

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL DE MÉMOIRES

ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

TOME CCX



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

RUE JACOB, N° 13 (VI^e)

MDCCCCXXVII

41° *šamb-bai*, = turc *mazārjilar* مزارچیلر, « les gardiens de tombeaux ». M. Bartol'd a transcrit *šamb-tai*, sans dire qu'il corrigeait le texte, mais peut-être parce que *-tai* est un suffixe adjectif mongol. Je suis très peu sûr du caractère mongol de l'expression et j'inclinerais presque à lire *šamb-bān*, « gardien du *šamb* » (où la finale usuelle *bān*, au sens de « gardien », est iranienne); ce serait alors le nom des gardiens du Šamb-i-Ġazan-ḡan près de Tauriz.

De l'examen ci-dessus, il résulte que la liste de mots mongols *kaitak* transmise par Evliyā-Celebī est importante et conserve, par exemple pour *hāliyā*, « milan », des archaïsmes certains. Par ailleurs, cette liste offre des ressemblances inquiétantes avec celle antérieure de Kazwīnī, et on ne peut se défendre de penser que peut-être Evliyā-Celebī a tout au moins corsé la sienne avec celle de son prédécesseur. Ceux qui ont accès aux originaux des deux textes devraient reprendre la question à ce point de vue, et en même temps vérifier si les ressemblances entre Evliyā-Celebī et Kazwīnī s'étendent à d'autres listes qu'à celle des mots mongols. Tant qu'on n'aura pas procédé à cet examen, nous pourrions douter du crédit qu'il convient d'accorder au prétendu dialecte mongol des *Kaitak* que Evliyā-Celebī est jusqu'ici seul à nous révéler.

MÉLANGES.

TATHĀGATAGARBHA ET ĀLAYAVIJÑĀNA.

La traduction anglaise, par T. Suzuki, du *Mahāyānaḡrad-dhotpāda* (Chicago, Open Court, 1900), ainsi que la version française, par S. Lévi, du *Mahāyānasūtralaṃkāra* (Paris, Champion, 1911), ont attiré l'attention sur deux notions mahāyāniques — Tathāgatagarbha et Ālayavijñāna — qui parurent abstruses, faute de termes correspondants en la philosophie européenne. Leur valeur exacte, distincte déjà dans ces deux textes, apparaîtra peut-être sous un jour autre quand nous aurons accès à un plus grand nombre de documents, après exploration du canon bouddhique dans les diverses langues où il s'est exprimé. Dès à présent toutefois il semble possible de redresser certaines erreurs et d'entrevoir la portée des deux notions.

TATHĀGATAGARBHA. — Faut-il traduire cette expression : « Tathāgata's womb » (Suzuki), « matrice de Tathāgata » (S. Lévi)? *Garbha* signifie non pas simplement « matrice », mais « fœtus ». De fait, P. Oltramare (*Théosophie bouddhique*, Paris, Geuthner, 1923) traduit « embryon de Tathāgata » (318), mais il passe, croyons-nous, à côté de la signification authentique, car son interprétation revient à la précédente : il voit dans le

Tathāgatagarbha l'embryon d'où naissent les Tathāgatas. Nous allons essayer de montrer qu'il s'agit de l'embryon que les Tathāgatas engendrent.

Le texte de la *Bhagavadgītā* (XIV, 3), cité déjà par Suzuki (54), puis par Oltramare (319), est pourtant décisif. Dans le grand Brahmā comme matrice (*yonī*, non *garbha*), Kṛṣṇa déverse le germe (*garbham*) d'où procèdent tous les êtres⁽¹⁾.

Les composés de *garbha* attestent que ce mot désigne, plus encore que l'organe féminin, l'acte dont l'aspect passif est conception, l'aspect actif fécondation. Ainsi *garbhakara* « produisant l'imprégnation », *garbharasa* « désirant concevoir »; *garbhalakṣaṇa* « symptôme de conception effectuée », *garbhāvakrānti* « descente du fœtus dans la matrice ». A travers ces expressions transparait le sens de la racine *grabh* = *grah*, au passif « concevoir », à l'actif « engendrer ».

Ts'ang 藏, qui traduit *garbha*, n'a jamais signifié « matrice »; nous avouons qu'il ne signifie pas davantage « embryon ». Ce mot, qui a aussi l'acception technique de *piṭaka*, veut dire « cacher, mettre en lieu sûr, garder, contenir; trésor, cachette ». Il s'applique aussi bien au dépôt qu'au magasin auquel le dépôt est confié.

Mais remarquons que l'embryon lui-même, et abstraction faite de l'organe qui pendant plusieurs mois l'abrite, se trouve enserré dans des membranes qui l'enveloppent. Hiranyagarbha, dans le folk-lore brahmanique, ce n'est pas une mine, matrice d'où jaillirait l'or, c'est l'œuf d'or d'où sortent tous les êtres. Osons traduire Tathāgatagarbha « la progéniture des Bouddhas ».

Si l'on entendait par ce terme sanscrit une matrice d'où proviendraient les Bouddhas, on aboutirait à une impossibilité spéculative; impossibilité à laquelle Oltramare ne se montre

⁽¹⁾ Mama yonir mahad Brahmā tasmin garbham dadhāmy aham.

pas insensible, mais à laquelle il se résigne. Cet *Urgrund* origine des Bouddhas supposerait un substantialisme tel qu'il en existe pour les brahmanes, mais incompatible avec les principes du Bouddhisme. Par contre, cette religion n'exclut pas une sorte de déduction du réel à partir de la pensée du Bouddha : le *dharma*, tout ensemble loi et existence phénoménale, proféré par la prédication, est dans la mesure où le Maître l'enseigne, et selon le langage, adapté aux diverses consciences, dans lequel il l'exprime. Le dogme du *Trikāya* représente ainsi un triple enseignement, ou, ce qui revient au même, un triple aspect de la réalité. Le *garbha* qu'engendrent les Bouddhas consiste en cela même. Il résulte, selon le *Mahāyānaśraddhotpāda*, d'immenses et d'innombrables mérites, ceux que condense le bodhicitta et que met en œuvre, pour le salut universel, l'opération de Celui qui doit faire le magicien pour se rendre Sauveur, qui doit par conséquent à la fois tromper et délivrer.

Notre interprétation nous paraît non seulement conforme à l'usage du mot *garbha* et seule admissible dans la philosophie bouddhique, mais corroborée par des textes explicites : 1° Le *Milindapañha* (IVr 5, 15) [trad. des S.B.E., t. II, 15] compare à l'enfantement la génération par le Tathāgata d'une voie salvatrice. — 2° Le *Kiai chen mi king chou* 解深密經疏, commentaire par Yuan-ts'ō 圓測 (613-696) à la version de Hiuen-tsang du *Sandhinirmocanasūtra*, déclare, en un passage traduit par P. Demiéville (*B.É.F.E.-O.*, XXIV, 1-2, p. 53), que, selon l'auteur du *Trikāyaśāstra* (le Nāgasena mahāyāniste), « dans le fruit de Bouddha il n'y a que véritable identité (眞如 *bhūtataṭhātā*) et sagesse de véritable identité (眞如智 *bhūtataṭhātābodhi*), sans aucune qualité constituée par des lakṣaṇas grossiers tels que forme ou son ». Ce passage répartit les sectes bouddhiques selon qu'elles admettent, ou non, une dualité de l'absolu et du relatif (本質 « essence fondamen-

tales — ne disons pas, comme Demiéville, « matière » originale — et 影 « reflet »). Ainsi l'entité fondamentale des Yogācāras, la bhūtatathatā, est expressément « fruit de Boudha »; — et il importe assez peu que le mot sanscrit visé par le traducteur chinois soit *garbha* ou *phala*.

ĀLAYAVIJÑĀNA. — Yamakami Sogen (*Systems of Buddhist thought*, Calcutta University, 1912, p. 258) eut le mérite de signaler l'indécision des traducteurs pour rendre ce terme en chinois. Paramārtha et Çikṣānanda écrivent *wou mou che* 無沒識 « la pensée sans disparition », version évidente de *a-laya*. Hiuan-tsang et la tradition des Vijñānavādins ou bien recoururent à de simples transcriptions, ou emploient l'expression *ts'ang che*; il appert des contextes que le correspondant sanskrit est *ā-laya* « réceptacle, maison, asile ».

Par un singulier hasard, les deux interprétations aboutissent au même résultat. La conscience « où rien ne disparaît », conserve tout, comme un magasin. Sans doute l'idée d'*ā-laya* se mua-t-elle en celle d'*ā-laya* qui, de la sorte et à tout prendre, lui équivalait. Sinon il faut admettre ce paradoxe, que les Indiens Paramārtha et Çikṣānanda auraient méconnu le sens du terme sanskrit, et que ce sens aurait été aperçu par un Chinois, Hiuan-tsang. Celui-ci ayant travaillé au milieu du VII^e siècle, cent ans après Paramārtha, put corriger le premier traducteur indien, mais prenons garde que Çikṣānanda, qui fit sa version du *Mahāyānaśraddhotpāda* entre 700 et 710, pouvait profiter de Hiuan-tsang.

Le *Mahāyāna* reconnaît ainsi l'existence de deux principes-réceptacles, mystérieux et chargés d'un contenu susceptible d'évolution : le fruit ou l'embryon des Bouddhas, et cet arcane où se conserve le fin fond de la pensée. Un parallélisme doit exister entre ces dogmes. Le fait est que dans le *Mahāyānaśraddhotpāda* ils ont pour fonction d'expliquer le saṃsāra. Dans

la samatā (如) de la Bhūtatathatā, c'est-à-dire dans l'ordre éternel ou absolu ce rôle est joué par le Tathāgatagarbha; dans l'ordre de la pensée relative il est dévolu à l'*ālayavijñāna*. Quelle que soit la doctrine yogācāra, ceci résulte nettement du texte de Yuan-tsō déjà cité, qui glose le mot « reflet » par « transformations de l'identité universelle » (識), vijñāna.

On a parlé, non sans raison, d'un « idéalisme » vijñānavādin ou yogācāra. Mais n'usons de concepts philosophiques occidentaux qu'avec une extrême prudence; la notion d'idéalisme, déjà floue en Occident, convient mal à une philosophie comme celle de l'Inde, qui n'a jamais — parce qu'elle ne procède pas de Platon — admis d'« idées ». Le vijñāptimātra chez un Vasubandhu, quoiqu'il définisse l'être par la représentation, diffère de l'idéalisme berkeleyen, selon lequel *esse est percipere aut percipi*. Ce ne serait pas une notion bouddhique, si l'être n'y résultait pas de l'acte. Ce ne serait pas une notion indienne, si la connaissance s'y réduisait à une image passive de l'absolu, comme dans la *Σεωπία* des Européens.

Le système yogācāra est une doctrine du *citta*, ainsi d'ailleurs que le vieux yoga. Mais ici *citta*, *manas*, *vijñāna* ne sont point synonymes, comme ils peuvent l'être dans telle spéculation brahmanique. Le *citta* des Yogācāras, 心 des traducteurs du *Mahāyānaśraddhotpāda*, c'est le Mahāyāna lui-même, voie et loi, d'où découlent et l'ordre éternel du paramārthasatya, et les vicissitudes de la transmigration. Le *vijñāna* (識) c'est l'aspect relatif, « saṃsārique » de cet Esprit absolu, disons la pensée. Au sein de cette pensée, nous discernons plusieurs opérations, les vijñānas de chacun des cinq sens, le vijñāna du manas ou *sensorium commune* (manovijñāna), le vijñāna de la conscience de soi, enfin un huitième vijñāna, l'*ālaya*, for intérieur le plus intime.

Nous constatons aussi deux « idéalismes » dans les mêmes systèmes yogācāra : l'idéalisme de l'Esprit absolu ou *citta*, et

celui de la pensée concrète ou vijñāna. Le premier correspond en quelque façon à l'idéalisme de Fichte ou de Schelling, le second à celui de Berkeley; mais dans la pensée moderne ces formes d'idéalisme ne s'adaptent pas l'une à l'autre en un seul corps de doctrine comme dans le *Mahāyānaçraddhotpāda*.

L'opération propre de vijñāna se doit considérer en un sens plus large que l'acception technique de ce mot, comme nom d'un des skhandas. Ce n'est point, suivant l'étymologie, une discrimination, sorte de pendant analytique de la synthèse appelée *saṃjñā*. C'est pour ainsi dire le dénominateur commun des actes de pensée, en tant que celle-ci envisage un objet, ou se prend pour objet, ou travaille sur les objets (*dharma*, *ālabana*); en d'autres termes à la fois les représentations et la capacité de se représenter; car jamais la psychologie indienne n'admet d'états à part des actes qui les produisent. L'ālayavijñāna consiste donc non en la « sensation du tréfonds » (S. Lévi), mais en ce tréfonds de la pensée ou s'emmagentinent les souvenirs, où s'élaborent les représentations futures. Jiryo Masuda (*Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule*, Heidelberg, collection Walleser, 1926, p. 27-29), scrupuleux connaisseur du *Vijñaptimātrasiddhiçāstra*, décrit le rôle de l'ālayavijñāna comme une réception et une conservation des données empiriques⁽¹⁾. Mais son tort est d'imaginer à la façon de l'association des images ou des idées chez Stuart Mill cette assimilation des facteurs de l'expérience; la conception indienne de la pensée ne paraît point aussi simpliste. Les germes de l'expérience future sont inhérents à l'acte spirituel, et les imprégnations de mérite ou de démerite qui affectent la connaissance ne se reçoivent pas du dehors. Tout dharma perçu est saṃskāra opéré; tout artha objet de connaissance est simple

⁽¹⁾ « Das Aufnehmen der bijas oder vāsanās aus der Welt der Erscheinungen und ihre Aufbewahrung. »

but ou achèvement d'un processus cognitif. Nous autres distinguons, opposons l'enregistrement et l'invention; il a fallu que Bergson vint critiquer notre psychologie pour montrer que mémoire et liberté s'impliquent comme deux faces complémentaires de la vie spirituelle. Dans l'Inde semblable démonstration serait superflue, conserver et innover ne forment pas une antithèse.

Le vijñānavāda des plus anciens Yogācāras ne s'accompagne pas toujours d'une métaphysique du citta, comportant la Tathatā et le Tathāgatagarbha; mais pareillement le cūnyavāda des Mādhyamikas passe sous silence bodhi, nirvāṇa, et le rôle des Bouddhas sauveurs. Les principes de tout Bouddhisme n'avaient pas à être répétés dans chaque philosophie bouddhique; c'est ainsi que saint Bonaventure et saint Thomas n'étaient pas tenus d'intégrer à leurs systèmes le bagage commun de tout Christianisme, nécessairement sous-entendu, par exemple des arguments en faveur de la Trinité ou de la divinité de Jésus. Mais nous commettrions une énorme méprise si nous méconnaissions qu'une théorie de la vérité absolue demeure sous-jacente et à cette critique des dharmas qui constitue la philosophie mādhyamika, et à cette autre critique de l'expérience phénoménale qui constitue le vijñaptimātravāda. La théorie de l'Esprit absolu n'apparaît point dans le *Viṃṣakakārikāprakaraṇa* de Vasubandhu, mais s'épanouit dans le *Mahāyānasūtrālaṅkāra* d'Asaṅga (milieu du IV^e siècle), frère et convertisseur de Vasubandhu⁽¹⁾. Le pseudo-Açvaghōṣa, auteur du *Mahāyānaçraddhotpāda*, écrit, lui-aussi, à une époque où, les

⁽¹⁾ Rosenberg a su reconnaître que le Bouddhisme n'exclut point une métaphysique de l'absolu, car il y a d'autres notions de l'absolu que le substantialisme de l'ātman ou du brahman. Il fut donc plus avisé que Walleser et son école, qui dénoncent — avec Y. Sogen — un prétendu védantisme implicite chez les Yogācāras. A notre avis ce serait plutôt pour faire pièce au Vedānta que les Mahāyānistes, transposant en doctrine de l'absolu la pratique du yoga, ont construit un grandiose système du citta.

sūtras des divers darṣanas étant soit rédigés, soit en cours de rédaction, la dogmatique des Bouddhistes devait opposer au réalisme brahmanique sa propre conception de l'absolu; il ne suffisait plus sans doute de se limiter à une phénoménologie. Ainsi se justifieraient tant la correspondance que la distinction de ces deux aspects de la vérité selon les Yogācāras : la quasi-ontologie du Tathāgatagarbha et l'épistémologie de l'ālaya-vijñāna.

Paul MASSON-OURSSEL.

COMPTES RENDUS.

E. DE ZAMBAUR. *MANUEL DE GÉNÉALOGIE ET DE CHRONOLOGIE POUR L'HISTOIRE DE L'ISLAM.* — Hanovre, Heinz Lafaire, Orient-Buchhandlung, 1927; gr. in-4°, 1^{re} partie, p. 1-160; 2^e partie, p. 161-388, avec indices, 24 tableaux généalogiques hors texte et 5 cartes.

Cette première partie est divisée en 156 sections réparties entre 8 chapitres : khalifat, les gouverneurs des grands centres (*amṣār*), Espagne, Afrique, Arabie, Irāk et Mésopotamie, Asie Mineure et empire ottoman.

Le chapitre 1^{er} énumère les khalifes depuis Abū Bakr jusqu'au dernier abbasside du Caire. Suivent les listes des vizirs des khalifes, des Amir al-Umarā et de leur vizirs, des Barmékides, des Muhallabides, Khāḡānides, Furatides, Nawṣarides, Haraṣides, Banū Fasanjūs, 'Amīdites, Bāḡkides, Banū Muḡla, 'Al ar-Raḡil, Barīdites, Banū'l-Magribī, Banū Makūla, Sarzūriyya et Banū Juhāir.

Le chapitre II donne les listes de gouverneurs et ṣarīfs de la Mekke, de Médine; les gouverneurs du Caire, de Damas, d'Alep, de Mossoul, de Bagdād, de Baṣra, de Kūfa, de Ar-Rayy, du Fārs et de Naysābūr.

Le chapitre III consacré à l'Espagne, mentionne les gouverneurs d'Espagne et les Mulūk at-tawāif de toutes les villes où ils exercèrent le pouvoir (1^{re}, 2^e et 3^e périodes).

Dans le chapitre IV, sont mentionnés les gouverneurs de l'Afrique; puis, les imāms rustamides de Tāhart, les imāms du Djebel Nefousa, les Midrarites de Sijilmāsa, les Idrisites, les Aḡlabites, les gouverneurs de Sicile, les Amīrs de Crète, les Zaīrites, les Hammādites, les Banū 'Isām de Ceuta, les Banū Maḡrāwa, les Banū Ifren, les Almoravides, les Almohades, les Haḡṣides, les Banū Zakariyyā, les Banū Muzānī, les Banū Zayān, les Mérinides, les Ṣarīfs du Maroc, la domination ottomane en Algérie, en Tunisie; les Ḥusaynides de Tunis, les Ḳaramānli de Tripoli-

Mélanges chinois et bouddhiques

publiés par

l'Institut Belge
des Hautes Etudes Chinoises

sous la direction de

M. Louis de La Vallée Poussin
Membre de l'Académie Royale de Belgique

Troisième volume: 1934-1935

L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES
A ATTRIBUÉ LE PRIX STANISLAS JULIEN
A M. L. DE LA VALLÉE POUSSIN
POUR LES DEUX PREMIERS VOLUMES DES
MÉLANGES CHINOIS ET BOUDDHIQUES.

Bruxelles

J u i l l e t 1 9 3 5

Louvain, Imprimerie Orientaliste Marcel Istas, S. A.

lente disparition du *stūpa* terminal et la transformation des étages en toitures n'ayant plus qu'une valeur symbolique.

D'autre part la tradition indienne se conserve en différents pays dans la construction de *stūpa* directement issus des vieux *stūpa* de l'Inde, avec le dôme, le soubassement et le pinacle.

Note sur l'Ālayavijñāna

Pour servir d'introduction à la traduction du Mahāyānasamgraha (Chapitre de l'Ālaya) par M. Et. Lamotte.

par L. DE LA VAILLÉE POUSSIN.

À la recherche d'une âme.

Les philosophes de l'Inde, qui sont parmi les plus profonds, les plus ingénieux et les plus sincères, n'ont pas eu de chance. Ils croient tous à la transmigration, à l'acte et à la rétribution de l'acte, qui s'entendent mal sans une « personne » traversant des existences qui sont le fruit de ses actes libres, bons ou mauvais. Et on reste convaincu que ces moralistes, brahmanes ou bouddhistes, admirent en effet semblable personne. Mais les métaphysiques où les brahmanes et les bouddhistes se sont engagés de bonne heure, vont à détruire les dogmes de l'acte libre, de la rétribution, de la transmigration.

a. Mon ami le Père G. Dandoy a fort bien expliqué (Ontologie du Vedānta, 1932) le contraste entre la philosophie de l'Occident et la philosophie védāntique (ou brahmanique). « Dieu, pour notre philosophie, est essentiellement et avant tout la Cause première et le premier Moteur. Notre raison d'admettre son existence, notre motif pour lui reconnaître certains attributs, c'est que l'existence en question et les attributs en question s'infèrent, de manière médiate ou immédiate, de l'existence de notre point de départ, le Cosmos ... Nous abandonnerons n'importe quoi plutôt que d'abandonner le monde de l'expérience; parce que renoncer à cela, ce serait renoncer à tout ... Il peut arriver que notre théodicée se heurte à des antinomies apparentes; du moins il y a une certitude: c'est qu'un créateur est nécessaire pour rendre notre monde intelligible, et donc un créateur, nous en aurons un; quand bien même il y aurait difficulté à concilier la création avec l'immutabilité infinie d'un Absolu qui est la perfection et la plénitude substantielles ... Tout à fait différente est l'attitude du vedāntin ... Le point de départ pour lui, c'est l'Ab-

solu, le Suprême Brahma. Il détermine d'abord ce qu'est l'Absolu, l'ens a se et per se; puis, quand il a établi ses attributs, il essaie d'expliquer le monde en fonction de Celui — ou de Cela — qui est sans qualifications restrictives... l'Être même... tout en tout sans rien d'autre en dehors de Lui... Nous disons: périsse le reste, mais il faut que la réalité du Cosmos demeure! Le védântiste dit: périsse le reste, mais il faut que le Suprême demeure ce qu'il est, l'absolu de l'Être... ».

Comment l'Être — Absolu logiquement Absolu, l'Unique sans second — s'individualise et se diversifie, développant le démiurge, l'univers et les âmes, par un procès qui n'altère pas son éternelle identité, les docteurs du Védānta ont à travers les siècles peiné à résoudre ce problème difficile. Liés aux formules des Upanishads et, ce qui est peut-être plus décisif, naturellement dociles à l'idée impérieuse d'unité, il leur est presque interdit d'attribuer quelque réalité que ce soit, primaire ou dérivée, aux êtres ou aux phénomènes particuliers. Ils cherchent une âme et ne peuvent la trouver que par des artifices trop ingénieux. — Ils nient les êtres parce qu'ils posent d'abord l'Être.

b. Les bouddhistes de la scolastique se situent à l'autre extrémité de la spéculation: ils nient les êtres parce qu'ils ne reconnaissent de réalité qu'à l'infiniment petit.

On lit dans Chāndogya que « soleil, lune, éclair disparaissent comme entités véritables; ce ne sont que créations du langage, modifications, noms, car ils ne sont que feu, eau, nourriture: ceux-ci seuls sont réalité » (IV, 4). Il y eut sans doute des écoles qui appliquèrent à l'homme ce principe de dissection. — Pour des raisons d'ordre moral, afin de combattre l'égoïsme, père du désir, les bouddhistes adoptèrent une psychologie qui réduisait l'homme et l'âme à ses éléments, matière, sensation, désir, acte, etc., comme le char n'est que ses parties, coffre, timon, roues, etc. Leur analyse réduit finalement l'univers à une cascade éternelle de phénomènes qui se conditionnent en série. Le « Tout coule » n'a jamais été senti plus vivement, ni plus logiquement mis en formule.

Cependant ces « nihilistes » cherchent l'âme que la morale exige, que le dogme de la transmigration affirme: effort difficile et méritoire. Il leur faut une âme qui explique la vie psychologique et morale, la transmigration et la sainteté, et qui cependant ne soit pas un « soi », une chose une et qui dure, un « conducteur du char », mais un complexe fait d'éléments instables et momentanés, seules entités qu'admette le Bouddha.

Dans cette recherche, il semble que l'école d'Asaṅga ait été particulièrement heureuse, plus heureuse que les écoles du Petit Véhicule, Vaibhāṣikas et Saṅgha-trāntikas. C'est une des raisons qui font l'intérêt de la riche spéculation à laquelle le nom d'Asaṅga est attaché.

i. Vaibhāṣikas.

Le Canon enseigne la causalité, l'acte, la transmigration en vue de la rétribution de l'acte. Il enseigne aussi la doctrine de l'inexistence de tout principe permanent (*nairātmya*).

Les Vaibhāṣikas raisonnent et insistent. Ils démontrent que les choses sont, non pas impermanentes et transitoires, comme disaient les Anciens, mais exactement « instantanées »: elles périssent au moment même. Ceci comporte la négation de l'agent (*kartar*), de l'auteur de l'acte; et le Bouddha, en effet, a dit que « les actes sont, l'agent n'est pas », « la sensation arrive, mais il n'y a pas de sentant ». Bien plus, la production en raison des causes (*pratītyasamutpāda*) paraît compromise: comment entendre qu'un instantané soit vraiment cause? D'où des spéculations ingénieuses, peut-être plus ingénieuses que plausibles, une théorie « mécanique » fort bien agencée.

L'âme des Vaibhāṣikas est la série des *skandhas*, « les éléments de l'existence formant chaîne » (*skandhasamāhāna*), plus précisément « la série mentale complétée par les « possessions » (*prāptis*) et autres entités immatérielles quoique distinctes de la pensée.

1. L'archaïque formule — parole du Bouddha ou thèse du primitif Abhidharma? — disait: « En raison de l'œil et de la couleur naît la connaissance visuelle ». Cela n'est pas très bien dit. N'est-ce pas, exactement, le point de vue des matérialistes? La formule doit être complétée.

Un traité d'Abhidhamma (*Nettipakaraṇa*) remarque: « Une flamme se produit en raison de la mèche et de l'huile: sans doute, mais seulement si la mèche est allumée. Un moment de l'existence de la flamme a pour raison d'être, d'une part, la mèche et l'huile, d'autre part, le moment antérieur de l'existence de la flamme ».

De même la connaissance visuelle dépend du concours de l'œil et de la couleur, mais elle est impossible si une connaissance quelconque, visuelle, auditive, mentale, ne la précède pas, ne la cause pas en qualité d'antécédent immédiat (*samanantarapratyaya*). Une connaissance, une pensée ne peut se produire que dans une série mentale.

— C'est pour cette raison que jamais n'apparaît un « être vivant » (*sattva*) nouveau, que chacun des êtres vivants existe depuis l'éternité (Nanjio 1272).

La pensée, renouvelée d'instant en instant, fait série; la série constitue l'être vivant, l'individu; elle fait une sorte d'âme.

À cette âme les bouddhistes, qui croient à la transmigration, demandent beaucoup plus que l'explication de la vie somato-psychologique.

Le jeu sensoriel prend fin à la mort, mais la série mentale n'est pas pour cela interrompue, car des actes ont été produits dans cette série, qui doivent mûrir. À la dernière pensée, pensée de la mort, succède donc une pensée qui se crée un « corps d'existence intermédiaire » (corps subtil, muni d'organes, masculin ou féminin), et qui, au moyen de ce corps, cherche la matrice où la série doit se réincarner pour que se produisent les sensations, fruits des actes. Quand « la pensée d'existence intermédiaire » a trouvé cette matrice, le corps subtil meurt: une pensée de réincarnation se produit et s'unit aux éléments de la génération; elle les organise en embryon. Une nouvelle existence commence.

Lorsque les actes qui poussent la pensée née de la pensée de la mort ne comportent pas une rétribution dans les mondes de la génération (*Kāmadhātu*), cette pensée se crée, sans le secours des éléments de la génération, le corps qui convient, un corps de damné, un corps brahmique, un corps de dieu inconscient (*Rūpadhātu* et partie du *Kāmadhātu*).

Lorsque la pensée est, à la mort, sans aucune attache avec les choses de la matière, lorsqu'elle est munie d'actes consistant en contemplations très pures, elle ne se crée pas un corps; elle amorce une existence du monde de la non-matière (*Ārūpya*); elle est remplacée par une pensée, par une série de pensées qui se soutient pendant des millénaires sans aucun support matériel. L'existence dans ce monde sublime prend fin lorsqu'est épuisée la force des contemplations qui l'avaient causée. Alors la série mentale, poussée par des actes anciens dont l'action avait été primée par les actes qui ont projeté l'existence

immatérielle, va à une autre destinée, se réincarnant dans une matrice ou se créant un corps de damné...

2. Les Anciens n'avaient pas cherché à comprendre le mécanisme de la rétribution, le mécanisme de la souillure et de la purification. Ils disaient simplement que l'acte porte des fruits, que l'homme est l'héritier de ses actes, que l'homme se purifie progressivement du péché et de la souillure. À une époque de spéculation plus curieuse des pourquoi et des comment, le *Vaibhāṣika* voit bien que la chaîne des pensées, à quoi se réduit la personne, explique insuffisamment le problème du fruit et de la souillure-purification.

Comment l'acte, qui a disparu, peut-il donner un fruit? L'acte n'est pas une force aveugle qui mûrisse n'importe où, dans l'eau et dans la terre; il mûrit pour l'homme qui l'a accompli, il ne mûrit pas si cet homme devient un saint.

La pureté de la pensée n'est pas acquise d'un coup. Des exercices multipliés d'intelligence et d'extase sont nécessaires pour devenir un saint; ces exercices ne se succèdent pas immédiatement; ils s'échelonnent au cours d'une existence, de plusieurs existences; ils peuvent même être séparés (quelques-uns d'entre eux) par des vies infernales. [Une fois acquis le « mérite qui produit la délivrance », on est sûr d'arriver au *Nirvāna*, mais le chemin peut être long et accidenté...] Ceci suppose des acquisitions définitives en extase ou en savoir. Comment la chaîne des pensées, qui n'est jamais, à un moment donné, que la pensée actuelle — pensée de bleu, pensée de péché, pensée bonne — est-elle en voie de purification, en voie de souillure?

Pour répondre à ces questions et à plusieurs autres du même genre, le *Vaibhāṣika* construit notamment deux théories:

a. Existence actuelle du passé. — Les choses passées continuent à exister. L'acte épuise, au moment où il naît, sa force de « prendre » ou de « projeter » son fruit de rétribution; mais c'est plus tard, souvent après des siècles, qu'il « donne » ce fruit. C'est ainsi que l'homme mange le fruit de ses actes anciens, parce que ces actes n'ont pas disparu. — La pensée, bonne ou mauvaise, amène quand elle naît la naissance de la pensée qui doit la suivre: elle épuise sa « force

d'antécédent immédiat ». Cependant la pensée actuelle peut être souillée par la passion qui infectait une pensée ancienne, parce que cette pensée et sa passion n'ont pas cessé d'être.

b. « Possessions » ou *prāptis*. — Si le fruit se produit dans la série mentale où la cause existe, si la sensation pénible se produit dans la série où eut lieu le péché, et non pas ailleurs, c'est évidemment parce qu'une relation existe entre le péché ancien et tous les moments de la série qui séparent le péché et la sensation fruit du péché. De même en ce qui concerne la passion ancienne et l'infection qu'elle déterminera.

Le Vaibhāṣika imagine des entités nommées *prāptis* au moyen desquelles on possède les actes, les passions, les méditations, les savoirs du passé. La *prāpti* naît au moment où l'acte est accompli, où la passion surgit, où on entre en méditation, où on prononce les vœux de religion ... Cette première *prāpti* périt, mais elle est remplacée par une « *prāpti* de la première *prāpti* », et ainsi de suite [jusqu'au moment où cette chaîne de *prāptis* sera « coupée » : la *prāpti* de la passion, par exemple, est coupée par le savoir bouddhique ou par le bon savoir d'ordre mondain]. Un homme commet un péché : il est aussitôt muni de la « possession » de ce péché : c'est donc en lui, dans la série qui le constitue, que mûrira le fruit de rétribution du péché.

Les *prāptis* sont de curieuses petites choses (Siddhi, 53). Elles ne sont pas matérielles ; elles n'appartiennent pas à la catégorie de l'esprit, n'étant ni pensée ni « mental » (sensation, etc.), étant « inconscientes ». On dirait qu'elles accompagnent la pensée et lui font une sorte de gaine immatérielle, si elles ne se continuaient pas même quand la série mentale s'interrompt (sommeil, etc.), si elles n'étaient pas capables, avec le concours d'entités de même nature (« vie », etc), de suppléer, pour assurer la continuité de l'être vivant, à la série mentale interrompue au cours des existences d'inconscience. — Mieux que leur nature nous connaissons leur emploi et la raison pour laquelle elles furent inventées : afin d'expliquer la rétribution de l'acte, le mécanisme de la souillure et de la puri-

fication ; afin de donner à la série mentale, ligne de pensées conscientes — toujours une pensée à la fois — tout ce qui lui manque pour faire une âme.

ii. Sautrāntikas.

Les hypothèses du Vaibhāṣika ne satisfont pas tous les docteurs du Petit Véhicule. Le Sautrāntika se refuse à croire à l'existence actuelle, à l'activité de l'acte ancien ; il rejette la théorie des « possessions » (*prāpti*)¹.

Le Vaibhāṣika explique comme il suit la différence du saint (*ārya*) et de l'homme ordinaire (*prthagjana*) : le second peut avoir une bonne pensée ; il reste cependant souillé, parce qu'il « possède » les passions qu'il a pratiquées. Le premier est pur, parce qu'il a coupé les « possessions » des choses mauvaises.

Pour le Sautrāntika, la différence est que le saint a arraché les germes (*bīja*) des passions. Sa série mentale est transformée : il est devenu incapable des passions. Au contraire, la bonne pensée de l'homme ordinaire porte la trace, l'imprégnation, le parfum² des mauvaises pensées qui l'ont précédée. C'est pourquoi, d'une part, de mauvaises pensées peuvent surgir chez lui, et, d'autre part, des sensations pénibles seront le fruit des mauvaises pensées.

L'âme du Sautrāntika n'est pas, comme celle du Vaibhāṣika, une chaîne de pensées accompagnée d'éléments étrangers à la pensée (à

¹ Kośa, ii, 181-186 et Vyākhyā, Bibl. Buddh. ii, 77 ; Wogihara, 145 (contre la théorie des *prāptis*) ; iv, 20, 64 (contre la théorie de l'*avijñaptirūpa* : « La série mentale de celui qui fait l'aumône, eût-il même des pensées mauvaises, se trouve parfumée (*paribhāvita*) par la volition du don ... Cette série subit une subtile transformation ... ») ; ix, 296.

² Sur *samskāra*, *vāsanā*, *bhāvanā*, dans les philosophies classiques, je citerai les références que j'ai sous la main, insuffisantes : Nyāyakośa, 624, 741 ; Sāmkhyasūtra, ii, 1, 42 ; Garbe, Sāmkhya-Philosophie, 269, 308 ; Deussen, Vedānta, 76, 91, 261, 435, 460 ; Max Müller, Six Systems, 1903, 175 ; Faddegon, Vaiṣeṣika-System, 261, 267, 273 ; H. Ui, Vaiṣeṣika Philosophy, 162, 199 ; surtout Yogasūtra, i, 24 (Woods, 51), iv, 8 et suiv. (Woods, 306 ; relations étroites entre les gloses de Vācaspati et les textes Sautrāntika-Asaṅga).

savoir les *prāptis*, dont on n'essaie même pas de dire les relations avec la pensée; mais la seule chaîne des pensées: celles-ci, quel que soit leur objet (couleur, son, etc.), quelle que soit leur valeur morale (bonnes, mauvaises, non-définies), sont parfumées par les passions, les méditations, les volitions du passé; elles sont riches de toutes les virtualités des actes non-rétribués.

iii. École d'Asaṅga.

La solution du problème est bien dans la direction où se sont avancés les Sautrāntikas; mais ceux-ci n'ont pas poussé assez loin leur enquête.

Ils nient, contre les Vaibhāṣikas, l'acte corporel et vocal: tout acte est, exclusivement, acte de la pensée. Ils nient aussi ce curieux acte permanent, qui est matière, l'*avijñaptirūpa*. Ils ne pensent pas que l'œil voit, que l'oreille entend: toute opération de perception est de la pensée. — En plusieurs points, les Sautrāntikas ont réduit la part que les Vaibhāṣikas faisaient à la matière (*rūpa*); mais ils n'ont pas eu le courage de dire que la matière n'existe pas.

Nous les louons encore d'avoir écarté, et ridiculisé, les inventions des Vaibhāṣikas, si insuffisamment justifiées par l'Écriture: les *prāptis* et autres irrationnels êtres de raison. Et d'avoir montré que la thèse de l'existence actuelle des choses qui ont été et des choses qui seront, est proprement absurde.

L'explication du fruit de l'acte, de la souillure et de la purification, n'est pas dans les hypothèses mécaniques des Vaibhāṣikas, mais, comme le veulent les Sautrāntikas, dans les traces ou impressions (*vāsanā*) que laissent les actes et les pensées. Cependant, quand les Sautrāntikas supposent que ces traces sont portées par des connaissances parfaitement définies dans leur objet particulier et dans leur valeur morale, ils se paient de mots. — Comment une pensée bonne peut être affectée par la passion? En vain cherche-t-on dans la botanique, dans la sève qui porte en puissance la couleur de la plante, des comparaisons (*dṛṣṭānta*) inopérantes (Kośa, IX, 299).

En deux lignes le problème sera résolu: 1. par la doctrine de

l'existence de la seule pensée, de l'inexistence de la matière, 2. par la doctrine de l'Ālayavijñāna, un intellect qui est le réceptacle des impressions.

1. « Rien que pensée » (*cittamātra*).

a. La matière (*rūpa*) ne supporte pas l'examen (*vicārāsaha*). — Considérez les choses étendues comme des unités (*avayavin*) où sont intégrés des membres (*avayava*), ou comme des discontinus composés d'atomes, admettez ou n'admettez pas le contact des atomes, vous vous heurterez à des difficultés insolubles (Vingtaine de Vasubandhu, Siddhi, 38).

b. A supposer que la matière soit possible, les relations de la matière et de la pensée sont mystérieuses! On ne voit pas comment la connaissance visuelle naît du concours de la matière-couleur et de la matière-œil, même si vous réduisez la connaissance visuelle à une pure image, à « une idée qui naît semblable au bleu »; même si vous niez que la connaissance visuelle connaisse, ô Sautrāntika! (Kośa, ix, 280). Et la connaissance visuelle est autre chose qu'une « idée bleue » puisqu'elle est connaissance du bleu ou de l'idée bleue. — On comprend presque aussi mal comment la pensée peut créer ou organiser la matière.

c. L'hypothèse de l'existence de la matière est par surcroît superflue, vu les développements qu'a logiquement pris, dans l'Abhidharma (Vaibhāṣikas), la doctrine de la « force souveraine », de la « force de rétribution » de l'acte. — Après la période vide ou de chaos, l'univers est créé par la « force souveraine » (*adhipatibala*) des actes de tous les êtres du cosmos au cours de la période « pleine » antérieure, et cela en vue de la rétribution des actes de chacun. En effet, l'univers est utilisé par la « force de rétribution » des actes de chacun de telle sorte que chacun goûte le fruit qui convient. Comme nous n'avons pas de sensation qui ne soit la conséquence de nos seuls actes, on peut dire que les choses extérieures sont créées uniquement pour être connues ou senties par nous.

Supposer que l'acte crée une chose bonne à manger, pour que, en rétribution de mon mérite, je la mange et éprouve une sensation

agréable du goût, c'est une hypothèse oiseuse. Il est plus simple de croire que le résultat de mon acte est tout entier intérieur: que la bonne action mûrit directement en une sensation agréable, sans avoir à créer pour cela un corps, une langue, une chose savoureuse (Vasubandhu, Vingtaine, 7).

En niant le monde extérieur, nous ne faisons que généraliser et expliquer vos pressentiments.

Ne dites-vous pas que, en raison de la différence de leurs actes, la même eau a, pour un homme, un goût d'eau, pour un préta, un goût de pus? Pourquoi admettre l'existence « objective » de l'eau? Vous reconnaissez le caractère hallucinatoire et « subjectif » de certaines connaissances. Vous savez que les perceptions (*anubhava*) du rêve ne naissent pas d'un objet extérieur. Vous savez que les gardiens (ou bourreaux des enfers) ne sont pas des êtres vivants, mais des machines animées par les actes des damnés: les damnés vivent un cauchemar; il s'en faut de très peu que vous n'en tombiez d'accord. De même, d'après nous, les dieux vivent un rêve délicieux, les hommes un rêve mêlé.

On observera que la différence n'est pas grande entre l'ancienne spéculation bouddhique, dite réaliste, et la nouvelle, dite idéaliste. — L'expression *manomaya* (première ligne du Dhammapada) peut s'entendre de deux façons: « Les choses sont faites par la pensée », comme on dit qu'une vache est *tṛṇamaya*, « faite par l'herbe »: c'est la pensée qui crée la sensation avec tout ce qui est nécessaire à la sensation, corps et objets; ou bien: « Les choses consistent en pensée », comme on dit d'une hutte faite avec des herbes qu'elle est *tṛṇamaya*. — La seule cause de la sensation, pour les uns et pour les autres, est la pensée: voilà ce qui importe. — Ceci est si vrai que les docteurs du « Rien que pensée » admettront l'existence de la matière (ci-dessous 163), d'une matière qui n'est pas à part (*vyatirikta*) de la pensée.

d. La pensée ne connaît que la pensée; plus exactement une pensée se connaît elle-même et ne peut connaître qu'elle-même. Le « fait de conscience » est tout entier intérieur.

La pensée « mondaine » (*laukika*)¹ se pose nécessairement en

¹ Dans la pensée supra-mondaine (*lokottara*) ou *nirvikalpaka-jñāna*, « savoir exempt de concept », il y a parfaite « adéquation » du sujet et de l'objet, Siddhi, 585.

dualité, sujet et objet. Elle se développe en deux parties (*bhāga* ou *aṃśa*)¹: une partie prenante (*grāhaka*) ou partie-vision (*darśana*); une partie prise (*grāhya*) ou partie-image (*nimitta*). La vision de bleu n'atteint pas un bleu extérieur, mais une image de bleu qui lui est indissolublement liée, qui constitue avec elle une connaissance unique et indivisible (*abhedin*), et qui cependant, étant son objet, apparaît comme extérieure.

Cela ne veut pas dire que n'existent pas des réalités extérieures à ma pensée et avec lesquelles ma pensée peut être en relation. — Ces réalités, d'après l'Ecole, sont d'ordre spirituel. La pensée d'autrui existe et de nombreux ascètes connaissent la pensée d'autrui. La pensée du Bouddha existe; le Bouddha possède (ou est) un certain savoir, « savoir du miroir », qui est la source de toutes les bonnes pensées de tous les êtres (Siddhi, 682).

Le caractère intérieur de la connaissance est néanmoins absolu: la partie-vision a pour seul objet la partie-image. Mais la partie-image peut être « conditionnée » par la « force souveraine » (*adhipatibala*) de la pensée d'autrui, de la pensée du Bouddha: elle est alors comme le reflet d'une réalité extérieure.

De même en va-t-il si nous considérons les diverses connaissances d'une même personne, l'Ālayavijñāna, la connaissance mentale (*manovijñāna*), les « cinq connaissances » (la visuelle... la tactile). Ces connaissances sont distinctes, chacune connaît immédiatement son objet propre. Mais elles ne sont pas isolées. La connaissance mentale ne connaît pas l'objet propre de la connaissance visuelle, mais celle-ci, par une relation causale dite de « sou-

Nous n'examinons ici que la « psychologie » du « rien que pensée » et la négation de la matière. La « méta-psychologie » est beaucoup plus mystérieuse, Siddhi, 416, 717.

¹ J'ai préféré le mot *bhāga* dans la version de la Siddhi, d'après plusieurs textes, notamment la ligne citée dans Nyāyakandalī, 122, et Sarvadarśanasamgraha, 17 (trad. Faddegon, Vaiśeṣika-System, 430):

*paricchedāntarād yo 'ṇaṃ bhāgo bahir iva sthitaḥ /
jñānasyābhedīno bheda-pratibhāso 'py upaplavaḥ //*

Mais je pense que le mot *aṃśa* est d'un emploi plus fréquent. On a par exemple:

*aṅgulyagraṇaṃ yathātmānaṃ nātmanā spraṣṭum arhati /
svāṃśena jñānam apy evaṃ nātmanāṃ jñātum arhati //*

Voir Col. Jacob, Third Handful, 1911 (Prakaraṇapañcīkā, 63, Nyāyakaṇṭhikā, 268) et autres sources Siddhi, 129.

veraineté» (*adhipatipratyayatā*), fait que la connaissance mentale se développe en une certaine image, en une certaine partie-image (*Siddhi*, 83).

e. D'où viennent cette vision du bleu et cette image qu'elle voit? « Comme dans le rêve », elles naissent de leurs « germes » (*bīja*), c'est-à-dire des impressions laissées dans la pensée par des visions et des images de bleu. Les germes de la vision et de l'image sont, comme la vision et l'image elles-mêmes, distincts pour l'analyse mais en fait inséparables.

Où sont ces germes? Où la connaissance bleue, en disparaissant, pose-t-elle la semence dont naîtra une nouvelle connaissance bleue? — A cette question répond la doctrine de l'*Ālayavijñāna*.

2. *Ālayavijñāna*.¹

a. L'*Ālaya* et le processus psychologique.

L'école d'Asaṅga définit la chose qui reçoit et conserve les impressions produites par ce que nous pouvons nommer « le moi conscient », littéralement par les « connaissances en acte » (sensibles ou mentales, *pravṛttivijñāna*), la chose d'où émaneront, par la force de ces impressions qui sont des « germes » (*bīja*) ou des puissances (*śakti*), de nouvelles connaissances en acte.

Le réceptacle des impressions-germes n'est pas un principe permanent (*ātman* ou *pudgala*) qui ne pourrait être impressionné; il n'est pas de la matière (*rūpa*); il n'est pas la série somato-psychologique des *Sautrāntikas*.

Il est une connaissance (*vijñāna*) ou une pensée (*citta*), d'une nature particulière, qui porte le nom d'*Ālaya*, « réceptacle » lorsqu'on envisage une de ses fonctions essentielles qui est d'être un réservoir.

1. L'*Ālaya* n'est pas une entité permanente: il est fait de « moments » (*kṣaṇa*) d'*Ālaya*. Mais ses moments se succèdent sans interruption et sans varier dans leur valeur morale, dans leur aspect

¹ Nous ne parlerons pas du *manas* ou *kliṣṭa manas* (*Siddhi*, 225-287), ni des noms et variétés du « huitième *vijñāna* », *ālayavijñāna*, *vipākavijñāna*, etc. (*Siddhi*, 166).

hédonique (« non-défini », c'est-à-dire ni bon ni mauvais; sensation d'indifférence). Continu et homogène, il possède une sorte de permanence; il se perpétue tandis que les séries des connaissances en acte (qui constituent le « moi-conscient ») s'interrompent et se transforment.

L'*Ālaya* est donc très pareil sous ce rapport à ce que les brahmanes nomment un « soi » (*ātman*); le « soi » qui persiste quand le « moi conscient » suspend son activité; le « soi » que chacun aime, même le damné qui hait son corps, sa sensation, sa pensée. Il est le principe de l'individualité, l'individu même: tout être vivant est un *Ālaya*.

Il n'est pas, cependant, le « je » qui pense, le « je » de Descartes.

Il est le support (*āśraya*) des autres connaissances, nous dirions le fondement de la vie psychologique. Il contient en puissance toute la « matière » et toute la conscience de la vie psychologique: celle-ci, en ce qui regarde les connaissances en acte qui la constituent, comme en ce qui regarde les objets de ces connaissances, procède des « germes » contenus dans l'*Ālaya*. On peut dire que l'*Ālaya* manifeste ses virtualités dans le « moi conscient », comme fait l'âme plus ou moins transcendante d'autres philosophies. — Mais, si l'*Ālaya* alimente la vie psychologique par ses germes, il est nourri par la vie psychologique qui laisse en lui des « impressions » qui sont des germes.

Fondement et nourricier du « moi conscient », l'*Ālaya* n'en fait pas partie. Il n'est pas, à proprement parler, psychologique. D'une part, comme on verra, quoique étant connaissance ou pensée, l'*Ālaya* est « inconscient »; d'autre part, « je » suis surtout, du point de vue psychologique, « connaissance mentale » (*manovijñāna*), et ma connaissance mentale ne connaît pas, sinon par la déduction et l'écriture, son *Ālaya*, son support et son nourricier, mon *Ālaya*.

2. Comment l'*Ālaya* est-il impressionné par l'expérience sensible ou mentale? Comment conserve-t-il l'impression? — Evidemment en connaissant; en connaissant, d'une certaine manière, les données de l'expérience; en faisant entrer l'expérience, sous une certaine forme, dans cette moitié de lui-même qui est sa partie-image.

La connaissance visuelle, dans sa dualité (vision de bleu et image bleue), a sa cause, nous verrons comment, dans l'Ālaya. Elle n'existe pas n'importe où, indépendante: elle a besoin d'un point d'appui ou support simultané (*āśraya*), qui est l'Ālaya (Pour l'ancienne psychologie, elle avait seulement pour support l'organe de la vue, l'œil). Etant en relations étroites avec l'Ālaya, son support, elle projette en naissant, sur l'Ālaya, comme qui dirait un double subtil d'elle-même dont elle est la cause simultanée: elle devient, sous cette forme subtile (« parfum », *vāsanā*), un des objets connus par l'Ālaya; elle entre, avec sa dualité, dans le *nimittabhāga*, partie-image, de l'Ālaya. — Voilà ce qu'on entend lorsqu'on dit que la connaissance visuelle « impressionne » ou « parfume » l'Ālaya.

La connaissance visuelle, aussitôt née, périt. Mais l'Ālaya garde le parfum; il continue à connaître le susdit double. Plus exactement, ce double engendre d'instant en instant un double semblable à lui-même qui est connu par les moments successifs de cette série de connaissances qu'est l'Ālaya. — C'est ainsi que l'Ālaya est le réceptacle des germes ou semences (*bīja*).

Des germes, car les impressions (ou doubles) sont des « virtualités » (*śakti*). De même que la connaissance visuelle s'est imprimée sur l'Ālaya, de même l'impression qu'elle a créée, quand le temps sera venu, quand les conditions requises seront présentes, fera surgir une connaissance visuelle semblable à la première.

L'école compare ce processus à celui du parfumage. Le grain de sésame est parfumé par la fleur; il garde le parfum quand la fleur a séché; à son tour il parfume. Un meilleur exemple est le phonographe où les sons sont conservés, pour produire des sons, sous une forme non sonore: la pensée en acte, bonne ou mauvaise, accompagnée de plaisir ou de peine, crée le germe d'une pensée pareille; ce germe est une certaine représentation, vue par l'Ālaya, qui n'est ni bonne, ni mauvaise, ni accompagnée de plaisir, ni accompagnée de peine, qui est non-définie (*avyākṛta*) au point de vue moral, qui ne produit dans l'Ālaya que la sensation neutre d'indifférence.

On a la chaîne: 1. connaissance visuelle, claire et consciente: « Je

vois du bleu », cause simultanée de 2. connaissance par l'Ālaya de l'impression ou trace créée par la connaissance visuelle. Cette seconde connaissance se continue, c'est-à-dire se répète un nombre indéterminé de fois, jusqu'au moment où, lorsque les conditions sont réunies à cette fin, elle détermine, en qualité de cause simultanée, la naissance de 3. connaissance visuelle, partie-vision et partie-image.

3. A la différence des autres connaissances qui disent « Ceci », « Ceci et cela », l'Ālaya connaît d'une manière subtile, d'une manière imperceptible. Nos psychologues nous ont trop parlé des opérations « subliminales » pour que, avec les Sautrāntikas et les Vaidhāsikas, nous fassions un crime à l'Ecole de poser « une connaissance dont l'aspect (*ākāra*, mode de connaître) et l'objet sont inconscients » (*asaṃvidita*; chinois: « difficiles à connaître », traduction qui réduit, à l'infini si on veut, la conscience, mais ne la supprime pas) ¹.

4. Tout Ālaya est « muni de tous les germes » (*sarvabījaka*). C'est un fleuve sans coupure qui charrie tous les germes créés par les expériences (*vyavahāra*) ou « discours » (*abhilāpa*) du passé, tous les germes qui mûriront en les expériences ou « discours » de l'avenir. Les germes sont de toute sorte: les germes de la partie-vision et de la partie-image des connaissances (donc, avec les germes de la pensée en tant que « voyante », ceux qui produisent les apparences des choses matérielles: germes de pensée et germes de matière); les germes issus des multiples modalités de la pensée (*caittas* ou « mentaux »), sensation, conceptions, volitions, y compris les germes des conceptions fausses que produisent les conceptions fausses, idée de « je » et de « tu »; germes de bonne pensée, de mauvaise pensée, etc.

¹ On verra Siddhi, 142, combien faible est la réponse de l'Ecole aux critiques du Petit Véhicule; c'est une réponse *ad hominem*: « Vous aussi vous admettez des connaissances inconscientes ». — Siddhi, 124-131, établit que toute connaissance (*viññāna*) a trois « parties »: 1. image bleue; 2. vision du bleu; mais, si cette vision n'est pas consciente, comment peut-on dire qu'elle voit? donc 3. conscience (*saṃvitti*) qu'on voit le bleu (savoir que je vois le bleu). — Comment l'Ālaya, si son « mode de connaître » et son « objet » sont *asaṃvidita*, peut-il comporter la troisième « partie »?

A quelque moment qu'on considère un Ālaya quelconque, à moins que cet Ālaya soit partiellement ou totalement purifié par le savoir bouddhique, il contient toutes les impressions créées au cours des existences anciennes. Et chacun de nous a traversé, dans le long chemin de la transmigration sans commencement, tous les modes d'existence : vies de damné, d'homme, de dieu conscient ou inconscient.

Mais tous les germes créés par ces expériences ne mûrissent pas en même temps !

Beaucoup resteront, pour longtemps, à l'état de germe (*vāsanāvasthā*, *bhāvanāvasthā*, *śaktyavasthā*). Un petit nombre passe, en peloton si on peut dire, à l'état de maturité (*vipākāvasthā*), c'est-à-dire produit les connaissances, les expériences de la vie actuelle.

Pour l'instant, parmi les diverses et innombrables virtualités que contient mon Ālaya, celles-là seules passent de puissance en acte qui produisent les « connaissances » convenant à un homme. — Je me vois avec un corps humain ; je vois le monde des hommes, soleil, montagnes, et dans ce monde les êtres vivants du monde des hommes. J'éprouve des sensations humaines. Les racines du bien et du mal sont actives : je suis capable de bonnes et de mauvaises actions — En un mot mon Ālaya, ce fleuve sans coupure qui charrie toutes les impressions-germes d'un long passé, est entré dans une période, dans une destinée humaine.

Comment s'explique l'activité actuelle d'une certaine catégorie des germes de l'Ālaya ?

a. Parmi les germes il faut distinguer ceux qui sont créés par l'acte (*karmavāsanā*, parfumage par l'acte). Comme la perception, comme la sensation, l'acte bon ou mauvais (c'est-à-dire la pensée bonne ou mauvaise) est un discours mental (*abhilāpa*), mais un discours mental d'une énergie particulière.

Le pareil crée le pareil comme « condition (*pratyaya*) en qualité de cause (*hetu*) ». La sensation, agréable ou pénible, laisse une impression, crée un germe qui fructifie en sensation agréable ou pénible. L'acte crée de même, par l'intermédiaire d'un germe, un nouvel acte (Comparez ce que les moralistes de chez nous appellent *habitus*).

Mais l'acte agit encore comme « condition en qualité de souverain (*adhipati*) » ; de ce chef il produit un fruit de rétribution (*vipākaphala*). Le non-pareil produit le non-pareil : l'acte (qui est qualifié moralement, bon ou mauvais) fait surgir la sensation (qui est « non-définie »).

Ce n'est pas que l'acte crée la sensation : celle-ci est créée par sa cause (*hetu*) laquelle est une sensation. Mais, par sa « force souveraine » (*adhipati*), il fait passer de puissance en acte, parmi les innombrables germes de sensation de l'Ālaya, le germe d'une certaine sensation, de la sensation qui lui convient comme rétribution (Acte bon : sensation agréable...).

b. Pour comprendre la théorie « asangienne » des « destinées » successives de l'Ālaya, il faut rappeler la théorie « ābhidharmique » de la rétribution de l'acte, laquelle lui a servi de patron.

Tous les actes ne possèdent pas la même puissance. Quelques-uns, en principe les actes graves, sont « projectifs » (*ākṣepaka*) : ils projettent une existence ou destinée (*gati*) ; ils font que le défunt, pour un temps déterminé, renaisse homme, dieu ou damné. D'autres actes sont nommés « complémentaires » (*paripūraka*) ; ils complètent en effet ou qualifient l'existence humaine, divine, infernale, qui résulte de l'acte projectif. Un acte projectif fait qu'un être renaisse homme ; les actes complémentaires font que cet homme soit de bonne santé, noble, riche, ou bien maladif ..., qu'il éprouve telle peine ou tel plaisir, qu'il rencontre un « ami spirituel », qu'il soit soumis à telle tentation

Toute pareille, avec une terminologie différente, la théorie d'Asaṅga (Siddhi, 192, Kośa, iii, 12).

On dit que « un certain acte projette l'Ālaya », que « en raison d'un certain acte, l'Ālaya transmigre, renaît dans la sphère du désir, parmi les hommes ... ». Par le fait, un certain acte fait que, pour un temps déterminé, l'Ālaya actualise, parmi les germes qu'il contient, ceux qui se développent en un univers humain, en un corps humain, en une personnalité humaine C'est la « récompense générale ». Et des actes complémentaires, associés à l'acte projectif, font un tri parmi les germes qui peuvent, de leur nature, mûrir au cours d'une vie humaine, germes de plaisir, etc. C'est la « récompense particulière ».

La mort a lieu lorsque la force de l'acte projectif est épuisée: un autre acte projectif entre alors en activité. La série de l'Ālaya se refait la personnalité humaine, etc., qui convient.

Après avoir actualisé les germes qui donnent les expériences de la mort dans un certain lieu d'existence, l'Ālaya actualise ceux qui donnent les expériences de la naissance et de la vie dans le même lieu ou dans un autre. S'il n'actualise pas les germes qui mûrissent seulement en une vie de la sphère du désir (*kāmadhātu*), mais continue à actualiser les germes qui produisent les apparences de couleur-son-tangible, on dit qu'il renaît dans la sphère de la matière (*rūpadhātu*). Si les germes de couleur-son-tangible restent à l'état de germe, si les seuls germes de pensée passent à l'état de maturité, on dit qu'il renaît dans la sphère de la non-matière (*ārūpyadhātu*).

C'est ainsi que l'Ālaya « transmigre ». « Fleuve sans coupure », son cours est partagé en biefs successifs — les « existences » ou « vies » — où il prend comme un niveau différent. Ou mieux, pour adapter la métaphore de nos auteurs, ce fleuve va charriant toujours dans ses profondeurs une masse toujours infiniment diverse de potentialités, tandis que, à sa surface, à partir de certains moments, flotte telle ou telle catégorie d'actualisations.

Le système d'Asaṅga, tel que le font connaître les définitions qui précèdent, est cohérent.

Tout être vivant (*sattva*) est essentiellement un Ālaya, quasi-substance par sa continuité et son homogénéité, sorte d'âme dont les opérations restent subconscientes. L'Ālaya est le support de « connaissances » (*viññāna*) qui forment des séries parfois interrompues, telles les « facultés » de notre psychologie: une intelligence (*manoviññāna*) ou « connaissance mentale », conception, réflexion, imagination, jugement, décision; de puissances de perception (connaissances visuelles, etc.) qui s'appuient sur l'Ālaya et sur l'intelligence, et pourvoient pour leur part au jeu de l'intelligence.

L'Ālaya est un enregistreur et un reproducteur: il est « parfumé » par toutes les connaissances et tous les connus; il les enregistre et, au temps voulu, les reproduit.

Tout ceci est pur « idéalisme ». La matière (*rūpa*) est exclue. Ce qui apparaît à la pensée « comme extérieur » (*bāhyavāt*), c'est la pensée même. Et le jeu de la pensée et de son support (Ālaya) n'a pas besoin d'une matière, d'un univers ou d'un corps.

b. L'Ālaya et la matière.

Nos textes cependant parlent de l'univers et du corps. On verra que, en ce qui concerne le corps, plusieurs maîtres abandonnent ou paraissent abandonner les positions de l'idéalisme.

i. Un homme voit, ou croit voir, deux lunes. L'idéaliste admet que la pensée seule existe, que l'objet, supposé extérieur, n'est que la partie-image de la pensée. Pour lui, la connaissance de deux lunes sera aussi vraie que la connaissance d'une lune? Non: elle est fausse. Le monde extérieur, l'univers des hommes ne contient qu'une lune que voient tous les hommes normaux. — Comment l'idéaliste peut-il poser un réel monde extérieur auquel correspond la connaissance vraie? Comment peut-il distinguer la vision normale, l'illusion optique, le rêve, l'hallucination?

Parce que l'Ālaya n'épuise pas ses opérations en recevant les impressions, en gardant les impressions-germes jusqu'au moment où, mûris, les germes éclosent en dehors de lui sous la forme de connaissances conscientes, visuelle, etc. Encore il mûrit en lui-même bon nombre des germes qu'il contient; il les développe en images qu'il perçoit. Ainsi en va-t-il pour les germes du monde extérieur (*bhājanaloka*). L'Ālaya connaît le monde extérieur développé en lui-même.

Ceci posé, on doit dire que l'objet de ma connaissance visuelle d'une lune est double: 1. objet immédiat, à savoir l'image intégrée à la connaissance visuelle, qui n'existe qu'au moment de cette connaissance dont elle est une partie; 2. objet lointain, à savoir une image développée d'une manière permanente dans mon Ālaya et qui est « l'archétype » (Siddhi, 445 et passim) de l'objet immédiat. Développée dans mon Ālaya et dans tous les Ālayas de tous les êtres vivants, hommes et animaux, de cet univers: d'où il suit que la connaissance d'une lune est commune et vraie.

Au contraire la fausse connaissance de deux lunes est individuelle et accidentelle. Elle a un objet immédiat qui est sa partie-image. Mais elle n'a pas d'objet lointain, car l'Ālaya ne se développe pas en l'image de deux lunes. Certes il contient le germe de cette connaissance, et c'est grâce à lui qu'elle naît; mais il ne développe pas ce germe en lui-même car ce germe a été créé en lui par une fausse conception (ordre du *manas* ou intellect), non par une expérience sensible (ordre de la connaissance visuelle). Il s'ensuit que l'Ālaya ne fournit pas un objet lointain à la connaissance de deux lunes.

Ce point de doctrine est résumé dans la formule: « L'Ālaya se développe en monde réceptacle ». Ce développement est la « condition souveraine (*adhīpati-pratyaya*) » et l'objet lointain des connaissances sensibles et intellectuelles qui portent sur les choses extérieures.

Faut-il dire que ce développement, ces images des choses extérieures intégrées à l'Ālaya, ne sont pas à part de l'Ālaya, ne sont pas extérieures à la pensée? Cela est si vrai que le monde extérieur varie d'après la catégorie des Ālayas: les Ālayas des êtres infernaux ne contiennent pas l'idée de lune; ceux des *pretas* l'idée d'eau: le nom même d'eau a péri pour les *pretas*.

Dans le monde-réceptacle ou extérieur il faut comprendre les montagnes, etc., le corps d'autrui, les parties de notre corps qui ne sont pas vivantes (cheveux, etc.), en un mot toute la matière (*rūpa*) en dehors de celle dont il va être question.

ii. L'Abhidharma, fidèle à l'enseignement du Canon, explique les « cinq connaissances » (connaissance visuelle ... connaissance tactile) par le jeu de cinq paires d'*āyatanas*, « sources de la connaissance », d'une part cinq *āyatanas* externes, les objets (*viśaya*) (couleur ... tangible), d'autre part cinq *āyatanas* internes, les organes (*indriya*) (organe de l'œil ou organe visuel... organe du corps ou organe du tact). L'organe est une matière subtile (invisible... intangible) dont l'existence est prouvée par le raisonnement. Cette matière subtile ne peut tenir sans la matière grossière qui constitue son « siège » (*adhiṣṭhāna*: œil visible ...) et qui est le corps. On a donc « le corps muni d'organes » (*śendriyaka kāya*), le corps organique: la matière sensorielle avec la matière grossière qui en est inséparable,

Le « corps organique » est le support (*āśraya*) de la connaissance; mais c'est par la vertu de la connaissance qu'il est organique. La connaissance « assume » (*upādādāti*), « fait sien » (*svīkaroti*) le corps: le corps est « sensible », « vivant » (*sacetana*, *sajīva*), aussi longtemps qu'il est « assumé » (*upātta*, *upādinna*) par la connaissance.

La connaissance (*viññāna*) descend dans la matrice, s'y joint aux éléments de la génération et les organise en embryon, vivifie le corps qu'elle a fait sien, maintient la chaleur du corps, abandonne le corps au froid lorsqu'elle se retire progressivement à la mort.

D'après les Sautrāntikas, cette connaissance est la série mentale.

Que fera de cette théorie l'école d'Asaṅga? Ses représentants les mieux qualifiés enseignent deux doctrines opposées.

a. D'après Vasubandhu (Vingtaine, 9) et Nanda, ce qu'on nomme « organe » n'est pas plus matériel que ce qu'on nomme « objet ». L'Ālaya contient le germe de la partie-image des connaissances: cette partie-image est l'objet, la source dite externe (*bāhyāyatana*) des connaissances, parce que la partie-vision des connaissances la conçoit, à tort, comme extérieure. L'Ālaya contient le germe de la partie-vision des connaissances: ce germe est ce que l'Écriture désigne sous le nom d'organe, la source interne (*ādhyātmikāyatana*) des connaissances, car il est en effet la cause de la partie-vision des connaissances (Siddhi, 231).

b. Mais l'école d'Asaṅga, dans l'ensemble, Vasubandhu (Trentaine), Dharmapāla, Hiuan-tsang, diffère.

D'après ces maîtres l'Ālaya contient, outre le germe de la partie-vision de la connaissance sensible, un germe qui évolue en matière, qui produit l'organe.

Résumons leur théorie. — L'Ālaya contient les germes des organes et du corps (*śendriyaka kāya*). Lorsqu'il renaît dans un ciel de la non-matière (*Ārūpya*), l'Ālaya ne se développe pas en cette matière somato-sensorielle: celle-ci reste à l'état de germe (*vāsanāvasthā*), ne passe pas à l'état de la maturité (*vipākāvasthā*), ne s'actualise pas. Mais lorsque l'Ālaya renaît dans une des deux sphères inférieures

(Kāma et Rūpa), il mûrit les germes, il se développe en matière somato-sensorielle et assume (*upādāḍati*) cette matière, il la fait sienne (*svīkaroti*) : elle sera, pour la durée d'une vie, son support et son habitat¹.

En un mot, pour l'école d'Asaṅga, les opérations que les Sautrāntikas attribuent à la série mentale appartiennent à l'Ālaya.

iii. Que l'Ālaya développe en lui-même des simulacres de l'univers qui sont l'archétype de la partie-image des connaissances sensibles, qui sont l'objet lointain de la connaissance sensible (la partie-image de cette connaissance étant son objet proche) ; que l'on puisse ainsi expliquer la différence entre la connaissance d'une lune et la connaissance de deux lunes, rien ici qui ne soit compatible avec la doctrine idéaliste.

Certains germes de l'Ālaya produisent la partie prenante ou partie-vision des connaissances sensibles ; d'autres la partie prise ou partie-image. La partie prenante est toute spirituelle en sa nature et en son aspect ; ses germes sont les germes des quatre derniers *skandhas* dits immatériels (*arūpin*) : germes des sensations, etc. (*vedanābīja, samjñābīja...*). La partie prise est spirituelle en sa nature, n'étant qu'une image intérieure, l'idée de bleu ou la notion de bleu... Mais elle est matérielle par son aspect, car l'idée de bleu apparaît comme du bleu. Les germes de la partie prise sont donc les germes du premier *skandha*, des *rūpabījas* ou « germes de matière ».

Le problème des organes, de la matière « assumée » par l'Ālaya, est très différent.

La matière sensorielle n'est pas, comme la matière du monde extérieur, une notion de matière sans plus, une idée qu'on perçoit comme si elle était matière. La matière sensorielle n'entre pas dans la partie-image des connaissances sensibles.

Elle est une chose que l'Ālaya, après l'avoir développée, assume et anime, et qui devient le support nécessaire de la connaissance sensible (à côté du germe de la partie-vision, lequel paraît à Nanda très suffisant).

¹ *upādāna*, the act of taking for one's self, appropriating to one's self (Monier-Williams) ; « assumer », prendre sur soi ou pour soi (Littré).

Que cette chose ne soit que « Rien que pensée », que Dharmapāla et Hiuan-tsang aient de bonnes raisons pour condamner Nanda et assez d'adresse pour expliquer « idéalistiquement » le vers de Vasubandhu sur le « développement de l'Ālaya en matière sensorielle », nous le croirons.

Il reste que la doctrine d'un Ālaya qui assume un corps et des organes est visiblement étrangère à l'idéalisme. Et ceci jette quelque lumière sur l'histoire du Vijñānavāda et de l'école d'Asaṅga.

a. Cette doctrine de l'Ālaya est seulement du Sautrāntika perfectionné. L'Ālaya est une quasi-substance mieux aménagée que la série mentale Sautrāntika pour porter les virtualités, prendre un corps et l'animer. La théorie Sautrāntika des *bījas*, de la transformation subtile de la série, postule, amène l'Ālaya. Il est très probable que l'Ālaya n'avait au début aucun lien avec les thèses idéalistes.

De même la primitive doctrine du « Rien que pensée » ignore l'Ālaya (Daśabhūmaka). Il y aura, après Asaṅga, des doctrines idéalistes qui se passeront de l'Ālaya ou ne s'en préoccuperont pas (Dignāga).

Cependant les deux doctrines présentent d'étroites affinités. L'idéaliste, pour expliquer la vie psychologique, doit donner à la série mentale (du Sautrāntika) la consistance et les puissances d'enregistrement et de reproduction d'un Ālaya, « intellect-réceptacle ». Le Sautrāntika, une fois l'Ālaya posé, n'a plus besoin de matière.

b. Vasubandhu (Vingtaine) adopte le « Rien que pensée » résolument. Il dit que les organes ne sont que des virtualités ou des germes (*śakti, bīja*) de l'Ālaya. Nanda le suit à la lettre.

c. Mais l'ensemble de l'Ecole aboutit à une conception hybride. Elle proclame le « Rien que pensée » ; mais elle attribue à l'Ālaya des développements matériels, la création et la « prise » d'un corps nécessaire à la connaissance sensible. Sans doute parce que, de l'avis de ses subtils docteurs, cette doctrine de l'Ālaya, étrangère d'origine à l'idéalisme, peut être introduite sans profondes retouches dans un système idéaliste.¹

Asaṅga conserve à l'Ālaya le caractère individuel qui en fait le remplaçant de la série Sautrāntika. Son Ālaya est individuel: tout être est un Ālaya; il y a autant d'Ālayas qu'il y a d'êtres. Cependant il semble bien que, dès une époque notablement antérieure à celle d'Asaṅga, des philosophes avaient conçu l'Ālaya comme le grand et unique réceptacle des noms et des formes. Il est un océan où le vent des actes soulève les vagues qui sont les êtres individualisés et les pensées.

Ce n'est pas que l'école à laquelle Asaṅga se rattache soit demeurée étrangère à la spéculation de tendance moniste, mais elle ne met pas l'Unité dans l'Ālaya. L'Unité, la *tathatā*, est sous-jacente aux Ālayas; elle est la vraie nature de toutes les pensées, l'Ālaya compris; elle est le « Rien que pensée » ou « Pensée sans plus » (*cittamātra*).

La doctrine du « Rien que pensée » fut d'abord, croyons-nous, simple idéalisme, négation de la matière (*rūpa*). Mais l'École perfectionne cette doctrine. — La pensée, comme nous avons vu, se développe en deux parties, partie prenante (ou partie-vision) et partie prise (ou partie-image); elle se pose en dualité: sujet et objet. Peut-on dire qu'il y ait « Rien que pensée » là où il y a dualité? Non, car là où il y a un connaissant et un connu il y a un intérieur et un extérieur. La nature de la « pensée en dualité » est transcendante à la « pensée en dualité »; la nature des choses (*dharmatā*) — et toutes les choses sont des pensées — est transcendante aux choses (*dharma*). Les maîtres se demanderont si le développement de la « pensée sans plus » en sujet et en objet est réel ou irréel, et, sur ce point, divergeront. Les premiers croient à l'existence réelle des pensées (et des choses), existence réelle mais provisoire parce que leur nature transcendante seule est stable et identique. Les seconds donnent la main aux stricts adeptes du Vedānta, car, pour eux, les pensées ne sont, en fait comme en métaphysique, que la pensée transcendante à la dualité.

L'Ālayavijñāna (Le Réceptacle) dans le Mahāyānasamgraha (Chapitre II).

Asaṅga et ses commentateurs.

par Etienne LAMOTTE.

AVANT PROPOS

1. Pour l'étude du Samgraha d'Asaṅga, nous disposons de quatre traductions chinoises et d'une traduction tibétaine: 1. trad. en 2 chap. de Buddhāśānta des Wei septentrionaux [531] (Taishō, n° 1592); 2. trad. en 3 chap. de Paramārtha des Teh'en [563-565] (Taishō, n° 1593); 3. trad. en 10 chap. de Dharmagupta (voir ci-dessous); 4. trad. en 3 chap. de Hiuan-tsang des T'ang [648-649], intitulée *Chō ta tch'eng louen pen* (Taishō, n° 1594); 5. trad. des paṇḍitas Jinamitra et Śilendrabodhi, et du Lotsava Ban de Ye-ḡes-sde (Vandya Jñānasena), intitulée *Theg pa chen po bsdus pa* (Bstan ḡgyur, Mdo 56, foll. 1-51, Cordier, p. 382).

Ces cinq traductions ont été éditées par Susumu Yamaguchi (1930), la version tibétaine étant corrigée à l'occasion d'après les traductions chinoises et tibétaines du Bhāṣya et de l'Upanibandhana.

Pour l'étude du Mahāyānasamgrahabhāṣya de Vasubandhu, nous disposons de trois traductions chinoises et d'une traduction tibétaine: 1. trad. en 15 chap. de Paramārtha des Teh'en [563-565] (Taishō n° 1595); 2. trad. en 10 chap. de Dharmagupta des Souei [605-616] (Taishō n° 1596); 3. trad. en 10 chap. de Hiuan-tsang [648-649] (Taishō n° 1597); 4. trad. du Mkhan-po Dipaṅkaraśrījñāna et du Lotsava Dge-slon Tshul-khrims-rgyal-ba (Bhikṣu Jayaśīla), intitulée *Theg pa chen po bsdus paḡi ḡgrel pa* (Bstan-ḡgyur, Mdo 56, foll. 141-232).

Pour l'étude du *Mahāyānasamgrahopanibandhana* d'Asvabhāva (?), nous disposons d'une traduction chinoise et d'une traduction tibétaine: 1. trad. en 10 chap. de Hiuan-tsang [648-649] (Taishō, n° 1598); 2. trad. des

Mélanges chinois et bouddhiques

publiés par

l'Institut Belge
des Hautes Etudes Chinoises

sous la direction de

M. Louis de La Vallée Poussin
Membre de l'Académie Royale de Belgique

Troisième volume: 1934-1935

L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES
A ATTRIBUÉ LE PRIX STANISLAS JULIEN
A M. L. DE LA VALLÉE POUSSIN
POUR LES DEUX PREMIERS VOLUMES DES
MÉLANGES CHINOIS ET BOUDDHIQUES.

Bruxelles

Juillet 1935

Louvain, Imprimerie Orientaliste Marcel Istas, S. A.

Asaṅga conserve à l'Ālaya le caractère individuel qui en fait le remplaçant de la série Sautrāntika. Son Ālaya est individuel : tout être est un Ālaya ; il y a autant d'Ālayas qu'il y a d'êtres. Cependant il semble bien que, dès une époque notablement antérieure à celle d'Asaṅga, des philosophes avaient conçu l'Ālaya comme le grand et unique réceptacle des noms et des formes. Il est un océan où le vent des actes soulève les vagues qui sont les êtres individualisés et les pensées.

Ce n'est pas que l'école à laquelle Asaṅga se rattache soit demeurée étrangère à la spéculation de tendance moniste, mais elle ne met pas l'Unité dans l'Ālaya. L'Unité, la *tathatā*, est sous-jacente aux Ālayas ; elle est la vraie nature de toutes les pensées, l'Ālaya compris ; elle est le « Rien que pensée » ou « Pensée sans plus » (*cittamātra*).

La doctrine du « Rien que pensée » fut d'abord, croyons-nous, simple idéalisme, négation de la matière (*rūpa*). Mais l'Ecole perfectionne cette doctrine. — La pensée, comme nous avons vu, se développe en deux parties, partie prenante (ou partie-vision) et partie prise (ou partie-image) ; elle se pose en dualité : sujet et objet. Peut-on dire qu'il y ait « Rien que pensée » là où il y a dualité ? Non, car là où il y a un connaissant et un connu il y a un intérieur et un extérieur. La nature de la « pensée en dualité » est transcendante à la « pensée en dualité » ; la nature des choses (*dharmatā*) — et toutes les choses sont des pensées — est transcendante aux choses (*dharma*). Les maîtres se demanderont si le développement de la « pensée sans plus » en sujet et en objet est réel ou irréel, et, sur ce point, divergeront. Les premiers croient à l'existence réelle des pensées (et des choses), existence réelle mais provisoire parce que leur nature transcendante seule est stable et identique. Les seconds donnent la main aux stricts adeptes du Vedānta, car, pour eux, les pensées ne sont, en fait comme en métaphysique, que la pensée transcendante à la dualité.

L'Ālayavijñāna (Le Réceptacle) dans le Mahāyānasamgraha (Chapitre II).

Asaṅga et ses commentateurs.

par Etienne LAMOTTE.

AVANT PROPOS

1. Pour l'étude du Samgraha d'Asaṅga, nous disposons de quatre traductions chinoises et d'une traduction tibétaine : 1. trad. en 2 chap. de Buddhaśānta des Wei septentrionaux [531] (Taishō, n° 1592) ; 2. trad. en 3 chap. de Paramārtha des Tch'en [563-565] (Taishō, n° 1593) ; 3. trad. en 10 chap. de Dharmagupta (voir ci-dessous) ; 4. trad. en 3 chap. de Hiuan-tsang des T'ang [648-649], intitulée *Chō ta tch'eng louen pen* (Taishō, n° 1594) ; 5. trad. des paṇḍitas Jinamitra et Śilendrabodhi, et du Lotsava Ban de Ye-ṣes-sde (Vandya Jñānasena), intitulée *Theg pa chen po bsdus pa* (Bstan ḥgyur, Mdo 56, foll. 1-51, Cordier, p. 382).

Ces cinq traductions ont été éditées par Susumu Yamaguchi (1930), la version tibétaine étant corrigée à l'occasion d'après les traductions chinoises et tibétaines du Bhāṣya et de l'Upanibandhana.

Pour l'étude du Mahāyānasamgrahabhāṣya de Vasubandhu, nous disposons de trois traductions chinoises et d'une traduction tibétaine : 1. trad. en 15 chap. de Paramārtha des Tch'en [563-565] (Taishō n° 1595) ; 2. trad. en 10 chap. de Dharmagupta des Souei [605-616] (Taishō n° 1596) ; 3. trad. en 10 chap. de Hiuan-tsang [648-649] (Taishō n° 1597) ; 4. trad. du Mkhan-po Dīpaṃkaraśrījñāna et du Lotsava Dge-sloṅ Tshul-khrims-rgyal-ba (Bhikṣu Jayaśīla), intitulée *Theg pa chen po bsdus paḥi ḥgrel pa* (Bstan-ḥgyur, Mdo 56, foll. 141-232).

Pour l'étude du Mahāyānasamgrahopanibandhana d'Asvabhāva (?), nous disposons d'une traduction chinoise et d'une traduction tibétaine : 1. trad. en 10 chap. de Hiuan-tsang [648-649] (Taishō, n° 1598) ; 2. trad. des

Mkhan-po Jinamitra et Śilendrabodhi et de Zhu chen gyi Lotsava Ye-ṣes-sde (Vandya Jñānasena), intitulée *Theg pa chen po bsdus bṣad sbyor* (Bstan ḥgyur, Mdo 56, foll. 232-396).

2. On trouvera ici une traduction du chapitre II du traité et de ses commentaires, chapitre intitulé *Jñeyāśraya*, « point d'appui du connaissable », et qui traite de l'Ālayavijñāna. Notre traduction est faite sur la version chinoise de Hiuan-tsang. Les variantes du tibétain, quand elles importent, sont indiquées en note. Au début de chaque paragraphe, nous renvoyons au vol. XXX du Taishō, dont nous indiquons la page, la colonne et la ligne, et au Bstan-ḥgyur, Mdo 56, dont nous indiquons le folio (^a signifiant recto, ^b verso) et la ligne. Souvent, l'ordre suivi dans les versions tibétaines n'est pas celui des versions chinoises; en ce cas, nos références multipliées permettront au lecteur de rétablir l'ordre du texte tibétain sur celui du chinois.

3. Le second chapitre du Saṃgraha contient quatre parties: 1. noms et synonymes de connaissance-réceptacle; 2. caractères de la connaissance-réceptacle; 3. démonstration de la connaissance-réceptacle; 4. sortes de connaissances-réceptacles. — Les deux premières parties sont publiées ici; les deux dernières paraîtront dans le prochain volume des « *Mélanges chinois et bouddhiques* »¹.

Mon maître et ami M. L. de La Vallée Poussin a lu avec moi les passages les plus difficiles du texte; il a revu les épreuves. M. P. Demiéville a bien voulu contrôler mon travail. Qu'ils veuillent bien croire à ma profonde gratitude.

¹ Voici les principales abréviations employées:

M. S.: Mahāyānasamgraha.

M. S. B.: M. S. Bhāṣya

M. S. U.: M. S. Upanibandhana.

M. V.: Mahāvvyutpatti.

Kośa: Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduit et annoté par L. de La Vallée Poussin, Paris, Geuthner, 1923-1931.

Siddhi: Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-tsang traduite et annotée par L. de La Vallée Poussin, Paris, Geuthner, 1928-1929.

Sthiramati, *Trentaine*: Commentaire de Sthiramati sur la Triṃśikā, éd. par S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi*, Paris, Champion, 1925.

Matériaux: *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra* par S. Lévi, Paris, Champion, 1932.

I^{re} Partie: Noms et synonymes de connaissance-réceptacle.

§ 1. Point d'appui du connaissable. — § 2. Connaissance-réceptacle, 1. source scripturaire; 2. raison de ce nom. — § 3. Connaissance appropriatrice, 1. source scripturaire; 2. raison de ce nom. — § 4. Pensée, 1. source scripturaire; 2. définition du Manas; 3. démonstration de l'existence du Manas; 4. la connaissance-réceptacle désignée par le mot pensée; 5. raison de ce nom. — § 5. Raison du silence gardé par les Śrāvaka sur la connaissance-réceptacle. — § 6. Synonymes de connaissance-réceptacle chez les Śrāvaka. — § 7. Le chemin royal. — § 8. Critique des fausses interprétations de texte.

§ 1. — Point d'appui du connaissable.

Saṃgraha (324, 1, 15-20; 3^e 4-6).

Ici (*atra*), tout au début (*prathamata eva*)¹, on dit que le point d'appui du connaissable (*jñeyāśraya*)² est la connaissance-réceptacle (*ālayavijñāna*). Où Bhagavat a-t-il parlé de connaissance-réceptacle, et pourquoi l'a-t-il appelée ainsi?

Bhagavat, dans une stance (*gāthā*) de l'Abhidharmamahāyānasūtra, a dit: « C'est l'élément qui n'a pas eu de commencement; c'est le point d'appui commun de toutes les choses. Cette [connaissance] étant donnée, [existe] toute destinée et accès au Nirvāṇa »³.

Bhāṣya (324, 1, 21-2, 5; 147^e 5-8).

Ici l'auteur établit que la connaissance-réceptacle est vraiment, de sa nature (*svabhāvatā*), une connaissance-réceptacle. L'Āgama, Bhagavat, dans

¹ kun gzhi rnam par ṣes pa ni ṣes byaḥi gnas su bstan to.

² *Siddhi*, p. 166. Le huitième Vijñāna reçoit différents noms d'après la variété des points de vue: *jñeyāśraya*, parce que le huitième Vijñāna supporte les Dharma, objets de connaissance (*jñeya*), souillés ou purs. — *Notation de trésors* (Matériaux, p. 127): « On l'appelle aussi *jñeyāśraya*, parce qu'il peut constituer un Récipient, un appui pour toutes les Essences connaissables, tant passionnées que pures ».

³ Stance citée *Siddhi*, p. 169; Sthiramati, *Trentaine*, p. 37;

anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca.

l'Abhidharmamahāyānasūtra prêché au début, a prononcé la strophe ci-dessus :

« C'est l'élément », la cause (*hetu*), qui est le point d'appui commun de toutes les choses. On sait que le monde (*loka*) appelle « élément » (*dhātu*) les minerais d'or, etc. Parce que cette [connaissance] est cause, elle est la cause point d'appui commun de toutes les choses. Sa nature est d'être un point d'appui.

« Cette connaissance étant donnée » : puisqu'il y a un point d'appui commun de toutes les choses ; « existe toute destinée » : toutes les destinées du *Samsāra* ; « destinée », c'est-à-dire fruit de rétribution (*vipākaphala*)¹. En raison de ce fruit, il y a des catégories de sots (*mūḍha*, *bāla*) et de muets (*mūka*), des êtres capables de comprendre la Loi bien ou mal prêchée (*subhāṣitāsubhāṣitadharmā*), des êtres qui réalisent les obtentions (*adhigama*) suprêmes.

Cette connaissance est aussi le point d'appui des passions (*kleśāśraya*) ; c'est à cause d'elle qu'il y a des passions violentes (*tīvrakleśa*) et chroniques².

Objection : Puisqu'elle est le point d'appui des quatre sortes de rétribution (*vipāka*), elle n'a pas de puissance (*śakti*) ?

Réponse : Au contraire, il faut savoir qu'elle est munie d'une puissance³.

Ce ne sont pas seulement les destinées qui existent à cause d'elle, car c'est grâce à elle qu'il y a accès au Nirvāṇa : il faut qu'il y ait des souillures pour qu'on ait accès au Nirvāṇa.

Upanibandhana (381, 1, 5-16 ; 238^b 8-239^a 6).

L'auteur cite l'Āgama et prouve que la connaissance-réceptacle s'appelle point d'appui du connaissable.

« C'est l'élément qui n'a pas eu de commencement » : parce qu'il n'a pas de terme initial (*pūrvakoṭyabhāvāt*). « Élément », c'est-à-dire cause (*hetu*)

¹ Sur *vipākaphala*, *Kośa*, II, 287, 290.

² *Kośa*, IV, p. 202 : « La passion est de deux sortes, chronique et violente ; la passion chronique est la passion continuelle, la passion violente est la passion forte (*adhimātra*). La passion chronique constitue obstacle... La passion qui surgit de temps en temps, son élan fût-il terrible, peut être vaincue, mais non pas la passion continuelle, même languissante ».

³ M. S. B., Chap. II, Part. II, § 1, chin. 327, 3, 12. « Le caractère propre (*svalakṣaṇa*) de la connaissance-réceptacle est une puissance spéciale (*śaktiviśeṣa*), conditionnée par les imprégnations de toutes les choses souillées (*sāṃkleśikadharmā*), et qui consiste à pouvoir produire ces choses ».

ou germe (*bija*). De quoi est-il la cause ? De toutes les choses (*dharma*), mais seulement des choses souillées (*sāṃkleśika*), et non des choses pures (*vaiyavadānika*). C'est pourquoi, il sera dit ci-dessous (*adhas*)¹ que le point d'appui parfumé par l'enseignement (*bahuśrutabhāvitāśraya*) n'est pas compris (*samgrhīta*) dans la connaissance-réceptacle ; à l'instar de la connaissance-réceptacle, il devient un germe, compris dans la réflexion exacte (*yoniso-manasikāra*) ; produit pareil au texte (*dharma*), pareil au sens, etc.².

Cette connaissance-réceptacle est le « point d'appui commun de toutes les choses », en tant que support (*rten* = *nīśraya*) et non en tant que cause (*hetu*). « Support » (*nīśraya*) est synonyme de point d'appui (*āśraya*), mais « cause » (*hetu*) ne l'est point. En effet, « ce sur quoi on s'appuie » (*āśraya*) et « ce qui s'appuie » (*āśrita*) sont deux choses distinctes. Autrement (*anyatra*), [si les mots « cause » et « point d'appui » étaient synonymes], l'auteur n'aurait pas employé le mot « point d'appui » après celui d'« élément »³.

« Cette connaissance étant donnée, existe toute destinée et accès au Nirvāṇa » ; comme le chapitre de la démonstration (*nirṇayasthāna*)⁴ l'expliquera en détail (*vistareṇa*), si la connaissance-réceptacle n'existait pas, les souillures de naissance (*jāti-sāṃkleśa*), etc., ne se trouveraient point chez les damnés (*nāraka*), etc. L'absolue cessation (*atyantanivṛtti*) des souillures

¹ M. S., Chap. II, Part. III, 5^e sect., § 2, 2 ; chin. 333, 3, 27 : « Jusqu'à l'obtention de l'illumination (*bodhi*) des Bouddhas, cette imprégnation d'enseignement (*śrutavāsanā*), résidant dans n'importe quel lieu d'actualisation (*pravṛtti-sthāna*) qui lui sert de point d'appui (*āśraya*), réside dans la connaissance-rétribution (*vipākaviññāna*), s'unit à elle et s'actualise en même temps qu'elle (*saha pravartate*), à l'instar de l'eau et du lait. Toutefois, elle n'est pas la connaissance-réceptacle, car elle est le germe du contrecarrant (*pratipakṣa*) de cette dernière ».

² Passage obscur, que nous ne nous flattons pas d'avoir bien traduit, et qu'éclaircira l'étude de la *śrutavāsanā*. — Comp. Tib. : ḥdi ltar ḥog nas maṅ du thos pas bsgos paḥi gnas kun gzhi rnam par ḥes pas bsdus pa ma yin la kun gzhi rnam par ḥes pa ltar tshul bzhin yid la byed pas bsdus paḥi chos rnam kyī sa bon gaṅ yin paḥo zhes ḥbyuṅ ḥo : *śrutavāstīśrayam ālayaviññānāsamgrhītam ālayaviññānavād yoniso-manasikārasamgrhītadharmāṇaṃ yad bijam*.

³ Pour Asvabhāva, comme pour la *Siddhi*, p. 169, la connaissance-réceptacle se présente sous un double aspect : comme cause (*hetu*), c'est l'élément sans commencement et la cause des choses souillées ; comme condition (*pratyaya*), c'est le point d'appui commun de toutes les choses, souillées et pures.

⁴ L'expression *nirṇayasthāna* désigne soit le second chapitre du Yogacaryā-bhūmiśāstra ; *Nirṇayasamgraha*, Taishō, t. XXX, p. 579 ; Rnam par gtan la dbab par bsdus ba ; Mdo 52 et 53, 1, soit la III^e Partie de ce Chap. II du M. S.

d'existence et de naissance (*bhavādiḥjātyādisamkleśa*), voilà ce qu'on appelle Nirvāṇa¹. Sans la connaissance-réceptacle, on n'y aurait pas accès.

§ 2. — Connaissance-réceptacle.

1. Source scripturaire.

Samgraha (324, 2, 6-8; 3^b 6).

Dans ce même Sūtra, il y a une autre stance²: « La connaissance qui, étant munie de tous les germes (*sarvabījaka*), gîte (*che ts'ang* 64 et 18; 140 et 14 = *sbyor ba* = *āliyate*) dans toutes les choses: on la nomme réceptacle (*ālaya*). Je l'ai révélée aux bons ».

Bhāṣya (324, 2, 9-12; 147^b 8-148^a 1).

L'Āgama cité plus haut a établi que la connaissance-réceptacle est le point d'appui du connaissable; l'auteur cite encore l'Āgama pour prouver que la connaissance-réceptacle est appelée connaissance-réceptacle. Dans cette stance, le premier membre (*prathamam padam*) est expliqué (*vyutpanna*) par le second. « Aux bons », c'est-à-dire à l'assemblée des Bodhisattva.

Upanibandhana (383, 1, 20-28; 239^a 6-7 et 239^b 6-240^a 1).

L'auteur cite encore la parole du Bouddha (*cheng yen souo choue* = *zhal nas gsuṇs pa* = *kaṇṭhokta*. M. V. 1430), pour prouver que la connaissance-réceptacle porte le nom de réceptacle. « Elle gîte dans toutes les choses », soit en qualité de parfumé (*bhāvya*, *vāśya*), soit en qualité de parfumant (*bhāvaka*, *vāsaka*). Ce n'est pas à la façon dont les éléments évolués (*vyakta*), Mahat etc., gitent dans la matière initiale (*tsoei cheng* 73 et 8; 19 et 10 = *gtso bo* = *pradhāna*) que la connaissance-réceptacle gîte dans toutes les choses³. Pour souligner la différence, l'auteur appelle [cette

¹ La ponctuation du chin. est défectueuse: il faut placer un point après le *pou te* p. 383, col. 1, ligne 15. — Comp. tib.: *srid pa la sogs pa dan skye ba la sogs paḥi ñon moṇs pa log pa ni mya nan las ḥdas pa ste*.

² Citée dans *Siddhi*, p. 172.

³ Sur la réfutation des Sāṃkhya par les écoles du Grand Véhicule, voir *Bodhicaryāvatāra*, IX, 65-68, 127-138, *Madhyamakāvatāra*, p. 235, *Siddhi*, p. 23-26.

connaissance] : « une connaissance munie de tous les germes », car elle naît et périt en même temps (*sahotpādanirodha*) que les germes. Connaissance-réceptacle et connaissances-en-acte (*pravṛttivijñāna*), étant conditions réciproques (*anyonyapratyaya*), gitent l'une dans l'autre (*parasparam āliyante*)¹. C'est pourquoi on parle d'une connaissance-réceptacle. Telles ne sont pas [les relations] entre la matière initiale et les éléments évolués.

Pour écarter les mauvais, l'auteur ajoute: « Je l'ai révélée aux bons », c'est-à-dire aux grands Bodhisattva. C'est parce qu'ils sont capables [de cet enseignement], qu'ils s'appellent « les bons »; c'est à eux que s'adresse cette révélation, et non pas aux mauvais.

2. Raison de ce nom.

Samgraha (324, 2, 13-17; 3^b 6-8).

Tel est l'Āgama². Pourquoi cette connaissance est-elle appelée connaissance-réceptacle? Parce que les choses souillées (*sāṃkleśīkadharma*) de tout ce qui naît (*jātimat*) gitent en elle (*asminn āliyante*) en qualité de fruit (*phalabhāvena*), et qu'elle-même gîte dans ces choses en qualité de cause (*kāraṇabhāvena*), elle est appelée connaissance-réceptacle. Ou bien encore (*athavā*), c'est parce que les êtres (*sattva*) gitent en cette connaissance comme en leur moi (*svātmani*), qu'elle est appelée connaissance-réceptacle³.

¹ Sur leur causalité réciproque, voir M. S., Chap. II, Part. II, § 7, 2; chin. 330, 2, 7-10; *Madhyāntavibhāga* (éd. Vidhushekhara-Tucci), Part. I, p. 28; Yamaguchi, p. 34; *Yogacaryābhūmiśāstra*, Taishō, T. XXX, p. 580, c. 2, l. 10; *Siddhi*, p. 107-108.

² *Āyam tāvad āgamaḥ*, conclusion du paragraphe précédent, reportée ici par erreur.

³ *Siddhi*, p. 96. « L'Ālayavijñāna est en effet *ālaya* à un triple titre: 1. Il est activement *ālaya*, magasin, car il emmagasine les germes (Bija), qui sont passivement *ālaya*, étant emmagasinés; 2. il est passivement *ālaya*, en ce sens qu'il est parfumé par les *Dharma* dits de *Samkleśa*. [Ces *Dharma* créent en lui des germes; ils font de lui un magasin et s'emmagasinent en lui. On peut aussi expliquer: ils s'approchent de lui et il est « approché » par eux]; 3. il est l'objet d'attachement. [Le *Manas* s'attache à lui comme à son Ātman]. »

Stiramati, Trentaine, p. 18, l. 23: *tatra sarvasāṃkleśīkadharmabījasthānatvād ālayaḥ . ālayaḥ sthānam iti paryāyau . atha vāliyante upanibādhyante 'smin sarvadharmāḥ kāryabhāvena . tad vāliyate upanibādhyate kāraṇabhāvena sarvadharmeṣu ity ālayaḥ*.

Bhāṣya (324, 2, 18-21; 148^a 1-3).

Maintenant, l'auteur explique le nom de réceptacle [appliqué] à cette connaissance. « Tout ce qui naît »: ceux qui ont une naissance (*jāti*) sont appelés: « ce qui naît » (*jātimat*). « Choses souillées »: pour exclure les choses pures (*vaṇṇavādānika*); « gîtent »: y sont présentes (*pravartante*). « Les êtres gîtent en cette connaissance comme en leur moi »: la prennent à tort (*grhṇanti*) [pour leur moi].

Upanibandhana (383, 2, 4-11; 239^a 7-239^b 5)

« Tout ce qui naît »: tous les conditionnés (*samskrta*). L'expression: « choses souillées », pour les distinguer des choses pures. Les choses pures (*vaṇṇavādānikadharmā*), contrecarrées (*vipakṣa*) par [la connaissance-réceptacle] qui est souillure (*sāṃkleśika*) et magasin-trésor (*koṣṭhāgāra*, *kośa*) des souillures (*sāṃkleśa*), ne gîtent pas en elle en qualité de germes (*bīja*), car elles la contrecarrent¹, et des choses qui s'opposent l'une à l'autre (*anyonyaviruddha*) ne sont pas réciproquement causes et fruits. Cela est vrai (*yukta*); néanmoins, [la connaissance-réceptacle] est le point d'appui (*āśraya*) des [choses pures], car là où il y a un contrecarré (*vipakṣa*), il y a aussi un contrecarrant (*pratipakṣa*)².

« Gîtent en elle »: allusion au support d'imprégnation (*vāsanādhāra*), car, par connaissance-réceptacle, il faut entendre non seulement l'imprégnation, mais encore le support de l'imprégnation.

« Ou bien encore, c'est parce que les êtres gîtent en cette connaissance comme en leur moi »: la considèrent à tort (*parigrhṇanti*) [comme leur moi].

Notation de Tréfonds (Matériaux, p. 125): « Le substantiel de cette Notation réunit les trois significations du mot « magasin »: le magasin, l'emmagasiner, le magasinier; c'est pourquoi on l'appelle le magasin; car elle est un Facteur-causal réciproque pour les Toutes-Passions, et ces êtres la prennent (à tort) pour leur propre Soi-interne. »

¹ Comparer le Tib.: rnam par byañ baḥi chos rnam ni rañ bzhin gyis kun nas ḥion moñs pa can ḥion moñs pa thams cad kyi bañ ba dañ mdsod lta bur gyur pa[ḥi] mi mthun paḥi phyogs la ḥbras buḥi dños por sbyor ba ma yin te. — Littéralement: les Sāṃkleśikadharmā ne gîtent pas en qualité de fruit (*phalabhāvena nāliyante*) dans leur Pratipakṣa (= la connaissance-réceptacle), qui est comme le grenier et le trésor des Kleśa qui sont *sāṃkleśita* de leur nature.

² Même raisonnement qu'au paragraphe 1 (Upanibandhana, note 3): la connaissance-réceptacle est cause des choses souillées mais support des choses souillées et pures.

§ 3. — Connaissance appropriatrice.

1. Source scripturaire.

Samgraha (324, 2, 22-27; 3^b 8-4^a 1).

Cette connaissance est aussi appelée connaissance appropriatrice (*ādānavijñāna*). A ce sujet un āgama, le Saṃdhinirmocanasūtra, dit: « La connaissance appropriatrice, profonde et subtile, comme un violent courant, procède avec tous les germes. Craignant qu'ils n'imaginent qu'elle est un moi, je ne l'ai pas révélée aux sots »¹.

Bhāṣya (324, 2, 26-325, 1, 15; 148^a 3-150^a 1).

L'auteur cite le Saṃdhinirmocanasūtra; dans cet Āgama, le Bouddha déclare au Bodhisattva-mahāsattva Viśālamati²: « Viśālamati, sache que dans ce Saṃsāra aux six destinées (*gati*), tels et tels êtres (*sattva*) tombent dans telle et telle catégorie d'êtres. Ils viennent à l'existence (*abhinirvartante*) et naissent (*utpadyante*) dans les matrices (*yonī*)³ propres aux êtres nés de l'œuf (*aṇḍaja*), nés du chorion (*jarāyuja*), nés d'exsudation (*samsvedaja*), ou aux êtres apparitionnels (*upapāduka*). Là, d'abord (*prathamam*), la connaissance-pensée munie de tous les germes (*sarvabījakacittavijñāna*), en mûrissant (*vipacyamāna*), augmente, prend de l'ampleur et du développement (*vr̥ddhiṃ virūddhiṃ vipulatām āpadyate*)⁴: elle s'appuie sur deux

¹ Version tib. du Saṃdhinirmocanasūtra, Bkaḥ ḥgyur, Mdo V, 21^b 7-22^a 1; version chin. par Hiuan-tsang, Taishō n° 676, p. 692, 3, 22-23. Stance citée dans *Siddhi*, p. 173; Sthiramati, *Trentaine*, p. 34, l. 4; Karmasiddhiprakaraṇa, Taishō n° 1609, p. 784, 3, 25-26 = Las grub paḥi rab tu byed pa, tib. n° 253, p. 164^b, l. 7-8.

*ādānavijñāna gabhīrasūkṣmo
oḥo yathā vartati sarvabījo/
bālāna eṣo mayi na prakāśi
mā haiva ātmā parikalpayeyuḥ//*

² Mdo V, 19^b 3-22^a 1; Taishō n° 676, 692, 2, 8-3, 24.

³ Tib.: skye gnas su mñon par ḥgrub ciñ ḥbyuñ bar ḥgyur ba. — Sur les quatre matrices: *Dīgha*, III, 230; *Majjhima*, I, 73; *Visuddhimagga*, 552, 557; *Mahāvūyut*, 2279-2282, *Kośa*, III, 26-28.

⁴ Tib.: sa bon thams cad paḥi sems rnam par smin ciñ ḥjug la rgyas ciñ ḥphel ba dañ yañs par ḥgyur ro. — Dernière expression à rapprocher de *Mahāvūyut*, 7435.

appropriations (*upādāna*): premièrement, l'appropriation des organes matériels avec leur support (*sādhiṣṭhānarūpindriyopādāna*); deuxièmement, l'appropriation des imprégnations provenant d'un développement du langage courant (*vyavahāraprapaṇcavāsanopādāna*)¹ portant sur les notions (*nimitta*), les noms (*nāman*) et les idées (*vikalpa*). Ces deux appropriations se rencontrent ensemble dans les mondes matériels (*kāma, rūpadhātu*), mais ne se trouvent pas ensemble dans le monde immatériel (*ārūpyadhātu*)².

Viśālamati, cette connaissance est aussi appelée connaissance appropriatrice (*ādānavijñāna*). Pourquoi? Parce que cette connaissance s'adapte et s'approprie (*ādadāti*) les corps.

Elle est aussi appelée connaissance-réceptacle. Pourquoi? Parce qu'elle s'approprie (*upādadāti*) et s'intègre ces corps dans une commune sécurité et dans un risque commun (*ekayogakṣemeṇa*)³.

Elle est aussi appelée pensée (*citta*). Pourquoi? Parce que cette connaissance est accumulée (*ācita*) et emmagasinée (*upacita*) par la forme (*rūpa*), le son (*śabda*), l'odeur (*gandha*), la saveur (*rasa*), le tangible (*spraṣṭavya*), etc. [324, 3, 4-8; 148^a 3-148^b 1]

Viśālamati, avec la connaissance appropriatrice pour base et point d'appui (*saṃnīṣṭṛitya pratiṣṭhāya*), naissent les six corps de connaissance (*ṣaḍ-vijñānakāya*), à savoir: la connaissance de l'œil (*cakṣus*), de l'oreille (*śrotra*), du nez (*ghrāṇa*), de la langue (*jihvā*), du corps (*kāya*) et la connaissance mentale (*manovijñāna*). Dès lors (*atra*), avec pour condition (*pratyaya*), l'œil muni de la connaissance (*savijñānaka cakṣus*) et la forme (*rūpa*), naît la connaissance de l'œil. Alors naît la connaissance mentale imaginante (*vikalpakamanovijñāna*), qui existe (*saha pravṛtta*) avec cette connaissance de l'œil, lui est simultanée (*samakāla*) et possède un objet identique (*samaviśaya*). Avec, pour condition, l'oreille, le nez, la langue, le corps, munis de la connaissance, et le son, l'odeur, la saveur, le tangible, naissent les connaissances de l'oreille, du nez, de la langue et du corps. Alors, naît la connaissance mentale imaginante, qui existe avec les connaissances de l'oreille, du nez, de la langue et du corps, leur est simultanée et possède un objet identique.

¹ Sthiramati, *Trentaine*, p. 19, l. 18: *tatra kāmarūpadhātvor dvayor nāmārūpayor upādānam. ārūpyadhātu tu rūpavītarāgatvād rūpavipākānabhinivṛtter nāmopādānam eva.*

² On a *nimittanāmanavikalpavyavahāraprapaṇcavāsanā; nimitta, nāman* et *vikalpa* sont trois des cinq *dharma*s ou *vastus* de *Laṅkāvatāra* et de *Siddhi* 537.

³ Tib.: *grub pa dañ bde ba gcig pañi don gyis*. Même expression dans *Mahāvīryut*. 6401 et Sthiramati, *Trentaine*, p. 19, l. 17: *tasya punar yad upādānam upagamānam ekayogakṣematvena tad upādīh.*

Viśālamati, dès qu'une connaissance visuelle commence d'exister (*pravartate*), aussitôt une seule (*ekaiva*) connaissance mentale imaginante entre en fonction, qui a le même objet que la connaissance visuelle. Dès que deux, trois, quatre ou cinq corps de connaissance (*vijñānakāya*) commencent d'exister, aussitôt une seule connaissance mentale imaginante entre en fonction, qui a le même objet que les cinq corps de connaissance. [324, 3, 8-18; 148^a 1-6]

Viśālamati, c'est comme dans le cas d'un grand cours d'eau (*mahān udakaughāḥ*). Dès que la condition pour la production d'une seule vague s'y présente, aussitôt une seule vague se produit; dès que la condition pour la production de deux ou plusieurs vagues s'y présente, aussitôt plusieurs vagues se produisent; cependant cette masse d'eau, qui s'écoule en courant, ne souffre ni interruption (*samucchitti*), ni épuisement (*parikṣaya*)¹. Ou c'est comme dans le cas de la surface polie d'un miroir (*ādarśapariśuddhamāṇḍala*). Dès que la condition pour la production d'une seule image (*pratīkṛti, bimba*) s'y présente, aussitôt une seule image se produit; dès que la condition pour la production de deux ou plusieurs images s'y présente, aussitôt plusieurs images se produisent. La surface du miroir ne se transforme pas en image (*na pratīkṛtibhāvena pariṇamate*) et sa capacité de réfléchir n'en souffre aucun dommage².

Exactement ainsi, Viśālamati, dès que, avec pour base et point d'appui la connaissance appropriatrice jouant le rôle du cours d'eau, la condition pour la production d'une seule connaissance visuelle se présente, aussitôt une seule connaissance visuelle se produit; dès que la condition pour la production de jusqu'à cinq corps de connaissance se présente, aussitôt les cinq corps de connaissance se produisent³. [324, 3, 18-27; 148^b 6-149^a 5]

¹ Passage cité par Sthiramati, *Trentaine*, p. 33, l. 26, avec quelques variantes: *tadyathā viśālamate mahata udakaughasya vahataḥ sa ced ekasya taraṅgasyot-pattipratyayaḥ pratyupasthito bhavaty ekam eva taraṅgam pravartate . sa ced dvayos trayāṇāṃ sambahulāṇāṃ taraṅgāṇāṃ utpattipratyayaḥ pratyupasthito bhavati yāvat sambahulāni taraṅgāni pravartante . na ca tasyodakaughasya śrotasā vahataḥ samucchittir bhavati na paryupayogaḥ prajñāyate*. — Au lieu de *paryupayoga* (S. Lévi, *Matériaux*, p. 103 en note) le tib. a: *yoñs su zad pa = parikṣaya*. La traduction de H. Jacobi, *Triṃśikāvijñapti des Vasubandhu*, Stuttgart, 1932, p. 44, est inadmissible.

² En tib. *yoñs su sbyor bar mi mñon*, qui correspond à *na paryupayogaḥ prajñāyate*. Le Chin. *i ou cheou yong kien tsin k'o te* suppose *na anuyogahāniḥ prajñāyate*. — Sur la comparaison du fleuve et du miroir, H. Ui, *Etudes de philosophie indienne* (Indo-tetsugaku-kenkyū), vol. 6, (1930), p. 559.

³ Sthiramati, *Trentaine*, p. 33, l. 30: *evam eva viśālamate tadoghasthānīyam*

Viśālamati, bien que les Bodhisattva, avec pour base et point d'appui (*saṃnīśritya pratiṣṭhāya*) la connaissance (*jñāna*) de la religion (*fa tchou* 85 et 5; 9 et 5 corr. chos kyi lugs = *nīti* M. V. 4960)¹, soient versés dans les secrets (*guhya kuśāla*) de la pensée, du Mental et des connaissances (*citta-mano-vijñāna*); toutefois, ce n'est pas pour cette raison (*tāvatā*), que les Tathāgata les ont appelés (*prajñāp.*): versés dans les secrets de la pensée du mental et des connaissances.

Viśālamati, si les Bodhisattva, chacun pour soi et séparément (*adhyātmaṃ pratyekam*), d'une façon conforme à la réalité (*yathābhūtam*), ne voient pas l'appropriation et la connaissance appropriatrice; le réceptacle et la connaissance-réceptacle; le magasin (*ācāya*) et la pensée; l'œil, la forme et la connaissance de l'œil; l'oreille, le son et la connaissance de l'oreille; le nez, l'odeur et la connaissance du nez; la langue, la saveur et la connaissance de la langue; le corps, le tangible et la connaissance du corps; le Mental (*manas*), les choses (*dharma*) et la connaissance mentale, ces Bodhisattva sont des Bodhisattva versés dans l'Absolu (*paramārthakuśāla*) et les Tathāgata les ont appelés ainsi. Viśālamati, c'est pour cette raison (*tāvatā*) qu'ils sont versés dans les secrets de la pensée, du Mental et des connaissances, et c'est pour cette raison que les Tathāgata les ont appelés ainsi ». [324, 3, 27-325, 1, 10; 149^a 5-149^b 7]

Dans la stance, l'auteur résume ces idées. « Connaissance appropriatrice » : synonyme déjà expliqué. « Profonde et subtile » : difficile à connaître (*durvigāhya*). « Comme un courant violent, procède avec tous les germes » : car, en vertu d'une actualisation progressive (*kramapravṛtti*), tous les germes — tel le courant d'un fleuve — s'actualisent d'après la succession des instants (*kṣaṇakrama*). « Craignant qu'ils n'imaginent qu'elle est un moi » : comme il s'agit d'une actualisation uniforme (*ekākārapravṛtti*), on pourrait l'imaginer [comme un moi]. [325, 1, 10-15; 149^b 7-150^a 1]

Upanibandhana (383, 2, 16-24; 240^a 1-5).

En citant encore les divers synonymes employés par les autres āgama, l'auteur révèle (*prakāśayati*) et établit (*vyavasthāpayati*) la connaissance-réceptacle, pour qu'on la comprenne parfaitement.

ālayavijñānaṃ saṃnīśritya pratiṣṭhāya sa ced ekasya vijñānasyotpattipratyayaḥ pratyupasthito bhavati ekam (corr. de *evam*) *eva cakṣurvijñānaṃ pravartate. sa ced dvayos trayāṇāṃ sa cet pañcānāṃ vijñānānāṃ utpattipratyayaḥ pratyupasthito bhavati sakṛd yāvat pañcānāṃ pravṛttir bhavati.*

¹ En chin. *fa tchou tche* (85 et 5; 9 et 5; 72 et 8) seraît plutôt *dharma* *sthi-tijñāna*.

« Profonde » : parce que difficile à sonder (*duravagāha*) par l'esprit (*mati*) des mondains perspicaces (*che ts'ong joei tche* = *hjiḡ rten paḥi mkhas pa* = *laukikakuśāla*); « subtile » : parce que difficile à connaître (*durvigāhya*) par les Śrāvaka, etc. C'est pourquoi [le Bouddha] ne révèle pas cette connaissance aux Śrāvaka, etc., car ceux-ci ne recherchent pas (*na paryeṣ*) la subtile connaissance d'omniscience (*sūkṣmasarvajñajñāna*). « Comme un courant violent, [procède] avec tous les germes » : la série de ses instants (*kṣaṇasamāntāna*), n'étant jamais interrompue (*samucchinna*), est semblable au courant d'un fleuve (*udakaugha*). « Je ne l'ai pas révélée aux sots » : je ne l'ai pas révélée à ceux qui embrassent la vue du moi (*ātma-dṛṣṭi*); « craignant qu'ils n'imaginent qu'elle est un moi ». Pourquoi se l'imaginent-ils [comme un moi]? Parce que, jusqu'au bout du *samsāra* (*āsamsārakoṭeṣ*), elle reste inchangée dans son uniformité (*ekākāra*).

2. Raison de ce nom.

(traduit du chinois).

Samgraha (325, 1, 16-20).

Pourquoi cette connaissance est-elle encore appelée connaissance appropriatrice (*ādānavijñāna*)? Parce qu'elle s'approprie (*tche-cheou* 32 et 8, 29 et 6 = *upādādāti*) tous les organes matériels (*rūpindriya*), et parce qu'elle est le point d'appui (*āśraya*) de la saisie (*ts'iu* 29 et 6 = *upagraha*) de toutes les existences (*tse-t'i* 132, 188 et 13 = *ātmabhāva*)¹. Comment cela? Les organes matériels, appropriés (*upātta*) par cette connaissance, ne périment pas (*na vinaśyanti*), mais continuent d'exister (*anupravartante*) jusqu'à l'épuisement de la vie (*āyus*). D'autre part, au moment du lien du passage d'existence (*pratisamdhibandha*) de la série (*samāntāna*, *prabandha*), cette connaissance saisit (*upagrhṇāti*) leur production (*cheng* = *mñon* par *grub pa* = *abhinirvṛtti*). Par conséquent elle s'approprie les existences, et c'est pourquoi elle est aussi appelée connaissance appropriatrice².

¹ Dans *Kośa*, II, 45 fol. 11^b (trad. p. 223), *tse-t'i* traduit *ātmabhāva*; voir *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, éd. Wogihara, II, 45, p. 170, l. 15. Le Samgraha tib. traduit lus = *kāya*, mais le Bhāṣya de Vasubandhu, 150^a 7, *bdag gi dños po* = *ātmabhāva*.

² Sur la connaissance appropriatrice, *Siddhi*, p. 166: « *Ādānavijñāna*, Vi-

Bhāṣya (325, 1, 21-2, 4).

« Parce qu'elle s'approprie tous les organes matériels ». Comment cela ? [La phrase] : « Les organes matériels, appropriés par elle, ne périssent pas, mais continuent d'exister jusqu'à l'épuisement de la vie », donne l'explication (*vyutpatti*). Les organes matériels, œil (*cakṣus*), etc., appropriés par la connaissance appropriatrice, ne tombent pas dans l'état de décomposition, etc., (*vinīlakādyavasthā*) du cadavre (*mṛtaśarīra*) ; mais, quand arrive le moment de la mort (*marāṇakāla*), cette [connaissance] les abandonne (*tyajati*) et, pour cette raison, ils tombent alors en décomposition. Il faut donc nécessairement admettre que c'est parce que cette [connaissance] se les approprie, que les [organes matériels], jusqu'au terme de la vie, ne périssent pas.

« Parce qu'elle est le point d'appui de la saisie de toutes les existences » : [La phrase] : « D'autre part, au moment du lien du passage d'existence de la série, elle saisit leur production ; c'est pourquoi elle s'approprie les existences », en donne l'explication. Puisque cette connaissance est la connaissance-série (*pratisamḍhi*-, *saṃtāna-vijñāna*), au moment du lien du passage d'existence de la série, elle s'approprie (*upādādāti*) leur production (*tadabhinirvṛtti*) ; également, toutes les existences¹ sont appropriées (*upātata*) par cette connaissance, car les imprégnations (*vāsanā*) de toutes les existences sont contenues (*avasthita*) dans la connaissance-réceptacle. Parce que ces existences naissent (*abhinirvartante*), on parle de « leur production » (*tadabhinirvṛtti*) ; et, parce que [la connaissance] s'approprie (*cheou* =

jñāna qui retient les Bija et les organes matériels et les empêche de périr. » (Voir encore p. 98, 169, 173, 193).

Notation de Tréfonds (Matériaux, p. 140, 141). « *Ādāna*. Si on traduit d'après le sens, c'est prendre et maintenir. Cela veut dire que c'est l'enchaînement continu des existences par le fait de prendre et maintenir les germes. Il y a trois (significations) de prendre et maintenir ; 1° Prendre et maintenir l'ensemble des organes de façon à ce qu'ils ne tombent pas en décomposition ; 2° prendre et maintenir les germes de telle sorte qu'ils ne se perdent ni se dispersent ; 3° prendre et saisir le passage d'existence (*pratisamḍhi*) en continuation. Le sens est : Quand l'être se trouve dans l'état intermédiaire (*antarābhava*) et que le corps approche du dernier période, la huitième notation (= *Ālaya-vijñāna*) — dès le premier instant où l'on reçoit l'existence — maintient la continuation au passage de l'une à l'autre ».

¹ On serait tenté de traduire *i k'i tse t'i* par *ekāvaḍhyātmabhāva* : « les existences d'un terme ou d'une durée » ; mais, là où le chinois a *i k'i*, le tibétain a *thams cad* = *sarva*, ou *mthaḥ dag* = *sakala*.

fié bar len te = *upādādāti*) leur production, on dit qu'elle saisit (*ts'iu* = fié bar ḥdsin = *upagrṇṇāti*) leur production. Puisqu'elle les saisit, elle s'approprie (*upādādāti*) ces existences. C'est en ce sens que la connaissance réceptacle est aussi appelée connaissance appropriatrice.

Upanibandhana (383, 2, 29-3, 9).

« Parce qu'elle s'approprie tous les organes matériels, etc. » : ceci explique la raison d'employer le mot (*śabdapravṛtṭihetu*) [de « connaissance appropriatrice »]. Parce qu'elle se les approprie, tous les organes matériels, œil, etc., [unis à elle] dans une commune sécurité et dans un risque commun (*ekayogakṣemeṇa*), continuent d'exister jusqu'à l'épuisement de la vie. C'est pourquoi on l'appelle connaissance appropriatrice. S'il en était autrement (*anyatra*), [les organes], tel un corps mort (*mṛtaśarīra*), devraient périr.

« Parce qu'elle est le point d'appui de la saisie de toutes les existences, etc. » : elle est le point d'appui de la saisie de toutes ces existences, qu'elles soient une (*eka*) ou plusieurs (*sambhūta*). Soit que les organes matériels (*rūpādīndriya*) ne soient pas encore nés (*anutpanna*), soit [qu'il s'agisse] du monde immatériel (*ārūpyadhātu*), les existences se produisent (*cheng k'i*, 100 ; 156 et 3 = mñon par ḥgrub pa = *abhinirvartante*) ; et cela s'appelle le passage d'existence (*siang siu*, 109 et 4 ; 120 et 15 = fññ mtshams sbyor ba = *pratisamḍhi*). Parce que [la connaissance] se les approprie (*upādādāti*), il s'agit du lien du passage d'existence (*pratisamḍhibandha*), car elle saisit (*cheou* = fié bar ḥdsin pa = *upagrṇṇāti*) leur production (*tadabhinirvṛtti*), puisque la semence et le sang (*śukraśoṇita*) se coagulent (*sam-mūrchanti*). Sans la connaissance-réceptacle, il n'y aurait [rien] pour s'approprier toutes les existences. Comme une chambre englobant la lumière (?), elle est parfumée (*bhāvita*) par les imprégnations (*vāsanā*) de toutes les existences (*sakalātmabhāva*).

2. Idem.

(traduit du tibétain)

Samgraha (4^e 1-3).

Pourquoi est-elle appelée connaissance appropriatrice ? Parce qu'elle est la cause (*hetu*) de tous les organes matériels (*rūpīndriya*) et parce qu'elle est le point d'appui (*āśraya*) de l'appropriation (*upādāna*) de tous les corps (*kāya*). En effet, tant qu'ils continuent

d'exister (*anupravartante*) aussi longtemps qu'il y a vie (*āyus*), les cinq organes matériels sont saisis (*upagr̥hīta*) par cette [connaissance], pour ne pas périr (*avināśāya*); en outre, au moment du lien du passage d'existence (*pratisam̐dhibandha*), cette [connaissance] saisit (*upagr̥hñāti*) leur production (*tadabhinirvṛtti*): c'est pourquoi elle est Preneur-de-corps (*kāyagrāhin*). Voilà pourquoi elle est appelée connaissance appropriatrice¹.

Bhāṣya (150° 2-8).

« Parce qu'elle est la cause de tous les organes matériels »: l'explication de cette phrase est: « en effet, tant qu'ils continuent d'exister aussi longtemps qu'il y a vie, etc. »: en effet, si les organes matériels, œil, etc., n'étaient pas pris (*gr̥hīta*) par la connaissance-réceptacle, ils tomberaient, tel un corps mort (*mṛtaśarīravat*), dans l'état de décomposition, etc. (*vinīlakādyavasthā*); d'ailleurs quand, au moment de la mort (*maraṇakāle*), ils sont séparés de cette [connaissance], ils tombent en décomposition, etc. C'est pourquoi ils sont pris de la sorte, et aussi longtemps qu'ils sont pris par elle, leur vie ne subit aucun dommage (*na vinaśyate*).

« Parce qu'elle est le point d'appui de l'appropriation de tous les corps, elle est appropriation »: cette assertion est expliquée par: « en outre, au moment du lien du passage d'existence, cette connaissance saisit leur production ». Puisqu'elle opère le passage d'existence (*pratisam̐dadhātī*), elle est un passage (*pratisam̐dhi*) et un lien (*bandha*); comme elle fait la saisie de leur production (*abhinirvṛtti*), tous les corps sont saisis (*parigr̥hīta*); car, dans la connaissance-réceptacle, les imprégnations (*vāsanā*) de tous les corps sont contenues (*avasthīta*).

Ces [organes] sont produits (*abhinirvartante*), et la production de ceux-ci (*teṣāṃ abhinirvṛtti*) c'est « leur reproduction » (*tadabhinirvṛtti*). Elle « saisit » (*upagr̥hñāti*), c'est-à-dire elle s'approprie (*upādādātī*) leur production. Elle les « saisit » (*upagr̥hñāti*), c'est-à-dire elle met au monde (*ādadhātī*) leur existence (*ātmabhāva*).

¹ cihi phyir len paḥi rnam par ces pa zhes bya zhe na / dbaṅ po gzugs can thams cad kyi rgyu yin pa daṅ / lus thams cad ŋe bar len paḥi gnas su gyur paḥi phyir te / ḥdi ltar tshe ji srid par rjes su ḥjug gi bar du des dbaṅ po gzugs can lha po dag ma zhiḡ par ŋe bar gzuṅ ba daṅ / fiñ mtshams sbyor ba sbrel ba na yaṅ de mñon par ḡgrub pa ŋe bar ḡdsin paḥi phyir lus gzuṅ ba yin te / de lta bas de len paḥi rnam par ces pa zhes byaḡo //

C'est en ce sens (*tadarthena*) que la connaissance-réceptacle est aussi appelée connaissance appropriatrice¹.

Upanibandhana (240° 5-240° 1).

« Parce qu'elle est la cause de tous les organes matériels etc. »: ceci explique la raison d'employer le mot (*śabdapravṛttihetu*) [de « connaissance appropriatrice »].

Puisque, « tant qu'ils continuent d'exister, aussi longtemps qu'il y a vie », elle s'approprie (*ādādātī*) les organes matériels, dans une commune sécurité et dans un risque commun (*ekayogakṣemeṇa*), elle est appelée connaissance appropriatrice. Si non (*anyatra*), [les organes] — tel un cadavre (*mṛtaśarīra*) — périraient (*vinaśyeraṇ*).

« Parce qu'elle est le point d'appui de l'appropriation de tous les corps »: que les organes matériels ne soient pas nés (*anutpanna*), ou qu'il s'agisse du monde immatériel (*ārūpyadhātu*), les corps se produisent (*abhinirvartante*): c'est le passage d'existence (*pratisam̐dhi*); et le lien (*bandha*) est la prise (*parigraha*). Puisqu'elle s'empare (*upagr̥hñāti*) de leur production (*tadabhinirvṛtti*), tous les corps sont pris (*gr̥hīta*) par la connaissance-réceptacle, qui se coagule (*saṃmūrcchita*) au milieu de la semence et du sang (*śukraśoṇita*). Etant parfumée (*bhāvita*) par les imprégnations (*vāsanā*) de tous les corps (*sakalakāya*), elle est un Preneur².

¹ dbaṅ po gzugs can thams cad kyi rgyu yin pa zhes bya baḥi bḡad pa ni ḥdi ltar tshe ji srid par rjes su ḥjug gi bar du zhes bya ba la sogs pa yin te / gaṅ gi phyir mig la sogs paḥi dbaṅ po gzugs can rnam kun gzhi rnam par ces pas ma bzuṅ na ḡi baḥi lus bzhiñ du sñon po la sogs paḥi gnas skabs su ḡgyur bas gaṅ yaṅ ḡi baḥi dus na de daṅ bral bar gyur pa na ḥdi dag kyaṅ sñon po la sogs paḥi gnas skabs su ḡgyur ro // des na ḥdi ltar bzuṅ bar bya ste / ji srid des bzuṅ baḥi bar du tshe ŋams par mi ḡgyur ro // lus thams cad ŋe bar len paḥi gnas su gyur paḥi phyir na yaṅ len pa ste / ḥdi bḡad pa ni / fiñ mtshams sbyor ba sbrel ba na yaṅ de < dag > mñon par ḡgrub par ŋe bar ḡdsin pa zhes bya ba ḡdis bḡad pa yin no // gaṅ gi phyir fiñ mtshams sbyor bar byed pa des na yaṅ fiñ mtshams sbyor zhiñ sbrel ba mñon par ḡgrub pa ḡdsin par byed pas lus thams cad yoṅs su bzuṅ ba byas par ḡgyur te / kun gzhi rnam par ces pa la lus thams cad kyi bag chags kun tu gnas paḥi phyir ro // de dag mñon par ḡgrub pa ste / deḡi mñon par ḡgrub pa ni de mñon par ḡgrub paḡo // ŋe bar ḡdsin pa ni de dag mñon par ḡgrub pa ŋe bar len te / deḡi ŋe bar ḡdsin pa yaṅ bdag gi dños po skyed par ḡgyur baḡo // don ḡdis ni kun gzhi rnam par ces pa len paḥi rnam par ces pa fiñ du yaṅ brjod pa yin no //

² dbaṅ po gzugs can thams cad kyi rgyu yin pa zhes bya ba la sogs pa ni sgra ḡjug paḥi rgyur ston to // ḡdis tshe ji srid par rjes su ḡjug gi bar du

§ 4. — Pensée.

Samgraha (325, 2, 5-11; 4^a 4-7).

1. Source scripturaire.

Cette [connaissance] est aussi appelée pensée (*citta*) ; ainsi Bhagavat a dit : « pensée, Mental et connaissances (*citta manas vijñāna*) sont trois choses »¹.

2. Définition du Manas.

Parmi ces [trois], le Mental est de deux sortes (*dvividha*) : 1. constituant un point d'appui (*āśraya*) comme condition en qualité de semblable et d'immédiat (*samanantarapratyaya*), la connaissance qui vient de disparaître (*anantarāniruddha vijñāna*) est le point d'appui de naissance (*utpattyāśraya*) de la connaissance mentale (*manovijñāna*)² ; 2. le second est le Mental passionné (*kliṣṭamanas*), toujours

grub pa dañ bde ba geig pas dbaṅ po gzugs can thams cad len pas len paḥi rnam par ḥes pas zhes byaḥo // gzhan du na ni ḥi baḥi ro bzhin du ḥjig par ḥgyur ro // < lus kun te > / lus thams cad ñe bar len paḥi gnas su ḥgyur baḥi phyir ro zhes bya ba ni dbaṅ po gzugs can rnam ma byuñ ba dañ gzugs med par yañ lus mñon par ḥgrub pa ste / ñiñ mtshams sbyor baḥo // de sbrel ba ni yoñs su ḥdsin paḥo // de mñon par ḥgrub pa ñe bar ḥdsin paḥi phyir khu chu dañ khrag gi nañ du brgyal baḥi kun gzhi rnam par ḥes pas lus mthaḥ dag bzuñ ba yin te / lus mthaḥ dag gi bag chags bsgos paḥi phyir yoñs su bzuñ ba yin no //

¹ *Dīgha*, I, 21; *Saṃyutta*, II, 94. Comparer *Kośa*, II, p. 176, *cittam mano* ['tha] *vijñānam ekārtham*; *Visuddhimagga*, 452, *viññānaṃ cittam mano ti atthato ekam*.

² Ce premier Mental correspond au *manas* ou, plus exactement, au *manodhātu*, *mana-āyatana*, *mana-indriya* des *Vaibhāṣika*. Voir *Kośa*, I, 31-33 : « Il n'y a pas de *manas* distinct des connaissances. Celle des six connaissances qui vient de passer, c'est le *manas* (*saṃnām anantarātītaṃ vijñānaṃ yaḍ dhi tāp manaḥ*) ... Les cinq premières connaissances ont pour point d'appui les cinq organes matériels, organe de la vue, etc.; la sixième connaissance, la connaissance mentale, n'a pas semblable point d'appui. Par conséquent, en vue d'at-

associé (*samprayukta*) à quatre passions (*kleśa*) : a. vue fausse sur l'accumulation des choses périssantes (*satkāyadrṣṭi*), b. orgueil du « Je suis » (*asmimāna*), c. attachement au moi (*ātmasneha*), d. ignorance (*avidyā*). Ce Mental est le point d'appui de la souillure (*samkleśa*) des connaissances (*vijñāna*)¹.

Les connaissances naissent en raison du premier Mental comme point d'appui ; le second est souillure.

En tant qu'il connaît l'objet (*viśayavijñāptes*), le Mental est appelé connaissance (*vijñāna*)². En tant que semblable et immédiat (*samanantara*), en tant que cogitation (*manana*), le Mental est de deux sortes.

Bhāṣya (325, 2, 12-27; 150^a 8-150^b 8).

« Cette connaissance est aussi appelée pensée » : la connaissance-réceptacle a la nature de pensée. On constate (*upalabhyate*) que « Mental » et « connaissance » ont deux sens distincts : il faut savoir que « pensée » a aussi un sens particulier.

Pour expliquer cela : d'abord (*atra*), constituant une cause (*hetu*) comme condition en qualité de semblable et d'immédiat, la connaissance qui vient de disparaître est la cause de la connaissance mentale. C'est là le premier Mental.

[Le Mental] passionné (*kliṣṭa*) par les quatre passions est le second Mental. D'abord, « la vue fausse sur l'accumulation de choses périssantes » est la superstition du moi (*ts'iu wo* = bdag ñid du mñon par zhen pa =

tribuer à cette connaissance un point d'appui, on appelle *manas* 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. »

¹ Sur le *Kliṣṭamanas*, voir *Trentaine* 5-7 :

tad āśritya pravartate /

tadālambaṃ manonāma vijñānaṃ mananātmakam //

kleśaiś caturbhiḥ sahitam nivr̥tāvyaḥkṛtāiḥ sadā /

ātmadṛṣṭyātmamohātmdmānātmāsnehasaṃjñitāiḥ //

Toute la scolastique du *Manas*, dans *Siddhi*, 225-288. Sur la valeur du *Manas* : « Selbstbewusstsein » en psychologie moderne : J. Masuda, *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule*, Heidelberg, 1906, p. 27.

² P. 325, 2, 10, après *liao pie king i kou*, ajouter *chouo min wei tche*, d'après Tib. yul rnam par rig paḥi phyir rnam par ḥes paḥo.

ātmābhīniveśa) ; par sa puissance (*bala*), elle donne naissance à « l'orgueil du Je suis » : en s'appuyant sur le moi et le mien (*ātmātmīya*), on s'enorgueillit (*garvayate*). Éprouver de l'amour-propre (*ātmarāga*) pour un moi réellement inexistant (*asat*) s'appelle « attachement au moi ». Ces trois [passions] ont « l'ignorance » pour cause. L'ignorance est le non-savoir (*ajñāna*)¹.

« Les connaissances naissent en raison du premier Mental comme point d'appui ; le second est souillure », car la connaissance qui vient de disparaître (*anantaraniruddha vijñāna*), et qui s'appelle Mental, donne place (*avakāśam dadāti*) à la connaissance qui va naître (*utpitsa vijñāna*), et constitue ainsi le point d'appui de sa naissance (*utpattyāśraya*).

Le second, le Mental passionné, est le point d'appui de la souillure ; en effet, même dans les bonnes pensées (*kuśalacitta*), il y a croyance à l'existence du moi (*ātma-grāha*).

« En tant qu'il connaît les objets, le Mental est appelé connaissance². En tant que semblable et immédiat ; en tant que cogitation, le Mental est de deux sortes » : en tant qu'il saisit (*grhṇāti*) l'objet (*viśaya*), le Mental est appelé connaissance ; en tant qu'il donne place [aux autres connaissances], il s'appelle premier Mental ; en tant que, par la croyance au moi, etc., il comporte souillure (*saṃkleśa*), il s'appelle second Mental.

Upanibandhana (383, 3, 16-29 ; 240^b 1-241^a 2).

« Cette connaissance est aussi appelée pensée » : l'auteur cite un autre āgama et établit (*vyavasthāpayati*) ce [nouveau] synonyme (*paryāga*) ; ainsi cette [connaissance] est solidement établie.

« Le second est le Mental passionné » : parce que passionné (*kliṣṭa*) par quatre passions : vue fausse sur l'accumulation des choses périssantes, etc. D'abord, la « vue fausse sur l'accumulation des choses périssantes » est la superstition du moi et du mien (*ātmātmīyābhīniveśa*). Sous son influence (*bala*, *vaśa*), procède « l'orgueil du Je suis » : quand on s'appuie sur le moi et le mien, on s'enorgueillit (*garvayate*). Ces deux [passions] existant, naît l'amour-propre (*wo t'an* 62 et 3 ; 154 et 4 = *bdaḡ la dgaḡ* = *ātmarati*), c'est-à-dire « l'attachement au moi ». Ces trois [passions] ont toutes l'ignorance pour cause (*hetu*). « L'ignorance » est le non-savoir (*ajñāna*), l'opposé de la science (*vidyāpratipakṣa*).

« Ce Mental est le point d'appui des souillures des connaissances », car,

dans les états bons recueillis ou non-recueillis, etc. (*samāhitāsamāhitakuśalādyavasthā*), il n'est pas contredit (*aviruddha*) et reste toujours présent. Dans le cas contraire (*anyatra*), comment y aurait-il croyance au moi (*ātma-grāha*) dans les bonnes pensées (*kuśalacitta*)¹ ?

« [Les connaissances naissent en raison] du premier Mental comme point d'appui » : c'est-à-dire du Mental qui vient de disparaître (*anantaraniruddha manas*). « Le second est souillure » : puisqu'il est un Mental associé (*saṃprayukta*) à quatre passions, puisqu'il croit au moi, etc., il fait souillure (*saṃkleśa*)².

« Parce qu'il intellige l'objet » : en ce sens qu'il saisit (*grhṇāti*) l'objet, et qu'il apparaît (*avabhāṣate*) semblable à l'objet³. Ceci justifie (*sādhayati*) son nom de « connaissance ».

« En tant que semblable et immédiat, en tant que cogitation, le Mental est de deux sortes » : ceci justifie son nom de « Mental ». Ceux qui rejettent l'argument (*yukti*) [tiré] du sens étymologique du mot (*nirukṭisabdārtha*)⁴ ne seront jamais capables de faire comprendre aux autres.

3. Démonstration de l'existence du Manas.

Samgraha (325, 2, 28 - 3, 23 ; 4^a 7 - 5^a 1).

Comment connaît-on (*katham gamyate*) l'existence du Mental passionné (*kliṣṭamanas*) ?⁵

S'il n'existait pas, 1. il n'y aurait pas d'ignorance solitaire (*avidyā āveṇikī*)⁶ et ce serait un défaut (*doṣa*) ; 2. il n'y aurait pas similitude [de la connaissance mentale] avec les cinq (*pañcasādharmya*) et ce serait un défaut. Pourquoi ? Parce que les cinq corps de connaissance (*pañcavijñānakāya*) ont nécessairement l'œil, etc., comme point d'appui.

¹ D'après Tib. *gzhan du na ni dge baḡi sems la ṅaḡo sṅam du ji ltar hgyur*.

² Comp. tib. : *nar ḡdsin pa la sogs paḡi kun nas ṅon moḡs pa ni des byas paḡi pḡyir ro*.

³ Le tib. a simplement : « parce qu'il semble saisir l'objet » : *yul ḡdsin par snaḡ baḡi pḡyir*.

⁴ C'est l'argument *manḡyata iti manas*, « cogitat ergo vocatur cogitans », développé ci-dessous.

⁵ Sur la démonstration de l'existence du Mental, *Siddhṭ*, p. 275-288.

⁶ Sur l'*avidyā āveṇikī*, *Kośa*, II, p. 167 ; III, p. 89 ; V, p. 31 et 34 ; *Siddhi*, p. 276-279.

¹ P. 325, 2, 20, ponctuer après *wou che*.

² Voir ci-dessus, note 2, page 187.

pui simultané (*sahabhū-āśraya*) [et la connaissance mentale, parallèlement, doit avoir un point d'appui simultané propre]; 3. l'étymologie (*nirukti*) [du mot *Manas*] ne s'expliquerait plus et ce serait un défaut; 4. il n'y aurait pas de différence (*viśeṣa*) entre le recueillement d'inconscience (*asaṃjñīsamāpatti*) et le recueillement d'arrêt (*nīrodhasamāpatti*) et ce serait un défaut. Le recueillement d'inconscience comporte (*souo hien* 63 et 4; 181 et 14 = *rab tu phyé ba* = *prabhāvitā*) le Mental passionné, non pas le recueillement d'arrêt. En l'absence de Mental passionné (litt. « autrement », *anyatra*), les deux recueils ne seraient pas différenciés; 5. les dieux inconscients (*asaṃjñīdeva*), pendant toute la durée de leur existence, ne seraient pas passionnés (*kliṣṭa*) et ce serait un défaut; chez eux il n'y aurait ni croyance au moi (*ātmagrāha*), ni orgueil du « Je suis » (*asmimāna*); 6. parce qu'en tout temps (*sarvakāle*), on constate (*upalabhyate*) la présence (*samudācāra*) de la croyance au moi (*ātmagrāha*) dans les pensées bonnes (*kuśala*), mauvaises (*akuśala*) et non définies (*avyākṛta*). Si le Mental passionné n'existait pas, ce serait seulement par association (*samprayogatas*) avec les pensées mauvaises que la passion du moi et du mien (*ātmaṁmīya-kleśa*) se manifesterait; elle n'existerait pas dans les pensées bonnes ou non définies. Au contraire, si on admet que [cette passion] est présente par coexistence et non par association, on évite ce défaut.

A ce sujet, quelques stances (*gāthā*) :

« Si l'ignorance solitaire, la similitude avec les cinq, l'étymologie et la différence des recueils manquaient, il en résulterait des défauts.

« Chez les êtres inconscients (*asaṃjñīsattva*), il n'y aurait pas de croyance au moi : nouveau défaut. La persistance de la croyance au moi sous toutes les formes [de pensée] (*cittasarvākāra*) disparaîtrait.

« Si le Mental passionné n'existait pas, deux ou trois choses seraient exclues (*bādhita*, *viruddha*). Sans lui, la croyance au moi ne serait pas universelle.

« La pensée de la réalité (*tattvārthacitta*) naîtrait; mais toujours

offusquante, présente quelle que soit la nature de la pensée, il y a l'ignorance solitaire ».¹

Ce Mental, étant passionné (*kliṣṭa*), est de nature non-défini-souillé (*nivṛtāvyaṅkṛta*), et toujours associé (*samprayukta*) à quatre passions. Comme les passions du monde matériel et immatériel (*rūpārūpyāvacarakleśa*)², il est inclus dans le « non-défini-souillé ». Car, d'une part, les passions du monde matériel et immatériel sont embrassées (*souo che ts'ang* 63 et 4; 64 et 18; 140 et 14 = *hkhyud pa* = *ālīṅgita*) par le calme (*śamatha*); d'autre part, ce Mental reste toujours subtil.

Bhāṣya (325, 3, 24-236, 2, 17; 151° 5-151° 5 et 151° 6-8 et 151° 5-6 et 151° 8-152° 2).

Ce passage, au moyen de nouveaux arguments (*yukti*), établit (*sādhayati*) [l'existence] du Mental passionné. Quels sont les arguments?

1. « Si ce Mental n'existait pas, il n'y aurait pas d'ignorance solitaire et ce serait un défaut ». Quel est le caractère (*lakṣaṇa*) de l'ignorance solitaire? C'est une erreur (*moha*), qui met obstacle (*āvṛṇoti*) à la connaissance de la vérité (*tattvajñāna*), aussi longtemps que son contrecarrant (*pratipakṣa*) n'est pas né.

Cette ignorance ne peut être associée (*samprayukta*) aux cinq connaissances (*viññāna*), car ce sont des lieux (*sthāna*) où il ne peut y avoir d'obstacle [à l'ignorance]. Or, là seulement où il y a un contrecarrant (*pratipakṣa*), il y a aussi un contrecarré (*vipakṣa*)³.

Cette ignorance ne peut résider non plus dans la connaissance mentale passionnée (*kliṣṭāmanoviññāna*); en effet, d'autres passions [que l'ignorance] y sont en activité (*samudācaranti*) et l'épithète [de « solitaire », appliquée à cette ignorance,] ne pourrait se justifier.

Si l'on prétend que cette passion [qu'est l'ignorance solitaire] réside dans la connaissance mentale non passionnée (corr. *pou jan ou i che* au lieu de *jan*

¹ Dernière stance citée *Siddhi*, p. 277.

² Comparer *Kośa*, V, p. 93. « Au dessus du Kāmadhātu, pour autant qu'ils y existent, les *upakleśa* sont non-définis (*avyākṛta*) ».

³ Argument déjà rencontré dans l'*Upanibandhana* p. 172. Si A est contradictoire de B, A n'est pas la cause de B, car deux choses contradictoires ne sont pas en relation de cause à effet. D'autre part A est le support de B, car B, pour contrecarrer A, doit être présent.

ou i che, d'après tib. : non moins pa can ma yin paḥi yid kyi rnam par ces pa = *akliṣṭamanovijñāna*), il faudra admettre que [cette connaissance mentale non-passionnée] est absolument (*atyanta*) passionnée de sa nature, [ce qui est absurde].

Comment les pensées de don, etc. (*dānādicitta*) seraient-elles bonnes (*kuśala*), étant toujours associées à cette passion? Si on prétend que la connaissance mentale existe avec (*saha pravartate*) les bons Dharma (*kuśaladharma*) et que, bien qu'associée (*samprayukta*) à la passion [d'ignorance], cette connaissance mentale passionnée amène-produit (*in cheng* 57 et 1; 100 = *ḥdren pa* = *āvahati*) le contrecarrant (*pratipakṣa*) [de cette passion], cela est faux (*ayukta*). [Au contraire], si on prétend que les bonnes pensées existent avec le Mental passionné, qu'elles amènent-produisent le contrecarrant [de l'ignorance], que ce [contrecarrant]-ci naît, tandis que ce [Mental passionné]-là disparaît: on ne commet là aucune erreur (*doṣa*). [325, 3, 24-326, 1, 6; 151^a 5-151^b 4]

2. En raison de la similitude avec les cinq. Qu'est-ce à dire? De même que les cinq connaissances, connaissance de l'œil, etc. exigent cinq organes (*indriya*), œil etc., comme point d'appui simultané (*sahabhū-āśraya*), de même la connaissance mentale (*manovijñāna*) réclame un point d'appui simultané [à savoir: le Mental]. [326, 1, 6-8; 151^b 4-5]

3. En raison de l'étymologie. Qu'est-ce à dire? On dit: *cogitat ergo vocatur cogitans (manyata iti manas)*¹; cette étymologie à quoi s'appliquerait-elle [si le Mental n'existait pas]? Ces six connaissances-là ne sont pas le point d'appui (*āśraya*) de la connaissance qui suit immédiatement. Cela est impossible (*ayukta*), car elles sont déjà détruites (*niruddha*). [326, 1, 9-11; 151^b 6-8].

4. En raison des deux recueils. Qu'est-ce à dire? Si on admet l'existence du Mental passionné, ce Mental existe pendant le recueillement d'inconscience et non pas pendant l'autre recueillement; de là la différence [entre eux]. Si non (*anyatrā*), ces deux recueils, où la sixième connaissance, connaissance mentale, ne fonctionne pas (*na samudācarati*), ne seraient pas différents. [326, 1, 11-15; 151^b 5-6].

5. Parce qu'il n'y aurait pas de croyance au moi chez les êtres nés dans l'Inconscience (*āsamjñika*). Qu'est-ce à dire? Si, dans leur état (*avasthā*), il n'y avait point de Mental passionné, ces [êtres], pour une limite d'existence (*i k'i cheng* 1, 74 et 8, 100 = *dus skabs na*), seraient exempts de croyance

¹ Voir *Siddhi*, p. 280, note 1. « On a la formule *manuta iti manas* dans *Kośa*, II, p. 177. Mais *Laṅkāvatāra*, X, 400 *manasā manyate punaḥ*; 461, *mano manyati vai sadā* ».

au moi. En ce cas, ils ne seraient pas critiqués (*ho yen* 149 et 5; 27 et 12 = *smad pa* = *nindā*, M. V. 2632, *kutsana*, M. V. 2635, *avasāda*, M. V. 2636) par les Ārya; mais puisque, de fait, les Ārya les critiquent, il est certain qu'ils subissent la croyance au moi. [326, 1, 15-18; 151^b 8-152^a 1]

6. En raison de la persistance de la croyance au moi. Qu'est-ce à dire? Même dans l'état de don etc. (*dānādyavasthā*), la croyance au moi persiste nécessairement. Or, sans l'ignorance, sa persistance ne s'expliquerait pas. Cette ignorance ne va pas sans point d'appui et, si on écarte le Mental passionné, ce point d'appui n'aurait pas de nature à part. [326, 1, 18-21; 152^a 2]¹.

C'est pourquoi il faut nécessairement admettre l'existence du Manas passionné. A ne point l'admettre, il y a les défauts susdits.

Pour les mettre à nouveau en lumière, l'auteur dit quatre stances:

1. « Si l'ignorance solitaire, etc. (*itivistara*) »: ici, par ignorance solitaire, on entend l'ignorance simultanée (*sahabhū*) et associée (*samprayukta*) au Mental passionné, dans les états bons (*kuśala*), mauvais (*akuśala*), non définis (*avyākṛta*), de passion (*kleśa*), de sous-passion (*upakleśa*). La non existence de cette ignorance constituerait un grave défaut. Mettre obstacle (*āvṛ*) à la production du savoir (*jñāna*) relatif à la douleur (*duḥkha*), etc.: telle est son activité (*ye yong*, 75 et 9, 101 = *kriyā*). Ceci souligne le défaut [résultant de] l'absence de cette activité [au cas où le Mental passionné manquerait]. [326, 1, 21-27]

2. « La similitude avec les cinq ». La sixième connaissance, à savoir la connaissance mentale, possède des attributs (*dharma*) identiques à ceux des cinq corps de connaissance. Ces derniers ont les cinq organes des sens et la connaissance-réceptacle pour points d'appui simultanés. De même aussi [la connaissance mentale] possède le Mental passionné et la connaissance-réceptacle pour points d'appui simultanés. Or, sans le Mental passionné, cette similitude [de la connaissance mentale] avec les cinq [corps de connaissance] manquerait. Ceci montre ce défaut que [la connaissance mentale] n'aurait pas les attributs essentiels [litt.: la nature propre, *svabhāva*] [d'une connaissance, si le Manas manquait]. [326, 1, 27-2, 2]

3. « L'étymologie [du mot Manas] ne s'expliquerait pas et ce serait un défaut ». Parce qu'il saisit les caractères des objets (*ālambanalakṣaṇa*), et y réfléchit (*manyate*); parce que, au moment où il vient de périr (*anantarani-ruddha*)², il saisit les objets (*king* 32 et 11 = *viśaya*)³, on lui donne le

¹ Le commentaire tibétain s'arrête ici.

² On peut penser que ces mots, qui sont gênants, sont à effacer.

³ Sur la distinction entre *ālambana* et *viśaya*, *Kośa*, I, p. 52. « Par *viśaya*,

nom de « Manas » (= *cogitans*). Mais ce qui est passé et disparu n'a plus d'objet de réflexion. Comment, [en l'absence du Mental], poser un principe doué de réflexion, [un *cogitans*] ? Il y aurait donc, [en l'absence du Mental], un défaut consistant en une étymologie [portant à vide]. [326, 2, 2-5]

4. « Les deux sortes de recueillement ». Dans le recueillement d'arrêt, il n'y a pas de Mental passionné; dans le recueillement d'inconscience, il y a Mental passionné. Si ce Mental n'existait pas, ces deux recueillements ne seraient pas différents: grave défaut.

5. Si le Mental passionné n'existait pas, les dieux inconscients n'auraient point de croyance au moi, ne seraient pas des profanes (*prthagjana*); il faudrait admettre que leur série mentale (*saṃtāna*) serait temporairement exempté de la croyance au moi.

Tels seraient les défauts s'il n'y avait pas de Mental passionné; donc il faut nécessairement admettre son existence [326, 2, 5-11]

Pour mettre ces idées en lumière, l'auteur dit encore: « Si le Mental passionné n'existait pas, deux choses seraient exclues»: l'ignorance solitaire et la similitude avec les cinq; « trois choses seraient exclues»: l'étymologie, la différence des deux sortes de recueillement, et la persistance de la croyance au moi chez les êtres inconscients. Si le Mental passionné n'existait point, ces trois choses seraient exclues. « Sans lui, la croyance au moi ne serait pas universelle»: sans le Mental passionné, la présence de la croyance au moi dans tous les états bons, etc. (*kuśalādyavasthā*), ne s'expliquerait plus. C'est pourquoi il faut nécessairement admettre l'existence du Mental passionné. Le reste du texte étant facile à comprendre, il n'est pas nécessaire de l'expliquer. [326, 2, 11-17]

Upanibandhana (384, 1, 25-385, 1, 7; 241^a 1-242^a 3 et 242^a 8-242^b 1 et 242^a 3-8 et 242^b 1-243^a 6).

Démontrant à l'aide d'arguments (*yukti*) le Mental passionné, l'auteur se résume dans des stances:

1. « [S'il n'existait pas], il n'y aurait pas d'ignorance solitaire»: si on n'admet pas l'existence du Mental passionné, il ne peut y avoir d'ignorance solitaire. Il faut définir les caractères (*lakṣaṇa*) de l'ignorance solitaire: c'est une erreur (*moha*) qui met obstacle (*āvṛṇoti*) à la naissance de la connaissance de la réalité (*tattvajñāna*).

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 *viśaya* et *ālambana*, l'œil, l'oreille, etc. n'ont que *viśaya* ».

On ne peut prétendre que cette [ignorance] existe dans les cinq connaissances, car ces lieux (*sthāna*) ne contiennent pas de contrecarrant [à l'ignorance]. Là où il y a un contrecarrant, il y a aussi un contrecarré. Or, dans les cinq connaissances, il n'y a pas de contrecarrant [à l'ignorance], car ce n'est pas en elles que naît le chemin de la vue (*darśanamārga*)¹.

[L'ignorance] ne se trouve pas dans la connaissance mentale non passionnée (*akliṣṭamanovijñāna*), car, du fait de cette [ignorance], la [connaissance mentale] serait passionnée de sa nature, [ce qui serait absurde].

Elle ne se trouve pas non plus dans la connaissance mentale passionnée (*kliṣṭamanovijñāna*). L'ignorance y serait associée à d'autres passions et, par conséquent, ne mériterait plus son épithète de solitaire.

Si on prétend que la connaissance mentale est passionnée du fait de cette passion [d'ignorance], on doit admettre qu'elle est absolument (*atyanta*) passionnée de sa nature, [ce qui est faux].

Les pensées de don, etc. (*dānādicitta*), ne seraient pas bonnes (*kuśala*), puisqu'elles seraient associées aux caractères de cette passion [qu'est l'ignorance].

Si on prétend que cette passion existe avec (*saha pravartate*) les bonnes pensées (*kuśalacitta*) [dans la connaissance mentale], cette dernière serait nécessairement (*ekāntena*) associée à cette passion, et les autres, [c'est-à-dire les bonnes pensées], n'existeraient pas². Car il n'est pas possible que la connaissance mentale passionnée réalise (*in cheng* 57 et 1; 100: mñon sum du byed pa = *sākṣātkr*) le contrecarrant [de l'ignorance qui la rend passionnée].

Si on prétend que, avec le Mental passionné, existent diverses bonnes pensées capables d'amener (*āvah*) le contrecarrant [de l'ignorance], et que, le contrecarrant naissant, le contrecarré [le Mental et son ignorance] disparaît: on raisonne correctement.

Objection: S'il en est ainsi, l'ignorance solitaire n'est pas possible. Etant toujours associée [dans le Mental] à [trois] autres passions: vue fausse sur l'accumulation de choses périssantes, etc., [elle n'est pas solitaire].

¹ Le chemin de la vue, connaissance des vérités bouddhiques, ressortit à la connaissance mentale et non à la connaissance visuelle etc.

² Le tibétain est clair et satisfaisant: gañ gi ltar na dge bañi sems dañ lhan cig hbyuñ bañi ñon moñs pa can gyi yid yod pa deñi ltar na ni de ñid dañ mtshuñs par ldan par hgyur gyi gzhan dañ ni ma yin no. — « Pour ceux qui croient à l'existence d'un *kliṣṭamanas* simultané aux bonnes pensées, c'est le *manas* qui est associé à la [passion], non pas les autres, [c.-à-d. les bonnes pensées] ».

Réponse: Votre objection n'est pas pertinente (*asama*). Je ne prétends pas que cette ignorance soit solitaire parce qu'elle n'est pas associée à d'autres passions; mais (*kim tu*) je dis qu'elle s'appelle solitaire parce qu'elle n'existe nulle part ailleurs [que dans le Mental]¹. De même les dix-huit attributs solitaires du Bouddha (*āveṇikabuddhadharma*) [n'existent que dans le Bouddha]². Nous avons dit ci-dessus³, il est vrai, que, si elle est associée à d'autres passions, son nom de « solitaire » n'est pas justifié; mais c'était eu égard (*apekṣa*) au système des autres (*anyavyavasthāpana*) dont nous signalions les défauts (*doṣa*). [384, 1, 25-2, 15; 241^a 1-241^b 4]

2. « Il n'y aurait pas de similitude avec les cinq et ce serait un défaut »: ceci revient seulement à dire que l'actualisation des connaissances (*vijñānapravṛtti*) dépend de six paires de conditions (*pratyaya*). La similitude (*sādharmya*) entre les cinq connaissances, connaissance de l'œil, etc., et cette connaissance mentale — à savoir qu'elles naissent de deux conditions (*pratyaya*) — serait contredite (*viruddha*) si le Mental passionné n'existait pas, car [la connaissance mentale] n'aurait pas, à part, une condition en qualité de régent (*adhipatipratyaya*) comme point d'appui simultané (*sahabhū-āśraya*). Ce sont les deux conditions propres à chacune des [cinq] connaissances, connaissance de l'œil, etc. qui constituent leur nature de connaissance. Ces connaissances ont chacune l'œil, etc. comme point d'appui coexistant et particulier. Ces [organes] sont seulement leur condition en qualité de régent (*adhipatipratyaya*), et non leur condition en qualité de cause (*hetupratyaya*). Ces connaissances sont ce à quoi on compare; il en est de même pour la connaissance mentale: elle doit avoir un point d'appui particulier de ce genre. La connaissance-réceptacle, il est vrai, est pour la connaissance mentale un point d'appui simultané; mais on ne peut prétendre qu'elle soit son point d'appui particulier. En effet, [cette connaissance réceptacle] est le point d'appui commun [de toutes les connaissances], et la condition en qualité de cause, [non pas une condition en qualité de régent].

¹ Les docteurs expliquent différemment l'épithète de « solitaire » appliquée à l'ignorance. L'ignorance est solitaire, parce que les trois passions *satkāyadrṣṭi*, *asmimāna*, *ātmameha*, qui l'accompagnent, ne sont pas des passions primaires (*mūlakleśa*), mais des sous-passions (*upakleśa*); ou parce qu'elle est la cause de ces trois passions (opinion de Candrapāla); ou, enfin, parce qu'elle ne se trouve que dans le Manas à l'exclusion des autres Vijñāna. (Voir *Siddhi*, p. 278). Ici l'*Upanibandhana* semble se rallier à cette troisième explication.

² Sur le mot *āveṇika* et les *āveṇikadharmā* du Bouddha, *Kośa*, VII, p. 66.

³ P. 195.

D'après une théorie Sautrāntika¹, la matière (*rūpa*) serait le point d'appui simultané et particulier de la connaissance mentale. Cette théorie est fautive et inadmissible. S'il en était ainsi, la connaissance mentale serait en tous temps dépourvue des [deux activités qu'on nomme:] *vikalpa*, à savoir: de l'examen (*nirūpaṇavikalpa*) et du souvenir (*anusmarānavikalpa*)².

Par là, il est démontré que la théorie établie par d'autres écoles³, d'après laquelle une substance matérielle, localisée dans le cœur (*hrdayastharūpa-vastu*), serait le point d'appui spécial de la connaissance mentale, est également fautive. En effet, elle encourt aussi le défaut déjà signalé ci-dessus, et la connaissance mentale ressemblerait aux [cinq autres] connaissances qui s'appuient sur des organes matériels (*rūpindriya*). De telles difficultés exigeraient de longues explications⁴. [384, 2, 15-28; 241^b 4-242^a 3]

¹ Voir *Siddhi*, p. 281, où La Vallée Poussin attribue cette doctrine aux Sthavira. Il s'agit ici des Sautrāntika-racine, très proches des Dārṣṭāntika et des Sthavira. Leurs thèses principales sont que les *skandha* sont parfumables et portent les germes (*Siddhi*, p. 183), que le corps est le germe de la pensée postérieure au recueillement (*Siddhi*, p. 207) et que l'organe du Manas est une substance matérielle. — Le Paṭṭhāna, également, assigne un point d'appui matériel (*rūpa*) à la connaissance mentale (*Compendium of Philosophy*, p. 278).

² Les cinq connaissances sensibles sont toujours accompagnées de *vitarka* et de *vicāra*. Elles sont exemptes de *vikalpa*, en tant qu'elles sont exemptes de *nirūpaṇavikalpa* (*prajñā*, non recueillie, du domaine de la connaissance mentale) et d'*anusmarānavikalpa* (mémoire associée à la connaissance mentale). Voir *Kośa*, I, p. 60. Si la connaissance mentale, comme les cinq premières connaissances, reposait sur un organe matériel, elle serait, elle-aussi, privée de sagesse et de mémoire.

³ L'Abhidhamma postérieur, *Visuddhimagga*, p. 447, 588, *Abhidhammasaṅgaha* JPTS. 1884, p. 14 (*Compendium*, p. 122), considère le cœur comme l'organe de la pensée. — Pour le *Vibhaṅga*, p. 88, « 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*... (comp. *Atthasālinī*, p. 343). — D'après l'*Abhidharmakośavyākhyā*, les *Tāmrparāṇiya*, « docteurs de Taprobane », imaginent un organe matériel, le cœur (*hrdayavastu*), point d'appui de la connaissance mentale (*Kośa*, I, p. 32 en note). — D'après K'oueï-ki, V, 1, 14, ad *Siddhi*, IV, 25^a: Un commentateur dit: Les Sautrāntika d'abord (sien 10 et 4) maintenaient que, lorsque l'Arhat entre dans le recueillement *nirodhasamāpatti*, le « *Rūpa* de chair du cœur » (*hrdayamāṃsarūpa*) contient (*parigraha*) le germe (*bīja*) de la pensée-de-sortie du recueillement. Ce qui démontre que les Dharma de *Rūpa* sont cause de *Citta* (voir *Siddhi*, p. 221). Comparer Mrs Rhys Davids, Bull. School of Or. Studies, iii, 2, p. 353; A. B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, 1925, p. 264-266.

⁴ Toute cette discussion concernant l'organe matériel du Manas manque dans la version tibétaine.

3. « L'étymologie ne s'expliquerait plus et ce serait un défaut » : d'après l'étymologie signalée ci-dessus, le nom de « Manas » s'applique à un principe de réflexion (*manana*). Si on n'admet pas l'existence du Mental passionné, à quoi ce nom s'appliquera-t-il ? Les six connaissances déjà détruites (*niruddha*) ne peuvent être ce Mental, car elles sont détruites et n'existent plus. [384, 2, 28-3, 2; 242^a 8-242^b 1]

4. « Il n'y aurait pas de différence entre le recueillement d'inconscience et le recueillement d'arrêt et ce serait un défaut. » : Si l'existence du Mental passionné est admise, ce Mental résidera dans la série mentale des sots (*bālasamtāna*), non point dans la série mentale des Ārya (*āryasamtāna*), et les deux recueils qui y correspondent seront différents. Dans l'hypothèse contraire (*anyatra*), étant donné que les deux recueils comportent l'un et l'autre l'arrêt de la conscience et de la sensation (*saṃjñā-veditānirodha*) et l'arrêt de l'activité des connaissances (*viññānasamudācāra*), ils ne seraient pas différents.

Il n'est pas possible de dire que ces deux recueils sont différents parce que les terres (*bhūmi*) [où on les pratique] — le quatrième dhyāna d'une part, le bhavāgāra d'autre part — sont différentes, où parce que les buts poursuivis (*iṣṭa*) — délivrance (*niḥsaraṇa*) d'une part et tranquillité (*sāntavihāra*) de l'autre — sont différents¹. En effet, leurs caractères propres (*svalakṣaṇa*) ne sont pas différents, puisque, dans l'un et l'autre, la pensée (*citta*) et les mentaux (*caitta*) sont détruits (*niruddha*).

Le présent raisonnement (*nirṇaya*) vise (*toei* 41 et 11; *ñe ba* = *saṃpavartin*) le Sautrāntika, [non pas le Vaibhāṣika, pour qui les recueils sont des choses en soi], car nous sommes assez près l'un de l'autre. Cette école, [comme nous], nie que les opérants dissociés de la pensée (*cittavi-prayuktasamskāra*) soient des choses-en-soi (*dravyasat*)². En ce cas, comment les deux recueils seraient-ils substantiellement différents, [s'ils ne différaient pas par la présence ou l'absence du Mental] ? [384, 3, 2-10; 242^a 3-8].

¹ D'après les Vaibhāṣika, les deux recueils ont pour caractère commun l'arrêt de la pensée et des mentaux (*cittacaittānāṃ nirodha*), mais ils diffèrent au point de vue de la terre, du préparatif (*prayoga*), de la personne (*samtāna*), de la nature de la rétribution, du caractère de la rétribution et de la production pour la première fois; *Kośa*, II, p. 210-211.

² Pour les Vaibhāṣika, les deux recueils existent en soi, car ils entravent la naissance de la pensée. Pour les Sautrāntika, le recueillement est simplement la non-existence de la pensée pour un certain temps; non pas une chose en soi (*dravyadharmā*), mais une chose de désignation (*prajñaptidharma*); *Kośa*, II, p. 213-214.

5. En outre, chez les dieux inconscients, pendant toute la durée d'une existence, il n'y aurait pas de croyance au moi. « Inconscients » (*asamjñin*) : quand on naît parmi les dieux inconscients, la pensée (*citta*) et les mentaux (*caitta*) sont détruits. Au tout premier moment de leur passage d'existence (*pratisamdhā*), il y a, pour un temps, production [de pensée et mentaux]. Après [leur durée d'existence] la série (*samtāna*) reprend son cours (*anupravartate*)¹. Si on n'admettait pas que ces [dieux] possèdent un Mental passionné, ils seraient exempts de croyance au moi pendant leur durée d'existence. Mais on n'a jamais vu que des êtres, associés [comme eux] à toutes les passions (*sakalakleśayukta*)², soient, pour la durée d'une vie, affranchis de croyance au moi. C'est pourquoi les Ārya les critiquent (*nind, kuts*).

Prétendre que « la connaissance mentale, présente (*hien k'i* 96 et 7; 156 et 3 = *mñon du hgyur ba* = *abhimukhī*) au moment de la naissance et point d'appui (*āśraya*) de croyance au moi, projette (*in*, 57 et 1 = *hphen pa* = *ākṣip*) [cette croyance au moi], et qu'ainsi [les êtres inconscients] sont munis de croyance au moi parce que cette croyance n'est pas encore absolument coupée; comme chez les épileptiques (*yeou hien* 74 et 2; 104 et 12 = *rjed byed dan beas pa* = *apasmāravat* M. V. 4762) » : c'est inadmissible. En effet la croyance au moi périt en même temps que son point d'appui, et sa projection ne peut avoir d'autre point d'appui [que la connaissance mentale qui apparaît au moment de la naissance].

Il est impossible aussi que les imprégnations (*vāsanā*) de croyance au moi résident dans une série corporelle (*kāyasamtāna*)³. En effet, les choses matérielles (*rūpadharma*) ne peuvent subir un parfumage (*bhāvanā*); elles en sont totalement incapables. D'ailleurs les Sautrāntika ne disent pas que la matière (*rūpa*), à elle seule, soit nommée « mental » (*caitta*), car elle n'a pas de condition en qualité de semblable et immédiat (*samanantarapratyaya*),

¹ « Les Inconscients sont conscients à la naissance et à la mort; ils sont nommés inconscients parce que, pour une longue période, la conscience est chez eux suspendue. Lorsque, après ce long temps, ils produisent conscience à nouveau, ils meurent. »; *Kośa*, II, p. 199-200.

² Le *Kośa* appelle *sakalakleśayukta* ou *sakalabandhana*, l'homme lié de tous les liens, celui qui n'a pas obtenu par le chemin mondain (*laukika*) l'abandon (*pratisamkhyānirodha*) d'une des neuf catégories des passions du Kāma-dhātu. (*Kośa*, I, p. 180). — Les dieux dont il est question ici, sont dégagés complètement de ces passions.

³ Thèse des Sautrāntika-racine, pour qui le Rūpa peut porter les Bija de pensée; *Siddhi*, p. 183, 207.

tandis que la pensée et les mentaux (*citta-caitta*) ont nécessairement quatre conditions (*pratyaya*)¹.

[Au contraire], ceux qui prétendent qu'il existe, à part, une pensée simultanée (*sahabhū*) à la croyance au moi et point d'appui de cette croyance, évitent ces défauts. [384, 3, 10-23; 242^b 1-8]

6. [Sans le Mental], la persistance, en toute circonstance (*sarvakāle*), de la croyance au moi, ne s'expliquerait plus; si on n'admet pas l'existence du Mental souillé, cette persistance continue ne se vérifie plus. Même les états de don, etc. (*dānādyavasthā*), sont toujours accompagnés de croyance au moi, [car] on se dit en soi-même: « C'est moi qui fais ce don, etc. »

Sans l'ignorance, la croyance au moi ne persisterait pas. Sans point d'appui, l'ignorance ne naîtrait pas, car elle est un mental (*caitta*). Ce point d'appui ne peut être autre chose que le Mental passionné, les bonnes pensées ne pouvant être point d'appui d'ignorance.

On a dit: « Le Mental passionné est le point d'appui des connaissances, si on ne détruit pas le lien des connaissances (*viññānabandha*), on n'obtient jamais la délivrance (*vimukti*) ».

« Si [le Mental passionné] n'existait pas, deux choses seraient exclues », à savoir: l'ignorance solitaire et la similitude avec les cinq; « trois choses seraient exclues », à savoir: l'étymologie, les deux sortes de recueillement et la présence de la croyance au moi chez les dieux inconscients; ces trois choses seraient exclues.

L'auteur a déjà traité globalement (*samāsatas*) ci-dessus de l'ignorance solitaire et maintenant, pour l'expliquer au long et au large (*vistareṇa*), il dit: « la pensée de la vérité naîtrait, etc »: [l'ignorance solitaire] offusque la vue de la vérité vraie (*tattvārthadarśana*). Quand cette [ignorance]-ci existe, cette [vue]-là ne naît pas. « Présente quel que soit l'état de la pensée »: toujours reliée (lire *souei fou*, 120 et 10, au lieu de *soei tchoan*, 159 et 11 = rjes su ḥbrel = *anubaddha*) à tous les états [de pensée] bons, mauvais et non-définis. [384, 3, 23-385, 1, 7; 242^b 8-243^a 6]

4. La connaissance-réceptacle désignée par le mot « pensée ».

Samgraha (326, 2, 18-20; 5^a 2-3).

En dehors de la connaissance-réceptacle, il n'y aurait pas (*nopalabhyate*) une troisième catégorie (*t'i* 188 et 13 = *lus* = *kāya*) qui serait la pensée (*citta*). Par conséquent il est prouvé (*siddha*) que la

¹ M. S., Chap. II, Part. II, § 8; chin. p. 330, 2, 15-19.

connaissance-réceptacle est la catégorie « pensée ». Elle est le germe (*bīja*) en raison duquel existent (*pravartante*) Mental (*manas*) et connaissances (*viññāna*)¹.

Bhāṣya (326, 2, 21-24; 150^b 8-151^a 1).

En dehors de la connaissance-réceptacle, il n'y aurait pas une troisième catégorie qui serait la pensée. Elle est la cause (*hetu*) en raison de laquelle le Mental (*manas*) et les connaissances-en-acte (*pravṛttivijñāna*) obtiennent l'existence. Il faut savoir que quand nous disons connaissances-en-acte, nous y comprenons le second Mental. Comment cela? Au moment où celles-ci vont disparaître, elles obtiennent le nom de Mental².

Upanibandhana (385, 1, 10-16; 243^a 6-243^b 1).

« En dehors de la connaissance-réceptacle, il n'y aurait pas une troisième catégorie qui serait la pensée ». [Dans l'adage du Bouddha: « pensée, Mental, connaissance »], de même que le mot (*śabda*) « Mental » désigne le Mental passionné (*kliṣṭamanas*) et le Mental qui vient de disparaître (*anantaraniruddha manas*); de même que, à son tour, le mot « connaissance » désigne les six sortes de connaissances-en-acte (*pravṛttivijñāna*), ainsi le mot « pensée » ne pourrait rien désigner que ces deux choses [: Mental et connaissance-en-acte, s'il ne désignait pas la connaissance-réceptacle]. Mais d'une part, il n'y a pas de désignation (*abhidhāna*) sans une catégorie désignée; et, d'autre part, « pensée » n'est pas synonyme (*paryāya*) de « Mental » et de « connaissance », puisque les choses désignées (*abhidheya*) [par ces deux mots] diffèrent. Ici, par le mot « catégorie » (*t'i* = *lus* = *kāya*), on entend la chose désignée (*abhidheya*). « Par conséquent il est prouvé que la connaissance-réceptacle... »: la connaissance-réceptacle est certainement la chose désignée par le mot « pensée ».

¹ Le raisonnement est le suivant: Le Bouddha a parlé de « pensée, Mental et connaissance » (*cittaṃ mano viññānam*). Les deux derniers mots, « Mental » et « connaissance », désignent une catégorie (*t'i*, *lus*, *kāya*) spéciale, à savoir le *manas* et les six *pravṛttivijñāna*. Si la connaissance-réceptacle n'existait pas, on chercherait en vain la catégorie désignée par le mot « pensée ».

² Par second Mental, l'auteur désigne ici le *manas*, *manodhātu*, etc. des Vaibhāṣika, à savoir celle des six connaissances qui vient de passer (voir *Kośa*, I, 33). Le tib. diffère. rnam par ces pa smos pas yid gñis pa yañ smos pa ñid du ḥgyur te. rgyu gañ gis yid gañ ḥgags pa de ñid yid ces brjod pa thob pañi phyir ro.

5. Raison de ce nom.

Samgraha (326, 2, 25-26; 5° 3).

Pourquoi [la connaissance-réceptacle] est-elle aussi appelée pensée (*citta*) ? Parce qu'elle est accumulée (*souo tsi tsi*, 115 et 11, 172 et 4 = *kun tu bsags pa* = *ācita*) par les imprégnations-germes (*vāsanā-bija*) des diverses choses (*nānādharma*)¹.

Bhāṣya (326, 2, 27-29; 151° 1-3).

C'est encore pour expliquer ce nom que l'auteur pose cette question. « Les diverses choses » : choses aux aspects distincts (*bhinnākāra*) ; « les imprégnations-germes » : cause (*hetu*) à puissance spéciale (*śaktiviśeṣa*) ; « accumulée (*ā-cita*) » : c'est-à-dire « très-complètement » (*ki tsi*, 75 et 9, 115 et 11, « bien accumulée » = *gin tu gañ* = *āpūrṇa* = *ā*)² « réunie en une collection » (*tsiu i ko siang* 128 et 8; 1; 30 et 3; 109 et 4 = *bsags* = *cita*).

Upanibandhana (385, 1, 18-20; 243° 1-3).

L'auteur montre la raison de l'emploi du mot « *citta* » (*cittasābdapra-vṛttihetu*). C'est « parce que » : *yasmāt* a le sens de *dvāreṇa* ou de *āsritya* ; « elle est accumulée (*ācita*) » : en ce sens que [les imprégnations] mêlées (*miśra*) et multiples (*bhinnākāra*) s'entassent en elle ; « par les imprégnations-germes » : en ce sens que l'objet parfumé (*vāsyā*) par ces imprégnations jouit d'une puissance spéciale (*śaktiviśeṣa*) ; « des diverses choses » : des Dharma de diverses catégories contenus (*saṃgrhīta*) dans les connaissances-en-acte (*pravṛttivijñāna*)³.

¹ *Siddhi*, p. 166 : « *Citta*, pensée, de la racine *ci*, accumuler, parce qu'il est accumulé par les *Bija* qu'y impriment divers Dharma, à savoir les sept *Vijñāna* ». *Ibidem*, p. 182 : « Il est nommé *citta* parce qu'il est *cita* (*tsi-k'i* 172 et 4, 156 et 3) accumulé-produit, par les *Bija* des Dharma sales (*sāṃkleṣika*) et purs (*vaiyavādānika*). *Notation de Tréfonds* (Matériaux, p. 126) : « Parfois aussi on l'appelle « Esprit » (*citta*) : c'est parce que tous les Germes d'Imprégnation de toutes les sortes d'Essences y sont accumulés ».

A côté de ce sens passif, *citam iti cittam*, le mot *citta* a aussi un sens actif, *cinoṭṭi cittam*, parce qu'il accumule-produit les *Bija* bons et mauvais (*kośa*, II, p. 177; *Siddhi*, p. 183 en note).

² On a *ā* = *saṃantāt*, *ā samuccaye*.

³ L'ordre de la phrase chinoise commentée ici étant à l'inverse de la phrase française, nous avons traduit ce passage en commençant par la fin et en terminant par le début.

§ 5. — Raison du silence gardé par les Śrāvaka sur la connaissance-réceptacle.

Samgraha (326, 3, 1-6; 5° 3-5).

Pourquoi, dans le Véhicule des Śrāvaka (*śrāvakayāna*), n'appelle-t-on pas cette pensée « connaissance-réceptacle » ou « connaissance appropriatrice » ? Parce qu'elle est comprise (*saṃgrhīta*) dans l'objet profond et subtil (*gambhīrasūkṣmārtha*). Qu'est-ce à dire ? Les Śrāvaka ne sont pas capables (*gtogs pa* = *paryāpanna*) de connaître toutes choses (*i kie king* corr. *ges bya thams cad* = *sarvajñeya*) ; bien que cette [connaissance-réceptacle] ne leur soit pas prêchée, ils arrivent pourtant à la délivrance (*vimuktī*) par le savoir (*ges par rab tu grub pas*) ; c'est pourquoi on ne leur prêche pas [la connaissance réceptacle]. Au contraire, les Bodhisattva sont capables de connaître toutes choses ; c'est pourquoi on leur prêche [la connaissance réceptacle]. Sans ce savoir, il ne leur serait pas facile d'arriver (*adhigam*) à l'omniscience (*sarvajñajñāna*).

Bhāṣya (326, 3, 7-12; 151° 3-5 et 152° 2).

« Parce qu'elle est comprise dans l'objet profond et subtil » : cet objet étant profond et subtil, est appelé objet profond et subtil. Cette [connaissance-réceptacle] qui rentre (*tchong che* = *khoṇs su gtogs pa*) dans l'objet profond et subtil est difficile à connaître (*durvigāhya*). Aussi, n'est-ce pas par une curiosité (*k'ieou* 85 et 2 = *spro ba* = *autsukya*) visant à connaître toutes choses, que les Śrāvaka font un effort vigoureux (*prayujyante*) ; ils recherchent uniquement (*kevalam*) leur propre intérêt (*svārtha*). En effet, il leur [suffit] de connaître les objets grossiers (*sthūla*) et peu profonds, douleur (*duḥkha*) etc., pour détruire (*prahā*) l'obstacle des passions (*kleśāvaraṇa*).

Au contraire, les Bodhisattva font un effort vigoureux dans leur propre intérêt et dans celui d'autrui (*svaparārtham*), pour détruire l'obstacle des passions (*kleśāvaraṇa*) et l'obstacle à la connaissance du connaissable (*jñeyāvaraṇa*). C'est pourquoi on leur prêche [la connaissance-réceptacle].

Upanibandhana (385, 1, 27-3, 13; 243^b 3-245^a 1).

« Parce qu'elle est comprise dans l'objet profond et subtil »: ceci montre que la connaissance-réceptacle, elle aussi est un objet profond et subtil, et un objet à connaître (*jñeyārtha*). Etant profonde et subtile, elle n'est pas prêchée aux Śrāvaka. Puisque ceux-ci sont convertis (*souo ing hoa* 61 et 13; 21 et 2 = *gdul ba* = *vinīta*) par la prise des objets de connaissance grossiers (ces *bya rags pa* bsdus pas = *sthūlajñeya*), ils n'ont pas à cœur (*ngen*, 61 et 6) de connaître l'objet profond et subtil.

« Les Śrāvaka ne sont pas capables de connaître toutes choses »: c'est-à-dire qu'ils n'en ont ni la capacité (*kong neng* 19 et 3; 130 et 6 = nus pa = *sāmarthya*), ni le désir (*hi yuen* 61 et 7; 181 et 10 = don du *gñer ba* = *prārthana*), ni la compétence (*tch'ou siang* 141 et 5; 109 et 4 = *gtogs pa* *mtshan ſi* = *adhikāra*?). « Bien que cette connaissance-réceptacle ne leur soit pas prêchée, etc. »: bien qu'on s'abstienne de prêcher aux Śrāvaka la connaissance-réceptacle, ceux-ci, en examinant (*koan tch'a* 147 et 18; 40 et 11 = *so sor rto* *pa* = *pratyavekṣaṇa*) la forme et les autres objets grossiers (*rūpādisthūla*), la nature de la douleur, de son origine, etc. (*duḥkhasamudayādisvabhāva*), l'impermanence et les autres aspects (*anityatādyākāra*), coupent toutes les passions. C'est en ce but que, en présence de Bhagavat (*bhagavadantike*), ils pratiquent (*ācaranti*) la vie religieuse (*brahmacarya*). On parle « d'objets grossiers et peu profonds » parce que toutes les choses matérielles (*rūpadharma*) ont une nature et des caractères grossiers, et parce que l'objet (*ālambana*) et l'aspect (*ākāra*) des Dharma de sensation (*vedanā*), etc., sont facilement distingués (*paricchinna*), sont d'aspect grossier.

Etant tout le contraire de cela (*tadviparīta*), la connaissance-réceptacle est justement appelée « profonde et subtile ».

[On pourrait nous opposer cette parole du Bouddha]: « Je dis qu'il est impossible [de réaliser la fin de la douleur], s'il y a ne fût-ce qu'un seul Dharma qu'on ne pénètre pas, qu'on ne connaisse pas parfaitement » (*nāham ekaadharmam apy anabhiññāyāpariññāyā duḥkhasyāntakriyāṃ vadāmi*).

Réponse: Ceci revient à dire (*ity abhipretam*): si on ne coupe pas les passions (*kleśa*), [on ne réalise pas la fin de la douleur]. Le Bouddha en termes divers (*viśiṣṭasabda*), traite du même sujet général (*tsong siang tch'ou* 120 et 11; 109 et 4; 141 et 5 = *gzhi mthun pa* = *samānādhikaraṇa*) [à savoir: la fin de la douleur]. Les passions ne sont pas coupées chacune à part. — Ou bien le Bouddha visant [la connaissance] des caractères généraux (*sāmānyalakṣaṇa*), aspect d'impermanence, etc. (*anityatādyākāra*), ne veut

pas dire [qu'on doit connaître] la connaissance-réceptacle: en cela pas de défaut (*doṣa*)¹.

« Au contraire, les Bodhisattva sont capables de connaître toutes choses »: ceci indique que les Bodhisattva possèdent une capacité propre à leur clan (*gotrasāmarthya*). Munis de capacité (*sāmarthya*), de désir (*prārthana*) et de compétence (*adhikāra*?), ils sont aptes (*gtogs*) à tout connaître. Autrement (*anyatra*), ils ne sauraient promouvoir l'intérêt des autres. Comment cela? N'étant pas omniscients, ils ne pourraient connaître adéquatement les aspirations (i lo 61 et 9; 75 et 11 = *āśaya*, *adhimukti*) des autres, leurs dispositions acquises (*anuśaya*, *dhātu*), le degré de leurs facultés morales (*indriyavarāvara*, *indriyaparāpara*), leurs possibilités et leurs impuissances (*yeou neng pou neng*), et la différence des moments²; ils ne pourraient pas

¹ Voici le raisonnement: l'auteur prétend que, pour couper toutes les passions et arriver à la délivrance, les Śrāvaka n'ont pas besoin de connaître la connaissance-réceptacle. On lui objecte une phrase du Bouddha: *Sphuṭārthā, Abhidharmakośavyākhyā*, éd. Wogihara, fasc. I, p. 4, l. 16: « Quand on ignore ne fût-ce qu'un seul Dharma, on ne peut détruire la douleur. » Donc les Śrāvaka ne peuvent arriver à la délivrance, s'ils ignorent la connaissance-réceptacle. L'auteur répond: En parlant de la fin de la douleur, le Bouddha — ainsi qu'il ressort du contexte — entend parler, non pas de la nécessité de l'omniscience pour arriver à la délivrance, mais de la nécessité de couper les passions, ou de connaître les caractères généraux des choses, l'impermanence, etc.

La version tibétaine diffère quelque peu: *chos geig mñon par ma ces giñ yons su ma ces na / yañ sdug bsñal mthar ḥbyin par ḥas ma bçad do // zhes gañ gsuñs pa de ni ñon moñs pa rñams las dgoñs paḥo // maspañs na zhes bya baḥi bye brag gi sgra dañ gzhi mthun paḥi phyir te / ñon moñs pa la ma gtogs par spañ bar bya ba gzhan med paḥi phyir ro // yañ na mi rtag pa la sogs pas spyiḥi rñam par bsñegs kyi / kun gzhi rñam par ces pa ñid ces ma bzuñ bas ñes pa med do. — La phrase: « Je dis qu'il est impossible de réaliser la fin de la douleur, s'il y a ne fût-ce qu'un seul Dharma qu'on ne pénètre pas, qu'on ne connaisse pas parfaitement » se réfère [à la coupure] des passions, car l'autre membre de phrase: « Si on ne coupe pas [les passions], se réfère lui aussi au même sujet général [à savoir la fin de la douleur]. En effet, en dehors des passions, il n'y a rien d'autre à couper. Ou bien encore [le Bouddha] vise les caractères généraux, impermanence, etc. Comme il n'entend pas parler de la connaissance-réceptacle, il n'y a pas là de difficulté.*

² Il s'agit ici des forces de connaissance (*jñānabala*) propres au Bouddha et aux Bodhisattva, que les autres n'acquièrent pas en devenant Arhat. Voir *Kośa*, VII, p. 69-70; *Mahāvūyut.*, 120-129. Après l'expression *indriyavarāvara*, la version tibétaine continue: *bskal pa yin pa dañ bskal pa med pa dañ dus dañ dus ma yin pa* — ce qui semble donner *kalpyākālpya kālākāla*.

promouvoir l'intérêt des autres. Mais puisque toutes ces choses sont recherchées par les Bodhisattva, on leur prêche la connaissance-réceptacle.

« Sans ce savoir, etc. » : sans la science de la connaissance-réceptacle, ils seraient incapables de détruire l'imagination des choses (*arthaparikalpa*). Ne la détruisant pas, ils ne pourraient se rendre maîtres du « savoir exempt d'imagination » (*nirvikalpakajñāna*), car ils posséderaient encore des objets imaginaires (*parikalpitārtha*).

« Il ne leur serait pas facile d'arriver à l'omniscience » : ils sont capables de réaliser (*sākṣātkr*) les caractères communs (*sāmānyalakṣaṇa*) de l'ensemble du connaissable, mais les caractères propres des objets (*arthasvalakṣaṇa*), les idées (*vikalpa*), imaginés (*parikalpita*) par le savoir imaginant (*savikalpakajñāna*), sont mutuellement divergents (*anyonyavyāvṛtta*) et infinis (*ananta*); donc ils ne pourraient vraiment pas les réaliser tous.

[Au contraire], s'ils savent que, en vertu du pouvoir de transformation (*pariṇāmabala*) des imprégnations de discours (lire *ming yen*, 30 et 3, 149, au lieu de *neng cheng*, d'après tib. brjod paḥi bag chags = *abhiḥpapāśanā*) de cette seule connaissance-réceptacle, les objets (*artha*), les êtres (*sattva*) et le moi (*ātman*) se manifestent (*avabhāsante*), alors ils comprennent qu'il n'y a ni objet (*grāhya*) ni sujet (*grāhaka*), et ainsi parviennent (*adhi-gacchanti*) au savoir exempt d'imagination (*nirvikalpakajñāna*). Ensuite, le savoir postérieur (*prṣṭhalabdhajñāna*) pénètre la nature des choses (*dharma-tā*) comme étudiée (*yathābhyastam*). Parce que la vraie nature (*tathatā*), manifestée (*prabhāvita*) par le caractère commun (*sāmānyalakṣaṇa*) des choses, est d'une seule saveur (*ekarasa*), ils connaissent toutes choses. En un instant aussi, ils parviennent au savoir de tous les objets (*sarvaṇiṣaya-jñāna*), parce que ceux-ci ne sont pas infinis (*ananta*).

Cependant, on dit que [pour y parvenir], il faut passer par trois périodes incalculables (*asamkhyeyakalpa*); c'est-à-dire qu'il faut accumuler-pratiquer un équipement (*sambhāra*) complet pour réaliser une complète perfection. L'équipement de ce savoir merveilleux qui — tel que nous l'avons dit — est un savoir aux multiples aspects (*sarvākārajñāna*) et aux fruits merveilleux — cet équipement est inséparable de la réalisation de la non-substantialité des choses (*dharmanairātmya*). De là cette stance :

« Si relativement à l'ensemble du connaissable, on ne détruit pas l'imagination d'objet (*grāhyadharmavikalpa*), on ne peut réaliser l'omniscience; c'est pourquoi on proclame la non-substantialité des choses. »

Parce que [certaines personnes] comprennent mal (*anabhiññā*) cette doctrine authentique (lire *kiao* 96 et 7; 66 et 7 = *luṅ gi tshul* = *āgamanaya*), il y a cette stance :

« C'est grâce à cela que la série (*saṃtāna*) est munie d'un pouvoir. De

même que le feu dévore tout, il faut admettre que, de même, l'omniscience fait tout, connaît tout ».

Ainsi donc, suivant que l'on connaît ou qu'on ne connaît pas la connaissance-réceptacle, il est facile ou difficile d'obtenir l'omniscience.

En se basant sur ce raisonnement, on nous demande si le savoir de la non-substantialité des choses n'est pas l'omniscience. Bien qu'il soit l'omniscience (*sarvajñāna*), il n'est pas savoir aux multiples aspects (*sarvākārajñāna*).

§ 6. — Synonymes de connaissance-réceptacle chez les Śrāvaka.

Samgraha (326, 3, 19-327, 1, 3; 5° 5-5° 3).

Enfin, dans le véhicule des Śrāvaka (*śrāvakayāna*), c'est par des synonymes (*paryāya*) que, d'une façon ésotérique, [le Bouddha] a désigné la connaissance-réceptacle¹.

1. Ainsi ce texte de l'Ekottarāgama : « Dans le monde, les créatures (*prajā*) aiment le réceptacle (*ngai*, 61 et 9 = °*rata*), se plaisent dans le réceptacle (*lo*, 75 et 11 = *kun tu dgaḥ* = °*ārāma*), se complaisent dans le réceptacle (*hin*, 76 et 4 = *yañ dag par byuñ ba* = °*saṃmudita*), se réjouissent dans le réceptacle (*hi*, 30 et 9 = *mñon par dgaḥ ba* = °*abhirata*). Quand on leur prêche la bonne loi, pour détruire le réceptacle, elles désirent entendre (*suśrūṣanti*) et prêtent l'oreille (*śrotram avadadhati*); elles recherchent la pensée du parfait savoir (*ājñācittam upasthāpayanti*) et sont en possession du chemin de la vérité (*dharmānudharmapratipanna*). Lorsque le

¹ Si le Petit Véhicule a ignoré le nom de connaissance-réceptacle, il a bien connu la chose. Toute cette démonstration est reprise dans *Siddhi*, p. 178-182. Voir également le *Karmasiddhiprakaraṇa*, Taishō, n° 1609, p. 785, 1, 14 et Las grub paḥi rab tu byed pa, Mdo 58, fol. 165° 7. Texte chinois : « Dans les sūtra de l'école des *Tche t'ong ye* (en remplaçant le dernier caractère *ye*, 167 et 9, qui signifie « plaque de métal », Couvreur, p. 960. col. 1, par son homophone *ye*, 140 et 9, qui signifie « feuille », on obtient *Tāmaparṇiya*), on lui donne le nom de *bhavāṅgaviññāna*; dans les sūtras de l'école des Mahāsāṃghika, *mūlavijñāna*; les Mahīśāsaka (lire *hoa ti*, 32 et 3, au lieu de *hoa t'a*, 9 et 3) le nomment *āsaṃsārikaskandha*. » Version tibétaine : « Les vénérables *Tāmra-śāṭiya* (btsun pa gos dmar sde pa rnam) l'ont appelé *bhavāṅgaviññāna*; d'autres, *mūlavijñāna*. »

Tathāgata est apparu dans le monde (*prādurbhū*), ce Dharma merveilleux (*āścarya*) et extraordinaire (*adbhuta*) a apparu dans le monde.¹ Dans le Véhicule des Śrāvaka, au sūtra des quatre avantages (*anuśaṃsa*) de la manifestation du Tathāgata, c'est par ce synonyme que, d'une façon ésotérique, est désignée la connaissance-réceptacle.

2. Dans l'Āgama des Mahāsāṃghika, c'est également par un synonyme que, d'une façon ésotérique, on appelle cette [connaissance] du nom de connaissance-racine (*mūlavijñāna*)². Ainsi l'arbre (*vrkṣa*) s'appuie sur sa racine (*mūla*).

3. Chez les Mahīśāsaka, c'est également par un synonyme que, d'une façon ésotérique, on appelle cette connaissance du nom d'« Élément qui dure jusqu'au bout du Saṃsāra » (*k'iong cheng se yun*, 116 et 10, 100, 78 et 2, 140 et 16 = *ḥkhor ba ji srid paḥi phuḥ po* = *āsamsārikaskandha*)³. En certains lieux (*kvacit*) et en certains

¹ *Ekottara*, Tokyo, XII, I, 70 = *Āṅguttaranikāya* (ed. Morris, P. T. S.), Part II, p. 131: *Ālayārāmā bhikkhave pajā ālayaratā ālayasammuditā, sā Tathāgatena anālaye dhamme desiyamāne sussūyati sotaṃ odahati aññācittaṃ upatthāpeti. Tathāgatassa bhikkhave arahato sammāsambuddhassa pātubhāvā ayam ... acchariyo abbhuto dhammo pātubhavati.*

Avant la triade *ārāma-rata-sammudita*, reprise dans la version tibétaine, notre texte chinois place une quatrième expression, *ālaya-ngai*, 61 et 9.

² Le *Samgraha*, le *Karmasiddhiprakaraṇa* et la *Siddhi* attribuent le *mūlavijñāna* aux Mahāsāṃghika.

Comparer Vasumitra, *Traité des sectes*, thèse 3 des Sautrāntika: « Il existe des *mūlāntikaskandha* et des *ekarasaskandha* ». Comparer J. Masuda, *Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools*, Asia Major, Vol. II, 1925, p. 68; « The Mahāsāṃghika preceded the Sautrāntika whose thoughts have influenced the founders of the Yogācāra school. It seems to me that the Sautrāntika idea of the *ekarasaskandha* of the subtle consciousness, which becomes the substance of transmigration, and from which the current five *skandha* come into existence, was derived originally from the Mahāsāṃghika thought. »

³ Comparer Vasumitra, *Traité des sectes*, thèse 9 des doctrines évoluées des Mahīśāsaka: « Les *skandha*, *āyatana* et *dhātu* sont toujours présents », et J. Masuda, *ibidem*, p. 63, note 4: « According to the Schu-chi, the constant existence of the *skandha*, *āyatana* and *dhātu* is said to have been postulated of the *bīja*, « seeds », and not of the current (*samudācāra*) *skandha*, *āyatana* and *dhātu*. This is undoubtedly an ingenuous interpretation, because otherwise the

temps (*kadācit*), matière (*rūpa*) et pensée (*citta*) sont interrompues (*samucchinna*); mais, dans la connaissance-réceptacle, les germes (*bīja*) de matière et pensée ne sont jamais interrompus¹.

Bhāṣya (327, 1, 4, 18; 152° 3-152° 2).

1. [Dans l'Ekottara], la proposition « Dans le monde, les créatures aiment le réceptacle » forme une indication générale (*nirdeśapada*); les autres membres de phrase (*pada*), qui se rapportent respectivement (*yathākramam*) aux trois temps: présent (*pratyutpanna*), passé (*atīta*), futur (*anāgata*), constituent des applications spéciales [de la proposition générale].

Autre sens: Dans le présent, les créatures aiment le réceptacle; dans le passé, elles se plaisent dans le réceptacle; se plaisant autrefois dans le réceptacle, maintenant encore, elles se complaisent dans le réceptacle. Se plaisant et se complaisant dans le réceptacle, à l'avenir elles se réjouiront dans le réceptacle.

« Être en possession du chemin de la vérité », signifie agir conformément à l'enseignement (*yathopadeśam*).

2. Chez les Mahāsāṃghika, [la connaissance-réceptacle] s'appelle connaissance-racine. « C'est ainsi que l'arbre s'appuie sur sa racine »: la connaissance-racine est la cause racine (*mūlahetu*) de toutes les connaissances; de même, la racine de l'arbre est la cause des feuilles (*parṇa*), etc., et, sans cette racine, les feuilles, etc. n'existeraient pas. C'est ainsi que la connaissance-réceptacle est vraiment une connaissance-racine.

present proposition contradicts one of the other doctrines of the Mahīśāsaka, namely the doctrine of the perpetual destruction and recreation of the *saṃskāra*. This interpretation is subject, however, to a serious doubt. As it is well-known, the *bīja* theory plays an important role in the later Yogācāra literature. I am unable, at present, to ascertain if the Mahīśāsaka Ābhidharmika had already the *bīja* theory in mind.»

¹ La version tibétaine ajoute: *ḥphags pa gnas brtan pa rnam kyī luṅ las kyan*

srid paḥi yan lag lta ba daṅ

ges pa daṅ ni gtoṅ ba daṅ

gyo ba daṅ ni rtogs pa daṅ

bdun pa ḥjug paṅ byed pa yi

zhes ḥbyuṅ no. — Dans l'āgama des Ārya Sthavira, également, il est question de *bhavāṅga*, etc. — Sur le *bhavāṅga*, voir le paragraphe suivant, Upanibandhana.

3. Chez les Mahīśāsaka, [la connaissance-réceptacle] a pour synonyme « élément qui dure jusqu'au bout du saṃsāra ». Pour en expliquer la raison, l'auteur dit: « en certains lieux, etc. ». « En certains lieux », c'est-à-dire dans le monde immatériel (*ārūpyadhātu*), où il n'y a plus de matière; « en certains temps », c'est-à-dire dans les états de recueillement (*samāpattyavasthā*), recueillement d'inconscience (*asaṃjñi*¹), etc., où il n'y a plus de pensée.

« Dans la connaissance-réceptacle, leurs germes ne sont jamais interrompus »: dans la connaissance-réceptacle résident des imprégnations (*vāsana*) de forme et de pensée en vertu desquelles forme et pensée subsistent.

Upanibandhana (386, 1, 2-2, 3; 245^a 1-245^b 6).

« Enfin, dans le Véhicule des Śrāvaka, c'est par des synonymes que, d'une façon ésotérique, on a désigné la connaissance-réceptacle »: l'auteur signale les positions prises ensemble par les autres écoles (*nikāya*) pour montrer que la connaissance-réceptacle est semblable à un grand chemin royal (*mahārājamārga*).

Et pour commencer, « ce texte de l'Ekottarāgama »: cette parole est dite dans l'école Sarvāstivāda: « [toutes les créatures] aiment le réceptacle ». Ce premier membre de phrase (*pada*) désigne d'une façon générale l'attachement (*abhiniveśa*) à la connaissance-réceptacle. « Elles se plaisent dans le réceptacle »: elles se plaisent dans la connaissance-réceptacle actuelle; « elles se complaisaient dans le réceptacle »: elles se complaisaient dans la connaissance-réceptacle du passé; « elles se réjouissent dans le réceptacle »: elles se réjouiront dans la connaissance-réceptacle de l'avenir. Parce que, de leur nature, [ces créatures] lui sont excessivement attachées; parce qu'elles se plaisent, se complaisent, se réjouissent en lui, l'auteur dit, d'une façon générale, qu'elles aiment le réceptacle.

« Pour détruire le réceptacle »: pour l'exterminer (*pratihan*); « quand on leur prêche la bonne loi »: quand on leur prêche la bonne doctrine (*deśanādharmā*); « elles désirent entendre » (*suśrūṣante*): elles souhaitent entendre (*śrotum icchanti*); « et prêtent l'oreille »: parce qu'elles veulent écouter; ceci indique leur savoir issu de l'audition (*śrutamayajñāna*). Elles recherchent le parfait savoir »: elles veulent réfléchir sur l'objet tel qu'il leur a été prêché; ceci indique leur savoir issu de la réflexion (*cintāmayajñāna*): « Elles sont en possession du chemin de la vérité (*dharmānudharmapratipanna*) »: par « dharma », on entend ce qui doit être réalisé (*sākṣātkartavya*); par « anudharma », le chemin (*mārga*), parce qu'il est favorable (*ānulomika*) au Dharma. Ou encore, par « dharma », on entend le chemin supra-mondain (*lokottaramārga*) et, par « anudharma », le chemin mondain

(*laukikamārga*); « elles en sont en possession (*pratipanna*) »: elles l'établissent (*avasthāpayanti*) dans leur série mentale (*svacittasamāna*)¹, l'implantent et le développent au point qu'elles manifestent des maîtrises (*vaśitā*): ceci indique leur savoir issu de la méditation (*bhāvanāmayaajñāna*). Dans le « sūtra des quatre avantages de la manifestation du Tathāgata », c'est par ce synonyme que, d'une façon ésotérique, on désigne la connaissance-réceptacle. Dans ce sūtra, il est proclamé que le Tathāgata, quand il se manifeste au monde, possède quatre avantages admirables [pour les autres].

2. Dans l'Āgama des Mahāsāṃghika, etc. »: l'auteur prouve que, dans cette école [également], la connaissance [réceptacle] est semblable à un grand chemin royal. « Connaissance-racine »: parce qu'elle est la cause des autres connaissances, comme la racine de l'arbre est la cause des feuilles, etc.

3. Chez les Mahīśāsaka, etc. »: cette école admet trois sortes d'éléments constitutifs (*skandha*): a. les éléments instantanés (*kṣaṇikaskandha*), c'est-à-dire les Dharma qui naissent et périssent d'instant en instant; b. les éléments qui durent la durée d'une existence (*ekajanmāvadhisikandha*), c'est-à-dire les Dharma qui durent jusqu'à la mort; c. l'élément qui dure jusqu'au bout du saṃsāra (*āsaṃsārikaskandha*?), c'est-à-dire le Dharma qui dure jusqu'à l'obtention de la concentration semblable au diamant (*vajropamasamādhi*, Kośa, VI, 228). Si on exclut la connaissance-réceptacle, il n'y a rien d'autre qui puisse être cet [élément éternel]. Il est donc un synonyme de connaissance-réceptacle; en effet, les [autres] éléments dont on a parlé (*yathokta*) ne durent pas jusqu'au bout du saṃsāra.

Comment cela? direz-vous. L'auteur répond: « parce que, en certains lieux et en certains temps, on constate, etc. »: « en certains lieux », c'est-à-dire en certain monde (*dhātu*); « en certains temps », c'est-à-dire à certains moments. Dans le monde immatériel (*ārūpyadhātu*), toute matière (*rūpa*) est interrompue (*samucchinna*); chez les dieux inconscients (*asaṃjñideva*) et dans les deux recueils (*samāpatti*), toute pensée est interrompue. Au contraire, les germes (*bīja*) de matière et de pensée, contenus dans la connaissance-réceptacle, ne peuvent jamais être interrompus, aussi longtemps que le chemin qui les contrecarre (*pratipakṣamārga*) n'est pas né. Il ne faut pas admettre que [l'interruption] puisse avoir lieu suivant les cas (*yathāyogam*), parce que [ce que nous avons dit] est la doctrine correcte. Et il n'est pas raisonnable d'admettre une proposition fautive en contredisant une proposition vraie.

¹ D'après Tib. de sgrub pa ni rañ gi sems kyi rgyud la h̄jog pañi phyir ro.

§ 7. — Le chemin royal.

Samgraha (327, 1, 19-22; 5^b 3-5)

Ainsi donc le point d'appui du connaissable (*jñeyāśraya*) est identifié à la connaissance-réceptacle (§ 3), à la connaissance appropriatrice (§ 3), à la pensée (§ 4), au réceptacle, à la connaissance-racine, à l'élément qui dure jusqu'au bout du Samsāra (§ 6), etc. Tous ces synonymes prouvent que la connaissance-réceptacle est un grand chemin royal (*mahārājamārga*).

Bhāṣya (327, 1 23-24; 152^a 2).

« Tous ces synonymes prouvent que la connaissance-réceptacle est un grand chemin royal », est largement répandue (*ativistīrṇa*).

Upanibandhana (386, 2, 7-18; 245^b 6-246^a 2-3).

Le mot « et cætera » indique que, dans la secte des Ārya Sthavira (*āryasthāvirānikāya*), cette connaissance est aussi désignée par le mot: Membre-d'existence (*bhavāṅga*): en effet, la connaissance-réceptacle est la cause (*hetu*) de l'existence (*bhava*)¹.

Comme ils disent: « Les six connaissances ne meurent pas, ne naissent pas. C'est en raison soit du membre d'existence, soit du *fan yuen* (29 et 2, 120 et 9) qu'elles meurent; c'est en raison de l'élément de connaissance mentale, de rétribution (*vipākamanovijñānadhātu*), qu'elles naissent », etc.²

¹ Sur le Bhavaṅga, « subconscious life continuum », des sources nombreuses en pâli: Atthasālinī (ed. Müller, 1897) p. 140 (où le *citta prabhāsvara* d'Āh-guttara, I, p. 10, est le Bhavaṅga; Visuddhimagga (ed. Mrs Rhys Davids, 1920), p. 458 et passim; Milindapañha (ed. Trenckner, 1880), p. 299; Kathāvatthu (ed. Taylor, 1894-7) p. xxii, 2, 3; Nettippakaraṇa (ed. Hardy, 1902), p. 91 (?).

Travaux: S. Z. Aung et Mrs Rhys Davids, *Compendium of Philosophy*, 1910, p. 6, 266; Mrs Rhys Davids, *Translation of the Dhammasangani*, 2d ed. 1923, p. 2, 132, 134; Quest Review, 1917, oct., p. 16; *Buddhist Psychology*, 2d ed. 1924, p. 171, 178 foll., 272; A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*, 1923, p. 194, 214; La Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, 1925, p. 65. — *Kośa*, VI, p. 299; *Siddhi*, p. 179.

² *fan*, 29 et 2, ou (ci-dessous) 162 et 4, traduit *pari* dans l'expression *pariprocchāvvyākaraṇa*, « répondre à une question par une contre-question », *pari*

Ils disent ainsi parce que le Projecteur (*neng in fa*, 130 et 6, 57 et 1, 105 et 7, ep. *ākṣepaka*?) est seulement la connaissance mentale (*manovijñāna*). Les cinq [premières] connaissances, n'ayant rien à connaître dans le Dharma, sont seulement projetées (*ākṣipta*?). Il en va de même de l'élément mental (*manodhātu*) qui est seulement *sampraticchana* (*teng siun k'ieou*, 118 et 6, 41 et 9, 85 et 2, « recherche égale »). La « vue » (*kien*, 147; *darśana*) est une simple appréhension (? *tchao tchou*, 86 et 9, 30 et 21). Le *saṁtīraṇa* (*teng koan tch'e*, 118 et 6; 154 et 4, 60 et 12, « pénétration égale ») obtient une connaissance certaine (*vinīscaya*). Le *vyavasthāpana* (*ngan li*, 40 et 3, 117, « établissement ») est générateur d'imaginaires verbales (*vāgvikalpa*). Les six (??) connaissances sont seulement capables de produire à leur suite des attitudes (*īryāpatha*); elles ne sont pas capables de prendre les bons ou mauvais chemins de l'acte (*kuśalākuśala karmapatha*); elles ne sont pas capables d'entrer ou de sortir (*vyutthā*) de concentration (*samādhi*). La « fonction » (? *che yong*, 19 et 11, 101; *kriyā*?), c'est tout ce qui est capable de produire-faire. C'est en vertu du « projecteur » qu'on se réveille du sommeil; c'est en vertu de la « fonction » qu'on revoit ce qu'on a rêvé¹; etc.²

dans *paryanuyoga*. — *yuen* est *ālamb*, « prendre une chose pour objet », « porter sur ». Ci-dessous p. 215, note § 8, le *citta* de *fan-yuen* est le dernier stade de l'activité mentale (le dernier stade des *vijñānas*) avant le retour au *bhavāṅga-citta*. — Nous proposons la traduction: « Quand les six connaissances meurent, c'est en raison du *bhavāṅga* (où elles retombent), ou du *fan-yuen-citta* (qui les y fait retomber) » (?).

¹ Pour le rêve, notamment *Milinda*, p. 299.

² La parenté est étroite avec la doctrine du Visuddhimagga sur le *bhavaṅga*, avec la doctrine des Sthaviras résumée par K'oueï-ki (Tch'eng wei che louen tchang tchong tch'ou yao, Taishō n° 1831, p. 635, 2, 18 — 635, 3, 1). M. Paul Demiéville a signalé ce dernier texte à M. E. Lamotte en lui fournissant de précieuses données pour l'interprétation. [L. V. P.]

a. Le *bhavaṅga* (ou *bhavaṅgaviññāṇa*) s'étend entre la naissance (*paṭisaṁdhivīññāṇa*) et la mort (*cutivīññāṇa*). C'est un flux duquel surgissent les opérations mentales. On a d'abord *āvajjana*: le *bhavaṅga* est troublé par la présence d'un objet: « the subject merely turns to something that arouses its attention after producing a disturbance in the *bhavaṅga*, but knows no more about it »: cette opération d'*āvajjana* appartient au *kiriya-manodhātu* (élément mental qui est résultat). — Suit la « vue, etc. » (*dassana, savana*...): il y a une sensation visuelle (*cakkhuvīññāṇa*): on voit, mais il n'y a aucune connaissance de la nature de ce qu'on voit. — Suit la « réception » (*sampraticchana*): « reception of the object so seen » avec impression agréable ou désagréable. — Suit l'« examination » (*saṁtīraṇa*): examen de l'objet qui a été « reçu ». — Suit le « de-

termining » le *voṭṭhapana*: « the arranging of the examined or investigated material in such a manner as to constitute it into a definite object ». — Alors vient le stade dit « apperception » (*javana*): « the object, determined or integrated by the foregoing activity, is apperceived, or properly cognized ». — Suit le *tadārammaṇa*, « registering, or identifying, of the object thus apperceived ». — L'opération est alors terminée et « la conscience se perd dans le *bhavaṅga* ».

Voir Shwe Zan Aung, *Compendium of Philosophy*, PTS., 1910, p. 28-30; *Visuddhimagga*, p. 21, 457 (Pe Maung Tin, *Path of Purity*, P. T. S., sans date, p. 25).

On a donc *bhavaṅga-āvajjana-dassanasavanaghāyanasāyana* = *phusana-sampaticchana-saṁtīraṇa-voṭṭhapana-javana-tadārammaṇa-bhavaṅga*: en tout neuf *viññānas*.

Pe Maung Tin traduit *Visuddhimagga*, p. 21 (*Path of Purity*, p. 25): But indeed, when a visible object (*rūpārammaṇa*) enters the avenue of sight (*cakkhusa āpātham*), on the cessation of the subconsciousness (*bhavaṅga*) after arising two or three times, the inoperative mind-element (or the five-door-adverting, *kiriyaṁmanodhātu*, *pañcadvārāvajjana*) arises, accomplishing the function of adverting (*āvajjanakicca*), and then ceases. Then arise and cease in order, the visual cognition (*cakkhuvīññāna*) accomplishing the function of seeing (*dassanakicca*), the resultant mind-element (*vipākamanadhātu*) accomplishing the function of receiving (*sampaticchanakicca*), the resultant element of mind-cognition without root-conditions (*vipākāhetuka manovijñāna dhātu*: *ahetuka* signifie « ne dépendant pas de *rāga*, désir, etc.) accomplishing the function of scrutinizing (*saṁtīraṇakicca*), and the inoperative element of mind-cognition without root-condition (*kriyāhetukamanovijñānadhātu*) accomplishing the function of determining (*voṭṭhapanakicca*). Immediately afterwards, apperception takes place (*javanam javati*).

b. Les Sthaviras de K'oueï-ki ont une liste de neuf *cittas* qui doit se superposer à la précédente. Il y a cependant quelques difficultés.

1. *bhavāṅgacitta*: « Lorsque, par exemple, au début on reçoit naissance et qu'on est encore incapable de *vikalpa* (imagination) et que le *citta* ne fait que se dérouler en portant (*ālamb*) sur les objets automatiquement, c'est ce qu'on appelle *bhavāṅgacitta* ».

2. *citta* ayant le pouvoir de tirer-produire: « S'il y a des objets qui se présentent et que le *citta* produise une « mise en garde-éveil » (*king-kiō*, 149 et 13, 147 et 13 = *āvarjana*), c'est ce qu'on appelle le « *citta* ayant le pouvoir de tirer-produire ».

3. *darśanacitta*: « Le *citta* s'étant déroulé par rapport à cet objet, le voit (*kien*), le regarde (*tchao-tchan*, 86 et 9, 109 et 13).

4. *citta* de « recherche égale » (*sampraticchanacitta*): « L'ayant vu, il en examine (*tch'a*, 40 et 11, *mīmāṃsā*, *ūhanā*) par une « recherche égale » le bien et le mal ».

5. *citta* de « pénétration égale » (*saṁtīraṇacitta*): « L'ayant examiné, il en connaît (*viñāṇati*) ensuite, par une « pénétration égale », le bien et le mal ».

L'école des Vibhajjavādin appelle aussi cette connaissance du nom de « membre d'existence »¹.

Les textes sacrés (*āryadeśanā*) de toutes ces écoles prouvent avec certitude que la connaissance-réceptacle est semblable à un grand chemin royal.

§ 8. — Critiques des fausses interprétations de texte.

Samgraha (327, 1, 25-2, 18; 5^b 5-6^a 7).

1. Certains pensent (*kecid manyante*) que « pensée », « Mental » et « connaissance » ont un sens identique (*ekārtha*) sous des vocables (*padavyaṅjana*) différents². Cet avis (*matī*) est inadmissible. On constate (*upalabhyate*) une différence de sens entre les deux: « Mental » et « connaissance »; donc le mot « pensée », lui aussi, doit avoir un sens particulier.

2. En ce qui concerne l'adage de Bhagavat: « Toutes les créatures aiment le réceptacle, etc. (*itivistara*) », certains pensent que ici, par réceptacle (*ālaya*), on entend les cinq éléments constitutifs de l'existence (*pañcopādānaskandha*); d'autres pensent que, par réceptacle, on entend la sensation agréable unie à la concupiscence (*sukhave-*

6. *citta* d'établissement (*vyavasthapanacitta*): « Alors la pensée d'établissement produit des imaginations verbales (*vāgvikalpa*) et dit le bien et le mal [de l'objet] ».

7. *citta* de fonctionnement (*che yong*): « Alors, selon le bien et le mal, il y a « mouvement-action » (*tong tso*, 19 et 9, 9 et 5; cette expression dans *Siddhi*, X, 28a1; correspond à *ceṣṭita*, *iñjita*; doit être le *javana* des sources pâlies) [et] le *citta* de fonctionnement naît ».

8. *citta* de fan-yuen. (162 et 4, 120 et 9). [Ceci correspond au *tadārammaṇa* des sources pâlies: Shwe Zan Aung traduit: « [la pensée par laquelle on dit] that object, just that same and no other ». — « Lorsque le *javana* a eu lieu, au moment où [le *citta*] va entrer en repos, il se reporte sur (*fan-yuen*) la chose faite précédemment.

9. Le [*citta* de] *fan-yuen* ayant eu lieu, retour au *bhavāṅga* qui porte automatiquement sur les objets.

¹ La *Siddhi*, p. 179, attribue également le *bhavāṅga* aux Sthavira et aux Vibhajjavādin.

² C'est la doctrine du *Kośa*, II, p. 176: « Pensée, Mental et connaissances, ces noms désignent une même chose ».

danā rāgasamprayuktā) ; d'autres enfin pensent que, par réceptacle, on entend la vue fausse sur l'accumulation de choses périssantes (*satkāyadr̥ṣṭi*)¹.

Tous ces maîtres interprètent de la sorte parce que, en raison de leurs āgama et de leurs intuitions (*tcheng* 149 et 12 = rtogs pa = *pratipatti*), ils se trompent sur la connaissance-réceptacle. Ces interprétations (*vyavasthāpana*) du nom de réceptacle, même d'après les raisonnements établis dans le Véhicule des Śrāvaka, ne sont pas correctes (*na yujyante*).

Ceux qui ne se trompent pas (*amūḍha*), croient à la connaissance-réceptacle et prétendent (*vyavasthāpayanti*) que c'est à elle que s'applique le nom de réceptacle. Cette interprétation est la bonne (*bhadra*).

Pourquoi est-elle la bonne ? Supposons que le réceptacle soit les cinq éléments constitutifs de l'existence. Pour les êtres qui renaissent dans des destinées mauvaises (*durgati*), où règne une douleur absolue (*aikāntikaduḥkha*), ces éléments sont excessivement désagréables (*pratīkūla*) ; ces êtres n'éprouvent [à leur égard] absolument aucun plaisir. Il est impossible qu'ils les prennent pour réceptacle (*ālī*), puisque leur éternel désir est de s'en libérer.

Supposons que le réceptacle soit la sensation agréable unie à la concupiscence. Cette sensation n'existe plus à partir et au delà de la quatrième extase (*dhyāna*). Les êtres qui en sont munis (*taḍupeta*) éprouvent [pour elle] un dégoût constant. [Dès lors], il est impossible qu'ils la prennent pour réceptacle.

Supposons que le réceptacle soit la vue fausse sur l'accumulation de choses périssantes. Ceux qui, dans la bonne Loi, sont convaincus de l'inexistence du moi (*nairātmya*) éprouvent [pour cette croyance] un dégoût constant. [Dès lors], il est impossible qu'ils la prennent pour réceptacle.

¹ Outre ces trois interprétations, la *Siddhi*, p. 181, en ajoute d'autres : L'Ālaya serait les cinq objets de jouissance (*kāmaguṇa*), les connaissances-en-acte (*pravṛttivijñāna*), le corps matériel (*rūpakāya*), les opérants dissociés de la pensée (*viprayuktasamskāra*).

Prenant la connaissance-réceptacle pour leur moi interne (*ālayavijñānam antarātmabhāvenābhyupagamyā*), les êtres plongés dans les destinées mauvaises, où règne un malheur absolu, désirent se libérer des éléments douloureux (*duḥkhashandha*) ; cependant, ils restent toujours liés (*anubaddha*) à la connaissance-réceptacle par l'attachement au moi (*ātmasneha*) et ne désirent jamais s'en libérer.

Les êtres qui ont atteint ou dépassé la quatrième extase éprouvent une répugnance constante pour le plaisir uni à la concupiscence ; cependant ils restent toujours liés à la connaissance-réceptacle par l'attachement au moi.

Les êtres qui, dans la bonne Loi, sont convaincus de l'inexistence du moi éprouvent du dégoût pour la vue du moi (*ātmadr̥ṣṭi*) ; cependant, ils restent liés à la connaissance-réceptacle par l'attachement au moi.

C'est pourquoi, prétendre que le réceptacle en question est la connaissance-réceptacle : c'est là la bonne explication.

Bhāṣya (327, 2, 19-28 ; 152^b 3-153^a 4).

« Ceux qui ne se trompent pas » : c'est-à-dire les Bodhisattva, car, ce qu'ils proclament, c'est l'existence de la connaissance-réceptacle. « Dans les mauvaises destinées » : dans les destinées propres aux défunts (*preta*), aux animaux (*tiryak*) et aux damnés (*nāraka*) ; « où règne une douleur absolue » : où ils éprouvent (*anubhavanti*) exclusivement des fruits d'actes désagréables (*aniṣṭakarmaphala*). La sensation agréable (*sukhavedanā*) qui s'y produit parfois (*kadācit*) est le fruit d'écoulement (*niṣyandaphala*), mais le fruit de rétribution (*vipākaphala*) que ces êtres expérimentent est seulement douloureux.¹

« Elle n'existe plus à partir et au delà de la quatrième extase » : dans la quatrième extase et les terres (*bhūmi*) supérieures. « Les êtres qui en sont en possession » : les êtres qui sont parvenus à renaître [dans cette extase].

« Prenant la connaissance-réceptacle pour leur moi interne » : ces êtres croient que cette connaissance est leur moi interne ; « ils désirent se libérer des éléments douloureux » : tout en désirant se libérer des éléments

¹ Sur la différence entre *vipāka* et *niṣyandaphala*, *Kośa*, II, p. 289-290.

douloureux; « cependant ils restent toujours liés à la connaissance-réceptacle par l'attachement au moi »: considérant la connaissance-réceptacle comme leur moi, ils restent liés par le désir (*trṣṇā*).

Upanibandhana (386, 3, 11-387, 2, 15; 246° 2-248° 1).

1. « Certains pensent que « pensée », « Mental » et « connaissance » ont un sens identique sous des vocables différents »: ceci montre que c'est une erreur (*mithyāgrāha*) de prétendre que pensée, Mental et connaissance ont le même sens. « Cet avis est inadmissible »: injustifié; « on constate une différence de sens entre les deux: « Manas » et « connaissance »: il y a des différences de caractères propres (*svalakṣaṇa*) entre les deux mots (*śabda*) et les deux sens (*artha*), entre les expressions (*abhidhāna*) et les choses exprimées (*abhidheya*). Celui des six corps de connaissance qui vient de passer (*anantarāṭita*), c'est le Mental; ce qui connaît les objets s'appelle connaissance. De même que « Mental » et « connaissance » ont des sens différents, ainsi « pensée » doit avoir aussi un sens spécial.

2. « En ce qui concerne l'adage de Bhagavat: [Toutes les créatures aiment le réceptacle], certains pensent etc... »: ceci montre que d'autres maîtres ont interprété de façons diverses l'amour pour le réceptacle.

Ils disent que « par réceptacle, on entend les cinq éléments constitutifs de l'existence »: en effet, tous les êtres prennent [ces éléments] pour le moi. Ils disent aussi que « par réceptacle, on entend la sensation agréable unie à la concupiscence »: soit que la concupiscence et la sensation allant de pair constituent ensemble le réceptacle, cette sensation étant grossie (*souei tseng mien*, 170 et 13, 32 et 12, 109 et 5 = rgyas par hgyur ba = *pari-sphuṭa*, M. V. 6295) de la concupiscence; soit que chacune d'elles séparément constitue le réceptacle, puisqu'elles s'exercent sur des domaines différents. Ils disent encore que « par réceptacle, on entend la vue fautive sur l'accumulation de choses périssantes »: car c'est grâce à elle que l'on prend les [choses périssantes] pour le moi.

« Tous ces maîtres parlent ainsi parce que, dans leurs āgama et leurs intuitions, ils se trompent sur la connaissance-réceptacle »: c'est parce qu'ils ont de mauvais āgama et de mauvaises intuitions qu'ils se trompent sur la connaissance-réceptacle; ou bien, c'est parce qu'ils n'ont pas d'āgama dignes de confiance (*ts'in*, 147 et 9 = yid ches pa = *pratyaṅgita*, M. V. 6985) et parce qu'ils ne comprennent rien eux-mêmes, qu'ils se trompent sur la connaissance-réceptacle.

« [Ces interprétations], même d'après les raisonnements établis dans le Véhicule des Śrāvaka, ne sont pas correctes »: d'après leur propre système

également, ne sont pas correctes. Comme les Tattva et les autres [entités inexistantes] établis dans les traités (*śāstra*) Vaiśeṣika, il en résulte (*prasaṅgyate*) que [ces interprétations] ne sont pas correctes¹.

« Cette interprétation est la bonne »: parce qu'elle n'a pas de défaut (*doṣa*) et présente d'excellentes qualités (*guṇa*).

Voulant mettre en lumière les défauts de ces interprétations, l'auteur se demande pourquoi [sa théorie] est la bonne. « Supposons que le réceptacle soit les cinq éléments constitutifs de l'existence. Pour les êtres qui renaissent dans des destinées mauvaises où règne une douleur absolue ». Par « destinée mauvaise », on entend celles des damnés (*nāraka*), des animaux (*tiryak*) et des défunts (*preta*). Puisqu'elles ne comportent que douleurs et se manifestent comme douleur, on parle de « douleur absolue », car elles ne comportent jamais le moindre plaisir. « Ces éléments sont excessivement désagréables »: parce qu'en tout temps ils comportent de nombreuses douleurs. « Ces êtres n'éprouvent [à leur égard] absolument aucun désir »: nul ne prend pour réceptacle une chose désagréable (*amiṣṭārthe na kaścid āliṅgiate*), [l'objet désagréable] n'étant jamais associé (*samprayukta*) avec la chose prise pour réceptacle. « Il est impossible qu'ils les prennent pour réceptacle, puisque leur éternel désir est de s'en libérer »: étant constamment offensés par ces éléments douloureux (*duḥkhaskandha*), ils se demandent comment ils parviendront à s'en libérer. Ils ne peuvent les prendre pour réceptacle tout en désirant s'en libérer, car ce serait contradictoire (*virodhāt*).

Dans la quatrième extase et dans les sphères immatérielles supérieures, la sensation agréable unie à la concupiscence n'existe plus. « Ils éprouvent [pour elle] un dégoût constant »: parce qu'elle est cause de dégoût et haïssable. « Les êtres qui en sont munis »: la catégorie des êtres qui renaissent dans la quatrième extase et au delà. « [Dès lors] il est impossible qu'ils la prennent pour réceptacle »: puisqu'elle n'existe plus.

« Ceux qui, dans la bonne Loi, sont convaincus de l'inexistence du moi », éprouvent toujours une grande répulsion pour la vue fautive sur l'accumulation de choses périssantes, parce qu'il faut la couper; en effet, ceux qui croient à l'inexistence du moi n'ont plus cette [croyance]. Puisque, en vertu de cette seule conviction, ils cherchent constamment à la couper, « il est impossible qu'ils la prennent pour réceptacle ».

L'auteur a mis ainsi en lumière les défauts (*doṣa*) des thèses adverses

¹ Les Tattva etc. des Vaiśeṣika ne sont pas bons parce qu'ils sont en contradiction avec le système vaiśeṣika lui-même. Ainsi les interprétations des Śrāvaka, en contradiction avec le Petit Véhicule, ne tiennent pas.

(*paragrāha*). Voulant encore faire connaître les avantages de son système, il ajoute : « Prenant la connaissance-réceptacle pour leur moi interne » : les êtres croient à tort qu'elle est identique à leur moi interne. Les deux mots « quoique » et « cependant » servent à réfuter (*pratiśīdh*) les fausses théories des adversaires. Dans les mauvaises destinées propres aux damnés, etc., là où règne une douleur absolue, les êtres cherchent toujours à se libérer des éléments douloureux; cependant, ils ne cessent pas d'être toujours reliés à la connaissance-réceptacle par le filet (*jāla*) de l'attachement au moi. Jamais, en ce qui la concerne, ils ne forment le souhait de sa non-existence, car, associée à la sensation d'indifférence (*upekṣāvedanā*), elle n'est pas désagréable (*pratikūla*). Comment cela? Ces êtres souhaitent la non-existence complète des éléments douloureux; ils ne souhaitent jamais se dépouiller de leur moi (*svātmani*), car le contrecarrant de la vue du moi (*ātmaḍṣṭipratipakṣa*) n'existe pas encore. Quant au désir qu'ils conçoivent pour les éléments d'une autre destinée [non-mauvaise], il est dû à la puissance de la connaissance-réceptacle¹. Il n'est pas possible que leur attachement au moi porte sur la connaissance mentale car, dans les mauvaises destinées, celle-ci est toujours associée à la sensation désagréable (*duḥkḥavedanā*). C'est pourquoi il est inexact de prétendre que, dans d'autres destinées, ils s'attachent à elle.

Dans la quatrième extase et au delà, ils éprouvent un dégoût constant pour le plaisir uni à la concupiscence; cependant, ils ne cessent d'être liés par l'attachement au moi interne. Cet attachement au moi, qui dépend « d'autrui » (*paratantra*), s'appuie sur le réceptacle et non sur la connaissance mentale. Le réceptacle, aussi longtemps que le chemin qui le contrecarre (*pratipakṣamārga*) n'est pas né, suit son cours sans se transformer (*aparīṇāmena pravartate*). Il n'en est pas de même pour la connaissance mentale, qui est interrompue (*samucchinna*) dans le recueillement d'inconscience, l'inconscience et le recueillement d'arrêt, car il n'y a pas de connaissance mentale sans la présence concomitante d'une sensation.

« Ceux qui, dans la bonne Loi, sont convaincus de la non-existence du moi », éprouvent un dégoût constant pour la vue du moi fruit de l'imagination (*parikalpītātmadrṣṭi*); cependant, ils restent liés par la vue du moi innée (*sahajātmadrṣṭi*). [Liés] à quoi? Seulement à la connaissance-réceptacle, car, quand, soudain (*akasmāt*), on entend un bruit, ceux qui croient au moi éprouvent de la crainte.

¹ D'après tib.: ḥgro ba gzhan la brten paḥi phuḥ po rnam la de dag gi ḥdod pa gaḥ yin pa de ḥaḥ kun gzhī rnam par ḥes paḥi dbaḥ gis ḥgyur gyi yid kyī rnam par ḥes pa la de ltar bdag tu chags par ni mi ruḥ ste.

Pourquoi ne pas admettre que l'attachement au moi porte sur les éléments (*skandha*)? — Si l'attachement au moi portait sur les éléments, ils seraient connaissance-réceptacle; en effet les quatre éléments immatériels (*arūpiskandha*), avec des objets (*ālambana*) et des aspects (*ākāra*) distinguables (*paricchinna*), n'existent ni chez les dieux inconscients, ni dans les deux recueils privés de pensée (*acittakasamāpatti*).

S'il en est ainsi, l'attachement au moi existe chez le saint (*arhat*) bien qu'il réprouve la vue du moi. — Non, cet attachement au moi étant coupé n'existe plus chez lui. Puisque le saint a coupé toute vue du moi, on échappe à la difficulté. C'est pourquoi on a dit que le saint se meut dans la connaissance-réceptacle sans partager cet attachement au moi.

Donc l'interprétation d'après laquelle le « réceptacle » est la connaissance-réceptacle est absolument établie (*siddha*); elle ne présente aucun défaut et offre tous les avantages. C'est pourquoi on l'a appelée la bonne [interprétation].

II^e Partie: Les caractères de la connaissance-réceptacle.

§ 1. Les trois caractères de la connaissance-réceptacle. — § 2. Définition de l'imprégnation. — § 3. Rapports entre les choses et la connaissance-réceptacle: 1. leurs germes ne sont ni différents ni non-différents de la connaissance-réceptacle; 2. causalité réciproque entre la connaissance-réceptacle et les choses; 3. solution d'une difficulté. — § 4. La production en raison de causes: 1. les deux productions en raison de causes; 2. doctrines inexactes. — § 5. Définition de la connaissance-réceptacle. — § 6. Germes et imprégnations: 1. six caractères des germes; 2. quatre caractères du « parfumé »; 3. double causalité; 4. germes externes et internes. — § 7. Connaissance-réceptacle et connaissances-en-acte: 1. les deux connaissances; 2. causalité réciproque entre connaissance-réceptacle et connaissances-en-acte. — § 8. Les trois productions en raison de causes et les quatre conditions.

§ 1. — Les trois caractères de la connaissance-réceptacle.

Samgraha, d'après le chinois (327, 2, 29 - 3, 9)

Nous avons parlé de la connaissance-réceptacle et exposé (*vyavasthāp*) ses synonymes (*pariyāya*). Quels sont les caractères (*lakṣaṇa*) que nous pouvons lui attribuer? Ces caractères, sommairement (*samāsatas*), sont de trois sortes (*trividha*): 1^o on lui attribue un

caractère propre (*svalakṣaṇa*); 2° on lui attribue le caractère de cause (*hetulakṣaṇa*); 3° on lui attribue le caractère d'effet (*phalalakṣaṇa*).

1. D'abord (*atra*) « on lui attribue un caractère propre ». En raison (*āśritya*) des imprégnations (*vāsanā*) de toutes les choses souillées (*samkleśapākṣikadharmā*), elle est la cause génératrice (*janaka-hetu*) de ces choses, car elle est associée (*samprayukta*) à la capacité de prendre-retenir (*che tch'e* 64 et 18; 64 et 6 = *yoṇs* su *hṣin* pa = *parigrahaṇa*) leurs germes (*bija*).

2. En outre, « on lui attribue le caractère de cause »: Cette connaissance-réceptacle, munie de tous les germes (*sarvabījakālaya-vijñāna*), est en tout temps (*sarvakāle*): « présente (*pratyupasthita*) aux choses de souillure » dont elle est la cause.

3. Enfin, « on lui attribue le caractère d'effet ». En raison des imprégnations (*vāsanā*) éternelles (*anādikālika*) de ces choses de souillure, la connaissance-réceptacle naît (*utpadyate*) en série continue (*samtāna*, *prabandha*).

Idem, d'après le tibétain (6° 7-6° 3) ¹

Tel est l'exposé des synonymes de « connaissance-réceptacle ». Maintenant, comment savoir les caractères à lui attribuer?

¹ Vu l'importance de ce passage, nous transcrivons ici le texte tibétain dont nous tentons la restitution en sanscrit.

hḍi ni re zhig kun gzhi rnam par ḡes paḥi rnam graṇs rnam par bzhaḡ paḥo // de nas hḍiḡi mtshan ḡiḍ rnam par bzhaḡ pa ji ltar lta zhe na / de ni mḍor bsdu na rnam pa gsum ste / raḡ gi mtshan ḡiḍ rnam par bzhaḡ pa ḍaḡ / rgyu ḡiḍ du rnam par bzhaḡ pa ḍaḡ / ḡbras bu ḡiḍ du rnam par bzhaḡ paḥo // de la kun gzhi rnam par ḡes paḥi raḡ gi mtshan ḡiḍ ni / gaḡ kun nas ḡiḍ moḡs paḥi chos thams cad kyi baḡ chags la brten nas / sa bon yoḡs su hḍsin pa ḍaḡ lḍan pas / de skye baḡi rgyu mtshan ḡiḍ do // de la rgyu ḡiḍ kyi mtshan ḡiḍ ni de ltar kun gzhi rnam par ḡes paḥi < raḡ gi > sa bon thams cad du ḡe bar gnas pa yin no. // de la ḡbras bu ḡiḍ du rnam par bzhaḡ pa ḡiḍ ni / gaḡ kun gzhi rnam par ḡes pa kun nas ḡiḍ moḡs paḥi chos de dag ḡiḍ kyi thog ma med paḥi dus kyi baḡ chags la brten nas byuḡ baḡo //

Sommairement, ceux-ci sont de trois sortes: caractère propre, nature de cause et nature d'effet.

D'abord, le caractère propre de la connaissance-réceptacle c'est d'être la cause-génératrice des choses, car, en raison des imprégnations de toutes les choses souillées, elle est munie de la saisie de leurs germes.

En outre, le caractère de cause: cette connaissance-réceptacle, munie de tous les germes, est présente en tout temps, en qualité de cause de ces mêmes choses souillées.

Enfin, on lui attribue la qualité d'effet, en tant qu'elle prend naissance en s'appuyant sur les imprégnations éternelles de ces mêmes choses souillées.

Bhāṣya (327, 3, 10-29; 153° 4-153° 2).

L'auteur vient d'exposer ainsi les synonymes de « connaissance-réceptacle », mais ce n'est pas en citant ses synonymes qu'on comprend ses caractères. C'est pourquoi, l'auteur parle encore de la nature propre (*svabhāva*) de cette connaissance, de sa nature de cause (*hetubhāva*) et de sa nature d'effet (*phalabhāva*).

1. « D'abord, on lui attribue un caractère propre »: la nature propre de cette connaissance est, en raison des imprégnations de toutes les choses de souillure, une certaine puissance (*śaktiviśeṣa*) capable de produire ces [choses]. Pour expliquer cette puissance, l'auteur dit qu'« elle est associée à la capacité de contenir les germes »: à raison des imprégnations de toutes les choses souillées, elle est la cause génératrice de ces choses. « Contenir des germes » c'est-à-dire des puissances spéciales (*śaktiviśeṣa*). Elle est

*idaṃ tāvad ālayavijñānasya paryāvyavasthāpanam. atas tasya lakṣaṇavyavasthāpanam katham draṣṭavyam. tat trividham samāsatas svalakṣaṇavyavasthāpanam hetutvavyavasthāpanam phalatvavyavasthāpanam ca. tatrālayavijñānasya svalakṣaṇam yat sarvasamkleśikadharmavāsanām āśritya bījaparigrahaṇopetavāt tadjanakahetulakṣaṇam. tatra hetutvalakṣaṇam yaḍ evaṃ tasya sarvabījakasyālayavijñānasya teṣām eva samkleśikadharmānām hetutvena sarvakāle pratyupasthānam. tatra phalatvavyavasthāpanam yaḍ ālayavijñānam teṣām eva samkleśikadharmānām anādikālikavāsanām niśritya pravartate. — Sur ces trois caractères, Siddhi, p. 97: « Ce vijñāna a les caractères d'être effet (*kārya*) et cause (*kāraṇa*): son *svalakṣaṇa* est de « concentrer » ces deux caractères et de « s'appuyer » sur eux »; et la note de K'oueï-ki sur ce passage.*

« associée » c'est-à-dire munie (*yukta*) [de cette capacité]. Voilà ce qui s'appelle établir le caractère propre de cette connaissance.

2. « En outre, on lui attribue le caractère de cause » : cette puissance spéciale, due aux imprégnations des choses souillées, et réalisée par la connaissance qui — on l'a dit plus haut — est munie de tous les germes, constitue la cause génératrice de ces choses. Voilà ce qui s'appelle établir le caractère de cause, propre à cette connaissance.

3. « Enfin on lui attribue le caractère d'effet » : étant continuellement engendrée à raison des imprégnations éternelles de ces choses souillées, cette connaissance contient (*parigrhṇāti*) des imprégnations éternelles. Voilà ce qui s'appelle établir le caractère d'effet, propre à cette connaissance.

*
**

1. D'abord (*tāvat*) le caractère propre : en raison de l'imprégnation éternelle (*anādikā vāsanā*) de toutes les choses souillées, qui est sa cause génératrice, contenir les germes : telle est la nature propre (*svabhāva*) de cette connaissance, qui est établie par sa nature d'effet et de cause.

2. En outre, son caractère de cause est cette puissance spéciale, due aux imprégnations des choses souillées, consistant à être cause génératrice des choses. Voici établie seulement sa nature de cause.

3. Enfin, son caractère d'effet est le fait que la connaissance-réceptacle est continuellement engendrée à raison des imprégnations éternelles des choses souillées. Voici établie seulement sa nature d'effet. Il y a donc trois caractères différents.

Upanibandhana (387, 2, 25-3, 17; 248^a 1-248^b 5).

Ayant ainsi exposé les synonymes de « connaissance-réceptacle », l'auteur établit maintenant ses caractères. Puisque ses seules dénominations (*nāma-mātra*) ne permettent pas de distinguer les caractères propres à cette connaissance, il faut traiter de son caractère propre (*svalakṣaṇa*) et de ses caractères inhérents (*sambandhīlakṣaṇa*?)¹ : « Sommairement ces caractères sont de trois sortes » : on sépare le caractère propre des caractères inhérents de cette connaissance, car ces caractères [inhérents] de cause et d'effet sont distincts (*bhīna*) [du caractère propre]².

¹ D'après tib. rañ dañ h̄brel pa can gyi mtshan ſīd. Au lieu de *tse siang ying*, il faut lire *tse siang ying siang*, comme au bas de la ligne.

² Voir la note de K'oueï ki sur les trois *lakṣaṇa*, *Siddhi*, p. 97.

1. En ce qui concerne le caractère propre de la connaissance, l'auteur dit : « En raison des imprégnations de toutes les choses souillées » : les choses souillées, c'est la concupiscence, la haine, etc. (*vāgadveṣādi*). Naissant et périssant en même temps que ces choses qui la parfument, [la connaissance-réceptacle] devient germe ; de là, relativement aux choses qui vont naître (*utpitsu*), sa capacité d'être cause génératrice.

« Car elle est associée à la capacité de contenir les germes » : ici, l'ablatif (*pañcamī*) : « upetatvāt » équivaut à l'instrumental (*tr̥tiyā*) : « bijapari-grahanopetatvena ». Elle est associée à la capacité de contenir les germes : naissant et périssant en même temps que les êtres (*sattva*) et les choses (*dharma*), elle en subit le parfumage. En raison de ce parfumage, il est tout naturel (*yukta*) qu'elle contienne les germes. Etant unie à ces germes, elle peut donner naissance aux [choses]. La « matière initiale » (*pradhāna*), etc., n'est pas munie de la prise de germes en question ; ni non plus les conditions en qualité de semblable et d'immédiat (*samanantarapratyaya*). Tout en étant des auxiliaires (*che cheou*, 64 et 18; 29 et 6; correspond à phan ḥdogs pa = *upakāra*), ce ne sont pas des causes principales (*pradhānahetu*), puisqu'elles ne sont pas associées à la capacité de contenir les germes. La cause principale, ce sont les germes. La connaissance-réceptacle qui les contient peut jouer relativement aux [choses] le rôle de cause génératrice. Elle n'est pas seulement un auxiliaire, car il faut pouvoir contenir les germes pour constituer une cause.

2. Le caractère de cause est l'activité par excellence (*tseng cheng tso yong*, 32 et 12; 108 et 7; 9 et 5; 101 = *adhimātrakriyā*?). Les puissances d'imprégnation (*vāsanāsakti*) ont la nature de cause, car leur présence engendre les choses souillées.

3. Le caractère d'effet : [la connaissance-réceptacle] est maintenue (*souo tch'e*, 63 et 4, 64 et 6 = *skyed pa* = *āhita*) par le parfumage des choses souillées en activité (*samudayisāṃkleśikadharma*), concupiscence (*rāga*), etc., lesquelles sont contenues (*samgrhīta*) dans les connaissances-en-acte¹. C'est là son caractère d'effet.

La cause et l'effet de la connaissance-réceptacle étant indéterminés, on a dit : « Les Dharma sont issus des imprégnations de discours (*abhilāpavāsanā*) et celles-ci de ceux-là. La connaissance-rétribution (*vipākavijñāna*) et les connaissances-en-acte (*pravṛttivijñāna*) se conditionnent mutuellement (*anyonyapratyaya*) pour naître ».

¹ Comparer tib. : gañ ḥjug paḥi rnam par ḥes pas bsdus paḥi ḥdod chags la sogs pa kun nas fion moñs paḥi chos kun tu ḥbyuñ ba de dag gi bag chags skyed par byed pa de ni kun gzhi rnam par ḥes pa ḥbras buḥi mtshan ſīd de.

§ 2. — Définition de l'imprégnation.

Samgraha (328, 1, 1-10; 6^b 3-7)

* Qu'est ce que l'imprégnation (*vāsanā*) ? Quelle est la chose désignée (*abhidheya*) par cette expression (*abhidhāna*) ?

Ce qui, en vertu (i, 9 et 6 = brten nas = *nīritya*, *pratitya*) de naissance et destruction simultanées (*sahotpādanirodha*) aux choses (*dharma*), forme la cause génératrice (*janakahetu*) de ces mêmes choses : voilà ce qu'on entend par imprégnation¹.

Ainsi, dans les grains de sésame (*tila*) où il y a le parfum d'une fleur (*puṣpabhāvanā*), les grains naissent et périssent en même temps que la fleur, et les grains naissent (*utpadyante*) comme étant la cause (*hetulakṣaṇa*) qui reproduit l'odeur (*gandha*) de la fleur². — Ainsi encore, chez ceux qui se livrent aux désirs mauvais (*rāgādicarita*), l'imprégnation du désir, etc. (*rāgādivāsanā*), naît et périt en même temps que le désir, etc., et leur pensée (*citta*) naît comme étant la cause qui engendre ce [désir]³. — Ainsi enfin, chez les savants (*bāhuśruta*), l'imprégnation d'enseignement (*bahuśrutavāsanā*) naît et périt en même temps de l'acte de réflexion sur l'enseignement (*śrutamanasikāra*), et leur pensée naît comme étant la cause de la production de l'enseignement⁴. L'homme qui est saisi (*parigṛhīta*) par cette imprégnation [d'enseignement] est appelé un « saisisseur de la Loi » (*dharmagrāhaka*). On appliquera le même raisonnement à la connaissance-réceptacle.

¹ D'après la version tibétaine : chos de dan lhan cig hbyuñ ba dan hḡag pa la brten nas de hbyuñ baḡi rgyu mtshan ſīd gañ yin pa de ni brjod par bya ba ste. — En chinois : « Comme elle naît et périt en même temps que les choses, il s'y trouve la qualité d'être la cause qui les engendre : c'est l'*abhidheya* ».

² Chinois litt. « les grains naissent en s'assimilant (*tai*, 50 et 8) à la cause capable d'engendrer l'odeur ». Le tibétain est plus clair et c'est lui que nous traduisons ici : ti la rnam deḡi dri gzhan hbyuñ baḡi rgyu mtshan ſīd du hbyuñ ba ...

³ Litt. « leur pensée naît en s'assimilant à la cause qui engendre ce [désir] ». Tib. : sems ni deḡi rgyu mtshan ſīd du hbyuñ ba ...

⁴ Litt. « leur pensée naît en s'assimilant à la cause de la production de l'enseignement ». Tib. : sems ni de brjod paḡi rgyu mtshan ſīd du hbyuñ ste.

Bhāṣya (328, 1, 11-14; 153^b 2-4).

« Ce qui, en vertu de naissance et destruction simultanées aux choses, forme la cause de la naissance de ces mêmes choses : voilà ce qu'on entend par imprégnation » : en vertu de ses naissance et destruction simultanées aux choses de souillure (*sāṃkleṣikadharmā*), la connaissance-réceptacle est capable de produire ces mêmes choses. Le fait d'être la cause (*hetutva*) de ces choses est appelé imprégnation.

Upanibandhana (387, 3, 26-388, 1, 10; 248^b 5-249^a 5).

« Qu'est-ce que l'imprégnation ? » : Pour bien faire comprendre le caractère propre (*svalakṣaṇa*) de l'imprégnation, l'auteur aborde courageusement ce sujet difficile à comprendre.

« Ce qui, en vertu (litt. *nīritya*) de naissance et destruction simultanées aux choses, forme la cause de la naissance de ces mêmes choses » : ce parfumé-ci (*vāśya*) naît et périt en même temps que ce parfumant-là (*vāśaka*). A cause de ce [parfumant]-là, ce [parfumé]-ci possède, en conformité [avec le parfumant], un parfum (*bhāvanā*) capable d'engendrer un fruit (*phaladharmā*) d'un genre spécial qui, [à son tour], est capable de parfumer.

[L'auteur parle de naissance et de destruction] « simultanées » pour écarter celles qui auraient lieu à des moments différents et pour les distinguer des entités éternelles (*nitya*). Ceci montre que les caractères des imprégnations ne sont pas ce que d'aucuns croient.

« En vertu de » signifie « à cause de » ; cette expression indique la raison ; comme quand on dit : « En vertu des nuages, il pleut, etc ». L'auteur « met en avant » sa nature de cause pour montrer qu'il y a une vraie cause capable de produire un fruit.

« Ainsi, dans les grains de sésame où il y a le parfum d'une fleur » : ici l'auteur illustre son système par des exemples communément admis (*prasiddhadṛṣṭānta*), car il va de soi que grains de sésame et fleur sont tous deux des modifications de la pensée (*cittapariṇāma*). Ces grains de sésame naissant et périssant en même temps que la fleur parfumante sont par là même une cause capable de reproduire immédiatement après le parfum inhérent à cette fleur. De même il en est ici comme pour les moments successifs du sésame.

« Ainsi encore chez ceux qui se livrent aux désirs mauvais, l'imprégnation de désir, etc. » : l'auteur illustre son système par des exemples de parfumage communément admis dans les autres écoles.

§ 3. — Rapport entre les choses et la connaissance-réceptacle.

1. *Leurs germes ne sont ni différents ni non-différents de la connaissance-réceptacle.*

Samgraha (328, 1, 15-18; 6^b 7-7^a 1).

Les germes des choses souillées (*sāṃkleśikadharmabīja*) qui se trouvent dans la connaissance-réceptacle forment-ils une catégorie *tchou* 9 et 5 = gnas = *sthāna*) différente (*pratibhinna*) ou non-différente [de cette connaissance] ?

Ces germes ne constituent pas une substance (*dravya*) à part, mais ici leur catégorie n'est pas identique [à la connaissance-réceptacle]¹. En vérité, la connaissance-réceptacle naît de telle manière (*evam utpadyate*) qu'elle possède une puissance spéciale (*śaktiviśeṣa*) capable de produire les [choses]; on l'appelle connaissance munie de tous les germes (*sarvabījakaviññāna*).

Bhāṣya (328, 1, 19-2, 7; 153^b 4-154^a 4).

Les germes des choses souillées qui se trouvent dans la connaissance-réceptacle sont-ils différents ou non-différents [de cette connaissance]; et quelles difficultés présentent ces deux hypothèses ?

1. S'ils étaient différents d'elle, ces germes différencieraient de la connaissance-réceptacle un à un, séparément (*fen fen*, 18 et 2; tib.: *yan lag thams cad kyis* = *sarvāṅgaiḥ*) et la destruction simultanée (*kṣaṇanirodha*) ne s'expliquerait pas, puisqu'ils sont différents². [En outre], en raison de l'im-

¹ Tib.: de la gnas pa de dag dañ rdsas su tha dad pa yañ ma yin tha mi dad pa yañ ma yin — « Etablis dans cette connaissance-réceptacle, les germes n'en sont pas substantiellement différents ni non-différents ». — Voir *Siddhi*, p. 124: « Les germes et le corps muni d'organes sont nommés *upādi* parce qu'ils sont *upātta*, « faits siens », « appropriés » par la connaissance-réceptacle, embrassés (*parigrah*, « intégrés ») dans son être, partageant son destin bon ou mauvais (*ekayogakṣema*).

² Passage obscur; le tib. diffère: de dañ tha dad na ni yan lag thams cad kyis kyañ tha dad pa thob par ḥgyur zhiñ kun gzhi rnam par ḥes pa skad eig mas kyañ gnod par ḥgyur te / de dañ tha dad pañi phyir.

prégation (*vāsanā*) bonne (*kuśala*) ou mauvaise (*akuśala*), les germes seraient bons ou mauvais. Or on admet qu'ils sont non-définis (*avyākṛta*)¹.

2. S'ils n'en différaient pas, comment pourraient-ils être plusieurs (*sam bahula*) ? Donc ces deux hypothèses présentent des inconvénients.

Les phrases: « Ces germes ne constituent pas une substance à part, mais ici leur catégorie n'est pas identique [à la connaissance-réceptacle] » jusqu'à « on l'appelle connaissance munie de tous les germes » ont pour but de parer aux défauts exposés ci-dessus; rien ne force à croire qu'ils soient différents ou non-différents [de la connaissance-réceptacle].

« Naît de telle manière » : naît de telle sorte (*evam jātiya*), « qu'elle possède une puissance spéciale capable de produire les choses »; elle est munie d'une puissance spéciale capable de produire les choses souillées. Etant munie de cette puissance spéciale capable de les produire, elle est appelée « connaissance munie de tous les germes ».

On peut apporter sur ce sujet de clairs exemples. C'est parce que le germe du blé (*yavabīja*) est capable de produire la pousse (*aṅkura*) qu'il constitue un germe. Soumis à l'action du temps ou du feu, le blé perd sa puissance germinative, et alors, bien que son caractère de blé (*yavalakṣaṇa*) subsiste comme à l'origine, sa vigueur dépérit et il n'a plus la nature de germe. Il en est de même pour la connaissance-réceptacle. Elle possède une puissance qui produit les choses souillées; parce qu'elle est munie de cette puissance, on l'appelle connaissance munie de tous les germes.

Upanibandhana (388, 1, 14-16; 249^a 5-249^b 6).

[Contenir] les germes de toutes choses: telle est la puissance spéciale (*śaktiviśeṣa*) de la connaissance-réceptacle. De même que, entre l'activité des choses (*dharmakriyā*) et la nature des choses (*dharmasvabhāva*), il n'y a ni identité ni différence², de même ici aussi, [entre les germes et la connaissance-réceptacle, il n'y a ni identité ni différence].

¹ Voir *Samgraha*, Chap. II, Part. IV, Sect. 2; chin. p. 337, col. 3, l. 5-9.

² Le *Samādhinirmocanasūtra*, Chap. III, multiplie les exemples de ce genre: Il n'y a ni identité ni différence entre la coque et sa blancheur, l'or et sa couleur jaune, la guitare et son harmonie, l'aloës et son parfum, le beurre et sa fluidité, les Saṃskāra et leur impermanence, etc. (Taishō, n° 676, p. 691, col. 1, l. 14 et suiv. = Tib. 410, 14^a 5).

2. Causalité réciproque entre la connaissance-réceptacle et les choses.

Samgraha (328, 2, 8-13; 7^a 1-4) ¹

Connaissance-réceptacle et choses souillées sont en même temps (*samakāle*) causes réciproques (*anyonyahetuka*). Comment cela? Dans une lampe (*dīpa*) par exemple, la naissance de la flamme (*arcirutpatti*) et la combustion de la mèche (*vartidahana*) sont simultanées et causes réciproques². Des bottes de roseaux (*naḍakalāpa*) qui, en même temps, se soutiennent l'une l'autre, ne tombent pas. De même, ici aussi, on voit qu'il s'agit de causes réciproques³. La connaissance-réceptacle est la cause des choses souillées; à leur tour, ces choses souillées sont la cause de la connaissance-réceptacle. Cette [relation] seule constitue une « condition en qualité de cause » (*hetupratyaya*); cette condition ne se trouve pas ailleurs (*nānyatropalabhyate*).

Bhāṣya (328, 2, 14-23; 154^a 4-8).

« Connaissance-réceptacle et choses souillées sont en même temps causes réciproques ». Comment cela? Pour répondre à cette question par un exemple: « Dans une lampe, la naissance de la flamme et la combustion de la mèche sont simultanées et réciproques »: au moment précis (*ekakṣaṇa*) où la lampe, avec la mèche pour support (*āśraya*), donne naissance à la flamme de la lampe et où la mèche de la lampe est cause de la naissance de la flamme, à ce même moment, la flamme consume la mèche qui lui sert de support et la flamme de la lampe est la cause de la combustion de la mèche. Il en va de même pour l'autre exemple. C'est ainsi que l'on explique la double causalité. En effet, quand la cause est là, on voit le fruit naître.

¹ Tout ce passage est cité dans *Siddhi*, p. 108.

² Exemple classique d'interdépendance. Voir *Majjhima Nikāya* III, 245 et *Mādhyaṃakavṛtti*, 588, 7 *tailavartikṣayaniruddhapradīpavat*.

³ Autre exemple classique appliqué à *nāmarūpa* et *viñāna* dans *Samyutta*, II, 114, à *rūpa* et *nāman* dans *Kośa*, VIII, p. 138. La *vyākhyā* cite le Sūtra: *tadyathāyusman sārīputra dve naḍakalāpyāv ākāśa ucchṛite syātām / te 'nyonyaniśrite / anyonyam niśritya tiṣṭheyātām / tatra kaścid ekām apanayed dvitīyā nipatet / dvitīyām apanayed ekā nipatet / evam...* — Voir aussi *Mādhyaṃakavṛtti* 561, 11.

A partir de « La connaissance-réceptacle est la cause des choses souillées » jusque: « Cette condition ne se trouve pas ailleurs », l'auteur montre que la connaissance-réceptacle et les choses souillées sont causes réciproques et conditions en qualité de cause.

Upanibandhana (388, 1, 22-2, 8; 249^b 6-250^a 8).

Supposons, par exemple, une lampe: à un moment donné (*ekasmin kālāntare*), la mèche de la lampe donne naissance à la flamme et la flamme de la lampe consume la mèche: réciproquement, elles sont cause et fruit. De même, la connaissance-réceptacle et les connaissances-en-acte (*pravṛttivijñāna*), en un temps donné, sont réciproquement cause et fruit. Ainsi, [deux] bottes de roseaux qui se soutiennent l'une l'autre restent dressées et ne tombent pas. Au moment où celle-ci soutient celle-là pour qu'elle reste dressée et ne tombe pas, à ce moment même, celle-là soutient celle-ci pour qu'elle reste dressée et ne tombe pas.

« Cette relation seule constitue une condition en qualité de cause »: comme on l'a dit plus haut¹, la cause qui contient les germes, à l'exclusion de toute autre, [constitue la condition en qualité de cause]. « Cette condition ne se trouve pas ailleurs »: car les autres prétendues causes ne sont pas capables de contenir les germes.

Ceux qui prétendent que les cinq causes sont « condition en qualité de cause » (*hetupratyaya*) désignent sous un autre nom (*paryāyeṇa*) la connaissance-réceptacle². En effet, en ce qui regarde les trois causes: pareille (*sabhāgaḥetu*), universelle (*sarvatragāḥetu*) et de rétribution (*vipākāḥetu*), leur nature de cause (*hetutva*) ne se justifie pas (*ayukta*) si elles ne portent pas les imprégnations (*vāsanā*). Or les imprégnations n'existent nulle part ailleurs que dans la connaissance-réceptacle. Pour les causes associées (*samprayuktakāḥetu*), c'est-à-dire les pensée-et-mentaux (*cittacaitta*) interdépendants (*anyonyāpekṣa*) — comme des marchands ambulants (*chang liu* 30 et 8; 70 et 6 = *hgron po*) — elles s'exercent sur les objets (*viśaya*) et possèdent une puissance propre (*svaśakti*); mais sans les germes qui s'appuient sur la connaissance-réceptacle, cette puissance ne s'explique pas (*anupapanna*)³. Par cause mutuelle (*sahabhūḥetu*) on entend la connais-

¹ Voir ci-dessus, Upanibandhana, Part. II, § 1; texte chinois, p. 387, col. 3, l. 9-11.

² L'auteur prouve que les diverses causalités inventées par les Vaibhāṣika (voir *Kośa*, I, p. 244 et suiv.) se ramènent en fin de compte à la causalité réciproque.

³ D'après tib.: kun gzhi rnam par ces pa la brten paḥi sa bon med par ni nus pa mi ḥthad do.

ce-réceptacle et les connaissances-en-acte. La « condition en qualité de cause » ne se trouve nulle part ailleurs que dans la connaissance-réceptacle qui, en qualité de cause mutuelle, enveloppe les germes internes et externes (*bāhyādhyātмикabīja*).

3. Solution d'une difficulté.

Samgraha (328, 2, 24-3, 2; 7° 4-6)

Comment l'imprégnation non-divergente (*abhinna*) et non-variée (*acitra*) peut-elle être la cause de choses divergentes et variées?

Il en va comme du vêtement (*vastra*) teinté de diverses teintes¹. Quand on le teint, il ne présente ni divergence ni variété d'aucune sorte; mais après qu'on l'a plongé dans un bain de couleur, (*raṅga-bhājana*), il présente des divergences et des variétés: couleurs nuancées, arabesques, images de toutes sortes y apparaissent. Il en va de même pour la connaissance-réceptacle, imprégnée (*bhāvita*) par des parfums (*bhāvanā*) divergents et variés. Au moment du parfumage, elle ne présente ni divergence, ni variété; mais quand elle a pénétré dans le bain de couleur de l'actualisation du fruit (*phalābhinirvṛtti*), elle présente des divergences et des variétés; d'innombrables (*aprameya*) catégories de choses y apparaissent.

Bhāṣya (328, 3, 3-10; 154° 8-154° 3).

« Comment l'imprégnation non-divergente et non-variée peut-elle être la cause de choses divergentes et variées? »: c'est pour expliquer son point de vue par un exemple que l'auteur pose cette question. Il en va comme du vêtement teinté de diverses teintes. Quand on le teint, on ne peut y apercevoir des images divergentes et variées; mais après qu'on l'a plongé dans un bain de couleur, on peut y apercevoir des images divergentes et variées. La connaissance-réceptacle ressemble au vêtement teint. L'actualisation du fruit étant son bain de couleur, on parle du « bain de couleur de l'actualisation du fruit ». Elle y « pénètre » quand elle est saisie par les conditions

¹ Pour teindre un vêtement, les orientaux enduisent l'étoffe brute de divers ingrédients: jus de noyaux (cf. tib. *tshig guḥi rtsi*) etc., et plongent le tout dans un bain révélateur. Dans notre civilisation, un exemple serait celui de la photographie.

(*pratyayaparigṛhīta*). Au moment du parfumage, elle ne présente ni divergence ni variété; lorsque le moment de la rétribution (*vipākāvasthā*) est arrivé, elle apparaît comme la cause même (*hetusvabhāva*) des choses de toutes sortes et présente des analogies évidentes avec le vêtement teint.

Upanibandhana (388, 2, 16-20; 250° 8-250° 2).

L'auteur répond à l'objection en se basant sur un argument [d'analogie] « Il en va comme du vêtement, teinté de diverses teintes, etc.... »: « diverses teintes » c'est-à-dire sortes de couleurs (*raṅgaviśeṣa*). Quand on le teint, on ne peut y apercevoir des images divergentes et variées. L'actualisation du fruit étant un bain de couleur, on parle « du bain de couleur de l'actualisation du fruit ». C'est parce qu'elle est saisie par les conditions qu'elle « y pénètre ». La connaissance-réceptacle est semblable au vêtement teint, car les choses s'y manifestent comme des dessins colorés sur un vêtement.

§ 4. — La production en raison de causes.

1. Les deux productions en raison de causes.

Samgraha (328, 3, 11-17; 7° 6-7° 1).

Dans le Grand Véhicule, il est une production en raison de causes (*pratītyasamutpāda*), subtile (*sūkṣma*) et très profonde (*atigambhīra*). A s'exprimer globalement (*samāsatas*), il y a deux productions en raison de causes: a. la production en raison de causes qui répartit les natures propres (*svabhāvavibhāgipratītyasamutpāda*), b. la production en raison de causes qui répartit l'agrément et le désagrément (*iṣṭāniṣṭavibhāgipratītyasamutpāda*).

a. La production des choses (*dharmotpāda*) qui s'appuie (*āśrī*) sur la connaissance-réceptacle est appelée « production en raison de causes qui répartit les natures propres ». En effet, elle est la condition même de la répartition des diverses natures propres. (*nānāsvabhāvavibhājanapratītyayatvāt*).

b. La production en raison de causes, à douze membres (*dvādaśāṅgapratītyasamutpāda*)¹, est la production en raison de causes qui

¹ Voir L. de La Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, Gand, 1913; *Siddhi*, p. 481-501.

répartit l'agrément et le désagrément, car elle est, à travers les bonnes et les mauvaises destinées (*gati*), la condition même de la répartition des diverses existences¹ agréables et désagréables (*nāneṣṭāniṣṭātma-bhāvavibhajanapratyayatvāt*).

Bhāṣya (328, 3, 18-26; 154^b 3-8).

« Dans le Grand Véhicule, il est une production en raison de causes subtile et très profonde »: Etant difficile à connaître (*durvigāhya*) pour l'esprit (*matī*) des profanes (*prthagjana*), on la dit « subtile »; étant difficile à sonder (*duravagāha*) par les saints (*arhat*), etc., on la dit « très profonde ».

« A s'exprimer globalement, il y a deux productions en raison de causes »: on compte par ordre: 1. « la production en raison de causes qui répartit les natures propres. 2. la production en raison de causes qui répartit l'agrément et le désagrément ».

« Qui s'appuie sur la connaissance-réceptacle »: la production des choses qui a pour cause la connaissance-réceptacle est appelée production en raison de causes qui répartit les natures propres, car elle est la cause même de la répartition des diverses natures propres.

L'ignorance, etc. (*avidyādi*) est appelée production en raison de causes qui répartit l'agrément et le désagrément, car elle est la cause même de la répartition des diverses existences agréables et désagréables.

Upanibandhana (388, 2, 27-3, 8; 250^b 3-8).

« Dans le Grand Véhicule, il est une production en raison de causes, subtile »: parce que difficile à connaître (*durvigāhya*) par les mondains (*laukika*), « et très profonde »: parce que difficile à sonder (*duravagāha*) par les Śrāvaka, etc.

« Production en raison de causes » (*pratītyasamutpāda*) signifie production en raison d'une cause de ce qui a cause (*hetoh sahetukotpāda*)². Quand on cherche mentalement [à indiquer] la raison, on emploie le suffixe du gérondif (*ki touo* 149 et 3; 32 et 8 = *k-tva*)³.

¹ Au chinois *tse t'i* 132; 188 et 13 = *ātmabhāva* (*Kośa* XIX 3^b 5; XXIV 11^a 3), correspond le tibétain *lus* = *kāya*.

² Tib. *rgyu las rgyu dan ldan pa hbyuñ*. — Autre étymologie dans *Kośa*, III, 78; Burnouf, *Lotus*, 530, *Introduction* 623; *Visuddhimagga*, 518, 521; Aung et Rhys Davids, *Compendium*, 259; *Madhyamakavṛtti*, 5; de La Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, 48.

³ Ici le gérondif est *pratītya*.

« Qui répartit les natures propres »: comme elle a le pouvoir (*sāmar-thya*) de les répartir, ou comme son rôle (*prayojana*) est de les répartir, on dit qu'elle les « répartit ». La connaissance-réceptacle répartit les natures propres, car elle dispose la nature souillée (*sāṃkleśikadharmasvabhāva*) de tous les êtres naissants (*jātimat*) en la différenciant.

« Qui répartit l'agrément et le désagrément »: les douze membres (*dvā-daśāṅga*) à commencer par l'ignorance (*avidyā*), en répartissant les bonnes destinées (*sugati*), les mauvaises destinées (*durgati*) et les diverses sortes d'existences plaisantes ou déplaisantes (*ramyāramyanānātmabhāvaviśeṣa*), interviennent comme condition principale (*pradhānapratyaya*) dans la renaissance (*cheng* = *hgrub pa* = *nirvṛtti*). En effet, au moment où les opérants (*saṃskāra*), etc., naissent de la connaissance-réceptacle, c'est par la force de l'ignorance, etc. que le mérite (*punya*), le démérite, (*apunya*), la non-agitation (*āniñjya*), etc.¹ sont différenciés (*viśiṣṭa*).

2. Doctrines inexactes.

Samgraha (328, 3, 27-329, 1, 13; 7^b 1-8).

Par rapport à la connaissance-réceptacle, ceux qui se trompent (*muhyante*) sur la première production en raison de causes pensent (*manyante*) que la cause [des choses] est la nature propre (*svabhāva*), ou des actes antérieurs (*pūrvakṛta*), ou une modification du créateur (*īśvaraparīṇāma*), ou un moi réel (*sadātman*); ou encore, qu'il n'y a ni cause (*hetu*), ni condition (*pratyaya*).

Ceux qui se trompent sur la seconde production en raison de causes posent un moi (*ātman*) actif (*kāraka*) et jouisseur (*vedaka*).

Supposons une assemblée d'aveugles de naissance (*jātyandha*) qui n'ont jamais vu un éléphant (*hastin*), et voici qu'un jour on leur en présente un en le nommant. Un [premier] groupe d'aveugles touche (*sprśati*) la trompe (*nāsa*) de l'éléphant, un [second] ses défenses

¹ « Mérite »: action méritoire, en vue de la sensation agréable d'une vie future dans le Kāmadhātu. — « Démerite »: action non-méritoire, en vue d'une sensation agréable de cette vie. — « Non-agitation »: action invariable en vue de la sensation agréable des trois premiers Dhyāna et de la sensation d'indifférence des étages supérieurs. Ces actions sont les *saṃskāra* qui sont en raison de l'ignorance (*Kośa*, III, p. 84).

(*danta*), un [troisième] ses oreilles (*karna*), un [quatrième] ses pieds (*pāda*), un [cinquième] sa queue (*lāṅgūla*, *vāladhi*), un [sixième] ses flancs. On leur demande alors de donner les caractéristiques de l'éléphant; et le [premier] groupe de répondre que l'éléphant est semblable (*tulya*) à une charrue (*lāṅgala*), le [second] à un pilon (*phāla*) le [troisième] à un van (*śūrpa*), le [quatrième] à un pilier (*sthūnā*), le [cinquième] à un balai (*saṃmarjanī*) et le [sixième] à une montagne rocheuse¹.

De même, ici aussi, ceux qui ignorent ces deux productions en raison de causes, aveuglés par l'ignorance dès leur naissance, pensent que la cause [des choses] est la nature propre, ou des actes antérieurs, ou un créateur, ou un moi réel, ou encore qu'il n'y a ni cause ni condition; ou posent enfin un moi actif et jouisseur. La connaissance-réceptacle avec sa nature propre (*svabhāva*), sa nature de cause (*hetubhāva*), sa nature d'effet (*phalabhāva*), etc., est semblable à l'éléphant dont on ignore la nature propre.

Bhāṣya (329, 1, 14-26; 154^b 8-155^a 5).

« Ils pensent que la cause [des Dharma] ce sont les actes antérieurs »: n'admettant pas la cause douée d'activité virile (*puruṣakārahetu*)², ils conçoivent cette fausse croyance (*mīthyāgrāha*). Pour mettre en lumière [ces doctrines inexactes], l'auteur emprunte l'exemple des aveugles de naissance. « Aveuglés par l'ignorance dès leur naissance »: aveugles de naissance du fait de l'ignorance.

« La connaissance-réceptacle avec sa nature propre, sa nature de cause, sa nature d'effet, etc., est semblable à l'éléphant dont on ignore la nature

¹ Parabole tirée de l'*Udāna*, VI, 4, « utilisée également par les philosophes brahmaniques chez qui « la règle des aveugles de naissance et de l'éléphant » (*andhagaṇyāyā*) est devenue proverbiale. Cf. G. A. Jacob, *A Second Handful of Popular Maxims*, Bombay, 1902, p. 53, et JRAS 1902, p. 174; T. W. Rhys Davids, JRAS 1911, p. 200 et suiv. On la retrouve encore dans l'ouvrage Jaina *Syādvādamāñjarī*, voir V. S. Ghate, *Ind. Ant.* 42, 1913, p. 251. » (M. Winternitz, *History of Indian Literature*, II, Calcutta, 1933, p. 88).

² Passage obscur; en tib. « skyas bu byed paḥi rgyu las kyañ de mi ḥdod de. » Voir *Kośa*, I, p. 289: « L'activité d'un Dharma est nommée son activité virile (*puruṣakāra*), parce qu'elle est semblable à l'activité d'un homme (*puruṣa*). »

propre ». Par nature propre, on entend le caractère propre (*svalakṣaṇa*) de cette connaissance établi (*vyavasthāpita*) ci-dessus; par nature de cause, on entend le caractère de cause (*hetulakṣaṇa*); par nature d'effet, le caractère d'effet (*phalalakṣaṇa*). Etant sous l'action de l'ignorance, ces docteurs ne comprennent pas cela. Ignorant que la connaissance-réceptacle est la production en raison de causes qui répartit les natures propres, ces docteurs considèrent la nature propre, etc., comme la cause des choses. Ignorant la seconde production en raison de causes répartissant l'agrément et le désagrément, ils croient à l'existence d'un moi actif et jouisseur. Or ici, la cause [de tous les Dharma] est la connaissance-réceptacle, car c'est en elle que leurs imprégnations sont accumulées (*tche* 64 et 6 = *bsags pa* = *cita*). L'effet [des choses] est encore la connaissance-réceptacle, car elle est parfumée (*bhāvita*) par ces choses.

Upanibhandhana (388, 3, 23-25; 250^b 8-251^a 1).

Se trompant sur ces deux sortes de production en raison de causes, ils sont semblables à des aveugles de naissance. « Ils pensent que la cause (des choses) est les actes antérieurs »: parce qu'ils rejettent l'activité virile (*puruṣakāra*), ils conçoivent cette fausse croyance (*mīthyāgrāha*).

§ 5. — Définition de la connaissance-réceptacle.

Samgraha (329, 1, 25-27; 7^b 8).

En somme (*samāsatas*), la nature propre (*svabhāva*) de la connaissance-réceptacle est d'être une connaissance de rétribution munie de tous les germes (*sarvabījakavipākaviññāna*). Elle saisit (*saṃgrhṇāti*) toutes les existences (*tse t'i* = *ātmabhāva*; tib. lus) du triple monde (*traiḍhātuka*) et toutes les destinées (*gati*).

Bhāṣya (329, 1, 28-2, 3; 155^a 5-7).

« La nature propre de la connaissance-réceptacle est d'être une connaissance de rétribution munie de tous les germes »: en effet, elle obtient son être (*ātmabhāva*) en raison de la rétribution (*vipāka*), puisqu'elle est parfumée (*bhāvita*) par les germes de toutes les choses.¹ [Elle saisit] « toutes

¹ Tib. diffère: gañ bdag ŋid kyi ŋo bo so sor thob pa ni rnam par smin paḥo // sa bon thams cad ni des bsgos paḥi phyir ro //

les destinées » : à savoir les cinq destinées, « et toutes les existences » : c'est-à-dire, dans les destinées, les diverses sortes d'existences homogènes et non homogènes (de *sabhāga* et de *vibhāga*)¹.

Upanibandhana (388, 3, 28-389, 1, 7; 251^a 1-6).

Pour expliquer l'origine, il [faut] comprendre la nature propre; c'est pourquoi l'auteur dit encore: « En somme, etc. »: d'existence en existence, en raison des imprégnations (*vāsanā*) d'actes (*karma*) bons ou mauvais (*kuśalākūśala*), par suite d'une croyance erronée (*abhiniveśa*) aux idées binaires (*vikalpa*) comportant objet et sujet de connaissance (*grāhyagrāhaka*), issue des germes, la substance originelle des êtres (*mūladravya*) a pour nature (*svabhāva*) la rétribution (*vipāka*), pour caractère propre (*sva-lakṣaṇa*) la connaissance-réceptacle et les germes de choses souillées (*sāmkleśikadharmā*)².

« Elle saisit toutes les existences du triple monde³ »: elle s'empare de la « série » des êtres (*sattvasaṃtāna*) qui ont pour domaine le monde du désir, le monde matériel ou le monde immatériel (*kāmarūpārūpyāvacara*); « et toutes les destinées »: elle s'empare des destinées: destinée divine, etc.: « elle les saisit »: en tant que caractère toujours inhérent (*nityasaṃbaddha-lakṣaṇa*)⁴. Comment cela? La forme (*rūpa*) et les connaissances-en-acte (*pravṛttivijñāna*) sont interrompues (*samucchinna*) en certains lieux (*kvacit*) et en certains temps (*kadācit*); il n'en est pas de même pour la connaissance-

¹ Voir *Kośa*, I, p. 195 et suiv.

² Tib. *snön gyi dge ba dañ mi dge bañi las kyī bag chags dañ / gzuñ ba dañ ḥdsin par rnam par rtog pa la mñon par zhen pa rnams kyis rnam par smin pañi bdag ñid sams can gyi rdsas kyī dños gzhi kun gzhi rnam par ces pa bsgrubs pa ni rañ gi mtshan ñid do //* « En raison des imprégnations d'actes antérieurs bons ou mauvais, par suite d'une croyance erronée (*abhiniveśa*) aux idées binaires (*vikalpa*) avec objet (*grāhya*) et sujet (*grāhaka*) de connaissance, la connaissance-réceptacle naît (*abhinirvartate*) comme l'essence même de la rétribution (*vipākātma*) et comme la substance originelle (*mūladravya*) des êtres: tel est son caractère propre. »

³ Contrairement à ce que l'on pourrait croire à première lecture, « triple monde » (*san kiai*) n'est pas le complément direct de « saisit » (*neng che*), mais le complément déterminatif de *i kie tse t'i* qui suit (voir tib. des *kham* *gsum pañi lus thams cad bsdus so*). Ceci nous amène à inverser l'ordre du texte dans notre traduction.

⁴ Tib. *bsdus pa ni ḥbrel pa can gyi mtshan ñid do*.

réceptacle: jusqu'à ce que son contrecarrant (*pratipakṣa*) naisse, elle saisit tout et s'étend à tous les états (*avasthā*)¹.

§ 6. — Germes et imprégnations.

Samgraha (329, 2, 4-13; 8^a 1-4).

1. Six caractères des germes².

Voici des stances:

1. *traduction d'après le Bhāṣya*: Le germe externe (*bāhya*) et le germe interne (*ādhyātmika*) sont indifférenciés (*avyakta*) sur deux points. Le premier est seulement conventionnel (*saṃvṛtita*): le second est absolu (*paramārthata*).

2. *traduction d'après l'Upanibandhana*: Le germe externe et le germe interne sont indifférenciés. Ces deux germes sont « rien qu'idée » (*vijñaptimātra*). Le premier est conventionnel, le second est absolu.

On saura que ces germes ont six caractères: ils sont momentanés (*kṣaṇaniruddha*), simultanés (*sahabhū*), forment une série continue (*sadānuprabaddha*), sont déterminés (*vinīyata*), dépendent du complexe des conditions (*pratyayasāmagryapekṣa*) et amènent seulement leur fruit propre (*svaphalamātrāvāhaka*).

2. Quatre caractères du « parfumé »³.

Stable (*dhruva*), non défini (*avyākṛta*), parfumable (*blāvya*) et en relation étroite avec ce qui parfume (*bhāvakasamsrṣṭa*): le parfumé — à l'exclusion de tout autre — présente les caractères de l'imprégnation (*vāsanālakṣaṇa*).

¹ Tib. diffère pour la forme: de *ltar kun gzhi rnam par ces pa ni gñen po ma byuñ gi bar du ma yin te / khyab pañi phyir thams cad ḥdsin par byed pañi* « Il n'en va pas de même pour la connaissance-réceptacle tant que son contrecarrant n'est pas né ». Etant un « universel-accompagnant » (*vyāpin*), elle saisit tout.

² Voir *Siddhi*, p. 116-118.

³ Voir *Siddhi*, p. 120-121.

Les six connaissances-en-acte (*pravṛttivijñāna*) ne sont pas en contact (*asambaddha*); leurs trois caractères respectifs s'opposent (*viruddha*). — Deux moments (*kṣaṇa*) ne sont jamais simultanés (*sahabhū*). — Il y aurait application (*prasaṅga*) à d'autres catégories¹.

3. Double causalité².

Ces germes externe et interne sont cause génératrice (*janakahetu*) et cause projectrice (*ākṣepakahetu*), car ils projettent respectivement le bois pourri et le cadavre, puisque [ces derniers] périssent (*vināś*) spontanément (*svarasena*) dans la suite. [Variante]: comme une flèche (*iṣu*) qui ne tombe pas à mi-chemin³.

Bhāṣya (329, 2, 19-330, 1, 27; 153^a 7-157^a 1)

L'auteur a donc présenté la connaissance-réceptacle comme le vrai germe de toutes les choses. Voulant mettre en lumière la nature propre (*svabhāva*) des germes, il ajoute cinq stances.

1. Tout d'abord, par « germe externe », on entend le riz, les céréales, etc.; par « germe interne », la connaissance-réceptacle. « Ils sont indifférenciés »: le germe externe est non-défini (*avyākṛta*), « sur deux points »: la connaissance-réceptacle est indifférenciée quant à la double manière d'être (*bhāva*), bonté ou malice, qui la rendrait distincte. Autre sens: elle est indifférenciée quant au fait d'être souillure (*saṃkleśa*) ou pureté (*vyavadāna*)⁴ qui constituerait une distinction. « Le premier est seulement conventionnel »: le germe externe n'est germe qu'au point de vue conventionnel. Pourquoi cela? Parce qu'il est uniquement une modification (*pariṇāma*) de la connaissance-réceptacle. « Le second est absolu »: c'est la connaissance-réceptacle. Pourquoi? Parce qu'elle est le vrai germe de toutes les choses. [329, 2, 27]

¹ Tib. rigs la bya na gzhan du thal.

² Voir *Siddhi*, p. 118-119.

³ Ainsi que le remarquera l'*Upaniṣandhāna*, la dernière stance présente une variante: raṅ gi ṅaṅ gis mthar ḥjig phyir « parce qu'ils périssent (*vināś*) spontanément (*svarasena*) dans la suite » ou: mdaḥ ni bar du mi ltuṅ bzhin « comme une flèche (*iṣu*) qui ne tombe pas à mi-chemin ».

⁴ *Samgraha*, Chap. II, Part. IV, 2^e Sect.; texte chin. 337, col. 3, l. 8-9 « La connaissance-rétribution est seulement sans répugnance (*anivṛta*) non-définie (*avyākṛta*). — Voir encore *Siddhi*, p. 152.

Il faut savoir que tous les germes ont six caractères:

a. « Ils sont momentanés » (*kṣaṇaniruddha*): les deux sortes de germes périssent aussitôt nés (*janmānantaram nirudhyante*). Comment cela? Un Dharma éternel (*nitya*) ne peut être germe car sa nature ne se distingue jamais de ce qu'elle était au début. [329, 3, 1]

b. « Ils sont simultanés » (*sahabhū*): une entité passée (*atīta*), future (*anāgata*), ou dissociée (*viprayukta*) ne peut être germe. Pourquoi? Parce que c'est au moment précis où le germe existe que le fruit naît. [329, 3, 4]

c. « Ils forment une série continue » (*sadānuprabaddha*): la connaissance-réceptacle dure jusqu'à ce que son contrecarrant (*pratipakṣa*) soit né, et les germes des choses externes durent jusqu'à la formation de la racine (*mūla*) ou jusqu'à la maturité. [329, 3, 5]

d. « Ils sont déterminés » (*viniyata*): les germes sont individuellement déterminés (*pratiniyata*); tout ne naît pas de tout, mais telle substance naît de tel germe qui lui est propre. [329, 3, 7]

e. « Ils dépendent du complexe des conditions » (*pratyayasāmagryapekṣa*): ces germes réclament des conditions qui leur sont propres pour produire leur fruit; tout ne naît pas en tout temps; mais lorsque, en lieux et temps donnés, [les germes] rencontrent leurs conditions propres, en ces mêmes lieux et temps, leur fruit prend naissance. [329, 3, 10]

f. « Ils amènent seulement leur fruit propre » (*svaphalamātrāvāhaka*): un germe donné produit seulement le fruit qui lui est propre. Ainsi, la connaissance-réceptacle produit seulement la connaissance-réceptacle, et le riz et les céréales produisent seulement les fruits du riz et des céréales. C'est donc ainsi que le fruit naît du germe [329, 3, 13]

II. Maintenant l'auteur explique les caractères de l'imprégnation.

a. « Stable » (*dhruva*): il faut être stable pour concentrer (*grah*) les parfums. Ce n'est pas comme le vent. Pourquoi? Parce que le vent — étant donnée sa mobilité (*calana*) — est incapable de concentrer les parfums: ceux-ci ne l'accompagnent pas (*nānupravartante*), même à un Yojana de distance. [Au contraire], l'huile du campaka concentre les parfums et ceux-ci l'accompagnent à des centaines de Yojana. [329, 3, 17]

b. « Non-défini » (*avyākṛta*): il ne peut avoir ni bonne odeur ni mauvaise odeur définie. Ainsi, l'oignon (*palāṇḍu*) ne peut concentrer les parfums parce qu'il est malodorant, et le parfum ne peut concentrer des parfums parce qu'il est lui-même odorant. [Au contraire], l'objet qui n'a ni bonne ni mauvaise odeur définie peut concentrer les parfums. [329, 3, 20]

c. « Parfumable » (*bhāvya*): pour être parfumable, il faut pouvoir concentrer les parfums et non pas ne pas les concentrer. Ainsi, l'or, la

Pierre, etc., ne pouvant concentrer les parfums, ne sont pas parfumables. C'est au moment où une substance parfumable peut concentrer les parfums qu'elle est appelée parfumable. [329, 3, 23]

d. « En relation étroite avec ce qui parfume » (*bhāvakasamsrṣṭa*) : pour être parfumable, il doit être en relation étroite avec ce qui parfume et ne peut être dissocié (*viprayukta*) de lui; c'est-à-dire que leurs naissances respectives ne souffrent pas d'intervalle. [329, 3, 25]

« Le parfumé » : la connaissance-réceptacle qui remplit les quatre qualités (*guṇa*) ci-dessus et qui peut concentrer les parfums est appelée « le parfumé ». Ce n'est pas le cas pour les connaissances-en-acte. « À l'exclusion de toute autre » : en dehors de la connaissance-réceptacle, nulle autre connaissance n'est un « parfumé ». C'est donc elle, et nulle autre, qui est « le parfumé » et « présente les caractères de l'imprégnation » : la connaissance-réceptacle présente les caractères de l'imprégnation : destruction momentanée, etc. En effet, elle périt d'instant en instant; elle est simultanée aux connaissances-en-acte; elle forme une série continue jusqu'à la naissance de son contrecarrant ou jusqu'au terme du saṃsāra; elle est la cause déterminante de la bonté, etc. (*kuśalādi*); elle dépend des conditions : action méritoire (*punya*^o), non-méritoire (*apunya*^o) et invariable (*ānījya-saṃskāra*); elle est rétribution (*vipāka*) dans les bonnes et les mauvaises destinées. Les connaissances-en-acte présentent des caractères (*dharma*) directement opposées à ceux-là. La connaissance-réceptacle est donc la seule à posséder ces qualités et à pouvoir concentrer les parfums. [330, 1, 6]

[1^{re} Objection]. Les connaissances-en-acte se parfument mutuellement. — Non, « les connaissances-en-acte (*pravṛttivijñāna*) ne sont pas en contact » : en effet, ces connaissances ont une nature instable (*calapravṛtti*) et « leurs caractères respectifs sont en opposition » : chacune d'elles fonctionne (*pravartate*) avec un point d'appui (*āśraya*) spécial, un objet (*ālambana*) spécial, un acte de réflexion (*manasikāra*) spécial; autrement dit, chacune d'elles se présente avec des aspects (*ākāra*) particuliers. [330, 1, 9]

[2^o Objection]. Les Dārṣṭāntika veulent que le moment antérieur (*pūrvakṣaṇa*) parfume le moment postérieur (*uttarakṣaṇa*). — Pour réfuter (*pratiśidh*) cette manière de voir, l'auteur dit que « deux moments ne sont jamais simultanés » : deux moments n'existent pas en même temps. Or, c'est la naissance et la destruction simultanée (*sahotpādanirodha*) qui fait l'imprégnation (*vāsanāsthāniya*). [330, 1, 11]

[3^o Objection]. Mais, dira-t-on, ces connaissances sont de même genre (*samajātiya*); bien qu'elles ne soient pas en contact (*sambaddha*), elles partagent la même « nature de connaissance » (*vijñānajāti*) et peuvent ainsi

se parfumer l'une l'autre¹. — Non, « car il y aurait application à d'autres catégories » : il en irait de même pour les autres genres (*jāti*). Les organes (*indriya*), œil, etc., étant du même genre de *rūpaprasāda*², devraient aussi se parfumer mutuellement et réciproquement. Ceci signifie que deux organes, œil (*cakṣus*) et oreille (*śrotra*) possèdent également le caractère de l'élément subtil (*prasādadharma*); que ces deux éléments subtils devraient se parfumer mutuellement et réciproquement; enfin, qu'il en irait de même pour les autres [organes]. Or vous ne l'admettez pas, car malgré leur caractère identique d'élément subtil (*samaprasādadharma*), ces [organes] forment des séries distinctes et, par suite, ne peuvent se parfumer mutuellement. Il en va de même pour les connaissances; malgré leur caractère identique de connaissance, comment se parfameraient-elles mutuellement? [330, 1, 18]

III. — Les deux sortes de germes en question, c'est-à-dire le germe externe et le germe interne, sont tous deux cause génératrice (*janakahetu*) et cause projectrice (*ākṣepakahetu*). D'abord, le germe externe est cause génératrice jusqu'à la maturité du fruit; le germe interne est cause génératrice jusqu'au terme de la vie (*āyuhparyanta*). Le germe externe projette (*ākṣipati*) les rejetons (*anupta*)³ après que [l'arbre] est pourri; le germe interne projette le cadavre après la mort. C'est grâce à la cause qui projette que rejetons et cadavre subsistent encore longtemps. Si les deux germes étaient seulement cause génératrice, aussitôt la cause disparue, le fruit périrait et ne subsisterait pas le moindre instant. Si les moments se succédaient l'un à l'autre, si le moment postérieur prenait naissance (*anupravṛt*) à raison du moment antérieur, il n'y aurait jamais de terme final.

¹ *Siddhi*, p. 185 « D'après certains Sautrāntika, les six *Pravṛttivijñāna* se succèdent depuis toujours, naissant et mourant, s'appuyant sur les organes, les objets, etc. Les moments de *Pravṛttivijñāna*, dans leur « réalité individuelle » (*dravya*), changent : mais tous ces moments sont, pareillement, *vijñapti*, connaissance. L'espèce (*jāti*), l'espèce *vijñāna* (*vijñānajāti*) ne change pas et demeure. Cette *jāti* est parfumable; elle porte les *Bija*. »

² « Élément matériel subtil ». « 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 ce que la langue vulgaire appelle œil, etc. » (*Kośa*, I, p. 15, note 1).

³ *Chin. siang siu*, mais Dharmagupta traduit *wei tohong* (75 et 1; 115 et 9) « non planté », ce qui correspond au Tib. *ma btab pa* = skt. *anupta*. Quand l'arbre est mort, il pousse des rejetons, sans qu'on doive planter ces derniers. Ces rejetons sont dus au germe primitif qui les « projette » quand l'arbre est mort.

C'est pourquoi la cause projectrice doit exister nécessairement. Ces deux germes sont cause de la même façon que la corde qu'on lâche et l'arc que l'on courbe font que la flèche ne tombe pas et parcourt une longue distance. [330, 1, 27]

Upanibandhana (389, 1, 19-390, 1, 8; 251^a 6-253^b 5)

Jusqu'ici l'auteur a parlé des germes en général. Voulant mettre en lumière les caractères (*viśeṣa*) de ces germes, il ajoute cinq stances.

I. « Le germe externe et le germe interne, etc. » : le riz, les céréales, etc., sont des germes externes; la connaissance-réceptacle est le germe interne. « Ils sont indifférenciés » : parce qu'ils sont non-définis (*avyākṛta*). « Les deux germes » : c'est-à-dire le germe externe et le germe interne, le fruit et la cause. Tous deux sont seulement idée (*viññaptimātra*), car c'est à raison de la cause de maintien (*upastambhahetu*)¹ qu'existent (*pravartante*) les deux sortes de Dharma souillés (*sāṃkleśika*) et purs (*vaiyavadānika*). Ceux qui lisent (*paṭhanti*) : « sur deux points », voient [une allusion] à la cause et à l'effet.

Le germe externe, céréales, etc., est conventionnel, car il est une modification (*pariṇāma*) de la connaissance-réceptacle. « [Le second] est absolu » : la connaissance-réceptacle est le vrai germe, parce qu'elle est la véritable condition en qualité de cause (*hetupratyaya*) de tous les germes et constitue leur nature propre. [389, 1, 26]

Ces deux germes se caractérisent par six qualités distinctes : a) « Ils sont momentanés » (*kṣaṇaniruddha*), car ils périssent aussitôt nés. Une entité éternelle ne peut être germe, parce qu'elle ne se diversifie jamais. [389, 1, 29]

b) Bien que momentanés, [les germes] ne peuvent être détruits, mais doivent être simultanés (*sahabhū*) [à leur fruit]. S'ils étaient détruits, ils seraient incapables d'engendrer leur fruit, pareils à la poule morte qui crie [encore]. C'est pourquoi il faut admettre que les germes existent en même temps que leurs fruits, car ils ne s'opposent pas (*viruddha*) à leurs fruits comme la racine du lotus (*utpalamūla*). [389, 2, 3]

c) Bien que simultanés, les germes ne durent pas seulement un, deux ou trois instants, comme c'est le cas pour l'éclair (*vidyut*). Comment cela ? « Ils forment une série continue » (*sadānuprabaddha*), car en se succédant d'instant en instant pendant une longue période de temps, ils forment une série continue. Comment le sait-on (*katham gamyate*) ? Parce que le dépérissement et l'accroissement de la racine (*mūlāpacayopacaya*) entraîne pour les branches, etc. (*śākhā*), un effet semblable. [389, 2, 6]

¹ Voir *Kośa*, I, p. 314.

d) S'ils forment une série continue et si on n'admet pas qu'une petite partie seulement soit germe, pourquoi tout ne naît-il pas de tout à la fois (*yugapat*) ? Pour répondre à cette difficulté, l'auteur dit qu'ils sont déterminés » (*viniyata*). Tout en formant une série continue, ils ont une puissance (*śakti*) déterminée; donc tout ne naît pas de tout à la fois. [389, 2, 9]

e) S'il en est ainsi, pourquoi ne produisent-ils pas leur fruit en tout temps ? Pour répondre à cette objection, l'auteur dit qu'ils dépendent du complexe des conditions » (*pratyayasāmagryapekṣa*). Puisque les germes ne rencontrent pas en tout temps le complexe des conditions, la difficulté ne tient pas. [389, 2, 11]

f) Ces germes de quoi sont-ils germes ? Répondant à cette question, l'auteur dit qu'ils amènent seulement leur fruit propre » (*svaphalamātrā-vāhaka*). Le mot « seulement » indique que c'est au moment précis où ils engendrent leur fruit qu'ils s'appellent germes; en effet, le germe (*bija*) et le possesseur du germe (*bijin*) n'ont pas de commencement. Ce mot « seulement » nie que la matière initiale (au lieu de *siang siu*, lire *tsoei cheng* 73 et 8; 19 et 10 d'après tib. gtso bo = *pradhāna*) etc. ait la nature de germe; en effet, elle ne possède pas les qualités (*dharma*) de germe décrites ci-dessus. [389, 2, 14]

II. Il faut la réunion du parfumé et du parfumant pour que la nature propre du germe et du possesseur de germe soit établie. Pour faire connaître le parfumé, l'auteur le qualifie :

a. « Stable » (*dhruva*) : La chose qui, tel le sésame (*tila*), forme une série continue et stable, peut être parfumée. Il n'en va pas de même pour les choses instables (*adhruva*), comme le son (*śabda*), etc. [389, 2, 17]

b. Pour être parfumé, il ne suffit pas d'être stable, il faut encore être « non-défini » (*avyākṛta*). Ainsi les choses modérément parfumées sont capables de concentrer des parfums; non pas les substances odorantes comme l'agallochum (*agaru*), ou malodorantes comme l'ail (*laśuna*), etc. [389, 2, 19]

c. « Parfumable » (*bhāvya*) : toute substance parfumable ou capable de concentrer les parfums et dont les parties (*avayava*) sont en cohésion mutuelle (*anyonyasamśṛṣṭa*)¹ mérite le nom de parfumable. L'or, la pierre, etc. ne peuvent concentrer les parfums, puisque leurs parties ne sont pas en cohésion mutuelle. [389, 2, 22]

d. Pour être parfumé, il faut non seulement être parfumable mais encore être « en relation étroite avec ce qui parfume » (*bhāvakasamśṛṣṭa*) : ne pas

¹ Tib. phan tshun gyi cha gas ḥdre ba.

occuper d'endroit séparé. La « relation », c'est le fait de ne jamais se quitter nulle part. [389, 2, 24]

[La connaissance-réceptacle] qui possède ces [quatre] qualités (*guṇa*) mérite le nom de parfumé, « à l'exclusion de toute autre » : ces mots nient que les connaissances-en-acte (*pravr̥ttivijñāna*) soient des « parfumés » : en effet, elles sont en contradiction (*virodha*) avec les conditions énumérées ci-dessus. [Au contraire], la connaissance-réceptacle est stable de sa nature : jusqu'à la naissance de son contrecarrant (*pratipakṣa*), elle forme une série continue qui n'est jamais interrompue (*samuccinna*). Elle est essentiellement non-définie n'étant ni bonne (*kuśala*), ni mauvaise (*akuśala*). Elle est naturellement parfumable ou capable de concentrer les parfums, n'étant pas une entité éternelle. Enfin, elle est en relation étroite avec ce qui parfume, puisqu'elle naît et périt en même temps que lui.

« Elle présente les caractères de l'imprégnation » ; en vertu de ces qualités, le parfumé est le caractérisant (*lakṣaṇā*) tandis que l'imprégnation est le caractérisé (*lakṣya*). [389, 3, 1]

**

[1^{re} Objection : Les connaissances-en-acte se parfument l'une l'autre]. — Non, les connaissances-en-acte (*pravr̥ttivijñāna*) ne sont certainement pas des « parfumés », car ces six connaissances « ne sont pas en contact » (*asambaddha*). Pourquoi ? Parce que « leurs trois caractères respectifs sont en opposition ». Si les six connaissances-en-acte étaient simultanées (*sahabhū*), leurs points d'appui (*āśraya*), leurs objets (*ālambana*) et leurs actes de réflexion (*manasikāra*) ne seraient pas distincts (*pratibhinna*). Or ils sont distincts. Donc les six connaissances-en-acte ne sont pas simultanées. N'étant pas simultanées, elles ne sont pas en contact. N'étant pas en contact, comment auraient-elles nature de « parfumé » et de « parfumant » ? [389, 3, 5]

[2^e Objection.] On a prétendu que le parfumage du moment postérieur (*uttarakṣaṇa*) par le moment antérieur (*pūrvakṣaṇa*) constitue l'imprégnation. — Cela est inexact, car « deux moments ne sont jamais simultanés ». Il est évident que ces deux moments, qui ne sont pas simultanés (*sahabhū*), ne sont pas en contact (*sambaddha*). N'étant pas en contact, ils n'ont pas nature de « parfumé » ni de « parfumant ». [389, 3, 8]

[3^e Objection.] On a dit : « Les six connaissances-en-acte rentrent (*nīśrīyante*) dans la catégorie du genre [« connaissance »] (*jātipadārtha*). Les deux moments (*kṣaṇa*) appartiennent à un genre unique : le genre « con-

naissance » (*vijñānājāti*), ou encore le genre « moment » (*kṣaṇājāti*), ne souffre pas de distinction (*viśeṣa*). En raison de l'opposition (i p'in 102 et 7 ; 30 et 6 = *vipakṣa*) [entre parfumant et parfumé, moment antérieur et moment postérieur], ces deux connaissances ou ces deux moments se parfument l'un l'autre. [Mais le parfumage n'a pas lieu] entre n'importe quelles [connaissances], ni entre n'importe quels [moments]. » — Ce raisonnement ne tient pas, car il s'appliquerait (*prasāṅga*) à d'autres catégories. La pensée du saint (*arhat*) ne sort pas du genre « connaissance ». [Si votre raisonnement était juste], elle devrait aussi être parfumée par les pensées mauvaises (*akuśala*) ; car elle est caractérisée par un genre unique (*ekajātīdharmāt*). « Il y aurait application à d'autres catégories » : votre raisonnement devrait s'appliquer à d'autres genres [où il ne se vérifie pas]. Comment cela ? Les organes, œil, etc., ont la nature d'élément matériel subtil (*rūpaprasāda*) toujours inhérente (*anugata*) au genre « organe » (*indriyājāti*). [Si votre raisonnement était juste], l'organe mental (*mano-indriya*) lui aussi serait constitué de matière dérivée (*upādāyarūpa*)¹, étant organe comme les autres. [389, 3, 16]

Telles sont les diverses thèses adverses sur le parfumage. On prétend que les six connaissances se parfument mutuellement, ou que le moment antérieur parfume le moment postérieur, ou qu'il y a parfumage du genre « connaissance », « moment ». Toutes ces hypothèses sont fausses. C'est pourquoi, on a raison de dire que seule la connaissance-réceptacle, à l'exclusion des autres connaissances, est susceptible d'être parfumée. [389, 3, 20]

III. Ces deux sortes de germes, externe et interne, sont à la fois cause génératrice (*janakahetu*) et cause projectrice (*ākṣepakahetu*). Le germe externe est, d'une part, cause génératrice relativement à la pousse (*aṅkura*) ; d'autre part, cause projectrice relativement aux feuilles (*parṇa*), etc. La connaissance-réceptacle ou germe interne est, d'une part, cause génératrice relativement aux nom-et-forme (*nāmarūpa*) ; d'autre part, cause projectrice relativement aux six organes des sens (*ṣaḍāyatana*) jusque et y compris la vieillesse et la mort (*jarāmaraṇa*).

Soit, le germe est cause génératrice ; mais comment est-il cause projectrice ? Répondant à cette question, l'auteur dit : « ils projettent respectivement le bois pourri et le cadavre ». Si ces deux germes étaient seulement cause génératrice et non pas cause projectrice, les germes des céréales, contenus dans les entrepôts et magasins, ne pourraient se conserver pareils pendant longtemps. Après la mort, le cadavre (*mṛtaśarīra*) ne pourrait

¹ *upādāyarūpa*, synonyme de *bhautika*, « formé d'éléments matériels ». (*Āśa*, I, p. 313).

continuer d'exister (*anupravṛt*) à l'état de putréfaction etc. (*vinīlakādyavasthā*), mais il disparaîtrait (*vināś*) aussitôt après la mort. [389, 3, 28]

A quoi comparer cela? « Ils périraient spontanément après » comme la flèche (*iṣu*). L'élan (*hing li* 144; 19 = *saṃskāravega*)¹ fourni par la corde détendue (*kṣepakagūṇa*) est la cause génératrice qui fait que la flèche, quittant la corde, ne tombe pas. La force (*saṃskārabala*) exercée par l'arc courbé est la cause projectrice de la flèche, qui fait que cette flèche va loin au but. Il n'y a pas que l'élan fourni par la corde détendue, car alors la flèche tomberait aussitôt². Il n'y a pas non plus que la poussée continue propre au mouvement (*īraṇa*), car la flèche ne tomberait pas. Mais [quand ces deux forces sont réunies], alors la flèche, après avoir quitté la corde, va loin au but. Il faut donc admettre ici une double force opérante (*saṃskārabala*): celle qui engendre et celle qui projette. [390, 1, 4]

Ceux qui lisent (*paṭhanti*) la [variante]³: « puisqu'ils périssent spontanément dans la suite », établissent au moyen d'un raisonnement l'existence de la cause projectrice sans recourir à l'exemple [de la flèche]. Comment cela? Quand la mèche à huile (*tailavartī*) est usée, la flamme de la lampe (*dīpa*), indépendamment de toute cause extérieure (*bāhyapratyayānapekṣa*), s'éteint spontanément (*svarasena*) dans la suite, mais lentement (*krameṇa*) et non pas dès le début⁴. Pour ces raisons, il doit y avoir nécessairement une force projectrice. Dans tous les opérants (*saṃskāra*) non-détruits (*akṣinna*), actuellement présents, il doit aussi y avoir une force germinative qui, en se développant, les projette et fait qu'ils ne soient pas tranchés. [390, 1, 8]

4. Germes externes et internes⁵.

Samgraha (329, 2, 14-18; 8° 4-5).

Deux stances pour marquer la différence entre germe interne et externe:

Le germe externe parfois n'est pas parfumé. On saura qu'il n'en

¹ li (19) traduit *vega* dans *Kośa*, I, p. 200.

² Dans cette explication, la corde semble tenir le rôle attribué par la physique moderne à la pesanteur et à la résistance de l'air.

³ Voir p. 240, note 3.

⁴ Comparaison bien connue: *tailavartikṣayaniruddhapradīpavat* (*Madh. vṛtti*, p. 588). Voir aussi *Majjhima Nikāya*, III, p. 245.

⁵ Voir *Siddhi*, p. 119-120.

va pas de même pour le germe interne: sans l'imprégnation d'enseignement (*śrutavāsanā*), etc., la naissance du fruit ne s'explique pas.

Car cette conséquence absurde s'ensuivrait (*doṣaprasaṅgāt*) que la chose faite périrait (*tso... che* 9 et 5; 37 et 2 = *byas hjiḡ* = *kṛtavipraṇāśa*) et que la chose non-faite arriverait (*pou tso... te* 1 et 3; 9 et 5; 60 et 8 = *ma byas phrad* = *akṛtābhyāgama*)¹. Donc [germe externe et germe interne] sont contraires (*viruddha*). Le germe interne est la condition (*pratyaḡa*) du germe externe; c'est sur lui que s'appuie (*tadāśritā*) l'imprégnation (*vāsanā*).

Upanibandhana (390, 1, 14-2, 7; 253° 5-254° 6).

Ayant parlé jusqu'ici des germes externes et internes comme de choses grossièrement semblables, l'auteur signale maintenant leur différence en disant: « le germe externe parfois n'est pas parfumé, etc... »

[*Première différence*] — Le mot « parfois » montre que la règle n'est pas fixe (*aniyatārtha*): le germe externe est parfois parfumé, parfois il ne l'est pas. Du charbon (*aṅkāra*), du fumier de vache et de la laine de mouton naissent respectivement (*anukrameṇa*) le sésame (*tila*) la racine de lotus (*utpalamūla*) et le panic (*dūrvā*). Le sésame ne naît pas, ne péricie pas en même temps que le charbon, etc.; ils ne se parfument pas l'un l'autre, et pourtant le premier naît du second. Donc parfois le germe extérieur n'est pas parfumé. [Au contraire], le sésame, etc., naît et péricie en même temps que le lotus, etc.; grâce à son parfumage (*bhāvanā*), il embaume [à son tour]. Donc parfois le germe extérieur est parfumé. En ce qui le concerne il n'y a pas de règle fixe. C'est pourquoi l'auteur dit « parfois ».

Les germes internes, ce sont les imprégnations de tous les Dharma contenus dans la connaissance-réceptacle. Ces germes existent nécessairement en vertu du parfumage. Comment cela? Si « l'imprégnation d'enseignement, etc. » (*śrutādivāsanā*) ne se produisait pas, son « fruit », c'est-à-dire la science (*bahūśruta*), ne viendrait pas à l'existence. [390, 1, 24]

[*Seconde différence*]. Parmi les germes externes, les uns, tel le riz (*śālī*), etc., même après avoir été semés (*upta*), péricissent parfois; les autres, telle

¹ Tib. byas dañ ma byas hjiḡ dañ phrad
ñes par hgyur bas ḡgal phyir ro.

Comparer *Mahāvūyut*. 7529, *ma byas pa dañ phrad pa*: *akṛtābhyāgama*; 7530, *byas pa chud za ba*: *kṛtavipraṇāśa*; *Sarvadarśanasamgraha*, chap. III, début.

l'ivraie, etc., même sans avoir été semés, se développent parfois. Il n'en est pas de même pour le germe interne.

Pourquoi le germe interne est-il différent du germe externe? Parce que, répond l'auteur, [leur identité] « amènerait cette conséquence absurde que la chose faite périrait et que la chose non-faite arriverait »¹. Donc germe externe et germe interne sont « contraires »: puisque le germe interne a des attributs (*dharma*) différents de ceux du germe externe, on dit qu'il lui est « contraire ».

[*Objection*]. Dire que le germe externe est différent dans sa nature du germe interne, n'est-ce pas en contradiction avec la thèse exposée ci-dessus que la connaissance-réceptacle est le vrai germe de tous les Dharma? — Répondant à cette objection, l'auteur dit: « le germe interne est la condition du germe externe, etc. » En effet, les germes des Dharma externes, riz, etc., se manifestent dans la connaissance-réceptacle², eu égard aux imprégnations-germes (*vāsana-bīja*) déposés dans la connaissance-réceptacle par les actes (*karma*) des êtres vivants (*prāṇin*) qui expérimentent ces Dharma (*tadvedaka*)³. C'est pourquoi le germe externe n'existe pas à part du germe interne. Voyez la stance: « Le ciel (*vyoman*), la terre (*prthivī*), le vent (*vāyus*), l'espace (*ākāśa*), les rivières (*sarit*), les régions (*diś*) et l'océan (*sāgara*) sont simplement des créations intérieures, des imaginations (*vikalpa*) et n'existent pas à l'extérieur ». Il y a d'innombrables (*aprameya*) stances de ce genre.

¹ Si les Dharma naissaient de leur germe interne, la connaissance-réceptacle, sans que celle-ci ait été parfumée — comme l'ivraie naît de son germe externe sans que celui-ci ait été planté — il y aurait *akṛtābhyāgama*: rétribution d'un acte inexistant. D'autre part, si les Dharma pouvaient ne pas naître de leur germe interne, la connaissance-réceptacle, lorsque celle-ci a été parfumée — comme le riz qui ne naît pas toujours de sa graine, même quand celle-ci a été plantée — il y aurait *kṛtavipraṇāśa*: non-rétribution d'un acte accompli.

² Ch. « Apparaissent comme des transformations (*pariṇāma*) de la connaissance-réceptacle. »

³ Le texte chinois est embrouillé. — Nous traduisons sur le tib.: *hdi ltar l̥bras sa lu la sogs paḥi sa bon ni de la za baḥi srog chags rnam kyis der snaḥ bar bsgrubs pa ste*.

§ 7. — Connaissance-réceptacle et connaissances-en-acte.

1. Les deux connaissances.

Samgraha (330, 1, 28-2, 4; 8° 5-7).

Quant aux autres connaissances, à savoir les connaissances-en-acte (*pravṛttivijñāna*), elles sont « de jouissance » (*aupabhogika*) au cours de toutes les existences et destinées (*sarvātmabhāvagatiṣu*). Comparer cette stance du Madhyāntavibhāgasūtra:

« La première connaissance est nommée connaissance-condition (*pratya-yavijñāna*); la seconde est « de jouissance » (*aupabhogika*). C'est là que les mentaux (*caitasa*) [jouent le rôle] de jouisseur (*cheou yong* 29 et 6; 101 = *upabhoga*), de discriminant (*fen pie* 18 et 2; 18 et 5 = *pariccheda*), et de stimulant (*tch'oei* 64 et 8 = *hjug byed* = *preraka*) »¹.

Bhāṣya (330, 2, 4-6; 157° 2-3).

Dans cette phrase « jouissance » est synonyme de naissance (*utpatti*). Ce qui consiste en jouissance (*upabhoga*) est appelé « de jouissance » (*aupabhogika*). Pour expliquer ce sens, l'auteur cite une stance du Madhyāntavibhāgasūtra en guise d'Āgama.

¹ *Madhyāntavibhāga* (ed. Vidhushekhara-Tucci, Calc. Or. Ser. no 24, 1932, p. 27, ed. Susumu Yamaguchi, Nagoya, 1934, p. 32).

*ekaṃ pratya-yavijñānam dvitīyam aupabhogikam
upabhogaparicchedaprerakās tatra caitasāḥ.*

Le Tib. diffère: *geig ni rkyen gyi rnam par ces
gñis pa ñe bar spyod pa can
ñe bar spyod daṅ yoṅs spyod daṅ
de yi hjug byed sems las byuñ.*

Voir L. de La Vallée Poussin (*Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. I, p. 403) qui explique: « le premier *vijñāna* est l'*Ālayavijñāna*, nommé *pratya-yavijñāna*, parce qu'il est la « condition » de la naissance du second, *pravṛttivijñāna*, lequel est « de jouissance », d'expérience. — Parmi les *caitta* ou mentaux, la *vedanā* jouit, la *saṃjñā* discrimine; les *cetanā-manasikāra*, etc. « travaillent » les *vijñāna*: collaborant ainsi avec le *citta*, ils sont nommés *caitta* ou *caitasa*. »

Upanibandhana (390, 2, 12-18; 254^a 6-254^b 1).

« Au cours des destinées » : destinée divine, etc. « De jouissance » : les six connaissances-en-acte jouissent. Elles naissent de conditions, car leurs objets (*ālambanaviṣaya*) sont distincts (*paricchinna*). Pour expliquer ce sens, l'auteur cite une stance du *Madhyāntavibhāgasūtra* comme preuve (*pramāṇa*) de sa théorie : il dit : « C'est là » : parmi ces connaissances, l'élément sensation (*vedanāskandha*) « joue le rôle de jouisseur » ; l'élément conscience (*saṃjñāskandha*) « joue le rôle de discriminant » et l'élément opérant (*saṃskāraskandha*) « joue le rôle de stimulant » ; en effet, la volition (*cetanā*) stimule la pensée (*citta*). Etant la cause principale (*pradhāna*) du fonctionnement (*pravṛtti*) de toute pensée, on a appelé ces trois éléments les auxiliaires (*neng tchou* 130 et 6; 19 et 5 = *upakāra*?) de la pensée. Parce qu'ils jouissent (*upabhuñjanti*) des objets, on les appelle mentaux (*caitanya*).

2. Causalité réciproque entre connaissance-réceptacle et connaissances-en-acte.

Samgraha (330, 2, 7-10; 8^a 7-8).

Ces deux connaissances sont conditions réciproques (*anyonyapratyaya*). Comparer cette stance de l'*Abhidharmamahāyānasūtra* :

« Tous les Dharma gîtent dans la connaissance et celle-ci gîte en eux ; éternellement ils sont fruit et cause l'un de l'autre »¹.

Bhāṣya (330, 2, 11-14; 157^a 3-6).

La connaissance réceptacle et tous les Dharma sont en tout temps et réciproquement cause et fruit ; ils naissent l'un de l'autre. Au moment où la connaissance-réceptacle est la cause des Dharma, au même moment ceux-ci sont ses fruits ; au moment où la connaissance-réceptacle est le fruit des Dharma, au même moment ces Dharma sont sa cause.

¹ Stance citée dans *Madhyāntavibhāga*, p. 28, p. 34 ;

*sarvadharmā hi ālīnā vijñāne teṣu tat tathā
anyonyaphalabhāvena hetubhāvena sarvadhā.*

Upanibandhana (390, 2, 23-3, 15; 254^b 1-3).

Ici donc, connaissance-réceptacle et connaissances-en-acte sont conditions réciproques. Pour étayer [cette doctrine], l'auteur cite l'Āgama : « Tous les Dharma gîtent dans la connaissance, etc ».

En outre, le *Yogacaryābhūmiśāstra*, dans le chapitre du *Nirṇayasamgraha* a dit¹ : « A l'endroit des connaissances-en-acte, la connaissance-réceptacle joue le rôle d'une double condition : elle est leur germe (*bīja*) et leur point d'appui (*āśraya*). « Elle est leur germe », car au moment où les connaissances-en-acte bonnes (*kuśala*), mauvaises (*akuśala*) ou non-définies (*avyākṛta*), s'actualisent, la connaissance-réceptacle est leur germe à toutes. « Elle est leur point d'appui », car la connaissance-réceptacle s'approprie (*upādāṭi*) les organes matériels (*rūpindriya*). Les cinq corps de connaissance (*pañcavijñānakāya*) s'actualisent en s'appuyant sur ces [organes appropriés] et non pas sur des [organes] non-appropriés. — C'est parce que la connaissance-réceptacle existe qu'il peut y avoir un Mental (*manas*) ; et c'est avec le *Manas* pour point d'appui que la connaissance mentale (*manovijñāna*) s'actualise. De même que les cinq corps de connaissance s'actualisent en ayant pour point d'appui les cinq organes (*indriya*), œil, etc. — et non pas sans ces cinq organes — de même aussi la connaissance mentale ne s'actualiserait pas sans l'organe *Manas* (*mana-indriya*). Inversement, à l'endroit de la connaissance-réceptacle, les connaissances-en-acte jouent le rôle d'une double condition. Pour la vie présente (*dṛṣṭadharmā*), elles nourrissent (*tch'ang yang*, 168; 184 et 6 = *puṣṇanti*, *poṣayanti*?) les germes de la connaissance-réceptacle ; pour l'avenir (*samparāya*), elles enveloppent-planter (*che tche*, 64 et 18; 75 et 8) ses germes pour qu'elle naisse. » [390, 3, 6].

« Pour la vie présente, elles nourrissent les germes de la connaissance-réceptacle » : en s'appuyant sur la connaissance-réceptacle, les connaissances-en-acte, bonnes, mauvaises, non-définies, s'actualisent ; à ce moment, leur naissance (*utpāda*) et destruction (*nirodha*) coïncident avec celles de leur point d'appui unique [et commun]. Elles parfument donc la connaissance-réceptacle. A raison de [ce parfumage], condition en qualité de cause, les connaissances-en-acte subséquentes, bonnes, mauvaises ou non-définies, s'actualisent, en se développant, en se multipliant et en se différenciant toujours davantage. [390, 3, 10].

« Pour l'avenir, elles enveloppent et protègent ses germes, pour qu'elle naisse » : il y a une certaine sorte de parfumage (*bhāvanājāti*) qui est capa-

¹ *Taishō*, n° 1579, p. 580, col. 2, l. 10.

ble de tirer-envelopper (*in che* 57 et 1; 64 et 18) la connaissance-réceptacle qui est neutre (*avyākṛta*) et de rétribution (*vipāka*).

Donc puisque, [d'une part], la connaissance-réceptacle est le germe et le point d'appui des connaissances-en-acte et que, [d'autre part], ces connaissances-en-acte nourrissent les germes de la connaissance-réceptacle, les enveloppent et les plantent, on est forcé d'admettre que connaissance-réceptacle et connaissances-en-acte sont conditions réciproques.

§ 8. — Les trois productions en raison de causes
et les quatre conditions.

Samgraha (330, 2, 15-19; 8° 8-8° 2).

Si dans la première production en raison de causes (*pratītyasamutpāda*) ces deux connaissances sont réciproquement condition en qualité de cause (*hetupratyaya*), de quelle condition s'agit-il dans la seconde production en raison de causes? De condition en qualité de régent (*adhipatipratyaya*).

De combien de conditions les six connaissances-en-acte sont-elles issues? De la condition en qualité de régent (*adhipatipratyaya*), de la condition en qualité d'objet (*ālambanapratyaya*) et de la condition en qualité de semblable et d'immédiat (*samanantarapratyaya*).

Ainsi donc, les trois sortes de production en raison de causes: celle du Saṃsāra, celles des destinées agréables et désagréables, celle de la jouissance, comptent quatre conditions.

Bhāṣya (330, 2, 20-26; 157° 6-157° 2).

Dans la première production en raison de causes, les imprégnations contenues dans la connaissance-réceptacle, et les Dharma, sont réciproquement conditions en qualité de cause (*hetupratyaya*).

Dans la seconde production en raison de causes, l'ignorance (*avidyā*) et les autres [membres] sont conditions en qualité de régent (*adhipatipratyaya*), car c'est à raison de la capacité de régence (*adhipatisāmarthyā*) propre à l'ignorance, etc. que naissent les opérants (*saṃskāra*), etc.

Enfin, les six connaissances-en-acte appelées « production en raison de causes qualifiée par la jouissance » (*aupabhogika-pratītyasamutpāda*), sont

issues des trois conditions. Ainsi, pour ce qui est de la connaissance de l'œil (*cakṣurvijñāna*), la condition en qualité de régent, c'est l'œil (*cakṣus*); la condition en qualité d'objet, c'est la forme (*rūpa*); la condition en qualité de semblable et d'immédiat c'est cette [autre] connaissance qui naît (*utpadyate*) immédiatement avant (*tadanantaram*) la [connaissance de l'œil]. Comment cela? Si cette [autre connaissance] ne lui cède pas la place (*avakāśam dā*), la connaissance [de l'œil] ne naît pas. Il en va de même pour les autres connaissances.

Upanibandhana (390, 3, 20-391, 1, 2; 254° 3-255° 1).

« Si dans la première production en raison de causes », c'est-à-dire dans celle qui répartit les natures propres, « ces deux connaissances sont réciproquement conditions en qualité de cause » — on vient de l'expliquer — « de quelle condition s'agit-il dans la seconde production en raison de causes? », c'est-à-dire dans celle qui répartit l'agrément et le désagrément? « De la condition en qualité de régent »: car c'est à raison de la prédominance (*prādhānya*) et du pouvoir de régence (*adhipatibala*) exercé par l'ignorance, etc., que les opérants (*saṃskāra*) produisent le fruit de rétribution (*vipākaphala*) dans les bonnes et les mauvaises destinées¹.

« Les six connaissances naissent de trois conditions ». Ainsi, pour ce qui est la connaissance de l'œil, l'œil est la condition en qualité de régent, la forme est la condition en qualité d'objet, et la connaissance qui vient de disparaître (*anantaniruddhaviññāna*) est la condition en qualité de semblable et d'immédiat.

De même que la connaissance de l'œil est issue de trois conditions, de même aussi, chacune des [autres] connaissances-en-acte, à commencer par celle de l'oreille, est issue de trois conditions particulières, exactement comme la connaissance de l'œil. [390, 3, 28].

Les diverses natures propres sont issues seulement de la condition en qualité de cause, car les trois autres conditions ne se rencontrent pas ici (*na sambhavanti*). Ainsi donc, les trois productions en raison de causes: celle du Saṃsāra, etc., comptent quatre conditions. Il ne s'en suit pas que chacune d'elles les possède toutes les quatre. Seuls pensée et mentaux (*cittacaitta*) les possèdent toutes les quatre.

¹ Tib. de dag gi mthus ḥdu byed la sogs pa bde ḥgro dañ ḥan ḥgror ḥbyuñ baḥi phyir ro: « c'est à raison du pouvoir exercé par cette ignorance que les opérants naissent dans les bonnes ou dans les mauvaises destinées ».