, 2. les *dharmas* du Rūpa, 3. les *dharmas* de l'Ārūpya, 4. les *dharmas* non inclus aux Dhātus, 5. les *dharmas* du Kāma et du Rūpa ... ? ». — Cette pensée est bonne, mauvaise, non définie, à abandonner par la vue de la douleur, etc.

appartenant au Kāmadhātu par une pensée non incluse aux Dhātus *(apratisaṃyukta*, c'est-à-dire *anāsrava)* ? — On peut les distinguer, à savoir on peut les distinguer tels qu'ils sont *(yogavihitatas)*, comme impermanents, douleur, vides, impersonnels, cause, cause approchante [9 b], cause prochaine, cause spécificatrice ; il y a ce caractère *(sthāna)*, il y a cette cause *(vastu)*. »

On doit donc considérer les aspects spécifiés par les expressions *asty etat sthānam, asty etad vastu*, comme deux aspects purs qui s'ajoutent aux huit aspects de *duḥkha* et de *samudaya*.

D'après les maîtres du Kaśmīr, le Śāstra n'enseigne pas l'existence de deux aspects supplémentaires. Il faut comprendre « ..... il y a convenance *(asty ayaṃ yogaḥ)* qu'une pensée pure distingue ces *dharmas* comme impermanents..... »

Les maîtres étrangers répondent que cette interprétation n'est pas admissible. Car, si le Śāstra employait les termes *asty etat sthānam...* sans viser des aspects purs, mais seulement par simple phraséologie, il les emploierait aussi dans un passage parallèle, à savoir lorsqu'il explique : « Peut-on distinguer les *dharmas* appartenant au Kāmadhātu par une pensée susceptible d'être abandonnée par la vue des vérités ? — Oui, on peut les distinguer, à savoir, on s'attache, on hait, on s'enorgueillit, on erre, on distingue erronément ces *dharmas* comme moi, mien *(kāyadṛṣṭi)*, comme éternels, anéantissables *(antagrāhadṛṣṭi)*, comme non-cause, non-action, inexistants *(mithyā-*

La manière dont une pensée voit les divers *dharmas* dépend de sa nature et de la nature de ces *dharmas*.

Je ne trouve pas le passage où le Vijñānakāya explique la manière dont une pensée « non incluse aux Dhātus » voit les *dharmas* du Kāmadhātu. Mais il s'explique sur les pensées de Śaikṣa et d'Aśaikṣa (qui sont les deux sortes de pensées non-incluses aux Dhātus), xxiii, 9, fol. 30 b. — Son texte est identique à celui que cite Vasubandhu, avec cette différence que la formule *asty etat sthānam asty etad vastu* est précédée des mots *asty eṣo hetuḥ* (?), *asty eṣa upāda* (?). (Aussi 27 b 15, 29 b 1, et passim)

La pensée de Śaikṣa ou d'Aśaikṣa ne connaît les *dharmas* de Kāma que sous les aspects des deux premières vérités *(anitya ..... pratyayatas)* ; la pensée bonne de Kāma connaît encore les *dharmas* sous les aspects que Vasubandhu a spécifiés (vi. 49 d) comme caractéristiques du « chemin mondain » : *audārikatas, duḥkhilatas, āvaraṇatas*, et encore *śalyatas*, etc. (fol. 43 b 17).

*dṛṣṭi)*, comme suprêmes, excellents, distingués, supérieurs *(dṛṣṭiparāmarśa)*, comme purification, délivrance, salut *(śīlavrataparāmarśa)*, avec anxiété, dissentiment, doute *(vicikitsā)* »[1]. Ce texte devrait porter les expressions *asty etat sthānam...*, si celles-ci signifiaient seulement *asty ayaṃ yogaḥ*, dans le sens qu'il est fatal qu'une pensée susceptible d'être abandonnée par la vue des vérités considère les *dharmas* comme mien, comme moi....

Combien de choses *(dravya)* constituent les seize aspects *(ākāra)* ? [10 a]

**13** a. Les aspects constituent seize choses.[2]

Certains maîtres disent que les aspects, seize par le nom, ne sont que sept en fait *(dravyatas)*. Les quatre aspects de la vérité de la douleur sont en fait distincts les uns des autres. Les aspects des autres vérités, sous leur quadruple nom, ne constituent qu'une chose pour chaque vérité : *hetu, samudaya, prabhava, pratyaya* sont synonymes et ne sont qu'un aspect ; de même Śakra, Indra, Puraṃ-

1. *ātmata ātmīyata ucchedataḥ śāsvatato 'hetuto 'kriyāto 'pavādato 'gratah śreṣṭhato viśiṣṭataḥ paramataḥ śuddhito muktito nairyāṇikatah kāṅkṣāto vimatito vicikitsāto rajyeta dviṣyān manyeta muhyed ayogavihitato vijānīyāt.*

La vue des vérités écarte (au moins partiellement) *rāga dveṣa māna moha.* Une pensée à abandonner par la vue des vérités aura *rāga*, etc. ; le texte dit donc *rajyeta*, etc. Cette pensée n'est pas libre de *satkāyadṛṣṭi*, donc elle considère les *dharmas* comme *ātman* et *ātmīya ;* elle n'est pas libre d'*antagrāhadṛṣṭi*, donc elle considère les *dharmas* comme destinés à périr *(uccheda)* ou comme éternels *(śāśvata)* .....

On a cette formule Vijñānakāya fol. 26 b 11, 29 b 6, 42 b 8, et ailleurs.

2. rdzas su rnam pa bcu drug go = *dravyataḥ ṣoḍaśākārāḥ.* — Vibhāṣā, 79, 3 ; Nanjio 1287, 6, 6.

Les *ākāras* des Vimokṣamukhas, viii. 24.

La spécification des *ākāras* de l'Abhidharma ne se retrouve pas dans l'Abhidhamma (voir par exemple Paṭisambhidāmagga, i, 107, 118, 241, Visuddhi, 494) ; elle n'est pas canonique : Aṅguttara, i. 38 (liste de *saññās)*, iv. 422 où l'ascète considère l'Amatā-dhātu comme *santa, panīta*, etc., et les choses de l'étage où il se trouve comme *dukkha, roga, gaṇḍa*, etc. — On a vu vi. 49, les *ākāras* du chemin mondain : nous aurions dû observer que Vasubandhu s'inspire du Vijñānakāya, fol. 59 b, l. 18 et ailleurs.

dara sont les noms différents d'une même personne. Les ascètes *(yoginas)* contempleront, à part, les quatre aspects de la vérité de la douleur, et l'un quelconque *(ekaikam)* des aspects *hetu*, etc., pour les trois autres vérités. [1]

Mais les Vaibhāṣikas soutiennent que les seize aspects existent en fait, [car ils doivent être contemplés un à un]. [2]

i. Pour la vérité de la douleur *(duḥkhasatya)* :

1. *anitya*, impermanent, parce que naissant en dépendance des causes *(pratyayādhīnatvāt = pratyayapratibaddhajanmatvāt)*.

2. *duḥkha*, douloureux, parce que pénible de sa nature *(pīḍanātmakatvāt)* (vi. 3).

3. *śūnya*, vide, en tant qu'en contradiction avec la vue de « mien » *(ātmīyadṛṣṭivipakṣa)*.

4. *anātmaka*, impersonnel, en tant qu'en contradiction avec la vue de « moi » *(ātmadṛṣṭi)*.

ii. Pour la vérité de l'origine *(samudayasatya)* :

1. *hetu*, cause, parce qu'ayant le caractère de la semence *(bījadharmayogena)*. — Le *hetu* est la cause lointaine. Le mot *yoga = nyāya*.

2. *samudaya*, origine, en tant que produisant *(prādurbhāvayogena)*. C'est la cause prochaine *(saṃnikṛṣṭa)* : ce dont un *dharma* prend immédiatement naissance *(utpadyate)* ou origine *(samudeti)*.

3. *praḥhava*, causation successive, en tant que constituant série *(prabandhayogena, saṃtatiyogena)* : semence, pousse, tige ...

4. *pratyaya*, en tant que réalisant un effet en causation conjuguée *(abhiniṣpādanayogena)* ; par exemple, le complexe *(sāmagrī)* des co-facteurs *(pratyaya)* — terre, bâton, roue, corde, eau, etc. — réalise la cruche (Voir ii. 64). [10 b]

iii. Pour la vérité de la destruction *(nirodhasatya)* :

1. *nirodha*, destruction, en raison de l'abolition *(kṣaya)* des *skandhas* [impurs].

1. *duḥkhākārāṃś caturaḥ pṛthag yoginaḥ saṃmukhīkuryus, hetvādyākārāṇām ekaikam ity ekīyamatam / dravyataḥ ṣoḍaśeti vaibhāṣikā varṇayanti.*

2. De ceci il résulte que l'*abhisamaya* est *anupūrva*, vi. 27.

2. *śānta*, calme, en raison de l'extinction des trois feux, *rāga*, *dveṣa* et *moha* (viii. 26 c).

3. *praṇīta*, excellent, en raison de l'absence de toute peine *(nirupadravatvāt) (upadrava = duḥkha)*.

4. *niḥsaraṇa*, « salvifique », parce que dissocié de toute cause de peine *(sarvāpakṣālaviyuktatvāt = sarvaduḥkhakāraṇavimuktatvāt)*.

iv. Pour la vérité du chemin *(mārgasatya)* :

1. *mārga*, chemin, parce qu'on le parcourt *(gamanārthena)* vers le Nirvāṇa. [1]

2. *nyāya*, raisonnable ou pratique, parce que *yogayukta*, c'est-à-dire *upapattiyukta* ou *upāyayukta*, muni de preuves, muni de ressources ou moyens.

3. *pratipad*, obtention, parce qu'il fait obtenir correctement *(samyakpratipādanārthena)*, c'est-à-dire qu'on obtient par lui le Nirvāṇa.

4. *nairyāṇika*, sortie définitive *(atyantaṃ niryāṇāya prabhavati)*, parce qu'il fait passer au delà d'une manière définitive.

Il y a une seconde exégèse :

i. 1. *anitya*, parce que non définitif *(anātyantika)*.

2. *duḥkha*, parce que semblable à un fardeau. [2]

3. *śūnya*, parce que vide de *puruṣa* (agent, etc.).

4. *anātmaka*, parce que n'obéissant pas à la volonté. [3]

ii. 1. *hetu*, parce qu'il y a arrivée de là *(āgamanayogena)* ; la racine *hi* signifie *gati* ; *hetu* signifie *hinoty asmāt*. [4]

1. Sur le sens de *mārga* et *pratipad*, vi. 65 b-d, 66 a, vii. 28 c.

2. *abhinyāsabhūtatvād iti / bhārabhūtatvād ity arthaḥ / duḥkhena bhārabhūtena hi sa pudgalo bhidyate / apakramyata ity arthaḥ.*

3. *akāmakāritvād iti / kāmataḥ kartuṃ śīlam asyeti kāmakārī / na kāmakāry akāmakārī / tadbhāvād anātmā / sūtre 'py ayam artha uktaḥ / rūpaṃ ced bhikṣava ātmā abhaviṣyan na rūpam ātmavyābādhāya saṃvarteta / labhyeta ca rūpe evaṃ bhavatv evaṃ mā bhūd iti kāmakāry ātmeti* (Saṃyutta, iii. 66, variantes).

4. *niruktiparigṛahāt / hetur āgamanayogeneti hi gatau hinoty asmād iti hetuḥ / asmād utpadyata ity arthaḥ /*

2. *samudaya*, parce qu'il y a émersion *(unmajjana)* : le *dharma* émerge pour ainsi dire *(unmajjatīva)* du futur. [1]

3. *prabhava*, en tant que procession. [2]

4. *pratyaya*, en tant que fondement, c'est-à-dire élément essentiel de l'action de génération. [3]

iii. 1. *nirodha*, en raison de la cessation du *duḥkha* ancien et de la non continuation en *duḥkha* ultérieur. [4]

2. *śānta*, parce que délivré *(vimukta)* des trois *saṃskṛtalakṣaṇas* (ii. 45 c).

3. *praṇīta*, parce que absolument bon *(paramārthaśubha)* (iv. 8 c).

4. *niḥsaraṇa*, parce que suprêmement rassurant (iv. 8 b). [5]

iv. 1. *mārga*, parce qu'opposé à *mithyāmārga*.

2. *nyāya*, parce qu'opposé au non-*nyāya*.

3. *pratipad*, parce que non en contradiction avec la ville du Nirvāṇa *(nirvāṇapurāvirodhanārthena)*. [6]

4. *nairyāṇika*, parce que rejetant, abandonnant le triple *bhava*, l'existence des trois sphères.

Puisque les anciennes explications divergent, il nous est permis de présenter une troisième explication :

i. 1. *anitya*, parce qu'il naît et périt.

2. *duḥkha*, parce que répugnant à la pensée des Āryas (vi. p. 124).

3. *śūnya*, parce qu'il ne s'y trouve pas d'*ātman*.

4. *anātmaka*, parce que ce n'est pas un *ātman*.

1. *unmajjanayogeneti / anāgatād adhvana unmajjatīvety arthaḥ* (Comparer v. 27, trad. p. 65).

2. *prasaraṇayogeneti prabandhayogena.*

3. *pratisaraṇārthena pratyaya iti / janikriyāṃ prati pradhānabhūta ity abhiprāyaḥ.*

4. *asaṃbandhoparamād iti / pūrvasya duḥkhasyoparamāt / uttarasyāsaṃbandha uparamo nirodha ity arthaḥ.*

5. *paramāśvāsakaratvād iti sarvaduḥkhocchittyā paramakṣematvāt.* — Comp. vi. 60 a.

6. *yasmād anena nirvāṇapuraṃ na virudhyate na visaṃvādyate kiṃ tarhi pratipadyata evety ataḥ pratipat / pratipadyate 'nayeti kṛtvā.*

Hiuan-tsang : « va, entre dans la ville de Nirvāṇa ».

Comparer vi. 68 : *pratipan nirvāṇapratipādanāt.*

ii. 1. Les quatre aspects de la seconde vérité : *hetu, samudaya, prabhava* et *pratyaya*, s'expliquent d'après le Sūtra [11 a] : « Les cinq *upādānaskandhas (skandhas* impurs, i. 8 a) sont *chandamūlaka, chandasamudaya, chandajātīya, chandaprabhava* », c'est-à-dire ont le *chanda* (= souhait = *tṛṣṇā* = soif) pour racine *(mūla)* ou *hetu*, cause initiale, pour cause qui amène *(samudaya)*, pour cause spécificatrice *(chandajātīya = chandapratyaya)*, pour cause prochaine *(prabhava)* [1]. — La seule différence entre le Sūtra et le Śāstra, c'est que celui-ci place l'aspect *pratyaya* en dernier lieu, et non pas l'aspect *prabhava*. [2]

Quelle est la différence entre ces quatre sortes de « procession » ?

A. On doit distinguer quatre états ou formes *(avasthā)* du *chanda* : 1. *asmīty abhedena* ou *ātmabhāvacchanda* ; [3] 2. *syām ity abhedena punarbhavacchandaḥ* ; [4] 3. *itthaṃ syām iti bhedena punarbhavacchandaḥ* ; [5] 4. *pratisaṃdhibandhacchanda* ou *karmābhi-*

1. Ces explications d'après les gloses et le contexte. — Vyākhyā : *chandamūlakā iti chandahetukā ity arthaḥ. — tṛṣṇāparyāya iha chandaḥ. — chandasamudayā iti chandasamutkṣamā* (?) *ity arthaḥ* (lire *samutthānā ?*). — *chandajātīyā iti chandapratyayā ity arthaḥ.*

Paramārtha traduit *jātiya* par *chēng*, « naître », et *prabhava* par *yeou, bhava* ; Hiuan-tsang a respectivement *lei*, « espèce » et *chēng*, « naître ».

Samyutta, iii. 100, Majjhima, iii. 16 : *pañcupādānakkhandhā kiṃmūlaka .... chandamūlakā..* — Dans un autre contexte, Aṅguttara, iv. 400 : *taṇhāmūlaka.*

On a Paṭisambhidāmagga, ii. 111 : *jarāmaraṇaṃ kiṃnidānaṃ kiṃsamudayaṃ kiṃjātikaṃ kiṃpabhavam.*

2. Vyākhyā : *prabhavaśabdaḥ kevalaṃ paścāt pathitavyaḥ / ābhidhārmikair iti vākhyādhyāhāraḥ / sūtrānusaraṇam hi kartavyam ity abhiprāyaḥ.* — Les Ābhidhārmikas, dans la liste des aspects de cette vérité, devraient placer l'aspect *prabhava* après l'aspect *pratyaya* ; car il faut se régler sur le Sūtra.

3. Bhāṣya et Vyākhyā : *samasteṣu pañcasūpādānaskandheṣv asmīty abhedena [prakārāntaraviśiṣṭasya pratyutpannasya ātmabhāvavastuno 'nālambanatas traiyadhvikātmabhāvānālambanato vā ātmabhāvaprarthanā] ātmabhāvacchandaḥ prathamaḥ.*

4. *syām ity abhedeneti [punarbhavamātraprārthanā na viśeṣarūpā prārthanā iti] dvitīyaḥ.*

5. *itthaṃ syām iti [idaṃprakāraḥ syām iti] bhedena punarbhavacchandas tṛtīyaḥ.*

*saṃskāracchanda*.[1] — C'est-à-dire : 1. l'affection qu'on éprouve pour soi-même lorsqu'on pense : « je suis », sans distinguer autrement le « moi » actuel, sans penser au moi passé ou futur ; 2. le désir de réexistence sans autre spécification ; 3. le désir d'une certaine réexistence ; 4. le désir de la réincarnation, le désir qui fait accomplir un certain acte.

Le premier *chanda* est la cause initiale *(ādikāraṇa)* de la douleur — comme la semence est la cause initiale du fruit — ; il reçoit le nom de *hetu*.[2]

Le second est ce qui amène la réexistence — comme la production de la pousse, tige, etc., est un processus causal *(samudaya)* qui amène le fruit ; il reçoit donc le nom de *samudaya*, cause qui amène.

Le troisième est la cause qui détermine la qualité de la douleur, — comme le champ, l'eau, la fumure, etc., déterminent le *vīrya*, le *vipāka*, le *prabhāva* du fruit ; il reçoit donc le nom de *pratyaya*, cause spécificatrice.[3]

Le quatrième est la cause dont surgit le fruit — comme la fleur est la cause du fruit ; on le nomme donc *prabhava*.[4]

1. *pratisaṃdhibandhacchandaś caturtha iti karmābhisaṃskārachando vā.*

*pratisaṃdhir eva bandhaḥ / pratisaṃdher eva vā bandhaḥ pratisaṃdhibandhaḥ / tatra chandaḥ prārthaneti caturthaḥ / karmābhisaṃskārachando vā caturthaḥ ... / karmaṇo vābhisaṃskāraḥ / tatra cchandaḥ / evaṃ caivaṃ ca dānaṃ dāsyāmīti.*

2. Les cinq *upādānaskandhas* sont donc dits avoir pour *mūla* ou *hetu* cette sorte de *chanda*.

3. *tṛtīyacchanda itthaṃ syām iti tajjātīyaduḥkhapratyaya iti / yatprakāraḥ punarbhavacchandas tatprakārasya duḥkhasya pratyayaḥ saṃbhavati / tasya viśeṣarūpatvād viśeṣarūpaṃ phalam utpadyata ity abhiprāyaḥ / phālasyeva kṣetrodakapāṣyādikam iti / pāṣiḥ (?) śuṣko gomayaḥ / ādiśabdena vātātapādir gṛhyate / tato 'pi hi phalasaṃpad iti / vīryaṃ śītavīryatā uṣmavīryateti / vipākaḥ uṣmapariṇāmatā madhuraparipākateti / prabhāvaḥ sāmarthyaviśeṣaḥ / tadyathāmlatve tulye bījapūrakarasaḥ pittaṃ janayati / āmalakarasas tu śamayatīti.*

Sur *vīrya*, *vipāka* et *prabhāva* d'un fruit de la terre comme aliment, ou d'une drogue, Sarvadarśanasaṃgraha, 16, 22, Kaṇḍalī, 130, Suśruta, i. 1 et 40.

4. Bhāsya : *tata eva tatsaṃbhavāt phalasyeva puṣpāvasānam* — Vyākhya : *tata eva pratisaṃdhibandhacchandāt pratisaṃdhibandhasya punarbhavalakṣaṇasya saṃbhavād utpādāt / ... yathā puṣpāvasānaṃ phalasya prabhavas tadvat.*

Le quatrième *chanda* est la cause immédiate *(sākṣād dhetuḥ)* ; les trois autres sont des causes médiates *(pāraṃparyeṇa hetavaḥ)*.

B. Et encore *(atha ca)*, d'après le Sūtra [1], il y a deux groupes de cinq *tṛṣṇāvicāritas* « modes de la soif », et deux groupes de quatre, qui sont respectivement les quatre *chandas* étudiés ci-dessus. Les deux premiers *chandas* sont de cinq aspects, les deux derniers de quatre. [11 b]

a. « Lorsqu'on pense *asmi*, « je suis », se produit l'*ātmabhāvachanda* général, « affection pour sa propre personne sans détermination », lequel est quintuple : *itthaṃ asmi, evaṃ asmi, anyathāsmi, sad asmi, asad asmi* : « Je suis tel ; je suis de même [qu'auparavant] ; je suis différemment ; je suis quelque chose qui est ; je suis quelque chose qui n'est pas. »

b. Lorsqu'on pense *bhaviṣyāmi*, « je serai », se produit le *punarbhavacchanda* général, « soif de réexistence sans détermination », lui aussi quintuple : *itthaṃ bhaviṣyāmi, evaṃ bhaviṣyāmi, anyathā bhaviṣyāmi, sad bhaviṣyāmi, asad bhaviṣyāmi* : « Je serai tel ; je serai de même ....

c. Se produit le *punarbhavacchanda* particularisé, quadruple : *syām, itthaṃ syām, evaṃ syām, anyathā syām* : « Que je sois ; que je sois tel ; que je sois de même ; que je sois différemment. »

d. Se produit le *pratisaṃdhibandhachanda*, quadruple : *api nu syām, apītthaṃ syām, apy evaṃ syām, apy anyathā syam* : « Il faut absolument que je sois, que je sois tel, de même, différemment. » [2]

1. Paramārtha : « D'après le Sūtra des *tṛṣṇāvicaritas*, il y a deux groupes de cinq, deux groupes de quatre ». Tout ce qui suit jusque p. 37 l. 3 est omis.

Notre texte présente une étroite parenté avec Aṅguttara, ii. 212, sur les dix-huit *taṅhāvicaritas*, où les lectures sont incertaines, et Vibhaṅga, 392-400, où elles sont sûres mais restent difficiles à interpréter (Mrs Rhys Davids a eu la grande bonté de me communiquer le texte de Sammohavinodanī et de Manorathapūranī, voir note p. suivante).

On peut rapprocher la liste : « Existai-je dans le passé ? ... », Kośa, iii. 22 c, Majjhima, i. 8, i, 111, Visuddhimagga, 599, Madhyamakavṛtti, 593.

D'après II trad. 281, *chanda* est relatif au futur.

2. *tṛṣṇāvicaritānāṃ dvau pañcakau gaṇau dvau catuṣkau catvāraś chandā yathākramaṃ bhavanti / prathamacchandaḥ pañcākāraḥ ..... / ka-*

Les premiers *chandas* sont la cause initiale *(ādikaraṇa)* de la douleur ; ils sont donc le *hetu*.... Le reste comme ci-dessus.

iii. 1. *nirodha*, parce que coupure de la transmigration. [1]

2. *śānta*, parce que cessation *(uparama)* de toute douleur, ainsi qu'il est dit : « Tous les *saṃskāras*, ô Bhikṣus, sont douleur ; le seul Nirvāṇa est absolument calme ». [2]

3. *praṇīta*, parce que sans supérieur *(anuttara)*.

4. *niḥsaraṇa*, parce que sans retour *(avivartya ?)*.

iv. 1. *mārga*, parce que semblable à un chemin droit.

2. *nyāya*, parce que vrai. [3] [12 a]

3. *pratipad*, parce que déterminé ou exclusif *(pratiniyata)* : c'est-à-dire on arrive par ce chemin et non par un autre [4], comme il

*tham / asmīti bhikṣavaḥ saty ātmadṛṣṭau satyām ittham asmīti bhavati idaṃprakāro 'smīti bhavati / tadyogāt tṛṣṇām utpādayatīty arthaḥ / evam asmīti yathāpūrvam eva nānyathety arthaḥ / anyathāsmīti anyena prakāreṇa varṇabalapratibhānādidarśanāt / sad asmīti bhavati / viparyayād asad asmīti / ayam abhedena pañcadhātmabhāvacchandaḥ prathamaḥ // bhaviṣyāmīty asya bhavatīti śāśvatarūpeṇa / na bhaviṣyāmīty ucchedarūpeṇa / itthaṃ bhaviṣyāmīti vistareṇa pūrvavad vyākhyānam ity ayam abhedena pañcadhā punarbhavacchando dvitīyaḥ // syām ity asya bhavati / itthaṃ syām evaṃ syām anyathā syām ity asya bhavatīty ayaṃ bhedena caturdhā punarbhavacchandas tṛtiyaḥ // api nu syām ity asya bhavati / apītthaṃ syām apy evaṃ syām apy anyathā syām ity asya caturdhā pratisaṃdhibandhacchandaś caturthaḥ.*

Le Vibhaṅga, au lieu de *sad asmīti* et *asad asmīti* a 1. *as' asmīti* (= *nicco 'smi* ...) et 2. *sāt'asmīti* ou *sat'asmi* (= *ucchissāmi na bhaviṣsāmi*). — Le commentaire dit : *atthīti asa / niccass' etam adhivacanam*. — Mrs Rhys Davids remarque : *as* = *asa* = *asan* = *asanto* = « mauvais », Jataka iv. 435 : *sataṃ vā asan* (accusatif singulier). — On aurait : « je suis mauvais, je suis bon ». — La Manorathapūraṇi explique *sata* par *sīdati* dans le sens de *anicca* : c'est l'explication que nous avons rencontrée pour *satkāya*, Kośa, v. p. 16.

Le commentaire du Vibhaṅga entend *syām* = « Serai-je ? ».

1. L'original est peut-être *pravṛttyupacchedāt*. — Sur *pravṛtti*, ii. 6. — Peut-être *vaṭṭūpaccheda* = *vartmopaccheda* que je pense qu'il faut lire Mahāvastu, ii. 285, iii. 200, cité Kośa, ii. trad. p. 285, note.

2. Saṃyukta, 17, 16.

3. Peut-être *yathābhūtavartanāt*.

4. *pratiniyatatvāt pratipad iti / pratiniyatā pat padanam pratipat / katham punaḥ pratiniyatā / anayaiva tadgamanāt.*

est dit : « Ce chemin mène à la pureté, les autres systemes n'y mènent pas ».

4. *nairyāṇika*, parce que séparant définitivement de la triple existence *(bhava)*.

[Quatrième explication]. [1]

i. En outre, c'est pour guérir les gens qui nourrissent les vues de *nitya, sukha, ātmīya* et *ātman* que sont établis les aspects *(ākāra)* de *anitya, duḥkha, śūnya, anātmaka*. [2]

ii. 1. L'aspect *hetu* s'oppose à la vue : « Il n'y a pas de cause » *(nāsti hetuḥ)*. (v. 7, trad. p. 18)

2. L'aspect *samudaya* s'oppose à la vue : « La cause est unique » — soit Īśvara, soit le *pradhāna* (ii. 64). La cause est un complexe *(samudayo hetuḥ)*.

3. L'aspect *prabhava* s'oppose à la vue d'évolution *(pariṇāma-dṛṣṭi)*, à la théorie que le *bhāva*, existant d'abord, se transforme : le *bhāva* commence. [3]

4. L'aspect *pratyaya* s'oppose à la vue que le monde est créé par un être intelligent *(buddhipūrvakṛtadṛṣṭi)* (iv. 1) : les choses naissent de telles et telles causes, d'une multiplicité de causes. [4]

iii. 1. L'aspect *nirodha* s'sppose à la vue : « Il n'y a pas de délivrance ».

2. L'aspect *śānta* s'oppose à la vue : « La délivrance est douleur ».

3. L'aspect *praṇīta* s'oppose à la vue que le bonheur des *dhyānas* et des *samāpattis* est excellent *(praṇīta)*. (v. 7, trad. p. 18).

1. Dans son petit traité, Saṃghabhadra prend à son compte cette explication pour démontrer que les « aspects » sont bien au nombre de seize.

2. *nityādidṛṣṭicaritānāṃ pudgalānāṃ pratipakṣena.* — Vyākhyā : *nityaṃ sukham ātmīyam ātmeti ca dṛṣṭiś caritam eṣāṃ ta ime nityasukhātmīyātmadṛṣṭicaritāḥ.*

3. *ādibhāvo 'yaṃ na tu pūrvam avasthitaḥ pariṇamata iti.* — Voir v. 26, trad. p. 54, n. 3 ; iii. 50 a.

4. *nedam īśvarabuddhikṛtaṃ jagat / kiṃ tarhi tattatpratītaṃ tat tad bhavatīti / vīpsārtho hi pratiśabdaḥ / tasmād anekapratyayajanitaṃ jagad iti jñāpitaṃ bhavati.*

Le sens de *pratyaya* et de *pratītyasamutpāda* est discuté Kośa, iii. 28.

4. L'aspect *niḥsaraṇa* s'oppose à la vue que la délivrance est sujette à chute, n'est pas définitive.

iv. Les aspects *mārga, nyāya, pratipad, nairyāṇika*, s'opposent respectivement aux vues qu'il n'y a pas de chemin, qu'un faux chemin *(mithyā)* est le chemin, qu'il y a un autre chemin, que le chemin est sujet à chute.

**13** b. Les « aspects » sont *prajñā*.[1]

Les aspects, *ākāras*, sont de leur nature le mental *prajñā*, discernement. (ii. 24)

Mais, disons-nous, s'il en est ainsi, la *prajñā*, la connaissance qui discerne les *dharmas*, ne sera pas munie des *ākāras*, car la *prajñā* ne peut être associée *(saṃprayukta)* à *prajñā*. Il est donc correct de dire — avec les Sautrāntikas — que l'*ākāra* est le mode de « perception » *(grahaṇa)* des objets par la pensée et les mentaux *(citta-caitta)*.[2]

Est-ce seulement la *prajñā* qui perçoit *(grah)* les caractères *(viśeṣa)* (i. 14 c) des objets ?

**13** b-c. Perçoit, tout ce qui a un objet.

La *prajñā* et tous les autres *dharmas* « qui ont un objet » *(sālamba)*[3] perçoivent.

1. 13 b-d : rnam pa śes rab daṅ bcas paḥi / dmigs daṅ bcas pas ḥdzin par byed / yod pa thams cad gzuṅ bya yin.

Sur *ākāra*, ii. 34 b-d, trad. p. 176, note 5.

2. *evaṃ tu yuktaṃ syād iti sautrāntikamatam / ālambanagrahaṇaprakāra ākāraḥ.*

Cette explication est satisfaisante, car on conçoit bien que la *prajñā* — la connaissance discernante (ii. 24) — prenne les « aspects », c'est-à-dire saisisse d'une certaine manière (comme impermanentes, etc.) les choses *(ālambana)*. En outre cette explication rend compte du mot *ākāra :*

On prend à *ālambana* le son *ā ;* on prend à *prakāra* la finale *kāra*, et on a *ākāra* en supprimant *-lambanagrahanapra-*

3. *sālambā iti / ālambety ākārantam etac chabdarūpaṃ ghañantaṃ vā ālamba iti / sahālambayā sahālambena vā vartante sālambāḥ sālambanā ity arthaḥ.*

Sur les *dharmas* « qui ont un objet », Kośa, ii. 34 b. — Kathāvatthu, ix. 3-7 ; Vibhaṅga, 428, Dhammasaṅgaṇi, 1185, 1508. — La Madhyamakavṛtti, 84, cite l'Āgama : *sālambanā dharmāh katame / sarve cittacaittāh.*

**13** d. Est objet de perception tout ce qui existe.

Tout ce qui existe est perçu [12 b] par les *dharmas* « qui ont un objet ».

On a donc trois catégories plus ou moins larges : 1. la *prajñā* est *ākāra*, sujet, objet ; 2. les autres *cittas-caittas*, qui sont associés à la *prajñā*, sont sujet et objet ; 3. tous les autres *dharmas*, conditionnés ou inconditionnés, sont seulement objet. [1]

Nous avons expliqué les aspects des dix *jñānas*, il faut expliquer leur nature, la terre qui leur sert de point d'appui *(bhūmi)*, la personne *(āśraya)* dans laquelle ils naissent.

**14** a. Le premier est de trois natures, les autres sont bons. [2]

Le premier, c'est-à-dire le *lokasaṃvṛtijñāna*, parce que ce *jñāna* est nommé d'abord dans la Kārikā (vii. 2 b) [3], est de trois sortes, bon, mauvais, non défini. Les autres neuf *jñānas* sont seulement bons.

**14** b. Le premier, dans toutes les terres. [4]

Dans toutes les terres, du Kāmadhātu jusqu'au *bhavāgra (naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)*.

**14** c. Dans six, le *jñāna* dénommé *dharma*. [5]

Le *dharmajñāna* est obtenu dans ou par les quatre *dhyānas*, l'*anāgamya* et le *dhyānāntara*.

1. Vibhāṣā, 39, 10. — Trois systèmes : 1. La *prajñā* est *ākāra, grāhaka, gṛhya ;* les *cittacaittas* associés à la *prajñā* sont *grāhaka* et *gṛhya ;* ce qui est concomitant *(sahabhū)* à la *prajñā* et ce qui est *cittaviprayukta* est *gṛhya*. 2. Tout *citta-caitta* est *ākāra, grāhaka, gṛhya ;* tout autre *dharma* est *gṛhya*. 3. Tout *dharma* est *ākāra* ; les *dharmas saṃprayukta* sont *ākāra, grāhaka* et *gṛhya ;* les *viprayuktas* sont *ākāra* et *gṛhya* (Le sens de *ākāra* est ici tout différent).

2. daṅ po rnam gsum gzhan rnams dge = *ādyaṃ* [*tridhānyāni kuśalāni*].

3. Dans le Śāstra, c'est le *dharmajñāna* qui ouvre la liste.

4. daṅ po sa rnams thams cad na = [*ādyaṃ sarvabhūmiṣu*]

5. drug na chos ces bya = *dharmākhyaṃ ṣaṭsu*.

**14** c-d. Dans neuf, celui qu'on appelle *anvaya*.[1]

L'*anvayajñāna* est obtenu dans les six terres qui viennent d'être dites, et, en outre, dans trois *ārūpyas*.

**14** d. Six *jñānas*, de même.[2]

Six *jñānas*, *duḥkha*, *samudaya*, *nirodha*, *mārga*, *kṣaya*, *anutpāda*, lorsqu'on les considère d'ensemble, sont obtenus dans neuf terres ; lorsqu'ils font partie du *dharmajñāna*, ils sont obtenus dans six terres ; lorsqu'ils font partie de l'*anvayajñāna*, ils sont obtenus dans neuf terres.

**15** a. Le *paracittajñāna*, dans les quatre *dhyānas*.[3]

Le *paracittajñāna* n'est obtenu que dans les quatre *dhyānas*, et non pas ailleurs.

**15** b. Il a pour point d'appui une personne du Kāma et du Rūpa.[4]

Les êtres du Kāma et du Rūpa réalisent *(saṃmukhībhāva)* le *paracittajñāna*.

**15** c. Le *dharmajñāna*, une personne du Kāma.[5]

1. dgu na / rjes śes bya = [*navasu tv anvayākhyam*]
2. de bzhin drug = [*tathaiva ṣaṭ* //]
3. gzhan yid śes bsam gtan bzhi na = [*caturdhyāne paramanojñānam*]
4. de ni ḥdod daṅ gzugs rten can
5. chos ces bya ba ḥdod rten cau = [*kāmāśrayaṃ tu dharmākhyaṃ*]

On entend bien que des êtres nés dans l'Ārūpya ne puissent « actualiser » le *dharmajñāna* qui a pour objet la douleur, l'origine, etc. du Kāma. Mais pourquoi les êtres nés dans le Rūpa en sont-ils incapables ? Nous avons vu qu'un homme actualise ce *jñāna* en entrant dans les *dhyānas* (qui sont du Rūpa) (vii. 14 c). — Quelques-uns disent : « Le *dharmajñāna* a pour fin la « détestation » *(vidūṣaṇā)* du Kāma ; or une personne née dans le Rūpa a abandonné le Kāma par le fait même qu'elle a transmigré dans une terre de détachement [du Kāma] *(vairāgyabhāmisaṃcārāt)* ; le *dharmajñāna* n'a donc pas à naître. Autre le cas d'un homme « détaché du Kāma » *(vītarāga)* [et entré en *dhyāna* grâce à ce détachement] : il peut actualiser le *dharmajñāna* parce que son existence dans le Kāma n'est pas épuisée *(kāmadhātūpapatteḥ sāvaśeṣatvāt)*. » — Saṃghabhadra explique autrement pourquoi le *dharmajñāna* ne peut être actualisé que par des êtres du Kāmadhātu : *tatsamāpattivyutthānacittānāṃ kāmadhātāv*

Le *dharmajñāna* ne peut être réalisé que par une personne du Kāmadhātu, non par une personne du Rūpa ou de l'Ārūpya.

**15** d. Les autres, les personnes des trois sphères. [1]

Quels sont les autres *jñānas* ? Les huit *jñānas* qui restent quand on a écarté le *paracittajñāna* et le *dharmajñāna*.

Nous avons expliqué les terres par lesquelles on acquiert les *jñānas*, et la sphère à laquelle appartiennent les personnes qui peuvent acquérir les *jñānas*. Expliquons la relation des *jñānas* et des quatre *smṛtyupasthānas* (vi. 15).

**16** a. Le *nirodhajñāna* est un *smṛtyupasthāna*. [2]

Le *nirodhajñāna* est le *dharmasmṛtyupasthāna*.

**16** b. Le *paracittajñāna* est trois.

Le *paracittajñāna*, portant sur la pensée d'autrui, porte nécessairement sur *vedanā, saṃjñā, saṃskāras*.

**16** c. Les autres, quatre.

En excluant le *nirodhajñāna* et le *paracittajñāna*, les autres

*eva sadbhāvāt / anuparivartakāśrayābhāvād vā / dharmajñānānuparivartakasya hi śīlasya kāmāvacarāṇy eva bhūtāny āśrayā dauḥśīlyasamutthāpakakleśaprāptivibandhakatvāt prātipakṣikatvāt / tāni ca tatra na santī i dharmajñānaṃ kāmadhātvāśrayam eva :* « Parce que c'est seulement dans le Kāma que sont possibles les pensées de sortie du recueillement [où on réalise le *dharmajñāna*] ; ou encore parce que, dans les deux sphères supérieures, manquent les éléments *(bhūtas)* qui peuvent servir de support *(āśraya)* à cette espèce de moralité *(śīla)* qui accompagne nécessairement le *dharmajñāna*. Cette moralité est opposée aux *kleśas* qui produisent l'immoralité *(dauḥśīlya)* ; l'immoralité n'existe que dans le Kāma ; les éléments susceptibles de supporter la moralité qui s'y oppose n'existent donc que dans le Kāma.

1. khams gsum pa yi rten can gzhan = [*anyat dhātutrayāśrayam*]

2. ḥgog blo dran pa ñer gzhag pa / gcig ste pha rol sems blo ni / gsum mo lhag ma bzhi yin no = [*smṛtyupasthānam ekaṃ nirodhadhīḥ paracittadhīḥ / trīṇi śeṣāṇi catvāri*] (Ordre des mots de Paramārtha).

huit *jñānas* ont pour nature les quatre *smṛtyupasthānas*. [Le *duḥkhajñāna*, en effet, porte quelquefois sur le corps .... ; le *mārgajñāna*, lorsqu'il a pour objet l'*anāsravasaṃvara*[1], est *kāyasmṛtyupasthāna*].

De combien de *jñānas* les différents *jñānas* sont-ils l'objet ?

**16** d. Neuf *jñānas* sont l'objet du *dharmajñāna*.[2]

En excluant l'*anvayajñāna*.

**17** a. Neuf sont l'objet de l'*anvaya* et du *mārgajñāna*.

En excluant le *dharmajñāna* en ce qui regarde l'*anvayajñāna* ; en excluant le *lokasaṃvṛtijñāna* en ce qui regarde le *mārgajñāna*, parce qu'il ne fait pas partie du chemin [13 b].

**17** b. Deux sont l'objet du *duḥkha* et du *samudayajñāna*.

Le *lokasaṃvṛtijñāna* et la partie du *paracittajñāna* qui est impure *(sāsrava)*, sont objet du *duḥkha* et du *samudayajñāna*.

**17** c. Dix, de quatre.

Les dix *jñānas* sont l'objet des *lokasaṃvṛti*, *paracitta*, *kṣaya* et *anutpādajñāna*.

**17** c. Aucun n'est l'objet d'un.

Aucun *jñāna* n'est l'objet du *nirodhajñāna* dont le seul objet est le *pratisaṃkhyānirodha*.

Combien de *dharmas* constituent dans l'ensemble l'objet des dix *jñānas* ? Combien de *dharmas* constituent l'objet de chaque *jñāna* ?[3]

1. Voir iv. 13 c.

2. chos bloḥi spyod yul dgu yin no // lam rjes blo yi dgu yin no / sdug bsṅal rgyu blo gñis yin no / bzhi yi bcu yin gcig gi min = [*dharmadhīgocaro nava // nava mārgānvayadhiyor duḥkhahetudhiyor dvayam / caturṇāṃ daśa naikasya*]

3. Ce préambule manque dans Paramārtha.

**17** d. Leur objet, dans l'ensemble, est dix *dharmas*.[1]

Quels sont ces dix sortes de *dharmas* ?

**18** a-b. *Dharmas* des trois sphères, *dharmas* purs, *asaṃskṛtas*, chaque catégorie étant double.[2]

Les *saṃskṛtadharmas* se divisent en huit classes : *dharmas* de Kāmadhātu, de Rūpadhātu, d'Ārūpyadhātu, plus les *dharmas* purs, les uns et les autres associés à la pensée ou dissociés de la pensée *(saṃprayukta, viprayukta)* (ii. 22).

Les *asaṃskṛtadharmas* se divisent en deux classes, bon *(kuśala)* et non-défini *(avyākṛta)*.[3]

Quelles de ces dix classes de *dharmas* sont l'objet des dix *jñānas* ?

1. Le *lokasaṃvṛtijñāna* porte sur les dix *dharmas* ; 2. le *dharmajñāna* porte sur cinq : deux *dharmas* de Kāmadhātu, associés ou dissociés de la pensée ; deux *dharmas* purs (Chemin), associés ou dissociés de la pensée[4] ; bon *asaṃskṛta* ; 3. l'*anvayajñāna* porte sur sept : deux de Rūpadhātu, deux d'Ārūpya, deux purs, ce qui fait six [14.a], et le bon *asaṃskṛta* ; 4-5. le *duḥkhajñāna* et le *samudayajñāna* portent sur six : deux de chaque *dhātu* ; 6. le *nirodhajñāna* porte seulement sur le bon *asaṃskṛta* ; 7. le *mārgajñāna* porte sur les deux *dharmas* purs ; 8. le *paracittajñāna* porte sur trois : les *dharmas* associés à la pensée qui sont de Kāmadhātu, de Rūpadhātu, purs ; 9-10. le *kṣayajñāna* et l'*anutpadajñāna* portent sur neuf *dharmas*, en exceptant l'*asaṃskṛta* non-défini.

1. D'après Hiuan-tsang. — Paramārtha traduit littéralement l'original qui est rendu en tibétain par : *chos bcu dag ni sbyar bar bya :* « Dix *dharmas* doivent être mis en rapport », et il ajoute le bhāṣya : « Pour déterminer l'objet des *jñānas*, il faut établir la relation des dix *jñānas* avec dix sortes de *dharmas*. Quels sont ces dix sortes de *dharmas* ? ..... »

2. khams gsum pa daṅ dri med chos / ḥdus ma byas [rnams] gñis gñis so = [*traidhātukāmalā dharmā asaṃskṛtā dvidhā dvidhā* /]

3. D'une part le *pratisaṃkhyānirodha* ou Nirvāṇa, d'autre part l'*apratisaṃkhyānirodha* et l'*ākāśa*.

4. Le *mārge dharmajñāna* porte sur le Chemin ; fait partie du chemin la moralité qui est *anāsravasaṃvara*, c'est-à-dire *rūpa* (iv. 13 c).

Peut-on, par un seul *jñāna*, connaître tous les *dharmas* ?[1] — Non. Cependant

**18** c-d. Un *saṃvṛtijñāna*, en exceptant son complexe, connaît le reste comme non-soi.[2]

Lorsqu'un moment de *saṃvṛtijñāna* connaît tous les *dharmas* comme n'étant pas un « soi », c'est en exceptant, dans la totalité des *dharmas*, 1. soi-même, ce même moment de *saṃvṛtijñāna*, car le sujet de la connaissance ne peut être son propre objet *(viṣayiviṣayabhedāt)*[3]; 2. les *dharmas* mentaux *(caittas)* qui lui sont associés, car ils ont le même objet que lui *(ekālambanatvāt)*; 3.[4] les *dharmas*

1. Hiuan-tsang : Y a-t-il un moment de savoir qui prenne pour objet tous les *dharmas* ? — Le texte porte : *syād ekena jñānena sarvān dharmān jānīyāt / na syāt.*

Ceci paraît être le début de la discussion Vibhāṣā, 9, 8, citée par Kiokuga Saeki : « Y a-t-il un *jñāna* qui connaisse tous les *dharmas* ? — Non. — Le *jñāna* qui connaît que tous les *dharmas* ne sont pas *ātman*, qu'est-ce que ce *jñāna* ne connaît pas ? — Il ne se connaît pas soi-même ; il ne connaît pas les *dharmas* qui lui sont associés ou coexistants. En disant qu'il ne se connaît pas soi-même, on réfute la thèse des Mahāsāṃghikas ; en disant qu'il ne connaît pas les *dharmas* associés, on refute la thèse des Dharmaguptas (fa-mĭ-pou) ; en disant qu'il ne connaît pas les *dharmas* coexistants, on réfute la thèse des Mahīśāsakas ; en disant que le *jñāna* connaît, on réfute la thèse des Vātsīputrīyas [qui attribuent la connaissance au Pudgala (??)]. »

Comparer Kathāvatthu, v. 9, où les Andhakas tirent parti d'un texte : *sabbasaṅkhāresu aniccato diṭṭhesu taṃ pi ñāṇaṃ aniccato diṭṭhaṃ hoti.*

La Vyākhyā cite le Sūtra : *ihāsmākaṃ bho gautama upasthānaśālāyāṃ saṃniṣaṇṇānāṃ saṃnipatitānāṃ evaṃrūpo 'ntarākathāsamudāhāro 'bhūt / śramaṇo gautamaḥ kilaivam āha / nāsti sa kaścic chramaṇo vā brāhmaṇo vā yaḥ sakṛt sarvaṃ jānīyāt sarvaṃ paśyed iti / tathyam idaṃ bho gautama /*

2. kun rdzob gcig pus raṅ thsogs las / gzhan ni bdag med ñid rig hgyur.

3. *svātmani vṛttinirodhāt / na hi saivāsidhārā tayaiva cchidyate.* — Bodhicaryāvatāra, ix. 18 : na cchinatti yathātmānam asidhārā tathā manaḥ. — Lieu commun de la philosophie indienne ; toutefois les Sautrāntikas-Vijñānavādins diront que la lampe s'éclaire elle-même. — Par une curieuse contradiction, les Vaibhāṣikas qui nient que la pensée se connaisse elle-même, admettent que la sensation *(vedanā)* est sentie non par une autre sensation, mais par le seul fait qu'elle est présente (iv. 49).

4. *atisaṃnikṛṣṭatvād iti cakṣuṣo 'ñjanāñjanaśalākādarśanavat.*

dissociés de la pensée *(viprayukta)* qui l'accompagnent *(sahabhū)*, par exemple ses *lakṣaṇas* (ii. 45 c), car ils sont trop proches.

Ce *saṃvṛtijñāna* de connaissance universelle appartient seulement au Kāmadhātu (= *tac ca kāmadhātvavacaram eva*), étant *prajñā* d'audition ou de réflexion *(śrutamayī, cintāmayī*, vi. trad. p. 144), [14 b] non pas *prajñā* de recueillement *(bhāvanāmayī)* (iv. p. 123 c) [14 b]. Le *saṃvṛtijñāna* qui est de cette troisième sorte de *prajñā*, a toujours pour objet une terre déterminée. S'il en était autrement on pourrait obtenir en même temps le détachement à l'endroit de toutes les terres. [1]

1. D'après Hiuan-tsang. — Paramārtha omet la dernière phrase (« S'il en était autrement ..... ») et traduit : « Quand il est *jñāna* du Kāmadhatu il est *prajnā* d'audition et de réflexion ; quand il est *jñāna* du Rūpadhātu, il est seulement *prajñā* d'audition, non de recueillement, car cette dernière sorte de *prajñā* a toujours pour objet une terre déterminée. »

Vasubandhu suit Nanjio, 1287 (10, 14) : « Ce *jñāna* est *prajñā* d'audition, de réflexion, non pas de recueillement ; car la *prajñā* de recueillement a un objet délimité ».

Vyākhyā : *tasya vyavacchinnabhūmyālambanatvād iti / yasmād bhāvanāmayaṃ rūpāvacaraṃ saṃvṛtijñānaṃ vyavacchinnām eva bhūmim ālambate / kāmadhātuṃ vā prathamaṃ vā dhyānaṃ yāvad bhavāgraṃ vā / kiṃ kāraṇam / ānantaryavimuktimārgāṇām adharottarabhūmyālambavatvād yathoktaṃ yathākramaṃ śāntādyudārādyākārā uttarādharagocara iti vacanāt* (vi. 49) / *yadi ca tat sarvabhūmyālambanaṃ syāt sarvato yugapad vairāgyaṃ syāt / prayogaviśeṣamārgayor yathāsaṃbhavaṃ kā cid eva bhūmir ālambanam / katham / nirvedhabhāgīyaprayogamārgasaṃgṛhītasya hi yasya kāmadhātur ālambanam na tasyetarau dhātū / yasyetarau dhātū na tasya kāmadhātur ālambanam / aśubhāpramāṇābhibhvāyatanādividhāṇaviśeṣamārgasaṃgṛhītasya kāmadhātur evālambanaṃ netarau dhātū.*

D'après Yaśomitra, interprète fidèle de Vasubandhu qui est, sur ce point, approuvé par Saṃghabhadra, c'est seulement par une *prajñā* de recueillement *(bhāvanā)* qu'on obtient le détachement (*vairāgya*). La *prajñā* d'audition et de réflexion, qui est du Kāmadhātu, porte en vain sur les *dharmas* de toutes les terres ; elle ne suffit pas à en dégoûter : la *prajñā* de *bhāvanā* est plus puissante (iv. 123 c.). De ce principe, Vasubandhu conclut que la connaissance universelle de « l'absence de soi » des *dharmas* appartient au Kāmadhātu, car, appartenant au Rūpadhātu (c'est-à-dire étant de *bhāvanā*, étant obtenue dans les *dhyānas)* elle produirait le détachement de toutes les terres. Saṃghabhadra conteste ce raisonnement, car la *prajñā* pratiquée dans les *dhyānas (prajñā* impure, puis-

De combien de *jñānas* sont munies les différentes catégories d'hommes ?

Le Pṛthagjana possède seulement le *lokasaṃvṛtijñāna ;* lorsqu'il est « détaché » [du Kāmadhātu] *(virakta* ou *vītarāga),* il possède aussi le *paracittajñāna.* Quant à l'Ārya,

**19** a-b. Non détaché, au premier moment pur, il possède un *jñāna.*[1]

L'Ārya qui ne s'est pas détaché par le chemin mondain avant d'entrer dans le Chemin, au moment où naît la *duḥkhe dharmajñānakṣānti* (vi. 25 c), possède un seul *jñāna,* le *lokasaṃvṛtijñāna,* parce que la *kṣānti* (vii. 1) n'est pas *jñāna.*

qu'il s'agit de *saṃvṛtijñāna)* ne comporte jamais le dégoût de la terre supérieure à celle dont on veut se délivrer (vi. 49).

Notons ici que Hiuan-tsang traduit les deux pādas 18 c-d par trois pādas : « Le *saṃvṛtijñāna,* en excluant son « groupe » — ensemble a pour objet tous les *dharmas* — en les comprenant sous l'aspect de non-soi », et ajoute un quatrième pāda : « il est fait d'audition et de réflexion ».

Saṃghabhadra, dans son second traité (Nanjio, 1266), corrige les Kārikās où Vasubandhu s'écarte de la saine doctrine Vaibhāṣika ; la version de Hiuan-tsang (xxiii. 8, fol. 69 b) donne, au quatrième pāda : « Il est fait d'audition, de réflexion et de méditation ».

Saṃghabhadra pense, en effet (xxiii. 6, fol. 56 b, premier traité) : « Ce *jñāna* est seulement du Kāmadhātu et du Rūpadhātu, non de l'Ārūpyadhātu,... Il est *prajñā* d'audition, de réflexion, de recueillement *(bhāvanā) :* car ces trois *prajñās* sont capables d'avoir pour objet tous les *dharmas* à l'exclusion d'elles-mêmes et de leur « groupe ». Il est vrai que le Sautrāntika (= Vasubandhu) dit : « Ce *jñāna* n'est pas *prajñā* de recueillement ..... » Mais cela est faux. Dans notre système la *prajñā* de recueillement du domaine des *dhyānas* prend pour objet la terre où on se trouve, la terre supérieure ; elle produit dégoût à l'égard de la terre inférieure, joie à l'égard de la terre supérieure : donc elle ne produit pas détachement à l'égard de la terre supérieure. L'argument du Sautrāntika est donc nul. »

Il semble que, d'après ce que dit ici Yaśomitra, nous devions considérer comme *viśeṣamārga* (vi. 65) la « détestation » *(vidūṣaṇā)* que comportent [les qualités, *guṇa,* à savoir] l'*aśubhā* (vi. 9), les *apramāṇas* (viii. 29) et les *abhibhvāyatanas* (viii. 35 a). — Toutes ces « qualités » sont des *viśeṣa* (v. 10 a, trad. p. 27) ; elles sont acquises par *prayoga, ānantarya, vimuktimārgas,* et se prolongent en *viśeṣamārgas* (vi. 65) ; voir vii. 25 d.

1. zag med skad cig daṅ po la / chags can śes pa gcig daṅ ldan = *ekajñānānvito rāgī prathamānāsravakṣaṇe* /

**19** c. Au second moment, il possède trois *jñānas.* [1]

Au moment du *duḥkhe dharmajñāna,* il possède *lokasaṃvṛti-jñāna, dharmajñāna, duḥkhajñāna.*

**19** c-d. Au delà, à quatre moments, s'ajoute chaque fois un *jñāna.*[2]

Au delà du deuxième moment, à quatre moments, s'ajoute chaque fois un *jñāna ;* au quatrième moment *(duḥkhe 'nvayajñāna),* l'*anvayajñāna ;* au sixième *(samudaye dharmajñāna),* le *samudaya-jñāna ;* au dixième *(nirodhe dharmajñāna),* le *nirodhajñāna ;* au quatorzième *(mārge dharmajñāna),* le *mārgajñāna.*

Par conséquent, parvenu au *mārge dharmajñāna,* l'ascète possède sept *jñānas.* [3]

Pour l'Ārya qui, avant d'entrer dans le chemin pur *(darśana-mārga),* a obtenu le détachement par le chemin mondain, il faut ajouter le *paracittajñāna.* L'Arhat *samayavimukta* (vi. 50, 56) possède neuf *jñānas,* en ajoutant le *kṣayajñāna ;* l'Arhat *asamaya-vimukta* possède en outre l'*anutpādajñāna.* (vi. 50) [4] [15 a]

Combien de *jñānas* l'ascète cultive-t-il (acquiert-il) [5] à la fois dans les différents stades, *darśanamārga,* chemin de la vue des vérités, *bhāvanāmārga,* chemin de méditation, etc. ?

En ce qui concerne les quinze pensées (vi. 28 c-d) du *darśana-mārga :*

1. gñis pa la gsum = *dvitīye tribhiḥ.*

2. yan chad ni / bzhi la re re ḥphel daṅ ldan = [*ūrdhvaṃ tu*] *caturṣv* [*ekai-kavardhitaiḥ* //]

3. Hiuan-tsang : Dans les stades ou moments qui ne comportent pas d'augmentation du nombre des *jñānas* (3me, 5me, 7me, 8me, 9me, 11me, 12me, 13me, 15me moments de l'*abhisamaya),* il possède les *jñānas* du dernier moment antérieur qui comporte augmentation. Donc, au début du *bhāvanāmārga* (16me moment), il possède nécessairement sept *jñānas.*

4. Cette dernière phrase est ajoutée par Hiuan-tsang.

5. Vyākhyā : *iha dvividhā bhāvanādhikṛtā pratilambhabhāvanā niṣeva-ṇabhāvanā ca / pratilambhabhāvanā prāptitaḥ / niṣevaṇabhāvanā sam-mukhībhāvataḥ.* — « Culture » s'entend ici d'acquisition ou prise de possession, et d'actualisation. (Voir vii. 27)

**20** a-c. Dans le *darśana*, les *kṣāntis* et les *jñānas* futurs sont acquis à mesure et tels qu'ils sont produits. [1]

Ceux qui sont produits ou actualisés *(saṃmukhībhūta)* sont acquis ou « cultivés » *(bhāvita)*. Par exemple, quand l'ascète produit la *duḥkhe dharmajñānakṣānti*, il cultive la future *kṣānti* de même espèce *(tajjātīya)*, il prend possession de la future *kṣānti* de même espèce. [Et ainsi de suite jusqu'à la *mārge 'nvayajñānakṣānti*]. [2] Sont aussi acquis les quatre aspects *(ākāras)* de cette *kṣānti* (impermanence, etc.) lorsqu'un quelconque des aspects est produit.

Pourquoi, dans le *darśana*, y a-t-il seulement culture ou acquisition des *jñānas* et des *ākāras* de l'espèce du *jñāna* et des *ākāras* produits ? [3]

Lorsqu'est produite la *duḥkhe dharmajñānakṣānti*, le *gotra* — c'est-à-dire la semence ou la cause — de cette *kṣānti*, et les *gotras* de ses quatre *ākāras*, sont pris *(pratilabdha)* [4]. Tandis que les *gotras* des *duḥkhe dharmajñāna*, etc., ne sont pas pris. — Quant aux *ākāras*, on voit que les quatre *ākāras* de chaque vérité sont de même espèce *(sabhāga)*, car ils ont un même objet *(tulyālambanatā)* : lorsqu'un d'eux est actualisé, produit *(saṃmukhībhūta)*, les *gotras* des autres sont pris.

1. mthoṅ baḥi lam la bzod pa daṅ / śes pa ji ltar skyes pa rnams / ma ḥoṅs pa ḥthob = *yathotpannāni bhāvyante kṣāntijñānāni darśane* / [*anāgatāni*]
*yathotpannāni bhāvyante = yāni yāny utpannāni tāni tāni bhāvyante (bhāvyante = bhāvanāṃ gacchanti).* — *bhāvyante* signifie « sont acquis », puisqu'il s'agit de *kṣāntis* et *jñānas* futurs.

2. La *kṣānti* ou le *jñāna* produits sont *sabhāgahetu* (ii. 52 a) — cause dont l'effet lui est semblable — de la *kṣānti* et du *jñāna* futurs de même espèce.

3. *kasmāt sabhāgajñānabhāvanā sabhāgākārabhāvanā ca darśanamārga eva bhavati na bhāvanāmārge.*
La question ne porte pas sur les *kṣāntis* parce qu'il n'y a pas de *kṣāntis* dans le *bhāvanāmārga*.
Vyākhyā : *bhāvanāmārge tu punaḥ sarveṣāṃ jñānānāṃ sabhāgavisabhāgānāṃ tadākārāṇāṃ ca saṃmukhībhāvāt sarveṣāṃ hetavo labdhā bhavantīti tadviśiṣṭā jñānākārā bhāvanāṃ gacchanty anāgatāḥ* /

4. Ci-dessous p. 64.

**20** c-d. Dans le chemin de vue on acquiert aussi le *saṃvṛtijñāna* au moment de trois *anvayajñānas*. [1]

L'ascète prend possession du *saṃvṛtijñāna* futur au moment des trois *anvayajñānas* de la douleur, de l'origine et de la destruction (moments 4, 8 et 12 du *darśanamārga*, vi. 26 b) : non pas au moment des *dharmajñānas*, parce que, aux *dharmajñānas*, chaque vérité n'a pas été comprise dans son ensemble, mais seulement relativement au Kāmadhātu.

**21** a. Ce *saṃvṛtijñāna* est nommé « fin d'*abhisamaya* ». [2]

On le nomme *abhisamayāntika jñāna*, parce qu'il est cultivé (= acquis) à la fin de la compréhension de chaque vérité.

Pourquoi l'ascète n'en prend-il pas possession au moment du *mārge 'nvayajñāna* (seizième moment de l'*abhisamaya*, premier moment du *bhāvanāmārga*) ? [15 b]

a. Parce que le Chemin *(mārga)* n'a pas été compris *(abhisamita)* auparavant, par un chemin mondain, sous les aspects de *mārga*, *nyāya*, etc. (ci-dessus p. 32). [3]

b. Parce que le Chemin n'est pas susceptible d'être compris dans

1. de ñid la / rjes gsum la ni kun rdzob kyaṅ = [*tatraiva*] *sāṃvṛtaṃ cānvayatraye* //

[ Le *darśanamārga* est tout pur *(anāsrava)* et l'ascète qui le pratique ne produit pas en cours de route un *saṃvṛtijñāna*. Mais il prend possession aux moments 4, 8 et 12 du *saṃvṛtijñāna* relatif à chaque vérité : sortant du chemin de vue, il possède, et pourra actualiser, une connaissance mondaine *(sāṃvṛta, laukika)* des vérités, laquelle est dite *pṛṣṭhalabdha*, voir vii. 2 b].

2. de phyir mṅon rtogs mthaḥ zhes bya = [*tato 'bhisamayantākhyam*]

[On a vu ci-dessus (vii. 7, p. 10 n. 4) que les « patiences » se produisant au cours de l'*abhisamaya*, sont nommées *ābhisamayāntika*]

Mahāvyutpatti, 54, 20 (Vibhāṣā, Tokio, xxii. 2, 44 a 14) : *abhisamayāntikaṃ kuśalamūlam* (traduit *mṅon par rtogs pahi lam mthaḥ las ḥbyuṅ ba* et *mṅon par rtogs paḥi ḥjug pa las ḥbyuṅ ba* = *abhisamayamārga-anta-udbhava*, *abhisamaya-avatāra-udbhava*), suivi de 54, 21 : *kṣayajñānalābhikaṃ kuśalamūlam* = racines de biens (ou qualités) obtenues au moment du *kṣayajñāna* (vii. 26 c) ; et 245, 486.

3. Au contraire, tout homme, au cours du *saṃsāra*, a compris douleur, origine et destruction par le chemin mondain (Vyākhyā).

son entièreté *(kṛtsna)*. La douleur, l'origine, la destruction peuvent être respectivement connue, abandonnée, réalisée *(sākṣātkṛta)*, dans leur entièreté ; mais le Chemin ne peut être pratiqué *(bhāvita = saṃmukhīkṛta*, actualisé) dans son entièreté. — Sans doute, d'une personne qui se trouve dans le *darśanamārga*, on ne peut dire que, à la fin de la compréhension des vérités d'origine et de destruction, il y ait pour elle complet abandon de l'origine, complète réalisation de la destruction [1] : cependant un temps viendra où abandon et destruction seront complets. Mais il n'en va pas de même du Chemin, étant donnée la diversité des familles *(gotra)* de Śrāvaka, Pratyekabuddha, Bouddha.

Quelques-uns disent : Parce que le *saṃvṛtijñāna* accompagne le *darśanamārga* [2]. Or le seizième moment de la « compréhension » *(mārge 'nvayajñāna)* fait partie du *bhāvanāmārga* [3]. Donc on n'acquiert pas l'*abhisamayāntika* au seizième moment. — Disons que cet argument ne porte pas, car on ne doit pas tenir comme prouvé que le *saṃvṛtijñāna* n'accompagne pas le *bhāvanāmārga*. [4]

**21** b. Il est non destiné à naître. [5]

A aucun moment il n'y a pour lui possibilité de naître.

Ce *jñāna* ne naît ni quand l'ascète est en contemplation, ni quand l'ascète est sorti de contemplation (= vue des vérités). D'une part ce *jñāna* est incompatible avec la contemplation (voir ci-dessus p. 46) ; d'autre part la pensée, en dehors de la contemplation, est trop grossière. [6]

1. En effet l'origine doit encore être abandonnée par la vue de la destruction et du chemin, et encore par le chemin de *bhāvanā*, tandis que toute douleur est parfaitement connue *(parijñāta)* par la vue de la douleur. — Mais « se trouve déjà abandonnée l'origine qui peut être abandonnée par la vue de l'origine. » (Traduction du Paramārtha).

2. *darśanamārgaparivāratvāt.*

3. Les Vaibhāṣikas pensent que le seizième moment appartient au *bhāvanāmārga* (vi. 28 c) ; d'autres écoles le rattachent au *darśanamārga.*

4. *sādhyatvād ajñāpakam. — vayaṃ hi bhāvanāmārgaparivāro 'pi tad iti brūmaḥ* (Vyākhyā).

5. de ni mi skyeḥi chos can yin = *tad anutpattidharmakam* /

6. Ce paragraphe manque dans Hiuan-tsang. — La Vyākhyā fournit une expli-

S'il en est ainsi, comment peut-on dire qu'on prend possession du *saṃvṛtijñāna*, que le *saṃvṛtijñāna* est ' cultivé ' *(bhāvita)* ? — Le Sarvāstivādin répond : Auparavant il n'était pas acquis *(labdha)*, maintenant il est acquis.

Comment peut-il être acquis, puisqu'il ne se produit pas ? — Le Sarvāstivādin répond : Il est dit acquis parce qu'il est acquis, [et non pas parce qu'il devrait se produire].

« Acquis parce qu'acquis », cette manière de dire est inouïe. Vous n'expliquez donc pas comment le *saṃvṛtijñāna* est ' cultivé '. Ce point doit être entendu, comme l'entendent les anciens maîtres, [c'est-à-dire les Sautrāntikas].

D'après ces maîtres, on « cultive » ou acquiert le *saṃvṛtijñāna* par la force de l'Āryamārga (= *darśanamārga*). Après qu'on est sorti de la contemplation de l'Āryamārga, est réalisé, actualisé *(saṃmukhībhāva)*, un *saṃvṛtijñāna* portant sur les vérités, et beaucoup plus distingué *(viśiṣṭatara)* que celui qui précédait l'obtention de l'Āryamārga. Quand on dit que l'ascète acquiert ce *saṃvṛtijñāna* par le *darśanamārga*, on entend parler de l'acquisition d'une personnalité *(āśraya)* capable de la réalisation de ce *saṃvṛtijñāna*.[1] Comme l'acquisition de minerai d'or est dite acquisition d'or. [16 a][2]

Les Vaibhāṣikas n'acceptent pas cette manière de voir. Ils tiennent que le *saṃvṛtijñāna* dit *abhisamayāntika* est *anutpattidharmaka*.

**21** c. De la terre ou d'une terre inférieure.[3]

Lorsqu'on réalise le *darśanamārga* d'une certaine terre *(bhūmi)*, on acquiert, futur, le *saṃvṛtijñāna* de cette terre ou d'une terre

cation différente.

*darśanamārgalabhyaṃ tat tasya kathaṃ bhāvanāmārge saṃmukhībhāvo bhaviṣyati / darśanamārge cotpattyanavakāśo 'syāsti iti tad anupattidharmakam iti varṇayanti* [*Vaibhāṣikāḥ*].

1. *tatsaṃmukhībhāvasamarthāśrayalābha.* — Sur *āśraya*, iii. 41, i. p. 37, ii. p. 284, iv. p. 62, 94, 152, v. p. 8.

2. *gotre hi labdhe labdhaṃ gautrikam.* — Vyākhyā : *gotraṃ tadutpādane samartho hetuḥ / tatra bhavaṃ gautrikaṃ saṃvṛtijñānam* (Vyākhyā).

Sur *gotra* au sens où nous l'avons ici *(sabhāgahetu)*, voir i. p. 37, vii. p. 49.

3. raṅ daṅ ḥog sa = [*svādhobhūmi*] — Vibhāṣā, 40, 2.

inférieure. C'est-à-dire : si on réalise le *darśanamārga* en s'appuyant sur l'*anāgamya*, on acquiert, futur, le *darśanamārga* d'une seule terre *(anāgamya)*, on acquiert, futur, le *saṃvṛtijñāna* de deux terres *(anāgamya* et Kāmadhātu) ; et ainsi de suite jusque : si on réalise le *darśanamārga* en s'appuyant sur le quatrième *dhyāna*, on acquiert, futur, le *darśanamārga* de six terres *(anāgamya, dhyānāntara*, quatre *dhyānas)*, on acquiert, futur, le *saṃvṛtijñāna* de sept terres (les mêmes, plus Kāmadhātu).

**21** c. Dans le *nirodha*, le dernier. [1]

Si on cultive le *saṃvṛtijñāna* à la fin du *duḥkha* et du *samudaya*, — c'est-à-dire aux moments de *duḥkhe 'nvayajñāna* et de *samudaye 'nvayajñāna* — le *saṃvṛtijñāna* est de sa nature les quatre *smṛtyupasthānas*. (vi. 14)

Si on le cultive à la fin du *nirodha* — c'est-à-dire au moment du *nirodhe 'nvayajñāna* — il est seulement le dernier *smṛtyupasthāna*, à savoir *dharmasmṛtyupasthāna*.

**21** d. Il a les aspects de sa vérité. [2]

Lorsqu'on cultive le *saṃvṛtijñāna* à la fin de la compréhension d'une certaine vérité *(tatsatyābhisamayānte)*, le *saṃvṛtijñāna* prend les aspects de cette vérité *(tatsatyākāram eva)* et a pour objet cette vérité *(ālambanam asya tad eva)*

**21** d. Il procède de l'effort. [3]

Étant acquis par la force du *darśanamārga*, il est exclusivement ' obtenu par effort, exercice ' *(prayogalābhika, prāyogika)* ; non pas ' inné ' *(upapattilabhya)*, non pas né du détachement *(vairāgya)*.

Les *jñānas* sont ainsi nommés parce que le *jñāna*, savoir, y est l'élément capital ; si on tient compte de leur escorte *(parivāra)*, ils

1. ḥgog paḥi mthaḥ = *nirodhe 'ntyam*
2. raṅ bden rnam can = *svasatyākṛti*
3. ḥbad las byuṅ = [*yatnajam* //]

comportent quatre *skandhas* dans le Kāmadhātu, cinq *skandhas* dans le Rūpadhātu (en ajoutant le *dhyānasaṃvaralakṣaṇarūpa*, iv. 13 c). [Hiuan-tsang, xxvi, fol. 16 a 8]

[1] Combien de *jñānas* cultive-t-on dans les différents stades du chemin de méditation *(bhāvanāmārga)* ?

**22** a. Dans le seizième, six, par le non-détaché. [2]

Il faut suppléer ' sont cultivés ', *bhāvyante*, d'après vii. 20 a. — Dans le seizième moment *(mārge 'nvayajñāna)*, pour l'ascète qui n'est pas détaché du Kāmadhātu, il y a « culture » (prise de possession et actualisation) de deux *jñānas*, présents [3] ; il y a « culture » (prise de possession) de six *jñānas*, futurs : à savoir *dharmajñāna*, *anvayajñāna*, *jñānas* des quatre vérités. [4]

**22** b. Par le détaché, sept. [5]

En ce qui regarde l'ascète déjà détaché du Kāmadhātu, au moment où il atteint le *mārge 'nvayajñāna*, il faut ajouter la culture du *paracittajñāna*, septième.

**22** c-d. Au dessus, dans le *bhāvanāmārga* associé à *rāga*, culture de sept. [6]

Au delà du seizième moment, c'est-à-dire dans le reste du *bhāva-*

1. De la kārikā 22 à la kārikā 26 c (fol. 16 a 8-19 b 10), Hiuan-tsang s'écarte de l'original (que Paramārtha traduit fidèlement) et pour la kārikā et pour le bhāṣya. Notre traduction est donc (de p. 54 l. 4 à p. 61 l. 4) faite sur Paramārtha. Le texte de Paramārtha, Tokio, xxiii. 2, fol. 21 a 1-21 b 4.

2. chags bcas bcu drug pa la drug = [*ṣoḍaśe ṣaṭ sarāgeṇa*]

3. *dve jñāne pratyutpanne* [*bhāvyante*], c'est-à-dire *anvayajñāna* et *margajñāna*, parce que le *mārge 'nvayajñāna* est, de nature, ces deux *jñānas*.

4. Non pas le *saṃvṛtijñāna*, parce qu'il a été acquis auparavant *(labdhapūrvatvāt)* voir vii. 27. Non pas *paracittajñāna*, parce que l'ascète n'est pas *vītarāga*.

5. ḥdod las chags daṅ bral bas bdun = *vītarāgeṇa sapta tu* /

6. deḥi goṅ ma chags bcas kyi / bsgom paḥi lam la bdun thob bo = *sarāgabhāvanāmārge tadūrdhvaṃ saptabhāvanā* //

*nāmārga*, aussi longtemps qu'on n'a pas obtenu le détachement [1], dans les *prayogamārgas, ānantaryamārgas, vimuktimārgas, viśeṣamārgas*, — culture de sept *jñānas*, à savoir *dharmajñāna, anvayajñāna, jñānas* des quatre vérités, *lokasaṃvṛtijñāna*.

Si on pratique le *laukikamārga* [2], est cultivé présent le *lokasaṃvṛtijñāna*. Si on pratique le *lokottaramārga*, est cultivé présent un des quatre *dharmajñānas*. Les autres six *jñānas* sont cultivés futurs.

**23** a-c. Dans les *ānantaryamārgas* de la victoire sur sept terres, de l'acquisition des Abhijñās et de la qualité d'Inébranlable, de la méditation mêlée. [3]

Suppléer, d'après ce qui précède, « culture de sept *jñānas* ».

On cultive sept *jñānas*, les mêmes que ci-dessus, dans les chemins d'*ānantarya* (chemins d'expulsion des passions, des obstacles) que comportent :

1. la victoire sur sept terres, c'est-à-dire le détachement des quatre *dhyānas* et de trois *ārūpyas* : ces terres sont « vaincues » lorsqu'on s'en détache ;

2. l'acquisition de cinq Abhijñās, en exceptant la sixième (vii. 42) ;

3. l'entrée dans l'*akopyatā* (vi. 57, 60 c. p. 254) ;

4. la méditation mêlée *(ākīrṇabhāvanā)* (vi. 42) du Śaikṣa.

Si l'ascète pratique ces chemins par voie mondaine *(laukikamārga)* [4], il cultive, présent, le *saṃvṛtijñāna ;* s'il suit la voie supramondaine *(lokottara)*, il cultive présent un des quatre *anvayajñānas*, un des deux *dharmajñānas (nirodha* et *mārga)*.

1. Donc dans les quatre espèces de chemins des huit stades du *bhāvanāmārga* où l'on abandonne les huit premières catégories de *kleśas* de Kāma, et aussi longtemps qu'on n'a pas abandonné la neuvième.

Sur ces quatre espèces de chemins, v. 61, vi. 65 b (46 d, 61 d), vii. 18 c, 25 d.

2. C'est-à-dire *śāntādyudārādyākāro bhāvanāmārgaḥ*, voir vi. 49.

3. sa bdun las rgyal mṅon śes daṅ / mi gyo thob daṅ spel bsgom paḥo (?) / bar chad med paḥi lam dag daṅ = *saptabhūmijayābhijñākopyāptyākīrṇabhāvite / ānantaryapatheṣu.*

4. Voir vi, 61 b.

Dans l'acquisition de la qualité d'Inébranlable *(akopyatāprativedha)*, il ne cultive pas le *saṃvṛtijñāna* ; car celui-ci ne s'oppose pas au Bhavāgra [1]. Le *kṣayajñāna* est ici le septième *jñāna*. [2]

**23** c-d. Aussi dans les huit *vimuktimārgas* d'au-dessus. [3]

Au dessus du détachement des sept terres, dans les huit premiers « chemins de délivrance » du Bhavāgra, l'ascète cultive, futurs, sept *jñānas*, à savoir *dharmajñāna, anvayajñāna, jñānas* des quatre vérités, *paracittajñāna* [4] ; il ne cultive pas le *saṃvṛtijñāna*, parce que ce *jñāna* ne s'oppose pas au *bhavāgra*.

Il cultive, présent, un des quatre *anvayajñānas* ou un des deux *dharmajñānas (nirodha* et *mārga)*.

24 a-b. Le Śaikṣa, dans le *vimuktimārga* du perfectionnement des facultés, cultive six ou sept *jñānas*. [5]

Le Śaikṣa (par opposition à l'Aśaikṣa qui entre dans la qualité d'Inébranlable), dans le *vimuktimārga* (troisième stade) du perfectionnement des facultés *(indriyasaṃcāra)* (vi. 60 c), cultive six *jñānas* lorsqu'il n'est pas « détaché » *(vītarāga :* lorsqu'il n'est pas Anāgāmin). Lorsqu'il est détaché, il cultive sept *jñānas*, le *paracittajñāna* étant le septième.

1. *saptabhūmivairāgye lokottare vibhāvyamāne saṃvṛtijñānaṃ bhāvyate / saṃvṛtijñānam api hi tasya kleśaprakārasya pratipakṣo bhavati na kevalaṃ lokottaram iti saṃvṛtijñānam api tatra bhāvyate tajjātīyam / akopyaprativedhe tu na tathā pratipakṣabhūtaṃ saṃvṛtijñānam asty ato 'lra na bhāvyate /*

2. *tatra kṣayajñānaṃ saptamam iti / ānantaryamārgasthitatvāt kṣayajñānaṃ tatra bhāvyate / nānutpādajñānam / na hy ānantaryamārge sthito 'kopyadharmā bhavati / akopyadharma[ṇa]ś cānutpādajñānaṃ bhāvyata iti /*

3. goṅ maḥi grol baḥi lam brgyad la haṅ = [*ūrdhvamuktimārgeṣu cāṣṭasu* //]

4. *paracittajñānaṃ kathaṃ bhāvyate / ānantaryamārge pratiṣiddhaṃ paracittajñānaṃ na vimuktimārge / ata ekaprakāre prahīṇe yāvad aṣṭaprakāre prahīṇe pūrvaparacittajñānaviśiṣṭaṃ paracittajñānaṃ bhāvyate yat sa evaṃvidha āryapudgalaḥ tato mārgād vyutthitaḥ saṃmukhīkuryāt / saṃtānaviśeṣād dhi paracittajñānaviśeṣa iṣyate /* (vii. 5 c)

5. slob pa spyod paḥi grol ba la / śes pa drug daṅ bdun ḥthob bam

D'autres maîtres disent que le *saṃvṛtijñāna* est cultivé par le non détaché comme par le détaché. [1]

Dans le chemin préparatoire *(prayogamārga*, premier stade), tous deux cultivent ce *jñāna*.

**24** c. Dans l'*ānantaryamārga*, il cultive six *jñānas*. [2]

Détaché ou non détaché, il cultive six *jñānas* [3], comme ci-dessus, dans l'*ānantaryamārga* (deuxième stade) du perfectionnement des facultés. Il ne cultive pas le *saṃvṛtijñāna*, parce que le perfectionnement des facultés ressemble au *darśanamārga* [4] ; il ne cultive pas le *paracittajñāna* parce que ce *jñāna* est exclu de tout *ānantaryamārga* : en effet ce *jñāna* ne contrecarre pas les *kleśas*.

**24** d. De même dans la victoire sur le Bhavāgra. [5]

Dans les *ānantaryamārgas* du détachement du Bhavāgra, le Śaikṣa cultive six *jñānas*.

**25** a. Au moment du *kṣayajñāna*, neuf *jnānas*. [6]

Le neuvième *vimuktimārga* du détachement du Bhavāgra est nommé *kṣayajñāna* (vi. 44 d). [Il a été question des huit premiers vii. 23 c-d]. L'ascète cultive alors neuf *jñānas*, en exceptant l'*anutpādajñāna*.

**25** b. L'Inébranlable cultive les dix *jñānas*. [7]

1. Tout le monde est d'accord que le *saṃvṛtijñāna* n'est pas cultivé dans les *ānantaryamārgas* du perfectionnement des facultés (vii. 24 c). — *vimuktimārge kimartham vivādaḥ / darśanamārgasādṛśyāt tatra tad abhisamayāntikavad bhāvyata ity eke / na cābhisamayo 'sti darśanamārgasādṛśyaṃ vety apara ity evaṃ vivādaḥ.*

2. bar chad med paḥi lam la drug = [*ṣaḍ ānantaryamārgeṣu*]

3. *dharma, anvaya*, les quatre vérités.

4. *kim atra darśanamārgeṇa sādṛśyam / phalaprāptiḥ / yathā darśanamārgeṇa srotaāpattiphalaṃ vā sakṛdāgāmyanāgāmiphalaṃ vā prāpyate evam anenāpy ānantaryamārgeṇa śaikṣasya śaikṣendriyottāpanāyāṃ tīkṣṇendriyasaṃgṛhītāni saṃskṛtāni srotaāpattiphalādīni prāpyante* ...

5. de bzhin srid rtseḥi rnam rgyal la ḥaṅ

6. zad paḥi śes pa la dguḥo

7. mi gyo bas ni bcu ḥtob bo

Le saint qui est d'origine un Inébranlable (vi. 57 c) cultive dix *jñānas* au moment où il produit le *kṣayajñāna,* car, à ce moment, il obtient l'*anutpādajñāna* (vi. 50 a).

**25** c. Dix *jñānas* aussi à la dernière *vimukti* du passage à la qualité d'Inébranlable.[1]

L'ascète qui obtient la qualité d'Inébranlable par le perfectionnement des facultés, cultive aussi dix *jñānas* au dernier chemin (neuvième *vimuktimārga)* de ce perfectionnement (vi. 60 c).

**25** d. Dans les cas non mentionnés, culture de huit *jñānas.*[2]

Quels sont les cas non mentionnés ?

1. Le neuvième *vimuktimārga* du détachement du Kāmadhātu (exclu de la définition 22 c-d) ;

2. les *vimuktimārgas* du détachement de sept terres, de cinq Abhijñās, de la méditation mêlée du Śaikṣa[3] (exclus des définitions 23 a-c) ;

3. les huit premiers *vimuktimārgas* du perfectionnement des facultés aboutissant à la qualité d'Inébranlable (exclus de la définition 25 c) ;

4. les chemins préparatoires et les chemins de progrès *(prayoga, viśeṣamārga)* du *vītarāga* (ou Anāgāmin).

Dans tous ces chemins, culture de huit *jñānas* futurs, en exceptant le *kṣayajñāna* et l'*anutpādajñāna.*

Ainsi en est-il du Śaikṣa.

Quant à l'Aśaikṣa, dans les *prayogamārgas, vimuktimārgas* et *viśeṣamārgas* des cinq Abhijñās et de la méditation mêlée, culture de neuf *jñānas* (en exceptant l'*anutpādajñāna)* ou de dix

1. der ḥpho grol baḥi tha ma la ḥaṅ

La Vyākhyā cite le Bhāṣya : *tathā yo 'kopyatāṃ saṃcarati tasyāpy antye vimuktimārge daśānāṃ bhāvanā.*

2. bśad paḥi lhag la brgyad ḥthob = *proktaśeṣe 'ṣṭabhāvanā* //

3. *saptabhūmivairāgya-abhijñā-vyavakīrṇabhāviteṣu*

*jñānas*, suivant que l'Aśaikṣa est *samayavimukta* ou *asamayavimukta*. Dans les *ānantaryamārgas* des mêmes (cinq Abhijñās et méditation mêlée), culture de huit ou de neuf *jñānas*, en exceptant dans les deux cas le *paracittajñāna*.

Toutefois, dans le *vimuktimārga* des deux Abhijñās qui sont non-définies (œil divin, oreille divine), — ce *mārga* étant lui-même non-défini — il n'y a pas culture de *jñāna* futur. [1]

Quant au Pṛthagjana, — dans les neuvièmes *vimuktimārgas* du détachement du Kāmadhātu et de trois *dhyānas* [2]; dans les *prayogamārgas*; dans les *vimuktimārgas* de trois Abhijñās; dans les réalisations des biens spirituels *(guṇa)*, *apramāṇas*, *vimokṣas*, etc. [3]: tous ces chemins étant pratiqués dans les *dhyānas* (et non pas dans les *sāmantakas)* [4] — il cultive, futur, le *saṃvṛtijñāna* et aussi le *paracittajñāna*; excepté dans les *nirvedhabhāgīyas* parce que ceux-ci constituent l'escorte *(parivāra)* du chemin de vue.

Dans les autres cas, obtenant un chemin non obtenu auparavant, il cultive seulement, futur, le *saṃvṛtijñāna*. [5]

1. *dvayos tv abhijñāvimuktimārgayor iti / divyaśrotradivyacakṣurabhijñāvimuktimārgayor avyākṛte śrotracakṣurabhijñe iti vacanāt* (vii. 42) *tadvimuktimārgāv avyākṛtau / na cāvyakṛtasya dharmasyānāgatabhāvanāsti* (Vyākhyā). — Voir ci-dessus p. 19 n. 3.

Entendons que, en réalisant ces Abhijñās, on ne prend pas possession des mêmes Abhijñās futures.

2. *pṛthagjanasya tu kāmatridhyānavairāgya iti / caturthadhyānāgrahaṇaṃ yasmāc caturthadhyānavairāgye yo 'ntyavimuktimārgas tatra maulākāśānantyāyatanapratilambho na cārūpyadhātusaṃgṛhītaṃ paracittajñānam asti rūpātītārthaniṣpādyatvāt.*

3. *prayogābhijñātrayavimuktimārgāpramāṇādiguṇābhinirhāreṣv iti prayogamārgāś cābhijñātrayavimuktimārgāś ca apramāṇādiguṇabhinirhārāś (vimokṣābhibhvāyatanādigrahaṇam) ceti vigrahaḥ .....*

Les trois Abhijñās sont *ṛddhi*, *pūrvenivāsa* et *cetaḥparyāya*.

4. *dhyānabhūmikeṣu .... dhyānabhūmikagrahaṇam sāmantakanirāsārtham / tatra hi paracittajñānaṃ nāsti.*

5. *anyatreti vistaraḥ / pṛthagjanasyaivānyatrāpūrvamārgalābhe kāmatridhyānavairāgyāntyavimuktimārgān hitvā yaḥ prayogānantaryavimuktimārgalābhas tasminn anyatrāpūrvamārgalābhe saṃvṛtijñānam evānāgataṃ bhāvyate / na paracittajñānam / tathābhijñātrayāpramāṇādiguṇā-*

A quelle terre appartient le *jñāna* qui est cultivé dans le chemin mondain ou supramondain ?

En ce qui concerne le *saṃvṛtijñāna*, cultivé futur, il appartient à la terre qui sert d'appui au chemin, ou bien à la terre qu'on obtient par le chemin. [1]

En ce qui concerne le *jñāna* pur *(anāsrava)*, ce n'est pas une règle que, cultivé futur, il appartienne à la terre qui sert de point d'appui à sa production.

**26** a-b. Le *jñāna* qu'on cultive futur appartient à la terre dont on se détache, à la terre acquise, à une terre inférieure. [2]

Lorsque, pour se détacher d'une terre, l'ascète pratique les chemins

*bhinirhāreṣu ya ānantaryamārgalābhas tasmiṃś cānyatrāpūrvamārgalābhe saṃvṛtijñānam eva labhyate.*

*prayogamārgeṣu na paracittajñānaṃ tadapratipakṣatvāt.*

1. *yadbhūmiko mārgo yāṃ ca bhūmiṃ prathamato labhate* [*tadbhūmikaṃ saṃvṛtijñānam anāgataṃ bhāvyate*]

Un ascète se détache du Kāmadhātu par le chemin mondain qui a pour point d'appui *(saṃniśrayeṇa)* (c'est-à-dire « pratiqué dans ») l'*anāgamya* (vestibule du premier *dhyāna)* et, par ce détachement, obtient le premier *dhyāna ;* au moment du neuvième *vimuktimārga* de ce détachement, il cultive un *saṃvṛtijñāna* de la terre de l'*anāgamya* ou de la terre du premier *dhyāna ;* et ainsi de suite jusque : se détachant de l'*ākiñcanyāyatana* par le chemin mondain pratiqué dans le *sāmantaka* (vestibule) du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatāna*, il obtient un *saṃvṛtijñāna* de la terre du *sāmantaka* ou de la terre du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana.*

Le *saṃvṛtijñāna* est cultivé dans les mêmes conditions lorsque l'ascète se détache du *kāmadhātu* par le chemin pratiqué dans l'*anāgamya* pur *(anāsrava).*

Mais si l'ascète obtient le premier *dhyāna* pur en pratiquant le chemin pur dans le premier *dhyāna*, le *saṃvṛtijñāna* qu'il obtient est de la terre du *sāmantaka* du deuxième *dhyāna* opposé à la première ... à la neuvième catégorie des passions *(kleśas)* du premier *dhyāna* — car c'est la première fois que cet ascète obtient le premier *dhyāna* pur. Et, au neuvième *vimuktimārga* du chemin par lequel il obtient le premier *dhyāna* pur, il cultive, futur, un *saṃvṛtijñāna* du deuxième *dhyāna* (Vyākhyā).

2. gaṅ las chags bral bya phyir gaṅ / thob pa der yaṅ ḥog na ḥaṅ ṭhob = *yadvairāgyāya yallābhas tatr*[*āpy*] *adhaś ca bhāvyate /*

*yadvairāgyāya / yasyā bhūmer vairāgyāya / yallābhaḥ yasyā bhūmer lābhas / tatrobhayatrādhaś ca bhāvyate 'nāsravaṃ jñānam.*

*(prayoga*, etc.) des deux classes, purs ou impurs, il cultive des *jñānas* purs qui sont ou bien de la terre qu'il obtient pour la première fois par ces chemins ; ou bien de la terre qui est le point d'appui du chemin ; ou bien d'une terre inférieure. [1]

**26** c. Au *kṣayajñāna*, les impurs aussi de toute terre. [2]

1. *yadbhūmivairāgyāyāpi hi na kevalaṃ yadbhūmikam ity apiśabdārthaḥ /*

*yāṃ ca bhūmiṃ labhate vairāgyata ity uparibhūmikaṃ (?) tadbhūmikāny adhobhūmikāni vā anāsravāṇi jñānāni bhāvanāṃ gacchanti.*

Exemples :

*tadyathā dvitīyam anāsravaṃ dhyānaṃ niśritya tṛtīyadhyānavairāgyaṃ karoti yadbhūmiko mārgo dvitīyadhyānabhūmikas tadbhūmikam anāsravaṃ jñānaṃ bhāvanāṃ gacchati / yasyāś ca bhūmer vairāgyaṃ karoti tṛtīyāyā bhūmes tadbhūmikaṃ tṛtīyadhyānabhūmikaṃ navame vimuktimārge anāsravaṃ jñānaṃ bhāvanāṃ gacchati / adhobhūmikaṃ ca prathamadhyānabhūmikam anāgamyabhūmikaṃ vā anāsravaṃ jñānaṃ bhāvanāṃ gacchati / adhobhūmikam api hi tatprayogamārgādikaṃ saṃbhavati tajjātīyam iti bhāvanāṃ gacchati /*

*atha tu tṛtīyadhyānasāmantakaṃ niśritya dvitīyadhyānavairāgyaṃ karoti / tatra ānantaryamārgeṣu vimuktimārgeṣu ca tasya sāmantakasya sāsravatvāt tadbhūmikam anāsravaṃ jñānaṃ na bhāvanāṃ gacchati / abhāvāt* (viii. 22 a) */ adhobhūmikaṃ tu tajjātīyaṃ dvitīyadhyānabhūmikaṃ dhyānāntarabhūmikaṃ prathamadhyānabhūmikam anāgamyabhūmikaṃ ca tajjātīyam anāsravaṃ jñānaṃ bhāvanāṃ gacchati / evam anyatrāpi yojyam eṣā dig iti.*

Un ascète prend point d'appui sur le deuxième *dhyāna* pur et, de la sorte, se détache (« fait le détachement ») du troisième *dhyāna :* le *jñāna* pur qui est cultivé est de la terre du chemin, c'est-à-dire du deuxième *dhyāna* ; il est encore, au neuvième *vimuktimārga* du détachement, de la terre dont l'ascète se détache, à savoir du troisième *dhyāna ;* il est encore d'une terre inférieure, à savoir du premier *dhyāna*, de l'*anāgamya*. Car il arrive que le chemin préparatoire soit d'une terre inférieure : le *jñāna* d'une terre inférieure pourra donc être cultivé.

Mais quand l'ascète se détache du deuxième *dhyāna* en prenant point d'appui sur le *sāmantaka* du troisième *dhyāna*, ni dans les chemins d'*ānantarya* ni dans les chemins de *vimukti* ne pourra être cultivé un *jñāna* pur de la terre du *sāmantaka :* en effet il n'y a pas de *jñāna* pur dans ce *sāmantaka* (viii. 22 a). Le *jñāna* cultivé sera inférieur au chemin : du deuxième *dhyāna*, du *dhyānāntara*, du premier *dhyāna*, de l'*anāgamya*.

2. zad pa śes la zag bcas kyaṅ / sa kun = *sāsravāś ca kṣayajñāne* [*sarvabhūmikāḥ*]. — Paramārtha n'a rien qui corresponde à *sa kun = sarvabhūmika*, qui manque probablement dans l'original.

Au moment où naît le *kṣayajñāna* (vi. 44 d), connaissance de la destruction des *āsravas*, [20 a], sont cultivées les « qualités » (ou « biens spirituels ») de toutes les terres, y compris les impures *(sāsrava)* [1], à savoir *apramāṇas, vimokṣas*, etc. [2] En effet le Vajropamasamādhi coupe ces cordes que sont les possessions des passions *(kleśaprāpti)* ; toutes les « qualités » se trouveront donc dans une âme ou série libre de passions ; on peut donc dire qu'elles « respirent » (ou qu'elles s'ouvrent, qu'elles gonflent), à la manière d'un sac *(peḍā)* lorsqu'on coupe les cordes qui le serrent [3]. L'Arhat a obtenu l'empire souverain sur sa pensée *(svacittādhirājyaprāpta)* : tous les bons *dharmas* viennent vers lui *(pratyudgamana)*, comme les vassaux viennent présenter leurs hommages [4] au prince qui accède à la royauté suprême. [5]

Hiuan-tsang : « Seulement au premier *kṣayajñāna* il cultive d'ensemble les qualités impures des neuf terres ». — Avec la glose : « Au premier *kṣayajñāna*, c'est-à-dire au neuvième *vimuktimārga* du détachement du *bhavāgra*, et au neuvième *vimuktimārga* des cinq perfectionnements de facultés » (20 a 4-5).

1. *yān guṇān arhadbhūtvā (?) saṃmukhīkuryāt te sāsravās tasyām avasthāyāṃ bhāvanāṃ gacchanti.*

2. Par *et cætera* on entend : *abhibhvāyatana, kṛtsnāyatana*, etc.

3. *ucchvasantīva peḍāsādharmyeṇa / yā peḍā rajjvā niṣpīḍya baddhā sā rajjubhedād ucchvasatīva.*

*peḍā*, Divya 251, 4, 365, 8, sac renfermant les bijoux ou *alaṃkāras, phelā*, ibid. 503, 24, Mahāvastu, ii. 465 *(phelā, phelikā)* ; Bloch, Marathe, 370 ; classique, *peṭa, peṭā, peṭī* ; pāli, *pelā*.

Hiouan-tsang et Paramārtha : « Comme, lorsque les liens sont coupés, les [êtres] liés, étranglés, respirent ».

Le sens est que, au moment du *kṣayajñāna*, se produit la possession de toutes les qualités promues à un grand degré d'excellence : *uttaptatarāṇāṃ teṣāṃ prāptir utpadyate.*

4. Comparer le premier roi Cakravartin, Kośa, iii. 96 c.

5. Hiuan-tsang ajoute un *pāda* : « Né en haut ne cultive pas l'inférieur », thèse développée dans la Vyākhyā : Quand on obtient la qualité d'Arhat (c'est-à-dire le *kṣayajñāna*) étant né dans le Kāmadhātu, sont ' cultivées ' *(bhāvanāṃ gacchanti)* les *aśubhā*, etc., des trois sphères ; lorsqu'on obtient la qualité d'Arhat étant né dans le Rūpadhātu, dans l'Ārūpyadhātu, les mêmes qualités sont cultivées appartenant à deux sphères, à une sphère. De même en ce qui regarde les diverses *bhūmis* des sphères ; qui obtient la qualité d'Arhat dans le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* ' cultive ' seulement les qualités appartenant à cette *bhūmi*.

Tout ce qui est « obtenu » [1] est-il « cultivé » ?

**26** d. Ce qui a été obtenu auparavant n'est pas cultivé. [2]

Ce qui est « cultivé », c'est ce qui n'a pas été obtenu. Ce qui, ayant été obtenu et perdu, est obtenu à nouveau — c'est-à-dire est à nouveau « réalisé, actualisé » — cela n'est pas « cultivé » — c'est-à-dire l'ascète n'en prend pas possession pour l'avenir. Parce que cela a été, dans le passé, acquis et rejeté. [3]

1. *yat kiṃcil labhyate.*

2. sñon rñed mi ḥthob bo = *labdhapūrvaṃ na bhāvyate.*

3. a. Vyākhyā — *yad vihīnaṃ punar labhyate saṃmukhīkriyate saṃsārocitaṃ na tad anāgataṃ bhāvyate bhāvitotsṛṣṭatvāt saṃsāre / yad evātra dhyānāpramāṇādy anucitaṃ saṃsāre viśiṣṭaṃ anāsravānuguṇaṃ tatsaṃmukhībhāve tajjātīyam evānāgataṃ viśiṣṭaṃ bhāvyata ity ācārya darśayati.*

Il est des qualités vulgaires, fréquentes au cours de la transmigration, qu'on réalise, qu'on abandonne. Ces qualités ne sont pas objet de « culture », c'est-à-dire « ne sont pas possédées à l'état futur ». Mais les qualités distinguées, les *dhyānas*, les *apramāṇas*, etc., rares au cours de la transmigration, qui sont favorables à l'acquisition des qualités pures, lorsqu'on les actualise, on en prend possession pour l'avenir. Voilà ce que Vasubandhu entend dire.

Cette explication dépend de la thèse de Vasumitra, qu'il y a « culture » des qualités distinguées, *saṃsārānucitatvāt*, non pas des autres.

b. Hiuan-tsang : « Le *dharma* auparavant acquis, perdu, bien qu'on l'acquière à nouveau, n'est pas pour cela 'cultivé', parce qu'on le réacquiert sans effort. Le *dharma* non auparavant acquis, on se le rend présent par effort, et il est donc 'cultivé' futur, parce que sa force est grande. Produit après avoir été acquis, il n'est pas cultivé futur, parce que sa force est petite, étant produit sans beaucoup d'effort ». — Cette version s'inspire de l'explication de Saṃghabhadra.

c. Saṃghabhadra (Nanjio 1265, xxiii. 6, 58 b ; 1266, xxiii. 8, 71 b ne correspond pas exactement) est cité par la Vyākhyā : *ācāryasaṃghabhadro 'py etam evārthaṃ vyācaṣṭe / labdhapūrvaṃ na bhāvyate / yat pratilabdhavihīnaṃ punar labhyate na tad bhāvyate / arthād gamyate yad alabdhapūrvaṃ labhyate tad bhāvyate / yatnābhimukhīkaraṇāt / apratipraśrabdho hi mārgo yatnenābhimukhīkriyata iti tadāvedhabalatvād anāgato bhāvanāṃ gacchati / pratilabdhapūrvas tv ayatnena saṃmukhībhavati bhāvitapratiśrabdhatvāt kṛtakṛtyadattaphalatvāc ca vegahīna iti tatsaṃmukhībhāvād anāgato na bhāvyata iti / yo 'nāgato yatnena janyate sa bhāvyata ity abhiprāyaḥ /*

Le terme *bhāvanā* désigne-t-il seulement l'acquisition *(pratilambha)* ?

Non pas ; la *bhāvanā* est de quatre espèces : 1. d'acquisition, 2. de pratique *(niṣevaṇa, niṣevā)* [20 b], 3. d'opposition *(pratipakṣa)*, 4. d'expulsion *(vinirdhāvana)*.

**27**. La *bhāvanā* des bons *dharmas* conditionnés est d'acquisition et de pratique ; *bhāvanā* d'opposition et d'expulsion, à l'endroit des *dharmas* impurs. [1]

*Bhāvanās* d'acquisition [2] et de pratique [3] à l'endroit des *saṃskṛtas* bons, acquisition à l'endroit des futurs, acquisition et pratique à l'endroit des présents. Ces deux *bhāvanās* reposent sur les deux premiers *pradhānas*, effort pour la naissance de ce qui n'est pas né, effort pour le développement de ce qui est né.

La Vyākhyā poursuit : *tad evaṃ sati yad uktaṃ saṃvṛtijñānaṃ tāvad iti vistareṇa tad āryasaṃtānapatitam eva gṛhyate /*

C'est-à-dire : s'il en est ainsi, ce qu'on a dit de la culture du *saṃvṛtijñāna* doit s'entendre du *saṃvṛtijñāna* de l'Ārya. — La Vyākhyā signale alors l'opinion de Vasumitra, l'objection des Vaibhāṣikas :

*saṃsārānucitatvād iti ācāryavasumitreṇātra likhitam / atra kila vaibhāṣikā āhuḥ / naitad evam / kutaḥ / yasmād alabdham eva tad bhavati tyaktatvāt tasmād bhāvitotsṛṣṭasyāpi punarlābhe bhavaty eva bhāvaneti / katham tad apūrvaṃ bhavati yāvatālabdhapūrvam iti / na hy evaṃvidhaṃ loke prasiddham iti /*

Enfin, on peut comprendre « ce qui n'a pas été obtenu » *(alabdhapūrva)* = « ce qui n'a pas été obtenu dans cette vie ».

*apare punar vyācakṣate ekaṃ janmedam adhikṛtyoktaṃ na janmāntaram / yad vihīnam asminn eva janmani punar labhyate na tad bhāvyate bhāvitotsṛṣṭatvāt / janmāntare tu yal labhyate tad bhāvyate.*

1. rñed daṅ bsten ces bya ba ni / dge ba ḥdus byas thob paḥo / gñen po daṅ ni thag sriṅ baḥi / thob pa zag daṅ bcas paḥi yin = *pratilambhaniṣevākhyā śubhasaṃskṛtabhāvanā* / [*sāsravasya pratipakṣavinirdhāvanabhāvanā* //]

Voir Kośa, vi. 1, p. 119, note ; vii. p. 23, Atthasālinī, 163.

2. *pratilambha eva bhāvanā pratilambhāvanā anāgataprāptir eva bhāvanety arthaḥ. — Bhāvanā* qui consiste dans la prise de possession d'un *dharma* futur. De même la *niṣevaṇabhāvanā* consiste en *niṣevaṇa*.

3. *niṣevaṇaṃ punaḥpunaḥ saṃmukhīkaraṇam.*

*Bhāvanās* d'opposition [1] et d'expulsion [2] à l'endroit des *dharmas* impurs ; elles reposent sur les deux derniers *pradhānas*, effort pour la non-naissance de ce qui n'est pas né, effort pour la destruction de de ce qui est né. [3]

Donc les bons *dharmas* impurs *(sāsrava)* sont susceptibles des quatre *bhāvanās ;* les *dharmas* purs sont susceptibles des deux premières ; les *dharmas* souillés *(kliṣṭas)* et non-définis *(avyākṛta)* sont susceptibles des deux dernières.

Les Vaibhāṣikas de l'Occident disent qu'il y a six sortes de *bhāvanās*, quatre comme ci-dessus, plus la *saṃvarabhāvanā*, de contrainte, et la *vibhāvanābhāvanā*, d'inspection.

La première est la *bhāvanā* des organes [4], de l'œil, etc. ; la seconde est la *bhāvanā* du corps, ainsi qu'il est dit dans le Sūtra : « Ces six organes bien domptés, bien gardés ... » [5] et : « Il y a dans le corps cheveux, poils, etc. » [6]. Les Vaibhāsikas du Kaśmīr pensent que ces deux *bhāvanās* se doivent ramener aux *bhāvanās* d'opposition et d'expulsion. [7] [xxvii]

1. Par *pratipakṣabhāvanā* on entend la *bhāvanā* qui consiste en *pratipaksa*, en « contrecarrant » : c'est-à-dire en « chemin » : *pratipakṣo mārgo yathoktaṃ sūtre bhāvitakāyo bhāvitacitta iti bhāvitakāyacittapratipakṣa ity arthaḥ / kāyapratipakṣaḥ punaś caturdhyānavairāgyāya yo mārgaḥ / tathā hy uktaṃ bhāvitakāyo bhikṣur ity ucyate bhāvitacitto bhāvitaśīlaḥ / katham bhāvitakāyo bhavati / kāyād vigatarāgo vigatatṛṣṇo vigatapipāso vigatapremā vigataniyantiḥ (?) / atha vā yo 'sau rūparāgakṣayānantaryamārgaḥ / so 'nena vigatarāgo bhavatīty āgamaḥ.* — Saṃyutta, iii. 7, 11, 190, iv. 111 ; Aṅguttara, iii. 106 ; Majjhima, i. 237.

Comment la pensée est dite *bhāvita*, ci-dessus vii. p. 20.

2. *vinirdhāvanabhāvanā* = coupure de la possession des passions, *kleśaprāpticcheda.*

3. L'ordre des *pra(d)hānas* diffère dans Mahāvyutpatti, 39 ; voir vi. 2 c, 67. — Hiuan-tsang omet cette référence aux *pradhānas.*

4. *indriyabhāvanā*, Majjhima, iii. 298 ; *indriyasaṃvara*, Saṃyutta, i. 54, Aṅguttara, iii. 360, Majjhima, i. 269, 346, etc.

5. Saṃyukta, 11, 14 : *ṣaḍ imānīndriyāṇi [susaṃvṛtāni subhāvitāni ...]*

L'*indriyasaṃvara* ou *saṃvarabhāvanā* est, de sa nature, mémoire et attention : *sa punar indriyasaṃvaraḥ smṛtisaṃprajñānasvabhāva uktaḥ.*

6. Madhyama, 34, 16, Majjhima, iii. 90 ; Saṃyutta, iv. 111, Śikṣāsamuccaya, 228, Madhyamakavṛtti, 57, etc.

7. La *vibhāvanābhāvanā*, ou *kāyabhāvanā*, n'est autre chose que l'expulsion *(vinirdhāvana)* des passions dont le corps est l'objet.

Nous avons expliqué les savoirs *(jñāna)* ; il faut maintenant expliquer les *guṇas*, qualités ou biens spirituels, qui sont constitués par les savoirs *(jñānamaya)* [1]. Parmi ces *guṇas*, d'abord ceux qui sont propres au Bouddha *(āveṇika)* [2], que le Bodhisattva acquiert au moment du *kṣayajñāna* (vi. 45) en devenant Arhat et, en même temps, Bouddha.

Ces qualités sont au nombre de dix-huit.

**28** a-b. Les *dharmas* propres au Bouddha sont dix-huit, les forces, etc. [3]

Les dix forces *(bala)*, les quatre assurances ou absences de crainte *(vaiśāradya)*, les trois équanimités *(smṛtyupasthāna)* et la grande pitié *(mahākaruṇā)* [4] : cet ensemble constitue les dix-huit *dharmas*

1. D'après Hiuan-tsang. — L'original porte : *sāmānyena sarveṣāṃ (śrāvaka-pratyekabuddhasamyaksaṃbuddhānāṃ) kṣayajñāne guṇabhāvanoktā* (vii. 26 c) / *aṣṭādaśāveṇikā* .... Nous avons expliqué en général que les Arhats, quels qu'ils soient, prennent possession des « qualités » au moment où se produit la « connaissance de la destruction des *āsravas* ». Il y a dix-huit qualités propres au Bouddha ....

Kathāvatthu, iii. 1-2, que les « forces » ne sont pas propres au Bouddha (thèse des Andhakas).

Paṭisambhidāmagga, i. 7, soixante-treize *ñāṇas* dont six propres au Bouddha ; Milinda, 285.

2. Sur *āveṇika*, la définition de l'*avidyā āveṇikī* (Vyākhyā, ad v. 12, 14, ii. 29) que cite et traduit Burnouf, Lotus, 648 : *saṃparko veṇir ity ucyate / na veṇir aveṇiḥ pṛthagbhāva ity arthaḥ / evaṃ hy uktaṃ aveṇir bhagavān aveṇir bhikṣusaṃgha iti pṛthag bhagavān pṛthag bhikṣusaṃgha ity abhiprāyaḥ / aveṇyā caraty āveṇikī nānyānuśayasahacāriṇīty arthaḥ.*

Aṅguttara, v. 74. — Le Saṃgha ne se divise pas ... *na āveni kammāni karonti na āveni pātimokkham uddisanti (= na pṛthak karmāṇi ...)*

Il y a cinq qualités qui appartiennent exclusivement aux femmes *(āveṇīya* et *āveṇika)*, Divya, 2, 3, 98, 22, etc. ; Burnouf, Introduction, 169.

Le bien que j'ai fait, c'est ma richesse *āveṇiya*, Jātaka, iv. 358.

3. saṅs rgyas chos ni ma ḥdres pa / stobs la sogs pa bco brgyad do = [*buddhasyāveṇikā dharmā aṣṭādaśa balādayaḥ* /] — Ou plutôt, d'après l'ordre des mots de Paramārtha : *aṣṭādaśa tv āveṇikā buddhadharmā balādayaḥ* /

4. a. C'est la liste de Divya, 182, 20, 268, 4.

b. Yaśomitra dit : Telle est la doctrine des Vaibhāṣikas. D'autres maîtres *(ke cit)* admettent dix-huit *āveṇikas* distincts de ceux-ci, à savoir : *nāsti tathāga-*

« propres au Bouddha », *āveṇika*, ainsi nommés parce que les autres ne les acquièrent pas en devenant Arhats.

Nous examinerons d'abord la nature des *balas* ou « forces ». [1 b]

*tasya skhalitam, nāsti ravitam (= sahasā kriyā), nāsti dravatā (= krīḍābhiprāyatā), nāsti nānātvasaṃjñā (= sukhaduḥkhāduḥkhāsukheṣu viṣayeṣu rāgadveṣamohato nānātvasaṃjñā), nāsty avyākṛtamanas, nāsty apratisaṃkhyāyopekṣā, nāsty atīteṣu pratihataṃ jñānadarśanam, nāsty anāgateṣu pratihataṃ jñānadarśanam, nāsti pratyutpanneṣu pratihataṃ jñānadarśanam, sarvaṃ kāyakarma jñānānuparivarti, sarvaṃ vākkarma jñānānuparivarti, sarvaṃ manaskarma jñānānuparivarti, nāsti chandahāniḥ, nāsti vīryahāniḥ, nāsti smṛtihāniḥ, nāsti samādhihāniḥ, nāsti prajñāhāniḥ, nāsti vimuktijñānadarśanahāniḥ.* — Contredit iv. 12, vi. 59.

Cette liste, à quelques variantes près, est celle de Mahāvyutpatti, 9 (extraite, d'après Wogihara, du Tsa-tsi de Sthiramati) que cite ici l'éditeur japonais du Kośa. On en trouve dans Madhyamakāvatāra (vi. 213, p. 322-337) un commentaire extrait de la Dhāraṇīśvaraparipṛcchā. — Très voisines les listes de Mahāvastu, i. 160 (voir la note p. 505) et des sources pâlies, Abhidhānappadīpikā et Jinālaṃkāra (Burnouf, Lotus, 649, Kern, Geschiedenis, i. 272, Milinda, 285).

La particularité de la liste de Yaśomitra est dans les premiers termes : *nāsti skhalitaṃ nāsti ravitaṃ nāsti dravatā ;* le Mahāvastu et la Mahāvyutpatti ont : *nāsti (s)khalitam nāsti ravitam nāsti muṣitasmṛtitā ;* le Jinālaṃkāra donne : .... *natthi davā* (commenté *kicchābhippāyena kiriyā*, mauvaise lecture pour *khiḍḍābhippāyena), natthi ravā* (commenté *sahasā kiriyā*). — On notera l'étroite parenté avec les gloses de Yaśomitra : *dravatā = krīḍābhiprāyatā, ravita = sahasā kriyā* (= tibétain *ca co*, « clameur » = chinois : défaut de la voix). Pour *dravatā*, Mahāvastu-Mahāvyutpatti ont, disons-nous, *muṣitasmṛtitā* (qui fait, peut-être, double emploi avec la neuvième qualité : *nāsti smṛter hāniḥ*), mais Candra Dās (p. 511) a une variante *muṣitā* ou *muditā*, qui suggère l'idée de *krīḍā*.

L'*apratisaṃkhyāyopekṣā* est une *upekṣā* une indifférence, qui ne résulte pas de la connaissance, due, dirions-nous, à l'apathie, non à la sagesse (voir viii. 8).

c. La Bodhisattvabhūmi (iii. 4.) admet 140 *āveṇikas* (voir Muséon, 1911, 170) : 32 et 80 marques, 4 puretés « omniformes » *(sarvākāra)*, 10 *balas*, 4 *vaiśāradyas*, 3 *smṛtyupasthānas*, 3 *ārakṣaṇas* (comp. les 4 *ārakṣyas* de Mahāvyutpatti, 12), *mahākaruṇā, asaṃpramoṣadharmatā, vāsanāsamudghāta, sarvākāravarajñāna* (comparer le *sarvathājñāna*, Kośa, vii. p. 82).

d. Les *āveṇikas* du Bodhisattva, Mahāvyutpatti, 29, Madhyamakāvatāra, vi. 212.

1. Lotus, 343, 781, Spence Hardy, Manual, 380 et autres ouvrages cités dans Dharmasaṃgraha, p. 51 ; Mahāvyutpatti, 7 (d'après Yogaśāstra).

Liste pâlie dans le Jinālaṃkāra de Buddharakṣita ; la source « sanscrite » ancienne est Mahāvastu, i. 159 (précieux commentaire de l'éditeur, p. 502-505) ; d'autre part, Paṭisaṃbhidā, ii. 174, Vibhaṅga, 335.

**28 c-29.** Dix savoirs dans le *sthānāsthāna ;* huit dans le *karmaphala ;* neuf dans les *dhyānas,* etc., dans les *indriyas,* dans les *adhimokṣas,* dans les *dhātus ;* neuf ou dix dans les *pratipads ;* deux sont *saṃvṛtijñāna ;* le *nirodha* est six ou dix savoirs.[1]

Le Bouddha est *dasabala,* Mahāvagga, i. 22, 13 ; « Dasabala » est le titre d'un vagga du Saṃyutta ; voir cependant les observations de Rhys Davids, Milinda, ii. 134. — Les dix *balas* du Bodhisattva, Mahāvyutpatti, 26.

Les *balas* sont expliqués, d'après la Dhāraṇīśvaraparipṛcchā, dans Madhyamakāvatāra, trad. tibétaine, p. 369-395.

Si les *balas* appartiennent aux Śrāvakas ; si les neuf premiers *balas* sont des « savoirs » purs ou *ārya,* Kathāvatthu, iii. 1-2.

1. gnas daṅ gnas min śes pa bcu / las ḥbras la brgyad bsam gtan sogs / dbaṅ po mos daṅ khams la ni / dguḥo lam dag la bcu ḥam / gñis ni kun rdzob śes pa yin / zad pa drug gam bcu yin no

*sthānāsthāne daśa jñānāny aṣṭau karmaphale* [*nava* //]
*dhyānādyakṣādhimokṣeṣu* [*dhātau ca*] *pratipatsu* [*vā* /]
[*daśa dve saṃvṛtijñāne ṣaḍ vā daśa vā kṣaye* //]

Liste différente dans la petite Vyutpatti, 5 (Minaiev, 1887).

La Vyākhyā cite le Sūtra :

*daśāyuṣmantas tathāgatabalāni / katamāni daśa / ihāyuṣmantas tathāgataḥ sthānaṃ ca sthānato yathābhūtaṃ prajānāti / asthānaṃ cāsthānataḥ / idaṃ prathamaṃ tathāgatabalaṃ yena balena samanvāgatas tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddha udāram ārṣabhaṃ sthānaṃ pratijānāti brāhmaṃ cakraṃ pravartayati parṣadi samyaksiṃhanādaṃ nadati // punar aparam āyuṣmantas tathāgato 'tītānāgatapratyutpannāni karmadharmasamādānāni sthānato hetuto vastuto vipākataś ca yathābhūtaṃ prajānāti yad āyuṣmantas tathāgataḥ pūrvavad yāvad vipākataś ca yathābhūtaṃ prajānāti idaṃ dvitīyaṃ tathāgatabalaṃ yena balena .... // punar aparam āyuṣmantas tathāgato dhyānavimokṣasamādhisamāpattīnāṃ saṃkleśavyavadānavyavasthānaviśuddhiṃ yathābhūtaṃ prajānāti yad āyuṣmantas .... 3. // .... parapudgalānām indriyaparāparatāṃ yathābhūtaṃ prajānāti .... 4. // .... nānādhimuktikaṃ lokam anekādhimuktikaṃ yathābhūtaṃ prajānāti ... 5. // ... nānādhātukaṃ lokam anekadhātukam ... 6. // ... sarvatragāminīṃ pratipadam .... 7. // ... anekavidhaṃ pūrvanivāsam anusmarati / tadyathaikām api jātiṃ dve tisraś catasraḥ pañca ṣaṭ saptāṣṭau nava daśa viṃśatiṃ yāvad anekān api saṃvartavivartakalpān anusmarati / api nāma te bhavantaḥ sattvā yatrāham āsa evaṃnāmā evaṃjātya evaṃgotra evamāhāra evaṃsukhaduḥkhapratisaṃvedī evaṃdīrghāyur evaṃcirasthitika evamāyuṣparyantaḥ / so 'haṃ tasmāt sthānāc cyuto 'mutropapannaḥ / tasmād api cyuta ihopapannaḥ / iti sākāraṃ sanidānaṃ soddeśam anekavidhaṃ pūrvanivāsam anusmarati / yad āyuṣmantas .... 8. // .. divyena cakṣuṣā viśuddhenātikrāntamanuṣyakeṇa*

1. Le *sthānāsthānajñānabala* — la force qui consiste dans la connaissance de ce qui est possible et impossible (= le savoir du possible et de l'impossible qui est une « force », c'est-à-dire absolu, vii. 30 c) — est les dix *jñānas*, comporte les dix *jñānas*.[1]

2. Le *karmavipākajñānabala* — la force qui consiste dans la connaissance de la rétribution des actes — est huit *jñānas*, en excluant la connaissance du chemin et celle de la destruction *(mārgajñāna, nirodhajñāna)*.[2]

3-6. Le *dhyānavimokṣasamādhisamāpattijñānabala*[3] — la force de la connaissance des *dhyānas, vimokṣas, samādhis* et *samāpat-*

*sattvān paśyati cyavamānān apy upapadyamānān api suvarṇān durvarṇān hīnān praṇītān sugatim api gacchato durgatim api yathākarmopagān sattvān yathābhūtaṃ prajānāti / amī bhavantaḥ sattvāḥ kāyaduścaritena samanvāgatā vāgmanoduścaritena samanvāgatā āryāṇām apavādakā mithyādṛṣṭayo mithyādṛṣṭikarmadharmasamādānahetos taddhetu tatpratyayaṃ kāyasya bhedāt paraṃ maraṇād apāyadurgativinipātaṃ narakeṣūpapadyante / amī punar bhavantaḥ sattvāḥ kāyasucaritena samanvāgatā ..... samyagdṛṣṭikarmadharmasaṃpādanahetos (?) ..... sugatau svargaloke deveṣūpapadyante / yad ..... 9. // .... āsravāṇāṃ kṣayād anāsravāṃ cetovimuktiṃ prajñāvimuktiṃ dṛṣṭa eva dharme svayaṃ abhijñāya sākṣātkṛtvopasaṃpadya prativedayate / kṣīṇā me jātir uṣitaṃ brahmacaryaṃ kṛtaṃ karaṇīyaṃ nāparam asmād bhavaṃ prajānāmīti yad āyuṣmantas tathāgataḥ .... 10. //*

1. Ce premier *jñānabala* est de sa nature dix *jñānas*. Car le *sthanāsthāna* se divise en *saṃskṛta* — lequel est huit : *saṃprayukta* (associé à la pensée) de quatre espèces : Kāma, Rūpa, Ārūpya et *anāsrava ; viprayukta* (dissocié de la pensée) de même — et en *asaṃskṛta*, lequel est ou bon ou non-défini.

Le *sthānāsthānabala* en tant que *saṃvṛtijñāna* porte sur ces dix choses ; en tant que *dharmajñāna* sur cinq ; en tant qu'*anvayajñāna*, sur sept.....

Comment ces dix choses sont-elles *sthānāsthāna* ? Voyez les Sūtras : « Il y a *sthāna* (possibilité, *saṃbhava)* qu'un mâle réalise la qualité de Bouddha *(buddhatvaṃ kārayiṣyati)* ; il y a *asthāna* (impossibilité, *asaṃbhava)* qu'une femme ..... ; il y a possibilité qu'un mâle soit Brahmā *(brahmatvam kārayiṣyati)* ; il y a possibilité de détruire la douleur.....

Définition de ce *bala*, Vibhaṅga, p. 335.

2. L'acte et son fruit sont en effet inclus dans les vérités de la douleur et de l'origine, non pas dans les vérités de la destruction et du chemin.

3. On a quatre *dhyānas* (viii. 1), huit *vimokṣas* (viii. 32), trois *samādhis (śūnyatā*, etc., viii. 24), deux *samāpattis (asaṃjñi* et *nirodha*, ii. 42) et neuf *anupūrvavihārasamāpattis (dhyānas, ārūpyas, nirodha)*. — De même Vibhaṅga, 339.

*tis ;* l'*indriyaparāparajñānabala* [1] — la force de la connaissance du degré des facultés morales des êtres ; le *nānādhimuktijñānabala* [2] — la force de la connaissance des diverses aspirations des êtres ; le *nānādhātujñānabala* [3] — la force de la connaissance des diverses dispositions acquises des êtres ; ces quatre forces comportent neuf *jñānas,* en excluant la connaissance de la destruction *(nirodhajñana).*

7. Le *sarvatragāminīpratipajjñānabala* — la force de la connaissance des chemins qui mènent aux diverses destinées, au Nirvāṇa — est ou bien neuf *jñānas* ou bien dix *jñānas.*

Si on comprend « le chemin avec son fruit » *(saphalā pratipad),* cette force comporte la connaissance de la destruction (qui est le fruit du Chemin, *mārga) ;* si on comprend « le chemin sans son fruit » [2 a], cette force comporte neuf *jñānas.* [4]

1. = *indriyaparopariyatta,* Vibhaṅga, 340, Paṭisambhidā, i. 121 — *indriya,* rendu dans la stance par *akṣa ;* le Bouddha sait si les facultés des êtres (foi, etc.) sont faibles, etc. *(parāpara).* — (Vibhaṅga plus développé).

2. *adhimukti* = *adhimokṣa* = *ruci* (i. 20 c) ; le Bouddha connaît les aspirations des êtres, leurs goûts.

3. Saṃghabhadra explique : *pūrvābhyāsavāsanāsamudāgata āśayo dhātur iti ;* le Bouddha connaît les dispositions mentales qui résultent d'habitudes anciennes. Sur *vāsanā,* vii. 30 c, 32 d ; sur *āśaya,* iv. p. 174, 176, vi. 34, Vibhaṅga, 340. — Vibhaṅga diffère et place la connaissance de l'*āśaya, anuśaya,* etc., dans le septième *bala.*

4. *pratipado narakādigāminyaḥ / narakagāminī pratipad yāvad devagāminī nirodhagāminī ca / tatra yā narakādigāminyaḥ pratipadas tā hetuḥ / pratipadyante tābhir iti kṛtvā / mārgo 'pi pratipad ucyate tena hi visaṃyogaḥ pratipadyate / nirodhas tu katham sa cāpi pratipat / pratipadyate tam iti kṛtvā pratipatphalaṃ vā pratipad ity ucyate / / ata evāha / yadi saphalā pratipad gṛhyata iti / / hetur hi sarvatragāminīpratipad iṣyate / / tathā hi vyācakṣate / sarvatragaminīpratipajjñānabalam / satkāyasamudaya[nirodha]gāminīty artha iti / tatra satkāyaḥ pañcopādānaskandhāḥ / samudaya utpāda ihābhipretaḥ ..... / satkāyanirodho visaṃyogaḥ / tatra sarvatra gantuṃ śīlam asyā iti sarvatragāminī / sarvatragāminī cāsau pratipac ca sarvatragāminīpratipat / taj jñānaṃ tad eva ca balam iti sarvatragāminīpratipajjñānabalam.*

Le savoir relatif au *nirodha* n'est inclus dans le savoir du chemin *(pratipad)* que si on entend *pratipad* = *pratipatphala ;* en effet la *pratipat* n'est pas la cause du *nirodha* alors qu'elle est la cause des destinées.

Le Vibhaṅga (p. 339) n'envisage pas la *pratipad* du Nirodha ; le Paṭisambhidāmagga en tient compte.

8-9. Le *pūrvanivāsajñānabala* — la force de la connaissance des anciennes résidences — et le *cyutyupapādajñānabala* — la force de la connaissance de la mort et de la renaissance des êtres : ces deux forces sont « savoir mondain », *saṃvṛtijñāna*.

10. L'*āsravakṣayajñānabala* — la force de la connaissance de la destruction des « vices » — est six *jñānas* ou dix *jñānas*. On peut considérer l'*āsravakṣayajñāna* en soi, la connaissance de la destruction des vices qui comporte *dharmajñāna, anvayajñāna, nirodhajñāna, kṣayajñāna, anutpādajñāna* et *saṃvṛtijñāna ;* on peut entendre par *āsravakṣayajñāna* le *jñāna* qui se produit dans une série d'où les « vices » ont été expulsés : les dix *jñānas* existent dans semblable série.

Quant aux terres qui servent de point d'appui aux forces :

**30** a-c. La force des anciennes résidences et la force de la mort-renaissance dans les *dhyānas ;* les autres dans toutes les terres. [1]

Le *pūrvanivāsajñāna* et le *cyutyupapādajñāna* ont pour terre les *dhyānas ;* les autres forces sont de toutes les terres, Kāmadhātu, *anāgamya*, quatre *dhyānas, dhyānāntara*, quatre *ārūpyas*.

Quant au corps *(āśraya)* dans lequel elles naissent, elles naissent en s'appuyant sur le mâle du Jambudvīpa *(jambudvīpapuruṣāśrayāṇi)*, c'est-à-dire dans le Bouddha, car les Bouddhas n'apparaissent pas en dehors du Jambudvīpa. [2]

Ce décuple savoir, chez les autres, ne reçoit pas le nom de *bala* « force » : c'est seulement dans la série du Bouddha qu'il est appelé *bala*, parce que, ailleurs, il est entravé *(vyāhatatvāt)*.

**30** c-d. Pourquoi ? Parce que sa force ne connaît pas d'obstacle. [3]

1. sñon gnas ḥchi ḥpho skye baḥi stobs / bsam gtan dag na lhag pa ni / sa rnams kun la

2. *anyatra buddhānutpādāt.* — Sur l'expression *jambuṣaṇḍagata*, iii. 41 à la fin.

3. ci yi phyir / ḥdiḥi stobs gaṅ phyir thogs mi mṅaḥ = [*kutas tasya balam avyāhataṃ yataḥ* //]

Le savoir qui connaît sans obstacle tous les objets de connaissance est nommé *bala*. C'est pourquoi les dix *balas* n'existent que chez le Bouddha, parce que le Bouddha, ayant expulsé tous les vices *(āsrava)* et toutes les traces *(vāsanā*, voir vii. 32 d) d'ignorance, connaît, à son gré, tous les objets. Il n'en va pas de même des savoirs des autres, et par conséquent on ne donne pas à ces savoirs le nom de *balas*.

C'est ainsi que, d'après la tradition, Śāriputra refusa un homme qui sollicitait l'admission dans l'Ordre *(pravrajyāprekṣapuruṣapratyākhyāna)* [1] ; il ne fut pas capable de voir [2 b] le nombre, petit ou grand, des naissances antérieures et postérieures du pigeon chassé par le faucon (?). [2]

Pour le Bouddha, son savoir s'exerce sans obstacle, la force de sa pensée est infinie et enveloppe tout objet (Voir p. 82).

Si telle est la force de sa pensée, quelle est la force de son corps ?

**31.** La force *nārāyaṇa* dans son corps, d'après d'autres, dans ses

1. C'est l'histoire racontée dans Sūtrālaṃkāra d'Aśvaghoṣa, trad. Huber, p. 283. Kiokuga Saeki renvoie à Nanjio 1322 où l'histoire est beaucoup plus détaillée, Tokyo, xiv. 9, fol. 25-28, Dsanglun de Schmidt, 107-128. Voir aussi Zapiski, vii. 281, 286 et Revue Histoire des Religions, 1903, i. 323. Le héros s'appelle Śrīvṛddhi. [D'après une note de P. Pelliot] — Kiokuga signale encore Vibhāṣā, 102, 17.

La Vyākhyā explique : Śāriputra chercha vainement à voir dans la série de cet homme une racine de bien « devant produire la délivrance » *(mokṣabhāgīya*, iii. 44 c, iv. 124, vi. 24 c, vii. 34), et par conséquent refusa d'admettre cet homme. Mais Bhagavat vit cette racine de bien et lui conféra la *pravrajyā*. A son occasion Bhagavat, interrogé par les Bhikṣus, dit : « Il a fait une action telle qu'il a obtenu la qualité d'Arhat. Car les actions ne mûrissent pas dans l'eau .... *et le reste* ». Et il dit :

*mokṣabījam ahaṃ hy asya susūkṣmaṃ upalakṣaye /*
*dhātupāṣāṇavivare nilinam iva kāñcanam //*

(Cité aussi Vyākhyā, i, p. 5 ; traduit par Burnouf, Lotus, p. 340.)

2. Paramārtha : « On rapporte aussi que — pigeon chassé par l'épervier — Śāriputra ne fut pas capable de savoir le commencement et la fin de ses renaissances [en qualité d'oiseau ?] ».

La Vyākhyā porte : *upapattyād paryantājñānaṃ ceti / ādiśabdena cyutiparyantājñānam*, c'est-à-dire : [Il y eut aussi ignorance [de Śāriputra] en ce qui concerne la limite des naissances et des morts [du pigeon ....].

articulations ; c'est la force du septième terme d'une série qui commence par l'éléphant et dont chaque terme vaut dix fois le précédent ; elle consiste en tangible. [1]

*nārāyaṇa* est le nom de la force et aussi le nom de celui qui possède cette force, Nārāyaṇa ; de même *cāṇūra, mahānagna.*

La force du corps de Bouddha est égale à celle de Nārāyaṇa. D'après d'autres, chaque articulation *(saṃdhi)* possède cette force *(saṃdhiṣv anye).*

Bhadanta, le maître Dārṣṭāntika, dit que la force corporelle est comme la force mentale *(mānasa),* c'est-à-dire infinie ; car, s'il en était autrement, le corps de Bhagavat ne pourrait supporter un savoir *(jñāna)* infini. [2]

Les Bouddhas ont des articulations de *nāgagranthi ;* les Pratyekas des articulations de *śaṃkalā ;* les Cakravartins des articulations de *śaṅku.* [3]

Quelle est la mesure du *bala* nommé *nārāyaṇa ?* — Soit la série *prākṛtahastin, gandhahastin, mahānagna* [4], *praskandin,* [3 a]

1. sku la sred med bu yi stobs / gzhan daṅ thsig na glaṅ chen sogs / bdun cu glags par stobs yin no / de ni reg byaḥi skye mched do

*nārāyaṇaṃ balaṃ kāye saṃdhiṣv anye daśādhikam /*
*hastyādisaptakabalaṃ [spraṣṭavyāyatanaṃ ca tat //]*

Yogasūtra, iii. 24, sur l'acquisition de la force d'un éléphant, etc.

2. Vibhāṣā, 30, 8. — Comme dit le Sūtra, le corps du Bodhisattva a la force de Nārāyaṇa. Quelle est la mesure de cette force ? Il y en a qui disent : « La force de 19 taureaux est égale à la force d'un *hâo-nieôu* (taureau qui a de longs poils aux articulations des jambes, Couvreur).... » Il y en a qui disent : « Cette mesure est trop petite. Dans le corps du Bodhisattva, il y a 18 grandes articulations : chacune à la force de Nārāyaṇa ... » Le Mahābhadanta dit : « Cette mesure est trop petite. De même que la force de la pensée est infinie, de même la force du corps. Comment le savons-nous ? .... Quand le Bodhisattva prit la résolution : « Je ne me lèverai pas avant d'avoir obtenu la Bodhi .... », le grand chiliocosme s'agita de six manières, mais les cheveux même du Bodhisattva ne bougèrent pas ..... »

3. Ceci est l'explication de l'opinion des autres : *saṃdhiṣv anye.* — Vyākhyā : *saṃdhiṣv anya ity uktam / asthisaṃdhiviśeṣopanyāsaḥ / nāgagranthir iti vistaraḥ / nāgagranthisaṃdhayo buddhāḥ / nāgapāśo nāgagranthiḥ / śaṃ. kalāsaṃdhayaḥ pratyekabuddhāḥ / śaṅkusaṃdhayaś cakravartinaḥ.*

4. Sur les Mahānagnas, Divya, 372, Burnouf, Introduction, 363, Lotus, 452. — Cāṇūra est un ennemi de Kṛṣṇa.

*varāṅga, cāṇūra, nārāyaṇa* [1]. La force de chaque terme vaut dix fois la force du terme précédent : dix *prākṛtahastin* font un *gandhahastin* et ainsi de suite. [2]

D'après d'autres, il en va ainsi pour les six premiers termes ; mais dix *cāṇuras* valent un demi-*nārāyaṇa*, et deux demi-*nārāyaṇas* valent la force nommée *nārāyaṇa*.

D'après l'auteur de ce livre, parmi les définitions de la force corporelle du Bouddha, celle-là est juste qui fait cette force la plus grande. [3]

La force corporelle du Bouddha est, de sa nature, du tangible *(spraṣṭavyāyatana)*. Elle consiste en des grands éléments d'une nature spéciale [4]. — D'après d'autres, au contraire, elle est un *rūpa* dérivé des grands éléments [5], mais un *rūpa* dérivé différent des sept tangibles dérivés, *ślakṣṇatva*, etc. (I. 10 d). [6]

Quant aux quatre « assurances » *(vaiśāradya)* [7] :

1. Dans Mahāvyutpatti, 252 (qui dépend du Kośa), *varāṅga* précède *praskandin*.

2. D'après Paramārtha, remplacer dix par cent.

3. L'original porte *yathā tu bahutaraṃ tathā yujyate*. Paramārtha ajoute : « Pourquoi ? Parce que la force du Bouddha est sans mesure ». — La Vyākhyā dit : « L'auteur défend la première opinion, pour cette raison que, autrement, le corps du Bouddha ne pourrait supporter la force d'un savoir infini ».

4. *mahābhūtaviśeṣa eva.*

5. *bhautika, upādāya rūpa.*

6. Quatre opinions dans Vibhāṣā, cinq dans Saṃghabhadra.

7. Le Sūtra (Ekottara, 19, 15), cité dans la Vyākhyā, est très proche d'Aṅguttara ii. 8 *(vesārajja)* :

*catvārīmāni śāriputra tathāgatasya vaiśāradyāni yair vaiśāradyaiḥ samanvāgatas tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddha udāraṃ ārṣabhaṃ sthānaṃ pratijānāti brāhmaṃ cakraṃ* (Kośa, vi. 54) *pravartayati parṣadi samyak siṃhanādaṃ nadati / katamāni catvāri / samyaksaṃbuddhasya vata me sata ime dharmā anabhisaṃbuddhā ity atra māṃ kaścic chramaṇo vā brāhmaṇo vā saha dharmeṇa codayet smārayet / tatrāhaṃ nimittam api na samanupaśyāmi evaṃ cāhaṃ nimittam asamanupaśyan kṣemaprāptaś ca viharāmi abhayaprāptaś ca vaiśāradyaprāptaś ca udāraṃ ārṣabham* ..... — Même texte cité dans Vijñānakāya, xxiii. 9, 13 a, qui porte : *chramaṇo vā brāhmaṇo vā devo vā māro va brahmā vā*.....

Dans Majjhima, i. 501, les *vesārajjas* sont attribués à tous les Arhats ; comp. Mahāvagga, i. 6. 32. Dans le fragment du Saṃyukta, JRAS. 1907, p. 377, le Maître de maison Śroṇa est *vaiśāradyaprāpta* (épithète du Srotaāpanna).

**32** a-c. L'assurance est quadruple, semblable à la première, à la dixième, à la deuxième et à la septième force. [1]

Le Bouddha possède quatre assurances qui sont expliquées dans le Sūtra. [2]

1. Semblable à la première force *(sthānāsthānajñānabala)*, la première assurance, *sarvadharmābhisaṃbodhivaiśāradya* : elle consiste en dix *jñānas*, elle s'appuie sur toutes les terres.

2. Semblable à la dixième force *(āsravakṣayajñānabala)*, la deuxième assurance, *sarvāsravakṣayajñānavaiśāradya*, six ou dix *jñānas*, de six terres.

3. Semblable à la deuxième force *(karmavipākajñānabala)*, la troisième assurance, *antarāyikadharmavyākaraṇavaiśaradya* [3], huit *jñānas*, de toutes les terres.

4. Semblable à la septième force *(sarvatragāminīpratipajjñānabala)*, la quatrième assurance, *nairyāṇikapratipadvyākaraṇavaiśāradya*, dix ou neuf *jñānas*, de toutes les terres.

Comment des savoirs *(jñānas)* peuvent-ils recevoir le nom de *vaiśāradya*, assurance ? — Le mot *vaiśāradya* signifie [3 b] « absence de crainte » *(nirbhayatā)*. En raison des savoirs, en raison du fait qu'il sait avoir compris tous les *dharmas*, détruit tous les vices, etc., le Bouddha est exempt de crainte *(nirbhayo bhavati)* dans les assemblées. Donc le *vaiśāradya* est *jñāna*.

A notre avis le *vaiśāradya*, étant l'effet du *jñāna*, n'est pas *jñāna* de sa nature. [3]

Le jeune lion *(kiśora)* possède *vaiśāradya*, Bodhicarya, vii. 55.

Les *vaiśāradyas* du Bodhisattva, Mahāvyutpatti, 28, Daśabhūmi, viii, Madhyamakāvatāra, 320.

Etymologie du mot *vaiśāradya*, Wogihara, Bodhisattvabhūmi (Leipsick, 1908), p. 41.

1. mi ḥjigs pa ni rnam pa bzhi / ji ltar stobs ni daṅ po daṅ / bcu pa gñis pa bdun pa bzhin.

2. Les lectures de Mahāvyutpatti, 8, diffèrent un peu : ... 3. *antarāyikadharmānanyathātvaniścitavyākaraṇa* .... 4. *sarvasaṃpadadhigamāya nairyāṇikapratipattathātvavaiśāradya*.

3. Paramārtha diffère : Comme ces « absences de crainte » sont réalisées par le *jñāna*, on nomme le *jñāna* du nom de *vaiśāradya*. Quelle est la raison des

Que sont les trois *smṛtyupasthānas* du Bouddha ?

**32** d. Trois sont mémoire et conscience. [1]

Le Sūtra [2] explique au long les trois *smṛtyupasthānas* du Bouddha: 1. Lorsque les disciples, unanimes, écoutent respectueusement, acceptent et pratiquent son enseignement, il n'éprouve ni joie, ni satisfaction, mais il demeure indifférent, en pleine mémoire et conscience. 2. Lorsque les disciples unanimes, n'écoutent pas, n'acceptent et ne pratiquent pas son enseignement, il n'éprouve ni déplaisir ni impatience, mais il demeure indifférent, en pleine mémoire et conscience. 3. Lorsque, de ses disciples, les uns écoutent, acceptent et pratiquent son enseignement, les autres, n'écoutent pas, n'acceptent et ne pratiquent pas son enseignement, il n'éprouve ni joie, ni déplaisir, mais demeure indifférent en pleine mémoire et conscience [4 a]. — Ces trois *smṛtyupasthānas* sont, de leur nature, mémoire et conscience *(saṃprajanya)*.

quatre *vaiśāradyas* ? L'utilité personnelle et l'utilité d'autrui. Les deux premiers sont utiles au Bouddha lui-même ; les deux derniers sont utiles à autrui. Ou bien les quatre sont utiles à autrui, car ils expulsent toute souillure et chez le prêcheur et dans le discours.

1. dran daṅ śes bzhin bdag ñid gsum = [*smṛtisaṃprajñānātmakaṃ trayam* //]

La Vibhāṣā remarque : Ces trois *smṛtyupasthānas* sont compris dans le *sthānāsthānajñānabala*, dans les six *satatavihāras* (voir iii. 35 d, à la fin).

2. *trīṇīmāni bhikṣavaḥ smṛtyupasthānāni yāny āryaḥ sevate / yāny āryaḥ sevamāno 'rhati gaṇam anuśāsayitum / katamāni trīṇi / iha bhikṣavaḥ śāstā śrāvakāṇāṃ dharmaṃ deśayati anukampakaḥ kāruṇiko 'rthakāmo hitaiṣī karuṇāyamānaḥ / idaṃ vo hitāya idaṃ vo sukhāya idaṃ vo hitasukhāya / tasya te śrāvakāḥ śuśrūṣante śrotram avadadhati ājñācittam upasthāpayanti pratipadyante dharmasyānudharmaṃ prati na vyatikramya vartante śāstuḥ śāsane / tena tathāgatasya na nandī bhavati na saumanasyaṃ na cetasa utplāvitatvam / upekṣakas tatra tathāgato viharati smṛtaḥ saṃprajānann idaṃ prathamaṃ smṛtyupasthānaṃ yad āryaḥ sevate yad āryaḥ sevamāno 'rhati gaṇam anuśāsayitum ...*

Lorsque les disciples ont l'attitude contraire, *tathāgatasya nāghāto bhavati nākṣāntir nāpratyayo na cetaso 'nabhirāddhiḥ.*

Comparer Majjhima, iii. 221 (très proche) et i. 379 ; Mahāvyutpatti, 11.

*utplāvitatvam*, voir Bodhicaryāvatāra, p. 13, n. 3 ; *manasa utplavaḥ*, Śikṣāsamuccaya, 183, 6.

Mais un Śrāvaka délivré des vices *(āsrava)*, que les disciples *(śiṣya)* soient respectueux *(śuśrūṣamāṇa)*, ou non respectueux, ou respectueux et non respectueux, n'éprouve ni joie *(nandī = ananaya)*, ni déplaisir *(āghāta = dveṣa = ānandya)*, ni joie et déplaisir. Pourquoi considérer les trois *smṛtyupasthānas* comme des *dharmas* propres au Bouddha ?

Parce que le Bouddha a abandonné joie et déplaisir avec leurs traces *(savāsanaprahāṇāt)* [1]. — Ou bien parce que les disciples sont les disciples du Bouddha : il est admirable que le Bouddha n'éprouve ni joie, ni déplaisir, de leur respect ou de leur disrespect ; au contraire les disciples ne sont pas les disciples des Śrāvakas dont ils reçoivent l'enseignement [2] : rien d'admirable à ce que ces Śrāvakas n'éprouvent ni joie ni déplaisir.

**33.** La grande pitié, *mahākaruṇā*, est pensée d'ordre mondain, grande par ses facteurs, ses aspects, son objet, son égalité, son excellence ; elle diffère de la pitié, *karuṇā*, à huit points de vue. [3]

La grande pitié est, de sa nature, *prajñā* de *saṃvṛti*, savoir d'ordre mondain (vii. 2 b). Dans le cas contraire, elle serait, de sa nature, absence de haine *(adveṣasvabhāvā)* comme est la pitié tout court *(karuṇā*, viii. 29) ; comme la pitié tout court, elle ne porterait pas sur les êtres des trois sphères d'existence, elle n'envisagerait pas les trois sortes de douleur. [4]

Pourquoi la pitié de Bhagavat est-elle « grande » ?

1. En raison de ses facteurs *(saṃbhāreṇa)* ; elle est produite *(sa-*

1. *kā punar iyaṃ vāsanā nāma / śrāvakāṇāṃ yo hi yatkleśacaritaḥ pūrvaṃ tasya tatkṛtaḥ kāyavākceṣṭāvikārahetusāmarthyaviśeṣaś citte vāsanetyucyate / avyākṛtaś cittaviśeṣo vāsaneti bhadantānantavarmā.*

2. *buddham uddiśya pravrajitā iti.*

3. thugs rje chen po kun rdzob blo / thsogs daṅ rnam pa spyod yul daṅ / mñam paḥi phyir daṅ chas cheḥi phyir / tha dad bya ba rnam pa brgyad

*[mahākṛpā saṃvṛtidhīḥ saṃbhārākāragocarāt ]*
*samatvād adhimātratvān nānākaraṇam aṣṭadhā //]*

Voir Asaṅga, Sūtrālaṃkāra, xvii. 43 ; Divya, 359 (la *kṛpā* du Śrāvaka) ; comparer les stances Divya, 96, 125 et Huber, Sūtrālaṃkāra, p. 284.

4. *triduḥkhatākārā na sidhyet.*

*mudāgama, nirvṛti)* en effet par une grande provision *(saṃbhāra)* de mérite *(puṇya)* [4 b] et de savoir *(jñāna)*.[1]

2. En raison de ses « aspects » *(ākāreṇa)*, de la modalité sous laquelle elle prend les choses : elle considère les choses comme pénibles en raison de la triple douleur, *duḥkhaduḥkhatā, pariṇāmaduḥkhatā, saṃskāraduḥkhatā* (vi. 3)[2], tandis que la pitié n'envisage que la *duḥkhaduḥkhatā*.

3. En raison de l'objet *(ālambanena)*, car elle a pour objet les êtres des trois sphères.

4. En raison de l'égalité *(samatvena)*, car elle porte également sur tous les êtres *(samavṛttitvāt)* pour leur bonheur *(sukha)* et leur félicité *(hita)*.

5. En raison de son excellence, car aucune autre pitié ne la surpasse *(tato 'dhimātratarābhāvāt)*.[3]

La grande pitié diffère de la pitié :

1. Quant à la nature. La pitié est *adveṣa*, absence de haine ; la grande pitié est *amoha*, absence d'ignorance *(adveṣāmohasvabhāvatvāt)*.

2. Quant à l'aspect. La pitié prend forme d'une douleur ; la grande pitié prend forme de la triple douleur *(ekatriduḥkhatākāratvāt)*.

1. Les Pāramitās de don, moralité et patience sont la provision de mérite ; la Pāramitā de *prajñā* est la provision de savoir.

La Pāramitā de recueillement ou de *dhyāna* ressortit au mérite, en tant qu'elle est la culture des quatre *apramāṇas* (viii. 29) ; elle ressortit au savoir en tant qu'elle est la culture des trente-sept « adjuvants de la Bodhi » (vi. p. 281)

La Pāramitā d'énergie ou *vīrya* est aussi à double emploi : *na hi vinā vīryeṇa dānaṃ dīyate śīlaṃ samādīyate kṣāntir bhāvyata iti puṇyasaṃbhārabhāgīyaṃ vīryaṃ bhavati / tathā nāntareṇa vīryaṃ prajñā bhavati ....*

Même doctrine dans le Grand Véhicule (où on explique que les Pāramitās sont Pāramitās par le fait de la Prajñā), Bodhicaryāvatarā, ix. 1.

Quand et comment le Bodhisattva pratique les Pāramitās, Kośa, iv. 111.

2. *ākāreṇa / triduḥkhatākaraṇād iti / yasmāt tisṛbhir api duḥkhatākārair ākārayati na duḥkhatayaiva karuṇāvat.*

Sur *ākaraṇa*, ii. 34 b, vi. 18 a.

3. Excellence qui résulte notamment du *saṃskāraduḥkhatākāra*, de la *prajñāsvabhāvatā*. — *prajñāsvabhāvatayā tīkṣṇataratvāt.*

3. Quant à l'objet. La pitié porte sur les êtres d'une sphère ; la grande pitié porte sur les trois sphères.

4. Quant à la terre. La pitié est du domaine des quatre *dhyānas* [1] ; la grande pitié, du domaine du quatrième *dhyāna (caturdhyānacaturthadhyānabhūmikatvāt).*

5. Quant à la personne qui lui sert de point d'appui. La pitié naît dans la série des Śrāvakas, etc. [2] ; la grande pitié dans la série des Bouddhas.

6. Quant à l'acquisition. La pitié s'obtient par le détachement du Kāmadhātu ; la grande pitié par le détachement du Bhavāgra *(kāmabhavāgravairāgyalabhyatvāt).*

7. Quant à la protection. La pitié ne protège pas, la grande pitié protège *(aparitrāṇaparitrāṇatas)* [3].

8. Quant à la pitié. La pitié est une pitié inégale : elle ne compatit qu'aux êtres souffrant *(duḥkhitānām eva)* ; la grande pitié est une pitié égale, versée sur tous les êtres également *(tulyātulyakaruṇāyanāt).* [4 b 10].

Nous avons expliqué les qualités qui appartiennent aux Bouddhas en propre et qui les distinguent des autres êtres. Les Bouddhas sont-ils semblables entre eux ?

Oui, sous certains rapports ; non, sous d'autres. [5 a]

**34.** Pour le *saṃbhāra*, le *dharmakāya* et le service des êtres, les Bouddhas sont pareils ; non pas pour la durée de la vie, la caste, la taille, etc. [4]

1. Dans cette formule, on prend, avec le premier *dhyāna*, l'*anāgamya* et le *dhyānāntara*. En fait, la pitié est de six *bhūmis*.

2. Par « Śrāvakas, etc. », il faut entendre les Pratyekas et les Pṛthagjanas.

3. Par la *karuṇā*, les Śrāvakas ont simplement pitié *(karuṇāyante)* ; ils éprouvent commisération, affliction ; ils ne protègent pas de la terreur du *saṃsāra*. Mais Bhagavat, ayant pitié avec la *mahākaruṇā*, protège de la grande terreur du *saṃsāra*. — *karuṇayā śrāvakādayaḥ karuṇāyanta eva kevalam / anuglāyanty evety arthaḥ.*

4. saṅs rgyas thams cad thsogs daṅ ni / chos sku ḷgro bahi dou spyod pas / mñam pa ñid de sku thse dpag / rigs daṅ sku yi thsod kyis min

*sāṃbhāradharmakāyābhyāṃ jagataś cārthacaryayā /*
*samatā sarvabuddhānāṃ nāyurjātipramāṇataḥ //*

Les Bouddhas sont pareils : en ce qu'ils ont, dans les existences antérieures, également accumulé mérite et savoir *(pūrvapuṇyajñā-*

a. Différences entre les Bouddhas, Kośa, iv. 102, trad. p. 212, Bodhisattvabhūmi, I. vii, Muséon 1911, 173 (vie, nom, *gotra*, corps) ; Wassilieff, 286 (314) — Kathāvatthu, xxi. 5 : le Theravādin admet différences, *vemattatā*, pour le corps *(sarīra)*, la durée de vie et l'éclat *(pabhā)*[aa] ; l'Andhaka admet d'autres différences — Milinda, 285 (différences entre les Bodhisattvas, famille, époque, durée de la vie, taille). — Ci-dessous p. 81, n. 3.

b. Vasubandhu groupe, vii. 28-34, les éléments d'une Bouddhologie. Intéressants à ce point de vue les passages suivants du Kośa :

i. 1. Différence de la science du Bouddha et de celle des autres saints ; omniscience (aussi Kośa, ix). Le Bouddha et le Bodhisattva sont des Bhagavats.

ii. 10. Abandon des *āyuḥsaṃskāras ;* victoire sur les quatre Māras.

ii. 44, vii. 41 d, 44 b. Toutes les qualités *(guṇa)* acquises par le « détachement » et « actualisées » à son gré.

ii. 44, vi. 24 a. Conquête de la Bodhi en trente-quatre moments.

ii. 62. Connaissance de l'avenir.

iii. 94. Epoque de l'apparition des Bouddhas.

iv. 12. Pensée *avyākṛta*, pensée « non-recueillie » ; le Nāga.

iv. 32. Culte du Bouddha.

iv. 32. Le Dharmakāya, refuge ; le Rūpakāya.

iv. 73. Accepte les dons faits au Stūpas.

iv. 102. Rétribution de ses actes anciens.

iv. 102. Schisme.

iv. 109. Témoin des Bodhisattvas, objet de leur pensée.

iv. 109, vii. 30, 37, 42. Mémoire du Bouddha.

iv. 121. Culte des Caityas.

vi. 59. Chute de la jouissance des recueillements.

viii. 23. Conquête de la Bodhi par le quatrième *dhyāna*.

c. Sur le Bodhisattva et particulièrement le futur Bouddha Śākyamuni,

iii. 94, iv. 108-112, origine, vœu, pratique des Pāramitās (iv. 117), durée de la carrière (parce que le Bodhisattva est naturellement charitable, iii. 94 a), développement des marques.

iv. 106, meurtre du Bodhisattva.

vi. 23, changement de véhicule, naissances animales du Bodhisattva.

Dernière naissance, iii. 9, *jarāyuja* et pourquoi (reliques) ; 13 a, forme d'éléphant ; 17 a, conscience à la conception, etc. ; 41, Pṛthagjana jusqu'à l'arbre ; 53 d, le Vajrāsana ; 85 a, exempt de mort avant le temps. [D'après Kāraṇaprajñāpti, Cosmologie, p. 327, explication des marques ; 331, pluie de fleurs ; 332, 334, vie utérine ; 333, miracles à la naissance ; 335, pourquoi il a un fils, pourquoi il est de bonne famille, pourquoi il ne naît pas dans tel continent, etc. — Sur la mère du Bodhisattva, meurt le septième jour, 331, 337 ; enceinte, est à l'abri du feu, etc.].

*nasāṃbhārasamudāgamatas)* ; en ce qu'ils réalisent le même *dharmakāya (dharmakāyaparinispattitas)* [1] ; en ce qu'ils procurent également le service d'autrui *(arthacaryāsaṃpādanatas)*. [2]

Mais les Bouddhas diffèrent par la différence de la durée de la vie, de la caste, du *gotra*, de la dimension du corps, etc. D'après l'époque où ils apparaissent, leur vie est longue ou courte, ils sont kṣatriyas ou brâhmanes, ils appartiennent au Gautamagotra ou au Kāśyapagotra, leur corps est grand ou petit. — Le mot *et cætera* indique : le Dharma des Bouddhas dure longtemps ou peu de temps, suivant que, au moment de leur apparition, les êtres à convertir sont droits ou tors. [3]

Tous les hommes intelligents qui réfléchissent sur la triple perfection *(saṃpad)* [4] des Tathāgatas produisent nécessairement à leur endroit une profonde affection, un profond respect. Cette triple perfec-

1. *anāsravadharmasaṃtāno dharmakāyaḥ / āśrayaparivṛttir vā* (Vyākhyā) = « Le Dharmakāya est la série de *dharmas* purs (Kośa, iv, 32) ou un renouvellement de l'organisme psycho-physique, de la personnalité *(āśraya)*. » Quelques exemples du renouvellement de la personnalité, iv, 56, trad. p. 123 ; voir viii. 34 d. — Sur le *dharmakāya* de la mère du Bouddha, d'un Upāsaka entré dans le chemin, Huber, Sūtrālaṃkāra, 217, 390.

Dīgha, iii. 84 (Ajjañña sutta) : *Tathāgatassa hetam Vāseṭṭha adhivacanaṃ dhammakāyo iti pi brahmakāyo iti pi dhammabhūto iti pi brahmabhūto iti pīti* (Fragments du commentaire dans Dialogues, iii. 81).

Souvent *dharmakāya* = le corps des écritures = le deuxième *ratna*. Divya, 396, Przyluski, Açoka, 359, etc. ; Bodhicaryāvatāra, i. 1,

Grand Véhicule, citons seulement Abhisamayālaṃkāra, vi. 2-11 ; JRAS., 1906, 943 ; Burnouf, Introduction, 224 ; Si-yu-ki, fin du livre iv.

2. *svargāpavargakāraṇam artho lokasya tasya saṃpādanam arthacaryā* (Vyākhyā)

3. On ne voit pas que le mot *ādi* soit fourni par la kārikā sanscrite ou tibétaine. — Paramārtha : « Le mot *et cætera* indique la durée de la loi, la destruction ou la non destruction des reliques, etc. Telles sont les différences dues à l'époque où les Bouddhas apparaissent ».

Epoque des sept Bouddhas, caste, *gotra*, durée de la vie, arbre, etc., dans Mahāpadānasuttanta, Dīgha, ii, 1 et Dīrgha, 1, 8. — La loi de Kāśyapa dure huit jours ; celle de Śākyamuni dure mille ans (voir viii. 39). — Kośa, iii. 93 a.

4. « Perfection » est un terme commode plus qu'exact. — L'exposé du Kośa est souvent éclairé par les théories de Grand Véhicule qu'on trouve notamment dans Bodhisattvabhūmi (par exemple 1re partie, chap. V, sur le *prabhāva*, Muséon, 1911, p. 155).

tion est la perfection des causes *(hetusaṃpad)* [5 b] qui consistent dans l'équipement de mérite et de savoir ; la perfection du fruit *(phalasaṃpad)* qui consiste dans le *dharmakāya* ; la perfection du bienfait *(upakārasaṃpad)* qui consiste dans le service du monde *(jagadarthacaryā)*.

i. La *hetusaṃpad* est quadruple : 1. exercice dans l'accumulation de toutes les qualités et de tous les savoirs [1] ; 2. exercice prolongé [2] ; 3. exercice sans interruption [3] ; 4. exercice zélé [4].

ii. La *phalasaṃpad* est quadruple, car la réalisation du *dharmakāya* comporte quatre perfections, de savoir, d'abandon, de puissance et de corps matériel *(jñāna, prahāṇa, prabhāva, rūpakāya)*. [5]

a. Perfection de savoir : 1. savoir non enseigné [6] ; 2. savoir universel [7], c'est-à-dire connaissance de tous les caractères propres ; 3. savoir omniforme [8], c'est-à-dire connaissance de toutes les manières d'être ; 4. savoir spontané [9], connaissance par simple désir de connaître.

1. *sarvaguṇajñānasaṃbhārābhyāsa* : les qualités *(guṇa)* sont de leur nature cinq Pāramitās ; les savoirs *(jñāna)* sont la Prajñāpāramitā. — *abhyāsa*, exercice = *puṇaḥ punaḥ prayogaḥ*.

2. *dīrghakālābhyāsa : tribhir asaṃkhyeyair mahākalpaiḥ* (Doctrine précisée, iv. p. 224). — Ānanda pense que devenir Bouddha par une méditation de six ans, c'est devenir Bouddha bien aisément .... (Chavannes, Cinq cents contes, ii. 100).

3. *nirantarābhyāsaḥ* / *asāntaratayā*.

4. *satkṛtyābhyāsaḥ* / *tīvrādaratayā*.

5. *dharmakāyaparipūrṇatayā jñānādisaṃpadaś catasro bhavanti*.

6. *anupadiṣṭajñānaṃ svayam abhisaṃbodhanārthena*.

7. *sarvatra jñānam iti niravaśeṣasvalakṣaṇāvabodhanārthena*.

8. *sarvathā jñānam iti sarvaprakārāvabodhanārthena* (Vyākhyā).

Toutefois, d'après la glose de l'éditeur japonais qui suit Fa-pao, le *sarvatra jñāna* s'entend de la connaissance des caractères communs *(sāmānyalakṣaṇa)*, impermanence, etc. : de ce point de vue tout Arhat connaît toute chose (voir Vyākhyā, i. 15, p. 39 : pas de salut pour qui ne connaît pas tout *dharma)* ; et le *sarvathā jñāna* est la connaissance des caractères propres, laquelle est *āveṇika*, propre au Bouddha (Voir la stance sur la queue du paon, Vyākhyā, i. p. 6, et Kośa, ix. trad. Hiuan-tsang, xxx. fol. 10 a). — Comparer xxix. fol. 17 a.

La Vibhāṣā, 74, 7, enseigne que le Bouddha, relativement aux douze *āyatanas*, possède et *sarvatra jñāna* et *sarvathā jñāna* ; tandis que Śāriputra possède le seul premier *jñāna*, qu'il doit à l'enseignement du maître.

9. *ayatnajñānam iti icchāmātrāvabodhanārthena*.

b. Perfection d'abandon : 1. abandon de toutes les passions *(kleśa)* ; 2. abandon définitif, ou non susceptible de chute ; 3. abandon des passions avec leur *vāsanās*, ou « traces », parce qu'aucune liaison *(anubandha)* ne demeure ; 4. abandon des obstacles à *samādhisamāpatti*, de telle sorte que le Bouddha est un doublement délivré (vi. 64 a). [1]

c. Perfection de puissance *(prabhāva)* : 1. perfection dans la maîtrise de création, de transformation, de conservation d'un objet extérieur [2] ; 2. perfection dans la maîtrise d'abandon et de prolongation de la vie [3] ; 3. perfection dans la maîtrise du mouvement à travers les corps résistants, à travers l'espace, très loin, rapide, et dans la maîtrise de la réduction de corps étendus à un petit volume [4] [6 a] ; 4. perfection en qualités merveilleuses, multiples et naturelles [5].

1. *prahāṇasaṃpad* : 1. *sarvakleśaprahāṇam iti traidhātukadarśanabhāvanāheyakleśocchitteḥ*, 2. *atyantaprahāṇam ity aparihāṇitaḥ*, 3. *savāsanāprahāṇam ity anubandhābhāvāt*, 4. *sarvasamādhisamāpattyāvaraṇaprahāṇam ity ubhayatobhāgavimukteḥ* (Vyākhyā).

*vāsanā*, ci-dessus p. 77.

2. *bāhyaviṣayanirmāṇapariṇāmādhiṣṭhānavaśitvasaṃpad*, — On a : *apūrvabāhyaviṣayotpādana = nirmāṇa ; aśmādīnāṃ suvarnādibhāvāpādana = pariṇāma ; dīrghakālāvasthāna = adhiṣṭhāna.* (Sur *nirmāṇa*, *adhiṣṭhāna*, voir vii. 49 suiv.).

3. *āyuṣa utsarge 'dhiṣṭhāne ca vaśitvasaṃpad.* — Voir Kośa, ii. trad. p. 120. Ekottara, 18, 16. — Le Bouddha dit à Śāriputra : « Pourquoi ne demeures-tu pas un *kalpa* ou au delà ? ». — Śāriputra répond : « C'est de Bhagavat même que je tiens que la vie des êtres est très courte. La plus longue vie ne dépasse pas cent années ; et comme la vie des êtres est courte, la vie du Tathāgata aussi est courte. Si le Tathāgata continue à vivre un *kalpa*, moi aussi je continuerai à vivre un *kalpa* ..... ». Comment Śāriputra peut-il parler ainsi ? Les êtres ne sont pas capables de savoir si la vie du Tāthāgata est longue ou brève. Śāriputra doit savoir qu'il y a quatre choses incompréhensibles du Tathāgata. (Comparer les quatre *acinteyyas* d'Aṅguttara, ii. 80, Sumaṅgalavilāsini, i. 22).

4. *āvṛtākāśāśudūrakṣipragamana-alpabahupraveśa-vaśitvasaṃpad. — alpe bahūnāṃ praveśaḥ = paramāṇau bahūnāṃ hastyādīnāṃ praveśaḥ ;* comparer le pouvoir de *saṃkṣepa-prathana*, texte de Grand Véhicule, JRAS. 1908, 45, et Dīgha, ii. 109.

5. a. *vividhanijāścaryadharmasaṃpad.* — C'est le *sahajaprabhāva* de Bodhisattvabhūmi, Muséon, 1911, 161.

La Vyākhyā cite le Sūtra : *dharmataiṣā buddhānāṃ bhagavatāṃ yat*

d. Perfection du corps matériel *(rūpakāyasaṃpad)* : 1. perfection en marques *(lakṣaṇa)* ; 2. perfection en marques secondaires *(anuvyañjana)* ; 3. perfection en force, c'est-à-dire possession du *bala nārāyaṇa* (vii. 31) ; 4. en ce qui regarde le dedans *(adhyātmam)*, perfection d'un corps dont les os sont comme du diamant *(vajrasārāsthiśarīratāsaṃpad)* ; en ce qui regarde le dehors, émission de rayons qui dépassent cent mille soleils.

iii. L'*upakārasaṃpad* est quadruple : 1-3. délivrer définitivement *(atyanta)* de la souffrance des trois mauvaises destinées ; 4. délivrer de la souffrance de la transmigration ; ou bien : 1-3. installer dans les trois véhicules ; 4. installer dans les bonnes destinées. [1]

Telle est, en résumé *(sāmāsika = saṃkṣepika)* la perfection du Tathāgata. A entrer dans le détail, il n'y a pas de fin. Seuls les Bouddhas Bhagavats, s'ils prolongeaient leur existence pendant de nombreux *asaṃkhyeyakalpas*, seraient capables de connaître et de dire *(jñātuṃ vaktuṃ ca samarthāḥ)* leur grandeur. C'en est assez pour savoir que les Bouddhas, munis de qualités, de savoirs, de puissances, de bienfaits infinis et extraordinaires *(adbhuta)*, sont comme des mines de joyaux.

Cependant les sots *(bāla = pṛthagjana)*, eux-mêmes pauvres en qualités *(svaguṇadāridryeṇa)* — et jugeant d'après eux-mêmes — n'ont aucune aspiration spirituelle : ils entendent vainement louer les mérites du Bouddha et ne conçoivent d'affection ni pour le Bouddha ni pour son Dharma. [2] [6 b]

*teṣāṃ gacchatāṃ nimnasthalaṃ ca samībhavati yad uccaṃ tan nīcībhavati yan nīcaṃ tad uccībhavati andhāś ca dṛśiṃ pratilabhante badhirāḥ śrotram unmattāḥ smṛtim* ....

Ce sont, presque textuellement, les *citrāṇy āścaryāṇi adbhutadharmāḥ* de Divya, 250-251. — Comparer la citation dans Milinda, 179.

b. Hiuan-tsang ajoute ici : « Ou bien conversion de ceux qui sont difficiles à convertir ; solution des questions difficiles ; enseignement qui conduit au salut ; dompter Māra, les Tīrthikas, etc. »

1. *apāyatrayasaṃsāraduḥkhātyantanirmokṣasaṃpad yānatrayasugatipratiṣṭhāpanasaṃpad vā.*

Vyākhyā : *ye kecit prasādajātāḥ satpuruṣā buddhaṃ bhagavantam astāviṣuḥ stuvanti stoṣyanti sarve ta etayā trividhayā saṃpadā.*

2. *evaṃ ca tāvad guṇajñānaprabhāvopakārānantādbhutamahāratnāka-*

Les sages, au contraire, entendant expliquer les qualités du Bouddha, conçoivent, à l'endroit du Bouddha et de son Dharma, une pensée de foi, ou de « recours », qui pénètre jusque dans la moelle des os. Ces hommes, par cette seule pensée de foi [1], franchissent une masse infinie d'actions de rétribution non nécessaire [2]; ils obtiennent d'excellentes naissances humaines et divines ; et, finalement, parviennent au Nirvāṇa. C'est pourquoi les Bouddhas Tathāgatas, apparaissant dans ce monde, sont le suprême champ de mérite *(anuttara puṇyakṣetra)*, car ce champ donne des fruits certains *(abandhya)*, agréables *(iṣṭa = divyaviṣaya)*, abondants *(prakṛṣṭa = prabhūta)*, rapides *(āśu*, expérimentés dès cette vie), et d'une excellente issue *(svanta = nirvāṇaphalatvāt)*. Le Bouddha, en effet, a lui-même proclamé cette stance : « Si quelqu'un plante une petite racine de bien dans le champ de mérite que sont les Bouddhas, il s'empare d'abord de bonnes destinées et ensuite obtient le Nirvāṇa » (Ekottara, 24, 15). [3]

Nous avons expliqué les qualités propres au Tathāgata.

**35.** Il y a d'autres qualités *(dharma)* du Bouddha qui lui sont communes avec les Śaikṣas et les Pṛthagjanas : l'*araṇā*, le *praṇidhijñāna*, les *pratisaṃvids*, les *abhijñās*, etc. [4]

Bhagavat possède d'innombrables qualités qui lui sont communes

*rās tathāgataḥ / atha ca punar bālāḥ svaguṇadāridryeṇānumānabhūtena hatādhimokṣāḥ .... buddhaṃ nāpriyante (= buddhe nādaram kurvanti).*

*hatādhimokṣa = hataruci.*

1. *śraddhāmātrakeṇāpīti niradhigamenety arthaḥ* (Sur *adhigama*, viii, 39 a).

2. Les actions de rétribution nécessaire (iv, 50) sont *alaṅghanīya*, « infranchissables ».

3. D'après Hiuan-tsang. — Paramārtha : « Quiconque, venu dans ce monde, plante un petit mérite dans le Bouddha, après avoir pris des naissances divines, obtient certainement le séjour immortel ». — Mais la Vyākhyā a : *kārān ity upakārān pūjādikān*. Donc Vasubandhu cite ici la stance Divya, p. 166 : *ye 'lpān api jine kārān kariṣyanti vināyake / vicitraṃ svargam āgamya lapsyante 'mṛtaṃ padam.* (Sur Divya, xii, Lévi, Toung Pao, 1907, p. 107).

4. chos gzhan slob daṅ thun moṅ min (? yin) / kha cig so soḥi skye bo daṅ / ñon moṅs med daṅ smon nas śes / so so yaṅ dag rig mṅon sogs

soit avec les autres Āryas, soit avec les Pṛthagjanas aussi : *araṇā-samādhi, praṇidhijñāna*, quatre *pratisaṃvids, abhijñās, dhyānas, ārūpyas*, huit *samāpattis*, trois *samādhis*, quatre *apramāṇas*, huit *vimokṣas*, huit *abhibhvāyatanas*, dix *kṛtsnāyatanas*, etc. — Les trois premiers sont communs au Bouddha et aux Āryas ; les *abhijnās, dhyānas*, etc. peuvent aussi appartenir aux Pṛthagjanas.

En ce qui concerne l'Araṇā, [c'est-à-dire « le pouvoir d'empêcher la naissance de la passion d'autrui »][1]. — Les Arhats savent que la souffrance des êtres est produite par leurs passions *(kleśa)* ; ils savent qu'ils sont eux-mêmes le meilleur des champs de mérite *(puṇya-kṣetra*, iv. 103, 117 a) ; ils craignent qu'autrui ne produise à leur endroit des passions [qui lui seraient particulièrement nocives][2] ; ils

1. *raṇa = kleśa. — raṇayati kleśayatīty arthaḥ.*

*araṇāvihārin* dans Divya et dans les sources pâlies (JPTS. 1891, 3).

a. Voir Kośa, i. 8, où le Bhāṣya : *raṇā hi kleśā ātmaparavyābādhanāt*, est expliqué : *ye hy ātmānaṃ parāṃś ca vyābādhante te raṇā yuddhānīty arthaḥ.*

Il y a trois *raṇas, skandharaṇa, vāgraṇa, kleśaraṇa.*

Aux références, Kośa, i. trad. p. 13, ajouter : « Maitrī et Araṇā », Séances Ac. de Belgique, avril 1921 ; Kośa, iv. 56 ; Bodhisattvabhūmi, fol. 37 b et 83 a ; Sūtrālaṃkāra, xx. 45 ; Śarad Chandra Dās, 1164.

b. La Vibhāṣā énumère les cinq moyens par lesquels l'Arhat évite de produire la passion d'autrui : 1. pureté des attitudes (marche, etc.) ; 2. savoir ce qu'il faut dire et ne pas dire ..... 5. avant d'entrer dans le village pour mendier, il examine si homme ou femme pourrait, à cause de lui, produire passion.

c. La doctrine du Grand Véhicule, par exemple Nanjio 1183, diffère de celle du Kośa : « Le Pratyekabuddha n'arrête que les passions *savastuka*, le Bouddha arrête toutes les passions .... Le Bouddha se sert de *nirmitas* ou créations magiques .... ».

d. L'*araṇā* du Śrāvaka et celle du Bouddha sont définies Abhisamayālaṃkāra, vi. 7 :

*śrāvakasyāraṇā draṣṭṛkleśaparihāritā /*
*tatkleśasrota-ucchittyai grāmādiṣu jināraṇā //*

L'*araṇāsamādhi* d'un Śrāvaka : « Qu'il n'y ait pas naissance de passion de personne en me voyant ! *(māsmaddarśanāt kasya cit kleśotpattiḥ syāt)* ». Mais, pour les Tathāgatas : « elle déracine, dans les villages, etc., le processus des passions de tous les hommes ».

2. Celui qui tue un Arhat commet un « péché mortel », même s'il ne sait pas que cet Arhat est Arhat, iv. 103 ; le moine qui insulte un moinillon, dont il ignore la qualité d'Arhat, renaît cinq cents fois comme esclave.

réalisent donc un savoir *(jñāna)* de telle nature qu'autrui ne produira pas à leur endroit attachement sensuel, haine, etc. *(rāga, dveṣa, māna*, etc.). Ce *saṃskāra* — ce savoir — met un terme, chez les êtres, à ce *raṇa* — querelle, bataille, cause de souillure et tourment — qu'est la passion *(kleśa)* : il reçoit donc le nom d'Araṇā.

Quels sont les caractères du recueillement qu'on nomme *araṇā-samādhi* ?

**36.** L'Araṇā est savoir d'ordre mondain ; du domaine du quatrième *dhyāna* ; produit par un homme qui est un Inébranlable. Elle porte sur les passions *(raṇa)* du domaine du Kamadhātu, futures, ayant un objet réel. [1]

Elle est uniquement savoir d'ordre mondain, *saṃvṛtijnāna* — comme il résulte de son objet. Elle a pour point d'appui le quatrième *dhyāna*, qui est le meilleur des chemins aisés *(sukhapratipadām agratvāt*, vi. 66). Elle est produite par les Arhats inébranlables *(akopyadharman*, vi. 56) et non par les autres : car ceux-ci ne sont pas capables de supprimer radicalement *(parihartum)* leurs propres passions — ils sont en effet sujets à la chute — à plus forte raison ne peuvent-ils arrêter les passions d'autrui [7 b]. Elle est produite par l'homme, car c'est seulement un être de destinée *(gati)* humaine qui peut la cultiver dans les trois *dvīpas*.

Elle porte sur les passions d'autrui, du Kāmadhātu, futures, « ayant un objet réel » *(savastuka)* : « Puissent les passions d'autrui ne pas naître à mon sujet ! » Les passions *savastuka* sont *rāga, dveṣa*, etc. qui sont abandonnés par la méditation *(bhāvanā)* (vi. 58).

Les passions d'autrui *avastuka* (vi. 58), qui sont abandonnées par la vue *(darśana)*, ne sont pas susceptibles d'être arrêtées, car les *kleśas* universels *(sarvatraga)* (v. 12), portant sur l'ensemble de leur terre, portent aussi sur la série d'autrui. [2]

1. ñon moṅs med pa kun rdzob śes / bsam gtan mthaḥ na mi gyoḥi chos / mis skyed ñon moṅs ḥdod gtogs pa / ma skyes gzhir bcas spyod yul can
*saṃvṛtijñānam araṇā dhyānāntye 'kopyadharmaṇaḥ /*
*[nṛjānutpannakāmāptasavasturaṇagocarā //]*

2. Vyākhyā : *sarvatragāḥ sakalasvabhāmyālambanatvāt parasaṃtatyā-*

Telle est l'Araṇā,

**37** a-b. Tel aussi est le Praṇidhijñāna ; mais il a tout pour objet. [1]

Comme l'Araṇā, le Praṇidhijñāna, « savoir résultant de résolution », est, de sa nature, savoir d'ordre mondain ; comme l'Araṇā, il a pour point d'appui le quatrième *dhyāna*, il se produit dans la série d'un Inébranlable, il est médité par un être de destinée humaine. Mais, à la différence de l'Araṇā, il porte sur tous les *dharmas*. [2]

Cependant [3] les Vaibhāṣikas disent que les *dharmas* de l'Ārūpyadhātu ne sont pas connus d'une vue directe par le Praṇidhijñāna — étant du quatrième *dhyāna*, ce savoir ne porte pas sur une terre supérieure. Ces *dharmas* sont connus par induction *(anumāna)*. En effet, on connaît : 1. l'écoulement *(niṣyanda)* d'Ārūpya, c'est-à-dire le calme extrême *(mandamandatā)* qui est la suite, dans une existence subséquente, d'une existence antérieure dans l'Ārūpya ; 2. la conduite *(carita)* d'Ārūpya, c'est-à-dire la pratique *(vihāra)* des *ārūpyasamāpattis* qui produiront une existence dans l'Ārūpya, — et on peut induire de la cause à l'effet et de l'effet à la cause. Comme le laboureur connaît la semence par le fruit et le fruit par la semence ; de même voyant une personne calme *(śāntamūrti sattva)*, on conclut *(anuminoti)* : « Elle est renée en tombant de l'Ārūpyadhātu, elle naîtra dans l'Ārūpya ».

*lambanā bhavantuti parihartum aśakyāḥ sarvatragāḥ* / — Paramārtha donne : *sarvatragāṇāṃ sakalasvabhūmim ālambyotpādāt parihartum aśakyā avastukāḥ*. — L'Arhat fait qu'autrui n'ait pas haine à son endroit, sans pour cela déraciner la haine dans autrui ; il ne peut faire qu'autrui n'ait pas *satkāyadṛṣṭi*, « idée d'une personne », à son endroit ; car autrui, s'il a *satkāyadṛṣṭi*, a *satkāydṛṣṭi* à l'égard de toutes les « personnes ».

1. smon nas śes pa ḥaṅ de bzhin no / de yi dmigs pa thams cad do = [*tathāpi praṇidhijñānaṃ sakal*]*ālambanam tu tat* /

Abhisamayālaṃkāra, vii. 8 : *anābhogam anāsaṅgam avyāghātaṃ sadā sthitam* / *sarvapraśnāpanud bauddhaṃ praṇidhijñānam iṣyate* //

Sur le Praṇidhijñāna, ii. 62 a, p. 303, vi. 22 c, p. 172, ix. (Hiuan-tsang xxix. 9 a) ; Mahāvyutpatti, 48, 52.

2. *nāraṇāvat kleśamātrālambanaṃ kiṃ tarhi rūpādyālambanam api.*

3. J'interprète, d'après la Vyākhyā, le Bhāṣya qui dit simplement : *ārūpyās tu na sākṣāt praṇidhijñānena jñāyante* / *niṣyandacaritaviśeṣāt tu* / *karṣakanidarśanaṃ cātreti vaibhāṣikāḥ.*

Telle est l'opinion des Vaibhāṣikas. D'autres croient que le Praṇidhijñāna porte sur l'Ārūpya, car il n'est rien qui ne soit à la portée des Bouddhas. [1]

Celui qui veut produire le Praṇidhijñāna commence par former une résolution *(praṇidhipūrvakam = ābhogapūrvakam = praṇidhāya, ābhujya)* tendant à la connaissance d'un certain objet ; il entre dans le quatrième *dhyāna prāntakoṭika* (viiᵗ, 41 a) : tel est l'exercice préparatoire *(prayoga)*. Aussitôt sorti du recueillement, il produit [8 a] une connaissance exacte en conformité avec sa résolution et dont le domaine varie suivant la force du recueillement. [2]

**37** c-d. De même les Pratisaṃvids de *dharma, artha, nirukti, pratibhāna.* [3]

1. *na hi buddhānām asty aviṣaya ity abhiprāyaḥ.*

Vibhāṣā, 179, 4. — Le Praṇidhijñāna connaît-il le futur ? Quelques-uns disent qu'en raison du passé et du présent il induit (pi-tchē = comparer-connaître) le futur ; de même que l'homme des champs, de la semence, induit avec certitude qu'il y aura tel fruit. Quelques-uns disent que, s'il en est ainsi, le Praṇidhijñāna est *anumāna*, connaissance par raisonnement, non pas *pratyakṣa*, connaissance directe. Il faut dire que le Praṇidhijñāna ne connaît pas le fruit par la cause actuelle, ni la cause par le fruit actuel : il est donc *pratyakṣa*, non pas *anumāna*. (Comparer Kośa, ii. 62, p. 303).

Aṅguttara, iv. 402, comment Bhagavat sait que Devadatta est destiné à l'enfer ; sur l'omniscience de Bhagavat, Paṭisambhidāmagga, ii. 194-195.

Explications d'Āryadeva, Catuḥśatikā, 257 (Memoirs As. Soc. Bengal, 1914, p. 492) : .... *anāgatārthālambanaṃ yoginām praṇidhijñānaṃ / yathārtham ..... tāttvikayā kalpanayā dṛśyate 'nāgato bhāvaḥ.*

Kathāvatthu, v. 8 (sur la connaissance du futur : Andhakas).

2. *yāvāṃs tatsamādhiviṣaya iti :* c'est-à-dire que, Śrāvaka, l'ascète connaît ce qui est du domaine du Śrāvaka ..... (vii. 55 et ailleurs).

3. de bzhin chos don ṅes thsig daṅ / spobs pa so sor yaṅ dag rig

Les quatre Pratisaṃvids sont, semble-t-il, les connaissances qui font l'excellent prêcheur. — Burnouf, Lotus, 838-842 *(pratisaṃvid* = connaissance distincte) ; Childers, 366 ; Spence Hardy, Manual, 499 ; note précieuse dans l'Appendice de la traduction du Kathāvatthu, p. 377-382.

*Paṭisambhidā* s'entend dans le sens très général de connaissance exacte, par exemple : Paṭisambhidāmagga.

Les quatre *paṭisambhidās*, Paṭisambhidāmagga, i. 119, Vibhaṅga, 293, 331, Niddesa, 234 (intéressant), Visuddhimagga, 440-443 ; les quatre *pratisaṃvids*, Daśabhūmaka, neuvième terre (définitions très différentes) ; Bodhisattvabhūmi,

Il y a quatre Pratisaṃvids, *dharmapratisaṃvid, arthapratisaṃvid, niruktipratisaṃvid pratibhānapratisaṃvid.* — Elles sont comme le recueillement d'Araṇā : en ceci qu'elles appartiennent seulement à des Inébranlables qui sont des hommes *(akopyadharmamanuṣyāśraya).* Mais elles en diffèrent quant à leur objet, quant à la terre où on les obtient, quant à leur nature.

**38** a-b. Les trois premières sont un « savoir non-empêché » *(avivartya, asaṅga)* portant, dans l'ordre, sur le nom *(nāman)*, la chose *(artha)*, la voix *(vāc).* [1]

troisième partie ; Dharmasaṃgraha, 51, Mahāvyutpatti, 13, Sūtrālaṃkāra, xviii. 34-37, xx. 47 (la troisième est le don des langues des divers pays).

*Artha* et *dharma* sont expliqués vii. 39 c-d. — ... *teṣu dharmeṣv arthapratisaṃvedi bhavati dharmapratisaṃvedi* ... Vyākhyā, i. p. 56 ; Dīgha, iii. 241. — *dharmānusārin*, Kośa, vi. 29 a-b.

1. a. gsum ni go rims bzhin miṅ daṅ / don daṅ ṅag la thogs med śes — Paramārtha : *tisro namārthavākṣu yathākramam asaṅgam (avivartyam) jñānam.*

Le chinois rend *pratisaṃvid* par *oû ngái kiài* ou *oû ngái tchè* = « pas empêchement explication », « pas empêchement savoir ».

On peut se demander si la kārikā porte *avivartyam* ou *asaṅgam.*

Le Bhāṣya a certainement *avivartya jñāna*, au témoignage de la Vyākhyā (ci-dessous p. 91 n. 2 a) et de Paramārtha *(oû k'ò hoéi tchoàn).* D'autre part, la Vyākhyā (ad 37 c-d) a une glose : *avivarti ity aśakyaṃ vivartayitum.*

Mais *thogs med* = *asaṅgam* et, ci-dessous 38 c-d, le *pratibhāna* est qualifié *mukta* = *asakta.*

La Bodhisattvabhūmi (ci-dessous) a *asaktam avivartyam.*

Le sens de *asaṅgam. asaktam jñānam* est fixé par la définition de la Bodhi dans Bodhisattvabhūmi. — La Bodhi est un savoir pur *(śuddha)*, universel *(sarvajñāna)* et « immédiat » *(asaṅgajñāna)* : un savoir obtenu « par simple inflexion de la pensée », *ābhogamātreṇa*, sans que cette inflexion doive être répétée, *na punaḥ punar ābhogaṃ kurvataḥ* (Bodhisattvabhūmi, I, vii. Muséon, 1911, p. 170).

b. Bodhisattvabhūmi, fol. 100 a (I, xvii. 7) : *yat sarvadharmāṇāṃ sarvaparyāyeṣu yāvadbhāvikatayā yathāvadbhāvikatayā ca* [a] *bhāvanāmayam asaktam avivartyaṃ jñānam iyam eṣāṃ [bodhisattvānāṃ] dharmapratisaṃvit / yat punaḥ sarvadharmāṇāṃ sarvalakṣaṇeṣu .... iyam eṣāṃ arthapratisaṃvit / yat punaḥ sarvadharmāṇāṃ eva sarvanirvacaneṣu ..... iyam eṣāṃ niruktipratisaṃvit / yat punaḥ sarvadharmāṇāṃ eva sarvaprakārapadaprabhedeṣu .... iyam eṣāṃ pratibhānapratisaṃvit /*

En raison de ces quatre, *skandhakauśalam, dhatvāyatanakauśalam, pratītyasamutpāda-sthānāsthānakauśalam.*

En raison de ces quatre, les *dharmas* sont bien connus et bien prêchés.

a. Voir vi. p. 247, note.

Le savoir indéfectible *(avivartya)* des *nāmapadavyañjanakāyas* (ii. 47 a) c'est la *dharmapratisaṃvid.*[1]

Le savoir indéfectible de la chose *(artha)*, c'est l'*arthapratisaṃvid.*

Le savoir indéfectible de la voix *(vāc)*, c'est la *niruktipratisaṃvid.*

**38** c-d. La quatrième est le savoir de l'expression exacte et facile, et de la maîtrise à l'endroit du chemin.[2] [8 b]

Le savoir indéfectible qui confère la capacité de s'exprimer d'une manière exacte *(yukta = arthasaṃbaddha)* et facile *(mukta = asakta)*[3] et l'attention jamais défaillante *(saṃprakhyāna = asaṃ-*

1. Il faut entendre ici le *dharma* qui est *deśanā*, enseignement *(deśanādharma)*, comme il est dit : « Je vous enseignerai le *dharma*, propice au début, propice au milieu, propice à la fin, de bon sens, de bonnes syllabes ; l'unique, complet, pur, purifié *brahmacarya*, je promulguerai ». — [On a *pratipattidharma* dans le texte : « Qu'est-ce que le *dharma ?* Le chemin a huit membres ». — On a *phaladharma = nirvāṇa*, dans le texte : « Prenez refuge dans le *dharma* ». Voir iv. 32, vi. 73 c.]

D'autre part la parole du Bouddha est *nāman* ou *vāc*, voir Kośa, i. 25, trad. p. 46.

2. bzhi pa rigs pa thags thogs med / mṅon brjod la lam dban ñid la = [*caturthī yuktamuktābhilāpamārgavaśitvayoḥ* //]

a. On peut restituer le Bhāṣya avec sécurité : *yuktamuktābhilāpitāyāṃ samādhivaśisaṃprakhyāne cāvivartyaṃ jñānam.*

Vyākhyā : *yuktamuktābhilāpitāyām iti / yuktam arthasaṃbaddham / muktam asaktam / yuktamuktam abhilapati yuktamuktābhilāpī tadbhāvas tasyāṃ yuktamuktābhilāpitāyām // samādhau vaśī samādhivaśī / samādhivaśinaḥ saṃprakhyānam asaṃmoṣaḥ samādhivaśisaṃprakhyānam / tatra cāvivartyaṃ jñānaṃ pratibhānapratisaṃvid iti.*

b. L'expression *yuttamuttapaṭibhāna* dans Aṅguttara, ii. 135 ; expliquée dans Puggalapaññatti : l'homme *yuttapaṭibhāna*, interrogé, répond bien, mais non pas vite ; l'homme *muttapaṭibhāna* répond vite, mais non pas bien ; l'homme *yuttamuttapaṭibhāna* répond vite et bien. — Le prêcheur de Divya, 329, 493 est *yuktamuktapratibhāna ;* celui d'Avadānaśataka, ii. 81, *yuktamuktapratibhānin* et *yuktamuktavidhānajña*. [Faut-il comparer *asaṃsaktākṣarapada* de Mahābhārata xviii. 6, 21, Hopkins, Great Epic, 364 ?].

Je traduis *mukta* par « facile », « sans difficulté », d'après le Pāli ; Paramārtha a *lî tchâng chĕ*, exempt du défaut d'obstacle.

3. Ci-dessous p. 94 l. 2.

*moṣa*) propre à l'homme qui est maître en recueillement *(samādhi-vaśisaṃprakhyāna)*, c'est la *pratibhānapratisaṃvid*.[1]

**39** a-b. Son objet est la voix et le Chemin ; elle comporte neuf savoirs.[2]

La voix correcte *(samyagvāc)* et le Chemin sont l'objet de cette Pratisaṃvid qui, de sa nature, est donc neuf savoirs en excluant le *nirodhajñāna*.

**39** b. Elle est de toutes les terres.[3]

Elle naît chez un ascète prenant point d'appui sur toutes les terres, du Kāmadhātu au Bhavāgra, puisqu'elle a pour objet soit la voix, soit le Chemin.

**39** c. L'*arthapratisaṃvid* est dix ou six.[4]

Par *artha*, chose, on peut comprendre « tous les *dharmas* » : auquel cas la Pratisaṃvid d'*artha* est, de sa nature, les dix savoirs ; mais si par *artha* on comprend « Nirvāṇa », six savoirs : *dharma, anvaya, nirodha, kṣaya, anutpāda* et *saṃvṛtijñāna*.[5]

**39** d. Elle naît partout.[6]

C'est-à-dire en prenant pour point d'appui n'importe quelle terre.

1. Sur le sens de *pratibhāna*, Mahāvastu, i. 511, Avadānaśataka, i. 48, 10, ii. 50, 12, 81.

2. de yi dmigs pa ṅag daṅ lam / śes pa dguḥo = [*tadālambanaṃ vāgmārgau jñānāni nava*]

Quand elle a pour objet la voix *(vāgālambanā)* elle est, de nature, *duḥkha, samudaya, dharma, anvaya, kṣaya, anutpāda, saṃvṛtijñāna*.

Quand elle a pour objet le chemin, *mārga, dharma, anvaya, kṣaya, anutpāda, paracitta, saṃvṛtijñāna*.

3. sa thams cad = [*sarvabhūḥ*]

4. don yaṅ dag rig pa ṅam drug

5. *sarvadharmāś ced artho daśa jñānānīti / na hi so 'sti dharmo yo daśānāṃ jñānānāṃ yathāsaṃbhavaṃ nālambanībhavati / nirvāṇaṃ ced arthaḥ ṣaḍ jñānāni.*

6. de ni kun na

**39** d. Les autres sont savoir mondain. [1]

Deux Pratisaṃvids *(dharma* et *nirukti)* sont *saṃvṛtijñāna*, car elles ont pour objet les *nāmakāyas*, etc., et la voix. [2]

**40**ª. La Pratisaṃvid de *dharma* dans le Kāmadhātu et les *dhyānas*. [3]

Elle est donc de cinq terres. Au dessus manque le *nāmakāya* [et par conséquent les *padakāya* et *vyañjanakāya*]. [4]

**40** b. La Pratisaṃvid de la voix, dans le Kāma et le premier *dhyāna*. [5]

La *niruktipratisaṃvid* a pour terre le Kāmadhātu et le premier *dhyāna*, parce que le *vitarka* manque au-dessus. [6]

D'après le Prajñāptipādaśāstra, les Pratisaṃvids sont dans l'ordre : 1. le savoir indéfectible du nom, de la phrase, de la syllabe *(nāman, pada, vyañjana)* [7] ; 2. le savoir de la chose *(artha)* exprimée par le nom, etc. ; 3. le savoir de l'expression *(adhivacana)* [9 a] des carac-

1. gzhan kun rdzob

2. *nāmakāyādivāgālambanatvāt. — na hi duḥkhādijñānaṃ anāsravaṃ duḥkhaikadeśaṃ samudayaikadeśaṃ ca svalakṣaṇākāreṇālambate kiṃ tarhi pañcopādānaskandhān sāmānyalakṣaṇākārair atas te saṃvṛtijñānasvabhāve.*

3. chos rig ḥdod daṅ bsam gtan na

4. *ūrdhvaṃ nāmakāyābhāvād iti ārūpyadhātau dharmapratisaṃvin nāstīti / yatra ca nāmakāyas tatraiva padavyañjanakāyā iti tulyavārttā / nāmakāyābhāvavacanena vyañjanakāyābhāvasiddhiḥ /*

Vibhāṣā, 190, 9. — Trois opinions. Première opinion : elle est du Kāmadhātu et du premier *dhyāna ;* deuxième opinion : elle est du Kāmadhātu et des quatre *dhyānas ;* troisième opinion : elle est du Kāmadhātu, de l'*anāgamya*, du *dhyānāntara* et des quatre *dhyānas*. — P'ou-kouang observe que la première opinion suppose le *nāman* lié à la voix, que les deux autres opinions supposent le *nāman* lié au corps. Fa-pao n'est pas d'accord.

5. ṅag ni ḥdod daṅ daṅ po na

6. Le Sūtra dit : *vitarkya vicārya vācaṃ bhāṣate* (ii, 33, p. 174).

7. Vyākhyā : *nāmādyālambanatvaṃ punar āsāṃ pratisaṃvidāṃ samāpannasyāpi vyutthitasyāpi / tatpṛṣṭhalabdhair avivartyair jñānair nāmādyālambanatvaṃ / bhāṣaṇaṃ punas tatpṛṣṭhenaiva.*

tères de la chose, le nombre (singulier, duel, pluriel), le genre (féminin, masculin, neutre), le temps, etc. [1] ; 4. le savoir de l'*asaktatā* [= qui produit l'*asaktatā*] soit de l'*adhivacana*, soit du *padavyañjana* [2]. — De la sorte l'ordre des Pratisaṃvids se trouve justifié. [3]

D'après d'autres maîtres, la *nirukti* est l'explication étymologique, par exemple : *rūpyate tasmād rūpam, vijānātīti vijñānam, cinotīti cittam.* — Le *pratibhāna* est la réplique (?). [4]

D'après l'enseignement de l'Ecole, l'exercice préparatoire *(pūrvaprayoga)* des quatre Pratisaṃvids est, dans l'ordre, l'étude du calcul *(gaṇita)*, de la parole du Bouddha *(buddhavacana)*, de la science des sons *(śabdavidyā)*, de la « science des causes » *(hetuvidyā)* [5]. Car l'homme qui ne s'est pas exercé dans ces quatre disciplines n'est pas capable de produire les quatre Pratisaṃvids. — Mais, en fait [6], la seule étude de la parole du Bouddha suffit à achever l'exercice préparatoire.

**40** c. On ne les obtient qu'ensemble. [7]

Si un homme obtient une Pratisaṃvid, il obtient les autres ; s'il ne les obtient pas toutes, il n'en obtient aucune.

Les six qualités *(guṇa)* ci-dessus décrites, Araṇā, etc. [9 b]

1. [*ekadvibahu*]*strīpuruṣādyadhivacane.* — Le mot *ādi* inclut *kāla, kāraka*, etc.

*adhivacanaṃ punaḥ paryāyaḥ / tad adhikṛtya vā vacanam adhivacanam.*

2. *tasyāsaktatāyām.* — Vyākhyā : *tasyādhivacanasya tasya padavyañjanasya vā.*

3. *ata evāsāṃ kramasiddhir iti yataḥ padavyañjanānusāreṇa arthapratipattiḥ / tasyaikadvibahustrīpuruṣādyadhivacanaṃ / tasyāsaktatā ity ataḥ kramasiddhiḥ.*

4. *uttarottarapratibhā pratibhānam iti vādanyāyena.* — D'après Paramārtha : « *Pratibhāna*, c'est dire des paroles victorieuses de démonstration et réfutation » ; d'après Hiuan-tsang : « Un flux de paroles sans digue ».

5. Mahāvyutpatti, 76, 1-2.

6. Paramārtha : « Mais, d'après d'autres maîtres, ... » Hiuan-tsang : « En réalité, la seule étude ... ».

7. ma thsaṅ bar ni de thob med

**40** d. Ces six sont *prāntakoṭika*.[1]

Parce qu'elles sont obtenues par la force du *dhyāna prāntakoṭika* (vii. 41 a-c), elles reçoivent ce nom.

**41** a. Le *prāntakoṭika* est sextuple.[2]

Le quatrième *dhyāna* nommé *prāntakoṭika* est six choses *(dharma)* ; il consiste : 1. en Araṇā *(kiṃcid araṇātmakam)*, 2. en Pranidhijñāna, 3-5. en trois Pratisaṃvids (à l'exclusion de la *niruktipratipratisaṃvid*), 6. en *prāntakoṭika* tout court.[3]

La *niruktipratisaṃvid*, encore qu'elle soit obtenue par la force du recueillement *prāntakoṭika*, ne naît pas en ayant le quatrième *dhyāna* comme point d'appui, car elle a pour terre le Kāmadhātu et le premier *dhyāna* ; par conséquent elle n'est pas comprise dans le *prāntakoṭika*.

Quel est le *dharma* qu'on nomme recueillement *prāntakoṭika* ?

**41** a-c. Le dernier *dhyāna*, en série avec toutes les terres et porté à son maximum.[4]

Le *prāntakoṭika* appartient à la terre du quatrième *dhyāna*.[5]

a. Le quatrième *dhyāna* est « en série avec toutes les terres », *sarvabhūmyanulomita*, lorsqu'on le pratique de la manière suivante :

1. *ṣaḍ ete prāntakoṭikāḥ*. — drug po de dag rab mthaḥ las (ce qui donne : *prāntakoṭitaḥ*).

2. de ni rnam drug = [*tat ṣoḍhā*]

3. *kiṃ cit tadvyatiriktaṃ kevalaṃ prāntakoṭikam iti* : « Il y a un *prāntakoṭika*, distinct des précédents, nommé tout court *prāntakoṭika* ». D'après la glose de Kiokuga Saeki, il s'agit du *prāntakoṭika* sur lequel le Saint s'appuie pour rejeter la vie .... (Voir Kośa, ii. 10 a, trad. p. 121 ; vi. 59, trad. 268, note).

4. bsam gtan mthaḥ / de ni sa kun gyis mthun bya / ḥphel baḥi kun tu (?) phyin pa yin = [*dhyānam antyaṃ tat*] *sarvabhūmyanulomitam* / *vṛddhikāṣṭhāgatam*.

*anulomita* = *anukūlita*.

Mahāvyutpatti, 67, 5 et Dharmaśarīra.

5. Pour les Sarvāstivādins, le seul quatrième *dhyāna* peut être *prāntakoṭika* ; d'après Sthiramati (Tsa-tsi, 9, 9) les quatre *dhyānas* et les quatre *ārūpyas*. — Vibhāsā, 78, 13.

d'une bonne pensée de Kāmadhātu, on entre dans le premier *dhyāna ;* du premier *dhyāna,* dans le second, et ainsi de suite jusqu'au *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana ;* ensuite, on redescend jusqu'à une pensée de Kāmadhātu; enfin, de cette pensée, on remonte jusqu'au quatrième *dhyāna.* [10 a]

b. On pratique le quatrième *dhyāna ;* après l'avoir pratiqué inférieur, on le pratique moyen ; après l'avoir pratiqué moyen, on le pratique supérieur. Chacune de ces trois catégories se divise en trois. Le quatrième *dhyāna* comporte donc neuf catégories. Le quatrième *dhyāna* de la plus haute catégorie s'appelle *vṛddhikāṣṭhāgata,* « porté au maximum ».

Le *dhyāna* qui possède ces deux qualités s'appelle *prāntakoṭika,* parce que sa ' pointe ' *(koṭi)* a été acheminée *(pragatā)* jusqu'à l'extrémité *(antam).* [1]

*koṭi* signifie ' espèce ' *(prakāra)* ou ' sommet, apex ', comme on dit : *cātuṣkoṭika praśna,* c'est-à-dire une quadruple question (= *catuḥprakārapraśna) ;* comme on dit : *bhūtakoṭi.* [2]

1. *pragatā antaṃ prāntā koṭir asyeti prāntakoṭikam.*

Hiuan-tsang ajoute : « *Prānta* signifie non-dépassé ; ce recueillement est dit *prānta* parce qu'un autre ne le dépasse pas ».

Hiuan-tsang traduit *prāntakoṭi* = piēn-tsi (limite-terme), Paramārtha, yuèn tsi (loin-terme).

Comparer Yogasūtra, ii. 27, *prāntabhūmi.*

2. Mahāvyutpatti, 94, 3, *bhūtakoṭi,* chĕ tsi, tchen chĕ tsi, yań dag par mthaḥ (ce qui paraît signifier « la vraie limite »). — Burnouf, Lotus, 309, observe que *bhūtakoṭi* n'est pas l'équivalent de *bhavāgra,* « étage supérieur de l'existence », puisque, dans le Laṅka, *bhūtakoṭi = śūnyatā,* vide.

La glose de Kiokuga Saeki, « *bhūta* = tous les *dharmas* », semble très bonne. Le Madhyamakāvatāra (trad. tibétaine p. 344) dit nettement que *nirodhasamāpatti = bhūtakoṭisamāpatti.* (Elle appartient au Bodhisattva de la terre Dūraṃgamā). L'ascète parvenu dans le *bhavāgra* peut pénétrer dans la *nirodhasamāpatti* (ii. 44 d, p. 210), [qui est « la vraie pointe », « la pointe absolue de l'existence »].

L'emploi de *bhūtakoṭi* dans les écrits du Mahāyāna ne nous intéresse pas ici ; signalons cependant Bodhicaryāvatāra, ix. 2, 38, Śikṣāsamuccaya, 257, Madhyāntavibhāga, i. 15 ; Commentaire de Nāmasaṃgīti, vi. 6 : *aviparyāsārthena bhūtakoṭiḥ ;* Madhyamakāvatāra. 340.

**41** d. A l'exception du Bouddha, obtenues par effort. [1]

A l'exception du Bouddha, les autres Āryas n'obtiennent ces six qualités, Araṇā, etc., que par effort *(prayoga)*, et non pas par le détachement *(vairāgya)*, puisque tous ne les possèdent pas [2]. Le seul Bouddha les obtient par le détachement, car le Bouddha obtient toutes ses qualités d'un seul coup, dès le début, au moment du *kṣayajñāna*, par le détachement [3]. Plus tard, il les actualise *(saṃmukhībhāva)* à son gré, sans effort ; car le Bouddha Bhagavat est le souverain *(vaśavartin)* de tous les *dharmas* qu'il possède.

Nous avons expliqué les trois catégories, Araṇā, Praṇidhijñāna, Pratisaṃvids, qui sont communes aux Āryas. Parmi les qualités qui appartiennent aussi aux Pṛthagjanas [4], il faut expliquer les Abhijñās [10 b].

**42** a-d. Réalisation du savoir de pouvoir magique, d'oreille, de la pensée, des anciennes existences, de la mort et de la renaissance, de la destruction des *āsravas* ; c'est la sextuple Abhijñā. [5]

1. saṅs rgyas las gzhan sbyor la skyes = [*buddhād apareṣāṃ prayogajāḥ*]

2. vi. trad. 268.

3. Au moment où il devient Bouddha en devenant Arhat, en se détachant du *bhavāgra*, ii. p. 205.

4. Si les Tīrthikas possèdent les cinq Abhijñās, oui, d'après Haimavatas, Sarvāstivādins, Vātsīputrīyas ; non, d'après Mahīśāsakas, Dharmaguptas (Vasumitra et Bhavya).

Pūrṇa, qui n'est que *prajñāvimukta* (et non pas *ubhayatobhāgavimukta*, vi. 64 a), n'est pas à même d'exercer le pouvoir magique *(ṛddhi)* « commun aux Tīrthikas » ; mais il obtient vite les six Abhijñās (Divya, 44).

5. rdzu ḥphrul rna pa yid daṅ ni / sṅon tbse ḷchi ḥpho skye ba daṅ / zad śes mṅon du bya ba yi / mṅon śes rnam drug = [*ṛddhiśrotramanaḥpūrvavāsacyutyupapatkṣaye / jñānasākṣātkriyābhijñā*] *ṣaḍvidhā*.

En lisant *upapad* = *upapāda (?)*.

La bibliographie des Abhijñās est infinie. — Majjhima, i. 34, ii. 238, Dīgha, i. 8, iii. 110 ; Aṅguttara, iii. 245 ; Visuddhimagga, 202, 373, 406 ; Compendium, 209 et surtout l'Introduction, p. 61 et suiv. — Mahāvyutpatti, 14, Dharmasaṃgraha, 20 ; Daśabhūmi, iii. (trad. Madhyamakāvatāra, p. 57, Muséon 1907) ; Sūtrālaṃkāra, vii. 1, 9 ; Śikṣāsamuccaya, 243, Bodhicarya, ix. 41.

Abhijñā, comparer *ohiññāṇa*, Hoernle, Uvāsaga, trad. p. 48.

Il y a six Abhijñās : 1. Abhijñā de pouvoir magique, *ṛddhiviṣaya-jñānasākṣātkriyābhijñā,* l'Abhijñā qui consiste dans la réalisation *(sākṣātkāra = saṃmukhībhāva)* du savoir portant sur l'objet de la *ṛddhi* (c'est-à-dire *gamana* et *nirmāṇa,* déplacement et création).[1]

Sens, sens primitif, Burnouf, Lotus, 820 ; Kern, Lotus, 131 ; Rhys Davids, Milinda, ii. 231, Dialogues, i. 62, 157 ; Windisch, Geburt, 9, 62. — *abhi-jñā* se dit de l'intelligence des vérités, vi. 54 c, 66, ix. (Hiuan-tsang, xxix. 14 b), etc.

1. Sur la *ṛddhi,* iv. 117 d (« ornement de la pensée »), vi. 69 *(ṛddhipāda),* vii. 47 *(ṛddhiprātihārya),* 48 *(gamana* et *nirmāṇa),* 53 diverses sortes de *ṛddhi ;* viii. 35 b *(āryā ṛddhi).*

a. On a : *ṛddhiḥ samādhiḥ / ṛddhiviṣayo nirmāṇaṃ gamanaṃ ca / ṛddhiviṣaye jñānaṃ tasya sākṣātkriyā saṃmukhībhāvaḥ* (Vyākhyā).

[Pour la définition *ṛddhi = samādhi,* vi. 69, p. 285, vii. 48 a ; Paṭisambhidāmagga, ii. 205-206].

Mahāvyutpatti : *ṛddhividhijñāna ;* Pāli : *iddhividhā, iddhippabheda.* [*prabheda* peut s'entendre comme dans *prajñāprabheda,* viii. 27 c].

Les sources pâlies font parfois rentrer la *iddhi* dans la catégorie des « savoirs » ; le *yamakapāṭihīre ñāṇa* est le savoir ayant pour objet le miracle de l'eau et du feu ; *iddhividhe ñāṇa* (Paṭisambhidāmagga, ii. 125, i. 111) ; *pañcābhiññāñaṇa* et *aṭṭhasamāpattiñāṇa* (Mahāniddesa, 106).

b. Le Sūtra de la Ṛddhyabhijñā est cité dans la Vyakhyā, vi. 69 ; il présente avec la rédaction pâlie (Dīgha, i. 77, Majjhima, i. 34, Aṅguttara, iii. 280; commentaires dans Paṭisambhidāmagga, ii. 207, Visuddhimagga, 373-406), et aussi avec le texte de Mahāvyutpatti, 15 (d'après Mahāparinirvāṇa), quelques variantes :

*anekavidham ṛddhiviṣayaṃ pratyanubhavati / eko bhūtvā bahudhā bhavati / bahudhā bhūtvā eko bhavati / āvirbhavati tirobhāvam apy anubhavati / tiraḥ kuḍyaṃ tiraḥ prākāraṃ [tiraḥ parvatam] asajjamānaḥ kāye(?) gacchati tadyathākāśe / pṛthivyām unmajjananimajjanaṃ karoti tadyathodake / udake 'bhidyamānena srotasā gacchati tadyathā pṛthivyām / ākāśe paryaṅkeṇa kramati tadyathā śakuniḥ pakṣī / imau vā punaḥ sūryacandramasāv evaṃ maharddhikāv evaṃ mahānubhāvau pāṇinā āmārṣṭi parimārṣṭi yāvad brahmalokaṃ kāyena vaśe vartayata* (Voir p. 114, n. 4) *itīyam ucyata ṛddhiḥ.*

Rédaction pâlie : ... *sa evaṃ samāhite citte ānejjappatte iddhividhāya cittam abhinīharati abhininnāmeti / so anekavihitaṃ iddhividhaṃ paccanubhoti / eko pi hutvā* .... A *anekavidham ṛddhiviṣayam* correspond *anekavihitam iddhividham.* On a vu que Yaśomitra explique *ṛddhiviṣaya* = « l'opération du pouvoir magique, l'objet de la connaissance qui réalise le miracle » et emploie l'expression *ṛddhiviṣaye jñānam* comme on a dans Paṭisambhidāmagga, i. 111 : *iddhividhe ñāṇam.* Rhys Davids-Stede signalent Vinaya, iii. 67 (Pār. ii. 47) : « Il n'y a pas péché dans cette opération magique *(iddhivisaye)* de ceux qui possèdent la *iddhi* », et Nettippakaraṇa, 23 : « Impossible de résister à la mort,

2. Ouïe divine, *divyaśrotrajñānasākṣātkriyābhijñā*.[1]

3. Connaissance de la pensée d'autrui, *cetaḥparyāyajñānasākṣātkriyābhijñā*.[2]

4.[3] Souvenir des anciennes existences, *pūrvanivāsānusmṛtijñānasākṣātkārābhijñā*.[4]

sinon par l'opération magique *(aññatra iddhivisayā)*. [La version « extent of psychic power » n'est pas admissible].

*Pratyanubhavati-paccanubhoti*, Lotus, 836 (sur Divya, 204) ; on a *ṛddhyānubhāva* dans Avadānaśataka ii. 129 *(= ṛddhi)* ; *ānubhāva* = « supernatural power » (Childers).

c. D'après Paṭisambhidāmagga (ii. 207) les miracles du Sūtra de la Ṛddhyabhijñā (ci-dessus *b*) sont d'une des dix *iddhis*, l'*adhiṭṭhāna iddhi* [De même Compendium]. Voir Kośa, vii. 52 a ; sur diverses manifestations de *ṛddhi*, vii. 48 et suiv.

Ne pas confondre avec la *ṛddhi* le *prabhāva* (ci-dessus p. 83). Toutefois on a *ṛddhiprabhāva* comme *ṛddhisaṃpad*, *ṛddhivaśitā*, *ṛddhyaiśvarya*.

1. *iha bhikṣur divyena śrotreṇa viśuddhena atikrāntamānuṣyakeṇa ubhayān śabdān śṛṇoti mānuṣyān amānuṣyān ye vā dūre ye vāntike itīyam ucyate divyaśrotrajñānasākṣātkārābhijñā*.

Le Sūtra poursuit par la description du *divyacakṣus* et de la *pūrvanivāsānusmṛti*.

2. Cinquième *abhijñā* dans le Sūtra.

*iha bhikṣuḥ parasattvānāṃ parapudgalānāṃ vitarkitaṃ vicāritaṃ manasā mānasaṃ yathābhūtaṃ prajānāti / sarāgaṃ cittaṃ sarāgaṃ iti yathābhūtaṃ prajānāti / vigatarāgaṃ .... sadveṣaṃ .... vigatadveṣaṃ .... samohaṃ .... vigatamohaṃ .... vikṣiptaṃ .... saṃkṣiptaṃ .... līnaṃ .... pragṛhītaṃ .... uddhataṃ .... anuddhataṃ .... avyupaśāntaṃ .... vyupaśāntaṃ .... samāhitaṃ .... asamāhitaṃ .... abhāvitaṃ .... bhāvitaṃ .... avimuktaṃ vimuktaṃ cittaṃ vimuktaṃ iti yathābhūtaṃ prajānāti / iyam ucyate cetaḥparyāyajñānasākṣātkriyābhijñā*. — Ci-dessus p. 16 et suiv.

Explication de l'expression *cetaḥparyāya : cetaḥparyāyo viśeṣo raktaṃ dviṣṭaṃ mūḍham iti vā / kramo vā paryāyaḥ kadā cid raktaṃ kadā cid dviṣṭaṃ mūḍhaṃ vā*.

Un autre nom de cette Abhijñā est *paracittajñāna*, voir ci-dessus p. 15.

3. Les Abhijñās 4-6 sont les trois « sciences » acquises par le Bodhisattva la nuit de la Bodhi ; sur les trois sciences, vii. 45 c.

4. Vyākhyā : *iha bhikṣur anekavidhaṃ pūrvanivāsaṃ samanusmarati* iti bahuḥ sūtravad grantho yāvad *iyam ucyate pūrvanivāsānusmṛtijñānasākṣātkārābhijñā*.

Plus bas (ad vii. 43 d) : ... *amī nāma te sattvā yatrāham abhūvam evaṃnāmā evaṃgotra evaṃjātir evaṃsukhaduḥkhapratisaṃvedī evaṃcirasthi-*

5. Vue divine, *cyutyupapādajñānasākṣātkārābhijñā*. [1]

6. Destruction des « vices », *āsravakṣayajñānasākṣātkārābhijñā*. [2]

Bien que la sixième Abhijñā n'appartienne qu'aux Āryas, néanmoins, comme les cinq premières sont aussi possédées par les Pṛthagjanas, en raison de ce caractère du plus grand nombre des Abhijñās, on considère ici les Abhijñās comme communes aux Āryas et aux Pṛthagjanas. [3]

**42** d. Elles sont *prajñā* de *vimukti*. [4]

*tika evamāyuḥparyantaḥ / so 'haṃ tasmāc cyuto 'mutropapannaḥ / tasmād api cyuto 'mutropapannaḥ / tasmāc cyuta ihopapanna iti sākāraṃ soddeśaṃ [sanidānam] anekavidhaṃ pūrve nivāsam anusmaratītīyam* ... (Variantes dans la rédaction pâlie).

Commentaire dans Samantapāsādikā, i. 158.

Ne pas confondre cette Abhijñā avec la *jātismaratā* qui est un des « pouvoirs naturels » des Bouddhas ou Bodhisattvas, vii. 55, iv. 109, p. 225, n. 2 et 3 (limites de la connaissance du passé).

1. C'est la troisième Abhijñā dans le Sūtra. Elle porte deux noms : Hiuan-tsang la nomme *divyacakṣus*, Paramārtha, *cyutyupapādajñāna*. — Mahāvyutpatti, *cyutyupapatti*, Sūtrālaṃkāra, *cyutopapāda*.

Kośa, viii. 27 c, Suttanipāta, 1112, 1136, Saṃyutta, iii. 213.

Vyākhyā : *iha bhikṣur divyena cakṣuṣā viśuddhena atikrāntamānuṣyakeṇa sattvān paśyati iti bahuḥ sūtravad grantho yāvad iyam ucyate divyacakṣurjñānasākṣātkriyābhijñā.*

2. *iha bhikṣur idaṃ duḥkham āryasatyam iti yathābhūtaṃ prajānāti / ayaṃ duḥkhasamudayaḥ / ayaṃ duḥkhanirodhaḥ / iyaṃ duḥkhanirodhagāminī pratipad āryasatyam iti yathābhūtaṃ prajānāti / tasyaivaṃ jānata evaṃ paśyataḥ kāmāsravāc cittaṃ vimucyate / bhavāsravād avidyāsravāc cittaṃ vimucyate / vimuktasya vimukto 'smīti jñānadarśanaṃ bhavati / kṣīṇā me jātir yāvan nāparam asmād bhavaṃ prajānāmīti / iyam ucyate āsravakṣayajñānasākṣātkārābhijñā.*

Voir Paṭisambhidāmagga, i. 115, l'explication de l'*āsavakkhaya* en fonction des trois *indriyas* purs (Kośa, ii. 4) et des fruits *(srotaāpanna*, etc.) [Curieuse description du *bhavāsava*].

3. Voir p. 107, l. 18.

4. rnam grol blo = *muktimārgadhīḥ* (cité dans Vyākhyā ad viii. 27 c). — Paramārtha traduit *vimuktijñāna ; Hiuan-tsang, vimuktimārgaprajñāsaṃgṛhīta*. — D'après Vibhāṣā, 141, 12, reproduite presque littéralement dans le Bhāṣya.

Elles sont de leur nature *prajñā* de *vimuktimārga*, comme les fruits de la vie religieuse. [1]

**43** a. Quatre sont *saṃvṛtijñāna*. [2]

Quatre, Abhijñā de pouvoir magique, œil divin, oreille divine, souvenir des anciennes existences, sont savoir mondain (vii. 2). [11 a]

**43** b. Dans la connaissance de la pensée d'autrui, cinq *jñānas*. [3]

C'est-à-dire, la cinquième Abhijñā a pour nature *dharmajñāna, anvayajñāna, mārgajñāna, saṃvṛtijñāna, paracittajñāna*. [4]

**43** c. L'Abhijñā de la destruction des vices est semblable à la force. [5]

Tout comme l'*āsravakṣayajñānabala*, cette Abhijñā comporte six ou dix *jñānas*. De même, elle appartient à toutes les terres *(bhūmi)* et porte sur tout objet.

**43** d. Cinq dans les quatre *dhyānas*. [6]

Les cinq premières Abhijñās s'appuient sur les quatre *dhyānas*, c'est-à-dire sont obtenues par un ascète en *dhyāna*.

1. Vyākhyā : De même que les fruits de la vie religieuse (vi. 51), en tant que *dharmas* ' conditionnés ', sont de leur nature *vimuktimārga*.

Voir ci-dessous p. 103, n. 1, 107, n. 2.

2. bzhi ni kun rdzob śes pa ste = [*catasraḥ saṃvṛtijñānam*]

Saṃghabhadra : D'après les Occidentaux, six *jñānas :* par exemple les *dharma, anvaya, duḥkha, samudaya* et *mārgajñāna*, connaissent les choses *sāṃvṛta* du passé.

3. sems la śes pa lña yin no = *cetasi jñānapañcakam* /

4. On considère ici la connaissance-de-la-pensée-d'autrui pure — qui est quatre des cinq *jñānas* énumérés, à l'exclusion du *saṃvṛtijñāna* — et impure — qui est *saṃvṛtijñāna* et *paracittajñāna*.

5. zad paḥi mṅon śes stobs bzhin du = [*kṣayābhijñā*] *balaṃ yadvat*, vii. 28 c.

6. lña ni bsam gtan bzhi dag na = *pañca dhyānacatuṣṭaye*.

D'après Compendium, 61, le cinquième *dhyāna* est le *adhiṭṭhānapādaka-jhāna*, c'est-à-dire le *dhyāna* qui sert de point d'appui au processus de volitions qui créent la manifestation de l'Abhijñā. — Mais Paṭisambhidāmagga, ii. 205 considère que les quatre *dhyānas* sont les quatre *bhūmis* de la *ṛddhi*.

Pourquoi ne s'appuient-elles pas sur les recueillements dits « immatériels » *(ārūpyas)* ?

a. Les trois premières ont pour objet le *rūpa* (voir p. 106, l. 1). Donc on ne peut les produire en prenant pour point d'appui sur les *ārūpyas*.

b. Le *cetaḥparyāyajñāna*, connaissance de la pensée d'autrui, est réalisé, préparé *(niṣpādya)*, par la porte *(tīrtha = dvāra)* de la « matière » *(rūpa* = visible), c'est-à-dire par un chemin qui a pour objet *(ālambana)* la « couleur-figure » : « Avec tel *rūpa*, telle pensée ».[1] Or les recueillements immatériels n'ont pas le *rūpa* pour objet.

c. Quant à la mémoire des existences antérieures, l'ascète la prépare *(abhiniṣpatti)* en remontant le cours des états successifs *(anupūrvāvasthāntarasmaraṇāt)*[2] ; or les recueillements immatériels n'ont pas pour objet des *dharmas* de Kāmadhātu ; et quand la mémoire des existences antérieures est réalisée, elle porte, comme le Sūtra le dit, sur le lieu, le *gotra*, etc., sur des *dharmas* matériels.[3]

d. En effet l'ascète qui veut connaître la pensée d'autrui considère d'abord, dans sa propre série, le caractère *(nimitta)* du corps et de la pensée : « Tel est mon corps, telle est ma pensée ». Comme il a considéré son propre corps et sa propre pensée, de même, envisageant la série d'un autre, il se rend compte du caractère du corps et de la pensée d'un autre : ainsi connaît-il la pensée d'autrui et l'Abhijñā prend naissance. Lorsque l'Abhijñā est réalisée, l'ascète ne considère plus le corps, le *rūpa ;* il connaît directement la pensée.[4]

1. *īdṛśe rūpa īdṛśaṃ cittaṃ bhavati.* — Même doctrine Paṭisambhidāmagga, i. 113 : « Tel *rūpa* a son origine dans *saumanasyendriya* .... »

2. Vibhāṣā, 100, 12. — On demande si l'exercice préparatoire *(prayoga)* a lieu par le souvenir des « moments » *(kṣaṇa)* ou des « états » *(avasthā)* successifs. Evidemment par le souvenir des états, non des moments. Si l'ascète procédait en remontant de moment en moment, la mort viendrait avant qu'il ait remonté la moitié de sa vie. Comment arriverait-il à compléter le *prayoga* ? ..... — P'oukouang : Il y a trois explications ; la seconde est la meilleure, parce que le terme « compléter » (dans « compléter le *prayoga* ») ne doit pas être compris d'une manière étroite (fei pi kiu, Couvreur, 1904, p. 244).

3. D'après le Sūtra cité ci-dessus : ... *sākāraṃ soddeśam* ... (p. 99 n. 4).

4. D'après Paramārtha ; Hiuan-tsang : « il ne considère plus *svacittarūpa* ».

e. L'ascète qui veut se souvenir de ses anciennes existences, commence par saisir le caractère *(nimittam udgṛhya = cittaprakāraṃ paricchidya)* de la pensée qui vient de périr ; de cette pensée, il remonte en considérant *(manasikurvan)* les états qui se sont immédiatement succédés dans la présente existence jusqu'à la pensée de la conception *(pratisaṃdhicitta)*. Quand il se souvient d'un moment de pensée [11 b] de l'existence intermédiaire *(antarābhava)*, l'Abhijñā est réalisée [1]. — Pour se souvenir des existences antérieures d'autrui, l'exercice préliminaire *(prayoga)* est le même.

L'ascète qui est un commençant dans la pratique de cette Abhijñā ne connaît les existences que dans leur ordre chronologique ; quand l'habitude est acquise, il se souvient en sautant une ou deux existences *(vilaṅghyāpi smaraṇam)*.

On se souvient seulement de ce qui a été expérimenté *(anubhū)* autrefois [2]. — S'il en est ainsi, comment y a-t-il souvenir des Śuddhāvāsas ? En effet, ces dieux ne reviennent pas ici, donc l'ascète ne les a pas expérimentés ici ; et il ne les a pas expérimentés dans leur ciel, car les Pṛthagjanas ne naissent pas dans ce ciel. — Il s'en souvient parce qu'il les a expérimentés par l'ouïe. La personne qui s'en souvient a entendu : « Les dieux nommés Śuddhāvāsas sont tels ». L'expérience, en effet, est double, par la vue et par l'ouïe.

Les êtres qui, tombant de l'Ārūpyadhātu, naissent ici, produisent cette Abhijñā au moyen de la série d'autrui *(parasaṃtatyadhiṣṭhānena)*.

En effet le *pūrvanivāsānusmṛtijñāna* appartient au domaine du

1. D'après Paramārtha. — Hiuan-tsang : « .... et jusqu'à ce qu'il se souvienne d'un moment antérieur à l'*antarābhava*. [Glose de l'éditeur japonais : « c'est-à-dire de la dernière pensée de l'existence antérieure »]. Alors le *prayoga*, l'exercice préparatoire, de la *pūrvanivāsa*[*anusmṛti*] est achevé ». — Le *prayoga* est *ānantaryamārga* ; l'Abhijñā est *vimuktimārga*.

2. Bhāṣya : *anubhūtapūrvasyaiva smaraṇam / śuddhāvāsānāṃ kathaṃ smaraṇam / śravaṇenānubhūtatvāt.*

Vyākhyā : *na hi śuddhāvāsānām ihāgamanam asty anāgāmitvāt / tena naiṣām ihānubhūtiḥ / nāpi tatra / pṛthagjanānāṃ tatrānupapatteḥ / śravaṇenānubhūtatvād iti / śrutaṃ hi tena bhavati śuddhāvāsā nāma devā evaṃbhūtā iti / dvividho hy anubhavo darśanānubhavaḥ śrutānubhavaś ca.*

*dhyāna*, et on ne peut, par ce *jñāna*, connaître la pensée du domaine de l'Ārūpyadhātu.

Les autres êtres au moyen de leur propre série. [1]

f. La préparation *(prayoga)* des trois premières Abhijñās, *ṛddhiviṣaya, divyaśrotra, divyacakṣus*, consiste dans l'observation de la légèreté, du son, de la lumière *(laghutva, śabda, ālokamanasikaraṇa)* [2]. Quand le préparatif est achevé, l'ascète obtient dans chaque cas la maîtrise *(vaśitā)*.

Par conséquent ces cinq Abhijñās ne prennent pas point d'appui sur les recueillements d'Ārūpya. [3]

**44** a. Elles ont pour domaine leur terre ou une terre inférieure. [4]

Par l'Abhijñā de pouvoir magique d'une certaine terre, c'est-à-dire obtenue dans un certain *dhyāna* (vii. 43 d), on possède les pouvoirs de *gamana* et de *nirmāṇa* (vii. 48) relatifs à cette terre ou à une terre inférieure, non pas relatifs à une terre supérieure.

De même, par l'Abhijñā d'oreille divine, on entend les sons de la terre à laquelle appartient l'Abhijñā, ou des sons d'une terre inférieure, non pas les sons d'une terre supérieure.

Par l'Abhijñā de *cetaḥparyāya*, on ne connaît pas la pensée d'autrui quand elle est d'une terre supérieure à celle de l'Abhijñā.

1. Vyākhyā : *parasaṃtatyadhiṣṭhānenotpādanam iti / dhyānasaṃgṛhītaṃ pūrvanivāsānusmṛtijñānam / tena cārūpyāvacaraṃ cittaṃ na gṛhṇātīti / kathaṃ ca punaḥ parasaṃtatyadhiṣṭhānenotpādanam / samanantaraniruddhān manovijñānāt parakīyān nimittam udgṛhyeti vistaraḥ* (voir p. 103 l. 2) / *anyeṣām iti ya ārūpyebhyo na pracyutās teṣāṃ svasaṃtatyadhiṣṭhānenaivotpādanaṃ pūrvanivāsānusmṛtijñānasya sukaratvāt.*

2. La discipline par laquelle l'ascète obtient l'œil divin (ou *jñānadarśana)* est définie Paṭisambhidāmagga, i. 114. Il faut obtenir, de jour et de nuit, l'*ālokasaññā* (Dīgha, iii. 223). — Comment l'ascète produit le tremblement de terre, Dīgha, ii. 108. — « Légèreté », i. 10 d, 12 c.

3. Hiuan-tsang ajoute : « En outre, dans les Ārūpyas, la *vipaśyanā* est déficiente, le *śamatha* est en excès : or les cinq Abhijñās doivent s'appuyer sur une terre où *vipaśyanā* et *śamatha* soient équilibrés. Par le fait même, les *anāgamya*, etc, sont aussi écartés ».

4. raṅ daṅ ḥog saḥi yul can yin = *svādhobhūviṣayābhijñā* (cité Vyākhyā ad vii. 36).

Par l'Abhijñā de la mémoire des anciennes existences, on n'obtient pas de se souvenir d'existences d'une terre supérieure à celle de l'Abhijñā.

Par conséquent, la pensée de l'Ārūpyadhātu ne peut être atteinte ni par l'Abhijñā de la connaissance de la pensée d'autrui, ni par l'Abhijñā de la mémoire des existences anciennes, parce que cette pensée est d'une terre supérieure à celle des Abhijñās [11 b 9] [1]

[12 a 6] Comment sont acquises *(labhyante)* les Abhijñās ? — Si elles n'ont pas été acquises dans une vie antérieure, elles ne sont acquises que par exercice, effort *(prayoga)*.

**44** b. Déjà pratiquées, elles sont acquises par le détachement. [2]

Lorsqu'elles ont été pratiquées *(ucita)* dans une vie antérieure, elles sont acquises par le « détachement » *(vairāgya)*. [L'ascète en prend possession, *prāpti*, par le seul fait qu'il se « détache » du Kāmadhātu et entre en *dhyāna*]. Toutefois, intenses, elles ne sont acquises que par effort. Quant à leur « actualisation », leur production *(saṃmukhībhāva = utpādana)*, elle suppose toujours effort : excepter le cas du Bouddha, qui acquiert les Abhijñās, quelles qu'elles soient, par simple détachement, et les « actualise » à son gré (ii. 44 a, vii. 41 d).

**44** c. La troisième est trois *smṛtyupasthānas* [3].

L'Abhijñā de la pensée d'autrui comprend trois *smṛtyupasthānas, vedanā, citta, dharma* (vi. 14), parce qu'elle a pour objet la pensée et les mentaux.

1. D'après Paramārtha. — Hiuan-tsang est plus bref, et place ici une note sur l'extension du pouvoir d'Abhijñā des différents saints, note que Vasubandhu place plus loin, p. 124.

2. thob bya ḥdris pa chags bral las = [*ucitā vairāgyalābhikāḥ*]

3. gsum pa dran pa ñer gzhag gsum ; ce qui donne : *tṛtīyā smṛtyupasthānatrayam.*

Paramārtha : l'Abhijñā de la pensée d'autrui est incluse dans trois *smṛtyupasthānas.*

**44** d. Pouvoir magique, oreille et œil sont le premier *smṛtyupasthāna.* [1]

Les Abhijñās de pouvoir magique, d'oreille divine, d'œil divin, comportent le premier *smṛtyupasthāna*, c'est-à-dire le *kāyasmṛtyupasthāna*, car elles ont pour objet le *rūpa*, couleur-figure. L'Abhijñā de pouvoir magique a pour domaine quatre *āyatanas* externes, à l'exclusion du son [2]. L'oreille divine et l'œil divin ont pour domaine le son et le *rūpa*.

S'il en est ainsi, comment l'Abhijñā d'œil divin peut-elle connaître ainsi que le Sūtra l'explique [3] : « Ces êtres munis de mauvaises actions corporelles, de mauvaises actions vocales, négateurs *(apavādaka)* des Āryas, produisant des vues fausses, s'attachant à des vues et à des actes faux, à cause de cela, à la fin de la vie, tombent dans de mauvaises destinées ... » ?

L'Abhijñā d'œil divin ne connaît pas le fait qu'un être est muni *(samanvāgata)* d'un acte mental, le fait qu'un être a conçu une vue fausse, etc. Mais il y a un autre savoir qui escorte l'Abhijñā d'œil divin [4], qui naît dans la série de l'Ārya, et qui connaît l'acte mental, etc. Comme ce savoir est produit par la force de l'Abhijñā d'œil divin [12 b], il reçoit, avec l'Abhijñā, le nom de « connaissance de la mort et de la renaissance » *(cyutyupapādajñāna)*.

Comme leur nature n'est pas déterminée dans la kārikā, il va de soi que les deux Abhijñās du souvenir des anciennes existences et de la destruction des vices *(āsrava)* ont pour nature les quatre *smṛtyupasthānas.* [5]

1. daṅ po rdzu ḥphrul rna pa mig. — Paramārtha : *ṛddhi*, oreille et œil [sont] le premier [*smṛtyupasthāna*].

2. *uccheditvāc chabdo na nirmīyate.* — Voir vii. 49.

3. *amī bata bhavantaḥ sattvāḥ kāyaduścaritena samanvāgatāḥ* ..... Comparer Majjhima, i. 22, Saṃyutta, ii. 214.

4. Il y a un autre savoir, *abhijñāparivārajñāna.*

5. La Kārikā, dans la version de Hiuan-tsang, porte : « Les autres [*abhijñās*] sont quatre [*smṛtyupasthānas*] », et le Bhāṣya : « Les autres *abhijñās* sont comprises dans les quatre *smṛtyupasthānas*, parce qu'elles ont pour objet les cinq *skandhas* ».

**45** a-b. Les Abhijñās d'oreille et d'œil sont non-définies ; les autres sont bonnes. [1]

Les Abhijñās d'oreille et d'œil divin appartiennent à la catégorie du non-défini, car on maintient que, de leur nature, elles sont *prajñā* associée à connaissance auditive et à connaissance visuelle *(śrotracakṣurvijñānasaṃprayukta)*.

S'il en est ainsi, comment peut-on dire qu'elles sont de la terre des quatre *dhyānas* ? — En effet, point de connaissance visuelle et auditive dans le second *dhyāna* et au-dessus. (i. 46)

Il n'y a pas contradiction, car on s'exprime ainsi en considérant l'organe. L'organe, oreille et œil, qui est le point d'appui de l'Abhijñā, est produit par la force des quatre *dhyānas* et appartient à leur terre ; il s'appuie donc sur quatre terres. L'Abhijñā, s'appuyant sur l'organe, est donc dite s'appuyer sur les quatre *dhyānas*. Ou bien on s'exprime ainsi parce qu'on considère l'*ānantaryamārga* (ou préparatif, ci-dessus p. 104, l. 4) de l'Abhijñā ; en effet l'*ānantaryamārga* de l'Abhijñā d'oreille et d'œil divins s'appuie sur quatre terres, quatre *dhyānas*. [2]

Seules les autres Abhijñās sont bonnes. — S'il en est ainsi, pourquoi le Prakaraṇapādaśāstra dit-il : « Qu'est l'Abhijñā ? — Elle est bonne *prajñā* » ? — Cette définition *(nirdeśa)* est *bāhulika* ou *prādhānika*, c'est-à-dire elle vise le grand nombre des cas ou l'essentiel. Les Abhijñās sont, en majorité, bonnes ; les Abhijñās bonnes sont les plus importantes.

D'après le Sūtra, il y a trois « sciences d'Aśaikṣa » *(aśaikṣī vidyā)* [3]. A quelles Abhijñās correspondent ces sciences ?

1. mig daṅ rna paḥi mṅon śes ni / luṅ du ma bstan lhag rnams dge = *āvyākṛte śrotracakṣurabhijñe* [*śeṣitāḥ śubhāḥ* /] — Voir vii. 25 d, p. 59.

2. Toute acquisition comporte deux chemins, chemin qui écarte l'obstacle, chemin de délivrance. On a vu que les Abhijñās sont « *prajñā* du chemin de délivrance » (vii. 42 d). D'après l'opinion exposée ici l'ascète s'appuie sur un quelconque des *dhyānas* pour tout ce qui est nécessaire à l'obtention de l'Abhijñā d'œil divin ; mais l'obtention même est du premier *dhyāna*.

3. Ce sont les trois sciences de Majjhima, i. 22, 246 (conquises dans les trois veilles de la nuit de Bodhi) [voir viii. 27 c], Aṅguttara, v. 211, Dīgha, iii. 220, 275.

**45** c-d. Trois Abhijñās sont science, parce qu'elles font cesser la non-science relative au passé, etc. [13 a][1]

Les trois sciences, *aśaikṣī pūrve nivāsajñānasākṣātkriyāvidyā, aśaikṣī cyutyupapādajñānasākṣātkriyāvidyā, aśaikṣī āsravakṣayajñānasākṣātkriyāvidyā,* sont, dans l'ordre du Sūtra, les cinquième, deuxième et sixième Abhijñās.

Pourquoi ces trois Abhijñās reçoivent-elles le nom de « science », *vidyā* ? — Parce que le souvenir des anciennes existences (cinquième Abhijñā) fait cesser l'erreur relative au passé *(pūrvāntasaṃmoha),* parce que la connaissance de la mort et de la naissance (deuxième Abhijñā) fait cesser l'erreur relative au futur *(aparāntasaṃmoha)* ; parce que la connaissance de la destruction des vices fait cesser l'erreur relative au présent *(madhyasaṃmoha).*[2]

Parmi ces trois Abhijñās laquelle est réellement d'Aśaikṣa *(aśaikṣī)* ?

1. gsum ni rig pa sñon mthaḥ sogs / ma rig pa ni bzlog phyir ro = [*tisro vidyā avidyāyā*] *pūrvāntādau nivartanāt* //. — Comp. iii, 25, 31.

Dans certaines sources, on a une liste de huit *vijjās* parmi lesquelles six *abhiññas,* Childers, 571, Visuddhimagga, 202.

La Vyākhyā cite le Sūtra : *tripiṭo bhavati trividya iti.* — Comparer *tevijja, tevijjaka.*

2. Le texte porte : *pūrvenivāsacyutyupapādāsravakṣayajñānasākṣātkriyās tisraḥ ..... / etā hi pūrvāparāntamadhyasaṃmohaṃ vyāvartayanti yathākramam.*

Bhagavadviśeṣa et d'autres expliquent la formule 'dans l'ordre', *yathākramam,* comme il suit : « On détruit par le souvenir des anciennes existences l'erreur relative au passé ; par la connaissance de la mort et de la renaissance, l'erreur relative au présent ; par la connaissance de la destruction des *āsravas,* l'erreur relative au futur (car on dit *nāparam asmād bhavaṃ prajānāmi).* En effet, l'ordre des temps est : passé, présent, futur ».

Mais Saṃghabhadra explique : Le souvenir des anciennes existences met un terme à l'erreur relative au passé ; la connaissance de la mort et renaissance met un terme à l'erreur relative au futur ; la connaissance de la destruction des *āsravas* met un terme à l'erreur relative au présent ; c'est pourquoi ces trois *abhijñās* sont *vidyās.* Par la première, on voit la souffrance de soi et d'autrui ; par la seconde, la souffrance d'autrui ; on éprouve le *saṃvega,* le dégoût ; ainsi dégoûté, on produit la troisième, on voit le bonheur du Nirvāṇa. C'est pourquoi ces trois *abhijñās* sont *vidyā.*

Yaśomitra démontre que la pensée de Vasubandhu est correctement interprétée par Saṃghabhadra.

**46** a. La dernière est d'Aśaikṣa. [1]

La connaissance de la destruction des vices n'appartient qu'à l'Arhat.

**46** a-b. Les deux autres sont nommées d'Aśaikṣa lorsqu'elles naissent dans la série de l'Aśaikṣa. [2]

Les deux autres Abhijñās sont dites d'Aśaikṣa lorsqu'elles naissent dans la série de l'Aśaikṣa : de leur nature, elles sont ni-*śaikṣa*-ni-*aśaikṣa*. (ii. 38 a)

S'il en est ainsi, pourquoi ne pas admettre que ces deux Abhijñās sont, lorsqu'elles se produisent chez un Śaikṣa, des «sciences du Śaikṣa », *śaikṣī vidyā ?*

**46** c-d. Nous admettons qu'elles existent chez le Śaikṣa, mais alors elles ne sont pas nommées ' sciences ' parce que la série du Śaikṣa est associée à la non-science. [3]

En effet le Bouddha ne dit pas que ces deux sciences soient des *dharmas* de Śaikṣa. — Pourquoi ? — Lorsqu'une série est associée à la non-science *(avidyā)*, donner le nom de science *(vidyā)* à l'Abhijñā qui se produit dans cette série n'est pas correct, car l'Abhijñā se trouve alors obscurcie par la non-science. [4]

1. mi slob tha ma = [*aśaikṣy antyā*]

2. gñis ni deḥi / rgyud las skyes phyir de zhes bya = [*tadākhye tu dve tat-saṃtānaje yadā* /]. — Paramārtha : « Deux ont le même nom étant nées dans sa série ».

3. Le tibétain porte : *slob la ḥdod de ma rig daṅ / bcas rgyud phyir na ma rig bśad.* — Paramārtha : « Dans le Śaikṣa, elles ne sont pas nommées *vidyā* parce que la série est accompagnée d'*avidyā* ». — Hiuan-tsang n'a qu'un pāda : « Le Śaikṣa, il y a obscurité, pas *vidyā* ».

Dans Saṃyutta, ii. 58, l'ascète en possession du *dhamma-ñāṇa* et de l'*anvaya-ñāṇa* purifiés, est nommé *diṭṭhisampanna* et qu'on lui attribue *sekha ñāṇa, sekhā vijjā.*

4. D'après Paramārtha. — D'après Hiuan-tsang : « Dans le Śaikṣa, il y a erreur-obscurité. Donc, quoique les deux premières Abhijñās existent chez lui, on ne les nomme pas *vidyā*. Quoique, pour un certain temps, elles domptent et détruisent l'obscurité, ensuite elles sont obscures ; donc elles ne sont pas *vidyā* ».

Le Sūtra dit qu'il y a trois Prātihāryas[1]. A quelles Abhijñās correspondent-ils ?

**47** a-b. La première, la troisième et la sixième sont les Prātihāryas [2]. [13 b]

Les Abhijñās de pouvoir magique, de la connaissance de la pensée d'autrui, de la connaissance de la destruction des vices, sont, dans l'ordre, les trois Prātihāryas : « ravir » *(har)*, c'est-à-dire convertir, par des miracles, *ṛddhiprātihārya;* par la lecture de la pensée, *ādeśanāprātihārya* (dire : « Telle est ta pensée ») ; par l'enseignement, *anuśāsanīprātihārya* (enseigner exactement : *yathābhūtopadeśa).*

Le mot *pra* signifie *ādikarman.*

Le mot *ati* signifie *bhṛśam.*

Ces trois Abhijñās sont nommées *prātihārya* parce que, grâce à elles, l'œuvre de conversion *(haraṇa)* est commencée *(idam anena karma prārabdham)* et faite d'une manière intense *(prātiśabdayor adikarmabhṛśārthatvāt).*

Par elles, on ' ravit ' *(haranti)* l'esprit des hommes à convertir *(vineyamanas),* tout d'abord *(āditas, ādau)* et très puissamment *(ati bhṛśam).* Ou bien, elles reçoivent le nom de *prātihārya,* car par elles on s'empare d'abord, on s'empare puissamment des hommes qui haïssent la Bonne Loi *(pratihata),* des indifférents *(madhyastha)* [3]. Par elles, on fait que les hommes de pensée hostile, de pensée

1. On a *pāṭihāriya, pāṭihārika, pātihera, pāṭihīra,* Senart, Kaccāyana, 536 ; Childers, 361 ; Kern, Manual 60 ; Geiger, Pāli Grammar 51.

*Pāṭihīra* = miracle sans plus ; *yamakapāṭihīra,* Paṭisambhidāmagga, ii. 125.

Milinda, 309, miracles produits sur la tombe des Nirvânés par leur ancien *adhiṭṭhāna* (voir Kośa, vii. 51), par l'*adhiṭṭhāna* des dieux ou des fidèles.

Paramārtha et Hiuan-tsang traduisent *táo* (clef 41) ; dans Mahāvyutpatti, piénhóa, changer-convertir, chên-pien, *ṛddhi*-changer.

2. daṅ po gsum pa drug pa ni / cho ḥphrul.

Dīgha, i. 193, 212, iii. 220, Aṅguttara, i. 170 (appartiennent à de nombreux Bhikṣus), v. 327 ; Mahāvastu, iii. 116 ; Burnouf, Lotus, 310, Divya, xii, Prātihāryasūtra.

Les Prātihāryas sont les moyens *(upāya)* de séduction *(āvarjana),* Bodhisattvabhūmi, i. 6.

3. Cette phrase manque dans Paramārtha. — La Vyākhyā garantit l'expres-

incrédule, de pensée non zélée, produisent la pensée de refuge, la pensée de foi, la pensée de la pratique. [1]

**47** b. L'*anuśāsanī* est le meilleur. [2]

Parmi les trois Prātihāryas, l'*anuśāsanīprātihārya* est le meilleur.

**47** c-d. Parce qu'il n'existe pas sans l'Abhijñā, parce qu'il confère des fruits de salut et de bonheur [3].

Le *ṛddhiprātihārya* et l'*ādeśanāprātihārya* peuvent être produits au moyen de « sciences magiques » *(vidyā)* [4]. Il y a une *vidyā* nommée Gāndhārī [5] : l'homme qui la possède peut voler à travers

sion *pratihatamadhyastha*. — Mahāvyutpatti, 146, 7, *pratihatacitta* ; Śarad Candra, so sor ḥkhrul.

1. Hiuan-tsang : « Ces trois Abhijñās, dans l'ordre, font que l'on prenne refuge dans le Buddhadharma, que l'on croie, que l'on pratique (au sens d'*adhigama*) ».

2. bstan pa mchog.

Le *ṛddhiprātihārya* est inférieur parce qu'on peut produire la *ṛddhi* par des formules : Vasubandhu consigne ici une vieille opinion, Dīgha, i. 213 (ci-dessous n. 5). [Mais le Bouddha pratique le *iddhipāṭihariya*, Dīgha, iii. 9, et partout]. — Il faut mentionner Culla, v. 8, 2 (histoire de Piṇḍola) : est coupable de *dukkaṭa* celui qui montre aux maîtres de maisons l'*uttarimanussadhamma iddhipāṭihāriya* [ou plutôt : « qui fait montre de ses pouvoirs magiques »] [Remarques de Rhys Davids sur l'époque de l'emploi du terme *dukkaṭa*, Dialogues, iii. 3] ; comparez Divya, 275, et Przyluski, Açoka, 80.

Dīgha, iii. 112, dit que la *iddhi* « sainte, exempte d'*āsava* et d'*upadhi* », c'est l'équanimité *(upekkhā)*, que la *iddhi* des miracles *(eko pi hutvā*, etc.) est *iddhi* « non-sainte *(na ariyā)*, avec *āsava* et *upadhi* ». — Voir viii. 35 b.

Aṅguttara oppose la *dhamma-iddhi* et l'*āmisa-iddhi* (i. 93) ; Devadatta n'obtient que la *puthujjanikā iddhi* (Culla vii. 1, 5 et commentaire de Dhammapada 17).

Les *anusāsanavidhās* de Dīgha, iii. 107, n'ont rien de commun avec l'*anuśāsanī*.

3. mi ḥphral phyir daṅ phan pa daṅ / yid oṅ ḥbras la sbyor byed phyir = *avyabhicāritva*[*hitamanojñaphalayojanāt* //]

4. Paramārtha traduit *vidyāsthāna* ; Hiuan-tsang a l'expression que Eitel traduit « magic incantation » au mot Atharva.

Les quatre *ādesanavidhās*, Dīgha, iii. 103.

5. Voir Divya, p. 636 au bas.

Dīgha, i. 213 : *atthi kho bho gandhārī nāma vijjā / tāya so bhikkhu anekavihitam iddhividhaṃ paccanubhoti / eko pi hutvā .... / imam kho aham iddhipāṭihāriye ādīnavaṃ sampassamāno iddhipāṭihāriyena .... jigucchāmi ....*

l'espace. Il y a aussi une *vidyā* [14 a] nommée Īkṣaṇikā [1] ; l'homme qui la possède lit la pensée d'autrui. L'*anuśāsanīprātihārya* ne peut être réalisé par de tels moyens, par conséquent, n'étant jamais séparé *(avyabhicārin)* de l'Abhijñā de la destruction des vices *(āsravakṣaya)* [2], il est supérieur aux deux autres.

En outre, les deux premiers Prātihāryas sont seulement capables de captiver la pensée d'autrui pour un peu de temps, et ne produisent pas de fruits importants. Le troisième Prātihārya, au contraire, fait qu'autrui produise des fruits bons, produise des fruits agréables *(hita* et *sukha)* ; car au moyen de ce Prātihārya, le prêcheur enseigne, en vérité, les moyens de salut et de bonheur.

Que faut-il entendre par *ṛddhi* ?

**48** a. La *ṛddhi* est recueillement. [3]

[Dialogues, i. 278 : dans Jātaka, iv. 498, cette *vijjā* est un charme pour se rendre invisible].

Gāndhārī-Gāndhārī est une *vidyādevī* (Hemacandra).

C'est par le Gāndhāramantra que le héros de Ralston-Schiefner, Tibetan Tales, p. 288 (Kandjour iv. 171) obtient des fruits de la montagne Gandhamādana.

1. Hiuan-tsang, *īkṣaṇi* ; Paramārtha, *īkṣaṇikā*. — Ci-dessous vii. 56 b. — Bodhicarya, ix. 25 ; Saṃyutta, ii. 260, *itthi ikkhanikā*.

*atthi maṇiko (maṇikā) nāma vijjā / tāya ... parasattānam ... cittaṃ pi ādisati cetasikaṃ pi ādisati ... / ... jigucchāmi / katamaṃ ca kevaddha anusāsanīpāṭihāriyam ....*

[Dialogues, i. 278, Buddhaghosa identifie le « jewel charm » avec la *cintāmaṇī vijjā* ; Rhys Davids renvoie à Jātaka, iii. 504, Sumaṅgalavilāsinī, 265, 267, 271.]

2. *avyabhicāritvāt = kleśakṣayanāntarīyakatvāt* (Vyākhyā).

Hiuan-tsang : « L'*anuśāsanīprātihārya* ne peut être réalisé que par l'*āsravakṣayābhijñā*, donc il est *avyabhicārin* ». D'après l'éditeur, il faut entendre : « donc il porte nécessairement des fruits de salut et bonheur ».

3. rdzu ḥphrul tiṅ ḥdzin = [*ṛddhiḥ samādhiḥ*]

Voir ci-dessus p. 98 n. 1.

Les dix sortes de *iddhi*, dont les trois dernières nous intéressent ici *(adhiṭṭhāniddhi, vikubbaniddhi, manomayiddhi)*, sont définies dans l'Introduction du « Compendium », p. 60 (Paṭisambhidāmagga, ii. 205, Atthasālinī, 91, Visuddhi, 202, 373, 766). — Mrs Rhys Davids, Psychology, 199.

Limites au pouvoir de *iddhi*, Kathāvatthu, xxi. 4.

Bodhisattvabhūmi, i. 5 (Muséon, 1911, p. 156-164).

D'après la doctrine de la Vibhāṣā, le mot *ṛddhi* désigne le recueillement, *samādhi*. Le recueillement est ainsi nommé, car c'est grâce à lui que l'œuvre est réalisée, réussit *(ṛdhyati, saṃpadyate)*.

Cette œuvre est ce qu'on nomme l'objet *(viṣaya)* de la *ṛddhi*. En quoi consiste-t-elle ? [14 b]

**48** a-b. De là, déplacement et création. [1]

Le déplacement, *gamana*, est de trois sortes : déplacement de « transport », déplacement d'*adhimokṣa*, déplacement rapide comme la pensée. [2]

**48** b-c. Le déplacement rapide comme la pensée est propre au Maître. [3]

Ce déplacement va très vite, comme la pensée ; d'où son nom de *manojava*. Seul le Bouddha le possède, non pas les autres êtres. Le corps arrive très loin dans le temps même qu'on prend à penser à y aller. C'est pourquoi le Bouddha a dit que le domaine du Bouddha est incompréhensible [4]. — Le Maître possède aussi les deux autres déplacements.

1. de la(s) ni / sprul daṅ ḥgro ba. — Paramārtha : *atra ākāśagamanam nirmitam.* — Hiuan-tsang : « Le *viṣaya* est double, *gamana* et *nirmita* ».

Saṃyutta, v. 282, est intéressant.

2. « déplacement de transport ». — L'original sanscrit m'est inconnu. La version tibétaine *phyin byed* semble indiquer un dérivé de la racine *i* ou *gam*. Hiuan-tsang : *yun chēn*, transporter le corps ; Paramārtha : *ìn-tsiāng-chēn* (ākarṣ, āvah, āvarj — prendre en main — corps).

« déplacement d'*adhimokṣa* », provenant d'*adhimokṣa*, *ādhimokṣika*.

« déplacement rapide comme la pensée », sans doute *manojavagamana*. Paramārtha : *sīn-tsi*, citta-java, Hiuan-tsang : *i-ché*, manas-ākṣepa (āvedha). On a, dans Divya, 52-53, le récit du voyage de Bouddha et de Maudgalyāyana à l'univers Marīcika. Ils vont par la *ṛddhi* de Maudgalyāyana, en prenant pour tremplin le Sumeru : sept jours de voyage ; ils reviennent instantanément par la *ṛddhi* du Bouddha : « Quel est le nom de cette *ṛddhi* ? — La *manojavā* ». — Ibid. p. 636 au bas, une *manojavā vidyā*. — Rhys Davids-Stede signalent *manojava* comme épithète des chevaux, Vimānavatthu.

3. ston pa la / yid mgyogs ḥgro ba

Voir ci-dessus p. 83.

4. Comparer Aṅguttara, ii. 80, Divya, 53.

**48** c-d. Les autres possèdent le *gamana* de transport et d'*adhimokṣa*. [1]

Les Śrāvakas et les Pratyekas élèvent leur corps et se meuvent, comme l'oiseau [2] successivement élève son corps et se meut [3]. Pour le déplacement d'*adhimokṣa*, lorsqu'on fait, par le pouvoir de la volonté *(adhimokṣa)*, que ce qui est loin devienne voisin *(dūrasyāsannādhimokṣeṇa)* [4]: par cet *adhimokṣa* l'objet va vite.

**49** a-c. La création du domaine du Kāma, c'est quatre *āyatanas* externes; elle est de deux sortes; la création du domaine du Rūpa, c'est deux *āyatanas*. [5]

La création *(nirmita)* est de deux espèces, du domaine du Kāmadhātu, du domaine du Rūpadhātu. La première consiste dans la création de couleur-figure, odeur, saveur, tangibles *(rūpa, gandha, rasa, spraṣṭavya)* externes *(bāhya caturāyatana)* [6], en excluant le son *(śabda)*. La seconde consiste dans la création de couleur-figure et tangible seulement, parce que l'odeur et la saveur manquent dans le Rūpadhātu. [7]

La création de Kāmadhātu est double, suivant qu'elle se rapporte au corps même de l'ascète ou à autrui *(svaparaśarīrasaṃbaddha)*: par exemple l'ascète se transforme en tigre, ou bien il crée, en dehors

1. gzhan dag la / phyin byed mos pa las byuṅ yaṅ.

2. *pakkhī sakuno*. — Lisons ici les explications de Visuddhi, p. 396.

3. Les Pṛthagjanas possèdent ce premier *gamana* (Hiuan-tsang).

4. Paṭisambhidā cité Visuddhi, 401: ... *brahmalokaṃ gantukāmo ... dūre pi santike adhiṭṭhāti santike hotū ti santike hoti*. — Désirant aller au Brahmaloka, il fait *adhiṭṭhāna* que ce soit proche bien qu'éloigné: « Que ce soit proche! » et cela devient proche. [C'est l'explication du Sūtra *kāyena vasaṃ vatteti*, ci-dessus p. 98 n. 1 b].

5. ḥdod par gtogs paḥi sprul pa ni / phyi yi skye mched bzhi rnam gñis / gzugs gtogs gñis = *kāmāptanirmitaṃ bāhyaṃ caturāyatanaṃ* [*dvidhā / rūpāptaṃ dve*]

Quatre *āyatanas*, non pas le son; voir ci-dessus p. 118 et ci-dessous, vii. 51 b.

6. *bāhya*, externe, c'est-à-dire *anupātta*, ne constituant pas un organisme sensoriel au service de la pensée, Kośa, i. 34 c.

7. Comme on a vu i. 30 b-d.

de lui, un tigre [1]. Il en va de même pour les créations du Rūpadhātu.

La personne qui se trouve dans le Kāmadhātu et celle qui se trouve dans le Rūpadhātu étant chacune capable de quatre créations, la création est octuple.

Mais lorsqu'une personne résidant dans le Rūpadhātu produit une création du domaine du Kāmadhātu [15 a], ne se trouve-t-elle pas « posséder » *(samanvāgama, prāpti)* odeur et saveur ? — Non, il n'y a pas possession, pas plus qu'un homme ne possède le vêtement ou la parure, bien qu'ils soient liés *(saṃbaddha)* au corps, parce que ces choses, n'étant pas ' d'êtres vivants ' *(asattvasaṃkhyāta*, i. 10 b), ne sont pas liées à l'organisme sensoriel *(indriyādhiṣṭhāna)*.

Cependant certains docteurs disent qu'une personne du Rūpadhātu ne peut créer que deux *āyatanas*, couleur-figure et tangible — car ils craignent que, si cette personne crée odeur, etc., elle ne se trouve ' posséder ' odeur, etc.

Est-ce par l'Abhijñā de création elle-même que l'ascète crée les objets créés *(nirmita)* ? — Non pas. — Comment cela ? — C'est par le fruit de l'Abhijñā *(abhijñāphala)* (ii. 71 b, p. 320). — Quel est ce *dharma* que vous nommez fruit de l'Abhijñā ?

**49** c-d. C'est par les pensées de création *(nirmāṇacitta)* que l'on crée. Elles sont au nombre de quatorze. [2]

Le fruit de l'Abhijñā de pouvoir magique, c'est les pensées de création, capables de produire les objets créés. Ces pensées sont au nombre de quatorze.

**50** a-b. Elles sont fruit des *dhyānas ;* au nombre de deux jusque cinq, dans l'ordre. [3]

Ces pensées sont quatorze, [15 b] étant différenciées par le *dhyāna*

1. Comparer les définitions des trois *iddhis* magiques dans Compendium, Introduction, p. 61 et Visuddhi, 405.

2. sprul sems dag gis / de dag kyaṅ ni bcu bzhi ḥo = [*mānacittais tāni punaś caturdaśa* //]

3. bsam gtan ḥbras gñis nas lṅaḥi bar / rim bzhin.

*(dhyāna* fondamental, *mūladhyāna)* qui leur sert de point d'appui. Deux pensées, fruits du premier *dhyāna :* la première du domaine du Kāmadhātu (°*saṃgṛhīta),* la seconde du domaine du premier *dhyāna* [1]. Trois pensées, fruits du second *dhyāna :* deux des deux terres inférieures (Kāmadhātu et premier *dhyāna)* et une de la même terre que le *dhyāna* dont elle est le fruit, donc du deuxième *dhyāna.* De même quatre pensées, cinq pensées, fruits du troisième et du quatrième *dhyāna.* La pensée de création, fruit d'un certain *dhyāna,* est de la terre de ce *dhyāna* ou d'une terre inférieure.

**50** b. Elles ne naissent pas d'un *dhyāna* inférieur. [2]

La pensée de *dhyāna* d'une terre inférieure ne produit pas une pensée de création (c'est-à-dire un fruit de *dhyāna)* d'une terre supérieure, parce que sa force est trop petite.

La création — c'est-à-dire l'être magique — d'un domaine inférieur, mais qui est le fruit du deuxième *dhyāna,* l'emporte, au point de vue de l'allée et venue *(gamana ?),* sur la création, d'un domaine supérieur, qui est le fruit du premier *dhyāna* [3]. — De même pour les *dhyānas* suivants.

**50** c. On les obtient comme le *dhyāna.* [4]

1. C'est-à-dire, pensée du domaine du Kāmadhātu et par laquelle on crée un *rūpa* du Kāmadhātu, pensée du domaine du premier *dhyāna* et par laquelle on crée un *rūpa* du premier *dhyāna.* — vii. 51 a-b.

2. goṅ ma las skyes min = « Elles ne naissent pas d'une terre supérieure ». — Paramārtha : « Pas supérieur », Bhāṣya : « La pensée de création d'une terre supérieure n'est pas le fruit d'une pensée d'un *dhyāna* inférieur ». — Hiuan-tsang ne traduit pas ce pāda dans sa kārikā, mais dans le Bhāṣya : « [La pensée de création] ne s'appuie pas sur une terre inférieure ».

3. L'être magique constitué dans le Kāmadhātu par une pensée de création du deuxième *dhyāna,* bien qu'il soit du domaine du Kāmadhātu, peut se rendre dans le ciel du deuxième *dhyāna.* L'être magique constitué dans le ciel du premier *dhyāna* par une pensée de création du premier *dhyāna* n'a pas accès au ciel du deuxième *dhyāna.*

4. de rñed bsam gtan bzhin = *dhyānaval lābhaḥ.*

On obtient les *dhyānas* par détachement *(vairāgya).* En se détachant du Kāmadhātu on obtient le premier *dhyāna.* Du même coup, on « prend possession » des pensées de création dont ce *dhyāna* peut être le point d'appui.

On obtient la pensée de création, fruit du *mūladhyāna*, comme on obtient le *dhyāna*, c'est-à-dire par le détachement *(vairāgya)*. Car le fruit est obtenu en même temps que son point d'appui.

**50** c-d. Le *nirmāṇacitta* procède du *dhyāna* pur et de soi-même ; il produit les deux. [1]

Du *dhyāna* est produit son fruit, le *nirmāṇacitta*, pensée de création. Cette pensée n'aboutit pas à la sortie de contemplation *(vyutthāna)*.

Du *dhyāna* pur *(śuddhaka*, viii. 6) naît un premier *nirmāṇacitta*. Ensuite les successifs *nirmāṇacittas* naissent d'une pensée de leur espèce, c'est-à-dire du premier, du deuxième .... *nirmāṇacitta* : les *nirmāṇacittas* antérieurs dans cette série produisent donc un *nirmāṇacitta*. Le dernier *nirmāṇacitta* est suivi par *dhyāna* pur. Donc le *nirmāṇacitta* vient de deux pensées *(dhyāna* pur et *nirmāṇacitta)* et produit ces mêmes deux. A supposer que la personne qui se trouve dans le *nirmāṇacitta*, fruit du recueillement, non-défini de sa nature, ne rentre pas dans le recueillement *(dhyāna)*, elle ne sortirait pas de contemplation. [16 a] De même qu'on entre par la porte et qu'on sort par la porte.

**51** a. Une création a lieu par une pensée de sa terre. [2]

1. de ni / dag daṅ raṅ las de las gñis.

Y a-t-il sortie de contemplation *(vyutthāna)* à l'issue du *nirmāṇacitta*, oui ou non ? — Non. — 50 c-d. Il procède du *dhyāna* pur et de soi-même ; il est suivi par les deux. — Au *śuddhaka dhyāna* succède l'Abhijñā de création. A l'Abhijñā de création succède le *nirmāṇacitta*, fruit de l'Abhijñā. A ce *nirmāṇacitta* succèdent d'innombrables *nirmāṇacittas*, qui ne naissent pas d'un autre *citta*. Enfin au dernier *nirmāṇacitta* succède l'Abhijñā de création. A celle-ci succède le *śuddhaka dhyāna* ou bien le *nirmāṇacitta*. — Comment cela ? — Si l'homme qui se trouve dans le *samādhiphala (samādhiphalasthitasya = nirmāṇacittasthitasya)* ne rentrait pas dans le *mūladhyāna*, il n'y aurait pas sortie *(vyutthāna)* du *samādhiphala*.

La Vyākhyā fournit un passage du Bhāṣya : « Le *nirmāṇacitta* vient du *śuddhakadhyāna* », à savoir le premier *nirmāṇacitta* qui naisse lorsque l'ascète réalise le *nirmāṇacitta* ; « et aussi du *nirmāṇacitta* », à savoir le deuxième *nirmāṇacitta*, etc., lorsque le *nirmāṇacitta* continue.

2. raṅ gi sa pas sprul par byed = *svabhūmikena nirmāṇam*.

Toutes les choses créées *(nirmita)* sont créées par une pensée de leur terre. Car une pensée de création d'une certaine terre ne produit pas une création appartenant à une autre terre.

**51** b. Mais le discours a lieu aussi par une pensée d'une terre inférieure. [1]

Le discours proféré par un être magique *(nirmita)* dépend aussi, dans certain cas, d'une pensée d'une terre inférieure.

Le discours proféré par un être magique du Kāmadhātu ou du premier *dhyāna* a lieu en vertu d'une pensée de la terre de cet être créé. Mais l'être magique d'une terre supérieure, du deuxième *dhyāna*, etc., parle en vertu d'une pensée du premier *dhyāna* : car dans les terres supérieures n'existe pas une pensée munie de *vitarka* et de *vicāra* (ii. 33, p. 174) et capable de produire *vijñāpti* (iv. 7 d).

**51** c. Avec le créateur, sauf le cas du Maître. [2]

Lorsque le *nirmātar*, la personne qui produit des êtres magiques *(nirmita)*, produit un nombre d'êtres magiques, tous parlent lorsque leur créateur parle, parce que la *vāgvijñāpti* (iv. 3 d), ou acte vocal, est commune à tous. C'est pourquoi la stance dit : « Quand un parle, à savoir le créateur, tous les êtres créés parlent ; quand un reste silencieux, tous restent silencieux ». [3]

Cette règle ne vise pas le Bouddha, car il possède une parfaite maîtrise en recueillement : à son gré, les êtres magiques parlent les

1. smar ḥjug pa ni ḥog mas kyaṅ = *bhāṣaṇaṃ tv adhareṇa ca* / (cité Vyākhyā, ii. 71 b).

2. ston miṅ sprul pa po daṅ bcas

3. Cette stance est commentée Vyākhyā, i. p. 27 (Petrograd, 1918). — Voir Divya, 166, de près apparenté au Kośa : *yaṃ khalu śrāvako nirmitam abhinirmimīte yadi śrāvako bhāṣate nirmito 'pi bhāṣate / śrāvake tūṣṇībhūte nirmito 'pi tūṣṇībhavati / ekasya bhāṣamāṇasya sarve bhāṣanti nirmitāḥ / ekasya tūṣṇībhūtasya sarve tūṣṇībhavanti te// bhagavān nirmitaṃ praśnaṃ pṛcchati bhagavān vyākaroti* (Lire plutôt : *bhagavantaṃ nirmitaḥ praśnaṃ pṛcchati / bhagavān vyākaroti / nirmitaṃ bhagavān praśnaṃ pṛcchati / nirmito vyākaroti*). — Comparer Dīgha, ii. 212. — Madhyamaka, xvii. 31-32.

Sur les *nirmitas*, Kāraṇaprajñāpti, xi, Madhyamakavṛtti, p. 45.

uns après les autres ; ils interrogent et le Bouddha répond ; le Bouddha interroge et ils répondent.

Mais, dira-t-on, lorsque naît la pensée qui produit la voix, la pensée de création *(nirmāṇacitta)* n'existe plus : donc à ce moment l'être magique n'existe pas ; comment donc l'être magique parlera-t-il ?

**51**[d]. L'être magique parle, parce que le créateur met en mouvement la parole par une autre pensée, après avoir ' protégé ' l'être magique.

Par la force d'une pensée antérieure à l'entrée en contemplation et à la création, le créateur ' protège ' *(adhitiṣṭhati)* l'être magique : « Puisse-t-il durer ! » Au moyen d'une autre pensée, il le fait parler. Donc, bien que l'être magique parle, les deux pensées, celle qui crée et celle qui fait parler, ne sont pas simultanées, et toutefois l'action vocale a lieu avec l'être magique pour support. [16 b]

**52** a. L'*adhiṣṭhāna* continue après la mort.[2]

1. byin gyis brlabs nas gzhan ḥjug phyir = *adhiṣṭhāyānyavartanāt* //

2. śi ba la yaṅ byin brlab yod

a. Nous avons rencontré plusieurs fois *adhiṣṭhāna*, *adhitiṣṭhati*, dans le sens de « faire durer » *(ādhiṣṭhānikī ṛddhi*, iii. 9 ; ci-dessous p. 120 n. 1 ; ii. p. 120, *āyuḥsaṃskārān adhitiṣṭhati (sthāpayati)* = *adhiṣṭhānavaśitā ;* vii. p. 83 *adhiṣṭhānaprabhāva.*

b. Nombreux emplois dans un sens peu ou non technique, par exemple Bodhicaryāvatāra, ii. 45 : « Le pécheur est *adhiṣṭhita (= ātmasātkṛta)* par les messagers de Yama » ; Mahāvastu, iii. 376 ; Śikṣāsamuccaya, 314 : « Ils sont possédés *(adhiṣṭhita)* par Māra les êtres qui n'entendent pas parler du Bodhisattva ». — Śikṣāsamuccaya 356 : « Toutes les bonnes actions sont présidées *(adhiṣṭhita)* par la diligence » ; ibid. 285 : « Le Bodhisattva fait que ses dispositions *(āśaya)* sont bien gardées, purifiées, prises en main *(svadhiṣṭhita)* » ; Saṃyutta, v. 278 : *suggahīta svadhiṭṭhita ;* Saṃyutta, iii. 10, 135 *(adhiṭṭhānābhiniveśa* des passions dans la pensée).

c. *adhitiṣṭhati* = « Exercer une certaine action sur une chose, une personne, soi-même, au moyen de l'*adhimokṣa*, « volonté », appliquée à cette chose, etc. »

Ce sens général est spécialisé, dans le Kośa, dans le sens de « faire durer » ; [dans la nomenclature du Paṭisambhidāmagga, ii. 207, il vise les miracles de multiplication, etc. ; ii. 207 ; voir encore Atthasālinī, trad. p. 121 et Compendium]. Mais c'est par le *rūpādhiṣṭhānabala* (Śikṣāsamuccaya, 330, 11) que les fleurs vont se placer autour de la tête de Dīpaṃkara (Divya, 251, 1) ; c'est par l'*adhiṣṭhāna (= ānubhāva)* que les Bouddhas convertissent, Bodhicaryāvatāra, i. 5.

d. Burnouf a traduit « bénédiction », d'après *byin kyi rlabs.* — C'est, dit-il,

Ce n'est pas seulement pour la durée de sa propre vie que le créateur est capable de ' protéger ' une chose de telle manière qu'elle dure ; sa ' protection ' peut faire aussi que la chose dure jusqu'après sa mort.

C'est ainsi que, par sa protection *(adhiṣṭhāna* ou *adhimokṣa,* résolution), Kāśyapa le Grand a fait que ses os dureront jusqu'à l'avénement du Bhagavat Maitreya. [1]

**52** a. Non pas, à l'endroit de ce qui n'est pas dur. [2]

C'est seulement la chose dure qui est susceptible d'être ' protégée ', pour une longue durée. C'est pourquoi Kāśyapa le Grand ne ' protège ' pas sa chair.

**52** b. D'autres maîtres disent : non. [3]

Le corps protégé par la force de la ' résolution ' *(adhimokṣa)* n'est pas capable de durer au delà de la mort. Si les os de Kāśyapa durent, c'est par la protection *(adhiṣṭhāna)* des dieux. [4]

par la bénédiction du Thera que voyage un personnage du Thūpavaṃsa ; c'est par la bénédiction des Bouddhas que les Bodhisattvas forment le vœu de devenir des Bouddhas. (Voir les deux *adhiṣṭhānas,* dont le second est une consécration *(abhiṣeka),* de Laṅkāvatāra, Nanjio, p. 100). On sait que la huitième *bhūmi* est l'*adhiṣṭhānabhūmi* (grande varité d'équivalents chinois) : cette *bhūmi* est ainsi nommée parce qu'elle ne peut être ébranlée *(parāvikopanatvāt).*

e. On aimerait à comparer Gītā, iv. 6 : *prakṛtiṃ svām adhiṣṭhāya saṃbhavāmy ātmamāyayā,* et Lotus, xv. 3 : *ātmānam adhiṣṭhahāmi sarvāṃś ca sattvān .... nirvāṇabhūmiṃ cupadarśayāmi .... na cāpi nirvāmy ahu tasmi kāle.*

1. Divya, 61. — *maitreyaḥ ... kāśyapasya bhikṣor avikopitam asthisaṃghātaṃ dakṣiṇena pāṇinā gṛhītvā ....* — Sur toutes les légendes relatives à Kāśyapa, Przyluski, J. As. 1914, ii. 524, et Açoka, 169, 331 ; Fa-hien, chap. xxxiii.

On examine, Kośa, iii. 9 d, pourquoi le Bodhisattva naît de la matrice, et non pas par une naissance « apparitionnelle ». C'est afin de pouvoir laisser des reliques, car le corps des êtres apparitionnels disparaît à leur mort. — Cette explication est donnée par les docteurs qui nient l'*ādhiṣṭhānikī ṛddhi* de Bhagavat.

2. mi brtan la med

3. gzhan dag min

4. Rêves provoqués par l'*adhiṣṭhāna* des dieux, Vinītadeva ad Nyāyabindu, p. 47 (trad. tib. dans Bibl. Indica).

**52** c-d. Au début, l'ascète crée une seule création par de nombreuses pensées de création ; le contraire, quand la pratique est purifiée. [1]

Les débutants, ou Ādikārmikas, au moyen de nombreuses pensées de création, produisent un seul être magique ; plus tard, lorsque la pratique *(abhyāsa)* est complète, l'ascète produit à son gré, au moyen d'une seule pensée de création, beaucoup ou peu de créations.

**53** a-b. Produite par *bhāvanā*, non définie ; innée, triple. [2]

La pensée de création, lorsqu'elle est acquise par *bhāvanā* (c'est-à-dire lorsqu'elle est fruit de *dhyāna*, d'Abhijñā), est non définie *(avyākṛta)* : le fruit d'Abhijñā est en effet une des espèces de non défini (ii. 71 b). Mais, lorsqu'elle est innée *(upapattija)*, elle est bonne, mauvaise, non-définie : par exemple les dieux, les nāgas, etc., créent en vue de secourir ou de nuire.

Sont susceptibles d'être créés, parmi les dix *āyatanas* ' matériels ' *(rūpin)*, neuf *āyatanas* à l'exclusion du son, à savoir l'œil, le visible, l'oreille, l'organe de l'odorat, etc. [3]

Mais, dira-t-on, si neuf *āyatanas* sont susceptibles d'être créés, il peut donc y avoir création d'organes *(indriya)* : il peut donc y avoir apparition *(prādurbhāva)* d'un être *(sattva)* nouveau, car les organes sont du *rūpa* (couleur-figure) qui est ' appartenant aux êtres vivants '.

L'organe n'est pas susceptible d'être créé. On peut cependant dire sans inexactitude que « la création est de neuf *āyatanas* » *(navāyatanika)*, car la création — qu'il s'agisse de la transformation du

1. dań por du mas gcig yin te / byań bar gyur nas bzlog pa ḥo. — Commentaire Aṅguttara, i. 209.

2. bsgom las skyes pa luń ma bstan / skye ba las skyes rnam gsum mo = *avyākṛtaṃ bhāvanajaṃ trividhaṃ tūpapattijaṃ* /

3. Ne sont pas susceptibles d'être créés le *manaāyatana* et le *dharmāyatana*, parce que l'être magique *(nirmita)* est dépourvu de pensée, ainsi qu'il résulte du Śāstra : *nirmitaḥ acintiko vaktavyaḥ* / ... *nirmātuś cittavaśena vartate* (Vyākhyā). Ce Śāstra est le Kāraṇaprajñāptiśāstra, analysé dans Cosmologie bouddhique, p. 340-341.

4. *sattvasaṃkhyāta*, *sattvākhya*, i. 10 b. — Il a été dit ci-dessus, p. 114, que la « création » consistait en *āyatanas* externes.

corps du créateur ou de la création d'un corps distinct — consiste en quatre *āyatanas*, *rūpa*, *gandha*, *rasa*, *spraṣṭavya*, et n'existe pas indépendamment *(avinirbhūta, avinirbhāgena avasthita)* des cinq organes [17 a].

[18 b 9][1] La *ṛddhi* est, avons-nous dit, de deux espèces : produite par *bhāvanā* (ou *dhyāna)*, innée[2]. Elle est encore de trois autres espèces :

**53** c-d. La *ṛddhi* est aussi produite par formules, plantes, actes ; en tout de cinq espèces.[3]

Elle est donc *bhāvanāja*, *upapattilābhika*, *vidyākṛta* ou *mantrakṛta*, *oṣadhikṛta*[4], *karmaja*[5]. Exemples de la cinquième espèce, la *ṛddhi* de Māndhātar, etc., la *ṛddhi* des êtres de l'existence intermédiaire (iii. 14 d). [19 a 2]

[17 a 1] L'œil divin et l'oreille divine sont-ils appelés ' divins ' au sens propre, parce qu'ils sont de la nature des organes des dieux ; ou bien par figure, parce qu'ils sont comme s'ils étaient divins *(divye iva)* ? — Ils sont ' comme divins ' dans les cas des Bodhisattvas, des Cakravartins, des Gṛhapatiratnas[6]. Quand ils sont divins au sens propre :[7]

1. Hiuan-tsang met la kārikā 54 avant la kārikā 53 c-d.

2. *upapattilābhikā*. — La *ṛddhi* que certains êtres possèdent parce qu'ils appartiennent à une certaine catégorie d'êtres.

Exemples de *ṛddhi* innée, Mahāvagga, i. 15, 2, vi. 15, 8, Culla vii. 1, 4 ; 2, 1. — On peut croire que les quatre *iddhis* (beauté, longue vie, absence de maladie et bonne digestion, popularité) du roi du Mahāsudassanasutta ont quelque chose de surnaturel ; mais quand Ajātasattu se promet de détruire les Vajjyas, si grande que soit leur *iddhi*, si grand que soit leur *ānubhāva* (Mahāparinibbāna), le sens de ces expressions reste douteux. Son ministre Vassakāra est sans doute un bon magicien.

3. rdzu ḥphrul gsaṅ sṅags sman dag daṅ / las las skyes daṅ rnam pa lṅa

4. *ṛddhi* produite par « magie », par la force des formules ou des herbes.

5. Par exemple, la *ṛddhi* que certains hommes possèdent de naissance, tel Māndhātār, non parce qu'ils sont hommes, mais en raison de certains actes ; diffère donc de la *ṛddhi* innée (voir ci-dessous, 126, n. 3).

6. Ces personnes possèdent l'œil et l'oreille ' nés de l'acte '.

7. Hiuan-tsang : « Que désignent les expressions « œil divin », « oreille divine » ?

**54** a-b. L œil divin et l'oreille divine sont du « *rupa* pur » du domaine des *dhyānas.* [1]

En raison d'un exercice préparatoire *(prayoga)* consistant dans la méditation *(bhāvanā)* de la lumière et du son *(āloka, śabda)* — l'ascète prenant point d'appui sur les *dhyānas* — dans l'œil et l'oreille de l'ascète — œil et oreille qui sont de Kāmadhātu — se trouve attiré (ii. 10 a, p. 121) un « *rūpa* pur » *(rūpaprasāda)*, une matière dérivée des grands éléments *(bhautika)*, de la terre du *dhyāna* qui a été pris pour point d'appui, subtile et excellente. Ce *rūpa* constitue œil et oreille ; il voit et entend ; il constitue ce qu'on appelle l'œil divin, l'oreille divine. Naissant en raison d'une matière *(rūpa)* de la terre des *dhyānas*, les organes sont divins au sens propre du mot.

**54** c-d. Ils sont toujours actifs, non déficients *(avikala)* ; ils portent sur le lointain, le subtil, etc. [2]

L'œil divin et l'oreille divine de cette catégorie, obtenus par *bhāvanā* [3], [17 b] ne sont jamais *tatsabhāga* (i. 42), étant toujours accompagnés de la connaissance visuelle ou auditive. Ils ne sont jamais déficients ; car ils vont par paires, car ils sont en bon état *(kāṇavibhrāntābhāvāt ; vibhrānta = kekara*, atteint de strabisme), comme sont les organes des êtres nés dans le Rūpadhātu. Ils saisissent ce qui est offusqué *(antarita)*, subtil, lointain, etc. Sur ce point, il y a une stance : « L'œil de chair *(māṃsacakṣus)* ne voit pas le *rūpa* lointain, offusqué, subtil ; il ne voit pas dans toutes les directions

S'il s'agit de *prajñā*, connaissance, l'expression « œil », « oreille », est impropre. S'il s'agit d'organes matériels *(rūpīndriya)* comment des organes sont-ils des Abhijñās ? » — La kārikā dit : « L'œil divin et l'oreille divine sont du *rūpa* pur... ».

1. Iha yi mig daṅ rna ba yin / bsam gtan sa paḥi gzugs daṅ ba

Le « *rūpa* pur », *gzugs daṅ ba*, est le *rūpaprasāda*, Kośa, i. 9 c ; les organes sont *bhautika*, « matière dérivée », i. trad. p. 65.

Comparer Kathāvatthu, iii. 7-8.

2. rtag tu sten bcas ma thsaṅ med / thag riṅ phra sogs spyod yul can = [*sabhāgāvikale nityam dūrasūkṣmādigocare* //]

3. Par opposition à l'œil divin qui est inné chez les dieux.

L'œil divin des dieux est souillé de onze *apakṣālas*, iii. 14 a ; voir vii. 55 d.

*(sarvatas ca na paśyati)*. L'œil divin, le contraire »[1]. [17 b 5] [11 b 9] [2] Lorsqu'on voit les *rūpas* au moyen de l'œil divin, les objets de la vision sont-ils proches ou éloignés ? — Les objets sont proches ou éloignés d'après la personne et d'après l'œil. Les Mahāśrāvakas, les Pratyekabuddhas et les Bouddhas Bhagavats, désirant voir, s'ils ne font pas effort, voient respectivement un Sāhasra, un Dvisāhasra, un Trisāhasra (iii. 73). S'ils font effort,

**55** a-b. L'Arhat, le Rhinocéros et le Maître voient un Dvisāhasra, un Trisāhasra, des univers infinis. [3]

Le Mahāśrāvaka, désirant voir par l'œil divin, faisant grand effort, voit un *dvisāhasra madhyama lokadhātu* [4]. Le Pratyekabuddha voit un *trisāhasra mahāsāhasra lokadhātu*. Le Bouddha Bhagavat voit l'*asaṃkhya lokadhātu* : il voit suivant son désir. — Pourquoi ? — Comme son savoir *(jñāna)* porte sur les *dharmas*, de même son œil divin porte sur les *rūpas*. [12 a 6]

Est-ce la *ṛddhi* seule qui peut être innée ? D'autres pouvoirs surnaturels peuvent-ils être innés ?

**55** c. Les autres aussi sont innés. [5]

1. D'après Hiuan-tsang : « L'œil divin voit sans omission » — Il voit dans toutes les directions, devant, derrière *(pṛṣṭhatas)*, de coté *(pārśvatas)*, de jour, de nuit, dans la lumière, dans l'obscurité (voir i. p. 52).

2. Dans la version de Hiuan-tsang, la kārikā 55 a-b est placée après la kārikā 43. Et le Bhāṣya est modifié : « En ce qui concerne l'activité des cinq Abhijñās, large ou étroite, dans les univers *(lokadhātu)* qui sont leur domaine [12 a], tous les Āryas ne sont pas pareils. Les Śrāvakas, les Pratyekas et les Bouddhas, lorsqu'ils ne font pas acte extrême d'attention, produisent l'activité de leur maîtrise en déplacement *(gamana)* et en création *(nirmāṇa)*, les premiers dans un Mahāsāhasra, les deuxièmes dans un Dvisāhasra, les troisièmes dans un Trisāhasra. Lorsqu'ils font acte extrême d'attention, dans un Dvisāhasra, dans un Trisāhasra, dans des univers infinis ».

3. dgra bcom bse ru ston rnams kyis / stoṅ gñis gsum daṅ graṅs med mthoṅ = *dvitrisāhasrikāsaṃkhyadṛg arhatkhaḍgadaiśikaḥ* / — Cité dans un commentaire de la Nāmasaṃgīti (ad vi. 18, *asaṅgadṛk*).

4. Sur les « chiliocosmes », iii. 73.

5. gzhan yaṅ skye bas thob = [*aupapattikam apy anyat*]
Les dieux du Kāma et les Anāgāmins dans le Rūpadhātu possèdent, par le fait

Quatre pouvoirs, ouïe divine, œil divin, souvenir des anciennes existences, connaissance de la pensée d'autrui, sont aussi innés. Mais les pouvoirs innés ne portent pas le nom d'Abhijñā.

**55** c-d. L'œil divin, quand il est inné, ne voit pas l'être intermédiaire.[1]

Il n'est pas capable de voir la couleur et la figure des êtres intermédiaires qui ne sont vus que par l'œil divin d'Abhijñā. Pour le reste, l'œil divin inné est pareil à l'œil divin d'Abhijñā.

**56** a. Cette connaissance de la pensée d'autrui est de trois sortes.[2]

« Cette » connaissance, c'est-à-dire la connaissance de la pensée d'autrui quand elle est innée. — De trois sortes : bonne, mauvaise, non-définie.

**56** b. Aussi quand elle est produite par réflexion, par formules.[3]

La connaissance de la pensée d'autrui est bonne, mauvaise, non définie, quand elle est produite par réflexion, *tarka*, par formules, *mantra*. Un homme, par l'étude de l'*īkṣaṇikaśāstra*[4], est capable d'interpréter les signes : sa connaissance de la pensée d'autrui est produite par réflexion ; de même on peut connaître la pensée d'autrui par les formules. — Au contraire, produite par *bhāvanā* ou *dhyāna*, cette connaissance est seulement bonne.[5]

Le *paracittajñāna* et le *pūrvanivāsānusmṛtijñāna* — connais-

de leur naissance, ces quatre pouvoirs. — Ces pouvoirs manquent dans l'Ārūpyadhātu : *rūpābhāvād dṛṣṭir (?)* [= *ṛddhir*] *gamanaṃ nirmāṇaṃ ca nāsti nāpi divyaṃ śrotraṃ cakṣuś cāsti / paracittajñānam api nāsti svaparasaṃtānaparicchedābhāvāt* (Détail intéressant) / *pūrvanivāsānusmṛtir api nāsti / kāmarūpāvacarasattvavat tādṛśasyātmabhāvasyāsamudāgamāt / atha vā sarvā apy abhijñā na santi.*

1. des ni / srid pa bar ma mi mthoṇ ño.
Ceci est expliqué iii. 14 a ; ci-dessus p. 123 n. 3.
2. sems śes de ni rnam gsum daṅ
3. rtog daṅ rig sṅags byas pa ḥaṅ
4. Le traité des *īkṣaṇikas* (Manu, ix. 258, etc.). — Ci-dessus p. 112, n. 1.
5. Atthasālinī, 91.

sance de la pensée d'autrui, souvenir des anciennes existences — sont innés chez les êtres infernaux. Par ces deux *jñānas*

**56** c. Les êtres infernaux tout d'abord connaissent. [1]

Dès leur naissance et aussi longtemps qu'ils ne sont pas écrasés par la souffrance, ils connaissent la pensée d'autrui et se souviennent de leurs anciennes existences (Voir iv. 80 d).

Les êtres qui se trouvent dans les autres destinées où le *paracittajñāna* et le *pūrvanivāsānusmṛtijñāna* sont innés, connaissent toujours parce que la souffrance ne les accable pas.

**56** d. Chez les hommes, non inné. [2]

Chez les hommes, les cinq pouvoirs, *ṛddhi*, etc., décrits ci-dessus, ne sont pas innés.

S'il en est ainsi, comment certains hommes, les Bodhisattvas, possèdent-ils naturellement le souvenir des existences antérieures ? — Le souvenir des existences qu'ils possèdent par nature *(prakṛtijātismaratā)* n'est pas chez eux « inné », c'est-à-dire obtenu par le fait d'une naissance humaine [3] ; il résulte de certains actes *(karmaviśeṣaja)*. — Comment cela ? — Le *pūrvanivāsānusmṛtijñāna* est de trois espèces : fruit de méditation *(bhāvanā)* (l'Abhijñā décrite ci-dessus), inné (dieux), réalisé par l'acte (Bodhisattvas).

---

1. dmyal ba pas ni daṅ po śes
2. mi la skye bas thob pa med = *nṛṇāṃ notpattilābhikam.*

Les cinq pouvoirs *(ṛddhyādika)* sont, pour les hommes, ou *vairāgyalābhika* (= *abhijñāphala*) ou *tarkavidyauṣadhakarmakṛta*, non pas *upapattilābhika*.

3. *upapattilābhikaṃ hi nāma yad upapattikāla eva sarveṣāṃ nisargato labhyate / na tu yat kasya cid evopapattikālād ūrdhvam / yathā pakṣiṇām ākāśagamanam.*

# CHAPITRE VIII

## Les Recueillements

Nous avons étudié *(kṛto nirdeśaḥ)* les qualités ou biens spirituels *(guṇa)* qui consistent en savoir *(jñāna)* — *praṇidhijñāna, abhijñās*, etc. — dans leur relation avec les dix savoirs. Il faut maintenant étudier les qualités d'une nature différente, *samādhis*, etc. [1] Nous parlerons d'abord de leurs points d'appui *(āśraya)* — c'est-à-dire des états mentaux grâce auxquels elles se produisent. Ces points d'appui sont les recueillements ou concentrations *(samāpatti)*[2]. Parmi ceux-ci, nous étudierons d'abord les *dhyānas*.

**1.** Les *dhyānas* sont au nombre de quatre ; chacun de ces quatre est double : les *dhyānas*-naissances ont été définis. Les *dhyānas*-concentrations sont application de bonnes pensées sur un seul objet ; avec leurs concomitants, cinq *skandhas*. [3]

Comme ils sont, à la différence des *ārūpyas*, « recueillements immatériels », le point d'appui de toutes les qualités, soit communes *(sādhāraṇa)*, soit spéciales, soit pures *(anāsrava)*, soit impures, nous étudions d'abord les *dhyānas*.

1. Vyākhyā : *anyasvabhāvānāṃ tu* [*guṇānāṃ*] *samādhyādīnaṃ kartavyo* [*nirdeśaḥ*]. — On préférerait : « *apramāṇas*, etc. » (viii. 29-37).

2. Hiuan-tsang a *ting*. — Je lis *samāpatti* et non pas *samādhi* d'après viii. 23, où on trouvera quelques notes sur *samāpatti-samādhi*.

3. bsam gtan dag ni rnam gñis bzhi / der skye ba dag rab tu bśad / sñoms ḥjug dge ba rtse gcig pa / rjes ḥbraṅ bcas na phuṅ po lña = *dvidhā dhyānāni catvāri* [*tatroktā upapattayaḥ / samāpattiḥ śubhaikāgryaṃ sānugā skandhapañcakam* //]

La kārikā a bien *samāpattiḥ śubhaikāgryam ;* mais le Sūtra parle de *samādhi*. — Sur le sommaire traditionnel du Chapitre viii et sur *samāpatti-samādhi*, ci-dessous viii. 23, note.

Il y a quatre *dhyānas*, le premier, le deuxième, le troisième et le quatrième.

Chacun de ces quatre *dhyānas* est de deux sortes, ou bien *samāpatti*, recueillement ou concentration : c'est le *dhyāna*-cause *(kāraṇadhyāna)* ; ou bien *upapatti*, existence : c'est le *dhyāna*-effet *(kāryadhyāna)*.[1] Les *dhyānas*-existences *(upapattidhyāna)* [1 b] ont été définis dans le troisième chapitre de ce livre *(lokanirdeśa)* : on a vu que les trois premiers sont triples et que le quatrième est octuple[2] (iii. 2).

Le *samāpattidhyāna*, en général *(abhedena)*, est défini comme application de bonnes pensées sur un seul objet *(śubhānāṃ cittānām aikāgryam)*,[3] car les *dhyānas* ont pour nature le *samādhi*, concentration (ii. p. 155). Si on considère le *samādhi* avec sa suite *(sānuga)*, le *samāpatti-dhyāna* comporte les cinq *skandhas*.[4]

Que faut-il entendre par ' application sur un seul objet ' ou *samā-*

1. Paramārtha traduit : « *dhyāna* produit par la naissance, *dhyāna* produit par la concentration ».

2. Kośa, iii. 2 c, vi. 38 a-b, 43 a-b, ii. 41 d. — Il y a trois (ou deux) étages dans le ciel du premier *dhyāna*, etc. — Sur les « existences de *dhyāna* », viii. 12, 14 a, 16 c, 19 c.

3. Pāli : *kusalacittekaggatā* (Visuddhimagga, 84 ; voir index) ; Majjhima, i. 301, Saṃyutta, v. 21, Dhammasaṅgaṇi, 11 *(cittassekaggatā)* (La traductrice signale Yogāvacara's Manual, p. xxvi) ; Mrs Rhys Davids, Psychology, 1914, 104 (références aux textes canoniques). — *samādhi* = *adhicitta*, vi. p. 225 ; membre du chemin, membre de la Bodhi, vi. 54 d, 70 ; *ṛddhipāda*, vi. 69 c-d, membre du Śaikṣa et de l'Aśaikṣa, vi. 75.

Bodhisattvabhūmi, fol. 82 b, cité viii. 27 c-28.

Sur le *samādhi* un texte très « scolastique » dans Majjhima. i. 301. — Dans le *samādhiskandha* rentrent trois membres du chemin, *samyagvyāyāma*, *samyaksmṛti*, *samyaksamādhi* ; il s'ensuit qu'on distingue : 1. le *samādhi* (= *cittassa ekaggatā*) ; 2. les *nimit'as* du *samādhi* qui sont les *smṛtyupasthānas* ; 3. les *pariṣkāras* du *samādhi* qui sont les *samyakpradhānas* ; 4. la culture *(bhāvanā)* du *samādhi* qui est la culture du *samādhi*, des *pradhānas*, des *smṛtyupasthānas* [« culture » s'entend dans le sens de *pariśuddhi*, *paripūri*].

4. Quiconque entre en *dhyāna*, c'est-à-dire quiconque possède le recueillement nommé *dhyāna*, possède nécessairement, outre les mentaux et la pensée (quatre *skandhas*), la « discipline de *dhyāna* » (iv. 2) qui est *rūpa*.

*dhi (aikāgrya)* ? Le fait que les pensées ont un seul objet *(ekālambanatā cittānām)*. [1]

Le Sautrāntika objecte. — S'il en est ainsi, ce que l'on désigne par le mot *samādhi* c'est les pensées mêmes qui ont un seul objet *(cittāny evaikālambanāni)*. Il n'y a pas lieu d'admettre une chose à part, un certain *dharma* mental nommé *samādhi*. [2]

Le Vaibhāṣika réplique. — Ce qu'on nomme *samādhi*, c'est un certain *dharma* par lequel les pensées se trouvent concentrées, appliquées à un seul objet. Les pensées concentrées ne sont pas le *samādhi*. [3]

Ici se présentent plusieurs difficultés : 1. Les pensées étant momentanées *(kṣaṇika)*, chacune d'elles porte sur un seul objet. Quel est donc le rôle du *samādhi* ? — 2. Le *samādhi*, direz-vous, fait que la deuxième pensée n'est pas distraite ou détournée *(avikṣepa)* de l'objet de la première pensée. Mais alors le *samādhi* n'exerce aucune action en ce qui concerne la première pensée que vous considérez cependant comme associée au *samādhi* [4]. — 3. Pourquoi imaginer un *samādhi* en soi ? Pourquoi ne pas admettre que les pensées se trouvent appliquées à un seul objet en raison des causes que vous assignez au *samādhi* ? [5] — 4. Enfin, vous avez défini le *samādhi* comme un *dharma* universel *(mahābhūmika*, ii. 24) : donc toutes les pensées doivent posséder ce caractère d'être concentrées *(ekāgra)*.

1. *ekālambanatā cittānām* ; c'est la définition de l'Abhidharma ; mais il faut comprendre *cittacaittānām* : « Le fait que les pensées et mentaux .... ».

2. Défini Kośa, ii. 24 d ; trad. p. 155.

3. *na cittāny eva samādhiḥ / yena tu tāny ekāgrāṇi vartante samāhitāni sa dharmaḥ samādhiḥ.* — De même le Vaiśeṣika soutient qu'une étoffe est blanche *śuklaguṇayogāt*, par conjonction avec la qualité de blanc.

4. *saṃprayukte samādhivaiyarthyam*, c'est-à-dire : *yat prathamaṃ cittaṃ samādhisaṃprayuktaṃ tasmin saṃprayukte samādhivaiyarthyam / tatra kāritraṃ samādhir na karoti dvitīye karotīti kṛtvā.*

5. Je pense que le Bhāṣya porte : *yata eva samādhis tata eva cittānām ekālambanatvaṃ kiṃ neṣyate.*

Vyākhyā : *kiṃ ca yata eva kāraṇāt samādhir ekāgratālakṣaṇo 'bhipretas tata eva kāraṇāc cittānām ekālambanatvaṃ kiṃ neṣyate / kiṃ samādhināmārthāntarabhūtenety abhiprāyaḥ.*

Le Vaibhāṣika répond à cette dernière objection : Non, en raison de la faiblesse du *samādhi*. [1]

Le Sautrāntika dit que les pensées qui portent sur un même objet *(ekāgrāṇi)* constituent le *samādhi* : le *samādhi* n'existe pas à part. Car il est dit, dans le Sūtra, que les quatre *dhyānas* sont l'*adhicittaṃ śikṣā*, la « haute discipline intellectuelle » ; [2 a] il est dit que les quatre *dhyānas* sont le *cittapariśuddhipradhāna*, l'élément capital de la purification de la pensée. [2]

Quel est le sens du mot *dhyāna* ? — [3] En raison du *dhyāna*, l'ascète est « recueilli » *(samāhita)* et capable d'*upanidhyāna* [4]. *Upanidhyai* signifie « connaître exactement », comme il est dit dans le Sūtra : « Celui qui est recueilli connaît en vérité » [5]. La racine *dhyai* est employée dans le sens d'*upanidhyāna*.

Dans l'école des Sarvāstivādins, l'*upanidhyāna* est donc, de sa

1. Toute pensée comporte *samādhi*. Mais la pensée associée *(saṃprayukta)* à un *samādhi* faible n'est pas concentrée *(ekāgra)*.

2. D'après la Vyākhyā, les deux définitions dans le même Sūtra : *adhicittaṃ śikṣā katamā / catvāri dhyānāni*.

Sur les trois *śikṣās*, Aṅguttara, i. 235 ; ii. 194. Kośa, vi. 43 c, p. 225.

De même que l'*adhiśīlaṃ śikṣā* est *śīla*, de même que l'*adhiprajñaṃ śikṣā* est *prajñā*, de même l'*adhicittaṃ śikṣā* est simplement *citta*. Or les *dhyānas* sont l'*adhicittaṃ śikṣā*, donc ils sont *citta* ; les *dhyānas*, d'ailleurs, sont *samādhi*, donc le *samādhi* est *citta*.

De même la *śīlapariśuddhi* est *śīla*, la *dṛṣṭipariśuddhi* est *dṛṣṭi*, la *vimuktipariśuddhi* est *vimukti*. (Voir Kośa, vi. 76 c, p. 297).

3. Le Sarvāstivādin répond.

4. Mahāvyutpatti, 245, 1052, 1055, *upanidhyātavya, nidhyāyati* — Kośa, i. 41 c, où la Vyākhyā explique : *saṃtīraṇam .... viṣayopanidhyānapūrvakaṃ niścayākarṣaṇam*.

5. *samāhitacitto yathābhūtaṃ prajānāti* [*yathābhūtaṃ paśyati*]. — Cette formule figure notamment dans le Sūtra des cinq *vimuktyāyatanas* cité Vyākhyā ad. i. 27 (Mahāvyutpatti, 81, Dīgha, iii. 241, Aṅguttara, iii. 21) ; Saṃyutta, iii. 13 : *samāhito bhikkhave bhikkhu yathābhūtaṃ pajānāti* ; ii. 31 : *samādhiparisaṃ yathābhūtaṃ ñāṇadassanam*, etc. Et ailleurs, Nettippakaraṇa, 66, Aṅguttara, v. 3, Visuddhimagga, 371, etc.

D'après tous ces textes, le *samādhi* est nécessaire à la connaissance exacte nécessaire au salut. Sur ce point, voir Compendium, 55, 75 ; Kośa, vi. Avant-propos p. 9, viii. 22 d.

nature, *prajñā* ; [tandis que, dans d'autres écoles, l'*upanidhyāna* est, de sa nature, *cintā*, réflexion.] [1]

Si les *dhyānas* sont, de leur nature, recueillement, *samāpatti*, faut-il donc entendre que tous les recueillements, bons, mauvais ou non-définis, sont *dhyāna* ? — Non pas. C'est seulement le recueillement muni de certaines excellences *(prakarṣayukta)* qui reçoit le nom de *dhyāna*. De même, dans le monde, c'est le soleil qu'on nomme « luminaire » *(bhāskara)*, non pas la mouche lumineuse *(khadyotaka)*.

Le *dhyāna* est en effet excellent : c'est un recueillement muni des « membres » *(aṅgasamāyukta*, viii. 10), qui va au moyen de calme *(śamatha)* et d'intellection *(vipaśyanā)* attelés au joug *(yuganaddhavāhin*, c'est-à-dire : où le calme et l'intellection sont équilibrés) [2], qui est nommé dans le Sūtra du nom de « béatitude de ce monde »

1. D'après Hiuan-tsang et les gloses de Kiokuga Saeki. — D'après Paramārtha : « D'autres maîtres disent que *ting* (= *samādhi*) est *di-hā-na*. Quel est le sens de *dhyāna* ? Par le [*ting*] on obtient de connaître, de voir, il est donc nommé *dhyāna*. Pourquoi ? Parce que la pensée qui obtient le *ting* [la pensée *samāhita*] connaît et voit en vérité. Le mot *dhyāna* signifie donc *se (cintā, cetanā)* + *liang* (mesurer). Le *se* est *prajñā*. Tel est le Siddhānta ».

2. *śamathavipaśyanābhyāṃ yuganaddhābhyāṃ ivāśvābhyāṃ ratho vahatīti yuganaddhavāhī / tadbhāvāt* ....

Tel un char avance tiré par deux cavales attelées au joug, tel le *dhyāna* attelé de *śamatha* et de *vipaśyanā*. — Dans les Ārūpyas, le calme est grand, l'intellection petite ; le contraire dans l'Anāgamya (viii. 22) ; dans les *dhyānas*, il y a équilibre.

*śamatha* = *samādhi* = recueillement, *vipaśyanā* = *prajñā*.

Les éditeurs de la Pāli Text Society (contre quelques manuscrits) lisent *yuganandha* (Paṭisambhidā, ii. 92 et sniv. ; Visuddhimagga, 149) : « Quelqu'un cultive le *vipassana* précédé par *samatha* ; ... quelqu'un cultive le *samatha* précédé par *vipassana* ... quelqu'un cultive *samatha* et *vipassana* attelés *(samathavipassanaṃ yuganandhaṃ bhāveti)* ». « Les *dharmas* attelés ensemble et qu'on nomme *samādhi* et *prajñā* ne se dépassent pas l'un l'autre .... *(samādhipaññāsaṃkhātā yuganandhadhammā aññamaññam anativattamānā ....)*. — Bodhicarya, viii. 4, Śikṣāsamuccaya, 119, Sūtrālaṃkāra, xiv. 9. — Compendium, 55, 75.

Dans le Tantrisme le *yuganaddhaka* ou *yuganaddhakrama*, c'est la non distinction du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*, du *grāhaka* et du *grāhya*, etc. (Pañcakrama, p. 46-48).

(*dṛṣṭadharmasukhavihāra*, viii. 27) et du nom de « route facile » (*sukhapratipad*, vi. 66), la route par laquelle on connaît mieux et aisément [1]. C'est donc le recueillement excellent qui est nommé *dhyāna*.

Mais, dira-t-on, si le *dhyāna* est le recueillement muni des membres, comment le recueillement souillé (*kliṣṭa*), c'est-à-dire « savoureux » ou associé à délectation (*āsvādanasaṃprayukta*, viii. 5), peut-il recevoir le nom de *dhyāna* ?

Parce qu'il est mauvais *upanidhyāna*. [2]

Mais, dira-t-on, ceci entraîne des conclusions manifestement fausses. [En effet on pratique mauvais *upanidhyāna* avec une pensée en proie au désir sensuel (*kāmarāga*) : et cet état ne peut être *dhyāna*].

Non [3]. Nous réservons le nom de *dhyāna* à l'état souillé qui ressemble (*pratirūpa*) au vrai *dhyāna* ; comme, dans le monde, on nomme *pūtibīja*, graine pourrie, non pas un caillou, etc., mais une chose qui ressemble à la graine, bien qu'incapable de germer. De même on parle d'un Bhikṣu *pārājika* (iv. 39 c-d). — Et il est parlé [dans l'Écriture] de *dhyānas* mauvais. [4]

En raison de quels caractères distingue-t-on les quatre [2 b] *dhyānas* ?

**2** a-b. Le premier est muni de *vicāra-prīti-sukha*, membres que les suivants abandonnent successivement. [5]

1. *sutarāṃ tena dhyāyanti sukhatvāt.*

2. *mithyopanidhyānād iti mithyāsaṃtīraṇād ity arthaḥ.*

3. *na / tatpratirūpa eva .... kliṣṭe dhyānam iti saṃjñāsaṃniveśaḥ / pūtibījavat.*

4. *uktāni cākuśalāni dhyānāni.* — La Vyākhyā cite le Sūtra : *sa kāmarāgaparyavasthitaḥ kāmarāgaparyavasthānam antarā kṛtvā dhyāyati pradhyāyatīti vistaraḥ.*

Sur le *dhyāna* souillé, l'histoire du moine qui se croit Srotaāpanna au premier *dhyāna*, Arhat au quatrième, mais qui en fait reste soumis au désir, Przyluski, Açoka, 390.

Trois mauvais « contemplatifs », *dhyāyin*, Kośa, v. 21 b-d, trad. p. 43 et note ; Majjhima, iii. 14.

5. dpyod daṅ dgaḥ daṅ bde daṅ ldan / yan lag sña sña spaṅ ba yin = *vicāra-*

Le premier *dhyāna* est la concentration *(aikāgrya)* munie de *vicāra-prīti-sukha* [c'est-à-dire associée à *vicāra* muni de *prīti* et *sukha*, et associée à *prīti* et à *sukha*]. — C'est dire implicitement : « munie de *vitarka* », car le *vitarka* accompagne nécessairement comme la fumée accompagne le feu : il n'arrive pas que le *vicāra* soit associé à *prīti* et à *sukha* sans être aussi associé à *vitarka*. [1]

Le deuxième, le troisième et le quatrième *dhyāna* sont caractérisés par l'abandon successif de chacun de ces trois membres ; en écartant *vicāra*, le deuxième *dhyāna* qui est muni de *prīti* et *sukha* ; en écartant ensuite *prīti*, le troisième *dhyāna* qui est muni de *sukha* ; en écartant ensuite *sukha*, le quatrième *dhyāna* auquel manquent les trois membres.

C'est ainsi que la concentration *(aikāgrya)* se divise en quatre catégories, en quatre *dhyānas*.

Nous avons décrit les *dhyānas* ; que sont les *ārūpyas* ?

**2** c. De même l'*ārūpya*, quatre *skandhas*. [2]

a. Les *ārūpyas* — c'est-à-dire les recueillements et les existences

*prītisukhavat pūrvapūrvāṅgavarjitam* // — Le sens de *vitarka*, *vicāra*, *prīti*, *sukha*, est expliqué ci-dessous.

Dans Niddesa, p. 373, un essai intéressant de classement des *dhyānas*.

1. Il y a difficulté. Comment l'auteur, en disant que le premier *dhyāna* est *vicāraprītisukhavat*, dit-il implicitement que ce *dhyāna* est aussi « avec *vitarka* » ? En effet, le *dhyānāntara* est « avec *vicāra* » et « sans *vitarka* ». — La Vyākhyā explique : *yathā dhyānāntare vicāro na prītisukhavān ity avitarko naivam ayaṃ vicāraḥ / viśeṣito hy ayaṃ vicāraḥ prītisukhasahapaṭhitaḥ / vicāraprītisukhavad iti prītisukhavatā vicāreṇa prītisukhena ca saṃprayuktaṃ prathamaṃ dhyānam ity arthaḥ.*

Vasubandhu ne dit pas *vitarkaprītisukhavat*, parce qu'il va dire que les autres *dhyānas* perdent, dans l'ordre, les membres indiqués. Si on définissait le deuxième *dhyāna* comme sans *vitarka*, le *dhyānāntara* se confondrait avec le deuxième *dhyāna*.

2. de bzhin gzugs med phuṅ po bzhi = [*tathārūpyāś catuḥskandhāḥ*]

Sur les *ārūpyas*, Majjhima, i. 2, 164, 410, ii. 261 (où les deux premiers sont ignorés), Visuddhimagga, 111, 326-340 ; Comm. du Dīgha, Dialogues, iii. p. 273 : l'*ākāsānañcāyatana* est un *dhyāna* qui a pour lieu (objet) l'infinité de l'espace ; références aux notes des Rhys Davids, ibid. p. 216.

du domaine de l'Ārūpyadhātu — pour le nombre et la nature, sont comme les *dhyānas.*

Il y a quatre *ārūpyas* et chaque *ārūpya* est double, « de naissance » et « de concentration ». Les « naissances » *(eṣām ārūpyāṇām upapattayaḥ)* ont été définies dans le troisième chapitre (iii. 3). Quant aux concentrations d'*ārūpya*, de leur nature et en général, elles sont concentration, « application de pensées bonnes à un seul objet ».

En raison de cette double similitude, la Kārikā dit que l'*ārūpya* est comme le *dhyāna.* [3 a]

b. Le *dhyāna* est accompagné des cinq *skandhas ;* l'*ārūpya* est accompagné de quatre *skandhas,* car tout *rūpa (dhyānasaṃvara, anāsravasaṃvara,* iv. 4) y manque *(anuparivartakarūpābhāvāt,* ii. 51 a-c).

**2** d. Il naît de la séparation d'avec la terre inférieure. [1]

Tous les *ārūpyas* sont concentration ; mais il y a cependant quatre *ārūpyas,* parce que la concentration qui constitue chaque *ārūpya* procède de la séparation *(viveka)* d'avec la terre inférieure.

Ce qu'on nomme *ākāśānantyāyatana,* c'est le recueillement qui procède de la séparation d'avec le quatrième *dhyāna ;* et ainsi de suite jusqu'au *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* (ou *bhavāgra)* qui procède de la séparation d'avec l'*ākiṃcanyāyatana.*

Que faut-il entendre par ' séparation ', *viveka ?* — Le chemin *(ānantarya* et *vimuktimārga)* par lequel l'ascète est délivré de la terre inférieure, parce que ce chemin lui tourne le dos *(vairāgyagamanāt tadvaimukhyagamanāt).*

1. ḥog mahi sa las dben las skyes = [*adhobhūmivivekajāḥ*]

Paramārtha traduit : « Séparation-terre-inférieure naît ». — Hiuan-tsang : « Séparation inférieure terre naître, d'où division en quatre ». — P'ou-kouang explique : « Il est quadruple parce qu'il naît de la séparation d'avec terre inférieure ». — Fa-pao : « Il est quadruple en raison de séparation d'avec naissance dans terre inférieure » : « séparation d'avec naissance » signifiant : « séparation d'avec *dharmas* souillés », ou bien : « se séparer et naître ». On naît [en haut] parce qu'on se sépare [de ce qui est en bas].

**3** a-b. Ils sont dits *vibhūtarūpasaṃjña*, ainsi que trois *sāmantakas*.[1]

Les *ārūpyas* fondamentaux *(maula)*, avec les stades préparatoires *(sāmantaka)* des trois *ārūpyas* fondamentaux supérieurs, sont définis : « qui a vaincu la notion de *rūpa* ».

Le premier *sāmantaka*, stage préparatoire de l'*ākāśānantyāyatana*, ne reçoit pas ce nom, parce qu'il a pour objet le quatrième *dhyāna* : la notion de *rūpa* ne s'y trouve pas complètement dépassée.

Les *ārūpyas* sont ainsi nommés parce qu'il ne s'y trouve pas de *rūpa* :

**3** c. Dans l'Ārūpya, pas de *rūpa*.[2]

1. ñer bsdogs gsum daṅ bcas par ni / gzugs kyi ḥdu śes bśig ces bya = *vibhūtarūpasaṃjñākhyāḥ* [*sāmantakais tribhiḥ saha ?*]

2. gzugs med pa na gzugs med do

Kośa, iii. 3, explique comment l'Ārūpyadhātu, qui ne comporte pas de places, d'étages, est cependant quadruple au point de vue du mode d'existence des dieux qui y naissent : *ārūpyadhātur asthāna upapattyā caturvidhaḥ*. — L'Abhisamayālaṃkārāloka (ad Aṣṭasāhasrikā 153, 18), après avoir cité cette définition, ajoute une ligne (empruntée à quel Śāstra ?) : *dhyānād ūrdhvaṃ sasaṃsthāno rūpeṣadbhāvo 'tha vā* (Sic Ms.) : « Ou bien, placé au dessus du monde des *dhyānas* (= Rūpadhātu), il comporte figure, car il s'y trouve un peu de Rūpa ». — La cosmologie bouddhique connaît des cieux superposés d'Ārūpya, où il y a des châteaux *(kong)* ; voir par exemple Hastings, art. Cosmology.

Kathāvatthu, viii. 8, xvi. 9. — Les Andhakas soutiennent que de la matière subtile existe dans l'Ārūpya (en raison du texte *vijñānapratyayaṃ nāmarūpam*, voir ci-dessous p. 138). — Voir Vasumitra et Bhavya.

Les Mahāsāṃghikas, Mahīśasakas, auxquels la Vibhāṣā ajoute les Vibhajyavādins, admettent l'existence du *rūpa*.

Notes de l'éditeur japonais — Commentaire du Samayabheda : Existent dans le Rūpa et l'Ārūpya les six sortes de connaissance *(ṣaḍ vijñānakāyāḥ)*. — Mais, s'il y a *rūpa* dans l'Ārūpya, pourquoi est-il nommé Ārūpyadhātu ? — Parce qu'il s'y trouve *rūpa* subtil, non pas grossier.

Vibhāṣā, 83, 16. — Quelques-uns disent que le *rūpa* existe dans l'Ārūpya, comme les Vibhajyavādins .... Les Mahāsāṃghikas pensent que, dans l'Ārūpya, il y a un *rūpa* fruit de l'acte.

Le Sāriputrābhidharma dit que, dans l'Ārūpya, il y a *rūpa*, à savoir *rūpa* faisant partie du *dharmāyatana* (Kośa, iv. trad. p. 16). Dans le Grand Véhicule on dit que, dans l'Ārūpya, il y a *rūpa* fruit du *samādhi*. — Mahādharma-

Ceci doit être démontré *(sādhyaṃ tāvad etat)*, disent d'autres Ecoles *(nikāyāntarīyāḥ)* ; car nous soutenons qu'il y a du *rūpa* dans les *ārūpyas*.

Mais alors comment les *ārūpyas* sont-ils nommés *ārūpyas ?* — On les nomme ainsi parce que le *rūpa* y est réduit *(īṣadrūpā ārūpyāḥ)*, de même qu'on nomme *āpiṅgala*, « rougeâtre », ce qui est un peu rouge *(īṣatpiṅgala)* (i. 17, p. 32).

Soit ; mais quelle sorte de *rūpa* attribuez-vous à l'Ārūpyadhātu ?

i. Si vous dites que ce *rūpa* n'est ni le corps, ni la voix, mais seulement le *rūpa* que constituent les disciplines corporelle et vocale *(kāyavāksaṃvaramātra* = le *rūpa* faisant partie du *dharmāyatana*, iv. trad. p. 16), comment ces disciplines peuvent-elles exister en l'absence de corps et de voix ? Et comment un *rūpa* dérivé des grands éléments *(bhautika)*, à savoir la discipline, pourrait-il exister en l'absence du *rūpa* primaire, en l'absence des grands éléments *(mahābhūtas)* ? [3 b]. — Si vous répondez que la discipline corporelle et vocale existe sans le concours d'un *rūpa* primaire du domaine de l'Ārūpya, de même que la discipline pure *(anāsrava)* existe sans grands éléments de même nature, c'est-à-dire purs, la réponse ne vaut pas, car la discipline pure a pour point d'appui les grands éléments, impurs, de la terre où l'Ārya est né (iv. 6).

Cette démonstration de l'absence du *rūpa* vaut non seulement pour les naissances d'Ārūpya, mais encore pour les recueillements d'Ārūpya [1], [où manque la discipline, *saṃvara*, qui est *rūpa*].

ii. Si vous attribuez aux êtres d'Ārūpyadhātu les organes matériels *(rūpīndriya)*, comment pouvez-vous dire que le *rūpa* de l'Ārūpya

bherīsūtra, i. 13, Mahānirvāṇa, 8, 16 : Quant aux dieux du Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana, les saints des deux véhicules ne peuvent savoir comment ils sont ... — Ce qu'il y a de vie *(āyus:* cheóu ming) chez les dieux Asaṃjñins seuls les Bouddhas le savent; de même pour les êtres du Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana.

1. Le Bhāṣya porte : *samāpattāv api tatpratiṣedha uktaḥ.* — Vyākhyā : « D'après d'autres, il faut comprendre : En vertu du texte : *sarvaśo rūpasaṃjñānāṃ samatikramāt*, il est établi qu'il n'y a pas non plus *rūpa* dans l'*ārūpyasamāpatti* ». — L'éditeur japonais comprend : « Parce que l'on nie qu'il y ait [*anāsrava saṃvara*] dans cette *samāpatti* ».

est subtil ? — Parce que, répondez-vous, leurs dimensions sont très petites *(parimāṇālpatvāt)* ; les êtres y sont donc de *rūpa* réduit *(īṣadrūpa)*, les êtres y sont donc « sans *rūpa* ». — Mais, à raisonner ainsi, les minuscules et invisibles animaux aquatiques [dont parle le Vinaya] seront aussi « sans *rūpa* ».

Direz-vous que le *rūpa* de l'Ārūpya est transparent *(accha*, ii. p. 130) ? — Mais les êtres intermédiaires et les êtres du Rūpadhātu possèdent aussi un *rūpa* transparent. [1]

Direz-vous que le *rūpa* de l'Ārūpya est plus transparent et mérite seul le nom de « non-*rūpa* » ? — Mais alors vous devez réserver le nom d'Ārūpya à l'étage le plus élevé de l'Ārūpya, car les corps seront d'autant plus transparents qu'est plus distingué le recueillement de l'étage auquel ils appartiennent *(samāpattivad upapattiviśeṣāt)*. [2]

En outre, le *rūpa* des existences de Rūpa (ou de *dhyāna)* ne peut être perçu par l'œil d'une terre inférieure, étant trop transparent. En quoi diffère-t-il du *rūpa* que vous attribuez à l'Ārūpya ?

Si enfin vous soutenez que le nom des deux premières sphères *(dhātu)* correspond à son objet *(anvarthasaṃjñā)* [3], mais qu'il n'en est pas de même du nom de l'Ārūpya, c'est là une affirmation gratuite.

iii. On soutient que le *rūpa* existe dans l'Ārūpya ; quatre arguments : 1. il est dit que la vie et la chaleur sont connexes *(saṃsṛṣṭa)* ; 2. il est dit que le *nāman* (les quatre *skandhas* immatériels) et le

1. *antarābhavarūpāvacarā hi vajramayeṣu api parvateṣu acchatvād asajjamānā gacchanti / teṣām ārūpyaprasaṅgāt.* — Voir iii. 14 a. — « transparent » rend mal le sens du mot *accha*. [Il s'agit d'un *rūpa* qui peut passer à travers les autres *rūpas*, une matière à la façon de l'éther].

2. Car « les existences de recueillement » *(upapatti)*, comme les « recueillements » *(samāpatti)*, sont de plus en plus bonnes.

3. On a : *kāmaguṇaprabhāvitaḥ kāmadhātuḥ / rūpaprabhāvito rūpadhātuḥ.* — Voir ii. 14, iii. 3.

4. *yac cāyuṣman koṣṭhila āyur yac coṣmakaṃ saṃsṛṣṭāv imau dharmau na visaṃsṛṣṭau.* — Sur *saṃsṛṣṭa*, vii. p. 17, et iii. 32 a-b.

Mahākoṭṭhita converse avec Sāriputta sur ce sujet, Majjhima, i. 296 (voir Kośa, ii. 45, p. 215).

*rūpa* s'appuient l'un sur l'autre comme deux bottes de roseaux [1] ; 3. il est dit que le *nāmarūpa* a pour cause le *vijñāna* [2] ; 4. il est dit que le *vijñāna* ne vient pas, ne part pas indépendamment du *rūpa*, de la sensation, de la notion, des *saṃskāras*. [3]

Ces textes [4 a] ne sont pas décisifs, car il y a lieu de les interpréter *(saṃpradhāryatvāt)* : 1. Le Sūtra dit que la vie *(āyus)* est associée à la chaleur, laquelle est *rūpa* : mais vise-t-il toute sorte de vie ou seulement la vie du domaine du Kāmadhātu ? [4] 2. Le Sūtra dit que le *nāman* et le *rūpa* s'appuient l'un sur l'autre : mais vise-t-il toutes les sphères ou seulement le Kāma et le Rūpadhātu ? 3. Le Sūtra dit : *vijñānapratyayaṃ nāmarūpam* [5] : mais ce texte en-

1. *naḍakalāpīdvayavan nāmarūpayor anyonyaniśritavacanāt.* — Mais les deux versions chinoises, ici et plus bas, lisent : *nāmarūpa-vijñānayor*, lecture confirmée par les sources pâlies.

Cependant la Vyākhyā cite le Sūtra : *tadyathāyuṣman śāriputra dve naḍakalāpyāv ākāśa ucchrite syātām / te 'nyonyaniśrite / anyonyaṃ niśritya tiṣṭheyātām / tatra kaścid ekām apanayed dvitīyā nipatet / dvitīyām apanayed ekā nipatet / evam āyuṣman śāriputra nāma ca rūpaṃ cānyonyaniśritam anyonyaṃ niśritya tiṣṭhati* .... — Même comparaison dans Saṃyutta, ii. 114 ; mais *nāmarūpa* et *vijñāna*, non pas *rūpa* et *nāman*.

2. *vijñānapratyayaṃ nāmarūpam iti vacanāt.* — Argument des Vibhajyavādins d'après Vibhāṣā, 83, 16. (Ci-dessus p. 135 n. 2).

Vyākhyā : *pratītyasamutpādasūtra uktam ārūpyaprasiddhi(?)kṣaṇe vijñānapratyayaṃ nāmarūpam iti vacanāt.*

3. *rūpopagaṃ bhikṣavo vijñānaṃ tiṣṭhati rūpālambanaṃ rūpapratiṣṭham / yaḥ kaś cid bhikṣava evaṃ vadet / aham anyatra rūpād vedanāyāḥ saṃjñāyāḥ saṃskārebhyo vijñānasya āgatiṃ vā [gatiṃ vā] cyutiṃ vopapattiṃ vā vadāmīti tasya tad vāgvastv eva syāt.* — Rédaction très voisine, Saṃyutta, iii. 53 (trad. de Warren, p. 162).

4. Vyākhyā. — La stance : *āyur uṣmā 'tha vijñānam* ... « Lorsque la vie, la chaleur et le *vijñāna* quittent le corps, il git, déserté, insensible, comme un morceau de bois » (ii. 45 a), prouve que le Sūtra vise seulement le Kāmadhātu, car 1. il n'y a pas de corps dans l'Ārūpya ; 2. dans le Rūpa, le corps existe, mais « le corps ne continue pas après la mort » : *rūpadhātau tu yady api kāyo 'sti tatra kāyanidhanam* [d'après iii. 9].

5. Il faut observer que, en ce qui concerne les êtres de naissance spontanée *(upapādukas)*, la formule est : *vijñānapratyayaṃ ṣaḍāyatanam*, car ce qu'on appelle *nāmarūpa* c'est les cinq *skandhas* qui n'ont pas encore pris l'état de *ṣaḍāyatana (aniṣpannaṣaḍāyatanāvastha)* ; or le *ṣaḍāyatana* existe dès l'origine des êtres *upapādukas*, Kośa, ii. 14, p. 132.

seigne-t-il que tout *vijñāna* — que ce soit un *vijñāna* causé par des *saṃskāras* de Kāma ou de Rūpadhātu, ou un *vijñāna* causé par des *saṃskāras* d'Ārūpyadhātu [, c'est-à-dire un *vijñāna* causé par des actes rétribués par une existence de Kāma ... ] — est cause de *nāmarūpa* ? Bien plutôt il enseigne que tout *nāmarūpa* a pour cause le *vijñāna*[1]. 4. Le Sūtra nie que le *vijñāna* vienne *(āgati)* ou parte *(gati)* indépendamment des quatre « résidences ou lieux du *vijñāna* » *(vijñānasthiti*, iii. 7), c'est-à-dire indépendamment des *rūpa, vedanā, saṃjñā* et *saṃskāras :* mais le Sūtra doit-il être compris : « indépendamment de toutes ces *sthitis* ensemble » ?

On dira que, le Sūtra s'exprimant d'une manière générale *(aviśeṣavacanāt)*, nous n'avons pas à l'interpréter *(na saṃpradhāryam etat)*, nous n'avons pas le droit de penser qu'il envisage le Kāmadhātu, etc.

Cette réponse ne vaut pas ; car à prendre le Sūtra à la lettre, on aboutit à des conséquences absurdes : 1. la vie accompagnera nécessairement la chaleur, fut-ce la chaleur externe[2] ; 2. le *rūpa* externe s'appuiera sur le *nāman ;* 3. le *rupa* externe aura pour cause le *vijñāna ;* 4. il y aura aliment en bouchées dans le Rūpa et l'Ārūpyadhātu, car le Sūtra dit, d'une manière générale, qu'il y a quatre aliments (iii. 40), de même qu'il dit d'une manière générale qu'il y a quatre « résidences du *vijñāna* » : d'où vous concluez que la « résidence *rūpa* » existe dans l'Ārūpyadhātu.

Non pas, direz-vous, car le Sūtra, tout en s'exprimant d'une manière générale sur les quatre aliments, formule des exceptions à la règle[3] : il parle d'un être « qui dépasse les dieux qui se nourrissent

1. C'est ce qui résulte du Sūtra dont nous avons la rédaction pâlie dans Dīgha ii. 63 : *vijñānaṃ ced ānanda mātuḥ kukṣiṃ nāvakrāmed api nu tan nāmarūpaṃ kalalatvāya saṃmūrchet / no bhadanta / vijñānaṃ ced ānandāvakrāmya kṣipram evāpakrāmed api nu tan nāmarūpaṃ itthatvāya prajñāyeta / no bhadanta / vijñānaṃ ced ānanda daharasya kumārasya kumārikāyā vā ucchidyeta vinaśyen na bhaved api nu tan nāmarūpaṃ vṛddhiṃ vipulatām āpadyeta / no bhadanta.*

2. *bāhyasyāpi hy uṣmaṇa āyuṣā vinābhāvo na prāpnoti.*

3. *asty asyotsargasyāpavādaḥ.*

de l'aliment-en-bouchées »[1] ; il parle d'êtres « qui se nourrissent de joie ».[2]

Fort bien, mais le Sūtra ne dit-il pas aussi, et catégoriquement, que le *rūpa* manque dans l'Ārūpya ? Il dit : 1. « Par les *ārūpyas* on sort des *rūpas* »[3] ; 2. « Ces états de délivrance tranquilles, au-delà des *rūpas*, les *ārūpyas* ... »[4] ; 3. « Il y a des existences sans *rūpa*, en passant absolument au-delà des notions de *rūpa* »[5] : or, si le *rūpa* existait dans les existences ou dans les recueillements d'Ārūpya, les êtres qui s'y trouvent auraient notion de leur *rūpa*. Le Sūtra ne dirait pas que l'ascète obtient ces existences et recueillements en passant au-delà des notions de *rūpa*.[6]

Notre adversaire répliquera que le Sūtra, dans ces divers passages, entend parler, non du *rūpa* en général, mais du *rūpa* grossier d'une terre inférieure.

Nous répliquerons que, dans cette hypothèse, 1. on devra comprendre dans le même sens le texte relatif à l'aliment-en-bouchées, lequel existera donc, subtil, dans le Rūpa et l'Ārūpyadhātu ; 2. on devra dire que l'ascète sort, par les *dhyānas*, des *rūpas*, et que les *dhyānas* appartiennent à l'Ārūpyadhātu : car les *dhyānas* sont au-delà des *rūpas* grossiers d'une terre inférieure, le Kāmadhātu ; 3. on devra dire que, par les *ārūpyas*, l'ascète sort de la sensation *(vedanā)*, etc. : car les *ārūpyas* sont au-delà de la sensation des terres inférieures ; et on devra les nommer « sans sensation », etc. — Le Sūtra ne s'exprime pas ainsi. Tenons donc pour acquis que les *ārūpyas* sont au-delà de tout *rūpa* quel qu'il soit.

Objection. — Comment les *ārūpyas* peuvent-ils être la « sortie »

1. L'Udāyisūtra (Kośa, ii. 44 d, trad. 209) dit : *bhedāc ca kāyasyātikramya devān kavaḍīkārāhārabhakṣān anyatamasmin divye manomayakāya upapadyate.*

Aṅguttara, iii. 192, comp. Dīgha, i. 34, 186.

2. *prītyāhāravacanāt.* — iii. 98.

3. *rūpāṇāṃ niḥsaraṇam ārūpyāḥ.*

4. *ye te śāntavimokṣā atikramya rūpāṇy ārūpyāḥ ...* — viii. 32.

5. Madhyama, 24, 12.

6. *rūpajātiṃ tu kṛtsnām atikrāntaḥ.*

*(niḥsaraṇa)* des *rūpas* ? Bhagavat, en effet, nie que l'existence *(bhava)* puisse être la sortie de l'existence : « Je dis qu'on ne peut sortir du *bhava* par le *bhava* » [1]. — Bhagavat s'exprime ainsi avec raison, car, d'une part, on ne peut sortir d'une certaine existence (ou mode d'existence, *bhava)* par cette même existence, et, d'autre part, par quelque existence que ce soit, on ne peut ni sortir de toutes les existences *(asarvaniḥsaraṇa)*, ni sortir définitivement d'aucune existence *(anatyantaniḥsaraṇa)*.

Enfin Bhagavat dit que, dans les *dhyānas*, il y a *rūpa, vedanā, saṃjñā, saṃskāras, vijñāna ;* que, dans les *ārūpyas*, il y a *vedanā .... vijñāna*. Si vraiment il y avait *rūpa* dans les *ārūpyas*, pourquoi Bhagavat ne dirait-il pas [5 a] qu'il s'y trouve *rūpa*, comme il fait pour les *dhyānas* ?

Donc, comme nous l'avons dit :

**3** c. Il n'y a pas de *rūpa* dans les Ārūpyas.

Des deux arguments ci-dessus exposés, il résulte qu'il n'y a pas de *rūpa* dans l'Ārūpyadhātu. Les docteurs qui soutiennent l'existence du *rūpa* dans l'Ārūpyadhātu soutiennent une thèse fausse et en contradiction avec la raison.

S'il en est ainsi, lorsqu'un être obtient une existence d'Ārūpyadhātu, sa série de *rūpa* se trouve coupée pour de nombreuses périodes cosmiques (iii. 81). Lorsqu'enfin cet être renaît dans une sphère inférieure, d'où vient son *rūpa* ? [2]

1. *nāhaṃ bhavena bhavasya niḥsaraṇaṃ vadāmi*. — Comparer Udāna, iii. 10. — *bhava* défini i. 8 c.

Voir l'avant-propos des chapitres v-vi, p. ix. — Par le premier *dhyāna* mondain, qui est un certain *bhava*, on ne peut s'élever au-dessus du premier *dhyāna ;* et ainsi de suite. Il n'y a pas de *bhava* par lequel on puisse s'échapper du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* qui est le Bhavāgra, le sommet du *bhava*. En outre, dans quelque stade supérieur d'existence que ce soit, on ne peut trouver la sortie définitive d'un stade inférieur, car la chute est toujours possible. — Donc on ne sort du *bhava* que par le Chemin qui ne fait pas partie des Dhātus, qui n'est pas *bhava*.

2. Vibhāṣā, 83, 16. — Objection des Vibhajyavādins : « S'il n'y a absolument pas

**3** d. Le *rūpa* naît de la pensée. [1]

Autrefois a été produite une cause — une certaine action, etc. — devant mûrir en *rūpa ;* la trace *(vāsanā)* de cette cause demeure dans la pensée : son efficacité arrive maintenant à maturité [2] ; le *rūpa* qui naît maintenant naît donc de la pensée.

de *rūpa* dans l'Ārūpya, les êtres qui meurent dans le Kāma et le Rūpa, et qui renaissent dans l'Ārūpya, lorsque, plus tard, ils meurent dans l'Ārūpya et renaissent en bas, leur *rūpa* a été coupé depuis 20000, 40000, 60000, 80000 *kalpas :* comment le *rūpa* est-il produit à nouveau ? Si, comme vous le supposez, le *rūpa* coupé, abandonné *(prahīṇa)*, est produit à nouveau, qui nous empêchera de dire que les *saṃskāras*, quoique coupés et abandonnés à l'obtention du Nirvāṇa, réapparaîtront plus tard ? Pour éviter ce défaut, il faut admettre que le *rūpa* existe dans l'Ārūpya ».

1. gzugs ni sems las skye bar ḥgyur.

2. Paramārtha : « Parce qu'elle est parfumée *(vāsita)* par une cause ancienne devant mûrir en *rūpa*, la pensée a l'efficace de produire maintenant le *rūpa* ».

Il semble bien que l'expression *vāsanā* (Kośa, iv. 27 d, p. 64, vii. 28 c, p. 70, 30 c, 32 d) soit étrangère au Sarvāstivāda. Quoiqu'il en soit, Saṃghabhadra ne l'emploie pas.

Saṃghabhadra, Petit traité (xxiii. 8, 80 b 3) : « Quel sens a cette expression *ārūpya ?* — Le sens que tout *rūpa* y manque. Quand on meurt [de l'Ārūpya] et qu'on naît en bas, le *rūpa* naît du *citta*. Nous constatons que, dans ce monde, des *dharmas* matériels et immatériels *(rūpin, arūpin)* se produisent en effet en dépendance réciproque : du changement de la pensée naît diversité du *rūpa ;* quand les organes matériels sont modifiés, le *vijñāna* est aussitôt différent. Donc, lorsqu'un être mourant de l'Ārūpya naît en bas, la série de pensée *(cittasaṃtati)* se trouve favorable à la production de *rūpa*, et, par sa force, le *rūpa* d'une existence inférieure est amené à la naissance. D'ailleurs il n'est pas permis de dire que le *rūpa* naît seulement de la pensée. C'est aussi en raison de la série-de-pensée-accompagnée-de-*rūpa* d'une ancienne existence : le *rūpa*, détruit depuis longtemps, est sa propre semence. Nous soutenons en effet que le *sabhāgahetu* est à la fois passé et présent (ii. 52 a, p. 256). Pour les Arhats déjà nirvāṇés, ils ont coupé sans reste la série des *skandhas ;* il ne reste aucune cause qui puisse produire la naissance de nouveaux *skandhas :* ce n'est pas là un cas auquel puisse s'appliquer l'exemple de l'être qui meurt de l'Ārūpya [et retrouve un *rūpa* nouveau]. (Voir l'argument des Vibhajyavādins, p. 141 n. 2).

Grand traité (xxiii. 6, 69 b 5) : Les *āgamas* cités par notre adversaire n'établissent pas que le *rūpa* existe dans l'Ārūpya. Son argument de raison n'a pas non plus de valeur, car, bien qu'il n'y ait pas de *rūpa* dans l'Ārūpya, un être d'Ārūpya venant à mourir et à renaître en bas, son *rūpa* vient de la pensée. Nous constatons que dans ce monde .....

Mais comment la pensée, dans l'Ārūpyadhātu, peut-elle exister sans s'appuyer sur le *rūpa* ? — Pourquoi n'existerait-elle pas sans *rūpa* ? — Parce que cela n'arrive jamais ici-bas qu'il y ait pensée sans corps. — Mais, en vertu du même raisonnement, vous devrez nier que les êtres du Rūpadhātu se passent de l'aliment-en-bouchées. D'ailleurs nous avons expliqué [1] comment la pensée, dans l'Ārūpyadhātu, a pour support le *nikāya* et le *jīvita*.

Nous avons rendu compte du nom général donné aux *ārūpyas*. Reçoivent-ils leurs différents noms, *ākāśānantyāyatana*, etc., du fait qu'ils auraient pour objet l'espace *(ākāśa)*, etc. ?

Non pas. — Les trois premiers,

**4** a-c. L'*ākāśānantya*, le *vijñānānantya*, l'*ākiṃcanya* sont nommés d'après l'exercice préparatoire. [2]

Les trois *ārūpyas* inférieurs reçoivent leur nom du fait que, dans l'exercice préparatoire *(prayoga)*, on considère l'espace, etc. [3]

**4** c-d. En raison de sa faiblesse, le recueillement qu'on nomme ni-*saṃjñā*-ni-*asaṃjñā*. [4]

1. iii. 3 c-d : *nikāyaṃ jīvitaṃ cātra niśritā cittasaṃtatiḥ ;* voir ii. 41, 45.

2. rnam śes mthaḥ yas mkhaḥ mthaḥ yas / ci yaṅ med ces bya de ltar / sbyor phyir = [*vijñānānantyam ākāśānantyam akiṃcanāhvayam*] / *tathā prayogāt.*

3. Vyākhyā : *prayogakāla ākāśādīny ālambanāni.* — Hiuan-tsang : L'ascète, dans l'exercice préparatoire, pense : « Infini l'espace » « Infini le [sextuple] *vijñāna* » « Il n'y a rien ».

Sur les *ārūpyas*, comment on les obtient, Majjhima, i. 164, Sutta 121, Visuddhimagga, 326 et suiv.

Vibhāṣā, 84, 3. — « Ce n'est pas en raison de sa nature ou en raison de son objet, mais en raison du *prayoga* que l'*ākāśānantya* reçoit son nom. Le débutant *(ādikārmika)* considère le caractère de vide du dessus du mur, de l'arbre, de la maison ; quand il a « pris » ce caractère, par *adhimukti*, il contemple le caractère de l'*ākāśa* infini ». — Dans les *ārūpyas*, l'ascète considère l'*anitya*, le *pratyaya*, etc.

Vasumitra explique comment, dans l'*ākiṃcanya* (stade préparatoire), la notion de sujet et d'objet est écartée ; voir ci-dessus 124, n. 5.

4. dman phyir ḥdu śes med / ḥdu śes med pa ḥaṅ ma yin no = *māndyāt tu nasaṃjñānāpyasaṃjñakam* //

Le quatrième *ārūpya* reçoit son nom du fait que la *saṃjñā*, « notion, idée », y est très faible. — La *saṃjñā* n'y est pas claire ou vive *(paṭu)*, mais il n'est pas complètement sans *saṃjñā*.

Sans doute,[1] on se prépare à cet *ārūpya* en considérant : « La *saṃjñā*[2] est maladie ! La *saṃjñā* est ulcère ! La *saṃjñā* est flèche ! [5 b]. L'absence de *saṃjñā (āsaṃjñika ;* comparer ii. 41 b) est hébétement *(saṃmoha) !*[3] Cela est tranquille, cela est excellent, le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana !* » — mais ce n'est pas en raison de cet exercice préparatoire que le quatrième *ārūpya* reçoit son nom. — Et pourquoi le quatrième *ārūpya* est-il conçu, par l'ascète qui se trouve dans les recueillements préparatoires, comme ni-*saṃjñā*-ni-*asaṃjñā* ?[4] — Il faut certainement répondre que c'est en raison de l'exiguité des *saṃjñās (mṛdutvāt saṃjñānām).* C'est là l'explication de son nom.

**5.** Il y a donc huit choses qui sont « recueillement fondamental » ; les sept premières sont de trois espèces : de délectation, pures *(śuddha, śuddhaka),* exemptes d'*āsrava (anāsrava) ;* la huitième est de deux espèces.

**6.** Le recueillement de délectation est associé à la soif ; le recueillement pur est du « bon » d'ordre mondain : il est l'objet de la délec-

C'est une question s'il y a *saṃjñā* dans le quatrième *ārūpya*, la sphère de « non-*saṃjñā* et non-non-*saṃjñā* ». — Aṅguttara, iv. 426 ; Kathāvatthu, xiii. 12 ; Vasumitra et Bhavya.

Le « recueillement de l'arrêt de la *saṃjñā* et de la *vedanā* » ne peut être obtenu que par un ascète entré dans cet *ārūpya* (ii. 44 d, p. 210 et iii. 6 c). On peut, de ce fait, conclure que la *saṃjñā* y existe. (Sur la pensée subtile-subtile, viii. 33 b).

1. *yady api tatrāpy evaṃ prayujyate ....*

2. Comparer Majjhima, i. 435, ii. 230 ; Aṅguttara, iv. 422, Visuddhimagga, 335. — Il s'agit des *saṃjñās* des recueillements inférieurs. — En effet on entre dans le quatrième *ārūpya* en se dégoûtant, par une méditation pratiquée dans le *sāmantaka*, du troisième *ārūpya*.

3. C'est-à-dire « cause d'hébétement » *(saṃmohakāraṇa).*

4. *kasmāt tu tais tad evaṃ gṛhyate*, c'est-à-dire, d'après la Vyākhyā : *tair iti tatsamāpattibhis tad iti naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanam evaṃ gṛhyata iti naiva saṃjñā nāsaṃjñeti gṛhyata ity arthaḥ /*

tation du premier ; le recueillement *anāsrava* est supramondain. [1]

Les quatre *dhyānas* et les quatre *ārūpyas* sont les huit recueillements fondamentaux, les huit *maulasamāpattidravyas.* [2]

Les sept premiers de ces huit peuvent être de trois sortes ; le huitième, en raison de la faiblesse de la « notion » *(saṃjñāmāndyāt)* [et par conséquent de la *vipaśyanā*, intellection, aussi], n'est jamais *anāsrava.* [3]

1. de ltar sñoms ḥjug dňos gzhiḥi rdzas / rnam pa brgyad bdun rnam pa gsum / ro myaṅ ldan daṅ dag pa daṅ / zag med brgyad pa rnam pa gñis
ro myaṅ mthsuṅs ldan sred bcas so / ḥjig rten pa yi dge ba ni / dag pa de ni des myaṅ bya / zag med ḥjig rten ḥdas pa ḥo
*[evaṃ maulasamāpattidravyam aṣṭavidhaṃ tridhā /*
*sapta] āsvādanavacchuddhānāsravāṇy [aṣṭamaṃ dvidhā //]*
*[āsvādanasaṃprayuktaṃ satṛṣṇaṃ laukikaṃ śubham /*
*śuddhaṃ tadāsvādyam idaṃ lokottaram anāsravam //]*

Nous devons ici renoncer à traduire *anāsrava* par « pur », traduction justifiée ailleurs par le synonyme *amala, nirmala.*

Vibhāṣā, 163, 11. — La *samāpatti anāsrava* est pure au sens propre du mot ; pourquoi ne pas la nommer *śuddhaka ?* .... Quelques-uns disent : Le nom est établi en raison de la différence du sens. La *samāpatti* qui est à la fois bonne *(kuśala)* et avec-*āsravas (sāsrava, laukika)*, est la première contradiction des *dharmas* souillés : on la nomme *śuddha* parce que le sens de pureté y est dominant. Le sens de *anāsrava* est dominant dans le noble Chemin.

*śuddhaka*, c'est-à-dire *kuśala sāsrava ; anāsrava*, c'est-à-dire Chemin. Mais le recueillement *kuśala sāsrava* est *samala, sakaṣāya, saviṣa, sakaṇṭaka, sāsrava, sadoṣa :* comment peut-on le nommer *śuddhaka ?* On le nomme ainsi, bien qu'il ne soit pas absolument pur, parce qu'il l'est partiellement, parce qu'il n'est pas mêlé de *kleśa ;* parce qu'il contrecarre les *kleśas ;* parce qu'il amène le recueillement *anāsrava* lequel est pur au sens vrai du mot ; parce qu'il est favorable *(anukūla)* au Chemin ; parce qu'il est l'escorte de l'*anāsrava.*

2. Hiuan-tsang : Les *maulasamāpattis. dhyānas* et *ārūpyas*, expliquées ci-dessus sont au nombre de huit ...

Paramārtha : Les *maulasamāpattis*, à considérer les *dharmas* réels (ou *dravyas)*, sont seulement huit *dravyas*, quatre *rūpasamāpattis* et quatre *ārūpyasamāpattis.*

Vyākhyā : *samāpattidravyāṇi maulānīti śākhās teṣāṃ nopanyasyanta ity abhiprāyaḥ.* — Les Śākhās ou « branches » sont les *sāmantakas* (viii. 22 a) et le *dhyānāntara*, ou les *asaṃjñisamāpatti* et *nirodhasamāpatti* [Note du traducteur].

3. C'est-à-dire, « on ne peut pas, entré dans ce huitième recueillement, méditer le Chemin ». — Vibhāṣā, 162, 11. — On ne peut pas pratiquer le Chemin dans le

La première espèce, *āsvādanasamāpatti,* est le recueillement associé à la soif *(tṛṣṇā).* La soif, comme elle s'attache et savoure, est nommée *āsvādana,* délectation [6 a]. Le recueillement associé à la soif est donc « recueillement savoureux » ou « recueillement de délectation ». [1]

Le recueillement pur *(śuddhaka)* est concentration *(samādhi)* bonne, mondaine. La concentration est bonne quand elle naît en association avec les *dharmas* blancs. non-désir *(alobha),* etc. (iv. 9 a).

Le recueillement pur est l'objet savouré par le recueillement de délectation. Aussitôt le recueillement pur disparaît, aussitôt naît le recueillement de délectation qui le savoure. L'ascète est alors sorti *(vyutthita)* du recueillement pur qu'il savoure ; mais il est recueilli *(samāpanna)* du fait du recueillement de délectation par lequel il savoure.

Le recueillement *anāsrava* est supramondain. Il ne peut être cause ou objet de la soif ; il n'est donc pas savouré.

Seuls parmi les recueillements, et à la différence des *ārūpyas,* les *dhyānas* sont munis des « membres » *(aṅga),* [parce que le calme et l'intellection, *śamatha* et *vipaśyanā,* y sont égaux, p. 157, n. 4].

Combien de membres [2] dans chaque *dhyāna ?*

Kāmadhātu, ni non plus dans le *bhavāgra.* — Voir Avant-propos de Chapitres v-vi.

1. Mahāvyutpatti, 85, 7 : *āsvādanasaṃprayuktadhyāna.*

Aṅguttara, ii. 126 : « Une personne ... entre et demeure dans le premier *dhyāna ;* elle le savoure, l'aime, y trouve délectation sensible *(taṃ assādeti taṃ nikāmeti tena ca vittiṃ āpajjati).* Si elle meurt sans en être tombée, elle renaît dans le monde des Brahmakāyikas ». De même pour les autres *dhyānas,* avec renaissance dans le ciel qui convient.

Ce texte est invoqué par les Andhakas contre le Theravādin dans Kathāvatthu, xiii. 7.

2. On trouvera dans F. Heiler, Buddhistische Versenkung, 1922, une bibliographie européenne très complète. — Les sources pâlies les plus notables sont Vibhaṅga, 257, Visuddhi, 139. Parmi les travaux européens, Burnouf, Lotus, 800, Senart, Mahāvastu, i. 552 (oublié par Heiler). Il est trop évident que les définitions canoniques, malgré les efforts des Ābhidhārmikas-Ābhidhammikas, restent obscures.

**7-8.** Cinq membres dans le premier, *vitarka, vicāra, prīti, sukha* et *samādhi ;* dans le deuxième, quatre, *saṃprasāda* et *prīti*, etc. ; dans le troisième, cinq, *upekṣā, smṛti, saṃprajñāna, sukha* et *samādhi ;* dans le dernier, quatre, *smṛti, upekṣā, aduḥkhāsukha, samādhi.* [1]

Le premier *dhyāna* — lorsqu'il est pur *(śuddhaka)* ou *anāsrava* — possède cinq membres, à savoir *vitarka, vicāra, prīti,* [6 b] *sukha* et *cittaikāgratā* (= *samādhi).* [2]

1. daṅ po la lňa rtog dpyod daṅ / dgaḥ daṅ bde daṅ tiṅ ḥdzin rnams / gñis pa la ni yan lag bzhi / rab dad daṅ ni dgaḥ la sogs / gsum pa la lňa btaṅ sñoms daṅ / dran daṅ śes bzhin bde daṅ gnas / mthaḥ na bzhi dran btaṅ sñoms daṅ / bde min sdug min tiṅ ḥdzin gnas

*[ādye pañca tarka]cāraprītisukhasamādhayaḥ / a*
*[prītyādayaḥ prasādaś ca dvitīye 'ṅgacatuṣṭayam //]*
*tṛtīye pañca tūpekṣā [smṛtir jñānaṃ sukhaṃ sthitiḥ / b*
*catvāry antye smṛtyupekṣāsukhāduḥkhasamādhayaḥ //]*

*a.* La Vyākhyā donne : *vicāraprīti°.*

*b.* A la première et à la quatrième ligne, le tibétain traduit « concentration » par *tiṅ ḥdzin*, par *gnas* à la troisième. — Paramārtha traduit partout *tchou*, et Hiuan-tsang *ting*. — Je pense ne pas me tromper en restituant *sthiti* = tchou = gnas ; cette restitution est garantie par Sūtrālaṃkāra, xvi. 25, trad. p. 188.

Dans le Bhāṣya de la première ligne, Hiuan-tsang dit : « La kārikā désigne le *tèng-tch'ê (= samādhi)* par le mot *ting* (fixité) : les mots diffèrent, le sens est le même. C'est pourquoi le Sūtra (Saṃyukta, 28, 20) dit : Le *ting (sthiti)* de la pensée, le *tèng ting (saṃsthiti)* de la pensée, c'est ce qu'on nomme le *samyak-samādhi ;* on l'appelle aussi *śubhaikāgrya* ».

Dans le Bhāṣya de la troisième ligne, Paramārtha dit : « Par *tchou (sthiti)*, il faut entendre *śubhaikāgrya*, parce que *tchou* est un autre nom de *sa-mā-dhi*. Le Sūtra dit : « Qu'est-ce que le *sa-mā-dhi ?* C'est le *tchou* (fixité) de la pensée dans objet correct *(samyagviṣaya)*, correcte condition *(avasthā)* ».

Premier Dhyāna : *vitarka, vicāra, prīti (= saumanasya*, sensation agréable de l'ordre du *manas*, « satisfaction », ii. 8 a), *sukha (= praśrabdhi*, fait partie du *saṃskāraskandha*, ii. 25, p. 157), *samādhi.*

Deuxième Dhyāna : *adhyātmasaṃprasāda (= śraddhendriya), prīti (= saumanasya), sukha (= praśrabdhi), samādhi.*

Troisième Dhyāna : *upekṣā (= saṃskāropekṣā*, ii. 25, p. 159), *smṛti, saṃprajanya, sukha* (sensation agréable, *vedanā*, ii. 7 c), *samādhi.*

Quatrième Dhyāna : *upekṣā* (sensation ni-agréable-ni-désagréable), *upekṣā-pariśuddhi (= saṃskāropekṣā), smṛtipariśuddhi, samādhi.*

2. Paramārtha ajoute ici : « Ces cinq dans recueillement capables attirer contre-carrant *praśrabdhi* ».

L'enseignement de l'Ecole est que le *samādhi*, concentration, est à la fois le *dhyāna* et un membre du *dhyāna*, tandis que les autres membres sont membres du *dhyāna* mais non pas *dhyāna* ; mais, à notre avis, il en va du *dhyāna* à cinq membres comme de l'armée à quatre membres, laquelle n'existe pas à part de ses membres. [1]

Le deuxième *dhyāna* possède quatre membres : *prīti*, etc. — c'est-à-dire *prīti*, *sukha* et *cittaikāgratā* — plus *adhyātmasaṃprasāda*.

Le troisième *dhyāna* possède cinq membres : 1. *upekṣā*, « équanimité », non pas la *vedanopekṣā*, sensation d'indifférence, mais la *saṃskāropekṣā*, la *prīti* exempte de flexion vers quelque objet que ce soit *(anābhogalakṣaṇa)* [2] ; 2. *smṛti*, c'est-à-dire : ne pas perdre de vue le *nimitta* (le motif, la raison) de cette équanimité *(upekṣānimittāsaṃpramoṣa)* [3] ; 3. *saṃprajñāna*, conscience relative à cette *smṛti* ; 4. *sukha* ; 5. *samādhi*.

Le quatrième *dhyāna* possède quatre membres : *upekṣāpariśud-*

1. *caturaṅgasenāvat*. Comparer Samantapāsādikā, i. 146 : « De même qu'on entend par « armée » les membres de l'armée et rien d'autre *(yathā senaṅgesu eva senāsammuti)*, de même on entend par Dhyāna les cinq membres et rien d'autre... Le Vibhaṅga dit : « Dhyāna, c'est *vitarka, vicāra, prītisukha, cittasya ekāgratā* » ; ... donc la *cittaikāgratā* aussi est un membre ». — De même l'Ecole enseigne que le *dharmapravicaya* est en même temps la Bodhi et un membre de la Bodhi, que la *samyagdṛṣṭi* est en même temps le Chemin et un membre du Chemin, que l'abstention de nourriture est en même temps l'Upavāsa et un membre de l'Upavāsa (iv. 29, p. 68).

2. La formule de cette *upekṣā* est donnée dans Vyākhyā, iii. 35 d : *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā naiva sumanā bhavati* [= *nānunīyate*] *na durmanā bhavati* [= *na pratihanyate*] *upekṣako bhavati* [= *nābhujati* / *kathaṃ nābhujati kiṃ pratisaṃkhyāya āhosvid apratisaṃkhyāya iti viśeṣayann āha*] *smṛtimān saṃprajānan* [= *smṛtisamprayuktayā prajñayā pratisamīkṣamāṇaḥ*]. — Comme pour la connaissance visuelle et ses objets, de même pour les cinq autres connaissances. Cette sextuple indifférence est le sextuple *sātata, satatavihāra*. — Voir vii. 32, p. 76 n. 1.

C'est le « *majjhatta* » de la pensée du Vibhaṅga ; — Visuddhimagga, 659.

Samantapāsādikā, i. 150, commentaire de *upekkhako vihāsim*.

3. C'est pour cela qu'il est dit que le Bouddha n'a jamais *apratisaṃkhyāya upekṣā*. — Comment il faut expulser la mauvaise *upekṣā* par la bonne, iii. 35 d.

*dhi* [1], *smṛtipariśuddhi*, *aduḥkhāsukhā vedanā* ou sensation d'indifférence, *samādhi*.

Cela fait donc, à considérer les noms, dix-huit membres ; mais combien ces dix-huit membres, quand on n'entre pas dans les distinctions, font-ils de choses ?

**9** a. A considérer les choses, onze membres : [2]

Onze, à savoir cinq dans le premier *dhyāna* [3] ; auxquels s'ajoutent : 1. l'*adhyātmasaṃprasāda* du deuxième *dhyāna* [4] ; 2-5. l'*upekṣā*, la *smṛti*, le *saṃprajñāna* et le *sukha* du troisième *dhyāna* ; 6. l'*aduḥkhāsukhā vedanā* du quatrième *dhyāna*. Cela fait onze choses différentes.

Il y a donc des membres du premier *dhyāna* qui ne sont pas membres du deuxième *dhyāna*. Quatre alternatives : 1. membres du premier qui ne sont pas membres du deuxième, à savoir *vitarka* et *vicāra* ; 2. membre du deuxième qui n'est pas membre du premier, à savoir l'*adhyātmasaṃprasāda* ; 3. membres communs aux deux premiers *dhyānas*, à savoir *prīti*, *sukha*, *cittaikāgratā* ; 4. membres

1. *adhobhūmikāpakṣālavigamāt*.

2. rdzas su bcu geig = *dravyato daśa caikaṃ ca*

Vibhāṣā, 80, 4. — A considérer les noms, les membres des *dhyānas* sont au nombre de dix-huit. Combien sont-ils à considérer les choses ? — Seulement onze. Dans le premier *dhyāna*, cinq noms et cinq choses. Dans le second *dhyāna*, les membres sont au nombre de quatre, mais trois sont comme dans le premier ; on ajoute l'*adhyātmasaṃprasāda*. Dans le troisième *dhyāna*, cinq membres : mais le cinquième a déjà été mentionné ; on ajoute quatre nouveaux. Dans le quatrième *dhyāna*, quatre membres ; les trois derniers ont été mentionnés ; on ajoute le premier ....

Dans les deux premiers *dhyānas*, il y a *praśrabdhisukha*, c'est-à-dire *sukha* consistant en *praśrabdhi* ; dans le troisième, il y a *vedanāsukha*, *sukha* consistant en sensation. Le *sukha* des deux premiers *dhyānas* fait partie du *saṃskāraskandha* ; le *sukha* du troisième fait partie du *vedanāskandha* .....

L'unité d'objet de la pensée *(cittaikāgrya)* est le *dhyāna* parce que le *dhyāna* a pour nature *samādhi* (c'est-à-dire *cittaikāgrya*). Le *samādhi* et les autres [*dharmas*] énumérés sont membres du *dhyāna*.

Voir Kośa, vi. trad. p. 154.

3. *pañca prathamadhyānikāni*.

4. *dvitīye 'dhyātmasaṃprasādo vardhate*.

qui n'appartiennent à aucun des deux premiers *dhyānas*, à savoir tous les autres membres.

La correspondance des membres des autres *dhyānas* s'établit d'après les mêmes principes.

Pourquoi dites-vous que le *sukha* du troisième *dhyāna* constitue une nouvelle chose, un nouveau membre ? N'y a-t-il pas *sukha* dans les deux premiers *dhyānas* ?

Parce que le *sukha* du troisième *dhyāna* est *sukhā vedanā*, sensation agréable ; tandis que,

**9** b. Dans les deux premiers *dhyānas*, par *sukha* il faut entendre *praśrabdhi*.[1]

Dans le premier et le deuxième *dhyāna*, ce qui reçoit le nom de *sukha*, c'est la *praśrabdhi* (= *karmaṇyatā*, « aptitude, bon état », ii. trad. 157) : il s'y trouve *praśrabdhisukha*, *sukha* consistant en *praśrabdhi*. Dans le troisième, il y a *sukhā vedanā*.[2]

En effet, dans les deux premiers *dhyānas*, il ne peut y avoir de *sukhendriya* (*sukhendriyāyogāt* = °*asaṃbhavāt*). — Pourquoi ? — Parce que 1. le *sukha* attribué à ces *dhyānas* ne peut être *sukha*

1. daṅ po na / śin tu sbyaṅs pa bde ba yin = *praśrabdhiḥ sukham ādyayoḥ*.

Dans Vibhaṅga, le *sukha* du premier *dhyāna* est *cetasika sukha*, *cetosaṃphassaja sukha* ; ce *sukha* est accompagné de *prīti* et est donc nommé *prītisukha* ; la *prīti* est *pāmojja* .... *attamanatā cittassa*.

Sur *praśrabdhi*, ii. 17 c, 25, p. 157, iv. 48 (*saṃskāraskandha*).

Vibhāṣā citée p. 149 n. 2.

Saṃghabhadra, xxiii. 6, 72 a 10 : Dans notre système il n'est pas dit que la *prasrabdhi* soit *sukhendriya* (= sensation agréable), il est dit que la *praśrabdhi* est cause de *sukha*, qu'elle est le membre nommé *sukha* des deux premiers *dhyānas* .... Dans l'Ecriture, ce n'est pas seulement la *sukhā vedanā* (sensation agréable) qui reçoit le nom de *sukha* ; d'autres *dharmas* reçoivent ce nom. Ainsi est-il dit qu'il y a trois *sukhas*, *prahāṇasukha*, *virāgasukha* (?), *nirodhasukha* ; ailleurs il est dit que le *sukha* est quintuple, *pravrajyāsukha*, *vivekasukha*, *śamathasukha*, *bodhisukha* (voir vi. 50 b, p. 259), *nirvāṇasukha*. Le terme *sukha* désigne donc, dans les Sūtras, toute sorte de *dharmas* ....

2. Vyākhyā ad iii. 32 c. — Le *sukha* du troisième *dhyāna* repose sur le seul *manas*, non sur les autres organes (*mana evāśritam*). — Il n'y a pas, dans le Kāmadhātu, de *sukha* qui soit du domaine du *manas* (*manobhūmika sukha*).

corporel [1], vu que les cinq connaissances sensibles manquent à un homme entré en contemplation [2] ; 2. le *sukha* attribué à ces *dhyānas* ne peut être *sukha* mental *(caitasika)* parce que ces *dhyānas* possèdent *prīti*. Or la *prīti* [7 b] est *saumanasya* « satisfaction », et il est inadmissible que *prīti* et *sukha*, *sukha* de sensation bien entendu, coexistent ; on ne peut non plus supposer qu'ils se succèdent, car le premier *dhyāna* possède cinq membres, et le deuxième, quatre.

Thèses des Dārṣṭāntikas.

i. Dans les trois premiers *dhyānas*, il n'y a pas *sukhendriya* mental *(caitasika* = sensation de satisfaction), mais seulement *sukhendriya* corporel (sensation de plaisir), lequel constitue le membre nommé *sukha* de ces *dhyānas* [et entre en activité au cours même de l'état de recueillement]. [3]

Objection. — Dans cette hypothèse vous devez expliquer comment le Sūtra peut dire : « Qu'est-ce que le *sukhendriya* (sensation agréable en général) ? — Le *sukha* (sensation agréable) corporel *(kāyika)* et mental *(caitasika)* produit en raison d'un contact agréable, c'est ce qu'on nomme *sukhendriya* ».

1. C'est-à-dire : « sensation agréable ayant pour point d'appui les cinq organes constitués par des atomes, sensation associée aux cinq connaissances (visuelle .... tactile) », ii. 25, p. 157-8.

2. Les êtres nés dans le ciel du premier *dhyāna* possèdent la connaissance visuelle, etc. ; mais non pas les hommes qui sont entrés dans le recueillement du premier *dhyāna*.

3. Vyākhyā : *samāhitāvasthāntarālasamudācārāt / dārṣṭāntikānāṃ kilaiṣa pakṣaḥ / teṣāṃ hi na dvibhūmikam eva sukhendriyaṃ kāmaprathamadhyānabhūmikaṃ kiṃ tarhi caturbhūmikam* (= Le *sukhendriya* n'appartient pas seulement à deux « terres », au Kāmadhātu et au premier *dhyāna*, mais encore au deuxième et au troisième *dhyāna). — ata eva ca vibhāṣāyāṃ bhadantena sautrāntikenoktam ābhidhārmikānāṃ paramaṭeneva (?) cakṣurvijñānādikam adhastād ūrdhvam ākṛṣyata iti tad evam asyeṣṭaṃ bhavati cakṣurvijñānādikaṃ dvitīyādidhyānabhūmikam api bhavatīty api.* — Les Ābhidhārmikas pensent que la connaissance visuelle est seulement de deux terres, Kāmadhātu et premier *dhyāna* (i. 46, viii. 13 a) ; mais ils admettent que les êtres des *dhyānas* supérieurs voient au moyen d'une connaissance visuelle d'en bas : « la connaissance visuelle est tirée d'en bas en haut comme avec une machine » (?). Dans la Vibhāṣā, le Bhadanta Sautrāntika pense qu'il est bien plus simple d'admettre que la connaissance visuelle est du domaine du deuxième *dhyāna* .....

Cette lecture n'est pas authentique [1], répond le Dārṣṭāntika ; le mot « mental » a été ajouté. Dans toutes les sectes on lit seulement : « le *sukka* corporel. »

En outre, poursuit-il, en ce qui regarde le membre du troisième *dhyāna* nommé *sukha*, le Sūtra dit en propres termes que, dans ce *dhyāna*, l'ascète « éprouve *sukha* par son corps » *(sukhaṃ ... kāyena saṃpravedayate)* [2]. Soutiendra-t-on que le mot *kāyena* signifie *manaḥkāyena* = *manaḥsamudāyena*, et qu'on doit traduire : « l'ascète éprouve *sukha* par ce complexe qu'est le *manas* » ? [3] — Pourquoi le Sūtra emploie-t-il le mot *kāyena* pour exprimer cette idée ?

ii. L'explication du Vaibhāṣika, que le membre *sukha* des deux premiers *dhyānas* est la *praśrabdhi* ( = *karmaṇyatā*), est intenable ; car la *praśrabdhi* du quatrième *dhyāna* est certainement plus grande que la *praśrabdhi* des deux premiers, et le Sūtra n'attribue pas au quatrième *dhyāna* un membre *sukha*. [4]

1. *adhyāropita eṣa pāṭha iti.*

2. *sa prīter virāgād upekṣako viharati smṛtimān saṃprajānamānaḥ sukhaṃ ca kāyena saṃpravedayate yat tad āryā ācakṣate upekṣakaḥ smṛtimān sukhavihārī [niṣprītikaṃ] tṛtīyaṃ dhyānam upasaṃpadya viharati.* — Comment sentirait-on par le corps *(kāyena)* une sensation mentale *(caitasika)* ?

3. Le Vibhaṅga (p. 259) entend ici par *sukha* le *cetasika sukha* (comme le Vaibhāṣika), et il explique *kāya* = les trois *skandhas* de *saññā, saṃkhāra* et *viññāṇa.*

*kāyena sākṣātkaroti*, vi. 43 c, 58 b, viii. 9, 35 b. — SBE. 45, p. 23.

4. *caturthe dhyāne praśrabdhibhūyastve 'pi sukhāvacanāc ca.* — Vyākhyā : *caturthe dhyāne praśrabdhisukhaṃ bhūyo bhavati bahutaraṃ bhavati dhyānāntarebhyaś caturthasya praśrabdhataratvāt / tadbhūyastve 'pi sukhasyāvacanam / caturthe dhyāne sukhaṃ nocyate / tasya sukhasyāvacanād vedanā sukham eva tṛtīye dhyāne na caturthe sukhā vedanāstīti tatra nocyata ity abhiprāyaḥ.*

Dans le quatrième *dhyāna* le *sukha* qui consiste en *praśrabdhi*, « bien être », est plus grand que dans les étages inférieurs, et cependant on n'attribue pas le *sukha* à cet étage : d'où il résulte que, dans les étages inférieurs, il faut entendre, par le membre *sukha*, la sensation *sukhā*, le *sukha* de sensation [et non pas le *praśrabdhisukha*], et que, dans le quatrième *dhyāna*, il n'y a pas de sensation *sukhā*.

Si le Vaibhāṣika réplique : « La *praśrabdhi* des deux premiers *dhyānas* est nommée *sukha* parce qu'elle est favorable à la sensation agréable *(sukhā vedanā)*, tandis que la *praśrabdhi* du quatrième *dhyāna* n'a pas ce caractère »[1], le Dārṣṭāntika répond : « La *praśrabdhi* du troisième *dhyāna*, comme celle des deux premiers, est favorable à la sensation agréable ; pourquoi le Vaibhāṣika n'attribue-t-il pas au troisième *dhyāna* le *praśrabdhisukha*, *sukha* consistant en *praśrabdhi*, mais, au contraire, un *vedanāsukha*, le *sukha* consistant en sensation mentale agréable ? »

Si le Vaibhāṣika réplique : « Dans le troisième *dhyāna*, la *praśrabdhi*, dont le caractère est *karmaṇyatā*, aptitude (ii. trad. 157), est réduite *(upahata)* par l'*upekṣā*, équanimité, dont le caractère est *akarmaṇyatā* », le Dārṣṭāntika nie la vérité de cette assertion : la *praśrabdhi* est accrue par l'*upekṣā*, comme il résulte du fait que la *praśrabdhi* du troisième *dhyāna* est plus grande que la *praśrabdhi* des deux premiers.

Enfin, le Sūtra dit[2] : « Lorsque le Śrāvaka [8 a], ayant réalisé la joie née de la séparation, reste en recueillement, alors cinq *dharmas* sont pour lui abandonnés, et la culture de cinq *dharmas* se trouve achevée, à savoir *prīti*, *praśrabdhi*, *sukha*, *prajñā* et *samādhi* ». Dans ce Sūtra, la *praśrabdhi* est nommée à part du *sukha* ; elle doit être distincte du *sukha* pour que la liste de cinq *dharmas* soit com-

1. *sukhavedanānukūlatvāt praśrabdhiḥ sukham iti cet.*

2. D'après la Vyākhyā. Le Bhāṣya donne seulement les premiers mots du Sūtra (comme on voit par la version de Paramārtha).

a. Hiuan-tsang : En outre, parce que le Sūtra (Saṃyuktaka, 17, 24) dit : *yasmin samaye āryaśrāvakaḥ pravivekajāṃ prῑtiṃ kāyena sākṣātkṛtvopasaṃpadya viharati pañcāsya dharmās tasmin samaye prahīyante pañca dharmā bhavanāparipūriṃ gacchanti* [*iti vistaraḥ yāvad bhāvanīyā dharmāḥ katame / tadyathā prāmodyaṃ (?) prῑtiḥ praśrabdhiḥ sukhaṃ samādhiś ca*].

Comparer la liste Saṃyutta, iv. 79, Aṅguttara, v. 1, etc. *(prāmodyādayaḥ).*

b. Paramārtha : « En outre, parce que le Sūtra distingue la *praśrabdhi* et le *sukha*. Comme dit le Sūtra : *yasmin samaye āryaśrāvakaḥ praśrabdhijāṃ prῑtiṃ kāyena sākṣātkṛtvā upasaṃpadya viharati.* Dans le Sūtra la *praśrabdhi* est nommée à part du *sukha*. Nous savons donc qu'ils diffèrent ». [La lecture *praśrabdhijā* est peut-être une méprise.]

plète. Donc, dans les deux premiers *dhyānas*, le *sukha* n'est pas *praśrabdhi*.[1]

iii. Objection du Vaibhāṣika. — Pour que le *sukha* des deux premiers *dhyānas* soit sensation corporelle, sensation corporelle agréable, il faut que, chez l'homme en recueillement *(samāpanna)*, se produise connaissance du tact *(kāyavijñāna)*. Ce n'est pas possible.

Réponse du Dārṣṭāntika. — Dans l'état de recueillement, le corps est pénétré *(spharaṇa)* par un vent *(vāyu)* né d'excellente concentration mentale *(samādhiviśeṣaja)*, lequel vent [est un tangible qui] est senti agréablement *(sukhavedanīya = sukhavedanānukūla)* [et qui est nommé *praśrabdhi*]. Donc se produit connaissance du tact [avec sensation agréable associée à cette connaissance].

Critique du Vaibhāṣika. — Quand cette connaissance se produit, il y a « distraction de la pensée vers un objet extérieur » *(bahirvikṣepa, bāhyaviṣayavikṣepa)* : donc l'ascète tombera de la concentration *(samādhibhraṃśa)*.

Réponse du Dārṣṭāntika. — Non, car la sensation agréable corporelle qui naît de la concentration [comme on vient de voir], étant interne, est favorable à la concentration.[2]

Critique du Vaibhāṣika. — Mais l'ascète tombera de la concentration au moment où se produit la connaissance-du-tact ?

Réponse du Dārṣṭāntika. — Non, et pour la même raison : cette connaissance est favorable à la concentration. Aussitôt après l'apparition de cette connaissance, la concentration reprend.[3]

1. Vyākhyā : « Donc, dans les trois premiers *dhyānas*, le membre *sukha* est uniquement *sukha* corporel ».

2. Bhāṣya : *na / samādhijasya antaḥkāyasaṃbhūtasya kāyasukhasya samādhyanukūlatvāt.*

Vyākhyā : *samādhijasya abahirbhūtasya kāyavijñānasaṃprayuktasya veditasukhasya samādhyanukūlatvāt.*

3. *punar upatiṣṭhate samādhiḥ.* — Vyākhyā : Une connaissance de tact du domaine du Kāma ne peut saisir un tangible du domaine du Rūpa : d'où il résulte que la connaissance de tact qui saisit la *praśrabdhi* est du domaine du Rūpa, et que la sensation agréable *(sukha)* associée à cette connaissance peut être « membre du *dhyāna* ».

Le Vaibhāṣika. — Comment l'organe-du-corps ou du tact *(kāyendriya)*, qui est du domaine du Kāmadhātu, peut-il donner naissance à la connaissance de ce tangible du domaine du Rūpadhātu qu'est, d'après vous, la *praśrabdhi*, [une sorte de vent] (i. 47 c) ?

Le Dārṣṭāntika. — Cette critique ne porte pas ; car il y a production d'une connaissance du tact en raison de la *praśrabdhi*.[1]

Le Vaibhāṣika. — Il y a difficulté à faire de la *praśrabdhi* un tangible.[2] Supposons l'ascète en possession du *dhyāna* supramondain ou *anāsrava* : le tangible *(praśrabdhi)* et la connaissance du tact *(kāyavijñāna)* qui s'y réfère seront *anāsrava*, car les membres du *dhyāna anāsrava* [8 b] ne peuvent être les uns *anāsrava*, les autres *sāsrava*. [Or le Sūtra dit que : « Tout œil ... tout tangible est *sāsrava*].

Le Dārṣṭāntika. — Il n'y a pas contradiction. En effet la *praśrabdhi* corporelle *(kāyasya karmaṇyatā)* est définie comme « membre de

1. La Vyākhyā cite le Bhāṣya : *praśrabdhijñānasyotpatteḥ (?)*.

D'après Hiuan-tsang : *naiṣa doṣaḥ / praśrabdhipratyayasya vijñānasya utpatteḥ ;* d'après Paramārtha : *naiṣo 'rthaḥ svayam praśrabdhivijñānasya utpatteḥ.*

La Vyākhyā donne une explication très satisfaisante : « L'organe du tact de l'homme en recueillement [bien qu'il soit du domaine du Kāma], passe dans un état tel [*tām avasthāṃ gataṃ yad* ...] qu'il peut être le point d'appui d'une connaissance de tact d'une terre supérieure.

Saṃghabhadra, xxiii. 6, 72 b 12. — Le Vaibhāṣika : En outre, il est inadmissible que, avec pour point d'appui *(āśraya)* un organe du tact *(kāyendriya)* du Kāmadhātu, naisse une connaissance d'un tangible du Rūpadhātu. Donc on ne peut pas dire que, le corps étant du Kāmadhātu, la connaissance du tact *(kāyavijñāna)* saisisse un tangible constitué par la *praśrabdhi* et né du *dhyāna*. — Si on nous répond que, ce tangible étant produit intérieurement (en s'appuyant sur l'intérieur), il est capable de produire semblable connaissance [d'un tangible du Rūpadhātu] encore que celle-ci s'appuie sur un corps du Kāmadhātu, cette réponse n'est que parole vaine, sans raison ou texte pour la soutenir. Quelle raison ou quel texte en effet établissent que, s'appuyant sur un corps du Kāmadhātu, on saisisse un *rūpa* qui est *praśrabdhi*, non pas un autre tangible ? Cette thèse contredit les autorités ; seule la doctrine de l'Abhidharma est irréprochable. — Ici le Sthavira dit : Comment savez-vous que la *praśrabdhi* reçoit le nom de *sukha ?* ...

2. Pour le Vaibhāṣika, la *praśrabdhi* (= le membre du *dhyāna* désigné sous le nom de *sukha)* est un *saṃskāra*, qui peut être *anāsrava*. Pour son adversaire, le dit membre du *dhyāna* est la sensation associée à la connaissance du tact qui connaît la *praśrabdhi*, un certain tangible.

la Bodhi ».[1] Si le Vaibhāṣika réplique : « Elle est ainsi définie, bien que n'étant pas membre de la Bodhi, parce qu'elle est favorable au membre de la Bodhi nommé *praśrabdhi* et qui est la *praśrabdhi* mentale », je dirai que, pour la même raison, on peut considérer la *praśrabdhi* corporelle comme *anāsrava*. Si le Vaibhāṣika réplique : « La *praśrabdhi* corporelle ne peut être *anāsrava*, car le Sūtra déclare que tout tangible est *sāsrava* »,[2] je dirai que ce Sūtra est « intentionnel » et vise les tangibles à l'exception de la *praśrabdhi*, les connaissances du tact à l'exception de la connaissance du tact qui connaît la *praśrabdhi*.

Le Vaibhāṣika. — Comment admettre que certains membres du *dhyāna anāsrava* soient *anāsrava*, que certains membres ne le soient pas ?

Le Dārṣṭāntika. — Le membre *anāsrava* n'est pas simultané *(ayaugapadya)* au membre non-*anāsrava* ; on sait bien que le *sukha* (corporel) n'existe pas en même temps *(asamavadhāna)* que la *prīti* (mentale).

Le Vaibhāṣika. — Alors le premier *dhyāna* ne sera pas muni de cinq membres, le second ne sera pas muni de quatre membres.

Le Dārṣṭāntika. — Si l'Ecriture attribue membres de *sukha* et de *prīti* aux deux premiers *dhyānas*, c'est parce que ces *dhyānas* sont susceptibles, successivement, de *sukha* et de *prīti* ; de même l'Ecriture attribue au premier *dhyāna* et *vitarka* et *vicāra*, lesquels ne peuvent exister que successivement.

Le Vaibhāṣika. — Nous affirmons que *vitarka* et *vicāra* coexistent : l'exemple que vous alléguez pour démontrer la non-coexistence des membres, n'est pas prouvé.

Le Dārṣṭāntika. — Cet exemple est prouvé ; car le *vitarka*, état grossier de la pensée, et le *vicāra*, état subtil de la pensée, sont contradictoires et ne peuvent coexister.[3] Et vous ne dites pas quel

1. *kāyikapraśrabdhisaṃbodhyaṅgavacanāt*. — Cette question a été discutée ii. 25, trad. p. 158.

2. Hiuan-tsang ajoute : « Il est dit dans le Sūtra que quinze *dhātus* sont seulement *sāsrava* » ; Kośa i. 31 c-d : trad. p. 58, dans la note, lire Vibhāṣā, 183, 9.

3. ii. 33, p. 173-76, voir i. 33, trad. p. 60 ; iv. 11 d ; viii. p. 157, n. 1, 27 c-28.

mal il y a à ce qu'ils ne coexistent pas.[1] — Rendons-nous compte de la théorie des « membres » : on détermine [9 a] la spécificité du deuxième *dhyāna* et des suivants en retranchant *(apakarṣa)* deux, trois, quatre membres : c'est pour cette raison que le premier *dhyāna* est dit être de cinq membres, parce qu'on veut définir les autres *dhyānas* en retranchant, successivement et dans l'ordre, les quatre premiers de ces membres. C'est pourquoi la *saṃjñā* et les autres *dharmas* du premier *dhyāna* ne sont pas considérés comme membres, car ils ne sont pas retranchés dans les *dhyānas* suivants. Si vous n'acceptez pas cette explication, pourquoi le premier *dhyāna* n'a-t-il que cinq membres ? — Mais, dit le Vaibhāṣika, les cinq membres sont seuls appelés membres parce qu'ils sont utiles au *dhyāna (upakāratvāt)*. — Non, réplique le Dārṣṭāntika, car la *smṛti* et la *prajñā* sont plus utiles que le *vitarka* et le *vicāra*.

Certaine école[2] soutient le système qui vient d'être exposé, mais les Anciens Maîtres *(pūrvācāryas)* ne s'expliquent pas d'accord.[3] Par conséquent le point doit être examiné.[4]

1. La Vyākhyā signale deux leçons : *vitarkavicārayor ayaugapadyaṃ doṣavacanāc ca* et *doṣāvacanāt (= asamavadhānena ca na kaścid doṣa ucyata ity arthaḥ)*. — Paramārtha suit la deuxième leçon.

2. Les Sautrāntikas, d'après Kiokuga Saeki ; ci-dessus, les Dārṣṭāntikas.

3. Hiuan-tsang : fēi ..... kóng chē chĕ : *na ..... suha prajñapayanti*. — Paramārtha (28 a 14) : Les anciens maîtres ne disent pas ainsi. On ne peut pas, d'après leur autorité, savoir quels *dharmas* sont membres du Chemin (? pou soēi k'o tchē : *na anu śakyate jñātum)*.

4. *tasmād vicāryam etat*. — Vyākhyā : *yogācārabhūmidarśanena vicāryam etat*. Suit l'exposé de la doctrine de Saṃghabhadra : *tatra kautūhalaṃ pātayety ācāryasaṃghabhadraḥ / ayaṃ cātrārthasaṃkṣepo draṣṭavyaḥ*.

Les *dhyānas* comportent un grand nombre de *dharmas :* pourquoi certains *dharmas* sont-ils considérés comme membres *(aṅga)* ? Sont considérés comme « membres » les *dharmas* qui sont *pratipakṣāṅga, anuśaṃsāṅga, tadubhayāṅga :* membre d'opposition, d'excellence, d'opposition et d'excellence [Dans les recueillements d'Ārūpya on ne distingue pas de membres, parce que toute leur saveur est le calme, *śamathaikarasatā*]. Premier *dhyāna*, 1. *vitarka* et *vicāra* s'opposent aux mauvaises pensées *(vitarka)* du Kāmadhātu *(kāma, vyāpāda, vihiṃsā*, concupiscence, nuisance, hostilité), 2. *prīti* et *sukha* obtenus lorsque *vitarka* et *vicāra* ont expulsé leurs antagonistes *(vipakṣa)*, et par le fait même de la séparation d'avec ces antagonistes, 3. *samādhi* ou *cittaikāgratā*, « con-

Quel est le *dharma* nommé *adhyātmasaṃprasāda* ?[1]

Lorsque l'agitation du *vitarka* et du *vicāra* a pris fin, la série coule calme, claire *(praśāntavāhitā)* : c'est ce qu'on appelle *adhyātmasaṃprasāda*. — Telle une rivière agitée par les vagues, telle la série, en raison de l'agitation du *vitarka* et du *vicāra*, n'est pas calme, claire. [Telle est l'explication des Sautrāntikas].

Mais, à admettre cette explication, l'*adhyātmasaṃprasāda* n'est pas une chose en soi. Il n'y aura donc pas onze choses dans les *dhyānas*. Donc il faut dire :

**9** c. C'est la foi qui est le *prasāda*.[2]

Le *prasāda* est une chose en soi, la *śraddhā*, foi. — L'ascète, en obtenant la terre du deuxième *dhyāna*, produit une foi profonde : il admet que les terres de recueillement elles-mêmes peuvent être abandonnées. Cette foi est ce que l'on nomme *adhyātmasaṃprasāda*. — La foi, ayant pour caractère le *prasāda* (vi. 75), est nommée *prasāda*. Ayant abandonné l'extérieur, elle coule égale : donc, *adhyātmaṃ sama*. — *Prasāda* qui est interne et égal [9 b] : donc *adhyātmasaṃprasāda*.[3]

D'après d'autres maîtres — les Sautrāntikas — les *vitarka, vicāra, samādhi* et *adhyātmasaṃprasāda* ne sont pas des choses à part *(dravyāntara)*. — Si ce ne sont pas des choses à part, comment dire qu'ils sont des *caitasikas*, des *dharmas* mentaux ? — Des états

centration », par la force de laquelle les quatre autres membres existent. Deuxième *dhyāna* : ici l'*adhyātmasaṃprasāda* s'oppose à *vitarka-vicāra ; prīti, sukha :* membres d'excellence. Troisième *dhyāna : upekṣā, smṛti* et *saṃprajanya* s'opposent à *prīti ; sukha*, membre d'excellence. Quatrième *dhyāna : upekṣāpariśuddhi* et *smṛtipariśuddhi* s'opposent à *sukha ; aduḥkhāsukhavedanā*, membre d'excellence. — Vibhaṅga, 263.

1. Yogasūtra, i. 47.

2. rab tu dad pa dad pa yin = *śraddhā prasādaḥ*. — ii. 25, p. 156.

Vasumitra (Vibhāṣā, 80, 17) compare les *vitarka-vicāra* aux vagues qui troublent l'eau ; quand ils sont expulsés, la pensée est *saṃprasanna*, comme l'eau devient claire quand les vagues s'apaisent ; donc la foi *(śraddhā)* reçoit le nom de *adhyātmasaṃprasāda*.

3. Paramārtha omet ces explications.

spéciaux de la pensée reçoivent le nom de *caitasika*, parce qu'ils naissent dans la pensée. [1] — Le système d'Abhidharma n'admet pas cette théorie. [2]

Objection du Sautrāntika. — Vous avez dit que la *prīti*, joie, est *saumanasya*, satisfaction, sensation agréable mentale. Comment établissez-vous cette définition ?

Si la *prīti* n'est pas *saumanasya*, quel est donc à votre avis le *dharma* qui reçoit le nom de *prīti* ?

Nous suivons une autre école. [3] D'après cette école, il existe un *dharma* distinct du *saumanasya*, un *caitasika* (ou « mental ») nommé *prīti*. Le *sukha* des trois *dhyānas* est *saumanasya* ; donc la *prīti*, qui est distinguée du *sukha*, est distincte du *saumanasya*. Il n'est pas admissible que le *sukha*, dans les *dhyānas*, soit *saumanasya*. [4]

**9** c-d. La *prīti* est *saumanasya* ; c'est prouvé par deux textes. [5]

1. *avasthāviśeṣo 'pi hi nāma cetasaś caitasiko bhavati cetasi bhavatvāt.* La Vyākhyā donne aussitôt des exemples : *paryeṣakamanojalpāvasthā vitarkaḥ / pratyavekṣakamanojalpāvasthā vicāraḥ* (voir Kośa, ii. p. 175) / *vāksamutthāpikāvasthā vitarkaḥ / tadanyāvasthā vicāra iti bhagavadviśeṣaḥ / avikṣiptāvasthā samādhiḥ / praśāntavāhitāvasthā cittasyādhyātmasaṃprasāda iti /*

Sur l'existence des *caitasikas* distincts du *citta* (et des *bhautikas* distincts des *mahābhūtas*), ii. p. 150-152.

2. Hiuan-tsang : « Quoique ceci soit raisonnable, ce n'est pas mon système ».

3. D'après P'ou-kouang et Fa-pao, les Sthaviras.

Hiuan-tsang. — Comment une autre école soutient-elle que la *prīti* n'est pas *saumanasya* ? — Elle dit qu'il y a une *prīti, caitasika dharma*, à part ; comme le *sukha* des trois *dhyānas* est tout entier *saumanasya*, la *prīti* et le *saumanasya* sont distincts.

4. *na vai sukhaṃ dhyāneṣu saumanasyaṃ yujyata iti tulyasukhavedanāsvābhāvye 'pi sati kasmāt saumanasyaṃ sukham iti nocyate / asti kāraṇam / iyaṃ hi prītir anupaśāntā / tayā hi tat samāhitam api cittaṃ kṣipyata iva unnamyata iva sāmodaṃ sahāsaṃ viplutam iva vyavasthāpyate / tad yadopaśāntaṃ bhavati tadā bhūmyantaraprāptau tajjātīyaiva vedanā sukham ity ucyate.*

5. luṅ rnams gñis phyir dgaḥ yid bde

Voir ii. 7 c-8 a, p. 114-115, sur la *prīti*.

Le Bouddha dit dans le Viparītasūtra[1] : « Dans le troisième *dhyāna*, le *saumanasyendriya* né antérieurement est détruit sans reste ; dans le quatrième *dhyāna*, le *sukhendriya* est détruit sans reste ». Le Bouddha, dans un autre Sūtra,[2] dit : « En raison de l'abandon du *sukhendriya*, du *duḥkhendriya*, en raison de la disparition antérieure du *daurmanasyendriya* et du *saumanasyendriya* ». Ces deux textes prouvent que, dans le troisième *dhyāna*, il n'y a pas de *saumanasyendriya*. Donc la *prīti* est *saumanasya*. [10 a]

Le *dhyāna* souillé *(kliṣṭa)* possède-t-il les membres que nous venons d'étudier ? — Non. — Quels sont les membres qui manquent à chaque *dhyāna* souillé ?

**10** a-c. Dans le souillé manquent *prīti* et *sukha*, *prasāda*, *saṃprajanya* et *smṛti*, *upekṣā* et *smṛtipariśuddhi*.[3]

Le premier *dhyāna*, lorsqu'il est souillé, ne possède pas *prīti* et *sukha* « nés de la séparation », parce qu'il n'est pas séparé des passions du Kāma *(kleśāviviktatvāt)* (Vibhāṣā, 160, 15).

Le deuxième ne possède pas *adhyātmasaṃprasāda*, parce qu'il est troublé par les passions *(kleśāvilatvāt)* ; les passions font qu'il n'est pas clair *(kleśair aprasannatvāt)*.

Le troisième ne possède pas *smṛti* et *saṃprajanya*, parce qu'il est mis en confusion par un *sukha* souillé *(kliṣṭasukhasaṃbhramitatvāt)*.

1. Paramārtha transcrit : *pi poño li toño king*. — Kośa, v. 9 a. — Madhyama, 42, 18, Saṃyutta, v. 213, Majjhima, iii. 26, Atthasālinī, 175.

Hiuan-tsang traduit : « Comme le Bouddha, dans le Sūtra de l'explication des Viparyāsas, expose la disparition graduelle des cinq *indriyas* de sensation, *daurmanasya*, etc. [Dans le premier *dhyāna*, destruction du *daurmanasya*, dans le second du *duḥkha*], dans le troisième du *saumanasya*, dans le quatrième du *sukha* ... Donc la *prīti* est *saumanasya* ».

2. Définition du quatrième *dhyāna : sa sukhasya ca prahāṇād duḥkhasya ca prahāṇāt pūrvam eva saumanasyadaurmanasyayor astaṃgamād aduḥkham asukham upekṣāsmṛtipariśuddhaṃ caturthaṃ dhyānam* ....

3. ñon moṅs can la dgaḥ bde daṅ / rab dad śes bzhin dran pa daṅ / btaṅ sñoms dran pa dag pa med.

Le quatrième ne possède pas *upekṣāpariśuddhi, smṛtipariśuddhi,* parce qu'il est sali par les passions *(kleśamalinatvāt).*

**10** d. D'après quelques-uns, la *praśrabdhi* et l'*upekṣā*. [1]

D'après d'autres manquent 1. la *praśrabdhi* dans les deux premiers *dhyānas,* 2. l'*upekṣā* dans les deux derniers, parce que *praśrabdhi* et *upekṣā* sont des *dharmas* qui se trouvent seulement dans la pensée bonne *(kuśalamahābhūmika,* ii. 25).

Le Sūtra enseigne que trois *dhyānas* sont « remués » *(sa-injita),* en raison des « défauts » *(apakṣālas)* [2]. [10 b]

**11** a-b. Comme il est libéré des huit *apakṣālas*, le quatrième est non-remué. [3]

Quels sont les huit *apakṣālas* ?

**11** c-d. A savoir *vitarka* et *vicāra,* les deux souffles [4], les quatre dont *sukha* est le premier. [5]

Les huit *apakṣālas* sont *vitarka, vicāra, sukha, duḥkha, saumanasya, daurmanasya, āśvāsa, praśvāsa.* Aucun de ces huit ne se trouve dans le quatrième *dhyāna,* c'est pourquoi, seul, il est déclaré « non remué ». Il est vrai que le Sūtra dit que le quatrième *dhyāna* est « non-remué » parce qu'il n'est pas agité par *vitarka* et *vicāra,* par *prīti* et par *sukha.* [6] [Mais l'intention n'est pas d'attribuer *śvāsa,*

1. kha cig śin tu sbyaṅs btaṅ sñoms.

2. Le problème du *señjita* et de l'*āniñjya* a été examiné iv. 46, trad. p. 106-108, (vi. 24 a-b) ; les *apakṣālas*, iii. 101, — Madhyama, 5, 1, Majjhima, i. 454, ii. 261 *(āṇañjasappāyasutta),* Aṅguttara, v. 135 *(kaṇṭaka = apakṣāla).*

3. skyon brgyad las ni grol baḥi phyir / bzhi pa *gyo* ba med paḥi yin = *aṣṭāpakṣālamuktatvāt* [*caturthaṃ syād aniñjitam (?)*]

4. *śvāsāv iti / āśvāsapraśvāsau dvitvapradarśanārthaṃ cātra dvivacananirdeśaḥ.*

5. rtog daṅ spyod daṅ dbugs dag daṅ / bde ba la sogs bzhi yin no = [*vitarko vicāraḥ śvāsau catvāraś ca sukhādayaḥ* //]

6. *vitarkavicāraprītisukhair akampanīyatvād iti / yathā pūrvakāṇi trīṇi dhyānāni vitarkādibhiḥ kampyante / prathamaṃ dhyānaṃ vitarkavicārābhyāṃ kaṃpyate / dvitīyaṃ prītyā / tṛtīyaṃ sukhena / naivaṃ ebhiś caturthaṃ kampyate.* — Comparer iii. 101.

etc. au quatrième *dhyāna ;* le Sūtra veut seulement marquer la différence avec les autres *dhyānas*].

D'après d'autres, le quatrième *dhyāna* est « non-remué », parce qu'il est comme une lampe qui, dans un endroit clos, n'est pas agitée par le vent. [1]

Les naissances de *dhyāna (dhyānopapattayaḥ),* ou existences dans le monde du Rūpa, possèdent-elles les mêmes sensations *(vedanās)* que les recueillements de *dhyāna ?*

**12**. Dans les naissances de *dhyāna,* il y a *saumanasya, sukha* et *upekṣā,* — *upekṣā* et *sumanaskatā,* — *sukha* et *upekṣā,* — *upekṣā.* [11 a] [2]

a. Dans la première naissance de *dhyāna,* il y a trois sensations : 1. *sukha-vedanā* associée à trois *vijñānas* (œil, oreille, corps) ; 2. *saumanasya-vedanā,* du domaine du *manovijñāna ;* 3. *upekṣā-vedanā,* associée à quatre *vijñānas* (œil, oreille, corps, *manas).*

b. Dans la deuxième naissance de *dhyāna,* il y a deux sensations, à savoir *saumanasya* et *upekṣā,* l'une et l'autre du domaine du *manas.* Il ne s'y trouve pas de *sukha,* parce que les cinq *vijñānas* corporels sont absents. [3]

c. Dans la troisième naissance de *dhyāna,* il y a deux sensations, à savoir *sukha* [4] et *upekṣā,* l'une et l'autre du domaine du *manas.*

d. Dans la quatrième naissance de *dhyāna,* il y a une seule sensation, sensation d'*upekṣā.*

1. *yathā nivāte pradīpo na kampyate vāyunā tadvad ity uktaṃ sūtre ity apara āhur nāṣṭāpakṣālamuktatvāt.*

2. skye baḥi bsam gtan dag na ni / yid bde bde daṇ btaṅ sñoms daṅ / btaṅ sñoms yid bde bde ba daṅ / btaṅ sñoms btaṅ sñoms thsor ba daṅ = *saumanasyasukhopekṣā upekṣā sumanaskatā / sukhopekṣe upekṣā ca vido dhyānopapattiṣu //*

Voir Kośa, i. 30 b (ci-dessus p. 151) et ii. 31 sur les *dhātus* et les *caittas* qui existent dans le Rūpadhātu.

3. Hiuan-tsang : « et parce que la satisfaction mentale y est grossière ». [Donc il ne s'y trouve pas de *sukha* du domaine du *manas*].

4. Saeki Kiokuga ajoute : « parce que la satisfaction mentale y est subtile ».

Telle est, sous le rapport des sensations, la différence entre les naissances de *dhyāna* et les recueillements de *dhyāna*.

Si, à partir du deuxième *dhyāna*, trois *vijñānas* (œil, oreille, corps) font défaut ainsi que *vitarka* et *vicāra*, comment les êtres nés dans les trois cieux supérieurs de *dhyāna* pourront-ils voir, entendre et toucher? Comment pourront-ils produire l'action d'information *(vijñaptikarman*, iv. 7 d) corporelle ou vocale? (i. 46 et suiv.).

Nous ne disons pas que les êtres qui naissent dans ces cieux soient privés des *vijñānas* visuel, etc. Ils possèdent ces *vijñānas*, mais non pas du domaine du deuxième, du troisième ou du quatrième *dhyāna* :

**13** a-c. Dans le deuxième *dhyāna* et au delà, les *vijñānas* du corps, de l'œil, de l'oreille, et le *vijñāna* qui promeut l'action d'information, appartiennent au domaine du premier *dhyāna*. [1]

Les *vijñānas* visuel, etc. et le *vijñāna* qui promeut l'action d'information n'existent pas dans le deuxième *dhyāna* et au delà. [2] Mais les êtres de ces *dhyānas* se rendent présent *(saṃmukhīkurvanti)* ces *vijñānas*, de même qu'ils se rendent présent un *nirmāṇacitta* d'une terre inférieure [3] [11 b], et, par le moyen de ces *vijñānas*, ils voient, entendent, touchent, produisent acte d'information.

**13** d. Ces *vijñānas* sont non-souillés-non-définis. [4]

1. gñis pa sogs na lus mig daṅ / rna baḥi rnam śes rnam rig sloṅ / gaṅ yin de ni daṅ por gtogs / de luṅ ma bstan ñon moṅs min = *kāyākṣiśrotravijñānaṃ vijñaptyutthāpakaṃ ca yat / dvitīyādau tad ādyāptam.* — Voir iv. 8 a.

*ādyāptam ity ādyadhyānasaṃgṛhītam.*

2. Hiuan-tsang : « Les êtres nés dans les trois *bhūmis* (= *dhyānas*) supérieures produisent trois *vijñānakāyas* (connaissance de l'œil, etc.) et « pensée d'information » *(vijñapticitta)* du domaine du premier *dhyāna* ».

3. *nirmāṇacittavad iti / yathādharabhūmikaṃ nirmāṇacittaṃ tadbhūmikaṃ nirmāṇaṃ nirmātukāmā nirmātāraḥ saṃmukhīkurvanti tadvat.* — Voir vii. 50.

Hiuan-tsang : « Les êtres nés en haut produisent des *dharmas* d'en bas, par exemple *nirmāṇacitta* ».

4. *akliṣṭāvyākṛtaṃ ca tat* //

Les quatre *vijñānas* que se rendent ainsi présents les êtres du deuxième *dhyāna* et d'au-dessus, appartiennent au domaine du premier *dhyāna*. Donc ils ne sont pas souillés, parce que ces êtres sont détachés *(virakta)* à l'égard des terres inférieures ; ils ne sont pas bons, parce que le bon d'une terre inférieure est moins bon *(nihīna)* [1].

Comment a lieu l'acquisition *(lābha)* des recueillements *(samāpattis)* de Rūpa et d'Ārūpya suivant qu'ils sont « purs » *(śuddhaka)*, *anāsrava* ou souillés ? (viii. 5).

**14** a-b. Celui qui ne les possède pas les acquiert, purs, par détachement ou par naissance. [2]

Celui qui ne possède pas ces recueillements *(atadvān, tadasamanvāgataḥ)*, les obtient en se détachant de la terre inférieure *(adhobhūmivairāgyāt)* [3] ou en prenant naissance dans une terre inférieure *(adhobhūmyupapattitas)* [4] ; excepter le quatrième recueillement d'Ārūpya qu'on acquiert seulement en se détachant du troisième.

Quel est le sens de cette expression : « Celui qui ne les possède pas » ?

1. *na kuśalaṃ hīnatvād iti / tad dhi prathamadhyānabhūmikaṃ kuśalaṃ dvitīyadhyānabhūmikān nihīnaṃ nikṛṣṭam ato na saṃmukhīkurvanti / prayojanena hi te prathamadhyānabhūmikaṃ saṃmukhīkurvanti na bahumānena / savipākaṃ ca tat kuśalam / na ca tadvipākena ..... iti kuśalacittaṃ saṃmukhīkaraṇe yatnaṃ na kurvanti.*

C'est par utilité *(prayojanena)* que ces êtres produisent un *vijñāna* du premier *dhyāna*, et non pas par estime *(bahumāna)* ; en outre, ce *vijñāna*, s'il était bon, comporterait une rétribution dont ils n'ont que faire ; donc ils ne font pas effort pour se rendre présent un *vijñāna* bon.

2. de dań mi ldan ḥdod chags bral / skye ba las ni dag pa thob = *atadvān labhate śuddham*] *vairāgyeṇopapattitaḥ /*

Le sens est : *vairāgyenopapattito vā. — vāśabdo luptanirdeśaḥ.*

3. *adhobhūmivairāgyād vā asamanvāgatas tena śuddhakaṃ pratilabhate dhyānam ārūpyaṃ vā / kāmavairāgyāt prathamaṃ śuddhakaṃ pratilabhate triprakāram anyatra nirvedhabhāgīyāt* (viii. 17) / *evaṃ yāvad ākiṃcanyāyatanavairāgyād bhavāgraṃ pratilabhate.*

4. *adhobhūmyupapattito vā / upariṣṭād adharāyāṃ bhūmāv upapadyamānas tal labhate / anyatra bhavāgrād iti / tasyādhobhūmivairāgyata eva lābhaḥ.*

Entendons : « Celui qui ne les a pas acquis ou qui les a perdus ». En effet un homme qui possède ces recueillements purs de la classe *hānabhāgīya*, etc. (viii. 17) peut, par exercice, les obtenir purs d'une classe supérieure *(nirvedhabhāgīya)* [1] ; celui qui les possède purs de la classe *sthitibhāgīya* peut, par chute, les obtenir purs de la classe *hānabhāgīya*.

Aussi [12 a] est-il dit dans la Vibhāṣā [2] : « Peut-on acquérir un *dhyāna* pur par détachement ? Peut-on abandonner un *dhyāna* pur par détachement ? Peut-on acquérir un *dhyāna* pur par chute ? Peut-on abandonner un *dhyāna* pur par chute ? Peut-on acquérir un *dhyāna* pur par naissance ? Peut-on abandonner un *dhyāna* pur par naissance ? — Il dit : Oui. — Comment ? — Il dit : Le premier *dhyāna* de la classe *hānabhāgīya* ». En effet : 1. on obtient ce *dhyāna* par détachement du Kāmadhātu ; 2. on le perd par détachement du *brahmaloka* [3] ( : en passant dans le deuxième *dhyāna)* ; 3. on l'obtient en tombant du détachement du *brahmaloka* [4] ; 4. on le perd en tombant du détachement du Kāmadhātu [5] ; 5. on l'obtient en renais-

1. *prayogato nirvedhabhāgīyam iti tasya vairāgyopapattikṛtaḥ sa lābho na bhavati / parihāṇito 'pi hānabhāgīyam iti sthitibhāgīyāt parihīyamāṇo hānabhāgīyaṃ labhate.*

2. Le Bhāṣya porte *ata evocyate ;* de même Hiuan-tsang ; Paramārtha : « Dans la Vibhāṣā ».

La Vyākhyā cite la Vibhāṣā : *syāc chuddhakaṃ vairāgyeṇa labheta, vairāgyeṇa vijahyāt / syāc chuddhakaṃ parihāṇyā labheta, parihāṇyā vijahyāt / syāc chuddhakam upapattyā labheta, upapattyā vijahyāt / āha / syāt / katham ity āha / hānabhāgīyaṃ prathamaṃ dhyānam.*

3. *brahmalokaḥ prathamaṃ dhyānaṃ tribhūmikaṃ viśeṣeṇa brahmaloka upapadyamāna iti vacanāt.*

*brahmalokavairāgyeṇa tyajyata iti yasmāt prathamadhyānavairāgyeṇa hānabhāgīyaṃ dhyānaṃ kleśānuguṇyāt tadbhūmikakleśavat tyajati / ato brahmalokavairāgyeṇa tyajyata iti / evaṃ tāvat prathamapraśnasya visarjanam.*

4. *brahmalokavairāgyaparihāṇyā labhate / yadi brahmalokavairāgyāt parihīyate parihāṇyā parihīyate punas tad dhānabhāgīyaṃ pratilabhate tadbhūmikakleśavat.*

5. *kāmadhātuvairāgyaparihāṇyā tyajyate / yadā kāmadhātuvairāgyāt parihīyate tadā śuddhakaṃ tyajyate.*

sant d'au-dessus dans le *brahmaloka* [1] ; 6. on le perd en renaissant dans le Kāmadhātu [2]. [De même pour les recueillements des autres terres, Hiuan-tsang].

**14** c. Il les acquiert, de la qualité *anāsrava*, par détachement. [3]

Entendons : celui qui ne les possède pas. — L'Ārya qui se détache d'une terre inférieure acquiert le recueillement *anāsrava* de la terre supérieure. Cette règle vise seulement l'ascète qui est complètement dépourvu du recueillement en question.

Celui qui possède déjà un recueillement acquiert ce même recueillement de la qualité *anāsrava* dans d'autres conditions. Par le *kṣayajñāna* (vi. 44 d), il acquiert recueillement *anāsrava*, catégorie *aśaikṣa* ; par le perfectionnement des facultés *(indriyasaṃcāra*, vi. 60) [4], il acquiert recueillement *anāsrava*, catégorie *śaikṣa* ou *aśaikṣa* suivant le cas. [Le recueillement *anāsrava*, déjà possédé, est encore acquis par exercice ou par chute, comme expliqué ci-dessus, Hiuan-tsang].

Mais ne peut-on pas dire que l'ascète, par l'entrée dans le *samyaktvaniyāma* (vi. 26 a), acquiert pour la première fois le recueillement *anāsrava* ? [5] — Non [6]. Car l'*ānupūrvika* (ii. 16 c) peut entrer dans le

1. *upariṣṭād brahmaloka upapadyamāno labhata iti / dvitīyādibhyo brahmaloka upapadyamāno hānabhāgīyaṃ tadbhūmikakleśavad eva labhate.*

2. *tasmāt kāmadhātāv upapadyamāno vijahātīti / tasmād brahmalokāt kāmadhātāv upapadyamāno vijahāti.*

3. zag med ḥdod chags bral pa yis = [*anāsravaṃ virāgeṇa*]

4. *indriyasaṃcārato 'pi śaikṣāśaikṣam iti / śraddhāvimukto dṛṣṭiprāptāyām (?) śaikṣaṃ labhate / samayavimukto 'py akopyaprativedhe aśaikṣaṃ labhate.*

5. Vibhāṣā, 162, 14. — Lorsqu'on obtient la qualité d'Arhat (ou *kṣayajñāna)*, on a déjà obtenu le premier *dhyāna*, classe *anāsrava :* à savoir au moment de l'entrée dans le *samyaktvaniyāma ;* pourquoi dire qu'on l'obtient [à l'obtention de la qualité d'Arhat] ? — Le texte devrait dire [qu'on obtient le susdit *dhyāna*] au moment de l'entrée dans le *samyaktvaniyāma*, et non pas à l'obtention du fruit d'Arhat.

6. *nāvaśyaṃ ānupūrvikeṇālābhād iti / yady ānupūrviko 'nāgamyasaṃniśrayeṇa niyāmam avakrāmati na labhate.*

*samyaktvaniyāma* en s'appuyant sur l'*anāgamya* (viii. 22 c); il n'acquiert pas nécessairement le recueillement fondamental *(maula-samāpatti)*. [Or le Śāstra n'examine que les cas qui comportent nécessairement l'acquisition du recueillement, Hiuan-tsang].

**14** d. Il les acquiert, souillés, par chute et par naissance. [1]

Celui qui tombe du détachement d'une terre acquiert le recueillement souillé de cette terre. Celui qui, mourant dans une terre supérieure, naît dans une terre inférieure, acquiert le recueillement souillé de cette seconde terre. [12 b]

Combien de sortes de recueillements naissent après combien de sortes de recueillement?

1. A la suite du premier *dhyāna anāsrava* peuvent naître six recueillements: 1-2. recueillement pur et *anāsrava* de la même terre [2]; 3-6. recueillement pur et *anāsrava* de deuxième et de troisième *dhyāna*. [3]

2. A la suite de l'*ākiṃcanyāyatana anāsrava* naissent sept recueillements: 1-2. recueillement pur et *anāsrava* de la même terre; 3-6. recueillement pur et *anāsrava* de *vijñānānantyāyatana* et d'*ākāśānantyāyatana* [3], 7. recueillement pur de *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* parce que cet *āyatana* ne comporte pas de recueillement *anāsrava*. [4]

1. ñon moṅs can ñams skye ba yis = [*kliṣṭaṃ hānyupapattitaḥ* //]

2. *svabhūmike śuddhakānāsrave iti vyutthānakale pravāhe ca.*

Un ascète contemple les Vérités étant entré dans le premier *dhyāna*. Il possède le premier *dhyāna anāsrava*. S'il continue sa contemplation *(pravāhe)* le moment de *dhyāna anāsrava* est suivi par un moment de *dhyāna anāsrava*; s'il sort *(vyutthānakāle)* de cette contemplation, le *dhyāna anāsrava* est suivi par *dhyāna* pur ou *śuddhaka*.

3. *dvitīyatṛtīyadhyānabhūmike ceti miśrakāmiśrakānulomasamāpattau vyutkrāntakasamapattau ca.*

Quand l'ascète pratique le recueillement mêlé (vi. 42, vii. 23 a) où les moments *anāsrava* et purs *(śuddhaka)* se succèdent, recueillement en ordre ascendant, ou le « recueillement avec passage au-dessus de certaines terres » (viii. 18 c), le premier *dhyāna* est suivi du deuxième ou du troisième.

4. *sapta svabhūmike śuddhakānāsrave iti pūrvavat / vijñānākāśānan-*

3. A la suite du deuxième *dhyāna anāsrava* naissent huit recueillements : 1-2. recueillement pur et *anāsrava* de la même terre ; 3-8. recueillement pur et *anāsrava* du troisième, du quatrième et du premier *dhyāna*. [1]

4. A la suite du *vijñānānantyāyatana anāsrava* naissent neuf recueillements : 1-2. deux de la même terre ; 3-6. quatre, dont deux de l'*ākāśānantyāyatana* et deux du quatrième *dhyāna* [2] ; 7-9. trois, dont deux de l'*ākiṃcanyāyatana* et un du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*.

5. D'après les mêmes principes on verra que dix recueillements naissent à la suite des recueillements de *dhyāna* et d'*ārūpya* non spécifiés ci-dessus. [3] [13 a]

La règle est formulée brièvement :

**15** a-c. A la suite de l'*anāsrava*, jusqu'à la troisième terre vers le haut ou le bas, naît le bon *(śubha)*. [4]

Le mot « bon » désigne le recueillement pur *(śuddhaka)* et l'*anāsrava*, car l'un et l'autre sont *kuśala* (iv. 8).

A la suite d'un *anāsrava*, on a: 1. ou bien deux sortes de recueillement de la même terre que cet *anāsrava*, à savoir recueillement pur et *anāsrava*, 2. ou bien deux sortes de recueillement, pur ou *anāsrava*, d'une terre supérieure ou d'une terre inférieure jusqu'à la troisième dans les deux directions *(ūrdhvādhobhūmike yāvat tṛtīyāt)*.

*tyāyatanabhūmike ca tathaiva pratilomasamāpattau / bhavāgrabhūmikaṃ śuddhakam evānāsravābhāvāt / māndyād anāsravaṃ nāstīty uktam* (ci-dessus p. 145) / *anulomasamāpattau tu vyutthānakāle tad bhavati.*

1. *tṛtīyacaturthaprathamadhyānabhūmike ceti / amiśrakamiśrakānulomapratilomavyutkrāntakasamāpattikāleṣu.*

2. *ākāśānantyāyatanacaturthadhyānabhūmikāni catvārīti triṣv eva kāleṣu / trīṇy anāsravābhāvāt ....*

3. *evam anyadhyānārūpyānantaraṃ dasa dravyāṇi yojyānīti.*

Après le troisième Dhyāna : 1-2, deux de cette *bhūmi (śuddhaka* et *anāsrava)*, 3-6, quatre, deux du quatrième *dhyāna*, deux de l'*ākāśānantya ;* 7-10, quatre, deux du premier, deux du second *dhyāna*.

Et ainsi de suite pour le quatrième *dhyāna* et pour l'*ākāśānantya*.

4. zag pa med paḥi mjug thogs su / lhag ḥog gsum paḥi bar dge ba / skye ḥo.

En effet, en raison de la distance trop grande, l'ascète n'est pas capable de franchir deux terres.

A la suite de l'*anvayajñāna* (vii. 3 c), on peut entrer dans la contemplation d'Ārūpya ; non pas à la suite du *dharmajñāna*, parce que celui-ci a pour support et pour objet l'inférieur (*adharālambanatvāt*). [1]

Nous avons vu quels recueillements naissent à la suite de l'*anāsrava samāpatti*.

**15** c-d. De même à la suite du pur *(śuddha)*, en ajoutant le souillé *(kliṣṭa)* de sa terre. [2]

A la suite de tout recueillement pur peut naître le recueillement souillé de la même terre. Le reste comme pour le recueillement *anāsrava*. [3] A la suite du recueillement *anāsrava* ne peut naître un recueillement souillé.

**16** a. Du souillé, le pur et le souillé de sa terre. [4]

A la suite du recueillement souillé, le recueillement pur ou souillé de la même terre.

1. *anvayajñānānantaraṃ ceti vistaraḥ / idaṃ vyutpādyate / ūrdhvādharabhūmyālambanatvād dhyānānām asti prasaṅga iti kṛtvā.*

*tasyādharāśrayālambanatvād iti / yasmāt tad dharmajñānam adharāśrayaṃ kāmadhātvāśrayam adharālambanaṃ kāmaduḥkhādyālambanam .... na dharmajñānānantaraṃ ārūpyam samāpadyante.*

2. dag pa las de bzhin / raṅ gi sa paḥi ñon moṅs kyaṅ = *tathā śuddhāt kliṣṭaṃ cāpi svabhūmikam* //

3. *śeṣaṃ yathaivānāsravād iti / svabhūmike ca śuddhānāsrave utpadyete / ūrdhvādhobhūmike ca yāvat tṛtīyād iti /*

Hiuan-tsang ajoute : « Donc à la suite du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* [pur] peuvent naître six sortes de recueillement : le pur et le souillé de ce même *āyatana*, l'*anāsrava* et le pur des deuxième et troisième Ārūpyas. A la suite du premier *dhyāna* [pur], sept sortes : les trois du premier *dhyāna* ; l'*anāsrava* et le pur du deuxième et du troisième. A la suite de l'*ākiñcanya*, huit ; à la suite du deuxième *dhyāna*, neuf ; à la suite du *vijñānānantya*, dix ; à la suite des autres recueillements purs, onze ».

4. ñon moṅs can las raṅ dag daṅ / ñon moṅs = *kliṣṭāt svaṃ śuddhakaṃ kliṣṭam.*

**16** b. Et le pur d'une terre inférieure. [1]

Harassé par les passions *(kleśa)* de la terre où il se trouve — passions propres au recueillement souillé d'une terre supérieure — l'ascète produit estime à l'endroit du recueillement pur d'une terre inférieure. Donc, à la suite du recueillement souillé d'une terre supérieure (deuxième *dhyāna)*, peut naître le recueillement pur d'une terre inférieure (premier *dhyāna)*.

Il y a une difficulté. Si l'ascète était à même de connaître distinctement le recueillement souillé et le recueillement pur, il pourrait passer du recueillement supérieur souillé au recueillement inférieur pur. Mais, étant souillé, il n'est pas capable de cette connaissance distincte ; comment donc peut-il, à la suite du recueillement souillé, produire un recueillement pur ? — Par la force d'une résolution *(praṇidhāna)* antérieure. Il a pris cette résolution : « Puissé-je obtenir le recueillement inférieur pur ! Qu'ai-je à faire du recueillement supérieur souillé ? » La « série » se développe en raison de la résolution ; et, par conséquent, plus tard, le recueillement inférieur pur naît à la suite du recueillement supérieur souillé. — De même qu'un homme forme la résolution de dormir jusqu'à un certain moment, s'endort, et se réveille au moment fixé. [2]

Le recueillement *anāsrava*, de quelque terre que ce soit, ne naît jamais à la suite du recueillement souillé [3]. [Il n'y a pas génération réciproque [13 b] entre ces deux sortes. Tandis que le recueillement pur est en génération réciproque avec l'*anāsrava* et le souillé].

Nous avons dit que le recueillement souillé qui succède a recueillement pur ou souillé est toujours de la terre du recueillement auquel il succède. Cette règle doit s'entendre de ce qui se passe au cours du

1. ḥog maḥi dag gcig kyaṅ = [*ekaṃ cādharaśuddhakam* /]

2. *praṇidhāyeti vistaraḥ / yadi kaścid evaṃ buddhim utpādyārdharātre candrodaye candrāstamaye vā mayā praboddhavyam iti svapet / sa pūrvābhiprāyānuvartanāt saṃtateḥ tasminn eva kāle prabudhyate.*

3. *sarvathā notpadyata iti / nāpi svabhūmikaṃ nāpy adharabhūmikam utpadyata ity arthaḥ.*

recueillement [1] ; mais

**16** c-d. A la mort, à la suite du pur, le souillé de toute espèce. [2]

A la mort, succédant au recueillement pur obtenu par naissance [3], peut naître une pensée souillée de toute terre.

**16** d. A la suite du souillé, pas le supérieur. [4]

A la mort ne peut succéder aux Rūpas et Ārūpyas souillés qu'une pensée souillée de la même terre ou d'une terre inférieure.

Nous avons vu que le recueillement *anāsrava* peut succéder au recueillement « pur » *(śuddhaka)* ; mais il ne peut pas succéder à toutes les espèces de recueillement pur.

1. *samāpattikālaṃ praty etad uktam iti / śuddhakāt kliṣṭāc ca samanantaraṃ svabhūmikam eva kliṣṭam utpadyate nānyabhūmikam iti / katham / tathā śuddhāt kliṣṭam cāpi svabhūmikam* (viii. 15 c-d) *kliṣṭāt svaṃ śuddhakaṃ kliṣṭam* (16 a) *ity evam.*

2. ḥchi po dag las ñon moṅs kun.

L'auteur a parlé jusqu'ici des *samāpattidhyānas*, recueillements, états de contemplation, et de leur succession ; mais le *kuśalasamāhita*, la « pensée bonne de recueillement », qui existe dans les *upapattidhyānas*, c'est-à-dire dans les naissances de Rūpa (= de *dhyāna ; brahmaloka*, etc.), et qui est acquise par naissance *(upapattilābhika)*, reçoit aussi le nom de *dhyana* pur *(śuddhaka dhyāna)*. Lorsque meurt un être du Rūpadhātu, ce *dhyana* pur prend fin ; ne peut-il être suivi que par un *dhyāna* souillé de la même terre ? — Non : « A la mort, à la suite du pur, le souillé de n'importe quelle terre ». — En effet, la mort *(maraṇabhava)* n'est jamais recueillie *(samāhita)* (iii. 43) : l'être du Rūpa, au moment où il meurt, ne possède jamais le *dhyāna* de recueillement pur. La « pensée à la réincarnation » *(pratisaṃdhicitta)* qui succède à « la pensée à la mort » *(maraṇabhava)* sera donc souillée, non recueillie.

3. *cyutikāle tu maraṇabhava upapattilābhikāc chuddhakad iti vistaraḥ / upapattidhyāneṣu yad upapattilābhikaṃ kuśalasamahitaṃ tad api śuddhakaṃ dhyānam ity ucyate / ata idam ucyate cyutikale tv iti vistareṇa / kiṃ kāraṇam / asamāhitatvān maraṇabhavasya / na hi tadānīṃ śuddhakaṃ samāpattidhyānam astīty ataḥ sarvabhūmikaṃ kliṣṭam utpadyata iti svabhūmikād adharordhvabhūmikaṃ pratisaṃdhicittaṃ kliṣṭam asamāhitam utpadyata ity arthaḥ.*

4. ñon moṅs can las goṅ ma min.

**17** a-b. Le recueillement pur est de quatre sortes, *hānabhāgīya*, etc. [1]

Le *śuddhaka* est de quatre espèces, *hānabhāgīya*, de chute, *sthitibhāgīya*, de stagnation, *viśeṣabhāgīya*, de progrès, *nirvedhabhāgīya*, de pénétration. Toutefois le *śuddhaka* du *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* n'est que de trois espèces [14 a], en exceptant la catégorie *viśeṣabhāgīya*, parce qu'il n'y a pas de terre supérieure. [2]

Quelles sont ces quatre espèces ?

**17** b-d. Dans l'ordre, idoine *(anukūla)* à la naissance des *kleśas*, à sa propre terre, à une terre supérieure, à l'*anāsrava*. [3]

Lorsque le *śuddhaka* est de telle nature qu'il tend à aboutir à la naissance des *kleśas*, on l'appelle *hānabhāgīya*.

Lorsque le *śuddhaka* tend à aboutir à sa propre terre, on l'appelle *sthitibhāgīya*.

Lorsque le *śuddhaka* tend à aboutir à une terre supérieure, on l'appelle *viśeṣabhāgīya*.

Lorsque le *śuddhaka* tend à aboutir à l'*anāsrava*, on l'appelle *nirvedhabhāgīya* (vi. 20 a). C'est donc de cette dernière catégorie de *śuddhaka* que naît l'*anāsrava*.

Quelle est la génération réciproque de ces quatre catégories ?

**18** a-b. A la suite du *hānabhāgīya*, etc., deux, trois, trois, un. [4]

A la suite du *hānabhāgīya*, le *hānabhāgīya* et le *sthitibhāgīya* [5].

1. dag pa ñams pahi cha mthun sogs / rnam bzhi = [*hānabhāgīyādi śuddhaṃ caturdhā*]

2. *anyatra viśeṣabhāgīyād iti / ita ūrdhvabhūmyabhāvāt.* — Paramārtha traduit : « en exceptant le *nirvedhabhāgīya* ».

Ces quatre catégories sont les *dharmas duppaṭivijjha* de Dīgha, iii. 277. — Voir les sources citées iv. 125, trad. p. 253, vi. 20 a, p. 169.

3. de ni go rims bzhin / ñon moṅs skye daṅ raṅ sa daṅ / goṅ daṅ zag med rjes mthun paḥo

4. ñams cha mthun sogs mjug thogs su / gñis daṅ gsum daṅ gsum daṅ gcig

5. *hānasthitibhāgīye iti / hānabhāgīyaṃ pravāhakāle sthitibhāgīyaṃ viśeṣagamanakāle.* — Au *hāṇabhāgīya* succède *hānabhāgīya* lorsqu'il n'y a

A la suite du *sthitibhāgīya*, trois, en exceptant le *nirvedhabhāgīya*.
A la suite du *viśeṣabhāgīya*, trois, en exceptant le *hānabhāgīya* [1].
A la suite du *nirvedhabhāgīya*, le seul *nirvedhabhāgīya*.

Nous avons vu (viii. 15 a-c) que, « immédiatement après un recueillement *śuddhaka* ou *anāsrava* d'une certaine terre, peut naître un recueillement *śuddhaka* ou *anāsrava* de la troisième terre vers le haut ou vers le bas ». Quand cela se produit, l'ascète franchit une terre et change le caractère du recueillement : il pratique ce qu'on nomme la *vyutkrāntakasamāpatti*, le « recueillement avec transition ». Comment ce recueillement est-il réalisé ?

**18** c-**19** b. Ayant parcouru de deux manières et dans les deux sens les huit terres, en succession immédiate, en franchissant une terre, aller à la troisième terre d'espèce différente, c'est la *vyutkrāntakasamāpatti*. [2] [14 b]

Dans les deux sens : « aller », c'est prendre les recueillements en ordre ascendant *(anuloma)* ; « revenir », c'est prendre les recueillements en ordre descendant.

De deux manières, recueillement *anāsrava* et recueillement *sāsrava*. [Il s'agit du recueillement *śuddhaka*, non pas du *kliṣṭa*]

Les huit terres : quatre *dhyānas*, quatre *ārūpyas*.

En succession immédiate : de proche en proche.

En franchissant une terre : en sautant une terre.

L'exercice préparatoire *(prayoga)* comporte quatre disciplines successives : 1. pratique des huit recueillements *sāsrava* en ordre ascendant et descendant ; 2. cette pratique étant assurée, pratique

pas progrès, succède *sthitibhāgīya* lorsque le recueillement pur s'affermit et qu'il va y avoir progrès *(viśeṣagamana)*.

1. *anyatra hānabhāgīyād iti / viśeṣabhāgīyād dhīyamānasya sthitibhāgīyāparityāge tasyaivotpattiyogāt.*

2. sa brgyad rnam gnis ḥbrel pa daṅ / geig brgal soṅ zhiṅ oṅs nas ni / ris mi mthun pa gsum par ḥgro / thod brgal gyi ni sñoms ḥjug yin = .... *vyutkrāntakasamāpattir visabhāgatṛtīyagā* //

Mahāvyutpatti, 68, 5 ; voir Kośa, ii. 44 d, trad. p. 210. — Visuddhimagga, 374 (Atthasālinī, 187) : *jhānānulomato jhānapaṭilomato jhānukkantito.*

des sept recueillements *anāsrava* en ordre ascendant et descendant ; 3. cette pratique étant assurée, pour conquérir la maîtrise en recueillement, passer du premier *dhyāna sāsrava* dans le troisième *dhyāna* de même qualité ; de celui-ci dans l'*ākāśānantyāyatana*, de celui-ci dans l'*ākiṃcanya* ; et redescendre de même, tous ces recueillements étant *sāsrava* ; 4. cette pratique étant assurée, pratiquer de même, dans les deux sens, les recueillements *anāsrava*.

Lorsque l'ascète est capable de passer du premier *dhyāna sāsrava* dans le troisième *dhyāna anāsrava*, de celui-ci dans l'*ākāśānantyāyatana sāsrava*, de celui-ci dans l'*ākiṃcanyāyatana anāsrava*, et de revenir de la même manière, alors se trouvent réalisés l'allée dans le troisième recueillement de qualité différente et le retour de ce recueillement ; la *vyutkrāntakasamāpatti* est « achevée ».[1]

Il est impossible de franchir deux terres et d'entrer dans la quatrième, parce que la quatrième terre est trop éloignée.

La *vyutkrāntakasamāpatti* n'est pratiquée que par les hommes des trois *dvīpas* ; par des Arhats de la catégorie *asamayavimukta* (vi. 57), parce qu'ils ont détruit les passions *(kleśa)*, parce qu'ils possèdent la maîtrise en recueillement. [15 a]. Les Dṛṣṭiprāptas (vi. 31 c) sont de facultés aiguës *(tīkṣṇendriya)* et possèdent la maîtrise en recueillement ; mais la première condition leur fait défaut. Les Arhats de la catégorie *samayavimukta* ont détruit les passions, mais la deuxième condition fait défaut. Les uns et les autres sont donc incapables de pratiquer la *vyutkrāntakasamāpatti*.

Combien de *dhyānas* et d'*ārūpyas* peuvent être pratiqués, « actualisés » *(saṃmukhībhāva)*, par les êtres des différentes terres ?

1. D'après Paramārtha. — Hiuan-tsang diffère : .... (3) pratiquer les *sāsravas* et *anāsravas* en ordre mêlé et continu (c'est-à-dire : de premier *dhyāna sāsrava*, entrer dans deuxième *dhyāna anāsrava)* ; (4) pratiquer les *sāsrava* en ordre discontinu (c'est-à-dire : du premier *dhyāna* entrer dans le troisième ....) ; (5) de même en ce qui concerne les *anāsravas* ; (6) pratiquer les *sāsravas* et *anāsravas* en ordre mêlé et discontinu. — La Vibhāṣā, 165, 11, diffère : 1. bonne pensée du Kāmadhātu, 2. recueillement *sāsrava*, aller et retour, jusque *bhavāgra*, 3. recueillement *anāsrava*, aller et retour, 4. *sāsrava* en sautant, 5. *anāsrava* en sautant, 6. *sāsrava* et *anāsrava* en sautant.

**19** c-d. Les *dhyānas* et les *ārūpyas* ont pour point d'appui *(āśraya)* des êtres de leur terre ou d'une terre inférieure. [1]

Un être du *bhavāgra* ( = *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*) peut réaliser le recueillement de *bhavāgra*. Le peuvent aussi réaliser les êtres des terres inférieures jusqu'au Kāmadhātu. De même les recueillements des autres terres peuvent être réalisés par les êtres qui se trouvent dans la terre de ces recueillements ou dans des terres inférieures. Mais un être né dans une terre supérieure ne peut pas réaliser le recueillement d'une terre inférieure :

**19** d. Le recueillement inférieur n'a pas d'utilité. [2]

Le recueillement d'une terre inférieure ne présente pas la plus petite utilité pour un être né dans une terre supérieure, parce que ce recueillement est, en comparaison, médiocre. [3]

Telle est la règle générale, qui souffre une exception :

**20** a-b. Mais, dans le *bhavāgra*, c'est en entrant dans le recueillement *ārya* d'*ākiṃcanya* qu'on détruit les vices. [4]

Un être né dans le *bhavāgra* réalise le recueillement *ārya*, c'est-à-dire *anāsrava*, d'*ākiṃcanyāyatana* pour détruire les passions relatives au *bhavāgra*. En effet le chemin pur *(anāsrava)* ne peut être pratiqué dans le *bhavāgra (svasyābhāvāt)* ; d'autre part, l'*ākiṃcanya* est tout proche *(abhyāsa = saṃnikṛṣṭatva)*.

1. bsam gtan gzugs med rañ dañ ni / ḥog saḥi rten can = [*svādhobhāmyāśrayā dhyānārūpyāḥ*]

2. ḥog dgos med.

3. Hiuan-tsang : 1. car il n'y a pas d'utilité à ce qu'un être d'une terre supérieure produise recueillement inférieur ; 2. car sa propre terre l'emporte sur ce recueillement ; 3. car la force de ce recueillement est faible ; 4. car il a rejeté ce recueillement ; 5. car ce recueillement est objet de dégoût.

4. srid rtse ḥphags pa ci yaṅ med / mṅon sum byas nas zag pa zad = *āryākiṃcanyasāṃmukhyād bhavāgre tv āsravakṣayaḥ*.

Les deux traducteurs chinois ont lu : *āryā ākiṃcanyasāṃmukhyāt* ...

5. Voir ii. 45 a-b (trad. p. 221) ; vi. 73 a-b ; ci-dessus p. 145, 168. — Vyākhyā : *yāvad eva saṃjñāsamāpattis tāvad ājñāprativedha iti vacanāt* (Aṅguttara, iv. 426).

Quel est l'objet des recueillements de *dhyāna* et d'*ārūpya* ? [15 b]

**20** c. Associé à la soif, le recueillement a pour objet son propre *bhava*.[1]

Recueillement associé à la soif = recueillement de délectation (viii. 6). — Il a pour objet « son *bhava* », c'est-à-dire « le *bhava* de sa terre » ; par *bhava* on entend : « ce qui est *sāsrava* » [Ceci est une autre manière d'exposer la doctrine de viii. 6 : le recueillement de délectation a pour objet le recueillement *śuddhaka* (bon, mais *sāsrava*), non pas l'*anāsrava*]. — Il n'a pas pour objet une terre inférieure, car l'ascète qui pratique le recueillement de délectation d'une certaine terre est détaché de la terre inférieure[2]. Il n'a pas pour objet une terre supérieure, car les terres sont déterminées, délimitées par la soif[3]. Il n'a pas pour objet l'*anāsrava*, ce qui impliquerait qu'il est bon[4].

**20** d. Le recueillement bon a pour objet tout ce qui existe.[5]

Le recueillement bon (*subha*), c'est-à-dire *śuddhaka* ou *anāsrava*,

1. sred bcas rañ gi srid la dmigs = [*satṛṣṇaṃ svabhavālambam*] (Voir ci-dessus p. 146).

2. On a vu que le *dhyāna* « de délectation » a pour objet le *dhyāna* pur (*śuddhaka*), non pas l'*anāsrava*. — Entendons : « Il ne porte pas sur le *dhyāna* pur d'une terre inférieure ».

3. La Vyākhyā, dont le texte est malheureusement peu sûr, explique : *tṛṣṇā-paricchinnatvād bhūmīnām iti / yā yasyāṃ bhūmau tasyām eva bhūmāv anuśayanāṃ (?) tayā sā bhūmiḥ paricchinnā bhavati / anyathā hi tasyottaratvaṃ (?) na sidhyed ekabhūmisthānāntaravat / ata evauttarādharye 'pi sthānāntarāṇāṃ trayāṇām trayāṇām aṣṭānāṃ caikabhūmitā sidhyati tṛṣṇāvyatihārayogāt.*

C'est la *tṛṣṇā* qui détermine la *bhūmi*. C'est ainsi que les trois *sthānas* ou « lieux » des cieux des trois premiers *dhyānas* et les huit *sthānas* du ciel du quatrième *dhyāna* ne font qu'une *bhūmi*, bien que ces lieux soient superposés, parce que la même *tṛṣṇā* prend gîte-et-croissance dans toute la *bhūmi* à laquelle elle appartient (v. 17). — Voir iii. 3 c, définition des Dhātus.

4. *nānāsravaṃ kuśalatvaprasaṅgād iti tatprārthanā hi kuśaladharmacchandaḥ* : Le désir de l'*anāsrava* n'est pas soif, mais « désir du bien ». — Kośa, v. 16, p. 36.

5. bsam gtan dge yul yod dgu yin = *dhyānaṃ sadviṣayaṃ śubham* //

prend pour objet tous les *dharmas*, c'est-à-dire ce qui existe, *saṃskṛta* et *asaṃskṛta* [1]. Toutefois

**21** a-b. Les *ārūpyas* bons des terres principales n'ont pas pour objet le *sāsrava* inférieur. [2]

Les recueillements bons pratiqués dans les terres principales d'Ārūpya — par opposition aux recueillements de *dhyāna* et aux recueillements pratiqués dans les *sāmantakas* d'Ārūpya (viii. 22) — n'ont pas pour objet les *dharmas* impurs *(sāsrava)* des terres inférieures *(sāsravādharavastu)*, mais bien les *dharmas* de leur terre ou d'une terre supérieure.

En ce qui concerne les *dharmas* purs *(anāsrava)* : ils prennent pour objet, ils portent sur l'ensemble de l'*anvayajñāna* (vii. 3 c), le *sarvānvayajñānapakṣa* ; ils ne portent pas sur le *dharmajñāna* (dont l'objet, à savoir le Kāmadhātu, est trop éloigné) ; ils ne portent pas non plus sur la destruction (laquelle est *anāsrava)* d'une terre inférieure *(adhobhūminirodha)*, ce qui ne serait possible que s'ils portaient sur cette terre.

Les recueillements pratiqués dans les *sāmantakas* d'Ārūpya ont pour objet la terre inférieure, car ils comportent un *ānantaryamārga* dont le seul objet est la terre inférieure. [3]

Parmi les trois espèces de recueillement — *anāsrava, śuddhaka, kliṣṭa*, supramondain, pur, souillé — des *dhyānas* et des *ārūpyas*, laquelle détruit les passions *(kleśas)* ? [16 a]

**21** c-d. Les *kleśas* sont abandonnés par le fait de l'*anāsrava*. [4]

1. D'après Paramārtha. — Hiuan-tsang : « Il a pour objet tout *saṃskṛta* de sa terre, des terres inférieures et supérieures, et l'*asaṃskṛta*. Toutefois les *asaṃskṛtas* non-définis ne sont pas l'objet du recueillement *anāsrava* ».

2. gzugs med dṅos gzhi dge rnams kyi / spyod yul zag bcas ḥog ma min = *na maulāḥ kuśalārūpyāḥ sāsravādharagocarāḥ* /

3. Pour se détacher du quatrième *dhyāna*, l'ascète entre dans le *sāmantaka* du premier *ārūpya* et considère le quatrième *dhyāna* comme grossier, etc. (vi. 49) : c'est l'*ānantaryamārga* du détachement du quatrième *dhyāna*. — Voir iii. 35 a, sur le *sāmantaka* d'*ākāśānantya* et sur les Ārūpyas.

4. zag pa med pas ñon moṅs rnams / spoṅ ṅo.

Tout recueillement *anāsrava* est capable de couper les *kleśas ;* non pas le *śuddhaka*, ni, à plus forte raison, le *kliṣṭa*.

Le *śuddhaka* ne coupe pas les *kleśas* d'une terre inférieure, car l'ascète ne peut obtenir le recueillement *śuddhaka* d'une certaine terre que parce qu'il est détaché *(virakta)* à l'endroit de la terre inférieure, dégagé des *kleśas* de la terre inférieure [1] ; il ne coupe pas les *kleśas* de sa terre, car il ne contrecarre pas ces *kleśas* [2] ; il ne coupe pas les *kleśas* d'une terre supérieure, parce qu'ils sont plus raffinés qu'il n'est lui-même. [3]

**21** d. Et aussi au moyen du *sāmantaka*, même pur. [4]

Les *sāmantakas* des *dhyānas* et des *ārūpyas*, fussent-ils « purs » [5], coupent les *kleśas*, parce qu'ils s'opposent à la terre inférieure. [6]

Combien y a-t-il de *sāmantakas* ?

**22** a. Aux recueillements principaux, huit *sāmantakas*. [7]

Chaque recueillement principal *(maula)* a un *sāmantaka*, un recueillement liminaire, par lequel on entre dans le recueillement principal *(yena tatpraveśaḥ)*.

Les *sāmantakas* sont-ils de trois sortes, souillés, purs, *anāsrava*, comme sont les recueillements principaux ? Possèdent-ils les mêmes sensations *(vedanā*, à savoir *prīti* pour les deux premiers *dhyānas*, *sukha* pour le troisième, *upekṣā* pour le quatrième) que ceux-ci ?

1. *vītarāgatvān nādhaḥ.*

2. *tadapratipakṣatvāt.* — Vyākhyā : *na hi bhavena bhavaniḥsaraṇam astīti* (voir ci-dessus viii. p. 141).

3. *viśiṣṭataratvān nordhvam iti nordhvabhūmikāḥ kleśā adharabhūmikena śuddhakena prahīyante.*

4. ñer sñogs dag pas kyaṅ.

5. *śuddhakenāpīty apiśabdād anāsraveṇāpīti saṃbhavatas tv etad uktam.*

6. *adhobhūmikapratipakṣatvāt. — kāmāvacarā hi kleśāḥ prathamadhyānasāmantakena prahīyante / prathamadhyānabhūmikā dvitīyadhyānasāmantakena / evaṃ yāvad ākiṃcanyāyatanabhūmikā naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanasāmantakena.*

7. de dag la ni ñer sñogs brgyad = [*teṣu sāmantakā aṣṭau*]

**22** b. Purs ; sensation d'indifférence. [1]

Les *sāmantakas* sont exclusivement *śuddha*, purs, associés à la sensation d'indifférence, parce qu'ils « vont » par effort *(yatnavāhya = abhisaṃskāravāhya)* [2], parce que l'horreur de la terre inférieure n'a pas disparu [3], parce qu'ils sont le chemin par lequel on se détache de la terre inférieure [4]. — Donc ils ont seulement sensation d'indifférence ; ils ne sont pas associés à délectation.

**22** c. Le premier est aussi *ārya*. [5]

Le premier *sāmantaka* est nommé *anāgamya* [6]. Il est de deux espèces, pur *(śuddhaka)* et *ārya*, c'est-à-dire *anāsrava*. [16 b]

La pensée de *sāmantaka* par laquelle on entre dans une existence est souillée *(kliṣṭa)* ; mais la pensée de *sāmantaka* par laquelle on entre en recueillement, ne peut être souillée, car nous avons réfuté cette thèse (ci-dessus, p. 178, l. 15). [7]

1. dag pa bde min sdug bsñal min. — Voir iii. 35 d, vii. 26 a, viii. 22 c.

2. *anabhisaṃskāravāhī mārgaḥ prītisukhābhyāṃ saṃprayujyate / tāni ca sāmantakāni yatnavāhyāni sābhisaṃskāravāhyāni.*

3. *adhobhūmyudvegānapagamāt.* — Par conséquent la *prīti* et le *sukha* y manquent : *prītisukhayor ayoga iti.*

4. *vairāgyapathāc ca nāsvādanasaṃprayuktāni.* — Etant chemin de détachement, ils ne peuvent être associés à délectation, donc ils sont purs.

5. daṅ po ḥphags pa ḥaṅ.

6. Explication du terme *anāgamya*, vi. 44 d, p. 228, note ; ci-dessous p. 181 n. 2.

A vrai dire les *sāmantakas* ou recueillements liminaires de tous les *dhyānas* et *ārūpyas* peuvent être nommés *anāgamya*, parce qu'ils ne peuvent entrer dans le recueillement principal et parce qu'ils coupent les *kleśas*. Mais Saṃghabhadra dit que le nom d'*anāgamya* est réservé au *sāmantaka* du premier *dhyāna* pour montrer que ce *sāmantaka* diffère des autres. L'ascète le produit avant d'être entré dans un état quelconque de recueillement et, quand il s'y trouve, il n'éprouve pas de délectation *(āsvādana)*. Les autres *sāmantakas* sont produits par la force d'un recueillement antérieur ; l'ascète qui s'y trouve peut éprouver délectation [Ceci ne paraît pas conciliable avec les définitions de Vasubandhu]. La Vibhāṣā dit : « On le nomme *anāgamya*, parce qu'il est produit sans qu'on soit arrivé *(an-āgamya)* à la terre principale *(maulabhūmi)*, car les qualités de la terre principale en sont absentes ».

7. En disant que le *sāmantaka* est le chemin par lequel on se détache d'une terre inférieure. — D'après Paramārtha. — La Vyākhyā explique la première

**22** c. D'autres disent qu'il est triple. [1]

D'autres docteurs disent que le *sāmantaka anāgamya* est aussi associé à délectation. [2]

Le *dhyānāntara* diffère-t-il, ou ne diffère-t-il pas, du *sāmantaka* ?

Il en diffère. En effet le *sāmantaka* est la porte du détachement d'une terre inférieure ; ce qui n'est pas le cas pour le *dhyānāntara*. En outre

**22** d. Le *dhyānāntara* est sans *vitarka*. [3]

Le premier *dhyāna* principal *(maula)* et le premier *sāmantaka* sont associés à *vitarka* et *vicāra*. Dans les sept recueillements supérieurs (les *māulas* avec leurs *sāmantakas)*, il n'y a ni *vitarka*, ni *vicāra*. Seul le *dhyānāntara* est muni de *vicāra*, sans être muni de

phrase du Bhāṣya : *aṣṭāsv api dhyānārūpyeṣu yasya yat sāmantakaṃ tasya tena sāmantakacittena kliṣṭenāsamāhitena saṃdhibandha ity eṣa siddhānta ity ata idam ucyate yady api sāmantakacitteneti vistaraḥ*. — La première pensée d'une existence de *dhyāna*, l'*upapattibhava* (iii. 38), appartient au *sāmantaka* de ce *dhyāna* ; elle est souillée de tous les *kleśas* de la terre de ce *dhyāna*.

1. kha cig gsum.

Vibhāṣā, 140, 1. — Quelques-uns disent que les terres de *sāmantaka* comportent « joie » *(prīti)*, car le Sūtra dit qu'en s'appuyant sur la joie on abandonne la tristesse *(daurmanasya)*. — D'après d'autres sources : « La joie du *sāmantaka* du premier *dhyāna* comporte « mouvement » et n'est pas comme celle du *dhyāna* principal .... Les deux *sāmantakas* suivants comportent *sukha* ». — Vibhāṣā, 164, 5 : Les Dārṣṭāntikas disent que les *sāmantakas* sont seulement bons ; on explique qu'ils sont bons, souillés, non définis.

2. Hiuan-tsang ajoute : « Parce que celui qui ne produit pas le recueillement principal s'attache aussi au *sāmantaka* ». — La Vyākhyā dit : En raison de l'aptitude *(paṭutva)* de l'*anāgamya* : il peut être *anāsrava*, il peut de même être associé à délectation. Telle est l'intention. Saṃghabhadra explique : *maula-pratispardhitvād āsvādanasamāpattisadbhāvāt.*

3. rtog med bsam gtan khyad par can = *atarkaṃ dhyānam antaram* //

Sources pâlies, Points of Controversy, p. 329 (Psychological Ethics, p. 43, 52, Theragāthā, 916, avec un autre *pañcaṅgika samādhi)* ; Kośa, viii. 2 a-b, p. 133, 23 c.

Sur le *dhyānāntara* et la théorie des Saṃmitīyas et Andhakas, Kathāvatthu, xviii. 7.

***vitarka*** : par conséquent il l'emporte sur le premier *dhyāna* et est inférieur au deuxième. C'est pourquoi on le nomme *dhyānāntara*. [1]

D'où cette conséquence que, dans les terres supérieures, il n'y a pas de *dhyānāntara*, car les autres terres ne présentent pas, comme la première, un haut et un bas *(viśeṣābhāvāt)*. [2]

1. D'après Hiuan-tsang. — Paramārtha : « Ce *dhyāna* est dissocié de *vitarka*. On le nomme *dhyānāntara*, parce qu'il est différent de deux *dhyānas*. Comme il l'emporte sur le premier *dhyāna*, il n'est pas placé dans le premier *dhyāna*. Il n'est pas placé non plus dans le deuxième, etc., vu l'absence de *viśeṣa* ».

On peut douter que les traducteurs chinois aient bien compris.

La Vyākhyā dit : Le Bhāṣya a : *dhyānaviśeṣatvāt*, c'est-à-dire : « Le premier *dhyāna* principal, par le départ du *vitarka*, devient plus distingué et reçoit le nom de *dhyānāntara* » = *tad eva maulaṃ prathamaṃ dhyānaṃ vitarka-pagamād viśiṣṭaṃ dhyānāntaram ucyata ity arthaḥ*.

2. *viśeṣābhāvāt* = *yathā prathame dhyāne viśeṣo bhavati kvacid vitarka-vicārau kvacid vicāra eveti na tatha dvitīyādiṣv iti / ato [dvitīyādiṣu] dhyāneṣu na vyavasthāpyate dhyānāntaram*.

Saṃghabhadra reproduit le texte de Vasubandhu (version de Hiuan-tsang) et ajoute des explications utiles sur l'*anāgamya* et le *dhyānāntara*. Nous découpons ces explications en paragraphes.

a. C'est dire que le *dhyānāntara*, qui est compris dans le premier *dhyāna*, diffère de celui-ci par le fait qu'il a en moins le *vitarka*. Dans les terres supérieures (deuxième *dhyāna*, etc.), quels sont les *dharmas* dont la suppression donnerait naissance à un *dhyānāntara* ? Donc il y a un *dhyānāntara* dans le premier *dhyāna*, non pas dans les terres supérieures.

b. Le Sūtra ne dit-il pas que sept recueillements *(samāpatti)* — à savoir les quatre *dhyānas* et les trois premiers *ārūpyas* — sont les points d'appui [de la Prajñā pure, des « qualités », viii, 20 a, 27 c] ? Comment établissez-vous qu'il y a en outre un *anāgamya*, un *dhyānāntara* ?

c. Nous savons qu'il y a un *anāgamya* par l'Ecriture et par le raisonnement.

Le Sūtra dit : « Celui qui n'est pas capable d'entrer dans le premier *dhyāna*, etc., et d'y demeurer, il obtient ici-bas la destruction des *āsravas* au moyen de la Prajñā *ārya* ou pure *(anāsrava)* ». S'il n'y a pas d'*anāgamya*, quel peut être le point d'appui de cette Prajñā ?

En outre, le Sūtra de la bonne moralité *(suśīlasūtra ?)* dit : « Il y a un homme délivré-par-la-Prajñā *(prajñāvimukta*, vi. 64) qui n'a pas obtenu le *dhyāna* principal *(mauladhyāna* : le *dhyāna* proprement dit) ». Or n'est-ce pas en prenant point d'appui sur le *dhyāna* que l'ascète obtient la délivrance-par-la-Prajñā ? [Donc il y a un *dhyāna* qui n'est pas *maula*, à savoir le *dhyāna* liminaire, l'*anāgamya*. — Sur le caractère mixte de l'*anāgamya*, iii. 35 d].

d. Quant au *dhyānāntara*, le Sūtra dit qu'il y a trois *samādhis*, *sa-vitarka*,

A combien de catégories appartient-il ? Quelle sensation comporte-t-il ?

**23** a. De trois sortes ; sensation d'indifférence. [1]

Il peut être associé à délectation, pur *(śuddhaka), anāsrava.* — Comme les recueillements liminaires *(sāmantaka),* il comporte la sensation ni-désagréable-ni-agréable, car il est associé à l'*upekṣendriya* (iv. 48). Il va par effort *(abhisaṃskāravāhin)* [2] et ne peut donc être associé à satisfaction *(saumanasya).* Donc on le considère comme « route difficile » *(duḥkhā pratipad,* vi. 66).

Quel est le fruit du *dhyānāntara ?*

**23** b. Il a pour fruit Mahābrahmā. [3]

Quiconque pratique au plus haut degré ce recueillement renaît en qualité de Mahābrahmā.

Nous avons expliqué les *samāpattis* [4]. Quels sont les *samādhis ?*

*sa-vicāra,* etc. (viii. 23 c). Il dit que le premier *dhyāna* est muni de *vitarka* et *vicāra ;* que, dans le deuxième et les suivants, *vitarka* et *vicāra* ont cessé. S'il n'y avait pas de *dhyānāntara,* quel *samādhi* serait « avec *vicāra* et sans *vitarka* » ? Parce que les *citta-caittas* cessent graduellement, il convient qu'il y ait un *dhyāna* avec *vicāra* et sans *vitarka.*

En outre, en dehors du *dhyānāntara,* quelle cause à la naissance de Mahābrahmā souverain du monde (Kośa, viii. 23 b) ?

e. Le Bouddha ne parle pas d'*anāgamya* et de *dhyānāntara :* c'est que l'un et l'autre sont compris dans le premier *dhyāna.* En nommant le premier *dhyāna,* il les nomme.

f. Le premier « vestibule », *sāmantaka,* reçoit le nom d'*anāgamya* parce qu'on veut le distinguer des autres. Le *dhyāna* ne naît pas avant qu'on soit entré dans ce premier *sāmantaka.* (Voir ci-dessus vi. 44 d, p. 228).

1. rnam gsum de bde mi sdug min.

2. Ailleurs *abhisaṃskāravāhya ;* voir iv. 78 c, p. 168 *(vahati = gacchati),* vi. 66 a, 71 d.

3. de ni thsaṅs chen ḥbras bu can. — Voir ii. 41 d.

4. Manque dans Paramārtha. — Hiuan-tsang, *samāpatti* = tèng-tché (clef 133), *samādhi* = tèng tch'ê (tenir, *dhar).*

Vibhāṣā, 172, 9. — Les opinions diffèrent sur la différence entre *samādhi* et *samāpatti.* — *Samādhi* s'entend d'un recueillement momentané *(kṣaṇika) ;*

Le Sūtra [1] dit qu'il y a trois sortes de *samādhis* : 1. *samādhi* avec *vitarka* et *vicāra* ; 2. *samādhi* sans *vitarka* et avec seulement *vicāra* ; 3. *samādhi* sans *vitarka* et sans *vicāra*.

Le *dhyānāntara* est le *samādhi* sans *vitarka* et avec *vicāra*. Relativement au *dhyānāntara*,

**23** c-d. Jusque là, *samādhi* avec *vitarka* et *vicāra* ; au-delà, *samādhi* sans l'un et l'autre. [2]

Tout *samādhi* qui se trouve en dessous du *dhyānāntara* est appelé « avec *vitarka* et *vicāra* ». Il s'agit du premier *dhyāna* et de tout autre *samādhi* s'appuyant sur le premier *dhyāna*. [3]

Au-dessus du *dhyānāntara*, tout *samādhi* est « sans *vitarka*, sans *vicāra* », depuis le *sāmantaka* du deuxième *dhyāna* jusqu'au quatrième *ārūpya*.

*samāpatti* d'un recueillement prolongé *(prābandhika)*. — Les *samādhis* comportent toujours la pensée *(citta)* ; ils sont *sacittaka* ; cette pensée peut être ou *samāhita*, recueillie, ou *vyagra* (ou *vikṣipta*, i. 33 c-d) dispersée. Les *samāpattis* (ii. 44 d, p. 213) sont accompagnées de pensée ou exemptes de pensée (par exemple *asaṃjñisamāpatti* et *saṃjñāveditanirodhasamāpatti*). Donc on a : 1. exclusivement *samādhi*, le [simili]-recueillement associé à pensée *vyagra* [On comprend mal comment la pensée non *samāhita* peut être en *samādhi*, voir ci-dessus p. 128 n. 3 ; mais il est certain que la pensée de Kāmadhātu peut être en *samādhi*, viii. 25 a, etc.] ; 2. exclusivement *samāpatti*, les états exempts de pensée ; 3. *samādhi* et *samāpatti*, tout état de pensée recueillie. — *śamatha*, un état accompagné de pensée, de pensée recueillie.

Un sommaire traditionnel du viii[e] chapitre veut qu'il traite 1. des *dhyānas*, 2. des *ārūpyas*, 3. des *samāpattis* (tout ce qui est « recueilli », *samāhita*, avec ou sans pensée (voir ii. 44 d, p. 213) ; 4. des *samādhis*, c'est-à-dire au sens propre le groupe *śūnyatāsamādhi* (viii. 24).

1. Madhyama, 17, 22, Dīrgha, 9, 2, Saṃyukta, 18, 25 ; Dīgha, iii. 219, 274, Majjhima, iii. 162, Saṃyutta, iv. 363, Aṅguttara, iv. 300, Kathāvatthu, ix. 8 et trad. p. 239, note ; ailleurs ne sont distingués que le *savitarka-savicāra* et l'*avitarka-avicāra*, Saṃyutta, v. 111 etc. [Rôle de l'*avitakka-avicāra* dans la lecture de la pensée d'autrui, Dīgha, iii. 104]. — Voir Compendium, Introduction, 58, Visuddhimagga, 169.

Vibhāṣā, 145, 6. — Les Dārṣṭāntikas pensent qu'il y a *vitarka-vicāra* jusque dans le Bhavāgra.

2. man chad rtog dpyod bcas pa yi / tiṅ ḥdzin yan chad gñis ka med. — Sur *vitarka-vicāra*, p. 133 n. 1.

3. Hiuan-tsang : « Il s'agit du premier *dhyāna* et de son *sāmantaka* ».

Le Sūtra [1] enseigne qu'il y a trois recueillements nommés *śūnyatāsamādhi, ānimittasamādhi, apraṇihitasamādhi,* méditations de la vacuité, du Sans-caractères, de non prise en considération. [17 b]

**24** a. L'*ānimitta* a les aspects du Tranquille. [2]

1. Dīrgha, 8, 12; Ekottara, 16, 15, 41, 16; Dīgha. iii, 219 : *suññato samādhi, animitto samādhi, appaṇihito samādhi;* Dhammasaṅgaṇi, 344, 505; Vibhanga, Préface, p. xviii; Atthasālinī, 221 et suiv.; Sūtrālaṃkāra, xviii. 77-79. — Aṅguttara, iii. 397, *animitta cetosamādhi.* — Ci-dessous p. 187 n. 2.

a. Vibhāṣā, 104, 6. — Les *samādhis* sont innombrables; pourquoi dire qu'ils sont trois? En se plaçant au point de vue du contrecarrant *(pratipakṣa),* au point de vue de l'intention *(āsaya),* au point de vue de l'objet *(ālambana)* : 1. le *śūnyatāsamādhi* contrecarre la « croyance au moi » *(satkāyadṛṣṭi);* comme il considère les choses sous les « aspects » de non-moi et de vide, il s'oppose aux « aspects » de moi et de mien; 2. l'*apraṇihitasamādhi* est le *samādhi* où il y a non intention *(āśaya),* non volonté *(praṇidhāna)* à l'endroit de tout *dharma* des trois Dhātus (ou *bhava, tribhava,* « triple existence », i. 8 c). Il n'y a pas complète absence de *praṇidhāna* à l'endroit du Chemin; mais, quoique le Chemin repose sur le *bhava,* l'intention relative au Chemin n'a pas de rapport avec le *bhava;* 3. l'*ānimittasamādhi* a un objet libre des *nimittas,* à savoir de *rūpa,* de *śabda,* etc. — Pour d'autres, les trois *samādhis,* dans l'ordre, contrecarrent la *satkāyadṛṣṭi,* le *śīlavrata* et la *vicikitsā.*

b. La Bodhisattvabhūmi, fol. 106 a, range les *samādhis* dans l'ordre suivant : *śūnyatā, apraṇihita, ānimitta,* et en donne une définition très différente de celle de Vasubandhu.

*tatra katamo bodhisattvasya śūnyatāsamādhiḥ / iha bodhisattvasya sarvābhilāpātmakena svabhāvena virahitaṃ nirabhilāpyasvabhāvaṃ vastu paśyataḥ yā cittasya sthitiḥ ayam asyocyate śūnyatāsamādhiḥ / apraṇihitasamādhiḥ katamaḥ / iha bodhisattvasya tad eva nirabhilāpyasvabhāvaṃ vastu mithyāvikalpasamutthāpiteṇa kleśena parigṛhītatvād anekadoṣaduṣṭaṃ samanupaśyato yā āyatyāṃ tatrāpraṇidhānapūrvakā cittasthitir ayaṃ asyāpraṇihitasamādhir ity ucyate / ānimittasamādhiḥ katamaḥ / iha bodhisattvasya tad eva nirabhilāpyasvabhāvaṃ vastu sarvavikalpaprapañcanimittāny apanīya yathābhūtaṃ śāntato manasi kurvato yā cittasthitir ayam asyocyate ānimittasamādhiḥ /*

Le deuxième *samādhi* se réfère au conditionné *(saṃskṛta)* pour lequel on ne forme pas de *praṇidhāna;* le troisième à l'inconditionné (Nirvāṇa), objet de *praṇidhāna;* le premier à l'inexistant *(asat),* le moi, le mien, à l'endroit duquel on ne forme ni *praṇidhāna* ni *apraṇidhāna,* mais qu'on regarde seulement comme vide.

2. mthsan med zhi baḥi rnam pa daṅ. — Il faut entendre : « L'*ānimitta* a les

Le recueillement associé (*saṃprayukta*) aux aspects *(ākāra)* de la vérité de la destruction *(nirodhasatya)* — c'est-à-dire le recueillement dans lequel l'ascète considère le *nirodha* — est nommé *ānimitta, ānimittasamādhi.* Ce recueillement a donc quatre aspects. [1]

Pourquoi reçoit-il ce nom ? — Parce que le Nirvāṇa ou *nirodha*, étant libre de dix *nimittas*, est nommé *animitta*. Le recueillement qui a le Nirvāṇa pour objet est donc l'*ānimitta* . Les dix *nimittas*, marques ou caractères, sont : a. les cinq *āyatanas*, sources externes de la connaissance sensible, couleur-figure *(rupa)*, son, etc. ; b. mâle et femelle ; c. les trois *saṃskṛtalakṣaṇas* (ii. 45), naissance, durée-changement, mort.

**24** b-c. Le *śūnyatā* a les aspects de vide et de non-soi. [3]

Le recueillement associé aux deux aspects de *śūnya* et d'*anātman* est nommé *śūnyatā, śūnyatāsamādhi.* Il a donc deux aspects, les deux derniers aspects de la vérité de la douleur.

**24** c-d. L'*apraṇihita* est associé aux autres aspects des vérités. [4]

On nomme *apraṇihita*, « recueillement de non-prise en considération », le recueillement qui prend les autres aspects, soit donc dix aspects.

D'une part, les aspects *anitya* et *duḥkha* (deux premiers aspects de la vérité de la douleur) et les quatre aspects de la vérité de l'ori-

aspects du Tranquille » [Risquons-nous à traduire : *ānimittaḥ śamākāraḥ*], et non pas : « L'*ānimitta* a l'aspect tranquille », *ānimittaḥ śāntākāraḥ.*

Le Tranquille = *nirodha* = Nirvāṇa, a quatre aspects : *nirodha, praṇīta, śānta, niḥsaraṇa*, vii. 13 a.

1. Hiuan-tsang : « Ce *samādhi* a les quatre aspects du *nirodha* ; le *nirodha* peut être nommé *śama* [ou *śānta*] ».

2. Sur *ānimitta*, substantif et adjectif, Wogihara, Bodhisattvabhūmi, p. 19-20. — Sur *nimitta*, Kośa, ii. 14 c.

3. stoṅ ñid bdag med stoṅ ñid dù / ḥjug paho = [*śūnyatānātmaśūnyataḥ / pravartate*]

Il faudrait étudier la « vacuité » du Petit Véhicule.

4. smon pa med pa ni / de las gzhan bden rnam pa daṅ, ce qui donne *apraṇihitas tadanyasatyākāravān.*

gine, qui provoquent « terreur » *(udvega)*[1]; d'autre part, les quatre aspects du chemin, *mārga*, car le chemin est semblable à un radeau et doit nécessairement être abandonné.[2]

Le recueillement qui prend ces dix aspects est tourné vers le passage au-delà des choses qui sont *anitya, duḥkha, samudaya, mārga*[3]: on le nomme donc *apraṇihita*, exempt de *praṇidhāna*, exempt de « volonté vers ».

Au contraire, le Nirvāṇa, sous ses quatre aspects — objet de l'*ānimittasamādhi* — ne doit pas être abandonné ; et les deux derniers aspects de la vérité de la douleur, « vide » et « non-moi » — objets du *śunyatāsamādhi* — ne provoquent pas la terreur, car ces deux aspects appartiennent au Nirvāṇa comme aux *saṃskṛtas*.

Ces trois *samādhis* sont de deux espèces [18 a]:

**25** a. Purs ou immaculés.[4]

1. *anityaduḥkhataddhetubhya udvegāt.*

2. *mārgasya kolopamatayāvaśyatyājyatvāt.*

Voir i. 7 c-d (p. 12, n. 5).

Majjhima, i. 135: ... *evaṃ eva kho bhikkhave kullūpamo mayā dhammo desito nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya / kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā pag eva adhammā.*

Vajracchedikā, p. 23: ... *na khalu punaḥ subhūte bodhisattvena mahāsattvena dharma udgrahītavyo nādharmaḥ / tasmād iyaṃ tathāgatena saṃdhāya vāg bhāṣitā / kolopamaṃ dharmaparyāyam ājānadbhir dharmā eva prahātavyāḥ prāg evādharmā iti.*

Bodhicaryāvatāra, ix. 33: *adhigata upeye paścāt kolopamatvād upāyasyāpi prahāṇam.*

Comparer la *bhisī (vṛṣī*, radeau) de Suttanipāta, 22: « I have passed over ... these is no (further) use for a raft ».

Dans Saṃyutta, iv. 174-175, le *magga* est un radeau, mais il n'est pas dit qu'on doive l'abandonner.

La Vajracchedikāṭīkā (Tandjour, Mdo, xvi. 237 b) cite le Ratnakaraṇḍa, où la formule: *kolopamaṃ dharmaparyāyam .... prāg evādharmāḥ*, est complétée par les mots: *ye dharmāḥ prahātavyā na te dharmā nāpy adharmāḥ.*

Il faudrait examiner le sens de *dharma* et *adharma* dans les diverses sources.

3. *tadatikramābhimukhatvāt.*

4. dag daṅ dri ba med de dag = [*śuddhakā amalāś caite*]. — Voir viii. 5.

Ils sont purs, *śuddhaka*, ou immaculés, *amala*, c'est-à-dire *anāsrava*, suivant qu'ils sont mondains ou supramondains. Mondains, ils existent dans les onze terres ; supramondains dans les terres où existe le Chemin. [1]

**25** b. Immaculés, ils sont les trois *vimokṣamukhas*. [2]

Lorsqu'ils sont *anāsrava*, ils reçoivent le nom de *vimokṣamukha*, « porte de la délivrance », parce qu'ils sont effectivement la « porte », *dvāra*, du Nirvāṇa ou *mokṣa*. On a : *śūnyatāvimokṣamukha, ānimittavimokṣamukha, apraṇihitavimokṣamukha.*

**25** c-d. Il y a encore trois autres *samādhis* nommés *śūnyatāśūnyatā*, etc. [3]

1. Exclure le Kāmadhātu, le *bhavāgra*, les *sāmantakas* à partir du *sāmantaka* du deuxième *dhyāna*.

2. dri med rnam thar sgo gsum mo.

Paṭisambhidāmagga, ii. 35 : *tayo me bhikkhave vimokkhā suññato vimokkho animitto vimokkho appaṇihito vimokkho ;* ibid. ii. 67. — Dhammasaṅgaṇi, 344, Atthasālinī, 223, Visuddhimagga, 658 (Compendium, 211, 216) ; Nettippakaraṇa, 90, 119, 126 ; Milinda, 413.

Mahāvyutpatti, 73, les trois Vimokṣamukhas, *śūnyatā, animittam, apraṇihitam ;* Madhyamakavṛtti, 246 : *trīṇi vimokṣamukhāni śūnyatānimittāpraṇihitākhyāni vimuktaye vineyebhyo bhagavatā nirdiṣṭāni* ..... ; Madhyamakāvatāra, 319 ; Deva, Catuḥśatikā, p. 497 ; Bodhisattvabhūmi, I, 17, 14 (avec la *nirodhasamāpatti*, les trois *vimokṣas* constituent l'*āryavihāra* du Bouddha).

3. stoṅ ñid stoṅ ñid ces la sogs / gzhan yaṅ tiṅ ṅe ḥdzin gsum mo = [*śūnyataśūnyatetyādy anyat samādhitrayam punaḥ* //]

D'après Ekottara, 26, 5.

La Vibhāṣā et Hiuan-tsang dans Kośa nomment ces *samādhis* des tch'ông-*samādhis*, des *samādhis* « répétés », « accumulés », puisqu'ils sont *śūnyaśūnya* ....

La pensée qui inspire la théorie de ces *samādhis* est clairement expliquée par Saṃghabhadra : « De même qu'on brûle le bois du bûcher qui a d'abord brûlé le corps, de même lorsque le recueillement du vide *(śūnyatāsamādhi)* a brûlé les *kleśas*, l'ascète produit à nouveau le *śūnyatāsamādhi* pour obtenir dégoût-abandon à l'endroit du premier vide (= du premier *śūnyatāsamādhi)* ».

La Vibhāṣā traite de ces *samādhis*, 105, 5 : 1. A quel moment les obtient-on ? D'après une opinion, dans le *darśanamārga*, quand on obtient l'*abhisamayāntika* (vii. 21 a) ; d'après une autre opinion, dans le *bhāvanāmārga*, quand l'Ārya détaché *(virakta)* obtient le *nirmāṇacitta* (vii. 49 c) ; d'après une troisième

Nommés *śūnyatāśūnyatāsamādhi, apraṇihitāpraṇihitasamādhi, ānimittānimittasamādhi*, parce qu'ils ont respectivement pour objet — de la manière qu'on va expliquer — les *samādhis* de *śūnyatā, apraṇihita, d'ānimitta.*

**26** a-b. Les deux premiers portent sur l'*aśaikṣa* sous les aspects de vide *(śunya)* et d'impermanent *(anitya).* [1]

Ils ont pour objet le *samadhi* d'Aśaikṣa : c'est-à-dire ils ont respectivement pour objet le *śunyatāsamādhi* et l'*apraṇihitasamādhi* réalisés par un Arhat (voir viii. 27 a).

Le *sunyataśunyatasamādhi* considère le *śunyatāsamādhi* — lequel considère les *dharmas* comme vides et non-moi *(śūnya, anatman)* — comme vide, non pas comme non-moi [2], parce que la vue de non-moi ne provoque pas la même horreur *(udvega)* que la vue de vide. [3]

opinion (opinion orthodoxe), au moment du *kṣayajñāna* (vi. 44 d), parce que, à ce moment, l'ascète cultive tous les bons *dharmas* impurs *(sāsrava)* des trois sphères (vii. 26 c). 2. Les obtient-on sans effort ? 3. Après quels *jñānas* ? 4. Au moyen de quelles terres (viii. 27 b) ? 5. Avec quel *āśraya* (viii. 27 a) ? 6. Quels *ākaras* prennent-ils ?

1. gñis ni stoṅ ḍaṅ mi rtag par / mi slob paḥi la dmigs pa yin = [*dvayam ālambate 'śaikṣam*] *śūnyataś capy anityataḥ.*

2. *śūnyākareṇa aśaikṣaṃ śūnyatāsamādhim ālambate.*

3. La Vyākhyā, citant sans doute un Śāstra ou la Vibhāṣā : *āha / kim atra kāraṇaṃ yac chūnyatāśūnyatāsamadhiḥ śūnyatākāra eva na punar anātmakāro 'pi śūnyatavad iti / atrocyate / śūnyatākārapravṛttaśūnyatāpṛṣṭhotpādyatvāt / āha / kim arthaṃ punaḥ śūnyatākarapravṛttaśūnyatāpṛṣṭhenotpattir na punar anātmākārapravṛttaśūnyatāpṛṣṭheneti / atrocyate / tadutpattyanukūlyāt / sa eva hi śūnyatakāraḥ śūnyatāsamādhis tasya śūnyataśūnyatāsamādher utpattāv anukūlyenāvatiṣṭhate nānātmākāraḥ / na hy evam anātmadarśanam udvejayati yathā śūnyatādarśanam / dṛṣṭeṣu hy anātmato bhaveṣv abhiratir asti saṃsāre śūnyatādarśanābhāvāt / tadyathādhvagasyāsaṃbadhādhvadarśanād api prītiḥ / ekākinas tu tacchūnyatvad aprītir iti / tadvat.*

Le *śūnyataśūnyatasamādhi* succède au *śūnyatāsamādhi* qui a l'aspect *śūnya*, non pas à celui qui a l'aspect *anātman. Śūnyatā* dégoûte plus que *anātmatā* : on continue à trouver plaisir dans les choses qu'on a reconnues *anātman*, comme le voyageur voit avec plaisir un chemin peu fréquenté *(asaṃbadha ;* MS : *āsaṃbandha)*, mais, solitaire, a horreur du chemin parce que celui-ci est vide.

L'*apraṇihitāpraṇihitasamādhi* a pour objet l'*apraṇihitasamādhi* de l'Aśaikṣa — lequel *samādhi* considère les choses sous dix aspects : *anitya, duḥkha*, etc. (viii. 24 c) — en le considérant comme impermanent. Il ne le considère pas comme *duḥkha*, ni non plus comme *hetu-samudaya-pratyaya-prabhava*, car l'*apraṇihitasamādhi*, étant pur *(anāsrava)*, n'est pas douleur, n'est pas cause *(hetu)* ; bien que l'*apraṇihitasamādhi* soit chemin *(mārga)*, l'*apraṇihitāpraṇihita* ne le considère pas non plus comme *mārga-nyāya-pratipad-nairyāṇika*, parce que le but poursuivi par l'ascète est de se dégoûter de l'*apraṇihitasamādhi*. [1]

**26** c-d. L'*ānimittānimitta* a pour objet l'*asaṃkhyākṣaya* et le considère comme *śānta*. [2]

C'est-à-dire l'*ānimittānimittasamādhi* a pour objet l'*apratisaṃkhyānirodha* — « destruction qui n'est pas acquise en raison de la sapience » — de l'*ānimittasamādhi* [3], et considère ce *nirodha* sous

1. *dūṣaṇīyatvāt* — Vyākhyā : *so 'śaikṣasamādhir dūṣayitavya iti.*

2. mthsan ma med pa mthsan med ni / zhi bar ma brtags zad pa la = [*ānimittānimittas tu śāntato*] *'saṃkhyayā kṣayam.* — Voir viii. 35 b-d.

3. Il y a deux *nirodhas* de l'*ānimittasamādhi* :

a. *anityatānirodha* [ou *svalakṣaṇanirodha* ou *svarasanirodha*] (i. 20 a, trad. p. 35, ii. 45 c) : la « destruction » qui est la loi de tout conditionné *(saṃskṛta)*.

b. *apratisaṃkhyānirodha* (voir i. 5 c, 6 c-d, ii. 55 d, p. 279). Le mot *nirodha* ne peut être ici légitimement traduit par destruction, mais il n'est pas impossible de dire de quoi il s'agit : lorsque l'Arhat sort de l'*ānimittasamādhi*, des pensées naissent en lui, pures ou impures, qui ne sont plus de ce *samādhi* ; si ces pensées n'étaient pas nées, de nouveaux moments d'*ānimittasamādhi* seraient nés. Au moment où naissent ces autres pensées, l'Arhat prend possession de l'*apratisaṃkhyānirodha* des nouveaux moments d'*ānimittasamādhi* qui, faute de causes, ne naîtront pas.

Vyākhyā : *katham tasya* [*ānimittasamādher*] *apratisaṃkhyānirodhaḥ / aśaikṣād ānimittāt samādher vyutthitasya tadanantaraṃ ye sāsravāḥ kṣaṇā atikrāmanty anye vānāsravā(s) yadi te notpannāḥ syur aśaikṣā ānimittakṣaṇā utpannāḥ syuḥ / teṣāṃ sāsravāṇāṃ anyeṣāṃ anāsravāṇāṃ votpattikāle teṣāṃ aśaikṣāṇāṃ ānimittakṣaṇānāṃ apratisaṃkhyānirodho labhyate pratyayavaikalyāt / tam apratisaṃkhyānirodham ālambate śāntākāreṇa.*

L'*ānimittānimittasamādhi* prend donc comme objet l'*apratisaṃkhyāniro-*

l'aspect de « tranquille » : *śānto 'yam iti* = « Ce *nirodha* est tranquille ». [18 b]

Il n'a pas pour objet le *pratisaṃkhyānirodha* — « destruction acquise en raison de la sapience » — de l'*ānimittasamādhi*, car ce *samādhi* est pur *(anāsrava)*, et il n'y a pas *pratisaṃkhyānirodha* de ce qui est pur. [1]

Et des quatre aspects sous lesquels on peut considérer le *pratisaṃkhyānirodha*, à savoir : destruction *(nirodha)*, tranquille *(śānta)*, excellent *(praṇīta)*, issue *(niḥsaraṇa)* (vii. 13 a), l'aspect « tranquille » est le seul qui convienne ici. [2] — En effet, le caractère de *nirodha*, « destruction », appartient à l'*apratisaṃkhyānirodha*, mais il appartient aussi à l'*anityatānirodha* [3] ; l'*apratisaṃkhyānirodha* n'est pas « excellent » *(praṇīta)*, car il est non-défini *(avyākṛta)* [4] ; il n'est pas « issue » *(niḥsaraṇa)*, car il n'est pas « disconnexion » d'avec les passions *(visaṃyoga)*. [5]

*dha* de l'*ānimittasamādhi*, car ce *nirodha* est l'ennemi de ce *samādhi (tatpratyarthikabhūtatvāt)* et l'ascète désire se dégoûter *(vidūṣaṇam abhilaṣan)* de ce *samādhi*.

1. Comme on a vu i. 6 c. — Le *pratisaṃkhyānirodha* est le *nirodha* dont on prend possession par une sorte de *prajñā* nommé *pratisaṃkhyā*.

La Vyākhyā explique : *apratikūlatvāt / yad dhi pratikūlam āryāṇāṃ tatsaṃyogavisaṃyogāya yatante / visaṃyogaś ca pratisaṃkhyānirodhaḥ*.

Les *dharmas* purs sont *aheya*, i. 40 a (p. 79).

2. Saṃghabhadra : « Le [caractère ou aspect] *śānta* indique seulement la cessation (tchè-si : arrêter-respirer) ; l'*apratisaṃkhyānirodha* a donc le caractère *śānta* ; la pratique prolongée du Chemin *(āryamārga)* (qui culmine dans les *śūnyatā, apraṇihita, ānimittasamādhi)* comporte fatigue, on produit donc plaisir *(sukhalakṣaṇa)* à l'endroit de sa cessation ».

3. Si l'ascète considérait l'*apratisaṃkhyānirodha* de l'*ānimittasamādhi* sous l'aspect de *nirodha*, destruction, il ne le considérerait pas comme « tranquille », *śānta* ; il le considérerait sous un aspect qui le rend haïssable, et par conséquent il ne prendrait pas en dégoût l'*ānimittasamādhi*.

4. Comme on a vu iv. 9 d.

5. *avisaṃyogāc cāpratisaṃkhyānirodhasya na niḥsaraṇākāreṇa tam ālambate / saṃkleśavi[saṃ]yogo hi saṃkleśanihsaraṇam iṣyate tasmān nāpratisaṃkhyānirodhena saṃsāraniḥsaraṇaṃ bhavati / tathā hi saty apy apratisaṃkhyānirodhe keṣāṃ cit kuśalākuśalānāṃ dharmāṇāṃ taiḥ saṃ(pra)yukta eva tatprāptyavicchedāt.*

L'*apratisaṃkhyānirodha* d'un certain *kleśa* n'est pas le *visaṃyoga* (ii. 55 d)

Ces trois *samādhis* sont exclusivement

**27** a. « Avec-*āsravas* »[1]

Parce qu'ils haïssent le Chemin [: ils lui tournent le dos en le regardant comme vide, etc.]. Or tels ne sont pas les *dharmas* immaculés, *anāsrava*.

Par qui sont-ils pratiqués ?

**27** a. Appartiennent aux hommes, à l'Inébranlable.[2]

Ils ne sont pratiqués que par des hommes, de trois *dvīpas*, non pas par les dieux ; seulement par des Arhats de la classe *akopya* (vi. 56 a).

**27** b. A l'exception de sept *sāmantakas*.[3]

Ces *samādhis* ont pour point d'appui onze terres, à savoir Kāmadhātu, *anāgamya*, les huit recueillements « principaux » *(dhyānas* et *ārūpyas*, à l'exclusion des recueillements « liminaires ») et le *dhyānāntara*.

Le Sūtra dit qu'il y a quatre pratiques du recueillement *(samādhibhāvanā)* : « Il y a une pratique du recueillement qui pratiquée,

d'avec ce *kleśa*. Supposons qu'un ascète prenne possession de l'*apratisaṃkhyānirodha* de *dharmas* bons ou mauvais : il reste lié à ces *dharmas* parce que la possession *(prāpti)*, que seule peut couper la possession du *pratisaṃkhyānirodha*, n'est pas coupée. — [Un bon exemple, Kośa, vi. 23 : le possesseur de la *kṣānti* obtient l'*apratisaṃkhyānirodha* de *kleśas* dont le *pratisaṃkhyānirodha* ne peut être atteint que par le *darśanamārga*].

1. zag bcas = [*sāsravāḥ*].

*āryamārgadveṣitvād iti / kathaṃ dviṣati / śūnyādibhir ākārais tadvaimukhyāt.*

2. mi naṅ mi *gyo* la = [*nṛṣv akopyasya*].

Seul l'Arhat *akopyadharman*, en raison de ses facultés aiguës, a la force *(sāmarthya)* de les produire. Non pas les autres Arhats. La Vyākhyā explique : *tebhyo dṛṣṭadharmasukhavihāratvād āsaṅgāspadabhūtebhyo 'śaikṣebhyaḥ śūnyatādisamādhibhyo vaimukhyārtham aparasamādhīn samāpadyante.*

3. ñer sñogs bdun ni ma gtogs pa = [*saptasāmantavarjitāḥ*]

cultivée, fortifiée, a pour résultat la possession des béatitudes de ce monde », et le reste. [1]

**27** c-**28**. Le premier *dhyāna*, bon, est la pratique du recueillement qui a pour résultat la béatitude ; l'Abhijñā de l'œil a pour résultat la vue ; la pratique du bon né de l'exercice a pour résultat la compréhension ; le recueillement Vajropama du quatrième *dhyāna* a pour résultat la destruction des vices. [2]

1. Sur *samādhibhāvanā*, ci-dessus, p. 128 n. 3 ; Visuddhi, 371.

La Vyākhyā cite le Sūtra : *asti samādhibhāvanā āsevitā bhāvitā bahulīkṛtā dṛṣṭadharmasukhavihārāya saṃvartate / asti ... divyacakṣurabhijñājñānadarśanāya saṃvartate / asti .... prajñāprabhedāya saṃvartate / asti .... āsravakṣayāya saṃvartate.*

Sur la valeur de *āsevita, bhāvita, bahulīkṛta*, la Vyākhyā dit : *āsevitā niṣevitā bhāvanayā / bhāvitā vipakṣaprahāṇatayā / bahulīkṛtā vipakṣadūrīkaraṇatayā.* — Quand il s'agit des chemins de l'acte, iv. 85 a.

Dīgha, iii. 222, Aṅguttara, ii. 44 : *atth' āvuso samādhibhāvanā bhāvitā bahulīkatā diṭṭhadhammasukhavihārāya saṃvattati .... ñaṇadassanapatilābhāya .... satisaṃpajaññāya .... āsavānaṃ khayāya saṃvattati.*

Dans Bodhisattvabhūmi (I, 13, fol. 82 b), la théorie des trois *samādhibhāvanās* est modifiée :

*tatra katamo bodhisattvānāṃ dhyānasvabhāvaḥ / bodhisattvapiṭakaśravaṇacintāpūrvakaṃ yal laukikaṃ lokottaraṃ bodhisattvānāṃ kuśalaṃ cittaikāgryaṃ cittasthitiḥ śamathapakṣyā vā vipaśyanāpakṣyā vā .... tadubhayapakṣyā vā ayaṃ bodhisattvānāṃ dhyānasvabhāvo veditavyaḥ / tatra katamad bodhisattvānāṃ sarvadhyānam / tad dvividhaṃ laukikaṃ lokottaraṃ ca / tat punar yathāyogaṃ trividhaṃ veditavyaṃ dṛṣṭadharmasukhavihārāya dhyānaṃ bodhisattvasamādhiguṇanirhārāya dhyānaṃ sattvārthakriyāyai dhyānam / tatra yad bodhisattvānāṃ sarvavikalpāpagataṃ kāyikacaitasikapraśrabdhijanakaṃ paramapraśāntaṃ manyanāpagataṃ anāsvāditaṃ sarvanimittāpagataṃ dhyānam idam eṣāṃ dṛṣṭadharmasukhavihārāya veditavyaṃ / pratisaṃvidām araṇāpraṇidhijñānādīnāṃ guṇānāṃ śrāvakāsādhāraṇānām abhinirhārāya saṃvartate idaṃ bodhisattvasya dhyānaṃ samādhiguṇābhinirhārāya veditavyam .....*

2. dge baḥi bsam gtan daṅ po ni / bde ḥgyur tiṅ dzin bsgom pa yin / mig gi mṅon śes mthoṅ ḥgyur ḥdod / sbyor ba las byuṅ blo dbyer ḥgyur / rdo rje lta buḥi bsam gtan mthaḥi / gaṅ yin de zag zad ḥgyur sgom.

Le quatrième *pāda*, dans la version de Paramārtha : *prajñāprabhedāya saṃskārajāḥ ;* dans la version de Hiuan-tsang : *prajñāprabhedāya prāyogikaśubhabhāvanā.*

La théorie de Harivarman, Nanjio, 1274, chap. 158, est très différente de celle de l'Abhidharma.

1. Par « premier *dhyāna* bon », il faut entendre premier *dhyāna* pur *(śuddhaka)* ou *anāsrava*. Par ce *dhyāna*, l'ascète obtient la « béatitude de ce monde » *(dṛṣṭadharmasukhavihāra)* [1]. Il en va des trois autres *dhyānas* comme du premier.

Ce recueillement n'a pas nécessairement pour résultat la béatitude d'au-delà : car l'ascète qui le possède peut en tomber ; il peut renaître plus haut ; il peut obtenir le Nirvāṇa : dans ces trois cas il ne jouit pas de la béatitude dans une vie à venir.

2. La deuxième pratique du recueillement a pour résultat l'acquisition du *jñāna-darśana* [2].

1. Sur les *dṛṣṭadharmasukhavihāras*, Kośa, ii. 4, vi. 42 c, 58 b, 65 b (p. 278, n. 3).

On se rappelle que *vihāra* = *samādhiviśeṣa* (ii. p. 203, n. 5).

D'après ii. 4, p. 110, la béatitude d'ici-bas dépend de l'*ājñātāvīndriya* et suppose donc la qualité d'Arhat ; elle consiste dans le fait d'éprouver la « satisfaction » et le « bien-être » de la délivrance des passions *(kleśavimuktiprītisukhapratisaṃvedana)* ; en d'autres termes, cette béatitude est la jouissance *(upabhoga)* du Nirvāṇa (ii. 6, p. 112).

Du *sukhavihāra* nous devons distinguer le *śāntavihāra* qui est la *nirodhasamāpatti* (ii. 43 b), laquelle est semblable au Nirvāṇa (les *śānta vimokṣa*, viii. p. 140, Majjh. i. 472). — Nous tenons de Samghabhadra (ci-dessus p. 150, n. 1) que le mot *sukha* ne signifie pas nécessairement « sensation agréable » ; mais le *sukhavihāra*, étant *pratisaṃvedana*, est « sensation ».

D'après la Vibhāṣā, les *sukhavihāras* s'entendent seulement des quatre *dhyānas* fondamentaux, purs *(śuddhaka)* ou *anāsrava*, non pas des terres liminaires *(sāmantakas)* ou des *ārūpyas*.

Dans Buddhaghosa, les Arhats (comparer Majjhima, iii. 4) pratiquent les huit *samāpattis* (quatre *dhyānas*, quatre *ārūpyas)* « pour passer agréablement la journée avec la pensée concentrée » *(ekaggacittā sukhaṃ divasaṃ viharissāma)*, et la neuvième *samāpatti (saṃjñāveditanirodha)* « pour passer agréablement sept jours délivrés de la pensée, ayant atteint dans ce monde le *nirodha*, le Nirvāṇa » : ... *sattāhaṃ acittakā hutvā dittheva dhamme nirodhaṃ nibbānaṃ patvā sukhaṃ viharissāma* (Samantapāsādikā, i. 156).

2. La Vyākhyā explique la valeur de ces deux mots. Le *jñāna* est un discernement *(prajñā)* associé à la connaissance mentale *(manovijñānasaṃprayuktā)* et qui comporte des *vikalpas* (ou « jugements ») comme celui-ci : « Les êtres, munis de mauvaises actions corporelles .... ». Le *darśana*, au contraire, est un discernement associé à la connaissance visuelle, et comme tel exempt de *vikalpa (avikalpikā prajñā*, voir *i.* 33 a-b, trad. p. 61).

Quelques références sur *jñānadarśana* :

C'est la *divyacakṣurabhijñā*.[1]

3. La troisième pratique du recueillement a pour résultat le *prajñā-*

i. Vue-connaissance d'ordre mondain.

a. Le Bouddha possède *asaṅga apratihata jñānadarśana* sur le passé, le présent, l'avenir (Trois derniers *āveṇikas* de Mahāvyutpatti, 9, Kośa, vii. p. 66 n. 4) ; ce *ñāṇadassana* est *atīraka*, Dīgha, iii. 134.

Le *ñāṇadassana* a pour terrain les anciennes existences, Nettippakaraṇa, 28.

b. L'ascète obtient le *ñāṇadassana* par *ālokasaññāmanasikāra* (en ayant, de jour et de nuit, l'idée qu'il fait jour, *divāsaññā)* ; de la sorte *sappabhāsaṃ cittaṃ bhāveti*, Dīgha, iii. 223.

c. Le Bodhisattva obtient le *ñāṇadassana* après la *samādhisampad*, avant les *jhānas*, Majjhima, i. 203.

d. Le Bodhisattva, avant la Bodhi, purifie son *ñāṇadassana* : il *saṃjānāti l'obhāsa*, mais ne voit pas les *rūpas* ; ensuite il voit les *rūpas*, sans toutefois avoir commerce avec les dieux, Aṅguttara, iv. 302.

e. Le Niggantha affirme que « allant, restant en place, endormi, éveillé, toujours sans interruption le *ñāṇadassana* m'est présent », Aṅguttara, i. 220, iv. 428.

f. Le *jñānadarśana* de Śakra porte en bas, Avadānaśataka, i. 189.

g. *bodhisattvasya sarvavidyāsthāneṣv avyāhataṃ pariśuddhaṃ paryavadātaṃ jñānadarśanam* (Bodhisattvabhūmi, I, xv, Muséon 1906, 22 a) ; plus tard, en vertu de la *vipaśyanāpariśuddhi*, ce *jñānadarśana* acquiert *pṛthuvṛddhivaipulyatā*.

ii. Connaissance, savoir, *saṃbodha*.

a. Kośa, vi. 75 b, *ñāṇa* = *dassana* ; Majjhima, i. 173 : *ñāṇaṃ nesaṃ dassanam udapādi : akuppā no vimutti* ; Mahāvyutpatti, 81, 9 : *vimuktasya vimukto 'smīti jñānadarśanaṃ bhavati* ; c'est le *vimuktijñānadarśanaskandha* (ibid. 4, 5, Kośa, vi. p. 295, vii. p. 100).

b. Kośa, vi. 54, *darśana* = *cakṣus, jñāna, vidyā, buddhi*.

c. Mahāvyutpatti, 245, 51 : *samyak pratyātmaṃ jñānadarśanaṃ pravartate*.

d. Aṅguttara, ii. 200 : *abhabbā te ñāṇadassanāya anuttarāya abhisambodhāya*.

1. Pourquoi le texte dit-il : « L'*abhijñā* de l'œil divin a pour résultat le *jñānadarśana* », et non pas : « La pratique du recueillement de l'*abhijñā* de l'œil divin a pour résultat le *jñānadarśana* ? » La Vyākhyā explique :

*āha / divyacakṣurabhijñā jñānadarśanāya saṃvartata ity uktam na ca divyacakṣurabhijñāsamādhibhāvanā / atrocyate / ayaṃ phale hetūpacāraḥ / yasya hetoḥ samādhibhāvanāyā divyacakṣurabhijñā phalaṃ tatra phale hetūpacāraḥ / jñānadarśanāya samādhibhāvaneti / yeṣāṃ punar ayaṃ pakṣaḥ ṣaḍvidhā muktimārgadhīr* (vii. 42) *iti dhyānasaṃgṛhītā eva mānasā vimuktimārgāḥ ṣaḍ abhijñā iti teṣām acodyam evaitat teṣāṃ vimuktimārgāṇāṃ samāhitatvāt / pūrvaka eva tu pakṣo 'bhidharmakośacintakānām ity avagantavyam / divyacakṣuḥśrotravijñānayor abhijñātvenābhīṣṭatvāt.*

*prabheda* [1], [c'est-à-dire « attirer des formes excellentes de connaissance spéculative »]. C'est la *samādhibhāvanā* des qualités supérieures qui naissent de l'exercice, c'est-à-dire qualités des trois sphères et qualités pures *(anāsrava)* [2]. Le *samādhi* qui produit ces qualités est nommé *samādhibhāvanā* de ces qualités. [3]

4. Dans le quatrième *dhyāna* se produit un recueillement qu'on nomme pratique du Vajropama. Ce recueillement détruit tous les vices *(āsrava)*.

D'après l'École, Bhagavat, en exposant cette quadruple pratique du recueillement, expose sa propre pratique. — Comment cela ? — Parce que lui-même s'est placé dans le quatrième *dhyāna* pour réaliser le Vajropama (vi. 44 b) qui, comme on a vu, peut être réalisé dans d'autres états de recueillement. [4] [xxix]

Nous avons expliqué le recueillement ; expliquons les qualités *(guṇa)* que l'ascète réalise en s'appuyant sur le recueillement. [5]

1. *prajñāprabhedāyeti prajñāviśeṣākarṣāya* (Vyākhyā) [= *vaiśeṣikaguṇābhinirhārāya*, Kośa, vi, p. 278, n. 3]. — [Comparer l'expression *iddhippabheda*, vii. trad. 98].

2. Les *dharmas* ou *guṇas*, « qualités », des trois sphères sont *aśubhā*, *ānāpānasmṛti*, *araṇā* (vii. 36), *praṇidhijñāna* (vii. 37), *pratisaṃvid*, *abhijñā*, *vimokṣa* (viii. 32), *abhibhvāyatana*, etc. Les « qualités » pures sont *vimokṣamukha* (viii. 25), *vyutkrāntakasamāpatti* (viii. 18 c), *āsravakṣayābhijñā*, etc.

3. Vyākhyā : *traidhātukā anāsravā iti traidhātukā asubhā .... / atra tu samādhisaṃprayogāt prāyogikānāṃ guṇānāṃ samādhibhāvanety upacāraḥ.*

4. Bhāṣya : *ātmopanāyikā (= ātmano deśikā) kilaiṣā bhagavato dharmadeśanā.* — Vyākhyā : *bodhisattvo hi karmāntapratyavekṣaṇāya niṣkrānto jambumūle prathamaṃ dhyānam utpāditavān* (voir Kośa, iii. 41) / *bodhimūle ca devaputramāraṃ bhañktvā prathame yāme divyaṃ cakṣur utpāditavān / tena divyena cakṣuṣā sattvān cyutyupapattisaṃkaṭasthān abhivīkṣya tatparitrāṇāya madhyame yāme dhyānavimokṣasamāpattīḥ saṃmukhīkṛtavān / te 'sya prāyogikaguṇāḥ prajñāprabhedāya jāyante / tatas tṛtīye yāme caturthaṃ dhyānaṃ niśritya niyāmam* (vi. 26 a) *avakramya yāvad vajropamena samādhinā sarvayojanaprahāṇam kṛtavān* (Comparer Majjhima, i. 22). — Sur la conquête de la Bodhi par le Bodhisattva, vii. p. 80.

5. Vibhāṣā, 81, 14. — « Pourquoi expliquer les « immesurables » immédiatement après les *dhyānas* ? — Parce que les *dhyānas* attirent ou produisent les immesurables ; parce que les *dhyānas* et les immesurables s'attirent réciproquement ; parce que les immesurables sont les meilleures qualités parmi [celles que produisent] les *dhyānas* ».

**29** a. Quatre Apramāṇas ou Immesurables. [1 b] [1]

Bienveillance, *maitrī*, pitié, *karuṇā*, joie, *muditā*, indifférence, *upekṣā*. On les nomme Apramāṇas parce qu'ils s'appliquent à un nombre d'êtres immesurable, tirent à leur suite un mérite immesurable (« fruit d'écoulement »), produisent des fruits [de rétribution] immesurables. [2]

**29** b. Parce qu'ils s'opposent à l'hostilité, etc. [3]

Quatre Apramāṇas qui, dans l'ordre, s'opposent à l'hostilité, *vyāpāda*, à la nuisance, *vihiṃsā*, à la dissatisfaction, *arati*, à l'attachement sensuel et à l'hostilité, *kāmarāga* et *vyāpāda*. La bienveillance fait que les hommes adonnés à l'hostilité abandonnent l'hostilité, et ainsi de suite. [4]

1. thsad med pa ni bzhi yin no = [*apramāṇāni catvāri*]. — Mahāvyutpatti, 69; Dīgha, iii. 223, *catasso appamaññāyo*. — Dīrgha, 8, 14, Ekottara, 21, 14, Madhyama, 21, 10.

Ce sont les quatre *brahmavihāras*. — Visuddhimagga, 295, Atthasalinī, 192, Itivuttaka, 15, Bodhisattvabhūmi, Muséon, 1911, p. 177, Yogasūtras, i. 33; pratiqués par un Rājarsipravrajita, Divya, 122.

Considérés par plusieurs sectes comme membres de la Bodhi (Bhavya), Kośa, vi. p. 281; figurent dans l'exposé du Chemin, Aṅguttara, i. 38, entre les *dhyānas* et les *smṛtyupasthānas*.

Sur *maitrī* et *araṇā*, Kośa, vii. 36; formule de la *maitrī*, iv. 124; différence entre *karuṇā* et *mahākaruṇā*, vii. 37.

Saṃghabhadra observe ici que les Immesurables ne font pas de bien à autrui. Pourquoi sont-ils bons et non pas non-définis? Parce qu'ils contrecarrent l'hostilité, etc.; parce qu'ils assurent à la pensée la maîtrise d'elle-même.

Sur les miracles que réalise un *maitrīsamāpanna*, Divya, 186, 2, Cullavagga, v. 6, 1; Dīgha, ii. 238, etc.

2. Paramārtha omet la seconde raison. — P'ou-kouang : Parce que produisant fruit de rétribution et fruit d'écoulement (ii. 56) non mesurables. — Trois raisons dans Fa-pao.

3. gnod sems la sogs gñen poḥi phyir = [*vyāpādādivipakṣataḥ*]

Vyākhyā : *adveṣasvabhāvatvān maitrī vyāpādapratipakṣaḥ / duḥkhāpanayanākāratvāc ca karuṇā duḥkhopasaṃhārākārāyā vihiṃsāyāḥ pratipakṣo bhavati / muditā cārateḥ pratipakṣaḥ saumanasyarūpatvāt / upekṣā ca mādhyasthyāt kāmarāgavyāpādayoḥ pratipakṣa iti (apakṣapātitve nāpy anunīto nāpi pratihata iti)*. — v. 47, p. 90, n. 2.

4. *vyāpādabahulānāṃ tatprahāṇāya maitrī*.

On a vu que la « méditation de l'horrible » *(aśubhabhāvanā*, vi. 9 c) s'oppose à l'attachement sensuel *(kāmarāga)* ; nous apprenons ici que l'indifférence *(upekṣā)* s'y oppose aussi. Quelle est la différence de l'opposition de la méditation de l'horrible et de l'indifférence ? — D'après la Vibhāṣā (83, 3), il y a lieu de distinguer, dans l'attachement sensuel, l'attachement aux visibles *(varṇa)* du Kāmadhātu et l'attachement sexuel (qui est attachement à un certain tangible). Or la méditation de l'horrible s'oppose au premier de ces deux attachements, tandis que l'indifférence s'oppose au second[1]. — Disons plutôt que la méditation de l'horrible s'oppose à l'attachement sexuel, car cette méditation expulse tout désir relatif à couleur, figure, aspect, contact, démarche ; tandis que l'indifférence s'oppose à l'attachement qui a pour objet les père, mère, fils et parents.

Que sont, de leur nature, les Apramāṇas ?

**29** c-**30** a. Non-haine, la bienveillance et aussi la pitié ; satisfaction, la joie ; non-désir, l'indifférence. [2]

La bienveillance, comme aussi la pitié, est de sa nature la racine de bien nommée non-haine, *adveṣa ;* la joie, c'est la satisfaction *(saumanasya,* ii. 8 a) qu'on éprouve de la satisfaction d'autrui ; l'indifférence est la racine de bien nommée non-désir, *alobha.*

Mais si l'indifférence est non-désir, comment peut-elle contrecarrer l'hostilité *(vyāpāda)* ? Les Vaibhāṣikas répondent : parce que l'hostilité est provoquée par le désir *(lobha).* Disons plutôt que l'indifférence est à la fois non-désir et non-haine. [3]

Quels sont les « aspects » des Apramāṇas ?

1. Samghabhadra dit le contraire : L'*aśubhā* et l'*upekṣā* contrecarrent, dans l'ordre, le désir sexuel et les autres désirs.

Sur l'attachement aux « visibles », ci-dessous viii. 32 a.

2. zhe sdaṅ med byams sñiṅ rje yaṅ = [*maitry adveṣaḥ karuṇā ca*]

yid bde ba ni dgaḥ ba yin = [*muditā sumanaskatā* //]

btaṅ sñoms ma chags = [*upekṣālobhaḥ*]

3. Nous ne voulons pas dire qu'un *dharma* unique, l'*upekṣā*, posséderait deux natures ; nous voulons dire que le mot *upekṣā* désigne à la fois le non-désir et la non-haine.

**30 a-30** c. Leurs aspects sont : « Heureux ! Malheureux ! Réjouis ! Êtres ! » [1]

Les êtres heureux *(sukhita)* sont l'objet de la bienveillance. L'ascète produit à leur endroit une pensée de l'aspect suivant : « Heureux les êtres ! » [2] [2 a] et, par là, entre dans la « méditation de bienveillance », *maitrībhāvanā.*

Les êtres malheureux *(duḥkhita)* sont l'objet de la pitié. A leur endroit l'ascète pense : « Malheureux les êtres ! » [3] et, par là, entre dans la « méditation de pitié », *karuṇābhāvanā.*

Les êtres réjouis *(mudita)* sont l'objet de la joie. A leur endroit l'ascète pense : « Réjouis les êtres ! » [4] et, par là, entre dans la « méditation de joie », *muditābhāvanā.*

Les êtres, considérés comme êtres tout court et sans faire de distinction, sont l'objet de l'indifférence. A leur endroit l'ascète produit une pensée de l'aspect suivant : « Êtres ! Êtres ! » et, par là. au moyen de ce qu'on peut nommer « impartialité » *(mādhyasthya)* [5], il entre dans la « méditation d'indifférence », *upekṣābhāvanā.*

Cependant, considérer comme heureux les êtres qui ne possèdent pas le bonheur *(atadvatāṃ sukham astīti)*, cette « vue volontaire » *(adhimokṣa)* [6] — non conforme aux faits — est erronée, de méprise *(viparīta).* — Non ; elle n'est pas erronée : 1. lorsque l'ascète pense : « Heureux les êtres ! », le sens est : « Qu'ils soient heureux ! » *(santv ity abhiprāyāt)* ; 2. il n'y a pas méprise dans son intention *(āśayasya aviparītatvāt)*, car 3. l'ascète sait bien qu'il conçoit une « vue

1. rnam pa ni / kye ma bder gyur sdug bsñal daṅ / dgar gyur sems can rnams ..... = [*ākāraḥ sukhitā vata duḥkhitāḥ / muditāḥ sattvā* .....

2. *sukhitā vata sattvāḥ.* — Le sens est : « Qu'ils soient heureux ! » — La *maitrībhāvanā* analysée comme *puṇyakriyāvastu*, iv. 112 c ; son efficacité, iv. 121 b ; ci-dessus p. 196 n. 1.

3. *duḥkhitā vata sattvāḥ.* — L'intention est : « Puissent-ils être délivrés de la souffrance ! »

4. Comparer l'*anumodanā* du Grand Véhicule (Bodhicaryāvatāra, troisième chapitre).

5. L'absence de sympathie *(anunaya)* et d'antipathie *(pratighāta).*
Sur la *saṃskāropekṣā*, iii. 35 d.

6. Voir ii. 72, trad. p. 325, l'*adhimuktimanasikāra* ; vi. 9, viii. 32, 34, 35.

volontaire » *(adhimuktisaṃjñānāt)*. Et quand bien même l'ascète se méprendrait, quel mal à cela ? Direz-vous que les Apramāṇas sont mauvais *(akuśala)* parce qu'ils « prennent les êtres comme ils ne sont pas » ? [1] Mais ils sont les racines de bien même *(kuśalamūla)* puisqu'ils s'opposent à la haine, etc.

Les Apramāṇas ont pour objet les êtres vivants *(sattva)* ; plus précisément

**30** d. Ils ont pour domaine les êtres vivants du Kāma. [2]

En effet ils s'opposent à la haine qui vise ces êtres.

Cependant, d'après le Sūtra [3], l'ascète produit la pensée de bienveillance à l'endroit d'une région cardinale, à l'endroit de deux régions cardinales .... — Expliquons que le Sūtra parle du réceptacle *(bhājana)*, mais qu'il a en vue les êtres qui se trouvent dans le réceptacle *(bhājanagata)*.

Sur quelles terres prend point d'appui l'ascète quand il produit les Apramāṇas ?

**31** a-b. La joie dans deux *dhyānas* ; les autres dans six terres ou, d'après quelques-uns, dans cinq. [4]

On cultive la joie *(muditā)* dans les deux premiers *dhyānas* seulement, car la joie est satisfaction *(saumanasya)* et la satisfaction manque dans les autres *dhyānas*. [2 b]

Les autres Apramāṇas dans six terres : l'*anāgamya*, le *dhyānāntara*, les quatre *dhyānas*. Toutefois, d'après d'autres maîtres, dans cinq terres seulement en exceptant l'*anāgamya*. D'après d'autres

1. *akuśalatvam iti viparītagrahaṇataḥ / na kuśalamūlatvāt / naitad evam / kasmāt / kuśalamūlatvāt / katham punar kuśalamūlatvam ity āha vyāpādādipratipakṣatvāt.*

2. spyod yul ḥdod paḥi sems can rnams = *kāmasattvās tu gocaraḥ* //

3. Dīgha, i. 250, iii. 223, etc.

4. dgaḥ ba bsam gtan gñis na yod = [*dhyānayor muditā*]
gzhan ni drug na = [*anyāni ṣaṭke*]
kha cig lña = [*ke cit tu pañcasu* /]

maîtres encore, dans dix terres en ajoutant aux six le Kāmadhātu et les trois *sāmantakas* des *dhyānas* supérieurs. Le chiffre varie suivant qu'on attribue les Apramāṇas à l'état de non recueillement (Kāmadhātu) comme à l'état de recueillement, aux stades préparatoires *(sāmantaka)* comme aux *dhyānas* principaux.

Nous avons dit que les Apramāṇas contrecarrent *(pratipakṣa)* la haine, etc. Est-ce à dire que l'on puisse abandonner *(prahā)* les passions *(kleśa)* au moyen des Apramāṇas ?

**31** c. Pas d'abandon par les Apramāṇas. [1]

Car les Apramāñas ont pour terre, ou lieu de leur production, les *dhyānas* fondamentaux *(mauladhyānabhūmikatvāt)* [2] ; car ils comportent un « jugement » *(manasikāra)* arbitraire ou volontaire *(adhimuktiº*, ii. 72), non pas un jugement exact *(tattvamanasikāra)* ; car ils ont pour objet les êtres vivants *(sattva)*, non pas les caractères généraux des choses *(dharmasāmānyalakṣaṇas*, ii. 72, trad. 325).

Cependant les Apramāṇas, envisagés dans leur stade préparatoire *(prayoga)*, ébranlent *(viṣkambh)* la haine, etc. ; les Apramāṇas écartent, « rendent distante » *(dūrīkaraṇa)* la haine déjà abandonnée : c'est pourquoi on a dit ci-dessus que les Apramāṇas « contrecarrent » *(pratipakṣa)* la haine, etc.

Plus clairement [3]. Les bienveillance, pitié, etc., cultivées dans le

1. de yis mi spoṅ = [*na taiḥ prahāṇam*]

2. Comprenons : *maulaśuddhakadhyānabhūmikatvāt :* « Ont pour terre les *dhyānas* fondamentaux de la catégorie *śuddhaka* ou pure » (viii. 5). Les recueillements liminaires *(sāmantaka)*, purs, procurent l'abandon mondain des passions, non pas les recueillements fondamentaux (viii. 21 c).

3. *vyāpādādayaḥ kleśopakleśā dūrīkriyante / atas tatpratipakṣatvam uktam / kāmadhātubhūmikāny anāgamyabhūmikāni ca maitryādīni trīṇi maulāpramāṇasadṛśāni vidyante / prayogālambanākārasvabhāvasādṛśyāt / ... tair apramāṇais tribhiḥ kleśān viṣkambhya prahāṇamārgair ānantaryamārgaiḥ prajahāti.*

Vibhāṣā, 82, 2. — Les *apramāṇas* font-ils abandonner les passions ? — Non. L'abandon *(prahāṇa)* des passions est de deux espèces, abandon temporaire, abandon définitif. Considérant le premier abandon, le Sūtra dit que les *apramā-*

Kāmadhātu et l'*anāgamya* (viii. 22 c) — stade préliminaire (iv. p. 251) — sont semblables aux bienveillance, pitié, etc., de l'ordre du recueillement *(bhāvanāmaya)* qui seront cultivées dans les *dhyānas* fondamentaux — stade de l'Apramāṇa proprement dit. Après avoir, au moyen de ces bienveillance, pitié, etc., préliminaires, ébranlé la haine, etc., l'ascète produit, dans le recueillement *anāgamya*, un chemin d'abandon *(prahāṇamārga)* — indépendant des bienveillance, pitié, etc. — par lequel il abandonne les passions. Les passions une fois abandonnées, l'ascète obtient le détachement *(vairāgya)* du Kāmadhātu, entre dans le *dhyāna* fondamental, obtient donc le quadruple Apramāṇa de la terre du *dhyāna* fondamental [3 a]. Les passions se trouvent par là écartées, distantes, et l'ascète, rencontrât-il des causes puissantes de passion *(balavatpratyayalābhe 'pi)*, est désormais invincible *(anādhṛṣya)*.

Comment le débutant *(ādikārmika)* cultive-t-il la bienveillance ?

Il se souvient du bonheur qu'il a lui-même éprouvé ; il entend parler de la félicité éprouvée par autrui, par les Bouddhas, les Bodhisattvas, les Śrāvakas, les Pratyekabuddhas. Il forme le vœu que tous les êtres obtiennent cette félicité.

Quand la passion est trop violente, l'ascète n'est pas capable de convoyer ainsi sa pensée en égalité : il doit donc diviser les êtres en trois catégories, amis, indifférents, ennemis. La première catégorie se divise aussi en trois : grands amis, amis moyens, petits amis ; de même la troisième ; tandis que la catégorie des indifférents ne com-

*ṇas* font abandonner ; considérant le second, le Samādhiskandha dit qu'ils ne font pas abandonner.

Vibhāṣā, 172, 2. — Pourquoi les *apramāṇas* ne font-ils pas abandonner les passions ? — Pour les raisons suivantes : 1. à cause de la diversité de leurs aspects ; seize aspects coupent les passions : les quatre aspects des *apramāṇas* diffèrent ; 2. les *apramāṇas* sont *adhimuktimanasikāra ;* seul le *tattvamanasikāra* coupe les passions ; 3. les *apramāṇas* sont *anugrahamanasikāra* (tsēng i, ajouter-augmenter), acte d'attention de bienfaisance : seuls coupent les passions les actes d'attention qui n'ont pas ce caractère ; 4. les *apramāṇas* ont pour objet le présent : seul coupe les passions le chemin qui a pour objet les trois époques ou l'*asaṃskṛta ;* 5. le seul *ānantaryamārga* coupe les passions : les *apramāṇas* sont obtenus au moment du *vimuktimārga*.

porte pas de subdivisions : soit, dans l'ensemble, sept groupes. Cette division étant acquise, l'ascète forme d'abord le vœu de bonheur à l'égard des grands amis [1] ; ensuite à l'égard des amis moyens et des petits amis. L'ascète en arrive à ne plus distinguer les trois catégories d'amis : il forme alors le même vœu à l'égard des indifférents et des ennemis. Par la force de l'entraînement, il produit, à l'égard des plus grands ennemis, le même vœu de bonheur qu'à l'égard des plus chers amis.

Lorsque cette méditation ou culture du vœu de bonheur, septuple et égal, est assurée, l'ascète élargit progressivement [3 b] le domaine de ce vœu, embrassant la ville, le pays, une direction cardinale, tout l'univers. Lorsque, sans exception, tous les êtres sont englobés dans la pensée infinie de bienveillance, la méditation de bienveillance est achevée.

Ceux qui ont plaisir dans les qualités d'autrui [2] cultivent aisément et rapidement la bienveillance, non pas ceux qui ont plaisir à découvrir les défauts d'autrui. Car les hommes mêmes qui ont coupé les racines du bien (iv. 79) ne sont pas sans qualités, et on peut trouver des défauts chez les Pratyekabuddhas eux-mêmes : les conséquences des anciennes bonnes actions des premiers, et des mauvaises actions des seconds, sont visibles dans leur corps, etc. [3]

Il faut entendre de même la méditation ou culture de la pitié et de la joie. On voit les êtres tomber dans l'océan des souffrances : on forme le vœu *(adhimucyate)* : « Puissent-ils être délivrés de la souffrance ! » « Puissent-ils être dans la joie ! » [4] De la sorte on s'exerce *(prayujyate)* à la pitié et à la joie.

Celui qui cultive l'indifférence prendra pour point de départ la

1. *paramamitre hi sukarā maitri spharatiti.*
2. *guṇagrāhin, doṣagrāhin.*
3. *pūrvapuṇyāpuṇyaphalasaṃdarśanāt.*
4. *apy eva duḥkhād vimucyerann ity adhimucyamānaḥ karuṇāyāṃ prayujyate / apy evābhipramoderann ity adhimucyamāno muditāyāṃ prayujyate.*

Hiuan-tsang ajoute : « On a l'idée qu'ils sont délivrés de la peine et obtiennent le bonheur ».

catégorie des indifférents, car l'aspect *(ākāra)* de l'indifférence, comme on a vu, est : « Êtres, Êtres ! » [1]

Dans quelle destinée cultive-t-on les Apramāṇas ?

**31** c-d. On les produit parmi les hommes. [2]

Les hommes seuls peuvent cultiver les Apramāṇas et non pas les êtres des autres destinées.

Lorsqu'un homme possède *(samanvāgata)* un Apramāṇa possède-t-il nécessairement tous les autres ? — Il ne les possède pas tous nécessairement.

**31** d. Nécessairement muni de trois. [3]

L'homme qui produit le troisième *dhyāna* ou le quatrième, ne peut posséder la joie, puisque la satisfaction manque dans ces *dhyānas*. Lorsqu'on possède un Apramāṇa, on en possède toujours trois.

Quels sont les Vimokṣas ? [4 a]

**32** a. Les Vimokṣas sont au nombre de huit. [4]

1. Hiuan-tsang ajoute : « Des indifférents on passe aux autres catégories jusqu'au moment ou on a, pour les plus grands amis, la même pensée que pour les indifférents ».

2. mi dag gi / naṅ du skyed do.

3. ṅes gsum ldan.

4. rnam par thar brgyad = [*vimokṣā aṣṭau*]

Références de Saeki Kiokuga : Madhyama, 24, 14, 42, 14, Dīrgha, 10, 18, 9, 12, Prakaraṇapada, 8 12, Vibhāṣā, 65, 17 ; Nanjio 1287, « Saṃyuktahṛdaya », 7, 10 ; Nanjio 1274, « Satyasiddhi », 15, 10 ; Amṛtaśāstra, Naṅjio 1278, i. 9.

Dīgha, ii. 70 (Lotus, 824 ; Dialogues ; O. Franke, 212), Atthasālinī, 190, Paṭisambhidāmagga, ii. 38, Dhammasaṅgaṇi, 248 (sept).

Mahāvyutpatti, 70 (d'après Saṃgītiparyāya, Nanjio, 1276) ; Chavannes, Religieux éminents, p. 164, compare la Mahāvyutpatti et le Dictionnaire numérique.

Vasubandhu suit Vibhāṣā, 84, 8, où sont expliqués le *svabhāva* (nature) des Vimokṣas, la *bhūmi* (l'étage où on les produit), l'*āśraya* (les personnes qui les produisent), l'*ākāra* (aspect), l'*ālambana* (objet), le *smṛtyupasthāna* (en quelle « application de la mémoire » ils consistent), le *lābha* (mode d'acquisition), etc.

D'après le Sūtra[1] : 1. « *rūpī rūpāṇi paśyati*[2] ; c'est le premier

1. Texte de la Vyākhyā :

a. *rūpī rūpāṇi paśyati.*

b. *adhyātmam arūpasaṃjñī bahirdhā rūpāṇi paśyati.*

c. *śubhaṃ vimokṣaṃ kāyena sākṣātkṛtvopasaṃpadya viharati.*

d. *sarvaśo rūpasaṃjñānāṃ samatikramāt pratighasaṃjñānām astaṃgamān nānātvasaṃjñānām ananasikārād anantam ākāśam anantam ākāśam ity ākāśānantyāyatanam upasaṃpadya viharati tad yathā devā ākaśānantyāyatanopagāḥ.*

e. *punar aparaṃ sarvaśa ākāśānantyāyatanaṃ samatikramyānantaṃ vijñānam anantaṃ vijñānam iti vijñānānantyāyatanam upasaṃpadya viharati tadyathā devā vijñānānantyāyatanopagāḥ.*

f. *punar aparaṃ sarvaśo vijñānānantyāyatanaṃ samatikramya nāsti kiṃ cid ity ākiñcanyāyatanam upasaṃpadya viharati tadyathā devā ākiñcanyāyatanopagāḥ.*

g. *punar aparaṃ sarvaśa ākiñcanyāyatanaṃ samatikramya naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanam upasaṃpadya viharati tadyathā devā naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanopagāḥ.*

h. *punar aparaṃ sarvaśo naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanaṃ samatikramya saṃjñāveditanirodhaṃ kāyena sākṣātkṛtvopasaṃpadya viharaty ayam aṣṭamo vimokṣa iti.*

2. Il est difficile d'interpréter cette formule.

a. Les sources pâlies lisent *rūpī rūpāṇi passati;* la Vyākhyā commente : *rūpī rūpāṇīti svātmani rūpāṇi vibhāvya bahir api rūpāṇi paśyati.*

Paramārtha, Hiuan-tsang, une des versions de Mahāvyutpatti, 70, et encore Harivarman (Nanjio, 1274), lisent *adhyātmaṃ rūpasaṃjñī bahirdhā rūpāṇi paśyati* (ce qui est la formule des Abhibhvāyatanas, viii. 35).

b. L'exégèse de l'Abhidhamma est développée Paṭisambhidā, ii. 38 et ailleurs : l'ascète considère le *rūpa* (bleu, *nīla*, etc.) interne et externe (premier Vimokkha), le *rūpa* externe seulement (deuxième Vimokkha). — Il paraît probable que le Kośa l'entend de même.

c. Quel est le sens de l'expression *rūpāṇi vibhāvya* (Vyākhyā citée ci-dessus a) ? — D'après Atthasālini, 163 : « Dans les expressions *rūpaṃ saññaṃ vibhāvehi*, le mot *vibhāvanā* signifie *antaradhāpana*, faire disparaître ». Ci-dessus, Kośa, viii. 3 a, *vibhūtarūpasaṃjña* = qui a fait disparaître la notion du *rūpa*.

Harivarman traduit *vibhāvanā* = « expulser, briser ». « Premier Vimokṣa : *adhyātmaṃ rūpasaṃjñī bahirdhā rūpāṇi paśyati* [= Il prend notion du *rūpa* interne (= du corps) comme horrible *(aśubha)*, et continue à voir le *rūpa* externe] : L'ascète, par ce Vimokṣa, brise-fend (p'ouo-liĕ) le *rūpa*. Comment savons-nous cela ? Parce que, dans le deuxième Vimokṣa, il est dit : *adhyātmam arūpasaṃjñī bahirdhā rūpāṇi paśyati.* L'ascète est qualifié *adhyātmam arūpasaṃjñī*, parce qu'il a brisé le *rūpa* interne. Par là nous savons que l'ascète, dans le premier Vimokṣa, progressivement (tsién) élimine (hoai) le *rūpa* du corps de telle sorte

Vimokṣa ; 2. n'ayant pas la notion des visibles intérieurs, il voit les visibles extérieurs, c'est le deuxième Vimokṣa ; 3. se rendant présent (ci-dessous p. 210 n. 3) le Vimokṣa agréable, il demeure dans ce recueillement ; c'est le troisième Vimokṣa ». — Les Vimokṣas 4-7 sont les quatre recueillements d'Ārūpya *(ākāśānantyāyatana*, etc.) ; le huitième Vimokṣa est la *saṃjñāveditanirodhasamāpatti.*

**32** a-b. Les deux premiers sont méditation de l'horrible ; dans deux *dhyānas.*[1]

Les deux premiers Vimokṣas sont, de leur nature, *aśubhabhāvanā* (vi. 9), car ils ont pour aspect *(ākāra)* l'idée de cadavre bleuissant, etc. *(vinīlakādisaṃjñā)* [L'ascète considère le visible interne ou externe, son corps ou les corps extérieurs, sous les aspects de *vinīlaka*, etc.] — Par conséquent les règles *(naya)* qui concernent les deux premiers Vimokṣas sont les mêmes que pour l'Aśubhā. [4 b]

Ils sont cultivés dans les deux premiers *dhyānas* seulement ; quand ils sont pratiqués dans le premier *dhyāna*, ils contrecarrent[2]

que, dans le deuxième Vimokṣa, le *rūpa* interne étant éliminé, il n'y a plus que le *rūpa* externe [qu'il voie]. Dans le troisième Vimokṣa, le *rūpa* externe aussi étant éliminé, l'ascète ne voit plus le *rūpa* interne et externe. C'est ce qu'on nomme *rūpaśūnya*, comme il est dit dans le Pārāyaṇa : « Eliminant-fendant la notion de *rūpa*, il abandonne-détruit le désir ; il ne voit pas *ātman* intérieurement, extérieurement ». — Comparer Suttanipāta, 1113 : *vibhūtarūpasaññissa sabbakāyappahāyino* (Le chinois lit *kāma) ajjhattaṃ ca bahiddhā ca n'atthi kiṃ cīti passato.*

1. dan po gñis / mi sdug bsam gtan gñis na yod.

Hiuan-tsang diffère. — Karikā : Les Vimokṣas sont de huit espèces. Les trois premiers sont non-désir *(alobha) ;* deux dans deux recueillements ; un dans un recueillement .... — Bhāṣya : ... Les deux premiers sont, de leur nature, non-désir parce qu'ils contrecarrent le désir. Le Sūtra (Madhyama, 24, 5) définit le Vimokṣa en disant que l'ascète voit *(paśyati) :* [il ne veut pas dire que le Vimokṣa soit vision ; il s'exprime ainsi] parce que la vision accroît le Vimokṣa. — Hiuan-tsang met dans le texte de Vasubandhu la définition de Vibhāṣā, 84, 8 [où il est noté que le huitième Vimokṣa est *cittaviprayuktasaṃskāraskandha*].

2. L'opposition dont il s'agit est *dūrībhāvapratipakṣa* « opposition qui a pour effet de rendre éloigné (v. 61, p. 104), car, du fait même que l'ascète entre dans le premier *dhyāna*, l'attachement à la couleur du Kāmadhātu est déjà abandonné *(prahīṇa :* au moyen d'un *prahāṇapratipakṣa* réalisé dans l'*anāgamya*, viii. p. 201, l. 6).

l'attachement à la couleur *(varṇarāga)* du Kāmadhātu ; pratiqués dans le deuxième *dhyāna*, ils contrecarrent l'attachement à la couleur du premier *dhyāna*. [Il n'y a pas, dans le deuxième *dhyāna*, d'attachement à la couleur qui devrait être contrecarré dans le troisième *dhyāna*, viii. p. 151, 163]

**32** c. Le troisième dans le dernier *dhyāna* ; il est non-désir. [1]

Le troisième Vimokṣa ne peut être pratiqué que dans le quatrième *dhyāna*. De sa nature, il est la racine de bien *alobha*, non pas méditation de l'horrible ; en effet, il prend pour objet une chose qu'il considère comme agréable, bonne : il a l'aspect *śubha*.

Ces trois Vimokṣas, avec les *dharmas* qui leur sont associés, sont de leur nature les cinq *skandhas*. Quant aux Vimokṣas d'Ārūpya :

**32** d. Ārūpyas bons et de l'ordre du recueillement. [2]

Les Vimokṣas 3-7 sont les quatre *ārūpyas* bons *(śubha)*, c'est-à-dire « purs » *(śuddhaka)* ou *anāsrava* (viii. 5), et de recueillement *(samāhita)* ; non pas l'*ārūpya* qui se produit à la fin de la vie [3] [viii. 16 c, 171 notes].

D'après d'autres maîtres, les pensée-et-mentaux produits par rétribution — chez les êtres nés dans l'Ārūpyadhātu — sont aussi « non recueillis ».

On donne aussi le nom de Vimokṣa aux chemins-de-délivrance *(vimuktimārga)* des stades liminaires des recueillements d'Ārūpya *(ārūpyasāmantakasamāpatti*, viii. 22) ; non pas aux chemins d'abandon *(ānantaryamārga)* des dits stades liminaires : car ceux-ci ont pour objet la terre inférieure qu'ils font abandonner et les Vimokṣas reçoivent leur nom du fait qu'ils tournent le dos à la terre inférieure *(adharabhūmivaimukhyāt)*. [4]

1. gsum pa mthaḥ na de ma chags.

2. gzugs med mñam gzhag dge rnams so = *śubhārūpyāḥ* [*samāhitāḥ*] //

3. *maraṇabhavāvasthāyām*. — iii. 43 : On ne meurt pas dans l'état de *samādhi*.

4. Vibhāṣā, 84, 9. — Pourquoi nommés Vimokṣas ? Quel est le sens de *vimokṣa* ?

**33** a. La *nirodhasamāpatti.*[1]

La *saṃjñāveditanirodhasamāpatti,* recueillement de la cessation de la notion et de la sensation, est le huitième Vimokṣa. Nous en avons parlé[2]. On la nomme *vimokṣa* parce qu'elle tourne le dos à la « notion » *(saṃjñā)* et à la sensation ; ou bien parce qu'elle tourne le dos à tout le conditionné.[3]

D'après d'autres maîtres, les huit Vimokṣas[4] sont nommés *vimokṣas* parce qu'ils délivrent [5 a] des obstacles au recueillement.[5]

La *nirodhasamāpatti* est réalisée *(saṃmukhībhāva)*

**33** b. A la suite d'une pensée subtile-subtile.[6]

— Le sens de *vimokṣa* est « rejet » (k'i-péi, rejeter-dos) .... Les deux premiers rejettent la pensée de désir du *rūpa (rūpalobhacitta)*; le troisième rejette l'*aśubhāsaṃjñā* ; les quatre Vimokṣas d'Ārūpya rejettent, chacun, la pensée de la terre immédiatement inférieure ; le Vimokṣa de *nirodhasamāpatti* rejette toute pensée ayant un objet *(sālambanacitta)*. Par conséquent le sens de *vimokṣa* est « rejet ». — Le Bhadanta dit que les Vimokṣas sont ainsi nommés parce qu'ils sont obtenus par la force de l'*adhimokṣa* ; d'après Pārśva, parce qu'ils sont le lieu où on rejette.

1. ḥgog paḥi sñoms par ḥjug paḥo. — Paramārtha : *nirodhasamāpattivimokṣa.*

2. Voir ii. 44 d, vi. 64 a, viii. 196. — Majjhima, i. 160, 301, 333, 400, 456, Aṅguttara, iv. 426, 448.

3. *sarvasaṃskṛtad vā vaimukhyāt.* Hiuan-tsang corrige : « parce qu'elle tourne le dos à tout ce qui a un objet *(sālamba)* », c'est-à-dire à la pensée et aux mentaux.

4. Hiuan-tsang : « Le huitième Vimokṣa est nommé Vimokṣa parce qu'il délivre ..... ».

Il est évident que la possession du huitième Vimokṣa, [qui confère le nom de Kāyasākṣin et, quand on est Arhat, le nom d'Ubhayatobhāgavimukta], assure la parfaite maîtrise en recueillement, délivre complètement du *vimokṣāvaraṇa* (vi. 64 a) ; mais la version de Paramārtha est sans doute correcte, car la possession des deux premiers Vimokṣas, qui supposent la pratique du premier *dhyāna*, rend cette même pratique plus aisée en « éloignant » le *rāga* déjà abandonné (ci-dessus p. 205 n. 2), en donnant à la pensée la *karmaṇyatā* (voir note suivante). Le troisième Vimokṣa supprime l'obstacle aux Vimokṣas du domaine du Rūpadhātu *(rūpivimokṣāvaraṇa*, p. 211, n. 2).

5. *samāpattyāvaraṇavimokṣaṇāt.* — L'obstacle est l'inaptitude de la pensée *(akarmaṇyatā)* qui fait qu'un homme détaché du triple Dhātu n'est pas même capable d'entrer dans le premier *dhyāna.*

6. phra baḥi phra baḥi mjug thogs su = [*sūkṣmasūkṣmād anantaram*] Vibhāṣā, 152, 4. — Les Dārṣṭāntikas et les Vibhajyavādins soutiennent que,

La pensée de Bhavāgra *(naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)*, où se trouve l'ascète qui est à même de réaliser la *nirodhasamāpatti*, est subtile en comparaison de toute pensée associée à « notion » *(saṃjñā)* [1]. On nomme subtile-subtile, *sūkṣmasūkṣma*, la pensée plus subtile encore « qui entre dans la *nirodhasamāpatti* » [c'est-à-dire : « à laquelle succède .... »]

**33** c-d. Sortie dans une pensée « pure » de la terre de la dite *samāpatti*, ou dans une pensée *ārya* inférieure. [2]

La *nirodhasamāpatti* prend fin quand apparaît, soit une pensée *śuddhaka* (viii. 5) de la terre de Bhavāgra, quatrième Ārūpya — terre à laquelle appartient la *nirodhasamāpatti* — soit une pensée *ārya*, c'est-à-dire *anāsrava*, de la terre du troisième Ārūpya. Donc, entrée dans la *nirodhasamāpatti* par une pensée « impure » *(sāsrava)*, sortie par une pensée « impure » ou « non-impure » *(anāsrava)*. [3]

Quel est l'objet des Vimokṣas ?

**34.** Les premiers ont pour objet le visible du Kāma ; quant à ceux qui sont « immatériels », tout ce qui appartient à l'*anvayajñāna*, la douleur de leur terre et d'une terre supérieure, etc. [4]

dans la *nirodhasamāpatti*, la pensée subtile n'est pas détruite. D'après eux, il n'y a pas d'être *(sattva)* sans matière *(rūpa)* ; il n'y a pas non plus de recueillement sans pensée. Si le recueillement était exempt de pensée, l'organe vital *(jīvitendriya)* serait coupé ; on dirait que [l'ascète] est mort et non pas qu'il se trouve en recueillement. — Pour réfuter cette opinion, on indique que la *nirodhasamāpatti* est absolument sans pensée. [Voir Kośa, ii. 44 d, p. 211, n. 3].

1. Définition du Bhavāgra, viii. 4 c.

2. raṅ gi dag daṅ ḥog ma yi / ḥphags paḥi sems kyis de las ldaṅ = [*svaśuddhakādharāryeṇa cittena vyutthitis tataḥ* //]

3. D'après le Grand Véhicule, la « pensée d'entrée » de ce recueillement est toujours *anāsrava*, la pensée de sortie est des deux sortes, *anāsrava* ou *sāsrava* .... Chez le Bouddha, les huit Vimokṣas sont *anāsrava* ; chez les autres, le huitième est toujours *anāsrava*, les sept premiers sont des deux sortes suivant qu'ils ont pour nature le savoir mondain ou supramondain *(laukikalokottarajñāna)*.

4. daṅ po ḥdod chags snaṅ yul can = [*kāmāptadṛśyaviṣayāḥ prathamāḥ*] — Paramārtha : *kāmadhātudṛśyaviṣayā ādyās trayaḥ*.

gaṅ dag gzugs can min de dag / spyod yul goṅ daṅ raṅ gi saḥi / sdug bsṅal

Les trois premiers Vimokṣas ont pour objet le *rūpa* du Kāmadhātu, *rūpa* déplaisant *(amanojña)* en ce qui concerne les deux premiers, *rūpa* plaisant en ce qui concerne le troisième.

Les Vimokṣas d'Ārūpya ont pour objet la douleur de leur terre et d'une terre supérieure [1], la cause et la destruction de cette douleur, la totalité de l'*anvayajñāna*, l'*apratisaṃkhyānirodha* [2] et l'*ākāśa*. [3]

On a vu (32 a-c) que les deux premiers Vimokṣas appartiennent aux deux premiers *dhyānas*, que le troisième Vimokṣa appartient au quatrième *dhyāna*. Pourquoi n'y a-t-il pas de Vimokṣa dans le troisième *dhyāna* ?

Parce que, les connaissances corporelles *(kāyikavijñāna)* manquant dans le deuxième *dhyāna*, il n'existe pas d'attachement à la couleur *(varṇarāga)* du domaine de ce *dhyāna* [, lequel devrait être contrecarré, *pratipakṣitavya*, dans le troisième *dhyāna*] [4] ; parce que le troisième *dhyāna* est « secoué par son excellent plaisir ». [5]

Mais, s'il n'existe pas d'attachement à la couleur du domaine du troisième *dhyāna*, quel but poursuit l'ascète en produisant le troisième Vimokṣa [qui est la contemplation d'un *rūpa* agréable] ?

L'ascète veut réjouir (ou réconforter) son esprit que la contemplation de l'horrible *(aśubhabhāvanā)* a déprimé [6] ; ou bien il veut se

sogs daṅ rjes śes phyogs = *ye tv arūpiṇaḥ / te 'nvayajñānapakṣordhvasvabhūduḥkhādigocarāḥ* //

1. *ūrdhvādhaḥsvabhūmika*. — L'*anvayajñāna* est le chemin à l'exclusion de la partie du chemin relative au Kāmadhātu.

La Vyākhyā indique les terres où les Vimokṣas sont pratiqués : onze terres en excluant sept *sāmantakas*.

2. Vyākhyā : *āha / katamaḥ punar apratisaṃkhyānirodhas teṣām ālambanam / atrocyate / aśaikṣasyānimittasya samādher apratisaṃkhyānirodham ālambante / ete hy ārūpyā vimokṣā ānimittānimittasamādhisvabhāvāḥ saṃbhavanti* (viii. 26 c).

3. L'*ākāśa* est l'objet du Vimokṣa d'*ākāśānantyāyatana*.

4. *dvitīyadhyānabhūmikavarṇarāgābhāvād iti dvitīyadhyānabhūmikasya varṇarāgasya pratipakṣitavyasyābhāvāt*.

5. *sukhamaṇḍeñjitatvāc ca / sukhasya maṇḍaḥ sarvasukhopariṣṭhaṃ sukham / teneñjitatvāt kampitatvāt*.

6. *aśubhayā līnāṃ saṃtatiṃ pramodayitum*.

rendre compte *(jijñāsārtham)* de son succès ou de son insuccès : il se demande si les deux premiers Vimokṣas [5 b] sont réussis ou non. Si, dans la contemplation de l'objet agréable (troisième Vimokṣa), le désir *(kleśa)* ne surgit point, c'est que les deux premiers Vimokṣas sont réussis [1]. — En effet l'ascète cultive les Vimokṣas, Abhibhvāyatanas, etc., dans un double but : 1. éloigner, rendre plus lointaines, les passions ; 2. obtenir la maîtrise en recueillement *(samāpattivaśitva)*. Cette maîtrise a pour effet la production *(abhinirhāra)* des qualités *(guṇa)*, telles que l'Araṇā, etc., et la production de la Ṛddhi des Āryas *(āryā ṛddhi)* : le pouvoir surnaturel par lequel un saint transforme ou fait durer les choses *(vastupariṇāma, adhiṣṭhāna)*, renonce à la vie *(āyurutsarga)*, etc. [2]

Pourquoi le Sūtra emploie-t-il l'expression *kāyena sākṣātkṛtvā* dans la définition des seuls troisième et huitième Vimokṣas ? [3] — En

1. Vibhāṣā, 84, 15. — Parce qu'il veut s'assurer si les *kuśalamūlas* sont complets *(mān)* ou non. L'ascète pense : Quoique je contemple l'horrible *(aśubha)*, je ne produis pas de passion, mais je ne sais pas si les *kuśalamūlas* sont complets ; si, en contemplant l'agréable, la passion ne naît pas, je saurai que les *kuśalamūlas* sont complets.

2. *āryāyāś ca ṛddheḥ [abhinirhārāya bhavati]. — sā punar yayā vastupariṇāmādhiṣṭhānāyurutsargādīnīti / tatra vastupariṇāmo yad vastu yathādhimucyate tathaiva tad bhavati / yathā suvarṇasya mṛtkaraṇam / tathādhimokṣād adhiṣṭhānaṃ sthirasya vastunaḥ iyantaṃ kālam avatiṣṭhatām iti / tathāyuṣa utsargaḥ / ādiśabdena sumeroḥ paramāṇau praveśa ity evam anyac ca sūtre draṣṭavyam.* (Voir vii. 42, 48).

Sur *abhinirhāra*, Speyer, Avadānaśataka, ii. 221 ; index du Mahāvastu et du Divya ; Mahāvyutpatti, 21, 88, 25, 12 ; Lévi ad Sūtrālamkāra, iv. 12 ; Rhys Davids-Stede.

Sur l'*āryā ṛddhi* des sources pâlies, vii. p. 111.

3. On a pour le troisième Vimokṣa : *śubhaṃ vimokṣaṃ kāyena sākṣātkṛtvopasaṃpadya viharati*, et pour le huitième : *saṃjñāveditanirodhaṃ kāyena sākṣātkṛtvopasaṃpadya viharati.*

Vyākhyā : *atra sākṣātkṛtveti pratyakṣīkṛtyety arthaḥ / upasaṃpadya viharatīti tāṃ samāpattiṃ samāpadya viharatīty arthaḥ.*

vi. 43 c, 58 b (p. 259), 63 ; viii. p. 152. — Uttarādhyayana, v. 23, SBE, 45, p. 23.

Comparer les expressions *phusati cetosamādhim, nirodham* (Dīgha, i. 184), *catasso appamaññāyo* (Theragāthā, 386), etc.

Vibhāṣā, 152, 11. — Dans d'autres Sūtras, Bhagavat emploie, dans la définition des huit Vimokṣas, l'expression *kāyena sākṣātkṛtvā upasaṃpadya viharati ;*

raison de leur excellence et parce qu'ils se trouvent à la terre finale de deux *dhātus*. [1]

**35** a. Les Abhibhvāyatanas sont au nombre de huit. [2]

notamment dans le Mahāhetupratyayasūtra ... Quelques-uns disent : « Le troisième et le huitième Vimokṣas se trouvent à l'extrémité de deux Dhātus .... ». Quelques-uns disent : « Ces deux Vimokṣas se trouvent à l'extrémité de deux *bhūmis* .... ».

1. Bhāṣya : *prādhānyād dhātubhūmiparyantāvasthitatvāc ca.* — Vyākhyā : *prathamadvitīyābhyāṃ vimokṣābhyāṃ tṛtīyasya vimokṣasya prādhānyāt / rūpivimokṣāvaraṇasākalyaprahāṇād āśrayaparivṛttitas tṛtīyasya sākṣātkaraṇam uktam / aṣṭamasyāpi prādhānyād ārūpyavimokṣāvaraṇasākalyaprahāṇād āśrayaparivṛttitaḥ sākṣātkaraṇam uktam ;* « Le Sūtra dit que l'ascète se rend présent *(sākṣātkaraṇa, pratyakṣīkaraṇa)* le troisième Vimokṣa parce que ce Vimokṣa l'emporte sur les deux premiers. Il comporte l'abandon de tous les obstacles qui s'opposent aux Vimokṣas de *dhyāna (rūpivimokṣa)* : une fois qu'on l'a acquis, on possède la souplesse de pensée qui permet de réaliser sans effort les trois premiers Vimokṣas. Et cela, parce qu'il comporte une *āśraya-parivṛtti*, une certaine transformation de l'*āśraya* ou complexe physico-psychologique. — De même le huitième Vimokṣa l'emporte sur les Vimokṣas précédents parce qu'il comporte l'abandon de tous les obstacles aux Vimokṣas du domaine de l'Ārūpya.

Le troisième Vimokṣa est obtenu par un ascète qui pratique le quatrième *dhyāna*, terre extrême du Rūpadhātu ; le huitième, par un ascète qui pratique le *bhavāgra*, terre extrême de l'Ārūpyadhātu.

a. iv. 56, p. 123, *āśrayaparivṛtti* par le Chemin de vue, etc. ; 14 c, *parivṛttavyañjana* : « dont le sexe a été changé » ; 38, *āśrayatyāga, āśrayavikopana* : « abandon, bouleversement de l'*āśraya* par la mort, l'hermaphroditisme » ; le Dharmakāya, vii. p. 81 note. Le Sūtrālaṃkāra préfère l'expression *āśrayaparāvṛtti*.

b. *āśraya* = « le corps muni d'organes », iii. 41 ; parmi les organes, le *manas*, ii. 5, i. 20 a (p. 37). — Un synonyme d'*āśraya* est *ātmabhāva*, v. 2 c. — Voir encore i. 34 d (p. 63), ii. 55 d (p. 284), vii. 21 b, et ailleurs. — La traduction « personnalité » n'est pas mauvaise, par exemple vi. 21 a : « une personnalité féminine .... ». Certaines qualités ne peuvent avoir pour support *(āśraya)* que des hommes des trois *dvīpas ;* on ne les obtient qu'avec un *āśraya* humain.

Dans une acception différente, tel *dhyāna*, telle *bhūmi* est l'*āśraya*, le point d'appui, de l'acquisition de tel « savoir », etc.

2. zil gyis gnon paḥi skye mched brgyad = [*abhibhvāyatanāny aṣṭau*]

Dīgha, ii. 110, iii. 260, Saṃyutta, iv. 85, Majjhima, ii. 13, Visuddhimagga, 175, Atthasālinī, 187.

Mahāvyutpatti, 71 ; Sūtrālaṃkāra, xx-xxi. 44.

Lorsque l'ascète considère les six *āyatanas* (couleur-figure, son, etc.) sans que

1. *adhyātmaṃ rūpasaṃjñī*[1] *bahirdhā rūpāṇi paśyati parīttāni suvarṇadurvarṇāni | tāni khalu rūpāṇy abhibhūya jānāmy abhibhūya paśyāmi*[2] *evaṃsaṃjñī bhavati | idaṃ prathamam abhibhvāyatanam.*

2. De même, en substituant *apramāṇāni* à *parīttāni*, c'est le deuxième Abhibhvāyatana.

3-4. De même, en substituant *arūpasaṃjñī* à *rūpasaṃjñī*. Avec les deux premiers, cela fait quatre Abhibhvāyatanas. [6 a]

5-8. *arūpasaṃjñī ca punar nīlapītalohitāvadātāni* ....[3] — Cela fait huit.

surgissent des idées mauvaises, ces *āyatanas* sont dominés, *abhibhūta :* tels sont les dix *abhibhāyatanas*, Saṃyutta, iv. 77.

Références de Saeki Kiokuga, Madhyama, 59 26, Dīrgha, 9, 12, Amṛta, ii. 9, Saṃgītiparyāya, 19, 1, Prakaraṇa, 7, 13, Saṃyuktahṛdaya (?), 7, 10, Vibhāṣā, 88, 13, étymologie, 141, 11, Satyasiddhi (?), 15, 14.

Version du Madhyama, tch'ôu-tch'ôu (expulser-habiter), Paramārtha, tché-jŏu (gouverner-entrer), Hiuan-tsang, chéng-tch'ôu (*abhi*-habiter). — L'*abhibhūya* de la formule *tāni rūpāṇy abhibhūya* est traduit par tché-sieōu (gouverner-*bhāvanā)* ou par tch'ôu (expulser, *vinodana, apanayana, vibhāvana).*

1. Pali : *eko bahirdhā.*

2. Vyākhyā : *jānāti ... paśyati.* — Paramārtha : *jānāmi paśyāmi.*

Sur *jñāna* et *darśana*, ci-dessus viii. 27 c.

3. *adhyātmam arūpasaṃjñī bahirdhā rūpāṇi paśyati nīlāni nīlavarṇāni nīlanidarśanāni nīlanirbhāsāni tadyathā umakāpuṣpaṃ*[a] *saṃpannaṃ vā vārāṇaseyaṃ vastraṃ nīlaṃ nīlavarṇaṃ nīlanidarśanaṃ nīlanirbhāsam | sa tāni khalu rūpāṇy abhibhūya jānāmy abhibhūya paśyāmi evaṃ saṃjñībhavati idaṃ pañcamam abhibhvāyatanam*[b].

*adhyātmam arūpasaṃjñī ... pītanirbhāsāni tadyathā karṇikārapuṣpaṃ saṃpannaṃ vā ....*

*adhyātmam arūpasaṃjñī... lohitanirbhāsāni tadyathā bandhūkapuṣpaṃ*[c] *saṃpannaṃ vā ...*

*adhyātmam arūpasaṃjñī ... avadātanirbhāsāni tadyathā uśanastārakā*[d] *saṃpannaṃ vā ...*

a. *ummāpuppham nīlam ... nīlanibbhāsam ;* Mahāvyutpatti: *umakapuṣpam.*

b. *seyyathā vā pana taṃ vattham bārāṇaseyyakam ubhatobhāgavimaṭṭham nīlam ...*

c. *bandhujīvakapuppham*, Mahāvyutpatti : *bandhujīvakapuṣpam.*

d. *osadhitārakā.*

**35** b-d. Deux sont comme le premier Vimokṣa ; les deux suivants comme le deuxième ; les autres comme le Vimokṣa dit *śubha*. [1]

Les deux premiers Abhibhvāyatanas sont semblables au premier Vimokṣa [2] ; le troisième et le quatrième, au deuxième Vimokṣa ; les quatre derniers, au troisième Vimokṣa.

Quelle est donc la différence entre Vimokṣa et Abhibhvāyatana ? — Par les premiers, « délivrance » sans plus *(vimokṣamātra)* ; par les seconds, domination sur l'objet *(ālambanābhibhavana)*. Cette domination comporte la vue de l'objet comme on le désire *(yatheṣṭam adhimokṣaḥ)* et l'absence de *kleśa* provoqué par l'objet *(kleśānutpatti)*. [3]

**36** a. Dix Kṛtsnāyatanas. [4]

1. gñis ni rnam thar daṅ po gñis (*lire* bzhin) / gñis ni gñis ka bzhin no gzhan / sdug paḥi rnam par thar pa bzhin = *dvayam ādyavimokṣavat / dve dvitīyavad anyāni punaḥ śubhavimokṣavat //*

2. *yathā rūpī rūpāṇi paśyatīti prathamo vimokṣaḥ / ātmagataṃ rūpaṃ paśyan bahirgataṃ rūpaṃ paśyati / evam ādye abhibhvāyatane / tayor hy ekaṃ ātmagataṃ rūpaṃ paśyan bahirgataṃ paśyati / tathā hy etat paṭhyate / adhyātmaṃ rūpasaṃjñī bahirdhā rūpāṇi paśyati parittānīti vistaraḥ / dvitīyam api tathaiva / ayaṃ tu viśeṣo bahirdhā rūpāṇi paśyaty adhimātrāṇi / kiṃ ca / yathā prathamo vimokṣaḥ prathamadhyānabhūmikaḥ kāmāvacaravarṇarāgapratipakṣaḥ kāmāvacararūpāyatanālambanaś ca tatheme prathame abhibhvāyatane veditavye.*

3. *tair vimokṣamātraṃ iti nālambanābhibhavanam / kathaṃ cābhibhvāyatanair ālambanābhibhavanam ity ata āha / yatheṣṭam adhimokṣād iti / yatheṣṭaṃ tair nīlapītādyadhimokṣāt / kṣaṇena nīlaṃ kṣaṇena pītam ity ādi / amanojñasya vā vinīlakāder manojñādhimokṣāt / kleśānutpādāc ceti / śubhato 'pi ca sāṃkleśikaṃ vastv ākārayataḥ kleśānutpatter iti tair abhibhvāyatanair ālambanābhibhavanaṃ bhavati.* (Sur *ākārayati*, vi. p. 164, vii. p. 78).

4. zad par bcu ḥo brgyad ma chags / bsam gtan mthaḥ na spyod yul ni / ḥdod pa gñis ni gzugs med dag / spyod yul raṅ gi phuṅ po bzhi = [*daśa kṛtsnāny alobho 'ṣṭau dhyāne 'ntye .... gocaraḥ / kāmo dve śuddham ārūpyaṃ svacatuḥskandhagocare //*]

La liste classique Aṅguttara, v. 46, 60 (Comm. i. 27, 10), Majjhima, i. 423, ii. 14, Dīgha, iii. 268 (Sumaṅgala, i. 115, Franke, p. 210) ; Visuddhi, 110, remplace les deux derniers par *āloka*, *paricchinnākāsakasiṇa* (voir Childers) ; les deux derniers omis parfois dans Paṭisambhidā. — [Sur *ālokamanasikāra*, etc., vii. p. 104, 123].

Ils sont nommés *kṛtsna* parce qu'ils embrassent leur objet dans sa totalité et exclusivement. [1]

Au nombre de dix : vue en totalité de terre, eau, feu, vent, bleu, jaune, rouge, blanc ; plus les *ānantyāyatanas* de l'espace et du *vijñāna* (premier et deuxième Ārūpya).

**36** b-c. Huit sont non-désir, appartiennent au dernier *dhyāna*, ont pour objet le Kāma.

Les huit premiers sont, de leur nature, la racine de bien *alobha* [6 b] : avec les *dharmas* concomitants, cinq *skandhas ;* ils sont réalisés par un ascète entré dans le quatrième *dhyāna ;* ils portent sur le *rūpāyatana* (= le visible) du Kāmadhātu. Toutefois les avis divergent: quelques-uns pensent que le quatrième, *vāyukṛtsnāyatana* a pour objet le tangible qu'on nomme élément-vent *(vāyudhātu)* [2] ;

Visuddhimagga, 425 (voir Index et Warren, 293), Atthasālinī, 185, Compendium, passim ; Spence Hardy, Eastern Monachism, 252 ; Kern, Geschiedenis, i. 393 (« les cercles universaux ou cosmiques ») ; Yogāvacara-Manual, p. xxix ; Rhys Davids-Stede.

Mahāvyutpatti, 72, Saṃgītiparyāya, 11e section, Sūtrālaṃkāra, vii. 9, xx. 44.

La Vibhāṣā contient un traité complet d'où sont extraites les remarques sommaires du Kośa.

1. *nirantarakṛtsnaspharaṇād iti nirantaraṃ kṛtsnānāṃ pṛthivyādīnāṃ spharaṇād vyāpanāt kṛtsnāyatanānīty ucyante.*

Paramārtha traduit *kṛtsna* tantôt pién (= total, clef 60), tantôt oû-piēn *(= ananta) :* 36 a. Il y a dix *kṛtsnāyatanas* (pién jŏu). — Ils sont nommés *kṛtsna* (oû-piēn) parce qu'ils embrassent totalement une espèce sans intervalles-fissures. — Quels *dharmas* sont *kṛtsna* (oû-piēn) ? — Terre, eau, feu, vent, bleu, jaune, rouge, blanc : ceci embrasse ce qui est *rūpa* (Littéralement : *rūpalakṣaṇāni)* ..... — Il y a des maîtres qui disent que le *vāyukṛtsnāyatana* (fong oû piēn jou) a pour objet le tangible.

La Vibhāṣā, 85, 10, traduit *kṛtsna* par pién (clef 162) : ..... Ils sont nommes *kṛtsnāyatanas* pour deux raisons : parce qu'ils ne présentent pas d'intervalle *(kiēn),* parce qu'ils sont étendus *(koàng tá) :* d'une part, l'acte d'attention imaginative *(adhimuktimanaskāra)* porte exclusivement sur le bleu, etc., sans être mêlé d'un autre caractère ; d'autre part, l'acte d'attention, portant sur tout le bleu, etc., a pour objet un caractère infini. Bhadanta dit : « Parce que leur objet est large-étendu *(k'oān-koàng),* parce qu'il n'y a pas intervalle-fissure *(kiēn k'i)* ».

2. *kāmāvacaraṃ rūpāyatanam iti / pṛthivī varṇasaṃsthānam ucyate lokasaṃjñayā / āpas tejaś ca vāyus tu dhātur eva tathāpi ca iti vacanād*

quelques-uns pensent que les quatre premiers ont pour objet le tangible, les quatre derniers le visible. [1]

**36** c-d. Deux sont *ārūpya* pur ; ils ont pour objet les quatre *skandhas* de leur terre.

Les deux derniers sont recueillement pur *(śuddhaka)* d'Ārūpya ; leur objet est les quatre *skandhas* de la terre (premier et deuxième Ārūpya) à laquelle ils appartiennent.

Les huit Abhibhvāyatanas ont pour « entrée » *(°prāveśika)* les huit Vimokṣas ; les dix Kṛtsnāyatanas ont pour entrée les huit Abhibhvāyatanas : les suivants, en effet, sont supérieurs aux précédents *(uttarottaraviśiṣṭatvāt)*.

Toutes ces qualités *(guṇas)* peuvent avoir pour appui *(āśraya)* la série mentale d'un Pṛthagjana ou d'un Ārya, à l'exception du *nirodhavimokṣa* qui ne peut se produire que chez l'Ārya. [2]

Examinant le mode d'acquisition de ces qualités et les personnes qui peuvent les produire :

**37** a-b. Le *nirodha* a été expliqué ; les autres sont obtenus par le détachement ou par l'exercice. [3]

Voir ce que nous avons dit de la *nirodhasamāpatti* (ii. 43) ; les autres qualités sont obtenues par *vairāgya* ou par *prayoga* suivant qu'elles ont été, ou n'ont pas été, habituellement pratiquées *(ucitānucitatvāt)*. [7 a]

**37** c-d. Les qualités d'Ārūpya sont obtenues par les êtres des trois Dhātus ; les autres, seulement par les hommes. [4]

(i. 13, trad. p. 23) *vāyau spraṣṭavyāyatanam ity eka iti / ye vāyuṃ rūpāyatanaṃ necchanti ta āhuḥ / vāyau spraṣṭavyam ālambanam iti.*

1. Cette dernière phrase manque dans Hiuan-tsang.
2. *ekāntenāryasāṃtānikatvāt.*
3. ḥgog pa bśad ziṅ lhag ma ni / ḥdod chags bral daṅ sbyor bas thob.
4. gzugs med ces bya khams gsum gyi / rten can lhag ma mi las skye.

Les Vimokṣas et les Kṛtsnāyatanas du domaine de l'Ārūpyadhātu sont pratiqués par des êtres nés dans les trois sphères. Seuls les hommes peuvent pratiquer les autres recueillements — trois Vimokṣas, huit Abhibhvāyatanas, huit Kṛtsnāyatanas — parce que ces recueillements naissent par l'efficace de l'enseignement *(upadeśa-sāmarthyotpādāt)*.

S'il en est ainsi, comment les êtres nés dans les terres *(bhūmi)* du Rūpadhātu et de l'Arūpyadhātu peuvent-ils réaliser des recueillements de *dhyāna* et d'*ārūpya* supérieurs à la terre où ils sont nés ? — En raison de la cause, de l'acte, de la *dharmatā*.

**38** a-b. Dans deux sphères, c'est par la force de la cause et de l'acte qu'on produit les recueillements d'*ārūpya*. [1]

Dans le Rūpadhātu et dans les terres inférieures d'Ārūpyadhātu, les recueillements d'*ārūpya*, ou les recueillements supérieurs d'*ārūpya*, naissent par la force de la cause [2] : quand ils ont été, au cours d'une existence antérieure, prochainement et intensivement pratiqués [3]. Ils naissent aussi par la force de l'acte, c'est-à-dire en raison de la rétribution imminente d'un acte ancien, de la catégorie « à rétribuer plus tard », comportant une terre de rétribution supérieure à celle (Rūpadhātu ou terres inférieures d'Ārūpyadhātu) dans laquelle on est né. Car quelqu'un qui n'est pas détaché d'une terre inférieure ne peut renaître dans une terre supérieure. [4]

1. khams gñis dag tu gzugs med pa / rgyu daṅ las kyi stobs kyis te.

Ce problème est examiné Visuddhimagga, 415.

2. *hetubalāt*. — La cause, *hetu*, est le recueillement d'*ārūpya* agissant comme *sabhāgahetu*, c'est-à-dire amenant un nouveau recueillement d'*ārūpya*.

3. *āsannābhīkṣṇābhyāsāt*. — Quelqu'un produit un recueillement d'*ārūpya*, tombe de ce recueillement, meurt, renaît dans un ciel du Rūpadhātu (en vertu de quelque acte ancien) : il y produira un nouveau recueillement d'*ārūpya* parce que le précédent recueillement d'*ārūpya* est proche *(āsanna)*. Quelqu'un est fréquemment entré dans un recueillement d'*ārūpya* ; il en a l'habitude intense *(abhīkṣṇābhyāsa)* ; il meurt, renaît dans le Rūpadhātu : il y produira à nouveau recueillement d'*ārūpya*.

De même, né dans l'*ākāśānantyāyatana*, on pourra y produire un recueillement supérieur d'*ārūpya*, de *vijñānānantya*, etc.

4. *aparaparyāyavedanīyasya ūrdhvabhūmikasya karmaṇaḥ pratyupasthitavipākatvāt*.

**38** c-d. Dans le Rūpa, c'est par ces deux forces, et aussi en raison de la nature des choses, qu'on produit les *dhyānas*.[1]

Les êtres nés dans un étage inférieur du Rūpadhātu produisent des *dhyānas* supérieurs à l'étage où ils sont nés en raison des deux forces décrites ci-dessus. Et aussi, à l'époque de la fin du monde[2],

Quelqu'un a accompli un acte qui doit être rétribué dans l'Ārūpyadhātu, non pas immédiatement à la mort, mais dans une naissance ultérieure (iv. 50). En raison d'autres actes, « à rétribuer tout de suite, » il renaît d'abord dans le Rūpadhātu. L'imminence de la rétribution de l'acte à rétribuer dans l'Ārūpyadhātu fait que cette personne produise le recueillement d'*ārūpya*. Ceci est nécessaire à la rétribution de cet acte, car n'étant pas détachée de la terre où elle est née *(adhastād avītarāga)*, à savoir du Rūpadhātu, cette personne ne pourrait renaître dans l'Ārūpyadhātu si elle ne se détachait pas, par le recueillement d'*ārūpya*, de la dite terre.

1. gzugs kyi khams su bsam gtan rnams / de dag daṅ chos ñid kyis kyaṅ = *[dhyānāni tu rūpadhātau tābhyāṃ] dharmatayāpi ca* //

2. Lorsque l'univers périt par le feu, disparaissent le Kāmadhātu et les cieux du premier *dhyāna* ; lorsqu'il périt par l'eau, les cieux du deuxième *dhyāna* disparaissent aussi ; lorsqu'il périt par le vent, la disparition comprend aussi les terres du troisième *dhyāna* (Kośa, iii. 100 c-d). D'où cette conséquence que, à la fin du monde, tous les êtres doivent renaître dans les sphères à l'abri de la destruction, et par conséquent produire des recueillements comportant renaissance dans les cieux du deuxième, du troisième ou du quatrième *dhyāna*.

Hiuan-tsang : Par la force de la *dharmatā*, lorsque le monde réceptacle va périr. Telle est la loi ou la nature *(dharmatā)* des êtres des terres inférieures [7 b] qu'ils produisent des *dhyānas* supérieurs, parce que, dans ces circonstances *(avasthā)*, les bons *dharmas* prennent plein développement par la force de la *dharmatā*. Les êtres nés dans les deux *dhātus* supérieurs (c'est-à-dire dans les cieux du quatrième *dhyāna* et dans l'Ārūpya), c'est par la force de la cause et de l'acte qu'ils produisent *ārūpyasamāpatti* ; non par la force de la *dharmatā*, car les dieux de l'Anabhraka, etc. (quatrième *dhyāna)* ne sont pas atteints par les trois catastrophes.

Vibhāṣā, 153, 6. — Pourquoi les êtres nés dans le Rūpadhātu produisent-ils d'abord les *dhyānas*, les *ārūpyas*, non pas la *nirodhasamāpatti* ? — Ils produisent les *dhyānas* en raison de trois causes *(pratyaya)* : 1. par la force de la cause *(hetubala)* : dans une existence antérieure, ils ont produit, détruit, les *dhyānas* ; 2. par la force de l'acte *(karmabala)* : ils ont fait et accumulé des actes de rétribution nécessaire et devant être rétribués dans une existence postérieure dans une terre de *dhyāna* ; cet acte donnera son fruit ; 3. par la force de la « nature des choses » *(dharmatā)* : à l'époque où le monde périt, les êtres des terres inférieures renaissent nécessairement en haut ... Les deux premières raisons valent pour la production des *ārūpyas*.

par la force de la *dharmatā* [1] [7 b]. A cette époque, tous les êtres des terres inférieures produisent les *dhyānas* supérieurs, car l'efficace des bons *dharmas* prend plein développement. [2]

Combien de temps durera la Bonne Loi de Bhagavat — période durant laquelle ces diverses spécifications des *dharmas* [3] pourront être clairement connues et vues ? [4]

**39** a-b. La Bonne Loi du Maître est double, elle est *āgama* et *adhigama*. [5]

L'*āgama*, c'est l'enseignement, Sūtra, Vinaya et Abhidharma [6].

1. Vyākhyā : *keyaṃ dharmatā nāma / kecit tāvat sautrāntikā āhuḥ / eṣām eva dharmāṇām udbhūtavṛttīnāṃ pūrvadhyānavāsanādhipatyāt tadutpattāv upadeśam antareṇa dhyānotpattāv ānuguṇyaṃ dharmatā prakṛtiḥ svabhāva ity arthaḥ // vaibhāṣikā api kecid āhuḥ / paurvajāgarikāt sabhāgahetoḥ nisyandaphalaṃ dhyānotpādanaṃ tadupadeśam antareṇānyato dharmateti.*

Sur *dharmatā*, voir ii. 46, p. 237, iv. 17 a, 20, 58 (p. 128), 67, vi. 34 a.

2. *kuśalānāṃ dharmāṇām udbhūtavṛttitvāt.* — Vyākhyā : *kuśalānāṃ karmapathānām ity arthaḥ / vṛttis teṣāṃ dharmāṇāṃ yat kāritram / udbhūtā utkṛṣṭā vṛttir eṣām ity udbhūtavṛttayaḥ / tadbhāvaḥ / tasmāt / etad uktaṃ bhavati teṣāṃ kuśalānāṃ prakarṣeṇātmalābhāt tadutpattyānuguṇyena ātmalābhāt tadupadeśam antareṇa anyataḥ pūrvadhyānavāsanāyāṃ satyāṃ dhyānotpattir iti.*

Sur *vāsanā*, voir vii. p. 70, 72, 77.

Les bons *dharmas* sont ici *adhipatipratyaya*.

3. *ima īdṛśā dharmāṇāṃ prakārāḥ .... = sāsravānāsravāṇāṃ dharmāṇām dhātubhūmyālambanākārādiprakārā yathāyogam.* — Tant que dure la Bonne Loi, il est possible de connaître tous les *dharmas*, purs et impurs, à quel *dhātu* et à quelle terre ils appartiennent, quel est leur aspect, etc.

4. D'après Paramārtha. — Hiuan-tsang : Tous ces *dharmas* spécifiés diversement ont pour but l'élargissement et la durée de la Bonne Loi. Qu'est-ce que la Bonne Loi ? Combien de temps restera-t-elle ?

5. ston pahi dam chos rnam gñis te / luṅ daṅ rtogs paḥi bdag ñid do = [*saddharmo dvividhaḥ śāstur āgamādhigamātmakaḥ /*]

Le Saddhamma est triple : *pariyattisaddhamma :* toute la parole du Bouddha dans les trois Piṭakas ; *paṭipattisaddhamma :* les 13 *dhutaguṇas*, les 14 *khandhakavattas*, les 82 *mahāvattas, sīla, samādhi* et *vipassanā ; adhigamasaddhamma :* les quatre *ariyamaggas*, les quatre fruits et le Nirvāṇa (Samantapāsādikā, i. 225). Voir ci-dessous p. 221 note.

6. Les douze *aṅgas* sont énumérés dans Abhisamayālaṃkārāloka :

*sūtraṃ geyaṃ vyākaraṇaṃ gāthodānāvadānakam /*
*itivṛttikaṃ nidānaṃ vaipulyaṃ ca sajātakam /*
*upadeśo 'dbhutā dharmā dvādaśāṅgaṃ idaṃ vacaḥ //*

L'*adhigama*, [c'est la « sainteté »][1] ; c'est, en même temps que les *dharmas* adjuvants de la Bodhi *(bodhipākṣika dharma*, vi. 67 b) pratiqués par les Āryas des trois véhicules, les fruits de la vie religieuse (vi. 51) obtenus par les trois véhicules. Telle est la Bonne Loi, double de sa nature.

**39** c-d. La supportent ceux qui la prêchent et ceux qui la pratiquent.[2]

1. Il semble que « sainteté » ne soit pas un trop mauvais équivalent d'*adhigama*, puisque l'*adhigama* est défini comme étant « les *dharmas* adjuvants de la Bodhi plus les fruits du *brahmacarya* » [C'est par les *bodhipākṣikas* que le *brahmacariya* est *addhaniya ciraṭṭhitika*, Dīgha, iii. 27]. D'ailleurs *adhigama* signifie « pénétration, intelligence ».

*adhigama* est synonyme de *satyābhisamaya* (vi. 27) dans la définition des trois *prajñās* ou « discernements » : « On appelle *bāla* celui à qui manque la *prajñā* innée *(upapattilābhikā)* laquelle procède de la trace d'un exercice ancien *(pūrvābhyāsavāsanānirjātā)* ; *aśrutavān*, celui à qui manque la *prajñā* qui naît de l'enseignement *(āgamajā)* ; *pṛthagjana*, celui à qui manque la *prajñā* qui naît de l'*adhigama*, qui naît de la compréhension des vérités *(yasyādhigamajā satyābhisamayajā nāsti ...)* » *(iii. 28 a)*.

La Bodhisattvabhūmi, dans la définition des « recours » *(pratisaraṇa)*, définit le *jñāna*, qui est recours — par opposition au *vijñāna*, qui n'est pas recours — comme *adhigamajñāna* fait de recueillement, *bhāvanāmaya* (Voir iv. trad. 162, note et ci-dessous Chapitre ix. trad. Hiuan-tsang, xxix. 15 a, note).

2. de ḥdzin byed pa smra byed daṅ / sgrub par byed pa kho na yin = *dhātāras tasya vaktāraḥ pratipattāra eva ca* //

a. Hiuan-tsang traduit : « Aussi longtemps qu'il y a porteurs, prêcheurs, acquéreurs, aussi longtemps dure la Loi ».

Les deux traducteurs chinois distinguent trois catégories : les deux premières (ceux qui portent et ceux qui prêchent) par rapport à l'*āgama* ; la troisième (ceux qui acquièrent) par rapport à l'*adhigama*. L'*āgama* dure aussi longtemps qu'existent les deux premières catégories ; l'*adhigama*, aussi longtemps qu'existe la troisième. Donc la Loi dure en raison de ces trois classes d'hommes.

Paramārtha ajoute : « Pourquoi ? — Parce qu'il y a deux causes de durée de la Bonne Loi : correctement dire, correctement recevoir. Il y a d'autres maîtres qui disent que la Loi dure mille ans : cela se rapporte à l'*adhigama*, non à l'*āgama* qui dure plus longtemps. — Pourquoi ? — Dans le temps futur, les hommes capables de porter la Loi sont de deux sortes : ceux qui croient en raison de l'audition, ceux qui croient en raison de l'intelligence correcte (? tchéng-kiài). Les dieux protègent ces hommes pour que l'*āgama* et l'*adhigama* ne disparaissent pas vite. Par conséquent il faut, et pour la lettre et pour le sens, méditer et pratiquer ».

Ceux qui prêchent la Bonne Loi, Sūtra, etc., supportent la Bonne Loi qui est *āgama*. Ceux qui pratiquent ou réalisent la Bonne Loi, *dharmas* adjuvants de la Bodhi, etc., supportent la Bonne Loi qui est *adhigama*. Aussi longtemps qu'existent dans le monde semblables hommes, aussi longtemps dure la Bonne Loi.

Il est dit [dans Saṃyukta, 25, 20], d'une manière générale, que la Bonne Loi dure mille ans après le Nirvāṇa. — On explique que ce chiffre se rapporte à l'*adhigama* [1], mais que l'*āgama* dure plus longtemps. [2]

b. Saṃghabhadra rectifie Vasubandhu sur plusieurs points et ajoute des détails intéressants.

Le *saddharma* de Bhagavat est double, *āgama* et *adhigama*. L'*āgama*, c'est Sūtra, Vinaya, Abhidharma. L'*adhigama*, c'est le chemin pur *(anāsravamārga)* des trois véhicules [Pour Vasubandhu, c'est les *bodhipākṣikas* qui ne sont pas tous nécessairement purs]. Aussi longtemps que dure dans le monde l'*adhigama-saddharma*, l'*āgama-saddharma*, accru et soutenu par lui, dure aussi. Actuellement, dans l'Orient, l'*adhigama-dharma* dépérit ; l'*āgama* beaucoup disparait. Dans le Nord, comme l'*adhigama-dharma* y fleurit, le bon *āgama* de Bhagavat s'étend et s'augmente. Par conséquent, c'est le pays du savoir suprême des Tathāgatas *(... jñānagocara)*. Les Āryas y demeurent ; le sens correct de l'Abhidharma fleurit dans cette contrée ; non pas en Orient, etc., où la tradition et la pratique sont impossibles (??). — L'*āgamadharma*, essentiellement, s'appuie sur les « porteurs » *(dhātar*, ceux qui ont appris) et les prêcheurs pour durer dans le monde ; l'*adhigama* dure en s'appuyant seulement sur « ceux qui pratiquent » *(pratipattar)*. Mais ceux-ci ne sont pas les supports de l'*adhigama* seulement ; l'*āgamadharma* s'appuie aussi sur les *pratipattar* : aussi longtemps que des hommes pratiquent sans erreur *(aviparīta)* le Dharma, aussi longtemps dure l'*adhigama ;* aussi longtemps dure l'*adhigama*, aussi longtemps dure l'*āgama*.

[Pour la disparition de la Loi en Orient, comparer les Songes de Kṛkin, rédaction du Vinaya des Mahīśāsakas, Nanjio 1122, Chavannes, Cinq cents contes, ii. 348. — Le onzième songe (pièce d'eau dont le centre est trouble et les bords limpides) signifie que la Bonne Loi commencera à disparaître dans le pays du milieu, tandis qu'elle sera prospère dans les royaumes de la frontière.]

1. La Vyākhyā approuve cette explication : *eṣa eva pakṣo yukta iti paśyāmaḥ*.

2. a. Conditions de la durée de la Loi (respect à l'égard du Bouddha ; pas mention d'années), Aṅguttara, iv. 84. — *anāgatabhaya*, iii. 105, 108, etc.

Pourquoi la Loi de certains Bouddhas dure longtemps, Suttavibhaṅga, Pārājika, i. 3, 3, Samantapāsādikā, i. 184, Kośa, vii. p. 81.

L'Arhat prolonge sa vie pour prolonger la Loi, Kośa, ii. trad. p. 121. — La Loi est protégée par les hommes et les dieux, Saṃyukta, 25, 1. — Lévi et Chavannes,

Le présent traité, l'Abhidharmakośa, s'appuie sur l'Abhidharma [= les traités canoniques] et inclut le sens de l'Abhidharma (voir

Les seize Arhats protecteurs de la Loi, J As. 1916, ii. 9 ; J. Przyluski, Açoka, chap. vii. Développement des idées eschatologiques relatives à la Loi, et aussi 207, 336, 399, 452.

b. Cullavagga, x. 1, 6 : « Si les femmes n'avaient pas été admises, ce *brahmacariya* aurait duré longtemps, aurait duré mille ans ; mais comme elles ont été admises, ce *brahmacariya* ne durera pas longtemps ; le Saddhamma durera cinq cents ans ». — [Pas mention d'années dans Bhikṣuṇīkarmavācanā (Bulletin School Oriental Studies, 1920, 125), ni dans Rockhill, Life, p. 60].

Même doctrine dans P'i-ni-mou-king (Nanjio, 1138), où l'explication est donnée par Kāśyapa (Przyluski, Açoka, 173) ; voir aussi Madhyama, 28, 17 (cité par Kiokuga Saeki).

Vinaya des Mahīśāsakas (32, 3, cité par l'éditeur japonais du Kośa) : « Si les Bhikṣuṇīs observent les huit *gurudharmas*, la Loi durera mille ans ».

Mais, dans le Vinaya des Sarvāstivādins (« jugement d'Ānanda »), la durée de la Loi est limitée à mille ans parce que les femmes ont été admises. Même doctrine dans d'autres textes relatifs au premier concile (Przyluski, ibid.).

Aśokāvadāna, et beaucoup d'autres textes, mille ans ; Mahāmāyāsūtra, Nanjio, 382, quinze cents ans (Przyluski, 161-173) ; Nanjio, 123.

I-tsing (Takakusu, 106) cite le Vinaya : « Aussi longlemps qu'il y aura un *karmācārya* (? « the holder of rules »), ma Loi ne sera pas détruite. Quand il n'y aura personne qui « tienne et supporte » les *karman*, ma Loi finira », et encore : « Aussi longtemps que mes préceptes existent, je vis ». — Sum. Vil. i. 11.

c. Cinq disparitions successives : *adhigama, paṭipatti, pariyatti, liṅga, dhātu*, Manorathapūraṇī, i. 87, Anāgatavaṃsa (Minayev, JPTS. 1886 et Warren, 481).

Trois disparitions, *adhigama, paṭipatti, liṅga*, Milinda, 133.

« Disparition de l'ombre du Bouddha .... et combien d'Arhats avons-nous qui puissent conserver la Bonne Loi ? Il est dit dans un Traité : Le grand Lion a fermé les yeux et les témoins ont disparu l'un après l'autre ... », I-tsing, Takakusu, p. 106 [Comparer ci-dessous p. 224].

La Vajracchedikāṭīkā, Mdo, xvi. fol. 234 a, expliquant Vajracchedikā, p. 22 : *paścime kāle paścime samaye paścimāyām pañcaśatyām saddharmavipralopakāle vartamāne* : « Il est bien connu *(prasiddha)* que l'enseignement de Bhagavat dure cinq fois cinq cents ans ; c'est pourquoi le texte spécifie : pendant la dernière période de cinq cents ans, car c'est alors que les cinq *kaṣāyas* (iii. 4 c, 93 a) prennent développement ».

Nanjio (dans Max Müller, SBE. 49, p. 116) signale Mahāsaṃnipātasūtra (Nanjio, 61), 51me section : Dans les premiers cinq cents ans, les Bhikṣus et autres seront « forts en délibération » (Entendez : obtiendront le *satyābhisamaya* ?) ; dans la seconde période de cinq cents ans, ils seront forts en méditation *(samādhi, dhyāna)* ; dans la troisième, en Ecriture *(śruta)* ; dans la quatrième, fondation de

i. 2 c). [Or il y a plusieurs manières d'expliquer l'Abhidharma :] dans ce traité, d'après quelle interprétation est-il expliqué ? [1]

**40.** L'Abhidharma qui est établi par l'interprétation des Vaibhāṣikas du Kaśmīr, c'est dans l'ensemble ce que j'ai expliqué. Que des exégèses inexactes soient [reproduites] ici, c'est notre faute [inévitable], car les Munis seuls sont autorité dans l'interprétation de la Bonne Loi. [2]

monastères ; dans la cinquième, querelles et reproches. La blanche Loi deviendra invisible.

d. Saṃyukta, 32, 3 : « A l'époque où le Saddharma de Kāśyapa va périr, un *pratirūpaka* Dharma naît ; quand celui-ci est né, le Saddharma a péri ». — Saddharmapuṇḍarīka, 67. 7 : « Le Saddharma de Padmaprabha durera trente-deux *antarakalpas ;* quand il sera détruit, le *saddharmapratirūpaka* durera autant de *kalpas* » ; 377 : « Quand le Saddharma de Jitasvararāja fut détruit, à l'époque où le *saddharmapratirūpaka* était disparaissant, comme cette religion *(śāsana)* était envahie par des Bhikṣus qui s'attribuaient des dons spirituels qu'ils n'avaient pas ... ».

1. D'après Hiuan-tsang. — Paramārtha : J'ai exposé dans ce traité l'Abhidharma de Bouddha Bhagavat. L'ai-je exposé d'après l'école des Sautrāntikas ou comme il est exposé dans la Vibhāṣā ?

D'après la Vyākhyā : L'Abhidharma que j'ai enseigné ici, à savoir l'Abhidharmakośa, est-ce l'Abhidharma des Traités canoniques, l'Abhidharma du Jñānaprasthāna, etc. ?

2. bdag gis mṅon paḥi chos ḥdi phal cher ni / kha che bye brag smra baḥi thsul grub bśad / ñes pa zin gaṅ de ḥdir bdag gi(s) ñes / dam chos thsul la thsad ma thub rnams yin

*kāśmīravaibhāṣikanītisiddhaḥ*
*prāyo mayāyaṃ kathito 'bhidharmaḥ /*
*yad durgṛhītaṃ tad ihāsmadāgaḥ*
*saddharmanītau munayaḥ pramāṇam //*

[Paramārtha : *saddharma durgṛhīta* (pris de guingois, p'iĕn-tchĕ) *maddoṣaḥ / netuṃ dharmasannītiṃ munayaḥ pramāṇam.* — Hiuan-tsang traduit : *durgṛhīta* = blâmable-*pramāṇa.*]

Vyākhyā : *yo 'yam iti vistaraḥ / yo 'yam ihābhidharmakośalakṣaṇo 'bhidharma uktaḥ kim eṣa eva śāstrābhidharmo jñānaprasthānādilakṣaṇo deśito 'ta idam ucyate / kāśmīravaibhāsikanītisiddha iti vistaraḥ / kaśmīre bhavāḥ kāśmīrāḥ / vibhāṣayā dīvyanti vaibhāṣikā iti vyākhyātam etat / santi kāśmīrā na vaibhāṣikā ye vinayacintādayaḥ sautrāntikā bhadantādayaḥ / santi vaibhāṣikā na kāśmīrā ye bahirdeśakā ity ubhayaviśeṣaṇam // teṣāṃ nītyā yaḥ siddho 'bhidharmaḥ sa prāyeṇeha mayā deśitaḥ / arthād*

Cet Abhidharma, en général, a été dit par moi [qui est] établi dans l'interprétation des Vaibhāṣikas du Kaśmīr. Ce qui, là, a été mal pris par moi, c'est ma faute : pour l'interprétation de la Bonne Loi, les Bouddhas seuls et les fils du Bouddha sont l'autorité. [1]

*uktaṃ bhavati / anyanītisiddho 'pi deśita iti // yad durgṛhītaṃ kāśmīravaibhāṣikanayenānyanayena vā tad ihavacane 'smadāgo 'smadaparādhaḥ // kiṃ kāraṇam ity āha / saddharmanītau munayaḥ pramāṇam iti / saddharmasyāgamādhigamalakṣaṇasya nītau varṇane munayo buddhā bhagavanto buddhaputrāś cāryaśāradvatīputrādayaḥ pramāṇaṃ sarvākārasarvadharmāvabodha āptā ity arthaḥ.*

1. bdag gis chos mṅon pa ḥdi phal cher kha che bye brag tu smra ba rnams kyi tshul du grub par bśad pa yin no / ḥdi la bdag gis ñes par zin pa gaṅ yin pa de ni bdag gi ñes pa yin te / dam paḥi chos kyi tshul la ni saṅs rgyas rnams kho na daṅ / saṅs rgyas kyi sras rnams tshad ma yin no.

a. Hiuan-tsang : « La discussion de l'Abhidharma des Vaibhāṣikas du Kaśmīr [= les cinq cents Arhats, d'après Saeki Kiokuga] est correctement établie [Il y a peut-être ici méprise sur le sens de *siddha*]. C'est en m'appuyant sur eux que j'ai, en général, exposé l'Abhidharma. Ce qui est fautif, c'est ma faute. L'autorité pour juger le Dharma, c'est seulement les Bouddhas et les Mahāśrāvakas ».

b. Saṃghabhadra (xxiii. 8, 84 b) : « ... C'est en m'appuyant sur eux que j'ai, en général, exposé l'Abhidharma. Ici le Sautrāntika [= Vasubandhu] expose sa pensée fondamentale, disant : M'appuyant sur la Mahāvibhāṣā, discussion des principes d'Abhidharma des Saugatas de ce pays, faisant effort pour comprendre correctement, afin que la Bonne Loi dure longtemps pour le salut des êtres, j'ai composé ce traité. La grande masse de ce livre expose le système [de la Vibhāṣā] ; une petite partie suit d'autres chemins, par exemple sur le *rūpa*-figure *(saṃsthānarūpa*, iv, trad. p. 8-9), sur le passé et le futur (v. 27), etc. Mais la nature des *dharmas* est très profonde, mon intelligence est faible : je ne suis pas capable de diligemment chercher (k'în-k'ieôu) le prêcheur véridique *(yathābhūtavādin) (?)*. Par conséquent, dans l'interprétation *(nīti)* exposée dans ce long traité, si une petite partie est mal étayée *(durgṛhīta* = piên-liang = censurer-autorité = d'autorité contestable ; le sens est peut-être : « Si j'ai, parfois, reproduit des doctrines inexactes ... »), c'est ma faute. L'interprétation des *dharmas* est vaste et profonde ... Les Bouddhas, ayant accumulé l'équipement de savoir *(jñānasaṃbhāra)* connaissent tout objet de connaissance. Les Pratyekabuddhas ne peuvent juger du caractère des *dharmas :* à plus forte raison les Śrāvakas, car le Dharma qu'ils réalisent dépend de l'enseignement. Donc, pour juger des *dharmas*, il n'y a que les vrais grands Munis. Par là, nous savons que l'Abhidharma est vraiment la parole du Bouddha. Il faut l'accepter avec foi, pratiquer-méditer correctement, diligemment chercher la délivrance ».

c. Paramārtha. — Les Vaibhāṣikas du Kaśmīr possèdent les deux *tcheng* [a]. Cet Abhidharma — l'Abhidharmakośa — a été exposé par moi, en général,

Le Maître, œil du monde, s'est fermé ; les témoins, en général, ont péri [8 b] ; la loi est mise en confusion par des hommes qui n'ont pas vu la vérité, mauvais sophistes, indépendants, que rien ne retient.

Car, Celui qui sait par lui-même est parti dans le Calme suprême, et aussi les soutiens de la loi de Celui qui sait par lui-même : le monde n'a plus de gardien. Les vices, qui détruisent les biens spirituels, ont maintenant pleine liberté.

Voyant que la loi du Muni est à son dernier souffle, que c'est l'heure de la force des vices, ceux qui désirent la délivrance doivent être diligents. [1]

conformément à leur doctrine. S'il y a ici quelque chose qui soit mal pris, c'est ma faute. A défaut de *tcheng* capable de juger correctement de la Bonne Loi, seuls les Bouddhas Bhagavats sont la suprême mesure *(pramāṇa)*. Pourquoi ? Parce qu'ils voient immédiatement tous les *dharmas*. Les Āryaśrāvakas du Bouddha, en dehors de l'Ecriture *(āgama)* et du Chemin *(mārga)*, pour correctement juger de la Bonne Loi ne sont pas même mesure médiocre.

[a]. Quel est ce double *tcheng (= sākṣin, pratibhū,* etc.) ? Peut-être des gens qui possèdent l'*āgama* et l'*adhigama* (comme expliqués viii. 39 a), en d'autres termes l'*āgama* et le *mārga* (comme ci-dessous p. 224, note l. 5).

1. *nimīlite śāstari lokacakṣuṣi*
*kṣayaṃ gate sākṣijane ca bhūyasā /*
*adṛṣṭatattvair niravagrahaiḥ svayaṃ*
*[kutārkikaiḥ] śāsanam ākulaṃ kṛtam //*
*gate hi śāntiṃ paramāṃ svayaṃbhuvi*
*[svayaṃbhuvaḥ śāsanadhārakeṣu ca /*
*jagaty anāthe guṇaghātakair (?)] malair*
*niraṅkuśaiḥ svairam ihādya caryate //*
*evaṃ kaṇṭhagataprāṇaṃ [viditvā muniśāsanam] /*
*malānāṃ balakālaṃ ca na pramādyaṃ mumukṣubhiḥ //*

La première stance est citée par I-tsing, Takakusu, p. 106.

ston pa ḥjig rten mig ni zum gyur ciṅ / dbaṅ gyur skye bo phal cher zad pa na / de ñid ma mthoṅ raṅ dgar gyur pa yi / ṅan rtogs rnams kyis bstan pa ḥdi dkrugs so

raṅ byuṅ raṅ byuṅ (?) bstan pa gces ḥdzin rnams / mchog tu zhir gśegs ḥgro mgon med pa na / ḥdoms med yon tan ḥjoms par byed pa yi / dri mas dgaḥ dgur deṅ saṅ ḥdi na spyod

de ltar thub pa dag gi bstaṅ pa ni / lkog mar srog phyin ḥdra daṅ dri ma rnams / stobs daṅ ldan paḥi dus su rig nas ni / thar pa ḥdod pa dag gis bag yod kyis

Vyākhyā : *nimīlite śāstari lokacakṣuṣīti / parinirvṛte bhagavati lokasya*

*cakṣurbhūte mārgāmārgasaṃdarśake / anenāndhabhūtatāṃ lokasya darśayati // kṣayaṃ gate sākṣijane ca bhūyaseti / sākṣād draṣṭari sākṣī / mārgāmārgajño bhagavān iti ye 'dhigatatattvā bhagavataḥ sākṣijanaḥ sahāyabhūtaḥ / tasmin parinirvāṇe kṣīṇe / avidyāndhādṛṣṭatattvair niravagrahair niraṅkuśaiḥ svayaṃdṛṣṭikatayā kutarkāpannair bhavadbhir bhagavataḥ śāsanaṃ granthataś cārthataś cākulaṃ kṛtam // gate hi śāntiṃ paramāṃ svayambhuvītyādi pūrvaślokoktasyārthasya heturūpo 'yaṃ dvitīyaḥ śloka upanyasyate / buddhabuddhaputreṣu hi parinirvṛteṣv anāthajagati śāsanāntardhānahetubhir dṛṣṭyādibhir malair doṣair niraṅkuśaiḥ svayaṃ yatheccham iha loke 'dya samprati caryate / bhāvasādhanam etat // tataś caivaṃ kaṇṭhagataprāṇam ivety arthaḥ / tad viditvā / balakālaṃ ca malānāṃ doṣāṇāṃ na pramādyaṃ mumukṣubhir iti bhāvasādhanam iti.*

# CHAPITRE IX

## Traité de la réfutation de la doctrine du Pudgala

### Notes préliminaires

i. D'après la version tibétaine : « Neuvième chapitre *(Kośasthāna)* intitulé : Exposé de la réfutation du Pudgala » (gaṅ zag dgag pa bstan pa zhes bya ba mdzod kyi gnas dgu pa, Mdo, 64, Cordier, p. 394).

Cependant le colophon du huitième chapitre du Bhāṣya dit que l'Abhidharmakośa se termine avec ce chapitre : chos mṅon paḥi mdzod kyi bśad pa las sñoms par ḥjug pa bstan pa zhes bya ba mdzog kyi gnas brgyad paḥo / chos mṅon pai mdzod ḥdi rdzogs so = [*Abhidharmakośabhāṣye Samāpattinirdeśo nāma aṣṭamaṃ kośasthānam / samāpto 'yam Abhidharmakośaḥ*].

D'après le colophon de la Vyākhyā : « Détermination du Pudgala, annexe du huitième chapitre » *(aṣṭamakośasthānasaṃbaddha eva pudgalaviniścayaḥ)*.

D'après le Bhāṣya : « Traité de la réfutation du Pudgala », *pudgalapratiṣedhaprakaraṇa* (iv. 73, p. 154), ou « Réfutation de la doctrine de l'âme », *ātmavādapratiṣedha* (v. 27, p. 63).

Pour certains commentateurs, la dernière des stances finales du « neuvième chapitre » se réfère au Kośa tout entier ; pour d'autres — qui paraissent plus sagaces — à la seule Réfutation du Pudgala.

On peut considérer comme évident que l'Abhidharmakośa, exposé des doctrines d'Abhidharma d'après les principes des Vaibhāṣikas, se termine avec la kārikā viii. 40. Suivent les stances p. 224, qui sont la conclusion de l'ouvrage.

Le soi-disant « neuvième chapitre » ne comporte pas de kārikās ; Vasubandhu y expose des doctrines dont plusieurs sont communes aux Vaibhāṣikas et aux Sautrāntikas, mais, dans l'ensemble, il se place au point de vue des Sautrāntikas. Saṃghabhadra ne s'occupe pas du « neuvième chapitre ».

Les stances p. 224, sont, disons-nous, la conclusion du Kośa. Paramārtha les place à la fin de son chapitre viii ; Hiuan-tsang, au contraire, en fait le préambule du chapitre ix. — Pour cette raison évidemment que le « Traité de la réfutation du Pudgala » s'accroche, si on peut dire, à ces stances (voir p. 230, n. 1).

ii. Vasubandhu réfute la doctrine des Pudgalavādins, « partisans du Pudgala », et les désigne comme Vātsīputrīyas. La Vyākhyā explique : *vātsīputrīyā āryasāṃmatīyāḥ* (p. 232, n. 2). Les sources (Vasumitra, Bhavya, Vinītadeva) ne sont pas d'accord dans l'énumération des sectes ou écoles qui admettent le Pudgala. On trouvera quelques indications dans Nirvāṇa, 1925, p. 34, et dans la version du traité de Vasumitra que nous espérons publier dans la Collection de Matériaux pour l'étude du Bouddhisme de M. J. Przyluski.

La question fut posée si les Pudgalavādins sont des Bouddhistes. Yaśomitra est très net : *na hi Vātsīputrīyāṇāṃ muktir neṣyate bauddhatvāt :* « On ne prétend pas qu'ils ne puissent pas obtenir la délivrance, puisqu'ils sont des Bouddhistes ». (voir p. 232, n. 2). Opinion opposée p. 273 (Hiuan-tsang, xxx, fol. 6 b in fine) et stances finales où le Pudgalavādin est rangé avec le Tīrthika.

Lcan-skya hu-thug-tu exprime une opinion très répandue en disant que les cinq écoles du Mahāsāṃmitīya, admettant que le « moi » est une « personne », ne peuvent être considérées comme bouddhistes (Wassilief, p. 270).

Śāntideva (Bodhicaryāvatāra, ix. 60) : « Les partisans du Pudgala, infidèles de l'intérieur *(antaścaratīrthika)*, admettent une âme *(ātman)* nommée Pudgala, et disent que cette âme n'est ni identique aux *skandhas*, ni différente des *skandhas :* autrement on verrait qu'ils entrent dans le système des infidèles ». — Ils se disent bouddhistes, *saugatammanya.*

Candrakīrti (Madhyamakāvatāra, vi. 86) : « Les infidèles *(tīrthika)* parlent de *pudgala*, etc. ; voyant que le *pudgala* et autres principes supposés n'ont aucune activité, le Bouddha déclare que la seule pensée est active. — Dire « les infidèles », c'est une manière de parler générale ; car il y a des bouddhistes (« des sectateurs de ce Dharma ») qui admettent le *pudgala.* D'un certain point de vue (rnam pa gcig tu na = *ekaprakāreṇa*), ils ne sont pas des bouddhistes, car, comme les infidèles, ils ne comprennent pas exactement le sens de l'Enseignement. Par conséquent, cette désignation [d'infidèles] s'étend à tous. — Il est dit dans la Ratnāvalī : « Le monde, avec les Sāṃkhyas, Vaiśeṣikas, Nirgranthas, croit au *pudgala*, aux *skandhas*, à d'autres principes. Demandons-lui s'il enseigne le moyen de passer au delà de l'être et du non-être [ou bien : s'il passe au dessus de l'affirmation et de la négation de l'existence] .... » Par conséquent il faut considérer comme des hommes du dehors *(bāhya)* ceux qui croient aux *skandhas*, etc. » [On voit que les « partisans des *skandhas* » *(skandhavādin)*, c'est-à-dire les Bouddhistes orthodoxes du Petit Véhicule, sont, comme les partisans du *pudgala*, exclus de la Bonne Loi.]

iii. Etymologie classique de *pudgala*, représentée dans la version tibétaine *gaṅ zag* et dans la chinoise (Mahāvyutpatti, 207, 7) *tsēng kièn : pūryati galati ca* (Sarvadarśana, Śarad Candra Dās, S. Lévi, trad. du Sūtrālaṃkāra, p. 259 : « dont le démérite augmente, dont le mérite diminue, et inversement »).

Buddhaghosa, Visuddhimagga, 310 : *pun ti vuccati nirayo tasmin galantīti puggalā.*

L'Abhisamayālaṃkārāloka, expliquant Aṣṭasāhasrikā, 19, 2, propose l'étymologie : *punaḥ punar gatiṣu līyate*, qui se reflète dans la traduction de Hiuan-tsang : *chóu ts'iù ts'iú*, « qui, à plusieurs reprises, prend les *gatis.* »

Aṣṭasāhasrikā : *sattvadṛṣṭyā jīvadṛṣṭyā pudgaladṛṣṭyā bhavadṛṣṭyā vibhavadṛṣṭyā ucchedadṛṣṭyāḥ śāsvatadṛṣṭyāḥ svakāyadṛṣṭyā etāsām evamādyānāṃ dṛṣṭīnāṃ prahāṇāya dharmaṃ deśayiṣyatīti tenārthena bodhisattvo mahāsattva ity ucyate.*

Āloka : *tatrāhaṃkārādhānārthena ātmā / āhito 'haṃkāra etasminn iti kṛtvā / sīdanātmakatvāt sattvaḥ / jīvitendriyavaśena nikāyasabhāge pari-*

*samāpte vartata iti jīvaḥ / punaḥ punar gatiṣu līyata iti pudgalaḥ / āvirbhavatīti bhavaḥ / tirobhavatīti vibhavaḥ / nāstīdānīm abhūt pūrvam ity ucchedaḥ [prasajyate] asti yac [ca] svabhāvena na tan nāstīti śāśvataḥ / ātmātmīyākāreṇa pañcaskandhadarśanam / evamādyānāṃ dṛṣṭīnām ....*

On remarquera que l'étymologie de *sattva* est celle que nous avons rencontrée Kośa, v. 7, p. 16 (lecture de S. Lévi) — Buddhaghosa tire *satta* de *sakta*, etc.

Sur d'autres synonymes de Pudgala, ci-dessous p. 245 (Hiuan-tsang, xxix, 14 b à la fin).

iv. Parmi les documents qu'il faudra comparer au présent Traité de la réfutation du Pudgala, il convient de signaler : 1. Kathāvatthu, i. 1 (traduction de S. Z. Aung et Mrs Rhys Davids, Points of controversy) ; 2. Vijñānakāya, Nanjio 1281, chap. ii. (traduit ou analysé dans Etudes Asiatiques, 1925, i. p. 358-376) ; 3. Sāṃmitīyaśāstra, Nanjio 1272 (dont une analyse sera publiée dans la Collection de Matériaux pour l'étude du Bouddhisme de J. Przyluski). Vasubandhu a tiré parti de ces deux derniers traités : quelques indications à ce sujet dans les notes de notre traduction.

D'autre part, le Sūtrālaṃkāra d'Asaṅga (édité et traduit par S. Lévi, 1907-1911), xviii. 92-103, dépend dans une certaine mesure du Traité de Vasubandhu. — Signalons par exemple la discussion des rapports du feu et du combustible, l'emploi des mêmes textes scripturaires, la démonstration de l'inactivité du Pudgala.

La dépendance de Śāntideva (Bodhicaryāvatāra, par exemple ix. 73) et de son commentateur à l'égard de Vasubandhu est non moins évidente.

Les observations de Vasubandhu sur l'inaptitude d'un *ātman* à transmigrer, sur le combustible et le feu, se retrouvent dans Madhyamakasūtras, x. 14, xvi. 2.

Toute la réfutation du Pudgala dans Candrakīrti, Madhyamakāvatāra, est on dirait inspirée par Vasubandhu, par exemple vi. 146 : « Quelques-uns soutiennent l'existence réelle d'un Pudgala dont on ne peut dire qu'il soit identique aux *skandhas* ou différent des *skandhas*, permanent ou impermanent ; il est connu par les six *vijñānas* ; il est l'objet de l'idée de moi ».

Vasubandhu rencontre dans son petit Traité, non seulement les partisans du Pudgala, bouddhistes quoique hérétiques, mais encore des hétérodoxes, les Grammairiens, les Sāṃkhyas, les Vaiśeṣikas. Il cite Vārṣagaṇya (v. 27, trad. p. 63). Il a, sur les positions de ces hétérodoxes, des précisions qu'on pourra comparer à la tradition rédigée par Paramārtha et K'ouei-tchi (Takakusu, T'oung-pao, 1904, JRAS. 1905).

v. Un argument du Pudgalavādin, non signalé ici, est indiqué dans la Vyākhyā de i. 42 (p. 85 de l'éd. de Petrograd). — Le Sūtra dit : *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā na nimittagrāhī* ... « Ayant vu les visibles par l'œil, il ne conçoit pas d'affection ... ». — Puisque l'œil voit, c'est donc que le Pudgala voit par l'œil = *yasmāc cakṣuḥ paśyati tasmāt pudgalaś cakṣuṣā paśyati.* — Ci-dessous p. 244, n. 3.

Dans Vyākhyā de iii. 43 a, les deux hypothèses sont admises que Vasubandhu attribue la « mort », *cyuti*, à la pensée *(citta)* ou au Pudgala.

Buddhaghosa, Manorathapūraṇī, i. 95, dans des termes qu'approuverait Vasubandhu, explique pourquoi Bhagavat parle du Pudgala, bien que le Pudgala n'existe pas.

Est-ce donc qu'il n'y a pas de délivrance en dehors de cette doctrine *(dharma)* — en dehors du Bouddhisme — en s'appuyant sur d'autres doctrines ? [1] — Il n'y a pas de délivrance en dehors de cette doctrine, car les autres doctrines sont corrompues par une fausse conception du « moi » [2]. Le moi tel que le conçoivent les autres doctrines n'est pas une expression métaphorique de la série des éléments *(skandhasaṃtāna)*, mais un moi substantiel indépendant des éléments. Par la force de la croyance à ce moi naissent les passions [3] ; la révolution de la triple existence, ou cercle des trois sphères, se poursuit ; la délivrance est impossible.

1. *kiṃ khalv ato 'nyatra mokṣo nāstīti / na pramādyaṃ mumukṣubhir iti vacanād ayam eva mokṣopāyo nāsty ato 'nyo mokṣopāyas tad atra moktukāmaiḥ pramādo na kartavya ity arthād uktam ācāryeṇa / codakaḥ pṛcchati kiṃ khalv ata iti vistaraḥ.*

Vasubandhu vient de dire (p. 224) : « Ceux qui désirent la délivrance doivent s'appliquer sans défaillance à cette doctrine ». C'est dire : « Il n'y a pas de délivrance en dehors de cette doctrine ». — L'objectant reprend : « Est-ce donc qu'il n'y a pas de délivrance .... ».

2. *vitathātmadṛṣṭiniviṣṭatvād iti vitathāyām ātmadṛṣṭau niviṣṭāḥ kutīrthyāḥ ...*

On a le raisonnement : *nāsti kapilolūkādīnāṃ mokṣaḥ / vitathātmadṛṣṭiniviṣṭatvād adṛṣṭatattvapuruṣavat / atmagrāhaprabhavāś ca kleśāḥ.*

3. A ce sujet, la stance du Stotrakāra (= Mātṛceta, Takakusu, I-tsing, p. 156) :

*sāhaṃkāre manasi na śamaṃ yāti janmaprabandho*
*nāhaṃkāraś calati hṛdayād ātmadṛṣṭau ca satyam /*
*anyaḥ śāstā jagati ca yato nāsti nairātmyavādī*
*nānyas tasmād upaśamavidhes tvanmatād asti mārgaḥ //*

« Aussi longtemps que l'esprit *(manas = citta)* est accompagné de l'idée de « je », la série des naissances ne peut s'arrêter ; l'idée de « je » ne s'écarte pas du cœur aussi longtemps qu'y existe la vue qu'il y a une âme *(ātman)*. Or il n'y a pas dans le monde de maître qui enseigne l'inexistence de l'âme *(nairātmyavādin)*, excepté toi. Donc, il n'y a pas, en dehors de ta doctrine, un autre chemin de la délivrance ».

Comparez les stances attribuées à l'Ācārya, Bodhicaryāvatārapañjikā, 492 : *yaḥ paśyaty ātmānaṃ tasyāham iti śāśvataḥ snehaḥ / snehāt sukheṣu tṛṣyati tṛṣṇā doṣaṃs tiraskurute ....*

De même Candrakīrti, Madhyamakāvatāra, vi. 120 (cité Madhyamakavṛtti, p. 340) : « Voyant par la *prajñā* que toute passion et tout mal *(kleśa, doṣa)* viennent de l'idée de moi *(satkāyadṛṣṭi)* ; se rendant compte que l'objet de cette idée est l'âme *(ātman)*, l'ascète *(yogin)* nie l'âme ».

Comment savons-nous que ce nom de « moi » n'est qu'une désignation de la série des éléments, et qu'il n'existe pas de « moi » en soi [9 a] ? [1] — Parce qu'aucune preuve n'établit l'existence d'un moi indépendant des éléments, ni preuve d'évidence, ni preuve d'induction [2]. Si le moi est une entité réelle, à part, comme sont les autres entités [3], il faut qu'il soit atteint par la connaissance d'évidence comme sont atteints les objets des cinq connaissances sensibles et de la connaissance mentale [4], ou par la connaissance d'induction comme sont atteints les cinq organes matériels qui sont matière subtile.

En effet, ces cinq organes sont connus par induction. — On constate dans le monde que, malgré la présence des causes générales, le fruit ne se produit pas si les causes spéciales font défaut : pour que la

1. Kiokuga cite le commentaire de Vijñaptimātra, 2, 4 : a. les *asaṃskṛtas* n'existent pas ; b. ce qui existe *(asti-dharma = bhāva)* est de trois sortes : choses connues par évidence, matière (couleur), pensée ; choses comme les cruches et les vêtements *(hiên-cheóu-yóng-fa)* ; choses comme les organes *(yeòu-tso-yóng-fa)* ; c. trois conceptions du moi : identique aux *skandhas*, différent des *skandhas*, ni identique ni différent.

2. L'*āgama*, preuve d'autorité, n'est pas mentionné parce qu'il rentre dans l'*anumāna*, induction.

3. Entité = *bhāva* ; Hiuan-tsang traduit *yeou-fa* qui rappelle *atthidhamma* de Buddhaghosa.

4. *pratyakṣaṃ upalabdhir iti pratyakṣaṃ ity upalabdhiviśeṣaṇam / pratyakṣaṃ tad upalabdhiḥ pratyakṣata upalabdhir ity arthaḥ / athavā pratyakṣaṃ pramāṇam upalabdhir upalabhyate 'nayā ity upalabdhiḥ /*

Sur l'*upalabdhi*, i. trad. p. 30, ii. trad. p. 177, Sūtrālaṃkāra, p. 155.

L'objet de la connaissance mentale est défini par Yaśomitra : [*upalabdhir*] *dharmāyatanasya vedanādilakṣaṇasya yogiviṣayasya ca* = perception du *dharmāyatana* (c'est-à-dire *vedanā*, etc.) et des choses que perçoivent les Yogins. [En effet la connaissance mentale des Yogins connaît la pensée et les mentaux d'autrui, vii. 11].

Mais comment la perception *(upalabdhi)* par le *manas* peut-elle être *pratyakṣam*, immédiatement ? En effet le *manas* qui vient de passer est connu par le *manas* qui suit immédiatement (i. 17) : *manasaś ca kiṃ pratyakṣam upalabdhiḥ / samanantaraniruddhaṃ hi mano 'nantarotpannena manovijñānena vijñāyate.* — Il y a là une difficulté. D'autres maîtres (Sautrāntikas) pensent que la pensée se connaît elle-même : le sujet et l'objet de la connaissance sont, l'un et l'autre, évidents : *raktaṃ vā dviṣṭaṃ vā sukhasaṃprayuktaṃ vā duḥkhasaṃprayuktaṃ vā* [iv. 49] *ity evamādi svasaṃvedyatayā* [*pratyakṣam*] *ity apare / tad etad dvividhaṃ pratyakṣaṃ grāhyagataṃ grahakagataṃ vā.*

pousse naisse, il faut non seulement l'eau, la terre, l'effort humain, mais encore la semence. De même, les causes générales — présence de l'objet extérieur, attention, etc. — fussent-elles réalisées, les aveugles et les sourds ne voient ni n'entendent, tandis que les non-aveugles et les non-sourds voient et entendent. Chez les premiers manquent, chez les seconds existent les causes spéciales de la connaissance visuelle ou auditive : ce sont les organes, organes matériels qui sont faits d'une matière invisible et impalpable, et qu'on ne connaît que par induction. [1]

En ce qui concerne un moi indépendant des éléments, ni évidence, ni induction. — Nous savons donc qu'un moi réel n'existe pas.

Le Vātsīputrīya, il est vrai, admet un Pudgala qui n'est ni identique aux éléments *(skandha)*, ni autre que les éléments [2]. — Nous devons examiner si ce Pudgala existe comme entité *(dravyatas)* ou comme désignation *(prajñaptitas)*, d'une existence nominale. S'il existe à part ou en soi, comme la couleur ou le son, le Pudgala existe comme entité. S'il n'est qu'une collection ou un complexe, comme le lait, il existe comme désignation [9 b]. [3]

1. *maharṣipraṇidhijñānaparicchinnatvād asty eva cakṣurādikam indriyaṃ cakṣurvijñānādikāraṇam iti / sarveṣām avivādāc ca.*

Voir i. 9 c (Vyākhyā, p. 25), 44 a. — Sur *praṇidhijñāna*, vii. 37.

2. *Vātsīputrīyā Āryasāṃmatīyāḥ / anena vitathātmadṛṣṭinivisṭatvalakṣaṇo hetur anaikāntika iti darśayati / na hi vātsīputrīyāṇāṃ mokṣo neṣyate bauddhatvāt / atha vā prākpakṣavirodhaḥ / sāpakṣālo 'yaṃ pakṣo nāsty ātmā ity anena darśayati.*

De deux choses l'une. — Les Vātsīputrīyas croient à une certaine sorte de moi réel : or ils sont bouddhistes, et on ne nie pas qu'ils puissent obtenir la délivrance : donc l'auteur a eu tort de dire qu'une conception fausse du moi fait obstacle à la délivrance. Ou bien la thèse qui nie le moi est fausse.

Sur l'*avaktavyatā* du Pudgala, voir par exemple Madhyamakavṛtti, 283.

3. *rūpādivad bhāvāntaraṃ ced dravyataḥ / kṣīrādivat samudāyaś cet prajñaptitaḥ /*

La couleur, le son, etc. sont des choses distinctes *(bhinnalakṣaṇa)* ; le lait, la maison, l'armée sont des complexes de couleur-saveur-odeur-tangible, de paille-bois, d'éléphants-chevaux-chars, non pas des choses à part, *bhāvāntara* : le lait n'est pas autre que la couleur, etc.

Comparer Sūtrālaṃkāra, xviii. 92 : *prajñaptyastitayā vācyaḥ pudgalo dravyato na tu.*

Le Vātsīputrīya. — Quel mal à admettre la première ou la seconde hypothèse ?

Si le Pudgala est une entité, il sera différent des éléments, parce que sa nature est à part, comme les éléments sont différents les uns des autres ; ou bien il sera produit par des causes [et donc ne sera pas éternel comme vous le dites, et vous aurez à nommer ses causes], ou bien il sera inconditionné *(asaṃskṛta)* : et c'est là une doctrine non-bouddhique *(tīrthikadṛṣṭiprasaṅgaḥ)* ; inconditionné, le Pudgala sera d'ailleurs sans emploi *(niḥprayojanatva)* [1]. Il est donc vain de croire que le Pudgala est une entité. — Mais si vous confessez que le Pudgala n'existe qu'au titre de désignation, vous abandonnez votre doctrine et vous vous rangez à notre avis.

Le Vāsīputrīya. — Je dis que le Pudgala est ; je ne dis pas qu'il soit une entité ; je ne dis pas qu'il existe seulement en tant que désignation des éléments *(skandhas)* : pour moi la désignation « Pudgala » a lieu par rapport aux éléments *(skandhān upādāya)* actuels, internes, assumés. [2]

Réponse d'aveugle *(andhavacana)* ! Que signifie cette expression « par rapport à » ? Si vous expliquez *skandhān upādāya = skandhān ālambya (ālambya = gṛhītvā, apekṣya)*, vous arrivez à dire :

1. Yaśomitra cite la stance de Dharmakīrti :

*varṣātapābhyāṃ kiṃ vyomnaś carmaṇy asti tayoḥ phalam /*
*carmopamaś cet so 'nityaḥ khatulyaś ced asatphalaḥ //*

Sarvadarśana, p. 10 (1858) ; Nyāyavārttika, ii. 1, 5, Tātparya, 164 ; dans Ślokavārttika : *khatulyaś ced asatsamaḥ* ; Naiṣkarmyasiddhi, ii. 60, etc.

Si le Pudgala est inconditionné *(asaṃskṛta)*, éternel, non modifiable, il est semblable à l'espace, il est comme n'existant pas. Existe seulement ce qui est « capable d'action » *(arthakriyā)*, ce qui est momentané *(yat sat tat kṣaṇikam)* : thèse Sautrāntika ; pour les Vaibhāṣikas, les *asaṃskṛtas* (espace et deux *nirodhas*, i. 5 c) existent.

2. da ltar gyi naṅ gi zin paḥi phuṅ po rnams rgyur byas nas gaṅ zag tu ḥdogs so = [*pratyutpannādhyātmikopāttaskandhān*] *upādāya* [*pudgalaḥ prajñapyate*].

Pour le Vātsīputrīya comme pour Vasubandhu les *skandhas* du passé et du futur n'existent pas.

Le sens des expressions *ādhyātmika* (ou *abhyantara*) et *upātta* est expliqué Kośa, i. 34 d, 39 a-b.

« La désignation « Pudgala » a lieu en prenant les éléments comme objet » : c'est reconnaître que Pudgala est un mot désignant les éléments ; de même que la désignation « lait » a lieu en prenant pour objet les constitutifs du lait, couleur, etc. Si vous expliquez *skandhān upādāya = skandhān pratītya (= prāpya)* = « en raison des éléments », même conclusion. Vous admettez, en effet, que ce sont les éléments qui sont la cause *(pratyaya)* de la désignation « Pudgala ».

Le Vātsīputrīya. — Ce n'est pas ainsi que je conçois le Pudgala et ses relations avec les éléments, mais bien comme le monde conçoit le feu et ses relations avec le combustible. Le monde conçoit le feu « par rapport au combustible » *(indhanam upādāya)* [10 a][1] : il ne conçoit pas le feu indépendamment du combustible ; il croit que le feu n'est ni identique au combustible ni autre que le combustible. Si le feu était autre que le combustible, le combustible ne serait pas chaud ; si le feu était identique au combustible, le « comburé » serait le comburant. De même nous ne concevons pas le Pudgala comme indépendant des éléments ; nous tenons que le Pudgala n'est ni identique aux éléments ni autre que les éléments : s'il était autre que les éléments, il serait éternel *(śāsvata)* et donc inconditionné *(asaṃskṛta)* ; s'il était identique aux éléments, il serait susceptible d'anéantissement *(uccheda)*.

Définissez le feu et le combustible, pour que j'entende mieux ce que signifie l'expression : « le feu par rapport au combustible ».

Le Vātsīputrīya. — Que vous dirai-je ? Le comburé, c'est le combustible ; le comburant, c'est le feu : si vous voulez une réponse, voilà la réponse.

Mais c'est précisément ce que je veux savoir avec précision : quelle est la chose qu'on nomme le comburé, quelle est la chose qu'on nomme le comburant ?

1. *yathendhanam upādāyāgniḥ prajñapyata iti dravyasan pudgalaḥ / nānyo nānanya iti svam upādānam upādāya prajñapyamānatvāt / yo hi bhavo nānyo nānanya iti svam upādānam upādāya prajñapyamānaḥ sa dravyasaṃs tad yathāgnir iti vātsīputrīyābhiprāyaḥ /*

Le Vātsīputrīya. — Dans le monde, la chose à brûler, non flambante, le bois, s'appelle combustible, comburé [1] ; la chose qui exerce l'action de brûler, brillante, très chaude, flambante, s'appelle comburant, feu. Par ceci, le feu, la série qui constitue cela, le combustible, est mise en ignition *(idhyate = dīpyate)*, est réduite en cendres *(dahyate = bhasmīkriyate)* [2] ; par le feu, il se fait que chaque moment d'existence de la série du combustible diffère du précédent. — Le feu et le combustible sont, l'un et l'autre, constitués par huit substances [3] ; cependant le feu naît en raison *(pratītya)* du combustible comme le lait fermenté et le vinaigre naissent en raison du lait et du vin. C'est pourquoi le monde est d'accord pour dire que le feu existe « par rapport *(upādāya)* au combustible ». [10 b]

S'il en est ainsi, le feu est autre que le combustible, car leurs époques sont différentes *(bhinnakāla)* : d'abord le combustible, ensuite le feu. Si votre Pudgala existe par rapport aux éléments comme le feu par rapport au combustible, vous devez admettre que, naissant en raison des éléments, il est autre que les éléments, et qu'il est en outre transitoire *(anityaś ca prāpnoti)*.

Le Vātsīputrīya. — Dans la chose enflammée, bois, etc. [4], une des substances, à savoir cette sorte de tangible qui est la chaleur *(uṣman)*, c'est le feu ; les autres substances sont le combustible. Donc vos remarques sur l'antériorité du combustible ne portent pas.

Mais le feu et le combustible, naissant en même temps, sont « autres » *(anyatva)*, car leurs caractères sont distincts *(lakṣaṇabhedāt)* [5]. Le sens que vous attribuez à l'expression « par rapport a »

1. *apradīptaṃ kāṣṭhādikam indhanam* .... — La Vyākhyā attribue ce paragraphe à l'auteur, non au Vātsīputrīya.

2. Pour certains commentateurs *idhyate* et *dahyate* sont équivalents.

3. *aṣṭadravyaka* (ii. 22) : les quatre *mahābhūtas*, substances élémentaires, et les quatre *upādāyarūpas*, du *rūpa* (visible) au tangible.

4. *tatraiva kāṣṭhādau pradīpta iti tadubhayalakṣaṇe samudāye.* — La chose en ignition *(pradīpta)* est un complexe ; elle est à la fois comburant (feu) et comburé *(indhana)* : en effet cette chose est constituée par quatre substances élémentaires (ci-dessous p. 235, n. 2) ; celle de ces substances qui est « chaleur », c'est là le feu.

5. La terre et l'eau sont différents, car leurs *lakṣaṇas* diffèrent ; de même en ira-t-il du comburant et du comburé.

n'est pas encore expliqué [1]. Puisque feu et combustible naissent en même temps, comment dire que le feu existe par rapport au combustible ? Le feu, qui est une des substances de l'objet en ignition, n'a pas pour cause le combustible, qui est les autres substances du dit objet, puisque toutes ces substances naissent en même temps chacune de sa cause. On ne peut pas dire non plus que l'appellation « feu » ait pour cause (ou objet) le combustible, puisque cette appellation s'applique au tangible « chaleur ». [2]

Le Vātsīputrīya. — L'expression « le feu par rapport au combustible » s'entend dans ce sens que le feu co-existe avec le combustible *(sahabhāva)* ou que le feu a le combustible pour support *(āśraya)*. [3]

C'est dire que le Pudgala co-existe aux éléments ou qu'il s'appuie sur les éléments : c'est donc admettre qu'il diffère des éléments. Et la logique veut aussi que, de même que le feu n'existe pas quand le combustible manque, de même le Pudgala n'existe pas à défaut des éléments. Vous n'admettez pas ces conclusions ; donc votre explication est sans valeur [11 a].

Le Vātsīputrīya rappelle qu'il a montré (p. 234 l. 15) que le feu n'est pas différent du combustible, car, dans cette hypothèse, le combustible ne serait pas chaud.

Nous lui demanderons quelle est la nature du « chaud ». — S'il définit le chaud comme étant le tangible « chaleur » [c'est-à-dire le feu], ainsi qu'il a fait ci-dessus, alors le combustible ne sera pas chaud [puisque le combustible est l'objet en ignition, moins le tangible « chaleur »]. S'il entend par « chaud » ce qui est associé à la chaleur, [s'il admet que le combustible est nommé chaud en raison

1. *upādāyārthas tu vaktavya iti / ananyatvād ity abhiprāyaḥ.* — Il faut donner de l'expression *upādāya* une explication qui justifie la thèse que le feu et le combustible ne sont pas différents.

2. *na hi tat (indhanaṃ) tasya (agneḥ) kāraṇam / nāpi tatprajñapteḥ.*

Le combustible = trois *mahābhūtas ;* le feu, *uṣmalakṣaṇa* = le quatrième *mahābhūta.* Ils naissent en même temps comme les deux cornes.

3. Il faut comprendre : *indhanaṃ upādāya = indhanam āśritya :* le feu prend point d'appui sur le combustible. Ou bien le sens est celui de *sahabhāva,* co-existence, *sahotpāda,* co-naissance.

de son association à la chaleur], c'est donc que des choses différentes [de la « chaleur »] sont nommées « chaud » : par « feu » est désigné le seul tangible « chaleur » ; tout ce qui est associé à ce tangible est désigné par le nom de « chaud ». Penser ainsi, c'est confesser que le combustible est nommé chaud quoique différent du feu ou tangible « chaleur » [1]. Le Vātsīputrīya n'est pas fondé à dire que « le feu n'est pas différent du combustible puisque le combustible est chaud. »

Le Vātsīputrīya. — Le bois en ignition, on le nomme combustible, on le nomme aussi feu.

Expliquez donc le sens que vous attribuez à l'expression : « le feu par rapport *(upādāya)* au combustible » ! Le Pudgala (donné actif du « rapport », de l'*upādāna)* sera identique aux éléments (donnés passifs du dit « rapport ») : aucun raisonnement ne pourra établir la non-identité. La thèse du Vātsīputrīya, que le Pudgala existe par rapport aux éléments comme le feu par rapport au combustible, ne peut en aucune hypothèse être rationnellement établie.

Le Vātsīputrīya soutient que le Pudgala est ineffable *(avaktavya)* en ce qui concerne sa relation, identité ou non-identité, avec les éléments. — Comment peut-il distinguer « cinq catégories de choses susceptibles d'être connues [2] : 1-3. les choses conditionnées *(saṃskṛta)* ou, en d'autres termes, les choses passées, présentes, futures ; 4. les choses non causées *(asaṃskṛta)* et 5. l'ineffable [ou Pudgala] » ? [11 b] Le Pudgala, en effet, doit être aussi ineffable à ce point de vue : s'il est ineffable, on ne peut dire ni qu'il est une cinquième catégorie, ni qu'il n'est pas une cinquième catégorie. [3]

Examinons à quoi se rapporte cette expression « Pudgala ». Si elle se rapporte aux éléments, le Pudgala existe seulement en tant que désignation *(prajñaptisat)*, puisque l'expression Pudgala se rapporte

1. Paramārtha : S'il dit : « ce qui est chaud de sa nature [, le feu,] est nommé chaud. L'objet en question (combustible), quoique différent du feu chaud de sa nature, devient chaud par son association avec ce qui est chaud de sa nature », nous concluons qu'il n'y a pas défaut à dire que feu et combustible diffèrent.

2. *pañcavidhaṃ jñeyam* — Ci-dessous p. 243, n. 1. — Voir Sāṃmitīyanikāya-śāstra.

3. Stcherbatski, p. 832, diffère.

aux éléments et non pas à un Pudgala. Si elle se rapporte à un Pudgala, pourquoi le Vātsīputrīya nous a-t-il dit que la désignation « Pudgala » est « par rapport aux éléments » ? Il aurait dû dire : « par rapport au Pudgala ». Mais, en fait, il ne soutient pas que le Pudgala soit établi par rapport au Pudgala. — Reste que l'expression Pudgala soit une simple désignation des éléments.

Le Vātsīputrīya. — Quand les éléments sont donnés *(satsu skandheṣu)*, le Pudgala est perçu *(upalabhyate)*[1] : voilà pourquoi j'ai dit que la désignation « Pudgala » est « par rapport aux éléments. »

Mais, dirons-nous, la couleur est perçue quand sont données diverses causes, l'œil, la lumière, etc. ; faut-il en conclure que la désignation « couleur » est « par rapport à ces diverses causes » ?[2]

Autre point. Par laquelle des six connaissances — connaissances de l'œil, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du tact, et connaissance mentale — le Pudgala est-il perçu *(upalabhyate)* ?

Le Vātsīputrīya. — Par les six connaissances. Lorsque la connaissance visuelle connaît la couleur et la figure (= le corps), elle discerne en seconde ligne le Pudgala[3], et nous pouvons donc dire que le Pudgala est connu par la connaissance visuelle. Mais la relation du Pudgala avec la couleur-figure, identité ou différence, est indicible. De même pour les autres connaissances : lorsque la connaissance mentale connaît les *dharmas* (la pensée et les « mentaux »), elle discerne en seconde ligne le Pudgala ; celui-ci est donc connu par la connaissance mentale [12 a], mais sa relation avec les pensée-mentaux est indicible.

1. On traduirait peut-être mieux : « est constaté ».

2. *rūpasyāpi prajñaptir vaktavyā cakṣurādiṣu satsu tasyopalambhāt tāni cakṣurādīny upādāya rūpaṃ prajñapyata iti.*

3. [*cakṣurvijñeyāni rūpāṇi pratītya pudgalaṃ*] *prativibhāvayatīty upalakṣayati tadupādānatvāt / no tu vaktavyo rūpāṇi vā no vety atallakṣaṇatvād avaktavyatvāc ca.* — Le chinois *fēn piĕ koan* protège la version « discerner ». — « En raison des couleurs, etc., que l'œil perçoit [comme son objet propre], la connaissance visuelle « connaît indirectement », « connaît en seconde ligne » le Pudgala, parce que les couleurs sont le support *(upādāna)* du Pudgala. Et on ne peut pas dire que le Pudgala soit les couleurs .... ».

Il résulte de cette explication même que le Pudgala, tout comme le lait, existe seulement en tant que désignation. Lorsque la connaissance visuelle connaît la couleur du lait, elle discerne, en seconde ligne, le lait : le lait est donc connu par la connaissance visuelle et on ne peut dire que le lait soit la même chose que la couleur ou soit différent de la couleur [1]. De même pour l'odorat, le goût et le tact : la connaissance du tact connaît le tangible ; d'où connaissance du lait ; le lait est donc connu par la connaissance du tact sans qu'on puisse dire que le lait soit identique au tangible, différent du tangible. En effet le lait n'est pas quadruple [2] : donc il n'est pas couleur, odeur, saveur, tangible ; et, d'autre part, on ne peut pas penser que le lait ne soit pas fait de ces quatre. — La conclusion s'impose : on désigne métaphoriquement par « Pudgala » un complexe d'éléments, de même que la désignation « lait » s'entend d'une réunion de couleur, d'odeur, etc. Simples nominaux sans réalité. [3]

Quel sens attachez-vous cependant à la formule : « Lorsque la connaissance visuelle connaît la couleur-figure, elle discerne en seconde ligne le Pudgala » ? [4] Voulez-vous dire que la couleur-figure est la cause de la perception *(upalabdhi)* du Pudgala ? ou que la perception de la couleur-figure et du Pudgala a lieu en une fois ?

1. *cakṣurvijñeyāni ced rūpāṇi pratītya kṣīraṃ prativibhāvayati cakṣurvijñeyaṃ kṣīraṃ vaktavyaṃ no tu vaktavyaṃ rūpāṇi vā no vā.*

2. *mābhūt kṣīrodakayoś catuṣṭvaprasaṅgaḥ.*

3. *yathā rūpādīny eva samastāni samuditāni kṣīram iti udakam iti vā prajñapyante tathā skandhā eva samastāḥ pudgala iti prajñapyanta iti siddham.*

4. Le Bhāṣya porte : *cakṣurvijñeyāni rūpāṇi pratītya pudgalaṃ prativibhāvayatīti ko 'sya vākyasyārthaḥ / kiṃ tāvad rūpāṇi pudgalopalabdheḥ kāraṇam āhosvid rūpāṇy upalabhamānaḥ pudgalam upalabhata iti / yadi tāvad rūpāṇi pudgalopalabdheḥ kāraṇaṃ bhavanti na ca tebhyo 'nyo vaktavyaḥ evaṃ tarhi rūpam apy ālokacakṣurmanasikārebhyo 'nyan na vaktavyam / teṣāṃ tadupalabdhikāraṇatvāt / atha rūpāṇy upalabhamānaḥ pudgalam upalabhate kiṃ tayaivopalabdhyopalabhate āhosvid anyayā / yadi tayaiva rūpād abhinnasvabhāvaḥ pudgalaḥ prāpnoti rūpa eva vā tatprajñaptiḥ / idaṃ rūpam ayaṃ pudgalaḥ katham idaṃ paricchidyate / athedaṃ na paricchidyate katham idaṃ pratijñāyate rūpam apy asti pudgalo 'py astīty upalabdhivaśena hi tasyāstitvaṃ pratijñāyate.*

Si le Vātsīputrīya répond que la couleur-figure est la cause de la perception du Pudgala — et que, cependant, on ne peut dire que le Pudgala soit différent de la couleur-figure — [12 b] les conditions et causes de la perception de la couleur, œil, lumière, acte d'attention, ne seront pas non plus différentes de la couleur.

Si le Vātsīputrīya répond qu'on perçoit le Pudgala en même temps que la couleur-figure [1], nous demanderons si on perçoit le Pudgala par l'opération par laquelle on perçoit la couleur-figure ou par une opération distincte.

Dans la première hypothèse, le Pudgala n'est que couleur-figure et la désignation « Pudgala » porte uniquement sur la couleur-figure. Il est donc impossible de distinguer : « Ceci est couleur-figure ; cela est Pudgala ». Faute de cette distinction, comment établir qu'il y a couleur et qu'il y a Pudgala ? L'existence *(astitva)* du Pudgala ne peut être établie que par cette distinction.

Dans la seconde hypothèse, l'époque des deux perceptions étant différente, le Pudgala différera de la couleur-figure comme le jaune diffère du bleu, comme l'antérieur diffère du postérieur.

Même raisonnement pour les autres éléments.

Le Vātsīputrīya. — De même qu'on ne peut pas dire que le Pudgala soit la même chose que la couleur-figure, ni non plus qu'il soit différent de la couleur-figure, de même la perception du Pudgala n'est ni la perception de la couleur-figure, ni autre que cette perception.

Ce point de vue vous obligera à dire que la perception du Pudgala, étant ineffable, ne fait pas partie de la catégorie du « conditionné » (voir ci-dessus p. 237 l. 20) : or vous n'admettez pas cette thèse, puisque, pour vous, toute perception est « conditionnée ».

Si le Pudgala est une entité qu'on ne peut définir comme étant matière (l'élément *rūpa)*, ni comme étant non-matière (les quatre éléments immatériels, *vedanāskandha*, etc.) [13 a], pourquoi Bhaga-

1. Dans cette hypothèse la couleur-figure n'est pas cause de la perception du Pudgala : il y a perception du Pudgala « par rapport » à la couleur-figure *(dvitīye pakṣe na tu kāraṇatvaṃ kiṃ tarhi rūpāṇy upādāya pudgalopalabdhiḥ)*.

vat a-t-il dit que « La matière et les autres éléments ne sont pas un moi » ? [1]

Le Pudgala, dites-vous, est atteint par la connaissance visuelle. Cette connaissance naît-elle en ayant pour condition *(pratyaya)* la couleur-figure, ou le Pudgala, ou les deux ? — Dans la première hypothèse, on ne peut pas soutenir que cette connaissance perçoive *(upalabh)* le Pudgala, car le Pudgala n'est pas l'objet *(ālambana)* de cette connaissance, pas plus que le son. En effet, toute connaissance qui naît ayant pour condition *(pratyaya)* une certaine chose a cette chose pour « condition en qualité d'objet » *(ālambanapratyaya*, ii. 62 c) : le Pudgala, n'étant pas la condition de la connaissance visuelle, ne peut en être l'objet. Donc la connaissance visuelle ne perçoit pas le Pudgala. — Pour les deux autres hypothèses, elles contredisent le Sūtra, lequel dit que la connaissance visuelle naît en raison de deux choses [2], à savoir de l'œil et de la couleur-figure. Le Sūtra dit : « Bhikṣus, la connaissance visuelle naît ayant pour cause *(hetu)* l'œil et pour condition *(pratyaya = ālambanapratyaya)* la couleur-figure. Toute connaissance visuelle est en raison de l'œil et de la couleur-figure ». [3]

Si le Pudgala est cause de la connaissance visuelle, il sera impermanent *(anitya)*, car le Sūtra dit : « Toutes les causes, toutes les conditions qui produisent la connaissance sont impermanentes ».

Le Vātsīputrīya. — Admettons donc que le Pudgala n'est pas l'objet, la condition en qualité d'objet *(ālambana)*, de la connaissance *(vijñāna)*. [13 b]

Fort bien ; mais alors il n'est pas discernable *(vijñeya)*, objet du *vijñāna ;* s'il n'est pas discernable, il n'est pas connaissable *(jñeya)*,

1. *rūpam anātmā .... vijñānam anātmā*. — Comparer Saṃyutta, iv. 166.

2. *dvayaṃ pratītya ...* ; non pas en raison de trois.

3. Saṃyukta, 9, 6. — La Vyākhyā cite les premiers mots : *cakṣur bhikṣo hetur [cakṣurvijñānotpādāya / rūpaṃ bhikṣo pratyayaḥ ....]*.

Vyākhyā : *hetur āsannaḥ pratyayaḥ / viprakṛṣṭas tu pratyaya eva // janako hetuḥ pratyayas tv ālambanamātram ity apare / paryāyāv etāv ity apare*. — Voir ii. 61 c, vii. 13 a, p. 32, 34.

objet du *jñāna;* s'il n'est pas connaissable, comment établir qu'il existe ? Si on ne peut établir qu'il existe, votre système croule. [Voir p. 244, n. 2, 248].

Vous avez dit que le Pudgala est discerné par les six connaissances [1]. — Mais, s'il est discerné par la connaissance visuelle, il sera, comme la couleur-figure, différent du son ; s'il est discerné par la connaissance auditive, il sera, comme le son, différent de la couleur-figure. Et ainsi de suite.

D'ailleurs votre thèse est en contradiction avec le Sūtra. Le Sūtra dit : « Brâhmane, les cinq organes (vue, ouïe, odorat, goût, tact) ont des domaines *(gocara)*, des objets *(viṣaya)* distincts. Chacun d'eux sent *(anubhavati)* son propre domaine, son propre objet [2], et ne sent pas le domaine, l'objet des autres. Et l'organe mental sent le domaine, l'objet des cinq premiers organes, et ceux-ci ont l'organe mental pour refuge » [3]. — Ou bien confesserez-vous, d'accord avec le Sūtra, que

1. Saeki Kiokuga a une note (fol. 14 a) sur la théorie Dārṣṭāntika des six *vijñānas*.

2. Donc aucun d'eux ne « sent » le Pudgala.

3. Madhyama, 58, 12 : *svakaṃ gocaraviṣayaṃ pratyanubhavanti / nānyad anyasya gocaraviṣayaṃ pratyanubhavati / manaś caiṣāṃ pratisaraṇam.*

Saṃyutta, v. 218 : *pañcimāni brāhmaṇa indriyāni nānāvisayāni nānāgocarāni nāññamaññassa gocaravisayaṃ paccanubhonti / katamāni pañca.../ imesaṃ kho pañcannaṃ indriyānaṃ nānāvisayānaṃ nānāgocarānaṃ na aññamaññassa gocaravisayaṃ paccanubhontānaṃ mano paṭisaraṇaṃ mano ca nesaṃ gocaravisayaṃ paccanubhoti.*

Sur la formule *manaś caiṣāṃ pratisaraṇam*, la Vyākhyā dit : *anusaṅgenedam uktam / nedam udāharaṇam / tathāpi tu manaś caiṣām indriyāṇāṃ pratisaraṇam iti tadapekṣāṇīndriyāṇi vijñānotpattau kāraṇaṃ bhavantīty arthaḥ.*

Vibhāṣā, 97, 5. — Les Dārṣṭāntikas disent : « L'objet des six *vijñānakāyas, cakṣurvijñāna*, etc., est distinct ». Ils disent : « Le *manovijñāna* a un objet distinct ; il ne porte pas sur l'objet des cinq *vijñānas, cakṣurvijñāna*, etc. » Ils disent : « Les six *vijñānas* portent seulement sur les objets extérieurs ; ils ne portent pas sur les organes internes *(ādhyātmika*, voir p. 231), ni non plus sur le *vijñāna* ». Pour réfuter cette opinion, on explique que les cinq premiers *vijñānas* ont un objet distinct, portent seulement sur les objets extérieurs, ne portent pas sur les organes et le *vijñāna ;* mais que le *manovijñāna* a un objet commun avec les cinq *vijñānas* et aussi un objet différent, qu'il porte sur les organes

le Pudgala n'est pas l'objet *(viṣaya)* [des cinq organes] ? Dans ce cas, il n'est pas discerné [par les cinq organes] ; vous vous mettez en contradiction avec votre système. [1]

Le Vātsīputrīya. — [Vous affirmez, d'après le Sūtra, que chacun des cinq organes a un objet propre, et vous concluez que le Pudgala n'est pas objet de la connaissance visuelle ....] Mais, d'après le Sūtra, l'organe mental lui aussi a un objet propre [et ceci est en contradiction avec votre système] [2]. En effet, le Ṣaṭprāṇakopamasūtra dit : « Ces six organes ont chacun un objet propre, un domaine propre [14 a] ; chacun recherche son objet, son domaine ». [3]

Ce Sūtra n'entend pas parler des six organes ; car les cinq organes matériels et les cinq connaissances qui en dépendent n'ont pas désir de voir, d'entendre, etc. — Par organe de l'œil, etc., ce Sūtra entend la connaissance mentale qui est induite et dominée par l'œil, etc. [4]

internes et aussi sur le *vijñāna*. — Il a été expliqué, Kośa, i. 48 a, que parmi les dix-huit *dhātus* treize sont l'objet du seul *manovijñāna* à l'exclusion du visible, du son, etc., qui sont aussi l'objet du *cakṣurvijñāna*, etc.

1. Les mots entre parenthèses d'après Hiuan-tsang.

Bhāṣya et Vyākhyā : *na vā pudgalo viṣaya iti* [*yadi sūtraṃ pramāṇikriyate*] / *na ced viṣayaḥ* [*yadi na kasya cid vijñānasya viṣayaḥ*] *na tarhi vijñeyaḥ* [*tataś ca pañcavidhaṃ jñeyam iti svasiddhānto bādhyate*] (Ci-dessus p. 237 n. 2).

Paramārtha : Ou bien le Pudgala n'est pas objet. S'il n'est pas objet, il n'est pas discerné par les six connaissances.

2. En dépit du Sūtra, vous affirmez que l'objet de la connaissance mentale est général ; de même, en dépit du Sūtra, nous affirmons que le Pudgala est discernable par la connaissance visuelle.

3. Saṃyukta, 43, 10, Ekottara, 32, 4, Saṃyutta, iv. 198. — *ṣaḍ imānīndriyāṇi nānāgocarāṇi .... kukkurapakṣiṣṛgālaśiśumārasarpamarkaṭāḥ ṣaṭ prāṇakāḥ kena cid baddhā madhye granthiṃ kṛtvotsṛṣṭāḥ / te svakaṃ svakaṃ gocaravisayam ākāṅkṣante / grāmākāśaśmaśānodakavalmīkavanākāṅkṣaṇād evam ṣaḍ imānīndriyāṇi ....*

4. Le désir *(ākāṅkṣaṇa)* de voir, d'entendre, etc., est certainement étranger aux organes de la vue, de l'ouïe, etc., qui sont matériels *(rūpasvabhāvatvāt)*, et aussi aux connaissances visuelle, auditive, etc., qui sont inimaginatives *(nirvikalpakatvāt)*. Il s'agit, sous le nom d'organe de l'œil *(cakṣurindriya)*, de la connaissance mentale induite par l'action « souveraine », spécificatrice, de cet organe, *tadādhipatyādhyāhṛta*.

Par le fait, la connaissance mentale qui est isolée — c'est-à-dire qui n'est pas induite et dominée par un des cinq organes matériels, mais seulement par l'organe mental — n'a pas désir à l'endroit du domaine et de l'objet des cinq organes, mais seulement à l'endroit du *dharmāyatana*. Donc le Ṣaṭprāṇakopama ne contredit pas le Sūtra précédemment cité.

Bhagavat a dit : « Bhikṣus, je vous déclare tous les *dharmas* qui doivent être pénétrés *(abhijñeya)* et compris *(parijñeya)* *(ānantarya* et *vimuktimārga)*, à savoir : l'œil, la couleur-figure *(rūpa)*, la connaissance visuelle, le contact visuel, la sensation qui est produite ayant pour cause le contact de l'œil, sensation pénible, plaisante, ni pénible ni plaisante ..... » Et ainsi de suite jusque : « la sensation qui est produite ayant pour cause le contact de l'organe mental : voilà ce qui doit être pénétré et compris. »[1] — Ce texte nous apprend que les *dharmas* à pénétrer et à comprendre sont seulement ceux énumérés. Le Pudgala ne figure pas dans la liste : donc il n'est pas susceptible d'être discerné *(vijñeya)*. En effet la connaissance spéculative *(prajñā)* par laquelle on pénètre et comprend, a le même domaine *(viṣaya)* que la connaissance vulgaire *(vijñāna)* [14 b].[2]

Le docteur qui soutient que l'œil voit le Pudgala doit apprendre que l'œil voit seulement ce qu'il y a de réel dans le Pudgala [à savoir la couleur figure : de même pour les cinq autres organes]. En disant qu'il voit un moi dans ce qui n'est pas un moi, il tombe dans l'abîme de la mauvaise opinion.[3]

1. Saṃyutta, iv. 29 : *sabbaṃ bhikkhave abhiññāpariññeyyam / kiṃ ca bhikkhave abhiññāpariññeyyam / rūpaṃ bhikkhave abhiññāpariññeyyam / cakkhuviññāṇam .....*

2. *prajñāvijñānayoḥ samānaviṣayatvāt.* — Comparer Vasumitra, Sectes, sur *jñeya, vijñeya, abhijñeya.*

3. D'après Hiuan-tsang. — Paramārtha : « Le docteur qui croit au moi dit : « Je vois le Pudgala par (*yeôu* : au moyen de) l'œil » ; comme il voit qu'il y a un moi dans *(yû)* ce qui n'est pas un moi, il tombe ... ».

Le Bhāṣya contient le mot *anātmanā* que la Vyākhyā glose *cakṣuṣā cakṣurvijñānenety arthaḥ.* — Donc il faut comprendre le *yû* de Paramārtha dans le sens de l'instrumental : « Comme il voit, par ce qui n'est pas un moi — c'est-à-dire par l'œil, par la connaissance visuelle .... ».

Aussi le Bouddha a-t-il expliqué que l'expression Pudgala désigne les éléments. Dans le Sūtra de l'homme [1], il dit : « S'appuyant sur l'œil, ayant pour objet et condition la couleur-figure, naît la connaissance visuelle ; en raison de la rencontre des trois naît le contact ; en même temps naissent la sensation, la notion, l'acte d'attention, etc. » [2] Les quatre derniers termes, *vijñāna, vedanā, saṃjñā, cetanā,* sont les éléments *(skandhas)* immatériels *(arūpin)* ; l'œil et la couleur-figure sont l'élément *rūpa.* Voilà tout ce dont on parle quand on dit « homme ». Pour exprimer diverses nuances, on se sert de divers vocables, tels que *sattva,* être, *nara,* homme, *manuja,* né de Manu, *mānava,* jeune homme, *poṣa,* qui se nourrit, *jīva,* principe vital, *jantu,* qui naît [3], *pudgala,* personne. On en parle à la première personne : « Mon œil voit la couleur-figure », et d'après l'usage courant : « Ce vénérable est de tel nom (Devadatta), de telle famille, de tel *gotra* (Kāśyapa), de tels aliments, de tel bonheur et de telle peine, de telle durée de vie ; il dure tel temps ; il termine sa vie de telle manière

Stcherbatski : « This idea of yours that there is an existing self who through the opening of his eyes contemplates other selves, this idea it is which is called Wrong Personnalism ».

De la formule *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā,* on peut tirer la conclusion que le Pudgala voit par l'œil, Vyākhyā ad i. 42, p. 85 (éd. de Petrograd). On a dans Cullaniddesa, 234 : *cakkhunā puriso ālokati rūpagatāni.* — Ci-dessous 254, n. 3.

1. D'après Paramārtha et Hiuan-tsang. — Stcherbatski : « In the Ajita-sermon ».

2. Version de Paramārtha. — C'est le texte bien connu : « *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam / trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ / sahajātā vedanā saṃjñā cetanā* .... — Voir iii. 32 a-b (Hiuan-tsang, x. 7 b).

3. Paramārtha transcrit ; Hiuan-tsang : *nara* = *na ramate, mānava* = jòu l'òng = lettré-*kumāra, jantu* « qui naît ».

Un commentaire Yogācāra cité par Saeki Kiokuga : *sattva,* parce que tous les Āryas voient en vérité qu'existent seulement les *dharmas,* pas autre chose ; ou bien parce qu'il y a affection là *(sattva* de *sakta,* comme dans Buddhaghosa ?) ; *manoja* (i-chēng), parce que constitué par le *manas .... pudgala,* parce qu'allant à plusieurs reprises prendre les destinées sans pouvoir s'en dégoûter ; *jīva,* parce que vivant actuellement par l'union avec l'*āyus* (Kośa, ii. 45) ; *jantu* (chēng), parce que tous les *dharmas* qui existent sont munis de naissance.

D'autres listes contiennent treize noms. Parmi ceux-ci *yakṣa,* Suttanipāta, 875.

Sur *sattva,* Ledi Sadaw, JPTS. 1914, 133, Mrs Rhys Davids, Buddhist Psychology, 1914, 83. — On a vu que *sattva* signifie « qui périt », v. p. 16 et ci-dessus p. 228-9.

re » [1]. Bhikṣus, sachez que ce sont là seulement des manières de dire, [15 a] des paroles, des expressions conformes à l'usage du monde. Car, dans le Pudgala il n'y a que des choses impermanentes, conditionnées, nées des causes et conditions, crées par l'acte ».

Bhagavat déclare que les Sūtras de sens explicite sont le recours, sont l'autorité. Le Sūtra que nous venons de citer est de sens explicite ; on ne peut en fournir une explication divergente. [2]

1. Voir ci-dessous, p. 256, n. 1.

2. Le Sūtra des quatre « autorités », « points d'appui », est cité Vyākhyā ad ii. 46, trad. p. 226 : *catvārīmani bhikṣavaḥ pratisaraṇāṇi / katamāni catvāri / dharmaḥ pratisaraṇaṃ na pudgalaḥ / arthaḥ pratisaraṇaṃ na vyañjanam / nītārthaṃ sūtraṃ pratisaraṇaṃ na neyārthaṃ / jñānaṃ pratisaraṇaṃ na vijñānam.*

Mahāvyutpatti, 74, où l'ordre diffère : *arthapratisaraṇena bhavitavyaṃ na vyañjanapratisaraṇena, dharma..., jñāna..., nītārthasūtrapratisaraṇena...* (Extrait du Hièn-yang, Nanjio, 1177, Tokio, xviii. 7, 10 a).

Dharmasaṃgraha, 53 ; Sūtrālaṃkāra, xviii. 31-33 ; J. As. 1902, ii. 269, Madhyamakavṛtti, 268, 598.

*Pratisaraṇa, pratiśaraṇa* (Divya, 427, 22, 176, 26, où l'éditeur traduit « confiance ») est traduit *rton pa* (confiance) et *rten-pa* (point d'appui), *ī* (point d'appui), *liang* (autorité).

i. Bodhisattvabhūmi, I, xvii.

*kathaṃ bodhisattvaś caturṣu pratisaraṇeṣu prayujyate.*

*iha bodhisattvaḥ arthārthī parato dharmaṃ śṛṇoti na vyañjanābhisaṃskārārthī / arthārthī dharmaṃ śṛṇvan na vyañjanārthī prakṛtayāpi vācā dharmaṃ deśyamānam arthapratisaraṇo bodhisattvaḥ satkṛtya śṛṇoti.*

*punar bodhisattvaḥ kālāpadeśaṃ mahāpadeśaṃ ca* (Dīgha, ii. 124, etc.) *yathābhūtaṃ prajānāti / prajānan yuktipratisaraṇo bhavati na sthavireṇābhijñānena vā pudgalena tathāgatena vā saṃghena vā ime dharmā bhāṣitā iti pudgalapratisaraṇo bhavati / sa evaṃ yuktipratisaraṇo na pudgalapratisaraṇas tattvārthān na vicalati aparapratyayaś ca bhavati dharmeṣu.* [*aparapratyaya = gzhan las śes ma yin*, Madhyamakavṛtti, xxiv. 8].

*punar bodhisattvas tathāgate niviṣṭaśraddho niviṣṭaprasāda aikāntiko vacasy abhiprasannas tathāgatanītārthasūtraṃ pratisarati na neyārtham / nītārthaṃ sūtraṃ pratisarann asaṃhāryo bhavaty asmād dharmavinayāt / tatra hi neyārthasya sūtrasya nānāmukhaprakṛtārthavibhāgo 'niścitaḥ saṃdehakaro bhavati / sacet punar bodhisattvo nītārthe 'pi sūtre 'naikāntikaḥ syād evaṃ asau saṃhāryaḥ syād asmād dharmavinayāt.*

*punar bodhisattvaḥ adhigamajñāne sādarśī (?) bhavati na ca śruta-*

D'ailleurs 1. Bhagavat dit à un Brâhmane : « Si je dis que tout existe, il s'agit des douze sources de la connaissance *(āyatana*, i.

*cintādharmārthavijñānamātrake / sa yad bhāvanāmayena jñānena jñātavyaṃ na tac chakyaṃ śrutacintāvijñānamātrakena vijñātum iti viditvā paramagaṃbhīrān api tathāgatabhāṣitān dharmān śrutvā na pratikṣipati nāpavadati /*

*evaṃ ...., caturṇāṃ prāmāṇyaṃ prakāśitaṃ bhāṣitasyārthasya yukteḥ śāstur bhāvanāmayasya cādhigamajñānasya.*

ii. *arthaḥ pratisaraṇam* .... — Notion exprimée dans Mahāvagga, i. 23, 4, Majjhima, ii. 240; développée dans Laṅka: *arthapratisaraṇena bhavitavyam*... et encore *arthānusāriṇā bhavitavyaṃ na deśanābhilāpābhiniviṣṭena.* La « syllabe » est comme le doigt qui touche l'objet qu'on doit voir ; il faut retirer le doigt pour voir l'objet (Laṅka cité dans Subhāṣitasaṃgraha, ed. Bendall, fol. 34).

Sur les relations de l'*attha* et des *vyañjanas*, Dīgha, iii. 127-129, Nettippakaraṇa, 21.

iii. *dharmaḥ pratisaraṇaṃ na pudgalaḥ.* — Variante : *yuktipratisaraṇo bhavati na pudgalapratisaraṇaḥ.*

Le refuge est la vérité en soi, non l'autorité de qui que ce soit, même du Bouddha. C'est la doctrine de Majjhima, i. 265. Celui qui dit : « Ces *dharmas* sont enseignés par un Sthavira, une personne possédant les *abhijñās*, le Tathāgata, le Saṃgha, il est *pudgalapratisaraṇa* ».

Ne pas perdre de vue la doctrine des *mahāpadesās*, ci-dessous p. 252, n. 2.

iv. Le Sūtra *nītārtha* est le Sūtra *vibhaktārtha*, « de sens explicite » ; le Sūtra *neyārtha* est de sens indéterminé, de sens à déterminer (Vyākhyā ad iii. 28). — iv. 39, p. 96, solliciter un Sūtra de sens explicite. — Vasumitra, Sectes.

Il semble que le seul texte canonique intéressant ici soit Aṅguttara, i. 60 : attribuer au Tathāgata ce qu'il n'a pas dit ; ne pas reconnaître comme dit par lui ce qu'il a dit ; considérer comme *neyyattha* le Suttanta *nītattha* et inversement. [La théorie du Sūtra exact dans la lettre mais mal compris, Dīgha, iii. 127-128, peut mener à la distinction des Sūtras *nītattha* et *neyyattha*].

*Nītattha* et *neyyattha* dans Nettippakaraṇa [dont le sens est conforme à la lettre, *yathārutavasena ñātabbattham*, dont le sens doit être déterminé par la réflexion, *niddhāretvā gahetabbattham*] ; et dans Dīpavamsa (ed. Oldenberg, p. 36) cité dans l'Introduction au Commentaire de Kathāvatthu (JPTS. 1889, p. 3). « Confondre le *pariyāyabhāsita* et le *nippariyāyabhāsita* (comparer Visuddhimagga, 473, 499 : ce qui ne doit pas être pris au pied de la lettre, et ce qui doit être pris au pied de la lettre), le *nītattha* et le *neyyattha* ; attribuer à ce qui est dit avec une certaine intention *(saṃdhāya bhaṇita)* un autre sens [que le vrai sens] : ainsi, respectant la lettre détruire le sens ; confectionner de simili-Sūtras .... ».

Atthasālinī, 91 : « Nous pèserons le sens du Sūtra que tu allègues .... ».

Saṃghabhadra, iii. 25 (Tokio xxiii. 4, 33 b 16). — D'après le Sthavira, toute l'*āryā deśanā* promulguée par le Bouddha lui-même *(tathāgatabhāṣita* =

20 a). » [1] Donc si le Pudgala [2] n'est pas compris dans les douze *āyatanas*, il n'existe pas ; s'il y est inclus, on ne doit pas dire qu'il est ineffable.

2. Les Vātsīputrīyas lisent un Sūtra qui dit : « Tout ce qu'il y a d'œil, tout ce qu'il y a de couleur-figure ..... le Tathāgata, ô Bhikṣus, embrassant cet ensemble [à savoir les douze *āyatanas*], le nomme « tout », établit que « tout » existe, autant de *dharmas* en soi ». — Or il n'y a pas là de Pudgala : comment peut-on dire que le Pudgala est une entité réelle ?

*ahaccavacana* de Nettippakaraṇa, 21), c'est *nītārthasūtra;* les autres Sūtras sont *anītārtha*. Saṃghabhadra observe d'abord que cette définition ne se trouve pas dans l'Ecriture ; ensuite, qu'elle est mauvaise en raison : car il y a des Sūtras non promulgués par le Bouddha qui sont *nītārtha* et inversement. — Suivent des exemples. Il est dit : « Il est impossible de dire, sinon par *abhimāna* (ou « présomption ») : J'entrerai dans l'*ānimitta* sans m'appuyer sur le vide » [Cette parole n'est pas de Bouddha lui-même, cependant le Sūtra est *nītārtha*].....

Les Ecoles, comme on voit dans Wassiliev, 329, dans Madhyamakāvatāra, vi. 94, ne distribuent pas d'accord les Sūtras dans les deux catégories.

v. On a vu que, d'après le Bodhisattvabhūmi, l'*adhigamajñāna* est la connaissance de recueillement *(bhāvanāmaya)*, tandis que le *vijñāna* est la connaissance obtenue par l'audition et la réflexion *(śrutacintā)*

D'après les Vibhajyavādins, le *jñāna* est bon en soi ; le *vijñāna* est bon quand il est associé à *jñāna* [Kośa, iv. 8 b, p. 33, n. 3] : ce qui peut s'entendre que le *jñāna* est le « savoir supramondain », et que le *vijñāna*, savoir mondain, est bon lorsqu'il est consécutif au savoir supramondain.

D'après iv. 75, opinion des « anciens maîtres », l'*adhigata* (ce qu'on connaît dans le recueillement) fait partie du *vijñāta :* mais il s'agit d'une connaissance mondaine, d'un recueillement mondain.

[*Jñāna*, dans le Sūtra des quatre Pratisaraṇas, désigne par excellence l'*anāsravajñāna*, le savoir des Āryas ; tout comme la Prajñā est, parmi toutes les *prajñās* — qui peuvent être *avyākṛta, kliṣṭa, kuśala*, — la *prajñā* pure]. — Ci-dessus p. 244, n. 1, 2.

Quelques notes Madhyamakavṛtti, xxv. 16, p. 65, 74. Le *jñāna* est distingué du *vijñāna* dans la Gītā, iii. 41, vi. 8, vii. 2, ix. 1, xviii. 42.

1. Saṃyukta, 13, 16 porte : « Tout, c'est-à-dire les douze *āyatanas*, l'œil, etc. » ; Kośa, v. trad. p. 64, Mahāniddesa, 133, Saṃyutta, iv. 15 : *sabbaṃ vuccati dvādasāyatanāni.*

Sur *sarva, sabba*, Kośa, v. 27 c, Warren, p. 158, Mrs Rhys Davids, Points of controversy, 85, Stcherbatski, Central conception, 5 ; Nirvāṇa (1925), p. 139.

2. Hiuan-tsang traduit ici Pudgala = *chou tsiu tsiu* = « celui qui à plusieurs reprises prend les naissances », voir ci-dessus p. 245, n. 3.

3. Le Bimbisārasūtra dit : « Le sot ignorant Pṛthagjana, s'attachant aux désignations, s'imagine qu'il y a un moi : or il n'y a là ni moi, ni mien ; mais seulement des *dharmas* douloureux, futurs, présents et passés. » [1]

4. La sainte *(arhatī)* religieuse Śilā [2] dit à Māra [15 b] : « Tu tombes dans de mauvaises opinions *(kudṛṣṭigata)* en maintenant à tort qu'il y a un être dans la masse des conditionnés *(saṃskāras)* qui sont vides : les savants comprennent que cet être n'existe pas. De même qu'on donne le nom de char à la masse des parties, le monde emploie le mot « être » : il faut savoir que c'est la masse des éléments. »

5. Dans le Kṣudrāgama [3], le Bouddha dit au brâhmane Bādari [4] : « Bādari, celui qui entend les vérités peut se délivrer de tous les liens : par la pensée, souillure, et aussi purification par la pensée [5].

1. Ce Sūtra est cité Kośa, iii. 28 a-b. (Cosmologie bouddhique, p. 45).

On peut comparer le Sūtra cité Madhyamakavṛtti, vi. au début (Śikṣāsamuccaya, 252, Madhyamakāvatāra, 217, Bodhicaryāvatāra, ix. 73, extrait du Piṭāputrasamāgama) : *bālo bhikṣavo* (ou *mahārāja) aśrutavān pṛthagjanaḥ prajñaptim anupatitaś cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā saumanasyasthānīyāny abhiniviśate* ....

La Vyākhyā ad iii. 28 a explique *prajñaptim anupatita iti yatha saṃjñā yathā ca vyavahāras tathānugataḥ.* [Elle définit le *bāla*, etc.]. Ici, nous avons la glose : *yatraiva prajñaptiḥ kṛtā ātmā iti vyavahārārtham tatraivatmety abhiniviṣṭa ity arthaḥ.*

2. Paramārtha omet la première stance.

Śilā = ché-loûo, traduit « petite montagne » : sans doute la Selā des Therīgāthās 57-59 qui s'entretient avec Māra. — Stances attribuées à Vajirā dans Saṃyutta, i. 135, trad. dans les « Psalms », p. 190 (Kathāvatthu, trad. p. 61, Madhyamakāvatāra, 246, 257).

3. Luṅ phran tshegs. — Hiuan-tsang : « dans le Tsă-āgama » ; Paramārtha : « dans le Siào-āgama ». [Nanjio, 546]

4. P'oûo-t'oûo-lî = vieille-poutre-poire (Hiuan-tsang) = poûo-tchĕ-li = vague-couvrir-profit (Paramārtha) ; Stcherbatski lit : Bādarayaṇa.

5. Paramārtha : Bādari, écoute, [tu obtiendras de] pouvoir te délivrer de tout lien ; par là, la pensée se souille, par là aussi elle se purifie. Le moi n'a pas la nature de moi ; par méprise, on imagine *(fen pie)* ; pas de moi, pas de *jantu* ; seulement des *dharmas*, causes et fruits.....

Vibhāṣā, 142, 10 : Par le trouble et la souillure *(saṃkleśa)* de la pensée, l'être *(sattva)* est troublé, souillé ; par la purification *(vyavadāna)* de la pensée, l'être est purifié ; les deux organes masculin et féminin exercent souveraineté sur deux

— Le moi, en fait, n'a pas la nature d'un moi ; c'est par méprise qu'on pense qu'il existe un moi ; il n'y a pas d'être *(sattva)*, pas de moi, mais seulement des *dharmas* produits par des causes : éléments *(skandha)*, sources-de-connaissance *(āyatana)*, *dhātus* — qui constituent les douze membres de l'existence *(bhavāṅga)* — examinés à fond, il ne s'y trouve pas de Pudgala [1]. Voyant que l'intérieur est vide, vois que l'extérieur est vide [2] ; et il n'y a pas d'ascète qui médite la vacuité » [3] [16 a]

6. Le Sūtra [4] dit : « Cinq calamités découlent de la croyance au

choses, *sattvabheda*, *sattvavikalpabheda* (voir Kośa, ii. trad. p. 104).

Kiokuga remarque : la première stance exhorte à l'audition des vérités.

1. *nāstīha sattva ātmā vā [dharmā eva sahetukāḥ /*
*dvādaśasu bhavāṅgeṣu skandhāyatanadhātuṣu /*
*] pudgalo nopalabhyate //*

2. Vibhāṣā, 8, 4. — La *satkāyadṛṣṭi* est contrecarrée par les dix espèces de *śūnyatā*, *adhyatmaśūnyatā*, etc. [Voir les listes plus complètes de Mahāvyutpatti, 37 = Madhyamakāvatāra, v. 180 = Śatasāhasrikā, 215 ; Abhisamaya, vingt *śūnyatās*.]

Kiokuga renvoie à Saṃyuktahṛdaya (? Nanjio, 1287), 7, 7.

3. *śūnyaṃ ādhyātmikaṃ paśyan paśya śūnyaṃ bahirgatam /*
*na vidyate so 'pi kaścid yo bhāvayati śūnyatām //*

Cette troisième stance (avec la lecture *paśya paśya)* est attribuée à Bhagavat sans autre précision dans Madhyamakavṛtti, p. 348. — La lecture *paśyan paśya* est recommandée par les versions chinoises : *jôu koān nei ché k'ong :* « Comme tu vois que l'intérieur est vide » (Paramārtha) ; *ki koān ...* (Hiuan-tsang). — La Gauḍakārikā, très suspecte d'imitation bouddhique, a : *tattvam ādhyātmikaṃ dṛṣṭvā tattvaṃ dṛṣṭvā tu bāhyataḥ* (ii. 38).

Hiuan-tsang traduit la dernière ligne : « Un voyant capable de méditer la vacuité n'est pas à trouver ». — La Vyākhyā glose : *yogy api nāsti yaḥ śūnyatām abhyasyati.*

4. Ce texte (d'après Stcherbatski, Kṣudrāgama) est cité dans Sūtrālaṃkāra, xviii. 101 (p. 158) comme extrait des « Pentades » *(pañcakeṣu*, chinois : « Dans le Sūtra Tseng-wou = Pañcottara ? » S. Lévi) : *Pañcakeṣu pañcādīnavā ātmopalambha iti deśitāḥ / ātmadṛṣṭir bhavati jīvadṛṣṭiḥ / nirviśeṣo bhavati tīrthikaiḥ / unmārgapratipanno bhavati / śūnyatāyām asya cittaṃ na praskandati na prasīdati na saṃtiṣṭhate nādhimucyate / āryadharmā asya na vyavadāyante.*

Ces lectures sont confirmées par le tibétain et la Vyākhyā, à ceci près que le tibétain correspond à un original : *ātmadṛṣṭir bhavati sattvadṛṣṭir jīvadṛṣṭiḥ ;* de même la Vyākhyā : *ātmadṛṣṭir bhavati yāvaj jīvadṛṣṭir iti prathama ādīnavaḥ.* — Hiuan-tsang et Paramārtha remplaçent *jīvadṛṣṭi* par : « tombe

« je » : il se fait une théorie de l'âme, de l'être, du principe vital ; il ne se distingue pas des docteurs hétérodoxes ; il prend un chemin qui n'est pas le chemin ; sa pensée n'entre pas dans la vacuité, ne s'y apaise pas avec foi, ne s'y établit pas avec satisfaction, n'y a pas propension ; les qualités des Āryas ne se purifient pas en lui ».

Le Vātsīputrīya. — Ces textes ne font pas autorité, parce qu'ils ne sont pas lus dans notre secte.

Quelle est donc l'autorité dans votre système, votre secte ou la parole du Bouddha ? Si c'est votre secte, le Bouddha n'est pas votre maître [1] et vous n'êtes pas des fils de Śākya. Si c'est la parole du Bouddha, pourquoi ne reconnaissez-vous pas l'autorité de toutes les paroles du Bouddha ?

Le Vātsīputrīya. — Les textes allégués ne sont pas la parole authentique du Bouddha [2], puisque notre secte ne les lit pas.

Ce n'est pas là une bonne raison. Pourquoi ? direz-vous. Parce que

dans les *dṛṣṭigatas* ». — La phraséologie *praskandhati* ... dans Aṅguttara, iii. 246 ; Dīgha, iii. 240, Saṃyutta, iii. 133 : .... *me nibbāne cittaṃ na pakkhandati na ppasīdati na saṃtiṭṭhati na vimuccati* (var. *nādhimuccati*) / *paritassanā upādānam uppajjati paccudāvattati mānasam.* [L'éditeur de Saṃyutta ponctue après *paritassanā*]

1. *na tarhi teṣāṃ buddhaḥ śāstā.*

2. *na kilaitad buddhavacanam iti.* — Vyākhyā : *kenāpy adhyāropitāny etāni sūtrāṇīty abhiprāyaḥ.*

a. « Les Sūtras promulgués par le Tathāgata *(tathāgatabhāsita)*, profonds, de sens profond, supramondains *(lokuttara)*, enseignant la vacuité *(suññatāpaṭisaṃyutta)*, ils ne les écouteront pas avec foi, ils n'y prêteront pas l'oreille, ils ne les reconnaîtront pas comme vrais *(aññācittam na upaṭṭhapessanti)* .... Mais les Sūtras faits par des poètes *(kavikata)*, poétiques *(kāveyya)*, de syllabes et de phonèmes artistiques, extérieurs *(bāhiraka)*, promulgués par des disciples *(sāvakabhāsita)*, ils les croiront .... C'est ainsi que les Sūtras de la première catégorie disparaîtront ... » (Saṃyutta, ii. 267).

Aṣṭasāhasrikā, 328 : *yad etat tvayedānīṃ śrutaṃ naitad buddhavacanaṃ kavikṛtaṃ kāvyam etat / yat punar idam ahaṃ bhāṣe etad buddhabhāṣitam etad buddhavacanam.*

b. Voir Saṃghabhadra, Tokio, xxiii. 3, 6 a, 25 b (traduit dans Nirvāṇa, 1925, p. 23) ; *mūlasaṃgītibhraṃśa*, Kośa, iii. 12 d, 13 a (Songes de Kṛkin) ; *muktaka sūtra*, iii. 4 c ; *apāṭha eva*, ci-dessous p. 254, n. 1.

Discussion sur la lettre des Sūtras, iii. 30 b, et ailleurs.

toutes les autres sectes lisent ces textes [1], parce que ces textes ne contredisent ni les autres Sūtras, ni la vérité philosophique [2] *(dharmatā)*. Aussi, quand vous vous enhardissez à les repousser brutalement, en disant : « Ils ne sont pas authentiques puisque nous ne les lisons pas », ce n'est que pure impudence contraire à tout bon sens.

La position du Vātsīputrīya est d'autant plus inadmissible que sa secte lit le Sūtra [16 b] qui dit : « Les *dharmas* ne sont pas moi et ne contiennent pas de moi ». [3]

Le Vātsīputrīya. — Sans doute nous lisons ce Sūtra. Mais le Pudgala n'est ni les *dharmas* qui lui servent de point d'appui, ni différent de ces *dharmas* ; voilà pourquoi il est dit que « aucun *dharma* n'est moi ».

Fort bien ; mais il s'ensuit que le Pudgala ne peut être discerné par la connaissance mentale, car le Sūtra établit clairement que la connaissance mentale naît en raison de deux conditions [4], l'organe mental *(manas)* et les *dharmas*. — Comment d'ailleurs expliquerez-vous le Sūtra qui dit : « Reconnaître un moi dans ce qui n'est pas moi, c'est méprise de notion, de pensée, de vue » ? [5]

Le Vātsīputrīya. — Ce Sūtra dit que c'est méprise de reconnaître un moi dans ce qui n'est pas moi ; il ne dit pas que ce soit méprise de reconnaître un moi dans ce qui est un moi.

1 *sarvanikāyāntareṣv iti.* — Vyākhyā : *Tāmrapārṇīyanikāyādiṣu.* [L'école de Taprobane est nommée dans Vyākhyā ad i. 17 a, trad. p. 32].

2. *na dharmatāṃ bādhata iti pratītyasamutpādadharmatām.*

Voir les textes sur les quatre *mahāpadesas* (Dīgha, ii. 123, Dialogues, ii. 133, note, Aṅguttara, ii. 167, Nettippakaraṇa, 21-22 ; Rhys Davids-Stede coupent *mahā-padesa*, contre le commentateur de Netti) et la règle : « Ce qui est dans le Sūtra ... ce qui ne contredit pas la *dharmatā* » (c'est-à-dire le *paṭiccasamuppāda*, Netti), Sūtrālaṃkāra, i. 10, Bodhicaryāvatāra, ix. 42, p. 431, Abhisamayālaṃkārāloka. — *kālāpadeśa*, p. 246, n. 2.

3. *sarve dharmā anatmānaḥ* (Saṃyukta, 10, 7). — Vyākhyā : *na caita ātmasvabhāvāḥ na caiteṣv ātmā vidyata ity anātmānaḥ.*

Sūtrālaṃkāra, xviii. 101 (p. 158) : *dharmoddāneṣu sarve dharmā anātmāna iti deśitam.*

4. *dvayaṃ pratītya.* — Si la connaissance mentale portait sur le Pudgala, elle naîtrait du Pudgala en qualité d'objet ; donc elle naîtrait de trois conditions.

5. Aṅguttara, ii. 52 ; Kośa, v. 9.

Que faut-il entendre par « ce qui n'est pas un moi » ? Direz-vous qu'il s'agit des *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus* ? C'est contredire votre théorie que le Pudgala n'est ni identique à la couleur-figure, etc., ni différent de la couleur-figure, etc.[1] — D'ailleurs le Sūtra[2] dit : « Ô Bhikṣus, sachez que tous les brâhmanes et religieux qui considèrent le moi, considèrent seulement les cinq éléments-d'attachement ». Donc ce n'est pas dans un moi, en raison d'un moi, que l'on reconnaît un moi, mais seulement dans des *dharmas* qui ne sont pas un moi et qu'on imagine faussement être un moi[3]. — Le Sūtra[4] dit encore : « Tous ceux qui se sont souvenus, se souviennent ou se souviendront de leurs diverses anciennes existences, ce souvenir porte seulement sur les cinq éléments-d'attachement ». Donc il n'y a pas de Pudgala.

Le Vātsīputrīya. — Mais le même Sūtra dit [17 a] : « Dans le temps passé, j'avais couleur ».[5]

Cette déclaration a pour but d'indiquer que le saint capable de se rappeler ses anciennes existences se souvient de la variété des caractères de sa série dans ces existences. Mais le Bouddha ne veut pas dire qu'il voit un réel Pudgala possédant, dans une ancienne existence, telle couleur, etc. : car penser de la sorte, ce serait tomber dans la *satkāyadṛṣṭi*. Ou bien, si telle est la signification de cette

1. La thèse : *nātmā skandhāyatanadhātavaḥ*, contredit la thèse : *no tu vaktavyaṃ rūpāṇi vā no vā* (ci-dessus p. 238, n. 3).

2. Saṃyutta, iii. 46 : *ye keci bhikkhave samaṇā vā brāhmaṇā vā anekavihitam attānaṃ samanupassamānā samanupassanti sabbe te pañcupādānakkhandhe samanupassanti etesaṃ vā aññataram.* — Même texte cité Madhyamakāvatāra, vi. 126 c-d.

3. *sarva evānātmany ātmagrāhaḥ.*

Vibhāṣā, 8, 7. — L'*ātman* est supposé *abhinnalakṣaṇa, aviśiṣṭalakṣaṇa, nitya, avikāra*, sans naissance-vieillesse-maladie-mort. Comment le Tīrthika dit-il : Gautama, je pense que le *rūpa* est *ātman* ...? — Pourquoi le *rūpa* n'est pas *ātman*, vii. 13 a.

4. Saṃyukta, 2, 15 : [*ye kecid anekavidhaṃ pūrvanivāsam* ....] *imān eva pañcopādānaskandhān samanusmarantaḥ samanvasmārṣuḥ samanusmaranti samanusmariṣyanti vā.*

5. *rūpavān ahaṃ babhūvātīte 'dhvani.* — Par le mot « je », *aham*, ne peut être désigné que le Pudgala.

déclaration, la seule ressource est de la rejeter comme non authentique [1]. — Concluons que le Sūtra, lorsqu'il attribue à un moi la possession de la couleur, etc., a en vue un « moi de désignation » ; comme on parle d'un tas qui, simple amas, n'a pas d'unité, ou d'un courant d'eau qui, simple succession, n'a pas de permanence. [2]

Le Vātsīputrīya. [3] — Bhagavat alors ne sera pas omniscient. Car pensée-et-mentaux ne sont pas capables de connaître tous les *dharmas*, vu que pensée-et-mentaux changent, naissent et périssent d'instant en instant. L'omniscience ne peut appartenir qu'à un moi, à un Pudgala.

Répliquons que le Pudgala sera éternel *(śāśvata)* s'il ne périt pas quand périt la pensée : thèse qui contredit votre théorie d'un Pudgala dont on ne peut dire qu'il soit éternel ou non-éternel. — Pour nous, nous ne disons pas [avec les Mahāsāṃghikas] que le Bouddha est omniscient dans ce sens qu'il connaît en même temps tous les *dharmas* [4] : par le mot Bouddha, on désigne une certaine série ; à

1. *apāṭha eva cātra śaraṇam syāt.* — Si le mot « je » doit s'entendre comme vous dites, le Bouddha, quand il dit « je », est évidemment souillé de *satkāyadṛṣṭi*, « hérésie de personnalisme ». Celle-ci, comme on sait, est à vingt pointes *(viṃśatikoṭika) : rūpam ātmeti samanupaśyati / rūpavantam ātmānam ... / ātmīyam rūpam ... / rūpe ātmānam* ... (Mahāvyutpatti, 208 ; Madhyama, 58, 1 ; Saṃyutta, iii. 3, 16, etc.). — La Vibhāṣā donne quatre exemples reproduits dans Mahāvyutpatti : *svāmivat, alaṃkāravat, bhṛtyavat, bhājanavat.*

2. *rāśidhārādivat.* — Vyākhyā : *ekasmin kṣaṇe samavahitānāṃ bahūnāṃ rāśiḥ / bahuṣu kṣaṇeṣu samavahitānāṃ dhārā / rāśidṛṣṭāntena bahuṣu dharmeṣu pudgalaprajñaptiṃ darśayati / dhārādṛṣṭāntena bahutve sati rūpavedanādīnāṃ skandhānāṃ pravāhe pudgalaprajñaptiṃ darśayati.* — Il y a d'autres exemples comme l'indique le mot *ādi*, par exemple le char *(yānaka)*.

3. Kiokuga cite Vibhāṣā, 9, 7 : « Comme disent les Vātsīputriyas, c'est le Pudgala qui connaît, non pas le savoir *(jñāna)* ».

4. D'après le commentaire du Samayabheda, les Mahāsāṃghikas pensent que le Bouddha, ayant exercé sa pensée pendant de nombreux *kalpas*, peut, dans un seul moment de pensée, connaître *sarvadharmasvabhāvaviśeṣa.*

Kiokuga cite Vibhāṣā, 9, 8 : « Y a-t-il un savoir *(jñāna)* capable de connaître tous les *dharmas* ? — Oui, le *lokasaṃvṛtijñāna* .... » (voir Kośa, vii. 18 c). — Saṃyuktahṛdaya (Nanjio, 1287) : « On dit savoir universel *(sarvajñāna)* parce qu'il connaît tout. Par « tout », il faut entendre les douze *āyatanas*, leurs carac-

cette série appartient cette singulière puissance que, par le seul fait de l'inflexion de la pensée, se produit immédiatement une connaissance exacte de l'objet relativement auquel un désir de connaissance a surgi : on appelle donc cette série du nom d'Omniscient [1]. Un moment de pensée n'est pas capable [17 b] de connaître tout. Sur ce point, il y a une stance : « De même que le feu, par la capacité de sa série, brûle tout ; de même l'Omniscient, non pas par une connaissance universelle simultanée. » [2]

Le Vātsīputrīya. — Comment établissez-vous que l'expression Omniscient doit s'entendre d'une série, non pas d'un certain moi de connaissance universelle ?

Il est parlé dans l'Ecriture, au sujet des Bouddhas, du passé, du présent et du futur *(atītādivacanāt)*. Par exemple la stance : « Bouddhas du passé, Bouddhas du futur, Bouddhas du présent détruisent la tristesse de beaucoup » [3]. Or, dans votre système, les éléments de l'existence appartiennent aux trois époques, non pas le Pudgala [xxx].

tères spécifiques et leurs caractères généraux ». — Voir vii. p. 82.

Sur l'omniscence du Bouddha, sa connaissance du futur, etc., voir Kośa, i. 1, ii. 62, p. 304, vii. 30, 34, p. 82, 37 a.

1. *buddhākhyāyāḥ saṃtater idaṃ sāmarthyaṃ yad ābhogamātreṇāviparītaṃ jñānam utpadyate yatreṣṭam.*

2. Le Buddhabhūmi, 4, 12, réfute cette stance. — « Ce sont là de vaines paroles. Le *paracittajñāna* (connaissance de la pensée d'autrui), au moment où il saisit une chose, ne saisit pas les autres choses ; parce qu'il ne connaît pas les autres choses, il n'est pas savoir universel. La série aussi ne saisit pas [tout], parce qu'elle connaît étant actuelle. Dans votre système, elle connaît seulement les caractères généraux d'une partie des *dharmas*. S'il en est ainsi, c'est seulement par métaphore que le Tathāgata est nommé omniscient .... ».

3. *ye cābhyatītā saṃbuddhā ye ca buddhā anāgatāḥ /*
*ye caitarahiṃ saṃbuddhā bahūnāṃ śokanāśakāḥ //*

Mahāvastu, iii. 327.

*ye cābhyatītasaṃbuddhā ye ca buddhā hy anāgatāḥ /*
*yaś cāpy etarhi saṃbuddho bahūnāṃ śokanāśakāḥ //*

Udānavarga, xxi. 10, frag. Stein, JRAS. 1924, avril. — Saṃyukta, 44, 17, Saṃyutta, i. 140, Aṅguttara, ii. 21.

Si le Bouddha est un « moi », il doit entrer dans la cinquième catégorie, « l'ineffable », distincte des trois époques et de l'*asaṃskṛta* (voir ci-dessus p. 237).

Le Vātsīputrīya. — Si le terme de Pudgala désigne seulement les cinq éléments-d'attachement *(upādānaskandha,* i. 8 a), comment Bhagavat peut-il dire : « Bhikṣus, je vous expliquerai le fardeau, la prise du fardeau, le dépôt du fardeau, le porteur du fardeau » ? [1]

Pourquoi ne peut-il s'exprimer dans ces termes ?

Le Vātsīputrīya. — Parce que, si le Pudgala n'est qu'un nom donné aux éléments, il ne peut être le porteur du fardeau, c'est-à-dire des éléments. Le fardeau ne peut être le porteur du fardeau. — Pourquoi ? — Simplement parce que c'est inouï.

Ne parlez donc pas d'un Pudgala ineffable. Personne n'a jamais constaté l'existence d'une chose ineffable. — Et d'ailleurs vous aurez à rendre compte de cette autre affirmation du Sūtra que la soif est la prise du fardeau : car la soif est « élément », donc « fardeau », et il est inouï que le fardeau se prenne lui-même. — La « prise du fardeau » (= ce qui prend le fardeau) est comprise dans les éléments, et de même aussi le porteur du fardeau. Ce sont les éléments mêmes que

1. Bhārahārasūtra (Sūtrālaṃkāra, xviii. 102) ou simplement Bhārasutta (Visuddhi, 479, 512).

*bhāraṃ ca vo bhikṣavo deśayiṣyāmi bhārādānaṃ ca bhāranikṣepaṇaṃ ca bhārahāraṃ ca / tac chṛṇuta sādhu ca suṣṭhu ca manasikuruta bhāṣiṣye / bhāraḥ katamaḥ / pañcopādānaskandhāḥ / bhārādānaṃ katamat / tṛṣṇā paunarbhavikī nandīrāgasahagatā tatra tatrābhinandinī / bhāranikṣepaṇaṃ katamat / yad asyā eva tṛṣṇāyāḥ paunarbhavikyā nandīrāgasahagatāyās tatra tatrābhinandinyā aśeṣaprahāṇaṃ pratiniḥsargo vyantībhāvaḥ kṣayo virāgo nirodho vyupaśamo 'staṃgamaḥ / bhārahāraḥ katamaḥ / pudgala iti syād vacanīyaṃ yo 'sāv āyuṣmān evaṃnāmā evaṃjātya evaṃgotra evamāhāra evaṃsukhaduḥkhapratisaṃvedī evaṃdīrghāyur evaṃcirasthitika evam āyusparyanta iti* (Vyākhyā ; sans doute le texte d'Ekottara, 17, 3).

Dans Saṃyutta, iii. 25, on a l'ordre : *bhāra, bhārahāra, bhārādāna, bhāranikkhepana.* — Nombreuses variantes. Le « porteur » est défini : *puggalo ti ssa vacanīyam / yo yam evamnāmo evaṃgotto ayam vuccati bhikkhave bhārahāro.*

Discuté par Saṃghabhadra, xxiii. 3, fol. 56 a.

Nyāyavārttika (Bibl. Ind.) p. 342 ; Bodhicaryāvatāra, ix. 73, Madhyamakāvatāra, vi. 42, Bodhisattvabhūmi, I. xvii, Warren, 159, 240, Minayev, Recherches, 225 ; E. Hardy, JRAS. 1901, 573 (qui explique le Sūtra comme Vasubandhu), Dialogues, i. 27. — Les *prāṇas* et le fardeau, Deussen-Geden, Upaniṣads, 221.

Bhagavat désigne sous le nom de « Pudgala, porteur du fardeau », comme on voit par l'explication qu'il donne un peu plus loin dans le même Sūtra. Après avoir dit que le fardeau est les cinq éléments-d'attachement, que la prise du fardeau est la soif, que le dépôt du fardeau est l'abandon de la soif, il dit que le porteur du fardeau est le Pudgala, et craignant qu'on ne comprenne le Pudgala [1 b] inexactement, comme une entité éternelle, ineffable, réelle, il explique : [« C'est seulement pour se conformer à l'usage du monde qu'on dit :] Ce vénérable, de tel nom, de tel *gotra* », et le reste, [comme dans le Sūtra de l'homme, ci-dessus p. 245] », pour qu'on sache bien que le Pudgala est dicible, impermanent, sans nature propre [1]. — Les cinq éléments-d'attachement sont pénibles de leur nature : ils reçoivent donc le nom de « fardeau » ; chacun des moments antérieurs de la série attire chacun des moments postérieurs : il reçoit donc le nom de « porteur du fardeau » [2]. — Donc le Pudgala n'est pas une entité.

1. Entre parenthèses, les additions de Hiuan-tsang.

Vyākhyā : *yadi dravyasan syāt pudgalaḥ / bhārahāraḥ katamaḥ / pudgala iti syād vacanīyam ity etāvad evoktaṃ syāt / tatra sūtre pareṇa sa na vibhaktavyaḥ syāt yo 'sāv āyuṣmān iti vistareṇa yāvad evamāyuṣparyanta iti / prajñaptisatpudgalapratipattyarthaṃ hy etat pareṇa viśeṣaṇam ity abhiprāyaḥ.*

Si le Pudgala existait comme chose, à cette question : « Qu'est-ce que le porteur ? », le Bouddha répondrait simplement : « C'est ce qu'il convient d'appeler le Pudgala » ; il n'ajouterait pas les explications : « C'est ce vénérable, de tel nom, ... de telle fin de vie ». Ces explications ont pour but de montrer que le Pudgala n'existe que d'une existence de désignation.

2. Je suis la traduction de Hiuan-tsang.

Le tibétain, d'après Stcherbatski, donne : « Les *skandhas* antérieurs tourmentent les postérieurs ; ils sont donc appelés fardeau et porteur du fardeau ». — Paramārtha : Les *skandhas* tourmentent *(litt.* détruisent) les *skandhas*, à savoir les antérieurs tourmentent les postérieurs ; pour indiquer qu'ils présentent le caractère de porteur et de fardeau, le texte emploie ces expressions ». — C'est ainsi que l'entend la Vyākhyā : « Le texte porte : parmi les *skandhas*, etc. Les *skandhas* qui font souffrir, causes de douleur, reçoivent pour cette raison le nom de fardeau. Les suivants, ceux qui sont tourmentés, reçoivent pour cette raison le nom de porteur » *(skandhānām iti vistaraḥ / tatra ye upaghātāya saṃvartante duḥkhahetavaḥ skandhās te bhāra iti kṛtvoktāḥ / uttare ye pīḍyante te bhārahāra iti kṛtvoktāḥ)*

Le Vātsīputrīya. — Le Pudgala est une entité, car le Sūtra dit : « Nier les êtres apparitionnels [1], c'est vue fausse ». [2]

Qui nie les êtres apparitionnels ? Nous admettons l'existence de ces êtres dans le sens où Bhagavat l'entend. Pour lui, par « être apparitionnel », est désignée une série d'éléments [, la série des cinq éléments de l'être intermédiaire,] susceptible d'aller dans l'autre monde sans l'intervention de la matrice, de l'œuf, de la moisissure. Nier l'existence de l'être apparitionnel ainsi défini, c'est vue fausse, parce que cette sorte de série d'éléments existe en vérité.

Si vous soutenez que la négation du Pudgala est vue fausse, vous aurez à dire comment cette vue fausse est abandonnée. Elle ne peut être abandonnée ni par le chemin de vue, ni par le chemin de méditation, car, d'une part, le Pudgala n'est pas inclus dans les vérités, et, d'autre part, la vue fausse [2 a] n'est pas abandonnée par le chemin de méditation mais par le chemin de vue. [3]

1. Sur les êtres apparitionnels et l'existence intermédiaire, iii. 8 c.

2. D'après Sāṃmitīyanikāyaśāstra, troisième chapitre.

Vibhāṣā 198, 2 : « Ce monde n'existe pas ; l'autre monde n'existe pas ; il n'y a pas d'êtres apparitionnels » : c'est la vue fausse, négation des causes (Comparer iv. 78, 79 b et v. 7, p. 18). « Il n'y a pas d'êtres apparitionnels » : il y a des docteurs hétérodoxes *(bāhya)* qui disent que tous les êtres naissent en raison de la semence et du sang, etc.: qu'il n'y a pas d'êtres qui naissent sans *pratyayas*, soudainement, d'eux-mêmes ..... D'après quelques-uns, les êtres apparitionnels, ce sont les êtres de l'existence intermédiaire *(antarābhava)* ; nier ce monde et l'autre monde, c'est nier l'*upapattibhava* ; nier les êtres apparitionnels, c'est nier l'*antarābhava*.

Le texte Karmaprajñāpti (chap. iv. Mdo, 62 fol. 218) diffère de la vulgate : « Il n'y a ni don, ni sacrifice, ni oblation, ni bonne action, ni mauvaise action, ni fruit de rétribution des actions bonnes et mauvaises. Ce monde n'existe pas, ni l'autre. Il n'y a ni père, ni mère, ni être apparitionnel. Il n'y a pas dans ce monde d'Arhat bien parti, bien entré, qui connaissant et réalisant par lui-même ce monde et l'autre, pense : « Ma naissance est détruite, la vie religieuse bien pratiquée.... »

3. Kośa, chap. v et vi, p. vi. — Le Pudgala, comme vous l'entendez, ne rentre pas dans les vérités : il n'est pas douleur (= *skandhas*-d'attachement), ni origine, ni destruction, ni chemin. Donc si la négation du Pudgala est, comme vous dites, vue fausse *(mithyādṛṣṭi)*, cette vue fausse ne pourra pas être expulsée par la vue des vérités. En effet une « vue » *(dṛṣṭi)* est expulsée par la vue de la vérité avec laquelle elle est en contradiction *(yasmin satye vipratipannā)*. — D'autre part, une passion est abandonnée par la méditation *(bhāvanā)* quand cette passion a

Le Vātsīputrīya. — Mais le Sūtra dit : « Un Pudgala naît *(utpadyate)* dans ce monde ... » [1]. Donc il ne s'agit pas des cinq éléments, mais d'une entité.

Tel n'est pas le sens du Sūtra qui désigne métaphoriquement, comme unité, ce qui n'est qu'un complexe ; comme le monde parle d'une graine de chanvre, d'un grain de riz, d'un tas, d'un mot [2]. — D'ailleurs puisque le Sūtra attribue au Pudgala la naissance *(utpattimattva)*, c'est donc qu'il est « conditionné » *(saṃskṛta)*.

Le Vātsīputrīya. — Quand il s'agit du Pudgala, le mot « naître » n'a pas le même sens que quand on dit que les éléments naissent. Pour les éléments, naître, c'est exister après avoir été inexistants. Du Pudgala on dit qu'il naît parce que, à tel moment, il prend des éléments différents [3] (par exemple un *manas* d'homme au lieu d'un *manas* d'animal). De même on dit dans le monde, quand une certaine personne acquiert une certaine science, qu'un sacrificateur, qu'un grammairien naît ; quand un laïc prend certains caractères, on dit qu'un Bhikṣu, qu'un religieux de telle secte naît : on ne veut pas dire par ces expressions qu'il y ait réellement « naissance » d'un sacrificateur, d'un religieux. [4] De même encore, en raison de l'acquisition d'un certain état, on dit : le vieillard naît, le malade naît.

Cette explication de la phrase : « Un Pudgala naît dans ce monde » a été condamnée par Bhagavat. Dans le Paramārthaśūnyatāsūtra [5],

pour objet une chose abandonnée par la méditation, chose qui rentre nécessairement dans la vérité de la douleur ou dans celle de l'origine *(bhāvanāprahātavyo hi kleśo bhāvanāprahātavyam eva vastu duḥkhaṃ samudayaṃ vālambate)* ..... D'ailleurs aucune « vue » n'est abandonnée par la méditation.

1. Ekottara, 3. 16, 5. 12. — Paramārtha : « Un Pudgala naît dans ce monde ; né, il est pour utilité, profit, bonheur de beaucoup » = Aṅguttara, i. 22, *ekapuggalo bhikkhave loke uppajjamāno uppajjati bahujanahitāya*....

Ce texte est utilisé dans Sāṃmitīyanikāyaśāstra.

2. *ekatilaikataṇḍulavad ekarāśyekavacanavat.* — Le grain de *tila* est fait de huit substances, le mot est fait de syllabes.

3. *skandhāntaropādānāt.* — Donc nous reconnaissons qu'il naît ; mais il n'est pas, pour cela, « conditionné ».

4. *yathā hi yājñiko jāta iti vidyopādānād ucyate na cāsau bhūtārthena jātas tadvat.*

5. Paramārthaśūnyatāsūtra dans Samyukta, 13, 21 : « L'œil, ô Bhikṣus, quand

Bhagavat dit : « Il y a acte ; il y a rétribution [1] ; mais, en dehors de la production causale des *dharmas* [qui donne l'impression d'un agent permanent], on ne constate pas l'existence d'un agent qui abandonne ces éléments-ci et prenne d'autres éléments » [2]. — Et dans le Phālgunasūtra : « Je ne dis pas qu'il y ait un preneur » [3]. [2 b] Donc

il naît, pas de lieu d'où il vienne ; quand il périt, pas de lieu où il aille. De la sorte l'œil n'est pas réel et cependant naît (pŏu chĕ eûl chēng) ; étant né, il périt. Il y a rétribution de l'acte, cependant il n'y a pas d'agent : ces *skandhas*-ci étant détruits, d'autres *skandhas* continuent (siāng siŭ) : en dehors du *dharmasaṃketa*. L'oreille ..... Par *dharmasaṃketa* (sŏu chòu fă) on entend : ceci étant, cela est ..... En raison de l'ignorance, les *saṃskāras* .... »

En rapprochant les divers fragments cités dans nos sources, on a une section du Sūtra : *cakṣur bhikṣava utpadyamānaṃ na kutaś cid āgacchati / nirudhyamānaṃ ca na kva cit saṃnicayaṃ gacchati / iti hi bhikṣavaś cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca prativigacchati* (Kośa, v, 27, trad. p. 59) / *asti karma asti vipākaḥ / kārakas tu nopalabhyate ya imāṃś ca skandhān nikṣipati anyāṃś ca skandhān pratisaṃdadhāti anyatra dharmasaṃketāt* (le texte que nous avons ici, et encore Kośa, iii. 18, Sūtrālaṃkāra, xviii. 101, Bodhicaryāvatāra, ix. 73 qui présente des variantes) / *atrāyaṃ dharmasaṃketo yad utāsmin satīdaṃ bhavati asyotpādād idam utpadyate* (Kośa, iii. 18, Bodhicaryāvatāra, ibidem) / *avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ* ....

1. *asti karma / asti vipākaḥ / kārakas tu nopalabhyate.* Voir Kośa, v. 27, p. 59 ; Buddhaghosa, Visuddhi, 602, cite les Anciens (Porāṇa) : *kammassa kārako natthi vipākassa ca vedako.* [On voit, p. 513, qu'existent *dukkha, kamma, nibbuti, magga*, mais non pas *dukkhin, kāraka, nibbuta* ...]

Même doctrine, ou même texte, dans les sources de Grand Véhicule, Madhyamakāvatāra, vi. 84, Śikṣāmuccaya, 244, 262, Sūtrālaṃkāra (qui dépend de Vasubandhu), xviii. 101.

2. Le sens de l'expression *anyatra dharmasaṃketāt* (chos su brdar brtags pa ma gtogs pa) n'est pas douteux. La Vyākhyā explique : *dharmasaṃketād iti prātītyasamutpādalakṣaṇāt :* « en dehors de la combinaison des *dharmas* c'est-à-dire en dehors de la causation successive des *dharmas* » ; et ailleurs (ad iii. 18) : *saṃketa = hetuphalasaṃbandhavyavasthā.* — Mais Paramārtha comprend *saṃketa* = « désignation métaphorique », d'où la traduction : « On ne constate pas l'existence d'un agent ..... excepté quand, conformément à l'usage mondain, on dit des *dharmas* qu'ils sont un Pudgala ».

3. Saṃyukta, 15, 5 ; Saṃyutta, ii. 14. — Paramārtha : « Je ne dis pas qu'un être, en dehors de la série des *dharmas*, prenne les éléments ». — L'édition sanscrite porte : *upādatta iti phālguna na vadāmi / ahaṃ ced evaṃ vadeyam upādatta iti atra te kalpaḥ syād vacanāya ko nu bhadanta upādatta iti.*

Notons cependant que Bhagavat parle de l'homme « qui rejette ce corps et prend un autre corps », *taṃ ca kāyaṃ nikkhipati aññaṃ ca kāyam upādiyati*

il n'y a pas de Pudgala qui abandonne *(nikṣeptar)* et prenne *(upādātar)* les éléments.

Examinons cependant vos exemples : « Un sacrificateur naît ». Quelle est la nature de ce qui devient sacrificateur ? Direz-vous qu'un « moi » devient sacrificateur ? Mais vous avez précisément à établir l'existence du « moi ». Direz-vous que c'est la série des pensées et mentaux ? Mais les pensées et mentaux apparaissent d'instant en instant après avoir été inexistants *(pratikṣaṇam apūrvotpattiḥ)* [1] et ne sont pas capables d'abandonner et de prendre. Direz-vous que c'est le corps (l'organisme sensoriel) ? Même difficulté *(tasyāpi tathā)*. — Observez encore que la science dont l'acquisition par une soi-disant personne fait un sacrificateur, diffère de cette personne : il faudra donc, pour que la comparaison soit légitime, que les éléments acquis par le Pudgala diffèrent du Pudgala ; ce qui va contre votre définition du Pudgala. — Quant à l'exemple du vieillard et du malade, il y a succession de corps différents : soutenir que le vieillard est la transformation de l'homme jeune, c'est la thèse Sāṃkhya de la transformation *(pariṇāma)*, thèse déjà réfutée [2]. — Donc vos exemples sont sans valeur. — Si vous dites que les éléments naissent, que le Pudgala ne naît pas, il s'ensuit que celui-ci diffère des éléments et est éternel. — Vous soutenez encore que les éléments sont au nombre de cinq et que le Pudgala est un : c'est encore reconnaître que le Pudgala diffère des éléments.

Le Vātsīputrīya. — Votre position est toute pareille, car vous dites que les « grands éléments » (matière primaire), terre, etc., sont quatre ; que la matière secondaire *(upādāyarūpa)* — la couleur par

(Saṃyutta, iv. 60). [De même que la flamme qui va au loin sans combustible a pour point d'appui *(upādāna)* le vent, de même l'être qui rejette ce corps et n'a pas [encore] pris un autre corps a pour point d'appui la soif, ibid. 400.]. On a vu ci-dessus, p. 228, 245, n. 3, l'étymologie de *pudgala : punaḥ punaḥ* ....

1. Kiokuga cite le Sāmmitīyanikāya Śāstra, i. 7 (fol. 2 b).

2. *sa eva hi dharmī na saṃvidyate yasyāvasthitasya dharmāntaravikalpaḥ parikalpyeta / tad eva cedaṃ tathā ity apūrvaiṣā vāco yuktiḥ.*

*pariṇantum*, c'est se transformer, *anyathātvam āpattum.*

Sur le *pariṇāma*, iii. 43 a, 50 a, 100 a-b, v. 26, p. 54 ; le *saṃtatipariṇāma* des Sautrāntikas est très différent, ii. 36 c, iv. 4 a.

exemple — est une ; que, cependant, la matière secondaire ne diffère pas des grands éléments. [1]

Cette objection ne porte pas contre nous, mais seulement contre les docteurs qui disent que la matière secondaire est les quatre éléments *(bhūtamātrikapakṣa)* [2]. Mais, à adopter cette opinion que vous nous attribuez à tort, nous dirons que, de même que la matière secondaire est les quatre éléments, de même les cinq éléments sont le Pudgala.

Le Vātsīputrīya. — Si le Pudgala n'est qu'un mot servant à désigner les cinq éléments [3 a], pourquoi Bhagavat n'a-t-il pas déclaré que le principe vital *(jīva)* est le corps ? [3]

1. *bhūtāni catvāri rūpaṃ caikam iti.* Comme on voit dans la définition : *rūpaṃ katamat / catvāri mahābhūtānityādi.*

Sur les rapports des grands éléments *(mahābhūta)* et de la matière secondaire *(upadāyarūpa, bhautika rūpa)*, i. 35, ii. 22, 65.

2. *pākṣika eva doṣa iti ekasmin pakṣe 'yaṃ doṣavāda ity arthaḥ / bhūtamātrikapakṣa iti sthavirabuddhadevapakṣe nāsmatpakṣa ity arthaḥ.*

Vibhāṣā, 127, 3. — « Buddhadeva soutient que le *rūpa* est seulement *mahābhūtas*, que les mentaux *(caittas)* sont seulement pensée *(citta)* ; il dit : l'*upādayarūpa* est seulement une espèce *(viśeṣa)* des *mahābhūtas* ; les mentaux sont seulement une espèce de pensée.... Les *mahābhūtas* voient [quand ils forment l'organe de l'œil].... Il n'y a pas d'*upādāyaśabda* en dehors des grands éléments [c'est-à-dire : le son, *śabda*, n'est pas une chose à part existant en dépendance des grands éléments]. Ce sont les grands éléments qui sont nommés *upādāyaśabda* ».

Vibhāṣā, 142, 7. Buddhadeva dit : Vingt-deux noms [*mahābhūmikas*, etc.], mais seulement une chose réelle, le *mana-indriya* ..... Les *dharmas* conditionnés sont de deux natures, *mahābhūtas* et *citta*. En dehors des *mahābhūtas*, pas d'*upādayarūpa* ; en dehors du *citta*, pas de *caittas*.

Comparer i. p. 64, n. 2 ; ii. p. 150.

Kiokuga : « Vasubandhu mentionne l'opinion de Buddhadeva, etc., que les grands éléments et la matière secondaire ne diffèrent pas ; mais, comme ce n'est pas le « sens droit » *(tchéng i)* des Sarvāstivādins, il dit que c'est là *doṣa*, erreur ».

3. *yadi skandheṣu pudgalopacāraḥ kasmāc charīram eva jīva iti noktam.*

Sūtra de Vatsagotra, Saṃyukta, 34, 16. — Bhagavat dit au religieux Vatsagotra : Si on est de cette opinion *(dṛṣṭi)* : « Le monde est éternel ; cela est vrai ; autre théorie est fausse », cela est *dṛṣṭiviparyāsa* (v. 9 d), cela est *koan-tch'ă-kiên* (*dṛṣṭiparāmarśa*, v. p. 18). « Le monde n'est pas éternel .... le Tathāgata ni n'existe ni n'existe pas après la mort » : cela est *dṛṣṭiviparyāsa*.

Parce que Bhagavat tient compte de l'intention *(āśaya)* de celui qui l'interroge. Celui-ci entend par *jīva*, non pas un être de raison, simple désignation des éléments, mais une personne, une entité vivante, réelle ; et c'est en pensant à cette personne qu'il demande si le *jīva* est identique au corps ou différent du corps. Ce *jīva* n'existe absolument pas : il n'entretient avec quoi que ce soit ni rapport d'identité ni rapport de différence : Bhagavat condamne donc les deux réponses. De même on ne peut dire que les poils de la tortue sont durs ou mous. [1]

Les anciens maîtres ont déjà expliqué cette difficulté. Il y eut un Bhadanta nommé Nāgasena, possédant les trois *vidyās* (vii. 45), les six *abhijñās* (vii. 42), les huit *vimokṣas* (viii. 32). En ce temps-là le roi Milinda vint auprès de lui et dit : « Je suis venu dans l'intention d'exposer mes doutes. Mais les religieux sont bavards [2] : convenons que le Vénérable répondra tout uniment aux questions que je poserai ». Nāgasena accepta cette requête et le roi demanda : « Le principe vital est-il identique au corps ou est-il différent du corps ? » — « A cette question, dit Nāgasena, il n'y a pas lieu de répondre ». — « N'avons-nous pas fait cette convention que tu répondrais tout uniment ? Pourquoi parler à côté et ne pas répondre ? » — « Je désire interroger le roi sur un doute. Mais les rois sont bavards : convenons que le roi répondra tout uniment à la question que je poserai ». — Le roi consentit et Nāgasena reprit : « Les manguiers du palais du roi donnent-ils des fruits doux ou des fruits amers ? » Et le roi de répondre : « Il n'y a pas de manguiers dans mon palais ». Nāgasena protesta comme le roi avait protesté : « N'avons-nous pas fait une convention ? Pourquoi parler à côté et ne pas répondre ? » — « Mais, dit le roi, puisque, dans mon palais, il n'y a pas de manguiers, comment auraient-ils des fruits doux ou amers ? » — « De même, ô roi, le principe vital n'existe pas : on ne peut donc répondre à ta question et dire qu'il soit identique au corps ou différent du corps ». [3]

1. Sur les « questions à rejeter », Kośa, v. 22, Nirvāṇa, 1925, p. 108, où on voit que Malebranche raisonne à peu près comme Vasubandhu.

2. On a Divya, 358, *bahubollaka śākyaputrīya*.

3. Le présent passage du Kośa a été signalé par S. Lévi, AIBL., 1893, 232. —

On voit pour quelle raison Bhagavat n'a pas résolu la question de l'identité ou de la non-identité du principe vital et du corps.

Le Vātsīputrīya. — Mais, si le Pudgala « indicible » *(avaktavya)* n'existe pas, pourquoi Bhagavat ne répond-il pas que le *jīva* n'existe absolument pas ?

Encore parce qu'il tient compte de l'intention de l'interrogateur. Celui-ci questionne peut-être sur le *jīva* avec cette pensée que le *jīva* est la série des éléments. Si Bhagavat répondait que le *jīva* n'existe absolument pas, l'interrogateur tomberait dans la vue fausse *(mithyādṛṣṭi*, v. 7). D'ailleurs, comme l'interrogateur n'est pas capable de comprendre la « production en raison des causes » *(pratītyasamutpāda)* (iii. 18), il n'est pas un réceptacle convenable de la Bonne Loi [1] : Bhagavat ne lui dit donc pas que le *jīva* existe en tant que désignation.

L'explication que nous donnons ici est celle même que formule Bhagavat : « Ānanda, le religieux hétérodoxe Vatsagotra est venu me poser la question que voici : « Y a-t-il, n'y a-t-il pas d'âme *(ātman)* ? » Je ne lui ai pas répondu. En effet, répondre qu'il y a une âme, c'eût été contredire la vérité des choses, puisqu'aucun *dharma* [4 a] ni n'est âme ni n'a relation avec une âme ; et si j'avais répondu qu'il n'y a pas d'âme, j'aurais accru la folie de Vatsagotra, car il aurait pensé : « J'avais une âme, et cette âme n'existe pas » [2]. Or, en

Chavannes a traduit une recension très voisine dans Cinq Cents Contes, iii. 120 (d'après Nanjio 1329, Ratnakaraṇḍa Sūtra (?), Tokio, xiv. 10, fol. 39), la même recension dans Takakusu, Chinese translations of the Milindapanho, JRAS. 1896, p. 17. Voir Pelliot, Les noms propres du Milinda, JAs. 1914, ii. 380-381. [Il paraît bien que le « Milindra » du texte tibétain de l'Avadānakalpalatā est une correction hardie de l'éditeur]. Enfin, Paul Demiéville, dans un beau mémoire sur les versions chinoises du Milinda, BEFEO, 1924, p. 64, complète notre information.

1. Le texte porte : *sa ca taddeśanāyā akṣamaḥ = nairātmyadeśanāyā ayogyaḥ.*

2. *pūrvam eva saṃmūḍha iti satkāyadṛṣṭisahagatena mohena bhūyasyā mātrayā saṃmoham āpadyeteti ucchedadṛṣṭisahagatam dṛṣṭyantaram utpādayed ity abhiprāyaḥ / ata evāha / abhūn me ātmā sa me etarhi nāstīti.*

Comparer Saṃyutta, iv. 400. — Saṃyukta, 34, 15 : Vatsagotra demanda : « Gotama, y a-t-il un *ātman* ? » Bhagavat ne répondit pas. Il demanda une

comparaison de la folie de la croyance à l'existence de l'âme, cette seconde folie est plus grave. Qui croit à l'âme tombe dans la vue extrême de l'éternité *(śāśvatānta)* ; qui croit que l'âme n'existe pas tombe dans la vue extrême de l'anéantissement *(ucchedānta)*. [1] Erreur légère, erreur lourde » [1] ; et le reste.

Là-dessus, [le docteur] dit : [2]

1. Tenant compte de la blessure que fait l'hérésie et, d'autre part, de la chute des bonnes actions, les Bouddhas enseignent la Loi à la manière dont la tigresse transporte son petit. [3]

deuxième, une troisième fois ; et Bhagavat, la deuxième, la troisième fois ne répondit pas. ..... Et le religieux Vatsagotra, dans sa mauvaise *(pāpikā)*, fausse vue, dit : « Le Śramaṇa ne sait que répondre à ma question ». Bhagavat dit à Ānanda : « Si je lui répondais qu'il y a un *ātman*, alors j'accroîtrais la fausse vue où il est ; si je lui répondais qu'il n'y a pas d'*ātman*, est-ce que sa première folie-doute ne s'accroîtrait pas ? Affolé, il dirait : « L'*ātman*, qui existait, maintenant est anéanti ». L'opinion où il se trouve de l'existence de l'*ātman*, c'est l'opinion de la permanence ; penser que cet *ātman* est anéanti, c'est l'opinion d'anéantissement. Le Tathāgata, evitant ces deux extrémités, enseigne au milieu le Dharma : Ceci étant, ceci est ..... l'ignorance étant, les *saṃskāras* sont .....,..... »

1-1. Manque dans Paramārtha.

Vibhāṣā, 8, 8. — Dans le Brahmajālasūtra, il est dit que les 62 *dṛṣṭigatas* ont pour racine la *satkāyadṛṣṭi* ; dans le Sūtra du rugissement du lionceau, il est dit que toutes les diverses opinions des brâhmanes et religieux reposent sur deux opinions, l'opinion de l'existence et l'opinion de la non existence *(bhavadṛṣṭi, vibhavadṛṣṭi*, yeòu kién, oû yeòu kién) ; quelle est la différence des déclarations de ces deux Sūtras ? — En se plaçant au point de vue de l'origine *(samutpāda)*, il est dit que tous les *dṛṣṭigatas* ont pour racine la *satkāyadṛṣṭi* ; en se plaçant au point de vue de « t'oēi-k'ieòu » (pousser-chercher), il est dit que les diverses opinions reposent sur les opinions d'existence et de non-existence. — Ci-dessous p. 270.

Vibhāṣā, 200, 13. — *Bhavadṛṣṭi*, c'est *śāsvatadṛṣṭi* ; *vibhavadṛṣṭi*, c'est *ucchedadṛṣṭi*, opinion de l'existence = opinion de la permanence ou éternité, opinion de non-existence = opinion de l'anéantissement. Bien que les mauvaises opinions *(kudṛṣṭigata)* soient de nombreuses espèces, il n'en est pas qui ne rentrent dans ces deux opinions.

2. *āha cātra*. — Vyākhyā : Bhadantakumāralābhaḥ. Sur Kumāralābha, Péri, Date de Vasubandhu, p. 22.

3. La première stance se rétablit sans difficulté :

*dṛṣṭidaṃṣṭrāvabhedaṃ cāpekṣya bhraṃśaṃ ca karmaṇām /*
*deśayanti buddhā dharmaṃ vyāghrīpotāpahāravat //*

Vyākhyā : *dṛṣṭir eva daṃṣṭrā / tayāvabhedham apekṣya deśayanti buddhā*

2. Celui qui croit à la réalité de l'âme est déchiré par les crocs de l'hérésie ; celui qui ne reconnaît pas le moi conventionnel laisse choir la bonne action, ce petit. [1]

Et encore :

1. Comme un réel *jīva* n'existe pas, le Bouddha ne dit pas que le *jīva* est identique ou non-identique ; il ne dit pas non plus que le *jīva* n'existe pas réellement, craignant qu'on ne nie le *jīva* de désignation. [2]

2. Série des *skandhas*, acte, fruit de l'acte, ce qu'on nomme *jīva* : si le Bouddha niait le *jīva*, on nierait les actions et les fruits. [4 b]

3. Et si le Bouddha ne dit pas que le soi-disant *jīva* est dans les éléments, c'est parce qu'il voit que l'interrogateur n'est pas capable de supporter l'enseignement du vide.

4. C'est donc en raison de l'état d'esprit de Vatsa que le Bouddha, interrogé s'il y a une âme, oui ou non, n'a pas répondu. Mais si l'âme existait, pourquoi n'aurait-il pas répondu qu'elle existe ? [3]

*dharmaṃ nairātmyaṃ tatpratipakṣeṇa / bhraṃśaṃ ca karmaṇāṃ apekṣya kṛtavipraṇāśaṃ apekṣya pudgalāstitvam iva darśayanto 'nyathā deśayanti / vyaghrīpotāpaharavad iti / yathā vyāghrī nātiniṣṭhureṇa dantagrahaṇena svapotaṃ apaharati / nayati / māsya daṃṣṭrayā śarīra* [ ] *kṛtaṃ bhūd iti / nāpy atiśithilena dantagrahaṇena taṃ apaharati / māsya bhraṃśaḥ pāto 'smin viṣaye bhūd iti yuktenaiva grahaṇenāpaharatīty arthaḥ / ... tathārthadarśane kāraṇaṃ darśayann āha / ātmāstitvam iti vistaraḥ /*

1. Pour la deuxième stance, la Vyākhyā est moins claire : *ātmāstitvaṃ pratipannaś cet kaścid dṛṣṭidaṃṣṭrayā satkāyadṛṣṭilakṣaṇayā bhinnaḥ sa vineyajanaḥ syād aprāpya saṃvṛtiṃ (?) (saṃvṛtinītim ?) dharmasaṃketam ajānānaḥ kuśalapotasya kuśalakarmaṇo vyāghrīpotabhūtasya bhraṃśaṃ kuryān nāsti karmaṇaḥ phalam iti.*

2. Nous retrouvons ici la Vyākhyā : *prājñaptika iti prajñaptau bhavaḥ prājñaptikaḥ saṃvṛtisann api pudgalo nāstīti kaścid gṛhṇīyād ity ato nāstīti nāvocat.*

On peut donc lire :

*prājñaptiko pi nāstīti* [*bhayān*] *nāstīti nāvocat.*

3. La Vyākhyā nous donne le dernier pāda : *sati tv astīti nāha kim ;* omis par Hiuan-tsang.

Paramārtha : 3. Cet homme n'est pas capable de supporter le correct enseignement du réel-vide ; donc, quand il demande si, oui ou non, il y a une âme, le Bouddha ne lui répond pas qu'il n'y a pas d'âme. — 4. Et puisqu'il tient compte de

Le Bouddha ne répond pas aux quatre questions relatives à l'éternité du monde *(loka)* [1] : c'est encore parce qu'il tient compte de l'intention de l'interrogateur. Si celui-ci entend par *loka* l'âme *(ātman)*, comme l'âme n'existe absolument pas, les quatre alternatives sont incorrectes. S'il entend par *loka* la transmigration ou *saṃsāra*, les quatre alternatives sont incorrectes : si la transmigration est éternelle, personne ne peut obtenir le Nirvāṇa ; si elle n'est pas éternelle, tous obtiendront le Nirvāṇa, par anéantissement spontané, et non par effort ; si elle est éternelle et non éternelle, les uns n'obtiendront pas le Nirvāṇa, les autres l'obtiendront spontanément ; enfin, dire que le *loka*, au sens de *saṃsāra*, n'est ni éternel, ni non-éternel, c'est dire que les êtres n'obtiennent pas et obtiennent le Nirvāṇa : contradiction dans les termes. En fait, le Nirvāṇa est possible par le Chemin ; donc aucune réponse catégorique n'est acceptable. [5 a] — De même au Nirgranthaśrāvaka qui, tenant un oiseau en main, demandait si cet oiseau était vivant ou mort, le Bouddha ne répondit pas. [2]

Les quatre questions si le monde est infini *(anantavān)*, c'est-à-dire s'il a un terme ou n'en a pas, ont le même sens que les questions relatives à l'éternité du monde [3], et présentent donc le même défaut.

l'intention de l'interrogateur, si l'âme existe, pourquoi n'a-t-il pas dit qu'elle existe ? De même, sur la question de la non-existence dans le Nirvāṇa, il n'a rien déclaré parce qu'on tomberait dans des difficultés.

1. Saṃyukta, 34, 18. — Vatsa demande : « En raison de la connaissance de quel *dharma* n'êtes-vous pas d'opinion, ne dites-vous pas que le monde est éternel... que le Tathāgata ni n'existe ni n'existe pas après la mort ? » — « En raison de la connaissance du *rūpa*, de la *vedanā*, etc. »

2. Vyākhyā : *nirgranthaśrāvakacaṭakavad iti / nirgranthaśrāvakeṇa caṭakaṃ jīvantaṃ gṛhītvā bhagavān pṛṣṭaḥ kim ayaṃ caṭako jīvati na veti / tasyāyam abhiprāyaḥ / yadi śramaṇo gautama ādiśej jīvatīti sa taṃ nipīḍanena mārayitvā darśayet / yadi punar bhagavān evam ādiśen mṛta iti sa taṃ jīvantam eva darśayet / kathaṃ nāmāyam ajña iti loko jānīyād iti tasyābhiniveśaḥ / bhagavatā tv asyāśayaṃ jñātvā na vyākṛtam / tvaccittapratibaddham evaitaj jīvati vā na veti ... nābhihitam / tadvad etan na vyākṛtam.* — Peut-être d'après Tokyo, xxiv. 9, J. As. 1925, i. 38.

3. *tulyārtho hy eṣa catuṣka iti.* — Le *catuṣka* (groupe de quatre questions) : « Le monde est-il infini *(anantavān)* ? etc. », a le même sens que le *catuṣka* : « Le monde est-il éternel *(śāsvata)* ? .... »

Comment savons-nous que « l'infinité du monde » doit être comprise dans ce sens ? — Le religieux hétérodoxe *(tīrthika)* Uktika [1], après avoir interrogé Bhagavat sur l'infinité, usa d'un détour pour renouveler sa question et demanda : « Le monde entier obtient-il la délivrance par le Chemin, ou seulement une partie du monde ? » [2] Ānanda lui dit alors : « Tu as déjà posé cette question. Pourquoi la reprendre en changeant les termes ? »

Si Bhagavat ne s'explique pas sur les quatre questions relatives à l'existence du Tathāgata après la mort, c'est encore parce qu'il tient compte de la pensée de l'interrogateur. Celui-ci entend par Tathāgata un « moi » délivré des passions.

S'il en est ainsi, comment y a-t-il quatorze points réservés, à savoir trois *catuṣkas* et un *dvika* (le principe vital est-il le corps ? ..) ? A cette question la Vyākhyā répond : *paryāyarūpatvavyavasthāne 'pi caturdaśatvaṃ bhavatīty adoṣaḥ.*

1. kun tu rgyu smra byed kyis. — Transcriptions chinoises : U-ti-ka. — Stcherbatski : Vatsa. — La version tibétaine garantit Uktika.

C'est le Paribbājaka Uttiya d'Aṅguttara, v. 193-195 [peut-être différent de l'Uttiya de Saṃyutta v. 22, 166] qui interroge Bhagavat sur les quatorze points (en commençant par l'éternité du monde) ; Bhagavat répond : « Cela n'est pas expliqué par moi .... » ; Uttiya demande : « Qu'est-ce donc que tu expliques ? » ; Bhagavat répond : « J'explique le Dhamma ... pour le Nirvāṇa ». — Là-dessus Uttiya demande : « Est-ce que le monde entier, la moitié du monde, le tiers du monde arrivera au Nirvāṇa par ce Dhamma ? » — Bhagavat garde le silence. Ānanda intervient alors et explique à Uttiya qu'il demande ce qu'il a déjà demandé [Demander si le monde entier arrivera au Nirvāṇa, c'est demander si le monde est éternel]. Bhagavat enseigne comment on arrive au Nirvāṇa : tous ceux qui y sont arrivés, y arrivent, y arriveront, c'est par le Chemin.

Dans Saṃyukta, 34, 23, la première question d'Uktika porte sur l'infinité du monde.

Si tous les êtres arriveront au Nirvāṇa, Dīgha, ii. 147 (oui), Mahāvastu, i. 126 (oui), Milinda, 69 (non). — Nous avons ici la vraie réponse.

Le rédacteur du Brahmajāla entend l'infinité du monde dans le sens de « infini dans l'espace » (Dīgha, i. 23 : infini horizontalement, non pas vers le zénith ou le nadir ; sur ce point Kośa, iii. 3 d, à la fin) ; il varie ses formules : il examine si le moi et le monde sont éternels, si le monde est infini.

2. Uktika demande : *kiṃ tu sarvo loko 'nena mārgeṇa niryāsyati / āhosvid ekadeśo lokasya.*

Dans la recension pâlie : *sabbo ca tena [dhammena] loko niyyissati upaḍḍho vā tibhāgo vā.*

Interrogeons à notre tour le partisan du moi. — Bhagavat, d'après vous, déclare du Pudgala vivant que le Pudgala existe, indicible [1] : pourquoi ne déclare-t-il pas que le Tathāgata existe après la mort ?

Si le Vātsīputrīya répond que Bhagavat garde sur ce point le silence parce qu'il craint que le disciple, admettant la survie du Pudgala nommé Tathāgata, ne tombe dans l'opinion de l'éternité ou permanence, — nous demanderons pourquoi Bhagavat fait certaines autres déclarations. Il prédit à Maitreya : « Dans les temps à venir, tu seras un Tathāgata Arhat Samyaksaṃbuddha » [5 b] [2], et, parlant d'un de ses disciples défunts, il dit : « Un tel à présent est renè dans tel endroit » [3]. Ces discours ne sont-ils pas souillés par l'opinion de la permanence ?

Si le Vātsīputrīya répond que Bhagavat ne déclare rien sur le Tathāgata défunt parce que, voyant d'abord le Pudgala, il ne voit plus le Pudgala une fois que celui-ci est nirvâné ; que c'est donc par ignorance que le Tathāgata ne fait pas de déclaration sur le Tathāgata défunt, — parler ainsi, c'est nier l'omniscience [4] du Maître. Bien plutôt il faut croire que, si Bhagavat s'abstient de toute déclaration, c'est parce que le « moi », que vise l'interrogateur en parlant du Tathāgata, n'existe absolument pas.

1. *jīvantaṃ pudgalam astīti vyākarotīti tattvānyatvenāvaktavyam / santam eva pudgalam vyākarotīty abhiprāyaḥ.*

2. Sur Maitreya, Péri, BEFEO. xi. 455, Przyluski, Açoka, 169, 171, 332. — Madhyama, 13, 15 (66e Sūtra : viendra à l'époque où la vie est de 80000 ans), Dīrgha, 6e Sūtra, et Dīgha, iii. 76, Śālistambasūtra (voir Kośa, iii. 28 a-b.). — On pense à Ajita et Tissametteya de Suttanipāta, 1032, 1040. — Milinda, 159 ; Anāgatavamsa dans Warren, 482 ; Mrs Rhys Davids, Hastings, i. 414. — Ajita Maitreya et Mithra Invictus ??

3. Kiokuga cite Saṃyukta, 34, 10 : « Gautama, le principe vital est-il le corps ? — Cela n'est pas expliqué. — Le principe vital est-il autre, le corps est-il autre ? — Cela n'est pas expliqué. — Il est étrange que le religieux Gautama explique, au sujet d'un disciple défunt, que « Un tel est rené en tel endroit ... » et que le religieux Gautama n'explique pas que le principe vital est autre, et le corps autre ».

Saṃyukta, 30, 4, sermon à Nanda : Le disciple muni d'une foi inébranlable qui désire longue vie, beaux *rūpas*, les obtient. Le disciple muni des *avetyaprasādas*, à la fin de sa vie, naît chez les *devas* et obtient dix qualités (Saṃyukta 30, 10, 16, Madhyama, 18, 21).

4. *sārvajñam iti bhāvapratyayo yauvanam iti yathā.*

Si le Vātsīputrīya dit que Bhagavat voit le Pudgala nirvâné, encore qu'il ne fasse pas de déclaration à son sujet; que le Pudgala existe bien que n'étant pas l'objet d'une déclaration de Bhagavat, — nous concluons que le Vātsīputrīya admet que le Pudgala est permanent.

Si le Vātsīputrīya dit que ce point aussi est indicible, « si Bhagavat voit ou ne voit pas le Pudgala », il s'achemine à dire que tout est indicible, qu'on ne peut dire que Bhagavat est omniscient ou non omniscient. [1]

Le Vātsīputrīya. — Le Pudgala existe réellement, car il est dit que : « Dire que l'*ātman* n'existe pas, vrai, réel [2], c'est opinion inexacte *(dṛṣṭisthāna)*. »

Ce n'est pas là une preuve, car il est dit aussi que c'est une opinion inexacte d'affirmer l'existence de l'*ātman* [3]. Les docteurs d'Abhidharma pensent que la croyance à l'existence de l'*ātman* et la croyance à son inexistence sont des opinions extrêmes *(antadṛṣṭi)* car elles se confondent avec les deux branches de « l'opinion qui consiste à croire aux extrêmes » *(antagrāhadṛṣṭi)* (v. 6). Cette doctrine est sûre, car elle est formulée dans le Vatsagotrasūtra : « Ānanda, celui qui affirme le moi tombe dans l'extrême de la croyance à la permanence *(śaśvatadṛṣṭi)*; celui qui nie le moi tombe dans l'extrême de la croyance à l'anéantissement *(ucchedadṛṣṭi)* [4] [6 a]

1. *na vaktavyaṃ paśyati vā na veti paśyati na paśyatīti na vaktavyam ity arthaḥ / śanaiḥ śanair avaktavyaṃ kriyatām iti / sa sarvajño vā bhagavān na veti na vaktavyam iti śanaiḥ śanair grahaṇam ... śākyaputrīyaprakopaparihārārtham.*

2. *satyataḥ sthititaḥ.* — Hiuan-tsang : ti kóu tchóu kóu. — Glose de l'éditeur japonais : tchóu kóu = nêng tchóu kóu : « capable de durer ». — Paramārtha : ī chě ī tchóu.

3. *astīty api dṛṣṭisthānam uktam.* — Hiuan-tsang : ngŏ kién tch'óu = *kudṛṣṭisthāna.*

Cette discussion d'après Sāṃmitīyanikāyaśāstra.

4. Vibhāṣā, 49, 13. — Bhagavat dit : « Vous dites qu'il y a cause, je le dis aussi ; vous dites qu'il n'y a pas fruit, c'est une doctrine folle ». Il y a deux doctrines, toutes deux extrêmes : Bhagavat évite l'extrémité de l'anéantissement, l'extrémité de la permanence, et il enseigne le chemin du milieu. Aussi dit-il : « Je ne suis pas en contradiction avec le monde ; mais le monde est en contradiction avec moi ».

Le Vātsīputrīya. — Si le Pudgala n'existe pas, qu'est-ce qui voyage dans le *saṃsāra* ? En effet, on ne peut admettre que le *saṃsāra* lui-même voyage. D'ailleurs Bhagavat a dit : « Les êtres égarés par l'ignorance, liés par la soif, voyagent ici et là, soit chez les damnés, soit chez les animaux, soit dans le chemin des pretas, des hommes, des dieux ; ainsi éprouvent-ils longtemps toute souffrance. » [1]

Nous demanderons comment le Pudgala voyage dans le *saṃsāra*. Vous direz que ce voyage consiste à abandonner les éléments anciens, à prendre de nouveaux éléments : mais nous avons montré que cette explication est inadmissible (ci-dessus p. 259). La bonne explication est simple : de la flamme qui brûle une jongle on dit qu'elle voyage, bien qu'elle ne soit que des moments de flamme, parce que ceux-ci constituent une série ; de même le concert des éléments incessamment renouvelés reçoit, par métaphore, le nom d'être ; supportée par la soif, la série des éléments voyage dans le *saṃsāra*. (Comparer iii. 18 ; ci-dessus p. 260 n. 3).

Le Vātsīputrīya. — Si les seuls éléments existent, on ne voit pas que puisse s'expliquer cette parole de Bhagavat : « Dans le temps passé, le maître Sunetra, c'était ce moi-même » [2]. — En effet, dans

Vibhāṣā, 77, 17 : « ... qui dit que [le *jīva*] est différent du corps, n'est pas le corps, entre dans l'opinion de la permanence. Il n'est pas de doctrines hétérodoxes *(bāhya mārga)*, il n'est pas de mauvaises opinions *(kudṛṣṭigata)* qui n'entrent dans les opinions d'anéantissement ou de permanence. Tous les Tathāgatas, pour s'y opposer, enseignent le chemin d'entre-deux, à savoir : le *rūpa* et la pensée ne sont pas anéantis, ne sont pas permanents. » — Ci-dessus p. 265, n. 1.

1. Saṃyukta, 6, 15. — Seul Paramārtha cite le Sūtra tout au long ; Hiuan-tsang et le tibétain n'ont que la première phrase. — Comparer Saṃyutta, ii. 78, iii. 149 : *anamataggāyaṃ saṃsāro pubbakoṭi na paññāyati avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ taṇhāsaṃyojanānaṃ saṃdhāvataṃ saṃsaratam.*

Même argument dans Sāṃmitīyanikāyaśāstra.

Du point de vue des Mādhyamikas, ni le permanent, ni l'impermanent ne peuvent transmigrer : *nityasya saṃsṛtir nāsti naivānityasya saṃsṛtiḥ / svapnavat saṃsṛtir proktā tvayā tattvavidāṃ vara* (Catustava, cité Bodhicaryāvatārapañjikā, ix. 108).

2. Vibhāṣā, 82, 11. — *Sunetro nāma śāsteti saptasāryodayasūtre 'yam eva bhagavān ṛṣiḥ sunetro nāma babhūveti.*

l'hypothèse de l'existence des seuls éléments métaphoriquement dénommés « moi », les éléments du passé n'étant pas ceux du présent, Bhagavat ne peut pas s'exprimer ainsi.

Mais quelle est la chose que Bhagavat appelle « moi » ? Le Pudgala, direz-vous : alors, le « moi » du passé étant identique au « moi » du présent, le « moi » est permanent. Pour nous, lorsque Bhagavat dit : « Le maître Sunetra était ce moi-même », il nous apprend que les éléments qui constituent son « moi » actuel font partie de la même série que les éléments qui constituèrent Sunetra. De même on dit : « Ce feu est arrivé ici en brûlant. [1] » [6 b]

Vous affirmez l'existence d'un moi réel : confessons que les Bouddhas Tathāgatas seuls le voient, [tant il est subtil]. Mais si les Bouddhas voient le moi, ils produiront une solide croyance au moi *(ātmagrāha)* ; de cette croyance au moi naîtra chez eux la croyance au mien ; de ces deux croyances naîtra chez eux affection pour le moi et pour le mien. — Bhagavat a dit en effet que : « Quiconque croit au moi, croit au mien ; croyant au mien, il s'attache aux éléments comme s'ils étaient moi et miens ». — Il y aura donc, chez les Bouddhas, *satkāyadṛṣṭi* (v. 7) ; ils seront liés par l'affection pour le moi et pour le mien ; ils seront bien loin de la délivrance. [2]

Le Vātsīputrīya. — L'affection pour le moi ne se produit pas à

Le Saptasūryasūtra d'Aṅguttara, iv. 103, n'identifie pas Sunetra et Bhagavat : *bhūtapubbaṃ bhikkhave Sunetto nāma satthā ahosi titthakaro kāmesu vītarāgo* ... (Comparer Aṅguttara iii. 371, 373). Suivent, sur le destin des disciples de Sunetra et les renaissances de Sunetra, des détails qu'on trouve aussi dans Vibhāṣā, 82, 11. — Pas de mention de Sunetra dans les fragments du Saptasūrya de Śikṣāsamuccaya, p. 247 et Karmaprajñapti, Mdo, 62, fol. 66 a. — Dans Saundarananda, xi. 57, on ne voit pas non plus que Sunetra soit Bhagavat.

1. *ekasaṃtānatāṃ darśayatīti yasmāt sunetro buddhasaṃtāna evāsīd ataḥ sa evāham ity abhedopacāraḥ / yathā sa evāgnir yaḥ pūrvaṃ dṛṣṭo dahann āgata iti saṃtānavṛttyā sa evety ucyate.*

2. *saiṣāṃ syāt satkāyadṛṣṭir iti / saiṣāṃ tathāgatānām ātmātmīyākārā satkāyadṛṣṭiḥ syāt / dṛḍhatarātmātmīyasnehaparigrāhitabandhanānām iti / ātmadṛṣṭāv ātmīyadṛṣṭau ca satyām ātmasneha ātmīyasnehaś ca bhavatīty ato rāgo bandhanam* (v. 45 d) *iti kṛtvā dṛḍhīkṛtabandhanānām.*

l'endroit du moi. Expliquons-nous : quand on reconnaît un moi dans ce qui n'est pas le moi, ainsi que font les hétérodoxes, on éprouve affection pour ce prétendu moi ; mais, quand on voit le moi dans ce qui est vraiment le moi, c'est-à-dire dans le Pudgala ineffable, ainsi que font les Bouddhas, aucune affection ne se produit à l'endroit du moi.

Ce discours n'a aucun fondement. Le Vātsīputrīya, sans ombre de raison, introduit la maladie de l'hérésie dans l'enseignement du Maître. — De la sorte, tandis que les uns admettent un Pudgala ineffable, d'autres nient l'existence de tous les *dharmas* [1] ; les hétérodoxes admettent un moi à part des éléments. Toutes ces doctrines sont inexactes et présentent le même défaut de ne pas conduire à la délivrance.

Si le moi n'existe absolument pas [2], comment la pensée — laquelle

1. Vyākhyā : *ya ekeṣāṃ pudgalagrāha iti vātsīputrīyāṇām / ekeṣāṃ sarvanāstigrāha iti madhyamakacittānām.* — C'est la seule référence au système Madhyamaka que contienne l'ouvrage de Vasubandhu.

Notre traduction d'après Hiuan-tsang. — Paramārtha : « Donc, sans cause ou raison, on introduit la maladie de l'opinion dans la Bonne Loi du Tathāgata : il y a des docteurs qui nient le *nairātmya* et produisent la croyance à l'existence de l'*ātman* ; il y a en outre des docteurs qui nient l'existence et affirment l'inexistence de tout ; les hétérodoxes croient à l'*ātman* conçu comme une chose à part. Dans la Bonne Loi, des docteurs produisent la croyance à l'*ātman* et la croyance à l'inexistence universelle. Tous ces docteurs pareillement n'obtiennent pas la délivrance, parce qu'ils ne diffèrent pas ».

2. Kiokuga cite un commentaire du Vijñaptimātra : « Si le moi n'est pas réel, qui se souvient, qui reconnaît les choses, qui récite et retient les livres, qui répète les textes, qui aime les uns et hait les autres, qui aime ce qui est bon et hait le reste ? .... Les Vātsīputrīyas ont un raisonnement : « [Dans le système de nos adversaires] les êtres *(sattvas)* ne se souviennent pas ; parce qu'ils ne sont pas des « soi », comme l'espace ».

Explications de la cause de la mémoire, huit explications différentes, Vibhāṣā, 11, 15 : Il y a des docteurs qui maintiennent que le moi de sa nature est réel, les Vātsīputrīyas qui disent : « Nous disons qu'il y a un moi qui se souvient de ce qui a été fait ; car d'abord soi-même on éprouve, en suite soi-même on se souvient. S'il n'y a pas de moi, comment se souviendrait-on de ce qui a été fait ? ... » Encore il y a des docteurs qui disent : « La pensée antérieure va et dit à la pensée postérieure : J'ai fait ceci ; vous, retenez et souvenez-vous. .... C'est ainsi qu'on se souvient de ce qui a été fait ».

périt dès qu'elle est née [7 a] — est-elle capable de se souvenir *(smaraṇa)* d'un objet perçu *(anubhūta)* longtemps auparavant ? Comment est-elle capable de reconnaître *(pratyabhijñāna)* l'objet semblable à celui qui a été perçu ?

Mémoire (ou réminiscence) et reconnaissance naissent immédiatement, dans une série, d'une certaine sorte de pensée, lorsque cette sorte de pensée procède de la notion de l'objet jadis perçu et qu'on nomme « objet de la mémoire » *(smṛtiviṣayasaṃjñānvayacittaviśeṣāt)*.

Examinons d'abord la mémoire.

Quelle est cette sorte de pensée d'où la mémoire jaillit immédiatement ?

Nous répondons : *tadābhogasadṛśasaṃbandhisaṃjñādimāṃś cittaviśeṣaḥ āśrayaviśeṣaśokavyākṣepādyanupahataprabhāvaḥ :* [1]

Vibhāṣā, 12, 1, expose la doctrine « droite » des Sarvāstivādins.

Explication de la mémoire dans l'école Madhyamaka, voir notamment Bodhicaryāvatāra, ix. 24 (contre le Vijñānavāda), 73 (contre le Pudgalavāda), 101.

Milinda, 78-80 ; Demiéville, 161, Compendium, Introduction, p. 42 (d'après le Paṭṭhāna).

Sur la mémoire, Kośa, i. 33, p. 60-61, ii. 24, p. 154, 26 a, p. 162, vi. 15, p. 160.

1. D'après la Vyākhyā, on peut restituer le Bhāṣya: *smṛtiviṣayasaṃjñānvayāc cittaviśeṣāt smaraṇaṃ bhavati pratyabhijñānaṃ vā / kiḍṛśāc cittaviśeṣāt / tadābhogasadṛśasaṃbandhisaṃjñādimataś cittaviśeṣād āśrayaviśeṣaśokavyākṣepādyanupahataprabhāvāt / tādṛśo py atadanvayaḥ [smaraṇaṃ] bhāvayitum [asamarthaḥ] / [nāpy] anyādṛśo 'pi [tadanvayaḥ].*

Vyākhyā: *smṛtiviṣayasaṃjñānvayāc cittaviśeṣād iti / smṛtiviṣayo 'nubhūto 'rthaḥ / tatra saṃjñā sānvayo hetur asyeti smṛtiviṣayasaṃjñānvayaḥ / cittaviśeṣaḥ kiṃcid eva cittaṃ na sarvam ity arthaḥ / tasmāt smaraṇaṃ bhavati pratyabhijñānaṃ vā // evam ubhayaviśeṣaṇe kṛte pṛcchati kīdṛśāc cittaviśeṣād iti / āha / tadābhoga iti vistaraḥ / yasmin smartavya ābhogas tadābhogaḥ / sa ca tena sadṛśāḥ saṃbandhinaś ca saṃjñādayo ye te vidyante 'syeti tadābhogasadṛśasaṃbandhisaṃjñādimāṃś cittaviśeṣaḥ / ādigrahaṇena praṇidhānānibandhābhyāsādigrahaṇam / āśrayaviśeṣaś ca śokaś ca vyākṣepaś cādir eṣām iti āśrayaviśeṣaśokavyākṣepādīni / tair anupahataprabhāvaś cittaviśeṣaḥ sa evam anena pradarśito bhavati / tasmād īdṛśāc cittaviśeṣāt smṛtir bhavati /*

*tad idam uktaṃ bhavati / tadābhogavataḥ : yadi tatrābhogaḥ kriyate / sadṛśasaṃjñādimataḥ : yatra sādṛśyāt smṛtir bhavati / saṃbandhisaṃjñādimataḥ : yatrāntareṇāpi sādṛśyaṃ dhūmādidarśanāt smṛtir bhavati /*

une certaine pensée *(cittaviśeṣa)*, fléchie *(-ābhoga)* vers l'objet de la mémoire *(tad-)*, une pensée dans laquelle se trouvent *(-mān)* des notions *(saṃjñā)* en relation *(saṃbandhin)* avec cette chose ou semblables *(sadṛśa)* à cette chose, ou encore des « résolutions » de certaine nature, etc. *(ādi)* ; à la condition toutefois que le pouvoir *(prabhāva)* que possède cette pensée de produire la mémoire ne soit pas paralysé *(upahata)* par une modification psycho-somatique provenant de la maladie *(āśrayaviśeṣa)*, par le chagrin *(śoka)*, le trouble mental *(cittavyākṣepa)*, l'influence perturbatrice des formules magiques, etc. *(ādi)*.

1. Il faut que se produise une flexion de la pensée, un acte d'attention, vers l'objet *(yadi tatrābhogaḥ kriyate)* ; 2. il faut que la pensée comporte une notion *(saṃjñā)* semblable à l'objet, dans le cas où on se souvient en raison de la ressemblance [Par exemple, je me souviens du feu perçu jadis parce que la notion de feu est placée dans ma pensée par la vue du feu présent] ; 3. ou bien il faut que la pensée comporte une notion en relation avec l'objet, dans le cas où on se souvient sans qu'il y ait ressemblance [Par exemple, je me souviens du feu parce que la notion de fumée est placée dans ma pensée par la vue de la fumée] ; 4. ou bien il faut que la pensée comporte un *praṇidhāna*, résolution, un *abhyāsa*, habitude [Par exemple la résolution a été placée dans la série mentale : « Je me souviendrai de ceci à tel moment »] ; 5. même lorsqu'elle est de cette nature — c'est-à-dire présente le caractère 1 et un des caractères 2-4 — si la pensée ne procède pas de la notion de l'objet de la mémoire *(atadanvaya*

*praṇidhānanibandhābhyāsādimataś ca : yatra praṇidhānam atra kāle smartavyam abhyāso 'vāsya smaraṇe // āśrayaviśeṣādibhir anupahataprabhāvād iti / vyādhilakṣaṇena āśrayaviśeṣeṇa śokena vyākṣepeṇa anyatra kāye / ādiśabdagṛhītaiś ca karmavidyādibhiḥ /*

*tādṛśo 'pīti vistaraḥ / tadābhogavān [tatsadṛśa]saṃjñādimān anupahataprabhāvo 'pīty arthaḥ / atadanvaya ity asmṛtiviṣayasaṃjñānvaya ity arthaḥ / bhāvayitum utpādayitum // anyādṛśa ity atadābhogayāvatsaṃjñādimān upahataprabhāvo vā.*

Les commentateurs de Hiuan-tsang discutent. P'ou kouang a trois explications de *smṛtiviṣayasaṃjñānvaya*, trois explications de *sadṛśa* que Fa-pao rejette, deux de *saṃbandhin*, etc. (Kiokuga, xxx. fol. 7 b).

= *a-smṛtiviṣayasaṃjñānvaya)* — c'est-à-dire si la pensée envisagée ne se produit pas dans une série où la notion d'un certain objet a été placée par la perception, si cette pensée ne découle pas de cette notion — la pensée ne peut produire *(bhāvayitum = utpādayitum)* la mémoire ; 6. lorsqu'elle n'est pas de cette nature, quand bien même elle procèderait de la notion de l'objet de la mémoire, elle ne peut produire la mémoire.

Le Vātsīputrīya. — Comment une pensée peut-elle voir et une autre pensée se souvenir ? Il répugne que Yajñadatta se souvienne de l'objet qu'a vu Devadatta.

En effet. Il n'y a pas de connexion *(saṃbandha)* entre Devadatta et Yajñadatta : leurs pensées ne sont pas en relation de cause et d'effet *(kāryakāraṇabhāva)*, comme c'est le cas des pensées qui forment série. — Certes nous ne disons pas qu'une pensée voit un objet [7 b] et qu'une autre pensée se souvient de cet objet pour cette raison que ces deux pensées appartiennent à une même série. Nous disons qu'une pensée du passé, portant sur un certain objet, amène à l'existence une pensée autre, la pensée actuelle, capable de se souvenir de cet objet. En d'autres termes, une pensée de mémoire *(smaraṇacitta)* naît d'une pensée de vue *(anubhavacitta, darśanacitta)*, comme le fruit naît de la graine, par la force du dernier stade de la transformation de la série. Ce point a été éclairci (ii. 36 c, trad. p. 185). — Ensuite la « reconnaissance » *(pratyabhijñāna)* naît de la mémoire *(smaraṇa)*.

Le Vātsīputrīya. — En l'absence d'une âme, qui se souvient ? [1]

1. La Vyākhyā fournit le texte du Bhāṣya lorsqu'elle explique (ci-dessous p. 278-9) la discussion relative à la question : « En l'absence d'une âme, qui connaît ? » *evaṃ ko vijānātīti vistaraḥ.* Il suffit de remplacer *vijānāti* par *smarati, vijñāna* par *smaraṇa.*

Bhāṣya : *asaty ātmani ka eṣa vijānāti / vijānātīti ko 'rthaḥ / vijñānena viṣayaṃ gṛhṇāti / kiṃ tad grahaṇam anyad vijñānāt / vijñānaṃ tarhi karoti / uktaḥ sa yas tat karoti vijñānahetur indriyārthamanaskārāḥ* [a] /

[a]. Dans la discussion de la mémoire, lire : *smaraṇahetuḥ smṛtiviṣayasaṃjñānvayaḥ* .... (comme p. 274 n. 1.).

Vasubandhu. — Qu'entendez-vous par « se souvenir » ?

Le Vātsīputrīya. — Saisir l'objet par la mémoire.

Vasubandhu. — Est-ce que « saisir » diffère de la mémoire ?

Le Vātsīputrīya. — La mémoire est l'agent de l'action « saisir ».[1]

Vasubandhu. — Nous avons expliqué ce qui est agent de cette action, nous avons expliqué ce qui saisit : c'est la cause de la mémoire, à savoir une pensée d'une certaine nature (Voir p. 274-5).

Le Vātsīputrīya. — Mais, si c'est seulement une certaine sorte de pensée qui est cause de la mémoire, comment peut-on dire que Caitra se souvient ?

Vasubandhu. — On donne le nom de Caitra à une série ; une pensée de mémoire naît, dans cette série, d'une pensée de vue : en raison de ce fait on dit que Caitra se souvient.

Le Vātsīputrīya. — En l'absence d'âme, de qui est la mémoire ?[2]

Vasubandhu. — Quel est le sens de ce génitif : « de qui » ?

Le Vātsīputrīya. — Ce génitif désigne le maître, le possesseur.

Vasubandhu. — Expliquez par un exemple comment vous entendez que quelqu'un est le maître de la mémoire.

*yat tarhi caitro vijānātīty ucyate / tato hi caitrākhyāt saṃtānād vijñānodbhavaṃ dṛṣṭvocyate*[a] *(?) /*

1. Paramārtha : « Pas différent de la mémoire, car la mémoire prend » ; Hiuan-tsang : « Pas différent de la mémoire, seulement [prendre] provient de l'agent ».

2. *asaty ātmani kasyedaṃ vijñānam / kimarthaiṣā ṣaṣṭhī / svāmyarthā / yathā kaḥ kasya svāmī / yathā goś caitraḥ / katham asau tasyāḥ svāmī / tadadhīno hi tasyā vāhadohādiṣu viniyogaḥ / kva ca punar vijñānaṃ viniyoktavyaṃ yata etasya svāmī mṛgyate / vijñātavyārthe / kimarthaṃ viniyoktavyam / vijñānārtham / aho sūktāni sukhaidhitānām / tad eva hi nāma tadarthaṃ viniyoktavyam iti / kathaṃ ca viniyoktavyam utpādanata āhosvit saṃpreṣaṇataḥ / vijñānagatyayogād utpādanataḥ / hetur eva tarhi svāmī prāpnoti / phalam eva ca svam / yasmād dhetor ādhipatyaṃ phale phalena ca tadvān hetur iti ya evāsya hetur vijñānasya tasyaivāsau / yaś cāpi sa caitrābhidhānaḥ saṃskārasamūhasaṃtānas tasya gavākhyasya deśāntaravikārotpattau ca kāraṇabhāvaṃ cetasikṛtva* [*svāmitvam ucyate*] *na tu kaścid* [*atra dravyasatpudgalaḥ*] */ na tatrāpi hetubhāvaṃ vyatītyāsti svāmibhāvaḥ /*

a. MS. °*saṃtānād bhavadṛṣṭyocyate*. — Le sens, d'après Paramārtha, est clair : « On dit que Caitra discerne parce qu'on voit un discernement *(vijñāna)* naître de la série nommée Caitra ».

Le Vātsīputrīya. — Comme Caitra est le maître de la vache.

Vasubandhu. — En quoi Caitra est-il le maître de la vache ?

Le Vātsīputrīya. — En ceci qu'il la dirige et emploie à sa guise au charriage, etc.

Vasubandhu. — A quoi est donc dirigée et employée la mémoire [8 a] que vous lui cherchiez à grand peine un maître ?

Le Vātsīputrīya. — Elle est dirigée et employée à l'objet dont on veut se souvenir, [c'est-à-dire : elle est employée à se souvenir].

Vasubandhu. — À quelle fin ?

Le Vātsīputrīya. — Pour que la mémoire naisse.

Vasubandhu. — Propos d'oisif ! Je dirige et emploie une certaine chose en vue de cette chose même ! Expliquez-moi cependant comment la mémoire est employée : voulez-vous dire qu'on l'envoie dans un certain lieu ? voulez-vous dire qu'on la fait naître ?

Le Vātsīputrīya. — La mémoire ne se meut pas ; elle n'est donc pas envoyée. On la fait naître.

Vasubandhu. — Ce que vous appelez « maître » est donc simplement la cause, ce que vous appelez « sujet » est simplement le fruit. En effet la cause, par sa maîtrise, fait que le fruit naisse ; elle est donc « maître » ; et le fruit, en tant que subordonné à la cause au moment de sa production, est dit « sujet ». Puisque la cause suffit comme maître, pourquoi réclamer un moi à qui vous puissiez attribuer la mémoire ? La mémoire appartient à ce qui est la cause de la mémoire. — Des complexes de *saṃskāras*, ou des cinq éléments, formant séries homogènes, sont désignées sous le nom de Caitra et de vache. On dit que la série-Caitra possède la série-vache, parce que la série-Caitra est la cause du déplacement local et de diverses modifications de la série-vache. Il n'y a pas là une entité, une et réelle, « Caitra », ni une autre entité « vache » ; il n'y a, pour la série-Caitra, aucune qualité de propriétaire ou de maître en dehors de sa qualité de cause.

Comme il en va de la mémoire, de même en va-t-il de la reconnaissance.

Nous répondrons, *mutatis mutandis*, aux questions : « Quelle est

la chose qui connaît *(vijānāti)* ? A qui attribuer la connaissance *(kasya vijñānam)* ? » et aux autres questions semblables : « Quelle est la chose qui sent, qui se fait des notions ? » comme nous avons répondu aux questions : « Quelle est la chose qui se souvient ? À qui attribuer la mémoire et la reconnaissance ? » [8 b]

Certains docteurs [1] disent que l'âme *(ātman)* existe, car l'action *(bhāva)* dépend d'un agent *(bhavitar)* [2], comme la marche de Devadatta dépend de Devadatta. La marche est l'action, Devadatta est l'être actif. De même la connaissance *(vijñāna)* et tout ce qui est action dépend d'un « point d'appui » *(āśraya*, « substance »), « celui qui connaît *(vijñātar)* » [3], l'agent.

On demandera à ces docteurs ce qu'ils entendent par Devadatta. S'ils regardent Devadatta comme une individualité réelle, nous avons discuté et réfuté cette théorie. Reste que Devadatta soit une individualité fictive et non pas une entité individuelle ; reste que Devadatta soit seulement le nom qu'on donne à la série des *saṃskāras*. Dans le sens où on peut dire qu'un tel Devadatta marche, dans le même sens nous pouvons dire que Devadatta connaît.

Comment Devadatta marche-t-il ? — « Devadatta » n'est qu'une série homogène de *saṃskāras*, moments d'existence se remplaçant sans interruption et, en gros, pareils les uns aux autres. Les sots voient dans cette série, ou plutôt sous cette série, une entité qui serait la cause du fait que cette série naît dans un endroit différent, la cause par l'efficace de laquelle les moments successifs de l'existence du corps de Devadatta se produisent en des lieux différents. En effet, la marche de Devadatta est simplement le fait de la nais-

1. D'après les commentateurs de Hiuan-tsang, ces docteurs sont les Sāṃkhyas ; d'après la Vyākhyā, la formule est des Grammairiens ; pour Stcherbatski, Vasubandhu continue ici la controverse avec le Vātsīputrīya : et en effet la Vyākhyā dit que cet argument tend à établir l'existence du Pudgala. — Voir Kośa, iii. 28 a, discussion du Pratītyasamutpāda, réfutation du *vaiyākaraṇacodya* (objection du grammairien) : « Il n'y a pas d'action *(kriyā)* sans agent *(akartṛkā)* ». La *bhūti* n'est pas différente du *bhavitar*.

2. *yo 'py āha / bhāvasya bhavitrapekṣatvād [ātmāsti* ....

3. *vijñātrā bhavitavyam / pudgalenety abhiprāyaḥ.*

sance de la série qu'est le corps en des lieux différents ; la cause de ce fait — c'est-à-dire le moment antérieur de la série — reçoit le nom de « marcheur ».

C'est dans ce sens que nous disons que Devadatta marche, pour désigner une marche toute semblable à celle de la flamme ou du son : la flamme marche, le son marche, c'est-à-dire la série-flamme et la série-son vont naissant d'un lieu dans un autre [1]. De même le monde dit que Devadatta connaît *(vijānāti)* parce que ce complexe qu'est Devadatta est la cause de la connaissance *(vijñāna)* [9 a] ; et, pour se conformer à l'usage reçu, les Āryas eux-mêmes s'expriment de cette manière, qui est inexacte.

Cependant le Sūtra dit que la connaissance connaît l'objet. Que fait le *vijñāna* à l'égard de l'objet ?

Rien que ce soit ; tout simplement, il naît semblable à l'objet. De même que le fruit, bien qu'il ne fasse rien [2], est dit répondre à la semence, reproduire la semence, parce qu'il naît semblable à la semence [3] ; de même le *vijñāna*, bien qu'il n'accomplisse aucune opération à l'endroit de l'objet, est dit connaître l'objet parce qu'il naît semblable à l'objet. — Cette similitude du *vijñāna* consiste en

1. *gacchatigamanābhidhānavad iti / yathā jvālā gacchati śabdo gacchatīti gacchatiśabdābhidhānam / yathā jvālāyāḥ śabdasya vā gamanam evaṃ devadatto gacchati devadattasya gamanam / anena dṛṣṭāntena vijānāti devadatta iti sidhyati.*

C'est une opinion des Sarvāstivādins que la *gati* (ou *gamana)* est impossible, iv. 2 b, p. 4-5.

2. *akurvad api kiṃcid iti.* — Vyākhyā : *parispandam akurvad apīty arthaḥ /*

3. *sādṛśyenātmalābhād iti.* — Vyākhyā : *kāraṇasādṛśyena kāryātmalābhāt.*

« Répondre à la semence », « reproduire la semence », Hiuan-tsang : tch'eou (clef 164) = rendre la pareille, répondre.

La Vibhāṣā, 93, 3, explique qu'on ne peut attribuer l'action de *saṃyoga, samanvāgama* (tch'êng tsieou, Rosemberg, 204. — Ci-dessous p. 285, *saṃyoga* = hö) ni à un *pudgala* ni aux *dharmas* : le premier n'existe pas, les seconds sont dépouillés de toute activité. Aucun *dharma* n'est ni l'agent ni l'objet d'une action de *saṃyoga*. Mais, de même qu'il y a cause-fruit, souillure-pureté, lien-délivrance, processus-arrêt, de même la qualité d'être *saṃyukta* ou *asaṃyukta* existe.

ceci qu'il a l'aspect de l'objet [1]. En raison de cette similitude on dit que le *vijñāna* connaît l'objet qui n'est qu'une de ses causes : l'organe est aussi cause du *vijñāna*, mais on ne dit pas que le *vijñāna* connaisse l'organe parce que le *vijñāna* ne prend pas l'aspect de l'organe. — Cette manière de dire : « Le *vijñāna* connaît », est encore justifiée à un autre point de vue. Des moments successifs de *vijñāna* naissent à l'endroit de l'objet : le moment antérieur est la cause du moment postérieur ; le *vijñāna* est donc cause du *vijñāna* [2] ; il est donc nommé agent *(kartṛ)* puisqu'il est cause [3] : on lui attribue l'action de connaître comme on attribue à la cloche l'action de sonner ou à la lampe l'action de marcher.

La lampe marche, dit-on : voici en quoi consiste la marche de la lampe. « Lampe » est le nom attribué par métaphore à la série ininterrompue des moments de flamme qu'on regarde, à tort, comme une « unité ». Quand un de ces moments successifs naît dans un autre lieu que le moment précédent, on dit que la lampe marche : mais il n'existe pas un « marcheur » à part et distinct des moments de flamme. De même on désigne métaphoriquement par *vijñāna*, « Intelligence », une série de pensées [9 b] : lorsqu'un moment de pensée naît relativement à un nouvel objet, on dit que l'intelligence connaît cet objet [4]. — On dit que l'intelligence connaît : de même que l'on dit que « la couleur existe *(bhavati)*, naît, dure *(tiṣṭhati)* », sans qu'il y ait un « existant » *(bhavitṛ)*, un « naissant », un « durant », distinct de ce qu'on nomme son existence, etc. [5]

1. *tadākāratā = nīlādiviṣayākāratā.* — La connaissance du bleu a un « aspect » bleu.

2. *vijñānakāraṇabhāvāt = vijñānaṃ vijñānāntarasya kāraṇam .....*

3. *kāraṇe kartṛśabdaniveśād iti.* — Vyākhyā : *kāraṇaṃ kartṛbhūtam iti kṛtvā / tad yathā nādasya kāraṇaṃ ghaṇṭa iti ghaṇṭo rautīty ucyate.*

4. *arciṣāṃ saṃtāne pradīpa ity upacaryata eka iveti kṛtvā / sa saṃtānarūpaḥ pradīpo deśāntareṣūtpadyamānas taṃ taṃ deśaṃ gacchatīty ucyate / evaṃ cittānāṃ saṃtāne vijñānam ity upacaryata ekam iveti kṛtva / tat saṃtānarūpaṃ vijñānaṃ viṣayāntareṣūtpadyamānaṃ taṃ taṃ viṣayaṃ vijānātīty ucyate / saṃtānena vijñānotpattyā vijānātīty abhiprāyaḥ.*

5. *yathā ca bhavitū rūpasya bhāvāj janitur jāteḥ sthātuḥ sthiter anarthāntaratvam evaṃ vijñāne 'pi syād vijñātur vijñānasya vijñānād bhāvād*

[Le Sāṃkhya][1]. — Si la pensée *(vijñāna)* postérieure naît de la pensée antérieure et non pas d'une âme *(ātman)*, pourquoi la pensée postérieure n'est-elle pas toujours pareille à la pensée antérieure ? pourquoi les pensées ne se succèdent-elles pas dans un ordre déterminé, comme on a pousse, tige, feuille, etc. ?[2]

Répondons à la première question. — Parce que tout ce qui est produit par les causes *(saṃskṛta)* présente le caractère de « transformation » *(sthityanyathātva*, ii 45 c, p. 229) ; telle est la nature des conditionnés *(saṃskṛta)* : dans la série qu'ils forment le postérieur doit différer de l'antérieur. S'il en était autrement, les ascètes entrés en recueillement — le corps et la pensée naissant toujours pareils, les moments successifs de la série étant identiques — ne sortiraient pas spontanément du recueillement.[3]

Quant à la deuxième difficulté. — La naissance des pensées est soumise à un certain ordre[4]. Si telle pensée doit naître après telle pensée, elle naîtra après cette pensée[5]. — D'autre part, certaines pensées présentent une similitude partielle qui fait qu'elles se produisent l'une l'autre en raison du caractère particulier de leur *gotra*[6].

*anarthāntaratvam.* (Voir l'opinion des Sarvāstivādins sur la *jāti*, iv. p. 230).

« L'existant », Paramārtha, nêng yeòu ; Hiuan-tsang, yeòu tchè.

Paramārtha : Comme le monde dit : « la couleur existe, naît, dure ». Or l'existant *(bhavitṛ)*, etc., ne diffère pas de l'existence *(bhāva)*, et néanmoins on emploie deux mots. De même emploie-t-on deux mots pour le *vijñāna*.

1. D'après Kiokuga. — Les Vaiśeṣikas, d'après la Vyākhyā : *vaiśeṣikamatānusārād vā ....*

2. *kasmān na nityaṃ sadṛśam evotpadyate na ca kramaniyamena.*

Pourquoi a-t-on successivement *gobuddhi, strībuddhi, mahiṣabuddhi*, idée de vache, de femme, de buffle ? Pourquoi la *mahiṣabuddhi* ne suit-elle pas la *gobuddhi* ?

L'éditeur japonais entend : « Comment la pensée postérieure n'est-elle pas pareille à la pensée antérieure, bonne, souillée, etc... ».

3. *nikāmadhyānasamāhitānāṃ sadṛśakāyacittotpattau [katham] svayaṃ vyutthānam.* — Vyākhyā : *nikāmena paryāptena samāptena dhyānena samāhitānām ...*

4. *kramo 'pi hi cittānāṃ niyata eva.*

5. Voir, par exemple, Kośa, ii. 71 b.

6. *gotraviśeṣād iti bhāvanāviśeṣāt.* — Ci-dessous *gotra* est expliqué *bīja*, « semence ». — La glose *bhāvanāviśeṣāt* protège une traduction : « en raison de la manière particulière dont elles parfument la série ».

Par exemple, à l'idée de « femme » [1] succèdera immédiatement [chez un ascète] l'idée de la détestation du corps de cette femme, et, [chez un non-ascète], l'idée du mari ou du fils de cette femme. Plus tard, par suite du développement hétérogène de la succession des pensées, l'idée de femme se reproduira [2]. Cette seconde idée de femme aura la capacité de produire l'idée de la détestation du corps, ou l'idée de mari et de fils, [10 a] suivant qu'elle a l'une ou l'autre de ces idées pour *gotra*, c'est-à-dire pour semence ; non pas lorsqu'elle n'a pas semblable *gotra* [3]. — Et encore d'innombrables idées différentes peuvent succéder à l'idée de femme, et cela en raison de multiples causes. Parmi toutes ces idées celles-ci se produiront d'abord qui sont les plus « nombreuses » — ayant formé série dans le passé — les plus « vives », les plus « proches » — car ces idées ont imprégné plus fortement la série mentale [4] ; excepté, bien entendu, quand à ce moment d'autres idées sont produites par un certain état du corps ou par certains objets extérieurs [5].

1. *strīcittād iti vistaraḥ / strīcittāt (= stryālambanāc cittād) anantaram tatkāyavidūṣaṇācittam (= tasyāḥ striyāḥ kāyasya vidūṣaṇāyai yadi parivrājakasya anyasya vā sādhoś cittam utpannaṃ bhavati) tatpatiputradicittaṃ vā (= tasyāḥ patiputrādayaḥ / ādiśabdena duhitrādayo gṛhyante / tadālambanaṃ cittam tatpatiputrādicittam).* — Hiuan-tsang : « ... la pensée de corps impur ».

2. *punaś ca saṃtatipariṇāmena strīcittam utpadyate.* — Voir ii. 36, p. 185.

3. Vyākhyā : *tat paścād utpannaṃ strīcittaṃ samarthaṃ bhavati tatkāyavidūṣaṇācittotpādane tatpatiputracittotpādane vā / kasmāt / tatgotratvād iti / tatkāyavidūṣaṇācittaṃ tatpatiputrādicittaṃ vā gotraṃ bījam asyeti tadgotram ..... / anyathety atadgotram.*

4. *atha punaḥ paryāyeṇeti vistaraḥ / paryāyeṇa ayugapat / strīcittāt tatkāyavidūṣaṇācittam / tatas tatpaticittam / tatas tatputracittam / tata eva ca tadduhitṛcittam / tata eva ca tadupakaraṇādicittam utpannaṃ bhavati / tataḥ strīcittād anantarotpannebhyaś cittebhyo yad bahutaraṃ pravāhataḥ paṭutaraṃ śaktita āsannataraṃ vāsyotpādyasya cittasya tad eva cittam utpadyate / tadbhāvanābalapaṭutvāt* (MS. °*balaṃ yastvāt*) *tasya bahutarasya paṭutarasyāsannatarasya vā bhāvanāyā balavattaratvāt /*

Sur la *bhāvanā* (sieōu, sieōu sï) ou *vāsanā*, voir iv. 27 d, 123 c, vii. 28 c, 30 c, 32 d, viii. 3 d.

5. *anyatra tatkālapratyupasthitakāyapratyayaviśeṣāt. — pratyaya = bāhyapratyaya.*

Mais, direz-vous, pourquoi la pensée qui a imprégné le plus fortement la série mentale, ne fructifie-t-elle pas sans arrêt ? — Parce que, comme nous avons dit, la « transformation » *(sthityanyathātva)* est un caractère de la série mentale ; ce caractère est éminemment propice à la naissance du fruit des idées de force moyenne ou petite.

Nous avons ici, dans un sommaire incomplet, exposé les causes et conditions de l'ordre de la génération réciproque des diverses catégories de pensées. La connaissance complète de ces causes appartient au seul Bouddha. Ainsi que dit la stance : « Les causes de tout genre qui produisent ne fut-ce qu'une plume du paon, personne ne les peut connaître excepté les Omniscients : c'est la force du savoir de l'Omniscient [de connaître une chose au complet] » [1]. — Les causes de la variété des choses matérielles sont difficiles à connaître ; combien plus difficile à pénétrer la variété des causes et conditions des choses immatérielles, pensées et mentaux [2]. [10 b]

Certain docteur hétérodoxe *(ekīyaḥ tīrthikaḥ)* [3] dit que les pensées naissent de l'âme *(ātman)*. On peut victorieusement lui opposer les objections vainement formulées contre nous : pourquoi la pensée postérieure n'est-elle pas pareille à la pensée antérieure ? pourquoi les pensées ne naissent-elles pas dans un ordre fixe ?

Ce docteur [4] explique la variété des pensées et l'absence d'une règle

1. *evaṃ hy āhur iti sthavirarāhulaḥ.* — Voir Vyākhyā (Petrograd, 1918), p. 6 :

*sarvākāraṃ kāraṇam ekasya mayūracandrakasyāpi /*
*nāsarvajñair jñeyaṃ sarvajñajñānabalaṃ hi tat //*

2. *prāg evārūpiṇām cittabhedānām.* — Observation qu'on lit dans Atthasālinī, 142, Milinda, 87, Kośa, ii. 24, p. 156.

3. Vyākhyā : le Vaiśeṣika.

4. La version de Hiuan-tsang s'écarte de l'original sur plusieurs points : « S'ils disent que la variété des *vijñānas* (connaissances) dépend *(apekṣa)* de la variété de la conjonction [de l'âme] avec le *manas*, nous répondons : Non ; 1. parce que la conjonction de l'âme avec autre chose n'est pas prouvée ; 2. parce que la conjonction de deux choses est limitée (fēn-hién) [c'est-à-dire deux choses ne peuvent se joindre que par un coté]. Eux-mêmes définissent la conjonction : « possession succédant à non-possession » : la conjonction de l'âme et du *manas* doit être limitée ; 3. parce que, le *manas* changeant (î-tchoàn), l'âme aussi doit changer ;

fixe de leur production par la diversité de ce qu'il nomme : « conjonction *(saṃyoga)* de l'âme et du *manas* ou organe mental » [1]. Cette explication ne vaut pas. Aucune sorte de conjonction n'est prouvée. [2]

En outre, le raisonnement montre que deux choses en conjonction doivent être délimitées *(saṃyoginoś ca paricchinnatvāt)* [3], c'est-à-dire localisées en des endroits distincts. Ajoutez que votre définition de la conjonction [4] : « Possession succédant à non-possession *(aprāptipūrvikā prāptiḥ)* » [5], comporte la même conclusion que notre raisonnement, à savoir que l'âme est délimitée, localisée *(ātmanaḥ paricchedaprasaṅgaḥ)* [6]. [D'où il suivra que l'âme n'est pas omni-

4. ou bien l'âme doit périr avec le *manas*. — S'ils disent que la conjonction est partielle : Non. Car il n'y a pas diverses parties dans l'âme une. — A supposer qu'il y ait conjonction, l'âme étant permanente, le *manas* n'étant pas modifié (piĕ i), comment la conjonction sera-t-elle diverse ? S'ils répliquent que [cette diversité] dépend de la diversité de la *buddhi*, la difficulté est la même [que quand ils expliquent que la variété dépend du *manas*] : nous demandons comment la *buddhi* est diverse. S'ils disent que, en dépendance des *saṃskāras*, diverse est la conjonction de l'âme et du *manas* (jò tái hing piĕ ngò i hò tchè), il faut que la seule pensée, en dépendance de la variété des *saṃskāras*, produise la variété des *vijñānas*. Dès lors, à quoi servira l'âme ? »

1. *manaḥsaṃyogaviśeṣāpekṣatvād iti cet / syān mataṃ tulye 'py ātmaprabhavatve cittotpatter ātmā kadācit ka[dā]cin manaḥsaṃyogaviśeṣam apekṣata ity ato na nityaṃ tādṛśaṃ cittam utpadyate na ca kramaniyameṇa aṅkurakāṇḍapattrādivat.*

2. *na / anyasaṃyogāsiddheḥ / naitad evam / kasmāt / tābhyām ātmamanobhyām anyasya saṃyogasyāsiddheḥ / na hi saṃyogo nāma bhāvaḥ kaścid asmākaṃ siddho 'sti.* — Le Bouddhiste n'admet pas l'existence de l'entité nommée *saṃyoga*.

3. *saṃyoginoś ceti vistaraḥ / abhyupagate 'pi saṃyoge saṃyoginoḥ lokaprasiddhayoḥ kāṣṭhayor anyayor vā kayoś cit paricchinnatvāt paricchinnadeśadṛṣṭatvād ity arthaḥ /*

4. *lakṣaṇavyākhyānāc ceti / vaiśeṣikatantre saṃyogalakṣaṇanirdeśāt.*

5. C'est la définition de la Daśapadārthī, H. Ui, The Vaiśesika Philosophy, 1917, p. 251. — Stcherbatski cite Praśastapāda : *aprāptayoḥ prāptiḥ saṃyogaḥ*, et observe que Vaiśeṣikasūtra, vii. 2, 9, diffère.

6. *tataḥ kim / ātmanaḥ paricchedaprasaṅgaḥ.* Vyākhyā : *paricchinnadeśatvaprasaṅgaḥ / yatrātmā na tatra manaḥ yatra mano na tatrātmeti.* [Là où est l'âme, là n'est pas le *manas*].

*anenānumānāgamāpattito dharmaviśeṣaviparyayo 'sya pakṣasya saṃdarśito bhavati / manasā saṃyoga ātmana iti / ātmā dharmī / tasya viśeṣaḥ sarvagatvam / tadviparyayo 'sarvagatvam iti.*

présente : c'est contredire votre système [1]].

De votre définition de la conjonction, il résulte aussi que, lorsque le *manas* se meut, — se porte vers telle ou telle partie du corps, — l'âme aussi doit se mouvoir pour lui faire place [donc elle n'est pas *niṣkriya*, exempte d'action] ou bien doit périr [donc elle n'est pas *nitya*, éternelle] [2]. D'autre part, vous ne pouvez admettre que l'âme soit en conjonction partielle [3] avec le *manas*, car, d'après vous, l'âme est une entité sans parties.

[4] A supposer même qu'il y ait conjonction entre l'âme permanente

1. Addition de Paramārtha.

2. *tato manaḥsaṃcārād ātmanaḥ saṃcāraprasaṅgo vināśasya vā.*

Vyākhyā : *tato lakṣaṇād aprāptipūrvikā prāptiḥ saṃyoga iti manaḥsaṃcārād yaṃ yaṃ śarīradeśaṃ manaḥ saṃcarati tatas tata ātmā saṃcaraty apaiīti prasajyate / tadyathā yaṃ yaṃ pṛthivīpradeśaṃ puruṣaḥ saṃcarati tatas tata ātapo 'pasarpati / taṭhā ca sati niṣkriyatvam asya bādhitaṃ bhavatīti sa eva pratijñādoṣaḥ.*

*vināśasya vā / prasaṅga iti vartate / ātmana iti ca // yatra yatra manaḥ saṃcarati tatra tatrātmā vinaśyatīti sa eva cātra pratijñādoṣa ātmano nityatvanivṛtteḥ.*

3. *pradeśasaṃyoga iti cet / syān matam ātmanā pradeśena saṃyogo manasaḥ / ātmanā vā pradeśena manasā saha saṃyogaḥ / yasmin śarīrapradeśe mano 'vasthitaṃ bhavati tadgatenātmapradeśena mano na saṃyujyate / pradeśāntareṇa tu parśvataḥ* [MS. *ntapālvataḥ*] *saṃyujyate / tasmād aprāptipūrvakatve 'pi saṃyogasya aprāptenaiva ātmapradeśena manaḥ saṃyujyata iti // tan na / tasyaiva tatpradeśatvāyogāt / na hy ātmano 'nyapradeśā vidyante / na caivātmaiva ātmanaḥ pradeśo yujyate.*

On peut supposer que le *manas*, quand il occupe une certaine partie du corps, n'est pas en conjonction avec la partie de l'âme qui se trouve dans cette partie du corps, mais bien avec les autres parties de l'âme. La conjonction succède à non-conjonction : le *manas*, se déplaçant, se trouve en conjonction avec une partie de l'âme avec laquelle il n'était pas en conjonction, à savoir celle qui occupe la partie du corps que le *manas* vient de quitter.

4. *astu vā saṃyogas tathāpi nirvikāratvād aviśiṣṭe manasi kathaṃ saṃyogaviśeṣaḥ / buddhiviśeṣāpekṣatvād iti cet kathaṃ buddhiviśeṣaḥ / saṃskāraviśeṣāpekṣād ātmamanaḥsaṃyogād iti cet / citād evāstu saṃskāraviśeṣāpekṣāt ...*

Vyākhyā : astu vā saṃyoga iti vistaraḥ / abhyupetyāpi saṃyogaṃ tathāpi nirvikāratvād aviśiṣṭe manasi kathaṃ saṃyogaviśeṣaḥ kathaṃ viśiṣṭaḥ saṃyogo bhavati yata evam uktaṃ manaḥsaṃyogaviśeṣāpekṣatvād iti / buddhiviśeṣāpekṣatvād iti cet sa evopari codyate kathaṃ buddhiviśeṣa iti kathaṃ na nityam īdṛśam evotpadyate cittam aviśiṣṭe ātmanīti / kāraṇaviśeṣād hi kāryaviśeṣa iṣyate

et un *manas* toujours immuable, comment expliquer la diversité de la conjonction [nécessaire à la diversité des pensées] ? Direz-vous que cette diversité résulte de la diversité de la *buddhi*, « intelligence », [qui est une qualité *(guṇa)* de l'âme] ? Mais la *buddhi* présente la même difficulté que le *manas* : l'âme n'étant pas diversifiée, comment la *buddhi* sera-t-elle diversifiée ? — Direz-vous que la diversité de la *buddhi* résulte de la diversité de conjonction de l'âme et du *manas*, variété qui résulte des *saṃskāras* ? — [1] Dans cette hypothèse, l'âme ne sert à rien ; pourquoi ne pas dire que la diversité des pensées provient de la pensée même qui est diversifiée par les *saṃskāras* ? [11 a] L'âme n'intervient pas dans la genèse des pensées et dire que les pensées proviennent de l'âme, c'est faire comme le charlatan qui, bien que les drogues suffisent à la guérison du malade, prononce des syllabes thaumaturgiques : Phuṭ ! Svāhā ! [2]

Vous direz sans doute que les pensées, comme les *saṃskāras*, existent par l'âme : pure affirmation sans preuves. Vous insisterez,

śaṅkhapaṭahādiśabdavat / saṃskāraviśeṣāpekṣād ātmamanaḥsaṃyogād iti cet / syān matam nityam aviśiṣṭe 'py ātmani manasi ca saṃskāraviśeṣāpekṣād ātmamanasoḥ saṃyogād buddhiviśeṣa iti / tad uktaṃ bhavati saṃskāraviśeṣād bhāvanāviśeṣalakṣaṇād ātmamanaḥsaṃyogaviśeṣas tad[viśeṣād buddhi]viśeṣaḥ / atra brūmaḥ cittād evāstv iti vistaraḥ /

1. *cittād evāstu saṃskāraviśeṣāpekṣāt / na hi kiṃ cid ātmana upalabhyate sāmarthyam auṣadhakāryasiddhāv iva kuhakavaidyaphuṭsvāhānām.*

ayam ihācāryasyābhiprāyaḥ / mama tava ca cittam astīty avivādaḥ / saṃskāraviśeṣo 'py asti bhāvanāviśeṣalakṣaṇo yo 'sau vāsanābījam iti vāsmābhir vyavasthāpyate / bhāvāntaraṃ [MS. bhāvanāntaram] na veti tu viśeṣaḥ / tasmāc cittād eva saṃskāraviśeṣāpekṣād buddhiviśeṣo 'stu / kim ātmanā tatsaṃyogena vā kalpiteneti / na hi kiṃcid iti vistaraḥ /

2. *kuhakenaikatareṇa vaidyena kasmai cid glānāya auṣadhaṃ dadānena cintitam idam auṣadhaṃ sulabhaṃ viditaṃ cāsya saparijanasya glānasya / etena cauṣadhenāsya glānasya glānyopaśamo bhavet tad evaṃ mām avadhūyānye 'pi kariṣyanti / tataś ca mamārthalābho na bhaviṣyatīti cintayitvā tad abhimantrya phuṭ svāhā phuṭ svāheti janasya darśitam anena mantreṇedam auṣadhaṃ sidhyatīti / tatra yathā kuhakavaidyaphuṭsvāhānām auṣadhakāryasiddhau sāmarthyaṃ nāsty auṣadhasyaiva tu sāmarthyam evam ātmano buddhiviśeṣotpattau nāsti sāmarthyaṃ cittasyaiva sāmarthyam iti.*

disant que l'âme est leur support ou substratum *(āśraya)* : je vous demande d'expliquer par un exemple la nature de cette relation du supportant et du supporté. La pensée [que les *saṃskāras* influencent] et les *saṃskāras* ne sont pas un tableau ou un fruit que l'âme supporterait comme un mur supporte un tableau ou comme un plat supporte un fruit : en effet, d'une part, il faudra admettre contact physique [entre l'âme et les pensées-*saṃskāras*] ; et, d'autre part, le tableau et le fruit existent séparés du mur et du plat.[1]

Vous dites que vous n'entendez pas ainsi le support que l'âme fournit aux pensées-*saṃskāras* : l'âme supporte pensées-*saṃskāras* comme la terre supporte l'odeur, la couleur, la saveur, le tangible. — Nous nous réjouissons de cette comparaison, car elle établit l'inexistence de l'âme. De même qu'on ne constate pas l'existence de terre *(na upalabhyate)* indépendamment de l'odeur, etc. — ce qu'on désigne par le mot « terre », c'est seulement un ensemble d'odeurs, etc. — de même il n'y a pas une âme existant à part sous les pensées-*saṃskāras* : ce qu'on désigne par le mot âme, c'est les pensées-*saṃskāras*. Qui peut se faire l'idée de « terre » en dehors de l'odeur, etc. ?

Mais, s'il n'existe pas une certaine chose « terre » distincte des odeurs, etc. [11 b], comment peut-on qualifier certaines odeurs, etc., comme propres à la terre : « L'odeur, la saveur de la terre » ? — On s'exprime ainsi en vue de distinguer ; en d'autres termes, on veut indiquer que certaines odeurs, saveurs, etc., sont ce qui est nommé

1. *saty ātmani tayoḥ saṃbhava iti cet/syān mataṃ saty ātmani tayoḥ saṃskāracittayoḥ saṃbhava ity ato 'sty ātmeti / atra brūmo vāṅmātram / nātra kā cid yuktir astīti.*

*āśrayaḥ sa iti cet / syān mataṃ ātmāśrayas tayor iti / yathā kaḥ kasyāśraya iti / āśrayarūpeṇodāharaṇaṃ mṛgyate / tam asyāśrayārthaṃ ayuktaṃ darśayann āha / na hi te iti vistaraḥ / te saṃskāracitte citrabadarādivat / yathā kuḍye citraṃ ādhāryaṃ badaraṃ ca kuṇḍe / ādiśabdena bhājane bhojanam ity ādi / naiva te saṃskāracitte tatrātmany ādheye ādhārye / nāpi sa kuḍyakuṇḍādivad ādhāro yuktaḥ .... / kiṃ kāraṇam ity āha / pratighātitvayutatvādidoṣād iti pratighātitvadoṣād yutatvadoṣāc ca / sapratighatvaprasaṅgāt pṛthagdeśatvaprasaṅgāc cety arthaḥ / yathā citrabadarayoḥ kuḍyakuṇḍayoś cādhāryādhārabhāve pratighātitvaṃ yutatvaṃ ca dṛṣṭe evaṃ eteṣām api syād aniṣṭaṃ caitad ato nātmāśrayaḥ /*

« terre », non pas telles autres odeurs ou saveurs qui sont nommées « eau ». De même désigne-t-on une certaine chose comme étant « le corps d'une statue de bois, » indiquant par là que cette chose est du bois non pas de la terre cuite. [1]

Si l'âme produit les pensées en raison de la variété des *saṃskāras*, pourquoi ne produit-elle pas en même temps toutes les pensées ?

Le Vaiśeṣika. — Parce que le *saṃskāra* le plus fort empêche le plus faible de produire son fruit. Et si le *saṃskāra* le plus fort ne produit pas constamment son fruit, c'est pour cette même raison que vous avez donnée en expliquant les traces *(vāsanās)* laissées par la pensée dans la série (ci-dessus p. 282) : nous pensons que les *saṃskāras* ne sont pas permanents et sont sujets à transformation.

Mais alors à quoi servira l'âme ? Les pensées diverses naîtront par la force diverse des *saṃskāras*, puisqu'il n'y a pas différence de nature entre vos *saṃskāras* et nos *vāsanās*. [2]

1. *vyapadeśas tu viśeṣaṇārtham / te hy eva pṛthivyākhyā yathā vijñāyeran nānye / kāṣṭhapratimāyāḥ śarīravyapadeśavat.*

Paramārtha : « S'il n'y a pas une « terre » en soi indépendamment de l'odeur, etc., pourquoi dit-on, de la terre, qu'elle a quatre qualités ? — Pour distinguer : pour qu'autrui sache que les odeur, saveur, etc., reçoivent le nom de « terre », etc., qu'il n'y a pas, à part, terre, etc. De même on dit : image de bois ».

*yadi na gandhādibhyo 'nyā pṛthivī katham ayaṃ vyapadeśaḥ pṛthivyā gandhādaya iti / anyena hy anyasya vyapadeśo dṛṣṭaś caitrasya kambalo iti / ata ucyate vyapadeśas tv iti vistaraḥ / viśeṣaṇārtham ity apādibhyo viśeṣaṇārtham ity arthaḥ / katham iti pratipādayati te hy eveti vistaraḥ / te hy evety evakāras tadvyatiriktapṛthivīdravyanivṛttyarthaḥ / ta eva gandhādayaḥ pṛthivyākhyā yathā vijñāyeran / tathā viśeṣaṇārthaṃ vyapadeśa ity abhisaṃbandhaḥ / nānya iti nāpādyākhyāḥ pṛthivyākhyebhyo 'nye vijñāyerann ity arthaḥ / kāṣṭhapratimāyāḥ śarīravyapadeśavad iti yathā kāṣṭhapratimāyāḥ śarīram iti vyapadiśyate 'nyābhyo mṛnmayādibhyo viśeṣaṇārtham / na ca kāṣṭhapratimāyāḥ śarīram anyad evam ihāpi vyapadeśaḥ syān na ca gandhādibhyo 'nyā pṛthivīti.*

2. *saṃskāraviśeṣāpekṣatva ity ātmamanaḥsaṃyogasya / yo hi baliṣṇur iti saṃskāraviśeṣas tenānyeṣāṃ saṃskāraviśeṣāṇāṃ pratibandhaḥ / sa eva baliṣṭhaḥ kasmān nityam na phalati ity ācāryavacanam / sa eva punar āha / yo 'sya nyāyo yaḥ saṃskārasya nyāyo vināśapratibandho vā so 'stu bhāvanāyā bījātmikāyāḥ / ātmā tu nirarthako nisprayojanaḥ kalpyate / saṃskārārthā hi tatkalpanā syāt tasya ca saṃskārasya yat kāryaṃ tad bhāvanayaiva kriyata iti.*

Sur *saṃskāra, bhāvanāviśeṣa*, H. Ui, 162.

Le Vaiśeṣika. — On ne peut se passer d'âme. — La mémoire *(smṛti)*, les *saṃskāras*, etc. [1] sont des choses *(padārtha)* qu'on nomme « attributs » *(guṇa)* ; ces attributs doivent nécessairement avoir pour substratum, point d'appui *(āśraya)*, une chose nommée « substance » *(dravya)* et, parmi les neuf substances (terre, etc.), l'âme *(ātman)* : car il est inadmissible que la mémoire et les autres qualités mentales aient pour substratum une autre substance que l'âme (à savoir la terre, etc.), l'âme seule étant intelligente.

Mais ce système de la substance et des attributs n'est pas établi. Vous dites que la mémoire, les *saṃskāras*, etc., sont choses *(padārtha)* comprises dans la catégorie des « attributs » et ne sont pas des substances : nous ne sommes pas d'accord ; nous pensons que tout ce qui existe *(vidyamāna)* est « substance ». Le Sūtra dit que « le fruit de la vie religieuse, c'est six substances [à savoir les cinq éléments purs et le *pratisaṃkhyānirodha*] » (vi. 51). Que la mémoire, etc., ait pour substratum l'âme, c'est faux [12 a] : car nous avons critiqué la notion de substratum.

Le Vaiśeṣika dit : Si l'âme n'existe pas réellement, quel est le fruit des actes ?

Le fruit des actes est que le « moi » éprouve plaisir ou douleur.

Le Vaiśeṣika. — Qu'entendez-vous par moi ?

Ce dont on parle quand on dit « je », l'objet de la notion de moi *(ahaṃkāraviṣaya)*.

1. *smṛtyādīnām iti vistaraḥ / syān mataṃ smṛtisaṃskārecchādveṣādīnāṃ guṇapadārthatvāt tasya ca guṇapadārthasyāvaśyaṃ dravyāśritatvād dravyāśrayaś ca guṇavān ity eva lakṣaṇopadeśāt / na caiṣām anya āśrayaḥ pṛthivyādiko yujyate pratyakṣādibhiḥ kāraṇair ato ya eṣām āśrayaḥ sa ātmā / tasmād asty ātmeti.*

*nāsiddheḥ / naitad evam / kasmāt / smṛtyādīnāṃ guṇapadārthatvāsiddheḥ / vidyamānaṃ dravyam iti yat svalakṣaṇato vidyamānaṃ tad dravyam / ṣaḍ dravyāṇi śrāmaṇyaphalānīti rūpaskandhādīni pañca saṃskṛtāni śrāmaṇyaphalāny asaṃskṛtaṃ ca ṣaṣṭham iti ṣaḍ dravyāṇi bhavanti / nāpy eṣām iti smṛtyādīnām / parīkṣito hy āśrayārtha iti / yathā kaḥ kasyāśrayaḥ ...* (ci-dessus p. 288, n. 1, l. 4).

Sur les *padārthas, guṇas, dravyas*, H. Ui, p. 93 et suiv.

Discussion du *guṇin* et du *guṇa*, Kośa, iii. 100 a-b.

Le Vaiśeṣika. — Quel est cet objet ?

La série des éléments *(skandhasaṃtāna)*, car c'est aux éléments — à son corps, à sa sensation, etc. — qu'on s'attache ; car la notion de « je » naît à l'endroit des choses mêmes auxquelles sont relatives la notion de blanc et autres notions semblables : ne dit-on pas dans le monde : « Je suis blanc, noir, vieux, jeune, maigre, gras » ? Ce que l'on regarde comme blanc, etc. — évidemment l'élément couleur-figure *(rūpa)* — c'est aussi ce que l'on regarde comme étant « je ». Le « moi » que le Vaiśeṣika admet est différent de ce qui est blanc, etc. ; mais, en fait, la notion de « je » est relative aux seuls éléments et non pas au « moi » que le Vaiśeṣika imagine.

Le Vaiśeṣika. — C'est par métaphore que le monde désigne le corps par le mot « je » lorsqu'il dit : « Je suis blanc ». Cette métaphore est justifiée parce que le corps est au service du vrai « je », est utile au vrai « je » ; de même le roi parle du ministre comme d'un autre lui-même.

Qu'on appelle métaphoriquement du nom de « je » ce qui est utile au « je », soit. Mais on ne peut expliquer ainsi la connaissance qui dit « je » [à l'endroit du corps, de la sensation, de la connaissance, etc.] [1]

Le Vaiśeṣika. — Si la notion de « je » a pour objet la couleur-figure du corps et les autres éléments, pourquoi cette notion ne naît-elle pas à l'endroit de la couleur-figure d'autrui ?

Parce qu'il n'y a pas de relation entre la série des éléments d'autrui et cette notion. Lorsque corps ou pensée *(rūpa, citta-caittas)* sont en relation avec la notion de « je » — relation de cause à effet — cette notion naît à l'endroit de ce corps, de cette pensée ; non pas à l'endroit d'autres éléments [12 b]. L'habitude de considérer « ma série » comme « je » existe dans « ma série » depuis l'éternité.

Le Vaiśeṣika. — S'il n'y a pas de « moi », à qui attribuez-vous la notion de « je » ?

1. Hiuan-tsang : « Mais l'objet de la notion de « je » n'est pas de cette sorte ». — Le texte porte *na tv ahaṃkāraḥ* ; Vyākhyā : *na tv aham ity evamākāraḥ pratyaya ity arthaḥ.*

Nous avons répondu à cette question quand nous avons expliqué à qui appartient la mémoire [1]. Le maître ou propriétaire de la mémoire, c'est simplement la cause de la mémoire. De même pour la notion de « je ».

Le Vaiśeṣika. — Quelle est la cause de la notion de « je » ?

C'est une pensée souillée, parfumée depuis l'éternité par cette même notion de moi, et ayant pour objet la série de pensées où elle se produit.

Le Vaiśeṣika. — A défaut d'un moi, qui a souffrance et plaisir ?

L'*āśraya* dans lequel se produit souffrance ou plaisir, de même qu'un arbre est dit avoir des fleurs, une forêt avoir des fruits [2]. Et l'*āśraya* en question, c'est n'importe lequel des six *āyatanas* internes, l'*āyatana*-œil, etc. [3]. — Ceci a été expliqué au premier chapitre.

Le Vaiśeṣika. — A défaut d'un moi, quel est celui qui fait l'acte ? Quel est celui qui déguste le fruit ?

Qu'entendez-vous par « celui qui fait », par « celui qui déguste » ?

Le Vaiśeṣika. — Nous entendons l'agent *(kartar)*, le dégustateur *(upaḍbhoktar)* [4]

Votre explication est purement verbale et n'explique rien.

Le Vaiśeṣika invoque ici la doctrine des Grammairiens [5]. Ceux-ci

1. *idaṃ punas tad evāyātam iti kimarthaiṣā ṣaṣṭhī* ... (ci-dessus p. 277, l. 15).

2. *puṣpito vṛkṣa iti dṛṣṭānto yatra siddhānte vṛkṣāvayavī neṣyate ..... yatra tu vṛkṣāvayavy asti tatra dvitīyo dṛṣṭāntaḥ phalitam vanam iti / na hi vanaṃ nāma kiṃ cid asti / yathā yasmin vane phalam utpannaṃ tat phalitam ity ucyate tathā yasminn āśraye ṣaḍāyatanalakṣaṇe sukham utpannaṃ duḥkhaṃ vā sa sukhito duḥkhito vā.*

3. *yathā tathoktam iti / yathā kṛtvāśrayaḥ ṣaḍāyatanaṃ tathoktam / tadvikāravikāritvād āśrayaś cakṣurādaya ity arthaḥ* (i. 45 a) / *Pañcaskandhakaṃ bhavān udāharatīty adhikṛtam.*

[Vasubandhu se réfère à son ouvrage nommé Pañcaskandhaka].

4. D'après Hiuan-tsang et le tibétain (Stcherbatski). — Paramārtha : « On nomme *kartar* celui qui fait que ce qui n'était pas soit ; on nomme *upaḍbhoktar* celui qui obtient actuellement le fruit d'une action ancienne ».

5. Stcherbatski : Les logiciens ; Hiuan-tsang et Paramārtha : « Ceux qui expliquent les *dharmalakṣaṇas* ». — Mais Stcherbatski constate que la définition de ces docteurs est celle de Pāṇini, i. 4, 54 : *svatantraḥ kartā.*

disent que l'agent est celui qui a pouvoir indépendant, que le dégusteur est celui qui jouit du fruit de l'acte. Dans le monde on considère comme « agent » celui qui possède pouvoir indépendant *(svātantrya)* à l'endroit d'une certaine action ; [13 a] par exemple Devadatta, ayant pouvoir de se baigner, de manger, de marcher, est dit « baigneur, mangeur, marcheur ».

Cette définition n'est pas admissible.

Qu'entend-on par Devadatta ? Si on entend une âme, un « soi » *(ātman)*, l'exemple n'est pas prouvé, est sans valeur. Si on entend un certain concert et complexe d'éléments *(skandhas)*, Devadatta est bien un agent, mais il n'est pas « un agent indépendant et créant des actes ». [1] — L'acte est triple [2], corporel, vocal, mental. Ce qui produit l'acte corporel, c'est la pensée agissant sur le corps ; le corps et la pensée dépendent d'ailleurs de leurs causes et conditions ; ces causes et conditions dépendent à leur tour de leurs causes et conditions : dans tout cela il n'y a pas une entité simple, un « producteur » dépendant de soi-même ou, en d'autres termes, indépendant. Car tout ce qui est dépend des causes et conditions. — Le « soi », comme vous l'entendez, ne dépend pas des causes et conditions ; en outre, il ne fait rien : il n'est donc pas un agent indépendant. Nulle part on ne

On voit, Kosa, iii. 27 (p. 41), que les Grammairiens, Vaiyākaraṇas, protestent contre la thèse de « l'action sans agent » *(akartṛkā kriyā)*. Au même endroit, certains docteurs *(kecid vādinaḥ)* soutiennent que le Pratītyasamutpāda suppose un point d'appui, à savoir l'*ātman*.

1. *sa eva kartā iti sa eva pañcaskandhalakṣaṇaḥ kartā nātmeti siddho 'rthaḥ.*

2. *tasya tu svātantryaṃ nāstīti darsayann āha trividhaṃ cedaṃ karmeti vistaraḥ / kāyasya cittaparatantrā vṛttiḥ cittapravartitvāt kāyakarmaṇaḥ / cittasyāpi kāye vṛttiḥ svakāraṇaparatantrā manodharmamanaskārādiparatantrā / tasyāpy evam / tasya cittasvakāraṇasya svakāraṇaparatantrā vṛttir iti nāsti kasya cid api svātantryaṃ kāyasya cittasya cittakāraṇasyānyasya vā / pratyayaparatantrā hi sarve bhāvāḥ*

*caturbhiś cittacaittā hi samāpattidvayaṃ tribhiḥ*
*dvābhyām anye tu jāyante*

*iti vacanāt* (ii. 65) /

*ātmano 'pi ca nirapekṣasya buddhiviśeṣādyutpattāv akāraṇatvābhyupagamān na svātantryaṃ sidhyati / tasmān naivaṃlakṣaṇa iti svatantraḥ karteti.*

constate l'existence d'un agent conforme à votre définition : « Est nommé agent celui qui possède pouvoir indépendant ». — Ce qu'on nomme agent d'un certain acte, c'est, parmi toutes ses causes, celle qui est la cause principale de cet acte. Or, même à définir ainsi l'agent, votre « soi » n'est pas agent. [1]

Quelle est, en effet, la cause principale de la genèse de l'action corporelle ? [2] La mémoire *(smṛti)* fait surgir un souhait ou désir d'action *(chanda = kartukāmatā)* ; du souhait procède l'imagination *(vitarka)* ; de l'imagination procède l'effort *(prayatna)*, lequel donne naissance à un souffle *(vāyu)* qui déclanche l'action corporelle. — Dans ce processus, quelle activité attribuer au « soi » des Vaiśeṣikas ? Ce soi n'est certainement pas l'agent de l'action corporelle [13 b]. — L'action vocale et l'action mentale s'expliquent de même.

En vain dira-t-on que le « soi » déguste le fruit, parce qu'il discerne ou connaît le fruit : le « soi » n'a aucun rôle dans le discernement du fruit ; il ne figure pas parmi les causes qui produisent la connaissance ainsi que nous l'avons démontré plus haut. [3]

1. *evaṃ tarhi kartety āha / yat tu yasya pradhānakāraṇaṃ tat tasya kartety ucyate / prādhānyena tat pratītyotpatteḥ / sa evaṃ api kartā na yujyata iti pradhānakāraṇabhāvenāpi na yujyata ity arthaḥ /*

2. *tasyākāraṇatvaṃ upadarśayann āha / ..... pūrvaṃ smartavyārthe smṛtir utpadyate / smṛteś chandaḥ kartukāmatā / chandād vitarkaḥ cetanāviśeṣo 'bhisaṃskāralakṣaṇaḥ prajñāviśeṣo 'bhisaṃskāralakṣaṇaḥ prajñāviśeṣo vā yogācāranayena vaibhaṣikanayena tv abhinirūpaṇāvikalpalakṣaṇaḥ* [a] */ vitarkāt prayatno vīryam / prayatnād vāyuḥ / tato vāyoḥ karma deśāntarotpattilakṣaṇam iti kim atrātmā kurute.*

3. *vijñāne pratiṣedhād iti yaivopalabdhis tad eva vijñānam / vijñāne catmanaḥ sāmarthyaṃ pratiṣiddhaṃ cittād evāstu saṃskāraviśeṣāpekṣān na hi ..... phuṭsvāhanām iti* (p. 287 n. 1) */ yathā tathoktam iti / tadvikāravikāritvād āśrayaś cakṣurādaya iti* (i. 45 a-b) */ yathā kaḥ kasyāśrayaḥ ..... naiva sa evaṃ āśrayaḥ* (p. 290 n. 1).

a. Le MS. est peut-être incorrect. — Hiuan-tsang traduit *vitarka* par les deux caractères qui, ailleurs, donnent *vitarka-vicāra*. — Pour les Vaibhāṣikas, *vitarka* signifie ici *(abhi)nirūpaṇā vikalpa*, un des trois *vikalpas* définis Kośa, i. 33 a ; une sorte de *prajñā (prajñāviśeṣa)* qui consiste en examen, délibération. — Pour les Yogācāras, *vitarka* signifie *prajñāviśeṣa abhisaṃskāralakṣana :* une *prajñā* qui a le caractère d'action, de décision. — Pour l'auteur, le *vitarka* est une *cetanā*, « volition », dont le caractère est de « faire » *(abhisaṃskar)* (Kośa, i. 15 a).

Le Vaiśeṣika. — S'il n'y a pas de soi, pourquoi les actions bonnes et mauvaises ne mûrissent-elles pas dans les « non-êtres vivants *(asattvākhya)* » ? [1]

Parce que les éléments « non-assumés » *(anupātta)*, non constitutifs d'êtres vivants, ne sont pas susceptibles de servir de support à la sensation, etc. Seuls les six organes *(ādhyātmika ṣaḍāyatana)* sont support de sensation, etc. ; non pas le soi, ainsi que nous l'avons prouvé.

Le Vaiśeṣika. — A défaut de « soi » comment l'action du passé, détruite, peut-elle produire le fruit, futur ?

A cette question, répondons d'abord en demandant comment, existât-il un soi, l'action détruite peut avoir la force de produire le fruit. Le Vaiśeṣika veut que le fruit naisse du mérite et du démérite *(dharma, adharma)* [2], attributs *(guṇa)* inhérents au soi, supportés par le soi : mais nous avons critiqué la notion de substratum ou « support » [3] et montré qu'elle n'est pas rationnelle.

Ensuite, faisons remarquer que, d'après les Bouddhistes *(ārya deśanā)*, le fruit, futur, ne naît pas de l'action détruite [4] : le fruit naît

1. D'après la formule : *na hi bhikṣavaḥ karmāṇi kṛtāny upaciṭāni bahye pṛthivīdhātau vipacyante / api tūpātteṣu skandhadhātvāyataneṣu* ... (Divya, 54 et passim).

Sur *sattvākhya*, *upātta*, Kośa, i. 10 b, p. 17, 34 c, p. 63, 39, p. 73, iv. 5 d, p. 28.

2. H. Ui, Vaiśeṣika Philosophy, 75, 98 ; Kośa, iv. 2 b, p. 7.

3. Ci-dessus p. 288.

4. Pour le Sarvāstivādin, la cause de rétribution « donne » son fruit quand elle est passée (ii 57, 59) ; par conséquent le passé existe (v. 25 a-b, p. 51). Vasubandhu a remarqué (v. p. 63) que les Sautrāntikas n'admettent pas que le fruit naisse directement de l'acte. — Les divers fruits de l'acte, iv. 85.

Voir Madhyamaka, xvii. 6 et suivants : « Si l'acte dure jusqu'à la rétribution, il sera éternel ... ». La doctrine que Vasubandhu expose ici est réfutée xvii. 12 ; l'opinion de Candrakīrti, xvii. 13 : Quand l'acte naît, naît aussi dans la série un *dharma* dissocié de la pensée, non-défini, détruit par *bhāvanā*, qu'on nomme *avipraṇāśa*, qui produit le fruit de l'acte.

D'un autre point de vue, l'*aṅkura* ne peut naître ni du *bīja* détruit, ni du *bīja* non détruit, Catustava, cité Madhyamakāvatāra, 97, Bodhicaryāvatārapañjikā, ix. 108.

d'un moment suprême de l'évolution d'une série qui a son origine dans l'action. [1]

Examinons, en effet, comment le fruit procède de la graine. On dit, dans le monde, que le fruit naît de la graine : mais, en parlant ainsi, on n'entend pas affirmer que le fruit naisse de la graine détruite, ni non plus que le fruit prenne naissance immédiatement après la graine [, c'est-à-dire de la graine « périssante »] [14 a]. En fait, le fruit naît d'un moment suprême de l'évolution d'une série qui a son origine dans la graine : la graine produit successivement la pousse, la tige, la feuille, enfin la fleur qui amène le fruit à l'existence. — Si on dit que la graine produit le fruit, c'est parce que la graine, par une série d'intermédiaires, projette dans la fleur l'efficace de produire le fruit [2]. Si l'efficace de produire le fruit, efficace qui se trouve dans la fleur, n'avait pas la graine pour cause originaire (pour antécédent, *pūrva)*, la fleur ne produirait pas un fruit semblable à la graine. De même on dit bien que le fruit naît de l'action, mais il ne naît pas de l'action détruite, il ne naît pas immédiatement après l'action : il naît d'un moment suprême de l'évolution d'une série issue de l'acte.

Par série, *saṃtāna,* nous entendons les éléments matériels et mentaux se succédant sans interruption en une file qui a pour cause originaire l'action. Les moments successifs de cette file sont différents : il y a donc évolution *(pariṇāma)*, transformation de la série. Le dernier moment de cette évolution possède une efficace spéciale ou culminante, la capacité de produire immédiatement le fruit : il se distingue, sous ce rapport, des autres moments ; il est donc nommé *viśeṣa,* moment suprême de l'évolution.

Par exemple, la pensée à la mort *(maraṇacitta)*, lorsqu'elle est « associée à attachement » *(sa-upādāna)*, possède la capacité de produire une nouvelle existence. — Cette pensée a pour antécédents beaucoup d'actions de toute espèce ; néanmoins c'est l'efficace projetée par l'action lourde qui informe (ou qualifie) la dernière pensée ; à défaut d'action lourde, l'efficace projetée par l'action proche ; à son

1. *karmasaṃtānapariṇāmaviśeṣa,* voir ii. 36 c, p. 185.
2. *tadāhitaṃ hi tad iti tena bījenāhitaṃ tat sāmarthyam ity arthaḥ /*

défaut par l'action habituelle, à son défaut par une action d'une vie antérieure [1]. [14 b] Il y a une stance [de Rāhula] [2] : « Action lourde, action proche, action habituelle, action ancienne, ces quatre mûrissent dans cet ordre ».

Il y a lieu d'établir une distinction entre le fruit de rétribution *(vipākaphala)* et le fruit d'écoulement *(niṣyandaphala)* (ii. 56, iv. 85). Lorsque la force *(sāmarthya)* qui produit le fruit de rétribution, force projetée par la cause de rétribution, a donné son fruit, cette force est abolie [3]. Au contraire la force qui produit le fruit d'écoule-

1. Hiuan-tsang : « Par exemple la pensée « associée à attachement » à la fin de la vie. Quoiqu'il y ait des traces *(vāsanās)* projetées par toute sorte d'actes capables de produire une nouvelle existence, néanmoins ce qui se manifeste [à la mort], c'est [la pensée] produite par l'action lourde, proche, habituelle ; pas une autre. Il y a une stance ... »

2. *yathoktam iti / sthavirarāhuleṇa / yad guru yac cāsannaṃ iti vistaraḥ / ekasmin saṃtane catvāri karmāṇi guru āsannam abhyastaṃ pūrvakṛtaṃ ca / eṣāṃ caturṇām guru karma pūrvam iti tribhyas tat pūrvaṃ vipacyate / āsannābhyastapūrvakṛtānām apy āsannaṃ pūrvam iti tat pūrvaṃ dvabhyāṃ vipacyate / abhyastapūrvakṛtayoś cābhyastaṃ pūrvam ity ekasmāt pūrvaṃ vipacyate / asatsv eteṣu pūrvajanmakṛtaṃ vipacyate aparaparyayavedanīyam.*

On peut restituer une *ārya*, comme p. 300, n. 1.

*yad guru yac cāsannaṃ [yac cābhyastaṃ yat pūrvakṛtaṃ ca] /*
*pūrvaṃ pūrvaṃ pūrvaṃ paścāt (caramaṃ ?) tat karma vipacyate /*

3. Mieux : .... la capacité de produire le fruit de rétribution, capacité qu'une cause place dans la série ....

Voir Kośa, iii. 37 c. — Ce problème a été signalé ad iv. 50, p. 114, note, où on trouvera une partie de la bibliographie. — Les Andhakas affirment que le *vipāka* est *vipākadhamma :* la rétribution comporte une nouvelle rétribution (Kathāvatthu, vii. 10) ; les Rājagirikas et les Siddhatthikas, s'autorisant de Suttanipāta 654, affirment : *sabbam idaṃ kammato ;* le Theravādin leur fait dire que le meurtrier commet le meurtre par rétribution du meurtre : le Nirvāṇa devient impossible (Kathāvatthu xvii. 3). — Madhyamakāvatāra, vi. 41, démontre qu'il n'y a pas nouveau *vipāka* après *vipāka*. — Dans Karmaprajñāpti (Mdo, 62, fol. 249 b), Maudgalyāyana réfute les Nirgranthas qui soutiennent que toute sensation procède des actes anciens (comp. Majjhima, ii. 214) : les souffrances de la pénitence que s'imposent les Nirgranthas sont, disent les Nirgranthas, « rétribution » : « D'après nous, on éprouve de la rétribution une nouvelle rétribution ». — « Admettez-vous la purification, la délivrance, le Nirvāṇa ? » — « Oui ». — « Alors ne dites pas qu'une nouvelle rétribution naît de la rétribution ».

Nous avons vu, iv. 58, que le *daurmanasya* et le *cittakṣepa* ne sont pas rétri-

ment, force projetée par la « cause pareille à son effet » *(sabhāga-hetu)*, ne périt pas par la production du fruit : lorsqu'elle est souillée *(kliṣṭa)*, cette force périt par la force du contrecarrant *(pratipakṣa)* ; lorsqu'elle n'est pas souillée, elle périt par le Nirvāṇa, lequel comporte l'abolition de la série, matière et pensée *(rūpa, citta)*.

On demande pourquoi une nouvelle rétribution ne naît pas du fruit de rétribution comme un nouveau fruit naît du fruit de l'arbre, car le fruit est aussi graine. [1]

Mais, répondons-nous, il est faux qu'un nouveau fruit naisse du fruit-graine [2]. De quoi naît le nouveau fruit, sinon de l'évolution d'une série nouvelle ? Le premier fruit-graine, rencontrant les conditions nécessaires à l'évolution (eau, terre, etc.), [15 a] fait finalement naître

bution ; mais ils peuvent procéder nécessairement du trouble des éléments *(mahābhūta)*, qui est rétribution.

1. Ici on a quelques mots que je ne traduis pas. D'après Hiuan-tsang : ts'ie fēi p'i yú ché fă kiāi tèng = « L'exemple n'est pas *dharma*-tout-pareil » — et d'après Paramārtha : ts'è tchōng i ts'iĕ soùo lĭ i yù p'i i pŏu pĭ sĭ t'ông = « Ici le sens établi par tous ne doit pas être tout pareil avec le sens de l'exemple ».

L'éditeur japonais met cette phrase dans la bouche de Vasubandhu ; de même Stcherbatski, qui traduit : « The example may not fit in every detail. But even supposing it to be fitting, does it prove your tenet ? Is the new corn produced from the old corn directly ? »

Plus loin, p. 299 l. 13, concluant son explication de cet exemple, Hiuan-tsang : kóu yú t'ông fă : « Donc l'exemple est pareil *(sadharma)* » ; Paramārtha : kóu ts'è p'i yù lĭ i t'ông : « Donc l'exemple est analogue au sens établi » = « Donc cet exemple confirme notre thèse ».

2. Nous suivons la version de Hiuan-tsang. Comparer tout le paragraphe Bodhicaryāvatāra, 472-473. — Bhāṣya : *na phalād eva phalāntaram utpadyate kiṃ tarhi viklittiviśeṣajād vikāraviśeṣat / yo hi tatra bhūtaprakāro 'ṅkuraṃ nirvartayati sa tasya bījaṃ nānyaḥ / bhāvinyā saṃjñayā pūrvako 'pi saṃtāno bījam ākhyāyate sādṛśyād vā /*

Vyākhyā: viklittiviśeṣajād iti bhūmyudakasaṃbandhāt phalasya sūkṣmo vikāro viklittiḥ / tasya viśeṣaḥ / sa evātiprakṛṣtaḥ / tasmāj jāto vikāraviśeṣaḥ / tasmāt phalāntaram utpadyate / kīdṛśād vikāraviśeṣād iti darśayann āha / yo hi tatra bhūtaprakāro 'ṅkuraṃ nirvartayati sa tasya bījam iti tasyāṅkurasya bījaṃ nānyo bhūtaprakāro na pūrvabījāvastho bhūtaprakāra ity arthaḥ // bhāvinyā tu saṃjñayeti / odanaṃ pacati saktuṃ pinaṣṭīti yathā bhāvinyā saṃjñayā vyapadeśaḥ evaṃ pūrvako 'pi saṃtāno aviklinnabījāvastho bījam ity ākhyāyate / bhavinyā 'nayā saṃjñayeti / sādṛśyād veti viklittiviśeṣajena bhūtavikāraviśeṣeṇa sadṛśaḥ sa pūrvakaḥ saṃtāna iti kṛtvā bījam ity ākhyāyate /

le moment suprême de l'évolution : d'où le nouveau fruit. Au moment où il produit la pousse *(aṅkura)*, le fruit ancien prend le nom de graine. Si, avant toute évolution, [avant tout processus germinatif], on lui donne le nom de graine, c'est là un nom anticipatif, ou un nom justifié par la similitude de la graine non germée et de la graine germée. — De même ici [1] : un fruit de rétribution [2] (corps, etc., voir ii. 10, iii. 37 c, iv. 11, p. 40), rencontrant les conditions qui produisent bien et mal, bon enseignement, mauvais enseignement, donne naissance à des pensées qui doivent être rémunérées, c'est-à-dire mauvaises ou bonnes-impures *(kuśalasāsrava)*. De ces pensées procède une évolution de la série qui aboutira à un terme ultime d'où sortira une nouvelle rétribution. Dans d'autres conditions celle-ci ne naît pas. — L'exemple justifie donc notre thèse.

On peut aussi se rendre compte de la nature de la rétribution par un autre exemple [qui montre qu'une nouvelle rétribution ne succède pas nécessairement à la première]. Si on teint de lac *(lākṣā)* la fleur du citronnier, une certaine évolution de la série végétale aura lieu qui fera que le pépin du nouveau fruit sera rouge. Mais du pépin rouge, semé, ne naîtra pas à nouveau un pépin rouge. De même la rétribution d'un acte ne produit pas une nouvelle rétribution. [3]

1. *evaṃ ihāpīti vistaraḥ / yadi saddharmaśravaṇayoniśomanaskārapratyayaviśeṣāj jātaḥ kuśalasāsravaś cittavikāra utpadyate / asaddharmaśravaṇāyoniśomanaskārapratyayaviśeṣāj jāto 'kuśalo vā cittavikāra utpadyate / tasmāt tad vipākāntaram utpadyate nānyathā iti samānam etat / tadyathā na phalād eva phalāntaram utpadyate kiṃ tarhi vikāraviśeṣād evaṃ na vipākād eva vipākāntaram utpadyate kiṃ tarhi cittavikāraviśeṣād utpadyata iti tulyam etat.*

2. Sur le *vipākaja*, i. 37, p. 68, ii. 10, 53 b, p. 265, 54 c, p. 271, 57 a, p. 290, 71 b, p. 320 ; iv. 11, p. 40.

3. Vyākhyā : *phale raktaḥ kesara iti phalābhyantare kesaraḥ / yatra bījapārakarase āmlo 'vatiṣṭhate // na ca sa tasmāt punar anya iti / na rasaraktaḥ kesaras tasmād uktāt kesarāt punar upajāyate / kiṃ tarhi prākṛta evāraktaḥ kesara upajāyata ity arthaḥ // idam atrodāharaṇam / yathā lākṣārasaraktamātulaṅgapuṣpaphalād* (MS. *lākṣārasaraṃ tat mā°*) *raktakesarān na raktaṃ kesarāntaraṃ punar bhavati evaṃ karmajād vipākān na punar vipākāntaram iti / āha cātra /*

*cittaṃ hy etad anantabījasahitaṃ saṃtānato vartate /*

J'ai, dans la mesure de mon intelligence, exposé sommairement et grossièrement le fruit des actions. — Comment la série, imprégnée par des actes divers de nature et de force, évolue de telle sorte que, arrivant à tel stade, elle produit tel ou tel fruit : cela les Bouddhas seuls le savent. [15 b] Il y a une stance : « L'acte, l'impression causée par l'acte, l'entrée en activité de cette impression, le fruit qui en résulte, nul, sinon le Bouddha, ne connaît tout cela dans la totalité de son processus ». [1]

Voyant donc que la doctrine de l'enseignement des Bouddhas est parfaite par un chemin d'arguments démonstratifs, rejetant l'opinion

*tat tad bījam upaiti puṣṭim udite svapratyaye cetasi /*
*tat puṣṭaṃ drumalabdhavṛtti phaladaṃ kālena saṃpadyate /*
*raṅgasyeva hi mātulaṅgakusume 'nyas tasya tatkesare //*

*punar āha /*

*karpasabīje puṣpe ca mātulaṅgasya raṅjite /*
*lākṣayā jāyate raktaṃ yathā karpāsakesaram //*
*tasminn astam ite raṅge saṃtānād bhāvitakramāt /*
*karmaṇy astam ite caiva bhāvanātaḥ phalodayaḥ //*

A cette stance il faut comparer celles citées Sarvadarśana (commencement du chapitre Jaina) :

*yasminn eva saṃtāna āhitā karmavāsanā /*
*phalaṃ tatraiva badhnāti kārpāse raktatā yathā //*
*kusume bījapūrāder yal lakṣādy upasicyate /*
*śaktir ādhiyate tatra kā cit tāṃ kiṃ na paśyasi //*

La première de ces stances nous est connue par Bodhicaryāvatāra, ix. 73 (introduite par *tad uktam*) ; comparer Ānandagiri ad 2. 2. 27 *(vāsanāvaicitryāt)* Ātmatattvaviveka (Calcutta, 1873) p. 102 *(lākṣārasāvasekād vā dhavalimānam apahāya raktatām upādāyānuvartamānaṃ kārpāsabījam ...)*. — La première ligne de la deuxième stance est utilisée par Kumārila, Ślokavārttika, p. 267. — Sur ces diverses sources, Bouddhisme d'après les sources brâhmaniques, Muséon, 1902 (tiré à part, p. 63).

1. Vyākhyā : *karmeti sarvaṃ tadbhāvanāṃ karmabhāvanāṃ tasmād bhāvanāyā vṛttilābhaṃ tadvṛttilābhaṃ tatas tadvṛttilābhāt phalam ity etac catuṣṭayam niyamena yadṛcchayā / buddhād anyaḥ śrāvakādiḥ sarvathā sarvākāraṃ na prajānātīty arthād uktaṃ bhavati buddha eva tat sarvaṃ sarvathā prajānātīti.*

On peut restituer

*karma ca tadbhāvanāṃ ca tasyāś ca vṛttilābham tataḥ phalam /*
*buddhād anyo niyamena sarvathā na prajānāti //*

Fait sans doute partie du même ouvrage que la stance p. 297 n. 2.

des aveugles aux mauvaises vues et aux mauvaises démarches, les non aveugles vont. [1]

En effet, cette doctrine de l'inexistence de l'âme, seul chemin de la ville du Nirvāṇa, encore qu'elle soit illuminée par ces rayons qui sont les paroles de ce soleil qui est le Tathāgata, encore qu'elle soit suivie par des milliers de saints, encore qu'elle soit sans obstacles, l'homme de vue faible ne la voit pas. [2]

Dans ce livre on n'en trouvera qu'une indication sommaire, à l'usage des hommes intelligents : le poison, une fois dans la blessure, s'insinue partout par sa propre force. [3]

1. Entendez : « vont vers le Nirvāṇa » ou « vont dans cette doctrine ».

2. Paramārtha ajoute ici une stance : « Le Bouddha Bhagavat dit à Pūrṇa : Efforcez-vous de garder ce *dharma*, celui qui pratique vue et conduite d'après ce *dharma* obtient nécessairement cinq qualités ».

3. La Vyākhyā permet de reconstituer ces trois stances :

*ity eṣāṃ pravacanadharmatāṃ niśamya*
*suvihitahetumārgaśuddhām /*
*andhānāṃ vividhakudṛṣṭiceṣṭitānāṃ*
*matam apavidhya yānty anandhāḥ //*

*imāṃ [hi] nirvāṇapuraikavartanīṃ*
*tathāgatādityavacomśubhāsvatīm /*
*nirātmatām āryasahasravāhitāṃ*
*[sa] mandacakṣur vivṛtāṃ na [paśyati] //*

*iti digmātram evedam upadiṣṭaṃ sumedhasām /*
*vraṇadeśe viṣasyaiva svasāmarthyavisarpiṇaḥ //*

Vyākhyā : a. itikaraṇaḥ parisamāptyarthaḥ / pradarśanārtho vā // eṣāṃ buddhānāṃ pravacanadharmatāṃ suvihitena hetor mārgeṇa hetumārgeṇa śuddhāṃ niravadyāṃ niśamya dṛṣṭvā // andhās tīrthyā yathābhūtadarśanavaikalyāt / kutsitā dṛṣṭiḥ kudṛṣṭiḥ / tasyāś ceṣṭitāni kudṛṣṭiceṣṭitāni / vividhāni kudṛṣṭiceṣṭitāny eṣām iti vividhakudṛṣṭiceṣṭitāḥ / svargāpavargahetāv apratipannā mithyāpratipannāś cety arthaḥ // tasmād evaṃvidhānāṃ kapilolūkādīnāṃ mataṃ darśanam apavidhya tyaktvā yānti saṃsārān nirvāṇam iti vākyādhyāhāraḥ / ke te sattvāḥ / prajñācakṣuṣmanta āryaśrāvakāḥ // atha vā tām eva pravacanadharmatāṃ yānti pratipadyanta ity arthaḥ /

pravacanadharmatā punar atra nairātmyaṃ buddhānuśāsanī vā // anya āhuḥ / pravacanaṃ sūtrādidvādaśāṅgavacogatam / tasya dharmatā svākhyātatā yuktyupetatvān nirvāṇapravaṇatā ca nirvāṇadyotanat / yathoktam / sarva ime dharmā nirvāṇapravaṇāḥ nirvāṇaprāgbhārāḥ nirvāṇam evābhivadanto 'bhivadantīti / anātmasaṃjñinaś ca nirvāṇe śāntasaṃjñāḥ saṃtiṣṭhante ātmocchedāśaṅkāpagamād

iti tad evam anandhā eva yānti nāndhāḥ / andhās tu bhramanty eva saṃsārārṇave nairātmyam apaśyantaḥ / tad darśayann āha imāṃ hītivistaraḥ /

b. iyaṃ nirātmatā / nirvāṇam eva puraṃ nirvāṇapuram / tasyaikā vartanīti nirvāṇapuraikamārgo nānyo mārga ity arthaḥ // tathāgata evādityo gambhīradharmāvakāśakatvād ādityabhūtas tathāgataḥ / tasya vacāṃsi / tāny evāṃśavaḥ / tair bhāsvatī ālokavatī tathāgatādityavacoṃśubhāsvatī // āryāṇāṃ sahasrair vāhitety āryasahasravāhitā // vivṛtā samitā // imāṃ nirvāṇapuraikavartanīṃ tathāgatādityavacomśubhāsvatīṃ vivṛtām api nirātmatāṃ prajñācakṣuṣo viśadasyābhāvād avidyākośapaṭalaparyavanaddhanetratvād vā mandacakṣus tīrthiko vātsīputrīyo vā nekṣate /

trayaś ceha mārgaguṇā varṇyante / tadyathaikāyanatā abhipretadeśaprāyaṇāt / sūlokatā yato niḥśaṅko gacchati / yātānuyātatā ca parimarditasthāṇukaṇṭakāditvād yena sukhaṃ gacchati / tatsādharmyeṇeyaṃ nirātmatā vartanī draṣṭavyā // caturbhiś ca kāraṇair mārgo na vidyate sa [— —] tamaskatayā / prakāśito 'py ādityena avāhitatayā / bahupuruṣavāhito 'py āvṛtatayā / vivṛto 'pi draṣṭur mandacakṣuṣkatayā / teṣām ihaikam eva kāraṇam asya mārgasyādarśana uktam / yato draṣṭṛdoṣeṇaivāyaṃ mārgo na dṛśyate na mārgadoṣeṇeti yata eṣa mandacakṣur etāṃ na paśyatīty avagantavyam /

c. iti digmātram evedam iti sarvam iti yathoktam / dig eva digmātram / evakārārtho mātraśabdaḥ / dik pramāṇam asyeti digmātram iti vā / mahato 'bhidharmaśāstrād alpam idam upadiṣṭam / mayeti vākyaśeṣaḥ // keṣām / sumedhasāṃ *matimatām* ity arthaḥ / tādarthye ṣaṣṭhī / *kiṃvad* ity āha / vraṇadeśe viṣasyeva svasāmarthyavisarpiṇa iti / yathā viṣaṃ svasāmarthyād vraṇadeśaṃ prāpya sarveṣv aṅgapratyaṅgeṣv abhyantarvisarpatīti matvā kena cit tasya vraṇadeśaḥ kṛtaḥ kathaṃ nāmedaṃ visarpatīti / evaṃ sumedhasaḥ svasāmarthyavisarpitvād viṣasthānīyā ity atas tesāṃ sumedhasām udghaṭitajñānāṃ prājñānām idam upadiṣṭaṃ mayā katham alpena granthena mahad abhidharmaśāstraṃ kāśmīravaibhāṣikanītisiddham arthataḥ pratipadyeranu iti // apare punar vyācakṣate digmātram evedam itīdam eva nairātmyapratiṣedham adhikṛtyoktam iti / kāśmīravaibhāṣikanītisiddhaḥ prāyo mayāyaṃ kathito 'bhidharma ity (viii. 40) anenaivārthasyābhihitatvād iti.

MÉLANGES CHINOIS ET BOUDDHIQUES

VOLUME XVI

Louis de LA VALLÉE POUSSIN

# L'ABHIDHARMAKOŚA de Vasubandhu

TRADUCTION ET ANNOTATIONS

Nouvelle édition anastatique présentée

par ÉTIENNE LAMOTTE

Membre de l'Académie Royale de Belgique

*Publiée avec le concours du Ministère de l'Éducation Nationale et de la Culture Française*

Tome VI

FRAGMENT DES KĀRIKĀS — INDEX — ADDITIONS

INSTITUT BELGE DES HAUTES ÉTUDES CHINOISES

10, PARC DU CINQUANTENAIRE

1040 BRUXELLES

1971

# FRAGMENTS DE LA KĀRIKĀ

## i

yaḥ sarvathā sarvahatāndhakāraḥ
saṃsārapaṅkāj jagad ujjahāra /
tasmai namaskṛtya yathārthaśāstre
śāstraṃ pravakṣyāmy abhidharmakośam // 1
prajñāmalā sānucarābhidharmas
tatprāptaye yāpi ca yac ca śāstram /
tasyārthato 'smin samanupraveśāt
sa vāśrayo 'syety abhidharmakośaḥ // 2
dharmāṇāṃ pravicayam antareṇa nāsti
kleśānām yata upaśāntaye 'bhyupāyaḥ /
kleśaiś ca bhramati bhavārṇave 'tra lokas
taddhetor [ata] uditaḥ kilaiṣa śāstrā // 3
sāsravā anāsravā dharmāḥ saṃskṛtā mārgavarjitāḥ /
sāsravā āsravās teṣu yasmāt samanuśerate // 4
anāsravā mārgasatyaṃ trividhaṃ cāpy asaṃskṛtam /
ākāśaṃ dvau nirodhau ca tatrākāśam anāvṛtiḥ // 5
pratisaṃkhyānirodho yo visaṃyogaḥ pṛthak pṛthak /
utpādātyantavighno 'nyo nirodho 'pratisaṃkhyayā // 6
te punaḥ saṃskṛtā dharmā rūpādiskandhapañcakam /
ta evādhvā kathāvastu saniḥsārā savastukāḥ // 7
ye sāsravā upādānaskandhās te saraṇā api /
duḥkhaṃ samudayo loko dṛṣṭisthānaṃ bhavaś ca te // 8
rūpaṃ pañcendriyāṇy arthāḥ pañcāvijñaptir eva ca /
tadvijñānāśrayā rūpaprasādāś cakṣurādayaḥ // 9
rūpaṃ dvidhā viṃśatidhā śabdas tv aṣṭavidho rasaḥ /
ṣoḍhā caturvidho gandhaś spṛśyam ekādaśātmikam // 10
vikṣiptācittakasyāpi yo 'nubandhaḥ śubhāśubhaḥ /
mahābhūtāny upādāya sa hy avijñaptir ucyate // 11

bhūtāni pṛthivīdhātur aptejovāyudhātavaḥ /
dhṛtyādikarmasaṃsiddhāḥ kharasnehoṣṇateraṇāḥ // 12
pṛthivī varṇasaṃsthānam ucyate lokasaṃjñayā /
āpas tejaś ca vāyus tu dhātur eva tathāpi ca // 13
indriyārthās ta eveṣṭā daśāyatanadhātavaḥ /
vedanānubhavaḥ saṃjñā nimittodgrahaṇātmikā // 14
caturbhyo 'nye tu saṃskāraskandha ete punas trayaḥ /
dharmāyatanadhātvākhyāḥ sahāvijñaptyasaṃskṛtaiḥ // 15
vijñānaṃ prativijñaptir manaāyatanaṃ ca tat /
dhātavaḥ sapta ca matāḥ ṣaḍ vijñānāny atho manaḥ // 16
ṣaṇṇām anantarātītaṃ vijñānaṃ yad dhi tan manaḥ /
ṣaṣṭhāśrayaprasiddhyarthaṃ dhātavo 'ṣṭādaśa smṛtāḥ // 17
sarvasaṃgraha ekena skandhenāyatanena ca /
dhātunā ca svabhāvena parabhāvaviyogataḥ / 18
jātigocaravijñānasāmānyād ekadhātutā /
dvitve 'pi cakṣurādīnāṃ śobhārthaṃ tu dvayodbhavaḥ // 19
rāśyāyadvāragotrārthāḥ skandhāyatanadhātavaḥ /
mohendriyarucitraidhāt tisraḥ skandhādideśanāḥ // 20
vivādamūlasaṃsārahetutvāt kramakāraṇāt /
caittebhyo vedanāsaṃjñe pṛthak skandhau niveśitau // 21
skandheṣv asaṃskṛtaṃ noktam arthāyogāt kramaḥ punaḥ /
yathaudārikasaṃkleśabhājanādyarthadhātutaḥ // 22
prāk pañca vartamānārthyād bhautikārthyāc catuṣṭayam /
dūrāśutaravṛttyānyad yathāsthānaṃ kramo 'tha vā // 23
viśeṣaṇārthaṃ prādhānyād bahudharmāgrasaṃgrahāt /
ekam āyatanaṃ rūpam ekam dharmākhyam ucyate // 24
dharmaskandhasahasrāṇi yāny aśītiṃ jagau muniḥ /
tāni vāñ nāma vety eṣāṃ rūpasaṃskārasaṃgrahāḥ // 25
śāstrapramāṇa ity eke skandhādīnāṃ kathaikaśaḥ /
caritapratipakṣas tu dharmaskandho 'nuvarṇitaḥ // 26
tathānye 'pi yathāyogaṃ skandhāyatanadhātavaḥ /
pratipādyā yathokteṣu saṃpradhārya svalakṣaṇam // 27

13. MS. āp tejaś ca vāyuś ca.

chidram ākāśadhātvākhyam ālokatamasī kila /
vijñānadhātur vijñānaṃ sāsravaṃ janmaniśrayaḥ // 28
sanidarśana eko 'tra rūpaṃ sapratighā daśa /
rūpiṇo 'vyākṛtā aṣṭau ta evārūpaśabdakāḥ // 29
tridhānye kāmadhātvāptāḥ sarve rūpe caturdaśa /
vinā gandharasaghrāṇajihvāvijñānadhātubhiḥ // 30
ārūpyāptā manodharmamanovijñānadhātavaḥ /
sāsravānāsravā ete trayaḥ śeṣās tu sāsravāḥ // 31
savitarkavicārā hi pañca vijñānadhātavaḥ /
antyās trayas triprakārāḥ śeṣā ubhayavarjitāḥ // 32
nirūpaṇānusmaraṇavikalpenāvikalpakāḥ /
tau prajñā mānasī vyagrā smṛtiḥ sarvaiva mānasī // 33
sapta sālambanāś cittadhātavo 'rdhaṃ ca dharmataḥ /
navānupāttās te cāṣṭau śabdaś cānye nava dvidhā // 34
spraṣṭavyaṃ dvividhaṃ śeṣā rūpiṇo nava bhautikāḥ /
dharmadhātvekadeśaś ca saṃcitā daśa rūpiṇaḥ // 35
chinatti chidyate caiva bāhyaṃ dhātucatuṣṭayam /
dahyate tulayaty evaṃ vivādo dagdhṛtulyayoḥ // 36
vipākajaupacayikāḥ pañcādhyātmaṃ vipākajaḥ /
na śabdo 'pratighā aṣṭau naiṣyandikavipākajāḥ // 37
tridhānye dravyavān ekaḥ kṣaṇikāś paścimās trayaḥ /
cakṣurvijñānadhātvoḥ syāt pṛthaglābhaḥ sahāpi ca // 38
dvādaśādhyātmikā hitvā rūpādīn dharmasaṃjñakaḥ /
sabhāgas tatsabhāgo 'pi śeṣo yo na svakarmakṛt // 39
daśa bhāvanayā heyāḥ pañca cāntyās trayas tridhā /
na dṛṣṭiheyam akliṣṭaṃ na rūpaṃ nāpy aṣaṣṭhajam // 40
cakṣuś ca dharmadhātoś ca pradeśo dṛṣṭir aṣṭadhā /
pañcavijñānasahajā dhīr na dṛṣṭir atīraṇāt // 41
cakṣuḥ paśyati rūpāṇi sabhāgaṃ na tadāśritam /
vijñānaṃ dṛśyate rūpaṃ na kilāntaritaṃ yataḥ // 42
ubhābhyām api cakṣurbhyāṃ paśyati vyaktadarśanāt /
cakṣuḥśrotramano 'prāptaviṣayaṃ trayam anyathā // 43
tribhir ghrāṇādibhis tulyaviṣayagrahaṇaṃ matam /
caramasyāśrayo 'tītaḥ pañcānāṃ sahajaś ca taiḥ // 44

tadvikāravikāritvād āśrayāś cakṣurādayaḥ /
ato 'sādhāraṇatvāc ca vijñānaṃ tair nirucyate // 45
na kāyasyādharaṃ cakṣur ūrdhvaṃ rūpaṃ na cakṣuṣaḥ /
vijñānaṃ cāsya rūpaṃ tu kāyasyobhe ca sarvataḥ // 46
tathā śrotraṃ trayāṇāṃ tu sarvam eva svabhūmikam /
kāyavijñānam adharasvabhūmy aniyataṃ manaḥ // 47
pañca bāhyā dvivijñeyā nityā dharmā asaṃskṛtāḥ /
dharmārdham indriyaṃ ye ca dvādaśādhyātmikāḥ smṛtāḥ // 48
dhātunirdeśo nāma prathamakośasthānam /

ii

caturṣv artheṣu pañcānām ādhipatyaṃ dvayoḥ kila /
caturṇāṃ pañcakāṣṭānāṃ saṃkleśavyavadānayoḥ // 1
. . . . . .
kāyendriyo navadravyo daśadravyo 'parendriyaḥ // 22
cittacaittāḥ sahāvaśyaṃ sarvaṃ saṃskṛtalakṣaṇaiḥ /
prāptyā vā pañcadhā caittā mahābhūmyādibhedataḥ // 23
vedanā cetanā saṃjñā chandaḥ sparśo matiḥ smṛtiḥ /
manaskāro 'dhimokṣaś ca samādhiḥ sarvacetasi // 24
śraddhāpramādaḥ praśrabdhir upekṣā hrīr apatrapā /
mūladvayam avihiṃsā vīryaṃ ca kuśale sadā // 25
mohaḥ pramādaḥ kausīdyam āśrāddhyaṃ styānam uddhavaḥ /
kliṣṭe sadaivākuśale tv āhrīkyam anapatrapā // 26
krodho[panāhaśāṭhye]rṣyāpramādamrakṣamatsarāḥ /
māyāmadavihiṃsāś ca parīttakleśabhūmikāḥ // 27
savitarkavicāratvāt kuśale kāmacetasi /
dvāviṃśatiś caitasikāḥ kaukṛtyam adhikaṃ kva cit // 28
āveṇike tv akuśale dṛṣṭiyukte ca viṃśatiḥ /
kleśaiś caturbhiḥ krodhādyaiḥ kaukṛtyenaikaviṃśatiḥ // 29
nivṛte 'ṣṭādaśānyatra dvādaśāvyākṛte matāḥ /
middhaṃ sarvāvirodhitvād yatra syād adhikaṃ bhavet // 30
kaukṛtyamiddhākuśalāny ādye dhyāne na santy ataḥ /
dhyānāntare vitarkaś ca vicāraś cāpy ataḥ param // 31

ahrīr agurutāvadye bhayādarśitvam atrapā /
prema śraddhā gurutvaṃ hrīr ubhayaṃ kāmarūpayoḥ // 32
vitarkacārāv auddhatyasūkṣmate māna unnatiḥ /
madaḥ svadharme raktasya paryādānaṃ tu cetasaḥ // 33
cittaṃ mano 'tha vijñānam ekārthaṃ cittacaitasāḥ /
sāśrayālambanākārāḥ saṃprayuktāś ca pañcadhā // 34
viprayuktās tu saṃskārāḥ prāptyaprāptī sabhāgatā /
āsaṃjñikaṃ samāpattī jīvitaṃ lakṣaṇāni ca // 35
nāmakāyādayaś ceti prāptir lābhaḥ samanvayaḥ /
prāptyaprāptī svasaṃtānapatitānāṃ nirodhayoḥ // 36
traiyadhvikānāṃ trividhā śubhādīnāṃ śubhādikā /
svadhātukā tadāptānām anāptānāṃ caturvidhā // 37
[tridhā na]śaikṣāśaikṣāṇām aheyānāṃ dvidhā matā /
avyākṛtāptiḥ sahajābhijñānairmāṇkav ṛte // 38
nivṛtasya ca rūpasya kāme rūpasya nāgrajā /
akliṣṭāvyākṛtāprāptiḥ sātītājātayos tridhā // 39
kāmādyāptāmalānāṃ ca mārgasyāprāptir iṣyate /
pṛthagjanatvaṃ tatprāptibhūsaṃcārād vihīyate // 40 //
sabhāgatā sattvasāmyam āsaṃjñikam asaṃjñiṣu /
nirodhaś cittacaittānāṃ vipākas te bṛhatphalāḥ // 41
tathāsaṃjñisamāpattir dhyāne 'ntye niḥsṛtīcchayā /
śubhopapadyavedyaiva nāryasyaikādhvikāpyate // 42
nirodhākhyā tathaiveyaṃ vihārārthaṃ bhavāgrajā
śubhā dvivedyā 'niyatā cāryasyāpyā prayogataḥ // 43
bodhilabhyā muner na prāk catuṣtriṃśatkṣaṇāptitaḥ /
kāmarūpāśraye tūbhe nirodhākhyādito nṛṣu // 44
āyur jīvitam ādhāra uṣmavijñānayor hi yaḥ /
lakṣaṇāni punar jātir jarā sthitir anityatā // 45 //
jātijātyādayas teṣāṃ te 'ṣṭadharmaikavṛttayaḥ /
janyasya janikā jātir na hetupratyayair vinā // 46
nāmakāyādayaḥ saṃjñāvākyākṣarasamuktayaḥ /
kāmarūpāptasattvākhyā niṣyandāvyākṛtās tathā // 47
sabhāgatā vipāko 'pi traidhātuky āptayo dvidhā /
lakṣaṇāni ca niṣyandaḥ samāpattyasamanvayāḥ // 48

kāraṇaṃ sahabhūś caiva sabhāgaḥ saṃprayuktakaḥ /
sarvatrago vipākākhyaḥ ṣaḍvidho hetur iṣyate // 49
svato 'nye kāraṇaṃ hetuḥ sahabhūr ye mithaḥphalāḥ /
bhūtavac cittacittānuvartilakṣaṇalakṣyavat // 50
caittā dvau saṃvarau teṣāṃ cetaso lakṣaṇāni ca /
cittānuvartinaḥ kālaphalādiśubhatādibhiḥ // 51
sabhāgahetuḥ sadṛśāḥ svanikāyabhuvo 'grajāḥ /
anyonyaṃ navabhūmis tu mārgaḥ samaviśiṣṭayoḥ // 52
prayogajās tayor eva śrutacintāmayādikāḥ /
saṃprayuktakahetus tu cittacaittāḥ samāśrayāḥ // 53
sarvatragākhyaḥ kliṣṭānāṃ svabhūmau pūrvasarvagāḥ /
vipākahetur aśubhāḥ kuśalāś caiva sāsravāḥ // 54
sarvatragaḥ sabhāgaś ca dvyadhvagau tryadhvagās trayaḥ /
saṃskṛtaṃ savisaṃyogaṃ phalaṃ nāsaṃskṛtasya te // 55
vipākaḥ phalam antyasya pūrvasyādhipataṃ phalam /
sabhāgasarvatragayor niṣyandaḥ pauruṣaṃ dvayoḥ // 56
vipāko 'vyākṛto dharmaḥ sattvākhyo vyākṛtodbhavaḥ /
niṣyando hetusadṛśo visaṃyogaḥ kṣayo dhiyā // 57
yadbalāj jāyate yat tat phalaṃ puruṣakārajam /
apūrvaḥ saṃskṛtasyaiva saṃskṛto 'dhipateḥ phalam // 58
vartamānāḥ phalaṃ pañca gṛhṇanti dvau prayacchataḥ /
vartamānābhyatītau dvāv eko 'tītaḥ prayacchati // 59
kliṣṭā vipākajāḥ śeṣāḥ prathamāryā yathākramam /
vipākaṃ sarvagaṃ hitvā tau sabhāgaṃ ca śeṣajāḥ // 60
cittacaittās tathānye 'pi saṃprayuktakavarjitāḥ /
catvāraḥ pratyayā uktā hetvākhyaḥ pañca hetavaḥ // 61
cittacaittā acaramā utpannāḥ samanantaraḥ /
ālambanaṃ sarvadharmāḥ kāraṇākhyo 'dhipaḥ smṛtaḥ // 62
nirudhyamāne kāritraṃ dvau hetū kurutas trayaḥ /
jāyamāne tato 'nyau tu pratyayau tadviparyayāt // 63
caturbhiś cittacaittā hi samāpattidvayaṃ tribhiḥ /
dvābhyām anye tu jāyante neśvarādeḥ kramādibhiḥ // 64
dvidhā bhūtāni taddhetur bhautikasya tu pañcadhā /
tridhā bhautikam anyonyaṃ bhūtānām ekadhaiva tat // 65

kuśalākuśalaṃ kāme nivṛtānivṛtaṃ manaḥ /
rūpārūpyeṣv akuśalād anyatrānāsravaṃ dvidhā // 66
kāme nava śubhāc cittāc cittāny aṣṭabhya eva tat
daśabhyo 'kuśalaṃ tasmāc catvāri nivṛtaṃ tathā // 67
pañcabhyo 'nivṛtaṃ tasmāt sapta cittāny anantaram /
rūpe daśaikaṃ ca śubhān navabhyas tad anantaram // 68
aṣṭābhyo nivṛtaṃ tasmāt ṣaṭ tribhyo nivṛtaṃ punaḥ /
tasmāt ṣaḍ evam ārūpye tasya nītiḥ śubhāt punaḥ // 69
nava cittāni tat ṣaṭkān nivṛtāt saptə tat tathā /
caturbhyaḥ śaikṣam asmāt tu pañcāśaiksaṃ tu pañcakāt // 70
tasmāc catvāri cittāni dvādaśaitāni viṃśatiḥ /
prāyogikopapattyāptaṃ śubhaṃ bhittvā triṣu dvidhā // 71
vipākajairyāpathikaśailpasthānikanairmitam
caturdhāvyākṛtaṃ kāme rūpe śilpavarjitam // 72
kliṣṭe traidhātuke lābhaḥ ṣaṇṇāṃ ṣaṇṇāṃ dvayoḥ śubhe /
trayāṇāṃ rūpaje śaikṣe caturṇāṃ tasya śeṣite // 73
itīndriyanirdeśo nāma dvitīyakośasthānam /

iii

nārakapretatiryañco mānuṣāḥ ṣaḍ divaukasaḥ /
kāmadhātuḥ sa narakadvīpabhedena viṃsatiḥ // 1
ūrdhvaṃ saptadaśasthāno rūpadhātuḥ pṛthak pṛthak /
dhyānaṃ tribhūmikaṃ tatra caturthaṃ tv aṣṭabhūmikam // 2
ārūpyadhātur asthāna upapattyā caturvidhaḥ /
nikāyaṃ jīvitaṃ cātra niśritā cittasaṃtatiḥ // 3
narakādisvanāmoktā gatayaḥ pañca teṣu tāḥ /
akliṣṭāvyākṛtā eva sattvākhyā nāntarābhavaḥ // 4
nānātvakāyasaṃjñāś ca nānākāyaikasaṃjñinaḥ /
viparyayāc caikakāyasaṃjñāś cārūpiṇas trayaḥ // 5
vijñānasthitayaḥ sapta śeṣaṃ tatparibhedavat /
bhavāgrāsaṃjñisattvāś ca sattvāvāsā nava smṛtāḥ // 6
anicchāvasanān nānye catasraḥ sthitayaḥ punaḥ /
catvāraḥ sāsravāḥ skandhāḥ svabhūmav eva kevalam // 7

vijñānaṃ na sthitiḥ proktaṃ catuḥkoṭis tu saṃgrahaḥ /
catasro yonayas tatra sattvānām aṇḍajādayaḥ // 8
caturdhā naratiryañco nārakā upapādukāḥ /
antarābhavadevāś ca pretā api jarāyujāḥ // 9
mṛtyūpapattibhavayor antarābhavatīha yaḥ /
gamyadeśānupetatvān nopapanno 'ntarābhavaḥ // 10
vrīhisaṃtānasādharmyād avicchinnabhavodbhavaḥ /
pratibimbam asiddhatvād asāmyāc cānidarśanam // 11
sahaikatra dvayābhāvād asaṃtānād dvayodayāt /
kaṇṭhokteś cāsti gandharvaḥ pañcokter gatisūtrataḥ // 12
ekākṣepād asāv aiṣyatpūrvakālabhavākṛtiḥ /
sa punar maraṇāt pūrva upapattikṣaṇāt paraḥ // 13
sajātiśuddhadivyākṣidṛśyaḥ karmarddhivegavān /
sakalākṣo 'pratighavān anivartyaḥ sa gandhabhuk // 14
viparyastamatir yāti gatideśaṃ riraṃsayā /
gandhasthānābhikāmo 'nya ūrdhvapādas tu nārakaḥ // 15
saṃprajānan viśaty ekas tiṣṭhaty apy aparo 'paraḥ /
niṣkrāmaty api sarvāṇi mūḍho 'nyo nityam aṇḍajaḥ // 16
garbhāvakrāntayas tisraś cakravartisvayaṃbhuvau /
karmajñānobhayeṣāṃ vā viśadatvād yathākramam // 17
nātmāsti skandhamātraṃ tu karmakleśābhisaṃskṛtam /
antarābhavasaṃtatyā kukṣim eti pradīpavat // 18
yathākṣepaṃ kramād vṛddhaḥ saṃtānaḥ kleśakarmabhiḥ /
paralokaṃ punar yātīty anādi bhavacakrakam // 19.
sa pratītyasamutpādo dvādaśāṅgas trikāṇḍakaḥ /
pūrvāparāntayor dve dve madhye 'ṣṭau paripūriṇaḥ // 20
pūrvakleśadaśāvidyā saṃskārāḥ pūrvakarmaṇaḥ /
saṃdhiskandhās tu vijñānaṃ nāmarūpam ataḥ param // 21
prāk ṣaḍāyatanotpādāt tat purvaṃ trikasaṃgamāt /
sparśaḥ prāk sukhaduḥkhādikāraṇajñānaśaktitaḥ // 22
vittiḥ prāṅ maithunāt tṛṣṇā bhogamaithunarāgiṇaḥ /
upādānaṃ tu bhogānāṃ prāptaye paridhāvataḥ // 23
sa bhaviṣyadbhavaphalaṃ kurute karma tad bhavaḥ /
pratisaṃdhiḥ punar jātir jarāmaraṇam āvidaḥ // 24

āvasthikaḥ kileṣṭo 'yaṃ prādhānyāt tv aṅgakīrtanam /
pūrvaparāntamadhyeṣu saṃmohavinivṛttaye // 25
kleśas trīṇi dvayaṃ karma sapta vastu phalaṃ tathā /
phalahetvabhisaṃkṣepo dvayor madhyānumānataḥ // 26
kleśāt kleśaḥ kriyā caiva tato vastu tataḥ punaḥ /
vastu kleśāś ca jāyante bhavāṅgānām ayaṃ nayaḥ // 27
hetur atra samutpādaḥ samutpannaṃ phalaṃ matam /
vidyāvipakṣo dharmo 'nyo 'vidyāmitrānṛtādivat // 28
saṃyojanādivacanāt kuprajñā cen na darśanāt /
dṛṣṭes tatsaṃprayuktatvāt prajñopakleśadeśanāt // 29
nāma tv arūpiṇaḥ skandhāḥ sparśāḥ ṣaṭ saṃnipātajāḥ /
pañca pratighasaṃsparśāḥ ṣaṣṭho 'dhivacanāhvayaḥ // 30
vidyāvidyetarasparśā amalakliṣṭaśeṣitāḥ /
vyāpādānunayasparśau sukhavedyādayas trayaḥ // 31
tajjāḥ ṣaḍ vedanāḥ pañca kāyikī caitasī parā /
punaś cāṣṭādaśavidhā sā manopavicārataḥ // 32
kāme svālambanāḥ sarve rūpī dvādaśagocaraḥ /
trayāṇām uttaro dhyānadvaye dvādaśa kāmagāḥ // 33
svo 'ṣṭālambanam ārūpyaṃ dvayor dhyānadvaye tu ṣaṭ /
kāmaḥ ṣaṇṇām caturṇāṃ sva ekasyālambanaṃ paraḥ // 34
catvāro 'rūpisāmante rūpagā eka ūrdhvagaḥ /
eko maule svaviṣayaḥ sarve 'ṣṭādaśa sāsravāḥ // 35
uktaṃ ca vakṣyate cānyad atra tu kleśa iṣyate /
bījavan nāgavan mūlavṛkṣavat tuṣavat tathā // 36
tuṣitaṇḍulavat karma tathaivauṣadhipuṣpavat /
siddhānnapānavad vastu tasmin bhavacatuṣṭaye // 37
upapattibhavaḥ kliṣṭaḥ sarvakleśaiḥ svabhūmikaiḥ /
tridhānye traya ārūpyeṣv āhārasthitikaṃ jagat // 38
kavaḍīkāra āhāraḥ kāme tryāyatanātmikaḥ /
na rūpāyatanaṃ tena svākṣamuktānanugrahāt // 39
sparśasaṃcetanāvijñā āhārāḥ sāsravās triṣu /
manomayaḥ [sambhavaiṣī] gandharvaś cāntarābhavaḥ // 40

40. MS. svasvabhavaiṣī.

[nirvṛttir atra vṛddhyartham āśrayā]śritayor dvayam
dvayam anyabhavākṣepanirvṛttyartham yathākramam // 41
chedasaṃdhānavairāgyahānicyutyupapattayaḥ /
manovijñāna eveṣṭā upekṣāyāṃ cyutodbhavau // 42
naikāgrācittayor etau nirvāty avyākṛtadvaye /
kramacyutau pādanābhihṛdayeṣu manaścyutiḥ // 43
adhonṛsuragājānāṃ marmacchedas tv abādibhiḥ /
samyaṅmithyātvaniyatā āryānantaryakāriṇaḥ // 44
tatra bhājanalokasya saṃniveśam uśanty adhaḥ /
lakṣaṣoḍaśakodvedham asaṃkhyaṃ vāyumaṇḍalam // 45
apām ekādaśodhvedhaṃ sahasrāṇi ca viṃśatiḥ /
aṣṭalakṣocchrayaṃ paścāc cheṣaṃ bhavati kāñcanam // 46
tiryak triṇi sahasrāṇi sārdhaṃ śatacatuṣṭayam /
lakṣadvādaśakaṃ caiva jalakāñcanamaṇḍalam // 47
samantatas tu triguṇaṃ tatra merur yugandharaḥ /
īṣādharaḥ khadirakaḥ sudarśanagiris tathā // 48
aśvakarṇo vinitako nimindharagiris tataḥ /
dvīpā bahiś cakravāḍaḥ sapta haimāḥ sa āyasaḥ // 49
catūratnamayo merur jale 'śītisahasrake /
magna ūrdhvaṃ jalān merur bhūyo 'śītisahasrakaḥ // 50
ardhārdhahānir aṣṭāsu samocchrayaghanāś ca te /
śītāḥ saptāntarāṇy eṣām ādyāśītisahasrikā // 51
ābhyantaraḥ samudro 'sau triguṇaḥ sa tu pārśvataḥ /
ardhārdhenāparāḥ sītāḥ śeṣaṃ bāhyo mahodadhiḥ // 52
lakṣatrayaṃ sahasrāṇi viṃsatir dve ca tatra tu /
jambudvīpo dvisāhasratriparśvaḥ śakaṭākṛtiḥ // 53
sārdhaṃ triyojanaṃ tv ekaṃ prāgvideho 'rdhacandravat /
pārśvatrayam tathāsyaikaṃ sārdhatriśatayojanam // 54
godānīyaḥ sahasrāṇi sapta sārdhāni maṇḍalaḥ /
sārdhe dve madhyamasyāṣṭau caturasraḥ kuruḥ samaḥ // 55
dehā videhāḥ kuravaḥ kauravāś cāmarāvarāḥ /
aṣṭau tadantaradvīpāḥ śāṭhā uttaramantriṇaḥ // 56
ihottareṇa kīṭādrinavakād dhimavāṃs tataḥ /
pañcāśadvi[ ] saro 'rvāg gandhamādanāt // 57

adhaḥ sahasrair viṃśatyā tanmātro 'vīcir asya hi (?) /
tadūrdhvam sapta narakāḥ sarve 'ṣṭau ṣoḍaśotsadāḥ // 58
kukūlaṃ kuṇapaṃ cāiva kṣuramārgādikaṃ nadī /
teṣāṃ caturdiśaṃ śītā anye 'ṣṭāv arbudādayaḥ // 59
ardhena meroś candrārkau pañcāśatsaikayojanau /
ardharātro 'stagamanaṃ madhyā[hna udayaḥ samam] // 60
prāvṛṇmāse dvitīye 'ntyanavamyāṃ vardhate niśā /
hemantānāṃ caturthe tu hīyate 'har viparyayāt // 61
lavaśo rātryaharvṛddhī dakṣiṇottarage ravau /
svachāyayārka[sāṃnidhyād vi]kalendusamīkṣaṇam // 62
pariṣaṇḍāś catasro 'sya daśasāhasrikāntarāḥ /
ṣoḍaśāṣṭau sahasrāṇi catvāri dve ca nirgatāḥ // 63
karoṭapāṇayas tāsu mālādharāḥ sadāmadāḥ /
mahārājikadevāś ca parvateṣv api saptasu // 64
merumūrdhni trāyastriṃśāḥ sa cāśītisahasradik /
vidikṣu kūṭāś catvāra uṣitā vajrapāṇibhiḥ // 65
madhye sārdhadvisāhasrapārśvam adhyardhayojanam /
puraṃ sudarśanaṃ nāma haimaṃ citratalaṃ mṛdu // 66
sārdhadviśatapārśvo 'tra vaijayanto bahiḥ punaḥ /
tac caitrarathapāruṣyamiśranandanabhūṣitam // 67
viṃśatyantaritāny eṣāṃ subhūmīni caturdiśam /
pūrvottare pārijātaḥ sudharmā dakṣiṇāvare // 68
tata ūrdhvaṃ vimāneṣu devāḥ kāmabhujas tu ṣaṭ /
dvandvāliṅganapāṇyāptihasitekṣaṇamaithunāḥ // 69
pañcavarṣopamo yāvad daśavarṣopamaḥ śiśuḥ /
saṃbhavaty eṣu saṃpūrṇāḥ savastrāś caiva rūpiṇaḥ // 70
kāmopapattayas tisraḥ kāmadevāḥ samānuṣāḥ /
sukhopapattayas tisro navatridhyānabhūmayaḥ // 71
sthānāt sthānād adho yāvat tāvad ūrdhvaṃ tataḥ tataḥ /
nordhvaṃ darśanam asty eṣām anyatra rddhiparāśrayāt // 72
caturdvīpakacandrārkamerukāmadivaukasām /
brahmalokasahasraṃ ca sāhasraś cūḍiko mataḥ // 73
tatsahasraṃ dvisāhasro lokadhātus tu madhyamaḥ /
tatsahasraṃ trisāhasraḥ samasaṃvartasaṃbhavaḥ // 74

jāmbudvīpāḥ pramāṇena catuḥsārdhatrihastakāḥ /
dviguṇottaravṛddhyā tu pūrvagodottarāhvayāḥ // 75
pādavṛddhyā tanur yāvat sārdhakrośo divaukasām /
kāminām rūpiṇām tv ādau yojanārdham tataḥ param // 76
ardhārdhavṛddhir ūrdhvam tu parīttābhebhya āśrayaḥ /
dviguṇadviguṇo hitvā 'nabhrakebhyas triyojanam // 77
sahasram āyuḥ kuruṣu dvayor ardhārdhavarjitam /
ihāniyatam ante tu daśābdān ādito 'mitam // 78
nṛṇām varṣāṇi pañcāśad ahorātro divaukasām /
kāme 'dharāṇām tenāyuḥ pañca varṣaśatāni tu // 79
dviguṇottaram ūrdhvānām ubhayam rūpiṇām punaḥ /
nāsty ahorātram āyus tu kalpaiḥ svāśrayasammitaiḥ // 80
ārūpye viṃśatiḥ kalpasahasrāṇy adhikādhikam /
mahākalpaḥ parīttābhāt prabhṛty ardham adhas tataḥ // 81
kāmadevāyuṣā tulyā ahorātrā yathākramam /
saṃjīvādiṣu ṣaṭsv āyus tais teṣām kāmadevavat // 82
ardham pratāpane 'vīcāv antaḥkalpaḥ punaḥ punaḥ /
kalpas tiryaścām pretānām māsāhaḥśatapañcakam // 83
vāhād varṣaśatenaikatiloddharakṣayāyuṣaḥ /
arbudā viṃsatiguṇaprativṛddhyāyuṣaḥ pare // 84
kuruvarjyo 'ntarāmṛtyuḥ paramāṇvakṣarakṣaṇāḥ /
rūpanāmādhvaparyantāḥ paramāṇur aṇus tathā // 85
lohāpśaśāvigochidrarajolikṣātadudbhavāḥ /
yavas tathāṅgulīparvā jñeyam saptaguṇottaram // 86
caturviṃśatir aṅgulyo hasto hastacatuṣṭayam /
dhanuḥ pañca śatāny eṣām krośo 'raṇyam [ ] matam // 87
te 'ṣṭau yojanam ity āhur viṃśatkṣaṇaśatam punaḥ /
tatkṣaṇas te punaḥ ṣaṣṭir lavas triṃśadguṇottarāḥ // 88
trayo muhūrtāhorātramāsā dvādaśamāsakaḥ /
saṃvatsaraḥ sonarātraḥ kalpo bahuvidhaḥ smṛtaḥ // 89
saṃvartakalpo nārakāsaṃbhavād bhājanakṣayaḥ /

83 MS. māsāṅka ; traductions : mois-jour-cinq-centaines.
87 MS. 'raṇyaś ca tat satam ; de la dgon par ḥdod.

vivartakalpaḥ prāgvāyor yāvan nārakasaṃbhavaḥ // 90
antaḥkalpo 'mitād yāvad daśavarṣāyuṣas tataḥ /
utkarṣā apakarṣāś ca kalpā aṣṭādāśāpare // 91
utkarṣa ekas te 'śītisahasrād yāvad āyuṣaḥ /
iti loko vivṛtto 'yaṃ kalpāns tiṣṭhati viṃśatim // 92
vivartate ca saṃvṛtta āste saṃvartate samam /
te hy aśītir mahākalpas tadasaṃkhyatrayodbhavam // 93
buddhatvam apakarṣe tu śatād yāvat tadudbhavaḥ /
dvayoḥ pratyekabuddhānāṃ khaḍgaḥ kalpaśatānvayaḥ // 94
cakravartisamutpattir nādho 'śītisahasrakāt /
suvarṇarūpyatāmrāyascakriṇas te 'dharakramāt // 95
ekadvitricaturdvīpā na ca dvau saha buddhavat /
praty[udyānasvayaṃyānakalahāstrajito] 'vadhāḥ // 96
deśasthottaptapūrṇatvair lakṣaṇātiśayo muneḥ /
prāg āsan rūpivat sattvā rasarāgāt tataḥ śanaiḥ // 97
ālasyāt saṃgrahaṃ kṛtvā bhāgāda[i]ḥ kṣetrapo bhṛtaḥ /
tataḥ karmapathādhikyād apahrāse daśāyuṣaḥ // 98
kalpasya śastrarogābhyāṃ durbhikṣeṇa ca nirgamaḥ /
divasān sapta māsāṅś ca varṣāṇi ca yathākramam // 99
saṃvartanyaḥ punas tisro bhavanty agnyambuvāyubhiḥ /
dhyānatrayaṃ dvitīyādi śīrṣaṃ tāsāṃ yathākramam // 100
tadapakṣālasādharmyān na caturthe 'sty aniñjanāt /
na nityaṃ saha sattvena tadvimānodayavyayāt // 101
saptāgnināḍbhir ekaivaṃ gate 'dbhiḥ saptake punaḥ /
tejasā saptakaḥ paścād vāyusaṃvartanī tataḥ // 102
iti lokanirdeśo nāma tṛtīyakośasthānam /

## iv

karmajaṃ lokavaicitryaṃ cetanā tatkṛtaṃ ca tat /
cetanā mānasaṃ karma tajje vākkāyakarmaṇī // 1
te tu vijñaptyavijñaptī kāyavijñaptir iṣyate /
saṃsthānaṃ na gatir yasmāt saṃskṛtaṃ kṣaṇikaṃ vyayāt // 2
na kasya cid ahetoḥ syād dhetuḥ syāc ca vināśakaḥ /

dvigrāhyaṃ syān na cāṇau tad vāgvijñaptis tu vāgdhvaniḥ // 3
trividhāmalarūpoktivṛddhyakurvatpathādibhiḥ /
kṣaṇād ūrdhvam avijñaptiḥ kāmāptātītabhūtajā // 4
svāni bhūtāny upādāya kāyavākkarma sāsravam /
anāsravaṃ yatra jāto 'vijñaptir anupāttikā // 5
naiṣyandikī ca sattvākhyā niṣyandopāttabhūtajā /
samādhijaupacayikānupāttābhinnabhūtajā // 6
nāvyākṛtāsty avijñaptis tridhānyad aśubhaṃ punaḥ /
kāme rūpe 'py avijñaptir vijñaptiḥ savicārayoḥ // 7
kāme 'pi nivṛtā nāsti samutthānam asad yataḥ /
paramārthaśubho mokṣaḥ svato mūlahryapatrapā // 8
saṃprayogena

# INDEX GÉNÉRAL


a, īṣadarthe, iii, 107 ; virodhārthe, 88 ; péjoratif, 89.
akaniṣṭha, iii, 2, 168 ; ga, parama, vi, 213.
akaraṇa, iv, 48 ; niyama, saṃvara, akriyāniyama, iv, 24, 50, 81, 85, 201, vi, 218, 269 (anadhyācaraṇa).
akarmaṇyatā cittasya, viii, 207, ii, 157.
akarmārakṛta, iii, 198.
akalatra, aputra, iii, 89.
akāmakārin, vii, 32.
akālamaraṇa, mṛtyu, ii, 218, iii, 176.
akulīnatādoṣa, iv, 226.
akuśala, parapīḍāpravṛtta, v, 41, paropaghātābhisaṃdhi, iv, 137 ; akṣema, iv, 35.
akuśala, paramārthatas, ātmatas, etc., iv, 35 ; aśubha, akṣema, iv, 106.
akuśalakarmapatha, dix, iv, 137, Add., 153, Add.
akuśalamahābhūmika, ii, 152, iii, 105 ; mūla, iv, 35, 144, 170, v, 41 ; rāśi, v, 99, vitarka, vi, 145 ; saṃtatipravṛtti, iv, 85.
akṛtabuddhi, ii, 313.
akopyadharman, vi, 240, 254, 267, vii, 87, viii, 191.
akopyā cittavimukti, vi, 259.
akaukṛtya, iv, 243.
akriyā, akaraṇaniyama.
akṣa, indriya, iii, 121.
akṣaṇa, gati, iii, 11, iv, 201.
akṣayanīvyapahāra, iv, 219.
akṣara, phonème, ii, 239, 242, iii, 177.
akṣistha añjana, i, 77 (Vyā. 78)
akṣema, iv, 35, 106.
agatikā gati, iii, 42.
agamya strī, iv, 157.
agauravatā, ii, 170.
aggañña, iii, 204.
agniprabhā, iii, 212 ; praveśa, v, 19 ; saṃsparśād dāhaḥ, iv, 155 ; saṃyoga, iv, 5, 7.
agragrāha, dṛṣṭi, v, 32, 37.
agraja, antérieur, ii, 257.
agradharma, laukikāgradharma, vi, 167.
aghaniṣṭha, iii, 168 ; sāmantaka rūpa, i, 50.
aṅga, pravacanāṅga, vi, 194 Add.
aṅga = pratyaya, iii, 200.
aṅga, pratyaṅga, iii, 27, 204.
aṅgībhāva, ii, 288.
aṅguli, iii, 178 ; parvan, 178 ; agra, i, 77.
acittaka, acitta, i, 20, ii, 200, iii, 132.
acintya, dharmāṇāṃ śaktibhedaḥ, iii, 35 ; karmaṇāṃ vipākaḥ, ii,

305.
acinteyyas, vii, 83 Add.
aciropapanna devaputra, iv, 174.
acetana, sacetana, ii, 215.
accha, indriya, i, 15, 67 ; acchatva du corps, ii, 130, iii, 43, viii, 137.
acchaṭāśabda, iv, 190 ; acchaṭāmātra, iii, 178.
acchinnadhāra, nuage, iii, 140.
aja, arhat, iii, 135.
ajājīpuṣpa, i, 93.
ajñāna, akliṣṭa, i, 2 ; voir avidyā.
ajñāta, jñātājñāta, v, 91.
añjanāñjanaśalākādarśana, vii, 45.
aṭaṭa, iii, 154, 176.
aṇusahagata, anusahagata, ii, 246, iv, 172.
aṇḍaja, iii, 27-28, 55.
atapa, dieu, iii, 2.
aṇu, paramāṇu, le dravya et le saṃghātaparamāṇu, ii, 144 ; anidarśana, apratigha (?), amūrta, i, 25, 94.
dimension, ii, 232, iii, 177-8, Add. ; contact, i, 89, iii, 213 ; atome et skandha..., i, 39, et rūpa, i, 25, et indriyas, i, 93.
atome du Vaiśeṣika, iii, 212.
saṃcita, viprakīrṇa, i, 67, v, 61, vi, 141.
varṇa, saṃsthāna paramāṇu, i, 16, iv, 10.
paramāṇūpasarpaṇa, iii, 211.
atikrānta, iv, 74 ; manaskāra, vi, 151.
atidurjñāna, ii, 159.
atidhāvati, i, 86.
atidhyāyitvaṃ jñeyeṣu, iii, 46.
atinyūna, ii, 274.
atibahuvistaraprakāravisārin, iii, kār. 30 b.
ativaktar, iii, 53.
atīta adhvan, i, 35, 62, ii, 231, 293, iv, 5, 87, v, 106-8, ix, 233 ; atītaduḥkhaprahāṇa, ii, 281.
atyantaprahāṇa, viii, 83 ; vimukti, vi, 252 ; śānti, tatkālaśānti, vi, 148.
atyayam atyayatas, confession, ii, 285, iv, 82, 98, 243 Add. ; voir poṣadha, iv, 163.
atyaśana, ii, 218.
atyudīrṇaparipūrṇakarman, iii, 41.
atra saṃtāne, iv, 82.
adattādāna, iv, 141, 146, 155, 188.
adān me ... dānam iv, 239.
aduḥkhāsukha, ii, 115, v, 88 ; vedanīya, iv, 109 et suiv.
adṛṣta-aśruta-apariśamkita, iv, 145.
adeśastha, iii, 5.
adbhutadharma, vii, 84.
adveṣa, racine de bien ; maitrī, ii, 160.
adharma et dharma, Vaiśeṣika, iv, 7.
adharma, péché, iv, 155 ; rāga, iii, 207.
adhātupatita, āpta, ii, 262, iii, 8, iv, 31, 130-1.
adhikaraṇastha, iv, 91.
adhigata, pratyātmaṃ samāhitena cittena, iv, 162.
adhigama, satyābhisamaya, viii,

219 ; jñāna, viii, 219, ix, 248 ; dharma, vii, 91.
adhicittaṃ śikṣā, vi, 225, 230, viii, 130.
adhicaitasika, vi, 261.
adhitiṣṭhati, sthāpayati ; voir adhiṣṭhāna, ii, 120 ; iii, 31 ; vii, 119, 120.
adhipati, indriya, ii, 103.
adhipatipratyaya, ii, 307-308 ; phala, adhipaja, ādhipata, ii, 287, 292, iii, 139, iv, 187, 192.
adhiprajñaṃ śikṣā, vi, 225, 231.
adhimātra, viśiṣṭa, ii, 266 ; adhimātrādhimātra, vi, 199 ; adhimātraparipūrṇa, iv, 170.
adhimāna, lire atimāna, v, 26.
adhimukti, lire adhimokṣa, ii, 153 et suiv., neuvième mahābhūmika.
adhimukti, adhimokṣa, ruci, i, 40, vii, 70, 85 (hata-) ; ii, 204.
adhimuktimanasikāra, ii, 325, vi, 149 et suiv., viii, 143, 200, 202, 214 ; adhimuktisaṃjñāna, 199.
adhimukticaryābhūmi, carita, iv, 224.
adhimukta, dans śraddhā-, vi, 196.
adhimucyate, viii, 202.
adhimokṣa, neuvième mahābhūmika, ii, 154 (et non pas adhimukti ; termes équivalents, par ex. viii, 198, où adhimokṣa = adhimukti manasikāra).
adhimokṣa de l'arhat, vi, 296-298.
adhimokṣaprabhāvita opposé à dṛṣṭiprabhāvita, vi, 196 (adhimokṣa = śraddhā).
yatheṣṭam adhimokṣo vastunaḥ, viii, 213.
ādhimokṣika, gamana, vi, 247, vii, 113 ; cp. 119.
mithyādhimokṣa, ii, 162 ; hatādhimokṣa, vii, 85.
adhivacana, vii, 93 ; saṃsparśa, iii, 98.
adhivāsayati, iv, 163.
adhiśikṣā, vi, 225, 230-1, viii, 130.
adhiśīlaṃ śikṣā, vi, 225, 230-1.
adhiṣṭhāna, l'œil visible est adhiṣṭhāna de l'organe, iii, 58 ; dans le sens de support, encore iii, 68 (des actes et passions), iv, 88 (du karmapatha) ; nommé vastu. — caturniśrayādhiṣṭhāna, iv, 149.
adhiṣṭhānakāraṇa opposé à ākṣepakāraṇa, iv, 27.
adhiṣṭhāna, action magique ou surnaturelle ; faire durer le corps, iii, 31, la vie, vii, 83, un nirmāṇa, vii, 119 (comp. 110), viii, 210. — vaśitāprabhāva, adhiṣṭhita, etc.
adhoga, iii, 134.
adhobhūmikāpakṣālavigama, viii, 149 ; comp. avarabhāgīya.
adhyātmam, i, 73.
adhyātmasaṃprasāda, viii, 148, 159.
adhyāvasana, vi, 245.
adhyāśaya, iv, 90 ; vipanna, 93.
adhyāhṛta, upanīta, iv, 170.

adhyupekṣya, anāsahya, vi, 154.
adhyavasāya, abhiṣvaṅga, i, 41.
adhvan, les saṃskṛtas sont l'adhvan, i, 12, iv, 62. — discussion de l'existence du passé ... i, 77, ii, 260, v, 51-65.
adhvanānātva (dūra...), v, 107 ; saṃkara, 55 ; paryanta, iii, 177.
ekādhvika, traiyadhvika, ii, 274 ; dvyadhvaga, tryadhvaga, ii, 275.
anagamyā strī, iv, 183.
anadhyācaraṇa, iv, 85.
ananta, quatre, iii, 10.
ananta manovijñāna, i, 75, vii, 45.
anantarabhāvin, ii, 247.
anantavān lokaḥ, ix, 267.
anadhiṣṭhāna, avastuka kleśa, vi, 257.
ananyagatika sūtra, iii, 42.
ananyacitta, iv, 178.
anapatrāpya, atrapā, ii, 164, 170, iv, 99, v, 89.
anabhidhyā, iv, 180.
anabhirāddhi, vii, 76.
anabhilāpya, akathya, ii, 243.
anabhisaṃskāreṇa, iii, 199, vi, 154.
anabhisaṃskāraparinirvāyin, vi, 210 ; vāhin, mārga, viii, 179, vipākaja citta, iv, 40.
anabhraka, iii, 2.
anavakāśa, iii, 198.
anavatapta hrada, iii, 147.
anaśana (vrata) v, 76.
anāgata, anagāto 'dhvā, iv, 5 ; alabdhātmaka, iii, 79, dharmasvalakṣaṇād dūraḥ, v, 108. — Le présent en sort, v, 65, vii, 33. — Pas samanantarapratyaya, étant vyākula, ii, 261, 303, ni sabhāgahetu, 257, mais vipākahetu, 261 (pūrvapaścimatābhāva).
anāgate jñānam, ii, 303, vii, 89.
anāgataphalacihna, ii, 304.
anāgamya, vi, 228, ii, 133, iv, 51, v, 112, vi, 235, 271, viii, 179, 181 ; anāgamya dhyāna (Vyut.).
anāgāmin, iii, 39, iv, 119, v, 116, vi, 209, 220 (parivṛttajanman), 223-226.
anāgamiphala, indriyas, ii, 136, pratipannaka, vi, 195.
anājñātam.... indriya, ii, 109, 116, 134.
anātmaka, aspect de duḥkhasatya, vii, 31, 32, 33.
anātmānaḥ sarve dharmāḥ, ix, 252.
anādeyavacanatā, ix, 186.
anābhogena, iii, 200 ; anābhoga jñāna, vii, 88 ; lakṣaṇā prīti, viii, 148.
anārjavatā, v, 89.
anāryavyavahāra, iv, 161.
anāvaraṇabhāvamātra, ii, 246, 288.
anāsrava, amala, lokottara, adhātvāpta, défini, i, 6.
ākāras des vérités, vii, 28.
indriya, ii, 105, 109, 116, 118.
karman, iv, 130.

citta, śaikṣa, aśaikṣa, ii, 316, iv, 40.
jñāna, vii, 4, 10, i, 29.
dharma, i, 51, ii, 271, 292, 298, iii, 8, iv, 27 ; tyāga, 100.
dhyānavyavakiraṇa, iii, 2, vi, 221.
prajñā, vi, 246-7.
mahābhūta ? iv, 27, rūpa, iv, 18-19.
mārga, comment amené, vi, 167.
viṣayāpavāda, iv, 171.
saṃvara, i, 20, iv, 18, 43, 50.
samāpatti, lābha, viii, 144, 166, 177.
skandha, i, 48, iv, 77, vi, 297.
anāhāra, par ex. v, 99.
aniñjana, iii, 216.
anitya, aspect de duḥkhasatya, vii, 31 ; impermanence et douleur, vi, 128 ; anityā vata saṃskārāḥ, ii, 239.
anityatā, caractère du saṃskṛta, ii, 222 ; anityatānityatā, ii, 225.
anityatātṛṣṇā, vibhavatṛṣṇā, v, 29 ; nirodha, i, 10, 35, viii, 189-190 ; prārthanā, v, 30.
anidarśana, i, 51.
anindriya kāya, iv, 154.
animitta, nirvāṇa, viii, 185.
aniyata, classe de caittas, ii, 165.
aniyata, aniyatavipāka, etc., iv, 85, 115, 117.
aniyatarāśi, iii, 137.
anirdhāryamāṇa, pariccheda, iv, 12.
anivartanatāguṇa, iv, 226.
anivartya, iii, 47.
anivṛtāvyākṛta, citta, karman ; quatre, cinq sortes, ii, 189, 265, 289, 319-321, iv, 198, 255, vii, 51.
anīkasaṃdarśana, iv, 190.
anītārtha, iii, 61, ix, 247.
anukīrtayati (?), iv, 141.
anugama, vi, 155 (ānāpānasmṛti).
anugraha des indriyas et mahābhūtas, iii, 121 ; manasikāra (?) viii, 201. — iii, 124, iv, 20, 156, 233, 245, vi, 297.
anugrāhaka, i, 18 (śīta), iii, 124, vi, 155.
anujvala (?), anukūla, iv, 168.
anutāpa, ii, 166, iv, 243.
anuttara, citta, vii, 20 ; mokṣa, nirvāṇa, iv, 255, v, 63.
anutpattidharman, dharmin, dharmaka, dharmikā, dharmatā, i, 10, 75-6, ii, 250, 266, vi, 152, 174.
anutpādajñāna, vi, 240, 282, vii, 3, 5, 9, 14, 27.
anudharmam anusadṛśaṃ karma, iv, 140 ; dharmasyānudharmaṃ prati, vii, 76.
anunaya, v, 81, saṃsparśa, iii, 100, saṃyojana, v, 82-83.
anupakramadharman, iv, 206.
anupatita, ix, 249.
anupadiṣṭajñāna, vii, 82.
anupadrotar, ii, 247.
anupaśyanā, vi, 160, anupaśyin.

anupātta, anupāttikā, i, 63, iv, 28.
anupādāna, ii, 285.
anupūrvābhisamaya, vi, 185, vii, 31.
anupravrajāmi, iv, 72.
anuprāpti, i, 79.
anubadhnanti, v, 79.
anubandha, pravāha, i, 21, iv, 64, v, 5, vii, 83 (vāsanā).
anubuddha, vi, 265.
anubhava, anubhūti, upabhoga, i, 27 ; jñāna, v, 7.
anuvartaka, iv, 27, 37.
anuvṛtti, iv, 27.
anuvyañjanagrāhin, i, 83.
anuvyañjanasaṃpad, vii, 85.
anumāna, vii, 88-9.
anumodanācetanā, iv, 227.
anurakṣaṇādharman, arhat, vi, 251.
anulakṣaṇas du saṃskṛta, ii, 224.
anuśaya, chap. v, résumé, 1 et suiv. ; étymologie, 78 ; nombre, 9, 13, 21 ; universels, etc., 31 ; ordre de production, 71 ; relation avec paryavasthāna, 3, 73 ; avec gatis, iii, 14 ; abandon, v, 10 ; d'objet pur, 34.
anuśayana, i, 14, iii, 8, iv, 171, v, 2, 9, 37 (double), 71, 78.
anuśayitāḥ (upasevitāḥ) skandhā raṇaiḥ, i, 14.
anuśāsanavidhā, vii, 111.
anuśāsanī, prātihārya, iv, 41, vii, 111.
anuśete, anuśerate, iii, 8, v, 70, 79, 87.
anuśrāvayati, iv, 163.
anusaṅgānāṃ punaḥ pratyanusaṅgāḥ, iv, 13.
anusahagata, aṇusahagata, ii, 245, iv, 172.
anusmaraṇavikalpa, i, 60.
anekavidha ṛddhiviṣaya, vii, 98.
antaḥkalpa, iii, 181.
antaḥpūti, iv, 96.
antagrāhadṛṣṭi, iv, 41, v, 17, 41, ix, 270.
antara deva ?, iii, 38.
antarakalpa, iii, 175, 181, iv, 207.
antarāparinirvāyin, iii, 39, 123, vi, 210, 217, 220, 226.
antarāparinirvṛti, vi, 210.
antarābhava, iii, 14, 31, 36-45, 46-50, 118, 119, 131, iv, 119, 176, vi, 201, 216, 220, vii, 103, ix, 258.
antarāmaraṇa, mṛtyu, ii, 279, iii, 176.
antarāvāsa, iii, 42.
antarāyakara, vi, 259, antarāyikadharmavyākaraṇavaiśāradya, vii, 75.
antarikā, iii, 4.
antarmukhapravṛtta, iv, 33, 40, 74, v, 8.
antaḥsīmāparyāpanna, iv, 156.
antike dharmāḥ, v, 107.
antevāsin, ii, 172.
antyacitta, ii, 305, iii, 133, vi, 262.
andha, iv, 135, Add.
andhakāra (un rūpa), i, 16.
andhavacana, ix, 233.
anyathātva, bhāva, ii, 223, iii, 143.

anyāpoha, vi, 140.
anyāyena, iv, 166.
anyonyajanakabhāva, iii, 102.
anyonyānyathātva, v, 54.
anvayajñāna, v, 35, vi, 184, vii, 5, 13, 14.
apakarṣa, iii, 193.
apakāra, iv, 123.
apakṣāla, duḥkhakāraṇa, vii, 32 ; des dhyānas, iii, 184, 215, viii, 161 ; du divyacakṣus, iii, 46.
apacaya, upaghāta, i, 69.
apatrāpya, ii, 160, 171.
apathyauṣadha, iv, 35.
apadeśa, kāla, mahā, iii, 104, ix, 246.
apamanyanāpratisaṃyukta vitarka, v. 89.
apara = śāstrakāra, iii, 114.
aparaparyāyavedanīya karman, iv, 115, vi, 216.
aparānte saṃmoha, vii, 108.
aparijñāta kleśa, v, 72, 110.
aparipūrṇakārin, iv, 73.
aparisphuṭamanovijñāna (Sautrāntika, Vasumitra), ii, 210.
aparihāṇadharman, iv, 118, vi, 261.
aparihāṇivādin, vi, 268.
aparihāṇīyakuśalamūlapraveśa, vi, 287.
apariyāpanna = dhātvanāpta, ii, 187.
apavādadṛṣṭi, v, 18.
apaharaṇa, iv, 178.
apahrāsa, iii, 206.
apāṭha eva cātra śaraṇaṁ ... ix, 254.
apāya, iv, 203, vi, 174.
apāyikatva, iv, 80.
apuṇya, défini, iii, 84 ; karman, iv, 106.
apūrvaiṣā vāco yuktiḥ, v, 57.
apūrva, iv, 94, vi, 172 (prātimokṣasaṃvara ...)
apūrvotpatti, ix, 260.
apraṇihita samādhi, viii, 185 ; apraṇihitāpraṇihita, 189.
apraṇīta, aprabhūta, vi, 145 ; viii, 190.
apratigha, i, 41 ; vān, iii, 47.
apratisaṃyukta, anāsrava, vii, 29.
apratisaṃkhyānirodha, i, 19, ii, 279, vi, 171, 174, viii, 189-190, 209 (asaṃkhyayā kṣayaḥ).
apratisaṃkhyāya upekṣā, iii, 114.
apratisaṃjñin, i, 48, Vyā. 57.
apratiṣṭhita, iii, 139.
apratisaṃdhi, ii, 285.
apratisaṃdhika cittaccheda, vi, 134, duḥkha, 205.
apratīśatā, ii, 170.
apratyaya, mécontentement, vii, 76.
aprabhūta, vi, 146.
apramāṇa, bhāvanā, iv, 245, viii, 196-203 ; pratiqués par vītarāga, iv, 251 ; prayoga, 251, viii, 200.
apramaṇābha, apramāṇaśubha, dieux, iii, 2, 19, 171 ....
apramāda, kuśalamahābhūmika, ii, 257 ; aṅga de l'upavāsa, iv, 67 ; nécessaire au śaikṣa, vi, 259.

aprasādika, iv, 128.
aprādurbhāva, bhūti, ii, 285.
aprāptaparihāṇi, vi, 267.
aprāpti, ii, 179-194.
abdhātu et eau, i, 22-23, ii, 146 ; apsaṃvartanī, iii, 184, 210 ; et la mort, iii, 136.
abmaṇḍala, iii, 139 ; rajas, 178.
abuddhipūrva, iv, 155, 242.
abrahmacarya, iv, 47, 84, 98 ; en Kuru, 183 ; virati, 80.
abhavya, iv, 200, 202, 203 ; abhavyatvaṃ sattvānām, iii, 196.
abhayavaśavartitva, ii, 170.
abhāva, vināśa, abhava, iv, 5. — asti .... abhāvaḥ, ii, 283. — ālambana, v, 62 ; paścādabhāva, ii, 282 ; abhāvamātra, 284.
abhāvitacitta, vii, 20.
abhikāma, iii, 52.
abhikṣu, iv, 98.
abhighāta, 1, 51.
abhijānāmi, iv, 223.
abhijñā, prajñā, vi, 280. — vii, 97 (Add.)-109, et encore ii, 189, 320, vii, 106-7, 115, 124. — abhijñāparivārajñāna, vii, 106 ; phala, ii, 320 ; avyākṛta, vii, 107 ; et ārūpyaṣ, 102-104 ; et tīrthikas, 97.
abhijñātuṃ samarthaḥ, iv, 159. — anabhijñāya laukikena ..., i, 29.
abhiṭhāna, iv, 201.
abhidharma, voir noms propres.
abhidhyā, iv, 135, 136, 144, 148, 166, 169, 178 ; āviṣṭa, gata.
abhidhyālu, iv, 136.
abhinipāta, iii, 65.
abhinirūpaṇāvikalpa, i, 61.
abhinirvṛtti et upapatti, iii, 123, iv, 120 Add., vi, 137 ; vedanīya karman, vi, 216 ; hetu, vi, 137 ; saṃyojana, iii, 123.
abhinirharati, nirhṛta, nirhāra, ii, 321, iii, 110, v, 2, viii, 210.
abhiniviś, vi, 203.
abhiniṣpatti, niṣpādana, vii, 31, 102.
abhinyāsabhūta = bhārabhūta, vii, 32.
abhiprasanna, iv, 71, 74.
abhibhavati, lābhasatkāram, vi, 259 ; rūpāṇy abhibhūya .... viii, 212.
abhibhvāyatana, viii, 211-213.
abhimantraṇa, ix, 287.
abhimāna, v, 26, faute en cet endroit, lire : atimāna ; iv, 8, vi, 133.
abhiyukta, vi, 211.
abhilapyate = smṛtyā udgṛhyate, vi, 161 ; cetaso 'bhilāpaḥ, i, 61.
abhivyakti, samāpti du vipāka, iii, 33.
abhivyāpana, iv, 29.
abhiṣyandita, tṛṣṇā-, ii, 271.
abhiṣvaṅga, iii, 115.
abhisaṃskaroti, cetayate, iv, 169 ; abhisaṃskaraṇa, i, 29, vi, 26.
abhisaṃskāra, saṃskāra, v, 80, vii, 35 ; ābhisaṃskārika, iii, 132.
abhisaṃskāramāra, ii, 124.
abhisaṃkṣepa, vikṣepa, vi, 155, vii, 18.

abhisaṃdadhāti, iii, 110.
abhisamaya, v, 110, vi, 122, 185 ; satya, eka, anupūrva, darśana, ālambana, kāryābhisamaya.
abhisamayāntika jñāna, vii, 50. Add.
abhisaṃparāye āyatyām.
abhisaṃbandha, iii, 77.
abhisaṃbodha, vi, 122.
abhīkṣṇa kleśa, iv, 201 ; samudācārin (nityasamudācārin) iii, 100.
abhūtvā bhavati, bhāvaḥ, ii, 228-9, 237, 260, v, 57.
abhyatīta, ii, 294, iv, 54, 245, v, 59.
abhyantara, iv, 35.
abhyavakāśa, iv, 157.
abhyavaharaṇa, gilana, i, 55, iii, 120-1.
abhyasanīya, iv, 255.
abhyākhyānabahula, iv, 186.
abhyāsa, quadruple, vii, 82.
abhyutsada, abhyadhika, iii, 193.
abhyūhāvasthā, i, 61, ii, 175. — Stcherbatsky, Central conception, 105, lit atyūha.
abhyavahāra, i, 55, iii, 120-1.
abhra, i, 16.
amanāpaśravaṇa, iv, 86.
amanuṣya, iii, 89, 126, 146, 208, iv, 164, 205.
amaravitarka, v, 89, 99.
amala, anāsrava, iv, 255.
amahadgata, vii, 19.
amārdavatā, v, 89.
amitra, anṛta, adharma, akārya, iii, 89.
amiśrālambana, vi, 162.
amūrta rūpa, v, 28, 61.
amṛtadhātucittopasaṃhāra, Sūtra dans Vyā. ad iii, 40 ; amṛtapada, vii, 85.
amoha, mahābhūmika, ii, 162 ; samyaksaṃkalpa, ii, 160 ; ānāpānasmṛti, vi, 269.
ayatnajñāna, vii, 83.
ayas-kānta, Vyā. ad iii, 35 ; cakravartin, 197 ; tuṇḍa, 151 ; prapāṭikā, 38 ; śalmalīvana, 151.
ayogavihita karman, iv, 198.
ayonimārga, iv, 157.
ayoniśomanaskāra, (ayonyā anyāyena kleśayogena pravṛttaḥ), ii, 162, iii, 70-71, iv, 198, v, 73, 89, 263.
arakṣya, vii, 67, Add.
araṇa, saraṇa, i, 13-14.
araṇā samāpatti, lābhin, iv, 121-123, vii, 85, 87.
araṇya, iii, 179, Add.
arati, muditā, viii, 196 ; v. 89, 99.
artha, viṣaya, i, 14 ; nāmnā abhidheyaḥ, i, 12 ; et nāman, vi, 143 ; et voix, ii, 149 ; objet de cintāmayī prajñā, vi, 143, 152.
arthaḥ pratisaraṇam, ix, 246.
arthābhijña, iv, 159.
arthopasaṃhita, v, 46,
arthacaryāsaṃpādana, vii, 82.
arthaccheda, iv, 102.
arthajñāpana, vi, 248.
arthapratisaṃvid, sens du mot artha, vii, 90, 92 ; pratisaṃvedin, i, 48 (vimuktyāyatana).

arthavāda, iv, 158.
arthamātra, viśeṣa, iii, 95.
uttamārtha, iv, 239 ; paramārtha .....
ardhapluta, vi, 213.
arbuda, embryon, ii, 255, iii, 62 ; enfer, iii, 154, 176 ; dṛṣṭi, śīlārbuda, iv, 211.
arvati, gacchati, iii, 47.
arhat, défini, iv, 119, vi, 230, paramārthabhikṣu, muni, iv, 97, 134. Voir aśaikṣa.
Neuf classes, vi, 272, six sortes 251. Chute et reprise du fruit, iv, 119, v, 117, vi, 251.
āśrayaparāvṛtti, iv, 123.
actes niyata, iv, 121-123.
antya citta, ii, 305, iii, 133, vi, 262.
āyuḥ saṃskārasthāpana, ii, 132.
indriyas, ii, 137.
dāna aux arhats, iii, 129.
laukikacitta, iii, 115, vi, 300.
vedanā, ii, 115.
skandhas sāsrava, i, 13.
svacittādhirājyaprāpta, vii, 62.
en l'absence de la Loi, vi, 204.
mṛdvindriyasaṃgṛhīta arhattva, vi, 263.
arhattvavimukti, vi, 261 ; pratipannaka, vi, 227.
arhantīdūṣaṇa, iv, 219.
arhaccakṣurādayas (sāsrava?), Vyā. ad i. 6-7.
alaṃtā, v, 84.
alātacakra, vat, bhrānti, i, 93, iii, 212, v, 25.
alobha, voir kuśalamūla ; ii, 160 (udvega, anāsakti), vi, 146 (saṃtuṣṭi), 152, 269 (aśubhā bhāvanā), viii, 197, 206.
alpabahupraveśavaśitva, vii, 83.
alpāyus, iv, 186.
alpecchatā, vi, 145.
alpeśākhya, iii, 48, v, 84.
alpotsukatā, iii, 196.
avaktavya, cinquième jñeya, ix, 237, 255, 269.
avacara, dans kāmāvacara, iii, 7.
avadātavasana, iv, 70.
avadya, ii, 170.
avadhāna, vi, 154.
avanata (nimnarūpa) i, 18.
avabhāsa, v, 62.
avayava et avayavin, iii, 210, Add.
avaracāmara, iii, 146.
avaragodanīya, iii, 2, 145.
avarabhāgīya, v, 85, 111-112, 210, vi, 204.
avaśyaṃprahāṇa, vi, 188.
avastuka, savastuka, discussion sur le sens de vastu, i, 13, ii, 286.
avastukakleśa, vi, 257, vii, 87.
avasthānyathika, anyathātva, anyathāvādin, v, 52.
avasthānahetu, iv, 7.
avasruta, iv, 96.
avahitatā kuśaleṣu dharmeṣu, ii, 157.
avikalendriya, iii, 204, iv, 222.
avighnabhāvāvasthāna, ii, 246.
avikalpaka (pañcavijñānāni), 1, 60

Add. ; avikalpikā prajñā, viii, 193.
avijñapti, i, 20, 26, ii, 241, iv, 3, 13 et suivantes ; triple, 43 ; tyāga, 100.
avitarka karman, iv, 124 ; avitarka, avicāra, viii, 180, 183.
avidyā, notion assez complexe, définie iii, 88-91, v, 2, Add. ; moha, 90, 91 ; toutefois n'est pas le moha, racine du mal ; plus exactement saṃmoha à l'endroit des vérités, v, 71, qui est kliṣṭasaṃmoha, 1, 2 ; à l'endroit du passé, etc. vii, 108.
ne contredit pas les actions kliṣṭa ou akliṣṭa, iii, 84, iv, 38.
cependant kliṣṭa ajñāna iii, 100, par opposition à l'akliṣṭa ajñāna des arhats, 1, 2.
racine des saṃskāras, des āsravas, du saṃsāra, iii, 84, v, 74. — avidyā, tṛṣṇā, karman, vi, 136-7 (upapatti, abhinirvṛttihetu). — cause du saṃrāga, v, 74.
distincte de prajñā, de dṛṣṭi ; est agrāhikā, asaṃprakhyānasvabhāvā, adarśitva, ii, 170 ; iii, 89, v, 34, 77, et mithyājñāna, v, 33.
est upakleśa de la prajñā, iii, 90.
associée à rāga, mithyādṛṣṭi.., iii, 84, v, 31, 34.
est anuśaya, āsrava, ogha, yoga, saṃyojana, bandhana ... iii, 89, v, 2, 3, 31, 74, 75, 81.
dans pratītyasamutpāda āvasthika, iii, 62-63.
ayoniśomanaskārahetukā, nidāna, etc. iii, 70.
avyākṛtā avidyā, v, 42.
āveṇikī ou kevalā, parīttakleśa, ii, 165, iii, 84, v, 31, 34.
avidyāsparśa, iii, 100 ; saṃsparśaja vedita, 71.
avinipātadharman, vi, 204.
avinirbhāgena avasthita, vii, 122.
avinirbhūta, vii, 122.
avipañcitajña, i, 40.
avipraṇāśa, ix, 295.
avimuktacitta, vii, 20.
avirajas, iii, 178.
avivartya jñāna vii, 90 ; śrāvakagotra, vi, 176.
avisaraṇa citta, iv, 41.
avihiṃsā, ii, 160.
avīci, peuplé, iii, 207 ; enfer, iii, 2, 10, 148, iv, 177, 207, vi, 209.
avṛha, iii, 2.
avetyaprasāda, iv, 75, vi, 292, ix, 269.
avaibhāṣikīya, i, 26.
avaivartika bhūmi, iv, 221, 222 Add.
avyañjanaka, etc. iv, 175, 202.
avyabhicārin, vii, 112.
avyākṛta, iv, 31, 35 (parama-), 105-6 (acte) ; quels dhātus, i, 54 ; quels anuśayas, v, 41, 42 (avyākṛtamūlāni).
citta avyākṛta au nirvāṇa, iii, 133 ; chez Bhagavat, iv, 41.
anivṛta et nivṛtāvyākṛta, va-

riétés, ii, 305 et suiv.
avyākṛtavastu, les quatorze ; avyākṛta praśna, v, 43, 47, ix, 262.
avyutthānena, ii, 206, iv, 173.
avyupaśānta, vii, 20.
aśakya, iv, 90.
aśaṭha, v, 46.
aśani, pluie, iv, 187.
aśanivat, Bouddha et Saṃgha, iv, 225.
aśākyaputrīya, iv, 96.
aśukla, karman, iv, 129.
aśucimrakṣitamarkaṭasvapna, iii, 44.
aśubhā bhāvanā, i, 48, ii, 166, vi, 148, 152, 269, viii, 197, 204, 205, 207, 209.
aśeṣaprahāṇa, ii, 284.
aśaikṣa, arhat, vi, 230-231 ; complet, 277 ; la pensée d'aśaikṣa naissante, 298 ; corps et pensée sāsrava ou laukika, 300, vii, 25.
comment connaît les kāmadharmas, vii, 28.
aśaikṣa, deux jñānas, vi, 230, vii, 6 ; neuf sortes, vi, 272 ; dix aṅgas, 295 ; huit balas, 265.
aśaikṣa karman (mauneyya), iv, 133.
aśaikṣadharma, iv, 130.
aśaikṣamārga, vi, 249, 253, 258.
aśaikṣī vidyā, vii, 108-112.
aśaikṣaśūnyatāsamādhi, viii, 188.
aśaikṣī samyagdṛṣṭi, i, 81, vi, 240, vii, 6.
aśrutavān, iii, 87.
aślokabhaya, iv, 128, 248.
aśva ājāneya, iv, 205.
aśvakarṇa, iii, 141.
aśvabandhīyavat, iii, 9.
aṣṭama bhava, iv, 203, vi, 174, 200.
aṣṭamaka, vi, 201.
aṣṭāṅga mārga, une roue, vi, 246.
asaṃyogavastu, i, 9, v, 105.
asaṃvara, iv, 57 ; tyāga, 100.
asaṃskṛta, leur nombre, i, 7 ; réels, i, 13, 42, ii, 277 et suiv.
n'est pas kathāvastu, i, 12 ; ni skandha, i, 41, ni simple upārama, i, 42 ; est dharmāyatana, dharmadhātu, i, 30 ; n'a ni cause ni fruit, ii, 276 ; toujours le même, ii, 224 ; ne naît pas, ii, 237 ; proche, v, 107.
asaṃskṛtabuddhi, ii, 313.
asaṃskṛtā vimukti, vi, 296, 301.
fruit saṃskṛta et asaṃskṛta du chemin, vi, 241.
asakta, asaṅga jñāna, asaktatā, vii, 88, 90, 94.
asaṃkhya, asaṃkhyeya, iii, 189-190, Add.
asaṃkhyeyakalpa, iii, 188, iv, 222, 224.
asaṃkhyayā kṣaya, viii, 189.
asaṃjñisattva, deva, ii, 199-200, 200, iii, 4, 22, 132, iv, 201, vi, 174, viii, 136.
asaṃjñisamāpatti, son prayoga, ses pratyayas, son fruit, ii, 132, 200, 211, 310, iv, 200.
asaṃjñisattvāyatana, i, 48.

asattulya, ii, 247.
asattva, asattvākhya, i, 17, iv, 87, 146.
asadālambana citta, v, 63.
asadvikalpa, iv, 125.
asaṃtuṣṭi, vi, 145.
asabhāga ou tatsabhāga, i, 75.
asabhāga nirvāṇa, i, 9 ; asabhāgānuvartanā, v, 89.
asamayavimukta, vi, 251-2, viii, 174.
asamavadhāna, iv, 6.
asamasamaskandha, vi, 297.
asamāhita, i, 61, vii, 20.
asamudācāra, vi, 189.
asaṃprajanya, ii, 162, vi, 286 (et prajñā).
asaṃbandha, uparama, vii, 33.
asaṃmoṣa, saṃprakhyāna, vii, 92.
asaṃbhiunālambana, iii, 108, vi, 162.
asātā vedanā, ii, 113.
asidhārā, i, 74, vii, 45.
asipattravana, iii, 151.
asura, quelle gati, iii, 11, Add. ; pura, 159.
astaṃgama, ii, 285.
astiśabda, v, 58 ; se dit de l'abhāva du bruit, ii, 282.
astidṛṣṭi, iv, 175.
asthānam anavakāśaḥ ... iii, 198.
asthāna, ārūpyadhatu, iii, 4.
asthisaṃghāta de Kāśyapa, vii, 120.
asthiśṛṅkhalā (śaṅkalā, Lüders), vi, 150, Add.
asthisaṃdhi, vii, 73.
asthira (parihāṇadharman) iv, 118.
asmimāna iii, 84, v, 27, 41.
asmitā et satkāyadṛṣṭi, v, 31.
asmīty abhedena, vii, 34.
ahiṃsā, viii, 137, Add.
ahaṃkārasaṃniśraya, i, 74.
ahīnendriya, iii, 204, iv, 222.
ahetuvāda, iii, 82.
aheya, i, 79, Add., ii, 188 ; voir iv, 100, vi, 173, 192, viii, 209 ; indriya, ii, 131.
ahorātra, durée, diminution, iii, 157, 173, 179.
ahrī, ii, 170.
ākampyānukūla, iv, 108.
akaraṇa (vinyasana, upanipātana, vue des vérités ...), ākārayati, ii, 177, vi, 164, vii, 78, viii, 213.
ākarṣati, ākarṣaka, attirer, s'emparer de, (un reste de rétribution en vie, états spirituels ...) ii, 121, vi, 143, 167.
ākāra.
paricchinnākāra vijñāna, i, 19, vii, 17.
saṃvṛtijñāna est svalakṣaṇākāra, sāmānyalakṣaṇākāra, evamākāra, vii, 15.
étymologie, vii, 39.
les ākāras sont prajñā, vii, 39.
seize ākāras des vérités, vi, 164, vii, 28.
six, du chemin mondain, vi, 239, vii, 30-31.
ākāras de apraṇihita, viii, 185,

aśubhā, vi, 152, ānimitta, viii, 184, dharmacakra, vi, 246, 248, śūnyatā, viii, 185.
ākāśa : asaṃskṛta ; ākāśadhātu : rūpa subtil.
asaṃskṛta, i, 8, ii, 279, iii, 139, Add., iv, 5, vi, 206,
objet de ākāśānantyāyatana, iii, 21, 112, viii, 143, 209, 213.
ākāśadhātu, ii, 49.
ākiñcanyāyatana, viii, 143, 175.
ākiraṇa, miśraṇa, vyākiraṇa, du dhyāna, vi 221, 259, vii, 55.
ākṛtivigraha, iii, 17.
ākṣepaka karman, ii, 273, iii, 43, 50, 184, iv, 117, 129, 198, 200 (ṣaḍāyatana).
ākṣepa, āvedha d'un acte, iv, 85.
phala-ākṣepa ou grahaṇa, distinct de phaladāna, phalaprayacchana, ii, 293.
ākṣepa kāraṇa et adhiṣṭhāna kāraṇa, iv, 27.
ākṣepaka, utpādaka, pravartaka, iv, 37.
ākhyāyikā, iv, 190.
āgantuka kleśa et pensée pure, vi, 299 ; bhikṣu, iv, 237 ; le chemin dans les dhātus, ii, 262.
āgamajā prajñā, viii, 219.
āghāta, synonymes, vii, 76 ; vastu, ii, 158, iv, 182.
ājāneya, cheval, iv, 205.
ājīva, ājīvapariśuddhi, iv, 189, vi, 126, 147.
ājīvikābhaya, iv, 128, 248.
ājña, ii, 117.
ājñām ārāgayati, ii, 209.
ājñātāvīndriya, ājñendriya, ii, 109, 116, 135.
ājñāpanavijñapti, iv, 16, 138.
āṭavikakoṭṭa, iii, 4.
ātapa, i, 16, iii, 120.
ātman, conceptions hérétiques, iii, 56, 82, ix, 253, 254 (svāmivat ...), 284, 288 (āvidyāśraya, cittāśraya ...). — Doit s'entendre de citta, i, 74.
ātmaklamatha, iii, 194, Add.
ātma-grahaṇa, i, 40 ; grāhavastu, vi, 148, ix, 230 ; tṛṣṇā, v, 32 ; damana, 1, 74 ; dṛṣṭi, iii, 84, 90, v, 22, 32, vi, 258 (saṃtīraka), ix, 230, 250 (jīvadṛṣṭi).
ātmadravya, iii, 67.
ātmabhāva, āśraya, svātmabhāva, iv, 77, 101, 205, v, 8 ; chanda, vii, 34 ; pratilambha (quadruple), ii, 219 ; mukhena (svasaṃtānamukhena) i, 57 ; śobhāparirakṣaṇa, ii, 104 ; sneha, vi, 139.
ātmalābha = utpāda, iv, 4.
ātmavāda, vādin, i, 74, iii, 56, 86 ; upādāna, iii, 86, v, 76.
ātmaviparyāsa, v, 22, 25.
ātmasaṃcetanā, ii, 218, vi, 253, 255, 262.
ātmasattā dharmasya, ii, 228.
ātmasneha, ix, 230, 272.
ātmādhiṣṭhānapravṛtta, vi, 257.
ātmātmīyagrāha, v, 15.
ātmopanāyikā deśanā, viii, 195.
ātmopalambha, ix, 250.
ātyayikapiṇḍapāta, iv, 237.

ādara, iv, 94.
ādarśa et pratibimba, iii, 35.
ādikārmika, vi, 150 (aśubhā), 287 (bodhipākṣika), viii 201 (apramāṇa).
ādikṣaṇastha, ii, 180.
ādeśanāprātihārya, vii, 110, 111.
ādhāna, mokṣābhilāṣabala, vi, 179.
ādhārapratipakṣa, v, 103.
ādhikya, vi, 223.
ādhicaitasika, vi, 259.
ādhipatya, ādhipāta, adhikaprabhutva, ii, 107, des indriyas, ii, 103, 288, des actes, iii, 13.
ādhimokṣika gamana, vii, 113; jñāna, ii, 325, vi, 150, 247.
ādhiṣṭhānikī ṛddhi, iii, 31, vii, 120.
ādhyātmika, i, 15, 35, 73.
ānantarika samādhi, daṇḍa, vi, 190.
ānantarya, iii, 41, 137, 182, iv, 78, 201, 204 ; kārin, 177, sabhāga, 219.
ānantaryamārga (et vimuktimārga) ii, 135, 281, 287, iv, 131, 171, v, 103, vi, 180, 190, 199, 238, 270 ; samādhi, vi, 167.
ānanda, ii, 112.
ānāpānasmṛti, smṛta, vi, 148, 153-8, Add. 269.
āniñjya karman, iii, 84, iv, 106.
āniñjya dhyāna, iii, 216 (ānejya), iv, 107, vi, 177, viii, 161.
āniñjyasaṃpreṣagāminī, iv, 108.
ānimittasamādhi, viii, 185, ānimittānimitta, 189.
ānupūrvaka, ii, 135, v, 116, vi, 210, 232, viii, 166.
ānumānikajñāna, vi, 247.
āneñja, iv, 106.
āntarābhavika vipāka, iv, 129.
āpatti, maulī, iv, 95.
āpannapārājika, iv, 95-6.
āpāyika, iv, 104, 173.
āptavacana, vi, 143.
āpti = prāpti, iv, 87.
āpya, candrakāntātmaka, iii, 157.
āpyayantī, iv, 157 ; āpyāyikā, 214.
āpriyate, ādaraṃ karoti, vii, 85.
ābadhnāti kāyavijñaptim, iv, 37.
ābhāsagata, v, 72.
ābhāsvara deva, iii, 2, Add., 18-20, 185.
ābhiprāyika et lākṣaṇika, iii, 67, vi, 131, 137.
ābhimānika, jñāna, v, 62, vi, 247.
ābhisaṃskārika, ii, 266, iii, 73.
ābhisamayāntika, kṣānti, vii, 2, jñāna, 50-52, Add.
ābhoga, cetasas, ii, 154, vi, 154 ; mātra, vii, 90.
ābhyantaraka pṛthagjana, ii, 119.
ābhyudayika, iii, 192.
āmalakarasa, vii, 35. cp. ix, 299.
āmiṣadāna, iv, 251.
āmodasahagata, v, 84.
āmnāyate sūtram, pramāṇaṃ kriyate, iii, 37 (Vyā, p. 138).
āmraphala, Milinda, ix, 263.
āmla, vii, 35, ix, 299.
āyatana, sens du mot, i, 37, Add., définitions canoniques, 65 ; les douze, but de l'enseignement des douze, ordre, etc., 40, 43 ; āya-

tanasvalakṣaṇa, i, 19, ii, 303 ; un treizième, v, 61 ; autres que les douze, i, 48.
āyus, chaleur et connaissance, ii, 214, iii, 107, viii, 137-9.
āyur upahatya, iii, 40 ; ayuṣa utsarge 'dhiṣṭhāne ca vaśitvasaṃpad, vii, 83 ; āyuḥkṣaya, ii, 219 ; kaṣāya, iii, 193-4 ; pramāṇāntarāparinirvāyin, iii, 39 ; bhogakṣaya, ii, 218 ; vipāka, vipākoccheṣa, 120, ii, 120, 121, 217 ; saṃskāra, ii, 122.
āyuṣyakarman, ii, 121, iii, 57.
ārakṣaṇa, vii, 67, Add.
ārakṣā cittasya, ii, 157.
ārakṣya, vii, 67, Add.
ārāgayati ājñām, ii, 209.
ārāmasaṃjñā .... iii, 55 ; svapna, 44.
ārūpya, distinguer les samāpattis et les upapattis d'ārūpya, quatre, les premières décrites dans le chap. viii, les secondes dans le chap. iii et viii, 133-135. — L'ārūpyadhātu est « au dessus » du rūpadhātu, mais n'est pas un lieu, ii, 132, iii, 4, 5, 15 ; l'opinion orthodoxe est qu'il n'y a pas de rūpa chez les êtres d'existence ārūpya, i, 32, viii, 135-143 ; l'ārūpyadhātu est saṃjñā et saṃskāraprabhāvita, i, 43 ; d'où le problème comment les êtres y durent, comment ils reprennent rūpa lorsqu'ils en tombent, iii, 5, viii, 142-3.
éloignés du kāmadhātu par quatre dūratās, ii, 316, iv, 31 ; śānta vimokṣa, viii, 140 ; śamathaikarasa, viii, 157 ; peu propices au chemin, le quatrième incapable du chemin ; avec svaparasaṃtānaparicchedābhāva, vii, 125.
voir notamment iii, 15 (antarāparinirvāṇa ?), ii, 129-130, 132-3 (indriyas, mort), 243 (nāman), 318 (pensées de), iv, 31 (avijñapti pure), vii, 88 (connu par praṇidhijñāna) ; 102-104, 125 (abhijñā), viii, 143 (cittāśraya).
ārūpyaga et upaga, vi, 215 ; upapatti, viii, 133-5 ; carita, vii, 88.
ārūpyadhātu-deva, iii, 173 ; sattva, cittaṣaṃtāna, viii, 136, iii, 5 ; saṃprayuktadharma, iii, 8 ; upapatti, viii, 136.
ārūpya-niṣyanda, vii, 88 (caractères des personnes qui y furent ...) ; maula samāpatti, iii, 113 ; rāga, iii, 9 ; samāpatti, vihāra, viii, 216, vii, 88.
ārogya (nirvāṇa), ii, 122, iv, 34.
āroha, uttaratā, iii, 17.
ārya, étym. iii, 137 ; définition, v, 28, opposé à pṛthagjana.
sakalabandhana, ādikṣaṇastha, ii, 180.
ārya et asaṃjñisamāpatti, ii, 202 ; kāmarāga, v, 24 ; cittakṣepa, iv, 127 ; parijñā, v, 114 ; prakṛtisāvadya, iv, 85 ; bhavatṛṣṇā, v, 30 ; mahābrahmā, vi, 214 ; mā-

navidhā, etc. v, 31 ; sukhaviparyāsa, sattvasaṃjñā, smṛtisaṃpramoṣa, v, 25.
ārya et la qualité d'Indra, v, 30.
ārya rddhi, vii, 111, viii, 210 ; kāntaśīla, vi, 293 ; kuśalatyāga, iv, 100 ; deśanā, ix, 295 ; dharma (= sukladharma) vi, 199-200.
āryapudgalas, vi, 230, 232 ; chap. vi ; śaikṣa, aśaikṣa ; différence de gotra, etc.
āryaprajñā, vi, 258, bhāṣā, iii, 146, 165.
āryamārgaprāyogika (uṣmagata, etc.) vi, 163 ; samāpanna, stha, iv, 55.
āryavaṃśa, vi, 146 ; vihāra, vi, 259, viii, 187 ; vyavahāra, iv, 159 ; śīle 'vetya prasādaḥ, vi, 293 ; saṃvara, iv, 184 ; satya, vi, 122, 123, 127, 186, 188 ; sabhāgatā, ii, 197.
ālambaka, v, 66.
ālambana et viṣaya, i, 52.
ālambananiyama, iii, 107 ; parijñāna, v, 102, 105 ; pratighāta, i, 51 ; pratyaya, ii, 306-7, v, 60, 62, prahāṇa, v, 102, 105 ; vastu, ii, 286 ; vedanīya, iv, 113 ; smṛtyupasthāna, vi, 160.
ālambanābhibhavana, viii, 213, abhisamaya, vi, 186.
paripiṇḍita, vyavacchinna, saṃbhinnālambana, iii, 108, 112.
ālasya, iii, 206.
āloka, varṇarūpa, i, 16 ; saṃjñā et styānamiddha, v, 99, vii, 104 ; bhāvanā, vii, 104, 123 ; dharmanidhyānakṣānti, vi, 163.
ālocana, i, 75.
āva = avagama, ii, 117 ; avitum.
āvaraṇa, pratighāta, deśāvaraṇa, i, 51, iv, 18. — Les trois, karma, etc. iv, 20, vi, 276 ; les chemins, vi, 276, 298 ; vimokṣāvaraṇa, vi, 276.
āvarjana, vii, 110.
āvasthika, pratītyasamutpāda, iii, 65, 66.
āvāha-vivāha, iv, 166.
āveṇika, dharma propre au Bouddha, i, 1 (Vyā. 5), iv, 79, vii, 66. — āveṇika citta, akuśala, ii, 167 ; āveṇikī avidyā, iii, 84, v, 31.
āvedha, ākṣepa, abhyāsa, ii, 217, iii, 118.
āśaṃsāśīla, iv, 248.
āśaya, iv, 24 ; = dhātu, dans nānādhātujñāna, vii, 70 ; cala, gūḍha, dṛḍha, iv, 174-5 ; pāpa, iv, 174, 176, 182-3.
āśayavipanna, iv, 176 ; śuddhi (avetyaprasāda), vi, 205.
āśāmodaka, iii, 125.
āścaryadharmasaṃpad, vividha, nija, vii, 83.
āśraya, adhiṣṭhāna, vastu, point d'appui, iv, 232. — Les dhyānas sont āśraya des guṇas, viii, 127. — Le moine instruit est āśraya du schisme. — L'organe, āśraya de la connaissance, i, 95.

āśraya, saṃtāna, sendriyaka kāya, ātmabhāva, ṣaḍāyatana, objet de l'idée de moi, 1, 37, 63, ii, 110, 284, iii, 126, 132, iv, 101, 217, v, 8, vi, 148, vii, 52.
ātman = āśraya ?, ix, 288, 295.
āśraya = corps, āśrita = pensée, iii, 126.
āśraya opposé à bhoga, iv, 1.
āśraya des śaikṣas, etc. iv, 78-79.
āśraya mārgaviruddha, iv, 217.
āśrayatyāga, vikopana, iv, 95, 101 ; dauṣṭhulya, v, 2.
āśraya-avasthāviśeṣa, ii, 214, ix, 275.
āśrayaparivṛtti, parāvṛtti, vikopana, iv, 24, 44, 94, 121, 123, 213, viii, 81, 211.
āśrayapratibaddha citta, iii, 133 ; mṛdukaraṇa, iii, 215 ; viparināma, iii, 132 ; vipādana, iv, 78 ; viśeṣalābha, vi, 220 ; saṃtatipratibaddha āyus, ii, 218.
anyāśrayodaya, iv, 62, 152 ; avijñaptyāśraya, iv, 27 ; puṇyaprayogāśraya, iv, 232 ; vijñānāśraya, i, 95, iii, 135.
āśritya = adhiṣṭhāya, iii, 113.
āśrāddhya, ii, 162.
anāśvāsika, vi, 269.
āśvāsapraśvāsa, bhūmicitta, iii, 215, iv, 154, vi, 157, viii, 161.
āsaṃvarika, iv, 62, 91.
āsaṃjñita, adhyāropita, iii, 105.
āsaṃjñika, ii, 199, viii, 144 ; pravivikṣā, iii, 22.
āsadya dāna, iv, 239.
āsana, ekāsana, ii, 206, vi, 177.
āsannābhīkṣṇābhyāsa, viii, 216.
āsannābhisaṃbodhi, iv, 221 ; maraṇakāla, iii, 118.
āsayantī saṃsāre, v, 79.
āsevita, bhāvita, bahulīkṛta, iv, 85, 186-188, viii, 192.
āspada, āspadatva, iv, 86.
āsrava, v, 79 ; mala, ii, 119 ; āsravakṣaya, viii, 175, kṣayajñānabala, kṣayasākṣātkārābhijñā, sākṣātkriyāvidyā (aśaikṣī) vii, 71, 100, 168.
āsravasthānīya, vi, 265.
āsvādanasaṃprayukta samādhi, dhyāna, samāpatti, v, 8, 43, vi, 222, viii, 132, 144.
āharati, sthitim, yāpanām, iii, 220.
āhāra, iii, 119-128, v, 99, viii, 139 (sparśa, etc.).
āhrīkya, ii, 164, v, 89.
ijyā (?), iv, 138.
iñjita, iv, 107 (señjita dhyāna).
itibhavavibhavahetoh tṛṣṇā, vi, 147-8.
itthaṃtva, iv, 186.
idaṃdharman, vi, 154.
idhyate, ix, 235.
indra (désir de devenir), v, 30 ; śakra, iii, 161.
indriyāṇi.
vingt-deux, i, 100-102 ; ii, indriyanirdeśa ; sens du mot, ii, 103 ; définition, ii, 110-113.
organes des Sāṃkhyas, ii, 110-112.

indriyas matériels (rūpiṇi), (sept, les cinq et les deux vyañjanas), ii, 125, 128, 129, 131.

pañca, cakṣurādīni, bhūtas ou bhautikas ?, i, 65 ; accha, atīndriya, i, 15, ix, 231 ; formation du ṣaḍāyatana, iii, 63. — description, i, 87, 93, 94.....

indriyāṇi yathābhūtaṃ dṛṣṭāni, vi, 133.

indriyāṇi viṣayeṣu vicārayati, iv, 53.

indriyapāramitā, ii, 119.

pañca, śraddhādīni, ii, 111, 116, 119, 156, vi, 219, 223 (akṣa), 220 (paripakvatara), 281 (bodhipākṣika).

différence entre indriya et bala, vi, 286.

anāsravāṇi, ii, 105, 109, 116, 118.

avikalendriya, alīnendriya, iii, 27.

indriya-adhiṣṭhāna(vyañjana), ii, 110, iii, 58 ; parāparajñānabala, vii, 70 ; pṛthagvṛtti, vinirbhāgin, vi, 157 ; bhāvanā, vii, 65 ; vivṛddhi ou saṃcāra, iv, 100, v, 108, vi, 219, 235, 253, 270, 278 ; saṃvara, iv, 52.

indhanam upādāya agniḥ, ix, 234.

iṣu, vega, ii, 200, 217, iv, 102.

iṣṭaviṣayaparivarjana, v, 76.

īkṣaṇikā vidyā, śāstra, vii, 112, 125.

īraṇakarman, īraṇātmaka, i, 23.

īryāpatha, ii, 320, iv, 164.

īrṣyā, mātsarya, v, 81 ; saṃyojana, 82.

īśvara, ii, 311, iv, 212, v, 19, 58 (ceṣṭita, kāraṇatāvādin).

īṣādhara (?), montagne, iii, 141.

īṣādhāra, deva, meghā, iii, 10, 139-141.

uccaśayana, iv, 47.

ucchāstra, iv, 129.

uccheda-anta, ix, 265 ; tṛṣṇā, v, 30 ; dṛṣṭi, v, 15, 40, ix, 270 ; bhīrutva, ii, 204.

utkarṣa, apakarṣa, iv, 169.

utkuṭuka, āsana, ii, 206, iv, 65.

utkūlanikūla, iv, 187.

uttaptīkaraṇa, uttāpanā, vardhana, vi, 165, 253, 262.

uttamasyārthasya prāptaye dānam, iv, 239.

uttaraniḥsaraṇa, v, 3.

uttaramantrin, iii, 146.

uttarottarakṣaṇānubandha, ii, 229.

uttarasya asaṃbandha, vii, 33.

uttarakuru, ii, 200, iii. 2, Add., 145, 146, 170, 176, 186, 209, iv, 104, 127, 182, 201, 204, vi, 152, 174.

uttāpanā, uttāpanagata, vi, 165, 253, 262.

uttiṣṭhante, disparaissent, iv, 220.

utpattimant, utpadyamāna, anantarabhāvin, ii, 246-7.

utpadyate sattvaḥ, ix, 259.

utpala, enfer, iii, 154, 176.

utpāda (jāti), ii, 222-8, iii, 77, 80 ; abhimukha, utpitsu, ii, 293, iii, 79, vi, 300.

utpādayitavya et sākṣātkartavya, vi, 262.
utpādita, vartamānam adhvānaṃ gamitaḥ, iv, 184.
utplavin (?), iv, 98.
utplāvitatva (?), vii, 76.
utsada (abhyutsada) iii, 43, 149, 151-2, 193.
utsahate, iii, 196.
udgūraṇa, iv, 190.
udgṛhṇāti = paṭhati, vi, 142 ; udgrahaṇa, pariccheda, i, 28.
udghaṭitajña, i, 40.
uddiśati, iv, 84 ; uddeśapada, nirdeśapada, iv, 70, 166.
uddhata citta, vii, 23-24 ; uddhava = auddhatya, ii, 162.
udbhava (uttarakāle bhava), ii, 290, mais iii, 131.
udbhāvanā, vi, 140.
udbhūtavṛtti, i, 22, ii, 175, viii, 218.
udyūthikā, iv, 190.
udrekatva, adhikatva, vi, 160.
udvartana, iv, 138.
unnata, rūpa, i, 16.
unnatiś cittasya, v, 26.
unmajjana, iii, 66, vii, 33.
unmattaka deva, iv, 127.
unmattāḥ smṛtiṃ pratilabhante, vii, 84.
upaśabda, iii, 109.
upakaraṇakṣetra, iii, 194, iv, 237.
upakārasaṃpad, vii, 84.
upakārikṣetra, iv, 213.
upakrama, vi, 140.
upakleśa, ii, 171, iv, 84, v, 2, 88 et suiv. ; avidyā, upakleśa de la prajñā, iii, 90.
upagṛhṇāti dharmaṃ sthitiḥ, ii, 228.
upaghāta, i, 69 ; ghātaka, ii, 113.
upacaya, upacita(karman), iii, 128, iv, 114, 242-244, v, 1 (vibhavatṛṣṇā), v, 30.
upacāra, mukhyavṛtti, v, 5.
upajāyate puṇyam, iv, 15.
upatiṣṭhati karman, iv, 220.
upadrava, iv, 126.
upadhi (ārāma, etc.) iv, 15 ; vārika, iv, 237.
sarvopadhipratiniḥsarga, ii, 285.
upanāyakā, viii, 195.
upanāha, v, 92.
upanidhyāna (nirūpaṇā, saṃtīraṇa), i, 81, vi, 149, 258, vii, 2, viii, 130, 132.
upaniṣad, ii, 106, 245 ; mokṣadharmopaniṣad ucchedaḥ, v, 40.
upanītavayās, iii, 42.
upapatti (pratisaṃdhicitta), iii, 132 ; karmanirvṛttā janmāntare skandhaprabhūtiḥ, iii, 5. — et abhinirvṛtti, iii, 123.
kliṣṭā, iii, 118 ; acittakasya, 132.
upapattikṣaṇa, iii, 13.
upapatti-citta, ii, 328 ; ja, vii, 121 ; dhyāna, viii, 128, 146, 162, 171 ; niyama, viii, 216 ; nirodha, i, 35.
upapattiprātilambika, lābhika, ii, 264, 320, iv, 171, vii, 121-122,

viii, 219.
upapadyamāna, upapanna, iii, 41.
upapatti-bhava, iii, 32, 45, 118, 131, ix, 258 ; vaśitva, iii, 30 ; saṃyojana, iii, 123 ; hetu, vi, 137, viii, 216.
upapadya-parinirvāyin, iii, 39, vi, 210 ; vedanīyakarman, iv, 115, v, 216.
upapadyo devaḥ ?, iii, 38.
upapāta, iii, 27.
upapādana, iii, 27.
upapāduka (yoni, sattva), aupapāduka, ii, 132, iii, 27, 29, 31, 204, viii, 138, ix, 258.
upabṛṃhaṇahetu, ii, 314.
upabhoga, upabhogaparihāṇi, i, 27, ii, 110, 112, vi, 267 (nirvāṇa-, samāpatti-).
uparama, ghaṭasya, i, 42 ; et asaṃbandha, vii, 33.
upalakṣaṇa, vi, 157 ; upalakṣaṇā, vi, 155.
upalabdhi, i, 30, ii, 177, ix, 231.
upalabhyatārūpa, ii, 177.
upalikhita, ii, 180.
upavāsa, saṃvara, saṃvarastha, aṅga, puṇya, iv, 44, 47, 63, 64, Add., 68, 69, 101, 157, 253.
upavicarati (ālambate), upavicārayati, iii, 107, 109.
upavicāra (manopavicāra) iii, 107-115 ; upavicārikā vedanā, saṃtīrikā, iii, 109.
upaśamasukha, vi, 259, Add., viii, 150, Add.
upasaṃkhyāna, ii, 249, vi, 242 (pravacanasya).
upasaṃpad, iv, 60 ; upasampādyamāna, 37.
upasaṃpadya, samāpadya, viii, 210.
upastambhahetu, ii, 314.
upastha et puruṣendriya, ii, 110, 112.
upasthitasmṛti, ii, 227, vi, 161.
upahataṃ cittaṃ rāgeṇa, iii, 91.
upātta et anupātta, i, 17 (Vyā.), 62, 63, iv, 28, vi, 157.
upādātar et nikṣeptar, ix, 261.
upādāna et upādānaskandha, i, 13, 29, 42, iii, 87.
skandhāntaropādāna, vidyopādāna, ix, 259.
upādāna, dans pratītyasamutpāda, iii, 64, 86, v, 38.
upādāna, quadruple, iii, 86, v, 76, 77, 80.
upādāyaśabda, ix, 262.
upādāyarūpa, i, 18, ii, 313, iv, 27.
upādāya, indhanam, skandhān, mahābhūtāni... iv, 26, ix, 233.
upādānīya, iv, 20.
upānantarya, iv, 219.
upāyāsa, iii, 84.
upāsaka, upāsikā, iv, 29, 44, 46, 69, 70, Add., 74.
upekṣaka, vii, 76.
upekṣā, trois, dix, ii, 159.
comme apramāṇa, viii, 196 ; saṃbodhyaṅga, vii, 283, cp. 153, dhyānāṅga, viii, 148, 197 ; vedanā : upekṣendriya.
kuśaladharma (cittasamatā),

ii, 159.
pratisaṃkhyāya, apratisaṃkhyāya upekṣā, iii, 114, viii, 148 ; ekatvasaṃniśritā, nānātvasaṃniśritā, iii, 115.
saṃskāropekṣā, ii, 159, viii, 148 (anābhogalakṣaṇā prītiḥ).
upekṣendriya ii, 115, 127, iii, 131, v, 88.
upekṣā-upavicāra, iii, 108.
upekṣāpariśuddhi, viii, 148.
upekṣāvedanīya, ii, 125.
upottama, iii, 197.
ubhayavyañjanaka, iv, 94, 175.
ubhayatobhāgavimukta, ii, 205, vi, 273, 276.
ummāda, iv, 125.
uśanti, icchanti, iii, 139.
uṣṇatva, i, 22.
uṣmagata, vi, 163.
ūnamāna, v, 27.
ūnarātra, iii, 179.
ūrdhvabhāgīya saṃyojana, v, 87.
ūrdhvasrotās, ūrdhvasravaṇadharman, bhavāgraparama, vi, 203, 210...
ṛtu, trois, six, iii, 180 ; iv, 187, visamartupariṇāma.
ṛtuja duḥkha, iv, 185, Add.
ṛtumatī, iii, 37.
ṛddhi, samādhi, vii, 112 ; ṛddhipāda, samādhi, vi, 285 ; ṛddhiḥ sarvaguṇasaṃpattilakṣaṇā.
quintuple, vii, 122 (oṣadhikṛtā ...).
āryā, vii, 111, viii, 210.
karmarddhi, iii, 46, 205, vii, 122.
ṛddhi-pāda, ii, 124, vi, 281, 283, 285 ; prātihārya, i, 3, vii, 110 ; māu (prāptābhijña), ii, 121 ; varapradānaprabhāvena, i, 3 ; viṣayajñānasākṣātkāra, vii, 98.
ṛdhyati, saṃpadyate, vii, 113.
ṛṣi, iii, 53, 129 ; parṣad, iv, 212 ; pravrajyā, vi, 204 ; manodoṣa, iv, 163, 218.
ekatila, ekataṇḍula, ix, 259.
ekadigmukha, iv, 9.
ekadeśakārin, iv, 73.
ekadhyam, aikadhyam, i, 35.
ekanavatyāṃ kalpeṣu, iv, 225.
ekaluṅga, vi, 192.
ekarasa, ekamati, avyagra, iv, 211.
ekavīcika, vi, 207-8.
ekasatya, vi, 139.
ekāṃśena vyākaraṇam, v, 44.
ekākāra, ii, 267.
ekāgracitta, ekāgratā, ekālambanatā, iii, 132, viii, 128-9.
ekāntaduḥkha, vi, 129, 149 ; sukha, 129.
ekābhisamaya, vi, 187.
ekālambana, ii, 267.
ekāsana, vi, 177.
evamākāra, vii, 15.
eṣyadharmahetu, iii, 74.
ehi bhikṣo, v, 63 ; ehibhikṣukā, iv, 61.
airāvaṇa, v, 30.
airyāpathika, ii, 265, 220, vi, 158.
aihika śīla, iv, 109.
ogha, v, 75, 80.
ojonāśana, iv, 188.

oṣadhikṛtā ṛddhi, vii, 122.
audārikatas, vi, 239, vii, 28.
audārikāhāraṛakalpikā, iv, 214.
audāryasūkṣmate (vicāra, vitarka), ii, 173.
auddhatya, ii, 162, 164, v, 89, 99, vii, 20 ; kaukṛtyanīvaraṇa, v, 99 ; carita, ii, 164.
audbilya, iii, 46.
aupacayika (rūpa) i, 69, ii, 125, 290, 301, iii, 127, vi, 157.
aupadhika puṇyakriyāvastu, iv, 15, Add., 94, 232, 237.
aupapattika = upapattilābhika.
aupapattibhavika vipāka, iv, 129.
aurabhrika, iv, 91.
auṣadhavat .... iv, 34.
kaṭasī, iii, 52.
kaṇṭhokti, iii, 36, iv, 77.
kathāvastu, viṣaya, i, 12.
kadarthanā, iv, 222.
kadāvāhikā, iv, 214.
kapālārdha, vi, 151.
kapotaka, iv. 65.
karuṇā, quarante-huit karuṇācitta, vii, 77, 78, Add., iv, 226.
karoṭapāṇi, iii, 159.
karkandhu, iii, 47.
karkaśa, i, 18.
karman, défini, iv, 1-3, 12, 38, 136, 149; voir cetanā, avijñapti; karman et karmapatha, 137. — karman, tṛṣṇā et avidyā, vi, 136. — upapattihetu, vi, 137.
sabbaṃ kammato, ix, 297.
kartar et kriyā, iii, 79.
karman et karmaphala, sans kāraka, ātman, iii, 57, v, 29, ix, 260, 290.
atīta karman, iv, 185, v, 59, 63, ix, 295 ; atyudīrṇaparipūrṇa, iii, 41 ; alaṅghanīya, vii, 85 ; avipāka, iv, 130 ; asaṃcintya, bhrāntyā, iv, 152-155, 214.
ākṣepaka, paripūraka, iv, 198 ; āyuṣya, ii, 217, 120.
upapadya vedanīya, iv, 120.
ekakṣaṇika, ekādhvika, traiyadhvika, ii, 274 ; kāyika, vācika, iv, 4, 14 ; kuśala, akuśala, puṇya, sukhavedanīya ..., iv, 106 ; kṛta, upacita, iv, 242 ; kleśābhiṣyandita, i, 14 ; gatiniyata, iii, 50 ; guru, āsanna, etc., iv, 241, ix, 297 ; tuṣitandulavat, iii, 117, dṛṣṭadharmaphala, iv, 121 ; niyata, iv, 120.
pratyayasāmagryāvāhaka, iii, 49 ; maula, iv, 140 ; vyāmiśra, iv, 1 ; śukla, etc., iv, 128.
saṃnikṛṣṭaphala, viprakṛṣṭaphala, iv, 116 ; sudarśaka, suprajñaka, iv, 203.
karma-ativighnakaraṇa, iv, 220 ; abhisaṃskāra, i, 29, vii, 34 ; āvaraṇa, iv, 201 ; upacaya, v, 1 ; ṛddhi, iii, 46, 205 ; jā ṛddhi, pūrvanivāsānusmṛti, divyacakṣus, vii, 122, 126.
karmapatha, iv, 168 ; 21, 137, Add., 181-185, 185-188, 227 ; pariśuddhi, 227 ; bheda, 168, sāmantaka, prayoga, pṛṣṭha, 140.
karmaparipūri, iv, 226.

karmaparibhāvita vijñāna, iii, 124.
karmaprabhāvita nirdeśa, iii, 93.
karmaphala, iv, 174, 191, v, 63.
karmabhava, iii, 13, 36, v, 1-2 (abhinirharati).
karmabhāvanā, ix, 300.
karmabheda (saṃghabheda), iv, 211.
karmavācana, iv, 37, 149.
karmavāsanā, ix, 297.
karmavipāka, ii, 120 (āyus, bhoga), 271, iii, 41, iv, 114, 116, ix, 297 ; ja, iv, 125 ; jñānabala, vii, 69.
karmaviśadatva, iii, 56 ; vṛttilābha, iv, 85.
karmānta, iv, 95, vi, 143, 147, 254, 284 (samyak- ; -prasṛta, etc.) ; viii, 195.
karmaṇyatā (lāghava, vaiśāradya) ii, 157-8, viii, 207.
karṣakanidarśana, vii, 88.
kalabhasvapna, iii, 44.
kalala, etc., ii, 255, iii, 51, 58, 62, Add., iv, 119, Add., 213.
kalahasvapna, iii, 44.
kalāpa, sāsrava, anāsrava, Vyā. ii, 83.
kaliyuga, iv, 228.
kalevara, i, 14.
kalpa, pañcaskandhasvabhāva, iii, 187-8, traidhātukaḥ kālaḥ.
nombreuses sortes, Vyut. 253, expliquées iii, 181 et suiv., mahā, antarā, antaḥ, etc.
asaṃkhyeya et carrière du bodhisattva, 188.
navakalpasthāpana, pratyudāvartana, iv, 224, 230.
kalpastha, kalpa d'enfer, iv, 207 ; de ciel, 250.
kalpa-apakarṣa, iii, 192 ; apahrāsa, 206.
kalpāvaśeṣa, vie au delà du kalpa, ii, 124, Add., Vyā. ii, 19, vii, 83.
kalpakaṣāya, iii, 193, 207.
kalpaniryāṇa, fin du kalpa, iii, 20, 182, 207.
kalpanā tattvikā, vi, 89.
kalyā mātā, iii, 37.
kalyāṇamitra, iv, 120.
kavaḍa, piṇḍa, iii, 120 ; kavaḍīkārāhāra, i, 55, ii, 209, iii, 119-121, 127, 205, audārika, sūkṣma, tryāyatanātmaka.
kaśambuka, iv, 97-8.
kaṣāya, « teinture », rāgaja karman, iv, 128.
kaṣāya, les cinq corruptions, iii, 14, 193, 207.
kaṣṭa karman, iv, 98 ; tapas, 155.
kākajaṅghā, ii, 289.
kākāṇḍavarṇādayaḥ, i, 16, Vyā.
kāñcanamayī bhūmi, iii, 140, 145.
kāṇḍas du pratītyasamutpāda, iii, 60.
kāṅkṣā et vicikitsā, vi, 189.
kādācitka, i, 34.
kāntā vimukti, vi, 260, 261.
kāmāḥ, kāmapradhānatvāt kāmadhātuḥ kāmāḥ, ii, 131, Vyā. ii, 26.
kāma-adhyavasāya, i, 41 ; avaca-

ra, iii, 9 ; āpta, ii, 129 ; āsrava, v, 73 ; upapatti, iii, 166 ; upādāna, v, 76 ; ogha, 75.
kāmaguṇa, i, 43, iii, 7, 86, 166, v, 3 ; chanda, 84, et abhidhyā, iv, 166.
kāmacāra, icchānuvidhāyitva, ii, 181.
kāmaja (kāmadhātupatita ...), iv, 133.
kāmatṛṣṇā, v, 29 ; nīvaraṇa, v, 100.
kāmadhātu, ii, 131, iii, 7, viii, 137 (kāmaguṇaprabhāvita) ; karman mêlé, iv, 129 ; kuśalacitta, vii, 28 ; caittas, ii, 166 ; duḥsamatikrama, vi, 220 ; dix-huit dhātus, i, 55 ; kāmadhātudeva, iii, 164-165 ; manquent bhāvanāmārga, etc., vi, 292 ; manque manobhūmika sukha, iii, 109 ; kāmadhātupratisaṃyuktacitta, vii, 28 ; manopavicāra, iii, 111 ; saṃprayuktadharma, iii, 8.
kāmabhogin, kāmopabhogin, iii, 7, iv, 69.
kāmamithyācāra, iv, 82, 146-7, 157, 188.
kāmayoga, v, 75, 77.
kāmarāga, iii, 9, v, 8, 77, viii, 197 ; sthāna, vi, 263 ; paryavasthānīya, v, 72.
kāmavitarka, iii, 7, v, 89 ; virakta, vītarāga, ii, 135, vi, 195, 232 ; vairāgya, iv, 170.
kāmasukha, kāmasukhallikā, iii, 194.
kāya, dans brahmakāyika, nivāsa, iii, 2, Vyā. ; dans vijñānakāya, nāmakāya ..., samūha, i, 30.
kāyena sākṣātkṛtvā, vi, 224, 262, viii, 153, 210.
kāya-adhiṣṭhāna, -ālambana karman, iv, 12 ; indriya, āyatana, ii, 145, iii, 135, viii, 155 ; karman, iv, 2, 12 ; kāṭhinya, iii, 215 ; cittasaṃniśritaprāṇa, iv, 154 ; duścarita, iv, 84, 85 ; dauṣṭhulya, v, 89 ; nidhana, nāśa, iii, 31 ; praśrabdhi ii, 157-8 ; bhāvanā, vii, 65 ; malāpakarṣana, iv, 135 ; vijñapti, i, 20, iv, 3 ; ix, 294 ; vijñāna, i, 19 ; sākṣin, vi, 223, 273 ; smṛtyupaṣṭhāna, vi, 159, 292.
śuśirakāya, vi, 157 ; savijñānaka, 224.
dharma, rūpa, pūtika, manomayakāya, etc.
kāyikapraśrabdhi, viii, 156.
kāyikī kriyā, ix, 294 ; vedanā, ii, 157.
kāra (pūjādika), apakāra, iv, 123, vii, 85.
kāraka hetu, ii, 277, 288.
kāraṇa, iii, 35, Vyā. ; ākṣepa, adhiṣṭhānakāraṇa, iv, 27 ; kāraṇaparikalpa, iv, 7.
kāraṇahetu, ii, 245, 288, 293, 299, 307.
kāraṇḍava, iv, 98.
kāritra, i, 75, ii, 225 (dharma-) v, 55, 107 ; et āśrayabhāva, ii, 305.
kārya ; l'abhāva n'est pas kārya,

iv, 5 ; kāraṇabhāva, ii, 254 ; abhisamaya, vi, 186.
kāla, un viprayukta ?, iii, 188. — i, 12, iv, 62 (= les saṃskāras, pañcaskandha), v, 52.
kāla-antarasthāvara, ii, 123 ; apadeśa, ix, 246 ; avadhi, iv, 62 ; dūratā, v, 107.
kālasūtra, enfer, iii, 2, 149.
kālakañjaka, iii, 11 ; Dīgha, ii, 259, iii, 7.
kālāpadeśa, ix, 246.
kāvya, iv, 254.
kilaśabda, i, 49, Vyā. ; vaibhāṣika-vyākhyānapradarśanārtha.
kiśora, vii, 75.
kīṭādrinavaka, iii, 147.
kīdṛgbhūta, iii, 193.
kīrtyartha dāna, iv, 239.
kukūla, iii, 151.
kukkuraśīla, v, 20.
kuḍyakuṇḍādivat, ix, 288.
kukṣimat, iii, 129.
kukṣipraveśa, kukṣāv asaṃśleśaḥ, iii, 43, Vya.
kuṇapa, iii, 151.
kumāra, ii, 255, deuxième jātāvasthā.
kumbhatūṇīra, iv, 190.
kuru, voir uttarakuru.
kulaṃkula, manuṣya, devakulaṃkula, vi, 206.
kuloḍayatāpratisaṃyuktavitarka, v, 89.
kuvera, désir de devenir ..., v, 30.
kuśāgreṇa ...., iv, 84.
kuśala, étym. i, 54, Vyā. : kutsitāc chalitā durgater apakrāntā iti.
kuśala (ou śubha) est kṣema, iṣṭavipākatvāt (kuśalasāsrava) ou nirvāṇaprāpakatvāt (anāsrava), iv, 106.
défini, iv, 137, par la parānugrahābhisaṃdhi opposée à la paropaghātābhisaṃdhi ; comment la vue correcte et fausse sont-elles kuśala, akuśala ? Comp. v, 41.
kuśala, paramatas ou paramārthatas, svabhāvatas, saṃprayogatas, samutthānatas, iv, 33 ; ainsi sont kuśala le nirvāṇa, les racines, les caittas, etc.
kuśalatva des abhijñās, vii, 107 ; des apramāṇas, viii, 196 ; des cinq vijñānas, iv, 180.
kuśala-abhiṣyanda, iv, 21 ; ekatāna, 41 ; citta, diverses sortes, ii, 320, iv, 179, vii, 18, 22.
kuśaladharmacchanda, v, 36, 39, viii, 176.
kuśalapakṣavipatti, iii, 194.
kuśalaprahāṇa, jamais absolu, iv, 131-132.
kuśalamahābhūmika, ii, 152.
kuśalamūla, ii, 160, iv, 34, vi, 286, vii, 77, viii, 197, 199 ; cheda, samucchcda, saṃdhāna, pratisaṃdhāna, prārambha, ii, 294, iii, 131, iv, 94, 170-175.
kuśalasāsrava, iv, 106, 128.
kuśāstra, iv, 165.
kusūlanyāya, iii, 140.

kuhanā, iv, 165.
kūpa ivodakam, iii, 35.
kūpasvapna, iii, 44.
kūrmaroman, ix, 263.
kṛta et upacita, iv, 136.
kṛtaparijaya, vi, 150.
kṛtsnāyatana, viii, 213-215.
kṛtakṛtyatva, vii, 13.
kṛsigrāmaka, iii, 130.
kṛṣṇakarman, iv, 129, kṣayakṛt, 131.
kṛṣṇadharma, faible, vi, 199-200.
kṛṣṇaśuklakarman, iv, 1, 129 ; kṣayakṛt, 131.
kedāra alūna, vi, 192.
kevala = ātmarahita dans la formule du pratītyasamutpāda, iii, 82.
keśadayaḥ, sattvasaṃkhyātāḥ, ii, 180, Vyā. ii, 76.
keśolluñcana, v, 76.
kaivarta, leur œil et l'eau, i, 52.
koṭi, trikoṭika, catuṣkoṭika, ii, 252 et passim.
koṭi, antapragatā koṭiḥ, vii, 96.
koṭi, iii, 189, calcul du kalpa.
kolopama, i, 13, viii, 186, Add.
kośagatavastiguhya, i, 57.
koṣṭhanyāyena, iii, 140.
kaukṛtya, ii, 166, v, 31, 89, 97, 99 ; ādayas, ii, 165.
kaukkuṭika, iv, 92.
kauṭilya, iv, 128.
kautukamaṅgalatithi .... dṛṣṭi, iv, 189.
kaurava, iii, 146.
kausīdya, ii, 161, vi, 286, vii, 18.
kramamṛtyu, ii, 133, iii, 134.
kriyā akartṛkā, ix, 279.
kriyārambha, iv, 144 ; cheda, 102.
krīḍāpradūṣika, ii, 219 ; pramoṣaka deva, iii, 164.
krīḍāsthāna des dieux, iii, 162.
krodha, ii, 164, v, 89.
krośa, iii, 178.
kliṣṭa ; sont kliṣṭa, les kleśas, les kleśasaṃprayuktas, les kleśasamutthas, ii, 297.
synonymes de kliṣṭa, iv, 255.
kliṣṭacitta, ii, 161, 325, v, 71, vii, 18, 22.
kleśa, chap. v. — kleśa, avidyā (iii, 91), karman (iv, 136) ; bījavat ..., iii, 116 ; avec les six vijñānas, les vedanās, v, 54-58 ; à la naissance, à la mort, iii, 118 ; soutiennent la série, ii, 122.
kleśa, karman et vastu, iii, 116 ; kaṣāya, 14, 193 ; kāma, 8 ; kuṇapa, v, 79 ; kṣaya, 102, 108 ; caura, vi, 190 ; jalpa, iv, 134 ; daśā, avasthā, iii, 63, niṣyanda, v, 2 ; prahāṇa, iii, 115, v, 28, 104, vi, 150 ; prāpti, v, 2 ; mala, 91 ; mahābhūmika, ii, 152 ; māra, ii, 124, mūla, v, 2 ; vimukti, ii, 109 ; vimukti prītisukha, viii, 193 ; viṣkambhana, ii, 109, vi, 150 ; visaṃyoga, v, 108, vi, 234 ; samudācāra, v, 2, vi, 216, 263 ; hāna, viii, 177.
kleśa-asamudācāra, v, 28 ; asamanvāgama (et visaṃyoga) vi,

234 ; āvaraṇa, iv, 202, vi, 276 ; utpattisthāna, v, 72-73, vi, 263. abhīkṣṇa, iv, 201 ; arhatas, v, 73 ; avastuka, vi, 257, vii, 87 ; āmodasahagata, v, 84 ; ekaprakāra, 86 ; guru, laghu, iii, 115 ; tīvra, iv, 121, 201 ; dṛgheya, bhāvanāheya, v, 13, etc. ; manda, iv, 121, sakalakāraṇa, v, 72 ; satata, iv, 201, saṃtāpasahagata, v, 84 ; sarvatraga, ii, 269, v, 101 ; savastuka, vi, 257, vii, 87.

kṣaṇa, ii, 145, 227, 232, iii, 177-8, iv, 4, Add. v, 65.

kṣaṇadharmatā, ii, 229 ; nirodha, 234 ; vyākiraṇa, vi, 222 ; smaratā, vii, 102.

kṣaṇika, étym. iv, 4 ; l'explication de Vasubandhu, 4 et suiv., n'est pas celle des Vaibhāṣikas, dit Saṃghabhadra. — Si le kṣaṇikavāda est conciliable avec la doctrine des quatre lakṣaṇas, ii, 228. trois dhātus dits kṣaṇika, i, 71 ; kṣaṇika pratītyasamutpāda, iii, 65 ; kṣaṇika dhyāna, vi, 221 ; kṣaṇikavādin, ii, 230, iii, 33. — Sāṃmitīyas, ii, 222, catuḥkṣaṇikavāda.

kṣaṇikālpapradīpa, vi, 199.

kṣatriya, iii, 206.

kṣaya, ii, 285. — kṣayajñāna, vi, 230, 282, vii, 4-5, 7, 12, 14, 26, 43, 61-2 ; kṣayānutpādajñāna, i, 82, iv, 180.

kṣayakṛt karman, iv, 130.

kṣānti, dṛṣṭi, ruci, etc. vi, 165.

kṣānti, nirvedhabhāgīya, vi, 165 et suiv. ; kṣāntilābhin, iv, 208, vi, 174.

kṣānti et jñāna, comme ānantarya et vimuktimārga de virāga, nirveda, vi, 302, voir 180, 190. quelles kṣāntis sont jñāna, vii, 1-2; dharmajñānakṣānti et dharmajñāna, voir darśanamārga, et v, 13, 112.

kṣāntipāramitā, iv, 229.

kṣāntivadhya, jñānavadhya, v, 13, 112, vi, 190.

kṣipta et vikṣipta, iv, 125.

kṣīṇa-niraya, i, 11 ; vega, iṣu, ii, 200 ; āsrava, vi, 264.

kṣīra et dadhi, v, 53, prajñaptisat, ix, 239.

kṣuramārga, iii, 151.

kṣetra ; āpādayati kṣetram, v, 2. puṇyakṣetra, gati, upakāra, guṇakṣetra ... iv, 94, 236. kukṣetra, iv, 247. buddhakṣetra, iii, 200. dṛṣṭadharmavedanīyakarma - kṣetra, iv, 123.

kṣetrapa, ii, 204.

kṣema, śānta, ii, 114, iv, 107 ; parama, vii, 33 ; kṣemaprāpta, vii, 74.

khakkhaṭatva, i, 22.

khadiraka, montagne, iii, 141.

khadgaviṣāṇakalpa, khadgin (?), iii, 194, vi, 177-178.

khadyotaka, viii. kār. 1, Vyā.

khalabila, iv, 253.

khilamrakṣavastu, iv, 20.
gajapota, iii, 44.
gajaprameha deva, iii, 140.
gaṇam anuśāsayitum, vii, 76.
gaṇanā, iv, 254 ; dans ānāpānasmṛti, vi, 154.
gaṇḍa, et pariṇāmaduḥkhatā, ii, 122.
gati, déplacement, iv, 4.
gati, destinée, iii, 11-15 ; vṛtti et utpatti, vi, 217.
gati-kṣetra (?), iv, 236 ; deśa, iii, 50 ; niyatakarman, iii, 50 ; saṃvartanī, iii, 182 ; saṃcāra, ii, 197.
gandha, i, 17, 57 ; upavicāra, iii, 108 ; mālyavilepana, iv, 47 ; saṃtāna, iii, 163 ; hastin, vii, 73.
gandhabhuj, iii, 47.
gandhamādana, iii, 147.
gandharva, ii, 105, iii, 32, 36-53, 48 Add., 119, 122.
gamana et gantar, ix, 279 ; trois, ādhimokṣika, etc. vii, 13 ; gamanasaṃpad, vii, 83 (āvṛta, ākāśa, etc.).
gamika bhikṣu, iv, 237.
garuḍa, iii, 29, 31.
gardhāśrita, vi, 289 ; cp. iii, 115.
garbhāvakrānti, quatre, iii, 37, 54-56.
garbhāvasthā, cinq, ii, 255, iii, 51, 58, iv, 119, 154, vi, 157 ; transfert de kalala, iv, 213.
garbhinīgamana, iv, 157.
gāthā, définie, ii, 242.
gāndhārī vidyā, vii, 111.
gāminī, iv, 108, etc.
giri, parvata, iii, 143, 147 ; taṭavinipātavat, ii, 202.
gīta, iv, 165.
guṇa et guṇin, iii, 210.
guṇa, s'entend des mārgas, vi, 198.
guṇas énumérés, viii, 195. anāsravaguṇa, vii, 62, viii, 195; ārūpya, viii, 215 ; jñānamaya, vii, 66, viii, 127 ; traidhātuka ou sāsrava, vii, 62, viii, 195 ; bodhisattva, iv, 226 ; vaiśeṣikaguṇābhinirhāra, viii, 195 ; samādhimaya, v, 27.
guṇa-kṣetra, iv, 121, 213, 237 ; grāhin, viii, 202 ; parihāṇi, vi, 267 ; bhāvanā, vii, 66 ; saṃbhāvanā, ii, 172, vi, 292.
guru, gurutva, i, 18, 67 ; karman, ix, 297 ; dharmābhyupagama, iv, 61.
gulikā, v, 54, Add.
gulma (?), iii, 136.
gṛhavastu, ii, 287.
gṛhapatiratna, iii, 203, vii, 122.
gṛhapati, gṛhastha, gṛhin, avadātavasana, iii, 194, iv, 69-70, 80, 189, v, 76, 84, vi, 126, 204. — gṛhipakṣa et pravrajitapakṣa.
gośabda, ii, 240.
gotra, de śrāvaka, pratyeka, buddha, iii, 194, vi, 175 ; six, parihāṇadharman, etc., des pṛthagjanas, etc. vi, 252 et suiv. ; gotra des pensées, ix, 282 ; des kṣāntis, etc. ; synonyme de bīja,

hetu, vi, 168, vii, 49.
godānīya, iii, 145.
gorajas, iii, 178.
govrata, śīla, iii, 86, iv, 147, v, 20.
gosava (rite védique) iv, 147.
gaurava, sagauravatā, sapratīśatā, sabhayavaśavartitva, ii, 170.
grāsavyavaccheda, iii, 120.
-redhāśrita, iii, 115-116 ; cp. vi, 289.
īna, glānopasthāyaka bhikṣu, iv, 237.
ghaṭāmbuvat, vi, 140.
ghana, large, iii, 143 ; embryon, iii, 62, 255.
ghṛtaghaṭa, vi, 251 (ghṛtapūrṇa ou ghṛtāpekṣa).
ghāṭā, nāsāputī, i, 93.
ghoṣa, ii, 240 ; paratas, ii, 245.
cakra (kramaṇāt), brāhma, dharma, vi, 245.
cakrabheda, iv, 210.
cakraratna, iii, 198, vi, 245, 248.
cakravartin, ii, 181, 220, iii, 30, 56, 196-8, 198-199, 202, 206 (dynastie), iv, 166, v, 148, vi, 248, vii, 73, 122.
cakravāḍa, iii, 141, 143.
cakrīkṛta, iii, 141.
cakṣus, jñāna ..., vi, 246, 248, Add.
cakṣur-abhijñā, vii, 107, viii, 192 ; ābhāsagata, i, 85 ; indriya, i, 65, 81, 85, ii, 104, 107 ; dhātu, i, 80, iii, 13 ; vijñāna, i, 19, 46, iii, 99, vi, 263 (quadruple sāmagrī), viii, 151 ; saṃsparśa, iii, 98 ; saṃprāpta, i, 85.
cañca, cañcudurbhikṣa, iii, 208.
catuḥkṣaṇika vastu, ii, 222, Add.
caturaṅgabala, iv, 68 ; aṅgasenāvat, viii, 148.
caturdvīpaka, iii, 141.
caturmahārāja, iii, 159.
candana et gandha, ii, 236.
candanasvapna, iii, 44.
candramās, iii, 156-7, 159, 205.
candrakāntā, iii, 157.
caya, apacaya, iv, 90.
caramabhavika, ii, 220, 240, iii, 176, v, 62.
carita, dans cittacarita, i, 47 ; rāga, ii, 175, śamatha, vipaśyanā, vi, 214, lobhacarita, i, 47, etc.
cāṇūra, vii, 74.
cātuḥkoṭika praśnanirnaya, passim.
cāturthakajvaravat, v, 79.
cāturdiśa bhikṣu saṃgha, iv, 15 ; dvīpaka, iii, 197 ; mahārājika, iii, 1 ; mahārājakāyika, iii, 159, 165.
cāmara, iii, 146.
cāra, dans bhikṣucāra, piṇḍapātādicāra, vi, 265 ; cāragata bhikṣu, v, 101.
citta, étym. ii, 177 ; manas et vijñāna, ii, 176 ; objet de l'idée de moi, i, 74 ; va au ciel, non pas le pūtikakāya, iii, 95.
innombrables catégories à de nombreux points de vue, par ex. ii, 315.

quatre pratyayas, ii, 309.
citta et caittas. — Négation des caittas ou de certains caittas, i, 64, ii, 150, Add. viii, 159, ix, 262 ; objet de citta et caittas, i, 30, ii, 177, iii, 6 ; objet différent de citta et caittas, i, 28, 30 ; étude des caittas ou samprayuktas, ii, 149-176 ; paracittajñāna, vii, 16, 27.
citta et caitta sont sūkṣmaviśeṣa, duhpariccheda, ii, 156, 159.
deux pensées pas ensemble (asamavadhāna), iv, 6 ; mais acquisition d'une pensée au moment d'une autre, ii, 328.
āyatananiyata citta, ii, 307 ; āśrayaniyata ; utpattau niyata, vi, 300 ; utpādābhimukha ; airyāpathika, vi, 157.
kuśala, vii, 17 ; kliṣṭa, vii, 18.
kṣaṇaniyata, ii, 307.
cyuticitta.
dravyaniyata, ii, 307 ; nairmāṇika, vi, 157.
pratisaṃdhicitta, ii, 132.
prabhāsvara, v, 4, vi, 299.
bījabhāvena āśrayapratibaddha, iii, 133.
maraṇāntika.
mandapracāra, īṣatpracāra, iii, 22.
vidyudupama, vi, 191 ; vimukta, vi, 297 ; sarāga, etc., vii, 17 ; sarvālpa, ii, 250.
citta-adhimātratā, ii, 175 ; anuvartin, ii, 249, iv, 50 ; alaṃkāra, iv, 239 ; ārakṣā, ii, 157 ; utpāda, iv, 144 ; utpāda, utpattikrama, ix, 282.
citta-karmaṇyatā, lāghava, ii, 157 ; kṣaṇa, ii, 153, 156, 229 ; kṣepa, iv, 125 ; cheda, double (apratisaṃdhika), iii, 134 ; damana, i, 74 ; dhātavas, i, 31, 54 ; dhāraṇa (bhrūmadhye), vi, 151 ; nimitta, prakāra, vii, 103 ; nirantara, ii, 306 ; pariśuddhi, viii, 130 ; pariṣkāra, iv, 239 ; prakopa, v, 90 ; pragrahaṇa, vi, 286 ; praṇidhāna, vi, 286 ; prasāda, vi, 295 ; mṛdutā, ii, 175 ; viparyāsa, v, 23 ; vyākṣepa, iv, 275 ; saṃkleśa, vyavadāna, ix, 249 ; saṃtati, iii, 6, 95, v, 2, 63, vi, 139 ; saṃniśrita āśvāsa, iv, 154 ; samanantara, ii, 306 ; samprayukta, ii, 149-178, 249, v, 5 ; smṛtyupasthāna, vi, 158.
cittavimukti, Vyā. ad iii, 38.
cittasaṃtānaḥ ... pratisroto nīyate, viṣayebhyo nivāryate kuśalair dharmaiḥ, v, 80.
citra-akṣara, padavyañjana, iv, 190 ; āstaraṇa, iv, 10 ; badarādivat, ix, 288 ; yakṣabhrānti, v, 25.
cintayati, tulayati, upaparīkṣate, i, 48, Vyā. 57.
cintāmaya karman, iv, 223.
cintāmayī prajñā, ii, 265, vi, 143.
cīvarasaṃtuṣṭi, vi, 146.
cīrādāna, v, 76.
cūḍika lokadhātu, iii, 170 ; baddha,

176.
cetanā (ṣaḍvidhā) et saṃskāra-skandha, i, 28.
le deuxième mahābhūmika, ii, 154.
cetanā mānasaṃ karma, iv, 1, 2, 12 ; cetanākarman, kriyācetanā-karman.
et karmapathas, iv, 168, 177, 227 ; abhidhyādayas, iv, 136, 168 ; praṇidhāna, vi, 179.
cetanā et prajñā, ii, 175.
anabhyūhāvasthā, i, 61 (comp. Bodhisattvabhūmi, 83) ; anāsravā, iv, 131 ; abhidhyādisaṃprayoginī, iv, 168 ; ābhisaṃskārikā, iii, 73 ; tīvrā, iv, 59 ; trikālā, iv, 22 ; prāṇātipātādisamutthāna, iv, 168-9 ; bhavāgra, iv, 219 ; mṛdvī, iv, 59 ; vajropamasamādhisaṃprayuktā, iv, 219 ; etc.
cetanādharman, vi, 253, 255, cp. ii, 219.
cetanāpravṛtti, iv, 136 ; viśeṣa, iv, 20.
cetaḥkhilamrakṣavastu, iv, 20.
cetaḥparyāya, paryāyajñānasākṣāt-kārābhijñā, vii, 15, 99, 102.
cetaso 'bhilāpaḥ, abhilapanatā, i, 61, ii, 153 ; ābhoga, iv, 107 ; līnatva, v, 89, 99 ; vimokṣa, ii, 286.
cetovaśitva, ii, 120 ; vimukti, iii, 38 Vyā., vi, 251, 259, 260, 297.
cetayate, iii, 106.
cetayitvā karman, iv, 1.
cetita, praṇihita, iii, 73.
caitta, saṃprayukta, ii, 149 ; définis, ii, 177 ; difficiles à discerner, ii, 159, 235.
caitasika dharma (jighatsā), i, 18.
caitasikī vedanā, iv, 111 ; etc.
caitya, offrande, iv, 234, 245 ; kāmamithyācāra dans un caitya, iv, 157.
caitraratha, parc, iii, 161.
cauravat, kleśa, vi, 190.
cyavanadharman, iii, 136.
cyuta ou cyuti, avec quelle vedanā, iii, 131, du samāhita, de l'acittaka, 134 ; krameṇa, 134 ; marmacchedena, 135 ; par les doṣas, 136 ....
cyutyupapādajñāna, bala, abhijñā et vidyā, vii, 71, 100 et 108.
chanda, un mahābhūmika, ii, 154 ; ix, 294, kartukāmatā ; diffère de rāga, ii, 281 (anāgate prārthanā) ; chanda mou, iv, 174.
quatre avasthās, vii, 34 (chanda-mūlaka, samudaya etc.).
chandarāga, upādāna, ii, 281, iii, 87, v, 77.
chanda, rāga, kāma, preman, ālaya, nikānti, adhyeṣaṇā, iv, 161.
chambhitatva, iii, 46.
chāyā, un varṇa, et ātapa, i, 16 ; simultanée, ii, 102, 253 ; aliment, iii, 120.
chinatti, chidyate, i, 67.
jaḍa, iv, 57.
jana et manuṣya, iii, 202.
janaka et janita, janya, iii, 101,

103 ; janakahetu, ii, 247, 277, 314 ; janakapratyaya, v, 60.
janana par le pareil, iii, 211.
janapadaniruktiṃ nābhiniviśeta, i, 86 ; vitarka, v, 89, 99.
janayati, prakāśayati, ii, 240.
jantu ..., ix, 245, Add.
janman, jāti ou nikāyasabhāga, iv, 198.
jambudvīpa, iii, 2, 145, 147, 148 ; jāmbudvīpaka, iv, 174, 223.
jambudvīpapuruṣa, iii, 129, vii, 71, le Bodhisattva.
jambumūla, viii, 195 ; vṛkṣa, iii, 148 ; ṣaṇḍagata, iii, 128.
jarā, saṃskṛtalakṣaṇa, ii, 222 ; jarājarā, 225.
jarāmaraṇa, pratītyasamutpāda, iii, 65, 83, 88.
jarāyuja, iii, 27, 30.
jala, huit qualités de l'eau des Sītas, iii, 144 ; maṇḍala, iii, 141.
jalāgniprapātana, v, 76.
jalogi, iv, 83.
jalpa, jalpana, kleśajalpa, iv, 134, Add.
jātabuddhi, ii, 235.
jātasaṃvega, iv, 98.
jāta-avasthā, cinq, ii, 255, iv, 119.
jāti, saṃskṛtalakṣaṇa, ii, 222 ; jātijāti, 182, 225.
jāti, pratītyasamutpāda, iii, 64, 88.
jāti, naissance décrite, iii, 58.
jātibheda, différence spécifique, ii, 174.
jātismṛti, smaraṇa, smaraṇaguṇa, iv, 199, 225-6, vii, 100 ; cp. vii, 124.
jānāti et paśyati, v, 25.
jāyamāna, avasthā, ii, 258, 309.
jighatsā, i, 18.
jitatara, vi, 212.
ajitajaya, jitādhyāvasana, vi, 245.
jitamanaskāra, vi, 151 ; comparer vi, 150, 220.
jina, les quatre māras, ii, 124 ; skandhas, vi, 297.
jinadūta, jinoddiṣṭa, ii, 220, iii, 177.
jīva et śarīra, ix, 262 ; jīva, jantu ..., ix, 245.
jīvitapariṣkāra, ii, 120 ; vipatti, iii, 194.
jīvitasaṃskāras et āyuḥsaṃskāras, ii, 122.
jīvitendriya, ii, 105, 108, 120, 123, 127, 215, iv, 154 ; vipākakarman, ii, 273.
jñātivitarka, v, 89, 99.
jñāna, définition et description des jñānas et des guṇas « faits de jñāna », chapitre vii.
jñāna = prajñā, vi, 246 ; est pratisaraṇa, ix, 246, 248, comp. iv, 33.
jñāna, kṣānti, darśana, vii, 1 ; cakṣur, vidyā ..., vi, 246, Add.
jñāna, darśana, vidyā, bodhi, buddhi, prajñā, āloka, vipaśyanā, vii, 10.
jñāna, darśana, viii, 193, 194.
jñāna et kṣānti dans darśanamārga, vi, 190.

noms, aspects, vii, 4, 11 ....
anāgatejñāna, vii, 89.
anābhogajñāna, anāsaṅga, vii, 88; aviparīta, ix, 255; avivartya, vii, 90 ; avyāghāta, vii, 88 ; asakta, asaṅga, vii, 90 ; ādhimokṣika, ānumānika, ābhimānika, vi, 247 ; ābhogamātreṇa, ix, 255 ; nirvikalpa, vii, 10 ; pāramārthika, pṛṣṭhalabdha, vii, 27-28 ; bhāvanāmaya, ix, 247 ; yatreṣṭa, ix, 255 ; sarvatra, sarvathā, vii, 82, cp. 45 ; sāsrava, vi, 247.
jñāna-parijñā, v, 110 ; vadhya, v, 13, 112, vi, 191 ; viśadatva, iii, 56 ; saṃpad, vii, 82 ; saṃbhāra, vii, 78.
jñāpakahetu, ii, 277.
jñāpti-caturtha ..., iv, 72, 97 ; vācaka, 61 ; sīmā, 212.
jñeya, pañcavidha, ix, 237, 255 ; jñeya, vijñeya, abhijñeya, parijñeya, ix, 244.
tatkālaśānti, vi, 148.
tatkṣaṇa, iii, 179.
tatkṣaṇasamutthāna, iv, 36, 150.
tattvamanasikāra, ii, 325, vi. 153, viii, 200.
tattvārtha, vi, 142 ; opposé à sūtrārtha, v, 29.
tatsabhāga, i, 75, v, 55.
tathā, v, 2.
tathāgata, paraṃ maraṇāt, ix, 267, 269 ; plusieurs ensemble, iii, 198, iv, 229 ; étendue du pouvoir, iii, 199.
tathāgata, défini, ii, 205 ; garbha, vi, 299 ; jñānagocara, ii, 243 ; prasāda, iv, 244 ; bhāṣita, ix, 251.
tāthagatī śikṣāpadabandhanalekhā, iii, Vyā.
tadyathā ..., si l'énumération qui suit est complète, ii, 221.
tantu et paṭa, iii, 211.
tantra, na tantram, « ne fait pas autorité », ii, 259.
tandrī, v, 89, 99.
tapana, enfer, iii, 149.
tapas (śīlavrata), v, 76 ; tapasvin, iii, 53.
tarkaja, vii, 125.
tāḍana, bandhana, iv, 138.
tāmracakra cakravartin, iii, 197.
tittilā (?), i, 52, Vyā. i, 53.
tithidṛṣṭi, iv, 189.
tintilīkā (?), v, 89.
tiryagyoni, gata, bhava, animaux, iii, 1, 12, 28, 155, 175, iv, 104, 205 ; saṃvartanī, iii, 182.
tileṣu puṣpagandhāt ..., iii, 163 (Vyā. 207).
tīkṣṇendriya, vi, 193.
tīraṇa, i, 81.
tīrthika et abhijñā, vii, 97.
tulādaṇḍanāmonnāmavat, iii, 51.
tuṣavat, tuṣitaṇḍulavat, iii, 116, 117.
tuṣita, dieux, iii, 1, 164.
tūṣṇīṃbhāvamātra (mensonge), iv, 135.
tṛpti, iv, 84.
tṛṣṇā, trois, v, 29 ; quadruple ut-

pāda, vi, 147. — prārthanā qui n'est pas tṛṣṇā, v, 39. — avyākṛtā, v, 42.
dans définition du samudayasatya, abhinirvṛttihetu, v, 136, 137.
dans pratītyasamutpāda, iii, 64, 85.
dans vijñānasthiti, iii, 23.
détermine la bhūmi, iii, 8, viii, 176.
itibhavatṛṣṇā, bhava, vibhava, vi, 137 ; kāmadhātu, iv, 166 ; puruṣendriya..., i, 57 ; sarvagā?, v, 32 ; svarga, v, 41.
tṛṣṇā-abhiṣyandita, ii, 271 ; uttaradhyāyin, v, 43 ; udaya, vi, 147 ; carita, iv, 174, 208 ; pūrvakakarman, i, 57 ; vicarita, ii, 281, iii, 67-8, vii, 36.
tejas, tejodhātu, i, 22, 23, 68, ii, 146, iv, 8, 229 (samāpatti) ; saṃvartanī, iii, 184, 210 ; tejasvin, iv, 188 ; taijasa cakra, iii, 157.
tyajati, utsṛjaty āyuḥsaṃskārān, ii, 121.
tyāga = virati, iv, 82.
tyāgānvaya puṇya, iv, 244.
bhūmityāga, etc.
trāyastriṃśa, iii, 1, 161, vi, 207 ; les Trente-trois, iii, 161, Add.
triparivarta dharmacakra, vi, 246.
tripiṭa, vii, 188, Add.
trividya, vii, 108.
trivṛtkarṣa, vi, 200.
triśaraṇagata, gamaṇa, iv, 71.
trisāhasraka, iv, 227.
trisāhasramahāsāhasra, iii, 170.
truṭi, iii, 178.
traivācika, iv, 61.
traiyadhvikāḥ sarve saṃskṛtā dharmāḥ ..., iii, 73.
dakṣiṇā, iv, 237, 240.
daṇḍa, trois, iv, 218 ; daṇḍakarman, iv, 98 ; netṛka, iv, 98.
dātṛjanapuṇyānugraha, iv, 156.
dattapūrvam ... dānam, iv, 239.
darśana par l'œil, les deux yeux, sans « atteindre » l'objet, i, 81, 83-87. — spectacles interdits, iv, 190.
darśana et jñāna, vii, 3, 11, viii, 192.
darśanābhisamaya, vi, 186.
darśanamārga, dṛgmārga, ou dharmacakra, vi, 245 ; quinze moments, dans quel dhātu, comment amorcé, etc., vi, 119, 191, 239, 266, 288.
darśanaheya, dṛgheya, i, 79, ii, 131, 269, iv, 33, 36, 38, v, 11, 14, 72, 94, 102, vi, 257, vii, 29.
darśanamārgaparivārin, vi, 170.
daśabala, vii, 68.
daśāyus, iii, 206, 207.
dahyate, i, 67, ix, 235.
dātar de l'upavāsa, iv, 65.
dāna, iv, 231-235 (pūjā, anugraha) ; pas karmapatha, 138.
dāna-kṣetra, 236 ; pati, patiguṇa, 234-5 ; pāramitā, 229 ; puṇya, 244 ; phala, iii, 128, iv, 233, 235 ; maya puṇyakriyāvastu,

232 ; mānakriyā, 245 ; vastu, 235, 236, 239 ; viśuddhi, 234.
aṣṭavidha dāna, 239 ; kukṣetre, 246 ; piṇḍapāta, 199 ; bodhisattva, 238 ; vītarāga, 238 ; satkṛtya, 235 ; svārtha, 234.
dārupāṭakīlasaṃdhāraṇavat, vi, 160.
dāru, dāruskandha (mahābhūtas), ii, 146-7.
dāhaka, agnikṣārādi, i, 67.
digbhāgabheda, i, 92.
divyacakṣus, śrotra, abhijñā, iii, 47, vii, 99, 106, 107, 123, viii, 194. — divyacakṣuravabhāsa, v, 62.
divyavihāra, vi, 259.
dīrghakālābhyāsa, vii, 82.
dīrghāyuṣas, iii, 205.
duḥkha ; que le sukha existe (thèse de l'ekāntaduḥkhatā réfutée, vi, 129, 131, Add. ; défini, āryapratikūla, vi, 127 ; duḥkha = phalabhūtāḥ skandhāḥ. — svayaṃ kṛtam, iv, 185.
duḥkhābhisamaya, vi, 187-8.
duḥkhasya antaṃ karoti, vi, 205.
duḥkhākāra et anityatākāra, 128 ; duḥkhendriya, ii, 113, iii, 215, v, 87 ... ; kṣetra (?), iv, 236.
duḥkhatā, triple, vii, 78 ; duḥkhaduḥkhatā, vi, 125.
duḥkhe dharmajñāna et kṣānti, i, 71, vi, 179, 183 ; jñāna, vii, 13.
duḥkha pratikāra, vikalpa, vi, 129 ; bodha, iv, 23 ; vedanīya, 109 ; satya, vi, 120-125, vii, 31 ; skandha (kevala), iii, 82, 88.
duḥkhana, iv, 188.
duḥkhilatas, vi, 239.
dugdhavat, i, 11.
duravadhāna, durlakṣya, duḥparicceda, durjñāna, ii, 156, 159.
durgati, apāya, iii, 2, 21 ; doṣa, iv, 225 ; bhaya, iv, 128.
durjñānam ... jñāyate ; idam atidurjñānam, ii, 159.
durbalīkaraṇa (jarā), ii, 223.
durbhikṣa, iv, 225 ; kalpa, iii, 207.
durmanaskatā, ii, 131.
duścaritatraya, iv, 135, 217.
duḥśīla bhikṣu, iv, 96.
dūratā, diverses, i, 36, Add., ii, 316, iv, 31, v, 106 ; dūre dharmāḥ ..., v, 107 ; dūrīkaraṇa, vi, 145, 200 ; dūrībhāvapratipakṣa, v, 104.
dūṣaṇaṃ mātuḥ, iv, 219.
dṛś, dṛṣṭi, darśana, vii, 3.
dṛśim andhāḥ pratilabhante, vii, 84.
dṛśya, vi, 152.
dṛṣṭa = pratyakṣa, iv, 5 ; et vijñāta (cakṣuḥsaṃprāpta, cakṣurābhāsagata), i, 85 ; dṛṣṭaśrutavijñātamata, iv, 160.
dṛṣṭadharma-nirvāṇa, parinirvāyin, ii, 204, 284, vi, 215 ; vedanīya, iv, 115, 121 ; sukhavihāra, ii, 110, vi, 222, 259, viii, 131, 193.
dṛṣṭabhūminiḥsaṅgāśvaprasaraṇavat, vi, 122.
dṛṣṭamātraṃ bhaviṣyati, iv, 161.
dṛṣṭasatyakalpa, iv, 209.

dṛṣṭānta, divers, vi, 121, 264, etc.
dṛṣṭāntayoga, dṛṣṭāntayukti, vi, 199.
dṛṣṭi, dṛś, darśana. — sont dṛṣṭi, l'œil, les cinq dṛṣṭis, la samyagdṛṣṭi mondaine, la śaikṣi et l'aśaikṣī, i, 80, 82. — prajñās pures et impures qui sont dṛṣṭi, viii, 3. — cinq dṛṣṭis, v, 15 ; soixante-deux, leur fondement, ix, 265.
dṛṣṭi et avidyā, iii, 89 ; tṛṣṇā, v, 30 ; mithyājñāna, v, 33 ; saṃjñācittavibhrama, v, 25.
pāpikā dṛṣṭi, ii, 246 ; avastukā, vi, 257.
gṛhidṛṣṭi, tithidṛṣṭi, iv, 189.
dṛṣṭi-adhyavasāya, i, 41 ; arbuda, iv, 212 ; uttara-dhyāyin, v, 43 ; upādāna, v, 76 ; ogha, v, 75.
dṛṣṭikaṣāya, iii, 14, 193 ; carita, iv, 174, 268 ; dṛṣṭidaṃṣṭra, ix, 265 ; nidhyānakṣānti, vi, 165.
dṛṣṭiparāmarśa, v, 18, ix, 262 ; pariśuddhi, iv, 189, vi, 297, viii, 130 ; prāpta, vi, 196, 252, 274.
dṛṣṭiyoga, v, 75 ; vipatti, iv, 167 ; vipanna, iv, 177 ; viparyāsa, v, 23, ix, 262 ; saṃyojana, v, 82-3 ; saṃpanna, vi, 202 ; sthāna, i, 14, ix, 270.
dṛṣṭigata, etad agraṃ dṛṣṭigatānām ..., v, 40.
deva, chap. iii, notamment p. 16 et suiv., les vijñānasthitis. — mort, cyavana, nimitta, iii, 136, iv, 183 ; facultés aiguës, vi, 271 ; kavaḍīkārāhārabhakṣa, viii, 140 ; krīḍāpradūṣika, ii, 219. — relations des dieux des diverses bhūmis, iii, 168 ; cinq signes qui les différencient des mortels, iii, 137.
aciropapanna, trois pensées, iv, 174.
devakulaṃkula, vi, 207.
devabhava, iii, 13, 36 ; devasamṛddhim anubhūya, iii, 39.
devaputramāra, ii, 124 ; devādhideva (?), iii, 20.
devānāmpriya, ii, 162.
deśa-āvaraṇa, iv, 18 ; tyajanakrama, vi, 245 ; tyāgaṃ karoti, iv, 220 ; digbhāga, i, 92 ; nidarśanarūpaṇa, i, 45 ; vicchedadūratā, v, 107.
deśasthatara, iii, 203.
deśanādharma, vii, 91.
dehas, iii, 146.
dainyākāravartin, v, 95.
daiśika, vii, 124.
doṣa, dveṣa, iv, 128.
doṣa, bile, etc., iii, 136.
doṣa, kleśa, iii, 199, v, 67.
doṣa, quatre, durgatidoṣa, etc., du bodhisattva débutant, iv, 226.
doṣagrāhin, viii, 202.
daurmanaṣya, daurmanasyendriya, ii, 115, 125, 130, iv, 125-127, vi, 145 ; upavicāra, iii, 108 ; vedanīya karman, ii, 125.
dauḥśīlya, iv, 247.
dauṣṭhulya, iii, 91, v, 2.
dvandvāliṅganādi, iii, 164.

dyotayati, pratyāyati, ii, 240.
dravatva, i, 22.
dravya, ingrédient, jus de la canne à sucre, iv, 86.
dravya, i, 16, 18, 19, ii, 147, 260, iii, 142, v, 53, vi, 140, ix, 290.
dravyatas, svalakṣaṇatas, ii, 213.
dravyadharma, ii, 186, iii, 211, 213 ; paramāṇu (aṣṭadravyaka), ii, 144, 146 ; sat, iv, 13, ix, 232, Vyā. ii, 78, 82 ; saṃmoha, v, 81 ; svalakṣaṇa, i, 19, ii, 303, vii, 27.
dvayadeśanā, vi, 247.
dvādaśākāra mārgacakra, vi, 247.
dvipakṣa (moines et laïcs ...), v, 84.
dvimukhapradarśanārtham, ii, 258.
dvivyañjana, iv, 101.
dvisāhasra madhyama lokadhātu, iii, 170.
dvīpas, iii, 145.
dveṣa, racine de mal, iv, 35 ; et duḥkhā vedanā, v, 87 ; et chemins de l'acte, iv, 144.
dvyaṇuka, iv, 7.
dhanārṇavat, iv, 95.
dhandha-abhijñā, vi, 280 Add. ; manda, vi, 269.
dhanus (daṇḍa), iii, 178.
dharma, étym. i, 4, Add.
indriyadharmā indriyāvasthāviśeṣāḥ kāritraviśeṣā vā, Vyā. ii, 29.
pratiśaraṇa, ix, 247, comp. vi, 178 (dharma = yukti et āgama).
triple, deśanā, pratipatti, phaladharma, vii, 91.
phaladharma = nirvāṇa = paramārthadharma = objet du śaraṇagamana, i, 4, iv, 78.
objet du prasāda, vi, 292.
vu par les Āryas, iv, 208.
« chose », dharma et dharmin, iii, 142, ix, 261 ; le dharma et les époques, v, 52 ; le mūladharma et les lakṣaṇas, ii, 222.
tout l'Abhidharma n'est que dharmapravicaya, i, 6.
vaiśeṣikas, iv, 7, ix, 295.
dharmāṇāṃ śaktir acintyā, iii, 35, niyatā, iii, 211.
dharmāṇāṃ śaktibhedaḥ, iii, 35.
dharma-adharma-prakāśayitar, iv, 240 ; anusārin, iii, 177, vi, 193, 273 ; anusmṛti, iv, 248 ; dharme 'vetyaprasādaḥ, vi, 292.
dharmāyatana, i, 30, 31, 36, 41, 45, 46, 65, iv, 16, ix, 231.
dharmālambanasaumanasya, iii, 115.
dharmopavicāra, iii, 108.
dharmakāya, iv, 77, 217, 240, vi, 297, Add., vii, 79, 81 ; abhinirvartaka (?), iv, 240 ; pañcabhāga, vi, 297.
dharma-kṣānti, iv, 131, vi, 179 ; cakra, vi, 245 ; cakṣus, iv, 74 ; chanda, sneha, preman, abhirati, iii, Kar. 40, Vyā. ; jñāna, v, 35, vi, 180, vii, 5 Add., 13 ; jñānakṣānti, vi, 179 ; dāna, iv, 252 ; deśanā, iv, 138, 252, viii, 195.

dharmadhātu et dharmāyatana, i, 30, 100 ; analyse et controverse, i, 30, 33 (Vyā. 41), 54. — pariśuddhi, dans sources Vijñānavāda, vi, 297.

dharmanidhyānakāla, v, 101 ; kṣānti, vi, 163, 165.

dhammaniyāmatā, vi, 180, Add.

dharmapāṭhaka, légiste, iv, 145.

dharma-pratisaṃvid, vii, 89 ; pratisaṃvedin, i, 48 (Vyā. 56) ; pravicaya, i, 5, ii, 154, vi, 288 ; bhāṇaka, iv, 240 ; lakṣaṇānabhijña, vi, 219.

dharma-śaraṇagamana, iv, 76, 78, vi, 292 ; saṃketa, iii, 57, ix, 260 ; saṃgīti, iii, 39 ; sabhāgata, ii, 196 ; sāṃkathya, iii, 39.

dharma-samutpāda, quatre lignes de « causation », ii, 297 ; sāmānyalakṣaṇa, viii, 200 ; skandha, i, 46, vi, 297 ; smṛtyupasthāna, vi, 158, 159, 164 ; svalakṣaṇa, v, 108.

dharmatā, jamais dans le sens de Bodhisattvabhūmi, vi, 158. — ii, 237, iii, 77, v, 29, ix, 252, pratītyasamutpādadharmatā ; vi, 178, pravacanadharmatā ; vi, 204, aśaikṣamārgadharmatā ; v, 65, gambhīrā dharmatā ; viii, 218. — iv, 128, anityatā....

Comp. ii, 235, sūkṣmā dharmaprakṛtayaḥ ; iii, 35, dharmāṇāṃ śaktibhedo 'cintyaḥ ; iv, 20, anādikālikā śaktiḥ.

dharmatāśīla, prātilambhikaśīla, iv, 49, 81, 139, Add. ; prātilambhikadhyāna, iii, 183.

dharmatābala, vi, 204, viii, 218 ; abhijñā, iv, 128.

dhātu, au sens de āśaya, vii, 70.

dhātus, les dix-huit ; sens du mot dhātu, i, 37 ; énumération et caractéristiques, sanidarśana, sapratigha, etc., i, 51 ; y rentrent les 62, i, 49 ; dhātukuśala, i, 48 (Vyā).

cinq dhātus purs, śraddhā, etc.

quatre dhātus, pṛthivī, etc., i, 23 ; leur vaiṣamya, iii, 136, iv, 127.

six dhātus, pṛthivī, etc., i, 49.

trois dhātus, kāma, etc. ; sens du mot, définition des trois dhātus, iii, 6-7. — Relation des divers dhātus, mahābhūtas, iii, 184 ; succession des pensées, ii, 316. — anuśayas des divers dhātus, v, 9 ; indriyas, ii, 129. — dhātus supérieurs, ii, 219, vi, 250, etc. — dhātu-atikrama, samatikrama, saṃcāra, ii, 329, v, 115, vi, 207, 220. — dhātupratyāgamana, ii, 328. — dhātusaṃvartanī, iii, 182, 184.

[rūpa]dhātugataḥ parinirvāti, iii, 39.

virāga, prahāṇa, nirodhadhātu, vi, 301 ; nirvāṇadhātu.

dhātupatita, apatita, āpta, asaṃprayukta, ii, 187, iv, 27, vii, 28-9.

dhāraya (śramaṇoddeśaṃ māṃ), iv, 72.
dhārāvat, ix, 255.
dhāvakaputra, parricide, iv, 214.
dhī, pratisaṃkhyā, ii, 291, prajñā, vii, 3.
dhūma, varṇa, i, 16 ; ūrdhvagamana, ii, 231.
dhṛti et pṛthivī, i, 22, ii, 146.
dhyāna, chap, viii ; défini, viii, 131, 192 ; terre de nombreux guṇas, vii, 101, 107, etc. ; excellente pratipad, vi, 279.
akuśala, v, 43, viii, 132 ; anāsrava, viii, 172-3 ; ākīrṇabhāvita, vi, 221 ; āniñjya, viii, 161 ; āsvādana, v, 42, viii, 132, 144.
caturthadhyāna, ii, 199, iii, 2, 22, 23, 167, vi, 177, 198, 221-223, vii, 87, viii, 195.
upapatti et samāpatti, iv, 110, viii, 127.
kliṣṭa, iv, 249, viii, 131.
kṣaṇika, prābandhika, vi, 221.
tṛtīyadhyāna, ii, 114, iii, 167, viii, 209.
prathama, ii, 176, viii, 147.
dharmatāprātilambhika, iii, 183.
prābandhika, vi, 221.
prāntakoṭika, vii, 89, viii, 95.
miśraka, vi, 213, 214, 222, vii, 55 ; vyatibhinna, vyavakīrṇa, ibid.
śuddhaka, vii, 117, viii, 144.
satṛṣṇa, sadṛṣṭi, samāna, v, 42 ; sāpakṣāla, iv, 108 ; señjita, iv, 107, viii, 161.
dhyānāṅga, viii, 132-3, 147-161, not. 157 (pratipakṣāṅga ...).
dhyāna-anāsravasaṃvara, iv, 87 ; anuśaya, iii, 18.
dhyānānubhūtarūpa ..., i, 55.
dhyānāntara, iii, 167, iv, 110, viii, 180-2 ; karman, iv, 110-111, 124.
dhyānopapatti, iii, 166, viii, 162-4.
dhyānakaṇṭaka, iii, 215.
dhyānapāramitā, iv, 231, vii, 78.
dhyānapraveśa, viii, 207 ; phala, vii, 115 ; bhūmikapuṇyatyāga, iv, 100.
dhyānalābha, viii, 164-171.
dhyānapratirūpa, viii, 132.
dhyānavimokṣasamādhisamāpatti-jñāna, vii, 69.
dhyānavedanā, iii, 19, 167.
dhyānasaṃvara, i, 21, iv, 43, 50.
dhyānāntarika deva, iv, 105 ; dhyānāntarikā, belvédère, ii, 199, iii, 4.
dhyāna-apakṣāla, iii, 215.
dhyāna-ākirana, etc., vi, 213, 215, 221 ; āptakuśalatyāga, iv, 99.
dhyāyin, i, 88, iii, 9 (Vyā.), v, 43.
dhruvadṛṣṭi, v, 15.
dhvaṃsaka hetu, ii, 277.
dhvajāgra, iv, 190.
nakṣatradṛṣṭi, iv, 189.
nagnacaryā, v, 76.
naḍakalāpī, viii, 138.
nadīs, iii, 147, Add.
nadītoyanirodhavat, ii, 199.

nabhas, vaidūryabhittyākāra, i, 16, iii, 142.
nandana, parc, iii, 161.
nandī, saumanasya, iii, 24, vii, 76.
nara, pudgala, ix, 245.
naraka, étym. iii, 1, 148-156, 174-176, iv, 181 ; chauds, froids, iii, 148, 154 ; sukhā vedanā, 149 ; āhāra, 128.
naraka-gāminī pratipad, vii, 70 ; pāla, iii, 152-4 ; bhava, iii, 13, 36 ; vedanīya, iv, 132.
nava āghātavastūni, ii, 130, Vyā, ii, 25.
nāga et upavāsa, iv, 104 ; quatre yonis, iii, 29-31 ; udakaniśrita, 159 ; les huit, 175. — le tathāgata, iv, 41.
nāgagranthi, pāśa, vii, 73 ; bandhaka, iv, 92.
nāga et l'étang, iii, 116.
nāṭya, iv, 165.
nānātvakāya, nānātvasaṃjñā, saṃjñin, iii, 16, 17, v, 89.
nānādhimuktijñānabala, nānādhātujñānabala, vii, 70.
nānāvāsagatasaṃgha, iv, 149, 156.
nāman, nāmakāya, le viprayukta, ii, 238-243 ; i, 46, vi, 140, vii, 93.
ou adhivacana, iii, 99 (adhivacanasaṃsparśa).
nāmadheya et saṃjñākaraṇa, ii, 238.
nāman, artha, vāc, i, 12, vi, 143, vii, 90.
nāmālambanā śrutamayī prajñā, vi, 143, 152.
nāmaparyanta, iii, 177.
nāman dans nāmarūpa, nāmarūpavibhaṅga, iii, 63, 85, 94-95, iv, 151, viii, 138.
nāraka, iii, 1 ; la naissance en enfer (svaśarīreṇa prapatitaḥ, antarābhava) iii, 41 Add., 43, 53 ; naraka upapadyamānaḥ et narakacyutyabhimukhaḥ, iv, 176.
caractéristiques, iii, 148, Add., 153, Add., iv, 127, 176, 181, 182 ; paracittajñāna, pūrvanivāsa ..., vii, 126, Add.
nārakasaṃvartanī, iii, 182.
nārāyaṇabala, vii, 72.
nāsāputī, i, 93.
nāstidṛṣṭi, iv, 170, v, 15.
niḥparyāyeṇa, vi, 218.
nikāmadhyānasamāhita, ix, 282.
nikāya, sarva, tous les canons, ix, 252.
nikāya, catégories, quatre de darśana, une de bhāvanā, ii, 256.
nikāyasabhāga, citta, pratigraha, tyāga, ii, 229, iii, 39, iv, 94, 100, 200, vi, 172 ; sabhāgatā, ii, 195, iii, 5.
nikṣiptaśikṣa, iv, 99.
nigraha, malédiction, iv, 182.
nijāścarya dharma, vii, 83.
nitīraṇa, vi, 144.
nityā dharmā asaṃskṛtāḥ, i, 100.
nitya ; anitya, aspect de duḥkhasatya, vii, 31 ; nityadṛṣṭi, à l'égard de Brahmā, v, 33 ; viparyāsa, v, 23 ; saṃjña, v, 17 ;

samāhita, iv, 41.
nityaka (?), iv, 65.
nidarśana, i, 51.
nidhyāna = nitīraṇa, v, 144 (yukti-) ; comp. dharmanidhyāna.
nipāta, nipatanaṃ viṣaye, i, 52.
a-nimajjana, vi, 213.
nimitta, cause, ii, 173, 210.
nimittamātra, iii, 44, rien qu'un présage.
vastuno 'vasthāviśeṣa, i, 28 ; nimittodgrahaṇātmikā saṃjñā.
cittanimitta, étudiés dans pūrvanivāsānusmṛti, vii, 103.
dix nimittas, viii, 185, i, 28 ; nimittagrāhin, i, 83, iii, 110 ; varjana, v, 25.
nimnasthalaṃ samībhavati, vii, 84.
nimiṃdhara, montagne, iii, 141.
niyata, niyatavipāka, niyatavedanīya karman, iv, 115, 116, 120, 122.
dharmāś catuṣke niyatāḥ, ii, 260.
niyatā micchāditthi, iv, 202.
niyatipatita bodhisattva, iv, 221.
niyama, quintuple des viratis, iv, 89 ; triple, quadruple de la pensée, ii, 207.
niyamavatīgamana, iv, 157.
niyama, niyāma, nyāma, avakrānti, ii, 201, vi, 180 et Add., 181.
nirantarābhyāsa, vii, 82.
nirantaratva (aṇūnām), i, 88.
nirapekṣa (kāya, jīvita), vi, 262.
nirabhisaṃskāravāhin, iv, 41.
nirarbuda, enfer, iii, 154, 176.
nirākṛti, vipādana, parityāga, iv, 213.
niruktipratisaṃvid, vii, 91.
nirupadhiśeṣa, ii, 109, vi, 211, 279.
nirūpaṇāvikalpa, i, 60.
nirodha, cinq, i, 35 : 1. lakṣaṇanirodha, i, 35 ou anityatānirodha, ii, 222, viii, 189, ou svarasanirodha, ii, 280 ; 2. samāpattinirodha = nirodhasamāpatti ; 3. upapattinirodha = āsaṃjñika ; 4. pratisaṃkhyānirodha ; 5. apratisaṃkhyānirodha.
nirodha-abhimukha, ii, 282 ; jñāna, vii, 13 ; dhātu, vi, 301 ; prāpti, ii, 180 ; mārgārāmatā, vi, 147 ; viṣayānuśaya, v, 35.
nirodhasatya, ses « aspects », vii, 31, viii, 190.
nirodhasamāpatti, ii, 203-214, Add. (nirodhasākṣātkāra), iii, 132 (et la mort), iv, 121, 123 (lābhin), 200 (avipāka) ; vi, 225, 276 (kāyasākṣin) ; vii, 96 (bhūtakoṭisamāpatti) ; viii, 193 (durée), 207, 215.
nirodhita, atītam adhvānaṃ gamitam, iv, 184.
nirgrantha, nagnāṭaka, iv, 155.
nirdeśa, bāhulika, ii, 247 ; paripūrṇa, sāvaśeṣa, iii, 76 ; karmaprabhāvita, svabhāvaprabhāvita, iii, 93. — uddeśapada, nirdeśapada, iv, 70, 166.
nirmāṇacitta, ii, 265, 292, 317, iii, 9, vii, 115-122, viii, 163.

nirmāṇavaśitva, vii, 83.
nirmāṇaratayas, dieux, iii, 1, 164, 166.
nirmātar, vii, 121.
nirmita (śabda), i, 17, iii, 9, 11, vii, 114, Add., 116, 118, 119, 121 (nirmitasya bhāṣaṇam).
nirvastuka māna, v, 27.
nirvāṇa, parinirvāṇa, nirvṛti, parinirvṛti ; étymologies, vi, 205 ; bibliographie, 211, Add.
nirvāṇaṃ karoti, vi, 205 ; nirvāty avyākṛtadvaye, iii, 133-4 ; apratipraśrabdhayogaḥ, asaṃskāraḥ, āntarābhavikaḥ, utpannamātraḥ parinirvāti, vi, 211 ; parātma saṃcetanā, ii, 219 ; si tous y arrivent, ix, 267 ; srotaāpanna et nirvāṇa, vi, 204 ; voir mokṣabhāgīya, etc.
jalapravāhanirodhabhūtasetusthānīyaḥ padārthaḥ, iv, 17.
kuśala, iv, 33, Add.
phaladharma, iv, 78, Add.
anāsrava, i, 7, v, 34, 40 ; anuttara, iv, 255 ; anutpādamātra, aprādurbhāva, aprādurbhūti, abhāvamātra (?), ii, 280, 284, 285 ; animitta, viii, 185 ; antike, v, 107 ; désigné par artha dans arthapratisaṃvid, vii, 92 ; pas aśaikṣa, vi, 232 ; uttamadharmasya prāptir arhattvaṃ nirvāṇasya vā prāptiḥ (Vyā.) ; kāraṇahetu, ii, 247 ; kuśala, kṣema (ārogya), iv, 34 ; janakapratyaya, v, 60 ; et tejodhātusamādhi, iv, 230 ; duḥkhasya antaḥ, vi, 205 ; nirupadhiśeṣa, sopadhiśeṣa, vi, 211 ; et nirodhasamāpatti, ii, 208, iv, 123, vi, 224 ; niḥsāra (sarvasya saṃskṛtasya nirvāṇam), i, 12 ; pratisaṃkhyānirodha, ii, 277, vi, 296 ; puruṣakāraphala, ii, 292 ; mārgaphala, ii, 275, 277 ; visaṃyogaḥ pṛthak pṛthak, i, 8, 275 ; śaraṇa, iv, 78 ; śānta, vi, 127 ; śāntyekalakṣaṇa, iv, 78 ; pas śaikṣa, vi, 232 ; saṃyaktva, vi, 180-181 ; diminue le saṃvara ?, iv, 90 ; setu, iv, 17
dṛṣṭanirvāṇa, dṛṣṭadharmanirvāṇa, ii, 204.
nirvāṇārthaṃ dānaṃ, iv, 239, nirvāṇa-āśraya, ii, 111 ; ādibhāva, ii, 112 ; utpatti, ii, 111 ; upabhoga, ii, 112 ; upāya, vi, 250 ; dharman, vi, 173 ; pariṇāmita, iv, 226, 228 ; pura, vii, 33 ; pratipādana, pratilambha, ii, 109 ; prāgbhāra, vi, 265 ; prāpti, ii, 180 ; prārthanā, v, 39 ; phalatva du buddhakṣetra, vii, 85 ; bhāgīya, vi, 173 ; sukha, vii, 108 ; sthiti, ii, 111.
nirvikalpaka jñāna, vii, 10.
nirveda et virāga, vii, 301.
nirvedhabhāgīya, vi, 167-177, aussi, ii, 327, iii, 129 (lābhin), 194, iv, 253 (kuśala), vi, 266 (dix catégories), 287. — nirvedhabhāgīya dhyāna, viii, 172.
nivṛta, nivṛtāvyākṛta, ii, 168, iv,

32, 33, 255, v, 40.
nivṛtti, vi, 124.
niṣkramaṇacitta, ii, 324.
niṣṭhā, iha vidhā tatra niṣṭhā, vi, 250. — karmapatha, iv, 144, 150, 178. — niṣṭhāntatva, Vyā. 21 ad i, 12.
niṣṭhita, iii, 182.
niṣyanda, excrément, iii, 119.
niṣyanda, niṣyandaphala, ii, 289, 290, iv, 186, 191, vi, 220, ix, 297-298. — pṛṣṭhalabdha jñāna, vii, 10.
niśchāya, iii, 93.
niśraya, quatre de la vie religieuse, iv, 149.
niśrayahetu, ii, 314.
niḥsaraṇa, « aspect » du chemin mondain, vi, 239 ; un des aspects de nirodhasatya, vii, 32, 33, 37. — v, 20, viii, 141, bhava, rūpa, sarva, atyanta, asarva, anatyantaniḥsaraṇa. — niḥsaraṇamanasikārapūrvaka, ii, 200.
niḥsṛti-icchā, ii, 201.
nīyate katham, ii, 260.
nītārtha, vibhaktārtha, iii, 61, 75, iv, 96, ix, 246, 247, Add.
nīvaraṇāni pañca, ii, 158, iv, 167, 201, v, 81, 98, 99, 101.
nṛga, iii, 134.
nṛtyagītavādita, iv, 47.
neyārthasūtra, ix, 246 ...
naimittaka-naimittika, ii, 304, iv, 165.
nairmita, nairmāṇika citta, ii, 320, vi, 158.
nairyāṇika, aspect de la vérité de mārga, vii, 32, 33, 38. — pratipadvyākaraṇavaiśāradya, vii, 75.
naivavidyānāvidyā kuśalasāsravā prajñā, iii, 100.
naivaśaikṣanāśaikṣa, ii, 188, iv, 133, vi, 232, vii, 109.
naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana, deva (bhavāgra), i, 49, ii, 220, viii, 136, 144.
naiḥśreyasika, iii, 192.
naiṣkramya, ii, 106, iv, 166 ; abhirata, vi, 265 ; āśrita, iii, 115-116.
naiṣpeṣikatā, iv, 165.
naiṣyandika, naiṣyanditva, i, 69, ii, 243, 290.
nauvat, v, 80.
nyaṭkuṭā, iii, 151.
nyāmāvakrānti, voir niyama.
nyāya, aspect de mārgasatya, vii, 32, 33, 39.
pakti (tejodhātu) i, 22, ii, 146.
pakvabhikṣānupradāna, iv, 225.
pakvakṣīraśarībhāvayogena, iii, 140.
pañca aṅgāni, satkāyadṛṣṭiḥ ...., Vyā. ii, 77.
pañca ūrdhvabhāgīyāni, Vyā. ii, 77.
pañcavijñānakāya, iv, 125, cakṣurvijñānādi.
pañcaśikṣāpadaparigraha, iv, 71.
pañcaskandhikā avasthā, iii, 66.
pañcāṅgapiṣṭa, iv, 68.
paṭasvapna, iii, 44.
paṭubuddhi, iv, 205, 223.

paṇḍakādayas, ii, 105, 121, 175, iv, 103, 203, 205.
paṭanīya, iv, 95, 97.
padakāya, ii, 238.
padaṃparama, i, 35 (Vyā. 49).
padma, enfer, iii, 154, 176.
parato ghoṣaḥ, ii, 245, iv, 100.
paracittajñāna (cetaḥparyāyajñāna), vii, 7-9, 13, 15-27, 26, Add., 56, 125.
paratantra, iv, 57.
paranirmitavaśavartin, iii, 1, 164, 166.
paraparigṛhītā (strī), iv, 157.
parabalena = parataḥ śrutabalena, iv, 176.
parasaṃcetanā, ii, 219.
parasaṃtānakleśa, v, 106.
parasaṃtāne preraṇam, vi, 248.
parastrīgamana, iv, 150.
paramatas, paramārthatas, svabhāvatas, ātmatas (kuśala), iv, 33, 35.
paramārtha, i, 4 ; paramārthasat, paramārthena sat (svalakṣaṇena sat), paramārthasatya, vi, 139 ; jñāna, vii, 12 ; bhikṣu, iv, 97, 98 ; muni, iv, 134 ; śāstra, ii, 313 ; śubha, vii, 33 ; śramaṇa, vi, 241 ; saṃgha, iv, 97.
paramāvasthāvādin, ii, 258.
parākrama (vācā), iv, 163.
parānugraha, iv, 137.
parāmarśasaṃyojana, v, 82.
parāvṛtti, ii, 183, Add., iv, 24 ; voir āśrayaparāvṛtti.
parikalpa (daurmanasya), ii, 126, 130.
parikṣayaṃ paryādānaṃ gacchanti, v, 25.
parigaṇa, iii, 4.
parigraha, dravyastrī-, iv, 182 ; parigrahavastu, ii, 287.
parigrahaṇa d'un acte par praṇidhāna, vi, 179.
parichinnadeśa, ix, 285 ; ākāra vijñāna, i, 19, vii, 17.
paricchidyate cittam ... śarīradeśe, i, 74.
parijaya (śūnyatāyām), vi, 150, Add.
parijñā, v, 110-118 ; jñānaparijñā, prahāṇaparijñā, 110 ; parijñādaśā, 118.
parijñāna, ālambanaparijñāna, v, 102, 105.
pariṇāma, ii, 230, iii, 142, iv, 20, ix, 260, 296 ; duḥkhatā, vi, 125 ; vāda, v, 54 ; vaśitva, vii, 83. — parinantum, anyathātvam āpattum.
pariṇāmanācetanā, iv, 227.
pariṇāyakaratna, iii, 203.
pariṇāha, iii, 17.
paritāsa, vi, 145.
parityāgacitta, sattvaparityāgapravṛtta pāpāśaya, iv, 150, 153, 164, 213.
parideva, iii, 84, iv, 165.
parinirvāti, iii, 39, vi, 211.
parinirvāṇakāle ..., iv, 156.
parinirvṛta, iv, 90, 233, vi, 262.
parinunna = paripīḍita, iv, 127.
paripakvasaṃtāna pṛthagjana, vi,

206.
paripūraka karman, iv, 199.
paripūri de l'acte, iv, 226 ; et anugraha de la vimukti, vi, 298.
paripūrin, iii, 61.
paripūrṇakāraṇa, vi, 263 ; kārin, iv, 73.
paripṛcchāvyākaraṇa, v, 46.
paribhaṇḍaparvata, iii, 141, 144.
paribhāvita.
śraddhāśīla ... paribhāvita citta, iii, 95 ; kleśakarmaparibhāvita skandhamātra, iii, 57 ; karmaparibhāvita vijñānabīja, iii, 124, 126 ; kṣāntiparibhāvita gotra, vi, 176.
paribhukta, iii, 127.
paribhoga, ekagrāsa, ekapārṣṇi, iv, 97 ; paribhogānvayapuṇya, iv, 15, 245 ; gandhaparibhoga dans rūpadhātu, i, 55.
parimaṇḍala, cakrala, i, 16, iii, 141.
parimārgaṇa āśayaḥ, vii, 3.
parivartaka, iv, 156.
parivasati, passer la nuit, iv, 212.
pariviṣṭi, i, 55.
parivṛttajanman anāgāmin, vi, 218.
pariśuddhaśīla, iv, 248.
pariśuddhi de l'acte, iv, 226 ; d'ānāpānasmṛti, vi, 156, de śīla, etc., viii, 130 ; pradhāna, vi, 297.
pariṣaṇḍa, iii, 4.
pariṣad, parṣad, sept, iv, 65 ; huit, ii, 169, Vyā. ii, 63 ; śāradyabhaya, iv, 128.
parisamāpti, niryāṇa, iii, 207.
parihāṇadharman arhat ..., vi, 253 ; parihāṇahetu.
parihāṇi, prāpta, aprāpta, upabhogaparihāṇi, vi, 267 ; samādhi-, iv, 100, vi, 173, 220, 269.
parīttakleśa, ii, 165 ; bhūmika, ii, 152.
parīttaśubha, iii, 2.
parīttābha, iii, 2, 19.
paruṣacitta, iv, 150 ; vacana, 164, 178.
paropaghāta, iv, 137.
parṇakrimi, iii, 52.
parṇaruho vātaḥ, iii, 132.
parpaṭaka, iii, 205.
paryanta, en nommant le paryanta d'une liste, on inclut l'ādi, ii, 221.
rūpaparyanta, nāma ...., iii, 177.
paryavasthāna et anuśaya ; le svatantra ; l'abandon, iii, 118, v, 3-4, 28, 31, 81, 83, 89-91 ; paryavasthita, samprayukta, iii, 91 ; quatre svatantra, iii, 118.
paryādānaṃ cetasas, ii, 176 ; paryādāya, vi, 85, 259, 265.
paryāpanna, saṃsāra-, iv, 35.
paryāpti, alaṃtā, iv, 84.
pariyāyabhāṣita, ix, 247.
paryāyeṇa, ayugapat, ix, 283 ; s'oppose à ekāntena, vi, 132 ; niḥparyāyeṇa, vi, 218 ; paryāyadvaya, iii, 81 ; asti paryāyaḥ, vi, 218.

cetaḥparyāyajñāna, vii, 99.
paryutthāna, v, 4.
paryupāsitavya, iv, 255.
paryeṣaka manojalpa, ii, 175.
parvatas, iii, 141, Add., 147.
parṣadbheda, iv, 212.
paśughāta, iv, 145.
paścātpādaka, i, 53.
paśyati (ānantaryamārga), jānāti (vimuktimārga), v, 25 ; vijānāti, i, 84.
pāṭhaprasaṅgena, iii, 105.
pāka, pākaja, iv, 7.
pāṇḍara gajapota, iii, 44.
pāṇi, pāda (ādāna, viharaṇa) ii, 112.
pātakālabheda (d'un projectile), ii, 229.
pāta = parihāṇi, vi, 164.
pādāsthi (aśubhā bhāvanā), vi, 150.
pāpadeśanā, voir atyaya, poṣadha.
pāpasamatikrama, iv, 243 ; dharmābhyupagama, iv, 63.
pāyu et ṛtsarga, ii, 112.
pāramārthika jñāna, vii, 27.
pāramitā, iv, 111, 231, vii, 78, 82. — indriya, phala, pudgalapāramitā, ii, 119.
pārājika, iv, 67, 95.
pārijātaka, iii, 162.
pāruṣya, parc céleste, iii, 161.
pāruṣya, iv, 164.
pāṣi (?), vii, 35.
pāṣāṇaṃ dadāmi ..., iv, 243.
piṇḍagrāha, i, 40, v, 17.
piṇḍapāta, ādicāra, vi, 263 ; dāna, iv, 199 ; saṃtuṣṭi, vi, 147.
piṇḍavibhāṣā, v, 67.
pitta, iii, 136.
pipāsā, i, 18.
pipīlikāpaṅkti, iii, 212.
puṇya, défini, iii, 84.
puṇya-upaga, iii, 76 ; karman, iv, 106 ; kriyāvastu, iv, 231 ; kṣaya, ii, 217 ; kṣetra, iv, 213, 237, vii, 85, 86 ; jñānasaṃbhāra, iv, 77 ; prasava, dieux, iii, 2 ; buddhyā pitṛvadhaḥ, iv, 121 ; bhāgīya kuśala, iv, 252 ; vṛddhi, iv, 15 ; śata, iv, 226 ; saṃbhāra, iv, 77, vii, 78.
pudgala, étym. ix, 245 ; et skandhas, ix, 232 ; saṃjñāmātra, iv, 5 ; avaktavya, prajñaptisat, na dravyasat, ix, 232. pas pratiśaraṇa, ix, 246.
pudgalatas, iv, 203.
pudgalagrāha, ix, 274 ; prajñapti, 233 ; viśeṣa, vi, 268. — śrāvakapudgala ....
pudgalapāramitā, ii, 119.
punaḥpratisaṃdhāna, vi, 157.
punaḥprabandha, iv, 29.
punarbhava, ākṣepa, nirvṛtti, iii, 126 ; chanda, vii, 34.
puruṣa ou īśvara, ii, 311.
puruṣa, strī, puṃstva, strītva, puruṣendriya, puruṣabhāva, i, 57, 94, 101, ii, 104, 108, 111, 112, 130, 140, 142, iv, 70. — perte, reprise, changement de sexe, iv, 121, 213.
puruṣakāra, puruṣakāraphala, pauruṣa, ii, 225, 289, 292, iv, 192,

vi, 167, 242.
puruṣahasta, iii, 178.
puruṣāyusaṃ viharati, iii, 200.
pūgaphala ..., iv, 85.
pūjā, paryupāsana, anugraha (buddha, stūpa, parinirvṛta), iv, 227, 233, vii, 85.
pūtikakāya, iii, 95.
pūrṇākṣa (?), iv, 222.
pūrva-antakalpaka, saṃmoha, v, 14, vii, 108 ; aparāntamadhyeṣu saṃmoha, iii, 67 ; kālabhava, iii, 43, 45, 118 ; nimitta, de la mort, iii, 137 ; du chemin, vi, 163 ; nivāsānusmṛti, jñānabala ..., vii, 71, 99, 102, 103, 108, 125 ; pādaka, i, 37 (Vyā. 77) ; rūpatva, vi, 163 ; videha, iii, 146 ; svabhāva, vi, 163.
pṛcchā, v, 44, Add.
pṛthagjana, définition, i, 79-80, Add., ii, 191 ; ou bāla, ii, 142, iii, 84, iv, 118 ; mais différent du bāla, iii, 87 : lui manque la prajñā née du satyābhisamaya ; bāhiro puthujjanapakkhe ..., ii, 118 ; comment il entre dans le véhicule des pratyekas, iii, 195.
pas nirodhasamāpatti, ii, 204 ; ni parijñā, v, 114 ; pas vrai śramaṇa, vi, 241 (opposé à samaṇabrāhmaṇa, Suttanipāta, 859).
perte des nirvedhas par la mort, vi, 171 ; comme de tout bon dharma, iv, 100, vi, 231 ; de viśaṃyoga, vi, 235.
prahāṇa qu'il peut obtenir, v, 14, 114 ; abhijñās, etc., vii, 59 ; nirvāṇa, vi, 232 ; vairāgya, vi, 235.
six familles, iv, 118, vi, 252, 266.
abandon de l'état de pṛthagjana, vi, 175, 181 ; pas dans Rūpadhatu, vi, 250,
pṛthagjanasabhāgatā, ii, 197.
ābhyantaraka, ii, 119.
jambuṣaṇḍagata, iii, 129 ; dṛṣṭasatyakalpa, iv, 208 ; paripakvasaṃtāna, vi, 206 (sept renaissances) ; sakalabandhana, ii, 180.
pṛthagvṛtti, vinirbhāgin, vi, 157.
pṛthakkarmakaraṇa, iv, 212.
pṛthivī et pṛthivīdhātu, i, 21, 23, ii, 146, iii, 75.
pṛthivī et gandha, ix, 288.
pṛthivīrasa, iii, 205.
pṛṣṭhabhūta (du karmapatha), iv, 137.
pṛṣṭhalabdha (jāta) jñāna, vi, 142, vii, 4, 10, 28, 93.
peḍā, vii, 62.
peśin, ii, 255, iii, 62.
paiśunya, iv, 164.
poṣa, ix, 245.
poṣadha, mṛṣāvāda, iv, 66, 161-4.
poṣadhikā, iv, 157.
poṣikā, iv, 214.
pra, sens du préfixe, vii, 110.
prakaraṇa, traité, ii. 134, ix, 227.
prakarṣaparyantavācin, vi, 164.
prakarṣayuktasaṃgīti, iii, 39.

prakarṣaka, prābandhika, vi, 163.
prakṛtā vāc, iv, 246.
prakṛticitta, iii, 134.
prakṛti-jātismaratā, vii, 126 ; sāvadya, iv, 67, 122, 247 ; sīmā, iv, 212 ; stha, iv, 96 (bhikṣu), vi, 231 (ārya), Vyā. ii, 77 (arhat).
prakriyā, vaibhāṣikaprakriyā ..., Vyā 14.
pragṛhītacitta, vii, 19.
prajānāti, vijānāti, ii, 246.
prajñāpti ou prajñapti.
prajñaptim anupatitaḥ, ix, 249.
prajñaptidharma, ii, 214 ; sat, i, 39 (Vyā. 48), iv, 9, vi, 140, ix, 232, 237, 257 ; sāvadya, iv, 83.
prajñāptika, ix, 266.
prajñā, vipaśyanā, vi, 160 ; mati, i, 3, ii, 153. — définie, ii, 154 (mahābhūmika).
et vijñāna, ix, 244 ; jñāna, darśana, vii, 3.
avikalpikā, viii, 193 ; avyākṛtā, v, 42 ; anāpānasmṛti, vi, 160 ; anāsravā, vi, 246 ; abhisamayajā, āgamajā, upapattilābhikā, iii, 87, viii, 219 ; kliṣṭā (kuprajñā), i, 80, ii, 170, iii, 89 ; cintāmayī, vi, 143, 159 ; pañcavijñānasahajā, i, 81, viii, 193 ; prāyogikī ; bodhipakṣikā, vi, 282 ; bhāvanāmayī, vi, 143, 159 ; manovijñānasahajā, i, 81, viii, 193 ; na viśudhyati, iii, 92 ; śrutamayī, vi, 143, 159 ; sāsravā, ii, 170, vi, 246 ; smṛtyupasthāna, vi, 153.
prajñā-cakṣus, iv, 240 ; pāramitā, iv, 230 ; prabheda, viii, 195 ; priya, vi, 214 (akaniṣṭhaga) ; vimukta, vi, 274, 276, 297, vii, 97, viii, 181 ; viśeṣākarṣa, viii, 195 ; skandha, ii, 159, v, 100, vi, 297.
prajñāna, grahaṇa, i, 17.
praṇidhāna, iv, 223 ; mokṣa-, vi, 179.
praṇidhya = cetasi kṛtvā, ii, 120.
praṇidhijñāna, lābhin, ii, 303, vi, 172, vii, 88-89.
praṇidhipūrvaka, ābhogapūrvaka, vii, 89.
praṇīta, śubha, amala, iv, 255 ; ākāra du chemin mondain, vi, 239 ; du nirodhasatya, vii, 32, 33, 38.
pratāpana, enfer, iii, 149.
pratikrānta (bhikṣu), iv, 156.
pratikṣepaṇasāvadya, iv, 82.
pratigrahaṇa, ii, 293.
pratigha, iii, 47 (sapratigha ...) ; divers modes de pratighāta, i, 51.
pratighānuśaya, v, 3 ; saṃyojana, v, 81, et anunayasaṃyojana, ii, 286.
pratighasaṃsparśa, iii, 98.
pratighāta, i, 25, 51.
praticchādanacitta, iv, 99.
pratijñā, iv, 94, « vœu » ; bhikṣu, iv, 96 ; mātra, iv, 5.
pratideśanā karmanaḥ, iv, 243.
pratinidhībhūta, ii, 229.
pratiniyata caitta, ii, 153 (viṣaya).
pratipakṣa, quatre, v, 103 ; viṣ-

kambhana, dūrīkaraṇa, viii, 200 ; vipakṣa, anāhāra, v, 99. — aṅga dans dhyāna, viii, 157.
pratipattar, viii, 219.
pratipattidharma, vii, 91.
pratipad, ākāra de mārgasatya, vii, 32, 33, 37.
sarvatragāminīpratipajjñāna - bala, vii, 70.
sukhā, duḥkhā ... quatre sortes, vi, 279.
pratipanna, ārabdha, iii, 182.
supratipannaḥ saṃghaḥ, vi, 295.
pratipannaka, mārga, iv, 100, vi, 192, 195, 197, 232.
pratipraśrabdhi, v, 80 ; pratipraśrabdhaprayoga, vi, 211.
pratibandha de śīla, de dauḥśīlya, iv, 93.
pratibimba-ākāra, iii, 34, 35 (bhrānta vijñāna).
pratibhānapratisaṃvid, vii, 90, 91.
pratirūpaṇā, pradarśana et parīkṣā, vi, 121.
prativibhāvayati, ix, 239.
prativedha, vi, 169.
prativedhanādharman arhat, vi, 254.
pratiṣedhasāvadya, iv, 83, 247.
pratiṣṭhāphala, hetu, ii, 297, 314.
pratisaṃvid, vii, 90-95.
pratisaṃvedana, ii, 110 ; adhyātmaṃ pratisaṃveditaṃ sukhādy asamāhitacittena, iv, 162 ; rūpapratisaṃvedin, na rūparāgapratisaṃvedin, iv, 113.
pratisaṃsthāpana (du viṣama), iv, 47.
pratisaṃkhyā, ii, 280.
pratisaṃkhyānirodha, kṣaya, i, 10, ii, 180, 187, 275, 278, vi, 242 (89 acquisitions) ; viii, 190.
pratisaṃdhāna (śrāvakasaṃghasya), iv, 250.
pratisaṃdhi, iii, 51 ; description, iii, 50-53.
pratisaṃdhicitta, i, 50, viii, 171.
pratisaṃdhibandha, iii, 118, 131 ; chanda, vii, 34.
pratisaṃdhivijñāna, i, 33.
pratisaṃdhiskandha = upapattibhava, iii, 45.
pratisaṃdhi, pratisaṃdhāna, saṃdhāna, des racines de bien, iii, 131, iv, 175.
punaḥpratisaṃdhāna du rūpa né de vipāka, vi, 157.
pratisaṃdhita (saṃhita), iv, 175.
pratisaṃbhidā, vii, 89.
pratisaraṇa, quatre, ii, 227, 246-8. — manas, pratisaraṇa des autres indriyas, ix, 242.
pratisaraṇārthena pratyayaḥ, vii, 33.
pratisīmādaiśika, vi, 172.
pratisrotas, v, 80.
pratihatacitta, madhyastha, vii, 110.
pratītyasamutpanna, iii, 72-77.
pratītyasamutpāda, étym. iii, 78 ; iii, 60-118 (aṅga, kṣaṇika, āvasthika, asaṃskṛta, etc.), vi, 161, viii, 138.

pratyakṣa, iii, 213, iv, 5, ix, 231.
pratyanīka, paripanthin, vi, 153.
pratyanubhavati, vii, 98-99 ; iv, 113 (rūpam, pas rūparāga) ; 190 (mahāsamājam).
pratyanta janapada, iv, 148.
pratyabhijñāna, ix, 274, 276.
pratyaya, hetu, ix, 241 ; les quatre, ii, 299-331 ; ākāra du samudayasatya, vii, 31, 33, 35.
pratyaya-bala (parato ghoṣaḥ), iii, 81, iv, 100, 176 ; abhisaṃskaraṇa, vi, 126 ; sāmagrī, iii, 49 ; i, 11, ekapratyayajanita.
pratyavara, iii, 193.
pratyavekṣaka, pratyavekṣaṇāmātra, ii, 175, vii, 3.
pratyākhyānavacana, iv, 102.
pratyāsatvād asya śāstrasya, Vyā. i, 11, ii, 29.
pratyutpanna = nirudhyamāna, ii, 308.
pratyudāvartana, iv, 230.
pratyudyāna, iii, 202.
pratyekabuddha, vargacārin, khaḍgaviṣāṇakalpa, i, 2, iii, 194-195, Add. ; vi, 176 (gotra), 177 (acquisition bodhi), 267 (parihāṇi) ; 273, 293 (et saṃgha) ; vii, 9 (paracittajñāna), 73 (force du corps), 124 (œil).
prathamābhinirvṛtta, iii, 17.
pradāśa, v, 92.
pradīpa = arciṣāṃ saṃtānaḥ, ix, 281 ; et prabhā, aṅkura et chāyā, ii, 253 ; pradīpavat, iii, 57.
pradeśakārin, iv, 73.
pradhāna, hétérodoxes, ii, 311.
pradhāna et apradhāna kāraṇahetu, ii, 247 ; pradhānatvena, paratvena, v, 18.
prabandha, saṃtati, vii, 31 ; yoga (prasaraṇayoga), vii, 33.
prabhava, ākāra de samudayasatya, vii, 31, 33, 35.
prabhā (maṇi-), iii, 120, aliment.
prabhāva (des fruits de la terre), vii, 35.
prabhāvasaṃpad du buddha, vii, 83.
prabhāvita, prakarṣita, i, 43 ; karmaprabhāvitanirdeśa, svabhāvaprabhāvita, iii, 92 ; āśrayeṇa, ālambanena, saṃprayogena. adhimokṣa, dṛṣṭiprabhāvita, vi, 196.
prabhāvyante, vi, 70.
prabheda, ṛddhi-, vii, 98 ; prajñā-, viii, 195, etc.
pramāṇas, iv, 5, ix, 231.
pramāda, ii, 157, 162 ; sthāna, iv, 45, 85.
pramuditā, iv, 224.
prayatna, déclanché par vitarka, ix, 294.
prayoktāraḥ, anyo 'nyam, iv, 152.
prayoga, prayogaja, prāyogika, acquis par effort, ii, 262, 264, 265, 320, 328, vi, 144, 153. du karmapatha, iv, 137, 140, 142 ; du kleśa, v, 73.
prayogāvasthā, vi, 187, 197 ; phala, phalaparipūri, ii, 297, iv, 141.
prayogamārga, v, 104, vi, 221, 270, 277.

prayogavipanna, iv, 176 ; śuddhi, vi, 293.
prarohamātra, vi, 138.
pravacana, i, 15, Vyā. 24 (s'oppose à loka) ; aṅga, viii, 218 ; dharmatā, vi, 178.
pravacana-upasaṃkhyāna, vi, 242.
pravartaka, iii, 74, iv, 27, 37, 149.
pravartana, de la roue, vi, 245.
pravāha, prabandha, pravāhavartin, i, 21, 67, ii, 226, 228.
pravāhagata opposé à kṣaṇagata, ii, 227.
pravṛtti, saṃsāra, son āśraya, ii, 111 ; pravṛtti et anuvṛtti, iv, 27 ; janayati, viruṇaddhi, ii, 111, iv, 130-131, vii, 37 (upaccheda ?).
praveśanaka, iv, 166.
pravrajitapakṣa, erreurs propres au, iii, 194, v, 76, 84.
pravrajyā, formule, iv, 72 ; prekṣa, vii, 72 ; liṅgaṃ samādadāmi, iv, 72 ; sukha, vi, 259, Siddhi, 701.
praśākhā, ii, 255, iii, 62.
praśāntavāhitāvasthā, viii, 159.
praśnavyākaraṇa, v, 47 ; ārādhana, iv, 61.
praśrabdhi, ii, 157 (kuśalamahābhūmika) ; i, 55 (et spraṣṭavya, kāyapraśrabdhi) ; iii, 215 (et prīti) ; viii, 192 (kāyika, caitasika) ; membre de dhyāna, viii, 150, de bodhi, vi, 283, viii, 156 ; sukha, viii, 150.
prasanna, croyant, vi, 295.
prasaraṇa, prabandha, vii, 33.
prasarpaṇa, vyūhana, i, 22.
prasāda, rūpaprasāda. — membre du dhyāna, viii, 158. — manda, tīvra, prasādavega, prasādaghanarasa, iv, 56, 101, 140. — avetyaprasāda, vi, 293. — citta, śīlaprasāda, vi, 295.
praskandati, ix, 250 ; praskandin, vii, 73.
prasyanda, cittaprasyanda, ii, 154 ; Vyā. ii, 51, lit praspanda.
prahāṇa, distinguer le prahāṇa du kliṣṭa et de l'akliṣṭa, i, 78, ii, 281, iv, 132, v, 72 ; prahāṇa et visaṃyoga, v, 66 et 108 ; prahāṇa et asamudācāra, i, 82, v, 30 ; prahāṇa mondain et supramondain, iv, 191, v, 14 ; prahāṇa par la vue et la méditation, ii, 269, iv, 38, v, 102, 103.
prahāṇadhātu, vi, 241, 301.
prahāṇa et parijñā, ii, 281, v, 110.
prahāṇapratipakṣa, v, 103.
prahāṇamārga, iv, 103, 191, vi, 242, viii, 201.
prahāṇabhāvanārāmatā, vi, 147.
prahāṇasaṃvara, iv, 51.
prahāṇasaṃpad, vii, 83.
prahāṇa, théories pâlies, v, 10.
prahīṇāprahīṇakleśatā, ii, 183.
prahāsaka deva, iii, 164.
prākarṣika, iii, 66.
prākṛtahastin, vii, 73.
prāgabhāva, ii, 231, v, 58, 62.
prāgvāyu, iii, 185.
prāgvideha, pūrvavideha, iii, 145.
prājñāptika, iii, 198.

prāṇa, iv, 154.
prāṇātipāta, iv, 141, 144, 151, 153, 163, 186, 188 ; virati, 227.
prāṇāpeta (prāṇopeta), iv, 71, 72, 75.
prāṇivadha, iv, 178.
prātimokṣa, iv, 48, et saṃvara, 17, 25, 43, 87, 88, 89, 94, vi, 172.
prātihārya, vii, 110.
prāthamakalpika, ii, 210, iii, 28, 119, 172, 204.
prādeśika, niraya, iii, 128, 155 ; manasikāra, vi, 150 ; saṃvara et asaṃvara, iv, 81, 89, 93.
prāṇṭakoṭika, ii, 120, 122, vi, 211, 268, vii, 89, 95.
prāntabhūmi, vii, 95, Add.
prāpakahetu, ii, 277.
prāptaparihāṇi, vi, 267.
prāptābhijña, ii, 120.
prāpti, ii, 179-195 ; passim, notamment ii, 150, 294, v, 1-2, 79, vi, 167, 190, 234 (visaṃyoga), vii, 105. — Vaiśeṣikas, ix, 285.
prāptijña, ii, 162.
prāpya, organe et objet, ii, 88-89.
prābandhika, prākarṣika, vi, 163, 192, 221.
prāyogika, ii, 320, 325, vii, 97.
prārthanā, v, 32, 39.
prāveśika, viii, 215.
priyavacana, iv, 138.
prīti, ii, 115 (saṃpraharṣa). dans dhyāna, ii, 114, iii, 215, viii, 147 et suiv. ; pravivekajā, praśrabdhijā, viii, 153. saṃbodhyaṅga, ii, 158, vi, 283.
prītibhakṣa, iii, 205, viii, 140.
preta, pretabhava, pretasaṃvartanī, iii, 2, 11, 13, 29, 36, 156, 175, 182 ; pretī, 29.
preman, ii, 171.
pluta, vi, 213.
phala, ii, 275 et suiv. (vipāka, adhipati, niṣyanda, pauruṣa, visaṃyoga), iv, 185 ; ii, 297, quatre fruits différents des cinq, pratiṣṭhā, prayoga, sāmagrī, bhāvanāphala ; quatre fruits du śrāmaṇya, vi, 242, ii, 134-138. si l'asaṃskṛta est phala, ii, 276 ; mārgaphala, ii, 276, vi, 241. phalaparigraha, prayacchana, ii, 293, 294 ; fruit de l'acte, viprakṛṣṭa, etc., iv, 115.
phala-anupūrvādhigama, vi, 232.
phaladharma = nirvāṇa, iv, 78, vii, 91.
phala-prāpti, not. v, 108 ; bhraṃśa, vi, 255, 268 ; mārga, vi, 272 ; viśiṣṭamārga, vi, 197, 209 ; saṃpad, vii, 82 ; stha, vi, 195, 232.
phalapāramitā, ii, 118.
phalasaṃpad (fruits de la terre), vii, 35.
phāṣaṃ bhavati, iv, 243.
phuṭsvāhā, ix, 287.
bandhana (trois), v, 2, 87.
bala, cinq indriyas et cinq balas,

vi, 283 ; cinq des śaikṣas, iv, 85 ; huit des aśaikṣas, vi, 265 ; dix du bouddha, vii, 67-72 ; balasaṃpad, vii, 84.
balāgra, spectacles interdits, iv, 190.
bahirmukha, vi, 149.
bahubollaka, ix, 263.
bahuvikalpa, bahubheda, ii, 236.
bahulīkṛta, iv, 186, viii, 192.
bādhanarūpaṇa, i, 25, 45.
bāla (aśrutavān pṛthagjanaḥ), ii, 255, iii, 87, viii, 219.
bālaka, nouveau-né, iii, 119.
bāhya, bāhyaka, bāhiraka, infidèle, ii, 119, 128, 129 (kāmavītarāga ṛṣi) ; ont-ils samādānaśīla, iv, 49 ; ānāpānasmṛti, vi, 154 ; vue des vérités, v, 14, vi, 247 ; ṛddhi, abhijñā, vii, 97.
bāhya et ādhyātmika, i, 73 ; bāhyā bhāvāḥ, iv, 187.
bāhulika nirdeśa, iv, 29, 112.
bimba, pratibimba, ādarśa, iii, 34, 35.
bījam = yan nāmarūpaṃ phalotpattau samartham, ii, 185.
bīja, śakti, sāmarthya, ii, 147, 185, Add., iii, 80, 142, v, 2, 6. — comment le phala procède du bīja, iii, 51, v, 7, ix, 296.
bījasaṃtatipariṇāma, ii, 185.
bījas de l'univers nouveau, iii, 210.
bījabhāva de l'āśraya, ii, 184 ; bījabhāvena avasthitaṃ cittam, iii, 132 ; bījabhāvopagamana, ii, 293 ; citta anantabījasahita, ix, 299.
bījādhāyaka, bījam ādhīyeta, Vyā. ii, 83.
bījajātāni, cinq, iii, 210, vi, 137.
bījapūrakarasa āmla, vii, 35, ix, 299.
buddha, i, 1, vii, 80.
buddham uddiśya, adhikṛtya, pravrajita, vii, 76.
dharmas propres au buddha, vii, 66-85, 67 Add. ; différence des buddhas, vii, 79.
buddhatva, dharmas aśaikṣa et laukika, iv, 79.
buddhotpāda, périodes d'apparition, deux à la fois, iii, 192, 198-201 ; étendue de la souveraineté, iii, 199.
buddha, dharma, saṃgha, vi, 294-5.
buddha = aśaikṣā dharmāḥ = mārga, vi, 189, iv, 78.
acquisition de la bodhi, vi, 177 ; le jambudvīpapuruṣa, iii, 129, vii, 71.
āryavihāra, viii, 187 ; acquisition des guṇas, vii, 97 ; vedanās, iv, 212 ; si sa pensée est toujours bonne, iv, 40 ; prakṛtismaratā, anāgate jñāna, omniscience, i, 2, ii, 303, iv, 225, vii, 72, 89 ; gamana, vii, 113 ; nirmita, 119 ; limite du pouvoir, iii, 199, vii, 124 ; paracittajñāna, vii, 9.
tombe du paribhoga, vi, 267.
buddhakāraka aśaikṣadharma, iv,

77 ; kṣetra, iii, 44, 170 ; guṇakṣetra, iv, 121 ; gotra, vi, 175 ; puṇyakṣetra, vii, 85 ; rūpakāya, vii, 84 ; sāsrava, i, 7, vii, 25 ; vacana, i, 46, vii, 91 (na buddhavacanam ..., ix, 251) ; śaraṇagamana, iv, 76 ; saṃtānikadharma, iii, 115.
buddha-anutpāda et l'arhat, vi, 204 ; anusmṛti, iv, 248 ; avetyaprasāda, vi, 292 ; ākhyā saṃtati, ix, 255 ; buddhālambana karman, iv, 121 ; cetanā, iii, 115, iv, 20, 109, 224, 226.
buddha, culte des reliques, iii, 30 ; a accepté les dons aux caityas..., iv, 156, 234 ; dons au buddha et au saṃgha, iv, 238.
buddhi, idée, pensée, sadasadālambanā ? v, 63 ; viṣayavyāsekavisāriṇī, vi, 289 ; synonyme de prajñā, dhī, vi, 246, Add.
bubhukṣā, i, 18.
bṛhatphala, ii, 199, iii, 2.
bodhi, vi, 282 (triple), 288, 298, vii, 90.
saṃbodhi-aṅga, ii, 158, iv, 68, vi, 281, Add., vii, 23.
bodhipākṣika, vi, 158, 282, 290.
bodhimaṇḍa, iv, 231 ; mūla, viii, 195 ; sukha, vi, 259.
bodhisattva, vii, 80.
désintéressement, iii, 191-2 ; acquisition de la bodhi, ii, 206, iii, 128, iv, 77, 226, 230, viii, 195.
bodhisattva et saṃgha, vi, 293.
bodhisattva-garbhāvakrānti, iii, 56 (jarāyuja, iii, 29 ; gajapota, iii, 44) ; gotra, vi, 176 ; caryā, iv, 220-231 ; dāna, iv, 238, 240 ; durgatigamana, iii, 155, iv, 221, vi, 176 ; pūrvanivāsānusmṛti, divyacakṣus, vii, 122, 126 ; praṇidhāna, iii, 201 ; mātar, ii, 220, iii, 44 ; māraṇa, iv, 219 ; mārga, vi, 293.
bodhisattva-antarābhava, iii, 44 ; antyajanman, caramabhavika, ii, 220, 240, v, 62 ; niyata, niyatipatita, iv, 221 ; saṃnikṛṣṭa, āsannābhisaṃbodhi, iv, 220 ; avaivartika, iv, 222 ; jambusaṇḍagata, iii, 41.
bollaka, bahu-, ix, 263.
brahmā = buddha, vi, 245 (brahmabhūta).
brahmā, mahābrahmā, iii, 3, 4, Add., 17, 174, Add., iv, 96, 203, v, 33, vi, 174, 214, viii, 183.
brahmakāyika, brahmapurohita, iii, 3, 17, 18 ; iv, 251.
brahmacarya, i, 69 (Vyā. 73), ii, 122.
brahmacakra, vi, 244, vii, 74.
brahmabhavana, iii, 20.
brahmalokagamana, vi, 114.
brahmavihāra, vi, 259, viii, 196.
brahmasvaratā, i, 69.
brāhma puṇya, iv, 250 ; vimāna, iii, 2, 185.
brāhmaṇa, vol, meurtre, iv, 145-148 ; vratas, iii, 86.

brāhmaṇya, vi, 245.
bhakti, bhaktivāda, iv, 245, ii, 312.
bhakte 'samatā, v, 89, 99.
bhakṣayati lokam, iii, 30.
bhagavat, i, 1, Vyā. ; pravacana, vii, 242.
bhaṅgura, iv, 8.
bhaya, quatre, cinq, iv, 248, 128 ; et cittakṣepa, iv, 126 ; bhayadāna, iv, 239 ; bhayaśīla, iv, 248.
bhava = upādānaskandhas, i, 14 ; bhavena bhavasya niḥsaraṇa, viii, 141.
aṣṭamabhava, iv, 203.
bhava = punarbhava, karmabhava, v, 1.
quatre (antarābhavādi), iii, 31, 117 ; sept (nārakādi), 13, 36.
bhava, membre du pratītyasamutpāda, iii, 64, 87.
bhavāṅgas, douze, iii, 69, ix, 250.
bhavaṅga, vi, 299.
bhava-āsrava, v, 73, 74 ; ogha, yoga, v, 75 ; cakraka, iii, 59 ; tṛṣṇā, itibhavatṛṣṇā, v, 29, vi, 148 (être Indra !) ; dṛṣṭi, ix, 265 ; rāga, v, 8.
bhavadveṣitva, vi, 170.
bhavasaṃniśritasaṃvara, iv, 50.
bhavāgra : naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana ; en bas, l'avīci, vi, 127 ; i, 43, ii, 204, 220-1 (ātmasaṃcetanā), iii, 21 ; v, 13 (vairāgya, anuśayaprahāṇa), 114 (vikalīkṛti), vi, 213 (ga, parama), 133, 235 (prahāṇa), 292 (et mārga), viii, 175.
bhavitar et bhūti, iii, 79.
bhaviṣṇu, bhavanaśīla, iii, 34.
bhavyatā, iv, 201.
bhāgin, iv, 108.
bhājana, iv, 171, vi, 148.
bhājanaloka, iii, 138-217 ; saṃniveśa, iii, 138 ; saṃvartanī, iii, 182.
bhāgīya, puṇyabhāgīya, mokṣa ou nirvāṇabhāgīya, nirvedhabhāgīya, iv, 125 ; viśeṣabhāgīya, sthitibhāgīya, viii, 172.
bhāva (dharmasya), v, 53, 54.
bhāva et bhavitar, ix, 279.
bhāvānyathika, bhāvānyathāvādin, v, 52.
bhāvanā.
quatre, pratilambha, niṣevaṇa, pratipakṣa, vinirdhāvana ; deux autres, saṃvara, vibhāvanā, vii, 64 ; deux, saṃmukhībhāvakaraṇa, ālambanīkaraṇa, vii, 23 ; comp. ii, 157, iv, 255.
recueillement, contemplation, vi, 142, 144 ; bhāvanāmayapuṇya, etc.
ākīrṇā bhāvanā, vi, 221, 259, vii, 55, Vibhāṣā, 175.
bhāvanā = punaḥ punaḥ satyadarśanam, laukikaṃ samāhitaṃ jñānam, i, 79 (Vyā.) ; abhyāsa.
bhāvanā et vāsanā, iv, 20, 249, ix, 282.
bhāvanājā ṛddhi, vii, 122.
bhāvanā-paripūri, vi, 290 ; prahā-

ṇa, v, 11 ; phala, ii, 297, iv, 249 ; maya manasikāra, ii, 328, puṇyakriyāvastu, iv, 232, 248, nirvedhabhagīya, vi, 170 ; mayī prajñā, vi, 143, vii, 46.
bhāvanāprakarṣa et prakarṣaparyanta, Stcherbatsky, Buddhist Logic, 31.
bhāvanāmārga, pur et impur, vi, 119 ; ii, 117 ; v, 103-4 (quatre pratipakṣas), vi, 199, 233, 288, etc.
bhāvanāheyaklesa, bhāvanāklesa, ..., ii, 131, 165, vi, 257.
bhāvayati, vi, 13, cetasi dṛḍhīkaroti.
bhāvitakāya, vii, 65, Add.
bhāvitacitta, vii, 20 ; bhāvitasaṃtāna = anābhogapravṛttacittasaṃtati.
āsevita, bhāvita, bahulīkṛta, iv, 186, 198, viii, 192.
bhāvinī saṃjñā, iii, 73.
bhāṣya, prajñāptibhāṣya, ii, 260, 270.
bhāṣyākṣepa, ii, 259, iv, 242, vii, 11.
bhāsvaratva, acchatva (indriyāṇām), ii, 130.
bhikṣām aṭasi, iv, 225.
bhikṣu, quatre sortes, iv, 96, Add. ; bhinnaklesatvāt, iv, 97 ; kāmopabhogin, iii, 8, aparisuddhaśīla.
bhikṣu-poṣadha, iv, 163 ; bhāva, perdu, v, 95 ; liṅga, vi, 204 ; saṃvaraṃ pratyācakṣāṇaḥ, iv, 46 ; saṃgha, cāturdiśa, iv, 250.
bhikṣuṇī, iv, 43, 44 ; agamyā, 157 ; dūṣaka, 157, 219.
bhinnaparivāra, iv, 186.
bhinnapralāpitā, iv, 165.
bhiṣaj, vi, 122.
bhūsaṃcāra, ii, 193.
bhūta, voir mahābhūta.
bhūta, être existant, arhat, iii, 122-224.
bhūtārthe, manaskāra, ii, 325.
bhūtakoṭi, vii, 96 (samāpatti).
bhūmiśayyā, v, 76.
bhūmis, trois triades, iii, 104 ; neuf, ii, 256, passim ; tṛṣṇāparicchinna, viii, 176 ; relations des dieux des diverses bhūmis, iii, 168 ; au point de vue du recueillement, vi, 279 ; bhūmi supérieure et anuśayana, v, 33, 40. — bhūmityāga, saṃcāra, ii, 193, vi, 171, 235, vairāgya, vi, 171.
bhūmi d'un exercice spirituel, etc., par ex. vi, 170.
bhūmis des bodhisattvas, iv, 224.
bhūmisaṃcāravairāgyataḥ, ii, 182.
bhūyovītarāga, ii, 135, vi, 195, 232.
bhūrja, i, 93.
bhautika, voir mahābhūta.
bheda, brisure, upakrama et buddhibheda, vi, 140 ; vacībheda, kammapathabheda, iv, 168.
bhogavipāka karman, ii, 120 ; bhogakṣayān maraṇam, ii, 218 ; bhogavyasana, iv, 188.
bhojaka (anupadrotar), seigneur,

ii, 247.
bhrastasmṛtika citta, iv, 127.
bhrūmadhye, vi, 151.
maṅgaladṛṣṭi, iv, 189, Add.
maṇiprabhā, i, 26 ; maṇisūtravat, vi, 155.
maṇḍa, sukhamaṇḍenjita, viii, 209.
maṇḍalakaraṇa, maṇḍalaka, triratnamaṇḍala, iv, 94, 102, Add.
maṇḍalasīmā, iv, 212.
mata ... dṛṣṭa, iv, 160, Add.
mati, prajñā, ii, 153.
mattahastin, ii, 289.
mada, ii, 176, iv, 67, v, 91, 94, 98 ; pramādasthāna, iv, 45.
madupajñam opposé à sūtre dṛṣṭam, Vyā. ii, 27.
madanīya, iv, 84.
madya, madyapāna, iv, 83, 84 ; Vibhāṣā, 123, p. 664, col. 1 ; Nanjio 1289, 8, p. 786, col. 1.
madhya, ii, 255 ; saṃmoha, vii, 108 ; stha, vii, 110.
madhyamā pratipad, ix, 271.
manas, i, 33, ii, 177, 305.
mana-āyatana, i, 31.
mana-indriya, ii, 105, 107, 127, iii, 99, ix, 242.
manaḥpradoṣa, iv, 163, 218.
manaḥpradūṣika deva, ii, 219.
mana-upavicāra, manopavicāra, iii, 109.
manaścitta = manovijñāna, iv, 125.
manaskarman, iv, 2, 135, 136, 163, 168, 218.
manaskāra, manasikāra, manasikaraṇa, vii, 23 ; ii, 153, 154 ; trois, ii, 325 (svalakṣaṇa, sāmānyalakṣaṇa, adhimukti) ; quatre, 328 (d'upapatti, śruta, cintā et bhāvanā) ; ailleurs tattva, adhimukti, prādeśika, vi, 150, 154 ; upanidhyānapūrvaka, i, 81, vii, 1 ; anāsrava, vi, 187 ; laghutvamanasikāra, śabda manasikāra, vii, 104.
manaḥsaṃyoga (à l'ātman), ix, 285.
manaḥsaṃvara, iv, 52.
manaḥsaṃcetanāhāra, iii, 121, 124.
manojalpa, ii, 175 ; manojava, vii, 113 ; manodaṇḍa, iv, 218 ; manoduścarita, iv, 135-6 ; manodoṣa, iv, 244, Add.
manodhātu, i, 31, 32, 74, 95.
manopavicāra, iii, 107.
manobhūmika sukha, iii, 109.
manomayakāya, ii, 209, iii, 122, 204, iv, 234, viii, 140 ; manomayagrantha, v, 105.
manomodaka, iii, 125.
manomauna, vi, 134.
manovijñāna, notamment i, 19, 28, iii, 99, 131 (upekṣā), ix, 231.
manāpa, vi, 3.
manuja, manoja, ix, 245.
manuṣya, iii, 1 (étym.), 202 (et jana). — yoni, iii, 29 ; āyuḥpramāṇa, 172.
manuṣyakulaṃkula, vi, 207 ; bhava, iii, 13, 36 ; vigraha, iv, 154 ; viśeṣa, iii, 206 ; sabhāgatā, ii, 197.
mantra, vidyā, vii, 111, Add., 122,

125 (ṛddhi, etc.).
mandamanda, mandamandatā, iii, 185, vii, 88.
mandikā avasthā, iii, 118.
manyanā, viii, 192 ; manana, Siddhi, 225, 275.
mamagrāhavastu, vi, 148.
maya, sens du suffixe, iv, 234.
mayanā (?), iii, 93.
mayūracandraka, i, 2, ix, 284.
maraṇa des dharmas, iii, 65-6 ; diverses sortes de mort, ii, 219.
kramamaraṇa, sakṛccyuti, ii, 133, 134.
par āyuṣyakarmakṣaya .... ii, 217 ; marmaccheda, iii, 135 ; ātmasaṃcetanā, parasaṃcetanā, ii, 219, vi, 253, 255, 262.
maraṇabhava, iii, 45, 118, 133, iv, 142 (et mṛtabhava), viii, 171 ; maraṇāvasthā, iii, 118 ; suit āśrayapariṇāma, iii, 132 ; pensée à certain acte, iii, 48 ; entrée en activité d'un acte ancien, iv, 85 ; acquisition de l'arhattva, du nirvāṇa, iii, 133, vi, 262 ; avec manovijñāna, avec upekṣā, iii, 131.
maraṇacitta, kliṣṭa, etc., ii, 133.
maraṇanimitta des dieux, iii, 136 ; bhaya, iv, 128 ; māra, ii, 124 ; vaśitva, ii, 124 (āyurutsarga).
antarāmaraṇa, iii, 176.
maricapānaka, iii, 7.
markaṭābhiṣekasvapna, iii, 44.
marman, iv, 126 ; cheda, iii, 135.
malapaṅkadhāraṇa (vrata), v, 76.
malāpakarṣaṇa, vi, 199.
mahadgata citta, vii, 19.
mahākaruṇā et karuṇā, vii, 77-79.
mahākalpa, iii, 181, 187.
mahācakravāḍa, iii, 143.
mahānagna, iii, 139, vii, 73, Add.
mahāpadeśa, iii, 104, ix, 252.
mahāpadma, enfer, iii, 154, 176.
mahāpuruṣa, lakṣaṇa, i, 57, 69, ii, 230, iii, 203, iv, 108, 110.
mahābrahmā, sa parṣad, la visite d'Aśvajit, ii, 169 ; son belvédère dans le ciel purohita ; un mahābrahmā, des mahābrahmāṇas, iii, 3-4.
bhūtas ou mahābhūtas, les « quatre grands », et bhautika rūpa ou caturmahābhūtany upādāya ...
négation des bhautikas, bhūtamātrika pakṣa, ix, 262, i, 64.
mahābhūta samādhija, iv, 28.
relation des mahābhūtas des divers dhātus, iii, 184.
mahābhūtas, i, 21-22, leur action et leur nature ; 65, tangible ; ii, 144, association, constitution de la molécule ; 146, leur action dans les agrégats ; 230, identiques à leur nature ; 248, 256, 313, leur causalité ; iii, 121, leur aliment.
mahābhūta-samatā, ii, 213 ; pariṇāmaviśeṣa, ii, 230.
bhautika et mahābhūtas, i, 22, 63-66, ii, 146, 149, Vyā. ii, 49 (opinion des Yogācāracittas) ; 252, 313, iii, 102, iv, 26 ; ātta-

mahābhautika, vii, 114, Add.
mahābhūmi, mahābhūmika, ii, 152, 251, iii, 104.
mahāyāna, vi, 158.
mahārājānas, rājika, iii, 2, 159.
mahāraurava, iii, 2, 149.
mahāśayana, iv, 47.
mahāśāstratā, ii, 249.
mahāśrāvaka, i, 2, iii, 55, vi, 268, vii, 124, viii, 223.
ahāsamāja, iv, 190.
ahāsālakulaja, iv, 222.
mahikā, rūpa, i, 16.
maheccha, mahecchatā, iv, 186, vi, 145.
māṃsa, usage de la viande, iv, 145.
māṃsacakṣus, i, 65, vii, 123.
māgadha vāha, iii, 176.
mātar, iv, 213-4; ghāta, 201, 218; dūṣaṇa, 219.
mātāpitraśuci ..., iii, 52.
mātṛjana, iv, 148, kāmamithyācāra.
mātṛkā, Vinayamātṛkāsūtra, iv, 44.
mātsarya, v, 82.
mādhyasthya, viii, 198.
māna, mānavidhā (neuf), ii, 176, iii, 115 (kuśala), v, 26, 27, 30, 32, 36, 82 (saṃyojana).
atimāna, mānātimāna, asmimāna, abhimāna, ūnamāna, mithyāmāna, v, 26.
mānottaradhyāyin, v, 43.
mānava = pudgala, ix, 245.
mānasaṃ karma, iv, 1.
māyā, ii, 169, iv, 32, v, 91, 93.
māyāvī gautamaḥ, iii, 30.
māra, ii, 124, iii, 41, iv, 204, 244, v, 4, viii, 195, ix, 249; les quatre, Madhyamakavṛtti, 442; jamais femme, ii, 130; māraparṣad, Vyā. ii, 63.
māraṇa, citta, iv, 178, 188.
mārga et pratipad, vi, 279; cp. vii, 32, 70.
mārga, voir darśana et bhāvanāmārga.
est prajñā ou vipaśyanā ou samyagdṛṣṭi; śīla, samādhi et prajñāskandha, ii, 159, iv, 68; vipaśyanā et śamatha.
huit aṅgas, iv, 16, 23, vi, 246, 288.
abhiyuktavāhin, vi, 211; jita et ajita, vi, 220.
comment sabhāgahetu, ii, 262 (sama, viśiṣṭa).
n'est pas duḥkha, mais est saṃskṛta, vi, 127; anāsrava, i, 7; comment il réside dans les dhātus sans être dhātupatita, ii, 262; objet des anuśayas, sans être sāsrava, v, 34, 38.
il détruit, actuel, vi, 300.
quatre, prayoga, ānantarya, vimukti, viśeṣa, iv, 191, vi, 277.
deux, laukika, lokottara, iii, 115, vi, 239, 256, 266, vii, 29 (satyādyākārapravṛtta, anityādi, audārikādi).
trois, darśana, bhāvanā, aśaikṣa, i, 79, ii, 134, Vyā. ii, 30; vi, 274.

deux, pratipannaka, phalastha, vi, 192.
mārga āvāhyate, ii, 109 ; manasikāra qui le précède et le suit, ii, ii, 117, 326.
mārga-abhyāsa, bhāvanā, v, 12 ; ākāra, vii, 32 ; kathana, iv, 138; jñāna, vii, 13 ; jina, jīvin, dūṣin, daiśika, iv, 98 ; pravṛttiviṣṭhāpana, iv, 210 ; phala, ii, 276, saṃskṛta et asaṃskṛta, vi, 241 ; vidhāna, vi, 250 ; viṣaya anuśaya, v, 35 ; satya, i, 13 (ākāra, vii, 32, 33, 37) ; samāpanna, iv, 23, saṃbhāra, vi, 127.
mālādhara, iv, 159.
māsa, māsaparīkṣā, iii, 179, 180.
mithyādhimokṣa ii, 162 ; karmānta, iv, 188 ; ājīva, iv, 165, 189 ; carita, iv, 208 ; jñāna, v, 33 ; dṛṣṭi, ii, 146, iii, 131, iv, 36, 39, 135, 137, 146, 167, 170, 218, v, 18, 71, ix, 258 ; dharmapareta, iii, 207 ; pravṛttadṛṣṭi, v, 18; māna, v, 27 ; mārga, vii, 33 ; vāc, iv, 188 ; viṣayaparibhoga, iv, 191 ; saṃkalpa, iv, 36 ; samādhi, ii, 163.
mithyātvaniyata, iii, 137, iv, 177, 202.
middha, ii, 168, v, 89, 99-100, vii, 18.
miśra, parc, iii, 161.
miśrīkaraṇa (dhyāna), vi, 221.
mukta = anāgāmin, arhat, iii, 121; lokān muktaḥ (niḥsṛta, visaṃyukta, vipramukta), ii, 119.
muktam abhilapati, muktābhilāpitā, muktapratibhāna, vii, 91.
muktaka sūtra, iii, 13, 189.
mukhāyadvārahārikā, iv, 219.
mukhopabhogika, iv, 219.
muditā, viii. 196.
mudrā, iv, 254.
muni, iv, 134.
muṣitasmṛtitā, ii, 162.
muhūrta, dṛṣṭi, iii, 179, iv, 189.
mūḍhi = moha, v, 42.
mūrdhagatā śrī, vi, 164.
mūrdhānas, vi, 164 ; mūrdhalābhin, 174.
mūla et pratyaya, iii, 124.
mūladharma et lakṣaṇas, ii, 225.
mūla ou maulasattvadravya, i, 66, ii, 110-111.
mūlajāti, ii, 225.
mūlasamāpatti, viii, 144.
mūla, kuśalamūlaccheda, iv, 171.
mūlasaṃgītibhraṃśa, ix, 251, iii, 37, Vyā. 138.
mūṣikāviṣavat, v, 79.
mṛgaśīla, v, 20.
mṛgasaṃjñā, iii, 207.
mṛtyu, yugapat, krameṇa, ii, 133 ; iii, 131-136 ; vi, 171.
mṛdumṛdu ...., vi, 199 ; mṛdu, madhya, adhimātra, adhimātratara, adhimātratama, vi, 223 ; mṛdvindriya, vi, 193.
mṛdvīkā, vigne, iv, 246, Add.
mṛṣāvāda, iv, 82, 146, 148, 158, 163, 207, 217.
meru, iii, 141, 143, 159-163 ; pa-

riṣaṇḍa, 159.
maitrī, iv, 232, 245, 250, 251, viii, 196 ; sahagata smṛtisaṃbodhyaṅga, iii, 106 ; bhāvanā, bhāvanāpuṇya, iv, 232, 245 ; samāpatti, samāpanna, iv, 121, 123, 245, viii, 196-203 ; lābhin et acte, iv. 121.
maithuna, iii, 64 ; des dieux, iii, 164 ; permis, défendu, iv, 146, 157 ; en uttarakuru, iv, 183 ; setughāta, iv, 17 ; et l'antarābhava, voir riraṃsā, iii, 50.
maireya, iv, 84.
mokṣa, niḥsaraṇa, niḥsṛti, nirvāṇa, ii, 203, iv, 34 ; idée fausse, ii, 202, v, 8.
mokṣabīja, i, 2, iv, 252, vii, 72.
mokṣadharmopaniṣad ucchedaḥ, v, 40.
mokṣa des bāhyas, iv, 50 ; confusion de mokṣa et āsaṃjñika, ii, 201.
mokṣabhāgīya, kuśala, lābhin, iii, 138, iv, 252, vi, 174, 178, vii, 72, 85.
mokṣābhilāṣa, mokṣapraṇidhāna, vi, 179.
moha, avidyā, satyeṣu saṃmohaḥ, ii, 161, v, 71, 88 (aduḥkhāsukha) ; et les chemins de l'acte, iv, 121, 147 (puṇyabuddhi et moha).
mauna = virama, virati ; les trois, iv, 133, 134 ; v, 76, śīlavrata.
mauladhyāna, ārūpya, viii, 144, 177 ; maulakarmapatha, iv, 137, 141, 151, 169 ; maulasattvadravya, i, 66, ii, 110-111.
mrakṣa, mrakṣavān, v, 91.
yakṣa, iii, 160, 161 ; ou sattva, ix, 245.
yatnasādhya, vi, 172.
yathābhūtam (adhyāropāpavādābhāvāt) vi, 133 ; parijñāna, v, 26 ; upadeśa, vii, 110.
yathārutaṃ vā kalpyamāne, vi, 202.
yathāvadbhāvikatā, vi, 247, vii, 90.
yadbhūyaskārin, iv, 73.
yama (jumeaux), iii, 44.
yama, roi des pretas, iii, 42, 156 ; dūtādhiṣṭhita, vii, 119 ; rākṣasa, iii, 153.
yava (série atome), iii, 178 ; khadiratālaphalavat, iv, 116.
yājñiko jātāḥ, ix, 259.
yātnika, prāyogika, ii, 320. ...
yādṛcchikā iṣṭayaḥ, iii, 86, Vyā.
yāna, changement de, vi, 175 ; avetyaprasāda des trois yānikas, Vibhāṣā, 103, p. 514, col. 2.
yānatrayasugatipratisthāpanasaṃpad, vii, 84.
yānaka, char (ātman), ix, 254.
yāpanā, iii, 120, 128.
yāma, les trois de la nuit de la bodhi, viii, 195.
yāmas, dieux, iii, 2, 164.
yāvadbhāvikatā, vi, 247, vii, 90.
yuktamuktābhilāpitā, vii, 91.
yukti = prakāra, iii, 67 ; yuktinidhyāna, vi, 144.
yuga, les deux disciples, iv, 212.

yugādi, iii, 203, Vyā. ii, 27.
yuganaddhavāhin, viii, 131.
yugandhara, iii, 141.
yuddha, hasti, aśva, etc., iv, 190.
yuvan, ii, 255.
yūka, iii, 178.
yoga (kleśa), v, 75, 80.
yoga-ācāra, vi, 150 ; pravartita, iv, 254 ; yukta (= upapatti ou upāyayukta), vii, 32 ; vihita, iv, 198, vii, 29 ; saṃbhārārthaṃ dānam, iv, 239.
yogin, i, 29, v, 101 ; viṣaya, ix, 231 ; saṃvṛtijñāna, vii, 4.
yojana, iii, 178.
yoni, iii, 12, 26.
rajas (varṇa), i, 16 ; rājodhūlivṛṣṭi, iv, 187.
rañjanahetu, iv, 128 ; rañjanīyavastu, iv, 182.
raṇa (saraṇa ...), i, 13, vii, 86.
rakta, avirakta, v, 53.
ratna, du cakravartin, ii, 203.
ratha et sattva, ix, 249.
rasa, i, 17 (6 et 14 sortes) ; upavicāra, iii, 108 ; parityāga, v, 76 ; rāga, iii, 206 ; vīryavipāka, iii, 194.
rasāyana, contre le pālitya des cheveux, Vyā. ii, 76.
rākṣasa, iii, 146.
rāga, prāpte 'rthe 'dhyavasānam, ii, 281 ; de kāma, rūpa et ārūpya, iii, 8 ; quadruple (varṇādau), vi, 149 ; et chanda, iii, 87 ; sahaja, v, 21 ; sukhā vedanā, v, 87.
rāga-adhika, vi, 149 ; upakliṣṭa citta, iii, 92 ; carita, ii, 175, vi, 148 ; ja karman, iv. 189 ; jāta, vi, 254, paryavasthāna, prāpti, v, 55, prahāṇa, v, 72, bahula, vi, 148 (rāgavikalpabāhulya, vi, 149); samudācāra, ii, 175, v, 55; saṃprayukta, saṃyukta et sarāga citta, vii, 24. — Comp. tṛṣṇācarita, iv, 174, 208.
rājan, étymologie, le premier, iii, 206 ; āsaṃvarika, iv, 91 ; et bhikṣuṇīs, etc., 157.
rāśi, sens de skandha, i, 35 ; les trois, iii, 137, iv, 177, 202 ; dhārāvat, ix, 254.
riraṃsā, iii, 50.
ruci, adhimokṣa, i, 40, vii, 70 ; rucita = abhipretaṃ yuktyanumānataḥ, iv, 162.
rudhirabindu, iii, 52.
rūpa, i, 24, 45 (rūpaṇālakṣaṇa), aṇu et saṃcita, saṃghātastha, i, 25, iii, 210 ; aghasāmantaka, i, 50 ; dvidhā, viṃsatidhā, i, 16, (cakṣuṣo 'rthaḥ) ; upātta (sajīva, sacetana), i, 63 ; est deux pratyayas, ii, 300, 310 ; ālambana de cakṣurvijñāna.
triple, iv, 14, pur, iv, 18, samādhiviṣaya, 18 ; vipākaja, vi, 157 ; cittaja, viii, 142.
dans l'ārūpya, viii, 135-143.
rūpadarśana, śabdaśravaṇa par le vijñāna, i, 82, ii, 107.
rūpadhātu, nombre, distance, dimensions des places, iii, 3, 167,

169.
rūpadhātu, caractérisé par vedanā, i, 43, viii, 162 ; sukhopapattayas, iii, 166 ; caractérisé par les rūpas, ii, 132 ; rūpasaṃprayukta, iii, 7.
rūpadhātu-antarābhava, iii, 45 ; upaga, quintuple, vi, 215 ; deva, iii, 2, 165, 166, 171, 173 ; manopavicāra, iii, 110, saṃprayuktadharma, iii, 8.
ce qui fait qu'un dharma est rūpadhātupatita, pratisaṃyukta, āpta, iii, 8.
transfert de rūpa du rūpadhātu dans le kāmadhātu, ii, 121, vii, 123.
incendie du rūpadhātu, iii, 184 ; vent du rūpadhātu et création, iii, 210.
rūpa nivṛta, ii, 190, Vyā. ii, 88 (premier dhyāna).
rūpāvacara sattva, rūpadhātudeva, i, 57 ; quels des dix-huit dhātus, i, 55 ; quels indriyas, ii, 129, 132 ; quels vijñānas, viii, 163 ; quels caittas, ii, 168 ; pas de cintā, ii, 328 ; bhavāsrava, bhavarāga, v, 8, 73 ; n'ont pas tous les cinq skandhas, ii, 207.
rūpa-avacara āyatana, i, 15, 45, iii, 121, iv, 9 ; upagā vijñānasthiti, iii, 23 ; upavicāra, iii, 108.
rūpadhātvavacara karman, śukla, iv, 129.
rūpakāya, rūpakāyasaṃpad du bouddha, iv, 77, vii, 73, 84.
rūpa-nimitta, cittanimitta, vii, 102 ; niḥsaraṇa, viii, 141 ; prabhāvita rūpadhātu, ii, 132, iii, 7 ; paryanta, iii, 177 ; pratisaṃvedin, iv, 113.
rūpapradhānatvād rūpāṇīti rūpadhātuḥ, ii, 132.
rūpaprasāda, i, 15.
rūpaprahāṇa, ii, 38, 281.
rūparāga, iii, 8 ; kṣayaparijñā, v, 113 ; pratisaṃvedin, iv, 113.
rūpavināśa, iv, 61.
rūpasaṃghāta (sūkṣma), ii, 144.
rūpaskandha, i, 14, 35.
rūpin, matériel, 1, 51 ; du rūpadhātu, iii, 204 ; rūpivimokṣa, viii, 211.
rūpaṇa, double, i, 24, 45.
rūpaṇīya, iii, 7.
rūpyacakravartin, iii, 197.
rogakalpa, iii, 207.
rogasya apagamaḥ, vi, 269.
roga, gaṇḍa et śalya, ii, 122, iii, 124.
raukṣya, Vyā. ii, 25.
raurava (naraka) iii, 2, 149.
lakṣaṇa et lakṣya, ii, 230 ; sva et sāmānya, ii, 325, vi, 158.
lakṣaṇānyathika, lakṣaṇānyathāvādin, v, 25.
lakṣaṇa (mūla-) du saṃskṛta, et sous-lakṣaṇa, ii, 222, Add.
lakṣaṇas des mahāpuruṣa, cakravartin, bodhisattva, ii, 230, iv, 221, 223, vii, 85 (lakṣaṇasaṃpad).
lakṣaṇanirodha, i, 35, ii, 223.

lākṣaṇika nirdeśa, iii, 67, vi, 137 (abhidharma).
lapanā, iv, 165.
lajjitva, iv, 205.
labdhavṛtti, v, 53.
lava, temps, iii, 179.
laghutva, i, 18, 23 ; manasikāra et ṛddhi, vii, 104.
laghusamudīraṇatva, i, 22.
lāghava, lāghavikaś cāyam ācāryaḥ, i, 27 (Vyā).
lajjā, ii, 172 ; lajjitvavipādana, iv, 205.
lābha et bhāvanā, vii, 63.
lābha, pratilambha, prāptimātra et saṃmukhībhāva, i, 71, ii, 328.
lābhasatkāra, vi, 259 ; lābhena lābhaniścikīrṣā, iv, 189.
likṣā, iii, 178.
liṅgas des dieux, iii, 17.
lipi, iv, 254.
līna, līnābhiśaṃkin, vii, 18, 23.
luji, loki, luhyate, i, 14.
loka, i, 14.
loka, bhājana et sattva, iii ; ananta, śāśvata, ix, 267.
loka-anuvṛtti, vi, 132 ; cakṣus, viii, 224.
lokadharmas, iv, 25.
lokadhātu, nombre, disposition, iii, 10 ; quarante-huit places, iv, 226 ; petit, moyen, grand ; vivarta, iii, 210 ; saṃvarta, viii, 217, etc.
lokapāla, iii, 1.
lokabhāṣā, iii, 238.
lokasaṃvṛtisaṃgha, iv, 97 ; jñāna, v, 14, vii, 4.
lokasaṃjñā, i, 23, 86.
lokāyatapratisaṃyukta, iv, 190.
lokottarajñāna (paramārtha), vi, 142.
lokottaramārga, satyādyākārapravṛtta, vi, 238, 267 ; peut être pratiqué par le pṛthagjana pour indriyasaṃcāra, vi, 266.
lokottaraskandha, vi, 297.
lokottarā prāpti, Vyā. ii, 37.
laukikamānasa, arhat, pṛthagjana, ii, 183, Vyā. ii, 79.
laukikacitta (śaikṣa, aśaikṣa), vi, 300 ; stha, iv, 79.
laukikajñāna, vi, 142, vii, 4, 10 (lokottarajñānaprṛṣṭhalabdha).
laukika mārga (sāsrava), vi, 1 ; ākāras, vi, 239, Add., 266, vii, 30 ; leurs objets, vi, 239 ; le fruit, vi, 243.
laukika et lokottaramārga du bodhisattva, iii, 77.
laukikavītarāga, iii, 196.
laukikī dṛṣṭi, samyagdṛṣṭi, i, 80, vii, 3, Vibhāṣā, 97, p. 502 ; prāpti, ii, 138, Vyā. ii, 36.
lobha, voir akuśalamūla ; et chemins de l'acte, iv, 144 ; viṣamalobha, iii, 207.
laulya, iv, 165.
loharajas, iii, 178.
vacana (suppose śikṣā) et vāc, ii, 112.
vajrapāṇis, iii, 160-161.
vajra, arme, iii, 139 ; temps de la chute, ii, 229.

vajravālaka (grammaire), iii, 7.
vajrasārāsthiśarīratā, vii, 84.
vajrāsana, iii, 145, iv, 231.
vajropamasamādhi, saṃprayuktacetanā, iii, 145, iv, 219, 231, vi, 190, 228-9, 264, 300, vii, 62, viii, 192, 195.
vadhaparyavasthāna, v, 28, 31.
vanalatā, iii, 205.
varāṅga, vii, 73.
vargacārin (pratyeka), iii, 194, vi, 177.
varcaḥkūpa iva, iii, 58.
varṇa, varṇarūpa, iii, 9, 16 ; beauté et caste, iv, 200, iii, 38 ; varṇasthāyin, iii, 205.
vartamānīkaraṇa, v, 63.
vartikā, gulikā, v, 54, Add.
vartman, iii, 60, 68 (pratītyasamutpāda).
vartmopaccheda, ii, 285, Add. (note l. 5), vii, 37.
vardhana, abhyāsenottaptīkaraṇa, vi, 165.
varṣāḥ (śarad), iii, 180.
vaśitā, vaśitvasaṃpad, vi, 151, vii, 83 ; āyurutsarge, samādhisaṃmukhībhāve ....
vasanta (grīṣma), iii, 180.
vastu, cinq sens du mot, ii, 286 ; kathāvastu, i, 12 (viṣaya) ; puṇyakriyāvastu, dānavastu, iv, 232 (āśraya, adhiṣṭhāna) ; savastuka, i, 13, ii, 286 (sahetuka) ; dans pratītyasamutpāda, iii, 68 ; objet désirable ..., iii, 8, v, 66, vi, 301.
asty etad vastu ..., vii, 29.
vastumātragrahaṇa, vastuviśeṣagrahaṇa, i, 30.
āghātavastu, vyavadānavastu, etc.
vastu, cinq, Vibhāṣā, 56, début, ceux de Kośa, ii, 286 ; cinq autres : dhātu, āyatana, skandha, loka (adhva ?) et kṣaṇavastu.
vastramalāyugapadgrahaṇa, vii, 17.
vahati = gacchati, iv, 168.
vākya, i, 12, ii, 239, iv, 158.
vāc. — vāg vacanam .... i, 46 ; vitarka et vicāra, ii, 174, 240 ; objet de pratisaṃvid, vii, 90, 93 ; et nāman, i, 12 (Vyā. 21), iii, 99 ; et vacana, ii, 112.
vāk-karman, iv, 2 ; vāksaṃskāra, ii, 174 ; vāgbhāṣā, iii, 17 ; vāgvastu, viii, 136 ; vāgvijñapti, i, 17, iv, 3, 14.
vāgurika, iv, 92.
vāta, vātānāṃ samūhaḥ, i, 23.
vāta (un des trois doṣas), iii, 136.
vātāyanacchidrarajas, iii, 178 ; vātāyananirgamanasvapna, iii, 44.
vātika, rhumatisant, v, 39.
vātyā, i, 23.
vāntībhūta (?), ii, 285, vi, 265.
vāyu, vāyudhātu, vāyumahābhūta, i, 22, 23, ii, 146 ; i, 90, iii, 185, agrège les atomes, l'univers (prāgvāyu) ; dissocie (vāyusamvartanī), iii, 210 ; rôle dans l'excrétion, ii, 112 ; dans l'acte, ix, 294 ; dans l'enfer, iii, 149 ; mouvement du soleil, iii, 156.

vāyubhakṣa, ii, 192.
vāyumaṇḍala, iii, 138, 185, vi, 155.
vāyukṛtsnāyatana, viii, 214.
vāyu et ānāpānasmṛti, vi, 154.
vāsana et vāsanā, iii, 91, iv, 64, 249, Vyā. ii, 83 (cittavāsanam, tilāvāsanā), vii, 70, 72, 77, 83 (savāsanāprahāṇa), viii, 142, 218 (pūrvadhyānavāsanā), ix, 283 (comparer bhāvanā).
vāsanā, Stcherbatsky, Logic, ii, p. 293, 367.
vāsanāsaṃniveśayogena, ii, 177 (meilleure lecture que bhāvanā..).
vāsyavāsakatva (anyonya), Vyā. ii, 83.
vāha, mouvement de la lune, iii, 159.
vāha du Magadha, iii, 176.
vāhin, vāhitara, jitatara, vi, 212 ; anabhisaṃskāravāhin, iv, 40, 41 (anābhogavāhin : anābhogapravṛtta).
viṃsatikoṭikā satkāyadṛṣṭi, ix, 254.
vikala, asaṃvara, iv, 93.
vikalendriya (doṣa), iv, 200, 226.
vikalīkṛti, v, 114.
vikalpa (trois sortes), i, 60, ii, 115, iv, 39, viii, 193.
vikalpitā satkāyadṛṣṭi, v, 41.
vikālabhojana, iv, 47.
vikopa des mahābhūtas, iv, 126.
vikopana, vipādana, iv, 205, 213.
viklitti, ix, 298.
vikṣiptacitta, vikṣiptaka, cittavikṣepa ; diffère de cittakṣepa ; i, 20, ii, 162, iv, 127, vi, 149, 155, 286, vii, 18.
vikhāditaka, vi, 149.
vigatarāga, vii, 18, 26.
vighāta (anityatā), ii, 223.
vicāra, pratyavekṣaka manojalpa ; voir vitarka ; i, 60, ii, 173, viii, 147 et 159.
vicikitsā, anuśaya, nīvaraṇa, saṃyojana, v, 3, 71, 82, 98.
vichinnabhavodbhava (?), iii, 34.
vijṛṃbhikā, v, 89, 99.
vijñapti, iv, 4, 29, 38, 56.
vijñā = vijñāna, iii, 121.
vijñāta, iv, 162 (pratisaṃvedita et adhigata ...) ; dṛṣṭaśrutavijñātamata, iv, 160.
vijānāti prajānāti, ii, 246.
vijñāna et vijñātar, ix, 279 ; ko vijānāti kasya vijñānam, ix, 276.
vijñānaṃ prativijñaptiḥ, i, 30 ; citta, manas, vijñāna, ii, 177 ; saṃnidhyamātreṇa vijānāti, i, 85 ; arūpin adeśastha sendriyakakāyāśraya, iii, 135 ; indriyeṣu lakṣyate, indriyasaṃbaddhe śarīradeśe paricchidyate na viṣayadeśe, i, 74.
na paśyati, i, 82.
paricchinnākāra, i, 19, vii, 17.
à la mort, iii, 134-5.
vijñāna et caitta, i, 28, 30, ii, 177, iii, 95.
vijñāna et jñāna, prajñā, ix, 244, 246, 248.
vijñeya et jñeya, ix, 241.

vijñāna, vijñānaskandha, « undifferentiated pure sensation, the mere sensation of the presence of something indefinite in the ken of our sense-faculties », Stcherbatsky, Logic, ii, 173, Central Conception, 16, 63.
vijñānāṅga, iii, 62, 63, 76, 85.
vijñānānantyāyatana, viii, 143.
vijñānāvakrānti, iii, 88.
vijñānāhāra, iii, 121.
vijñānadhātu, i, 50.
vijñānaparibheda, iii, 21.
vijñānapratyayaṃ ṣaḍāyatanam, viii, 138.
vijñānapravṛtti sābhirāmā, iii, 25.
vijñānaprahāṇa, iv, 37, 39, v, 67.
vijñānabīja, iii, 26, 124, 126.
vijñānaviniyojana, ix, 277.
vijñānaskandha, i, 30.
vijñānasthiti, i, 43, iii, 5, 16-23, 24-26, viii, 139.
pañca vijñānadhātavaḥ ou vijñānakāyāḥ (cakṣurādi), i, 31, 72, 77, 84, 96 ; dans quel dhātu, 55.
kuśala, avyākṛta ? i, 54, iv, 180, v, 94, 107 ; savitarka ... ? i, 24, 60, iv, 39 ; leur ālambana, svalakṣaṇa, āyatanasvalakṣaṇa, i, 19, iv, 39.
voir cakṣurvijñāna, manovijñāna ...
vitarka et vicāra, définitions, i, 59, ii, 175, viii, 159 ; et les dhyānas, iii, 213, viii, 133, 147, 156, 161, 180 ; et la vijñapti, iv, 38 ; favorisé par sukhaduḥkha, combattu par ānāpānasmṛti, vi, 153 ; produit par chanda, produisant pratyatna, ix, 294.
un upakleśa, v, 89, 99.
kāma, vyāpāda, vihiṃsāvitarka, iv, 248 ; vitarkānupaghāta pour śīlapariśuddhi, iv, 226, 248.
vitarkagataḥ parinirvāti, iii, 39.
vitarkacarita, bahula, adhika, vi, 148-9.
vitṛṣṇa, i, 55.
vittitrayam, ii, 131.
vidūṣaṇā-pratipakṣa, v, 104.
vidyā, darśanamārga, iv, 38 ; prajñā, anāsravā prajñā, iii, 100, vi, 246 ; vidyā cakṣur jñānam... vi, 246, Add. ; vidyāsaṃsparśa, iii, 100. — les trois, vi, 276, vii, 108. — magie, vii, 111.
vidyudupama citta, vi, 191.
vidhā, mānavidhā, v, 27, vi, 250.
vidyate, exister, être connu, i, 16.
videha, iii, 146.
vidhiprabhrasta, iv, 198.
vinataka, iii, 141.
vinayadhara, iv, 61.
vinaṣṭaka, ii, 259.
vināśa, ākasmika ?, iv, 5.
vināśatṛṣṇā, v, 29, vi, 148 (vibhava).
vinipātasthāna, ii, 202.
viniyoga, ix, 277.
viniścaya, pudgalaviniścaya, ix, 227 ; arthaviniścaya, i, Vyā. 12.
vinīlaka, vi, 149.
vineyakārya, ii, 124 ; vaśāt, i, 27.

vinodana, vyupaśama, Vyā. ii, 82.
vipakti, ii, 271.
vipakṣatvadūratā, v, 107.
vipaḍumakasaṃjñā, vi, 149.
viparinṇāma, i, 24.
viparītadarśin, iv, 136 ; viparītālambanā prajñā, v, 33.
viparyāsa, quatre, iii, 55, v, 21, vi, 162, ix, 252 ; douze d'après les Vibhajyavādins, Vibhāṣā, 104, début.
vipaśyanā et śamatha, vi, 158, 280, vii, 21, 27 ; vipaśyanācarita = prajñāpriya, les deux arhats de « Compendium », 55, 75.
vipāka, des fruits de la terre, vii, 35 ; étymologie, définition, ii, 272, 289 ; ce qui est savipāka, avipāka, ii, 128 ; karmavipāka, vedanāvipāka, iv, 114, 200 ; supprimé, modifié, iv, 121-122 ; āntarābhavika, aupapattibhavika, iv, 129 ; simultané d'actes à sentir agréablement, etc., iv, 112 ; dhyānāntara, iv, 111 ; sensation mentale, corporelle, iv, 124.
vipāka-āvaraṇa, iv, 203 ; ārambha, iv, 116 ; ja (citta, rūpa), i, 69, ii, 68, 265, 271, 290, 320, iv, 40, vi, 157 ; phala, ii, 191, 287, 290, iv, 110, 124, 185.
vipākasya vipākaḥ ?, iii, 117, iv, 114, ix, 297.
vipākavedanīyatā, iv, 113.
vipākahetu, ii, 271.
vipādana = vikopana, iv, 205, 213.
vipūyaka, vi, 149.
viprakīrṇa (atomes), v, 61.
vipratipannatva (hetau ...), v, 19-20.
vipratisāra, v, 243.
viprayukta, Vyā. ii, 74, cittam iva cittena ca viprayuktā iti.
viprayuktasaṃskāra, ii, 178-244, 237, 319, iv, 206 (saṃghabheda), v, 6 (anuśaya), ii, 304 (anāgataphalacihna).
vibandha, vi, 300.
vibodhya, iii, 48.
vibhajyavyākaraṇa, v, 44.
vibhava ou vināśatṛṣṇā, v, 29-30, vi, 148 ; dṛṣṭi, v, 40, ix, 265.
vibhāvanā, vibhāvanābhāvanā, vii, 65 ; vibhūtarūpasaṃjña, viii, 204.
vibhāṣā, viii, 222, Add.
vibhrānta (kekara), vii, 123.
vimati, vicikitsā, v, 2, 31.
vimarśa, vicāra, v, 63.
vimāna, chateau des dieux, iii, 159, 164, 169.
vimukta citta, vi, 299, vii, 20 (quelle pensée vimucyate, la virakta ou la sarāga ?).
vimukti, kleśavimukti, saṃtānavimukti, ii, 109.
vimukti, saṃskṛtā et asaṃskṛtā, vi, 295, 301.
vimukti akopyā, kāntā, sāmayikī, vi, 251, 252, 259, 262.
cetovimukti, prajñāvimukti, vi, 251, 297.
samayavimukta, asamayavi-

mukta, vi, 251.
vimukti-āyatana, i, 48 (Vyā. 57) ; jñānadarśanaskandha, vi, 297 ; pariśuddhi, vi, 297, viii, 130 ; prītisukhapratisaṃvedana, ii, 110, 112.
vimuktimārga, v, 103, vi, 190, 199, 270, 300, vii, 100, viii, 101, 201.
vimuktisukha, ii, 110, 112,
vimuktiskandha, vi, 297.
vimokṣa, pourquoi ainsi nommés, viii, 206-7 ; huit, viii, 203-211 ; cetasas, ii, 286.
vimokṣamukha, viii, 187.
śānta vimokṣa, viii, 140 ; śubha vimokṣa, viii, 213.
vimokṣāvaraṇa, vi, 276.
vimokṣamātra, viii, 213.
virati, iv, 17 ; voir prātimokṣa, saṃvara.
viraticetanā, iv, 227 ; samādāna, iv, 46 ; purification de la virati (bodhisattva), iv, 226.
virāga, ii, 282.
virāgadhātu, vi, 301-2, Add. (prahāṇa et nirveda).
virodha, contradiction logique, ii, 159.
vilaṅghya, vi, 213.
vivarta et saṃvarta, iii, 170.
vivartanakalpa, pluie, vent ..., iii, 139, 142, 153, 185.
vivartanā (ānāpānasmṛti), vi, 156.
vivasati, iv, 209.
vivādamūla, deux, i, 41.
vivāha, iv, 166.
vividhadarśanasamārambhānuyoga iv, 190.
vivekanimna, vi, 265.
vivekasukha, vi, 259.
vivṛttāvasthā (lokadhātoḥ), iii, 186.
viśāta, i, 16.
viśiṣṭa et hīna, v, 44.
viśeṣa, samādhisaṃniśrita guṇa, pur ou impur, v, 27, vi, 272.
viśeṣagamana, vi, 214 ; viśeṣagāmy āyatyāṃ svargopagaḥ, iii, 95 ; viśeṣādhigama, vi, 287.
viśeṣa = āścarya, iii, 129.
viśeṣamārga, dūrībhāvapratipakṣa, v, 104, 108 ; phalaviśiṣṭa mārga, vi, 197, 277, vii, 47, 58 ; viśeṣabhāgīya samāpatti, viii, 172.
vaiśeṣikaguṇa, viii, 195.
viṣavat, vii, 6, ix, 301.
viṣamalobha, iii, 207.
viṣamāparihāra, ii, 218.
viṣamena, iv, 166.
viṣaya et ālambana, i, 52.
viṣayapratighāta, i, 51 ; pradhāna, v, 74 ; rūpatām āpanna, v, 72 ; vyatirekavisārin, vi, 289.
viṣayakṛta, hetukṛta daurmanasya, ii, 130, Vyā. ii, 25.
viṣkambhaṇa et prahāṇa, ii, 109, vi, 150, viii, 200.
visaṃyoga = satkāyanirodha, vii, 70 ; = pratisaṃkhyānirodha, nirvāṇa, i, 8, ii, 278 ; est kāraṇahetu, ii, 248 ; est phala, ii, 275.
visaṃyoga et prahāṇa, parijñā, v, 66, 109.

visaṃyoga, āpti, lābha, v, 108 ; prāpti (et les deux chemins), ii, 134, 276, iv, 132, vi, 190, 233 (double), 235 (perte de) ; phala, ii, 276, 291, iv, 191.
visabhāgacitta, ii, 208 ; āśraya, iv, 62.
vistāracitta, vi, 151 ; saṃkṣepa, vi, 151.
viharaṇa, ii, 110, 112.
vihāni, vi, 172, 173, 192.
vihāre vā vṛkṣamūle vā ..., iii, 15.
vihāra, yogaviśeṣa, iii, 114 ; samādhiviśeṣa, ii, 203.
satatavihāra, viii, 148 ; ārya, viii, 187 ; śānta, ii, 43, viii 193 ; dṛṣṭadharmasukha, vi, 259, viii, 193.
brahma, divya, ārya, vi, 259 ; cāro ca vihāro ca ..., vi, 265.
vihiṃsā, v, 90, 92, et karuṇā, viii, 196 ; vitarka, v, 89.
vihīna et prahīṇa, i, 80.
vīci, iii, 10 (Vyā.), 149. — vi, 209.
vītarāga vītarāgapūrvin, ii, 127, 136, iii, 196 (laukika ...), v, 14 ; dāna, iv, 238.
vīrya, ojas des plantes, iv, 183 ; vīrya, vipāka, prabhāva, vii, 35.
vīrya, indriya, bala, i, 101, ii, 111, 160, vi, 283 (= samyakpradhāna) ; pāramitā, iv, 229, vii, 78 ; voir śraddhādīni.
vṛkṣaparṇaccheda, iv, 87 ; vṛkṣasya chāyā, i, 26.
vṛtta = vartula, i, 16.
vṛttastha, vi, 142, 147.
vṛtti et kāritra, i, 22, ii, 175, 225, iv, 85, viii, 218 ; udbhūtavṛtti, i, 22, ii, 175 ; vṛttilābha, iv, 85.
vṛtti = jīvikā, vi, 147.
vṛddha, ii, 255.
vṛddhi, vyūhana, i, 22 ; vṛddhikāṣṭhāgata, vii, 96. — vṛddhi et hrāsa, iv, 90.
vṛhatphala, ii, 199, iii, 2.
vega de la flèche, ii, 217.
vedanā = anubhava, i, 14, Vyā., vastuno hlādaparitāpatadubhayavinirmuktasvarūpasākṣātkaraṇasvabhāvaḥ ; kāyacittopacayāpacayatadubhayavinirmuktāvasthāpravṛttaś caitasikaviśeṣasparśānubhavaḥ.
upalabhyatārūpaṃ gṛhṇāti, ii, 177.
kāyikī, ii, 113, 115, iii, 109 ; mānasī, caitasikī, ii, 114, 115, 126, 128, iii, 108. — agréable, etc., voir sukhendriya, duḥkhendriya ..
l'aduḥkhā sukhā et l'acte bon, ii, 115, 127.
trois, vi, 125, six, iii, 106.
kleśas, v, 95 ; anuśayana, v, 87.
anāsravā, iv, 212.
vedanā dviśalyā, ii, 127, Vyā, ii, 22.
vedanāvigraha, iii, 17.
vedanā et saṃjñāskandha, i, 40-41.
vedanāsaṃbhāra, iv, 110.
vedanāsmṛtyupasthāna, vi, 158.
vedanāṅga, iii, 64, 85, 107 ; et

sparśa, iii, 101.
vedanendriyāṇi, ii, 105, 108.
vedanopagā vijñānasthiti, iii, 24.
vedanīyatā (svabhāva —), iv, 113.
veditam : yat kiṃ cit ... vi, 131.
dṛṣṭadharmavedanīya, etc., iv, 121, 122 ...
vaijayanta, iii, 161-2.
vaitaraṇī, iii, 151.
vaidya, vyādhyādisūtra, vi, 121 ; le kuhaka vaidya, ix, 287.
vaibhāṣikīya, avaibhāṣikīya, i, 26.
vaiyavadānika, ii, 105, iii, 115.
vairambhavāta, vi, 155 ; Nanjio, 1097, p. 173, col. 2.
vairāgya, iii, 131, iv, 118, vi, 130, viii, 165 (hāni, parihāṇi ...).
vairāgyalābhika, ii, 205, vi, 152, 172, vii, 97, 105.
vailakṣaṇyadūratā, v, 107.
vaiśāradya, iii, 196, iv, 221, vii, 75.
vaiśeṣikaguṇābhinirhāra, viii, 195.
vyaktendriya, iii, 43.
vyagra, nānāmati, iv, 211.
vyaṅgya, prakāśya, opposé à utpādya, janya, ii, 140.
vyañjakahetu, ii, 177.
vyañjana et akṣara, ii, 239, iii, 177 ; le texte opposé au sens, ix, 246.
vyañjana, support visible des indriyas, iii, 58.
vyañjana, sexe, anyathābhāva, parāvṛtti, parivṛttavyañjana, iv, 44, 45, 55, 121 Add., 213.
vyatibheda, miśrībhāva, mélange du dhyāna, vi, 221 ; froid et chaleur, ii, 146, Vyā. ii, 47.
vyantibhāva (?), vāntībhāva, ii, 285.
vyapakarṣadvaya, vyapakṛṣṭa, vi, 144, 259.
vyapāśraya, vi, 140 (apāśraya).
vyaya, ii, 223.
vyavakāra ? (pañca), ii, 207, Dhātukathāpakaraṇa, 121.
vyavakīraṇa (kuśala et akuśala), iv, 130.
vyavacāraṇa, parīkṣā, pratirūpaṇa, vi, 121.
vyavadāna-saṃbharaṇa, ii, 105, 109, 111, ix, 250 ; vastu, i, 43 ; vaiyavadānika, ii, 105, iii, 115.
vyavasthā, « définition », ii, 230 ; vyavasthita, iii, 63, 65, 74, 79.
vyavasthā, vyavasthāna, paricchedа, ii, 183, Vyā. ii, 79.
vyavahāra, vāg-, seize, iv, 159 ; mātra, iv, 5.
vyavahita, avyavahitatva, v, 107.
vyasanībhavati, iv, 84.
vyākaraṇa, 4 espèces, v, 44.
vyākaraṇa, grammaire, ii, 249.
vyākiraṇa du dhyāna, vi, 221.
vyākṣepa, iii, 196.
vyāghrīpotāpahāravat, ix, 265.
vyāpannacitta, iv, 136, 178.
vyāpāda, iv, 136, 167, v, 84, 90, viii, 196 ; nīvaraṇa, ii, 158, v, 100 ; vitarka, v, 89, saṃsparsa, iii, 100.
vyāmiśrakārin, iv, 1 (vokinna d'Aṅguttara).
vyāvartayate, ii, 121 ; vyāvartana,

vi, 182 (du pṛthagjanatva).
vyāseka, vi, 289, Vyut. 245, 1132.
vyutkrāntakasamāpatti, viii, 173.
vyutkrāmayati, parihāpayati, v, 2.
vyutthāna-āśaya, ii, 206 ; citta, i, 33, ii, 211, 302, 306.
vyupaśama, ii, 285 ; vyupaśāntacitta, vii, 20.
vyūhana (vāyudhātu), i, 22, ii, 146.
vraṇa kumbhamātra, iv, 53.
vrata (śīlavrata), v, 18, iv, 189 ; vratāṅga de l'upavāsa, iv, 67.
vrīhisaṃtāna, iii, 33.
śakalikāgni, iii, 38.
śakandhu, iii, 47.
śakti, dharmāṇām, iii, 211 ; tasya pudgalasya, vi, 223 ; ou bīja, v, 6.
śakti, bīja, vāsanā, Vyā. ii, 83.
śaṃkalāsaṃdhi (?), vii, 73.
śaṅkusaṃdhi, vii, 73.
śaṭha, question du, v, 46.
śabda, śabdadhātu, i, 17, 47, 54 (kuśala ..), 67 (apravāhavartin, aupacayika), i, 69, Add., ii, 145, 238 (et nāman) ; iv, 190 (ratha, patti ..) ; vii, 114 (na nirmīyate).
śabda-upavicāra, iii, 108 ; prāgabhāva, ii, 282, v, 62 ; bhāvanā, vii, 123 ; manasikāra, vii, 104 ; śravaṇa (Vinaya), iv, 191.
śamatha, vipaśyanā, v, 99, vi, 280, 301, vii, 21 (saṃnirodha), viii, 131, 146, 157. — śamathacarita (samathayānika), vi, 214.
śamathasukha, vi, 259, viii, 150, lire upaśama.
śamathasnigdhasaṃtāna, ii, 130.
śayanāsanasaṃtuṣṭi, vi, 146.
śaraṇa, iv, 79-80 ; gamana, 76, 102 ; traya, 76.
śarīradhātvavasthāpana, iii, 39, vii, 120 ; avantages du culte.
śarīra, apacaya et upacaya, i, 69.
śarīraśobhā, i, 57.
śarīra de bhagavat, vii, 84.
śalākāvṛtti, iii, 208.
śalya (saṃskāraduḥkhatā) ii, 122.
śaśarajas, iii, 178.
śastrakalpa, iii, 207 ; śāstraka prāṇātipāta, 207 ; śastra-ādhāna, prahāra, vi, 262.
śākapārthivādi, i, 9.
śākyakula, iv, 199 ; śākyaputrīya (= bouddhique), ii, 312.
śāṭha, iii, 146.
śāṭhya, ii, 169, iv, 128, v, 93.
śāta, i, 16.
śāntaṃ ... praṇītam, ii, 285 ; śāntatas, śāntākāra, vi, 239, vii, 32, 33, 37, viii, 189.
śāntamūrtisattva, vii, 88.
śāntanirodha, iii, 22 ; vimokṣa, viii, 140 ; vihāra, ii, 203.
śāntyekalakṣaṇa (nirvāṇa), iv, 78.
śābdikīya, iii, 79.
śārīra stūpa, iv, 250.
śāśvato lokaḥ, ix, 267.
śāśvatadṛṣṭi, ix, 270, voir antagrāhadṛṣṭi ; śāsvatavādin, v, 14 ; śāsvatānta, ix, 265.
śāsana, le bouddhisme, iv, 212 ; v, 64, na śāsane sādhuḥ ; śāsanacirasthiti, ii, 121. — voir

saddharma.
śāstar, le buddha, vi, 177 ; yathārthaśāstar, i, 1. — sunetro nāma śāstā, ix, 271. — les six mauvais, iv, 177.
śāstur abhyupagamaḥ, iv, 61 ; śāstāram uddiśati, iv, 84.
śāstṛpāda, iii, 115.
śāstra, défini, i, 3 (śiṣyaśāsanāt) ; Vyā. i, 8 : arthaviśeṣadyotako nāmasamūhaḥ ; voir Abhidharma.
śikṣamāṇā, iv, 43.
śikṣā, śikṣāpada, iv, 45, 72 (grahaṇa), 85 ; śikṣādattaka, iv, 98 ; nikṣepaṇa, pratyākhyāna, iv, 94.
śikṣātraya, vi, 225, 230, viii, 128.
śiromadhyaccheda, iv, 183 ; luñcana, iv, 155.
śilāputraka, ii, 237.
śīta, i, 18 ; śītībhūta, vi, 265.
śītā (?), océan intérieur, iii, 143.
śītalikā vā vātalikā ..., iv, 237.
śīla, iv, 47, 67, 247, 248 ; iv, 226 (bodhisattva) ; vi, 294. — et avetyaprasāda, vi, 293. — samādānaśīla, dharmatāprātilambhika ou dharmatāśīla, iv, 81, 139.
śīlapariśuddhi, viii, 130 ; pariśuddhipradhāna, vi, 297 ; pāramitā, iv, 228 ; prasāda, vi, 295 ; phala, iv, 249 ; vipanna, iv, 208 ; skandha, ii, 159, v, 100, vi, 76. — trois śīlāṅgas, vi, 284. — śīlārbuda, iv, 212.
śīlatyāgaśrutaprajñāparibhāvita, iii, 95.
śīlavrata, śīlavrataparāmarśa, śīlavratopādāna, iii, 45, 86 ; iv, 135, 168, 189, v, 18-21, 76.
śīlamaya puṇyakriyāvastu, iv, 232, 247.
śukraśoṇita, iii, 36, saṃnipāta, iii, 27.
śuklakarman, iv, 129 ; śuklakarmakṣayakṛt, 130, 132 ; śukladharma, vi, 200-201, iv, 130 (= kuśala et avyākṛta).
śuciviparyāsa, v, 21.
śuddhakasamāpatti, dhyāna, viii, 144, 172.
śuddhāvāsika, śuddhāvāsakāyika, iii, 2, 22, 216, vi, 213-4, 223, Add., vii, 103, Vibhāṣā, 175-176.
śuddhidṛṣṭi, v, 32 ; śuddhidarśin, iv, 135.
śubha, iii, 205, beau ; kuśala, iv, 255 ; śuddhaka et anāsrava, viii, 176 ; et aśubha karman, iv, 105 ; dans le nom des dieux, iii, 2.
śubhaikāgrya, viii, 127.
śubhakṛtsna, iii, 2, 20.
śuṣkamasūropasnānalepāṅgavat, vi, 139.
śūnya ākāra, vii, 31-33.
śūnyakalpa, iii, 188 ; śūnyabuddhi, ii, 235.
śūnyatā, ix, 250-251 ; = śūnyatāvimokṣamukha, ii, 166, v, 39 ; śūnyatāsamādhi, śunyatāśūnyatāsamādhi, viii, 184, 188.
śūrapraskhalanāpatanavat, vi, 269.

śṛṅgī (upakleśa), v, 89.
śaikṣa, défini, vi, 231 ; vi, 258-9, 276 (complet), vii, 24, 109 ; dix-huit, vi, 225 ; six familles, 266.
śaikṣagotra, vi, 175, 266 ; bala, iv, 85 ; māraṇa, iv, 219.
śaikṣāṅga, vi, 292, 295.
śaikṣa, aśaikṣa ... dharma, ii, 187-8, iv, 195, vi, 231-2.
śaikṣī samyagdṛṣṭi, i, 81, vi, 295 ; śaikṣī vidyā ?, vii, 108.
śailpasthānika, ii, 265, 320.
śoka, iv, 127 ; duḥkhadaurmanasya ..., iii, 84, v, 89.
śobhārtham, i, 35 (ādhipatya)
śauceya, iv, 135.
śraddhanīya, pas anumeya, ii, 147.
śraddhā, ii, 106, 156, Add., 171, 246, vi, 196, 283, 294. — triple cittaprasāda, v, 45, vi, 295.
śraddhā-adhimukta, vi, 196, 251, 274, vii, 7 ; anusārin, vi, 193, 274 ; mātraka, vii, 85.
śraddhādīni indriyāṇi, ii, 105, 109, 118, 119.
śramaṇa, quatre, iv, 98 ; duḥśīla, iv, 246 ; paramārthaśramaṇa, vi, 241.
śramaṇoddeśa, iv, 46, 72.
śrāmaṇera, śrāmaṇerikā, iv, 43, 72, 149.
śrāmaṇya, śrāmaṇyaphala (six), iv, 97, vi, 241-2, ix, 290.
śrāvaka, pratyeka et buddha, vii, 9 ; gotra, vi, 175 ; pūrvin, iii, 194-5 ; bhāṣitasūtra, ix, 251 ; ālambana, iv, 20. — Voir mahāśrāvaka.
śrāvaka et bodhisattva, vi, 292.
śruta, dans dṛṣṭaśrutavijñātamata, iv, 160.
śrutamaya dharma, śrutamayī prajñā, ii, 265, vi, 143.
ślakṣṇa, i, 19.
śleṣa, joignant, vi, 166.
śleṣman, iii, 136.
śvetāsthidurbhikṣā, iii, 208.
ṣaṭ sparśakāyāḥ, iii, 95.
ṣaḍāyatana (mūlasattvadravya, i, 110), iii, 63, 85 ; krama, i, 43 ; ākṣepa, iv, 200.
ṣaṇḍha, ou prakṛtipaṇḍaka, ii, 105 ; Vyā. ii, 3 ; iv, 103, 175, 205 ; 222.
ṣoḍaśa kṣaṇāḥ, vi, 192-3.
ṣaṣṭhī (valeur du génitif), ii, 236.
sa-uttara citta, anuttara, vii, 20, iv, 255.
saṃyukta (rāga-), v, 48, vii, 24.
saṃyoga, saṃprayoga, saṃsarga, vii, 17 ; bois et feu, iv, 5 ; saṃyogavastu, i, 9, v, 105 ; existe le seul saṃyukta, ix, 280, 285.
saṃyojana, neuf, dix, v, 81-87, vi, 191.
saṃyojanīyavastu, ii, 286.
saṃvatsara (cāndra, etc.), iii, 179, 180.
saṃvara, triple, iv, 43 ; vikala, prādeśika, 88 ; samādānika, 81 ; kāyena ..., 52.
saṃvara-aṅga, iv, 88 ; nidāna, 95 ; prahāṇa, 95, 172 ; bhāvanā, 65 ; saṃgṛhītakarmapatha, 181, 185 ;

sthāyin, 89.
saṃvartakalpa, saṃvartana, saṃvartanī, iii, 90, 181-3, 210, 214, 216.
saṃvardhikā, iv, 214.
saṃvṛṇomi, iv, 86.
saṃvṛtijñāna, i, 75, ii, 304, v, 14, vi, 143, vii, 10, 12, 15, 28, 45, 50.
saṃvṛti-antaravyapāśraya, vi, 140; nayena, vi, 159; mātra, iv, 5; satya, vi, 139; vaśena, sat, sad vastu, vi, 139, vii, 4.
saṃvega, iii, 195, vi, 250, 262.
saṃvejanīya, iii, 195.
saṃvyavahāreṇa sat, vi, 140.
saṃśleṣa, iii, 43.
saṃsarga, iii, 196, vi, 145; caryānusmṛti, v, 99; smṛtyupasthāna, vi, 159.
saṃsāra, pravṛtti, ii, 111; akṣema, iv, 35. — sans pudgala, iv, 271.
śaṃsṛṣṭa, iii, 106-107; sarāgatā, vii, 17.
saṃskāra, abhyaṅgasnānānuvāsanādisvabhāva, i, 69.
saṃskāra, abhisaṃskāra, prayatna, v, 80; saṃskārāṇāṃ praśrabdhiḥ = prayatnānāṃ vyuparamaḥ.
saṃskāra, vi, 126 = janana; vii, 87 = (araṇā)jñāna; ii, 117, le vega, guṇa de la flèche (vaiśeṣika).
saṃskāra, aṅga du pratītyasamutpāda, iii, 63, 84 et iv; upagā vijñānasthiti, iii, 24; upekṣā, ii, 159, viii, 148; duḥkhatā, vi, 125; bhūmi, iv, 224; skandha, i, 28, 40.
jīvitasaṃskāra, āyuḥsaṃskāra, vāksaṃskāra, etc.
saṃskṛta, sametya saṃbhūya pratyayaiḥ kṛta; i, 11, 29, ii, 222, iii, 55 (saṃskṛtam abhisaṃskaroti), iv, 4; saṃskṛtatva, ii, 231. — ses lakṣaṇas et anulakṣaṇas, ii, 222, 225, ix, 282. — saṃskṛtā vimukti, vi, 296; saṃskṛtaphala du śrāmaṇya, vi, 241.
saṃsthāna-rūpa, paramāṇu, octuple, i, 16 (Vyā. 27), iv, 9, 11.
saṃsparśa, voir sparśa; pratigha et adhivacana, iii, 98.
saṃsvedaja, iii, 27-28.
saṃharsaṇīya (vaineya), vi, 219.
sakalakāraṇa ou -sthāna kleśa, v, 72, vi, 263; sakalabandhana, ii, 180, vi, 194, 275.
sakṛd utpannaṃ tiṣṭhati, ii, 218.
sakṛdāgāmin, phala, phalapratipannaka, ii, 134, v, 244, vi, 195, 209.
saktumuktaprastha svapna, iii, 44, Vyā.
saṃkalana, v, 117.
saṃkalpa, vitarka, vi, 283, Add., 291; saṃkalparāga, iii, 8; samyak et mithyā, ii, 158, iv, 36, vi, 283.
saṃkleśa et vyavadāna, saṃkleśavastu, i, 29, 42, ii, 105, 109, ix, 249.
saṃkṣepa, saṃkṣiptacitta, saṃ-

kṣiptapañcendriyapracāra, iii, 131, vi, 151, vii, 18, 21, 22.
saṃkṣepaprathana, vii, 83.
saṃkhyā, iv, 254 ; grands nombres, iii, 189.
saṃgaṇikā, iv, 166.
saṃgati, saṃnipāta, samavāya, iii, 97-98.
saṃgīti, dans dharmasaṃgīti, iii, 39 (prakarṣayuktā).
saṃgraha, inclusion des dharmas, i, 33.
saṃgraha, fonction de l'eau, i, 22, ii, 146.
saṃgrahavastu, i, 34.
saṃgha, iv, 77, pravrajitas des quatre castes ; 97, cinq sortes ; āgantuka, dharmabhāṇaka, 237, 240. — buddha et saṃgha, iv, 238, vi, 293. — śrāvaka saṃgha, vi, 293. — don au saṃgha, iv, 237, 238.
saṃgha-anusmṛti, iv, 20, 248, ayadvārahārikā, 220 ; avaśeṣa, 67, 95 ; avetyaprasāda, 293 ; upagamana, 98 ; upadeśa, 98 ; dvaidha, 212 ; bheda, 78, 206, 217, 250 ; ratna, 78 ; śaraṇagamana, 76, 78.
saṃgham pratisaṃdadhāti, iv, 250.
saṃghāta, enfer, iii, 2, 149.
saṃghāta, mātra, paramāṇu, sthārūpa, i, 25, 90, ii, 144, iv, 12.
saṃghībhavanti, iv, 78.
sacetana rūpa, i, 63.
sajīva rūpa, i, 63.
saṃcāra, iv, 90 ; gatisaṃcāra, ii, 197 ; indriyasaṃcāra, vi, 219, Vyā, ii, 35 ; bhūmisaṃcāra, ii, 193.
saṃcārayati, ii, 223.
saṃcita rūpa, i, 25, 94, v, 71.
saṃcintya, iv, 136, 153, 213, 214.
saṃcetanā, iv, 242 ; aliment, iii, 121 ; ātma-, para-, ii, 219.
saṃcetanīya karman, iv, 136.
saṃjīva, enfer, iii, 2.
saṃjñā, paricchedyatārūpaṃ gṛhṇāti, ii, 177 ; n'est pas puruṣasya ātman, v, 47 ; engendrée par nāman, ii, 238. — i, 28, ii, 154, 177 ; dans naivasaṃjñā ..., viii, 143, 144 ; lokasaṃjñā, i, 86 ; et saṃjñākaraṇa, ii, 238.
saṃjñā-upagā vijñānasthiti, iii, 24 ; gataḥ parinirvāti, iii, 39 ; cittavibhrama, v, 25 ; bhikṣu, iv, 96 ; mayakāya, ii, 209 ; mātra, iv, 5 ; viparyāsa, ii, 42, v, 23 ; vibhramād anyatra, iv, 156 ; vedayitanirodha, voir nirodhasamāpatti ; skandha, i, 28, ii, 154, 177.
sat, sens du mot, v, 16. — sac ca satto jñāsyati, v, 63. — sadviṣayā buddhi, v, 63, śubhasamāpatti, viii, 176. — voir dravyasat, paramārthasat, saṃvṛtisat.
sata evotpādo nāsataḥ ..., iii, 80.
satkāya, satkāyadṛṣṭi, v, 15-17, vii, 70 ; akalpikā, sahajā, vikalpitā, v, 21 ; ii, 251, 259, 269, iii, 67, iv, 41, 193, v, 9, 15-17, 39-42, 72, ix, 250, 254, 264,

293.
satkṛtya, abhyāsa, vii, 82 ; prayoga, vi, 254.
satpuruṣagati, iii, 38, vi, 217-218.
satatavihāra, iii, 114, iv, 52, vii, 76, viii, 148.
satatasamita, iv, 15.
sattva, ix, 228, 245 ; rathavat, 249 ; sattva, nara ..., 245. — objet de prātimokṣa, v, 87. — sattvasaṃkleśa, ix, 249.
ıttva-kaṣāya, iii, 193-4 ; kāya ananta, iii, 10 ; citta (et ārya), v, 24 ; dāsa, iv, 222 ; dravya, voir mūla sattvadravya ; dṛṣṭi, v, 33 ; bheda, ii, 104 ; mayanā, iii, 93 ; māra, ii, 124 ; loka, iii, 1-138 ; vikalpabheda, ii, 104 ; saṃvartanī, iii, 182 ; saṃjñā (et ārya), v, 24 ; saṃtānaja śabda, i, 17 ; sabhāgatā, ii, 196.
sattvākhya, i, 17, iii, 67, vi, 157.
sattvasaṃkhyāta, asattvasaṃkhyāta, i, 13, 17, etc., Vyā. ii, 79.
sattva-ālambanā maitrī (et dharmasāmānyalakṣaṇālambanā), viii, 198-200 ; avaratā, v, 85 ; āvāsa, iii, 22 ; asattvayor āghātaḥ, v, 90.
satyadvaya, vi, 139. — āryasatya, ii, 251, 283 ; les ākāras, vi, 163, vii, 30-39 ; satyeṣv ākārāṇāṃ vinyasanam, vi, 164 ; et bāhyakas, vi, 247 ; et satkāyadṛṣṭi, ii, 251, 259, 269.
satyābhisamaya, vi, 185.
sadāmatta, ii, 159.
sadveṣa, vii, 26.
saddharma, dvividha, āgama, adhigama, viii, 218.
saddharma, confusion des écritures, iii, 40.
saddharmapratirūpaka, viii, 222.
saddharmalopa, vipralopa, antardhāna, iii, 183, iv, 95, 99, viii, 176, 218, 221, Add.
saddharmasthiti, viii, 218.
sadvṛtti, vi, 218.
sanidarśana, i, 51.
saṃtati, ātmabhāva, i, 18 ; bhojanecchāpravaṇā, bhoktukāmatāvarjitā ; viii, 209, līnā.
saṃtati-nāmana (tṛṣṇayā), iii, 95, vi, 139 ; nyāyasaṃcārin, iii, 57, Vyā. ; pariṇāma, pariṇāmaviśeṣa, ii, 185, iv, 20-22, ix, 283 ; paripāka, vi, 203, 206 ; pramodana, viii, 209 ; vipādana, iv, 99 ; viśeṣa, ii, 281, iv, 99.
anuśayasaṃtati, v, 79 ; santatyavasthāpana, v, 2.
antarābhavasaṃtati, iii, 57.
upacayasaṃtāna et vipākasaṃtāna, i, 69, Vyā. 73.
saṃtāna = saṃtati, vrīhisaṃtāna, iii, 33 ; réincarnation, iii, 57 ; snigdha, iv, 182 ; blanc et noir, iv, 130 ; saṃtānaṃ saṃtanute, iv, 8.
saṃtāna-pariṇāmaviśeṣa, ii, 185, 272, iv, 296 ; vartin, ii, 218 ; vimukti, ii, 109 ; viśeṣa, v, 63 ; adhyāropaṇa, iv, 255.
paripakvasaṃtāna, vi, 296.

saṃtāpasahagata kleśa, v, 84.
saṃtīraṇa, i, 81, vii, 3, viii, 130.
saṃtuṣṭi, vi, 145.
saṃdhi, asthisaṃdhi, vii, 73.
saṃdhicitta (pratisaṃdhi), iii, 14.
saṃnikṛṣṭa bodhisattva, iii, 129, iv, 220.
saṃnirodhasahagata, vii, 21.
saṃniveśa, iii, 139.
saṃniśraya et āśraya, iv, 27.
saṃniśrayatva, ādhāratva, ii, 135.
saptakṛtvaḥ parama, vi, 200, 206.
saptapadāśīrviṣa, vi, 203.
saptaparṇavṛkṣa, vi, 202.
saptasthānakuśala, vi, 202, 247.
sapratigha, i, 51.
sapratisaṃdhika, iii, 134.
saphaladharma, aphaladharma, ii, 277.
sabrahmacāriṇaḥ, iv, 72.
sabhāga = sama ..., ii, 196 ; cakṣus, i, 75 ; hetu, ii, 255, 291, 294, 313, vi, 167.
sabhāgatā, ii, 195, 198 (brahmaloka), 244, iv, 186. — Stcherbatsky, Logic, ii, 413.
sama, abhinna, tulya, ii, 267.
samasama, iii, 299.
samaviṣamaprakāśayitar, iv, 240.
samatā, cinq des citta-caittas, ii, ii, 178.
samatāpādana des mahābhūtas, ii, 213.
samatva, samavṛttitva, vii, 78.
samanantara et nirantara, ii, 306.
samanantarapratyaya, i, 95, ii, 211, 300-306, 315.
samantaprabhā, iv, 224.
samanvāgamāt, samanvayāt, prāptitas, lābhatas, iv, 181.
samanvāhāra, iii, 95.
samayavimukta, vi, 251, 254, 267, 274.
samavadhāna, iii, 106.
samavāyikāraṇa, iii, 210.
samastālambana smṛtyupasthāna (opposé à asaṃbhinna, amiśrālambana), vi, 162 ; comp. iii, 108.
samādāna, iv, 62 ; śīla, iv, 49, 81, 185 ; cheda, iv, 102.
samādāpanacetanā, iv, 227.
samādhi = argumentation, iii, kār. 30.
samādhi, défini, ii, 154, viii, 130, 147, 159, 182 (différence avec samāpatti).
mahābhūmika, ii, 155, viii, 129.
akuśalapratipakṣa, iv, 150 ; samāhita kuśala, 249.
indriya et bala, vi, 286.
bobhipākṣika, vi, 283.
dhyānāṅga, viii, 147.
savitarka ..., viii, 183.
kuśala ..., viii, 127.
śūnyatā ..., śūnyatāśūnyatā, viii, 184, 187.
anugrāhaka, dans rūpadhātu, i, 19.
et styāna, ii, 164.
samādhi-citta, iii, 132 ; nimitta, i, 48 ; pariśuddhipradhāna, vi, priya, vi, 214 ; bhāvanā, qua-

druple, viii, 192 ; vaśin, vaśitva, ii, 121, 122, vii, 92 ; viṣaya, iv, 18, 23 ; saṃbhūtarūpa, i, 21 ; skandha, ii, 159, v, 100, vi, 297, viii, 128.
samāpatti, ii, 213, 306, 310 (les deux), viii, 144 (āsvādana-), 177 (kleśaprahāṇa), 181 (sept), 182.
samāpatti-ālambana, viii, 176 ; āvaraṇa, viii, 207 ; āśraya, viii, 175 ; citta, ii, 211 ; dhyāna, viii, 126 ; nirodha, i, 35 ; praveśa-citta, i, 33 ; lābha, viii, 164, 167, 168 ; vaśitā, vaśitva, viii, 210, 213 ; vyutthāna, ix, 282 ; śākhās, viii, 145.
samāhita, i, 61 (prajñā), iii, 132, iv, 40, 55, 249, vii, 20, 22.
samāhito yathābhūtaṃ jānāti ..., viii, 130.
samita, iv, 15.
samukti, kāya, ii, 238.
samāptatvaṃ karmaṇaḥ, iv, 243.
samāropita sūtra, iii, 36.
samāropikā dṛṣṭi, v, 18.
samuttejanacetanā, iv, 227.
samutthāna, samutthāpakahetu, iv, 33, 36, 144.
samudaya, ākāra de samudayasatya, vii, 35-36.
samudayasatya, hetubhūtāḥ skandhāḥ, i, 14 ; pañcopādānaskandhāḥ, vi, 120, 122, 136.
samudayajñāna, vii, 13.
samudācāra (dharma, prāpti), iii, 8, iv, 30, 175.
samudgaka, iii, 208.
samūhamātra, iii, 212.
saṃpad, du buddha, vii, 81.
saṃparāyavedanīya, iv, 121.
saṃprakhyāna, iii, 92, vii, 91.
saṃprajanya, saṃprajñāna, vi, 286, viii, 147.
saṃpradhāryam etat, ii, 253.
saṃprayukta, i, 79, ii, 152-177, 177-8.
saṃprayuktaka hetu, ii, 267, 289.
saṃprayoga = saṃprayuktadharmāḥ, v, 104.
saṃprayogavedanīyatā, ii, 126, Vyā. ii, 21, iv, 113.
saṃprasāda (membre du dhyāna), viii, 147.
saṃpraharṣaviśeṣa, ii, 176.
saṃpreṣagāminī, iv, 108.
saṃbandha (kāryakāraṇabhāva), ix, 276.
saṃbodhyaṅga, ii, 158, vi, 283.
saṃbhavaiṣin, iii, 122, 124.
saṃbhāra, puṇya et jñānasaṃbhāra, vii, 80 ; vedanāsaṃbhāra, iv, 110. — vii, 82, etc.
saṃbhāvanā, guṇa-, ii, 172.
saṃbhinnapralāpa, bhinnapralāpitā, iv, 158, 165.
saṃbheda (?), miśratā, iii, 12 ; cp. 108.
saṃbhoga, avec les bhikṣus, iv, 97.
saṃmukhāt pratigṛhītam, iii, 199.
saṃmukhīkaroti, vi, 294 ; saṃmukhīkaraṇa, vii, 64.
saṃmukhībhāva, lābha, prāpti, ii, 328, iv, 105, 181.
saṃmukhībhāvavedanīyatā, iv, 113.

saṃmoha, iii, 67, v, 71, vii, 144.
samyaktva, niyāma, niyatarāśi, iii, 137, iv, 177, vi, 180 ; Vibhāṣā, 186, p. 930, col. 3.
samyakkarmānta, vi. 147, 284.
samyakpradhāna, vi, 283.
samyaksaṃkalpa, ii, 159, vi, 283.
samyagājīva, iv, 189, vi, 147, 284.
samyagjñāna = samyagvimuktijñāna, vi, 295, 298, vii, 1, viii, 194.
samyagdṛṣṭi, mondaine et non mondaine, i, 81, Add., ii, 159, 245, iv, 137, 175, 180, 245, vi, 290, 298, vii, 1 (Visuddhimagga, 509).
samyagvāc, vi, 284.
samyagvimukti, jñāna, vi, 295, 298, viii, 194.
samyagvyāyāma, ii, 159, vi, 283.
saraṇa, i, 13.
sarāga, rāgasaṃyukta, rāgasaṃprayukta, vi, 299, vii, 24.
sarpa et rajju, vi, 258.
sarvam, v, 64, ix, 247-8 ; prakārasarvatā, v, 32.
sarvakleśaprahāṇa, vii, 83.
sarvaga, caittas de cette catégorie, ii, 153 ; voir sarvatraga.
sarvaguṇajñānasaṃbhārābhyāsa, vii, 82.
sarvacyuta, vi, 213.
sarvajñatva, ii, 304, vii, 82, 89, ix, 254-255.
sarvajñāna, vii, 45.
sarvatra jñānam, vii, 82.
sarvatraga, anuśaya, caitta ; sarvatragahetu, ii, 153, 268, 291, 294, iii, 104, v, 31, 102 ; sarvatragatā smṛti, vii, 23.
sarvatragāminīpratipajjñānabala, vii, 70.
sarvathājñāna, vii, 82.
sarvadharmābhisaṃbodhivaiśāradya, vii, 75.
sarvanāstigrāha, ix, 273.
sarvabhikṣvanavakrāntikatva, iv, 98.
sarvavid, ii, 304.
sarvasaṃyojanaparyādānaparijñā, v, 111.
sarvasamādhisamāpatti - āvaraṇa - prahāṇa, vii, 83.
sarvālpacitta, ii, 250.
sarvāsravakṣayajñānavaiśāradya, vii, 75.
sarṣapa, iii, 179.
savastuka kleśa, māna, v, 27, vi, 257, vii, 87.
savāsanāprahāṇa, vii, 83.
savijñānakakāya, vi, 224.
savitarkasavicārā...bhūmi, iii, 104; samādhi, viii, 183.
savipāka indriya, ii, 128.
sasapatnadāratā, iv, 186, 188.
saha, iii, 106 ; kārin, ii, 312 ; gata, ii, 326, iii, 106 ; ja (satkāyadṛṣṭi), v, 41 ; jāta, iii, 105.
sahasārthika, ii, 268 (comparaison).
sahabhū et sahabhūhetu, ii, 248, 252, 289, 313, iii, 102.
sahasā kṛta, iv, 242.
sahetuka vināśa, iv, 5.
sāṃvṛtajñāna, vii, 4.

sākāra (cittacaitta), ii, 177 ; ix, 280 ; jñānasya viṣayākāro nīlapītādirūpo 'rthena jñāna āhitaḥ.
sākaraṃ soddeśam ..., vii, 100.
sākṣātkaraṇa, sākṣātkāra, sākṣātkriyā, sākṣātkartavya (utpādayitavya), vi, 224, 262, vii, 100, 108 (nom des abhijñās et vidyās), viii, 211.
sākṣātkārin, sākṣāddarśin ii, 304.
sākṣijana, viii, 224.
sāṃketika, i, 34.
sāṃkleśika dharma, ii, 105, iii, 115.
sātata = satatavihara.
sātatyaprayoga, vi, 254.
sānuśaya, v, 70-71.
sādṛśya, sārūpya, ix, 280, Stcherbatsky, Logic, ii, p. 40 ; et sabhāgatā, ii, 198.
sāntara (aṇu), i, 89 ; asāntaratā, vii, 82.
sābhisaṃskāraparinirvāyin, vi, 210.
sāmagrīphala, ii, 297.
sāmagrya, ii, 234.
sāmantaka (dhyāna ...), iv, 50, 140, 227, vi, 237, viii, 177, 179.
sāmayikī kāntā vimukti, vi, 260.
sāmarthya, ii, 248 (du nirvāṇa), iii, 211, v, 63.
sāmānya (viśeṣa) des Vaiśeṣikas, ii, 198.
sāmānyakleśa, v, 32, 48, 81, vii, 25.
sāmānyabuddhi, ii, 196, Vyā. ii, 96.
sāmānyalakṣaṇa, v, 48, 158 ; manaskāra, ii, 325 ; ākāra, vii, 15.
sāmāsika, sāṃkṣepika, vii, 84.
sāṃbandhika pratītyasamutpāda, iii, 65.
sārabīja, ii, 271.
sārdhavihārin, ii, 172.
sālamba, sālambana, ālambaka, i, 62, ii, 177, vii, 39.
sārvajña, ix, 269.
sāvadya (pratikṣepaṇa ...), iv, 83, 255.
sāśraya, ii, 177.
sāsrava, i, 6, 50, ii, 187, vi, 247 (jñāna), vii, 17 ; sāsravahetuka, vi, 123, vii, 13.
sāhacarya, iv, 10.
sāhasra cūḍika lokadhātu, iii, 170.
siṃhanāda, vii, 74.
siddhānta, doctrine Vaibhāṣika, ii, 140.
sītā, iii, 143, océans, var. śītā ; voir Sītā.
sīmā, sīmābandha ; maṇḍala, jñāpti et prakṛtisīmā, iv, 95, 212.
sukha, existe mais n'est pas āryasatya, vi, 127.
sukha et dhyāna, iii, 109, viii, 147, 150, 161.
sukhas, deux, i, 18, trois, cinq, viii, 150.
  ābhogapratyanīka, vi, 153.
sukha-upavicāra, iii, 109 ; buddhi, vi, 129, 133 ; viparyāsa, v, 23, vi, 132 ; vihāra, ii, 110, vi, 222, 255, 259, viii, 192, 193 ; veda, iii, 100.
sukhā vedanā, iii, 149, iv, 109 ;

vi, 131 (pramādapada), 132 (duḥkhato draṣṭavyā) ; voir sukhendriya.
sukhavedanīya, ii, 125, iv, 109 ; vedya, iii, 100 ; sukhaṃ sparśaṃ viharati, iv, 237 ; sukhaṃ sukham iti cetasa ābhogaḥ, iv, 107 ; sukha sukhānugata, vi, 134.
pravrajyāsukha, vi, 259, praśrabdhisukha, viii, 150, bodhisukha, vi, 259, vimuktiprītisukha, vimuktisukha, ii, 110, 112, vivekasukha, vi, 259,
sukhendriya, ii, 113, v, 69, vi, 198, viii, 150.
sukhopapatti, ii, 221, iii, 166.
sukhita, duḥkhita, mudita, viii, 198.
sucarita, trois, iv, 48, 135.
sudarśaka (karman), iv, 203.
sudarśana, parvata, iii, 141.
sudarśana, deva, iii, 2.
sudarśana, pura, iii, 160.
sudṛśa, deva, iii, 2.
sudharmā, devasabhā, iii, 161, 163.
suparṇin, iii, 31, 175.
suprajñaka (karman), iv, 203.
supratipanno 'sya śrāvakasaṃghaḥ, vi, 295.
supratividdha, vi, 265.
subhadrāvasāna, ii, 124.
suraga, iii, 134,
surāmaireya pramādasthāna, iv, 47, 85.
suvarṇacakravartin, iii, 197.
sūkṣma rūpa, i, 35, viii, 137.
sūkṣmā hi dharmaprakṛtayaḥ, ii, 235.
sūkṣmasūkṣma citta, viii, 207.
sūcītulīkalāpasparśavat, ii, 146.
sūcīmukha, iii, 151.
sūtrayitavyam, Vyā. ii, 15.
sūrya, iii, 156-8, 205 ; sept, 184, 209.
sūryakānta, iii, 157.
señjita dhyāna, iv, 107, viii, 161.
setu, setubhūtā virati, iv, 17, 25,
setusamudghāta, iv, 17.
senāvyūha, iv, 199.
sendriyakakāya, ii, 212, iv, 254.
sevya dharma, iv, 255.
sainika, iv, 152.
sopadhiśeṣa, ii, 284, vi, 211, 279.
saumanasyendriya, ii, 114, iii, 115, viii, 151 ; upavicāra, iii, 108 ; sthānīya, iii, 110.
skandha, nommé vyavakāra par les anciens buddhas, ii, 207.
sens du mot, i, 35.
les cinq, rūpa, etc., i, 11, 13, 40, 41, 42 ; impermanents, iii, 57 ; causes de saṃkleśa et vyavadāna, i, 42.
upādānaskandha, i, 13 (bāhya skandha).
skandhas autres que les cinq, i, 48.
les cinq, śīla, etc., i, 12, 48, ii, 159, v, 100. — anāsrava, lokottara, jina, asamasama, dharmaskandha, vi. 297.
skandhapravāha, ix, 254 ; bheda, iii, 37 ; mātra, iii, 57 ; māra,

ii, 124,
stanyadāyikā ..., iv, 214.
stanyopabhogāvasthaputrikā strī, iv, 157.
stūpa, iv, 250 ; bhedaka, 219, Add. ; vandana, 54 ; stūpe dānam, 156.
styāna, ii, 161, v, 89, 99 ; carita, ii, 164 ; middha, iv, 84, v, 99, vii, 18, 20.
strī, rompt les racines, iv, 174 ; est-elle Çakra, Māra ... ?, ii, 130; laukikāgradharmas, vi, 171; strītva, ii, 104, 108 ; strīcitta et pensées qui lui succèdent, ix, 283 ; strībhāvadoṣa, iv, 226.
strīpuruṣendriya, i, 94, 101, ii, 104, 108, 109, 113, iv, 121, 213.
sthavira, ce qu'il faut pour être nommé, vi, 301.
sthāna ou sthāpanī (dans ānāpānasmṛti) vi, 155.
sthāna et sthānin, ii, 166.
asty etat sthānām asty etad vastu, vii, 29.
sthānāntara (numération), iii, 189.
sthānāsthānajñānabala, vii, 69.
sthāpanāpakṣa, vi, 198.
sthāpanīyapraśna, v, 44.
sthāpayaty āyuḥsaṃskārān, ii, 120.
sthāmaśas, v, 3.
sthitākampya arhat, vi, 251.
sthiti (yāpanā) et āhāra, iii, 119, 122.
sthititas, ix, 270.
sthitikālāvedha, ii, 121.
sthiti (saṃskṛtalakṣaṇa), ii, 222.
sthitibhāgīya dhyāna, viii, 172.
sthitisthiti, ii, 225.
sthityanyathātva, ii, 223.
sthira (aparihāṇadharman), iv, 118.
sthūla rūpa, aṇu, iii, 210.
sthūlabinduka, iii, 140.
sthūlabhittikatas, vi, 239.
snapana, iv, 138.
snānābhyaṅga, iii, 120.
snānīyakaṣāya, iv, 112.
sparśa, défini, iii, 98, iii, 95-101 ; et vedanā, iii, 101-106 ; ii, 154 ; sparśāṅga, iii, 64, 85, 95 ; sparśa, āhāra, iii, 121.
spṛśyate adattādānāvadyena ... iv, 141.
spṛṣṭa spṛṣṭahetuka, i, 90.
spraṣṭavya, āyatana, dravya, dhātu, i, 18, 19, 55, 64, iv, 9, vii, 74, viii, 155.
spṛhā, iv, 167.
smarasaṃkalpa, vi, 264, 289.
smaraṇa, smaraṇajñāna, v, 6, ix, 273 ; viniyoga, ix, 277.
smṛti, i, 60, ii, 154, 162, 185, iii, 114, vi, 160, 283, viii, 157, ix, 294.
unmattāḥ smṛtiṃ pratilabhante, vii, 84.
smṛti, anuparigṛhītatva, iv, 226, 248 ; utpāda, vi, 264 ; upasthāna, vi, 153, 158, 161, 283, 289, du buddha, vii, 76, 105 ; chanda, vitarka ..., ix, 294 ; pariśuddhi, viii, 147 ; smṛtimoṣa, iv, 67 ; saṃprajanya, iii, 114, iv, 53, vii, 76 ; sampramoṣa, ii, 154, 162, v, 25, vi, 258, 259,

261, 264, 269.
syām ity abhedena ... vii, 34.
srotas, gati, vi, 212.
srotaāpanna, phala, phalapratipannaka, i, 11, ii, 134, iv, 121, 123, v, 23, 29, 85 ; vi, 194, 200, 256.
svacittādhirājya, vii, 62.
svatantra kleśa, iii, 118, v, 83.
svadeśe parasyotpattipratibandhaḥ, i, 51.
svadravyasaṃmūḍhatva, v, 41.
svapna, iii, 44, Kṛkin, etc.
svapna, sommeil, i, 69, ii, 301.
svabalena = svatarkabalena, iv, 176.
svabhāva (svalakṣaṇa) et bhāva, v, 57, 58. — prabhāvitanirdeśa, iii, 92 ; vastu, ii, 286 ; vikalpa, i, 60 ; viśeṣaṇa, v, 64 ; vedanīyatā, iv, 113 ; smṛtyupasthāna, vi, 159.
svayam, dños-su, iv, 181 ; svayaṃ kṛtaṃ duḥkham ... iv, 185.
svayaṃprabha, iii, 205.
svayaṃbhū, i, 1, iii, 56.
svarasena, anabhisaṃskāreṇa, ii, 116.
svarga et śīla, iv, 249 ; et śīlavrata, v, 18, 76 ; apavarga, vii, 81 ; arthaṃ dānam, iv, 239 ; upaga, iii, 95 ; tṛṣṇā, v, 41, 76.
svalakṣaṇa, svabhāva, vi, 158 ; svalakṣaṇena sat, vi, 140 ; āyatanasvalakṣaṇa, dravyasvalakṣaṇa et sāmānyalakṣaṇa, i, 19 ; sāmānyalakṣaṇa, ii, 325, vi, 158 ; varṇasvalakṣaṇaviṣayā varṇabuddhiḥ, ii, 235 ; svalakṣaṇatas = dravyatas, ii, 213 ; svalakṣaṇa et nāman, ii, 239.
svalakṣaṇa-ākāra, vii, 15 ; kleśa, v, 32, 48, 81 ; manaskāra, ii, 325.
sva et sāmānyalakṣaṇa des vérités, vi, 186.
svalakṣaṇa, Stcherbatsky, Logic, ii, 34.
svasaṃvitti, svasaṃvedana, svasaṃvedyatā, ii, 182, vii, 26, 45, ix, 231 ; svātmani vṛttiniredhāt, vii, 45.
svasaṃtānapatita, ii, 179.
svāsaṃtānika kleśa, v, 105-6.
svāma upasaṃpadā, iv, 60.
harṣākāravartin, v, 95.
hatādhimokṣa, hataruci, vii, 85.
haraṇa, conversion, vii, 110.
hasita-setughāta, iv, 17.
hahava, enfer, iii, 154, 176.
hācittaparidevaka, iv, 127.
hānabhāgīya, viii, 172.
hāni (= vihāni, parihāṇi), iv, 99, vi, 173, Add.
hitāya, sukhāya, hitasukhāya, vii, 76.
hīna, iii, 192 (madhya, śreṣṭha), iv, 255, v, 18 ; hīnoccadṛṣṭi, v, 15.
huhuva, enfer, iii, 154, 176.
hṛdayapradeśa (ojas), iv, 188.
hṛdayavastu, i, 32, Add.
hetu, six, ii, 245, cinq, 277, cinq, 314 ; quatre fruits, 297 ; hetu et pratyaya, ii, 234, 245 Add., 277,

iv, 100, 176, ix, 241 ; samudayākāra, vii, 31-34.
hetu-pratyaya, ii, 299 ; phalāpavādinī dṛṣṭi, iv, 171 ; balena, iv, 100, 176 ; vastu, ii, 286 ; vid (sur kāraṇa), ii, 254; samutthāna, iv, 36 ; saṃpad, vii, 82 ; — le fruit pris et donné, ii, 293.
hetukṛta, viṣayakṛta daurmanasya, ii, 130, Vyā. ii, 25.
hemānta, iii, 180.
hrī, et apatrāpya, ii, 172, iii, 45, iv, 25, 105.

## II

## GĀTHĀS ET KĀRIKĀS

anityā vata saṃskārā ..., ii, 239.
abhūtvā bhāva utpādaḥ ..., ii, 228.
asann utpadyate yadvat ..., iii, 80.
ahaṃ rātrau pañca sutān ..., iii, 29.
ātmanā hi sudāntena ..., i, 74.
āpayiko nerayiko kappaṭṭho ..., iv, 207.
āyuḥkṣaye tuṣṭo bhoti ..., ii, 122, vi, 269.
āyur uṣmātha vijñānam ..., ii, 215.
ita ekanavate kalpe saktyā me puruṣo hataḥ ..., iv, 212.
ity ete aṣṭau nirayā ..., iii, 149.
upanītavayā dvija ..., iii, 42.
ūrṇāpakṣma yathaiva hi karatalasaṃstham ..., vi, 126.
ekasya bhāṣamāṇasya ..., vii, 118; Vya. i, 27.
ete patanti niraye uddhapādā ..., iii, 53.
evaṃ kaṇṭhagataprāṇaṃ ..., viii, 224.
ehīti coktas tathāgatena ..., iv, 60.
karpāsabīje puṣpe ca ..., ix, 300.
karma ca tadbhāvanāṃ ca ..., ix, 300.
karma [ca] tṛṣṇāvidyā saṃskārāṇāṃ hetur abhisaṃparāye ..., vi, 137.
kāmarāgābhibhūtatvāc ..., v, 25.
kiṃ nu satto ti paccesi ..., ix, 249.
kusume bījapurāder ..., ix, 300. Add.
kṛtvābudho 'lpam api ..., vi, 205.
kṣaṇikasya hi dharmasya ..., ii, 228.
gate hi śāntim ..., viii, 224.
caran samāhito nāgo ..., iv, 41.
cittaṃ hy etad anantabījasahitam ..., iv, 299.
cittasya damanaṃ sādhu ..., i, 74.
cittena nīyate lokaḥ ..., ii, 105.
cittakleśakaratvād ..., v, 6.
jātir ādiḥ pravāhasya ..., ii, 228.
tasya cet kāmayānasya ..., i, 24.
tasminn astam ite raṅge ..., ix, 300.
tuṣṭa āyuḥkṣaye bhoti ..., ii, 122, vi, 269.

duḥkhasya ca hetutvād ..., vi, 128.
dṛṣṭidaṃṣṭrāvabhedaṃ ca bhraṃśaṃ ..., ix, 265, App.
na te kāmā yāni citrāṇi loke ..., iii, 8.
na te prāyogikaṃ kiṃcit..., ii, 205.
na divi bhuvi vā nāsmin ..., iv, 230.
na narmayuktaṃ vacanaṃ hinasti ..., iv, 148.
na puṣpagandhaḥ prativātam eti ..., iii, 163.
nāpaneyaṃ tataḥ kiṃcit prakṣepyaṃ nāpi kiṃcana ..., Saundarananda, xiii, 44 ; comp. Abhisamayālaṃkāra, v, 21, Uttaratantra, i, 52 (Obermiller, Acta Or., ix, 93), et Sumaṅgalavilāsinī, i, 12.
nāstīha sattva ātmā vā dharmās tv ete sahetukāḥ ..., ix, 250.
nimīlite śāstari ..., viii, 224.
nyūnaṃ śāstrāpetaṃ hānir ... (Saṃghabhadra), Vyā. i, 31.
putrapautrasahasrāṇi ..., iv, 126.
pūrvaṃ praṇamya vadatāṃ pravarāya śāstre ..., i, 3, Vyā. i, 7.
pradyotasyeva nirvāṇaṃ..., ii, 286.
pramāṇabhūtāya jagadhitaiṣiṇe ..., Vyākhyā, i, 7 (Dignāga, Pramāṇasamuccaya).
prādurbabhūva magadheṣu pūrvam ... kṛcchreṇa me adhigato brahman ..., ii, 119, Vyā. ii, 16, 17.
bahavaś śaraṇaṃ yānti ..., iv, 80.
buddhānāṃ sukham utpādaḥ ..., i, 18 (variante).
brahmacaryaṃ sucaritaṃ mārgaś cāpi subhāvitaḥ ..., ii, 122 ; Vibhāṣā, 126, p. 656.
mokṣabījaṃ ahaṃ hy asya .., vii, 72.
yaḥ paśyaty ātmānam ..., ix, 230.
yatrotpitsor manasaḥ ..., i, 23.
yad guru yac cāsannam ..., ix, 297.
yadi pūrvam utpādāt pratyeti ..., 78 (Vasubandhu).
yadi sa eva nāsau ..., ii, 233.
yaṃ pare sukhato āhu ..., vi, 124.
yasminn eva saṃtāna āhita ..., ix, 300.
yāḥ kāścana durgatayaḥ ..,, v, 74.
ye 'lpān api jine kārān ..., vii, 85.
ye cābhyatītāḥ saṃbuddhā ..., ix, 255.
yo bhaven navako bhikṣuḥ śaikṣo vāprāptamānasaḥ ..., deux ślokas, Vyā. ad vi, 150.
yo hīśvarāṇām iṣṭaḥ ..., ii, 162.
loke 'sminn ālayārāme nivṛttau ..., vi, 124.
varṣātapābhyāṃ kiṃ vyomnaḥ ..., ix, 233.
śītalācchalaghu ..., iii, 144.
vitarkacārakaukṛtya ..., ii, 165 (saṃgrahaśloka de Vasumitra).
vyavasāyadvitīyena..., ii, 205, Add.
śūnyam ādhyātmikaṃ paśya ..., ix, 250.
śrāvakasyāraṇā ..., vii, 86.
satkāyadṛṣṭiprabhavān ..., ix, 230.
saṃtatisāmarthyena ... (?), ix, 255.
sarvākāraṃ kāraṇam ekasya ..., i, 2, Vyā. 6, ix, 284 (Rāhula).
sahabhāve 'pi ca ktvāsti ..., iii, 80.
sāhaṃkāre manasi na śamaṃ ...,

ix, 230.
sukho buddhānām utpādaḥ ..., i, 18.
sucīrṇabrahmacarye 'smin ..., vi, 269.
svabhāvaḥ sarvadā cāsti ..., v, 58.
hā citraratha hā vāpi ..., vi, 126.
hīnaḥ prārthayate svasaṃtatigatam ..., iii, 192.

## III

### Fragments de Sūtras et de Śāstras.

atītaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyat ..., v, 51.
adhimokṣaḥ katamaḥ ? niścite vastuni tathaivāvadhāraṇam, ii, 154 (Pañcaskandhaka, Vyā. ii, 51).
adhyātmaṃ saṃkṣiptaṃ cittaṃ katamat ..... vii, 21.
anātmany ātmeti saṃjñāviparyāsaḥ ... prahīyate, v, 25.
anupakramadharmāṇo hi tathāgatāḥ, iv, 206.
anyatarā kila devatā bhikṣuṃ viṣayeṣv indriyāṇi vicārayantam... iv, 53.
abhikṣuṃ bhikṣvākṛtiṃ nāśayata.. iv, 98.
arūpiṇaḥ santi sattvā ... iii, 21.
arhato 'py ahaṃ lābhasatkāram ..., vi, 259.
avidyā katamā ? yat pūrvānte 'jñānam ..., Vyā, ii, 75.
avidyānīvaraṇatṛṣṇāsaṃyojana ..., ix, 271.
avidyopakliṣṭā prajñā ..., iii, 92.
avītarāgasya dviśalyā vedanā ..., ii, 127, Vyā. ii, 22.
aṣṭāv ime bhikṣavo nāgā .., iii, 175.
asti karma śuklaṃ śuklavipākam, iv, 129.
asti karma, asti vipākaḥ, iii, 57, v, 59, ix, 260.
asti pudgalo yasyābhinirvṛttisaṃyojanam ..., iii, 123.
asti buddho na bhagavān, i, 1, Vyā. i, 3.
asti samādhibhāvanā ... dṛṣṭadharmasukhavihārāya saṃvartate, viii, 192.
asti saumanasyavedanīyaṃ karma, ii, 125.
asty atītam, asty anāgatam, v, 58.
asti paryāyaḥ, v, 65.
asty etat sthānam asty etad vastu, vii, 29.
asthānam anavakāśo yac caramabhavikaḥ ..., iii, 177.
asthānam anavakāśo yad apūrvacaramau ..., iii, 198.
asthānam etad anavakāśo yat strī.., ii, 130.
asminn eva rohita vyāyāmamātre kalevare lokaṃ prajñapayāmi lokasamudayaṃ ca, i, 14, Vyā. i, 23.

..asmītisattvamayanā, iii, 93.
asmīti bhikṣavaḥ saty ātmadṛṣṭau satyām ..., vii, 37.
aham evaṃnāmā taṃ bhagavantaṃ ... pravrajitam anupravrajāmi, iv, 72.
āsravakṣayam aprāpya etad utkuṭukāsanam ,.., ii, 206.
iti praśne visarjanaṃ karoti, ii, 252.
iti hi bhikṣavo jñānavadhyāḥ kleśāḥ, vidyudupamaṃ cittam, vi, 191.
iti hi bhikṣavo 'sti karma, asti phalam ..., v, 27.
indriyāṇīndriyāṇīti bho gautama ucyante ; kati ..., i, 101.
imasmiṃ sati idam hoti, iii, 81.
imasya sato idaṃ bhavati ; imasmin sati ..., iii, 81.
imeṣāṃ pañcānām indriyāṇām āsvādaṃ ca ādīnavaṃ ca ..., ii, 119.
utpādād vā tathāgatānām..., iii, 77.
upādatta iti phālguna na vadāmi ... ix, 260.
upādānaṃ katamat ? yo 'tra cchandarāgaḥ, v, 77.
upāsakaṃ māṃ dhāraya, iv, 71.
ṛddhiṃ bhadanta ko darśayati ? māyāvī gautamaḥ, iii, 31.
ekapuggalo loka uppajjamāno ..., ix, 259.
ekāntaśuklā ānanda aśaikṣadharmā ekāntānavadyāḥ, iv, 130.
ekagrāsaparibhoga āhārasya..., iv, 97.
ekanavataṃ kalpam ..., iv, 225.
ekapārṣṇiparibhogo vihārasya, iv, 97.
etad agraṃ dṛṣṭigatānāṃ yad uta nāham ..., v, 40.
evaṃ jānata evam paśyataḥ samyag dṛṣṭiḥ ..., iv, 17.
eṣo 'haṃ bhagavantaṃ śaraṇaṃ..., iv, 74.
katama eko dharma utpādayitavyaḥ ? vi, 262.
katamad buddhavacanam ? i, 46 (Jñānaprasthāna).
katibhir indriyair arhattvaṃ prāpnoti ? āha : ekādaśabhiḥ, ii, 137.
karma hetur upapattaye ..., vi, 138.
kāmayogaḥ katamaḥ ? kāmesu kāmasamudayam ajānataḥ..., v, 77.
kiṃsabhāga ārye nirodhaḥ ? i, 6, Vyā.
kiṃ svid idam ? kathaṃ svid idam ? iii, 67.
kiyatā bhadanta upāsaka ekadeśakārī bhavati ? iv, 73,
kiyatā bhadanta paṇḍito dhātukuśalo ... ?, i, 49.
kiyatā bhadanta srotaāpanno bhavati ? yataś ca Mahānāmam ..., v, 85.
Kṛṣigrāmakaṃ vyavalokanāya nirgatah ..., iii, 130.
kṣīṇā me jātiḥ, uṣitaṃ brahmacaryam ..., vii, 28.
cakṣurāyatanaṃ dvāraṃ yāvad eva rūpāṇāṃ darśanāya, i, 84.
cakṣurdhātuḥ katamaḥ ?, iii, 13

(Dharmaskandha).

cakṣur bhikṣavaḥ sahetu sapratyayam ..., vi, 138.

cakṣur bhikṣava utpadyamānaṃ na kutaś cid āgacchati ..., v, 59, ix, 260.

cakṣur bhikṣo ādhyātmikam āyatanaṃ catvāri ..., i, 51.

cakṣur bhikṣo hetur ... rūpaṃ bhikṣo pratyayaḥ, ix, 241.

cakṣurvijñānena nīlaṃ vijānāti no tu nīlaṃ iti (et variante : cakṣurvijñānasamaṅgī) ..., i, 28, 60, iii, 99.

cakṣurvijñeyāni rūpāṇi kāntāni ..., i, 84.

cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate āvilo manasikāro mohajaḥ, iii, 71, 105, ix, 245.

cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā saumanasyasthānīyāni na nimittagrāhī nānuvyañjanagrāhī ... naiva sumanā bhavati ..., i, 83, iii, 110, 114.

catvāra āhārā bhūtānām ..., iii, 122.

catvāraḥ pudgalā brāhmaṃ puṇyaṃ prasavanti, iv, 250.

catvāri bhikṣavaḥ praśnavyākaraṇāni, v, 47.

catvārīmāni Śāriputra vaiśāradyāni ..., vii, 74.

cittam amṛtadhātāv upasaṃharati ..., iii, 40, Vyā. 142.

cetanām ahaṃ karma vadāmi ..., iv, 1.

chandaḥ katamaḥ ? abhiprete vastuny abhilāṣaḥ, ii, 154 (Pañcaskandhaka).

janapadaniruktiṃ nābhiniviśeta saṃjñāṃ ca lokasya nātidhāvet, i, 86.

jānīṣe tvaṃ Śāriputra tāthāgatasya śīlaskandham, i, 2, Vyā. i, 5.

jñeyadharmāḥ katame ? āha : sarve dharmā jñānena jñeyā yathāvastu, Vibhāṣā, citée Vyā. ad i, 13, n. 2.

tatra bhikṣavo ya ime ṣaṭ saumanasyopavicārāḥ ..., iii, 115.

tatrāyaṃ dharmasaṃketo ..., iii, 57.

tathāgata Udāyin sadevake loke... āgo na karoti ..., iv, 41.

tad dhi bhikṣavaḥ prahīṇaṃ yad āryaprajñayā ..., vi, 258.

tadyathāpi bhikṣo viṃśatikhāriko ..., iii, 176.

tad yathāyuṣman Śāriputra dve naḍakalāpyāv ākāśe ..., viii, 138.

tassa ce bhikkhuno evaṃ caratah evaṃ viharataḥ ..., vi, 264.

tālo mastakacchinno ..., iv. 96-97.

tīrthikāḥ khalu bhagavacchrāvakān evam āhuḥ : śramaṇo bhavanto gautama evam āha ..., ii, 158.

trayāṇāṃ sthānānāṃ saṃmukhībhāvāt, ..., iii, 37.

trīṇīmāni bhiksavaḥ kathāvastūni ..., i, 12.

trīṇīmāni bhikṣavaḥ saṃskṛtasya saṃskṛtalakṣaṇāni ..., ii, 223.

trīṇīmāni bhikṣavaḥ smṛtyupasthānāni yāny āryaḥ sevate ..., vii, 76.

trīṇi sthānāni pratiṣevamāṇasya nāsti tṛptiḥ ..., iv, 84.
traipiṭako bhikṣuḥ, i, 6, Vya. i, 12.
duḥśīlaś ced bhikṣur bhikṣuṇīm anuśāsti ..., iv, 96.
dvayaṃ pratītya vijñānam utpadyate ..., v, 51.
duḥkhaṃ duḥkhato manasikurvataḥ ..., vi, 187.
duḥkhopaniṣac chraddhā, ii, 106.
dhammatā eṣā bhikkhave yaṃ samāhito yathābhūtaṃ jānāti passati, viii, 130.
dharmataiṣā buddhānām ... yat teṣāṃ gacchatām ... vii, 84.
dharmo bhikṣo bāhyam āyatanam ekādaśabhir āyatanair asaṃgṛhītam ..., i, 33, Vyā.
na ca mṛgāḥ santi ..., ii, 237.
nava sattvāvāsāḥ katame ? iii, 22.
na hi bhikṣavaḥ karmāṇi kṛtāni ..., ix, 295.
na hi bhikṣukāḥ santi ..., ii, 237.
nāparam asmād bhavam ..., vii, 108.
nāsti dattam ..., iii, 18, Vyā. ; Vibhāṣā, 97, p. 504.
nāham ekadharmam apy aparijñāya ..., i, 19.
nāhaṃ bhavena bhavasya niḥsaraṇaṃ vadāmi, viii, 141.
pañcādīnavā ātmopalambhe ..., ix, 250.
pañcemāni indriyāṇi nānāviṣayāṇi, ix, 242.
pañcemāni bhikṣava indriyāṇi (śraddhādīni), ii, 119.
pañcemāni vimuktyāyatanāni ..., i, 48, Vyā.
pañcemāni saṃjñāmātraṃ saṃvṛtimātram ..., iv, 5.
pṛthivī bho gautama kutra pratiṣṭhitā ?, i, 8, Vyā. iii, 139.
prāṇātipātenāsevitena bhāvitena bahulīkṛtena ..., ii, 186, 198.
bālo bhikṣavo ... prajñaptim anupatitaḥ ..., ix, 249.
brahmāvocat : santi bhadanta sattvā loke ..., ii, 119.
brahmalokasabhāgatāyām upapanno mahābrahmā saṃvṛttaḥ, ii, 198.
bhavaḥ katamaḥ ? pañcopādānaskandhāḥ, i, 14, Vyā.
bhagavato 'cirābhisaṃbuddhasyaitad abhavat ..., ii, 119, Vyā. ii, 16.
bhedāc ca kāyasyātikramya devān kavaḍīkārāhārabhakṣān ..., viii, 140.
maraṇaṃ katamat ? yā teṣāṃ sattvāṇāṃ tasmāc cyutiś cyavanam ..., iii, 65.
māṃ śāstāram uddiśadbhiḥ kuśāgreṇa ..., iv, 84.
mānaṃ niśritya māna eva prahātavyaḥ, iii, 115.
mṛtasya khalu kālagatasya ..., iii, 95.
ya ime ṣaṭ saumanasyopavicārās tān āśritya ..., iii, 115.
yaḥ kāmarāgaparyavasthitena cetasā na bahulaṃ ..., v, 3.
yac cakṣuṣi māṃsapiṇḍe khakkha-

ṭam ..., i, 65.
yac cāyuṣman Kauṣṭhila āyur ..., viii, 137.
yat karmābhyatītaṃ niruddham .., v, 59.
yat kiṃcid rūpam atītam ..., i, 35.
yat kiṃ cid veditam idam atra duḥkhasya, vi, 131.
yathā Tridaṇḍinn eke śramaṇabrāhmaṇāḥ ..., iv, 190.
yathā mahatābhisaṃskāreṇa ... pratisroto nīyate ..., v, 80.
yad atra vitarkitaṃ vicaritam ... iñjitam ..., iv, 107.
yad anityaṃ tad duḥkham, vi, 126, comp. 131.
yad bhikṣo na tvaṃ sa te dharmaḥ prahātavyaḥ, i, 40.
yad vastu pratilabdhaṃ samanvāgataḥ sa tena vastunā ? i, 12, ii, 286.
yal loke nāsti taj jñāsyāmi ..., v, 62.
yaś ca tiryagyonigatānāṃ śatāya .., iii, 128.
yasmin vastuny anunayasaṃyojanena saṃyuktaḥ ..., i, 12, ii, 286.
yasmin samaye āryaśrāvakaḥ pravivekajāṃ prītiṃ kāyena ..., viii, 153.
yasmin samaye sukhāṃ vedanāṃ vedayate ..., iv, 113.
yasmin samaye līnaṃ cittaṃ bhavati līnābhiśaṅki ..., vii, 23.
yasyemāni sarveṇa sarvāṇi na santi pṛthagjanapakṣāvasthitam ..., ii, 119.
yā eṣāṃ dharmāṇāṃ saṃgatiḥ ..., 97.
yāḥ kāścij jambuṣaṇḍāt .., iii, 129.
yāvad ayam ātmā jīvati tiṣṭhati dhriyate yāpayati tāvat sarogaḥ ..., v, 30.
yānīmāny upāsakasya pañca śikṣāpadāni ..., iv, 29 (Śāstra).
ye kecid anekavidhaṃ pūrvanivāsam ..., iv, 253,
ye keci bhikkhave samaṇā vā brāhmaṇā vā ... attānam ..., i, 8, Vyā. iii, 87, v, 17, ix, 253.
ye pi te śāntā vimokṣā atikramya rūpāṇy ārūpyās te 'py anityā ..., ii, 132, viii, 140.
yenemāni pañcendriyāṇy evaṃ yathābhūtam ..., vi, 133.
yo duḥkhe niḥkāṅkṣo nirvicikitso buddhe 'pi sa, vi, 189.
yo bhikṣavo rūpe chandarāgas taṃ prajahīta ..., i, 79, Vyā.
yo bhikṣavaḥ ... sa na pūrvāntaṃ pratisarati ..., iii, 68.
yo 'sāv āyuṣmāṅ evaṃnāmā ..., iv, 245, 256.
raktaḥ san rāgajaṃ ..., i, 29.
rājā bhikṣavaś cakravartī ..., ii, 181, Vyā. ii, 77.
rudhirabindur upāttaḥ ..., iii, 52.
rūpam anātmā... vijñānam anātmā, ix, 241.
rūpavān ahaṃ babhūvātīte 'dhvani, ix, 253.
rūpam anityam atītam anāgatam, kaḥ punar vādaḥ pratyutpanna-

sya ... v, 51.
rūpaṃ cakṣuṣā dṛṣṭvā rūpapratisaṃvedī no ca rūparāgapratisaṃvedī, iv, 113.
rūpaṃ ced ... ātmā abhaviṣyan na rūpam ātmavyābādhāya .., vii, 32.
rūpaṃ cen Mahānāmann ekāntaduḥkhaṃ abhaviṣyat ..., vi, 134.
rūpiṇaḥ santi sattvā nānātvakāyā ..., iii, 16 ; rūpiṇaḥ santi sattvā asaṃjñino ..., i, 48.
rūpopagaṃ vijñānaṃ tiṣṭhati rūpālambanam, viii, 138.
rogasya gaṇḍasya śalyasya ..., iii, 124.
loko mayā sārdham ..., ix, 270 ; Vibh. 49, p. 255, 3.
lobhena samanvāgato 'bhavyaś catvāri smṛtyupasthānāny utpādayitum, ii, 185.
valmīka iti bhikṣo ..., iii, 51.
vijñānaṃ ced Ānanda mātuḥ kukṣiṃ nāvakrāmed ..., viii, 139.
vijñānāhāre asti nandī ... (?), iii, 24.
vitarkya vicārya vācaṃ bhāṣate, ii, 174, vii, 93.
vitarkaḥ katamaḥ ? cetanāṃ vā niśritya prajñāṃ vā .. ; opinion des Pūrvācāryas, ii, 175 (Vyā. ii, 70).
vitarkaḥ katamaḥ ? paryeṣako manojalpaḥ ... (Pañcaskandhaka), i, 60, Vyā, i, 67.
viratiḥ setubhūtā dauḥśīlyaṃ pratibadhnāti, iv, 17.
vedanās tasya viditā utpadyante..., ii, 227.
śabdadhātunā kaḥ samanvāgataḥ ? iv, 32.
śukladharmāḥ katame ? kuśalā dharmā avyākṛtāś ca dharmāḥ, iv, 130.
śrutavata āryaśrāvakasya smṛtisaṃpramoṣā utpadyante ..., v, 25.
ṣaḍ imānīndriyāṇi nānāgocarāṇi .., ix, 243.
ṣaḍdhātur ayaṃ bhikṣo purusaḥ ... i, 49, 66.
saṃskāraskandhaḥ katamaḥ ? ṣac cetanākāyāḥ, i, 28.
sa kāmarāgaparyavasthitaḥ .., viii, 132.
sac ca satto jñāsyati ..., v, 63.
saṃjñā ca cetanā ca caitasika eṣa dharmaḥ, i, 66.
saṃjñāṃ ca lokasya nātidhāvet ..., i, 86.
saptemāni Cunda aupadhikāni ..., iv, 15.
samāhito yathābhūtaṃ prajānāti, viii, 130.
samyaksaṃbuddho vata bhagavān ..., vi, 295.
sarāgaṃ cittaṃ sarāgaṃ cittam iti prajānāti, i, 66, vii, 16.
sabbam idaṃ kammato, ix, 297, iv, 185.
sabbaṃ vuccati dvādaśāyatanāni.., sarvam asti brāhmaṇa ..., v, 64.
sabbaṃ bhikkhave abhiññāpariññeyam ..., iv, 244.

sarve dharmā anātmānaḥ, ix, 252.
savastukā dharmāḥ katame ? sarve saṃskṛtā dharmāḥ, i, 13, ii, 287.
savyābādhaṃ kāyam abhinirvartya ..., iii, 123.
sa sukhasya ca prahāṇād duḥkhasya ca prahāṇāt ..., viii, 160.
sarve sattvā āhārasthitikāḥ ..., iii, 119.
sātirekāṇi me 'sītir dharmaskandhasahasrāṇi ..., i, 46.
sālambanā dharmāḥ katame ? sarve cittacaittāḥ, vii, 39.
sukhitasya cittaṃ samādhīyate, ii, 106.
so 'bhidhyāṃ loke prahāya ..., iv, 167.
so 'sya pudgalasya bhavati sukhāyāṃ vedanāyāṃ rāgānuśayaḥ, v, 7.
styānamiddhasya kim āhāraḥ ? pañca dharmāḥ, v, 99.
spraṣṭavyāni bhikṣo bāhyaṃ āyatanam ..., i, 65.
smṛtiḥ katamā ? cetaso 'bhilāpaḥ, i, 61.
smṛtiṃ khalv ahaṃ sarvatragatāṃ vadāmi, vii, 23.
syād āyuḥkṣayān maraṇaṃ na puṇyakṣayāt, ii, 217 (Prajñāptiśāstra ; Vibhāṣā, 20 ,p. 103, 2.).
syāt prāṇī hataḥ praṇātipātaś caniruddhaḥ, iv, 142 (Vibhāṣā, 115, p. 600, 2 ; 119, p. 616, 3.).

## IV

### Sūtras, livres, docteurs, écoles, etc.

Akṣarāśyupama, Vibhāṣā, 71, p. 367, 3 ; comp. Siddhi, 102.
Aṅgārakarṣūpama, vi, 264.
Aṅgulimāla (ānantarya ?), Vibhāṣā, 115, p. 600, 2.
Acaṇḍa (?), iv, 253.
Aciravatī, rivière, iii, 147.
Acelakāśyapa, iv, 185, Introduction, p. xxxviii.
Acela Śreṇika, iii, 86, Vibhāṣā, 114, p. 590, 1.
Ajātaśatru (mithyātvaniyata), iv, 177, Vibhāṣā, 116, p. 604, 1. — Sūtra sur les fruits du śrāmaṇya, 66, p. 341, 2.
Ajita keśakambalaka, iv, 167, 177.
Ajita sūtra (?), ix, 245.
Ajita et Maitreya, Vibhāṣā, 178, p. 894 (Madhyamāgama, 13, Demiéville, Bulletin, 1920, 162).
Anantavarman, 9, bhadanta, ii, 128 (Vyā. ii, 21), 235, 321 (auteur de Vibhāṣāvyākhyāna ?), iii, 115, vii, 77 (vāsanā).
Araudra (?), iv, 253.
Ānāpānasmṛtisūtra (« retraite » de Bhagavat ...), Vibhāṣā, 26, p. 135.
Aniruddha, iv, 199, Add., son aumône, Vibhāṣā, 20, p. 99, 2,

Madhyamāgama, 13 (Demiéville, Bulletin 1920, p. 161), Siddhi, 787 ; vi, 152, aśubhā, Vibhāṣā, 85, p. 438, 3 ; vi, 161, smṛtyupasthāna.

Andhakas, i, 10, v, 5, vi, 185, vii. 15, 16, 89, viii, 135.

Aparāntakas (= gāndhāra), iv, 71 (upāsaka), v, 43 (avyākṛta).

Abhijñāsūtra (différenciation des actes), Vibhāṣā, 20, p. 99, 2.

Abhidharma, voir āgama, sūtra.

Abhidhammas et Abhidharmas, Introduction, p. viii.

Abhidharma, explication du mot par Abhidharma-śāstrācāryas, Vasumitra, Bhadanta, Pārśva, Ghoṣaka, Dharmaguptakas, Mahīśāsakas, Dārṣṭāntikas, Śābdikas, Buddharakṣita, Buddhadeva, Lao-tcheou (ou Tsouo-tcheou), Vibhāṣā, i, p. 4. 2.

Abhidharma, dharmalakṣaṇopadeśasvarūpa, i, 6, Vyā. i, 12.

Abhidharma et Sūtra : sarvo 'bhidharmaḥ sūtrārthaḥ sūtranikaṣaḥ sūtravyākhyānam, ii, 245 ; voir i, 21, 23, iii, 60, 67, 102. — « Le Sūtra est la racine de ce traité (Jñānaprasthāna) ; ce que le Sūtra ne dit pas, ce traité doit le dire », Vibhāṣā, 112 début et souvent.

Abhidharma et Sūtra, Vibhāṣā, 46 au début. — Pārśva dit : « Tout l'Abhidharma a pour fin d'expliquer le Sūtra ; en raison de tel ou tel Sūtra, on fait tel et tel Śāstra. Il faut rejeter ces [deux] Śāstras [sur les trois bandhanas et les quatre-vingt-dix-huit anuśayas] lesquels ne sont point dits dans le Sūtra ». D'autres disent : « Il ne faut pas les rejeter, car ces points sont dits dans des Sūtras ... qui sont perdus ».

Abhidharma, œuvre du Bouddha, i, 5, 6, vii, 22, viii, 223.

Abhidharma, plusieurs nītis : sautrāntikanīti, kāśmīravaibhāṣikanīti, śāstranīti, vibhāṣānīti, viii, 222.

Abhidharmas des Sautrāntikas, arthaviniścayādayaḥ sūtraviśeṣā yeṣu dharmalakṣaṇaṃ varṇyate, i, 6, Vyā. 12.

Abhidharma = śāstra.

Abhidharmaśāstra ou piṭaka, i, 4.

Abhidharmaśāstras désignés comme āgama, ii, 237.

Abhidharmo Jñānaprasthānādir ... i, 5, Vyā.

mūla abhidharma, ii, 161.

mūlaśāstra = Prakaraṇa, i, 4, vii, 10.

śāstrābhidharma, viii, 22, l'Abhidharma qui consiste dans les Śāstras, Jñānaprasthāna, etc.

śāstravirodha, plutôt que sūtravirodha, vii, 22.

śāstreṣu avyākṛtam, point non décidé, vi, 214.

śāstravākya, iv, 143.

ucchāstra, iv, 111.

Ābhidhārmika, ou Ṣaṭpādābhidharmamātrapāṭhin v, 45 ; ou abhidharmakāra, ii, 163. — Et vinayadhara, iv, 83. — i, 39, 46, 86, 101, ii, 163, 245, 302, iii, iii, 118, v, 13, 33, 45, vi, 145.

Abhidharmācārya = ābhidhārmika, iii, 52, iv, 26, v, 122, vi, 177, et ailleurs.

Ābhidhārmikas, i, 101, désigne les lecteurs du Prakaraṇa.

Abhidharma-ācāryas, ceux qui comprennent sans erreur le sens de l'Abhidharmapiṭaka, non pas ceux qui connaissent le texte, Vibhāṣā, 23, p. 116, 2. — Atomes invisibles, contre Ghoṣaka, 132, p, 684. — Explication du mot Abhidharma, i, p. 4, 1.

Pūrvābhidharmācāryas et Kaśmīramaṇḍalācāryas disent ... Pārśva dit ... D'autres disent ..., Vibhāṣā, 123, p. 644, col. 2, 3, 645, col. 1 (discipline de l'upāsaka).

« Les anciens Abhidharmācāryas et les Śāstrācāryas du Kaśmīr » sont d'accord sur le problème de l'alcool (Kośa, iv, 83), Vibhāṣā, 123, p. 645, col. 1.

Définition des laukikāgras, 2, p. 7, 3 (contre Vibhajyavādins).

Abhidharmakośa, explication du nom de cet ouvrage, i, 1, suiv. — Introduction : bibliographie et notes diverses.

Abhidharmasāra (plutôt que Abhidharmahṛdaya), ouvrage de Dharmaśrī, v, 5, Add. v. 37, et Introduction, p. lxii. — Pelliot, JA. 1930, 2, 267. — Voir Dharmatrāta.

Abhisamayālaṃkārāloka, cité iv, 71, note, ed. Suali, p. 229.

Arthavargīyāṇi sūtrāṇi yāni kṣudrake paṭhyante, i, 24 (Suttanipāta, 766, cité aussi Vibhāṣā, 34, p. 176, 1) ; Suttanipāta, 874, Vibhāṣā, 4, p. 17, et 137, p. 766. — Cité dans Saṃyuktāgama, 49, Péri, Hārītī, p. 34. — S. Lévi, Récitation primitive, JA. 1915, 1, 402 et 405. — Voir Pārāyaṇa, Suttanipāta, Introduction, p. xl.

Arthaviniścayādayaḥ sūtraviśeṣāḥ, i, 6, Vyā. i, 12.

Aśokarājasūtra, iii, 195.

Aśibandhaka, iv, 225.

Aśvaghoṣa (?), Dhārmika Subhūti, iii, 153 (S. Lévi, JA., 1928, ii, 204).

Aśvajit et Brahmā, ii, 169, iv, 32, v, 92 ; possesseur des airyāpathikas, ii, 189. — Vibhāṣā, 52, p. 271, 2 ; 129, p, 670, 2 ; 171, p. 862, 1.

Asaṅga, ii, 105, note ; iv, 24, note, iii, 53, Vyā. : pūrvācāryā yogācārā āryāsaṅgaprabhṛtayaḥ. — Introduction, p. xxv-xxvii.

Āgama, désigne les Abhidharmaśāstras, ii, 237. — Āgamas des nikāyāntarīyas, iii, 40.

caturāgama : les muktakasūtras n'en font pas partie, iii, 189. Voir Ekottarika, Kṣudra et Saṃyuktakāgama.
Ācāryas = pūrvācāryas, iii, 82.
Ājīvikagāthās, iii, 7, v, 61.
Ājñātakauṇḍinya, iv, 60, vi, 246, 249, Vibhāṣā, 182, p. 913.
Ātmavādapratiṣedhaprakaraṇa, v, 63, ix, 227.
Ātmabhāvapratilambha-sūtra, ii, 220.
Ātmavādin, i, 74 (Vyā. i, 77), iii, 57 (Sāṃkhya, Vaiśeṣika).
Ānanda, vi, 203 ; lire Ānaṇḍa, et non pas Nanda, iv, 98.
Āpastamba śrauta, iv, 147.
Āmrapālī, ii, 220, iii, 28.
Āyatanavibhāgasūtra, i, 51.
Āśvalāyanasūtra, iii, 37.
Indra, un brâhmane, iv, 74.
Indriyaprakaraṇa, Indriyaskandhaka, ii, 134.
Iñjitasūtra, iv, 108.
Indhu-ācārya, ii, 205, 206.
Iṣūpamasūtra (?), Vibhāṣā, 153, p. 778, 3.
Uktika, Uttiya, ix, 268.
Uḍḍiyāṇa, vii, 111, Add.
Uttara, tīrthika, disciple de Pārāśari, Vibhaṣā, 142, p. 729, 1.
Uttara, objet d'une prédiction de Bhagavat, ii, 220.
Uttarāpathaka, ii, 151, iii, 40, iv, 214, 216, 234, v, 5.
Udayana, le roi, et cinq cents ṛṣis, Vibhāṣā, 61, p. 314, 2.
Udasena (?), iv, 215.
Udena, iv, 74.
Udāna, Udānavarga, i, 6.
Udāyin et Ānanda (Aṅguttara, i, 228), Introduction, p. xli.
Udāyisūtra, ii, 268, iv, 41, viii, 140 ; Vibhāṣā, 29, p. 151, 2 ; 30, p. 156, 2 ; 131, début ; 153, p. 778, 3 ; Siddhi, 407.
Udraka Rāmaputra, Vibhāṣā, 32, p. 165 ; 176, p. 885, 3 ; il n'a pas planté des mokṣabhāgīyas (Kośa, iv, 253).
Upagupta, sthavira, auteur du Netrīpadaśāstra, ii, 205.
Upagupta et Māra, Vibhāṣā, 135, p. 697, 3.
Upaśānta, auteur d'un Abhidharmasāra, ii, 144, Introduction, p. lxv.
Uragavarga, Introduction, p. xl.
Upālisūtra, iv, 83, 163.
Ṛkṣajātaka (?), ii, 237, Add.
Ṛddhyabhijñāsūtra (?), vii, 98.
Ekacittasaṃtānika, Vibhāṣā, 22, début.
Ekavyavahārika, v, 4, 54.
Ekottarikāgama āśatād dharmanirdeśa āsīd idānīm ādaśakā dṛśyante, ii, 245, 277, Add.
Kakuda Kātyāyana (mauvais maître), iv, 177.
Kaṇabhuj, iii, 210.
Kathāvatthu, iv, 16, vii, 4, 5, 16..; Introduction, p. viii, xxxiv.
Kanakamuni, iii, 192.
Kaniṣka, roi de Gandhāra, histoire

des taureaux et de l'eunuque, Vibhāṣā, 114, p. 593, col. 1 ; source de Kośa, iv, 121. [Vibhāṣā, même endroit, histoire de la fille de Prasenajit, de la femme de Takṣaśilā.]
Kapotamālinī, iii, 28.
Kapphina, Vyā. i, 22, Avadānaśataka, 88.
Karmaprajñāptiśāstra, Introduction, p. xxxvii.
Karmavibhāgasūtra, v, 14.
Kalabhū, ii, 219.
Kalmāṣapāda, iii, 50.
Kātyāyanīputra, ārya, bhadanta, sthavira, i, 5, 6, iii, 147 ; Introduction, p. xxix.
Kāpālikas, iii, 86.
Kāpilas et Vaiśeṣikas, v, 41.
Kāraṇaprajñāpti, iii, 29, 31, 32.
Kāla, cause du monde, ii, 311 ; Tucci, Nirvāṇa des hérétiques, 29.
Kāśmīrāḥ, i, 75, 89, iii, 3, 13 (muktakasūtra), iv, 101, vii, 10, 29, viii, 222.
Kaśmīramaṇḍalācāryas (= Kāśmīras), Vibhāṣā, passim, not. 123, p. 644-5 (discipline de l'upāsaka), où on a : « Les Pūrva-abhidharmācāryas et les Ācāryas du Kaśmīr disent : .... ; Pārśva dit ..... ; d'autres disent .... ».
Kāśyapa, Buddha, dit vyavakāra pour skandha, ii, 207 (Vibhāṣā, 192, p. 959, 2) ; explique le songe de Kṛkin, iii, 44 ; iii, 192, vii, 81, viii, 222.
Schisme de Puṣpottara (son Devadatta), Vibhāṣā, 116, p. 603, col. 3 ; comp. Kośa, iv, 212, vii, 80-81 (différences entre les Bouddhas).
Voir Acelakāśyapa, Kumārakāśyapa, Mahākāśyapa.
Kāśyapīyas, v, 52.
Kukkuravratika, iii, 86, Vibhāṣā, 114, p. 590.
Kunālasūtra, iii, 150.
Kumāra Kāśyapa (?), sa naissance, iv, 214.
Kumāralāta, trois stances āryā, définition de sapratigha, i, 53 ; du sukha, vi, 128 ; des dṛṣṭis, ix, 265. — Voir Siddhi, index ; Lüders, Kalpanāmaṇḍitikā ; S. Lévi, Dṛṣṭāntapaṅkti, JA. 1927, 2, 100. ; Saṃghabhadra, 38, p. 557.
Kuśavarman (?), ii, 105 Add., Vibhāṣā, 142, p. 732, 1 ; Introduction, p. xliii.
Kūṭāgārasūtra, vi, 188.
Kṛkin, songes, iii, 44 Add., viii, 220 ; Avadānaśataka.
Kṛṣigrāmaka, iii, 130.
Kevaddhasutta, vii, 111, Vibhāṣā, 103, p. 531, col. 3.
Kolopama dharmaparyāya, viii, 186 ; Vibhāṣā, 97, p. 503, 2.
Krakucchanda, iii, 41, 192, Vibhāṣā, 125 p. 654, 3 ; 154, p. 782, 2.
Kṣaṇatrayavādin (trikṣaṇika rū-

pa) (?), Vibhāṣā, 155, p. 787, 3.
Kṣāntivādin, ṛṣi ou bhikṣu, iv, 229 ; Introduction, p. xxxviii.
Kṣudrāgama, Kṣudrakāgama, i, 24, ix, 249.
Kṣudravastuka, v, 89, Add.
Gaṅgā, iii, 147.
Gaṅgila, ii, 220.
Gatisūtra, iii, 38, vi, 217.
Gandharvasūtra, iii, 38.
Gandhāra, vii, 111.
Gandhārācārya (Aparāntaka, Pāścātya), ii, 205, iii, 3, iv, 101, vii, 18. — Vibhāṣā, Gandhāramaṇḍalācārya, passim, not. 117, p. 608 (saṃvara incomplet), 124, p. 645 (upāsaka et refuges). On a, 127, fin, Gandhāramaṇḍala-pāścātyācārya (sur faim et soif).
Garbhāvakrāntisūtra, i, 23, 49, 66 (Vyā.) ; comp. Vibhāṣā, 127, p. 663, 2, et fin ; 171, p. 863, 1.
Gaveṣin, iv, 74.
Gāthāsaṃgraha de Vasubandhu, Additions à iv, 137.
Gāndhārī vidyā, vii, 111.
Gītā et Lotus, vii, 120.
Guṇamati et Vasumitra, i, 3 (Vyā. 7), 7 (Vyā. 13-14), iii, 34 ; Introduction, p. xix.
Gṛhasūtra (?), iv, 84.
Godhika, vi, 262.
Govratika, Pūrṇa Koḍika, iii, 86, Vibhāṣā, 114, p. 590, 1.
Gautamīsūtra, iv, 237.

Ghoṣaka et Abhidharmāmṛta, Intr. p. xlvi-xlvii.
Ghoṣaka, auteur du Cheng-tche-luen (Jñānotthāpanaśāstra ?) [La traduction Taisho 1546 a simplement : « Śāstra de Ghoṣaka »] ; contient un dṛṣṭiskandhaka et un tsa-skandhaka ; n'est pas l'Abhidharmāmṛta. — Vibhāṣā, 2, p. 5, 3 (nirvedhabhāgīyas) ; 8, p. 38, 2, et 98, p. 507, 2 (dṛṣṭigata) ; 77, p. 397, 2 (long extrait sur duḥkhasatya). — La citation Kośa, iii, 30, n. 3 (Les Tīrthikas calomnient ...) est extraite de ce traité. — Auteur aussi semble-t-il d'un commentaire du Brahmajāla, Wen-luen-brahma-jāla-sūtra (Praśnanirṇaya ?), Vibhāṣā, 8, p. 38, 2.
Ghoṣaka, dans Kośa : i, 79, 82, 100 (nombre des indriyas, Vibhāṣā, 142, p. 732), ii, 121, 144 (Vibhāṣā, 132, p. 684), 212, iii, 49, 74 (Vibhāṣā, 23, p. 118, 2), iv, 26, 174, v, 53, 76, 112, vi, 167, 170, 246. 301.
Ghoṣaka dans Vibhāṣā : explication du mot Abhidharma, 1, p. 4, 2 ; naissance et destruction, 21, p. 105, 2 ; délivrance de la pensée, 27, p. 141, 3 ; vajropamasamādhi, 28, p. 143, 3 ; virāgadhātu, etc., 29, p. 149, 2 ; parijñā, 34, p. 175 ; ābhisamayāntikajñāna, 36, p. 186, 1

(Siddhi, 604) ; définition de jāti, 39, p. 203, 2 ; anartha, 39, p. 204, 1 ; pṛthagjana, 45, début ; akuśalamūla, 47, p. 241, 3 ; śīlavrata, 48, p. 248 ; nīvaraṇas, 48, p. 249, 3 ; coupure de satkāyadṛṣṭi, 52, p. 268, 2 ; bhava, 60, p. 309, 2 ; prahāṇa, 60, p. 312, 3 ; akopyā cittavimukti du Bouddha, 61, p. 316, 2 ; śrāmanyaphalasūtra, 66, p. 341, 3 ; rūpāyatana, 73, p. 379, 3; dimension du dharmaskandha (55550 ślokas, cp. Kośa, i, 47), 74, p. 385, 3 ; les six dhātus, 75, p. 387, 3 ; sanidarśana, sapratigha, 75, p. 390, 2, 76, p. 391, 2 ; saṃskṛta, 76, p. 393, 1 ; époques, 77 début (Kośa, v, 53) ; pṛthagjana et apramāṇas, 82, p. 425, 2 ; explication du mot apramāṇa, 83, p. 431, 2 ; vimokṣas, 84, p. 437, 1 ; srotaāpattyaṅgas, 94, p. 487, 1 ; avetyaprasāda, 103, p. 534, 3 ; inclusion des jñānas, condamné par P'ing, 106, p. 547 ; kuśalamūla, 112, p. 579, 582 ; āsaṃvarikas, 117, p. 607 ; prāpti, 118, p. 615, 2 ; meurtres simultanés, p. 617, 2, 619, 3 ; kṣānti et durgatis, yonis, 120, p. 626, 627 ; mahābodhisattva proche de buddhabhūmi, 120, p. 627 ; upavāsa, 124, p. 647 2 ; prolongation de la vie, 126, p. 657 ; l'anāsrava n'est pas āhāra ; justifie le nombre des āhāras indiqué par le Bouddha, 130, p. 674, 2, 3 ; atomes visibles, 132, p. 684 ; kāmas, 173, p. 870, 1 ; satpuruṣagati, 175, p. 879, 2 ; retard du Bouddha à prêcher, 182, p. 914, 1 ; pensée non-définie au Nirvāṇa, 191, p. 954 ; diverses remarques, 191, p. 955, 2, p. 956, 2 ; 192, p. 958, 1.

Ghoṣavarman, Vibhāṣā, 67, p. 349, 1 (indriyasaṃcāra).

Ghoṣila, iv, 15.

Cakravartisūtra, ii, 181 ; cp. iv, 187.

Caturbrahmavihāraṣūtra, Vibhāṣā, 32, p. 426, 1.

Catuṣkaḍevarasopānasūtra, vi, 188; sommaire allusion, Vibhāṣā, 51, p. 265, 1, où Anāthapiṇḍada parle au Bouddha.

Catuṣpādikāniśreṇīsūtra, vi, 188.

Caraka, i, 17, Vyā. i, 286.

Cāru et Upacāru (?), iii, 28.

Cīna, Indhu, Kaśmīr, pays du Nord (vêtement, boisson, etc.), Vibhāṣā, 12, p. 60.

Cīnadeśabhāṣā, etc. ; « don des langues » du Bouddha, Vibhāṣā, 79 à la fin, Siddhi, 653, Lévi, Notes sur l'Inde, Bulletin, 1906.

Cundasūtra, iv, 15 ; Vibhāṣā, 66, p. 342, 1 (śramaṇa) ; Cunda et le dernier repas, Vibhāṣā, 131, p. 680 (doctrine de l'aumône).

Chekāvadāna, iv, 217.

Jaṭilas et Vinaya, Vibhāṣā, 191, p. 957, 3.

Jātaka, iv, 225, 237.
Jātiśroṇa, « naître-entendre », i, 101, (22 indriyas) ; Vibhāṣā, 2, p. 8, 1.
Jitasvararāja buddha, viii, 222.
Jībīla ou Jībīra (P. P.), Bhadanta, un śloka sur les relations des mahābhūtas et de l'upādāyarūpa, Vibhāṣā, 127, p. 664, 3.
Jīvaka, ii, 220.
Jaiminīya brāhmaṇa, iv, 147.
Jīvaka, vi, 245, et Āmrapālī, iii, 28.
Jetavana-ārāma, Veṇuvana, Mahāvana, Tāmasavana, Vibhāṣā, 82, p. 425, 1.
Jñānaprasthāna = śāstra, iv, 111 = mahāśāstra, ii, 123 = mūlaśāstra, ii, 120, 137. — Voir i, 6, 46, ii, 156, 200, 207, 218, 229, 245, 256-8, 261, 271, 275, 286, iii, 147, iv, 44, 111, 198, v, 28, viii, 201. — Introduction p. ix, xxix.
Sens du nom de ce traité, Vibhāṣā, 1, p. 4, 3.
Sixième livre, indriyaskandhaka, ii, 134 ; septième, samādhiskandhaka, viii, 201.
Jñānavastusūtra, iii, 61.
Jñānotthāpanaśāstra (?) de Ghoṣaka.
Tattvasaṃgraha de Śāntarakṣita, iii, 191, Add., v, 50, Add. ix, 227, Add., 265, Add.
Taḍāgopamasūtra (?), satkāyadṛṣṭi, Vibhāṣā, 8 au début, 33, p. 171 ; srotaāpanna, 175, p. 879, 1.
Ta-syu, que Oda Tokuno lit Dasyu, correspondent aux Stag-gzig de Rockhill, 245. — Vibhāṣā, 172, p. 868, 3 : les Mlecchas et les Ta-syu n'entrent pas dans le chemin ; 183, p. 918, 1, les Ta-syu-mlecchas envahissent l'Inde et détruisent la religion .... Kauśāmbī ... l'arhat Surāta ... le tripiṭakin Šiṣīka (Rockhill : Širśaka) .... Même histoire que Saṃghavardhanavyākaraṇa, Tandjour, 94, dans Life of Buddha, 245-7 (Références de P. P.) ; 172, p. 868, 3, les Ta-syu-mlecchas sont mauvais en raison du lieu de leur naissance ; au contraire, Madhyadeśa.
Tāmraparṇīyanikāya, i, 32 (Vyā. 40), ix, 252, Siddhi, Index.
Tissa moggaliputta, Introduction, p. xxxiv.
Tīrthikas, ii, 158, iii, 86, iv, 148.
Trapusa-Bhallika, iv, 78.
Tridaṇḍin, iv, 190, 191.
Trilakṣaṇasūtra, ii, 223.
Traikālyavādin, v, 50.
Tsi-cheou (Munidatta ?), consulté par Kātyāyanīputra ; mais, étant en recueillement, entretien impossible, Vibhāṣā, 83, p. 430, 3.
Theravādin, iii, 3, 103, 130.
Tsouo-ts'iu (Vāmaka ??), bhadanta, sur virāgadhātu, etc. (Kośa, vi, 301), Vibhāṣā, 29, p. 149, 2.
Therīgāthā, iv, 126.
Dakkhiṇāvibhaṅgasutta, iii, 129.

Daṇḍakāraṇya, iv, 163, Add. 218.
Daśādhyāyavinaya, iv, 121.
Daśottaranāmasūtra, vi, 262.
Dānakathā, iv, 235.
Daśāśaikṣadharmasamanvāgamasūtra (?), ii, 181, vi, 295.

Dārṣṭāntikas, Introduction, p. lii ; J. Przyluski, Dārṣṭāntikas et Sautrāntikas, Rocznik, viii. — Parmi les comparaisons : chute de la flèche et destruction sans cause, Vibhāṣā, 20, p. 103 ; fruit et vase (époques), 76, p. 393, 1 ; allure de la marche, et kṣānti et jñāna, 95, p. 4, 89, 2 ; chemin étroit et non simultanéité des pensées, 95, p. 493 ; vêtement invisible, 122, début ; « parfumage », vāsanā : vêtement et aromates, fleurs et atimuktaka, 175, p. 879, 3 (comp. Kośa, vi, 221, iv, 249, Siddhi, 195, 119, et Yoga-ācāryas). [Les comparaisons 76 et 95 relevées dans S. Lévi, Dṛṣṭāntapaṅkti, JA. 1927, 2, 107].

Dṛṣṭānta : Le Tchoan-yu de Vibhāṣā, 154, p. 782, 2 (le passage manque dans Taisho 1546, p. 338, 3), « traditionnel Dṛṣṭānta » (?), Introduction, p. lii, ne fait pas autorité ; de même Wen-song (Dharadatta), Vibhāṣā, 69, p. 358, 2, et Tsan-fo-song (Vibhajyavādins).

lokadṛṣṭānta (cruche brisée), comme preuve de la non-chute de l'arhat (Vibhajyavādin), sans valeur, Vibhāṣā, 60, p. 312, 2. — Comparaison du chemin et de l'image vénérée d'un nāga (Vibhajyavādins, 93, p. 479, 3).

Dārṣṭāntikas et Yoga-ācāryas, « mélange du dhyāna », vāsanā, 175, p. 879, 3, Kośa, vi, 221, 259, vii, 55.

Dārṣṭāntikas, dans Saṃghabhadra, p. liii et lv.

Dārṣṭāntikās, iv, 136, sautrāntikaviśeṣā ity arthaḥ ; i, 36 (Vyā. 45) : sa iti na sautrāntikaḥ / na dārṣṭāntika ity arthaḥ. — La remarque de Mahāvastu, i, 469 n'est pas à retenir.

Dārṣṭāntika, dans Kośa : i, 6, n. Vyā., 36 (Bhadanta, cp. vii, 73), 82, ii, 150, 212, 237, 256, iii, 47, iv, 19, 116, 136 Add., v, 37, 42, vi, 122, viii, 151-157, 180, 183, 207, 242. — On remarquera que, iv, 136, Hiuan-tsang a Dārṣṭāntika, tandis que la Vibhāṣā, 113, p. 587, qui est la source de Vasubandhu, a Vibhajyavādin.

Dārṣṭāntikas (parfois Dārṣṭāntikabhadanta, par ex. 21, p. 105, 1) dans Vibhāṣā. — Explication du mot Abhidharma, 1, p. 4, 2 ; la satkāyadṛṣṭi n'a pas d'objet, 8, p. 36, 1 ; le jñāna n'est pas simultané au vijñāna, 9, p. 44, 2 ; c'est le « complexe » qui voit, et non pas l'œil, 13, début ; les hetu-pratyaya ne sont pas des réalités,

16, p. 79, 1 (comp. 131, p. 680, 2) ; deux sarvatragas, avidyā et bhavatṛṣṇā, 18, p. 90, 3 (comp. Kośa, v, 31) ; la seule vedanā est vipākahetu et vipākaphala, 19, p. 96, 1 (comp. 51, p. 263, 3) ; nirodha sans cause, exemple : chute de la flèche, 20, p. 103, 3 ; 21, p. 105, 1 (Kośa, iv, 5) ; anuśayana, 22, p. 110, 1 ; délivrance de la pensée, 27, p. 141 (Kośa, vi, 299) ; « irréalité » des trois nirodhas, 31, p. 161, 1 (Kośa, i, 35) ; sur le rêve, « irréel », 37, p. 193, 2 ; les trois lakṣaṇas, 38, p. 198, 1 ; le kṣaṇa n'a pas les trois lakṣaṇas, 39, p. 198, 1, 198, 3, 200, 1 ; cetanā et manojalpa sont simplement citta, 42, p. 216, 2 ; pṛthagjanatva, « irréel », 45, début ; tous les kleśas sont » mauvais », 50, p. 259, 3 (Kośa, v, 40) ; le pṛthagjana ne coupe pas les kleśas, 51, p. 264, 2; domaine du vitarka-vicāra, abusivement étendu, 52, p. 269, 2 (comp. Bhadanta, et 90 début, 95, p. 493, 3) ; naissance successive des dharmas, 52, p. 270 (voir Bhadanta) ; nie pratyayatā, 55, p. 283, 2 ; saṃyojana réel, objet du saṃyojana irréel, 56, p. 288, 2 (comp. le cittamātravāda) ; rāga et pratigha, seuls facteurs de réincarnation, 60, p. 309, 1 (comp. Kośa, iii, 51) ; celui qui « dompte » les kleśas naît en haut (En fait, seulement celui qui les coupe), 68, p. 355, 1 ; l'acte peut être « renversé », 69, p. 359, 2 (comp. 114, p. 593, 2) ; négation de l'avijñapti, 74, p. 383, 2 ; les saṃskāras voyagent dans le temps qui n'est pas les saṃkāras, 76, p. 393, 1 ; définition des vérités, 77, p. 397, 2 ; conteste le sūtra de Kośa, iv, 250, 82, p. 425, 3 ; sur le sūtra des sept dhātus (avidyā ... nirodha), 85, p. 438, 1 ; le manovijñāna ne porte ni sur les objets des cinq connaissances sensibles, ni sur les organes, ni sur les connaissances, 87, p. 449, 1 ; vitarka-vicāra, 90 début (comp. 52, p. 269, 2) ; naissance successive des citta-caittas, 90, p. 463 (comp. 52, p. 269, 2, et 95, p. 493, 3 ; exemple : chemin étroit) ; négation de la prāpti, etc., 93 début (comp. 106, p. 550, 3) ; la kṣānti est jñāna, 95 début (comp. Bhadanta, Kośa, vii, 2) ; le citta accompagné de jñāna n'est pas accompagné d'ajñāna, 106, p. 547 ; négation de la prāpti, etc., 106, p. 550, 3 ; la doctrine que les abhidhyā, etc., sont « acte », attribuée au Vibhajyavādin, 113, p. 587, 1, et réfutée par Dharmatrāta, est attribuée au Dārṣṭāntika, Kośa, iv, 136 ; acte « renversable », 114, p. 593, 2 (comp. 69, p. 359, 2) ; samyagājīva et mithyājīva, choses en soi, 116, p. 604, 2 (comp. Kośa, iv, 189) ; nie l'avijñapti, 122 au début [Paraît contenir la citation d'un traité Dārṣṭān-

tika ; comparaison du vêtement divin, invisible, dont une femme est censée être revêtue] ; pratyayatā, irréelle, 131, p. 680, 2 (comp. Bhadanta, et 16, p. 79, 1) ; négation de l'antarābhava, du nirmita, 135, p. 700, 1 (comp. Vibhajyavādin) ; le temps n'est pas les saṃskāras, 135, p. 700, 1 (comp. Vibhajyavādin) ; le pṛthagjana ne coupe pas les kleśas, 144, p. 741, 3 (comp. Bhadanta) ; domaine du vitarka-vicāra, 145, p. 744, 2 (comp. Bhadanta) : les pensées naissent en succession, 145, p. 745, 1 (comp. Bhadanta) ; sparśa « irréel », 149, début ; pensée subtile dans nirodhasamāpatti, 151, p. 772, 3, p. 774, 1 (comp. Vibhajyavādin) ; actes renversables et chute de l'asaṃjñisamāpatti, 152, p. 773, 3 (comp. Kośa, ii, 201, Siddhi, 404) ; négation de la prāpti, etc., 157, p. 796 ; les sāmantakas sont « bons », 164 (Kośa, viii, 178) ; « mélange » des dhyānas, 175, p. 879, 3 ; sur les trois époques ; le passé et le futur sont seuls « conditionnés », 183, p. 919, 2 (Kośa, v, 50) ; entrée dans le nyāma par la vue de la seule saṃskāraduḥkhatā (Kośa, vi, 125), 185, p. 928, 1 ; les trois rāśis, 186, p. 930, 3 (Intr. p. liii) ; négation de l'apratisaṃkhyānirodha, 186, p. 931, 2.

Vibhāṣā, 30, p. 154, buddhakāyabala ; 56, p. 282, 2, comparaison de la femme comme vue par son fils, son amant, ... un homme délivré du désir, un Arhat (Wassilieff, 308 ; Sarvadarśana, 15 : parivrāṭkāmukaśunām ...).

Dignāga, i, 30.

Dilīpa, iii, 197.

Dīpaṃkara, i, 12, iv, 228 ; son éclat, pas jour-et-nuit pendant douze ans, Vibhāṣā, 98, p. 506 ; lieu de la mise en mouvement de la roue, 183, p. 916, 2.

Dūṣimārasūtra ii, 219, iii, 41, 42, Vibhāṣā, 52, p. 272, 2 ; 70, p. 364, 3 ; 125, p. 654, 3.

Dṛṣṭasatyasūtra, iv, 71, 74.

Dṛṣṭiskandhaka, 8e livre du Jñānaprasthāna, Vibhāṣā, 11, p. 51 ; 99, début .... (Voir Ghoṣaka).

Devadatta, iii, 182, iv, 177, Add., 202, 204, 207, Add., v, 15.

Devadatta, Vibhāṣā, 7, p. 30, 2 (mūrdhapāta) ; 61, p. 315 (nirvedhabhāgīyas) ; 32, p. 156, 1 ; 34, p. 177, 3 ; 83, p. 429, 1, 430, 2 ; 116, début et p. 602 (les cinq dharmas ; kuśalamūlasamuccheda avant l'ānantarya?) ; 176, p. 885, 3. — Rockhill, 83, 106. — Voir Lāguḍaśikhīyaka.

Devadūtasūtra, iii, 150, 151.

Devaśarman, sthavira, auteur du Vijñānakāya, i, 6, Vyā. i, 12 ;

Introduction, p. xxxiii.

Drava, un dharmācārya du Kaśmīr de jadis, Vibhāṣā, 8, p. 38, 3.

Dharadatta (? Ta-lo-ṭa-touo ; dans Taisho 1546, Dharanandin) : l'antarābhava est gati ; mais « ce qui est dit dans Wen-song (stances littéraires) est vrai ou faux » ; Dharadatta est un Wen-song-tche (poète) : sa parole s'écarte de la vérité [De même le Wen-song de Dhārmika Subhūti], Vibhāṣā, 69, p. 358, 2 (Kośa, iii, 12) ; saṃvṛtisatya, 77, p. 400, 2.

Dharmakīrti, ix, 233.

Dharmaguptas, iv, 95, 238, vi, 185, vii, 45. — Introduction, p. lxiv. — Explication du mot Abhidharma, Vibhāṣā, 1, p. 4, 2 ; la prajñā connaît les saṃprayuktas, 9, p. 42, 3 ; buddhakāyabala, 30, p. 154, 2 ; trois lakṣaṇas sont saṃskṛta, le nirodha est asaṃskṛta, 38, p. 198, 1 ; entrée dans nyāma, ānimittasamādhi, 185, p. 927, 3.

Dharmatrāta, Introduction, p. xlvii, lxiii ; n'est pas Bhadanta.

Dharmatrāta, nommé tout court Tsuen-tche, Vibhāṣā, 131, p. 680, 3 (irréalité de la pratyayatā), 179, p. 897, 3 (praṇidhijñāna) ; 191, p. 954, 1 (objet de la dernière pensée de l'arhat). — Voir Bhadanta.

Dharmatrāta, auteur d'un Abhidharmasāra (plutôt que Abhidharmahṛdaya), qui ne peut être Saṃyuktābhidharma (Nanjio, 1287), plutôt Abhidharmasāraprakīrṇaka (?).

Dharmatrāta, Abhidharmasāra, 10, p. 956, les kārikās sur l'ordre de génération des pensées sont conservées dans Yaśomitra sous le nom de saṃgrahaślokas, sept en tout ; la source est Vibhāṣā, 11, p. 54. Voir Kośa, ii, p. 315.

Dharmatrāta dans Kośa : i, 6 (Vyā. i, 12), 36 (Bhadanta), 64, 69, 82, ii, 144, 163, 165, 315, 330, iii, 93, 153 (d'après K'ouei-ki, auteur de la stance sur les Yamarākṣasas), iv, 22, v, 53, vii, 73 (Lire : Le bhadanta Dharmatrāta).

Dharmatrāta, dans Vibhāṣā, rarement cité : 2, p. 8, 3, citta-caittas sont des modes de cetanā ; définition des laukikāgras. Pour 13, début ; 74, p. 383 ; 127, début ; 142, p. 730, voir Introduction ; 77, début : époques (Kośa, v, 53) ; 185, p. 928, 1 (en transcription), entrée dans nyāma par la vue des trois dhātus.

Dharmatrāta, Vibhāṣā, 113, p. 587, 1, réfute les Vibhajyavādins qui ont une doctrine voisine de celle attribuée aux Dārṣṭāntikas, Kośa, iv, 136.

Dharmatrāta croit devoir remanier un Sūtra « qui lui fait dresser les cheveux sur la tête » ; mais

les Śāstrācāryas du passé, supérieurs à ce Bhadanta, ne l'ont pas corrigé, et Pārśva l'explique bien, Vibhāṣā, 79, p. 410, 3 ; Taisho 1546, 41, p. 307.

Dharmatrātaśāstra, sur l'étendue du saṃvara et de la maitrī, Vibhāṣā, 120, p. 623, 3. [Opinion opposée à celle d'Abhidharmasāra, 3, p. 891, 1-2].

Dharmadinnā, i, 6 (Vyā.), iv, 61 ; Vibhāṣā, 93, p. 479.

Dharmanandin (auteur d'un śāstra ?), Vibhāṣā, 9, p. 44, 3 (jñāna et vijñāna).

Dharmaruci, iv, 148 (Divya).

Dharmaśrī (Nanjio, Dharmottara), ii, 144, Add., iii, 99, v, 5 Add. — Introduction, p. xxviii, lxiii, P. Pelliot, JA. 1930, 2, 267.

Dharmaskandha, de Śāriputra ou de Maudgalyāyana, i, 6 (Vyā. i, 12), 47, iii, 13, v, 89 Add. (seixième chapitre). — Vyā. ad iv, 254 : dharmaskandhakavibhāṣāyām ete paryāyā nirdiṣṭāḥ. — Introduction, p. xxxvii.

Dharmila, ii, 220.

Dharmoddāneṣu (= fa-in-king, dharma-sceau-sūtra), ix, 252.

Dhātukāya, ouvrage de Pūrṇa, i, 6 (Vyā. 13), ii, 153, 151. — Introduction, p. xli.

Dhārmika Subhūti, iii, 44 (stance sur le rêve de Māyā, Vibhāṣā, 70, p. 361, 3), 153 (sur Yamarākṣasa, Vibhāṣā, 172, p. 866, 2, attribuée à Dharmatrāta, Kouei-ki, sur Traité en vingt vers). — Vibhāṣā, 183, p. 916, 2 (sur le lieu de la mise en mouvement de la roue). — Lévi, JA. 1925, i, 36, 1928, ii, 204.

Dīrghanakhasūtra, Vibhāṣā, 98, p. 509, col. 2.

Nagaropamādisūtra, iii, 60.

Nanda, ii, 227 (corriger la lecture Sundarananda), ix, 269 ; dans Saundarananda, voir iii, 115, iv, 189, vi, 124, 126.

Nanda, mauvaise lecture pour Ānanda, type de mārgajīvin, iv, 98.

Nandikasūtra, iv, 85.

Narasūtra (?), ix, 245, 257.

Navasattvāvāsasūtra, iii, 22.

Nāgasena, ii, 228, iii, 145, ix, 263.

Nāgārjuna, i, 30.

Nārāyaṇa, vii, 73.

Nikāyāntarīya, i, 46 (Vyā. 54), iii, 10 (Dharmagupta), 33 (Mahāsāṃgikaprabhṛtayaḥ), 77 (Mahīśāsaka), 169 (Mahāsāṃghika...), 200 (Mahāsāṃghika ...), v, 26.

Nirgrantha Jñātiputra, iv, 177.

Nirgranthas, ii, 219, iii, 30, 86, iv, 2, 17, 155, 157, 246, ix, 267, 297. — Nirgranthaśāstra, iii, 30, ix, 297. — Vibhāṣā, 120 début, p. 623, 2 ; 142, p. 729, 1 (indriyas). — Tucci, Pre-Diṅnāga Texts, p. xxix.

nirgranthaśrāvakagrāmaṇī, iv, 225; Vibhāṣā, 101, p. 523, 3.

Netrīpadaśāstra, ii, 205.
Naiyāyikas, i, 57, Vyā. i, 65.
Pañcaka, leur ordination, iii, 60, 164.
Pañcakeṣu, ix, 250.
Pañcanīvaraṇasūtra, iv, 166-7 (v, 100).
Pañcavastuka de Vasumitra, i, 86 [Vasubandhu reproduit l'argument de Pañcavastuka, comm. de Dharmatrāta, p. 991, 3 ; l'argument de la clarté est de Jñānaprasthāna] ; ii, 211-213 ; com. de Dharmatrāta, Pañcavastukavibhāṣā, Taisho, 1555.
Pañcaskandhaka de Vasubandhu, ii, 153 (Vyā. ii, 51), 157, 160, 171, 175, 186, 200, 217, iii, 105.
Pañcālarāja, iii, 28.
Padmaprabhabuddha viii, 222.
Paramārthaśūnyatāsūtra, iii, 60, v, 59, ix, 259.
Paramāvasthāvādin, ii, 258.
Paripṛcchāśāstra de Vasumitra, ii, 212; même citation Karmasiddhiprakaraṇa, Taisho 1609, p. 784, 2 ; Siddhi, 207 (Comp. Dārṣṭāntika et Vibhajyavādin).
Parivrājakas, iii, 86, v, 59.
Pāṭali (?) tīrthika, iii, 30, Vibhāṣā, 27, p. 139, 1.
Pāṇini, vi, 242.
Pāṇḍarabhikṣu (Paṇḍaraṅgaparibbājaka), iii, 86.
Pārāyaṇa, dans Aṅguttara, iii, 399, dans Saṃyuktāgama, 49, Péri, Hārītī, p. 34 ; la stance Suttanipāta 1113, dans Vibhāṣā, 4, p. 17, et 137, p. 706 ; deux autres stances, 6, p. 26 et 27. — Lévi, Récitation, 24.
Pārāśari, tīrthika, Vibhāṣā, 142, p. 729, 1.
Pārāsika, iv, 121, 145, 147.
Pārśva, vi, 301, viii, 207 ; Introduction, p. xliii, S. Lévi, Dṛṣṭāntapaṅkti, JA. 1927, 2, 114-116.
Pārśva se distingue des autres maîtres en acceptant, sans essai d'exégèse, le dire du Bouddha sur le nombre des akuśalamūlas, Vibhāṣā, 47, p. 241, des āhāras, 130, p. 674 ... : « Le Bouddha sait, pas les autres ... » Vasumitra déclare que les déclarations de Bhagavat sont saśeṣa, « à compléter ». — Dans le même esprit, 98, p. 507, 2 : refus d'examiner les hérésies : les savants y perdraient leur temps ; les ignorants tomberaient dans la fosse.
Pārśva, fréquemment cité dans Vibhāṣā : explication du mot Abhidharma, 1, p. 4, 2 ; nirvedhabhāgīyas, 6, p. 25, 3 ; satkāyadṛṣṭi, 8, p. 37, 2 ; qu'il n'y a pas lieu d'examiner les dṛṣṭigatas, 8, p. 38, 3, et 98, p. 507, 2 ; pourquoi deux yeux, pas un, pas trois, 13, p. 62, 2 ; kathā-

vastu, 15, p. 74, 2 ; domaine de mithyādṛṣṭi, 19, p. 94, 1 ; liste duodénaire, 23, p. 120, 1 ; vedanāpratyayā tṛṣṇā, 24, p. 121, 1 ; le nirvāṇa « proche », 32, p. 164, 1 ; effort et réalisation, 33, p. 172, 3 ; prajñā, 34, p. 175, 2 ; définition de jāti, maraṇa ..., 39, p. 203, 2, définition de anartha, de paryaṅkam ābhujya, p. 204, 1, 3 ; pṛthagjanatva, 45, début ; sur Sūtra et Abhidharma, 46, début ; saptakṛtvaḥparama, 46, p. 240, 3 ; nīvaraṇas, 48, p. 249, 3 ; krodha, kleśamalas, 48, p. 251, 3 ; avarabhāgīyas, 49, p. 254, 1 ; Dūṣimāra, 52, p. 272 ; nombre des śrāmaṇyaphalas, 65, p. 338, 1 ; les quatre śramaṇas (Kośa, iv, 98), 66, p. 341 ; cittakarman, manaskarman, 72, p. 371, 2 ; pourquoi la vedanā ... est un skandha (Kośa, i, 40), 74, p. 385, 1 ; six vijñānadhātus, 75, p. 389, 2 ; samidarśana, sapratigha, 75, p. 390, 2, 76, p. 391, 2 ; temps, 76, p. 395, 2 ; quatre vérités, une vérité, 77, p. 399, 1, 2 ; sūtra sur la vue des vérités, 79, p. 411, 1 ; vimokṣas, 84, p. 434, 3 ; srotaāpattyaṅgas, 94, p. 487, 1 ; refus d'examiner les vues fausses, 98, p. 507, 2 ; mémoire de 91 kalpas, 101, p. 524, 1 ; avetyaprasāda, 103, p. 534, 3 ; jñānas, 108, p, 559, 3 ; kuśalamūla, 112, p. 579, 582 ; distinct des Pūrvas et des Kāśmīras, 123, p. 644 ; définition du vaipulyāṅga, 126, p. 660, 1 ; refus d'examiner le sens du mot indriya, s'en remettre au Bouddha, 142, p. 730, 3 ; kuśala, 144, p. 841 ; nirodhasamāpatti et vimokṣa (s'en remettre au Bouddha ; etc.), 152, p. 775, 2 ; pourquoi 32 lakṣaṇas, 177, p. 889, 1 ; pourquoi le Bodhisattva naît au Tuṣita, 178, p. 892 ; ādhyātmika et bāhyakāya, 188, p. 940, 2 ; smṛtyupasthāna, 188, p. 942, 1.

Pāśupata, iii, 86.

Pāścātyas, i, 76, ii, 205, 297, iii, 3, iv, 101, vii, 11, 18, 65, 101. — Voir Bahirdeśaka, Aparāntaka, Gāndhāra.

Pāścātya-bhadantas, une kārikā sur les nirvedhabhāgīyas, Vibhāṣā, 7, au début.

Pāścātya, définition erronée des sahabhūs, Vibhāṣā, 9, p. 43, 3 ; anuśayana, 22, p. 112, 3 ; nīvaraṇas, 48, p. 251, 3 ; le Bodhisattva, dans l'état de śaikṣa, entre dans la nirodhasamāpatti, 54, p. 279, 2.

Piṭakatraya, i, 6, Vyā., i, 12.

Pitāputrasamāgama, ix, 249.

Pudgalavādin, ix, 227-228. — Introduction, p. xxxiv.

Pudgalapratiṣedhaprakaraṇa, iv, 154, ix, 227.

Pudgalaskandhaka, Introduction,

p. xxxiv.
Puruṣavāda, ii, 313.
Puṣpottara, cinq ānantaryas, sous Kāśyapa, Vibhāṣā, 119, p. 620, 3.
Puṣyabuddha, iv, 225, 229.
Puṣyamitra, Vibhāṣā, 125, p. 655, 2.
Pūraṇādiḥ śāstā, Pūraṇa Kāśyapa, i, 3, iv, 177, Vyā. i, 8, Rockkill, 100, 255, Jaworski, Maîtres hérétiques (Rocznik). — Vibhāṣā, 97, p. 504 : nāsti dattam ...
Pūrṇa Koḍika, iii, 86, Vibhāṣā, 114, p. 590 (govratika).
Pūrṇa, auteur du Dhātukāya, i, 6, Vyā. i, 12.
Pūrṇa (abhijñās), vii, 97.
Pūrṇa, protagoniste de Nanjio 1297.
Pūrṇāśa, iii, 74 ; Vibhāṣā, 23, p. 118, 2 (pratītyasamutpanna) ; 94, p. 487, 1 (śrotaāpattyaṅgas). S. Lévi, JA. 1927, 2, 115.
Pūrvakathā, iii, 195.
Pubbaseliyas, ii, 214.
Pūrvācāryas, ii, 103, 104, 105, 175, 212, iii, 53, Add., iv, 18, 20, 162, 225, v, 41, 100, vi, 141, viii, 157, ix, 248. — En particulier iii, 53, Add., iv, 162, 225, viii, 157.
Pūrvābhidharmācāryas et Kaśmīramaṇḍalācāryas, sur upavāsa, Vibhāṣā, 123, p. 644, 2 et 3, 645, 1.
Pūrvābhidhārmikas, sur praṇidhijñāna, Vibhāṣā, 179, p. 896, 1.
Pūrva-kāśmīras (« anciens maîtres de ce pays »), Vibhāṣā, 71, p. 368, 2.
Pūrvabahirdeśakas, Vibhāṣā, 71, p. 368, 2.
Pailuka, iii, 214.
Prakaraṇa de Vasumitra, i, 6 (Vyā. 12), Prakaraṇagrantha, Prakaraṇapādaśāstra, i, 12, 15, ii, 150, 200, 229, 251, 259, 269, 275, 286, 299, iii, 14, 105, 128 v, 28 (contredit Jñānaprasthāna), viii, 107. — Introduction, p. xxxii.
Prakaraṇeṣu, « dans les Abhidharmaśāstras », i, 23, iii, 66, 73.
Prajāpatikāraṇatāvādin, v, 18.
Prajñāpāramitāśāstra, Introduction, p. lx, Péri, Hārītī, 32.
Prajñāskandhanirdeśa, ii, 159.
Prajñāptiśāstra, ou Prajñāptipādaśāstra de Maudgalyāyana, Introduction, p. xxxvii ; i, 6 (Vyā. 12), 52, ii, 217, 270, iii, 12, 50, 158, 164, vi, 93.
Prajñāptiśāstra, définition de l'avidyā, corrigée Vibhāṣā, 23, p. 119, 1.
prajñāptibhāṣya, ii, 260, 270, iii, 217, iv, 171.
Prajñāptivādin, v, 24, ii, 219.
Pratītyasamutpādasūtra ou Sahetusapratyayasanidānasūtra ou Dvādaśāṅgasūtra, iii, 70, 85, vi, 138 ; Vyākhyā de Vasubandhu, fragments, G. Tucci, JRAS.,

1930, 611-623.
Pradhānakāraṇatāvādin, ii, 313.
Prabhāsa, le potier, iv, 228.
Pramāṇasamuccaya, kār. d'introduction, Vyā. i, 7 : pramāṇabhūtāya ...
Prasenajit, dix rêves, Vibhāṣā, 37, p. 193, 2 ; sa fille, munie des dix-huit laideurs, 114, p. 592, 3 (H. Doré, Vie illustrée, p. 281).
Prātimokṣa des Sarvāstivādins, Introduction, p. ix.
Prāsaṅgikas, v, 50.
Pretāvadāna, iii, 156.
Phālgunasūtra, ix, 260.
P'iu-na-ko (Vinnaka?), un tīrthika, iv, 145, 148.
P'ing-kia, iii, 49, 61, 124 ; Siddhi, 552, 690.
Bakkula, Vibhāṣā, 181, p. 906, 3, 907, 2 ; S. Lévi, Dṛṣṭāntapaṅkti, JA. 1927, 2, 118.
Balkh, Fou-ho, roi de Balkh en conflit avec le roi Sāka du Kaśmīr, Vibhāṣā, 178, p. 895.
Bahirdeśaka = Pāścātya, Gandhārācārya, Aparāntaka, i, 76, ii, 205, 218. — Quelques références dans Vibhāṣā : rūpa sans sabhāgahetu, 17, p. 87, 3 ; coupure du rūpa, 52, p. 274, 2 ; quintuple tatsabhāga, 71, p. 368, 1 (Kośa, i, 76) ; ānantaryamārga, 168, p. 557, 1 ; pāramitās, 178, p. 892, 2. — On voit, 49, p. 254, 2 que les Kāśmiras ont tort de ne pas lire comme eux le texte du Prakaraṇa sur l'auddhatya.
Bahudhātukasūtra, i, 49 ; Vibhāṣā, 71, p. 367, 3 ; comp. Siddhi, 102.
Bādari, ix, 249 : lire Bhaddālin.
Bālapaṇḍitasūtra, iv, 186.
Bimbisārasūtra, ix, 249.
Buddhadeva, Introduction, p. xlvii. — i, 64, ii, 150, v, 54, ix, 262. — Voir Dharmatrāta. — Quelques références dans Vibhāṣā : explication du mot Abhidharma, i, p. 4, 2 ; citta-caittas sont citta, définition laukikāgras, 2, p. 8, 3 ; naissance et destruction, 21, p. 205, 1 ; pratītyasamutpāda, 23, p. 118, 3 ; jāti, maraṇa .,., 39, p. 203, 2 ; nīvaraṇas, 48, p. 251, 3 ; akopyā cittavimukti de Bhagavat, 61, p. 316, 2 ; négation du bhautika, 74, p. 383, 2 ; sapratigha, 76, p. 391, 2 ; sāsrava, 76, p. 392, 3 ; saṃskṛta, 76, p. 393, 2 ; théorie des époques, 77, début ; nature du śabda, 90, p. 464, 3 ; un seul indriya, le manaindriya, 142, p. 730, 2 ; āryavaṃśas et ārūpyas, 181, p. 907, 3 ; pāṃśukūla, 181, p. 908, 3.

Buddharakṣita, explication du mot Abhidharma, Vibhāṣā, 1, p. 4, 9 ; sur parijñā, 34, p. 175, 2 (Taisho 1546, 16, p. 133, 1).
Bodhisattvapiṭaka, viii, 192.
Bodhisattvabhūmi, cité iii, 201, éd. Wogihara, p. 201 ; relations étroites avec l'opinion des « autres écoles » exposée dans le Bhāṣya ; vii, 90, et ailleurs.
Brahmajāla, v, 14, ix, 265 ; Vibhāṣā, 8, p. 38, 1 (satkāyadṛṣṭi) ; 98, p. 508, 1. — Voir Ghoṣaka.
Brahmadatta, père de Kapotamālinī, iii, 28.
Brahmaparipṛcchāsūtra, Vibhāṣā, 98, p. 507, 2.
Brahmarājasūtra (?), iii, 199.
Brāhmaṇas, iii, 86 (vrata) ; iv, 145-148.
Bhagavadviśeṣa, i, 36 (Vyā. i, 45), iii, 23, vii, 108, viii, 159.

Bhadanta, Ta-te, Introduction, p. xlviii. — Tsuen-tche, Vibhāṣā, 74, p. 383, 2 ; 179, p. 897, 3 ; 191, p. 954, est probablement Dharmatrāta. — On a, 95, p. 493, 3 : « Quelques-uns disent, à savoir les Dārṣṭāntikas. Bhadanta (ta-te) aussi dit ... » ; 144, p. 741, 3, 145, p. 744, 2, p. 745, 1 : « Comme les Dārṣṭāntikas disent .... Ce Bhadanta-là (pei ta-te) dit ... » — Comparer, 74, p. 383, 2 : Les Darṣṭāntikas disent .... Ce Bhadanta Dharmatrāta-ci (ts'e tsuen-tche fa-kieou) aussi dit : ... Pour le réfuter ... Comment expliquer ce que dit le Bhadanta Dharmatrāta ? Il n'est pas nécessaire d'expliquer ce discours, car ce n'est pas Tripiṭaka. Toutefois, si on veut l'expliquer (lui trouver un sens légitime), on dira .... » — Comparer 131, p. 680, 3 : « Pour réfuter les Dārṣṭāntikas qui disent .... Le Bhadanta (tsuen-tche) aussi dit .... » ; et 191, p. 954, 1, où l'opinion de Tsuen-tche précède celle de Ta-te (sur l'objet de la dernière pensée de l'Arhat).
Bhadanta n'est pas Dharmatrāta (Yaśomitra et N. Péri), Introduction, p. xlix, Vibhāṣā, 13, citée p. L.
Bhadanta dans Kośa : i, 79, 83, 88, 91, ii, 144, 150 Add., iii, 48, 74, iv 22 (Dharmatrāta ?), 33, 205, vii, 73 Add. (Dharmatrāta), viii, 151 (Bhadanta Sautrāntika), 207, 222 (Bhadantādayaḥ).
Bhadanta, dans Vibhāṣā, explication du mot Abhidharma, i, p. 4, 2 ; satkāyadṛṣṭi, 8, p. 37, 2 ; contre svasaṃvedana, 9, p. 43, 2-3 ; rūpa, pas samantarapratyaya, ii, p. 52, 1 ; vue par l'œil en raison de lumière ..., 13, p. 63, 2 (Introduction, p. L) ; vue simultanée de plusieurs rūpas (forêt et feuilles), 13, p. 64, 1 ; naissance et destruction, 21, p. 105, 1-2 ; pratītyasamutpāda, 23, p. 118, 3 ; force du

corps du Bodhisattva, 30, p. 155, 3 (Kośa, vii, 73, note) ; apratisaṃkhyānirodha de mauvaise destinée seulement par le Chemin, 32, p. 165, 1 ; jarā, 38, p. 199, 1, kṣaṇikatva et sthiti, 39, p. 201, 3 ; admet jātilakṣaṇa, 201, 1 ; définition de anartha, 204, 1, de paryaṅkam ābhujya, 204, 3 ; explication du sūtra : nāhaṃ lokena sārdhaṃ vivadāmi, 49, p. 255, 3 ; la satkāyadṛṣṭi est akuśalā, 50, p. 260, 1 ; le pṛthagjana ne coupe pas les kleśas, 51, p. 264, 2, comp. 90, p. 465, 1 (d'accord avec le Dārṣṭāntika ; voir Siddhi, 492) ; coupure de satkāyadṛṣṭi, 52, p. 268, 2 ; « ce que disent les Ābhidhārmikas est incorrect que vitarka-vicāra sont seulement de deux terres », 52, p. 269, 2, comp. 145, p. 744 (d'accord avec Dārṣṭāntikas) ; nie la pratyayatā, 55, p. 283, 1 ; durée de l'antarābhava, 70. p. 361, 2 ; six vijñānadhātus, 75, p. 389, 2 ; sanidarśana, sapratigha, 75, p. 390, 2 ; 76, p. 391, 2 ; sāsrava, 76, p. 392, 3 ; temps, 76, p. 395, 1 ; saṃskṛta, 76, p. 393, 1 ; quatre vérités, 77, p. 399, 1 ; deux vérités, 77, p. 400, 1 (où Taisho 1546, 40, p. 298, 3, lui substitue Buddhadeva) ; maitrī, 82, p. 423, 2, et 83 début ; karuṇā, 83, p. 428, 2 ; ākiṃcanya, 84, p. 433, 2 ; le mot vimokṣa, 84, p. 434, 3 ; vue du blanc (Kośa, viii, 214), 85, p. 440, 2 ; négation de la prāpti, 93, p. 480, 2 ; srotaāpattyaṅgas, 94, p. 487, 2 ; kṣānti et jñāna, 95 début ; le cakṣus est dṛṣṭi, 95, p. 489, 3 ; « Quelques-uns disent que les caittas naissent en succession et pas ensemble, comme les Dārṣṭāntikas. Bhadanta aussi dit : « Les caittas naissent en succession, pas ensemble. De même que, dans un chemin étroit ... », 95, p. 493, 3 ; comment Śāriputra devint arhat, 99, p. 510, 9 ; avetyaprasāda, 103, p. 534, 3 ; akuśalamūlas, 112, p. 579, 3, 582, 2 ; buddhaparivāra abhedya, 116, p. 603, 2 (d'accord avec Vasumitra) ; meurtre, 118, p. 617, 1 ; parricide des animaux, 119, p. 619, 3 (diffère de Vasumitra) ; dṛṣṭa, śruta ...., 121, p. 632, 1 ; mahābhūtas et upādāyarūpa, 127, p. 664, 3 ; les atomes ne se touchent pas, 132, p. 684, 1 ; nirmitas irréels, 136, début, comp. Dārṣṭāntikas ; organes sexuels, 142, p. 732, 2 ; que le Bodhisattva n'entre pas dans la nirodhasamāpatti, 153, p. 770, 1 (d'accord avec Vasumitra) ; sur les kāmas, 173, p. 870, 1 ; raison des déclarations relatives aux disciples éminents, 179, p. 900, 2 ; āryavaṃśas, pāṃśukūla, 181, p. 907, 3, 908-9 ; dernière pensée de l'arhat, 191, p. 954, 1.

Bhaddālin, bonne lecture de ix, 249. — Majjhima, i, 439 = Vibhāṣā, 131, p. 679. — Divya, 57.
Bhāvaviveka, i, 7, Add.
Bhadrakalpa, iii, 193.
Bhadravarga, iv, 61.
Bhāgurimata, iii, 161 et Vyā. 206.
Bhārahārasūtra, ix, 256.
Maga, « mage » (?), iv, 145, 148. — Cette lecture du *muka* de Hiuan-tsang est tentante ; mais, phonétiquement, il y a difficulté. [P.P.]
Bhikṣuṇīkarmavācanā, iv, 102.
Bhūmisena, p. xlix.
Madhyadeśa, iv, 61 ; les gens y sont bons, même quand leurs vues sont mauvaises, Vibhāṣā, 121, p. 631, 1.
Madhyamakacitta ou Mādhyamika.
Manoratha, disciple de Vasubandhu l'Ancien, iii, 70, 152 ; Introduction, p. xxvii.
Mallas, leur conversion (histoire de la grosse pierre ...), Vibhāṣā, 30, p. 156, 1 ; leur prise du refuge, 191, p. 957, 2.
Maskarin, iii, 30, iv, 177.
Mahatī śūnyatā, Mahāśūnyatāsūtra, iv, 130-131.
Mahākarmavibhāgasūtra, iv, Vyā.
Mahākāśyapa, iv, 61, 95, 185, vii, 120, Add. (ordination, reliques ; Vibhāṣā, 135, p. 698, 2 ; Przyluski, J. A. 1914, 2, p. 541).
Mahākāśyapa-avadāna, Vibhāṣā, 20, p. 99, 2 ; comp. Aniruddha, Kośa, iv, 199.
Mahākauṣṭhila, i, 6, Vyā. i, 12 ; iii, 91 ; et Śāriputra, Vibhāṣā, 9, p. 44, 3 ; 180, p. 903, 3. — Sūtra (nirodhasamāpatti), Taisho, 1609, p. 784, 2.
Mahācundasūtra, iv, 15.
Mahādeva, ou Īśvara, ii, 311.
Mahādeva, l'hérésiarque, Vibhāṣā, 99, p. 510, 511.
Mahānāmasūtra, i, 49 (?), iii, 95, iv, 70, 73, v, 85, vi, 134, Vibhāṣā, 181, p. 909, 3.
Mahānidānasūtra [dharmaparyāya] iii, 60, iv, 113, Vibhāṣā, 23, p. 119, 2 ; 152, p. 776, 1 (Dīgha, ii, 55, 70), lu, à tort Mahāhetupratyayasūtra, viii, 211 (Vibhāṣā, 152, p. 776, col. 1).
Mahāpanthaka et Cūla, Vibhāṣā, 180, p. 902, 1 (Aṅguttara, i, 24 ; Divyāvadāna).
Mahāprajāpatī, iv, 61.
Mahābhadanta, vii, 73, lire Bhadanta.
Mahāsaṃgītidharmaparyāyasūtra, v, 23.
Mahāsaṃmata, iii, 206.
Mahāsāṃghikas, Introduction, p. lviii, lxi ; Siddhi, Index.
Mahāsāṃghikas, i, 58, 70, 82, ii, 157, 210, 280, iii, 11, 77, 153, 169, 200, iv, 3, 40, 52, v, 4, 5, 7, 24, 47, 54, vi, 185, 255, vii, 45, viii, 135, ix, 254.

Mahāsāṃghikas, Vibhāṣā : svasaṃvedana, 9, p. 42 ; deux caittas en même temps, 10, p. 48, 2 ; seuls les citta-caittas sont vipākahetu et vipākaphala, 19, p. 96, 1 ; le corps de naissance du Bouddha est pur 44, p. 229, 1 (Siddhi, 70), 76, p. 391, 3 ; 173, p. 871 ; comp. 86 début (de même les Vibhajyavādins) ; nature du dharmacakra, 182, p. 912, 2 ; chute du srotaāpanna, 186, p. 931, 2, 933, 3. — La Vibhāṣā, 83, p. 431, ne contient pas la référence aux Mahāsāṃghikas indiquée Kośa, viii, 135, note.

Mahāsāṃghikas, un sūtra (Antarābhavasūtra ?) qui leur appartient, Siddhi, 442.

Mahī, rivière, iii, 147.

Mahīśāsakas, Introduction, p. lviii, lxi ; Siddhi, Index ; J. Przyluski, Concile, 324. — Dans Kośa, i, 10, 54, ii, 118, iii, 10, 44, 59, 77, 163, 210, iv, 3, 154, 238, v, 24, vi, 255, vii, 45, viii, 135, 220.

Mahīśāsakas dans Vibhāṣā, explication du mot Abhidharma, 1, p. 4, 2 ; deux prajñās simultanées, saṃprayukta et viprayukta, se connaissent l'une l'autre, 9, p. 42, 2.

Maheśvara, i, 3, v, 18.

Mātṛceṭa, stotrakāra, ii, 205, Add., S. Lévi, JA. 1910, 2, 450.

Mādhyamikas, i, 7, 8, vii, 4, ix, 271, 273.

Māndhātar, iii, 28, 137, vii, 122.

Māyādevī, rêve, iii, 44 ; ii, 220, iii, 177, vii, 80 ; Vibhāṣā, 70, p. 361, 3 ; Rockhill, 15.

Mārakanyā et Bodhisattva, Vibhāṣā, 135, p. 697, 3.

Mārasūtra (?), iii, 41, 42. — Māra dans le monde de Brahmā (Majjhima, i, 326), Vibhāṣā, 52, p. 272 ; Māra et Upagupta, 135, p. 697-8, S. Lévi, JA. 1927, 2, 119.

Mithilāmravana, iv, 126.

Milinda, sur le temps, 49-50, Demiéville, Bulletin, 1924, 129 (Kośa, v, 52).

Munigāthās, dans Saṃyuktāgama, 49, Péri, Hārītī, 34.

Mūlaśāstra = Jñānaprasthāna, ii, 207 ; ailleurs Vijñānakāya, vii, 28, ou Prakaraṇa, vii, 10.

Mṛgāramātar, iii, 28.

Maitrīdattaputra (?), être infernal, Vibhāṣā, 29, p. 152, 3. (Comp. Maitrakanyaka).

Maitreya, ix, 269 et Add. ; J. Przyluski, Rocznik, vii, 1-9, un dieu iranien dans l'Inde. — Vibhāṣā, 135, p. 698, 2, Maitreya et Mahākāśyapa.—Saṃghabhadra, 38, p. 559, 1.

Maitreya, inspirateur d'Asaṅga, Introduction, p. xxvi. — Maitreya

prêche aux dieux, Vibhāṣā, 29, p. 152 ; Maitreya, quand il naît ici-bas, expliquera la rétribution de la maitrī, 83, p. 430, 3.

Maudgalyāyana, i, 2, iii, 29, v, 59, vi, 268, vii, 113, ix, 297. — Entend au cours du recueillement, Vibhāṣā, 185, p. 929, 2 (Siddhi, 294) ; prédictions fausses, 180, p. 905, 3 ; entre dans le chemin par la route difficile, 95, p. 485, 3.

Maudgalyāyana, auteur du Prajñāptiśāstra, i, 6 (Vyā. i, 12).

Maudgalyāyanaskandhaka, Introduction, p. xxxiv.

Mlecchas, iv, 145. — Voir Maga et Ta-syu.

Yamunā, iii, 147.

Yaśas, ii, 220.

Yuktavādin (ing-li-luen, transcrit yu-ta-vādin, Taisho 1546, p. 264), Vibhāṣā, 9, p. 43, 1 ; 27, p. 138, 3 ; 33, p. 169 ; 69, p. 356 ; 110, p. 571, 3 ; voir Vibhajyavādin.

Yogasena (Bhadanta), Tattvasaṃgraha, 153, nie l'activité du kṣaṇika.

Yogācāra (yogācārya, yogācāracitta, darśana, mata, mati), Introduction, p. lviii. — Kośa, i, 32, ii, 149 (Vyā. ii, 49), 154 (Vyā. ii, 51), 177, 211 ; iii, 3-4, 53 (Vyā.) ; iv, 18, 43, 162 ; v, 21, 85 ; vi, 141 ; ix, 294.

Yogācāracitta, Vyā. ii, 49 (ad ii, 149) : asti samudāya ekabhautikas tadyathā śuṣko mṛtpiṇḍaḥ / asti dvibhautikaḥ sa evārdraḥ / ... asti yāvat sarvabhautikaḥ ; ii, 154, n. 5 (Vyā. ii, 51).

Yoga-ācāryas, d'accord avec les Dārṣṭāntikas sur le « mélange » du dhyāna, et sur les comparaisons, Vibhāṣā, 175, p. 879, 3.

Sautrāntikamatena yogācāramatena vā, ii, 177.

Yogācāras du nord, de l'ouest, de tout pays (pratique du premier vimokṣa), Vibhāṣā, 136, p. 704.

Ratnagiri, guhā, iv, 229.

Ratnarāśisūtra, iv, 21.

Ratnaśikhin, iv, 227.

Rājagirikas, ii, 150, 218, iv, 207, ix, 297.

Rājarṣi, cakravartin, ii, 220.

Rājasena, iv, 215.

Rāma (bhadantarāma sthaviraśiṣya, c'est-à-dire : élève de Śrīlāta ?), iii, 81, v, 45, vi, 250.

Rāmāyaṇa, avec ses 12000 vers, ne raconte que deux choses ; tel n'est pas le Sūtra, qui est sans mesure pour le texte et le sens, Vibhāṣā, 46, p. 236, 3.

Rāhula, iii, 30, iv, 82. — Le sthavira, ix, 284, 297, 300, trois āryās ; une quatrième dans Pratītyasamutpādavyākhyā, G. Tucci, JRAS., 1930, p. 613.

Rurujātaka, iv, 237 (M. Lalou, JA., 1925, 2, 333).

Rohitasūtra, i, 14.
Rauruka nagara, iv, 215.
Lakṣaṇasūtra, iv, 221.
Lakṣaṇānusāraśāstra, Introduction, p. xix, xxix.
Lao-cheou (ou Tsouo-cheou), Bhadanta, explique le mot Abhidharma, Vibhāṣā, 1, p. 4, 2.
Lavaṇaphalopamasūtra, Vibhāṣā, 20, p. 99, 2 (acte différemment rétribué suivant le caractère moral de l'agent ...) ; comparer Aṅguttara, i, 250, Kośa, vi, 205.
Lāguḍaśikhīyaka, v, 59 : les « Cūlekasataka », disciples de Devadatta, de Rockhill, 109 ; Vibhāṣā, 74, p. 383, 2, 122, p. 634, 3.
Lokaprajñāptiśāstra, Introduction, p. xxxvii. — Voir G. Tucci, A proposito del Pūrāṇapañcalakṣaṇa, R. degli Studi Or., xii, 412.
Lokottaravāda, i, 58, n. 4, iv, 115, v, 54, vii, 28.
Vakṣu, iii, 147.
Vaṅgīśa, Vāgīśa, iii, 135, v, 25 ; Vibhāṣā, loue Bhagavat, 173, p. 872, 1, et 86, p. 392, 2 (où traduit luen-li) ; tīrthika, 44, p. 229, 2 (luen-li) ; une stance sur le pouvoir qu'a Bhagavat de faire comprendre sa pensée aux animaux, 99, fin.
Vajrā bhikṣuṇī, ix, 249.
Vatsagotra, ix, 262, 264.
Vasubandhu, auteur du Kośa, disciple de Manoratha (Hiuan-tsang), de Buddhamitra (Paramārtha) ; date de Vasubandhu, Introduction, p. xxiv.
Vasubandhu l'Ancien, vṛddhācārya sthaviravasubandhu, maître de Manoratha, Introduction, p. xxvii. — Kośa, Vyā. ad i, 26 ; iii, 70, 152, iv, 7.
sthaviravasubandhuprabhṛtibhir ayaṃ hetur uktaḥ ..., iv, 7.
Vasubandhu est sautrāntika-pākṣika (Vyā. ad i, 17). — Conflit des Vaibhāṣikas et Sautrāntikas, i, 20, 38, 55, 60, 91, ii, 186, 214, 295, iv, 142, 172, 224, v, 78, 108 ....
Vasubandhu, iii, 78, 80, trois ślokas.
Gathāsaṃgraha, iv, 137, Add.
Viṃśikā, i, 89 ; Triṃśikā, comp. la définition des caittas Kośa, ii, 153 et Sthiramati, Lévi, 25-33.
„Pratītyasamutpādavyākhyā, Tucci, JRAS., 1930, 611-623.
Vādavidhi et vāsubandhava pratyakṣalakṣaṇa, Introduction, p. xxiv.
Karmasiddhiprakaraṇa, à comparer avec Kośa, iv : discussion des thèses Vaibhāṣikas et du Sūryodayavāda (?) sur l'acte corporel, le mouvement, etc. ; aussi nirodhasamāpatti.

Vasumitra, Introduction, p. xliii, l'auteur du Prakaraṇapāda, le grand docteur de la Vibhāṣā, i, 6 (Vyā. 12), 79, ii, 165, 213, 215, 264, 273, 301, iii, 49, 74, iv, 207 (Vibhāṣā, 116 début), v, 38, 53, 81, 100, 102, vi, 171, vii, 64, viii, 143, 158. — Son opinion est réfutée par les Vaibhāṣikas, vii, 64.

Vasumitra, auteur d'un saṃgrahaśloka, ii, 165.

Vasumitra (Sautrāntika), auteur de Paripṛcchā, Pañcavastuka, ii, 212.

Vasumitra, élève de Guṇamati, commentateur du Kośa, iii, 34, iv, 219 ; Vyā. i, 1, 7.

Vasumitra dans Vibhāṣā : explication du mot Abhidharma, 1, p. 4, 1 ; satkāyadṛṣṭi, 8, p. 37, 2 ; citta et caittas, 10, p. 50 ; rūpa, pas samanantarapratyaya, 11, p. 52, 1 ; organes « qui prennent sans atteindre », 13, p. 63, 2 ; si un cakṣurvijñāna vise plusieurs objets ? 13, p. 64, 1 (comparer Bhadanta) ; quatre causes de non-vision, 13, p. 64, 2 ; kathāvastu, 15, p. 74, 2 ; anvayajñāna, 17, p. 84, 2 ; acte infernal rétribué ici-bas, 20, p. 100, 1 ; vie courte, 20, p. 103, 1 ; naissance et destruction, 21, p. 105, 1-2 ; causes du bhājanaloka, 21, p. 106 ; anuśayana, 22, p. 113, 1 (deux autres théories, Pāścātyas et Kāśmīras) ; vedanāpratyayā tṛṣṇā, 24 début ; retraite d'un mois de Bhagavat, 26, p. 135, 2 ; jarā, 38, p. 199, 1 ; jātilakṣaṇa, sthiti et kṣaṇikatva, 39, p. 201 ; définition de anartha, 39, p. 204, 1 ; akuśalamūla, 47, p. 241, 3 ; krodha, kleśamalas, 48, p. 251, 3 ; sur le Sūtra : nāhaṃ lokena sārdhaṃ vivadāmi, 49, p. 255, 3 ; la satkāyadṛṣṭi est avyākṛtā, 50, p. 260, 1 ; coupure de la satkāyadṛṣṭi, 52, 268, 2 ; nombre des śrāmaṇyaphalas, 65, p. 338, 1 ; sur l'expression śaṅkhalikhita (Dīgha, i, 63), 66, p. 343, 2 ; antarābhava, 70, p. 361, 2 ; la crainte et le nirveda, 75, p. 386, 2 ; l'anāsrava manovijñāna n'est pas vijñānadhātu, 75, p. 389, 1 ; sanidarśana, sapratigha, 75, p. 390, 2 ; 76, 391, 1 ; le saṃskṛta, les époques, 76, p. 392, 3 ; 393, 2 ; 395, 2 ; 77 au début ; sāsrava, 76, p. 392, 2 ; les vérités, 77, p. 399, 1 ; saṃvṛti et paramārtha, 77, p. 400 ; apramāṇas, maitrī, 82, p. 423, 1, et 83 au début ; karuṇā, 83, p. 428, 1 ; ākiṃcanyāyatana, 84, p. 433, 2 ; vimokṣas, 84, p. 434, 3 ; prāpti, 93, p. 480, 2 ; pratipads, 93, p. 483, 1 ; srotaāpattyaṅgas, 94, p. 487, 2 ; le cakṣus est dṛṣṭi, 95, p. 489, 3 (comp. Bhadanta) ; sur Śāriputra, 99, p. 510 2 (comp. Bhadanta) ; kuśālamūla, akuśalamūla, 112, p. 579, 3 ; 582, 2 (comp. Bhadanta) ; buddhaparivāra (abhedya), 116, p. 603, 2-3

(comp. Bhadanta) ; les cinq vijñānas, 117, p. 610, 2 ; meurtre, 118, p. 617, 1 ; parricide commis par les animaux ..., 119, p. 619 (comp. Bhadanta) ; dṛṣṭa, śruta ..., 121, p. 631, 3 ; mahābhūtas, 121 à la fin ; karmadāyāda, 124, p. 649 ; upādāyarūpa, 127, p. 664, 3 ; nombre des āhāras, 130, p. 674, 3 ; atomes, 132, p. 684, 1 ; les enfers sont « séjour des êtres », 137, p. 707, 3 ; 708, 2 (Kośa, iii, 23, suit les autres maîtres) ; organes sexuels, 142, p. 732, 2 ; asaṃjñisamāpatti, 151, p. 772, 3 ; entrée dans nirodhasamāpatti, 152, p. 774, 1 ; entrée du pṛthagjana ; le Bodhisattva n'y entre pas, 153, p. 780, 1 (comp. Bhadanta) ; cette samāpatti et le feu, 154 début ; mélanges des dhyānas et Śuddhāvāsikas, 175, p. 881, 3 ; raison des déclarations relatives aux disciples éminents, 179, p. 900, 1 ; pāṃśukūla, 181, p. 908-9 ; śāsvata, uccheda, 200, p. 1003, 3.

Vasula, arhat du Kaśmīr, réfute par le silence le tīrthika Śañcalya (?), Vibhāṣā, 15, p. 76, 3.

Vasurata, iii, 78 Add.

Vasuvarman, iii, 81, 82, Sautrāntika divergent (P'ou-kouang).

Vātsīputrīyas, Introduction, p. lx ; i, 7, 69, 79, 82, 86, iv, 4, 154, v, 1, 5, 7, 63, vii, 45, ix, 227-229 ; 232 : vātsīputrīyā āryasāṃmitīyāḥ.

Vātsīputrīyas dans Vibhāṣā : définition des laukikāgras, 2, p. 8, 2 ; le pudgala connaît, 9, p. 42 ; jñāna et vijñāna, 9, p. 44, 2 ; pudgala et mémoire, 11; p. 55. 1 ; un seul œil voit, 13, p. 62, 1 ; pudgala et anuśayas, 22, p. 110, 2 ; le nirvāṇa est śaikṣa, etc., 33, p. 169, 1 ; le pṛthagjanatva est un saṃprayukta du kāmadhātu, 45, début ; saṃyojana, saṃyojanīya et pudgala sont réels, 56, p. 288, 2 ; śabda est de rétribution, 118 au début (comp. Vibhajyavādin) ; miracle feu et eau, 135, p. 698, 3.

Vārṣagaṇya, v, 64 Add. — Saṃghabhadra, 52, p. 634, 1 ; Woods, Yoga, p. xx.

Vāsiṣṭhī, iv, 126 Add. ; Vibhāṣā, 126, p. 658, 1.

Vāsudeva, iśvara, ii, 311.

Vijñaptimātratāvṛtti, ix, 283.

Vijñānakāya, de Devaśarman, Introduction, p. xxxiii. — i, 6 (Vyā. 12), ii, 299, vii, 28, ix, 229.

Vijñānavāda, p. xliii.

Vijñānavādin, i, 82, iv, 19.

Vidūra (non Vidura), disciple de Krakucchanda, iii, 41.

Vinaya, iii, 44, iv, 96. — Vinayadhara en conflit avec Ābhidharmika, iv, 83 ; comparer iv, 60, vainayika.

Vinaya, cinq sortes de paṇḍakas, ii, 105 ; Vyā. ii, 3 ; sermon en trois langues aux quatre grands rois, Vibhāṣā, 79, p. 410, 1.
Vinayacintādayas, viii, 222 (ne paraît pas être un qualificatif de Sautrāntikas).
Vinayamātṛkāsūtra, iv, 44.
Vinayavibhāṣā, i, 1 ; autorité de Kośa, iv, 60 (énumération des dix ordinations), comme on voit Dharmatrāta, Abhidharmasāra, 3, p. 890, 3.
Vindhyavāsin, iii, 32.
Vinnaka (?) tīrthaka, iv, 145, 148.
Viparītasūtra, v, 22, viii, 160.
Vipaśyin, iv, 228.

Vibhajyavādin, Introduction, p. xxxiv, lv. — Diverses références, v, 23-24, 52 (La note p. 24 doit être corrigée d'après Introduction, p. lv).
Vibhajyavādin, ordinairement fen-pie-luen-tche ; parfois fen-pie-chouo-pou, Vibhāṣā, 113, p. 587, 1.
Vibhajya-nikāya opposé à Abhidharma-Sarvastivādy-ādi-nikāyas, Vasubandhu, Traité de la nature de Bouddha, Taisho 1610, p. 787, col. 3.
Vibhajyavādin opposé à Yuktavādin. — Vibhāṣā, 9, p. 43, 1 : « [Dans le Jñānaprasthāna] qui interroge et pose les objections, qui répond et explique ? D'après les uns, le Vibhajyavādin interroge et objecte, le Yuktavādin (ing-li-luen) répond et explique ; d'après d'autres, le maître et le disciple ; d'après les troisièmes, l'auteur se répond à lui-même ... ». — Vibhāṣā, 83, p. 431 : Le Vibhajyavādin (ou inorthodoxe) affirme l'existence du rūpa dans l'ārūpya ; le Yuktavādin (orthodoxe) réfute (Kośa, viii, 135, il est dit à tort que la Vibhāṣā nomme les Mahāsāṃghikas). — Voir Yuktavādin.
Vibhajyavādin dans Kośa, voir p. lvii-lviii. — Ajouter : vie et chaleur, Kośa, ii, 215 (Vibhāṣā, 151, p. 771, 1) ; pensée pure, vi, 299 (27, p. 140) ; jñāna et kuśalatva, ix, 248 et iv, 33 (144, p. 741, 1). — Au Vibhajyavādin de Vibhāṣā, 112, p. 587, Hiuan-tsang substitue le Dārṣṭāntika, Kośa, iv, 136.
Vibhajyavādin dans Vibhāṣā, 2, p. 7, 3 (les cinq indriyas sont purs) ; 19, p. 90, 3 (cinq sarvatragas, avec un śloka exposant cette doctrine) ; 27, p. 138, 2 (expulsion d'abhavatṛṣṇā) ; 30, p. 154, 2 (buddhakāyabala) ; 31, p. 161, 1 (les trois nirodhas sont « inconditionnés ») ; 33, p. 169 (nirvāṇa śaikṣa ? discussion avec Yuktavādin) ; 38, p. 198, 1 (les lakṣaṇas sont « inconditionnés ») ; 50, p. 280, 2 (śīlavrata et

vicikitsā) ; 59, p. 306, 2 (théorie du saṃgraha, condamnée Kośa, i, 33) ; 60, p. 312, 2 (chute des fruits ?) ; 65, p. 336, 3 (les fruits sont seulement « inconditionnés ») ; 68, p. 355, 1, et 69, p. 356, 3 (nie antarābhava) ; 77, p. 397, 2 (les quatre vérités) ; 79, p. 410 (Bouddha toujours en recueillement) ; 93, p. 479, 3 (le chemin est « inconditionné » ; comparaison avec l'image vénérée d'un nāga) ; 104, début (douze viparyāsas) ; 113, p. 587 (abhidhyā, etc., sont karman : doctrine contredite par Dharmatrāta, doctrine voisine de celle attribuée aux Dārṣṭāntikas, Kośa, iv, 136) ; 135, p. 700, 1 (négation de l'antarābhava, le temps diffère des saṃskāras ; comp. Dārṣṭāntikas) ; 152, p. 774, 1 (pensée subtile dans nirodhasamāpatti, aussi Dārṣṭāntikas) ; 173, p. 871, 3 (le corps de naissance du Bouddha est pur : opinion de Vibhajyavādin et Mahāsāṃghikas ; dans les deux passages identiques, 44, p. 229, 1, 76, p. 391, 3, les Mahāsāṃghikas sont seuls nommés) ; 185, p. 929, 2 (l'ārya du bhavāgra devient arhat sans l'aide du chemin).

Vibhajyavādin a des Tsan-fo-song, « Louanges du Bouddha », qui s'écartent de la vérité (tendance Lokottara), Vibhāṣā, 79, p. 410, 2 ; il a des dṛṣṭāntas comme le Dārṣṭāntika.

Vibhajyavādin dans Vasubandhu, « De la nature du Bouddha », début : « Les pṛthagjanas et les âryas ont leur racine dans le vide, sortent du vide ; le vide est la nature du Bouddha ; la nature du Bouddha est le grand Nirvāṇa ».

Vibhāṣā, citée Vyākhyā ad i, 34, 39 ; Bhāṣya, i, 85 ; Vyā. ad iii, 74 ; Bhāṣya, iv, 142 (controverse) ; viii, 165, 188 (Le texte en note est Vibhāṣā, 163, p. 824, col. 3 et 105, p. 543, col. 3).
Opinion contestée, vi, 198.
Etymologie, viii, 222 Add.

Vibhāṣāvyākhyāna (Anantavarman), ii, 321.

Vibhāṣā, sur les écritures, 82, p. 422, 3, S. Lévi, Bulletin, iv, 558 ; sur les langues, 79, p. 719, 1, S. Lévi, Bulletin, v, 286 ; sur Hārītī, etc., N. Peri, Bulletin, xvii, 3, 32-34.

Vibhāṣā et Prajñāpāramitāśāstra, Péri, Hārītī, 32 (où Nāgārjuna est « en avance » sur la Vibhāṣā, mais se sert des mêmes données).

Vimuktyāyatanasūtra, i, 27 (Vyā.), ii, 106, vi, 149.

Virūḍhaka, iv, 217.

Viśākha, mari de Dharmadinnā, i, 6 (Vyā.) ; Vibhāṣā, 93, p. 479, 3.

Viśākhā et upavāsa, Vibhāṣā, 124, p. 648 (Aṅguttara, i, 213) ; la bhikṣuṇī Dharmasenā, 150, p. 780, 3.
Viśvakarman, ii, 189.
Viṣṇu, i, 3.
Veda (asatpralāpa), iv, 148.
Vepacitti (Vemacitra, etc. ; J. Przyluski, Un dieu iranien dans l'Inde, Rocznik, vii), iii, 11 Add. ; Vibhāṣā, 172, p. 868.
Velāma, Vibhāṣā, 32, p. 165 ; 130, p. 678, 1 (Aṅguttara, iv, 393) : aumônes infructueuses, comp. Kośa, iv, 253. — Vailāmika dans Inscriptions de Nāgārjunikoṇḍa, Vogel, Ep. Ind. xx, 33, avec bibliographie, Jātaka, i, 228, Sumaṅgalavilāsinī, i, 234, Vibhaṅgaṭṭhakathā, 414.
Vainayikas de l'école Vaibhāṣika, iv, 60, Add. (voir Vinayavibhāṣā) ; sans doute les docteurs de iv, 83, 90 ; des Vaibhāṣikas qui ne sont pas des Abhidhārmikas, viii, 222.
Vaibhāṣika, vibhāṣayā dīvyanti cāranti vā ... vibhāṣāṃ vā vidanti, viii, 222, Vyā. i, 12 [Comp. Nāmasaṃgīti, vi, 10 : avivartakaḥ / tena dīvyatīty avaivartikaḥ].
admet les opinions exprimées en première ligne dans la Vibhāṣā ? , iii, 49.
kṣaṇikavādin, ii, 230 ; voir iv, 4, et Saṃghabhadra, 33, p. 533.
« Ceci est à croire non à démontrer », ii, 147.
Vaibhāṣikadeśīya, i, 56 ; siddhānta, ii, 140, 283.
Vaibhāṣika, du Kaśmīr ou de l'ouest, viii, 222, ii, 199 ; voir Bahirdeśaka, Aparāntaka, Gāndhāra.
Vaiyākaraṇas, iii, 78 Add., ix, 279, 292.
Vaiśeṣika, i, 7, ii, 195, 198, 217, 236, iii, 210, ix, 284, 289-295.
Vaiśeṣikas, indriyas, Vibhāṣā, 142, p. 729, 3.
Vyañjanāsaktaśramaṇas (?), Vibhāṣā, 50, p. 359, 2 : « Le Bouddha parle de 7 anuśayas. Qui en sait plus long que lui ? Comment parler de 98 anuśayas ? »
Vyākhyāyukti, i, 3, Vyā. i, 7 ; Introduction.
Vyāghrabodhāyanas, vi, 298.
Vyāḍayakṣa, Avadānaśataka, ii, 104, Divya, 275.
Vyāghrījātaka, iv, 225.
Vyādhisūtra, vi, 121.
Śakrapariprcchāsūtra, vi, 219, Vibhāṣā, 53, p. 277 ; comp. 70, p. 364, 3.
Śaṇavāsa, iii, 45 ; Przyluski, JA. 1914, 2, 547, Concile, 282, Açoka, 327, etc.
Śatarudrīya, ii, 312.
Śabdaśāstra, i, 2, Vyā.
Śamadatta (?), iii, 49, Vibhāṣā, 21, p. 113 (anuśayana des anuśayas passés) ; 29, p. 149, 2 (virāga-

dhātu, etc.) ; 70, p. 361, 2 (antarābhava) ; 23, p. 118, 3 (āvasthika pratītyasamutpāda) ; 186, p. 934, 1 (chute des fruits).

Śākyamuni, rétribution d'anciens péchés, iv, 212 Add. ; Vibhāṣā, 116, p. 603 (schisme) ; les neuf kalpas, iv, 225, 230 Add. ; dans le neuvième antarakalpa de notre âge, iii, 192 ; jambumūle, bodhimūle, iii, 128, vii, 80, viii, 195 ; l'ancien Śākyamuni, iv, 228.

Śābdikas, Vibhāṣā, 42, p. 216, 2 : explication du mot Abhidharma, 1, p. 4, 2.

Śāriputra, i, 2, ii, 209, 220, iii, 7, 13, vi, 152, 268, vii, 72, 83. — Vibhāṣā, 29, p. 151, 2 (loue Bhagavat) ; 30, p. 153, 2, 70 p. 364, 2 (supérieur à Maudgalyāyana) ; 71, p. 366, 101, p. 525 (soixante kalpas de carrière) ; 102, p. 530 (limite à son abhijñā) ; 105, p. 541 (discours à l'ājīvika).

Śāriputra, Dharmaskandha, Śāriputrābhidharma, Kośa, viii, 135. — Introduction, p. xxxvii, lx.

Śāsvatadṛṣṭika, Vibhāṣā, 100, p. 519, 3.

Śāstar, les six maîtres, Vyākhyā, i, 8 ; H. Ui, Vaiśeṣika, 19, Etudes de philosophie indienne, ii, 347 ; J. Jaworski, Rocznik.

Śikhaṇḍin, iv, 215, Vibhāṣā, 119, p. 619, 3 ; ajouter Śikhaṇḍin à Devadatta, iv, 177, Vibhāṣā, 116, p. 604, 1.

Śilā et Māra, ix, 249.

Śīlaskandhikā, iv, p. 190 (śīlaskandhasūtra ou śīlasaṃnipātasūtra).

Śīvaka (?), vi, 231 Add., 245 ; Vibhāṣā, 93, p. 480, 2 ; 176, p. 883, 3.

Śuka, jinadūta, ii, 220.

Śuklā, bhikṣuṇī, iii, 45.

Śaila et Upaśaila, iii, 28.

Śrāmaṇyaphalasūtra, Vibhāṣā, 66, p. 341.

Śrīgupta (ānantaryaprayoga ?), Vibhāṣā, 115, p. 600, 3.

Śrīlāta, i, 55, ii, 146, 150 Add. (dārṣṭāntika), 152, iii, 3, 71, 80, 83, 91, 98, 102, vi, 223.

Ṣaḍdharmaśāstra (éternité des paramāṇus), Vibhāṣā, 8, p. 37, 2 ; Taisho 1546, p. 27, 2, Ṣaṭkagrantha (cho-ka).

Saṃyuktakāgama (Lāguḍaśikhīyaka), v, 59, vi, 188.

Sagāthasūtra (?), iii, 11.

Saṃgītiparyāyasya Mahākauṣṭhilaḥ kartā, i, 6 (Vyā. i, 12), iii, 119, 125, 127. — Introduction, p. xlii.

Saṃghabhadra, Introduction, p. xxii, xxvi, liii. — Cité dans la Vyākhyā et dans nos « foot-notes », vii, 63, etc. — Le petit traité modifie la kārikā, i, 11 ; lit *ukta* pour *iṣṭa*, i, 14 ; supprime ii, 2-3. — Le grand traité réfute la kārikā i, 11 dans une

strophe āryā (Vyā. i, 31), corrige fréquemment le Bhāṣya, iii, 50, iv, 4, etc.
Saṃgharakṣita, p. xlix.
Saṃghavasu, Introduction, p. xliii. — La Vibhāṣā lui attribue sur plusieurs points des opinions inexactes ; 19, p. 97, 1 et 118, p. 615, 2 (fruits de la prāpti) ; 34, p. 175 (sur les deux parijñās, Kośa, v, 110) ; 61, p. 315, 2 (chute des fruits) ; 63, p. 325, 1 (acquisition de rūparāgakṣaya-parijñā par le rūpavītarāga, Kośa, v, 114) ; 66, p. 340, 2 (chemin mondain et fruits) ; 67, p. 347, 3 (śraddhādhimukta) ; 82, p. 422, 2 (ordre de karuṇā et maitrī) ; 93, p. 483, 2 (les quatre pratipads) ; 106, p. 547, 1 (définition des jñānas) ; 117, p. 610, 1 (sur les cinq vijñānas) ; 124, p. 646, 2 (diffère des Gandhāriens et des Kāśmīriens sur l'upāsaka) ; 142, p. 782, 1 (seulement six indriyas).
Saṃcetanīyasūtra, iv, 136.
Saṃjayin Vairāṭīputra, iv, 177.
Satyavādin, un tīrthika, et Satyavādisūtra (satkāyadṛṣṭi), Vibhāṣā, 8, p. 37, 3.
Sadṛṣṭāntāni sūtrāṇi, vi, 188.
Saddharmasmṛtyupasthānasūtra, iv, 186.
Saptasatpuruṣagatisūtra, iii, 38.
Saptabhavasūtra, iii, 13, 36 ; Vibhāṣā, 60, p. 309, 2.
Saptavijñānasthitisūtra (?), iii, 16.
Saptasūryavyākaraṇa, iii, 20 ; Saptasūryodayasūtra, ix, 271 ; Vibhāṣā, 75, p. 386, 2.
Samādhiskandha, ou skandhaka, 7e livre de Jñānaprasthāna, viii, 201.
Saṃbhūti (?), iii, 74.
Sarvavarga, iii, 87.
Sarvāstivāda, v, 64, ix, 262.
Sarvārthasiddha, iii, 130.
Sahetusapratyayasanidānasūtra (ailleurs Pratītyasamutpādasūtra), iii, 70, vi, 138.
Sāṃkhyas, ii, 110, 112, iii, 56, 80, 112, v, 18, 54, ix, 261, 278. — Vibhāṣā, 13, p. 64, 2 (huit causes de non-vision) ; 142, p. 729 (indriyas).
Sātāgira, Introduction, p. xl ; Saṃghabhadra, 38, p. 557 ; N. Péri, Hārītī, 5,
Sāṃtānasābhāgika[śramaṇa], ii, 302, une école d'Ābhidhārmikas ; Siddhi, 246 ; Vibhāṣā, 10, p. 50, 3 : citta est cause immédiate de citta ; vedanā de vedanā, et ainsi de suite... ; 17, p. 85, 3 : même théorie de la série homogène appliquée aux kuśalamūlas ; 38, p. 198, 1, 3 : les lakṣaṇas (naissance, etc.) du rūpa ne sont pas à part du rūpa ; voir Kośa, ii, 222.
Sāṃmitīyas, ii, 123, 214, 222 Add., 224, 234, iii, 32, 153, iv, 4, 8, v, 24, ix, 232.

Sāṃmitīyanikāyaśāstra, ix, 229, 261, 270, 271.

Siṃhanādasūtra (?), ix, 265 ; Vibhāṣā, 8, p. 38, 1, satkāyadṛṣṭi ; 66, p. 342, 1, śramaṇa.

Siddhatthikas, ii, 151, 218, ix, 297.

Siddhānta, la doctrine Vaibhāṣika, ii, 238.

Sindhu, iii, 147.

Sītā, iii, 147, Add.

Sukhāvatī, iii, 189, Add.

Sunetra, ix, 271 ; Vibhāṣā, 82, p. 424 ; et les six bons maîtres, Aṅguttara, iii, 373.

Suśīlasūtra (?), viii, 181.

Suttanipāta, voir Arthavargīya, Pārāyaṇa, Uragavarga, Sātāgira. — La stance 884, Vibhāṣā, 77, p. 399, 2 ; 558, Saṃghabhadra, 38, p. 556.

Subhūti et l'araṇāvihāra, Vibhāṣā, 179, p. 898, 1.

Susīma, à qui le Buddha enseigne le nirvāṇajñāna, Vibhāṣā, 110, p. 572.

Sūtra, Vinaya, Mātṛkā, Introduction, p. vii. — Ne sont ni Sūtra, ni Vinaya, ni Abhidharma ; ne font pas autorité les Tchoan-yu, Tsan-fo-song, Wen-song (Dharadatta ? Dhārmika Subhūti), laukikadṛṣṭāntas (Voir Dārṣṭāntikas, Vibhajyavādin).

Sūtra, voir Abhidharma. — Śrīlāta a recours dans le Sūtra, non dans le Śāstra, iii, 104, ix, 246 ; comp. vii, 22. — Mais le tattvārtha diffère du sūtrārtha, v, 29.

ābhiprāyika, par opposition aux Śāstras, ii, 223, 234, 245, iii, 60, 75, v, 29.

antarhita (mūlasaṃgītibhraṃśa), ii, 245, iii, 36, 40 (Vyā. 138) ; parmi les Sūtras disparus ceux qui énuméraient les 37 bodhipākṣikas (Vibhāṣā, 96, p. 496, 1), les 98 anuśayas (46 au début). — Diminution de l'Aṅguttara, 16, p. 79, 2 (les six hetus), voir ii, 277 Add.

adhyāropita, ix, 251, samāropita, iii, 36 (Vyā. 138). — « Dans le Vinaya, après le Nirvāṇa, on a placé du faux Vinaya » de même pour le Sūtra et l'Abhidharma, Vibhāṣā, 185, p. 929.

nikāyāntaraprasiddha, iii, 36 (Vyā.).

muktaka, iii, 13, 189.

apāṭha eva..., iii, 98, ix, 251, 254.

tathāgatabhāṣita, etc., ix, 251.

na āmnāyate, na pramāṇaṃ kriyate nikāyāntarīyaiḥ, iii, 37 (Vyā. 138).

sūtraviśeṣā eva hy arthaviniścayādayo 'bhidharmasaṃjñā yeṣu dharmalakṣaṇaṃ varṇyate, i. 6, Vyā. i, 12 (Vyutpatti, 65, 81).

Sūryodaya-vādin (?), je-tch'ouluen-tche, Siddhi, 48, 223, Va-

subandhu, Karmasiddhiprakaraṇa, Taisho, 1609, p. 792, 2 : « Ils disent que les saṃskāras ne se déplacent pas .... la main, le pied naissent dans un autre lieu ... » (Kośa, iv, 4).

Sautrāntika, Introduction, p. lii. — Voir Siddhi, index, Kumāralāta, Dārṣṭāntika, Dharmatrāta, Bhadanta, Rāma, Vasubandhu, Vasumitra, Vasuvarman, Śrīlāta, Sūryodayavādin, Sthavira. — Kośa, i, 8, 16, 38, 46, 50, 58, 60, 86, 91, ii, 103, 107, 109, 120, 123, 147, 150 Add., 157, 174, 177, 181, 197, 211, 215, 226, 253, 272, 277-287, 304-305, iii, 3-4, 6, 23, 75, 80, 81, 97, 153, 177, 199, iv, 3, 8, 12, 14, 21, 38, 62, 69, 74, 81, 93, 95, 116, 162, 169, 225, v, 2, 6, 15, 16, 26, 55, 77, 80, 100, 108, 110, vi, 141, 212, 248, 255, vii, 20, 21, 39, viii, 151, 218, 222, 231, ix, not. 261.

Sūtra-nikāya-ācārya (ou Sautrāntika), Vibhāṣā, 38, p. 198, 2. « L'auteur veut réfuter ceux qui disent que la naissance est le moment où les cinq skandhas sortent de la matrice ... que la destruction est le moment de la fin de la vie : à savoir les maîtres de l'école des Sūtras (comp. Kośa, ii, 227) .... En disant que le lakṣya et le lakṣaṇa sont simultanés, l'auteur réfute l'école des Sūtras .... Tout l'exposé réfute les Dārṣṭāntikas qui disent que la naissance et les autres lakṣaṇas ne sont pas des choses réelles ... comme cruche et vêtement (Kośa, ii, 226 ; Saṃghabhadra, 13, p. 406, 2) ».

Sautrāntika = Vasubandhu dans Saṃghabhadra, iii, 91, v, 16. (Voir i, 16, Vyā. 27).

Sautrāntikās : ye sūtrapramāṇikā na tu śāstrapramāṇikāḥ, i, 6, Vyā. i, 12.

Sautrāntika, i, 5, n. 3, Vyā. : ābhidhārmikānām etam mataṃ na tv asmākaṃ sautrāntikānām iti bhāvaḥ.

Leur Abhidharmapiṭaka, i, 6, Vyā. i, 12.

Sautrāntika et écoles apparentées, ii, 177 : sautrāntikamatena yogācāramatena vā. — i, 36, Vyā. 45 : na sautrāntikaḥ / na dārṣṭāntika ity arthaḥ. — iv, 136 : dārṣṭāntikāḥ / sautrāntikaviśeṣā ity arthaḥ.

Il y en a au Kaśmīr, viii, 22 : « Il y a des Cachemiriens qui ne sont pas Vaibhāṣikas, à savoir les « gens qui s'occupent du Vinaya » (vinayacintādayaḥ), les Sautrāntikas, à savoir Bhadanta, etc. »

Sodāyin (Sopāka), iv, 61, Add.
Saundarananda, cité par Vasubandhu, iv, 189, par Vyākhyā, vi, 124, 126 ; iii, 115. — S. Lévi, Dṛṣṭāntapaṅkti, JA. 1927, 2, 111.
Skandhavādin, ix, 228.
Stotrakāra (Mātṛceṭa), ii, 205, ix, 230.
Sthavira (= Śrīlāta, le « Sthavira » de Saṃghabhadra), i, kār. 17 (Vyā. i, 41, sthavira āha : sarvadharmasvabhāvo dharmadhātuḥ) ; i, 66, ii, 155, 246 (note l. 3, lire « du Sthavira »), 279 (n. 2, nikāyāntarācārya), iii, 3-4, 81 (sthaviraśiṣya bhadantarāma), 83, iv, 173 (note l. 4, lire « du Sthavira »), 213, vi, 124, n. (lire « ou le Sthavira »), 129, viii, 155, iv, 247.
Sthavira-nikāya, d'après les gloses chinoises : viii, 159 où « une autre école » est les Sthaviras d'après P'ou-kouang et Fa-pao (Saeki Kiokuga) ; ii, 279, où les maîtres d'une autre école sont « Sthaviras, etc. » ; iv, 7, où l'opinion attribuée par la Vyākhyā à « Sthaviravasubandhuprabhṛtayas », est mise au compte du Sthavira-pou.
Sthiramati, vii, 67 ; Introduction, p. xxi.
Smṛtyupasthānasūtra, vi, 161.
Svabhāvakāraṇatāvādin (?), ii, 311.
Syādvādamañjarī, iv, 146, 148.
Svāgata, iv, 230 ; comment il perd son pouvoir magique en prenant de l'alcool sans le savoir, Vibhāṣā, 124, p. 645, 2.
Harivarman, ii, 118, iii, 92, viii, 192, 204. — Sur les doctrines de la Tattvasiddhi, qui s'écartent de la Vibhāṣā et du Kośa, Siddhi, index, Yamaki Sogen, Systems of Buddhistic Thought, L. Wieger, croyances religieuses, G. Tucci, Pre-Dignāga Texts.
Hastipadopama, iii, 75 ; Vibhāṣā, 12, p. 58.
Hārītī et congénères, quelle gati ? Vibhāṣā, 29, p. 152, 3 ; 173, p. 888. — Noël Péri, Bulletin, 1907, 3, p. 32.
Himavat, iii, 147, iv, 229.
Hetuvādin, ii, 118.
Hemavata, Introduction, p. xl.
Houei-houei, ii, 148.

---

Ci-dessus p. 10, kār. 53, corriger d'après iii, 145.

# ADDITIONS ET CORRECTIONS

## Chapitre Premier

P. 4. *svalakṣaṇadhāraṇa*, Madhyamakavṛtti, 457; voir Siddhi, 4, 568. — « le suprême *dharma* » ou *paramārtha*.

P. 5, n. 3. Contradiction du Sūtra et des Abhidharmas, p. ex. iii, 104, vii, 22.

P. 6, n. 4. Lire : « On ne peut pas dire : parce qu'ils sont .... »

P. 7, n. 2. Wassiliew, 264, 282, Kathāvatthu, ii, 9, vi, 1-6, xix, 5; Bhāvaviveka, Nanjio 1237, 2, p. 275, col. 3.

P. 8. Sur l'*ākāśa*, Documents d'Abhidharma, BEFE-O, 1930; voir ii, 279, iii, 139, Add.

P. 9. Plusieurs *pratisaṃkhyānirodhas*, Vasumitra, Mahāsāṃghikas, thèse 34. — La référence à Vibhāṣā est 31, p. 161, col. 3, p. 162, col. 1.

P. 10, n. 2. — Kathāvatthu, ii, 11.

P. 11. *saṃskṛta*, Viśuddhi, 293. — Dernière ligne : « ... le lait dans le pis, qu'il doive être trait ou non ... »

P. 12, n. 2, Saṃghabhadra, 633, 3, 13.

P. 13, *kolopama*, viii, 186 et Add.; n. 4, Majjhima, iii, 235.

P. 14, *bhava*, viii, 141.

P. 15. Les organes sont *bhūtavikāraviśeṣa*.

P. 16, troisième alinéa, *ātapa*.

P. 18. *middha* et *mūrchana*, parties du tangible, Siddhi, 410.

P. 19. Connaît-on en même temps l'étoffe et la tache? vii, 17. — *dravyasvalakṣaṇa*, *āyatanasvalakṣaṇa*, Vasumitra, Sarvāstivādins, thèse 28.

P. 20, n. 1, lire : *avijñaptir iṣyate*.

P. 21, n. 1, voir ii, 144, 313.

P. 25. *rūpas* du passé, Saṃghabhadra, 636, 1, 8.

P. 27, 14 *c*. Lire *upabhoga*.

P. 28, 14 *c-d*. Majjhima, i, 293; Siddhi, 148; les dix nimittas, viii, 185.

P. 30, n. 2, Citta et caittas, voir ii, 177.

P. 32, *hṛdayavastu*, Compendium, 122, 278, JPTS., 1884, 27-29, Atthasālinī, 140; Mrs Rhys Davids, Bull. S. O. S., iii, 353, cite Comm. Jātaka : ... *hadayamaṃsantare paṭiṭṭhitā paññā*; Siddhi, 281.

P. 35. *skandha*, *rāśi*, Vibhāṣā, 74, p. 383.

P. 36. *dūratā*, Kathāvatthu, vii, 5. — Note 3, lire : « *gotra* signifie mine ... »

P. 37. *āyatana*, Atthasālinī, 140-1.

P. 40. *piṇḍātmagrahaṇatas*.

P. 46, kār. 25. — Vasumitra, Bahuśrutīyas, thèse 1. — Nature de l'enseignement, Demiéville, Milinda, 52-57, 62, Siddhi, 795. — Daśabhūmi, 74 : *caturaśītikleśacaritanānātvasahasra*.

Sur les 84000, 2000 sont de Śāriputra.

P. 48. Parmi les collections de *dhātus*, le Sūtra sur les sept *dhātus*, Vibhāṣā, 85, p. 437 : *vidyādhātu*, *śubhadhātu* (?), *ākāśānantyadhātu* ... *nirodhadhātu*.

P. 49, l. 6, le Bahudhātukasūtra; n. 4, Vibhāṣā, 75, p. 388, col. 2, Dharmaskandha, 10, p. 503, col. 2.

P. 50, l. 2, « car le trou n'est pas perceptible à part de lumière et obscurité ».

P. 53, n. 1. *yatrotpitsor manasaḥ pratighātaḥ śakyate* [*paraiḥ*] *kar-*

*tum / tad eva sapratigham [tad] viparyayād apratigham iṣṭam.*

P. 54, n. 3, problème discuté dans Siddhi; n. 4, lire : « .... les inconditionnés et les *anāsravas* ».

P. 55, ii, Le bien-être corporel est la *kāyakarmaṇyatā*.

P. 58, n. 4, les références à Vibhāṣā sont 44, p. 229, col. 1; 76, p. 391; 183, p. 871, col. 3, voir Siddhi, 770.

P. 60, 33 *a-b*. Voir Kośa, iii, 109, iv, 39, Siddhi, 282, 389-391.

P. 61, n. 3, lire *prātilambhikā*.

P. 65, ii, Vibhāṣā, 127, p. 661.

P. 64 et p. 66, n. 3, Saṃghabhadra, 4, p. 352, col. 3. — Il faut lire : « Le Sthavira, ignorant, prétend que le tangible ne comporte pas de matière dérivée ». — Discussion sur l'autorité des Sūtras, voir Documents d'Abhidharma.

P. 68, dernier alinéa, voir ii, 271.

P. 69, 2. Voir ii, 301; iii, Vibhāṣā, 118 au début, Siddhi, 190; n. 2, voir iv, 29.

P. 75, *yo na svakarmakṛt*.

P. 78, trois catégories *darśanaheya*, *bhāvanāheya*, *aheya*. Il faut distinguer la *vihāni* et la *parihāṇi*, vi, 173. Les *dharmas* purs (*dharmas* faisant partie du chemin) peuvent être « délaissés », mais ils ne sont pas à « abandonner », à rejeter par la vue ou la méditation : ils sont l'objet de l'*apratisaṃkhyānirodha*, viii, 209. — Voir Index s. voc. *aheya*, Vibhāṣā, 32, p. 364, col. 2, dans « Documents d'Abhidharma » (sur *niḥsaraṇa*) et Siddhi, 666.

P. 79. Sur *pṛthagjana*, Siddhi, 639.

P. 81. On ne voit pas que Viśuddhimagga, 509, connaisse la *sammādiṭṭhi* mondaine; il ne connaît que la *sammādiṭṭhi* qui est *maggaṅga*, *bojjhaṅga* (Kośa, vi, 290).

P. 86, n. 1, lire *abhiniviśeta* et *atidhāvet*.

P. 87, n. 1, Vibhāṣā, 13, p. 63, col. 2, l. 13.

P. 88-92, sur toute cette discussion, Saṃghabhadra, 7, Documents d'Abhidharma.

P. 90-91, Vibhāṣā, 132, p. 684, col. 1, l. 11.

P. 91, opinion de Vasumitra, citée K'ouei-ki, Vingtaine, iii, 11 b.

P. 92, l. 2 : *saṃghāte spṛśyante yathā rūpyante*.

P. 98, kār. 46, voir vii, 107, viii, 154.

## Chapitre II

P. 103, *idi* traduit par *tsoei-cheng*, le plus-vaincre; n. 2, lire *caturṇāṃ pañcakāṣṭānām*.

P. 104, ii, 1, Vibhāṣā, 142 à la fin; Atthasālinī, 321 : « Feminine features are not the female controlling faculty; they are produced in course of process because of that faculty ».

P. 105. — L'organe mental est souverain quant à la souillure et à la purification, Vibhāṣā, 142, p. 731, 732 (Bhadanta Kuśavarman); Siddhi, 214.

P. 118, Vibhāṣā, 2, p. 7, col. 3.

P. 119, Vibhāṣā, 2, p. 8, col. 2, et col. 1; n. 1, comp. Saṃyutta, v, 200; n. 3, Mahāvastu, iii, 314, Lalita, 395, Divya, 492, Atthasālinī, 35.

P. 121, troisième alinéa, comparer la théorie de l'œil divin, vii, 123.

P. 122. Dans Milinda, 44, l'Arhat, bien que souffrant dans son corps, ne prend pas le Nirvāṇa : *nābhinandāmi jīvitam* ....

P. 124, n. 3, Siddhi, 803.

P. 125, dernier alinéa, *daurmanasya.*

P. 129, 11 c-d. Lire : « Huit ... sont seulement bons. Quoiqu'ils viennent à la fin de la liste, ils sont nommés d'abord, parce qu'ils sont les derniers de la kārikā précédente. »

P. 130, n. 1, comp. Lotus 407, Chavannes, Cinq cents contes, i, 264.

P. 132, n. 3, voir viii, 140, Majjhima, i, 472.

P. 144, n. 2. Fa-cheng, lire Dharmaśrī, voir Index.

P. 144, n. 3, Saṃghabhadra, 10, p. 383, col. 3.

P. 149, n. 1. Lire *saṃkṣepa.*

P. 150. Wassiliew, 281 = 309, dit : « Parmi les Sautrāntikas, le Bhadanta dārṣṭāntika [c'est-à-dire « Bhadanta », i, 36] reconnaît comme réelles les *vedanā, saṃjñā, cetanā* ; mais le Bhadanta Buddhadeva ajoute *sparśa* et *manasikāra* .... Le Bhadanta dārṣṭāntika Śrīlāta .... » [Le texte a : btsun pa dpe can dpal len]. — Sur le problème des *caittas*, Kośa, i, 64, viii, 159, ix, 252, Siddhi, 395 ; aussi Compendium, 12.

P. 152. Théorie du *saṃsarga* de *paññā* et *viññāṇa*, Majjhima, i, 293.

P. 153. Lire *adhimokṣa* et non pas *adhimukti.* — La lecture *adhimukti* me paraissait justifiée par la Vyākhyā citée 154, n. 5. — Note 2, Pañcaskandhaka cité Vyā. de iii, kār. 32 ; on comparera les définitions de ce texte avec celles de Vingtaine, Siddhi et Abhisamayālaṃkārāloka.

P. 154. Le *praṇidhāna* est une sorte de *cetanā*, vi, 179. — *smṛti*, ii, 162, vi, 258. — *manaskāra* = *cetasa ābhoga ālambane cittadhāraṇa-dharmakaḥ* (Abhisamaya).

P. 156. Subtilité des choses mentales, Milinda, 63, 87, Atthasālinī, 142, Kośa, ix, 284.

P. 156, kār. 25, Kośa, vi, 293, viii, 158. — Vyākhyā : *kleśopaklesakaluṣitaṃ cetaḥ śraddhāyogāt prasīdati / udakaprasādakamaṇiyogād ivodakam / satyaratnakarmaphalābhisaṃpratyaya ity apare / satyeṣu caturṣu ... santy evaitānīty abhisaṃpratyayo 'bhisaṃpratipattiḥ śraddhā.*

P. 157, n. 4, Aṅguttara, v, 3.

P. 160, n. 1, lire : *udvega* et *anāsakti.*

P. 162, lire : « Le *mithyādhimokṣa*, c'est l'*adhimokṣa* souillé ».

P. 165, n. 2, voir v, 46.

P. 171, *hrī* et *apatrāpya*, Lalita, 32.

P. 173, n. 1, *vitarkacārāv audarya-sūkṣmate.*

P. 175, n. 2 voir viii, 159. La Vyākhyā, 67, lit *atyāha.*

P. 177, comparer Atthasālinī, 140, sur *citta* (because of its variegated nature), *manas.* — ' Heart ' is the same as mind .....

P. 178, 34 *d*, comparer K'ouei-ki, Vingtaine, i, 14 b. — Note 2, lire : *lakṣaṇāni ca* ; « d'autres *viprayuktas* ... », voir ii, 304, iv, 206, Siddhi, 71 ; d'après Saṃghabhadra, ajouter le *houo-ho-sing.*

P. 181, Saṃghabhadra réfute le Sautrāntika, 12, p. 397 ; Siddhi, 54-58. — Dix *dharmas* d'Arhat, vi, 295.

P. 183, 4, l. 4, modifiée, *tathāparāvṛtta, anyathābhūta.*

P. 185. Lire : « Les semences reçoivent le nom de *prāpti*, à l'époque *(kāle)* où elles ne sont pas arrachées ou endommagées, où leur souveraineté est mûrie », *anapoddhṛta-anupahata-paripuṣṭavaśitva-kāle bījāni prāptināma labhante*, Paramārtha, 3, p. 181, col. 2. — Hiuan-tsang : « Dans la personne *(āśraya)*, il y a des semences non arrachées, non endommagées, de souveraineté mûrie : relativement à cet

état, on emploie le mot *prāpti* ». — Les gloses portées au texte sont exactes, excepté pour 4 ; lire : « Les semences de bon effort sont de *paripuṣṭavaśitva* ».

P. 201. On ne tombe pas de l'Asaṃjñisamāpatti, Vibhāṣā, 152, p. 773, col. 3.

P. 203, *nirodhasamāpatti*, Siddhi, 61, 204, 211-214, 247, 268, 283, 405-409, 751.

P. 205, n. 2, F. W. Thomas, Ind. Ant. t. 32, 345 ; deux pādas cités Comm. Nāmasaṃgīti, *vyavasāyadvitīyena prāptaṃ padam anuttaram.*

P. 206, voir vi, 176.

P. 208, Udāyisūtra, viii, 140, Siddhi, 407.

P. 212, Siddhi, 211, sur écoles Sautrāntikas.

P. 213, n. 2, aussi Vibhāṣā, 152, p. 775.

P. 215, *āyus* et *uṣman*, iii, 107, viii, 137, Vibhāṣā, p. 771, col. 1.

P. 218, iii, Vibhāṣā, 151, p. 771.

P. 219, n. 2, voir vi, 253, 255, 262.

P. 222, n. 2 : *lakṣaṇāni punar jātir* .... — Madhyamakavṛtti, 546, Madhyamakāvatāra, 193 : « d'après l'Abhidharma, les quatre sont simultanés ». — Ṣaḍdarśanasaṃgraha attribue aux Sāṃmitīyas la thèse : *catuḥkṣaṇikaṃ vastu, jātir janayati, sthitiḥ sthāpayati, jarā jarayati, vināśo vināśayati.*

P. 226, réplique de Saṃghabhadra, 406, col. 2, l. 16.

P. 227, premier alinéa, Saṃghabhadra, 407, 2, 12 ; troisième, 407, 3, 9 ; voir aussi 632, 3, 17.

Lire Nanda, et non pas Sundaranda.

P. 229, iii, Saṃghabhadra, 408, 3, 7.

P. 231, au bas, lire : v, 25, p. 50.

P. 232, deuxième alinéa, Paramārtha lit *caturlakṣaṇakāryaparisamāpti.* — n. 2, voir Index, kṣaṇa.

P. 233, au bas, Saṃghabhadra, 410, 1, 20.

P. 234, n. 5. — Lire *janikā.*

P. 235, deuxième alinéa, lire : « Bien que leur réalité soit évidente, ils sont inconnaissables ».

P. 236, lire *bahuvikalpa.*

P. 238, n. 1, Siddhi, 68 ; sur le *sphoṭa*, Abegg, Mélanges Windisch, 1914.

P. 243, n. 2, *kāmarūpāptasattvākhyā*...

P. 244. Sur *hetu* et *pratyaya*, Siddhi. — L'opposition *hetu*, *pratyaya* est nette Kośa, iv, 100, 176.

P. 245, note au bas, *viśuddhidharmā.*

P. 246, n. 1 : *svato 'nye kāraṇaṃ hetuḥ.*

P. 248, kār. 50, discussion iii, 102.

P. 271, n. 2, Siddhi, 488.

P. 275, n. 2, *dvyadhvagau tryadhvagās* ; n. 4, Taisho, 26, p. 714, 716.

P. 276, fin de i, 1, lire : On ne peut pas lui attribuer l'*ānantaryamārga* comme *kāraṇahetu.*

P. 277, 5. (Paramārtha diffère sensiblement).

Réplique du Sautrāntika : Le Sūtra parle seulement de ce qui produit ; donc l'inconditionné [bien que non-impermanent] peut être condition en qualité d'objet *(ālambanapratyaya).* En effet, il dit seulement que les *hetus-pratyayas* qui produisent la connaissance sont impermanents ; il ne dit pas que tous les *pratyayas* de la connaissance soient impermanents.

Réplique du Sarvāstivādin : Ne dit-il pas du seul *hetu* producteur qu'il est impermanent ? Donc il ne nie pas que l'inconditionné, et par le seul fait qu'il ne fait pas obstacle, soit *kāraṇahetu.*

Réplique du Sautrāntika : Le Sūtra dit que l'inconditionné est condition en qualité d'objet ; et il ne dit pas qu'il soit *kāraṇahetu* ; donc on ne doit pas le définir comme « *hetu* ne faisant pas obstacle ».

Note 1, sur ce point Vibhāṣā, 16,

p. 79, 2 : L'Ekottara énumérait les *dharmas* de 1 à 100 ; il s'arrête maintenant à 10 ; et, dans 1-10, beaucoup est perdu, peu reste. Au Nirvāṇa d'Ānanda, 77000 Avadānas et Sūtras, 10000 Śāstras furent perdus ....

P. 279, au bas, *anuśayapratyayavaikalyāt paścād duḥkhājātiḥ / na prajñābalat.*

P. 280, fin de 5 : « Mais elle ne crée pas la non-naissance ».

P. 281, 2., Paramārtha, 5, p. 192, col. 1 : n. 1, Aṅguttara, ii, 34.

P. 285, note, l. 3, même texte Mahāvastu, iii, 200 ; la lecture *dharmopaccheda* est fautive, mieux *vartmopaccheda.*

Mahāvagga, troisième vérité, 1, 6, 21.

P. 297, kār. 59 *d.* Vasumitra, Mahāsāṃghikas, thèse 44.

P. 303 sous A., Saṃghabhadra, 19, p. 444.

P. 307, n. 3, lire *kāraṇākhyo 'dhipaḥ smṛtaḥ.*

P. 311, n. 2. Aṅguttara, i, 173, Carpenter, Theism, 50.

P. 314, voir ii, 277, 297, Siddhi, 448.

P. 316, n. 2, voir iv, 31, v, 106.

## Chapitre III

P. 2. Uttarakuru, Thomas, Śakasthāna, JRAS., 1906, 202 ; Jacobi, Enc. de Hastings, ii, 698 ; Hopkins, Mythology, 20 (durée de vie) ; Pargiter, Ancient Indian historical tradition, 132, Mārkaṇḍeya Purāṇa, 345 ; Kirfel, Kosmographie, 19 ; K. Rönnow, Śvetadvīpa, Bulletin S. Or. S., 5, 272.

P. 2. Ābhāsvara, Hobogirin, 10.

P. 4. Ciel de Brahmā, septième monde. Demiéville, Milinda, 89, qui cite Rémusat, Foe-koue-ki, 136.

P. 4, n. 1. Lire ii, 199.

P. 7. « Que faut-il entendre par Kāma ?.. », Vibhāṣā, 173, p. 870.

P. 10, n. 5. Ci-dessous 140.

P. 11. Les Asuras, la moins bonne des bonnes *gatis*, Ta-tche-tou-luen, 30, p. 280.

P. 12. Nature des *gatis*, Siddhi, 191.

P. 13. Le Sūtra cité sous 4, est cité dans le curieux Nanjio 1226. — Note 3, *muktaka*, ci-dessous 189, Siddhi, 276.

P. 35. *dharmāṇāṃ śaktibhedo 'cintyaḥ.*

P. 38, 12 d. Vasumitra, thèse 24 des Sarvāstivādins.

P. 44. Éléphant blanc, Vasumitra, thèse 14 des Mahāsāṃghikas ; Vibhāṣā, 70, p. 361 col. 3. — Songes de Kṛkin, etc., ci-dessous viii, 220, Tāranātha, 59 ; Jātaka pâli, 77 ; Lévi, Wang Hiuen-tse, JA. 1900, i, tiré à part 34.

P. 45. Śuklā, comp. les dieux du Rūpa, iii, 165, Demiéville, BEFE-O, 1925, i, 254.

P. 48. Gandharva, ibid. 256 ; Vibhāṣā, 70, p. 361, col. 2 : « Si le père est au Kaśmīr et la mère en Chine ... ».

P. 53. L'Abhisamayālaṃkārāloka, Tucci, 251, expose la triple révolution du *dharmacakra* d'après les *pūrvācāryas*, voir vi, 246.

P. 54, n. 1, lire *gabbhe.*

P. 55, lire *adhimukti.*

P. 57, l. 6, *tatrāyaṃ dharmasaṃketo yad* ....

P. 58. Lire Nanjio 1325.

P. 62. *kalala* dure sept jours .... ; Saṃghabhadra, 34 au début.

P. 72. Vie de Tuṣita, 57 Koṭis et 60000, Atthasālinī, 33.

P. 78. La controverse de Vasubandhu et du grammairien Vasurāta, Takakusu, JRAS., 1905, 45.

P. 86. Lire *pāśupatānām* et *tīrthika*.

P. 88. Sur *avidyā*, Y. Sogen, Systems of buddhistic thought, 261.

P. 114, n. 3. Itivuttaka, 74.

P. 128. Enfers, aliments, Vasumitra, Mahāsāṃghikas, thèse 27.

P. 131, 42 a-c. Vibhāṣā, 61, 8, 98, 13, 192, 8.

P. 139, n. 1. Trenckner, Milinda, 422; Demiéville, Milinda, 150; Przyluski, JA. 1918, ii, 418.

P. 141, dix *mahāratnaparvatarāja* dans Daśabhūmi, 96 : Himavat, Gandhamādana ... Ketumat, Sumeru.

P. 142. Georgy, Alphabetum, 472; Vaiśeṣikasūtra, 2, 1, 5.

P. 144. Lire : « C'est l'océan intérieur, qui a, en pourtour extérieur, quatre côtés de $3 \times 80000$ ». De même : « En pourtour extérieur, à la rive du Yugaṃdhara, on a le triple pour chaque côté ». De même, dans la note : « .... est du triple à sa limite extérieure pour chacun des quatre côtés ».

P. 147, n. 4. Jñānaprasthāna, 1, Taisho, p. 918, col. 3. — Sur les cinq rivières, une bonne note de W. Hoei, JRAS., 1907, 41. — Sur la Sītā, voir les références de F. W. Thomas, JRAS., 1906, et ses remarques. On a *Side*, *Silas* et *Silis*, *Syr Daryā* comme *Haetumant*, [*Haedumant*], *Helmund*, *Hirmand*. — Rémusat, Nouveaux Mélanges, i, 216, Brunnhofer, Iran-Turfan, 139.

P. 148. Sur les enfers, Śikṣāsamuccaya, 70, citant Saddharmasmṛtyupasthāna : Hobogirin, p. 6, Avīci ; Siddhi, 303, 304, enfers de pure souffrance, sensation agréable, *maithuna*, etc.

P. 153. Sur cette stance de Dhārmika Subhūti, S. Lévi, Notes indiennes, JA. 1925, i, 36, et Encore Aśvaghoṣa, 1928, ii, 204, qui en débrouille l'origine. — Elle est attribuée au Bhadanta Dharmasubhūti, Vibhāṣā, 172, p. 866, col. 2, et à Fa-kieou, Dharmatrāta, K'ouei-ki, comm. de la Vingtaine, ii, 6 b.

« Comment les gardiens des enfers ne sont-ils pas brûlés ? », Demiéville, Milinda, 148.

P. 155. *prādeśika*, Daśabhūmi, 25, Lalita, 433.

P. 161. Sur les trente-trois, Saddharmasmṛtyupasthāna, Chavannes, Mélanges Harlez, 62.

P. 174. Durée de la vie de Brahmā, causes, Ta-tche-tou-luen dans Siddhi, App., p. 805.

P. 177. Sur les *aṇus*, ii, 144, etc., Siddhi, 39-47 ; Yogaśāstra, 3, p. 290, K'ouei-ki, comm. de la Vingtaine, iii, 20.

P. 178. La Vibhāṣā dit 64 instants.

P. 179. *araṇya*, Hobogirin, 34, qui lit « à un *krośa* ou à 500 portées d'arc ». Lire « à 500 arcs ».

P. 184. Sept soleils, voir iii, 209 ; note 2 : « ... d'abord cachés sous la terre ... »

P. 188, la carrière de Śākyamuni, durée, etc., Obermiller, Chos-ḥbyuṅ, 1931, p. 90-126.

P. 189. Buddhāvataṃsaka, chap. 30 et 31 de la deuxième traduction, intitulés Asaṃkhya et Āyus. On a bien 100 *lakṣas* = *koṭi* ; *koṭi* de *koṭis* = *ayuta*... (comme Vyutpatti, 246). Un kalpa dans Sahālokadhātu de Śākyamouni = un jour dans Sukhāvatī d'Amitābha .....

P. 191, l. 18. « Ne voyons-nous pas que certains hommes ... », comp. Tattvasaṃgraha, 872.

P. 194. *ātmaklamatha*, Nettippakaraṇa, 52, 110 ; Majjhima, n° 139.

P. 195. Dans Vibhāṣā, 83, p. 428, col. 2, Śrāvakabodhi, 60 kalpas ; Pratyekabuddhabodhi, 100 kalpas ; Buddhabodhi, 3 asaṃkhyeyas.

P. 195. Durée de la carrière de Pratyeka. Dans Manorathapūraṇī, i, 115, pratique des *pāramīs* pendant 2 *asaṃkheyyas*

et 100000 kalpas ; pour les Sabbaññu-buddhas 4, 8 ou 16 *asaṃkheyyas* et 100000 kalpas.

P. 199, n. 1, Saṃghabhadra, 32, p. 524, col. 3.

P. 203. Les premiers hommes, Hopkins, Epic Myth., 64.

P. 204, n. 2. Voir Hobogirin, 10.

P. 207. Grandes et petites « calamités », Nanjio 1297.

P. 210. Tout et partie, K'ouei-ki, Vingtaine, iii, 5 b.

## Chapitre IV, Karmakośasthāna (Vyā. 27)

P. 3. *vāgvijñapti*, Milinda, 229 ; I-tsing, Takakusu, 147, lit *vijñapta*. — *cetanā* du Sautrāntika, voir 169, qui contredit.

P. 4. Sur kṣaṇa, Rocznik Orjentalistyczni, 1931, « Le moment des Bouddhistes ». — Saṃghabhadra, 33, p. 533, critique les définitions de Vasubandhu, voir « Documents d'Abhidharma ».

P. 5, note au bas, lire *ākāśam*.

P. 7, troisième alinéa, mal traduit, voir « Documents d'Abhidharma » ; cinquième alinéa, reproduit Nyāyavārttika, 3, 2, 14, p. 417 : *nanu janakaṃ vināśakaṃ prāpnoti / ya evāgnisaṃyogaḥ* ....

P. 12. Acte corporel : *kāyasya tatra tatra preraṇā*.

P. 14. Lire *vāgvijñapti*, l. 5.

P. 15, n. 1, *aupadhika*, S. Lévi, Sūtrālaṃkāra, trad. 204.

P. 16, note, aussi Saṃyutta, i, 33.

P. 18. Rūpa vu par les ascètes, Siddhi, 140. — Dans Saundarananda, *yogācāra*, synonyme de *yogin*.

P. 20. On voit mal pourquoi *khila* est traduit par *tsai*, 75 et 6.

P. 23, au bas, comparer 134.

P. 33. Kathāvatthu, xix, 6, si le Nirvāṇa, étant *anavadya*, est *kuśala* ; une des thèses de Bhavya, liste finale, 6.

P. 41, voir la deuxième liste des *āveṇikas*, vii, 66-67.

P. 48, l. 5, action, *souo tso*.

P. 52, n. 3, lire *sātatavihāra*.

P. 60, *upasampadā aṭṭhavidhā*, Samantapāsādikā, 240 et suiv. — *ehīti coktas tathāgatena* ..., Lüders, Kumāralāta, 51. — Je n'ai pas vu Nanjio, 1125, qui doit être une Vinayavibhāṣā.

P. 61. Sodayin ; Sopāka dans Samantapāsādikā ; de même Aḍḍhakāsī au lieu de Dharmadinnā.

P. 64. Sur les jours d'*upavāsa* et de prédication, Demiéville, Milinda, 77, note, et Péri, Hārītī, 53. — Posaha des Jainas, Hoernle, trad. Uvāsaga dasāo, note 87.

P. 69. Sur le laïc et l'*arhatship*, aussi vi, 204.

P. 70, sur l'Upāsaka, Śāriputrābhidharma, 1re partie, dernier chapitre. — Variétés d'Upāsakas, Samantapāsādikā, 253. — Note, l. 6, effacer la référence iv, 112.

P. 77, l. 3, *buddhaprajñaptihetūn* ; l. 11, *rūpakāyasya pūrvaṃ paścāc cāviśeṣāt* ; l. 16, « d'après la nature des choses », *lakṣaṇatas*. — Note 2, lire : Voir i, 48, vi, 297, Siddhi, 767.

P. 78, quatrième alinéa, le Nirvāṇa est le *phaladharma*. — Note 1, Saṃghabhadra, 38, p. 558, 2, fin.

P. 80. « Tourmentés par la crainte .... », Vibhāṣā, 34, p. 177, col. 1 ; Śāriputrābhidharma, 43.

P. 82, n. 2, Dhammapada, 176.

P. 86, *āspada*, souo i tch'ou.

P. 88, *adhiṣṭhāna*, tch'ou.

P. 91, douze *āsaṃvarikas*, Vibhāṣā, 117 au début (Bang-Gabain, Ac. de Berlin 31 juillet 1930) : tueur mouton, volaille, porc ; preneur oiseau, poisson ; chasseur, voleur, bourreau, cornac, geolier, śvapaca et vāgurika.

P. 94, n. 3, Samantapāsādikā, i, 246.

P. 96, cinq *bhikṣus*, Bodhicaryāvatāra, ix, 436 *(bhikṣaṇaśīla ...)* ; voir Vibhaṅga, 235. — Hobogirin, 72.

P. 99, Samantapāsādikā, i, 259. — «Perte» du bon, vi, 171.

P. 102, Vyutpatti, 281, 78, *pañcamaṇḍalakena vandanaṃ kṛtvā.*

P. 108, l. 2, *sāpakṣālatā.*

P. 110, n. 3, lire *samāpattidhyāna.*

P. 115, sur *vipāka*, transformation du *vipāka*, Nirvāṇa du Sud, 29, p. 797.

P. 119, huit *purisabhūmis*, Sumaṅgala, i, 163 ; dix états, Visuddhi, 619.

P. 120, 53 d, comparer vi, 216 *(abhinirvṛttivedanīya).*

P. 121. Changement de sexe, iv, 45 *(parivṛttavyañjana)*, 213 *(vyañjanānyathābhāva)*, S. Lévi, Tokharien B, langue de Koutcha, 92; Samantapāsādikā, i, 273 ; Vibhāṣā, 114, p. 593, col. 1 (L'eunuque de Kaniṣka et les taureaux) ; Divya, 473 (hist. de Rūpavatī) ; Dhammapada, comm. de 43 (hist. de Soreyya, père de deux enfants, mère de deux enfants) ; Chavannes, Cinq cents contes, i, 265, 402.

P. 126, S. Lévi, Aśvaghoṣa et Sūtrālaṃkāra, 64; le sūtra cité par Vyākhyā est Saṃyukta, Tokio, xiii, 4, 52[a] et 5, 29[a].

P. 128, n. 6, Majjhima, i, 389.

P. 132, n. 1, lire *kleśaprakārasya.*

P. 134, troisième alinéa, *vitathālambanajalpanāt kleśā jalpā ity ucyante.*

P. 135, n. 2. Les sourds et les aveugles seraient des saints ..., Majjhima, iii, 498 ; Jacobi, Jainasūtra, ii, 253 ; « Les poissons seraient purs ... », Cittavisuddhiprakaraṇa.

P. 136. Le texte de H T. dit bien Dārṣṭāntika, mais Vibhāṣā, 113, p. 587, a Vibhajyavādin.

P. 137. L'essentiel de la doctrine des dix mauvais chemins de l'acte dans le commentaire du Gāthāsaṃgraha de Vasubandhu analysé par Schiefner, Mélanges Asiatiques, viii, not. p. 574 où la théorie du meurtre (objet, motifs, etc.; les Perses tuant père et mère, etc.) est prise exactement du Kośa.

P. 139, *dharmatāśīla* ; pour Visuddhi, 15, le *dhammatāsīla*, c'est, par exemple, l'absence de goût pour les hommes chez la femme enceinte du Bodhisattva, car *dhammatā esā Ānanda* ..... (Majjhima, iii, 121).

P. 145, sur l'usage de la viande prohibé par les Sūtras de Maitreya, Demiéville, BEFE-O. 1920, 4, 166. — Laṅkāvatāra ; Hiuan-tsang à Koutcha ....

P. 153, dix mauvais chemins de l'acte, Daśākuśalakarmapathāḥ, S. Lévi, JA. 1929, 2, 269.

P. 160, *mata*, *mṛtakalpa*, cp. Atthasālinī, 338. — *svendriyaiḥ prāptā matā ity ācāryasaṃghabhadraḥ.*

P. 163, l'histoire des forêts, S. Lévi, Notes Indiennes, Upālisūtra, JA., 1925, i, 26-35. — Hobogirin, 35.

P. 167, note, lire *kāmacchandam.* — Au bas, aussi Saṃyutta, iii, 73, Aṅguttara, ii, 31.

P. 169, dernier alinéa, comp. iv, 12-13.

P. 171, l. 5 : *prajñāptibhāṣyaṃ kathaṃ tarhi nīyate*, comp. iii, 217.

P. 176, l. 12 et 3 : remplacer *naissant* par *mourant* et *mourant* par *naissant.*

P. 177, Devadatta, Aṅguttara, iv, 164.

P. 185, *ṛtuja*, Milinda, 303, Saṃyutta, iv, 230, Aṅguttara, i, 173.

P. 189, n. 2, Atthasālinī, 220 ; n. 3, voir

vi, 126. — Comp. iii, 194 ; Sumaṅgalavilāsinī : *na kotūhalamaṅgaliko hoti kammam pacceti no maṅgalam.*

P. 199, n. 1, Madhyama dans Demiéville, BEFE-O., 1920, 4, 161.

P. 202, le *tibba* ne fait pas *āvaraṇa*, Majjhima, i, 308. — Pour iv de la note, voir iii, 182. n. 2.

P. 206, schisme, Vibhāṣā, 116, p. 603.

P. 207, Devadatta, Vibhāṣā, 34, p. 177, col. 3, l. 19 : après Avīci, une naissance humaine et délivrance ; voir Documents d'Abhidharma, BEFE-O., 1930, 19.

P. 212, n. 2, Ta-tche-tou-luen, 9, p. 121, dans Siddhi, Appendice, p. 785.

P. 214, la nourrice *krīḍāpaṇikā*, Morris, Congrès de Londres, 1893, p. 477.

P. 219, *stūpabheda*, Śikṣāsamuccaya, 59 ; Kathāvatthu, 472, trad. 270, notes ; Karaṇḍavyūha, 94.

P. 220, définition du Bodhisattva, Jñānaprasthāna, 18, p. 1016, col. 1.

P. 221, *avaivartikabhūmi*, Saṃghabhadra, 44, Taisho, 590 ; Siddhi, 733 ; sectes de Terre pure, Demiéville, BEFE-O., 1924, 233.

P. 227, nombre des Bouddhas vénérés par Śākya, soit variante, soit erreur, on a $5 \times 70000$, $6 \times 70000$, $7 \times 70000$ dans Nanjio 1226 ; on a 5000, 6000, 7000 dans Dictionnaire numérique cité Chavannes, Religieux éminents. — Mais Rémusat, Mélanges posthumes, p. 116, donne les vrais chiffres.

P. 228, de même Maitreya a formé le vœu sous un ancien Maitreya, Daśabhūmivibhāṣā, Demiéville, BEFE-O., 1920, 4, 167.

P. 230, franchir des *kalpas*, Bodhisattvabhūmi, 25, dans Rahder, Daśabhūmi ; Chavannes, Cinq cents contes, i. 16 (neuf kalpas) ; Les neuf kalpas qu'a franchis Śākyamuni pour devancer Maitreya, dans T'oung Pao ; Maitreya depassé, Péri, Demiéville, BEFE-O., 1911, 439, 1920, 158 ; Mahāvastu, iii, 249, 14, Dhammapada, Comm. i, 100.

P. 231, fin note 230, voir Madhyamakavṛtti, 489, n. 1, doctrine du Mahāvastu.

P. 233, n. 1, pas tout à fait exact. — Dans Aṅguttara, iv, 246, les cinq grands dons sont les abstentions, *virati*, du meurtre ...

P. 234, cinq *dharmas* produits par le don de nourriture, Sūtrālaṃkāra, trad. p. 184.

P. 237, deuxième alinéa, M. Lalou, JA. 1925, ii, 332, 334-5, et J. Charpentier BSOS., iv, 502. — Champ de qualités, iii, 129-130 ; Gautamīsūtra, comp. Milinda, 240.

P. 239, les huit dons, Saṃgītiparyāya, 441.

P. 243, n. 2, lire L. Finot, JA. 1913, ii, 476. — Confession, Culla, v, 20, Vinaya Texts, ii, 339, iii, 61-65 ; Saṃyutta, i, 128.

P. 244, culte des Caityas, Vasumitra, Sectes des montagnes ; Śikṣāsamuccaya, 148 : l'āgama des Sarvāstivādins sur le culte du *keśanakhastūpa*, discours à Upāli sur *manodoṣa*.

P. 246, n. 3. Le raisiu dans le Vinaya Sarvāstivādin, E. Huber, Bulletin, 1914, p. 13.

P. 248, n. 1, Saṃghabhadra, 594, col. 2 ; n. 2, voir iv, 128.

P. 249, fruits de *dānasīla*, petit, médiocre, excellent, Aṅguttara, iv, 242.

P. 252, sur les *mokṣabhāgīyas*, Vibhāṣā, 176, p. 885.

## Chapitre V

Voir la Trentaine de Vasubandhu, la Siddhi, l'article Bonnō (J. Rahder) dans Hobogirin, 121-133.

P. 1. Signaler Majjhima, i, 432 : la passion, chez l'enfant, à l'état d'*anuśaya*.

P. 2. On a *kṣetram āpādayati .... karmabhavam abhinirharati*. — *avidyā*, « nescience », beaucoup mieux, « non-science », voir iii, 88 ; toujours souillée *(kliṣṭa)*, tandis que l'*ajñāna* (ou ignorance) peut être non-souillé.

P. 4, Siddhi, 71.

P. 5, n. 4. C'est la 32e et dernière kārikā du quatrième chapitre de l'ouvrage de Fa-cheng. Nanjio lit Abhidharmahṛdaya, mais le terme *hṛdaya* est certainement rare dans l'ancienne nomenclature ; *sin* peut représenter *sāra*, qui paraît préférable. Pour le nom de l'auteur, voir ii, 144 Add. et Index.

P. 9, sur les 128 klesas, v, 21, vi, 181-182.

P. 21, sur les 108 kleśas, J. Przyluski, Concile, p. 46. — Note 4, Mahāvastu, ii, 341, Sarvadarśana, trad. 252 ; Madhyamakavṛtti, xxiii, 13.

P. 22, lire *viparītasūtra*, d'après viii, 160.

P. 26, lire *atimāna* pour *adhimāna*, fausse lecture de Vyutpatti, 104 ; de même 27 au bas et 28.

P. 27, sur les *vidhās*, Saṃyutta, i, 12, iii, 84 ; Mahāniddesa, 195.

P. 31, n. *vimatiḥ*, non pas *dvimatiḥ*.

P. 36, n. 3. *adhimokṣa*, non pas *adhimukti*.

P. 38, n. 2. La kārikā est citée Vyā. 14.

P. 39, lire *prārthanā*.

P. 41. *sahajā satkāyadṛṣṭi*, Siddhi, 16.

P. 44. *ṭhakāre ṭhapanīyapraśnaśabdaḥ*, Lalita. — Raisons d'interrogation, Mrs Rhys Davids, Psychology p. xxviii, Atthasālinī, 55-56, Sumaṅgalavilāsinī, i, 68.

P. 48. Comparer vii, 24 sur *sarāga*.

P. 50. Querelle du temps, Tattvasaṃgraha, 503 et suiv. — La kārikā 25, citée par un commentaire du Traité de Vasumitra sur les sectes, est traduite Wassilief, Buddhismus, 270. — Voir Documents d'Abhidharma.

P. 54. Exemple du jeton, comp. Yogabhāṣya, iii, 13 : *yathaikā rekhā* ... (Ānandāśrama, 130, Woods, 216) ; W. E. Clark, Hindu Arabic numerals, Lanman Indian Studies, 229 ; calcul avec de la craie, Divyāvadāna, 263.

P. 59. Note 3, voir iii, 57.

P. 61. Alinéas 3 et 4, voir Documents d'Abhidharma.

P. 62, l. 2. « Direz-vous que c'est son nom « treizième *āyatana* » ? — Alors vous pensez qu'on doit nier l'existence de ce nom ».

P. 63, l. 2. « ... examen : c'est du *rūpa*, ce n'est pas du *rūpa* ». — Formule des Vārṣagaṇyas : lo rtsi ba pa rnams kyi rtsod pa skad du / gaṅ yod pa de ni yod pa kho naḥo / gaṅ med pa de ni med pa kho naḥo / med pa la ni skye ba yaṅ med do / yod pa la ni ḥjig pa yaṅ med do. — Hiuan-tsang : « Ce qui est, éternellement est ; ce qui n'est pas, éternellement n'est pas .... »

P. 64, n. 1, Vārṣagaṇya, maître de Vindhyavāsa qui fut le rival victorieux de Vasubandhu (?), ajouter référence à Col. Jacob, JRAS. 1905, 356, et les nombreuses indications de Winternitz, iii, 451, not. Vie de Vasubandhu de Paramārtha, Takakusu, T'oung-pao,

1904, 282, 461, BEFE-O. 1904, 1, 40, JRAS. 1905, 47.

P. 64, n. 2. Majjhima, i, 3 : *sabbaṃ sabbato saṃjānāti.*

P. 65, l. 4. « Le passé et le futur existent vraiment comme le présent ». — *asti paryāyaḥ*, comp. Vibhāṣā, 76, p. 394, col. 3. — Note 3, Saṃghabhadra, 56, Taisho, 634, col. 3. — Note 4, on a *ta evādhvā kathāvastv iti lakṣaṇād* (Kośa, i, 12) *adhvano 'py* ..... — Voir vii, 33 : *anāgatād adhvana unmajjatīva dharmaḥ.*

P. 76, l. 3, lire « quatre prises ».

P. 79, *asrava*, Majjhima, iii, 113, Saddarśana, 137.

P. 89. Le Kṣudravastuka est la seizième section du Dharmaskandha, cahier 9, p. 494. — Note 2, voir vi, 145.

P. 90, n. 2. Voir viii, 196.

P. 91, *mrakṣa*, Vibhāṣā, 47, p. 246.

P. 91-92. J'ai confondu *māyā* et *śāṭhya* et n'ai pas indiqué les Upakleśas dans l'ordre de Hiuan-tsang. — Version correcte dans Siddhi, 367.

P. 103, lire *bhāvanā* et *ādharapratipakṣa.*

P. 107, note, extrait de Prakaraṇa, cité Vibhāṣā, 32, p. 164, col. 1.

P. 110, *parijñā*, Prakaraṇa, 6, p. 713, col. 3.

## Chapitre VI, Pudgalanirdeśakośasthāna

P. 119. La première ligne de la kārikā, *kleśaprahāṇam ākhyātam* est citée Bodhicaryāvatāra, ix, 41, p. 426, et réfutée. Seule la vue et la méditation de la *śūnyatā* font abandonner les *kleśas.* Voir Siddhi sur *darśanamārga.*

P. 123, note, deuxième alinéa, lire *sāsravahetuka* ; vii, 13, n. 2.

P. 124, n. 3, lire : les Sautrāntikas ou le Sthavira.

P. 127, n. 3. C'est l'explication *p'ing kiu.* — Lire : « Puisque le *mārga* est *sukha*, comment peut-on dire ... »

P. 129, n. 1. Aussi grand traité de Saṃghabhadra, 632, col. 3, l. 15.

P. 130, n. 2. Vibhāṣā, 399, col. 1.

P. 131, n. 1. Variante dans commentaire de Nāmasaṃgīti, viii, 9 : *yat kiṃcit kāye veditam idam atra duḥkham.* — Sūtrālaṃkāra, xvii, 63, trois *duḥkhatās* et trois *vedanās.* — Sur *sukha*, Siddhi, 701.

P. 139, n. 2. Voir aussi Manorathapūraṇī, i, 94 et suiv. — Note de I-tsing, Takakusu, 168.

P. 139, l. 7, lire : « qui lie la renaissance ».

P. 142, *pṛṣṭhalabdha*, Sūtrālaṃkāra, xiv, 42, Siddhi, 588-606 ; *paccavekkhana*, Aung, Compendium, 58, 69, 139, St. Schayer, Prasannapadā, Cracovie, 1931, p. xxiv, 71, 78. — Note 4, Bodhicaryāvatāra, ix, 246 : *tatra vṛttasthasya* ....

P. 145, l. 2, facheux effets du *saṃsarga*, Aṅguttara, iii, 397.

P. 146, n. 4. Śikṣāsamuccaya, 191, Vyutpatti, 126, 22.

P. 148, kārikā 9. Conséquences du début par *aśubhā* ou *ānāpāna*, vi, 269. — Note 1, voir Udāna, iii, 10.

P. 149, troisième alinéa, plus clairement : « L'*aśubhā* ne coupe pas le *vitarka*, car elle est tournée vers le dehors ... » La dernière phrase : « non pas qu'elle soit connaissance visuelle ... », manque dans Hiuan-tsang.

P. 150. Squelette, *asthiśaṅkalā*, Lüders, Kumāralāta, p. 42 ; voir encore Morris, Congrès de Londres, 1893, 473 ; Śikṣāsamuccaya, 74. — *kṛtaparijaya*, comp.

Aṣṭasāhasrikā, 20 : *śūnyatāyāṃ parijayaḥ kartavyaḥ.*

P. 153. Sur l'*ānāpāna*, Wieger, Croyances en Chine, 367, 391.

P. 159, quatrième alinéa. — De même Paṭisaṃbhidāmagga, ii, 234.

P. 160, n. 3. *anupaśyayitum ?*

P. 161, deuxième alinéa, comp. Saṃyutta, iii, 62 ; troisième, comp. Paṭisaṃbhidāmagga, ii, 232.

P. 165, n. 2, fin, Sūtrālaṃkāra, trad. 123, 166 ; xiv, 23, 26.

P. 169, n. 2, Saṃyutta, v, 395.

P. 173. Sur *hāni, vihāni*, voir i, 78 Add. 176, n. 1, Siddhi, App. 739 ; Saṃghabhadra, 61, p. 682, col. 2.

P. 161, l. 10. Plus exactement : « S'il demeure ..., sa mémoire ... ».

P. 180, deuxième ligne, lire : « et encore *nyāma* ». — Voir Saṃyutta, iii, 225, *samattaniyāma* ; Dīgha, i, 190, *dhammaniyāma*, Saṃyutta, ii, 25, *dhammaniyāmatā*. — *niyāmadassin=samattaniyāmabhūtassa maggassa dassāvin* (Dict. Pāli Text).

P. 188, n. 1. Vasumitra, Mahāsāṃghikas, thèse 28a.

P. 194. Lire : « ... c'est-à-dire au moyen des Sūtras, etc., que ... ». La mention des douze *aṅgas* est dans le commentaire : *sūtrādibhir dharmair dvādaśāṅgaiḥ pravacanaiḥ ;* mais les douze sont énumérés et définis Vibhāṣā, 126, p. 659-660 ; Rockhill, 140.

P. 205, n. 3. Voir Demiéville, Milinda, BEFE-O, 166-7. — Note 5, voir Documents d'Abhidharma.

P. 211, n. 3. Siddhi, 668 ; Note bouddhique, xv, Les deux Nirvāṇas d'après Vibhāṣā (Ac. de Belgique, déc. 1929) ; Dogme et Philosophie du Bouddhisme, 1930, Beauchesne ; Note bouddhique, xxiii.

P. 223. Śuddhāvāsa, Saṃghabhadra, 699 ; Siddhi, 440, 474, 494, 696.

P. 225. *adhiśīla*, Mahāvagga, i, 36, 8.

P. 231. Śīvaka ..., Saṃyukta, 28, 7.

P. 239. Sur ces six aspects ou pratiques qui constituent le chemin mondain, Siddhi, 491.

P. 247, n. 4. Lire : *triṣu parivarteṣu prathamaṃ darśanaṃ cakṣuḥ / yathādṛṣṭavyavacāraṇaṃ jñānaṃ / yāvadbhāvikatāṃ upadāya vidya yāvadvidyamānagrahaṇāt / yathāvadbhāvikatāṃ upādāya buddhir yathābhūtārthāvabodhāt.* — Comp. vii, 90.

P. 248, n. 4, édition de G. Tucci, 251.

P. 250, n. 5, Puggalapaññatti, 74, Paṭisaṃbhidā, i, 161.

P. 251, n. 6, Paṭisaṃbhidā, ii, 40.

P. 259, n. 3, lire *upaśamasukha*, non pas *śamathasukha.*

P. 264, n. 2, lire Vibhāṣā, 60, p. 312, 2.

P. 265, n. 3, Paṭisaṃbhidā, ii, 19.

P. 280. Sur *dhandha*, Wogihara, thèse sur Bodhisattvabhūmi, Leipsick, 1908, p. 30, qui signale toutes les sources hormis Morris, Congrès de Londres, 476. — J'adopte cette lecture, qui paraît bien être une conjecture. L'explication *dhy-andha*, « verstandes blind », de Leumann, ne s'impose pas.

P. 281, liste des *bodhyaṅgas* des deux Véhicules, équivalents chinois, Demiéville, Milinda, 169-171. — Note 2, *pradhāna*, k'in, trad. du Sūtrālaṃkāra, 106, note.

P. 282. Sur les 37, Mrs Rhys Davids, préface Vibhaṅga, xiv et suiv.

P. 283. *saṃkalpa*, Paṭisaṃbhidā, i, 4 ; Visuddhi, 509 ; Mrs Rhys Davids, Sakya — Buddhist origins, 77, 81, 85, 236 ; Siddhi, 394.

P. 289, n. 1. Bodhisattvabhūmi, ed. U. Wogihara, 161.

P. 295. Membres du Śaikṣa, Majjhima,

iii, 76 ; comp. Kośa, viii, 194.

P. 295, la *vimukti* n'est pas un membre du Śaikṣa, Vibhāṣā, 94, p. 486, col. 2.

P. 297, n. 2. C'est le *pañcāṅga* (ou *pañcabhāga) dharmakāya ; tair nirvāṇaṃ sūcyate,* Madhyamakavṛtti, 48 ; Siddhi, 767.

P. 299, note, voir iii, 91.

P. 301. *virāgadhātu,* Vibhāṣā, 31, p. 162, col. 3 ; Śāriputrābhidharma, 7.

## Chapitre VII

P. 1, Le Kosa expose la doctrine de Vibhāṣā, 95.

P. 5. La Vyākhyā cite le Śāstra : *dharmajñānaṃ katamat / kāmasaṃprayukteṣu saṃskāreṣu yad anāsravaṃ jñānam / kāmasaṃprayuktānāṃ saṃskārāṇāṃ hetau yad anāsravaṃ jñānam ..... api khalu dharmajñāne dharmajñānabhūmau yad anāsravaṃ jñānaṃ idam ucyate dharmajñānam.* — Pour *anvayajñāna : rūpārūpyapratisaṃyukteṣu .....*

P. 17. Sur *saṃsṛṣṭa,* iii, 106-7.

P. 18, 3e alinéa. « Pensée concentrée *(saṃkṣipta)* : pensée bonne, parce que non déjetée (tche-san) (cheval et 3, 65 et 8) relativement à l'objet ; pensée distraite (san) : pensée souillée, parce qu'elle se produit associée à *san-tong* (19 et 9), à perturbation de distraction ».

P. 19. Milinda, 295.

P. 26, dernier alinéa. Sur l'objet du *paracittajñana,* Siddhi, 9, 79, 83, 430 ; K'ouei-ki, Vingtaine, iv, 22 ; Yogasūtras, iii, 20.

P. 29, l. 22, lire *satkāyadṛṣṭi* ; note, lire *sthānam.*

P. 35, n. 3, l. 4, lire *phalasyeva.*

P. 45, n. 1. Vasumitra, Mahāsāṃghikas, thèse 10. — Lire Vātsīputrīyas.

P. 50. *abhisamayāntika,* Vasumitra, Mahāsāṃghikas, thèse 17 ; Vibhāṣā, 36, p. 186, col. 1 ; Siddhi, 454, 584, 604.

P. 65. Sur *bhāvitakāya,* Saṃghabhadra, 557, col. 2 ; *pratipakṣabhāvanā,* Yogasūtras, ii, 26.

P. 66, soixante-quatre qualités du Bouddha, Obermiller, Uttaratantra, 1931, p. 258.

P. 67, note, c. Ed. de Wogihara, p. 89 : *tatredaṃ catvāriṃśaduttaram buddhadharmaśatam* ..... Wogihara lit *arakṣyāṇi,* les MSS. ont *arakṣaṇāni* et *ākṣarāṇi* ; ce sont les quatre choses au sujet desquelles le Bouddha n'a pas à prendre de précaution.

P. 68. Burnouf, Lotus, 781 ; Daśabalasūtra du Turkestan, JRAS., 1911, 1063.

P. 70, n. 4, lire *narakayāminī.*

P. 73. Nārāyaṇa, Légende du Buddha, 1e éd., 148 ; Kasten Rönnow, Bull. S. O. S., 1929, 253. — Note 4, *māhānagna,* Śikṣāsamuccaya, 326 ; Avadānaśataka *(bala, balin),* index.

Lire : Le Bhadanta Dharmatrāta ...

P. 76, n. 1, voir viii, 148 ; n. 2, Majjhima, i, 140.

P. 77, l. 8. Saṃghabhadra, 749, col. 2, l. 2 ; reprend l'expression *savāsanaprahāṇa* ; cp. viii, 218, 219.

P. 78, les deux pitiés, Siddhi, 328.

P. 79, kar. 34, Saṃghabhadra, 75, p. 749 ; Milinda, trad. ii, 132.

P. 80, note l. 4. Lire *pabhāva* ; la note Kathāvatthu, trad. p. 354, n'est pas à retenir. — Voir aussi viii, 194, *jñānadarśana* des Bouddhas et Bodhisattvas.

P. 81, l. 1, lire *saṃbhāra.*

P. 83, n. 3. Sur les *acinteyya,* Comm. du

Dhammapada, vol. ii, App. 288-290.

P. 85, n. 3, lire *alpān*.

P. 86, note *d*, lire *śrāvaka*.

P. 96, n. 2. Siddhi, 750.

P. 95. On se rappelle que la *prāntabhūmi* est la limite du « *samādhi* avec objet » dans Yogasūtra, ii, 27.

P. 97. Sur les Abhijñās, et notamment la quatrième, mémoire des anciennes existences, Demiéville, BEFE-O., 1927, 283-298.

P. 100, n. 1, Kathāvatthu, iii, 9.

P. 104, n. 2, aussi Paṭisaṃbhidā, ii, 45.

P. 108, n. 1, Divya, 261 : *tatra ca vihāre bodhisattvajātīyo bhikṣuḥ prativasati tripiṭaḥ.*

P. 110. Prātihārya, Dīgha, iii, 103.

P. 111. Formules magiques dans l'Udyāna, Mémoires, i, 131, Chavannes, BEFE-O., iii, 399, Grousset, Traces du Bouddha, 103.

P. 114. La Vyākhyā cite le [Prajñāpti]-śāstra (Kanjour, 168 b 4) sur le *nirmita*, qui n'est pas un fantôme : *tannirmitaś cāttamahābhautiko vaktavyo na vāttamahābhautiko vaktavyaḥ / āha / caturmahābhautiko vaktavyaḥ / upādāyarūpiko nopādāyarūpiko vaktavyaḥ / āha / upādāyarūpiko vaktavyaḥ / acinṭiko (?) vaktavyaḥ / kasya cittavaśena vartata iti vaktavyaḥ / āha / nirmātuś cittavaśena vartata iti /*

P. 113, n. 2. « rapide comme le *manas* », Oldenberg, Véda, 449.

P. 116, n. 3, voir iii, 11.

P. 120. Maitreya et Kāśyapa, aussi S. Lévi, Lanman Indian Studies, 1929, 40 ; Vibhāṣā, 135, p. 698 ; Comm. de Vasumitra, Sectes, Origine des Bahuśrutīyas.

P. 122, 53 c. Vasumitra, Dharmaguptas, thèse 3.

P. 123, 54 a-b. Kathāvatthu, iii, 9.

P. 126, 56 c. Doctrine confirmée par iv, 176 (reprise des racines de bien dans l'état intermédiaire avant la naissance infernale). Mais, iv, 127, les *narakas* ont toujours la pensée troublée.

## Chapitre VIII

P. 128, n. 3, voir viii, 182, n.

P. 129. Kathāvatthu, xi, 6.

P. 137, l. 4. Précautions pour ne pas avaler les micro-organismes, emploi de l'œil divin, Morale bouddhique, 63,

P. 139, n. 1, lire *nāvakrameḍ*.

P. 140, n. 3, Itivuttaka, 61 ; n. 4, Kośa, ii, 132, Majjhima, i, 472. — Négateurs des *ārūpyas*, ibid. 410.

P. 142, note au bas, Saṃghabhadra, 77, p. 757, col. 3.

P. 150, n. 1, lire *upaśamasukha* ; comp. ii, 215, vi, 259. — Saṃghabhadra, fin du cahier 77.

P. 165, l. 7, Vibhāṣā, 163, p. 824, col. 3.

P. 175, 20 a-b. Vasumitra, Vātsīputrīyas, thèse 11.

P. 184. Dīgha, ii, 100 ; Yogāvacara's Manual, p. xxvii.

P. 186. Comparaison du radeau, Laṅkāvatāra, 17, Siddhi, 616.

P. 187, 25 c-d, Vibhāṣā, 32, p. 146, 105, col. 1-2, p. 543, col. 1, suiv.

P. 188, n. 3. C'est Vibhāṣā, p. 543, col. 3.

P. 189, 26 c-d, voir viii, 209, n. 2, où est cité un fragment de Vibhāṣā.

P. 192, note, l. 3, lire *divyacakṣurabhijñā jñānadarśanāya* .... — Comp. 194, n. 1.

P. 196. Le *maitrīsamāpanna* à l'abri du couteau, etc. ; opinions de Vasumitra et de Bhadanta, Vibhāṣā, 93 début.

P. 219, 39 c-d, Vibhāṣā, 183, p. 917.

P. 221. Prédiction dans Candragarbha-

paripṛcchā, Mdo 32 fol. 216, Schiefner, Tib. Lebensbeschreibung, 88-91.

P. 222. K'ouei-ki explique le *kāśmīra-vaibhāṣika* de Vingtaine, kār. 13, Lévi, 7. — *bhāṣā* signifie parole ; le préfixe *vi* signifie 1. supériorité, parce que ce traité est meilleur que les autres ; 2. diversité, parce que, dans une école, les maîtres parlent diversement ; 3. étendue, parce que les maîtres développent chaque sens.

## Chapitre IX

P. 227. Voir Tattvasaṃgraha, *vātsīputrīyātmaparīkṣā*, 125-131.

P. 228, avant-dernier alinéa : *ātmadṛṣṭyāḥ sattvadṛṣṭyā jīvadṛṣṭyāḥ* ...

P. 230, avant-dernier alinéa, aussi Ṣaḍdarśanasaṃgraha, 193.

P. 233, *skandhān upādāya*, Madhyamakavṛtti, 436 ; n. 2, Vasumitra, thèse 40 des Sarvāstivādins.

P. 234, St. Schayer, Feuer und Brennstoff, Rocznik, vii, 26.

P. 242, n., lire Vibhāṣā, 87, p. 449.

P. 245, n. 3. *punaḥ punar jāyata iti jantuḥ*, Madhyamakavṛtti, xvii, 28.

P. 248, note iii, voir Saṃghabhadra, 37, p. 558, col. 1 ; iv, *nītārtha*, Kośa, iii, 60, 61, 75.

P. 249, n. 1, S. Lévi, JA. 1925, i, 38 ; n. 5, Siddhi, 214 : « L'être est sali par la salissure de la pensée, purifié par la pureté de la pensée ».

P. 250, n. 1, lire *nāstīha sattva ātmā vā dharmās tv ete sahetukāḥ*, Madhyamakavṛtti, 355, Vingtaine, comm. de 8, Lévi, 5.

P. 253, n. 2, voir iii, 87.

P. 255, n. 2, Buddhabhūmi, 4, p. 309.

P. 260, n. 1. Aussi iii, 57.

P. 265, n. 3, cité Tattvasaṃgraha, 129, qui lit *dṛṣṭidaṃṣṭrāvabhedaṃ ca bhraṃśaṃ cāvekṣya karmaṇām / deśayanti jinā dharmam* ...

P. 268, quatrième alinéa de note 1, à effacer. Voir Siddhi, 722, n. 1.

P. 269, n. 2. Dīgha, iii, 76 (Cakkavattisīhanāda) ; Suttanipāta, Ajita et Tissametteya ; Ajita deviendra dans un groupe de sources le surnom de Maitreya. — Bulletin, Péri, 1911, 455, Demiéville, 1920, 158, Goloubew, 1927, 223 (Balāha). — S. Lévi, JA. 1925, i, 65, ii, 318-329, Lanman Studies, 40. — J. Przyluski, Funérailles, 161, Croyance au Messie, RHR. juillet 1929. — Saṃghabhadra, 38, p. 559, col. 1, l. 19, honorer le Saṃgha en pensant à Maitreya. — Kośa, i, 12 (Vyā. 22), iii, 193, iv, 228 Add., 230 Add., vii, 120 Add.

P. 271, n. 2, Aṅguttara, iv, 103.

P. 271. — Un long Sūtra sur Sunetra dans Vibhāṣā, 82, p. 414, col. 3.

P. 280. — C'est la doctrine du Vijñaptimātra qu'aucun *dharma* ne « prend » aucun *dharma*.

P. 281, au bas, voir iii, 79.

P. 295, acte et fruit, voir Saṃghabhadra, 51, p. 629, col. 2.

P. 297, lire *āryā*.

P. 297. — Comparer la théorie toute pareille dans Shwe Zan Aung, intr. au Compendium of philosophy, p. 72 : garukakamma, āsannakamma, āciṇṇakamma, kaṭattakamma. — Sur la dernière pensée, Death, dans Encyclopédie de Hastings, iv ; Edgerton, Annals Bhandarkar Institute, viii, part 3, p. 219.

P. 299, n. 3, voir vii, 35.

P. 300, lire *yasminn eva saṃtāna* ; n. 1, stance de Rāhula.

J'ai signalé en cours de route les services que plusieurs de mes amis ont rendus à mon Kośa ; mais je veux remercier ici H. Ui qui en fut le *pravartaka* par le don de l'édition japonaise, 20 mars 1918, date de mes premiers efforts sinologiques, et Sylvain Lévi, *adhipatipratyaya*. — Comment ne pas nommer aussi J.-B. Istas qui travaille avec moi depuis les jours lointains du Pañcakrama et du Svayaṃbhūpurāṇa ? Nous avons peiné ensemble dans le Muséon, le Kośa, la Siddhi, depuis trente-six ans.

Je mettrai à la fin de la Siddhi, dont la troisième partie paraîtra en 1932, les références et remarques accumulées pendant l'impression de ce dernier volume du Kośa.