

BULLETIN

DE

# l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME IV. — 1904



HANOI

F.-H. SCHNEIDER, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

1904

# LA SĀM̄KHYAKĀRIKĀ

étudiée à la lumière de sa version chinoise

PAR M. J. TAKAKUSU, M. A., D<sup>R</sup> PH.

## INTRODUCTION

L'œuvre la plus ancienne de la philosophie Sāṃkhya qui soit parvenue jusqu'à nous est, on le sait, la *Sāṃkhyakārikā* d'Īcvaraḥṣṇa avec commentaire de Gauḍapāda (1). Tous les autres traités ou commentaires sont postérieurs au x<sup>e</sup> siècle, y compris le *Rājavārtika* (2), qui fut compilé vers cette époque par Bhoja, roi de Dhārā, mais perdu peu après. Il y a une œuvre cependant, qui pourrait être regardée comme antérieure à la *Sāṃkhyakārikā*, c'est le *Tattvasamāsa*, d'auteur inconnu, auquel Garbe n'est pas enclin à accorder une haute antiquité, mais qu'il place à peu près sur le même rang que le *Sāṃkhyasūtra*, qui est relativement moderne (3). D'autre part Max Müller (4) lui assignerait volontiers la place du *Sāṃkhyasūtra* original, dont on suppose l'existence, et le rangerait même avant la *Sāṃkhyakārikā*. Mais aussi longtemps qu'une date quelconque, quelque inductive qu'elle puisse être, n'est pas suggérée pour le texte, nous sommes encore autorisés à regarder la *Kārikā* comme l'autorité la plus ancienne que nous possédions actuellement sur cette école philosophique. Parmi les commentaires existants qui se proposent l'élucidation d'une œuvre du Sāṃkhya, le plus ancien est le *Bhāṣya* de Gauḍapāda sur la *Kārikā*; il est le principal sujet du présent mémoire.

(1) Edition du texte et traduction du commentaire par Wilson, avec texte anglais par Colebrooke (Oxford, 1837); réimpression du même (Bombay, 1887); *Hindu Philosophy*, par John Davies (Londres, 1881). Texte et version latine dans le *Gymnosophista* de Lassen; texte et commentaire dans la Benares Sanskrit Series, par Tripāthī. Traduction allemande du texte dans le *Mondschein der Sāṃkhya-Wahrheit* (1892) du Professeur Garbe.

(2) Garbe, *Sāṃkhya Philosophie*, 62.

(3) *S. Ph.*, 32, 68, où il est question de sa priorité par rapport au *Sāṃkhya-sūtra*.

(4) *The six systems of Indian Philosophy* (nouvelle édition, 1903), 294-300.

## I. — GAUḌAPĀDA

La date de Gauḍapāda, qui a également commenté plusieurs Upaniṣads, peut sans doute être regardée aujourd'hui comme à peu près fixée, quoiqu'elle n'aille pas sans quelques objections. Çamkara Ācārya, le fameux philosophe védantiste et rénovateur du brahmanisme, que l'on croit avoir vécu vers 788-820 de notre ère, était l'élève de Govindanātha, qui était lui-même l'élève de notre Gauḍapāda. Ainsi les deux générations à partir de Çamkara feraient vivre son aïeul littéraire vers l'an 700 ou dans la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle (1). Il est juste cependant de mentionner quelques objections élevées contre la date admise pour Çamkara Ācārya (788-820). Telang, d'un côté, le plaçait beaucoup plus tôt, vers 590; pendant que Fleet indique 630-655 comme la date la plus basse possible pour le roi du Nepal Vṛṣadeva, qu'on dit qui accueillit Çamkara Ācārya à sa cour (2). Ces hypothèses me semblent presque impossibles, car si l'une des deux donnait la véritable date de Çamkara Ācārya, celui-ci aurait dû fleurir peu avant le temps ou au temps même de ces voyageurs chinois, Hiuan-tsang (629-645) et Yi-tsing (671-690), dont aucun ne fait la moindre allusion dans son récit à cette hostilité du brahmanisme contre le bouddhisme qu'on dit qui se manifesta à l'instigation de Çamkara Ācārya et de Kumārilabhaṭṭa (vers 750) (3). Mais de savoir si ces dates pouvaient ou non être corroborées par les textes chinois, c'est là une question qui a vivement préoccupé Max Müller et sur laquelle il m'a écrit plus d'une fois. La *Sāṃkhyakārikā* d'Īcvarakṛṣṇa a été traduite en chinois avec un copieux commentaire que certaines autorités chinoises croient l'œuvre du célèbre écrivain bouddhiste Vasubandhu (4); je reviendrai plus tard sur ce point. Le commentaire chinois en question a été identifié par Beal à celui de Gauḍapāda, mais sans apport d'aucune preuve interne ou externe. En 1883, feu Kasawara examina l'ouvrage et même traduisit en anglais quelques stances importantes, à la demande de Max Müller, qui nous dit très brièvement que, selon Kasawara, le texte chinois ressemble au *Bhāṣya* de Gauḍapāda, mais que le nom de Gauḍapāda n'y est pas mentionné (5). Lorsqu'en 1899 le même professeur me demanda d'étudier la question, je l'avisai simplement que le texte chinois n'était pas et ne pouvait à aucun degré être appelé une traduction du commentaire de Gauḍapāda (6). A cette époque, je n'étais pas en état de

(1) Garbe, *S. Ph.*, 61; Max Müller, *I. Ph.*, 292.

(2) Max Müller, *I. Ph.*, 292; *I. Antiquary*, XIII, 95.

(3) Cf. mon *Record* de Yi-tsing, XXIII, n. 2 (Oxford, 1896).

(4) La date de Vasubandhu est à peu près 450 A. D., selon Yi-tsing. Cf. mon *Record* de Yi-tsing, LVIII-LIX. Mais voyez Sylvain Lévi, *Notes chinoises sur l'Inde* (B. E. F. E.-O., III, 46-49, où Vasubandhu est placé dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle.

(5) Max Müller, *India* (1<sup>re</sup> édit.), p. 360, n. : (en allemand), 313, 314.

(6) Max Müller, *I. phil.* (nouv. édition), 292.

rien dire de plus sur ce sujet, et d'ailleurs il n'était pas prudent de courir à une conclusion avant un examen complet des deux textes.

Depuis lors j'ai préparé une traduction de tout le texte chinois, et je ne vois aucune raison de modifier mon affirmation. Il est évident que le texte chinois ne représente pas le commentaire de Gauḍapāda, tel que nous l'avons présenté, et cependant quelque parenté entre les deux n'est pas niable, puisqu'il y a de nombreuses coïncidences d'expressions, de citations et d'exemples explicatifs, y compris ces exemples classiques particuliers à l'école du Sāṃkhyā, tels que les fils et le drap, l'aveugle et le boiteux, le pot et l'argile (1). Une ressemblance aussi fréquente et, dans certains cas, aussi essentielle, ne peut pas être tenue pour accidentelle. L'affirmation de Kasawara se trouve ainsi correcte. Avant que nous entreprenions d'expliquer la ressemblance entre les deux textes, il est nécessaire d'examiner à quelle date vivait le traducteur chinois.

## II. — PARAMĀRTHA

Paramārtha, aussi appelé Kulanātha, est l'auteur de la version chinoise, comme on peut le voir d'après sa vie donnée plus loin. C'était un brahmane d'Ujjayinī, du nom de famille de Bharadvāja; on dit qu'il vint en Chine sur une invitation de l'empereur 武 Wou de la dynastie Leang. Né en 499 A. D., il avait pris le goût du voyage tout comme de l'étude, et un jour il alla au Magadha, où il trouva le messager chinois envoyé par l'empereur Wou, et revint avec lui à Canton en 546 et à Nankin en 548. Il consacra tout son temps à l'interprétation des livres sacrés pendant les vingt-trois ans qu'il vécut en Chine, et mourut à Canton en 569, à l'âge de 71 ans. Les textes sur feuilles de palmier et autres qu'il réunit et apporta en Chine s'élevaient environ à 250 liasses, dont 240 furent laissées sans traduction au monastère 制旨寺 Tche-tche-sseu, aujourd'hui le 光孝寺 Kouang-hiao-sseu (2), à Canton. Ce qu'il traduisit se composait de 505 textes différents, en 142 volumes chinois. Parmi eux, nous avons le *Sāṃkhyakārikābhāṣya*, dont il est ici question, traduit à une date qui se place entre 557 et 569. Tout texte sanscrit apporté par lui ne peut être postérieur à l'année 546, qui est celle de son arrivée à Canton, et puisque ni dans ses traductions et ses notes, ni dans les préfaces écrites par ses disciples, on ne trouve aucune trace qu'il ait traduit une œuvre de ses contemporains, tous les textes apportés par lui sont probablement antérieurs à l'an 500. Nous pouvons donc prendre avec

(1) Voir la liste de coïncidences donnée *infra*.

(2) M. Nanjio et moi visitâmes le monastère en nous rendant à Hanoi en 1902, mais sans trouver aucun prêtre qui s'intéressât à notre recherche.

confiance l'an 500 comme la limite la plus basse pour la date de la *Sāṃkhyakārikā* d'Içvarakṣṇa et du commentaire qui y est joint en chinois. Si la date hypothétique de Gauḍapāda, soit 700-750, est correcte, il y a un intervalle d'environ 200 ans entre les deux commentaires (1).

Néanmoins c'est un fait que les deux commentaires se ressemblent à beaucoup de points de vue. Deux explications sont ici possibles : ou bien Gauḍapāda et l'auteur de l'original de Paramārtha ont tous deux puisé leur information à une seule et même source, soit par exemple le *Ṣaṣṭitantra* de Pañcaçikha ou une œuvre analogue, ou bien Gauḍapāda a emprunté à l'auteur de l'original de Paramārtha. Le lecteur pourra se faire lui-même son jugement en parcourant ma traduction, où j'ai eu soin d'employer des mots aussi simples que possible, pour éviter toute interprétation discutable. Dans mon opinion, la première hypothèse est improbable et les coïncidences sur certains points sont de telle nature qu'elles indiquent un emprunt. Maintenant voyons si cette seconde hypothèse est soutenable. D'abord nous devons comparer les deux œuvres afin de connaître quel est leur degré de parenté.

### III. — LES DEUX TEXTES

*La Kārikā.* — Le texte de Gauḍapāda ne contient que 69 stances, bien que lui-même dise qu'il y en a 70 (*saptatīr āryāḥ*), tandis que celui de Paramārtha a 71 stances, y compris les trois *kārikās* finales (§ 70, 71, 72) sur l'histoire de l'école, qui sont omises par Gauḍapāda. La stance 63 (*rūpaiḥ saptabhir*, etc.) ne se trouve pas dans la version de Paramārtha. Quoique cette stance soit un résumé de ce qui a été dit précédemment, il n'y a aucune raison pour la croire interpolée ultérieurement. En dehors de ces cas, il n'y a pas de différence essentielle ni dans l'expression ni dans l'ordre des stances, peut-être à l'exception de la stance 72, qui est une des stances historiques à la fin de l'ouvrage.

*Le texte.* — Le texte chinois porte dès le début deux noms, *Sāṃkhyācāstra* et *Suvarṇasaptatī* (2). Bien qu'aucun de ces noms ne soit d'accord avec le titre de l'original, il ne s'ensuit pas que les textes eux-mêmes soient différents. Comme

(1) Même si les dates antérieures données pour Çankara, c'est-à-dire 590 (Telang) et circa 630-655 (Fleet) étaient acceptées, elles font seulement que Paramārtha, le traducteur du texte chinois, était contemporain de Gauḍapāda. Mais cela ne nous aide en rien, parce que le texte de Paramārtha n'est pas une amplification de celui de Gauḍapāda ; c'est ce qui résulte de ce que les citations d'Alberuni sont en général d'accord avec Paramārtha.

(2) *Sāṃkhyā-cāstra* est transcrit 僧佉沙薩多羅 *Seng k'ia cha sa to lo* dans une œuvre sur la logique (因明論疏 *Yin ming louen sou*), mais *Suvarṇa-saptatī* n'est pas donné en transcription, la traduction chinoise étant 金七十 *Kin ts'i che*, les *Septante d'or*.

une différence de titres est fréquente dans la littérature chinoise, il est inutile d'insister sur ce fait qu'il suffit de signaler.

*Les auteurs.* — L'auteur de la *Kārikā* est donné comme étant Içvarakṣṇa, qui aurait été le huitième sage depuis Kapila, dans l'ordre de transmission de la doctrine du Sāṃkhya (§ 71), mais le nom de l'auteur du commentaire n'est pas indiqué en chinois (1), tandis qu'il est dit expressément que le texte sanscrit est l'œuvre de Gauḍapāda.

### IV. — LES DEUX COMMENTAIRES

#### 1. — COÏNCIDENCES VERBALES.

- § 1-2. — La plus grande partie de P. se trouve dans G. (2). Les différences entre les deux sont :
1. La stance de maṅgala de G., « Kapilāya namas, etc. », ne se trouve pas dans P.
  2. La stance du ṛṣitarpaṇa de G., « Sanakaç ca Sanandaç ca, etc. » (3), ne se trouve pas dans P.
  3. La stance tirée du *Mokṣa* dans G. § 1, « pañcaviṃṣatitattvajño, etc. », se trouve dans P. § 2, et aussi dans P. § 37.
  4. La stance tirée du *Rgveda* dans G. § 2, « apāma somam amṛtā abhūma, etc. » se trouve dans P. § 1 et aussi dans *S. T. K.* (4).
- § 3. — Presque tout P. est reproduit dans G. Comparer particulièrement la dernière partie de G. « iha loke, etc. » avec P. « car dans le monde, etc. », où les exemples nouveaux, la graine et le santal, sont introduits.
- § 4. — G. et P. sont d'accord çà et là. La première stance « āgamo, etc. » sur l'autorité sacrée se trouve dans P., mais non la seconde « svakarmaṇi, etc. ». Les six pramāṇas de Jaimini, dans G., ne se trouvent pas dans P.

(1) Quelques autorités chinoises attribuent le commentaire à Vasubandhu, mais ceci est douteux ; je reviendrai sur ce sujet plus loin.

(2) P. = traduction de Paramārtha ; G. = œuvre de Gauḍapāda. Les portions de P. qui semblent avoir été reproduites par G. ou du moins ressemblent à G. sont marquées dans la traduction comme il est déjà noté sous le § 1.

(3) Cette stance est donnée dans Garbe, *S. Ph.*, 57 ; cf. aussi *ibid.*, p. 35.

(4) *S. T. K.* = *Sāṃkhyatattvakaumudī*.

- § 5. — G. et P. sont généralement d'accord. G. a changé les exemples pour les inférences a priori (*pūrvavat*), a posteriori (*ceṣavat*) et par analogie (*sāmānyato dṛṣtam*); ici P. est plus en accord avec la *Nyāyasūtravṛtti*; voir la note sous § 5.
- § 6. — G. et P. sont généralement d'accord.
- § 7. — G. et P. sont généralement d'accord. L'explication des quatre objets invisibles de P. ne se trouve pas dans G., qui a été assez sensé pour l'omettre, puisqu'elle n'était pas nécessaire ici. Quelques-uns des exemples ont été modifiés par G.
- § 8. — G. et P. sont partiellement en accord. La dernière partie de G. « yato 'tra sāmkhya-darṣane, etc. » est beaucoup plus courte que dans P. Celui-ci semble reproduire l'original tel quel, car il ajoute sa propre note pour réfuter les erreurs du commentateur original, alors que G. semble l'écourter.
- § 9. — G. et P. sont d'accord mot pour mot, surtout dans la partie où les cinq arguments sont présentés.
- § 10. — G. et P. sont d'accord çà et là. L'exposition du principe non développé (*avyaktam*) est dispersée dans P., répétant sans cesse les mêmes mots, alors que G. place tout en un seul endroit très succinctement, « atho 'vyaktaṃ vyākhyāmaḥ, etc... »
- § 11. — G. et P. sont partiellement d'accord. Les exemples classiques : *go, aḥva* (bœuf et cheval), *tantu, paṭa* (fils et étoffe), *mūlyadāsī* (femme esclave) se trouvent dans tous les deux. La différence essentielle est dans ce que dit G. : « anekam vyaktam, ekam avyaktaṃ tathā pumān apy ekaḥ » (un principe évolué est multiple; le principe non évolué est simple, et telle est l'âme). P. dit de son côté : « L'âme diffère de la nature sur ce point seulement qu'elle est multiple; donc l'âme est semblable à un principe évolué (*vyaktam*) sur ce point. » De même aussi dans *S. T. K.*, § 1 : « anekatvaṃ vyakta-sādharmyam »; *S. sūtra*, I, 149 : « puruṣabahutvam ».
- § 12. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps, surtout dans l'exposition de « anyo'nyavṛttayas ».
- § 13. — G. et P. sont d'accord généralement.
- § 14. — G. et P. sont d'accord çà et là. La présence du mot *loke*, « dans le monde », en chinois 世間中 *che-kien-tchong*, deux fois dans chaque texte et au même propos, dénote une seule et même origine.
- § 15. — G. et P. sont partiellement d'accord.
- § 16. — G. et P. sont d'accord çà et là.
- § 17. — La moitié de l'exposition de P. se trouve dans G.
- § 18. — G. et P. sont d'accord dans certaines parties.

- § 19. — G. et P. sont partiellement d'accord.
- § 20, 21, 22. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
- § 23. — G. et P. sont partiellement d'accord.
- § 24. — G. et P. sont entièrement différents.
- § 25. — Certaines parties sont en accord.
- § 26. — Presque toutes les parties diffèrent.
- § 27. — Certaines parties sont en accord.
- § 28. — La majeure partie de P. est reproduite dans G.
- § 29. — G. et P. sont généralement d'accord.
- § 30. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
- § 31. — Certaines parties sont en accord.
- § 32. — G. et P. sont d'accord çà et là.
- § 33. — G. et P. sont généralement d'accord.
- § 34. — Certaines parties sont en accord.
- § 35, 36. — G. et P. diffèrent entièrement.
- § 37. — Certaines parties diffèrent.
- § 38. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
- § 39. — Certaines parties sont en accord.
- § 40. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
- § 41. — Il y a quelque ressemblance.
- § 42. — Certaines parties sont d'accord.
- § 43. — G. et P. sont d'accord la plupart du temps.
- § 44. — Il y a quelque ressemblance.
- § 45. — Différence absolue.
- § 46. — Quelque ressemblance. L'exemple détaillé, c'est-à-dire le dialogue entre le maître et ses disciples, a été mis en pièces par G., qui n'en fait pas une histoire suivie, au lieu que P. et Alberuni le donnent comme un conte; cf. *infra*.
- § 47. — G. et P. diffèrent entièrement.
- § 48, 49, 50. — Quelque ressemblance.
- § 51. — Différence presque absolue, malgré quelque ressemblance dans certains cas.
- § 52. — Différence presque absolue.
- § 53, 54, 55. — Différence complète.
- § 56, 57, 58, 59, 60. — Quelque ressemblance.
- § 61. G. et P. sont partiellement d'accord; il y a ici une trace de raccourcissement de la part de G. Wilson remarque que G. s'est écarté de sa route à propos des controverses (*paravāda*). Sur ce point, P. est plus développé et plus complet que G. La théorie de l'âme n'est pas établie au début, mais est réfutée ensuite par G. Dans P. au contraire, toutes les théories adverses sont données et réfutées une à une.
- § 62. — Différence complète.
- § 63. — Ne se trouve pas dans P.

- § 64, 65. — Différence complète.  
 § 66. — Certaines parties sont en accord.  
 § 67. — Quelque ressemblance.  
 § 68, 69. — Différence complète.  
 § 70, 71, 72. — Ne se trouvent pas dans G.

Nous observons, d'après la liste ci-dessus, que la première moitié du commentaire de Paramārtha sur les 69 *kārikās* est, lorsqu'il y a accord, mieux en accord que la seconde moitié avec l'œuvre de Gauḍapāda. De fait dans la deuxième partie il y a certaines portions où l'on ne peut trouver absolument aucune relation entre les deux textes. Mais les coïncidences que nous trouvons en certains endroits sont trop étroites pour pouvoir être regardées comme purement accidentelles. Si les deux devaient être ramenés à une seule et même origine, Gauḍapāda doit être à quelque degré redevable à l'auteur de l'original du texte chinois, là du moins où les deux sont d'accord. Pour ma conviction personnelle, j'ai soigneusement évalué l'ensemble des passages coïncidant dans les deux œuvres. Des 1040 lignes du texte sanscrit de Gauḍapāda (1) (à l'exception de la *Kārikā* elle-même), celles que j'ai notées comme concordantes sont en tout au nombre de 504, et celles que j'ai notées comme ressemblantes sont au nombre de 143; celles qui sont entièrement l'œuvre de Gauḍapāda sont au nombre de 383. Cependant, pour rendre pleine justice à Gauḍapāda, comptons comme son œuvre propre les 143 lignes « ressemblantes »; il n'en reste pas moins que nous n'avons à lui attribuer que 526 lignes, soit environ la moitié de l'œuvre totale.

2. — CITATIONS.

Nous allons maintenant examiner les citations contenues dans les deux ouvrages.

Sanscrit  
 G. (= Gauḍapāda)

Chinois  
 P. (= Paramārtha)

§ 1.

- |                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| 1. « Sanakaç ca Sanandaç ca, etc. » | Manque dans P., mais cf. les 4 fils de Brahmā, § 43.  |
| 2. « pañcaviṃṣatitattvajño, etc. »  | Cette stance n'est pas donnée § 1 de P., mais se trouve deux fois ailleurs, §§ 2 et 37, comme une citation du <i>Mokṣa</i> (peut-être le <i>Mokṣaśāstra</i> du <i>S. P. Bh.</i> , p. 5) (2). Une stance similaire est attribuée par Alberuni à Vyāsa ( <i>Indica</i> , I, 104). |

(1) Pour des raisons de commodité, j'ai compté d'après la petite édition de Bombay du *Sāṃkhyakārikābhāṣya*.

(2) *S. P. Bh.* = *Sāṃkhyapravacanabhāṣya*.

Manque dans G.  
 Manque ici dans G, mais donné sous § 2.

3. Citation du *Livre de médecine*.  
 4. *Ṛgveda* VIII, 48, 3: — « Apāma somam amṛtā, etc. ».

§ 2.

- |  |  |
|--|--|
| 5. <i>Ṛgveda</i> , VIII, 48, 3: — « Apāma somam amṛtā, etc. » Aussi dans <i>S. T. K.</i> , § 2; cf. 4. | Manque dans P., mais donné dans § 1; cf. 4.  |
| 6. Les Vedas: « Sarvāṃ lokāñ jayati mṛtyuṃ tarati, etc. »<br>Manque dans G.                            | Manque dans P.   |
| 8. « Śaṭ çatāni niyujyante paçūnām, etc. »   | 7. Les Vedas: « Oh! toi, bête! etc. »<br>Les Vedas: « Selon les règles du sacrifice du cheval, etc. ». |
| 9. « Bahūnīndra sahasrāṇi devānām, etc. »<br>Manque dans G.  | Les Vedas: « Sans raison, Çakra Indra et Asura, etc. »   |
|  | 10. Le <i>Mokṣa</i> : « Si vous connaissez les vingt-cinq, etc. » Cf. § ci-dessus.                     |

§ 4.

- |   |  |
|---|--|
| 11. « Ayāma hy āptavacanam, etc. »<br>— deux stances.                         | La première stance est citée par P., mais la traduction est vague. |
| 12. Les six sortes de preuves de Jaimini ( <i>ṣaṭpramāṇāni</i> ) sont citées. | Manque dans P.   |

§ 12.

- |                                       |   |
|---------------------------------------|---|
| 13. « Rajaso mithunam sattvam, etc. » | Cette stance est donnée comme l'œuvre du ṛṣi P'o-so (probablement Vyāsa). |
|---------------------------------------|---|

§ 16.

- |  |  |
|--|--|
| Manque dans Gauḍapāda, mais il fait allusion à l'eau, disant: « Comme l'eau il se modifie, etc.. » | 14. « L'eau provenant de l'atmosphère, etc. ». |
|--|--|

§ 17.

15. Le *Ṣaṣṭitantra* est cité.

Le *Traité des soixante catégories* est cité au même propos.

Manque dans G.

16. Stance par un ṛṣi : « Toujours riche en veda, etc. »

Manque dans G.

17. Le dire d'un sage : « Tendons et os, etc. ».

§ 22.

18. La stance « Pañcaviṃṣati, etc. », est à nouveau citée. Cf. 2, 10.

Manque dans P.

§ 23.

19. Le *Pātañjala* est cité à propos du *yama* et du *niyama*.

Aucune indication de source, et il ne semble pas qu'il s'agisse du même ouvrage.

§ 27.

Manque dans G., mais cf. note à § 61 *infra*.

20. Citation d'une stance du traité *Lokāyata*.

21. Le § 57 est cité.

De même dans P.

22. « Guṇā guṇeṣu vartante guṇā-nāṃ yā vṛttilī, etc. » ; est cité comme d'après un autre traité (*cāstrāntare*).

Manque dans P.

§ 30.

Manque dans G.

23. Une stance : « A la fin du yuga, etc. » ; semble une gāthā bouddhique.

§ 37.

24. Le § 34 est partiellement cité : *Viṣeṣāvīṣeṣaviṣayāni*, etc.

Manque dans P.

Manque dans G.

25. Citation de la stance du *Mokṣa* ; cf. 2, 10, 18 *supra*.

§ 39.

Les mots se trouvent dans G., mais non comme tirés des Vedas.

26. Les paroles des ṛṣis dans les Vedas : « Le corps grossier est pourvu des six membranes ».

§ 40.

Manque dans G.

27. La parole d'un ṛṣi : « Le corps subtil n'est pas pour être gêné dans les trois mondes par la montagne, le rocher, les murailles ou leurs semblables ».

§ 42.

Manque dans G.

28. § 44. « Par la vertu on s'élève à une région supérieure, etc. » est cité.

29. § 40 : « Le corps subtil émigre, etc. » est cité.

§ 40, est aussi cité par P.

§ 43.

« Sanaka, Sanātana », etc. est cité sans indication de source.

30. Une tradition des Vedas : « Sanaka, Sanātana, Sanandana, Sanatkumāra, les quatre fils de Brahmā, etc. » est citée.

31. Citation du § 40.

De même dans P.

32. Citation du § 23.

De même dans P.

33. Citation du § 42.

De même dans P.

§ 46.

De même dans G.

34. § 23, citation.

§ 51.

35. § 40, citation.

De même dans P.

- § 58.  
Manque dans G. 36. § 15, citation.
- § 61.  
De même dans G. 37. On cite l'opinion de quelqu'un qui tient Maheçvara pour la cause du monde.
- Seulement le premier vers (la moitié de la stance) est cité dans G. 38. L'opinion du *Lokāyata* est citée ; mêmes paroles qui sont citées sous § 27.
- Manque dans G. 39. Citation d'une stance des Vedas (du *Yajurveda* selon le commentaire).
- De même dans G. 40. Citation de l'opinion de quelqu'un qui regarde le temps comme la cause.
- § 65.  
Manque dans G. 41. La stance : « Du riz sans enveloppe etc. », est citée sans indication de source. Ce passage est donné dans les *Indica* d'Alberuni (r. 55) comme une citation du livre de Patanjali.
- § 72.  
Manque dans G. 42. Citation du § 46.  
Manque dans G. 43. La stance sur les dix catégories est citée, mais sans indication de source. La même stance est donnée dans *S. T. K.* comme tirée du *Rājavārtika*. Cf. *S. T. K.*, texte § 72; Garbe, *Mondschein*, p. 627.

Les passages cités, avec ou sans indication de source, sont au nombre de 34 dans Paramārtha et de 24 dans Gauḍapāda, et parmi ces passages 19 sont communs aux deux, montrant ainsi que la majeure partie des citations de Gauḍapāda se trouvent également dans Paramārtha. La présence dans les deux textes de citations similaires d'une seule et même source comme le *Ṣaṣṭitantra* (15 *supra*) me semble plus qu'un accident.

3. — PARABOLES

Nous arrivons maintenant aux contes explicatifs particuliers à cette école et qu'on dit avoir été omis par Īçvarakṛṣṇa (§ 72, ākhyāyikāviraḥitāḥ). Dans Paramārtha il y a 103 cas où soit une comparaison, soit un exemple est employé, tandis qu'il y en a 84 dans Gauḍapāda, y compris quelques répétitions.

A. Comparaisons ou exemples communs à Gauḍapāda et à Paramārtha

§ 3.

1. La preuve en logique est comme la mesure et le poids pour les objets.

§ 4.

2. Un objet tel qu'Indra, les Uttarakurus, les nymphes du ciel, peut seulement être perçu par « āptavacana ».

§ 5.

3. La pluie est inférée de l'apparition d'un nuage.  
4. Les manguiers sont partout en fleurs.

§ 6.

5. 2 (*supra*).  
6. La nature ou l'âme n'existent pas, comme une seconde tête ou un troisième bras.

§ 7.

7. Le sourd et l'aveugle ne discernent pas le son et la forme.  
8. Les petites particules de la gelée, de la vapeur, de la fumée sont imperceptibles.  
9. Un objet caché par un mur est imperceptible.  
10. La lune et les étoiles sont imperceptibles au soleil.  
11. Un haricot dans un tas de haricots est imperceptible.

§ 8.

12. 9 (*supra*).  
13. Un fils peut ressembler ou ne pas ressembler à son père.

§ 9.

14. Le sable ne produit pas d'huile.
15. Les matras proviennent du lait, non de l'eau.
16. L'or, l'argent, etc., ne peuvent pas s'obtenir de l'herbe, du sable, de la pierre, etc.
17. Le potier et le bloc d'argile.
18. L'orge n'est produite que par l'orge.

§ 11.

19. Un principe développé est commun à tous, comme une courtisane.
20. Le drap noir est fabriqué avec des fils noirs.

§ 12.

21. Une belle femme, qui est une source de joie pour tout autre, est une cause de malheur pour les autres épouses du même mari.
22. Un roi, qui prend au sérieux la protection des bons, est une cause de misère pour les méchants.  
*N. B.* — Les deux exemples précédents sont amenés en chinois comme s'ils formaient un récit continu. Gauḍapāda a réduit au possible ce récit et l'a coupé en deux.
23. Les nuages causent la joie sur la terre, mais désappointent les amoureux éloignés.

§ 13.

24. Les trois guṇas coopèrent à la façon d'une lampe qui est composée d'une mèche, d'huile et de flamme.

§ 14.

25. Où il y a des fils, il y a du drap. Cf. 21 (*supra*).

§ 15.

26. 18 (*supra*).
27. Un potier, étant capable de faire une jarre, fait une jarre et non du drap.

§ 16.

28. Beaucoup de fils réunis ne forment qu'une pièce de toile.
29. L'eau tombant de l'atmosphère est modifiée.

§ 17.

30. Le mahat, etc., sont à l'usage de l'âme, de même qu'un lit est à l'usage d'autrui.
31. L'âme surveille tout, comme le fil qui supporte toutes les gemmes d'un collier.

§ 18.

32. S'il n'y avait qu'une âme, quand un serait sourd, tous seraient sourds, etc.

§ 19.

33. L'âme est comme un ascète errant, pendant que les guṇas sont comme les villageois se livrant à l'agriculture.

§ 20.

34. Le mahat, etc., semblent intelligents par suite de leur union à l'âme, tout de même qu'une jarre avec de l'eau froide semble froide et que la même avec de l'eau chaude paraît chaude.
35. Un homme qui n'est pas un voleur est suspecté d'être un voleur, s'il est dans la compagnie de voleurs.  
*N. B.* — Au lieu d'un homme, le chinois a « un brahmane. »

§ 21.

36. Le boiteux et l'aveugle.  
*N. B.* — Cette parabole se trouve dans la *Kārikā* elle-même. La version chinoise est plus détaillée que celle de Gauḍapāda, qui semble avoir écourté le récit et l'avoir mieux mis au point. Voir Alberuni, 5, *infra*.
37. De l'union de la nature et de l'âme se produit la création, tout comme de l'union du mâle et de la femelle se produit la naissance d'un enfant.

§ 27.

38. Les actions de la nature se produisent pour la libération de l'âme, tout comme la sécrétion du lait se produit pour la croissance du veau. Cf. § 57 *infra*.

§ 29.

39. Le souffle donne le mouvement à l'ensemble, comme l'oiseau dans une cage.

§ 30.

40. Un poteau ou un homme ?

*N. B.* — La parabole revient dans § 46 *infra*.

§ 33.

41. Une idée est formée non seulement d'un pot à eau présent, mais d'un passé et d'un futur.

§ 35.

42. La parabole des trois gardiens et des dix portes.

*N. B.* — La parabole est dans la *Kārikā* elle-même.

§ 36.

43. Les *karaṇāni* (instruments) montrent l'objet à l'intelligence comme une lampe.

*N. B.* — La parabole de la lampe est dans la *Kārikā* elle-même.

§ 38.

44. Une personne qui vient de l'intérieur d'une maison peut ressentir du plaisir de l'élément éthérien (air), ou de la douleur quand elle est saisie par le froid, etc.

§ 41.

45. Une peinture ne se tient pas debout sans un mur.

46. L'ombre ne peut pas être séparée du poteau.

*N. B.* — Les deux paraboles sont dans la *Kārikā* elle-même.

47. Du feu sans chaleur (chin. « lumière »); de l'air sans contact; de l'éther sans extension; — autant d'impossibilités.

§ 42.

48. Le corps subtil joue un rôle, comme un acteur de drame.

*N. B.* — La parabole est dans la *Kārikā* elle-même; cf. Alberuni 4 *infra*.

46. La nature commande, comme un roi dans son propre royaume.

§ 46.

50. La parabole des quatre disciples représentant les quatre stades de connaissance.

*N. B.* — Cf. « un poteau ou un homme », *supra* 41, et Alberuni 19 *infra*.

§ 50.

51. Etats intérieurs et extérieurs d'insouciance et leurs exemples.

*N. B.* — « Une personne » dans Gaudapāda; « un brahmane » dans Paramārtha.

52. Les neuf eaux (noms des neuf sortes d'insouciance).

§ 51.

53. Le monde tolère l'ignorance, arrêté par l'erreur, l'incapacité et l'insouciance, tout comme un éléphant est retenu par l'aiguillon.

§ 57.

54. L'herbe et l'eau absorbées par la vache sont éliminées en lait.

*N. B.* — Cette parabole se trouve aussi dans la *Kārikā* elle-même § 57.

§ 59.

55. La nature est comme un danseur sur la scène.

*N. B.* — Ceci se trouve aussi dans la *Kārikā* elle-même.

§ 63.

56. L'âme est comme un spectateur qui, assis au théâtre, contemple un danseur.

§ 66.

57. L'âme se retire comme un spectateur après la pièce.

58. La relation de la nature à l'âme est comme celle du débiteur envers son créancier.

§ 67.

59. La vie continue comme la rotation d'une roue.  
N. B. — Ceci se trouve aussi dans la *Kārikā* elle-même.
60. La vertu, le vice, etc., n'enchaînent pas l'âme, de même que des graines qui ont été grillées au feu ne germent pas.

B. — Comparaisons ou exemples qui se trouvent dans *Gauḍapāda* seul.

§ 4.

1. La lune et les étoiles sont mobiles comme Caitra (nom propre).

§ 5.

2. Une goutte d'eau de mer étant salée, on en infère que toute la mer est salée.

§ 6.

3. Indra, les Uttarakurus, les nymphes du ciel, ne peuvent être connus que par *āptavacana*. (Cf. A, 2 supra § 4)

§ 7.

4. Viṣnumitra, Maitra et Caitra, vivant dans des pays éloignés, ne peuvent être perçus en raison de leur éloignement.
5. Le collyre appliqué aux paupières ne peut pas être vu par suite de sa proximité.
6. Un lotus parmi des lotus, un myrobolan parmi des myrobolans, un pigeon dans un groupe de pigeons, ne peuvent être distingués à cause de leur ressemblance.

§ 9.

7. Le riz n'est produit que par le riz. Cf. A, 18 supra.

§ 10.

8. Impermanent comme une jarre, qui est produite d'un bloc d'argile.

§ 11.

9. La nature et ses produits sont dénués de raison, comme sont dénués de raison un bloc d'argile et un pot à eau.

§ 12.

10. Les trois guṇas s'appuient les uns sur les autres, comme des atomes binaires.
11. Ils s'engendrent l'un l'autre, comme le bloc d'argile engendre le pot de terre.
12. Ils s'unissent ensemble, comme cohabitent le mâle et les femelles.

§ 15.

13. L'existence des guṇas dans la nature peut être inférée de leur présence dans un produit quelconque de la nature (parce qu'une cause peut être connue par son effet), tout comme celui qui voit un brahmiane étudiant les textes sacrés en infère que celui-ci est de souche brahmanique.

§ 16.

14. La nature opère par le moyen des trois guṇas, par leur mélange, tout comme le Gange unit en un seul fleuve les trois cours d'eau qui descendent sur la tête de Rudra.

§ 17.

15. Tout comme un char a besoin d'un conducteur, ainsi la nature a besoin d'un ātman qui la dirige.

§ 23.

16. La faculté de détermination dans l'intelligence est comme le germe dans la semence.
17. L'œuvre de la nature apparaît aux yeux comme une œuvre de sorcellerie ou comme un rêve.
18. On peut être aussi léger que les fibres de la tige du lotus ou le coton, ou au point de pouvoir se tenir sur le bout des étamines d'une fleur.

§ 38.

19. Le même air qui cause de la joie à d'autres peut causer de l'étourdissement à quelqu'un qui suit une route au travers d'une forêt où on peut s'égarer.

§ 40.

20. Le corps subtil émigre dans les trois mondes, comme une fourmi traversant le corps de Çiva.

§ 41.

21. Le corps subtil ne subsiste pas sans soutien, de même que l'eau ne peut pas être sans froideur ... ou la terre sans odeur.

§ 52.

22. Les corps grossier et subtil sont l'origine l'un de l'autre, comme la graine et le germe. Cf. *B.*, § 23.

§ 61.

23. « Ce par quoi le cygne est créé blanc et le paon bigarré ».  
*N. B.* — Cette comparaison est ici incomplète. Cf. *C.*, 27 (§ 27), et 39 (§ 61) *infra*.

24. De fils blancs, de l'étoffe blanche ; de fils noirs, de l'étoffe noire.

*C. — Comparaisons ou exemples qui ne se trouvent que dans Paramārtha.*

§ 2.

1. Un sentiment d'envie est semblable à celui du pauvre contre le riche ou de l'homme laid contre l'homme beau.

§ 7.

2. Un objet tombé sur l'autre rive ne peut être perçu par des gens qui sont sur cette rive-ci.
3. Une poussière dans l'œil ne peut être perçue.

4. Une chose avant sa production est invisible, tout comme aucun ustensile ne peut être observé sur un bloc d'argile.
5. Invisible après destruction, comme une jarre qui a été brisée.
6. Invisible par incompatibilité réciproque, tout comme un cheval ne peut être vu dans une vache, et réciproquement.
7. Invisible par manque, comme une seconde tête ou un troisième bras à un homme. Cf. *A.*, 7 *supra* (§ 6).

§ 8.

8. Impossible, comme pour un homme une seconde tête ou un troisième bras. Cf. le dernier exemple.
9. Un pot existe dans le bloc d'argile dont on le fait.

§ 10.

10. L'état d'existence dure, tout comme une forêt garde son état jusqu'à ce qu'elle arrive à être brûlée par un incendie.

§ 12.

11. Un guṇa peut dominer les autres, tout comme l'éclat du soleil peut dominer la lune et les étoiles.
12. Les trois guṇas s'appuient l'un sur l'autre, tout comme trois bâtons réunis soutiennent une cuvette.
13. Ils produisent un effet, tout comme trois hommes ensemble exécutent une action.

§ 13.

14. La surexcitation de l'esprit est comme un éléphant ivre avide de lutte.

§ 14.

15. La nature est inexistante, comme une seconde tête, parce qu'elle ne peut être montrée.
16. On ne peut faire voir le poids de l'Himālaya ; il ne peut pas cependant être dit que la montagne n'a pas de poids.

§ 15.

17. Un vêtement nécessite une certaine quantité de fils.
18. Homogène, comme on observe que l'est la nature du santal dans chacun de ses morceaux, même quand il est brisé.

19. Un homme qui vit seul ne peut engendrer un fils, et un fil n'est pas suffisant pour faire un vêtement.

§ 16.

20. Production par transformation, comme le lait se change en crème.

21. Production par naissance, comme les parents engendrent un enfant.

§ 17.

22. L'âtman, bien qu'il soit un, pénètre toutes choses, de même qu'une seule et même jouissance est ressentie par les 16.000 épouses de Viṣṇu.

§ 18.

23. Les trois guṇas diffèrent l'un de l'autre, comme les fils d'un brahmane diffèrent par plusieurs côtés.

§ 21.

24. La nature s'unit à l'âtman, tout comme un roi s'unit à son peuple.

§ 27.

25. L'esprit est capable de séparer les fonctions de deux organes, comme un homme peut être un artisan ou un orateur.

26. Jugement : c'est le cas de quelqu'un qui apprend qu'à une place il y a de la nourriture et des trésors et qui décide d'aller les y chercher.

27. « Ce qui produit la couleur blanche des cygnes, la couleur verte des perroquets, et la couleur bigarrée des paons, de cela je suis créé ».  
*Livre Lokāyata.*

§ 29.

28. Une fonction spéciale des organes est comme l'épouse d'un homme, tandis qu'une fonction commune des organes est comme une esclave au service de plusieurs maîtres.

§ 31.

29. La fonction du mahat (intellect) est d'éclairer : — comme si un Brahmane entendant parler d'un fameux interprète du Veda, décide d'aller étudier sous lui.

30. L'intellect est comme un chef de voleurs qui commande sa troupe.

§ 33.

31. Les trois organes internes commandent aux dix organes externes, comme un maître emploie ses inférieurs et leur donne de l'ouvrage.

32. Le roi Muṇḍaka comme exemple des rois du passé.

§ 36.

33. Les biens du pays vont au roi ; ainsi les douze organes mènent tous les objets à l'intellect.

§ 39.

34. Le corps grossier s'alimente de la nourriture prise par la mère, comme la racine d'un arbre absorbe l'eau par ses ouvertures.

§ 51.

35. Perfection par les dons : — comme quand un pauvre brahmane, retiré dans un village éloigné, reçoit des villageois des présents, avec lesquels il revient trouver son vieux maître et ses amis et leur fait des présents abondants.

§ 52.

36. La forme corporelle ne peut exister sans les états de l'être, de même qu'il ne peut pas y avoir de feu sans chaleur.

37. Les états de l'être ne peuvent exister sans la forme subtile, de même que la chaleur n'existe pas sans feu.

38. Les deux apparaissent simultanément comme les deux cornes d'un taureau.

§ 61.

39. La première dame est belle, mais la seconde est la plus belle ; c'est ainsi que l'âme regarde la nature comme la plus délicate.

40. « Ce par quoi le cygne est blanc, le perroquet vert et le paon bigarré, c'est là la cause qui me produit. »

*N. B.* — Pour cette stance Lokāyata, cf. *B*, 23 ; *C*, 27, *supra*.

41. Comme une dame rougit et se cache en présence d'un homme, de même la nature se cache pour avoir été vue par l'âme.

§ 65.

42. La nature devient stérile, quand elle est maîtrisée par la puissance du savoir, tout comme le riz, une fois décortiqué, ne germe pas, même dans l'eau ou dans la terre.

§ 67.

43. De même que s'il n'y a pas de parasol, il n'y a pas d'ombre, de même s'il n'y a pas de cause, il n'y a pas de forme corporelle.

Les cas où une seule et même comparaison, un seul et même exemple, sont employés dans les deux textes s'élèvent en tout au nombre de 60. Ici encore l'accord des deux textes, tant au point de vue des paraboles employées que des cas dans lesquels elles sont employées, semble être trop étroit pour qu'on le puisse juger accidentel, bien qu'il ne faille pas trop appuyer sur une discussion basée sur des comparaisons, car certains de ces exemples étaient assurément la propriété commune de toute l'école Sāṃkhya. En tout état de cause, ces tableaux numériques montreront, j'espère, que les coïncidences sont évidentes à tous points de vue et qu'elles ne sont pas d'un caractère purement accidentel. Que Gauḍapāda doive à l'auteur de l'original de Paramārtha, semble en tout cas indéniable. Mais comment peut-on expliquer qu'un commentateur aussi expérimenté que Gauḍapāda ait emprunté si largement à l'œuvre d'un autre, encore que le cas ne soit pas absolument sans précédent dans l'Inde ? Le *Sāṃkhyakārikābhāṣya* original, œuvre fondamentale de l'Aniṣvara- (Niriṣvara-) Sāṃkhya, écrit à quelque date antérieure à 500 A. D. par un auteur inconnu et importé ensuite en Chine en 546 par Paramārtha, avait peut-être été déjà très négligé au temps de Gauḍapāda (700-750), le Seṣvara-Sāṃkhya et le Vedānta arrivant graduellement à l'emporter sur lui. Le texte que le célèbre commentateur avait en main était peut-être incomplet et fragmentaire, et peut-être entreprit-il son œuvre pour le remettre en son état primitif. Ce faisant il aurait, à certaines places, réarrangé ou récrit le commentaire original, tandis qu'à d'autres il aurait utilisé autant que possible des phrases mêmes de l'original. Ceci rendrait compte, je pense, de ce que l'accord est plus étroit entre le texte sanscrit et le texte chinois dans la première partie que dans la seconde. Les trois dernières stances (§§ 70, 71, 72), écrites primitivement par l'auteur de l'original du chinois, ont pu sembler à Gauḍapāda peu propres à être incorporées dans son propre commentaire <sup>(1)</sup>. Dans son

(1) Les trois stances (§§ 70, 71, 72) sont une addition faite par une main postérieure, mais elles ne peuvent être postérieures à l'original du commentaire chinois, c'est-à-dire qu'elles sont antérieures à 500 A. D.

commentaire du texte, il est en général plus systématique dans son exposition, plus clair dans l'expression, plus exact dans ses exemples, et par suite plus convaincant dans la discussion que l'auteur de l'original de Paramārtha. Toutes les fois que les exemples ou comparaisons donnés par Paramārtha sont simples et sensés, il les reproduit également ; au contraire, si une discussion fatigante ou une allusion hors de propos se trouve dans l'autre texte, il semble qu'il l'ait omise chaque fois qu'il lui a semblé bon.

Si l'hypothèse que Gauḍapāda est redevable à l'autre commentaire en question devient insoutenable, la seule explication possible est que les deux œuvres ont tiré leur information d'une seule et même source. Mais cette hypothèse fait naître une autre difficulté, qui est d'identifier la source commune perdue. Le *Ṣaṣṭitantra* de Pañcaçikha, les « soixante doctrines », œuvre considérable de la philosophie Sāṃkhya qu'on dit avoir eu 60.000 stances <sup>(1)</sup>, est certainement citée par Gauḍapāda dans son § 17, de même d'ailleurs que dans Paramārtha, mais cela ne prouve nullement que l'ouvrage existait de leur temps à tous deux, car ici Gauḍapāda, comme dans plusieurs autres cas, copie l'œuvre originale telle qu'elle est reproduite en chinois. Comme on dit que le *Ṣaṣṭitantra* fut abrégé par Içvarakṛṣṇa et qu'il semble avoir été perdu bien avant l'époque de notre commentateur, il n'est pas probable que telle soit la source commune.

Au premier abord, je songeai que le *Rājavārtika* perdu pouvait être l'original du chinois, parce que la citation de cet ouvrage donnée à la fin de la *Sāṃkhyatattvakaumudī* (§ 27) se retrouve à la même place dans le texte chinois de Paramārtha. Mais comme l'œuvre semble une production du x<sup>e</sup> siècle, cette conjecture est décidément impossible. Nous devons nous en tenir à la conclusion à laquelle nous a amenés notre examen, à savoir que Gauḍapāda est redevable à l'original de Paramārtha.

V. — ALBERUNI

Ibn Ahmad Alberuni, Arabe lettré du temps de Mahmoud, après ses treize années de séjour dans l'Inde (1017-1030), écrivit un livre détaillé sur la religion, la philosophie, la science et la littérature de l'Inde, et cet ouvrage existe maintenant en anglais, grâce aux travaux du Prof. Sachau, de Berlin <sup>(2)</sup>. Selon la

(1) Que ce texte fût en vers, c'est ce que confirme une citation dans le *Yogabhāṣya* de Vyāsa (IV, 13), qui est en çlokas. Cf. Garbe, *S. Ph.*, 58, n. 1 ; *S. T. K.*, 627, n. 5. Garbe pense que *çāstrāntara*, « un autre livre », dans Gauḍapāda § 50, désigne probablement la même œuvre. Le texte chinois a « les sages » (çṣi), et le commentateur japonais remarque que ce sont Pañcaçikha, etc., mais il ne semble pas que sa note s'appuie sur aucune autorité.

(2) Le texte a été publié en 1886 ; la traduction a paru en 1888 dans la Trübner's Oriental Series. C'est cette traduction que nous citons.

préface d'Alberuni (1), il semble qu'il ait traduit et publié deux œuvres sur la philosophie, un texte Sāṃkhya et un livre de Patañjali, mais Sachau ne dit pas expressément si ces deux ouvrages existent encore ou non dans la littérature arabe. Heureusement ces deux originaux sont abondamment cités dans les *Indica*, à ce point que presque toutes les portions importantes en sont reproduites dans l'étude des questions de religion et de philosophie. Alberuni lui-même, à la fin de sa préface, s'exprime ainsi : « Ces deux livres contiennent la plupart des éléments de la croyance des Hindous, mais non toutes les règles de détail qui en sont dérivées. J'espère que le présent ouvrage (c'est-à-dire les *Indica*) permettra au lecteur de se passer des deux premiers et d'autres livres de même sorte, qu'il lui donnera un tableau suffisant du sujet, et lui fournira les moyens d'en prendre une parfaite connaissance. » En fait les citations tirées des deux ouvrages, et particulièrement de celui sur le Sāṃkhya, sont assez nombreuses et copieuses pour indiquer l'argumentation et les exemples du texte original. Les passages cités ressemblent en beaucoup de cas, comme Sachau le fait remarquer, au *Sāṃkhyakārikābhāṣya* de Gauḍapāda (2), qui est, selon toute probabilité, identique à Gauḍa, écrivain Sāṃkhya, aussi mentionné par Alberuni (1, 132) (3).

En dépit de toutes les coïncidences de sujet entre les deux œuvres, Sachau, par suite de la différence de la forme, soutient toujours que les deux ne sont pas identiques et conclut que Gauḍapāda a probablement pris son information dans une œuvre très étroitement apparentée, sinon identique, à l'ouvrage Sāṃkhya dont s'est servi Alberuni (4). La différence de forme est particulièrement sensible dans les récits explicatifs, qui sont, en règle générale, plus développés dans Alberuni que dans Gauḍapāda. Ceci est expliqué cependant par Garbe comme dû à ce fait que les comparaisons ont été poussées plus loin et embellies par l'imagination musulmane d'Alberuni. Pour ce qui est de l'opinion de Sachau mentionnée ci-dessus, Garbe la regarde comme tout à fait insoutenable. « Cette

(1) Alberuni, 1, 8. Cf. 11, 257.

(2) Alberuni, 11, 287. Sachau dit : « Nous trouvons qu'il n'est pas identique au *Sāṃkhya* d'Alberuni, mais qu'il lui est étroitement apparenté. La plupart des citations données par Alberuni se retrouvent avec des différences seulement légères dans Gauḍapāda, et certaines sont d'accord mot pour mot. La plupart des contes employés comme exemples et que cite Alberuni se retrouvent dans Gauḍapāda, mais ils sont, en règle générale, plus longs dans Alberuni que dans Gauḍapāda. »

(3) Garbe dit : « Comme il n'y a dans la littérature indienne aucune œuvre Sāṃkhya par un Gauḍa, il n'y a pas de doute à avoir sur l'identité de Gauḍa et de Gauḍapāda ; et l'identité du « Livre Sāṃkhya » avec le commentaire de Gauḍapāda résulte d'ailleurs de ceci que toutes les données d'Alberuni sur le système Sāṃkhya se laissent retrouver dans le contenu de ce commentaire. » *S. Ph.*, 63.

(4) Alberuni, 11, 267.

vue est absolument dénuée de fondement, car au temps d'Alberuni il n'y a pas eu dans la littérature Sāṃkhya d'œuvre étroitement apparentée au *Bhāṣya* de Gauḍapāda. Si Sachau avait su que le commentaire de Gauḍapāda est en réalité la seule œuvre qui puisse être mise en avant comme la source d'Alberuni, il aurait trouvé dans ces concordances, que lui-même a reconnues, un fondement suffisant pour identifier le « livre Sāṃkhya » avec le *Bhāṣya* de Gauḍapāda sans s'arrêter aux libertés qu'Alberuni a prises avec sa source. » (1)

Voyons maintenant quelle est la parenté du texte chinois de Paramārtha avec le *Bhāṣya* de Gauḍapāda et le Sāṃkhya d'Alberuni. D'une façon générale, le texte chinois est le plus étendu, le plus détaillé, les récits explicatifs en particulier étant donnés beaucoup plus dans le menu, pendant que le texte de Gauḍapāda est le plus simple et le plus clair, tant dans la discussion que dans le style. Pour ce qui est du nombre des récits explicatifs, il y a dans le texte de Paramārtha plus de cent cas où ils apparaissent (2), pendant que dans Gauḍapāda il y a environ 88 comparaisons, y compris les répétitions. De ces comparaisons, 64 sont communes à tous deux, et nous voyons ainsi que Gauḍapāda n'a introduit que 24 illustrations nouvelles, ayant surtout choisi celles qui se rapportaient le mieux au sujet. Une étroite parenté entre le texte de Paramārtha et le *Bhāṣya* de Gauḍapāda est donc indéniable, bien qu'il ne s'agisse pas d'une seule et même œuvre comme nous l'avons déjà vu. D'autre part la parenté du *Sāṃkhya* d'Alberuni avec ces deux textes est assez difficile à déterminer. Heureusement cependant presque toutes les citations contenues dans Alberuni peuvent être identifiées dans les deux autres textes, et leurs détails peuvent être comparés dans les deux. C'est là, à mon avis, le seul moyen de motiver un jugement sur ces textes. Examinons donc maintenant ces citations une à une, en faisant toujours la part d'une grande différence dans l'expression due aux particularités linguistiques du sanscrit, du chinois et de l'arabe.

#### CITATIONS D'ALBERUNI

1. — Différence d'opinion au sujet de l'action et de l'agent (能作因言) (Alberuni, 1, 30-31 ; Gauḍapāda, §§ 27, 61 ; Paramārtha, §§ 27, 61). L'agent est, selon des opinions diverses : *a.* l'âme ; *b.* Içvara (Dieu) ; *c.* l'être matériel ; *d.* la spontanéité ; *e.* le temps ; *f.* la nature ; *g.* les actes antérieurs.

Ici le texte de Paramārtha est le plus complet de tous ; il présente d'abord chaque opinion avec une stance particulière et la réfute en détail

(1) *S. Ph.*, 86.

(2) Environ 103 en tout, y compris les comparaisons classiques de l'école, telles que le pot à eau et le bloc d'argile, la toile et les fils, et leurs répétitions. Cf. la liste *supra*.

comme erronée. Dans la discussion sur l'« agent », *a, b, c* sont cités (§ 27), et dans celle de la « cause du monde », *a, b, d, e* apparaissent (§ 61); *f*, qui est la doctrine du Sāṃkhya, est commun aux deux cas.

Ensuite se place le texte de Gauḍapāda. Les opinions *a, b, d, e* sont données, et les stances de leurs auteurs respectifs ne sont citées qu'imparfaitement. Pour *b*, une stance, qui apparaît comme de même origine que celle de Paramārtha, est citée, pendant que pour *d* nous ne trouvons que la moitié de la stance qui est reproduite dans le texte chinois. De même pour *e*, la stance est citée imparfaitement, et il n'y en a pas pour *a*.

Dans le texte d'Alberuni, la première moitié de la citation montre qu'elle est tirée du § 27 (*a, b*), tandis que la deuxième moitié (*a, e, g*), où l'auteur répète *a*, semble provenir du § 62. La comparaison du mouton attaché à une corde ne se trouve pas dans les deux autres textes; elle a pu être suggérée par l'esclavage et la libération de l'âme dont il est question dans la stance suivante. Le seul point qui puisse être considéré comme trahissant une parenté étroite avec le texte de Paramārtha est la citation tirée du Veda au sujet de l'âme (*a*), qui manque totalement dans Gauḍapāda.

2. — L'énumération des vingt-quatre principes (二十五諦) (Alberuni, I, 40-44; Gauḍapāda et Paramārtha, § 3). Les termes techniques et leur explication qu'on trouve dans Paramārtha ne présentent pas de méprises aussi grossières que celles relevées par Garbe dans Alberuni (1).

L'énumération d'Alberuni est la suivante :

- I. — L'âme (*puruṣa*).  
 II. — La ulé abstraite (*avyakta*) }  
 III. — La matière formée (*vyakta*) } *prakṛti*.  
 IV. — La nature toute puissante (*ahaṃkāra*).  
 V-IX. — Les éléments primaires (*mahābhūta*).  
 X-XIV. — Les mères simples (2) (*pañca-tanmātra*).  
 XV-XIX. — Les sens d'aperception (*indriya*).  
 XX. — La volonté directrice (*manas*).  
 XXI-XXV. — Les fonctions nécessaires (*karmendriya*).

3. Les cinq souffles vitaux (五風) (Alberuni, I, 46; Gauḍ. et Param., § 29). La théorie des souffles vitaux n'étant pas spéciale à la philosophie Sāṃkhya, nous ne pouvons déterminer d'où Alberuni tire son information.
4. Comparaison de la nature à une danseuse (舞伎) (Alberuni, I, 47; Gauḍ. et Param., §§ 65, 66, 59, 42).

(1) S. Ph., 68.

(2) Méprise d'Alberuni sur le sens de *mātra*.

Quoique ceci ne soit pas donné comme expressément tiré du Sāṃkhya, l'idée dérive incontestablement de la *Kārikā* et de son *Bhāṣya*. Alberuni confond ici l'âme avec la nature; la *Kārikā* ne compare jamais l'âme à une danseuse, mais au contraire à un spectateur (§ 65). La comparaison étant poussée jusqu'au bout aussi bien dans Gauḍapāda que dans Paramārtha, — quoiqu'ils n'aillent pas aussi loin qu'Alberuni, — nous ne sommes pas en état de décider quel a été l'original d'Alberuni.

5. — Comparaison de l'aveugle et du boiteux (盲跛) (Alb., I, 47; Gauḍ. et Param., § 21).

Le récit de Paramārtha est le plus complet, donnant même le nom de l'endroit où l'action est censée se passer, c'est-à-dire Ujjayinī. Il est en gros d'accord avec celui d'Alberuni, au lieu que Gauḍapāda présente le sien d'une façon beaucoup plus concentrée.

6. — Les trois forces primaires et l'âme (三德, 人我); la comparaison de l'ascète errant qui regarde des villageois au travail (道人獨住見他去來) (Alb., I, 48; Gauḍ. et Param., § 19).

Quant à la relation entre les trois forces primaires (*guṇa*) et l'âme (*puruṣa*), nous ne pouvons guère déterminer l'origine de la citation, bien qu'elle puisse se rapporter spécialement au commentaire de Gauḍapāda sur les §§ 21, 25. La comparaison de l'ascète errant se trouve dans Gauḍapāda et Paramārtha, mais nous ne pouvons pas décider auquel des deux elle est prise. Le récit d'Alberuni est très détaillé, comme à l'ordinaire. L'idée se trouve aussi dans la *Bhagavad-Gītā*, XIV, 21, comme l'a indiqué Sachau.

7. — L'histoire de l'innocent dans une bande de voleurs (婆羅門誤入賊群) (Alb., I, 48-49; Gauḍ. et Param., § 20).

Quoique le récit d'Alberuni soit beaucoup plus proche de celui de Paramārtha que de celui de Gauḍapāda, qui narre l'histoire très brièvement, nous ne pouvons pas dire cependant qu'il soit emprunté à l'un plutôt qu'à l'autre.

8. — La comparaison de l'eau de pluie dont la saveur diffère (天水初一味) (Alb., I, 49; Gauḍ. et Param., § 16).

Ici aussi nous voyons qu'Alberuni est beaucoup plus près de Paramārtha, qui invoque comme lui, à titre d'exemples, le vase d'or et la terre. Ce rapprochement semble avoir échappé à Sachau.

9. — La comparaison de la production de la lumière par l'huile, la mèche et le feu (火油炷合爲燈) (Alb., I, 49; Gauḍ. et Param., § 13).

Rien de particulier n'est à déduire de cette citation.

10. — La comparaison du cocher conduisant un char (Alb., I, 49; Gauḍ., § 17).

Si Alberuni voulait exprimer la même idée absolument que Gauḍapāda, et s'il était dit expressément qu'elle est empruntée au Sāṃkhya, ce serait une preuve très forte qu'il a pris son information dans le texte de Gauḍapāda.

pāda, comme le pense Garbe, puisque le passage ne se trouve pas dans le texte chinois ; mais la comparaison est brève, et la rédaction n'indique pas suffisamment quel est l'original.

11. — La récompense du paradis n'est pas un gain spécial (諸天亦有退失優者) (Alb., I, 62 ; Gauḍ., § 2 ; Param. § 1-2).

Dans le texte de Paramārtha, ici comme dans tous les autres cas, une question est soulevée, en citant une stance du Veda (1), contre l'école Sāṃkhya, qui enseigne l'inefficacité du Veda sacré. Il est répondu à la question, comme d'ordinaire, dans la stance suivante (§ 2), qui cite aussi deux stances du Veda, l'une sur le rite de l'açvamedha, l'autre sur la mort d'Indra. Comme conclusion, l'auteur dit expressément : « Si les raisons de la vie (dans les cieux) sont épuisées, le sacrificant (qui a gagné sa naissance comme dieu) sera chassé des cieux. Ainsi les moyens sacrés impliquent également le déclin et la ruine ». Puis : « Tout comme ceux qui sont pauvres et besoigneux envient les riches, ainsi ceux d'un degré inférieur (dans les cieux) envient ceux d'un degré supérieur. Ainsi la vie dans les cieux est également accompagnée d'excès et de défaut. » Gauḍapāda réunit ces discussions dans le § 2, donnant aussi les trois citations du Veda. Ici Gauḍapāda semble être redevable à son prédécesseur, c'est-à-dire à l'auteur de l'original de Paramārtha. Alberuni est plus près de Paramārtha dans cette citation (2).

12. — Naissances en raison des mérites ou des fautes (法非法受生) (Alb., I, 64 ; Gauḍ. et Param. § 39).

La citation empruntée au livre Sāṃkhya n'a pas été identifiée par Sachau (3). Le seul passage qui exprime une idée approchante est l'explication de la vie durable des corps subtils dans le § 39, à la fois dans Gauḍapāda et dans Paramārtha, vers la fin de leur commentaire. Cf. aussi le commencement du commentaire sur le § 44. Dans celui-ci non plus la source d'Alberuni ne peut être déterminée (4).

13. — L'octuple pouvoir (八自在) (Alb., I, 69 ; Gauḍ. et Param., § 23).

(1) La stance RV. 8, 48, 3 : apāma somam amṛtā abhūmāganma jyotir avidāma devān | kim nūnam asmān kṛṇavad arātiḥ kimu dhūrtir amṛtamartyasya || « Nous avons bu le suc du soma ; nous sommes devenus immortels ; nous avons atteint au rayonnement ; nous connaissons les choses divines. Quel mal un ennemi peut-il nous faire ? En quoi le déclin peut-il atteindre un immortel ? »

(2) Sachau n'a pas trouvé de contre-partie dans Gauḍapāda (Alb., II, 280) ; ceci a été corrigé par Garbe (S. Ph., 62, note).

(3) Alb., II, 280 ; la S. Kārikā et Gauḍapāda ne semblent pas offrir rien d'analogue à ce passage.

(4) J'omets ici le passage sur l'ignorance et la connaissance, que Sachau compare avec le § 44, parce qu'il n'est pas particulier à l'école Sāṃkhya.

Bien que cette citation ne soit probablement pas tirée de l'ouvrage Sāṃkhya, je la donne ici parce qu'elle se retrouve aussi bien dans Gauḍapāda que dans Paramārtha, ce dernier étant le plus voisin d'Alberuni.

14. — Les trois états de l'être (三有成就) (Alb., I, 72 ; Gauḍ. et Param., § 49) :

- a. connaissant par naissance, comme Kapila (因善成就).  
b. connaissant dans sa jeunesse, comme les fils de Brahmā (自性成就).  
c. connaissant par l'étude, comme un brahmacārin (因師成就).

Cette citation n'a pas été non plus identifiée par Sachau, qui cite seulement Colebrooke, *Essays*, I, 242. Les trois versions ne diffèrent pas beaucoup l'une de l'autre.

15. — Les neuf règles de conduite (夜摩, 尼夜摩) (Alb. I, 74 ; Gauḍ. et Param., § 23 ; Pātañjala, II, xxx, xxxii).

La source originale des règles de conduite dans les trois textes semble être le *Yogasūtra* de Patañjali, mais cité différemment par les trois auteurs. Dans Gauḍapāda et Paramārtha on énumère dix règles, le premier mentionnant le titre de l'ouvrage (*Pātañjala*) dont les règles sont tirées.

16. — L'homme ne peut aller au-delà de sa portée (Alb., I, 75).

La citation est courte, et l'objet en est vague ; elle est difficile à identifier. Sachau exprime un doute sur la lecture (Alb., II, 286).

17. — Le mouvement de la roue continue en vertu de l'impulsion première (輪身被制) (Alb., I, 81-82 ; Gauḍ. et Param., § 67).

Le texte de Paramārtha ne donne pas d'explication de cette comparaison employée dans le § 67. Gauḍapāda l'explique comme la roue d'un potier (*kulāla*), alors qu'Alberuni la compare à la roue d'un tisseur de soie.

18. — Ceux qui n'atteignent pas le stade de la délivrance (九喜無解脫) (Alb., I, 83 ; Gauḍ. et Param., § 50).

Cette citation d'Alberuni est difficile à retrouver dans les deux œuvres antérieures, mais on ne peut guère la rapporter qu'au paragraphe sur les neuf classes de brahmanes incapables d'atteindre à la délivrance, qui sont énumérés au § 50.

19. — La parabole des quatre élèves représentant les quatre stades de connaissance (Alb., I, 84 ; Gauḍ. et Param., § 46 ; cf. § 30).

Cette parabole fameuse est donnée en entier par Alberuni. Dans Gauḍapāda aussi bien que dans Paramārtha, il est souvent question de cette parabole du *sthāṇudarçana*, mais les commentaires où elle est donnée

in extenso sont ceux des § 30 et 46. La citation d'Alberuni a été rapportée au § 30 par Sachau et par Garbe (1); cependant il est assez clair qu'elle se rapporte au § 46, puisque les quatre élèves dans la parabole représentent les quatre degrés de l'intelligence, c'est-à-dire le doute, l'incapacité, l'insouciance et la perfection, énumérés au § 46. La version d'Alberuni est la plus complète et on trouve çà et là des traces d'améliorations apportées par lui au récit. Le texte chinois de Paramārtha est à peu près aussi complet que celui d'Alberuni, tandis que le passage correspondant dans Gauḍapāda est, comme à l'ordinaire, court et simple. A mon sens, cette citation-ci indique suffisamment qu'Alberuni a tiré son information non pas du commentaire de Gauḍapāda, mais de l'original du texte chinois. Voyons en quels points les trois versions diffèrent :

*Gauḍapāda*

*Alberuni*

*Paramārtha*

Un homme voyage avec ses élèves vers la fin de la nuit.

Un brahmane retourne chez lui avec ses quatre élèves avant le lever du soleil.

I. Une personne contemplant un poteau doute si c'est un poteau ou un homme.

Un objet inconnu se dressant sur la route, l'homme demande à ses élèves ce que c'est. Le premier dit : « Je ne sais pas ce que c'est. »

L'un de ses élèves dit : « Je vois sur la route un certain objet; je ne sais si c'est un poteau de bois ou un homme. »

Le « doute » est l'ignorance.

Le premier élève est ignorant.

Le premier élève est dans le « doute ».

II. Même si l'objet est vu distinctement, le doute ne peut pas être dissipé.

Le second dit : « Je ne sais pas, et je n'ai aucun moyen d'apprendre ce que c'est. »

Le maître dit au second élève : « Va et assure-toi si c'est un homme ou un poteau. » Il regarde de loin et dit : « Je ne puis pas m'en approcher. »

« Incapacité ».

Le deuxième est incapable et n'a aucun moyen de s'instruire.

Ce second (élève) est un cas d'« incapacité ».

(1) Alberuni, II, 288; S. Ph., 65.

III. Une personne se refuse à douter, ainsi qu'à déterminer ce qu'est l'objet, disant : « Qu'ai-je à faire avec cela » ?

Le troisième dit : « Il est inutile d'examiner ce que c'est, car le lever du soleil le manifestera. Si c'est quelque objet terrible, il disparaîtra au point du jour, etc. »

Le troisième élève est maintenant interrogé. Il regarde et dit : « A quoi bon l'examiner maintenant ? Au lever du soleil il y aura quelques compagnons avec qui y aller. »

Cette troisième sorte est appelée « insouciance ».

Ce troisième (élève) est insouciant et dans son ignorance il s'abstient.

Ce troisième (élève) est « satisfait », sans s'assurer de ce que c'est.

IV. L'observateur ravi observe une plante grimpante s'enroulant autour de l'objet et un oiseau perché dessus; et il est certain que c'est un poteau.

Le quatrième élève s'approche de l'objet, et trouve que ce sont des citrouilles sur lesquelles il y a une masse enchevêtrée, et cela montre que ce n'est pas un homme. Mais ce pourrait être l'emplacement d'un fumier; il s'approche tout près, et donne dedans un coup de pied. Tout doute étant levé, il retourne vers son maître et lui rend compte.

Le quatrième élève est questionné. Il a une bonne vue et aperçoit une plante grimpante enroulée autour de l'objet et quelques oiseaux perchés sur lui. Il s'en approche et le frappe avec son pied, et revient à son maître, disant : « Cet objet est un poteau. »

La quatrième sorte est la « perfection ».

Le maître obtient ainsi la connaissance par l'intermédiaire de ses élèves.

Ce quatrième (élève) atteint la « perfection ».

Par la table ci-dessus nous voyons que le conte explicatif donné comme un tout suivi par Alberuni et Paramārtha forme dans Gauḍapāda quatre exemples différents indépendants les uns des autres, qui n'ont plus pour acteurs un voyageur, un maître et ses élèves. Quoique l'idée indiquée ici dans Gauḍapāda, ainsi que dans une parabole similaire du § 30, puisse être poussée plus loin et expliquée d'une façon étendue comme une histoire suivie, ainsi qu'on la trouve dans les *Indica* d'Alberuni, il est néanmoins impossible de conclure que tel est le cas avec l'écrivain arabe, car, dans cette hypothèse, l'étroit accord des détails du conte en arabe et en chinois devient tout à fait inexplicable. Cette citation-ci, comme quelques autres, indique une étroite parenté du texte arabe et de l'original de Paramārtha, et il semble maintenant presque certain qu'Alberuni tire

son information non pas de Gauḍapāda, mais de cette autre œuvre que nous venons de mentionner. Bien plus, si ce n'est pas aller trop loin, Gauḍapāda a, ici comme dans d'autres cas, réduit et simplifié les explications trouvées dans l'œuvre de son prédécesseur, ainsi que je l'ai indiqué ailleurs (cf. p. 24-25).

20. — Les espèces d'êtres vivants (含識生十四分) (Alb., I, 89, A, B; Gauḍ. et Param., § 53 A, 44 B, 39).

I. Les huit classes d'êtres célestes (天道八分).

Alberuni		Gauḍapāda		Paramārtha	
A.	B.	A.	B.	A.	B.
1. Brahmā	»	1. Brahmā	1. Brahmā	(梵王)	»
2. Indra	»	4. Indra	3. Indra	(天帝)	»
3. Prajāpati	»	2. Prajāpati	2. Prajāpati	(世主)	»
4. Soma	Pitaras.	3. Soma	5. Asuras	(阿修羅) Yama (閻摩)	
5. Gandharvas	»	5. Gandharvas	4. Gandharvas	(乾闥婆)	»
6. Yakṣas	»	6. Yakṣas	6. Yakṣas	(夜叉)	»
7. Rākṣasas	»	7. Rākṣasas	7. Rākṣasas	(羅刹)	»
8. Piçācas	»	8. Piçācas	8. Piçācas	(沙神) Pitaras (鬼神)	

Ainsi dans les trois textes l'énumération des êtres est donnée deux fois ; dans Gauḍapāda toutefois, les deux listes sont exactement semblables. La première énumération (A) d'Alberuni est identique à celle de Gauḍapāda (A), mais qu'Alberuni ne cite pas le texte de Gauḍapāda, en dépit de cette coïncidence, c'est ce que rend évident le fait que Gauḍapāda ne donne pas d'énumération avec des noms différents, si la version actuelle du *Bhāṣya* est digne de créance. La seconde énumération d'Alberuni (B), bien que différente des deux (A, B) de Paramārtha, est d'accord avec celles du *Sāṃkhyapravacanabhāṣya* de Vijñānabhikṣu (III, 46) et de la *Sāṃkhyatattvakaumudī* de Vācaspati (§ 53). La principale différence est au sujet du dieu Soma, qui est dans d'autres cas remplacé par les *pitaras*, ou par Yama, ou par les Asuras ; l'introduction de Yama et des Asuras dans ce cas est peut-être due à une influence bouddhique.

Voyons maintenant les énumérations des espèces du règne animal :

II. Les cinq classes d'animaux (獸道五分).

Alberuni	Gauḍapāda	Paramārtha
1. Bétail.	1. Bêtes à cornes.	1. Quadrupèdes (四足) (domestiques).
2. Bêtes sauvages.	2. Daims.	4. Ceux dont la forme est horizontale (傍形) (sauvages).
3. Oiseaux.	3. Oiseaux.	2. Ceux qui vont en volant (飛行).
4. Reptiles.	4. Reptiles.	3. Ceux qui vont en rampant (胸行).
5. Ce qui croît.	5. Objets immobiles.	5. Ce qui est immobile (不行).

III. L'espèce unique de l'homme (人道唯一生).

Alberuni	Gauḍapāda	Paramārtha
Homme	Homme	Homme (含識生)

Dans les deux tableaux ci-dessus, les trois textes sont d'accord dans leur énumération, sauf que l'ordre est différent dans les caractères chinois.

Le témoignage qu'apportent les vingt citations reproduites ci-dessus est en faveur, somme toute, de cette conclusion qu'Alberuni a tiré son information de l'œuvre utilisée par Paramārtha, et qui a dû exister au plus tard dès 500 A. D. D'autre part, il y a une différence essentielle dans quelques contes explicatifs et citations, qui rend absolument insoutenable l'opinion qu'Alberuni cite Gauḍapāda. Si on découvre quelque jour le texte arabe de l'ouvrage *Sāṃkhyā*, que traduisit Alberuni, la question sera immédiatement résolue. Ici encore nous devons nous contenter du résultat auquel nous sommes parvenus par la comparaison des trois versions sanscrite, arabe et chinoise du texte en question.

Ainsi, si nous ne nous trompons pas absolument, le « livre *Sāṃkhyā* » qu'Alberuni cite d'un bout à l'autre et dit avoir été composé par Kapila sur des sujets divins (I, 132) semble représenter l'original du texte chinois, et de plus Alberuni semble avoir connu le commentaire de Gauḍapāda, puisqu'il mentionne « un livre composé par Gauḍa l'anachorète, et qui porte son nom » (I, 132). Il distingue donc clairement ces deux œuvres, le « livre *Sāṃkhyā* » et le « livre de Gauḍa », qui ont été tous deux identifiés par Garbe avec le commentaire de Gauḍapāda sur la *Sāṃkhyakārikā*, en l'absence d'une autre œuvre *Sāṃkhyā* par Gauḍa et en raison de la ressemblance des citations d'Alberuni et du texte

de Gauḍapāda (cf. p. 26). Maintenant que la traduction chinoise d'un *Sāṃkhyakārikābhāṣya* a été retrouvée et mise sous nos yeux, nous pouvons expliquer facilement la distinction que fait Alberuni entre le livre de Gauḍa et le « livre Sāṃkhyā » qu'il cite d'un bout à l'autre de ses *Indica*.

#### VI. — MĀDHAVA ĀCĀRYA

Nous allons maintenant examiner le *Sarvadarṣanasamgraha*, exposé des seize systèmes philosophiques ayant cours au xiv<sup>e</sup> siècle, rédigé par Mādhava Ācārya, qui, dit-on, fut nommé en 1331 A. D. chef de l'ordre Smārta au math de Ṣṛṅgeri dans le territoire de Mysore, fondé par Ṣaṃkara-Ācārya (1). Au livre xiv de cette œuvre intéressante, l'auteur passe en revue le système Sāṃkhyā, et il cite souvent des stances de notre *Sāṃkhyakārikā*. Ces citations semblent être presque toutes empruntées à l'œuvre de Gauḍapāda et je ne vois aucune trace de citations de l'original de Paramārtha.

#### Citations

- § 3. Le principe élémentaire n'est pas un produit. « Mūlaprakṛtir avikṛtiḥ, etc. » (*S. D. S.*, 221-222.)
- §§ 24-27. Le sentiment du moi est illusion. « Abhimāno'haṃkāras, etc. » (*Ibid.*, 222.)
- § 3. L'ensemble des produits en comprend seize espèces. (*Ibid.*, 223.)
- § 22. De la nature jaillit le « Grand » (*Ibid.*, *ibid.*)
- § 3? L'âme n'est ni principe élémentaire, ni produit. (*Ibid.*, *ibid.*)
- § 4. Perception, inférence, etc. (*Ibid.*, *ibid.*)
- § 9. L'effet existe, etc. (*Ibid.*, 226.)
- § 57. Comme le lait non-intelligent agit, etc. (*Ibid.*, 228.)
- § 21. Pour la contemplation de la nature par l'âme, etc. (*Ibid.*, 229.)
- § 59. Comme une actrice, s'étant produite en public, etc. (*Ibid.*, 230.)

Ces citations ont déjà été identifiées par Cowell dans sa traduction. Mais il y a en outre plusieurs passages qui semblent être empruntés aux commentaires de Gauḍapāda ou de Vācaspati-miṣra, par exemple : « Voici comment cela a été exprimé par le maître Sāṃkhyā » (*S. D. S.*, 225), discussion en quatre points, et spécialement *a*, *b*, etc. ; je n'ai pas réussi à les identifier. Pour « les fils et la toile », et « les chevaux et la vache » cf. le *Bhāṣya* de Gauḍapāda sur le § 11.

(1) Cowell, *Sarvadarṣanasamgraha*, VIII.

Dans le texte chinois également ces deux comparaisons se retrouvent, mais elles ne sont pas mises ensemble de cette façon. Ainsi il ne semble pas que Mādhava Ācārya ait eu connaissance de l'original du texte chinois de Paramārtha. Il est presque certain que le *Sāṃkhyakārikābhāṣya* original, écrit avant 500 A. D., apporté en Chine en 546 et traduit ultérieurement en 557-568 par Paramārtha, existait encore en 1017-1030 dans l'Inde du nord et fut traduit et aussi cité dans ses *Indica* par l'auteur musulman Alberuni et qu'il avait disparu peu après du domaine scientifique dans l'Inde, soit avant 1300.

Peut-être ne sera-t-il pas hors de propos de noter ici que dans la *Ṣaḍdarṣana-vṛtti*, telle qu'elle est mentionnée dans la *Bibliography of Indian Philosophy* de Hall, 166, l'auteur, Cāriṭra Siṃhagaṇi cite Īcvarakṣṇa, Asuri et aussi Vindhyavāsin, selon Hall. Comme actuellement cette œuvre n'est pas à ma disposition, je préfère m'abstenir d'en rien dire de plus pour le moment.

#### VII. — L'AUTEUR DU *Sāṃkhyakārikābhāṣya* ORIGINAL

Le commentaire original de la *Sāṃkhyakārikā*, maintenant représenté sous trois costumes différents : chinois (546-569 A. D.), sanscrit (environ 700-750 A. D.) et arabe (1017-1030 A. D.), est depuis longtemps perdu dans l'Inde, comme on l'a vu plus haut, et nous ne pouvons à présent le voir dans sa forme primitive. Mais, comme nous en possédons une traduction complète en chinois, nous avons le droit de nous référer aux témoignages chinois pour l'histoire du texte antérieurement à l'époque (546 A. D.) de son arrivée à Canton, où il fut traduit.

Les écrivains japonais, aussi bien que les chinois, attribuent généralement la *Sāṃkhyakārikā* à Īcvarakṣṇa 自在黑 et le *Bhāṣya* au bodhisattva Vasubandhu 天親菩薩, et croient que le bodhisattva écrivit le commentaire alors qu'il travaillait à réfuter la doctrine erronée de la philosophie Sāṃkhyā. Mais nous ignorons où ils ont puisé cette information. Paramārtha, le traducteur, ne dit pas un mot au sujet de l'auteur du commentaire original ; la tradition doit donc venir d'une autre source. En examinant les livres bouddhiques chinois et japonais qui traitent de la philosophie indienne, j'ai pu suivre la tradition jusqu'à K'ouei-ki 窺基慈恩大師 (632-682 A. D.), disciple direct de Hiuan-tsang, et réputé comme compilateur d'une centaine d'ouvrages où il a fait entrer beaucoup de choses dérivant de la transmission orale qu'il tenait de son maître. K'ouei-ki dans son commentaire sur la *Vidyāmātrasiddhi* (1), écrit ce qui suit :

(1) Le commentaire de K'ouei-ki (唯識論疏 *Wei che louen sou*) ne se trouve pas dans le *Tripiṭaka* chinois. Pour le texte lui-même, cf. Nanjio, *Catalogue*, p. 475, s. v. *Vidyāmātrasiddhi*.

« Il y avait un maître hérétique nommé Kapila 劫比羅<sup>(1)</sup>, ce qui signifie « roux ». Il était ainsi appelé parce que son visage et ses cheveux étaient de couleur rousse; maintenant encore les brahmanes les plus honorés de l'Inde sont tous de couleur rousse. En ce temps-là, on l'appelait « l'Ermite roux ». Parmi ses disciples, les principaux formaient dix-huit groupes dont le chef était appelé Fa-li-cha (Varṣa)<sup>(2)</sup>, ce qui signifie « pluie », parce qu'il était né pendant la saison des pluies. Ses compagnons étaient nommés les hérétiques de la « troupe de la pluie » (雨衆, Vārṣaganya)<sup>(3)</sup>. Le Sāṃkhya en sanscrit signifie « nombre », c'est-à-dire « calcul par connaissance ». Ce nom est obtenu parce que le nombre est le fondement du calcul, c'est-à-dire: la discussion procède du nombre, c'est pourquoi on l'appelle « discours sur les nombres »<sup>(4)</sup>; ou bien: la discussion produit le nombre, c'est pourquoi on l'appelle « discours sur les nombres ». Ceux qui composent le discours Sāṃkhya ou qui l'étudient sont appelés les discoureurs du Sāṃkhya (數論)<sup>(5)</sup>. L'ouvrage de ce maître<sup>(6)</sup> est appelé les *Septante d'or*<sup>(7)</sup>.

« On dit qu'il y eut un hérétique qui vint au pays de Kin-eul 金耳<sup>(8)</sup>. Couvrant son ventre de fer et portant un brasier sur la tête, il battit le tambour de la polémique (論鼓)<sup>(9)</sup> et demanda à discuter avec un prêtre bouddhiste. Discutant la théorie que le monde commence par exister, mais finit par ne plus exister, et prétendant que le bouddhiste n'est pas égal au sectateur du Sāṃkhya, il composa un poème en 70 vers où il exposa la doctrine de la philosophie Sāṃkhya. Le roi favorisa cet (hérétique) et lui donna de l'or. Celui-ci intitula son ouvrage « Septante d'or » (*Suvarṇasaptati*?), pour indiquer par là le grand renom qu'il avait acquis. La partie en prose<sup>(10)</sup> est l'œuvre du bodhisattva Vasubandhu 天親菩薩. On trouvera de plus amples explications plus loin, dans le volume IV. »

Au volume IV, K'ouei-ki, parlant de la relation entre Vasubandhu et l'auteur de la *Sāṃkhyakārikā*, s'exprime en ces termes :

(1) Il dit ici que la transcription plus ancienne 迦毘羅 Kia-p'i-lo n'est pas exacte.

(2) Cf. p. 58, et § 71, n. 4. Ch. 伐里沙, jap. Ba-ri-sha.

(3) Cf. Garbe, *S. Ph.*, p. 36. Cette étymologie est fautive; cf. infra, p. 59, n. 1.

(4) C'est l'équivalent de *Sāṃkhyaśāstra*.

(5) I. e. Sāṃkhyaśāstrin.

(6) I. e. Vārṣaganya.

(7) Quelque chose comme *Suvarṇasaptati*.

(8) Kāṃsasavarna, dans l'Inde orientale.

(9) On dit que le roi avait un gong pour ceux qui provoquaient un adversaire sur une question religieuse, ou pour tout autre appel. Cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, II, 85 sqq.

(10) 長行, m. à m. « lignes longues », c'est-à-dire partie en prose, soit généralement un commentaire.

« Le bodhisattva Vasubandhu considéra qu'à une époque ancienne il y eut dans l'Inde orientale un prêtre bouddhiste qui eut une discussion touchant la doctrine avec un adhérent de l'école Sāṃkhya. L'hérétique énonça les vingt-cinq vérités (*tattva*) et dit : « La terre etc. sont permanents parce qu'ils n'ont à » aucun moment d'accroissement ou d'extinction. » Il exposa ainsi amplement sa doctrine. « Le prêtre bouddhiste se mit en devoir de réfuter cette doctrine et dit : « La terre etc. se détruisent nécessairement même maintenant. Comme ils » subissent plus tard une grande destruction au temps de la destruction, nous » savons par analogie qu'ils se détruisent même maintenant. » L'hérétique répliqua : « Ils ne subiront pas de destruction plus tard, puisqu'ils n'en subissent » pas à présent, comme la montagne et d'autres choses que nous voyons. » Le prêtre bouddhiste ne put répondre. Le roi régnant, voyant cela, crut l'hérétique Sāṃkhya et censura le prêtre en le faisant monter sur un âne. Cet hérétique, estimé par le roi, écrivit un traité métrique de 70 lignes<sup>(2)</sup>. Le roi lui donna mille pièces d'or pour recommander l'ouvrage. Telle est l'origine du livre encore existant, appelé les « Septante d'or ». Aussi Vasubandhu composa-t-il un *śāstra* sur la vérité dans son sens primitif (第一義諦論)<sup>(3)</sup> ou un *śāstra* en 70 stances sur la vérité suprême (勝義七十論) pour réfuter l'œuvre de cet hérétique (les « Septante d'or », c'est-à-dire la *Sāṃkhyakārikā*) et pour vaincre la doctrine hérétique. Il y dit : « L'hérétique » n'est point le vainqueur du débat, car il est en faute dans la proposition, » la cause et l'exemple de son raisonnement, tandis qu'une telle faute ne peut » être imputée au prêtre bouddhiste. La cause par laquelle l'adversaire a » prétendu établir sa doctrine contient une faute. Qui peut dire que, parce » qu'il n'y a pas de destruction à présent, il n'y aura pas de destruction à » l'avenir? Le prêtre a seulement dit que les choses comme la terre doivent » avoir accroissement et destruction dans le passé, puisqu'elles ont destruction » dans le futur, de même que la flamme d'une lampe. L'adversaire, sans com- » prendre l'inférence de notre prêtre, l'a taxé de faux raisonnement. »

« Alors le roi ordonna de publier le *śāstra* de Vasubandhu dans toutes les régions de l'Inde. Il n'y eut personne qui pût lui résister. Ensuite il exhuma les corps de l'ancien roi et de l'hérétique de l'école Sāṃkhya qui avait soutenu la discussion, il fit lier de l'herbe en forme d'hommes pour représenter les assistants de ce temps-là et les convainquit tous d'erreur. »

Des extraits ci-dessus et de la *Vie de Vasubandhu* étudiée plus loin ressortent les faits suivants :

(1) Les bouddhistes prétendent que tous les êtres naissent et meurent à chaque instant et que ce que nous prenons pour leur état permanent est la répétition de ces changements.

(2) « Lignes » 行 signifie ici *śloka*.

(3) 第一義, sens premier, et 勝義, sens supérieur, sont les équivalents du *paramārthasatya* sanscrit qui s'oppose au *samvṛtisatya*.

L'hostilité régnait entre les bouddhistes et les philosophes Sāṃkhya à l'époque de Vasubandhu. Les premiers étaient représentés par un prêtre du nom de Manoratha selon Hiuan-tsang (1), ou de Buddhmitra selon la *Vie de Vasubandhu*, — et les derniers par Vārṣaganya, qui écrivit un traité en 70 vers intitulé *Suvarṇasaptati* ou quelque chose d'analogue, et qui est virtuellement le même que la *Sāṃkhyakārikā* d'Īcvarakṛṣṇa avec un bhāṣya. Les bouddhistes chinois considèrent généralement Īcvarakṛṣṇa comme étant Vārṣaganya et l'auteur de la *Suvarṇasaptati*.

Le bodhisattva Vasubandhu écrivit, suivant K'ouei-ki, un commentaire sur la *Kārikā* et ensuite composa contre ce traité un ouvrage auquel il donna le titre de *Paramārthasaptati* ou quelque autre de même sens.

Maintenant, avant d'aborder la question de savoir si ces traditions ont quelque valeur, nous avons tout d'abord à rechercher si les données en sont empruntées à la transmission orale de Hiuan-tsang, comme on le croit généralement, ou à une source plus ancienne qu'il soit possible de découvrir. J'ai de plus à réclamer l'indulgence du lecteur, car je suis obligé de produire ici un récit d'une certaine longueur tiré d'un ouvrage de grande importance qui nous a été conservé dans le Tripiṭaka chinois. Nous allons maintenant l'examiner.

VIE DE VASUBANDHU.

La Vie de Vasubandhu (婆藪槃豆法師傳) (2), traduite par notre Paramārtha, contient les renseignements suivants au sujet d'une dispute analogue entre un bouddhiste et un philosophe Sāṃkhya (3).

« Neuf cents ans après la mort du Buddha, il y eut un hérétique nommé P'in-chō-ho-p'o-so 頻闍訶婆娑 (Vindhyavāsa) (4). P'in-chō-ho (Vindhya) est le nom d'une montagne, et P'o-so (vāsa) signifie « demeurant ». Cet hérétique s'appelait ainsi parce qu'il vivait sur cette montagne.

« Il y avait un roi des Nāgas, nommé P'i-li-cha-kia-na (毘梨沙伽那 Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa) (5), qui vivait dans le lac au pied de cette montagne.

(1) Cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, II, 116 ss. La traduction chinoise 如意 *jou-yi* correspond à Manoratha. K'ouei-ki et la *Vie de Vasubandhu* fondent en une seule deux traditions que Hiuan-tsang rapporte dans les paragraphes du Gandhāra (*Mém.*, II, 116 ss.) et du Kārṇasuvāra (*Mém.*, III, 85 ss.).

(2) Nanjio, *Catalogue*, n° 1463. Traduit partiellement par Wassilief (*Buddhismus*, p. 230).

(3) Je laisse de côté la première moitié de la *Vie de Vasubandhu*; elle se réfère principalement à Peshavar, pays natal de Vasubandhu, et à ses frères. Cf. *infra*, p. 51.

(4) La prononciation japonaise de ces caractères est Bin-ja-ka-ba-sha, et se rapproche davantage de l'original. Le *ho* (proprement *ha*), ou *ka* en japonais, représente l'aspirée avec *ya* (*ha = hya*). La restitution de Wassilief, Vindhya-kavāsa, que Garbe a corrigée en Vindhya-vāsaka, semble ajouter un *ka* inutile. Cf. Wassilief, p. 230; Garbe, *S. Ph.*, p. 37.

(5) Jap. Bi-ri-sha-ga-na. Cf. Garbe, *S. Ph.*, p. 37. Wassilief a entièrement omis ce nom important. Cf. à son sujet *infra*, p. 58.

Le roi des Nāgas était très instruit dans le *Seng k'ia louen 僧佉論 (Sāṃkhya-çāstra)*. Ledit hérétique, sachant que le Nāga était très instruit (dans la doctrine), désirait étudier sous lui. Le Nāga avait coutume de se déguiser sous la forme d'un ṛṣi et de demeurer dans une hutte de feuilles. L'hérétique l'y visita et lui exprima son désir de recevoir son enseignement. Le Nāga y consentit. Le nouvel élève cueillit des fleurs et en remplit un panier qu'il porta sur sa tête à son maître. Quand il passait autour du maître, il jetait une fleur en offrande; en la jetant, il composait un vers où il louait la vertu du roi des Nāgas. Le roi des Nāgas, en entendant le vers, réfutait la doctrine qui y était énoncée. Puis, prenant la fleur, il la rejetait à l'hérétique. Au fur et à mesure des réfutations du roi des Nāgas, l'hérétique, établissait le sens de son vers. Quand il l'avait établi, il jetait à nouveau la fleur qui avait été rejetée. Il épuisa ainsi toutes les fleurs contenues dans son panier. Par réfutation et par explication tous ses vers furent éclaircis. Le roi Nāga admira beaucoup son intelligence et commença à lui exposer le *Seng k'ia louen (Sāṃkhyaçāstra)* (1). Sur quoi il dit à l'élève: « Quand vous aurez achevé d'apprendre le çāstra, » ayez soin de n'y rien changer. » Il parlait ainsi dans la crainte d'être surpassé par son élève. Mais celui-ci, passant au crible ce qu'il apprenait, en jugea l'ordre défectueux et l'expression inexacte. Quant au fond, il pensa que le mieux était de le changer entièrement. Quand le cours fut fini, sa compilation l'était aussi. Il la présenta au Nāga, qui en voyant cet excellent ouvrage, se mit en fureur et lui dit: « Je vous ai défendu de modifier mon çāstra; comment l'osez-vous faire? J'empêcherai votre ouvrage d'être publié. » L'hérétique répondit: « Maître, vous m'avez défendu de le changer quand j'aurais » achevé de l'apprendre; mais vous ne m'avez pas interdit de le changer » pendant la durée du cours. Je ne transgresse pas les instructions de mon » maître. Pourquoi me faites-vous ce reproche? Je vous prie d'avoir pitié de » moi, ô maître! Je fais le vœu que, tant que mon corps ne sera pas détruit, » ce çāstra ne soit pas détruit. » Alors le maître le lui accorda. Le disciple, ayant obtenu le çāstra, devint très orgueilleux et se dit en lui-même que la doctrine qu'il énonçait était la plus grande et que rien ne pouvait lui être supérieur. Mais en ce temps-là c'était la doctrine de Çākyamuni qui régnait seule dans le monde et le peuple la considérait comme une grande loi. Il résolut de la réfuter. Il se rendit donc au pays d'Ayodhyā (2), battit avec sa tête le tambour de la discussion (3) et dit: « Je discuterai (avec n'importe quel

(1) « Seng-ke-lun » 僧佉論 dans le *Buddhismus* de Wassilief. L'identification de « Seng-ke-lun » et de *Sāṃkhyaçāstra* a été établie par Bühler. Cf. Garbe, *S. Ph.*, p. 37.

(2) 阿綸闍 A-yu-chō, auj. Oudh.

(3) « C'était l'usage pour les rois dans l'Inde, dit un commentateur, d'avoir un gong à la porte royale. Quand quelqu'un voulait faire appel à la Cour ou provoquer une discussion, il devait le frapper. Cf. supra, p. 38, n. 9.

» gramaṇa bouddhiste). Si je suis vaincu, il pourra couper ma tête ; si au contraire il est battu, il devra me donner sa tête. » Le roi Pi-k'o-lo-mo-ho-tche-to (Vikramāditya) — ce qui signifie en chinois « soleil du droit effort » (1) — informé de la chose, appela l'hérétique pour s'en enquérir. Celui-ci répondit : « Le roi est le maître du pays ; son esprit ne peut nourrir de partialité envers les gramaṇas ou les brahmanes. S'il y a des lois pratiquées, vous devez les mettre à l'épreuve pour savoir si elles sont vraies ou fausses. Maintenant je désire (discuter) avec un disciple de Çākṣamuni, de manière à déterminer qui est le gagnant ou le perdant. Chacun devra s'engager à donner sa tête. » Le roi lui donna la permission et envoya des gens de tous côtés pour interroger tous les prêtres bouddhistes du pays en disant : « Est-il quelqu'un qui peut combattre cet hérétique ? Quiconque se croit compétent peut discuter avec lui. » En ce temps les grands docteurs de la loi Ma-nou-lo-t'a (Manoratha) (2), P'o-sou-p'an-teou (Vasubandhu) (3) et d'autres étaient tous en voyage dans d'autres pays. Manoratha signifie en chinois « désir du cœur ». Il n'y avait que Fo-t'o-mi-to-lo (Buddhamitra) (4), maître de Vasubandhu, qui fût chez lui. Buddhamitra signifie en chinois « ami éclairé ». Ce maître de la loi était primitivement de grande science, mais il était déjà sur le déclin de l'âge et, pour cette raison, faible d'esprit et débile de parole. Il se dit : « Maintenant les grands maréchaux de notre loi sont tous absents. L'hérétique est fort et obstiné et ne doit pas être laissé seul plus longtemps. Je vais voir à cela moi-même. » Il informa le roi, qui convoqua pour un jour fixé une grande assemblée à la salle de discussion, où tous deux auraient à se rendre pour discuter. L'hérétique dit : « Voulez-vous proposer d'abord votre opinion, ou réfuter l'opinion proposée par moi ? » Le prêtre répondit : « Je suis pareil au grand océan qui embrasse toutes choses ; vous êtes comme une motte de terre qui s'engloutira si elle vient à l'océan. Faites comme il vous plaira. » L'adversaire répliqua : « Alors vous feriez mieux de produire votre opinion : je la réfuterai. » Le maître établit son opinion touchant l'impermanence (*anitya*) et dit : « Tous les composés subissent la destruction à chaque instant » (*kṣaṇa*) (5). Pourquoi ? Parce qu'ils finissent par disparaître. On peut l'établir par plusieurs raisons. » Ces raisons, le prêtre les énuméra. L'hérétique les ayant entendues une seule fois put les répéter toutes et se mit à les réfuter une à une par des arguments rationnels. Interpellé, le prêtre ne put répéter les

(1) 翻柯羅摩訶秩多. 譯爲正勤日.

(2) 摩菟羅他, *i. e.* 心願. Wassilief a « Maṇirata » par erreur. La traduction est quelquefois donnée comme 如意.

(3) 婆藪槃豆 (*i. e.* 世親, 天親).

(4) 佛陀密多羅, *i. e.* 覺親.

(5) 剎那 *tch'a-na*.

termes de la réfutation et, qui pis est, il ne put soutenir son opinion, quoiqu'on l'invitât à le faire. Ainsi il fut battu. L'adversaire dit : « Vous êtes » brahmane de caste, et je suis aussi un brahmane ; il ne nous est pas permis » de tuer un être. Au lieu de cela, je vous frapperai sur le dos afin de montrer » que je suis le vainqueur. » Il le fit. Le roi donna à l'hérétique trois lakhs (1) d'or comme prix. Il distribua cet or en dons au peuple et retourna au mont P'in-chō-ho (Vindhya) (2), où il entra dans une grotte du rocher. Par son pouvoir magique, il invita une yakṣi nommée Tch'eou-lin (3) et lui demanda la faveur de changer son corps en pierre après sa mort, afin qu'il ne fût jamais détruit. La déesse le permit. Il ferma lui-même la grotte avec des pierres et y mourut ; sur quoi il devint une pierre. Il fit cette demande parce que, quand il avait demandé une faveur à son maître le roi Nāga, il avait exprimé le vœu que, aussi longtemps que son corps ne serait pas détruit, le *Seng k'ia louen* (*Sāṃkhyā-çāstra*) (4) compilé par lui ne pût pas. C'est pourquoi ce çāstra existe encore aujourd'hui.

« Vasubandhu rentra chez lui dans la suite et, en apprenant ce qui s'était passé, il éprouva autant de regret que de colère. Mais il ne put voir l'ennemi et envoya un homme au mont P'in-chō-ho (Vindhya) en quête de cet hérétique, car il voulait écraser l'arrogance de son adversaire pour laver l'affront de son maître Buddhamitra. Mais l'hérétique était déjà devenu une pierre. Vasubandhu n'en fut que plus irrité et attristé. Là-dessus il composa un çāstra sur soixante-dix vérités (5) et réfuta le *Seng k'ia louen* (*Sāṃkhyā-çāstra*) composé par cet hérétique, dont il brisa la doctrine comme de l'argile, du commencement à la fin, sans laisser debout une seule phrase. Tous les hérétiques en furent navrés comme si on leur eût pris leur propre vie. Quoiqu'il n'eût pas rencontré le docteur adverse, le *si t'an* (*siddhānta*) (6) émis par celui-ci fut ainsi détruit jusque dans toutes ses branches et il n'y eut rien où elles pussent s'appuyer. C'est ainsi qu'il satisfit sa vengeance et qu'il lava l'affront (de son maître). Tout le monde fut heureux d'apprendre cette nouvelle. Le roi (Vikramāditya) lui donna comme prix trois lakhs d'or, dont il fit trois parts pour bâtir trois monastères dans le pays d'Ayodhyā. Ces trois monastères étaient : le monastère pour les bhikṣuṇīs, celui pour l'école Sa-p'o-to (Sarvāstivāda) (7), et celui pour le Grand Véhicule (Mahāyāna). Ensuite il établit la vraie Loi (du Buddha). D'abord il étudia la

(1) 洛沙 *lo-cha*, lakh.

(2) Cf. *supra*, p. 40, n. 4.

(3) 稠林 *tch'eou-lin*, « forêt épaisse ». Quoique qu'il semble s'agir d'une traduction d'un nom sanscrit, je ne puis suggérer aucun nom de *yakṣi* correspondant.

(4) Cf. *supra*, p. 41.

(5) 七十眞實論. Ceci pourrait être le « çāstra sur la vérité en 70 stances ».

(6) 悉檀, « doctrine établie ».

(7) 薩婆多, l'école à laquelle Vasubandhu appartenait originellement, avant sa conversion à l'école du Mahāyāna.

*Vibhāṣā* (1) et, quand il en eut terminé l'étude, il fit un cours sur ce sujet pour le grand public. Quand il avait fini la leçon du jour, il composait un vers où il résumait tout ce qu'il avait exposé. Tous les vers, gravés sur des plaques de cuivre, étaient suspendus sur la tête d'un éléphant en rut, et il faisait proclamer en public, au son du tambour : « Qui peut réfuter l'opinion exposée dans ces » vers ? Que celui qui en est capable se présente. » Ainsi il composa peu-à-peu 600 vers dans lesquels sont renfermées toutes les opinions de la *Vibhāṣā*, répétant la même formalité pour chaque vers. Il n'y eut personne qui pût les réfuter. C'est la partie métrique de l'*(Abhidharma) koṣaṣāstra* (2). Quand il eut achevé ces vers, il les envoya, avec 50 livres d'or, au Kaçmir (3), à tous les maîtres de la *Vibhāṣā*, qui furent charmés en les voyant et pensèrent que la vraie Loi professée par eux était ainsi propagée au loin ; mais les termes des vers sont d'une signification si profonde et si difficile que personne ne peut les comprendre tous. C'est pourquoi ils ajoutèrent 50 livres d'or à la somme reçue de Vasubandhu, en faisant ainsi un total de 100 livres, et la lui renvoyèrent en le priant d'écrire en prose une explication des vers. Alors il composa la partie en prose pour les commenter. Il y exposa l'opinion de l'école Sa-p'o-to (*Sarvāstivāda*) ; mais chaque fois qu'il trouvait dans cette école un point entaché de partialité sectaire, il le réfutait par l'opinion de l'école Sautrāntika (4). Ce livre fut appelé *A p'i t'o mo kiu chō louen (Abhidharmakoṣaṣāstra)* (5). Quand il eut terminé son ouvrage, il l'envoya au Kaçmir, aux docteurs de la *Vibhāṣā*, qui, voyant leurs opinions réfutées, en furent mécontents (6).

« Le prince héritier du roi Vikramāditya était P'o-lo-tche-ti-ye (*Bālāditya*). *Bāla* signifie « nouveau », et *āditya* « soleil » (7). Le roi avait envoyé précédemment le prince héritier à Vasubandhu pour recevoir les préceptes. La reine, elle aussi, avait fait profession de religieuse comme élève de Vasubandhu. Le prince héritier, quand il monta sur le trône, et la reine-mère l'invitèrent à Ayodhyā pour y demeurer et y recevoir son entretien de ses protecteurs royaux. Il y consentit. Le beau-frère du roi *Bālāditya*, un brahmane nommé P'o-sieou-lo-to (peut-être

(1) 毗婆沙. Les croyances des philosophes de la *Vibhāṣā* sont données dans le *Sarvadarśanasamgraha* de Mādhava Ācārya.

(2) 俱舍論偈.

(3) 罽賓 Ki-pin. Ki-pin est, dans les textes anciens, employé pour Kaçmīra. Tel est le cas dans la traduction chinoise (488 A. D.) de la *Samantapāsādikā* de Buddhaghōṣa : Açoka envoie un missionnaire au Ki-pin-kan-to-lo = Kaçmīra-gandhāra dans l'original pāli. M. S. Lévi a montré que dans les textes postérieurs Ki-pin répondait au Kaṣiça.

(4) 經部.

(5) 阿毘達摩俱舍論.

(6) Ils appartenaient à l'école *Sarvāstivāda*.

(7) 婆羅祇底也, 新日王 (ou 幼日王).

Vasurāta) (1) était versé dans le *P'i kia lo louen* (2) (*Vyākaraṇaṣāstra*, la grammaire). Quand Vasubandhu composa le *Koṣaṣāstra* (mentionné plus haut), c'hérétique réfuta, par la doctrine du *Vyākaraṇaṣāstra*, les mots et les phrases composés par lui. (Il se disait) qu'en soutenant que la composition du *Koṣaṣāstra* était en contradiction avec le *Vyākaraṇaṣāstra*, l'auteur s'offrirait certainement à discuter en faveur de son ouvrage ; et qu'en cas d'insuccès, son ouvrage serait détruit. Vasubandhu dit : « Si je ne comprenais pas le *Vyākaraṇaṣāstra*, comment pourrais-je comprendre l'excellente vérité (du bouddhisme) qui est extrêmement profonde ? » (3) Il écrivit alors un traité où il réfuta les 32 chapitres du *Vyākaraṇaṣāstra* ; il lui brisa tête et queue, et c'est ainsi que *Vyākaraṇa* fut perdu, tandis que le *Koṣa* existe encore. Le roi lui donna un lak d'or et la reine-mère deux lakhs : il en fit trois parts et bâtit trois monastères, à Puruṣapura (*Peshavar*), au Kaçmir et à Ayodhyā (*Oudh*). L'hérétique fut très irrité et, voulant triompher du docteur bouddhiste, il envoya un homme au T'ien-tchou (5) pour inviter le prêtre bouddhiste *Samghabhadra* (6) à venir à Ayodhyā réfuter le *Koṣaṣāstra*. *Samghabhadra* y vint et composa deux traités. L'un intitulé le « *Samaya* de lumière », en 30.000 çlokas, expose simplement le système des *Vaiśiṣṭikas*. *Samaya* (7) signifie en chinois « groupe de significations ou d'opinions ». L'autre, appelé le « Vérité adaptée » (8), en 120.000 çloka est une réfutation du *Koṣaṣāstra* au bénéfice des *Vaiśiṣṭikas*. Quand ces traités furent achevés, ils donnèrent rendez-vous à Vasubandhu pour discuter sur ce sujet. Mais lui, sachant qu'en dépit de leur réfutation les idées du *Koṣaṣāstra* ne pouvaient être détruites, ne fut point enclin à une discussion hostile et ripliqua : « Je suis vieux maintenant. Vous pouvez faire ce qui vous plaira. Précisément j'ai composé le *ṣāstra* pour réfuter les opinions des *Vaiśiṣṭikas* ; il n'y a pas lieu de rentrer en lice contre vous. Vous avez composé un traité à quoi bon me provoquer de nouveau ? Les hommes intelligents sauront bien reconnaître par eux-mêmes ce qui est vrai ou faux. »

(1) 婆修羅多 *p'o-sieou-lo-to*, ou *pa-su-ra-ta*, peut-être Vasurāta en sanscrit, quoiqu'il y ait quelques doutes.

(2) 毗伽羅論.

(3) 豈能解甚深妙義 ; mais il y a une lecture différente 豈能解其深義 qui est celle donnée dans la petite édition du *Tripitaka*.

(4) Le lieu de naissance de Vasubandhu, 富留沙補羅, *i. e.* 丈夫國.

(5) 天竺 T'ien-tchou signifie l'Inde en général, étymologiquement le *Sindhu* (*Indus*). Il semblerait que le mot fût pris dans son sens originel, c'est-à-dire comme le territoire de l'Indus ; ou il pourrait signifier également l'Inde centrale.

(6) 僧伽跋陀羅.

(7) 三摩耶 = 義類.

(8) 隨實論.

« Vasubandhu était versé dans toutes les opinions des 18 écoles (du bouddhisme) et comprenait parfaitement la doctrine du Petit Véhicule (Hīnayāna) dont il était un adhérent, la considérant comme vraie. Il ne croyait pas au Grand Véhicule (Mahāyāna), pensant que le Maha-yen (Mahāyāna) <sup>(1)</sup> n'était pas le propre enseignement du Buddha. Asaṅga <sup>(2)</sup>, frère aîné de Vasubandhu, voyant que son frère était d'une intelligence supérieure et de vastes connaissances, versé dans les doctrines intérieures et extérieures, craignit qu'il ne composât un traité pour réfuter le Mahāyāna. Asaṅga, qui demeurait alors à Puruṣapura, envoya un messenger à Ayodhyā pour avertir Vasubandhu qu'il était très malade et le prier de venir aussi tôt que possible. Vasubandhu revint avec le messenger, vit son frère et lui demanda la cause de sa maladie. Asaṅga répondit qu'il souffrait du cœur et que sa maladie ne pouvait être guérie que par Vasubandhu. Ce dernier demanda : « Comment peut-elle être guérie par moi ? » L'autre lui dit : « Vous ne croyez pas au Mahāyāna et vous parlez sans cesse contre lui. Cette conduite perverse vous fera nécessairement tomber un jour dans une voie malheureuse ; c'est ce qui fait que je suis maintenant dans le chagrin et l'inquiétude au point de courir risque de la vie. » En entendant cela, Vasubandhu demanda à son frère aîné de lui expliquer le Mahāyāna ; sur quoi le malade lui donna un bref exposé de la doctrine. Il reconnut alors que la valeur de cet enseignement surpassait celle du Hīnayāna, car il était riche en claire intelligence et en profonde connaissance. Il se mit à examiner de plus près la doctrine ; à la fin il comprit tout ce que son frère connaissait, et quand il en eut saisi les idées, il y réfléchit avec lucidité. La doctrine fut (pour son esprit) en accord parfait avec la vérité, du commencement à la fin, sans aucun point contradictoire. Pour la première fois il commença à reconnaître que le Hīnayāna était faux et le Mahāyāna vrai. « S'il n'y avait pas de Mahāyāna (pensait-il), il n'y aurait pas de fruit des voies du Triyāna <sup>(3)</sup>. » Autrefois il ne croyait pas au Grand Véhicule et parlait contre lui ; mais maintenant il commençait à s'en repentir beaucoup et souhaitait le confesser pour ne pas, en suite de sa mauvaise conduite, tomber dans une misérable voie de naissance. Là-dessus il vit son frère et lui exprima son désir de confession, parlant de son ignorance et de sa confusion antérieures. Il ne savait pas alors qu'il calomniait <sup>(4)</sup>. « C'est par ma langue, dit-il, que j'ai commis cette calomnie ; je couperai donc ma langue pour expier ma faute. » Asaṅga répliqua : « Vous pourriez couper un millier de langues sans pour cela effacer vos péchés. Si vous désirez effacer vos péchés, vous ferez mieux d'imaginer un autre moyen. » Son frère lui demanda quel était ce moyen. Il répondit :

(1) 摩訶衍, i. e. 大乘.

(2) 阿僧伽, i. e. 無著.

(3) Les trois yānas sont ceux de cārvāka, pratyekabuddha et bodhisattva.

(4) Le texte a 光譽. Le dernier caractère est peut être pour 譽, calomnie, diffamation.

« Votre langue a calomnié le Mahāyāna avec une grande habileté. Si vous voulez expier vos péchés, vous devez exposer la doctrine avec une égale habileté. »

Après la mort d'Asaṅga, Vasubandhu composa des cāstras sur le Mahāyāna et expliqua différents Mahāyāna-sūtras. Des commentaires sur le Mahāyāna, comme ceux sur l'*Avataṃsaka*, le *Nirvāṇa*, le *Saddharmapuṇḍarīka*, la *Prajñāpāramitā*, la *Vimalakīrti* et la *Śmṛtimālā* sont tous l'œuvre de Vasubandhu <sup>(1)</sup>. Il composa en outre le *Vidyāmātrasiddhiśāstra* <sup>(2)</sup> et un commentaire sur le *Mahāyānasaṃparigraha* (d'Asaṅga) <sup>(3)</sup>, le cāstra sur la Nature des trois Trésors <sup>(4)</sup> et le cāstra sur la Porte de l'Ambrosie <sup>(5)</sup>. Le sens de sa composition est excellent et beau, et il n'est personne qui, en le lisant ou l'entendant, ose ne pas le croire et le poursuivre. C'est pourquoi tous ceux qui étudient le Grand ou le Petit Véhicule dans l'Inde et dans tous les pays limitrophes se servent des ouvrages de Vasubandhu comme de manuels. Il n'est pas de docteur dans les autres écoles du bouddhisme ou dans les sectes hérétiques qui ne soit effrayé et tremblant en entendant son nom brillant. Il mourut à Ayodhyā âgé de 80 ans. Quoiqu'il ait vécu une vie ordinaire sur la terre, sa vraie nature est en vérité difficile à comprendre. »

Telle est la vie de Vasubandhu traduite ou écrite par Paramārtha. Quoique un peu ennuyeuse, je l'ai donnée en entier parce qu'elle nous aide à déterminer la date de Vasubandhu, qui n'est pas encore complètement fixée <sup>(6)</sup>. Si nous comparons cette relation de la discussion entre les maîtres bouddhiste et Sāṃkhya avec les deux traditions du commentaire sur la *Vidyāmātrasiddhi* qui sont données plus haut, nous voyons que toutes se rapportent à un seul et même incident, qui est raconté en deux versions. La version de K'ouei-ki diffère

(1) Sur ses œuvres, voyez Nanjio, *Catalogue*, p. 371.

(2) No 1238 de Nanjio ; traduit en 508-535 ; 成唯講論.

(3) No 1183 de Nanjio, traduit en 563.

(4) 三寶性. Nous ne savons rien à son sujet.

(5) 甘露門. C'est peut-être l'équivalent de *Amṛtadvāra* et ce titre pourrait désigner le *Dharmacakrapravartanasūtropadeṣa* de Vasubandhu (no 1205 ; traduit en 541), car dans le sūtra il est dit que le Buddha proposa le sūtra pour ouvrir la Porte de l'Immortalité (*amṛtadvāra*).

(6) A la fin de la *Vie*, il y a une curieuse note ainsi conçue : « Depuis le début jusqu'ici, on a donné la notice biographique de Vasubandhu et de ses frères. Des notes sont maintenant données sur le voyage de l'Ācārya (c'est-à-dire de Paramārtha) depuis 臺州 T'ai-tcheou à l'est et jusqu'à 廣州 Kouang-tcheou (Canton), sur sa révision des traductions de divers traités du Mahāyāna et aussi sur ce qui se passa après sa mort, afin de transmettre ces faits aux générations futures ». Ceci montre que la *Vie de Vasubandhu* était une sorte de *memo-randa* faits par Paramārtha ou de notice recueillie de la bouche de Paramārtha, qui pouvait avoir dit à ses disciples ce qu'il se rappelait sur Puruṣapura (Peshavar), à propos de quoi il cite le *Viṣṇupurāṇa*, et sur les deux frères de Vasubandhu (cette partie a été omise ici).

sur des points importants de celle de Paramārtha ; le contenu en est plus récent et par conséquent plus confus. Résumons les résultats des traditions :

*Vie de Vasubandhu* 婆藪槃豆傳 par Paramārtha 波羅末他 (499-569), traducteur de la *Sāṃkhyakārikā*.  
*Commentaire sur la Vidyāmātrasiddhi* 唯識論疏 par K'ouei-ki 窺基 (632-683), élève de Hiuan-tsang.

A.

B.

- |  |  |  |
|--|--|--|
| 1. Le Nāga Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa explique la doctrine Sāṃkhya. Ce Nāga vivait dans un lac au pied du mont Vindhya. | 1 Varṣa, chef des 18 sectes du Sāṃkhya ; ses compagnons sont appelés « Pluie-troupe » (Varṣagaṇa). |  |
| 2 Vindhyaṅga va trouver Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa pour étudier la doctrine Sāṃkhya.                                    |  |  |
| 3 Un ouvrage appelé <i>Sāṃkhyācāstra</i> est compilé par Vindhyaṅga.   |  |  |
| 4. Vindhyaṅga va à Ayoḍhyā et discute avec un bouddhiste, Buddhimitra, maître de Vasubandhu.                       | 4. Un hérétique va à Karṇasuvarṇa et discute avec un prêtre bouddhiste (1).                        | 4. Un prêtre bouddhiste de l'Inde orientale discute avec un maître du Sāṃkhya. |
| 5. Le sujet de la discussion est « l'impermanence » ( <i>anitya</i> ).   | 5. Le sujet de la discussion est la « destruction du monde ».                                      | 5. Le sujet de la discussion est « l'impermanence ».                           |
|  | 6. L'hérétique est vainqueur et écrit un ouvrage en 70 vers.                                       | 6. L'hérétique est vainqueur et écrit un ouvrage en 70 vers.                   |
| 7. Le roi Vikramāditya donne 3 lakhs d'or à Vindhyaṅga.  | 7. Le roi régnant donne de l'or à l'hérétique.   | 7. Le roi régnant donne au vainqueur 1.000 pièces d'or.                        |

(1) Karṇasuvarṇa (金耳). On retrouve ailleurs la tradition d'une discussion entre l'hérétique et le prêtre bouddhiste dans cette contrée. Cf. Julien, *Voyages des Pèlerins bouddhistes*, III, 87.

- |  |   |
|--|---|
| 8. L'hérétique nomme son livre les « Soixante-dix (vers) d'or » pour montrer l'honneur que lui faisait le don royal. | 8. L'hérétique nomme son livre les « Soixante-dix (vers) d'or » pour montrer sa réputation.                                       |
| 9. Buddhimitra est battu par son adversaire au lieu d'avoir la tête tranchée.  | 9. Le prêtre vaincu est obligé de monter un âne.  |
| 10. Vindhyaṅga retourne à sa grotte, meurt et devient une pierre.  |   |
| 11. Vasubandhu est irrité et compose le « Çāstra des 70 vérités » pour réfuter le <i>Sāṃkhyācāstra</i> .             | 11. La partie en prose (commentaire) de cet ouvrage est de Vasubandhu.  |
| 12. Le roi Vikramāditya est charmé et lui donne 3 lakhs d'or.  | 11. Vasubandhu écrit un ouvrage appelé <i>Paramārthacāstra</i> ou <i>Paramārthasaptati</i> .                                      |
|  | 12. Le roi régnant ordonne que cet ouvrage soit répandu et fait exhumer l'ancien roi et l'hérétique pour les convaincre d'erreur. |
| 13. Vasubandhu compose l' <i>Abhidharmakośacāstra</i> .  |   |
| 14. Le prince héritier Bālāditya et la reine-mère deviennent ses disciples.  |   |
| 15. Il discute avec Vasurāta et Saṃghabhadra.  |   |
| 16. Il est converti au Mahāyāna par son frère Asaṅga.  |   |
| 17. Après la mort d'Asaṅga, il écrit quelques ouvrages mahāyānistes.   |   |

- 18. L'Inde entière se sert de ses livres comme de manuels.
- 19. Tous les hérétiques et les prêtres des autres écoles le craignent.
- 20. Il meurt à Ayodhyā, âgé de 80 ans.

Cette liste comparative montre que la tradition qui attribue à Vasubandhu le commentaire de la *Sāṃkhyakārikā* ne se trouve que dans A et ne peut être suivie jusqu'à une autorité plus ancienne. Nous ne pouvons donc nous tromper beaucoup en admettant que K'ouei-ki, l'auteur du commentaire de la *Vidyāmātrasiddhi*, est responsable de cette assertion. Il a pu confondre la *Paramārthasaptati* avec la *Suvarṇasaptati* : celle-là fut écrite contre celle-ci, et il n'y a aucune raison de supposer que Vasubandhu ait écrit un commentaire sur l'œuvre philosophique adverse.

Le silence de Paramārtha, traducteur du *Sāṃkhyakārikābhāṣya* et de la *Vie de Vasubandhu* est, à mon avis, une preuve très forte que de son temps il n'existait point de tradition qui attribuât cet ouvrage à Vasubandhu. Ainsi nous sommes rejetés dans l'obscurité, et le plus ancien *Sāṃkhyakārikābhāṣya*, qui fut traduit en chinois par Paramārtha, ne peut être attribué au bodhisattva, comme on le fait en Chine et au Japon. Maintenant il est nécessaire d'examiner l'authenticité de la *Vie de Vasubandhu* et de revenir à notre sujet.

AUTHENTICITÉ DE LA *Vie de Vasubandhu*

La *Vie de Vasubandhu* donnée ci-dessus jette beaucoup de lumière sur l'histoire du bouddhisme et de la philosophie Sāṃkhya. Mais la première question qui se pose au sujet de cet ouvrage, comme des ouvrages bouddhiques en général, est de savoir si nous pouvons ou non y ajouter foi. En réponse à cette question, je dirai que la *Vie de Vasubandhu* est comparativement digne de foi, et cela pour les raisons suivantes :

1. Nous avons les biographies d'Açvagoṣa, de Nāgārjuna et d'Āryadeva traduites par Kumārajīva (402-412). Tous sont qualifiés de « bodhisattvas ». Mais dans notre ouvrage Vasubandhu est partout appelé « maître de la Loi ». Asaṅga, Manoratha, Buddhamitra, Saṃghabhadra, etc. sont aussi « maîtres de la Loi ». Parmi eux Asaṅga, aussi bien que Vasubandhu, est généralement appelé « bodhisattva » et ainsi l'est-il déjà dans les Voyages de Hiuan-tsang (629-645) et dans les œuvres de K'ouei-ki son disciple. Cela prouve que l'époque où vivait l'auteur de la *Vie de Vasubandhu* n'est pas très éloignée de l'époque même de celui-ci.

2. Le contenu de la *Vie de Vasubandhu* est en faveur de cette hypothèse. Quoique le récit soit coloré par le ciel indien, cependant nous pouvons regarder la substance de la *Vie* comme une raisonnable description de l'activité religieuse des deux savants, Asaṅga et Vasubandhu. Que l'on compare, par exemple, les biographies des bodhisattvas susmentionnés, on y remarquera une grande différence. Voir en outre ce qui suit.

3. La substance de la *Vie de Vasubandhu* est comme il suit :

a. — Une légende sur le nom de Puruṣapura (Peshavar) tirée du *Viṣṇu-purāṇa* (1), laquelle, étant seulement une explication du nom de la ville, n'a rien à faire avec la *Vie*.

b. — La famille de Vasubandhu, le second de trois frères :

Brahmane Kauçika (2)		
3 fils :		
aîné :	second :	cadet :
VASUBANDHU	VASUBANDHU	VASUBANDHU
Autre nom : ASAṄGA.	Pas d'autre nom.	Autre nom : VIRIṆCIVATSA (3).
Son maître : PIṆḌOLA.	D'abord adhérent du Sarvāstivāda, ensuite du Mahāyāna.	Adhérent du Sarvāstivāda.

c. — Le concile du Kaçmir, 500 ans après le Nirvāṇa, où fut rédigé l'Abhidharma de l'école Sarvāstivāda, en 8 granthas, Katyāyaniputra (4) étant à la tête de l'assemblée de 500 Arhats. Ensuite ceux-ci se mettent à écrire un grand commentaire appelé *Mahāvibhāṣā* ; mais ils avaient besoin d'un homme versé dans la rhétorique et ils invitèrent le bodhisattva Açvagoṣa (5) à les aider dans la composition de cet ouvrage, qui fut achevé en 12 ans.

d. — Vasasubhadra (6) d'Ayodhyā se rendit au Kaçmir pour apprendre la *Vibhāṣā*. Il feignit d'être un fanatique et alla à l'assemblée contre la règle, qui défendait d'enseigner la *Vibhāṣā* à un étranger. Tantôt il questionnait sur la *Vibhāṣā*, tantôt sur le *Rāmāyaṇa* (7), et tout le monde riait de lui.

(1) 毘搜紐天王世傳.

(2) 橋尸迦.

(3) 比隣持跋娑.

(4) 迦旃延子.

(5) 馬鳴菩薩. Il est appelé ici bodhisattva.

(6) 婆娑須跋陀羅.

(7) 羅摩延.

Le reste relate la discussion entre le bouddhiste et le maître du Sāṃkhya et est donné tout au long plus haut; les principaux incidents de la *Vie* sont aussi énumérés ci-dessus. Si on se réfère aux listes d'incidents dressées ci-dessus, on voit qu'il en est peu d'in vraisemblables. Peut-être deux points — un Nāga (serpent) faisant un cours de philosophie, et Vindhavāsa métamorphosé en pierre après sa mort — sembleront-ils étranges à quelques-uns. Ils résultent, je pense, d'une mauvaise interprétation de la tradition originale par celui qui l'a transmise. « Nāga », dans l'original, peut avoir eu le sens, assez fréquent dans la littérature bouddhique, de « personne excellente », « maître religieux », et avoir été pris à tort dans le sens de « serpent ». Mais il importe peu qu'on le présente comme un serpent ou comme un homme, puisque nous trouvons en fait son nom parmi les maîtres de l'école Sāṃkhya. Deux citations portant le nom de Vārṣaganya ont été signalées par le Prof. Garbe, qui considère l'ouvrage d'où elles sont tirées comme étant un traité du Yoga ou du Sāṃkhya (1). Le récit de la mort de Vindhavāsa métamorphosé en pierre est curieux, mais n'est qu'une description colorée de la fin de sa vie.

L'activité de Vasubandhu dans la défense du bouddhisme de sa secte contre le Sāṃkhya, le patronage de Vikramāditya et de Bālāditya, l'hostilité de certains docteurs bouddhistes contre lui, enfin sa conversion au Mahāyāna par son frère Asaṅga, tous ces faits sont parfaitement naturels et n'offrent rien d'incroyable. Surtout la mention de l'âge du personnage à l'époque de sa mort est un trait complètement étranger aux autres biographies du même genre. La dernière partie donne l'impression que l'auteur parle d'un événement contemporain et même récent. Bien que cette *Vie* soit dite « traduite » par Paramārtha, elle n'est point, à mon avis, la traduction d'un texte original, mais très probablement l'œuvre de Paramārtha lui-même. C'est une sorte de mosaïque de matériaux empruntés par lui à divers livres et aussi au souvenir des événements qui étaient venus à sa connaissance pendant qu'il était encore dans l'Inde. L'addition à la *Vie de Vasubandhu* d'une note sur le voyage de Paramārtha (2) montre bien que c'était une sorte de memoranda. Cela est d'autant plus vraisemblable que Paramārtha lui-même (499-564) n'est pas très éloigné de l'époque de Vasubandhu, dont la mémoire n'avait pu encore atteindre l'état d'une éclatante tradition légendaire et qui n'était pas encore qualifié de « bodhisattva ». L'ouvrage de Paramārtha place le soi-disant concile du Sarvāstivāda au Kaçmir, la compilation de la *Mahāvibhāṣā*, le bodhisattva Açvaghōṣa et Katyāyānīputra 500 ans après le Nirvāṇa du Buddha, tandis qu'il rapporte Vasubandhu, Asaṅga, Manoratha, Saṃghabhadra et Buddhāmītra à la période 900 après le Nirvāṇa et les fait contemporains des rois indiens Vikramāditya et Bālāditya et des

(1) Garbe, *S. Ph.*, p. 36-37.

(2) Cf. *supra*, p. 47, n. 6.

maîtres du Sāṃkhya Vārṣaganya (Vrṣaganya) et Vindhavāsa. Ces données sont très importantes et nullement en désaccord avec l'époque présumée de ces personnages. Dans mon opinion, cet ouvrage contient beaucoup de choses vraies sur les événements réels de la vie de Vasubandhu. La période qui le sépare de Paramārtha est en tous cas de moins de 50 ans.

#### ASAṄGA, VASUBANDHU ET SAṄGHABHADRA

Ces trois personnages sont donnés comme contemporains par Hiuan-tsang (*Mémoires*, IV, 223) et rapportés à une seule et même période par Yi-tsing (*Record*, LVIII). Le nom par lequel Yi-tsing spécifie cette période est « âge moyen », par opposition à l'« âge ancien » et aux « années récentes ». J'ai proposé pour ces périodes les limites d'années qui paraissent probables à l'époque où je traduisais le *Record* de Yi-tsing, savoir : 1° « âge ancien » : terminus *ad quem*, 400 A. D. (Açvaghōṣa, Nāgārjuna, Āryadeva); 2° « âge moyen » : environ 450-550 A. D. (Asaṅga, Vasubandhu, Saṃghabhadra); 3° « années récentes » : environ 550-670 A. D. (Diñnāga, Dharmapāla, Bhartrihari, Çilabhadra) (1).

En ce qui concerne l'« âge moyen », ma limite 450-550 A. D. paraît réclamer une petite modification, c'est-à-dire qu'elle peut être spécifiée d'une manière plus certaine. M. Sylvain Lévi, dans ses *Notes chinoises sur l'Inde*, III (2), a assigné comme date à Asaṅga et à Vasubandhu la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire environ 500-550. Cette date, elle aussi, doit, je crois, être un peu modifiée, au moins d'après le témoignage des sources chinoises, et cela pour les raisons suivantes :

1. Paramārtha, né en 499 A. D., fut invité par un messenger envoyé en 539 A. D. par l'empereur Wou-ti et arriva en Chine en 546. Durant la période 551-569, il se consacra activement à l'œuvre de l'interprétation. Les événements relatés dans les ouvrages écrits par lui ne peuvent guère être postérieurs à 546, date de son arrivée à Canton. Il dit dans la *Vie de Vasubandhu* que ce dernier fut converti au Mahāyāna lorsqu'Asaṅga était très âgé, qu'il écrivit la plupart de ses traités sur le Mahāyāna après la mort d'Asaṅga et qu'il mourut à l'apogée de sa renommée à l'âge de 80 ans. Même si nous supposons que sa mort arriva, disons en 540, il doit avoir vécu entre le V<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècles. Et puisqu'il n'y a trace dans aucun ouvrage que Paramārtha ait été contemporain de Vasubandhu, mais au contraire que la *Vie* de ce dernier indique qu'elle n'est pas une notice exactement contemporaine, nous sommes fondés à fixer pour Vasubandhu une date un peu plus ancienne : dans mon opinion, les trois derniers quarts du

(1) Cf. ma traduction de Yi-tsing, p. LVIII.

(2) Cf. *Bulletin*, III, 49.

ve siècle constituent à peu près cette période, et, s'il vécut au <sup>v</sup>e siècle, il n'y a que le commencement du premier quart de ce siècle qui puisse lui être assigné.

2. Le témoignage des traductions chinoises ne dément pas la date qui vient d'être assignée à Asaṅga et à Vasubandhu. Mais dans l'usage qu'on fait des dates fournies par les ouvrages bouddhiques chinois, il importe de se tenir toujours en garde contre le danger d'être égaré par les données mal établies qui s'y mêlent. La plus ancienne référence à Vasubandhu est une note le concernant, comme vingtième patriarche du bouddhisme, dans le *Fou fa tsang yin yuan king* (1), qui fut traduit en chinois en 472. La date est certaine et personne ne doute que le vingtième patriarche P'o-siu-p'an-t'o (2) soit Vasubandhu (3). C'est possible : mais, en consultant l'exemplaire de ce texte qui se trouve à l'India Office, j'ai trouvé que le troisième caractère *p'an* 槃 est écrit à peu près comme 槃 ce qui ne peut en aucun cas être *p'an* 槃. Il peut avoir été employé pour 槃 *mei*, et dans ce cas P'o-sieou-mei-t'o peut être la transcription de Vasumitra. Bodhidharma, qui vint en Chine en 526 A. D., est le vingt-huitième patriarche de la succession et nous ne saurions nous attendre à ce que Vasubandhu soit le vingtième.

Voici un autre exemple. Parmi les œuvres de Vasubandhu il y a deux traductions d'une date ancienne, 404 et 405 A. D. (4). Mais elles sont, comme on pouvait le prévoir, d'une autre origine, la première étant l'œuvre de Vasu (5), la seconde celle de Maitreya, suivant le *K'ai yuan lou* (6). Ainsi ces dates sont également inutilisables, impliquant des données aussi incertaines.

Le *Yi king l'ou ki* (7), catalogue du *Tripitaka* compilé en 664 A. D., mentionne une biographie de Vasubandhu traduite par Kumārajīva (402-412) : c'est probablement une méprise du compilateur de ce catalogue, car le texte de Paramārtha existait déjà en 664.

Nous devons laisser de côté toutes ces données douteuses et nous attacher uniquement à la série d'ouvrages qui sont mentionnés dans la *Vie de Vasubandhu* et que nous possédons dans le *Tripitaka* chinois. Examinons maintenant les dates des traductions des ouvrages des deux frères. Pour abrégé, j'omet les titres, pour lesquels le lecteur est prié de se reporter à Nanjio, *Catalogue*, p. 371 :

(1) 付法藏因緣經. « Sūtra sur la cause de la transmission du *Dharmapitaka* » (Nanjio, *Catalogue*, n° 1340). M. Sylvain Lévi suggère *Crīdharmapitakanidānasūtra* ; cf. *Notes sur les Indo-Scythes*, p. 8 du tirage à part.

(2) 婆修槃陀.

(3) Telle est l'opinion d'Eitel, d'Edkins, de Nanjio ; cf. le *Catalogue* de Nanjio, p. 299.

(4) Nanjio, *Catalogue*, nos 1188, 1218. Cf. *Catalogue*, p. 371, note, et Macdonell, *Sanskrit Literature*, p. 325.

(5) 婆敷開士.

(6) Voir la note de Nanjio au bas de la p. 371, colonne de droite, de son *Catalogue*.

(7) 古今譯經圖記, éd. jap. 結 III, p. 80 ; n° 1487 de Nanjio.

OUVRAGES D'ASAṅGA

Dates de traduction (A. D.)

531  
543  
563  
590-616  
630-633  
645  
645-646  
648-649  
652  
703  
711

OUVRAGES DE VASUBANDHU

Dates de traduction (A. D.)

508  
509  
508-511  
529  
508-535  
541  
386-550  
563  
590-616  
648  
648-649  
711  
531  
535  
3 textes : 541  
550  
564-567  
557-569  
647  
648  
651  
651-654  
661  
703  
711

œuvres de sa vieillesse, compilées après sa conversion au Mahāyāna et, suivant Paramārtha, après la mort d'Asaṅga.

Ses autres ouvrages.

Ces anciennes traductions des œuvres de Vasubandhu sont, par exemple, le *Saddharmapundarīka* (508), la *Vajracchedikā* (509), le *Daṣabhūmika* (508-511), l'*Aparimitāyus* (529), la *Vidyāmātrasiddhi* (508-535) (1). Toutes rentrent dans la catégorie des ouvrages qui sont mentionnés comme ayant été composés après la mort d'Asaṅga, et le dernier en particulier, le *Vidyāmātra*, est cité sous son titre (2). Ainsi, même en admettant que ces traducteurs aient apporté avec eux les œuvres de leur contemporain et que Vasubandhu ait vécu aussi tard que 508, 509 ou 529, il devait être très vieux à cette époque, puisque Paramārtha, qui arriva à Canton en 546, dit qu'il était déjà mort âgé de 80 ans. Mon

(1) Le traducteur de la *Vidyāmātrasiddhi* vint en Chine en 508. Probablement il apporta le texte avec lui. Pratiquement le texte doit être plus ancien que 508.

(2) Cf. *supra*, p. 47.

hypothèse d'une date plus ancienne, soit les 2<sup>e</sup>, 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> quarts du Ve siècle, semble mieux convenir.

3. Vasubandhu est donné comme contemporain de Vikramāditya et de son fils Bālāditya et comme ayant vécu dans les 900 ans après le Nirvāṇa. Si nous considérons ce Vikramāditya comme l'un des Guptas, sa date doit tomber entre 320 et 480, qui est la période entière de la dynastie Gupta. Si, d'autre part, nous admettons avec M. Liebich que Skandagupta, qui régna vers 452-480 et qui portait le nom de Kramāditya ou Vikramāditya, fut le protecteur de Kālidāsa (1), cela rendrait Vasubandhu contemporain de Kālidāsa (2) et du roi Vikramāditya du clan des Guptas dont la capitale fut transportée de Pāṭaliputra à Ayodhyā (3), cette dernière étant la localité mentionnée par Paramārtha. La période de 900 ans après le Nirvāṇa, qui avait eu lieu vers 490 av. J.-C. (4), est complète vers 410 A. D., et, jusqu'à ce qu'elle atteigne le nombre de 1.000 ans pleins, elle est dite de 900 ans (5). Si nous y mettons des chiffres précis, c'est quelque chose comme 410-509 A. D. pour Vasubandhu et 10-109 A. D. pour Aṣvaghōṣa (6), et cela s'accorde aussi avec notre date, sans que je veuille accorder un grand poids à cet argument.

L'opinion formée d'après les raisons qui précèdent ne peut être considérée comme conclusive, mais je remarque que le principal témoignage fourni par un texte comparativement authentique est en faveur d'une date plus ancienne pour Vasubandhu et ses frères.

(1) Liebich, *Datum Candragomin's und Kālidāsa's*, p. 5.

(2) Dinnāga, contemporain plus jeune de Vasubandhu, et qui semble avoir vécu en 550 ou avant cette date, se place ici. Cf. mon *Record* de Yi-tsing, pp. LV, LVIII, mais en lisant Dinnāga au lieu de Jina. Ce fut une grave erreur de ma part d'accepter aveuglément la mauvaise interprétation de mes prédécesseurs. Une référence au personnage dans le *Meghadūta* de Kālidāsa, 14, mérite un nouvel examen. Cf. Macdonell, *History of Sanskrit Literature*, p. 327.

(3) Cf. Rapson, *Indian Coins*, p. 25.

(4) J'applique ici aux chroniques bouddhiques la date pour l'avènement d'Açoka fixée par Vincent Smith (272 av. J.-C.). Samghabhadra, qui apporta à Canton et y traduisit en 489 la *Samantapāsādikā* (commentaire sur le Vinaya) de Buddhaghōṣa, introduisit une date courante dans l'Inde et à Ceylan, et le calcul nous en donne 486 av. J.-C. comme la date du Nirvāṇa. Cf. mes *Pāli Elements in Chinese Buddhism*, dans J. R. A. S., juillet 1896; *Pāli Chrestomathy*, p. LXXIV.

(5) 九百年中, ce qui signifie 900-999 P. N., mais non le IX<sup>e</sup> siècle P. N.

(6) C'est un peu plus tôt que la date de Kaniška donnée par Vincent Smith (A. D. 125-152). Il y a cette objection que les Chinois placent le Nirvāṇa plus tôt que la date ici assignée. Mais Paramārtha n'est pas un Chinois, et donne une tradition courante dans l'Inde. De plus la date du Nirvāṇa (488 av. J.-C.) apportée par lui en 546 A. D. est à peu près la même que celle de Samghabhadra (cf. *supra*, n. 4); si mon calcul est juste, la date donnée par ce dernier est 486 av. J.-C. (seulement en différence de 4 ans du 490 av. J.-C. de Smith).

Les deux philosophes Sāṃkhya, Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa et Vindhyavāsa, le premier étant le maître du second, vivaient, selon Paramārtha, 900 ans après le Nirvāṇa du Buddha, sous le règne du roi Vikramāditya (du clan Gupta), après que la capitale des Guptas eût été transférée de Pāṭaliputra à Ayodhyā, et aussi au temps de Vasubandhu et d'Asaṅga. Ici nous sommes de nouveau redevables à Paramārtha, qui nous renseigne sur ces maîtres du Sāṃkhya dont les noms sont à peine connus du côté indien. L'identité de Vindhyavāsa et de Vindhya-vāsin ne fait pas question (1). De Vindhyavāsin, M. Garbe a trouvé deux citations portant son nom dans le commentaire de Bhojarāja sur les *Yogasūtras*, iv, 22, et il s'exprime ainsi (2) : « Vindhyavāsin se trouve ici, sur un des points les plus importants du système Sāṃkhya — les rapports existant entre l'âme et l'organe interne — en complet accord avec tous les maîtres du Sāṃkhya. » Il pense de plus que la guerre qu'il fit aux bouddhistes a pu inquiéter ceux-ci, et il ajoute : « Conclure de la notice bouddhique citée qu'il ait été un réformateur du système Sāṃkhya ou qu'il ait entrepris d'y apporter des changements profonds serait, à mon avis, téméraire, en l'absence de plus amples renseignements sur ce sujet. » Bien que la question de savoir s'il fut ou non un réformateur doive rester en suspens, cependant nous pouvons voir par les informations données par Paramārtha qu'il mit toute son ardeur à créer un sentiment hostile contre le bouddhisme, dans l'intérêt du brahmanisme et spécialement pour le système Sāṃkhya. Durant la dynastie Gupta eut lieu une grande renaissance du brahmanisme impliquant un déclin graduel du bouddhisme et une adoption générale du sanscrit pour l'usage littéraire et officiel. Ce sujet a été traité avec talent par M. R. G. Bhandarkar dans son *Peep into the early history of India*. L'action de Vindhyavāsa se produisit, je pense, comme appui ou imitation des ouvriers de cette renaissance. Vasurāta provoque aussi Vasubandhu sur un sujet grammatical (3). L'écho de la renaissance eut son retentissement sur le bouddhisme : c'est ce qu'on peut voir par l'étroite ressemblance de la philosophie idéaliste d'Asaṅga dans sa *Yogācāryabhūmi* et de Vasubandhu dans sa *Vidyāmātrasiddhi* avec le védantisme de la philosophie brahmanique. L'idéalisme d'Asaṅga et de Vasubandhu, qui est un produit du règne des Guptas et qui est généralement considéré comme un Mahāyāna authentique en Chine et au Japon, y fut pour la première fois introduit par Paramārtha (546), mais il ne devint populaire que quand Hiuan-tsang (629-645) revint avec le système de philosophie qui fut remis en honneur et complètement développé sous le patronage de Harṣavardhana Ćilāditya de Kanoj (mort en 646 ou 647 A. D.) (4).

(1) -vāsin et -vādin sont toujours -vāsa et -vāda en chinois, ainsi *sarvāstivāda*, etc.

(2) Garbe, *S. Ph.*, p. 39.

(3) Cf. *supra*, p. 45.

(4) Cf. S. Lévi, *Les Missions de Wang Hiuen-ts'e dans l'Inde*, J. A.; mars-avril 1900.

Mais, pour revenir à notre sujet, Vindhyavāsa, qu'il ait été ou non un réformateur de l'école Sāṃkhya, fut certainement le compilateur d'un *Sāṃkhyācāstra*, dont il avait reçu la substance de son maître Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa. Ce *Sāṃkhyācāstra* est le traité en vers appelé les « Septante d'or », selon K'ouei-ki, dans les œuvres de qui, toutefois, il est attribué à Vārṣagaṇa, dont je vais maintenant parler.

Cet ouvrage est, dans mon opinion, le texte qui fut apporté en Chine en 546 A. D. et traduit par Paramārtha. La traduction chinoise est appelée le *Seng k'ia louen* (*Sāṃkhyācāstra*)<sup>(1)</sup> ou le *Kin ts'i che louen* (le traité des Septante d'or)<sup>(2)</sup>. Or nous savons que les 70 (ou au moins 69) vers de la *Kārikā* sont l'œuvre d'Īcvarakṛṣṇa. Nous pouvons donc supposer que Vindhyavāsa était un autre nom d'Īcvarakṛṣṇa et qu'il écrivit à la fois les vers et le commentaire<sup>(3)</sup>. Si nous sommes autorisés à aller jusque-là et à attribuer les vers et la prose à Īcvarakṛṣṇa, nous pouvons comprendre l'aisance des transitions entre les vers et le commentaire du texte chinois. De plus l'attaque dirigée contre le dogme bouddhique au § 8 serait très naturelle de la part du promoteur d'une action hostile. J'espère que mon hypothèse, quelque faible qu'elle puisse paraître maintenant, trouvera une confirmation dans quelque autre source. J'ajouterai seulement ici que le commentaire de la *kārikā* 70 (du texte chinois) mentionnait Vindhyavāsa comme un collaborateur de Pañcaçikha. Mais pour celui-ci il y a une variante.

Quant à Vārṣagaṇa, il est, selon toute probabilité, le même que le Vārṣagaṇa mentionné dans le Mahābhārata, l'auteur de l'ouvrage d'où sont tirées les deux citations du *Yogabhāṣya*, III, 52, et de la *Sāṃkhyatattvakaumudī*, 447. Mais je conserve Vārṣagaṇa ou Vṛṣagaṇa pour les raisons suivantes: Le chinois original est P'i-li-cha-kia-na<sup>(4)</sup> (dans Paramārtha), et Fa-li-cha<sup>(5)</sup>, (dans K'ouei-ki) qui est traduit par « pluie ». Le premier, P'i-li-cha-kia-na, serait mieux restitué en Vṛṣagaṇa, quoiqu'il puisse être identifié avec Vārṣagaṇa ou Vārṣagaṇa. La version de K'ouei-ki dit: « Le chef de l'une des 18 sectes du Sāṃkhya se nommait Fa-li-cha (*i. e.* Varṣa), qui se traduit par « pluie ». Son parti était appelé « Pluie-troupe » (雨衆, *i. e.* Vārṣagaṇa ou Vārṣagaṇa). » K'ouei-ki plus loin fait de « Pluie-troupe » l'auteur d'un *Sāṃkhyācāstra* et l'ennemi de

(1) 僧佉論.

(2) 金七十論.

(3) Tous les commentateurs japonais sont d'accord pour identifier Īcvarakṛṣṇa à Vindhyavāsa et le regarder comme l'auteur de la portion en vers. Pour le commentaire, ils l'attribuent à Vasubandhu.

(4) 毘梨沙伽那, en jap. Bi-ri-sha-ga-na.

(5) 伐里沙, 雨; jap. Bat-ri-sha.

Vasubandhu. Quoique son étymologie soit inexacte<sup>(1)</sup>, il semble nous donner une lueur de vérité. Le Nāga, vivant dans une cabane au pied du Vindhya, le maître de Vindhyavāsa, était appelé Vṛṣagaṇa ou Vārṣagaṇa, et son élève ou associé peut avoir été appelé un Vārṣagaṇa. Et le fait serait quelque chose comme ceci: le Vārṣagaṇa, c'est-à-dire Vindhyavāsa, révisa ou récrivit l'ouvrage *Sāṃkhyācāstra*, qui nous est parvenu en chinois, constitué par la *Sāṃkhyakārikā* et son *Bhāṣya*; et ce Vindhyavāsa était en réalité Īcvarakṛṣṇa, qui appartenait à la famille Kauçika<sup>(2)</sup> et qui fut l'abréviateur d'un livre plus étendu de Pañcaçikha contenant 60.000 vers d'après le texte chinois. L'identification des noms Vindhyavāsa et Vārṣagaṇa résout ainsi la difficulté contenue dans l'ouvrage de K'ouei-ki.

A la fin du commentaire de la *Kārikā* § 70, il est dit qu'Īcvarakṛṣṇa abrégé l'ouvrage de Pañcaçikha et le réduisit à 70 vers; donc les vers 71 et 72 doivent être une addition postérieure. L'addition est très importante, car elle donne, dans le commentaire, la transmission de la doctrine de Kapila à Īcvarakṛṣṇa, qui est la suivante:

1. Kapila 迦毘羅.
- |
2. Āsuri 阿修利.
- |
3. Pañcaçikha 般 [遮] 尸迦, environ 1<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. <sup>(3)</sup>.
- |
4. Ho-kia (Garga ou Gārgya) 揭伽<sup>(4)</sup>.
- |
5. Yeou-leou-k'ia (peut-être Ulūka; 優樓佉)<sup>(5)</sup>.
- |
6. Po-p'o-li 跋婆利.
- |
7. Īcvarakṛṣṇa 自在黑, antérieur à 500 A. D.

Le nom dont la restitution présente la plus grande difficulté est Po-p'o-li, japonais: Bat-ba-ri. Il contient peut-être une méprise du copiste. Tous ceux qui sont familiers avec les ouvrages bouddhiques chinois savent que *p'o* est souvent

(1) Vṛṣa = taureau. Vārṣagaṇa n'est pas « pluie-réunion », mais « troupeau de taureaux ».

(2) 拘式, jap. Kō-siki. Cf. le commentaire chinois au § 70, vers la fin.

(3) Garbe, *S. Ph.*, 34.

(4) Jap. Kat-ka.

(5) Jap. U-rō-kia. Ce peut être *Vodhu* (-ka); cf. Garbe, *S. Ph.*, p. 35. Il est mentionné comme un maître du Sāṃkhya par Gauḍapāda, au § 1 de son commentaire. D'après le vieux système de transcription, *Ulūka* est plus probable que *Vodhu* (-ka). Ce doit être une personne différente du fondateur du système Vaiçṣika.

imprimé à tort pour 娑 *so* ou vice versa. Supposons que nous ayons ici cette méprise et en outre que *so-li* ait été mis pour *li-so*, par une interversion qui se présente fréquemment. Dans ce cas, nous obtenons Po-li-so qui peut être restitué en Varṣa ou Vārṣa, le nom du Nāga qui instruisit Vinḍhyavāsa, c'est-à-dire Īcvarakṛṣṇa.

Cette restitution donne l'ordre suivant : 1° Vṛṣagaṇa (ou Vārṣagaṇa) ; 2° Vinḍhyavāsa ou Vārṣagaṇya ou Īcvarakṛṣṇa, auteur du *Sāṃkhyācāstra* ou des *Septante d'or*.

Actuellement nous devons nous contenter de ce résultat qu'Īcvarakṛṣṇa a dû vivre avant 500 A. D., puisque son ouvrage, la *Sāṃkhyakārikā*, avec addition des deux derniers vers par une autre main, fut importé en Chine en 546 A. D. et traduit par Paramārtha (557-569), et nous rappeler qu'il est très probable qu'Īcvarakṛṣṇa est l'auteur de la partie en prose et le même que Vinḍhyavāsa, l'auteur du *Sāṃkhyācāstra*, qui fut contemporain de Vikramāditya et de Vasubandhu, lequel florissait dans les trois derniers quarts du ve siècle.

VIII. — VIE DE PARAMĀRTHA.

Paramārtha (1) (né en 499 A. D.), dont le nom est traduit en chinois par *Tchen-ti* (2), était un gramaṇa d'Ujjayinī (3) dans l'Inde occidentale, brahmane de naissance et portant le nom de famille de Bharadvāja (4). Il était encore appelé Kulanātha (5), qui est rendu en chinois par *Ts'in-yi* (6). Il était intelligent et adroit, instruit dans la littérature et dans l'art. Aimant les voyages, il courut toutes sortes de dangers en traversant des pays déserts. Il arriva finalement dans l'Inde du nord où il se fixa pour un temps.

A cette époque, l'empereur de Chine Wou-ti, de la dynastie Leang (502-556 A. D.) favorisait l'église bouddhique, qui prospéra en conséquence. Durant la période *ta-l'ong* (7) (535-546 A. D.), il envoya une mission au Magadha pour y chercher un savant bouddhiste et les textes originaux de l'école du Mahāyāna.

(1) 波羅末陀 Po-lo-mo-t'o. La *Vie* est écrite d'après les catalogues 開元錄 *K'ai yuan lou* et 貞元錄 *Tcheng yuan lou*.

(2) 真諦, litt. « Vérité réelle ».

(3) 優禪尼 Yeou-tch'an-ni.

(4) 頗羅墜 P'o-lo-t'o.

(5) 拘羅那陀 Kiu-lo-na-t'o. Dans d'autres ouvrages, ce nom est donné par erreur sous la forme Kiu-na-lo-t'o. Le *Catalogue de la période tcheng-yuan 貞元新定釋教目錄*, compilé en 785-804 A. D., donne la lecture correcte. Cf. également Nanjio, *Catalogue*, appendice II, 104.

(6) 親依, « Refuge des parents ».

(7) 梁武帝大同年中.

Tchang-sseu (1) et les autres fonctionnaires qui composaient la mission se rendirent dans l'Inde, accompagnant un envoyé du Fou-nan (2) qui retournait dans son pays. La cour indienne accueillit leur requête et décida d'envoyer Paramārtha avec un grand nombre de livres officiels des bouddhistes et d'autres écoles. Paramārtha arriva à Nan-hai (3) le 15<sup>e</sup> jour du 8<sup>e</sup> mois de la 12<sup>e</sup> année *ta-l'ong* (546 A. D.). Il mit ensuite deux ans à son voyage à la capitale Kien-ye (aujourd'hui Nankin) (4), où il arriva au 8<sup>e</sup> mois (intercalaire) de la 2<sup>e</sup> année *l'ai-ts'ing* (5) (548 A. D.). L'empereur Wou-ti l'accueillit cordialement et lui assigna une résidence honorable dans le palais Pao-yun (6). Si désireux que fût ce souverain d'encourager la traduction des textes sacrés et la création d'une nouvelle littérature à l'imitation de la florissante époque des Ts'in (384-417 A. D.) et des Ts'i (479-502), il ne put venir à bout de cette entreprise à cause des révoltes continuelles qui bouleversaient l'empire. Le prêtre indien erra avec son trésor dans les provinces orientales jusqu'à ce que, en allant vers le sud, il arrivât au district de Fou-tch'ouen, dans le Hlang-tcheou-fou (7), où le gouverneur du district, Lou Yuan-tchō (8), organisa pour lui un personnel de plus de vingt prêtres instruits, Pao-k'iong (9) et autres, pour l'aider dans sa traduction. Il commença la traduction du *Saptadaṣabhūmiṣāstra*; mais il en avait à peine achevé cinq volumes qu'il dut interrompre son travail à cause des troubles qui continuaient à sévir dans l'empire. La troisième année de la période *l'ien-pao* (11) (552 A. D.), il vint à T'ai (12) pour répondre à l'invitation du chef rebelle Heou King, qui l'entretint et lui donna de multiples marques de respect (13). A cette époque le

(1) 張記.

(2) 扶南, Cambodge.

(3) 南海, « la mer du Sud ». C'est là un nom général pour les îles malaises et la péninsule, mais dans le cas présent, il s'agit d'une sous-préfecture de Canton, lat. 23° 07', long. 113° 15'.

(4) 建業.

(5) 太清.

(6) 寶雲.

(7) 富春; lat. 29° 58'; long. 119° 59'.

(8) 陸元哲.

(9) 寶瓊.

(10) 十七地論. Ce texte a été perdu. Cf. Nanjio, n° 1170.

(11) 天保三年. *T'ien-pao* n'est pas le nom d'une période des Leang et les éditions des Song, des Yuan et des Ming donnent 太寶年 *t'ai-pao-nien*, « dans les années *t'ai-pao* », sans indiquer le millésime exact. *T'ien-pao* était un nom de période adopté par les Ts'i septentrionaux; la première année *t'ien-pao* correspond à 550.

(12) 台州 T'ai-tcheou au Tchō-kiang; lat. 28° 54'; long. 121° 06'.

(13) L'empereur Wou-ti, qui l'avait mandé en Chine, mourut pendant la guerre, et son successeur, Kien-wen-ti, fut tué par 侯景 Heou King; ainsi à ce moment il n'y avait pas d'autre souverain que le chef de la rébellion.

bouddhisme avait grandement décliné en raison de la longue durée de la guerre et de la famine, et l'ordre n'était pas encore rétabli dans l'empire. Par bonheur Heou King fut tué par Tch'en Pa-sien (1), ce guerrier qui devint plus tard empereur de la dynastie Tch'en. Paramārtha revint alors à Kin-ling (Nankin) où, dans le temple Tcheng-kouan-sseu, il commença avec ses élèves la traduction du *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* (2). Au second mois de la 3<sup>e</sup> année du règne il se rendit à Yu-tchang (4) sur la rive S. du lac Po-yang (5), et ensuite à Sin-wou (6) et Che-hing (7). Ensuite, accompagnant Siao le *t'ai-pao* (8), il franchit les montagnes et séjourna à Nan-k'ang (9) dans le district de P'ing-kouo (10) où, jusqu'au 5 du 9<sup>e</sup> mois, 557 A. D. (11), il termina la traduction du *Suvarṇaprabhāsa-sūtra*. Sous les Leang il traduisit, dit-on, onze textes en 24 volumes, dont la plupart sont malheureusement perdus (12). En 557 A. D. eut lieu un changement de dynastie pendant qu'il était encore à Nan-k'ang. Au 7<sup>e</sup> mois de la 2<sup>e</sup> année du nouveau règne (558 A. D.), il retourna à Yu-tchang et voyagea de nouveau dans les districts Lin-tch'ouan (13), Tsin-ngan (14) etc. Quoiqu'il réussit dans son entreprise de traduire les livres bouddhiques, il ne se plaisait nulle part. Il songeait donc à s'embarquer pour Laṅkasu (15) et n'attendait qu'une occasion favorable pour partir, mais les prêtres et les laïques ne voulurent pas se séparer de lui et le conjurèrent de rester plus longtemps avec eux. Il se rendit à leurs prières et demeura à Nan-yüe (16) où il révisa, de concert avec ses vieux amis, ses traductions précédentes. La 4<sup>e</sup> année de la

(1) 陳霸先.

(2) 金陵府正觀寺.

(3) 金光明經. Celui-ci a été perdu; cf. Nanjio, nos 127, 130.

(4) 豫章.

(5) 鄱陽.

(6) 新吳, sous-préfecture du Yu-tchang, c'est-à-dire du Kiang-si; lat. 28° 41'; long. 115° 19'.

(7) 始興; lat. 25°; long. 113° 36', dans 衡州 Heng-tcheou.

(8) 蕭太保; le *t'ai-pao* est le « premier tuteur ».

(9) 南康, sous-préfecture; lat. 25° 57'; long. 114° 54'.

(10) 平國縣.

(11) 紹泰三年丁丑, c'est-à-dire 永定元年丁丑.

(12) Quatre textes seulement sont venus jusqu'à nous; aux trois textes donnés par Nanjio, il faut ajouter le *Tarkasūtra* (no 1252). Cf. le *Catalogue de la période tcheng-yuan*, ix.

(13) 臨川, sous-préfecture de Fou-tcheou au Kiang-si; lat. 27° 57'; long. 116° 18'.

(14) 晉安, sous-préfecture de Fou-tcheou au Fou-kien; lat. 25° 25'; long. 119° 17'.

(15) 楞迦修, Birmanie.

(16) 南越, sous-préfecture près de Canton.

période *t'ien-kia*, sous le règne de l'empereur Wen-ti (1), les prêtres du temple Kien-yuan-sseu (2) à Yang-tou (3), nommés Seng-tsong, Fa-tchouen et Seng-jen (4), ainsi que les notables de la capitale, Kien-ye (Nankin), vinrent saluer leur vieux maître et ami, qui en fut très satisfait et leur fit, durant les années suivantes, des leçons sur le *Mahāyānasamparigrahasūtra* (5). Enfin il s'embarqua sur un petit bateau pour Leang-ngan (6), où il avait l'intention de transborder sur un vaisseau marchand plus grand et de faire voile pour l'Occident. Mais là, il en fut empêché par ses disciples qui ne voulaient pas se séparer de lui; en outre, le gouverneur du district, nommé Wang Fang-chō (7) le pria de rester pour le bien du peuple en général. Il vécut donc quelque temps dans ce port. Au 9<sup>e</sup> mois de la 3<sup>e</sup> année de son séjour (562 A. D.), il prit passage sur un bateau à destination de l'Occident, mais que les vents contraires obligèrent à retourner à Kouang-tcheou (8). Au 12<sup>e</sup> mois, il débarqua à Nan-hai près de Canton et fut reçu par Ngeou-yang Wei (9), gouverneur de la province, qui lui demanda de résider dans le temple Tche-tche-sseu (10) et d'y exposer la loi. Il pensa alors que son destin (*karman*) était de rester en Chine et ne fit plus aucune tentative pour rentrer dans son pays. Il commença une série de leçons sur le *Mahārthadharmaparyayaśāstra*, le *Vidyāmātraśāstra* (11) etc., pour Tche-k'ai (12) et d'autres. A la mort du gouverneur, son héritier Ho (13) devint son protecteur et lui demanda de continuer son œuvre. Il le fit jusqu'au 6<sup>e</sup> mois de la 2<sup>e</sup> année de la période *kouang-t'ai* (14) (568 A. D.), où il se dégoûta complètement du monde et tenta de se suicider sur la montagne du

(1) 文帝天嘉四年.

(2) 建元寺.

(3) 楊都, auj. Yang-tcheou-fou; lat. 32° 21'; long. 119° 15'.

(4) 僧宗, 法准, 僧忍.

(5) 攝大乘論 (Nanjio, Catalogue, n° 1183).

(6) 梁安郡. Je ne puis trouver de quel lieu il s'agit. Peut-être est-ce un district englobant Macao, où les anciens 高梁 Kao-leang et 海安 Hai-ngan étaient situés; ou peut-être est-ce l'actuel 新安 Sin-ngan au Kouang-tong, lat. 22° 36', long. 114° 04'; ce doit être en tout cas dans cette région.

(7) 王方奢 Wang Fang-chō, ou 王万奢 Wang Wan-chō selon le *K'ai yuan lou*.

(8) 廣州, région de Canton.

(9) 歐陽顛 Ngeou-yang Wei.

(10) 制旨寺, auj. 光孝寺 Kouang-hiao-sseu. M. Nanjio et moi avons visité le temple dans l'espoir d'y trouver quelque manuscrit ayant échappé à la destruction, mais n'avons rencontré aucun prêtre qui s'intéressât à ces questions.

(11) 廣義法門經 (n° 587); 唯識論 (n° 1239).

(12) 智愷.

(13) 紇.

(14) 光太二年.

Nord à Nan-hai (1). En l'apprenant, son disciple Tche-k'ai se rendit aussitôt auprès de lui, ainsi qu'une foule de prêtres et de laïques. Le gouverneur envoya des hommes pour le garder et lui demanda de résider dans le temple Wang-uan-sseu (2).

Tandis que ses disciples nourrissaient l'espoir de le conduire à la capitale Kien-ye, il tomba malade, la première année de la période *l'ai-kien* (569 A. D.) (3). Ses dernières instructions furent écrites et confiées à son disciple Tche-hicou (4), et le vénérable maître mourut le 11 du premier mois, à midi, âgé de 71 ans. Le lendemain eut lieu l'incinération et, le 13, une pagode fut élevée en son honneur à Tch'ao-t'ing (5). Ce même jour ses disciples Seng-tsong, Fa-tchouen, etc. (6), regagnèrent leur pays dans le Nord, emportant avec eux les ouvrages de leur maître. Durant les 13 ans de sa vie qui appartiennent à la dynastie Tch'en (557-569 A. D.), il produisit 38 textes en 118 volumes; 28 de ces textes existent encore (7). Parmi eux se trouve la traduction de la *Sāṃkhyakārikā*. Les textes originaux qui n'avaient pas encore été traduits — feuilles de palmier, etc. — montaient à 240 liasses. S'ils avaient été traduits en chinois, nous pourrions avoir 20.000 volumes, selon l'estimation de ses élèves. Ce qui fut traduit n'était qu'un fragment du tout, quelques-unes seulement des liasses des textes originaux. L'enseignement de Paramārtha était varié; mais la doctrine qu'il regardait comme la plus importante et qu'il professait lui-même était l'idéalisme enseigné dans le *Mahāyānasamparigrahaśāstra* d'Asaṅga (8). La diffusion du système d'Asaṅga en Chine est due en grande partie à Paramārtha et à ses disciples directs. Dans sa vie quotidienne, il passe pour avoir été simple et content de peu. Même dans les froides nuits d'hiver il ne portait pas de vêtement épais. Un jour ses disciples le trouvèrent au milieu de la nuit tremblant de froid; souvent ils le couvrirent d'une épaisse couverture qu'il rejetait de son lit chaque fois qu'il s'éveillait. Son enseignement de la Loi était d'une inspiration très élevée. Un jour son disciple Tche-k'ai l'entendit pousser trois soupirs d'impatience sans cause apparente et lui en demanda la raison. Il répondit: « Votre sincère dévouement à la Loi vous rend digne de la fonction sacrée de sa transmission. Mais hélas! le temps n'est

(1) 北山. Cette colline doit être ou le 無極台 Wou-ki-t'ai ou le 觀音山 Kouan-yin chan, qui sont au nord de la ville de Canton.

(2) 王園寺, aussi dans les environs du 光孝寺 Kouang-hiao-sseu.

(3) 太建.

(4) 智休.

(5) 潮亭.

(6) 僧宗, 法准.

(7) Cf. le *Catalogue* de Nanjio, p. 424.

(8) Cf. *supra*, p. 63, n. 5.

pas encore venu de propager la Loi. Le projet que j'avais formé en venant ici ne sera jamais réalisé, et c'est pourquoi je soupire.» Il indiqua du doigt le Nord-Ouest et dit: « Dans cette direction est un grand royaume, qui n'est ni très près ni très loin. C'est là que nous pourrions propager notre loi dans la vie à venir. Quant à présent, nous ne pouvons nourrir l'espoir de voir la prospérité de la Loi. »

Il y eut à cette époque un prince royal qui vint d'Ujjayinī apporter à son savant compatriote quelques textes originaux et traduire avec lui. Ce fut peut-être la seule marque de sympathie qu'il reçut de sa patrie durant son séjour de 23 ans en Chine, où il mena presque sans cesse une vie errante, à cause des troubles continuels qui désolaient ce pays. Il n'eut pas de succès dans sa mission de prêcher la paix, mais sa carrière de traducteur fut très brillante.

# LA SĀṂKHYAKĀRIKĀ

étudiée à la lumière de sa version chinoise (II)

PAR M. J. TAKAKUSU, M. A., Dr PH.,

Correspondant de l'École française d'Extrême-Orient.

## 金七十論

TRAITÉ SUR LES « SEPTANTE D'OR » (*Suvarṇasaptati*)

OU 僧佉論 TRAITÉ SUR LA PHILOSOPHIE SĀṂKHYA (*Sāṁkhyaśāstra*)

traduit par PARAMĀRTHA 眞諦,

maître du Tripitaka, originaire de l'Inde, de la dynastie chinoise des Tchen 陳 (1).

### § 1

不 定 不 極 故	見 無 用 <sup>(2)</sup> 不 然	欲 知 滅 此 因	三 苦 所 逼 故
-----------------------	--------------------------------------	-----------------------	-----------------------

En raison de la gêne (causée par)<sup>(3)</sup> les trois sortes de douleurs, la recherche des moyens de les détruire (est nécessaire). — Puisque ces moyens sont

(1) *Catalogue* de Nanjio, n° 1300; *Tripitaka* édité à Tôkyô, boîte 藏, fasc. x, ff. 75 vo — 91 r°.

(2) Le texte coréen a 無用 « inutile », contre toutes les autres éditions qui s'accordent pour la leçon 無因 « sans cause »; cette dernière leçon doit être une faute d'impression.

(3) Les mots mis entre parenthèses sont suppléés par moi pour montrer clairement ce que le traducteur a voulu dire. Les parties qui coïncident avec les explications de Gauḍapāda ont été signalées dans l'Introduction, à laquelle il suffira de renvoyer.

manifestes, (cette recherche) est sans objet, dira-t-on. — Non, puisqu'ils ne sont ni définis, ni définitifs (1).

duḥkhatrayābhghātāj jijñāsā tadabhighātake hetau |  
dṛṣṭe sārphā cen naikāntātyantato bhāvāt || 1 ||

### COMMENTAIRE

J'explique ici l'origine de cette stance. Il y avait autrefois un sage ermite nommé Kapila, né du ciel, doué des qualités innées : loi (= vertu), connaissance, impassibilité, existence par soi-même, ces quatre (qualités) ensemble constituant son individu. Voyant l'humanité plongée dans d'aveugles ténèbres, il éprouvait pour elle une grande compassion. « Hélas ! ils vivent et meurent dans d'aveugles ténèbres ! » Songeant ainsi, il regarda par le monde et découvrit Āsuri, brahmane d'origine, qui sacrifiait régulièrement au ciel depuis mille ans. Se dissimulant, il s'approcha du brahmane et lui adressa ces paroles : « Ô Āsuri, tu t'amuses à mener la vie d'un maître de maison ! » Ayant dit, il se retira sans recevoir de réponse. Après mille autres années, il revint et répéta les mêmes mots. En les entendant, le brahmane répondit : « Ô honoré du monde, en effet je jouis de la vie de maître de maison. » L'ermite l'écouta, mais s'en retourna en silence. Quelque temps après, il revint, répétant les mêmes mots et reçut la même réponse. Kapila demanda : « Peux-tu te maintenir pur et vivre la vie d'un brahmacārin ? » — « Je le puis », répondit Āsuri. Là-dessus il renonça à l'habitude de sa famille et commença les observances ascétiques comme disciple de Kapila.

On pourra demander (2) : « Dans quel but est faite l'investigation du brahmane ? » La réponse est : *En raison de la gêne (causée par) les trois sortes de douleurs*. Quelles sont ces trois ? Celle qui vient de l'intérieur, celle qui vient de l'extérieur, celle qui est causée par les cieus. (La douleur intérieure est de deux espèces, physique et mentale).

L'intérieure d'abord. Par suite de désordres causés par le vent, la chaleur ou le phlegme, on peut avoir une maladie. Dans le livre de médecine, il est dit : « La partie du corps au-dessous du nombril est appelée le siège du vent, celle au-dessous du cœur est appelée le siège de la chaleur, et tout ce qui est au-dessus du cœur appartient au phlegme. Il arrive parfois que l'élément vent s'accroît et presse la chaleur et le phlegme ; alors se produit une douleur causée par le vent. La douleur causée par la chaleur ou par le phlegme se produit de la même manière. » On nomme ces douleurs douleurs physiques. Les douleurs mentales sont la séparation d'avec ce qu'on aime, le contact de ce qu'on hait et l'insuccès de ses entreprises. En réalisant ces trois (cas), on éprouve une douleur dans l'esprit. Toutes les douleurs qui précèdent sont intérieures.

*Douleurs extérieures* : les douleurs produites par des hommes, des oiseaux, des bêtes, des serpents venimeux, des éboulements de terres, la rupture d'une digue, etc., sont appelées extérieures.

(1) Cette stance est rendue en chinois aussi littéralement que possible. *Jijñāsā* « recherche », comme en chinois 欲知, « désir de savoir », est employé comme nom, ainsi qu'on le voit par le commentaire. « Moyens » est en chinois « causes », employé dans le même sens. On pourra trouver, à première vue, ma traduction un peu forcée, mais nous ne pouvons traduire autrement, si nous lisons avec soin le commentaire, dont l'original chinois est omis ici, faute de place.

(2) « On pourra demander » est en chinois 外曰, « un profane dit », le questionneur étant appelé « un profane » tout le long de l'ouvrage.

Troisième espèce de douleurs : celles causées par *les cieux*. Toutes les souffrances et défaillances occasionnées par les phénomènes célestes, tels que froid, chaleur, vent, pluie, tonnerre et éclairs, sont appelées douleurs causées par les cieux.

Parce que (nous) sommes gênés par ces trois sortes de douleurs, nous commençons l'investigation qui doit servir de moyen pour détruire les douleurs.

On pourra dire : « Les moyens capables de détruire les trois douleurs sont assez connus <sup>(1)</sup>. D'abord ce dont il est traité dans la huitième section de la science médicale <sup>(2)</sup> est capable de détruire les douleurs du corps. Secondement, les six objets des sens <sup>(3)</sup> où on trouve plaisir sont capables de guérir les douleurs de l'âme. Quand ces moyens (de guérison) sont déjà si connus, pourquoi un supplément d'investigation ? » La réponse est : « Votre opinion n'est pas admissible <sup>(4)</sup>. Puisque (les moyens ordinaires) impliquent deux défauts, une investigation (philosophique) n'est pas contre (c'est-à-dire sans) raison. Quels sont ces deux défauts ? C'est que ces moyens ne sont pas définis, certains, et qu'ils ne sont pas définitifs. »

On pourra dire : « Si les huit sections de la science médicale, etc., impliquent les deux défauts et, partant, sont insuffisantes comme moyens de détruire les douleurs, nous avons d'autres moyens enseignés dans les quatre Védas, et comme ces moyens sont fructueux, étant certains et définitifs, votre investigation est superflue. Il est dit dans les Védas : « Jadis nous avons bu le soma : c'est pourquoi nous sommes devenus immortels et avons obtenu l'entrée du ciel « brillant où je vois et connais toutes les divinités. Que peut contre moi la douleur ou l'inimitié ? « Comment la mort peut-elle me toucher <sup>(5)</sup> ? » A cela on répond :

<sup>(1)</sup> Tous les textes ont 是因苦能滅此三苦, *i. e.* « par les moyens de douleur, nous pouvons détruire les trois douleurs », ce que le commentateur japonais Fujii explique ainsi : « Les moyens ordinaires, médecine, etc., étant de ce monde, participent de la douleur ; c'est pourquoi il est dit : par des moyens de douleur on détruit les douleurs. » C'est là une explication bien forcée. Je prends le premier 苦 « douleur » pour une méprise du copiste. Cf. plus bas 是因已顯現 « les moyens sont déjà connus ».

<sup>(2)</sup> Les huit divisions de la médecine sont données par Yi-tsing, dont l'énumération s'accorde avec les huit sections de l'Āyurveda. V. mon *I-tsing's Record*, p. 222.

<sup>(3)</sup> Les six objets des sens sont : la forme, le son, l'odeur, le goût, le toucher et tous ces objets combinés. La dernière catégorie est autrement appelée *dharma* « loi », par les bouddhistes, étant l'objet du *manas*. Ce sont les six *gūṇas* de la *Garbha-Upaniṣad*.

<sup>(4)</sup> Le texte a 此義不無, « ce sens ne peut être nié », mais le commentateur expliquant la phrase « śāpārthā cen na », il doit y avoir quelque mot signifiant : « Si vous le croyez inutile, il n'en est pas ainsi. » Je considère 無 comme une faute pour 然. Le sens serait alors : « il n'en est pas ainsi. » Ma correction n'est, il est vrai, confirmée par aucun texte existant ; mais le traducteur emploie fréquemment la phrase 是義不然, par exemple §§ 7, 8, 9 (vers la fin).

<sup>(5)</sup> *Rgveda*, 8, 48, 3 : apāma somam amṛtā abhūmāganma jyotir avidāma devān | kiṇi nūnam asmān kṛṇavad arāṭiḥ kimu dhūrtir amṛta martyasya || Gauḍapāda donne cette stance au § 2. [On ne trouve dans le texte chinois aucune stance correspondant aux deux stances maṅgala de Gauḍapāda : « Kapilāya namaḥ, etc. » — La stance rappelant les sept sages de l'École, donnée par Gauḍapāda, ne se trouve pas en chinois ; mais cf. le commentaire sur les §§ 43 et 71, *infra*. — La stance « pañcaviṃśatitattvajño, etc. » de Gauḍapāda est donnée dans les §§ 2 et 37, *infra*. En comparant le texte de Gauḍapāda avec le chinois, il faut réunir les §§ 1 et 2. Gauḍapāda semble avoir remanié des matériaux qu'il avait devant lui, en changeant l'ordre du commentaire original, qui est représenté par le chinois].

§ 2.

變 性 我 知 故	翻 此 二 因 勝	有 濁 失 優 劣	如 見 隨 聞 爾
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Pareils aux (moyens) évidents sont les (moyens) révélés, qui sont accomplis d'impureté, de perte, de supériorité ou d'infériorité. Un autre moyen, différent de ces deux-là, est excellent à cause de la connaissance du (principe) évé du (principe) non évolué et de l'Âme (du Moi).

dr̥ṣṭavad ānuçravikaḥ sa hy aviçuddhikṣayātiçayayuktaḥ |  
tadviparītaḥ çreyān vyaktāvyaaktañnavijñānāt || 2 ||

COMMENTAIRE

Les moyens évidents sont ceux dont traite la science médicale. Ils impliquent deux défauts c'est-à-dire ils ne sont ni définis ni définitifs. Ce que nous appelons les moyens révélés (sont ceux qu'on obtient par la tradition. Ils ont été enseignés à l'origine par Brahmā transmis au sage ermite (le ṛṣi Kapila). On les appelle donc les moyens révélés, en tant que par là les quatre Védas. Les Védas eux-mêmes impliquent donc les deux défauts, de science médicale évidente. En dehors de cela ils ont trois autres défauts :

1) Ils sont *impurs*. Il est dit dans le Vēda : « Ô toi, bête ! Ton père, ta mère et ta par tous t'approuvent. Maintenant tu vas abandonner ton corps actuel pour renaître dans les cieux <sup>(3)</sup>. » « Selon les prescriptions du sacrifice du cheval, six cents animaux moins trois (= sont tués <sup>(4)</sup>. » Si le nombre est incomplet, le sacrificateur ne peut pas obtenir la naissance

<sup>(1)</sup> Tous les textes existants portent 汝 « toi », au lieu de 如 « comme ». La confusion de ces deux caractères homophones (*jou*) est très fréquente dans le Tripiṭaka chinois.

<sup>(2)</sup> M. à m. : « entendus » ou « appris » (隨聞).

<sup>(3)</sup> Cf. *Īt.*, I, 163, 13. Ce passage est souvent cité dans les livres bouddhiques chinois. le commentaire du *Çaṭaṣṭra* il est dit : « Au commencement de la création, celui qui est avec un bon esprit et avec de bons éléments aura une place dans le ciel éternel. Mais qui est doué d'un esprit et d'éléments moins bons naît dans le monde, où il cherche à renaître dans le ciel. A cette fin il offrira un sacrifice du cheval (*açvamedha*). Un cheval blanc est laissé dans les champs pour cent jours, parfois pour trois années. Partout où le cheval, le sacrificateur le suivra et distribuera de l'or à tous. Ensuite le cheval est sacrifié. Au moment de le tuer on prononce cette formule : « Ô Paçu (bête) ! Nous te tuons. Le cheval sacrifié peut ainsi renaître dans le ciel. » Paramārtha, le traducteur, ajoute que les quatre Védas se trouvent la loi du sacrifice du cheval, que dans le *Pāramitaçāstra* les bonnes qualités (du cheval) sont énumérées et qu'une d'elles est le sacrifice du cheval au

<sup>(4)</sup> Gauḍapāda reproduit le même passage : ṣaṭ çatāni niyujyante paçūnām madhyame 'l açvamedhasya vacanād ūnāni paçubhis tribhiḥ ||. Je ne retrouve pas ce vers dans le Vēda.

ciel ni la jouissance des cinq sortes d'actes, c'est-à-dire l'acte de s'amuser (1), etc. Pour le cas où quelqu'un dit un mensonge, quelques devas ou r̥sis déclarent dans le Vēda que cela n'implique pas un crime. De telles fautes (tuer, mentir, etc.) se trouvent dans les Vēdas ; partant les Vēdas eux-mêmes ne sont pas purs.

2) Ils impliquent *décadence* ou *perte*. Il est dit dans les Vēdas : « Sans raison, Çakra, Indra et le dieu Asura se sont éteints, à cause de leur âge, car on n'échappe pas au temps (2). » Les conditions de vie épuisées, le sacrificateur sera enlevé des cieus. Ainsi (les remèdes selon les Vēdas) impliquent la décadence et la perte.

3) Ils sont sujets à la *supériorité* et à l'*infériorité*. De même que les pauvres et les besogneux, en voyant les riches, les envient, de même que le laid est jaloux du beau et l'ignorant du sage, ainsi en est-il dans les cieus : ceux d'un grade inférieur regardent ceux d'un grade supérieur avec un sentiment d'envie. Ainsi là même il y a supériorité dans l'un et infériorité dans l'autre.

Les trois défauts avec les deux mentionnés plus haut rendent les Vēdas inefficaces comme moyen (de destruction de la douleur). On dira : « S'il en est ainsi, quel moyen est excellent ? » La réponse est : « *Opposé à ces deux moyens, le moyen védique et le moyen ordinaire, il y a un moyen excellent.* » Négligent les deux autres, on doit chercher un remède efficace. Le moyen qu'on propose ici (c'est-à-dire l'investigation philosophique) a cinq points excellents. Il est : 1° défini, 2° définitif, 3° pur, 4° permanent, 5° universel. Pour ces raisons il est supérieur aux deux sus-mentionnés.

On pourra demander : « Comment peut-on obtenir ce moyen ? » Voici la réponse : « *Par la connaissance de l'évolué, du non-évolué et de l'Âme (du Moi).* » L'évolué comprend : 1° le « Grand » (*Mahat*, c'est-à-dire l'Intellect) ; 2° le Sentiment du moi (*ahaṃkāra*) ; 3° les cinq éléments subtils (*tanmātrāṇi*) ; 4° les cinq organes des sens (*jñāna-indriyāṇi*) ; 5° les cinq organes de l'action (*karma-indriyāṇi*) ; 6° l'esprit (*manas*) ; 7° les cinq grands éléments (*mahābhūtāni*). Ces sept ont été créés par la Nature (*prakṛti*). La Nature n'a pas été produite parce qu'elle est la cause originelle (productive). L'Âme (*ātman*) est le connaissant (le sujet). Qui connaît les vingt-cinq vérités (*tattva*), qui ne doivent pas être augmentées ou diminuées, est sûr d'échapper aux trois douleurs. Voici ce qui est dit dans le *Mokṣa* : « Celui qui connaît les vingt-cinq (principes), où qu'il se trouve, par quelque chemin qu'il aille, qu'il ait des cheveux tressés, qu'il n'ait qu'un toupet ou qu'il ait la tête rasée, celui-là sans aucun doute est délivré (3). »

On pourra demander : « Comment pouvons-nous distinguer la Nature, les principes produits et le sujet connaissant ? » En réponse à cela il est dit :

§ 3.

知 者 非 本 變	十 六 但 變 異	大 等 亦 本 變	本 性 無 變 異
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

(1) C'est-à-dire les actes des cinq *karma-indriyāṇi*.

(2) Le vers de Gauḍapāda est un peu différent : bahūnīndrasahasrāṇi devānāṃ ca yuge yuge | kālena samatīlāni kālo hi duratikramah ||

(3) Le texte chinois de cette stance est : 若知二十五 隨處隨道住 編髮髻 剃頭 得解脫無疑 (解脫中偈). Cette stance revient au § 37, où cependant le dernier hémistiche diffère un peu : 平等得解脫, « également obtenir la Délivrance » Alberuni (I, 133) attribue un vers pareil à Vyāsa.

La Nature originelle n'est pas un produit (1). Le Mahat, etc., sont so des producteurs, soit des produits. Les seize ne sont que des produits ; l sujet connaissant (l'Âme) n'est ni un producteur ni un produit.

mūlaprakṛtir avikṛtir mahadādyāḥ prakṛtīvikṛtayaḥ sapta |  
 ṣoḍaśakas tu vikāro na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ || 3 ||

COMMENTAIRE

La Nature originelle produit tout ce qui existe sans être elle-même produite par autre chose. C'est pourquoi on l'appelle « Nature, la productrice » (*mūla-prakṛti*). En d'autres termes, la Nature produit le Mahat et les autres, c'est pourquoi on lui a donné le nom de « racine (*mūla*). N'étant pas produite par autre chose, elle n'est pas un produit.

Le Mahat, le Sentiment du moi (*ahaṃkāra*) et les cinq éléments subtils (*pañca tanmī trāṇi*) (2), ces sept sont ou producteurs ou produits. (Car) le Mahat est produit par la Nature, est donc un produit ; il produit le Sentiment du moi, c'est donc un producteur. Le Sentiment du moi vient du Mahat, c'est donc un produit ; comme il produit les cinq éléments subtils c'est aussi un producteur. Les cinq éléments subtils viennent du Sentiment du moi, ce sont donc des produits ; mais ils produisent les cinq grands éléments (*mahābhūtāni*) et les organe des sens (*indriyāṇi*), ils sont donc productifs ; c'est-à-dire l'élément subtil du son produit l'espace aérien et l'organe de l'ouïe, l'élément subtil de l'odeur produit la terre et l'organ olfactif, et ainsi de suite. Ces sept sont donc soit productifs soit produits.

« Les seize ne sont que des produits ». Les cinq grands éléments, éther, air, etc. ; les cinq organes des sens, oreilles, yeux, etc. ; les cinq organes de l'action, langue, mains, etc., e l'esprit, voilà les « seize » qui ne sont que produits par d'autres et ne sont pas productifs ; i est donc dit que ce ne sont que des produits.

« Le sujet connaissant (l'Âme) n'est ni un producteur ni un produit ». Par sujet connaissant on entend le moi doué d'une activité connaissante. L'Âme n'est ni un producteur ni un produit. Différente des trois précédents (la Nature, les sept et les seize), elle n'est ni productrice ni produite.

On pourra demander : « Par quelle sorte d'inférence pouvez-vous établir ces trois catégories ? Car dans le monde on peut (tout) connaître par inférence, de même qu'avec une balance ou une mesure nous connaissons le poids ou la longueur. » Voici la réponse :

§ 4

境 成 立 從 量	故 立 量 有 三	能 通 一 切 境 (3)	證 比 及 聖 言
-----------------------	-----------------------	---------------------------	-----------------------

(1) Ce que je traduis par « produit » est en chinois 變異 « changement » (*vikṛti*). Le commentaire l'explique partout par « produit ».

(2) A *tanmātra* répond en chinois 唯 « le seul », ou 塵 « poussière », c'est-à-dire « élément fin ».

(3) 境, lit. « limite », « sphère » ou « objet » (de la discussion). C'est un terme technique de logique.

Par la perception, par la comparaison ou par l'autorité sacrée nous sommes capables de connaître tous les objets (de la discussion). Il y donc trois sortes de preuves. C'est par la preuve qu'un objet (de la discussion) est établi avec succès.

ḍṛṣṭam anumānam āptavacanam ca sarvaprāmāṇyasiddhitvāt |  
trividham pramāṇam iṣṭam prameyasiddhiḥ pramāṇāddhi || 4 ||

COMMENTAIRE

Dans cette doctrine, la preuve est de trois sortes :

1<sup>o</sup> Preuve par *perception*. La connaissance (de ce qui doit être prouvé) est obtenue par les organes des sens et les objets des sens. Elle ne peut pas être démontrée (par inférence) ; (cependant) elle est incertaine et d'un double caractère. Telle est la preuve par perception (1).

2<sup>o</sup> Preuve par *comparaison*. Cette preuve présuppose la preuve par perception et elle est de trois sortes : a.) Inférence de ce qui précède (*pūrvavat*, i. e. avec cause). b.) Inférence de ce qui suit (*çeṣavat*, i. e. avec effet). c.) Inférence par analogie (*sāmānyatas*).

3<sup>o</sup> Preuve par l'*autorité sacrée*. Si une chose ne peut être connue par les preuves de la perception ou de la comparaison, nous nous référons à une autorité sacrée, et la preuve sera faite. Ainsi des régions comme le Ciel ou l'Uttarakuru (2) peuvent être connues ni par perception ni par inférence. Nous ne pouvons les connaître qu'en nous référant à une autorité sacrée. Quant à l'autorité sacrée, il est dit : « L'Āgama (tradition) est l'autorité sacrée ; un saint personnage est libre de toute erreur, et, étant libre de toute erreur, il ne dit jamais un mensonge, par la raison de l'absence de cause (3). »

« Nous sommes capables de connaître tous les objets (de la discussion) ». Même s'il y avait une méthode de preuve différente ou un différent objet (de la discussion), ils ne seront pas exclus de ces trois. Les six méthodes de démonstration, c'est-à-dire la comparaison (*upamāna*) et les autres (4), sont incluses dans l'autorité sacrée.

« C'est par la preuve qu'un objet (de la discussion) est établi avec succès » Les objets (de la discussion), ce sont les vingt-cinq catégories qui comprennent tout ce qui existe. « Établi avec succès » signifie que les vingt-cinq (*tattvas*) sont clairement connus. Comment peuvent-ils être appelés les objets (de la discussion) ? Parce que c'est à leur sujet qu'il y a connaissance ou preuve. De là résulte l'établissement d'un objet (de la discussion). Par le témoignage, par la comparaison et par l'autorité nous pouvons établir en abrégé les trois catégories (*vyakta, avyakta, jñā*) et pleinement les vingt-cinq.

(1) 證量 ou 現量, i. e. perception.

(2) 鬱單越.

(3) Gauḍapāda donne cette stance ainsi : āgamo hy āptavacanam āptaṃ doṣakṣayād viduḥ | kṣiṇadoṣo nṛtaṃ vākyam na brūyād dhettvasambhavāt ||. Le chinois a : 阿舍是聖言 聖者滅諸惑 無惑不忘語 因緣不生故.

(4) Il s'agit probablement ici des six sortes de preuves de Jaimini, mais les détails que donne Gauḍapāda ne se trouvent pas en chinois. Les six *pramāṇas* de Jaimini sont : 1) arthāpatti, « présomption » ; 2) sambhava, « proportion » ; 3) abhāva, « privation » ; 4) pratibhā, « compréhension » ; 5) atilīya, « communication » ; 6) upamāna, « comparaison ».

Quelqu'un demandera : « Vous dites que la preuve est triple ; quelles sont les caractéristique de la triple preuve ? » Voici ce qui est dit en réponse :

§ 5

聖 教 名 聖 言	相 有 相 爲 先	比 量 三 別 知	對 塵 解 證 量
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

La preuve par perception est la connaissance que nous obtenons en face d'un objet des sens. La preuve par comparaison (inférence) est connue comme étant de trois sortes ; elle suppose une marque caractéristique (prédicat) et ce qui porte cette marque (sujet). L'enseignement d'un saint personnage est appelé autorité sacrée.

pratiṣayādhivasāyo ḍṛṣṭam trividham anumānam ākhyātam |  
tal liṅgalīṅgipūrvakam āptaçrutir āptavacanam tu || 5 ||

COMMENTAIRE

« La preuve par perception, etc. ». L'oreille obtient de la connaissance par le son . . . et le nez par l'odeur. Ce n'est qu'une perception (qu'obtient l'organe), mais non pas un jugement par comparaison (inférence). Voilà ce qui est appelé la *preuve par perception*.

« La preuve par comparaison est connue comme étant de trois sortes ». 1) Partant de ce qui précède (antécédent, a priori : *pūrvavat*, « avec cause »). 2) Partant de ce qui reste (subséquent, a posteriori : *çeṣavat*, « avec effet »). 3) Par analogie (générique, *sāmānyatas*) (1). La triple connaissance est obtenue par la perception et elle est capable de distinguer les trois cas (cause, effet et similarité) et les trois temps (passé, futur et présent). Voilà ce qui est appelé la *triple inférence*. Par exemple, les hommes voient des nuages noirs et infèrent qu'il va pleuvoir (*pūrvavat*) ; ou bien, voyant l'eau d'un fleuve récemment troublée, ils savent que la pluie est tombée en amont du fleuve (*çeṣavat*) ; ou bien ils voient fleurir les manguiers à Paṭaliputra (2) et en infèrent que dans le Kosala (3) aussi ils sont en fleurs (*sāmānyatas*) (4).

(1) 有前 (*pūrvavat*) ; 有餘 (*çeṣavat*) ; 平等 (*sāmānyatas*).

(2) 巴吒羅 Pa-tch'a-lo.

(3) 憍薩羅 Kiao-sa-lo.

(4) L'inférence *pūrvavat* est une inférence de l'effet par la cause, a priori : c'est le moyen de connaître le futur par le présent. L'inférence *çeṣavat* est l'inférence de la cause par l'effet, a posteriori : c'est le moyen de connaître le passé par le présent. L'inférence *sāmānyatas* est l'inférence par analogie, fondée simplement sur des propriétés génériques : c'est le moyen de connaître le présent par le présent. Les exemples donnés dans le texte chinois semblent s'adapter mieux au propos que ceux de Gauḍapāda qui a employé d'autres exemples dans le second et le troisième cas. Le second exemple du chinois concorde avec celui de la *Nyāya-sūtra-ṛtti* : pūrvam kāraṇam tadvat tallīgakaṃ yathā meghonnaviçeṣeṇa vṛṣṭyanumānam | çeṣaḥ

« Elle suppose une marque caractéristique (prédicat) et ce qui porte cette marque (sujet) ». La marque et ce qui porte la marque se trouvent unis et ne se séparent pas l'un de l'autre. Quand on perçoit la marque, la preuve peut être établie par inférence (1).

« L'enseignement d'un saint personnage, » etc.. Par exemple les quatre Védas énoncés par le dieu Brahmā et le Dharmācāstra (2) du roi Manu.

Quelqu'un pourra demander : « Vous dites qu'il y a une triple preuve par inférence. Quel est le domaine de chaque méthode de preuve ? » La réponse est :

§ 6

隨	若	過	依
聖	依	根	平
言	比	境	等
則	不	得	比
現	顯	成	量

C'est en raisonnant par la comparaison, l'analogie etc., qu'un objet au-delà du domaine des sens peut être démontré (3). S'il est difficile de l'atteindre par le raisonnement, il devient manifeste quand on suit l'autorité sacrée (4).

sāmānyatas tu dr̥ṣṭād atīndriyānāni prasiddhir anumānāt |  
tasmād api cāsiddham prokṣam āptāgamāt siddham || 6 ||

COMMENTAIRE

« En raisonnant par la comparaison, » etc. Entre les (trois) méthodes d'inférence, le raisonnement par analogie est ici mentionné. Des objets comme la Nature et l'Âme sont au-delà des sens et c'est par analogie seulement qu'on les connaît. Les effets, c'est-à-dire le Mahat

kāryam tallīngakam ceṣavat yathā nadivṛddhyā vṛṣṭyanumānam | sāmānyato dr̥ṣṭam kāryakāra-  
ṇabhinnalīngakam yathā pṛthivītvēna dravyatvānumānam || « Antérieur, c'est-à-dire cause ; caractérisé par cela ou ayant cela (cause) ; p. e., de l'amoncellement des nuages inférer la pluie. Postérieur, c'est-à-dire effet ; caractérisé par cela ; p. e., du gonflement de la rivière inférer la pluie. Analogue (ou générique) ; caractérisé comme distinct de la cause et de l'effet à la fois ; p. e. de ce que quelque chose est terreux, inférer que c'est une substance. » Voir Wilson, note au § 5 du S. k. Bh..

(1) Fujii, le commentateur japonais, se servant d'une comparaison bien connue, dit en cet endroit : « Le signe, c'est la fumée (l'objet de la perception), et le possesseur du signe, c'est le feu (le sujet de l'inférence). Voyant la fumée nous inférons : dans la forêt il y a du feu. » Cf. Garbe, *Mondschein*, p. 547, note 4.

(2) L'édition coréenne a 正論 (droiture-çāstra = dharmācāstra) ; les trois autres éditions ont 證論.

(3) Mot à mot : « peut être établi ».

(4) Paramārtha a construit le texte de la même manière que Gauḍapāda l'a interprété ; il diffère de Colebrooke et de Lassen, dont les traductions se basent sur l'autorité de la Saṃkhyā-candrikā, comme Wilson l'a montré. Wilson lui-même a compris comme le traducteur chinois.

(l'intellect) et les autres, ont chacun trois qualités (*guṇa*) : joie, souci, aveuglement (1). ( sont là les qualités des produits. Les qualités des produits n'existent pas sans celles de la racine (Nature). Des produits nous pouvons inférer la racine. Ainsi la Nature est connue et raisonnée par l'analogie de ses produits. L'Âme doit exister, parce que ses produits, c'est-à-dire le Mahat (l'intellect) et les autres n'existent que parce qu'existe (le sujet connaissant) Ainsi l'Âme aussi est établie par analogie (2). S'il y a un point quelconque qu'on ne peut connaître ni par la perception ni par l'inférence, on peut le comprendre en se rapportant à l'autorité sacrée, puisqu'il est au-delà du domaine de notre intelligence. Par exemple, Çakrī : le Seigneur des cieux, Uttarakuru (dans le Nord), etc.

On pourra demander : « La Nature et l'Âme n'existent pas, parce qu'on ne les voit pas, de même que la seconde tête ou le troisième bras de quelqu'un qui n'est pas le Dieu existant de soi-même (Īçvara). » Répondant à cela, nous disons que nous avons huit sortes de ces objets invisibles mais existants, car dans l'existence réelle il y a plusieurs phases. Quelles sont ces huit ? Nous les montrons dans cette stance :

§ 7

伏	細	根	最
逼	微	壤	遠
相	及	心	及
似	覆	不	最
聚	障	定	近

Parce qu'ils sont trop loin ou trop près ; parce que les organes sont imparfaits ou parce que l'esprit est troublé ; à cause de leur exigüité ou parce qu'un obstacle s'interpose ; parce que des objets les pressent ou prévalent sur eux, ou parce que d'autres objets semblables s'accroissent, (des objets, bien qu'existant, sont invisibles).

atidurāt sāmīpyād indriyaghatān manonavasthānāt |  
saukṣmyād vyavadhānād abhibhavāt samānābhīhārac ca || 7 ||

COMMENTAIRE

Parmi les objets réellement existant dans le monde, il y en a (qui sont invisibles à cause de leur éloignement : ainsi un objet tombé sur l'autre rive n'est pas vu par les hommes de cette rive (3). D'autres sont invisibles à cause de leur proximité : ainsi un atome de poussière dans l'œil ne peut pas être perçu. D'autres sont imperceptibles à cause de la déféctuosité des organes : ainsi l'aveugle ou le sourd ne peut pas voir ou entendre. D'autres

(1) C'est-à-dire *sukha*, *duḥkha*, *moha*. Ces termes sont employés ici dans le même sens que *sattva*, *rajas*, *tamas*. V. plus loin, § 12.

(2) V. plus loin § 17, commentaire.

(3) Gauḍapāda emploie ici, comme d'ordinaire, un exemple plus simple.

sont obscurcis par le trouble de l'esprit, car on est incapable de penser à un sujet donné quand l'esprit est ailleurs. Invisibilité à cause de l'exiguïté : ainsi la fumée, la chaleur, la poussière ou la vapeur dispersées dans l'atmosphère ne peuvent être vues. Invisibilité à cause d'un obstacle : ainsi un objet derrière un mur ne peut être connu. Invisibilité à cause de la prédominance (d'un autre objet) : ainsi quand le soleil se lève, la lumière de la lune et des étoiles ne peut plus être vue. Invisibilité à cause de la ressemblance : ainsi une fève ne peut pas être distinguée dans un amas de fèves, parce que toutes les fèves sont de la même espèce. Parmi les objets existants ces huit-là ne peuvent pas être vus.

En dehors d'eux il y a encore quatre objets qui (maintenant) n'existent pas et qui pour cette raison ne peuvent pas être vus :

1) Invisibilité d'un objet avant sa production : ainsi, voyant un morceau de terre, on ne peut pas voir l'ustensile qui en sera fait.

2) Invisibilité parce que l'objet a été détruit : ainsi, quand une cruche a été cassée, on ne sait rien de sa forme.

3) Invisibilité à cause d'exclusion mutuelle : ainsi dans un cheval on ne peut pas reconnaître une vache, et vice versa.

4) Invisibilité à cause d'absence absolue : par exemple la seconde tête ou le troisième bras de quelqu'un qui n'est pas Īçvara (1).

Ces douze sortes d'existences ou de non-existences sont invisibles. Si vous dites que la Nature et l'Âme n'existent pas parce qu'invisibles, votre opinion n'est donc pas admissible.

Quelqu'un demandera : « Si, comme vous dites, la Nature et l'Âme sont invisibles, à laquelle des douze catégories appartiennent-elles ? » Voici la réponse : « Pour une certaine cause elles sont invisibles. » Quelle est cette cause ? Nous l'expliquons dans cette stance :

§ 8.

與 性 不 似 似	大 等 是 其 事	非 無 緣 可 見	性 細 故 不 見
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

C'est à cause de sa subtilité que la Nature ne peut pas être vue, et non pas parce qu'elle n'existe pas. Le Mahat (l'intellect) et les autres sont ses effets, dont quelques-uns ne sont pas pareils à la Nature, tandis que d'autres lui sont pareils.

saukṣmyāt tadanupalabdhir nābhāvāt kāryatas tadupalabdhil | mahadādi tac ca karyam prakṛtivrūpaṃ svarūpaṃ ca || 8 ||.

COMMENTAIRE

« C'est à cause de sa subtilité que la Nature ne peut pas être vue, et non pas parce qu'elle n'existe pas ». La Nature existe réellement, mais étant trop subtile elle ne peut pas être vue, de même que de la fumée ou d'autres choses semblables dispersées dans l'atmosphère ne

(1) L'explication des quatre objets inexistantes est superflue en cet endroit. Gauḍapāda a été assez avisé de l'omettre complètement.

peuvent pas être vues parce qu'elles sont trop fines. La Nature n'est donc pas inexistante partant invisible, comme la seconde tête ou le troisième bras. Quelqu'un pourra demander « Si elle est invisible, comment pouvez-vous savoir qu'elle existe ? » Voici la réponse : « cause peut être vue par ses effets. La Nature est la cause ; ce qu'elle produit, ce sont ses effets. L'existence de la Nature peut être inférée par analogie de ses effets. Quels sont ses effets ? Mahat (l'intellect) et les autres sont ses effets. La Nature produit le Mahat, le Mahat produit le Sentiment du moi, le Sentiment du moi produit les cinq éléments subtils, les cinq éléments subtils produisent les seize restants, c'est-à-dire les onze organes des sens et des actions et cinq grands éléments. Les effets, c'est-à-dire le Mahat et les autres, sont doués des trois qualités (guṇa) et nous savons donc que ces mêmes qualités sont inhérentes à la Nature également (1). »

« Quelques-uns ne sont pas pareils à la Nature, tandis que d'autres lui sont pareils. Les effets peuvent être divisés en deux sortes : semblables ou dissemblables à la Nature ; ainsi un homme engendre deux enfants, dont l'un ressemble au père, tandis que l'autre ne ressemble pas du tout. Parmi les produits d'une seule et même cause il y en a qui ressemble au principe originel et d'autres qui ne lui ressemblent en rien. Cela sera expliqué plus loin (2). Voilà l'opinion de cette école (3) et d'autres au sujet des effets.

Quelqu'un pourra demander : « Si les disciples doivent suivre (une doctrine comme) le principe, d'où vient que quelques-uns affirment que les effets existent déjà dans la cause, tandis que d'autres affirment le contraire et que d'autres enfin prétendent que les effets sont existants ou non-existants dans la cause ? Car les opinions des sages diffèrent ainsi. Il y a des sages qui affirment qu'un pot et d'autres ustensiles en terre existent déjà dans le morceau de terre glaise qui sert à les fabriquer (4). Les Vaiçeṣikas (5) maintiennent que d'abord ils n'existent pas et qu'ensuite ils existent (c'est-à-dire l'effet n'est pas dans la cause). Selon (les disciples de) Ćākyamuni, un pot n'est ni existant ni inexistant dans le morceau de terre glaise (6). Nous avons donc trois opinions et nous préférons la moyenne aux deux autres. » Répondant cela, nous réfuterons d'abord l'opinion de Ćākyamuni, ensuite celle des Vaiçeṣikas. L'opinion de Ćākyamuni, « ni existant ni inexistant », est inadmissible, parce qu'elle est contradictoire avec elle-même. Dire inexistant, cela veut dire le néant ; dire non inexistant, c'est dire existant

(1) Nous devons toujours nous rappeler que tout ce qui existe est doué de trois guṇas. Parler de l'existence de guṇas d'un objet équivalait à dire que cet objet lui-même existe.

(2) V. § 10, commentaire.

(3) 此論等.

(4) Ceci est l'opinion qui consiste à dire que l'effet existe dans la cause (doctrine Sāṃkhya).

(5) 衛世師 Wei-che-che, traduit en chinois par 勝論. École atomistique qui maintient que des atomes primordiaux ou des monades sont l'origine de toute chose.

(6) Il y a une référence à ces passages dans le commentaire du Ćataçātra (traduit en 608 : il n'est pas renfermé dans les éditions du Tripiṭaka chinois). La voici : « Dans les « Septante d'or » (Sāṃkhyakārikā), les opinions de deux écoles sont réfutées et l'opinion de l'école Sāṃkhya est établie. Les deux écoles sont : 1) La doctrine de Ṛṣabha (Le-cha-p'o 勒沙婆), qui maintient que l'effet n'est ni existant ni non-existant dans la cause. 2) La doctrine des Vaiçeṣikas, qui prétendent que l'effet n'existe pas dans la cause. » Cette citation nous apprend que le texte chinois auquel se reporte le commentateur du Ćataçātra, portait ici « Ṛṣabha » au lieu de « Ćākyamuni ». Mais Ṛṣabha est le nom qu'on donne au Saint des Jains ; le chinois l'a expliqué par Ni-k'ien-tse 尼乾子 = Nirgranthika. Une version indienne de notre texte a dû avoir cette variante. Il vaudrait peut-être mieux lire ici partout Ṛṣabha au lieu de Ćākyamuni. V. plus bas la note de Paramārtha.

Existence et non-existence ensemble font une contradiction; c'est comme si vous disiez: tel homme n'est ni mort ni vivant. Comme cette opinion est en contradiction avec elle-même, elle ne peut être maintenue. Ainsi en est-il de la doctrine de Çākyaṃuni (1).

[NOTE DE PARAMĀRTHA. — Cette réfutation (c'est-à-dire la dernière phrase) est fautive. Pourquoi? Parce que Çākyaṃuni n'avait pas une telle opinion. Quand Çākyaṃuni affirme l'inexistence, cela ne veut pas dire le néant. Il ne veut pas dire non plus existence quand il dit que ce n'est pas inexistant, car il n'insiste sur aucun des deux extrêmes. La réfutation n'atteint donc en rien le Bouddhisme].

Maintenant nous allons réfuter la doctrine des Vaiçeṣikas. Dans notre opinion il y a cinq raisons qui démontrent l'existence de l'effet dans la cause. Quelles sont ces cinq raisons?

§ 9.

故	隨	能	一	必	無
說	因	作	切	須	不
因	有	所	不	取	可
有	果	作	生	因	作
果	故	故	故	故	故

De rien rien ne peut être fait. Il est nécessaire de prendre (des matériaux qui serviront de) cause. Toutes les choses ne sont pas le produit (d'une cause quelconque). L'agent capable seul peut accomplir une action donnée. Telle la cause, tel l'effet. Pour toutes ces raisons, nous maintenons que l'effet existe déjà dans la cause.

asadakaraṇād upādānagrahaṇād sarvasambhavābhāvāt |  
çaktasya çakyakaraṇāt kāraṇabhāvāc ca satkāryam || 9 ||

COMMENTAIRE

1) « De rien rien ne peut être fait ». Dans le monde, là où rien n'existe, aucun effort pour produire n'aboutit. Ainsi l'huile ne peut pas être produite du sable. Mais si les matériaux existent, une chose peut être produite. Ainsi en pressant le sésame on obtient de l'huile. Le produit ne peut pas être obtenu s'il n'existe pas dans la chose. Maintenant nous observons que le Mahat (l'intellect) et les autres principes sont des produits de la Nature; nous savons donc que ces principes sont contenus dans la Nature elle-même

2) « Il est nécessaire de prendre (des matériaux qui serviront de) cause ». Si un homme a besoin de faire un objet, il prend nécessairement la cause de cet objet: ainsi un homme qui pense que demain un brahmane viendra dîner dans sa maison se procure du lait pour faire du lait caillé. Pourquoi ne prend-il pas de l'eau? Parce que pour faire un objet on doit prendre la cause de cet objet. Nous voyons donc que le Mahat préexiste dans la Nature.

(1) La réfutation est dirigée contre le Bouddhisme et le Jainisme. Paramārtha, dans sa note, l'explique de manière à mettre hors de cause le Bouddhisme.

3) « Toutes les choses ne sont pas le produit (d'une cause quelconque) ». Si les effets n'existaient pas dans la cause, n'importe quoi pourrait être produit de n'importe quelle cause. De l'herbe, du gravier ou des pierres pourraient donc produire de l'or et de l'argent. Mais de tels phénomènes n'existent pas. Nous voyons donc que les effets sont contenus dans la cause.

4) « L'agent capable seul peut accomplir une action donnée ». Par exemple, un potier avec ses instruments fabrique des cruches et des plats d'un morceau de terre glaise, mais il n'est pas capable de fabriquer ces ustensiles en se servant de plantes ou d'arbres. Nous savons donc que la Nature implique ses dérivés.

5) « Telle la cause, tel l'effet ». L'effet est de la même espèce que la cause. Ainsi les pousses de l'orge viennent de la semence d'orge. Si l'effet n'existait pas dans la cause, les fruits pourraient ne pas être de la même espèce que la semence. En ce cas, de la semence d'orge pourrait produire des pousses de fève ou d'autre chose. Comme nous ne connaissons pas de pareils phénomènes, nous voyons que les effets sont existants dans la cause. Les Vaiçeṣikas prétendent que les effets n'existent pas dans la cause; mais leur opinion est inadmissible. Nous savons que les effets existent nécessairement dans la cause.

Continuant de répondre à la question, je reprends l'explication de la stance précédente: quant à la dissemblance des effets avec la Nature, il y a neuf points à observer (1):

§ 10

變	有	不	有
異	分	偏	因
異	依	有	無
自	屬	事	常
性	他	沒	多

Les principes évolués ont une cause, sont impermanents, multiples, limités, doués d'action, dissolubles, possédant des parties, demeurant dans un autre et dépendant d'un autre: (sur ces points) les principes évolués diffèrent de la Nature (le principe non évolué).

hetumad anityam avyāpi sakriyam anekam āçritam liṅgam |  
sāvayavam paratantram vyaktam viparitam avyaktam || 10 ||

COMMENTAIRE

1) « Ont une cause ». Tous (les principes), le Mahat et les autres jusqu'aux cinq grands éléments, ont une cause. La Nature est la cause du Mahat, qui lui-même est la cause du Sentiment du moi; le Sentiment du moi lui-même est la cause des cinq éléments subtils; les

(1) Le commentaire s'accorde avec celui de Gauḍapāda presque mot pour mot. Ces arguments peuvent être traditionnels dans l'école Sāṃkhya, mais une concordance aussi étroite n'est cependant pas, je crois, le fait du hasard. Ces vers, de même que quelques autres, se trouvent dans le commentaire du texte chinois. — Pour l'exposition de cette neuvième stance je renvoie à la note de Wilson dans sa *Sāṃkhya-kārikā*, où on trouvera une bonne comparaison des doctrines Sāṃkhya avec les systèmes européens.

seize catégories, c'est-à-dire les cinq organes des sens et les autres (1), ont pour cause les cinq éléments subtils. Dans le cas de la Nature il n'en est pas ainsi, car elle n'est pas le produit d'une cause. Voilà pourquoi on dit qu'elle n'est pas semblable (aux autres principes) (2).

2) « Impermanents ». Le Mahat et les autres sont produits par la Nature. Étant des produits, ils ne sont pas permanents. Il y a deux sortes d'impermanence : a.) ce qui dure un certain temps; b.) ce qui change à chaque moment. Tant qu'aucune cause de changement n'intervient pas, une chose reste ce qu'elle est : ainsi une forêt ou d'autres choses semblables restent ce qu'elles sont avant que le feu ne les détruise ; mais dès que la calamité du feu s'abat sur elles, les cinq grands éléments et les autres se dissolvent dans les cinq éléments subtils et les autres, les cinq éléments subtils dans le Sentiment du moi, le Sentiment du moi dans le Mahat et le Mahat lui-même dans la Nature. Voilà pourquoi on dit que le Mahat et les autres sont impermanents et que telle n'est pas la Nature, car elle est permanente et ne se dissout pas dans autre chose.

3) « Multiples ». Cela signifie que le Mahat et les autres sont de plusieurs sortes, car les hommes ne sont pas pareils les uns aux autres. Il en est ainsi du Sentiment du moi et des autres. Mais la Nature est une, car elle est commune à tous les hommes.

4) « Limités ». La Nature et l'Âme (le Moi) s'étendent partout, dans la terre, dans l'espace et dans le ciel, mais pour les autres catégories, le Mahat et les autres, c'est tout différent, car jamais ils ne s'étendent partout. En cela ils diffèrent de la Nature.

5) « Doués d'action ». Le Mahat et les autres, quand ils sont sur le point de naître et de mourir, sont capables, au moyen des treize instruments (3), de faire transmigration du corps subtil dans la naissance ou dans la mort, de s'étendre ou de se contracter, d'aller ou de venir : par conséquent ils sont doués d'action. Il n'en est pas ainsi de la Nature, car en elle il n'y a ni expansion ni contraction.

6) « Dissolubles ». Le Mahat et toutes les autres catégories sont dissolubles parce qu'ils ne sont plus visibles, quand tous les principes évolués sont retournés à leur origine (c'est-à-dire à la Nature). Par exemple, quand les cinq grands éléments se sont dissous (4) dans les cinq éléments subtils, nous ne les voyons plus ; de même quand le Mahat se dissout dans la Nature, nous ne le voyons plus. Mais il n'en est pas ainsi de la Nature, car pour elle il n'y a pas de dissolution.

7) « Possédant des parties ». Le Mahat et les autres ont tous des parties, et toutes les parties sont différentes les unes des autres. Il n'en est pas ainsi de la Nature, car elle est permanente et indivisible.

8) « Demeurant dans un autre ». Cela signifie que le Mahat demeure dans la Nature, le Sentiment du moi dans le Mahat, les cinq éléments subtils dans le Sentiment du moi et les seize, c'est-à-dire les cinq grands éléments et les autres, dans les cinq éléments subtils. Il n'en est pas ainsi de la Nature, car elle n'est pas produite par autre chose.

9) « Dépendant d'un autre ». Le Mahat et les autres ont été produits depuis l'origine, et des produits n'existent pas par eux-mêmes ; de même, aussi longtemps que vit le père, ses enfants n'ont pas une existence indépendante. Dans ce sens on dit qu'ils sont dépendants. Il n'en est pas ainsi de la Nature, car l'origine ne peut pas dépendre (5) d'autre chose.

(1) C'est-à-dire les cinq grands éléments, les cinq organes de l'action et le manas.

(2) V. § 8.

(3) V. plus bas, § 32 Les treize sont : les cinq organes des sens, les cinq organes de l'action, l'intellect, le sentiment du moi et le manas.

(4) 轉沒, m. à m. « tourner et s'évanouir ». Le texte chinois omet par erreur 五 « cinq » avant 大等.

(5) Le texte porte ici 爲, ce qui ne donne pas un sens satisfaisant ; je lis 屬 « dépendant ».

Pour ces neuf raisons l'origine et le produit sont dissemblables ; voilà pourquoi on qu'ils ne se ressemblent pas.

Leur dissemblance est donc expliquée, et je vais maintenant parler de leurs ressemblances. Ces ressemblances sont toutes exposées dans cette stance :

§ 11

我  
翻  
似  
不  
似

能  
生  
本  
未  
似

塵  
平  
等  
無  
知

三  
德  
不  
相  
離

L'origine est pareille au produit, car tous les deux sont doués des trois *guṇa* inséparables, objectifs, communs à tous, inconscients, prolifiques. L'Âme n'est ni semblable ni dissemblable.

triguṇam aviveki viśayaḥ sāmānyam acetanaṃ prasavadharmi |  
vyaktaṃ tathā pradhānaṃ tadviparītaṃ tathā ca pumān || 11 ||

COMMENTAIRE

Les similarités est de six sortes :

1) « Doués des trois *guṇas* ». Par principes évolués (1) nous entendons le Mahat, le Sentiment du moi, etc., jusqu'aux cinq grands éléments. Ces vingt-trois possèdent les trois *guṇa* c'est-à-dire joie, douleur, ignorance (2). Comme les produits sont doués des trois *guṇas*, nous inférons que leur origine en est douée aussi, car les produits ne sont pas différents de l'origine, de même qu'un vêtement noir est fait de fil noir ; l'effet ainsi produit ressemble à sa couleur au matériel original. Puisque les principes évolués ont les trois *guṇas* et que l'évolué est dérivé de l'origine, nous savons donc que la Nature aussi est douée des trois *guṇas*. Voilà pourquoi il est dit que l'origine et les produits sont semblables.

2) « Inséparables ». Les principes évolués ne peuvent pas être séparés de leurs trois *guṇa*. Nous distinguons le corps d'une vache de celui d'un cheval ; les deux ne peuvent pas être considérés comme un. Pour les évolués dans leurs rapports avec leurs trois *guṇas*, le cas est tout différent de cet exemple. De même que les évolués, la Nature aussi a les trois *guṇa*. Comme ils sont également inséparables, (il est dit que) l'origine et les produits se ressemblent.

3) « Objectifs ». Les évolués, le Mahat et les autres, sont employés par l'Âme ; c'est pourquoi on dit qu'ils sont objectifs. Il en est de même de la Nature : elle est employée par l'Âme.

4) « Communs à tous ». Les évolués, le Mahat et les autres, sont communs à toutes les âmes individuelles, de même qu'une servante qui a plusieurs maîtres, chacun d'eux l'employa et la faisant travailler. Il en est de même de la Nature, toutes les âmes individuelles se servent d'elle en même temps. Voilà pourquoi il est dit qu'ils sont semblables.

(1) 變異 = vyaktam.

(2) Le traducteur s'est servi ici de termes trop forts pour traduire *tri-guṇas*, mais plus bas il traduit correctement : v. § 12.

5) « *Inconscients* ». Les évolués, le Mahat et les autres, sont incapables de savoir et de juger d'une chose si elle est agréable, douloureuse ou indifférente. Comme l'Âme seule est douée de raison, toutes les choses séparées de l'Âme n'ont pas de raison. La Nature aussi en est donc privée. L'origine et les produits sont ainsi également inconscients et se ressemblent en ce point.

6) « *Prolifiques* ». Le Mahat est capable de produire le Sentiment du moi, celui-ci les cinq éléments subtils, et ainsi de suite jusqu'aux cinq grands éléments. La Nature aussi est capable de produire le Mahat : donc l'origine et les produits se ressemblent.

« *L'Âme n'est ni semblable ni dissemblable* ». Les principes évolués et la Nature sont semblables en ces six points, tandis que pour l'Âme il n'y a pas de telle similarité. Il y a donc le contraire de similarité. Les principes évolués et la Nature sont dissemblables dans les neuf points (énumérés §10), tandis que dans le cas de l'Âme, il y a dissemblance (avec les principes évolués) en huit points sur neuf ; c'est en cela qu'elle est dite dissemblable. L'Âme diffère de la Nature sur ce point seulement qu'elle est multiple (1).

Quelqu'un pourra dire : « Il a été expliqué que les principes évolués et la Nature sont doués des trois guṇas. Quelles sont maintenant les caractéristiques des trois guṇas ? » Nous répondons par cette stance :

§ 12 (2)

雙	更	照	喜
起	互	造	憂
三	伏	縛	闇
德	依	爲	爲
法	生	事	體

Plaisir, douleur et ignorance sont la nature des trois guṇas ; briller, produire et lier sont leurs fonctions ; se dominer les uns les autres, dépendre les uns des autres et s'engendrer les uns les autres, former des paires et intervenir (l'un pour l'autre), voilà leurs propriétés.

prītyāpritiṣādātmakāḥ prakācapravṛttinīyamārthaḥ |  
anyo' nyābhibhavācṛaya jananamithunavṛttayaḥ ca guṇāḥ || 12 ||

(1) Sous ce rapport l'Âme (*Ātman*) se comporte comme un principe évolué (*vyaktam*) : en cela elle est l'opposé de huit parmi les neuf caractéristiques du principe non évolué (*avyaktam*), c'est-à-dire de la Nature. Tandis que la Nature est une, l'Âme est multiple. Ce point est bien établi dans le texte chinois de même que dans le *Sāṃkhyasūtra*, § 149 (Garbe, *S. Pr. bh.*, p. 67) : janmādivyavasthātāḥ puruṣabāhutvam ; dans la *Sāṃkhyatattvakaumudī*, § 11 (éd. de Calcutta, p. 60 ; Garbe, *Mondschein*, p. 568) : puruṣasya evam anekatvaṃ vyaktasādharmyam ; et dans le *Sāṃkhyacandrika*, § 11 : evaṃ vyaktasarūpyaṃ apy anekasāṃkhyayeti. Le texte de Gaudapāda : « anekam vyaktam ekam avyaktam tathā pumān apy ekaḥ », diffère donc essentiellement du chinois et des trois textes indiens que nous venons de citer. Wilson a essayé de mettre en harmonie ces opinions, mais son explication est plutôt forcée.

(2) Il y a une étroite correspondance entre ce paragraphe et le texte de Gaudapāda.

COMMENTAIRE

« *Plaisir, etc., sont leur nature* ». Les trois guṇas sont : 1) *sattva*, 2) *rajas*, 3) *tamas* (1). Le plaisir est la nature du *sattva*, la douleur celle du *rajas* et l'obscurité ou la stupidité celle du *tamas*. Voilà comment leurs trois caractéristiques se manifestent.

« *Briller, etc., sont leurs fonctions* ». Quelles sont les actions des trois guṇas ? Le premier (*sattva*) est capable de briller ou d'illuminer, le second (*rajas*) de produire et le dernier (*tamas*) de lier. Voilà les fonctions propres aux trois guṇas.

Quelles sont maintenant les propriétés (2) des trois guṇas ? Elles sont au nombre de cinq

1) « *Se dominer les uns les autres* ». Si la joie (*sattva*) prédomine, elle est capable de subjuguier la douleur ou l'indifférence, de même que l'éclat du soleil est capable de cacher la lune et les étoiles. Si la douleur (*rajas*) est prépondérante, elle subjuguera la joie et l'indifférence, de même que les rayons du soleil cachent la lune et les étoiles. Si l'indifférence prédomine, elle dompte la douleur et la joie, de même que dans la lumière brillante du soleil la lune et les étoiles ne se montrent pas.

2) « *Dépendre (3) les uns des autres* ». Les trois guṇas dépendant l'un de l'autre sont capables d'exécuter toutes choses, de même que trois bâtons s'appuyant l'un sur l'autre peuvent soutenir un bassin à ablutions (4).

3) « *S'engendrer les uns les autres* ». Tantôt la joie produit la douleur et l'indifférence, tantôt la douleur produit la joie et l'indifférence, tantôt l'indifférence engendre la douleur et la joie ; de même que trois hommes dépendant l'un de l'autre exécutent un acte, de même les trois guṇas demeurant dans le Mahat et les autres et dépendant l'un de l'autre, produisent la naissance et la mort.

4) « *Former des paires* ». La joie forme parfois une paire avec la douleur ou bien avec l'indifférence. La douleur aussi forme parfois une paire avec la joie ou l'indifférence, qui à son tour forme des paires avec la joie ou la douleur, comme il est expliqué dans le vers du ṛṣi P'o-so (5) : « La joie est accouplée avec la douleur, la douleur avec la joie. Parfois la joie ou la douleur est accouplée avec l'indifférence. »

5) « *Intervenir l'un pour l'autre* ». Chacun des trois guṇas produit les actes de l'autre : a.) Supposez une femme d'une lignée royale dont le visage et les formes soient extrêmement belles. Ceci peut être appelé le guṇa de la joie. Ce guṇa, c'est la beauté, qui donne du plaisir à son mari et à sa famille. Jusqu'ici le guṇa de la beauté exerce donc sa propre action. Mais cette femme peut susciter l'envie ou la souffrance des autres femmes d'une position égale. Dans ce cas, la joie produit donc l'effet d'un autre guṇa (c'est-à-dire du *rajas*). Mais elle produit aussi l'effet d'un autre (guṇa) encore, c'est-à-dire de l'indifférence (*tamas*) ; ainsi ses servantes, toujours ennuyées de la servir et n'ayant pas le moyen de se délivrer, sont d'une humeur sombre et déprimée ; voilà pourquoi on dit que

(1) Les trois guṇas sont ainsi transcrits : 薩埵 sa-to, 羅闍 lo-chō, 娑磨 to-mo.

(2) En chinois 法 « loi, règle » ; à défaut d'un meilleur terme je me sers du mot « propriété ».

(3) Le texte a 似 « ressembler » ; c'est certainement une faute pour 依 « dépendre », comme le commentateur japonais le conjecture.

(4) Le texte a 灌 « arroser » ; c'est une faute pour 罐 « cruche ».

(5) 娑婆. P'o-so est probablement Vyāsa. Paramārtha emploie souvent 婆 pour transcrire *vyā* : cf. plus bas, § 29, note 4, où 婆那 *p'o-na* transcrit *vyāna*. — Gaudapāda cite ce vers, mais sans donner sa source. Le vers est donné en entier par Vācaspatiṃcra dans sa *Sāṃkhyatattvakaumudī*, où il est appelé un *āgama* (atragamaḥ).

ce guṇa produit l'effet d'un autre guṇa (c'est-à-dire du tamas). Tout cela veut dire que le guṇa de la joie est capable de produire ses propres effets et ceux des autres. *b.*) Le guṇa de la douleur (rajas) produit ses propres effets et ceux des autres. Supposez qu'un bandit ait capturé cette femme d'une lignée royale, et qu'un prince, monté à cheval et tenant un fouet dans sa main, vienne la délivrer. Ici la douleur devient la présence du prince. Bien que le prince soit un objet de peur, sa présence dans ce cas fait que la femme se réjouit à la pensée d'être délivrée par lui. Cela veut dire que (le guṇa de la douleur) produit l'effet d'un autre (c'est-à-dire du sattva). Mais comme le prince tuera le bandit, (sa présence) cause de la douleur à celui-là. On dit donc que (la douleur) produit son propre effet. Les autres bandits, à la vue du prince, sont immobilisés comme des troncs d'arbres. On dit donc que la douleur (rajas) opère l'effet d'un autre, c'est-à-dire de la stupeur (tamas). Tout cela fait voir que la douleur produit ses propres effets et ceux des autres. *c.*) La stupeur aussi produit ses propres effets et ceux des autres. Supposez un nuage noir, épais et vaste, qui produit des éclairs, etc. Le guṇa de stupeur (tamas) est donc : nuage. Les paysans qui ensemencent et plantent s'en réjouiront. On peut donc dire qu'il produit l'effet d'un autre guṇa (c'est-à-dire du sattva). Mais il produit aussi son propre effet : supposez une femme aimante séparée de son mari ; à la vue du nuage et des éclairs elle sera déprimée, songeant que son mari sera incapable de retourner à la maison. Produisant la stupeur (tamas) de la femme, on peut donc dire que la stupeur produit son propre effet. Mais elle produit aussi la douleur. Supposez des marchands en route, souffrant de l'humidité et du froid, à ne pouvoir les supporter ; ils en auront de l'ennui : voilà la production de l'effet d'un autre guṇa (c'est-à-dire du rajas).

Ces cinq sont les propriétés appartenant aux trois guṇas <sup>(1)</sup>. Ils ont en outre leurs marques spéciales :

§ 13

相 違 合 如 燈	闇 爲 重 覆 相	憂 爲 持 動 相	喜 爲 輕 光 相
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Le *sattva* a pour caractéristique d'alléger et d'illuminer, le *rajas* de tenir et de mouvoir, le *tamas* de peser et d'envelopper. L'union des contraires est pareille à une lampe.

<sup>(1)</sup> Ma traduction des équivalents chinois pour les trois guṇas : « joie » pour 喜 (樂), « douleur » pour 憂 (惱), « stupeur » ou « indifférence » pour 闇 (癡), pourra paraître trop littérale. On pourrait les rendre par « bonheur », « anxiété » et « obscurité », ce qui aurait les mêmes inconvénients. Comme le *triguṇa* est un sujet important dans la philosophie bouddhique, il a été rendu de différentes manières, par ex. par 勇 « force », 塵 « poussière » et 闇 « obscurité », ou encore par 染 « teint », 麤 « grossier » et 黑 « noir ». Malgré ces différences, les traducteurs chinois se sont bien rendu compte de la valeur de *sattva*, *rajas* et *tamas*. Le plus simple serait peut-être d'employer les termes sanskrits, comme l'a fait M. Garbe (*Grundriss*, III, p. 19). L'équivalent chinois pour *triguṇa* est 三德 « les trois vertus » ou « les trois attributs ». Je retiens généralement le terme *triguṇa* dans ma traduction.

<sup>(2)</sup> Je lis 爲 « passer pour » au lieu de 者, parce que le commentateur lit partout 爲 et parce que ce caractère répond au sanscrit *iṣtam*.

sattvaṃ laghu prakāçakam iṣtam upastambhakam calaṃ ca rajaḥ |  
guru varaṇakam eva tamaḥ pradīpavac cārthato vṛttih || 13 ||

COMMENTAIRE

« *Le sattva . . . d'illuminer* ». Ce qui est léger et lumineux est *sattva*. Quand le *sattva* domine, tous les organes (des actions et des sens) sont légers, brillants et affinis, capable saisir tous les objets. Il convient de savoir que c'est en ce cas que le *sattva* prédomine.

« *Le rajas de tenir et de mouvoir* ». « Tenir » signifie avoir l'esprit excité sans tenir con des autres; ainsi un éléphant en fureur, désirant se battre, engage la lutte à la vue d'un élépl ennemi. Quand le rajas prédomine, l'homme cherche la lutte, car son esprit est constamn agité et il ne peut se tenir tranquille. Il convient de savoir que c'est en ce cas que le r prédomine.

« *Le tamas de peser et d'envelopper* ». Quand le guṇa de tamas augmente, le corps en devient lourd ; tous les organes (des actions et des sens) étant enveloppés, on est incapa de percevoir un objet. Il convient de savoir que c'est en ce cas que le tamas prédomine.

On pourra demander : « Si les trois guṇas s'opposent l'un à l'autre comme des enner comment peuvent-ils faire quelque chose ensemble ? » En réponse nous disons : « Les trois gu s'opposent bien l'un à l'autre comme vous dites, mais appartenant à une âme individuelle n'étant pas indépendants, ils sont capables de faire quelque chose ensemble. C'est ainsi que ti matières différentes s'unissent pour faire une lampe. Le feu est différent de l'huile et de mèche, et l'huile est différente de la mèche et du feu ; cependant ces matières opposées les u aux autres produisent (en s'unissant) un effet pour les hommes. Il en est de même des tr guṇas. Bien qu'opposés les uns aux autres dans leur nature, ils agissent (ensemble) pour l'Âme

On demandera : « Vous avez mentionné plus haut (commentaire du § 11) les six <sup>(1)</sup> sortes ressemblance (entre la Nature et les produits), et j'ai compris la première ; mais je ne conn pas encore les cinq autres. Vous avez expliqué avec succès les trois guṇas (c'est-à-dire premier point de ressemblance) ; vous devez aussi traiter des cinq autres (points de resse blance) ». La réponse est donnée dans ces vers :

§ 14

非 變 異 得 成	未 德 隨 本 德	由 德 翻 無 故	不 相 離 等 成
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

L'inséparabilité et les autres (propriétés) peuvent être établies par les (troi guṇas et par la non-existence du contraire. Le principe non-évolué peut être démontré par les attributs des effets, qui concordent avec ceux de leurs cause:

avivekyādih siddhas traigunyat tadviparyayābhāvāt |  
kāraṇātmakaguṇatvāt kāryasyāvvyaktam api siddham || 14 ||

<sup>(1)</sup> Le texte a fautivevent 亦 « aussi », au lieu de 六 « six ».

« *L'inséparabilité... être établies* ». La signification des cinq (propriétés), inséparabilité, etc., a déjà (§ 11) été expliquée. (Leur existence) dans les principes évolués a déjà été établie. Elle peut également être établie dans le cas de la Nature, en conséquence des effets (dont la Nature est la cause).

« *Par les (trois) guṇas et par la non-existence du contraire* ». Nous avons prouvé que les cinq propriétés, inséparabilité, etc., existent dans les principes évolués, et nous inférons qu'elles existent certainement aussi dans la Nature (le principe non-évolué). Comment ? Par les trois guṇas. Comme les trois guṇas n'existent pas indépendamment (des principes évolués), nous avons qu'ils n'en sont pas séparables. S'ils en sont inséparables, nous savons que guṇas et principes évolués doivent être considérés comme des objets (1), (c'est-à-dire qu'ils ne sont pas le sujet connaissant). Si nous les appelons des objets, nous inférons qu'ils sont communs à tous (2). Si tous en jouissent également, nous savons qu'ils sont inconscients (3). Ils sont objectifs, universels et inconscients ; il s'ensuit qu'ils sont prolifiques. — Sachant que ces six caractéristiques existent dans le principe évolué, nous savons que dans la Nature aussi elles existent. « Comment le savez-vous ? » Si le contraire était le cas (4), alors elles n'existeraient pas du tout : en d'autres termes, si nous supprimons les six propriétés de la cause, *i. e.* de la Nature, les six propriétés des effets ne peuvent plus exister. De même, si nous ôtons les fils, il n'y a plus de vêtement : où il y a vêtement, là il y a des fils (5), les fils et le vêtement étant, eux aussi, inséparables. Les effets procèdent nécessairement d'une cause ; la cause et l'effet sont inséparables.

« *Les attributs des effets, qui concordent avec ceux de leurs causes* ». Dans le monde, les attributs de tous les effets sont d'accord avec ceux de leurs causes, de même qu'un vêtement fait de fils rouges produit un effet de couleur rouge. Il en est de même des principes évolués. Par les trois guṇas, l'existence des cinq autres caractéristiques peut être prouvée. Par les six caractéristiques d'un effet nous inférons l'existence des six mêmes caractéristiques dans le principe non évolué (la Nature). On pourra demander : « S'il y a dans le monde un objet impossible à montrer, cet objet est considéré comme non existant, comme la seconde tête (d'un homme). La Nature non plus ne peut être démontrée. Comment savez-vous qu'elle existe ? » Nous répondons : « Le poids de l'Himālaya est inconnu ; cependant on ne peut pas dire qu'il n'a pas de poids. Il en est de même de la Nature. » — « Pour quelles autres raisons encore connaissez-vous son existence ? »

(1) 塵.

(2) C'est-à-dire que toutes les âmes individuelles doivent en jouir.

(3) Ce qui jouit (l'Âme) étant seul conscient.

(4) 若翻則無故. Il est difficile de voir à quoi se rapporte « le contraire ». Ce n'est certainement pas l'Âme, comme le comprennent Colebrooke et Vācaspati Miśra (Garbe, *Mondschein*, § 14). Le texte chinois parle ici de *prakṛti* et semble signifier ceci : « C'est un fait que cinq propriétés existent dans le *vyaktam*. Donc elles doivent exister également dans le *prakṛti* (*avyaktam*). En effet, si le contraire avait lieu, c'est-à-dire si elles n'existaient pas dans le *prakṛti*, ces propriétés n'existeraient en aucune façon, même dans le *vyaktam*. Car l'effet (*vyaktam*) doit s'accorder avec sa cause (*avyaktam*). » Gaudapāda semble également donner une explication différente ; v. la note de Wilson.

(5) 卽衣卽有縷 = Gaudapāda : yatraiva tantavaḥ tatraiva paṭaḥ.

遍相無別故

因果差別故

同性能生故

別類有量故

Parce que les classes spécifiques sont finies ; parce qu'il y a homogénéité qu'il y a production effectuée par l'énergie ; parce qu'il y a différence cause et l'effet ; parce qu'il n'y a pas de distinction dans la forme uni-

bhedānām parimāṇāt samanvayāc chaktiṭaḥ pravṛtṭeḥ ca |  
kāraṇakāryavibhāgād avibhāgād vaiḥvarūpasya || 15 ||

## COMMENTAIRE

Comment connaissez-vous l'existence réelle de la Nature ?

1) « *Parce que les classes spécifiques sont finies* ». Dans ce monde une chose produite mesure, une dimension, un nombre ; ainsi avec une quantité d'argile donnée, le potier fait des vases, d'un nombre limité. Supprimez la matière originelle (argile), et il n'y a plus de mesure numérique ni de vase. Voyant que les vases ont une mesure nous savons qu'ils ont une matière originelle. La comparaison des fils constituant un vêtement est également applicable. Parmi les (vingt-cinq) principes, les principes le Mahat et les autres, possèdent également une mesure numérique. Quelle est cette mesure ? Le Mahat est un, le Sentiment du moi est un, les éléments subtils sont onze et les grands éléments sont cinq. Quant à ces principes évolués voyons qu'ils ont une mesure numérique. En raisonnant par analogie, nous savons que la Nature (origine) (1). S'il n'y avait pas une Nature, les principes évolués n'auraient pas de mesure numérique et ces principes eux-mêmes n'existeraient pas.

2) « *Parce qu'il y a homogénéité* ». Quand nous brisons un morceau de santal, les fragments de santal peuvent être nombreux, mais la nature du santal restera une ; il en est de même des principes évolués. Le Mahat et les autres diffèrent l'un de l'autre, mais la nature des trois guṇas est une. De ce que la nature (des trois guṇas) est la même, nous inférons que les principes évolués ont une source (commune), et ainsi nous connaissons l'existence de la Nature (*prakṛti*).

3) « *Parce qu'il y a production effectuée par l'énergie* ». Où il y a énergie, il y a production ; ainsi un potier capable de produire des ustensiles en terre peut produire un ustensile en terre, mais non pas des vêtements, etc... La production d'objets n'est possible que par le pouvoir. Ce pouvoir a nécessairement une source, c'est-à-dire le potier lui-même. Il en est de même des principes évolués. Leur production est effectuée par l'énergie. Ce sont produits par l'énergie, nous connaissons l'existence de la Nature.

4) « *Parce qu'il y a différence entre la cause et l'effet* ». La différence entre la cause et l'effet peut être observée dans le monde ; par exemple, un morceau d'argile est la cause, une coupe est l'effet. Ces ustensiles peuvent recevoir de l'eau, de l'huile, etc., tandis que

(1) V. § 6.

ne le peut pas. La différence entre la cause et l'effet peut encore être illustrée par l'exemple des fils et du vêtement. Donc, le Mahat et les autres principes évolués sont réellement des effets. Voyant ces effets, nous savons qu'il y a une cause indépendante d'un caractère différent. Nous savons par là que la Nature existe.

5) « *Parce qu'il n'y a pas de différence dans la forme universelle.* » Il y a encore une raison spéciale pour laquelle nous affirmons que la Nature existe réellement. Par forme universelle il faut entendre les trois mondes : terre, espace, ciel. Dans la période de la réalité (1), les mondes n'ont plus de distinction. Les cinq grands éléments et les onze organes (des sens et des actions) se dissolvent dans les cinq éléments subtils et n'ont plus de différence; de plus le Mahat se réunit à la Nature et cesse d'être différencié. Nous ne pouvons plus dire quel est l'évolué et quel est le non-évolué. On pourrait penser : « Comme au temps de la réalité il n'y a pas de principes évolués, il n'y a pas non plus Nature; s'il n'y a pas Nature, il n'y a ni naissance ni mort. » Cette idée est incorrecte. La réalité de la Nature reproduira les trois mondes (après la dissolution générale). Nous connaissons donc l'existence de la Nature.

Pour ces cinq raisons nous affirmons que la Nature existe.

« Bien que la Nature existe, — dira-t-on, — elle ne saurait produire les évolués, parce qu'elle n'a pas de compagne; ainsi un homme seul ne peut pas engendrer un enfant, et un seul fil ne fait pas un vêtement. Et il en est ainsi de la Nature. » En réponse nous disons ces vers :

§ 16

各	轉	三	性
各	故	德	變
德	猶	合	異
異	如	生	生
故	水	變	因

La Nature est la cause de la production des principes évolués. Car les trois guṇas produisent des effets par leur union et par leur transformation : (il en est de cela) comme de l'eau, parce que les guṇas diffèrent l'un de l'autre.

kāraṇam asty avyaktam pravarttate triguṇataḥ samudayāc ca |  
pariṇāmataḥ salilavat pratipratiguṇācraṇaviṣeṣāt || 16 ||

COMMENTAIRE

« *La Nature est la cause.* . . . ». Cela signifie que, possédant les trois guṇas, la Nature est capable de produire les principes évolués. Si la Nature n'était pas douée des (trois) guṇas, vos paroles (que la Nature seule ne peut pas produire d'effet) pourraient être exactes. Mais si la Nature possède les trois guṇas, il n'est pas correct de dire que (n'ayant pas de compagne, la Nature) ne peut pas produire un effet.

« *Les trois guṇas produisent des effets.* . . . ». De même que beaucoup de fils produisent ensemble un vêtement, de même les trois guṇas, s'associant l'un à l'autre, sont capables

(1) C'est-à-dire le temps de la dissolution générale (*pralayakāla*, rendu souvent en chinois par 實時).

de produire un effet. — On pourra demander : « Dans le monde la production est de deux sortes. En premier lieu, il y a production par transformation : ainsi le lait produit la crème, etc en second lieu, il y a production sans transformation : ainsi les parents engendrent un enfant. A quelle classe de production appartient celle des principes évolués par la Nature? » Nous répondons : « Il y a transformation, de même que le lait produit la crème. C'est en se transformant elle-même que la Nature produit les principes évolués; l'évolué n'est donc autre chose que la Nature. Ceci étant le cas, la production de classes spécifiques (la naissance) ne peut pas être comprise dans cette (sorte de production). » — On pourra demander : « Mais une cause ne peut nullement produire différentes sortes d'effets. Si donc la Nature est une, comment peut-elle produire les trois mondes? Ceux qui naissent dans le ciel sont joyeux et heureux, ceux qui naissent parmi les hommes sont plongés dans la peine et la douleur, et ceux qui naissent parmi les animaux sont sombres et noirs. S'ils procèdent tous d'une même cause, comment se fait-il qu'il y ait ces trois degrés? » Voici la réponse :

« *(Il en est de cela) comme de l'eau, parce que les trois guṇas diffèrent l'un de l'autre* — « L'eau qui vient de l'atmosphère est au commencement d'un seul goût. Elle se transforme dès qu'elle arrive sur la terre. Elle devient d'un goût varié selon les différents réceptacles (1). Si elle est dans un vase d'or, son goût est très doux; si elle est dans la terre, son goût diffère selon la qualité de la terre. Il en est de même des trois mondes. Bien que produits par une seule (cause), c'est-à-dire par la Nature, (les effets diffèrent) comme les trois guṇas diffèrent l'un de l'autre. Dans le ciel, le *sattva* prédomine, et pour cela les dieux sont constamment heureux; parmi les hommes, le *rajas* abonde, c'est pourquoi la plupart des hommes souffrent de la douleur; le *tamas* exerce sa puissance parmi les animaux, c'est pourquoi les animaux sont toujours sombres. Dans tous ces mondes, les trois guṇas opèrent toujours mutuellement, mais comme il y a prédominance (de l'un ou de l'autre), nous avons les différences que nous venons de voir. Ainsi, tout en étant une, la Nature peut produire les trois mondes, mais c'est l'inégalité des trois guṇas qui produit le bien ou le mal.

Nous avons déjà examiné en entier la Nature et nous allons passer à (son opposé,) l'Âme. Comment savons-nous qu'il y a une Âme, si elle est subtile comme la Nature? L'existence de l'Âme est démontrée dans les vers suivants :

§ 17

五	食	異	聚
因	者	三	集
立	獨	德	爲
我	離	依	他
有	故	故	故

Parce que tout assemblage (d'objets) est pour un autre (objet); parce que contrairement des trois guṇas doit exister; parce qu'il doit y avoir quelqu'un qui demeure; parce qu'il doit y avoir quelqu'un qui jouit; parce qu'on cherche l'isolement absolu (de l'Âme); pour ces cinq raisons, nous affirmons l'existence de l'Âme.

saṃhataparārthatvāt triguṇādiviparyayād adhiṣṭhānāt |  
puruṣo'sti bhoktṛ bhāvāt kaivalyārthapravṛttiḥ ca || 17 ||

(1) La phrase entre guillemets forme une stance en chinois.

Si l'on comprend ce que c'est que la Nature et les produits, on obtient la Délivrance (*mokṣa*), parce qu'on est alors celui qui connaît. Ceci a été expliqué dans la première stance (§ 1). Ensuite, énumérant les cinq causes, nous avons démontré la Nature et les principes évolués (§ 14). L'Âme (1), qui est très subtile, va être démontrée maintenant. L'Âme existe réellement :

1) « *Parce que tout assemblage (d'objets) est pour un autre* ». Nous voyons que dans ce monde tous les assemblages sont pour un autre objet. Ainsi des lits, des chaises, etc., rassemblés ensemble, sont nécessairement pour l'usage des autres et non pas pour ces objets eux-mêmes. Il y a d'autres (objets ou personnes), qui viennent faire usage de ces objets, et c'est seulement pour cette raison qu'ils ont été rassemblés. La raison, etc., existe donc pour les autres. Il en est de même du Mahat, etc. L'assemblage des cinq grands éléments est appelé un corps (humain). Ce corps n'existe pas pour lui-même; nous savons avec certitude qu'il existe pour un autre. L'autre, dans ce cas, est justement l'Âme. Nous savons donc que l'Âme existe réellement.

2) « *Parce que le contraire doit exister* ». On a expliqué plus haut dans une stance (§ 11) qu'il y a six points de similarité entre le principe non-évolué et les principes évolués : « Ils sont doués des trois guṇas, inséparables, objectifs, communs à tous, inconscients et prolifiques ». La cause et les effets sont semblables en ces points, mais l'Âme est l'opposé de la similarité et de la dissimilarité à la fois. Parce qu'elle est l'opposé des six points, nous affirmons l'existence de l'Âme.

3) « *Parce qu'il doit y avoir quelqu'un qui demeure* ». Dès que l'Âme (2) habite dans le corps, ce dernier devient doué de fonctions. Si l'Âme ne demeure pas, alors le corps n'est pas un agent. Comme il est dit dans le *Traité des soixante catégories* : « La Nature, c'est ce en quoi demeure l'Âme, et c'est pour cela qu'elle peut produire des actions (3). » Par cela nous savons que l'Âme existe.

4) « *Parce qu'il doit y avoir quelqu'un qui jouit* ». Dans ce monde, quand nous voyons de la nourriture et des boissons, aromatisées de six façons, nous inférons qu'il doit y avoir quelqu'un qui mangera et boira cela; de même, quand nous voyons le Mahat et les autres, nous savons avec certitude que, comme dans le cas de la nourriture, quelqu'un en jouira. Nous savons donc que l'Âme existe.

5) « *Parce qu'on cherche l'isolement absolu...* ». S'il n'y avait que notre corps, nous n'aurions pas besoin de la Délivrance finale enseignée par les Sages. Dans l'antiquité, un ṛṣi alla auprès des brahmanes et parla ainsi : « Tous, vous êtes riches en Vêda; tous vous buvez le soma;

(1) Le chinois a ici 我人 (*ātman, pumān*) pour « Âme ». L'expression habituelle est 人我 ou 我.

(2) Le chinois a ici 人, *puruṣa* ou *pumān*, pour « Âme ».

(3) Il est à remarquer que Gauḍapāda, de même que le chinois, cite ici le *Śaṣṭitantra*. La phrase : « La Nature, c'est ce en quoi habite l'Âme, etc. », suppose le sanskrit *puruṣādhiṣṭhitam pradhānam pravarttate* (v. Gauḍapāda). *Śaṣṭitantra* est en chinois 六十科論, « Traité des soixante catégories ». Paramārtha entend donc par là le titre d'un ouvrage spécial, ce qui confirme l'opinion de Deussen et de Garbe (v. Garbe, *Mondschein*, p. 627, note 3). Les soixante catégories sont citées également dans le § 72 (Gauḍapāda), mais le texte chinois a ici « les cinquante catégories » (五十義), qui sont énumérées au § 47 et mentionnées au § 46 (*pañcaadbhedās*). Les soixante catégories sont les cinquante que nous venons de mentionner et dix autres, savoir : 1) Âme, 2) Nature, 3) Intellect, 4) Sentiment du moi, 5-7) les trois guṇas, 8) les tanmātras, 9) les cinq éléments, 10) les onze indriyas. Pour une autre énumération, voir la note de Wilson sur le § 72. Pour une plus ample discussion, voir Garbe, *Sāṃkhyaphilosophie*, p. 58.

tous vous voyez la face d'un enfant; puissiez-vous devenir plus tard des bhikṣus (1) quoi bon une pareille idée, si nous n'avions que le corps? Nous savons donc qu'à côté du corps il doit naturellement y avoir une Âme. S'il n'y avait pas une Âme séparée à côté du corps, des pratiques religieuses comme l'incinération ou l'abandon dans l'eau des restes parents ou de maîtres morts n'auraient aucun mérite, mais pourraient attirer du déshonneur. Pour cette raison nous savons que l'Âme existe. — Voici encore d'autres paroles (en vers) des Sages : « Les nerfs et les os sont les cordes et les piliers, le sang et la chair sont la terre et le plâtre; (le corps est une maison d') impureté, d'impermanence et de souffrance. Nous devons nous débarrasser de cet agrégat. Rejetez ce qui est juste et ce qui est injuste; ce qui est réel et ce qui est irréel; et l'idée même de rejeter (2), rejetez-la! Ce qui est restera. » Si l'Âme n'existait pas, rien ne resterait (après une pareille élimination), les paroles des Sages, nous savons avec certitude que l'Âme existe.

Par les cinq raisons que nous venons de donner, la vérité de l'existence de l'Âme est établie. On pourra demander : « Quelle est la marque caractéristique de l'Âme? Y a-t-il une seule Âme pour tous les corps, ou chaque corps a-t-il son Âme? Si vous voulez savoir pourquoi je vous pose cette question, je vous réponds que c'est parce que les opinions de plusieurs maîtres se contredisent sur ce point. Quelques-uns disent qu'une seule Âme réside dans tous les corps de tous les êtres : ainsi, dans un chapelet de perles enfilées, le fil est un; tandis que les perles sont nombreuses; ainsi, les seize mille femmes de Viṣṇu (3) jouissent au même moment. Il en est de même de l'Âme unique qui remplit les corps de tous les êtres. D'autres maîtres affirment que chaque corps a son Âme pour lui. Voilà le doute qui se lève en nous. Nous répondons : « Il y a des Âmes multiples. Où il y a un corps, là il y a une Âme. Comment le savons-nous? Nous l'expliquons dans la stance suivante :

§ 18

各	三	作	生
我	德	事	死
義	別	不	根
成	異	共	別
立	故	故	故

Parce que la naissance, la mort et les organes diffèrent (avec les individus) parce que les occupations ne sont pas les mêmes (pour tous); parce que les trois guṇas agissent différemment; le principe de l'Âme individuelle est établi :

jananamaraṇākaraṇānām pratiniyamād ayugapāt prayatṭeḥ ca |  
puruṣabahutvaṃ siddhaṃ traiguṇyaviparyāyāc caiva || 18 ||

(1) Ces vers sont difficiles. Le chinois a : 一切富皮陀一切飲須摩一切見兒 後成比丘. Quelques auteurs japonais expliquent « tout par « toujours »; j'attends cependant à ces caractères leur sens ordinaire : « tous ». « Tous vous voyez la face d'un enfant » est compris par quelques-uns comme signifiant : « tous vous avez un visage jeune (parce que vous buvez du soma); d'autres l'expliquent ainsi : « tous vous avez accompli le devoir d'un *gṛhastha*, en obtenant un enfant. »

(2) 捨有一能捨之心, « l'idée de quelqu'un qui rejette ».

(3) 毗紐 Pi-niou; quelquefois transcrit 毗搜紐 Pi-seou-niou ou 韋駄 Wei-ta (c. pāli: Vephu). Les sinologues ont l'habitude de traduire ce dernier par « Vêda ». Il n'y a pas de dieu Vêda.

« *Parce que la naissance, la mort...* ». Dans le cas où l'Âme serait une, quand un homme naît, tous les autres naîtraient aussi. Les femmes des différents pays deviendraient en même temps enceintes ; elles accoucheraient en même temps ; elles auraient toutes des garçons ou toutes des filles. Mais comme toutes (les âmes individuelles) sont différentes, les naissances n'ont pas lieu en même temps. Nous savons donc qu'il y a une pluralité d'âmes. Si l'Âme était une, à la mort d'un homme tous les autres hommes mourraient aussi. Comme ce n'est pas le cas, nous savons que l'Âme n'est pas une.

« *Parce que les organes différent* ». Si l'Âme était une, quand un homme devient sourd, tous les hommes deviendraient sourds ensemble. La cécité, l'aphasie et toutes les maladies seraient simultanées chez tous. Comme ce n'est pas le cas, nous savons qu'il y a pluralité d'âmes.

« *Parce que les trois guṇas...* ». S'il y avait une seule Âme, les trois guṇas ne seraient pas différents. Mais imaginez un brahmane qui a engendré trois enfants, dont le premier est intelligent et heureux, le second excitable et souffrant, le troisième hébété et stupide. Si l'Âme était une, l'un (de ces enfants) étant gai, les autres devraient l'être aussi ; de même pour le cas de la stupidité. — Vous avez illustré l'unité de l'Âme par l'exemple des perles enfilées et (des femmes) de Viṣṇu. Mais votre opinion n'est pas correcte. Pour les cinq raisons que nous venons de voir, nous savons qu'il y a pluralité des âmes.

On pourra demander : « Il me reste un doute : l'Âme doit-elle être considérée comme un agent ou comme un non-agent ? Si vous voulez savoir pourquoi j'ai ce doute, je vous dirai dans le langage usuel on dit : « L'Âme (*puruṣa*) va, vient, agit (1) ». Selon le système Sāṃkhya, l'Âme n'est pas un agent, tandis qu'elle est un agent selon les Vaiçeṣikas. De la sorte un doute s'est levé en moi. » Nous répondons : « L'Âme n'est pas un agent. » Comment pouvons-nous le savoir ? Nous l'expliquons dans ces vers :

§ 19

見 者 非 作 者	獨 存 及 中 直	我 證 義 成 立	翻 性 變 異 故
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Parce qu' (elle est) l'opposé de la Nature et des produits à la fois, le fait que l'Âme est un témoin est établi ; elle est isolée, neutre (2), spectatrice et passive.

tasmāc ca viparyāsāt siddham sākṣitvam asya puruṣasya |  
kaivalyaṃ mādhyaस्थ्यam draṣṭṛtvam akartṛbhāvaḥ ca || 19 ||

COMMENTAIRE

« *Parce qu' (elle est) l'opposé...* ». Comme il est expliqué dans deux stances précédentes (§§ 10-11), l'Âme diffère de la Nature et des principes évolués. Étant l'opposé des caractéristiques des deux, elle n'a pas de ressemblance avec eux. Or les trois guṇas sont des agents et l'Âme est

(1) Gauḍapāda : loka puruṣaḥ kārtā gantetyādi prayujyate.

(2) 中直 « se tenant au milieu », traduction du sanskrit *mādhyaस्था* ou *udāsīnu*.

leur opposé : donc elle est un non-agent. On pourra demander : « A quoi vous ser constatation que l'Âme n'est pas un agent ? » A établir le fait qu'elle est un témoin. — *est un témoin* », parce qu'elle est le connaissant, mais cela n'est pas le cas avec principes (les 24 tattvas). — Elle est « isolée » ; étant l'opposé de la Nature et des produits est isolée (des trois guṇas), car elle est pure. Elle est « neutre » ; les trois guṇas sont puisqu'ils sont doués d'expansion et de contraction. L'Âme est différente d'eux : c'est on dit qu'elle est neutre. De même qu'un ascète mendiant demeure au même endroit pas les gens qui vont et viennent, mais se contente de les regarder courir (1), de même regarde simplement les événements, tandis que les trois guṇas s'étendent ou se contractent (c'est-à-dire subissent des changements) dans la naissance et dans la mort. Voilà pourquoi on dit qu'elle est neutre. — Étant l'opposé de la Nature et des produits (qui sont inconscients) l'Âme est consciente, et c'est pourquoi on la dit « spectatrice ». — Enfin on dit que l'Âme est « passive ». Que les trois guṇas soient des agents, cela a été montré ; et cela existe réellement, qu'elle soit multiple et passive, cela a été établi également.

Quelqu'un demandera : « Si l'Âme n'est pas un agent, à qui appartient alors la détermination ? Supposez qu'en ce moment j'aie à pratiquer des devoirs religieux, à éviter le mal ou à réaliser un vœu, par qui l'acte de volonté sera-t-il fait ? Si c'était par les trois guṇas, les trois guṇas seraient conscients, puisque c'est (un acte d'intelligence). Mais si c'est l'Âme qui agit, l'Âme est un agent : mais il a été dit que l'Âme n'est pas un agent (§ 19). Il y a un dilemme. » La réponse est dans cette stance :

§ 20

中 直 如 作 者	三 德 能 作 故	無 知 如 知 者	三 德 合 人 故
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Comme les trois guṇas s'unissent avec l'Âme, l'inconscient paraît être conscient. Comme les trois guṇas sont des agents, le neutre paraît être un agent.

tasmāt tat saṃyogād acetanaṃ cetanāvad iva liṅgaṃ |  
guṇakartrtve ca tathā karteva bhavātīty udāsīnaḥ || 20 ||

COMMENTAIRE

« *Comme les trois guṇas...* ». Les trois guṇas sont inconscients, mais agents, tant que l'Âme est consciente, mais inactive. Quand les deux sont unis, les guṇas semblent conscients. De même qu'un vase en terre, mis en contact avec le feu, devient chaud et en contact avec l'eau, devient froid, ainsi les trois guṇas unis au connaissant (l'Âme) sont conscients et font acte de volonté. C'est pourquoi on dit que l'inconscient semble être conscient.

(1) Cf. *Bhagavadgīta*, xiv, 23.

Vous dites que, selon le parler commun du monde, l'Âme doit être un agent. A cela nous répondons ceci :

« Comme les trois guṇas sont des agents, le neutre paraît être un agent ». A cause de son union avec les guṇas, l'Âme est appelée un agent, bien que ne l'étant pas. Un brahmane entré par erreur dans la compagnie des brigands est pris avec les brigands, puni avec eux et appelé un brigand, car il était avec eux ; il en est de même de l'Âme : parce qu'elle est jointe aux agents, on dit, dans le commun parler du monde, qu'elle est un agent. — On pourra demander : « Comment la Nature peut-elle s'unir à l'Âme ? » Nous répondons par cette stance :

§ 21

由  
義  
生  
世  
間

如  
跛  
盲  
人  
合

自  
性  
爲  
獨  
存

我  
求  
見  
三  
德

L'Âme, cherchant à voir (la Nature avec) les trois guṇas, et la Nature, voulant procurer (à l'Âme) l'isolement absolu, s'unissent ensemble comme le paralytique et l'aveugle. Par ce moyen le monde est créé.

puruṣasya darṣanārthaṃ kaivalyārthaṃ tathā pradhānasya |  
pañgvandhavād ubhayorapī saṃyogas tat kṛtaḥ sargaḥ || 21 ||

COMMENTAIRE

« L'Âme, cherchant à voir... ». L'Âme a ce désir : « Je veux voir la Nature avec les trois guṇas » ; et ainsi elle s'unit avec la Nature.

« La Nature, voulant procurer (à l'Âme)... ». L'Âme, en présence d'une difficulté, n'est capable que de connaître et de voir ; dans l'intention « de lui procurer l'isolement absolu », la Nature s'unit à l'Âme ; de même le roi d'une nation s'unit avec son peuple dans l'intention « de l'employer à ses fins », et le peuple s'unit avec le roi dans l'intention « qu'il le fasse vivre ». Ainsi se fait l'union du roi et de son peuple. C'est pour un même but que se fait l'union de l'Âme et de la Nature, l'Âme cherchant à voir la Nature et la Nature désirant l'isolement absolu de l'Âme.

« Comme le paralytique et l'aveugle ». Voici un exemple : Il y avait une fois une caravane qui se rendait à Ujjayinī<sup>(1)</sup> ; elle fut attaquée par une bande de brigands. Ayant eu le dessous, tous les marchands s'enfuirent et se dispersèrent, abandonnant un aveugle de naissance et un paralytique de naissance. L'aveugle courait en vain çà et là, tandis que l'infirmes s'était assis et regardait. L'infirmes lui demanda : « Qui êtes-vous ? » L'autre répondit : « Je suis aveugle de naissance. Ne connaissant pas le chemin, je cours sans but. Mais qui êtes-vous ? » L'infirmes répondit : « Je suis paralytique de naissance. Je suis capable de voir le chemin, mais je ne puis pas marcher. Je propose que vous me preniez sur vos épaules et que vous me portiez, tandis que

(1) 優禪尼 Yeou-chan-ni.

je vous montrerai le chemin. » S'associant de cette façon, les deux hommes purent rentrer chez eux ; par le moyen d'une telle union ils purent atteindre leur but. Rentrés chez eux ils se séparèrent (1). De même, quand l'Âme aperçoit la Nature, elle atteint la Délivrance finale. Quand la Nature a opéré l'isolement complet de l'Âme, les deux se séparent.

« Par ce moyen le monde est créé ». De même qu'un mâle et une femelle unis ensemble engendrent des rejetons, de même l'Âme et la Nature sont capables de créer par leur union le Mahat et les autres. — On pourra demander : « Vous avez expliqué que leur union produit le monde ; dans quel ordre cela se fait-il ? » Nous répondons par cette stance :

§ 22

從  
此  
生  
五  
大

十  
六  
內  
有  
五

大  
我  
慢  
十  
六

自  
性  
次  
第  
生

De la Nature provient le Mahat, de lui le Sentiment du moi, de celui-ci le seize (principes) successivement ; dans les seize (principes) sont les cinq (éléments subtils) ; de ceux-ci procèdent les cinq grands éléments.

prakṛter mahāṃs tato haṃkāras tasmād gaṇaḥ ca ṣoḍaśakaḥ |  
tasmād apī ṣoḍaśakāt pañcabhyaḥ pañcabhūtāni || 22 ||

COMMENTAIRE

« De la Nature provient... ». La Nature est aussi appelée la Cause suprême (pradhāna), ou bien Brahman ou bien « Celle qui comprend tout » (bahu-dhānaka).

« Procèdent successivement... ». La Nature, existant par elle-même, n'est pas produite par autre chose. La Nature produit d'abord le Mahat. Le Mahat est aussi appelé Intellect (buddhi) ou Intelligence (mati) ou Notoriété universelle (2) (khyāti) ou Connaissance (jñāna) ou Sagesse (prajñā). Où est le Mahat, là il y a connaissance ; c'est pourquoi on l'appelle « Connaissance ». Ensuite, du Mahat procède le Sentiment du moi ; il est appelé l'origine des cinq éléments (bhūtādi), ou le Modifié (vaikṛta), ou le Rayonnant (taijasa). Du Sentiment du moi procèdent les seize principes, c'est-à-dire les cinq éléments subtils (pañca tanmātrāṇi), les cinq organes des sens (pañca buddhindriyāṇi), les cinq organes des actions (pañca karmendriyāṇi) et le Manas. Les cinq éléments subtils sont : 1) le son (śabda) ; 2) le toucher (sparṣa) ; 3) la forme (rūpa) ; 4) le goût (rasa) ; 5) l'odeur (gandha). Ces cinq (3) catégories ne sont que les archétypes ou les énergies du son et des autres. Les cinq organes des sens sont : 1) l'oreille (śrotra) ; 2) la peau (tvac) ;

(1) Cette fable a eu une grande fortune. On la trouve entre autres dans le Talmud babylonien (Sanhedrim, fol. 91 b) et dans les Gesta Romanorum (Cowell, S. D. S., 229, note 2).

(2) 徧滿 « pénétrant partout, universel ». Je ne suis pas bien sûr que Paramārtha traduise réellement khyāti par ce mot. Il se peut qu'il ait lu vyāpini ou vyāpti au lieu de khyāti.

(3) Il faut lire 五 « cinq » au lieu de 香 « parfum ».

3) l'œil (cakṣus); 4) la langue (jihvā); 5) le nez (ghrāṇa). Les cinq organes des actions sont : 1) la langue (vāc); 2) la main (pāṇi); 3) le pied (pāda); 4) l'organe de la génération (upastha); 5) l'anus (pāyu). Ces seize principes procèdent du Sentiment du moi. Ainsi il est dit que le Mahat, le Sentiment du moi et les seize principes (procèdent de la Nature).

« Dans les seize principes sont les cinq (éléments subtils)... » Les cinq éléments subtils sont parmi les seize principes : ils produisent les cinq grands éléments, à savoir : 1) le subtil élément du son produit le grand élément de l'éther (ākāṣa); 2) celui du toucher produit l'air (vāyu); 3) celui de la forme produit le feu (tejas); 4) celui du goût produit l'eau (āpas); 5) celui de l'odeur produit la terre (pṛthivī). J'ai déjà expliqué qu'en voyant les trois principes, i. e., la Nature, les produits et l'Âme, on réalise la Délivrance (1) finale. — On pourra demander : « Vous avez expliqué que de la Nature procède le Mahat Mais quelle est la caractéristique du Mahat ? » Nous répondons par ces vers :

§ 23

翻 此 是 多 摩	自 在 薩 埵 相	法 智 慧 離 欲	決 智 各 爲 大
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

L'Intellect déterminant, c'est le Mahat. Vertu, connaissance, absence de passion et pouvoir sont ses caractéristiques, quand il est affecté de *sattva*. Leurs opposés (sont ses caractéristiques), quand il est affecté de *tamas*.

adhyaśāyō buddhir dharmo jñānāṃ virāga aiśvaryaṃ |  
sātvikam etadrūpaṃ tāmasam asmād viparyastam || 23 ||

COMMENTAIRE

« L'Intellect déterminant... ». Qu'est-ce que l'Intellect déterminant ? La connaissance que telle chose est un obstacle ou que tel objet est un homme, voilà ce qu'on appelle l'Intellect déterminant, le Mahat. Dans le Mahat il y a huit catégories, dont quatre sont douées de *sattva* et quatre de *tamas*. Celles douées de *sattva* sont : vertu, connaissance, absence de passion et pouvoir. — Quelles sont les formes de la vertu ? Ce sont *yama* (2) (retenue) et *niyama* (3) (obligation). *Yama* (4) a cinq subdivisions : 1) ne pas se mettre en colère ; 2) respecter ses maîtres spirituels ; 3) posséder la pureté intérieure et extérieure ; 4) se modérer dans le manger et le boire ; 5) ne pas s'adonner à la licence. *Niyama* aussi est divisé en cinq : 1) ne pas tuer ; 2) ne pas voler ; 3) dire la vérité ; 4) pratiquer la continence (brahmacaryā) ;

(1) Cf. Gauḍapāda : vyaktāvyaḥkṛtājñānavijñānān mokṣa iti.

(2) 夜摩 *ye-mo* ; il y a un 尼 *ni* superflu à la fin du mot.

(3) 尼夜摩 *ni-ye-mo*.

(4) Au lieu de 摩摩尼 *mo-mo-ni*, il faut lire 夜摩 *ye-mo*.

5) ne pas flatter. L'accomplissement de ces dix choses, c'est la vertu (1). — Qu'est-ce que la connaissance ? Il y en a deux sortes, l'intérieure et l'extérieure. La connaissance extérieure comprend les six divisions du Veda, i. e. les Vedāṅgas (2) : 1) le traité *ṣikṣā* (3) (phonétique) ; 2) *vyākaraṇa* (4) (grammaire) ; 3) *kalpa* (5) (rituel) ; 4) *jyotiṣa* (6) (astronomie) ; 5) *chandas* (métrique) ; 6) *nirukta* (8) (étymologie). La connaissance de ces six sujets est appelée connaissance extérieure (9). La connaissance intérieure est celle qui est produite entre trois *guṇas* et l'Âme. Par la connaissance extérieure on saisit le monde, par la connaissance intérieure on obtient la Délivrance finale. — Qu'est-ce que l'absence de passion ? Il y a deux sortes, l'une intérieure et l'autre extérieure. L'extérieure : Pour tout ce que nous possédons, nous trouvons des difficultés et de la peine en trois occasions : a) quand nous cherchons ; b) quand nous le gardons ; c) quand nous le perdons. De plus, (le fait de posséder implique deux défauts : l'attachement et l'obligation de) nuire aux autres. C'est dans ce fait qu'on devient un mendiant errant, renonçant aux désirs mondains. Mais cette forme d'aversion ne produit pas encore la Délivrance. Ce degré d'absence de passion peut être obtenu par la connaissance extérieure. Quant à l'absence de passion intérieure, nous savons que l'Âme est différente des trois *guṇas* et c'est pour cette raison qu'on se fait moine. Nous obtenons d'abord la connaissance intérieure et ensuite l'absence de passion qui nous mène à la Délivrance. L'absence de passion extérieure nous laisse encore dans le *samsāra*. C'est l'absence de passion intérieure qui nous donne la Délivrance. — Le pouvoir est de deux sortes : 1) devenir très menu, être réduit presque à rien (*animā*) ; 2) devenir excessivement léger comme le *Manas* (*laghimā*) ; 3) se répandre dans toute l'atmosphère (*mahimā*) ; 4) obtenir aisément ce qu'on désire (*prāpti*) ; 5) être le seigneur suprême des trois mondes (*supérieur à tout* (*iṣṭivam*) ; 6) jouir immédiatement de tout objet qu'on désire (*prākāmya*) ; 7) ne pas dépendre d'un autre, être capable de faire venir les êtres des trois mondes et de faire servir par eux (*vāṅvitvam*) ; 8) vivre où l'on veut, c'est-à-dire être capable de vivre comme on veut, à n'importe quel moment et à n'importe quel endroit (*yatrakāmāvasāyitvam*) (10).

Ces quatre catégories (vertu, connaissance, absence de passion, pouvoir) sont les caractéristiques du *sattva*. Quand le *sattva* prédomine, il est capable de cacher le *rajas* et le *tamas*.

(1) Dans l'énumération des *niyamas*, Gauḍapāda suit Patañjali : *ahiṃsā, satya, asteya, brahmacaryā, aparigraha* ; les *yamas* sont : *cauca, saṃtoṣa, tapas, svādhyāya, iṅvarapraṇi* (adoration de dieu). Le dernier des *niyamas* et tous les *yamas* sauf un diffèrent de l'énumération chinoise, qui cependant a plus de chances d'être l'originale que celle de Gauḍapāda. Surtout l'adoration de dieu est très improbable pour le système athéistique du *Sāṃkhya*. Il peut que Gauḍapāda ait adopté l'énumération ordinaire de l'école Yoga. Il cite expressément sa source : Patañjale bhīhitāh.

(2) 皮陀分 « division de Pi-t'o (Veda) ».

(3) 式义 *che-tch'a*.

(4) 毗伽羅 *p'i-kia-lo*.

(5) 劫波 *k'i'e-po*.

(6) 樹提 *chou-t'i*.

(7) 闍陀 *chan-t'o*.

(8) 尼祿多 *ni-lou-to*.

(9) Gauḍapāda ajoute : *purāṇa, nyāya, mīmāṃsā, dharmācāstra*.

(10) Bien que disant qu'il y a huit catégories, Gauḍapāda en énumère neuf. Wilson ne s'en est aperçu. Je pense que *garimā* a été ajouté par erreur ou comme synonyme de *mahimā*, parce que ce mot n'est pas expliqué plus bas. La *Sāṃkhyatattvakaum* lit : *yacca-kāmāvasāyitvam* au lieu de *yatra*.

alors l'Ame est joyeuse et obtient les facultés (vertu, etc.), qui sont les marques du *sattva*. Leurs opposés sont les caractéristiques du *tamas*. Ce sont : 1) le vice ; 2) l'ignorance ; 3) la passion ; 4) la faiblesse. Ces quatre catégories sont les marques du *tamas*. Quand on ajoute aux quatre catégories affectées de *sattva* les quatre affectées de *tamas*, on a huit divisions dans le Mahat. Quand elles évoluent, chacune procède d'une précédente.

On pourra demander : « Vous avez expliqué les caractéristiques de l'Intellect. Quelles sont celles du Sentiment du moi ? » Nous répondons par cette stance :

§ 24

二 五 唯 五 大	一 十 一 根 生	從 此 生 二 種	我 慢 我 所 執
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Le Sentiment du moi, c'est le sentiment que telle chose m'appartient. De lui procèdent deux sortes (de produits) : en premier lieu les onze organes, et en second lieu les cinq éléments subtils et les cinq grands éléments.

abhimāno haṃkāras tasmād dvidividhiḥ pravarttate rāgaḥ |  
ekādaśakaḥ ca gaṇas tanmātraḥ pañcakaḥ caiva || 24 ||

COMMENTAIRE

« Le Sentiment du moi... ». Quelles sont les caractéristiques du Sentiment du moi ? « Cette voix est mienne, ce toucher est mien, cette forme, ce goût, cette odeur sont miens, ce mérite religieux est mien et m'est agréable » : de pareilles conceptions sont appelées le Sentiment du moi.

« De lui procèdent deux sortes... », c'est-à-dire, de ce Sentiment du moi deux sortes de produits procèdent. Quels sont-ils ?

« En premier lieu les onze organes... ». Les onze organes et les cinq éléments subtils ont été expliqués plus haut (§ 22).

La définition du Sentiment du moi vient d'être donnée. Le Sentiment du moi est divisé en trois parts. Que produit chacune d'elles ? Nous répondons dans cette stance :

§ 25

炎 熾 生 二 種	大 初 生 闇 唯	變 異 我 慢 生	十 一 薩 埵 種
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Les onze organes doués de *sattva* sont produits par le Sentiment du moi, en tant que *Modifié* ; le Sentiment du moi, en tant qu'*Origine des éléments*, produit les cinq éléments subtils doués de *tamas* ; en tant que *Rayonnant*, il produit les deux sortes.

sātvika ekādaśakaḥ pravarttate vaikṛtād ahaṃkārat |  
bhūtādes tanmātraḥ sa tāmasas taijasād ubhayam || 25 ||

COMMENTAIRE

« Les onze organes... ». Quand le *sattva* prédomine dans l'Intellect, le Sentiment du moi dérive et le *rajas* et le *tamas* restent cachés. Ce Sentiment du moi doué de *sattva* est appelé par les Sages le « Modifié » (vaikṛta). C'est ce Sentiment du moi modifié qui produit les onze organes. Comment cela peut-il être ? Parce que, quand le *sattva* prédomine, il est capable de concevoir (m. à m. tenir) ses propres objets, de devenir allégeant, illuminant, purifiant. Pourquoi les onze organes produits par lui sont appelés « doués de *sattva* » (*sattvika*).

« En tant qu'Origine des éléments... ». Si le *tamas* prédomine dans le Mahat, alors le Sentiment du moi est produit, le *sattva* et le *rajas* restent cachés. Comme ce Sentiment du moi est doué de *tamas*, il est appelé par les Sages l'« Origine des éléments » (bhūtādi). C'est ce Sentiment du moi qui produit les cinq éléments subtils ; voilà pourquoi les cinq éléments subtils et les cinq grands éléments sont doués de *tamas*.

« En tant que Rayonnant... ». Si le *rajas* prédomine dans l'Intellect, le Sentiment du moi en procède, le *sattva* et le *tamas* restent cachés. Ce Sentiment du moi est doué de *rajas*. C'est pourquoi les Sages l'appellent le « Rayonnant » (taijasa). Ce Sentiment du moi produit les deux sortes, c'est-à-dire les onze organes et les cinq éléments subtils, en produisant ces organes, le Sentiment du moi modifié, doué de *sattva*, a pour corrélatif le « Rayonnant ». Comment cela ? Parce que le « Rayonnant » est actif, tandis que le Sentiment du moi modifié, doué de *sattva*, est inactif. C'est pourquoi le Sentiment du moi, qui produit les onze organes, est nécessairement accompagné par le « Rayonnant ». L'« Origine des éléments » aussi, en produisant les cinq subtils éléments, a nécessairement pour corrélatif le « Rayonnant ». Comment cela ? Parce que le Sentiment du moi doué de *tamas* est passif, tandis que le « Rayonnant » est actif. Ainsi le Sentiment du moi rayonnant est capable de produire les onze organes (d'une part) et les cinq éléments subtils (de l'autre) ; c'est pourquoi dit que le « Rayonnant » fait naître les deux sortes.

On pourra demander : « Vous avez expliqué que le Sentiment du moi doué de *sattva* produit les onze organes. Mais que sont-ils ? » Nous répondons par ces vers :

§ 26

大 遺 五 作 根	舌 手 足 人 根	此 五 名 知 根	耳 皮 眼 舌 鼻
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Les oreilles, la peau, les yeux, la langue et le nez sont appelés les cinq organes des sens ; la langue, les mains, les pieds, l'organe de la génération et l'anus sont les cinq organes des actions.

buddhīndriyaṇi cakṣuḥ śrotraḥ grāṇasanaśparśanakāni (1) |  
vākpaṇipādapāyūpasthān (2) karmendriyaṇy āhuḥ || 26 ||

(1) La *Sāmkhyatattvakaumudī* lit ici «tvagakhyāni » (au lieu de «sparśanakāni ».

(2) La *Sāmkhyatattvakaumudī* lit «sthāni ».

« Les oreilles, la peau... ». Pourquoi (ces organes) sont-ils appelés « organes des sens » ? Ils peuvent percevoir le son, la forme, etc. : c'est pourquoi ils sont appelés « organes des sens ».

« La langue, les mains, les pieds... ». Parce que ces cinq (organes) sont les instruments des actions, les Sages de l'antiquité les ont appelés les cinq « organes des actions ».

On demandera : « Comment ces dix organes s'acquittent-ils de leurs fonctions respectives ? » L'organe de l'ouïe procède de l'élément subtil du son et est apparenté dans sa nature avec le grand élément éther ; il ne perçoit donc que des sons. L'organe du toucher (la peau) procède de l'élément subtil du toucher et est apparenté dans sa nature avec le grand élément air ; il ne perçoit donc que le contact. De même les yeux sont produits par la forme subtile et sont apparentés dans leur nature avec les cinq grands éléments ; ils ne perçoivent donc que les formes. La langue vient de l'élément subtil du goût ; elle est apparentée dans sa nature avec l'eau et ne perçoit que la saveur. Le nez vient de l'élément subtil de l'odeur et est apparenté avec le grand élément terre ; il ne perçoit donc que des odeurs. Les cinq organes des actions ont cinq fonctions. L'organe du parler, combiné avec les organes des sens, est capable d'articuler les noms, les phrases et les lettres (de l'alphabet) (1). Les mains, combinées avec les organes des sens, sont capables de prendre, de tenir, etc., ou d'accomplir une action mécanique quelconque. Les pieds, unis aux organes des sens, peuvent marcher sur un chemin uni, montant ou descendant. L'organe de la génération, uni aux organes des sens, peut pratiquer la volupté et engendrer des enfants. L'anus, uni aux organes des sens, peut évacuer les excréments. Voilà pourquoi on dit « les dix organes ».

On pourra demander : « Qu'en est-il du Manas ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 27

外 別 故 各 異	三 德 轉 異 故	根 說 有 兩 種	能 分 別 爲 心
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Le Manas est ce qui discerne. On dit que cet organe est des deux sortes : il est modifié selon les variations des trois guṇas (d'une part) et selon les différences extérieures (d'autre part).

ubhayātmakam atra manaḥ saṃkalpakam indriyaṃ ca sādharmaṃyāt |  
guṇaparīṇāmaṇiṣṭhān nānātvaṃ bāhyabhedāc ca || 27 ||

COMMENTAIRE

« Le Manas est ce qui discerne ». Cet organe passe pour être des deux sortes ; le discernement est sa nature. Comment en peut-il être ainsi ? Le Manas est appelé un organe des sens, quand il s'unite avec les organes des sens ; mais il est appelé un organe d'action, quand il s'unite

(1) En chinois 味 « goût, condiment » ; mais ici le sens est « lettre de l'alphabet » et le caractère est l'équivalent de 文. Le mot *vyañjana* a également les deux sens de « lettre » et de « condiment ».

avec les organes des actions, car le Manas est capable de discerner les fonctions des deux classes d'organes. C'est de la même manière qu'un homme peut passer pour un artisan ou pour un orateur en même temps. Pourquoi l'appelle-t-on un organe ? Parce qu'il ressemble aux dix autres organes. Ces dix organes sont produits par le Sentiment du moi modifié : de même le Manas. Sa fonction est la même que la leur, car ce qu'ils font, le Manas le fait aussi. C'est pourquoi on l'appelle un organe. — On pourra demander : « Les actions des organes diffèrent l'une de l'autre. L'organe Manas a-t-il une action spéciale ? » Réponse : « Le discernement est sa fonction. Supposez qu'un homme apprenne que dans un certain endroit il y a des trésors et de la nourriture ; il prend la résolution de se rendre en cet endroit pour obtenir un repas excellent et des richesses. De pareils discernements ou jugements sont la fonction spéciale du Manas. Comme il ressemble ainsi aux dix autres organes par son mode de production, par sa fonction et parce qu'il possède une faculté spéciale, à savoir le discernement, le Manas est considéré comme un organe. C'est pourquoi on compte onze organes. » — On pourra demander : « Quel est leur agent producteur à eux tous ? Si vous voulez savoir pourquoi j'ai ce doute, je vous dirai que je vous pose cette question parce que les opinions des Sages diffèrent là-dessus. Les uns attribuent les actions à l'Âme, les autres au Seigneur (Īvara) ou à un Être matériel. Les opinions différant ainsi l'une de l'autre, j'ai eu ce doute. Les onze organes doivent certainement être produits par une (cause) consciente. Pourquoi ? Parce que ces onze organes sont capables de saisir les onze objets ; mais la Nature, le Mahat et le Sentiment du moi sont inconscients et ne peuvent avoir une pareille capacité (de production). Cette stance se trouve dans le livre des Lokāyatas (1) : « De ce qui produit la couleur blanche des hamzas, la couleur verte des perroquets et la couleur bariolée des paons, c'est de cela que « moi aussi je suis créé (2). » J'ai donc de l'incertitude sur l'origine des onze organes. » Je réponds : « Quant à l'opinion que vous venez de mentionner, ni l'Âme ni Īvara n'est l'agent producteur ; il n'y a pas non plus un dharma spécial qui soit appelé « Être ». Donc rien de ce que vous venez d'indiquer ne peut produire les onze organes. Quelle est donc leur origine ?

« Il est modifié selon les variations des trois guṇas (d'une part) et selon les différences extérieures (d'autre part) ». Les trois guṇas en compagnie avec le Sentiment du moi développent les onze organes selon la volonté de l'Âme (3). Quelle est la volonté de l'Âme ? Les objets des organes ne sont pas identiques les uns aux autres ; par ce onze organes on peut appréhender leurs (onze) objets respectifs, car un seul organe ne peut pas les appréhender tous à la fois. Voilà la raison de la différence des onze organes. Vous supposez de plus que quelque chose d'inconscient ne peut pas produire de chose différentes ; mais ce n'est pas correct, car nous voyons qu'une chose inconsciente peut être douée de plusieurs facultés. On l'expliquera plus loin (§ 57) dans ce traité : « C'est peut-être nourrir le veau que le lait vient à la vache inconsciente ; de la même façon c'est pour déléguer l'Âme que l'inconscient produit les organes. » C'est pourquoi les trois guṇas, bien qu'étant inconscients, peuvent produire les onze organes. — On demandera : « Nous savons maintenant que les onze organes proviennent du Sentiment du moi, mais la place de chacun diffère. Qui les a faits ainsi ? Par exemple : les yeux, placés haut, sont capables de voir une forme à distance. Les oreilles, placées chacune d'un côté, sont capables d'entendre un son de loin. Le nez, situé à part, est capable de sentir une odeur qui l'approche. La langue dans la bouche reçoit le goût qui l'approche. La peau du corps sent tout ce qui la touche. De plus, la langue

(1) 路迦夜多 *lou-kia-ye-to*.

(2) Cette stance extraite d'un traité des Lokāyatas revient dans le commentaire du § 61, avec une différence insignifiante. Dans son § 61, Gauḍapāda a une expression qui fait certainement partie de notre vers : *kena cūklīkṛtā hamsā mayūrāḥ kena citritāḥ*.

(3) 隨我意. Il se peut qu'il faille traduire : « de leur propre volonté ».

placée dans la bouche, peut articuler des noms, des phrases et des lettres (*vyāñjana*). Les mains, à gauche et à droite, manipulent les objets. Les pieds, à l'extrémité inférieure, marchent en avant ou en arrière. Les deux autres organes sont cachés à la vue pour que personne ne puisse les voir ; ils pratiquent l'excrétion et la volupté. Le (onzième) organe, le Manas, n'a pas de place définie et est capable de discernement. Qui a arrangé tout cela de cette manière ? Est-ce l'Âme, ou Īçvara, ou un Être spécial ? » Réponse : « Ni l'Âme ni Īçvara n'en est la cause. La vraie cause, c'est la Nature. La Nature produit les trois guṇas et le Sentiment du moi, qui à son tour évolue selon la volonté de l'Âme (ou bien : selon sa propre volonté ; v. note 3 de la page précédente). C'est par les trois guṇas que les différents organes reçoivent leur place respective. Voilà pourquoi on dit que le Manas « est modifié selon les variations des trois guṇas et selon les différences extérieures ». Parmi les organes, il y en a qui appréhendent les objets proches, tandis que d'autres perçoivent les choses de loin. Leur but est double : 1) éviter le danger ; 2) protéger le corps. « Éviter le danger » (se rapporte aux yeux et aux oreilles, qui) en voyant et en entendant de loin, évitent le danger. « Protéger le corps » (se rapporte aux huit autres organes, qui) perçoivent les huit espèces d'objets, dès qu'un de ces objets approche l'organe correspondant ; cela nous permet de régler notre corps selon ces objets. — On pourra demander : « Que font ces onze organes ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 28

是	言	是	唯
五	執	五	見
作	步	知	色
根	戲	根	等
事	除	事	塵

La fonction des cinq organes de perception est uniquement de percevoir les objets, les couleurs, etc. ; parler, tenir, marcher, jouir <sup>(1)</sup>, évacuer, voilà les fonctions des cinq organes de l'action.

çabdādiṣu pañcānām ālocanamātram iṣyate vṛttiḥ  
vacanādānaviharaṇotsargānandāç ca pañcānām || 28 ||

COMMENTAIRE

« Uniquement de percevoir des objets ». Les yeux ne font que voir des formes et c'est là la fonction des yeux. Cela n'est qu'une perception incapable de discernement ou de maniement. Les autres organes aussi n'agissent que sur leurs objets respectifs. Les organes de la perception illuminent les objets, tandis que les organes de l'action les utilisent. Nous avons expliqué les fonctions des organes intellectuels et nous procédons aux organes des actions. Parler est la fonction de la langue, manier celle des mains, marcher celle des pieds, engendrer et pratiquer la volupté celle de l'organe de la génération, évacuer celle de l'anus. Nous avons expliqué les fonctions des organes des actions ; nous allons passer aux objets (*viṣaya*) et aux fonctions (*vṛtti*) du Mahat (Intellect), du Sentiment du moi et du Manas.

(1) Mot à mot : « pratiquer la volupté ».

§ 29

波	諸	十	三
那	根	三	自
等	共	不	相
五	同	共	爲
風	事	境	事

Ces trois (principes) ont pour fonctions leurs caractéristiques. La sphère (d'activité) n'est pas la même pour les treize (organes). Les fonctions communes à tous les organes sont les cinq airs vitaux, le prāṇa et les autres.

svalakṣaṇyaṃ vṛttis trayasya saiṣā bhavaty asāmānyā |  
sāmānyakaraṇavṛttiḥ prāṇādya vāyavaḥ pañca || 29 ||

COMMENTAIRE

« Ces trois (principes) ont pour fonctions... ». La connaissance déterminante est la caractéristique du Mahat ; cette caractéristique est en même temps sa fonction. La considération du moi est la caractéristique du Sentiment du moi et en est en même temps la fonction. Le discernement est la caractéristique et la fonction du Manas.

« La sphère d'activité n'est pas la même pour les treize (organes) ». Les dix organes (extérieurs) ont des sphères d'action différentes et les trois organes (intérieurs), le Mahat, le Sentiment du moi et le Manas, ont pour caractéristiques leurs fonctions. C'est pourquoi il est dit que la sphère d'action n'est pas la même (chez tous).

« Les fonctions communes à tous les organes... ». Quand la fonction particulière à chaque organe se manifeste, nous savons qu'il doit y avoir une fonction commune à tous. Les fonctions particulières à chaque organe sont pareilles à la femme d'un homme, tandis que la fonction commune à tous est pareille à une servante qui a plusieurs maîtres. Quelle est cette fonction commune ?

« Les cinq airs vitaux » : 1) prāṇa <sup>(1)</sup> ; 2) apāna <sup>(2)</sup> ; 3) udāna <sup>(3)</sup> ; 4) vyāna <sup>(4)</sup> ; 5) sanna <sup>(5)</sup> ; leurs fonctions sont communes à tous les organes. Le prāṇa attire l'objet extérieur (l'air) par le passage de la bouche et des narines ; voilà sa fonction. L'affirmation : « Je tiens debout, je marche, » est la fonction de cet air vital. Par quel organe est-il gouverné ? C'est une fonction commune aux treize organes. Ainsi qu'un oiseau qui se meut dans une cage

(1) 波那 po-na, « la respiration, l'inspiration et l'expiration ordinaires » (呼吸).

(2) 阿波那 a-po-na, « l'air descendant, l'air qui agit dans les parties inférieures » (避風).

(3) 優陀那 yeou-t'o-na, « l'air montant, l'air vital qui cause la pulsation des artères nombril jusqu'à la tête » (高上風).

(4) 婆那 p'o-na, « l'air qui se diffuse, par lequel les divisions et diffusions intérieures sont accomplies » (徧滿風).

(5) 娑摩那 so-mo-na, « l'air collecteur, qui conduit et distribue la nourriture, etc., également à travers le corps » (攝持風).

mouvoir la cage, de même, quand l'air prāṇa se meut, les treize organes se mettent en mouvement aussi. Voilà une fonction commune à tous. L'apāna nous fait trembler et fuir quand nous voyons quelque chose qui inspire la peur. Quand cet air prédomine, l'homme devient craintif. L'udāna nous inspire la fierté ; ainsi, quand quelqu'un monte sur une haute montagne, il sent qu'il est supérieur aux autres et qu'il a une capacité exceptionnelle. Quand cet air prédomine, on devient orgueilleux. L'assertion : « Je suis supérieur, je suis riche, etc. » est la fonction de l'udāna. Le vyāna se répand dans le corps, mais finit par abandonner le corps. Quand cet air prédomine, il fait que l'âme abandonne le corps (1) et qu'elle se sent malheureuse. S'il s'en va graduellement, chaque membre devient comme mort, et s'il quitte le corps entièrement, l'homme meurt. Le samāna, situé dans le cœur, est capable de soutenir et de contrôler le corps : voilà sa fonction. Quand cet air prédomine, l'homme devient avare et cherche des richesses et des compagnons (sic!). Les actions des cinq airs vitaux sont les fonctions communes des treize organes.

Nous avons expliqué les fonctions particulières et générales ; nous allons parler des fonctions entrant en action simultanément et consécutivement. La stance dit :

§ 30

三 起 先 依 根	已 見 未 見 境	或 俱 次 第 起	覺 慢 心 乃 根
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

L'Intellect, le Sentiment du moi, le Manas et les organes agissent soit simultanément, soit consécutivement à l'égard des objets visibles. Quant aux objets invisibles, la fonction des trois (organes intérieurs) agit consécutivement à (l'action d') un organe (extérieur).

vyugapac catuṣṭasya tu vṛtīḥ kramaṇā ca tasya nirdiṣṭā |  
dṛṣṭe tathāpy adṛṣṭe trayasya tatpūrvikā vṛtīḥ || 30 ||

COMMENTAIRE

« L'Intellect, etc., agissent soit simultanément soit consécutivement à l'égard des objets visibles ». Quant aux formes visibles, le Mahat, le Sentiment du moi et le Manas agissent tous simultanément pour appréhender un objet. De même les (neuf) autres organes. Ces quatre (activités) agissant simultanément réalisent un objet. « Consécutivement » : Supposons un homme qui marche le long d'une route : il aperçoit un objet élevé, et doute si c'est un homme ou un poteau de bois ; mais quand il voit des oiseaux s'y poser ou une liane qui l'enlace ou une gazelle qui l'approche, il conclut que c'est un poteau ; au contraire, s'il voit une robe se mouvoir ou (des membres) se contracter ou s'étendre, alors il sait avec certitude que c'est un homme (2).

(1) 令人離他 ; mot à mot : « fait que l'homme abandonne l'autre ». Je pense que l'homme désigne ici pumān ou puruṣa et que l'autre désigne la Nature ou la forme corporelle.

(2) L'exemple de l'homme et du poteau apparaît encore au § 46. Cf. Alberuni, 1, 84 et Garbe, *Sāṃkhyaphilosophie*, p. 65. V. plus haut dans l'Introduction ma discussion sur les paraboles employées dans ce texte.

De même l'Intellect, le Sentiment du moi, le Manas et les organes agissent graduellement. Voilà pour ce qui est vu par les yeux : il en est de même pour ce qui est perçu par les oreilles et les autres organes.

« Quant aux objets invisibles, leur fonction agit consécutivement à l'action d'un organe (extérieur) ». Nous avons expliqué la fonction consécutivement des trois organes intérieurs entrant en action à la suite d'un (organe extérieur) à l'égard des objets visibles. Maintenant nous allons traiter le même sujet pour le cas où il s'agit d'objets invisibles. Il est dit dans une stance : « A « fin du Yuga (1), il y aura des hommes qui, dans leur égarement et leur perversité, médisent du Buddha, de la Loi et de la Communauté (2). Pervers eux-mêmes, ils gagneront (à leur « idées perverses) leurs parents, leurs amis et leurs connaissances. S'ouvrant le chemin de « quatre voies mauvaises (durgati, apāya), ils y entreront avec les autres. » Tel le passé, tel futur. Par l'organe de l'ouïe les trois catégories (Intellect, Sentiment du moi et Manas) entrent en action l'une après l'autre. Ainsi entre en action leur fonction, consécutivement à l'organe extérieur. — On pourra demander : « Ces treize organes sont inconscients, et s'ils ne dépendent pas de l'Âme ou d'Īçvara, comment peuvent-ils saisir leurs objets respectifs ? » No répondons par cette stance :

§ 31

無 有 別 教 作	我 意 是 因 緣	能 作 自 用 事	十 三 不 由 他
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Les treize organes sont capables de s'acquitter de leurs propres fonctions sans être mis en action par autre chose (3). La volonté de l'Âme est la cause ; n'y a pas d'autre instigateur.

svāṃ svāṃ pratipadyante parasparākūtahetukām vṛtīm |  
puruṣārtha eva hetur na kenacit kāryate karaṇam || 31 || (4)

COMMENTAIRE

« Les treize organes sont capables de s'acquitter... ». Nous avons expliqué plus haut qu dans notre école, ni Īçvara ni l'Âme ne sont considérés comme des agents. C'est pourquoi les treize organes s'acquittent de leurs fonctions par eux-mêmes, selon leurs sphères d'action respectives, sans être mis en action par autre chose. Un brahmane engagé dans le brahmacarya apprend que dans un certain endroit il y a un maître des Védas prêt à enseigner et entouré de disciples qui étudient sous lui selon leur désir ; il décide qu'il ira étudier sous lui. Cette connaissance déterminante est la fonction du Mahat. Le Sentiment du moi, saisissant l'intention

(1) 由伽 yeou-kiā.

(2) La mention du Ratnatrayam est curieuse ; les commentateurs japonais disent que vers n'est pas bouddhique.

(3) Paramārtha semble avoir mal compris parasparākūta « impulsion mutuelle ». Il dit juste le contraire.

(4) Vijñānabhikṣu, *S. pr. bh.*, II, § 37.

Mahat, songe ainsi : « Je vais me munir de toutes les fournitures d'école qu'un étudiant brahmane doit posséder, pour que mon âme ne soit pas distraite. » Le Manas accepte la volonté du Sentiment du moi et discute ainsi : « Quel Véda étudierai-je d'abord ? Étudierai-je le Sāmaveda (1) ou le Yajurveda (2) ou le Rgveda (3) ? » Les organes extérieurs, saisissant la détermination du Manas, s'acquittent de leurs fonctions respectives, c'est-à-dire, l'œil voit le chemin, l'oreille entend les autres parler, la main tient le pot à eau et les pieds marchent. Ainsi un chef de brigands donne un ordre et dit : « Pour aller ou pour venir, pour vous avancer ou pour vous arrêter, vous devez obéir à mon commandement » ; et la troupe des brigands obéit à ses ordres. Il en est de même des organes. L'Intellect ressemble au chef des brigands, et les autres organes, semblables à la bande des brigands, connaissent les intentions de l'Intellect et s'acquittent de leurs propres fonctions. — On pourra demander : « Chacun de ces treize organes saisit les objets qui se présentent devant lui. Le fait-il pour lui-même ou pour un autre ? » Réponse :

« La volonté de l'Âme est la cause ; il n'y a pas d'autre instigateur ». Cela a déjà été expliqué (§ 21). Les affaires de l'Âme doivent être exécutées et c'est pour cela que les trois guṇas produisent les organes qui saisissent les différents objets de manière à manifester (la volonté) de l'Âme. Mais où trouvez-vous un agent, si vous prétendez que tous les organes sont inconscients ? Il n'y a pas d'agent, en dehors d'Īcvara, qui puisse venir au milieu d'eux pour les faire agir. Il n'y a que l'Âme et la Nature qui s'unissent pour opérer ensemble. L'Âme a cette volonté : « Vous avez à vous manifester et à me trouver une existence solitaire. » Pour obéir à cette volonté de l'Âme, les trois guṇas produisent tous les organes. C'est d'accord avec la volonté de l'Âme que chacun s'acquitte de sa propre fonction ; en dehors de la volonté de l'Âme, il n'y a pas d'autre instigateur. — On pourra demander : « Parmi les vingt-quatre principes, combien peuvent être appelés des organes ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 32

應 引 持 照 了	其 事 有 十 種	能 作 牽 執 照	作 具 數 十 三
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Les organes sont au nombre de treize, et capables d'attirer, de tenir, de manifester. L'effet est de dix espèces : il est ce qui doit être attiré, tenu, manifesté.

karaṇaṃ trayodaçavidhaṃ tad āharaṇadhāraṇaparakāçakaraṇaṃ |  
kāryaṃ ca tasya daçadhā hāryaṃ dhāryaṃ prakāçyaṃ ca || 32 ||

COMMENTAIRE

« Les organes sont au nombre de treize ». Ce dont il est souvent question dans ce traité, les « organes », sont de treize espèces seulement. Ce sont les cinq organes des sens, les cinq organes de l'action et les trois organes intérieurs, l'Intellect, le Sentiment du moi et le

Manas. Quelles fonctions appartiennent à ces treize organes ? Ils sont capables d'attirer et de manifester.

« L'effet est de dix espèces... ». Les cinq objets, le son et les autres, les actions, la parole et les autres, voilà les dix effets à produire. Ils se divisent en classes : 1) ce qui est à attirer ; 2) ce qui est à manifester ; 3) ce qui est à tenir (1) ; et c'est parce qu'ils ont ce triple effet qu'on les appelle les « treize ». Ainsi (l'effet) est dit être de trois espèces : ce qui doit être attiré, ce qui doit être tenu et ce qui doit être manifesté. — On pourra demander : « Combien d'organes saisissent les objets du temps (passé, présent, futur), et combien saisissent les objets du présent ? » Nous répondons par cette stance :

§ 33

內 取 三 世 塵	外 具 取 現 塵	十 外 具 三 塵	內 作 具 有 三
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Les organes intérieurs sont au nombre de trois ; les dix organes extérieurs sont leurs objets. Les organes extérieurs saisissent les objets du temps tandis que les organes intérieurs saisissent les objets des trois temps.

antaḥkaraṇaṃ trividhaṃ daçadhā vāhyaṃ trayasya viṣayākhyam  
sāmpratakālaṇi bāhyaṃ trikālam abhyantaraṇi karaṇaṃ || 33 ||

COMMENTAIRE

« Les organes intérieurs sont au nombre de trois ». L'Intellect, le Sentiment du moi et le Manas sont appelés les « organes intérieurs ». Ils n'agissent pas directement sur les objets extérieurs et, pour cette raison, on les appelle « intérieurs ». Ils sont le moyen par lequel la volonté de l'Âme s'exécute et c'est pourquoi on les appelle « organes ».

« Les dix organes extérieurs ». Les dix organes extérieurs sont les cinq sens et les cinq organes de l'action. Ils sont capables de saisir directement les objets extérieurs ; c'est pourquoi on les appelle les « organes extérieurs ».

« Leurs objets ». Les dix organes (extérieurs) sont considérés comme les objets de l'action du Sentiment du moi et Manas. De même qu'un maître fait travailler ses serviteurs, les dix organes (intérieurs) emploient les dix organes extérieurs.

« Les organes extérieurs saisissent les objets du temps présent ». Les dix organes extérieurs ont pour objets les choses du temps présent. Comment le savez-vous ? L'

(1) 娑摩皮陀 so-mo-pi-t'o.

(2) 夜集 ye-tsi.

(3) 力 li (en cantonnais lik).

(1) Cette répartition diffère de celle de Gauḍapāda qui assigne le āharaṇa et le dhāraṇa aux organes de l'action et le prakāça aux sens.

saisit que les sons présents, sans entendre ceux du passé ou de l'avenir. Telle l'oreille, tels le nez et les autres. L'organe du parler, la langue, est capable de parler le langage actuel qui consiste en noms, phrases et lettres, mais il ne peut pas articuler celui du passé ou de l'avenir. Telle la langue, tels les quatre autres (organes des actions).

« Les organes intérieurs saisissent les objets des trois temps ». L'Intellect, le Sentiment du moi et le Manas agissent sur les objets des trois temps. L'Intellect réalise un pot à eau présent ; il réalise de même un objet du passé ; par exemple, il se représente les rois de l'antiquité, Mūrdhāta (1) et les autres. Il réalise de plus l'avenir, par exemple quand il pense : « Tous les hommes périront ». Tel est aussi le Sentiment du moi ; il agit sur les objets des trois temps, disant : « Ceci est mien ». Tel aussi le Manas : il saisit les objets des trois temps, c'est-à-dire, il regarde en avant sur l'avenir et se rappelle les jours passés. C'est pourquoi on dit que les organes intérieurs saisissent les objets des trois temps. — « Combien d'organes saisissent les objets spécifiques et combien saisissent les objets non-spécifiques ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 34

餘	舌	取	三
四	唯	異	十
悉	聲	無	中
五	爲	異	知
塵	塵	塵	根

Parmi les treize organes, les organes intellectuels saisissent les objets spécifiques et non-spécifiques. La langue (comme organe de la parole) n'a comme objet que les sons ; les quatre autres (organes) agissent sur les cinq objets.

buddhindriyāṇi teṣāṃ pañca viṣeṣāvīṣeṣaviṣayāṇi |  
vāg bhavati ṣabdaviṣayā ṣeṣāṇi tu pañcaviṣayāṇi || 34 ||

COMMENTAIRE

« Parmi les treize (organes), les organes intellectuels saisissent .... ». Parmi les treize organes, il y a cinq organes des sens qui sont capables de saisir les objets spécifiques et non-spécifiques. Les « objets spécifiques » sont ceux qui sont doués des trois guṇas ; les « objets non-spécifiques » ne sont doués que d'un seul guṇa. Ainsi les cinq objets : son, toucher, forme, goût et odeur, tels qu'ils existent dans le ciel, sont non-spécifiques, étant également doués de sattva et libres de rajās et de tamās. Les cinq objets du monde des hommes sont spécifiques, étant doués de tous les guṇas : sattva, rajās et tamās, et produits par la coopération de ces guṇas. Les organes intellectuels de tous les êtres célestes saisissent les objets non-spécifiques, mais ceux des êtres humains appréhendent les objets spécifiques. Ainsi il est dit qu'ils saisissent les objets spécifiques et non-spécifiques.

(1) 頂生王, « le roi né du sommet de la tête ». Son autre nom était Māndhātā (曼陀奴 Man-t'o-to). Un commentaire japonais sur l'Abhidharma-kośa dit qu'il s'appelait aussi 布殺陀 P ou cha-t'o, mais c'est là le nom de son père : Uposāda. Cf. Divyāvadāna, p. 210.

« La langue n'a comme objet que les sons ». La langue, divine ou humaine, n'a que sons comme objets ; elle est capable d'articuler des sons, des phrases et des lettres.

« Les quatre autres organes agissent sur les cinq objets ». La main, qui est composée des cinq objets, est capable de saisir les cinq objets, comme quand elle saisit une cruche d'eau. La main, tels les autres organes (des actions). Ces quatre organes étant ainsi constitués par cinq objets saisissent tous ces cinq objets. — Il y a encore quelques autres caractéristiques nous les expliquons dans cette stance :

§ 35

諸	故	能	覺
根	三	取	與
悉	具	一	內
是	有	切	具
門	門	塵	共

L'Intellect (coopérant) avec les (autres) organes intérieurs saisit tous les objets. C'est pourquoi les trois organes (intérieurs) s'emparent des portes (des dix) organes (extérieurs) étant des portes.

sāntaḥkaraṇā buddhiḥ sarvaṃ viṣayam avagāhate yasmāt |  
tasmāt trividhaṃ karaṇaṃ dvāri dvārāṇi ṣeṣāṇi || 35 ||

COMMENTAIRE

« L'Intellect... saisit tous les objets ». L'Intellect opère toujours de concert avec le Sentiment du moi et le Manas ; c'est pourquoi il est dit : « L'Intellect, avec les autres organes intérieurs ». Il est capable ainsi de saisir les objets des trois régions (terre, ciel, espace) des trois temps ; c'est pourquoi il est dit : « il saisit tous les objets ».

« C'est pourquoi les trois organes intérieurs s'emparent des portes ». Les trois organes l'Intellect et les autres, se rendent maîtres de toutes les portes. Si tous les trois coopèrent l'organe de la vue, l'œil rend manifestes les formes, les autres organes restant inactifs. Les trois s'unissent dans un organe et saisissent les objets des trois régions et des trois temps c'est pourquoi il est dit qu'ils gouvernent (1) les dix organes.

« Les dix organes extérieurs étant des portes ». Cela signifie que les cinq sens et les cinq organes des actions sont ouverts ou fermés, selon (la volonté des) trois organes intérieurs. Si ceux-ci se trouvent dans l'œil, la porte de la vue est ouverte de façon à voir les objets devant elle ; mais les autres portes sont fermées et ne peuvent rien percevoir. Puisqu'obéissent à d'autres, les dix organes extérieurs ne sont que des portes, et non pas dix organes réels. Ainsi les dix organes (extérieurs) coopérant avec les trois organes intérieurs peuvent percevoir tous les objets des trois mondes. Une autre stance dit :

(1) Le texte a 爲, que je prends, d'accord avec un commentateur japonais, dans le sens de 注

§ 36

爲  
我  
還  
付  
覺

照  
三  
世  
間  
塵

隨  
德  
更  
互  
異

諸  
具  
猶  
如  
燈

Les organes sont pareils à une lampe ; différant les uns des autres selon les guṇas, ils illuminent les objets des trois mondes et les transmettent à l'Intellect pour l'usage de l'Âme.

ete pradīpakalpāḥ parasparavilakṣaṇā guṇaviṣeṣāḥ |  
kṛtsnaṃ puruṣasyārthaṃ prakācya buddhau prayacchanti || 36 ||

COMMENTAIRE

« Les organes sont pareils à une lampe ». Cela signifie que les cinq sens, les cinq organes d'action, le Sentiment du moi et le Manas sont pareils à une lampe, qui, restant dans un endroit unique, illumine également tous les objets. Tous ces organes sont capables d'illuminer les objets des trois mondes, c'est pourquoi il est dit : « comme une lampe ».

« Différant les uns des autres selon les guṇas ». Ils ne sont pas pareils les uns aux autres : l'oreille saisit le son, mais non pas la forme ; l'œil saisit la forme, mais non pas le son ; . . . le nez ne saisit que l'odeur, mais non pas la saveur. Ainsi les cinq organes des sens s'occupent nécessairement d'objets différents ; c'est pourquoi il est dit qu'ils « diffèrent les uns des autres ». Il en est de même des organes d'action : la langue articule seulement des paroles, mais n'est pas capable d'une autre fonction, etc. De même l'Intellect ne fait que conclure ; le Sentiment du moi ne forme que des concepts égoïstiques ; le Manas ne fait que discerner. C'est pourquoi il est dit qu'ils « diffèrent les uns des autres ». Quelle est la signification de « différence » ? Le Sentiment du moi produit avec les trois guṇas n'est pas pareil. Les cinq éléments subtils et tous les organes produits par le Sentiment du moi ne sont pas pareils. (Voilà ce que c'est que la « différence »).

« Ils illuminent les objets des trois mondes et les transmettent à l'Intellect pour l'usage de l'Âme ». Les douze (1) organes illuminent les objets des trois mondes, qui sont tous différents, et les transmettent à l'Intellect. Ainsi que les fonctionnaires et le peuple du royaume transmettent les richesses au roi (2), ainsi les douze organes ramènent tous les objets à l'Intellect, et l'Intellect les fait voir à l'Âme. — Il est dit : « pour l'usage de l'Âme ». On pourra demander : « Pourquoi les organes, ayant illuminé les objets, ne les font-ils pas voir eux-mêmes à l'Âme » ? La réponse est dans cette stance :

§ 37

自  
性  
我  
細  
異

復  
令  
後  
時  
見

以  
覺  
能  
成  
就

我  
一  
切  
用  
事

L'Intellect prépare tout ce dont l'Âme jouit, et de plus il lui fait voir en sa différence subtile entre la Nature et l'Âme.

sarvaṃ pratyupabhogaṃ yasmāt puruṣasya sādheyati buddhiḥ |  
saiva ca viçinaṣṭi punaḥ pradhānapuruṣāntaraṃ sūkṣmam || 37 ||

COMMENTAIRE

« L'Intellect prépare tout ce dont l'Âme jouit . . . ». La jouissance ou l'activité de n'est pas la même partout. La jouissance des dix objets. . . et celle des huit pour diffère selon les endroits, soit dans le monde humain, soit au ciel, soit parmi les animaux dix organes extérieurs, c'est-à-dire les cinq sens et les cinq organes d'action, manifestes les objets et les transmettent à l'Intellect ; l'Intellect les reçoit pour les de l'Âme, afin qu'elle en jouisse. Par cette transmission, l'Intellect fait que l'Âme jouit (des à son gré et qu'elle en éprouve du plaisir, tant qu'elle n'a pas atteint la connaissance suprême.

« De plus il lui fait voir ensuite la différence subtile . . . ». « Ensuite » signifie : « La connaissance suprême est née en elle ». Il y a une distinction entre l'Âme et la Nature cette distinction ne peut pas être vue par des hommes qui ne s'adonnent pas à de saint tiques, et c'est pourquoi on l'appelle « subtile ». En tant que « porte » de cette distinction l'Intellect seul parmi les treize organes peut la faire voir à l'Âme. Qu'est-ce que « voir » s'agit de voir que l'Âme diffère de la Nature, des trois guṇas, de l'Intellect, du Sentiment moi, des onze organes, des cinq éléments subtils, des cinq grands éléments et du corps l'Intellect qui apprend à l'Âme cette distinction, et par là l'Âme atteint la Délivrance comme il a été dit plus haut (§ 2) : « Celui qui connaît les vingt-cinq (principes), où trouve, par quelque chemin qu'il aille, qu'il ait des cheveux tressés, qu'il n'ait qu'un ton qu'il ait la tête rasée, celui-là sans aucun doute est délivré. » L'Intellect seul est donc table organe de l'Âme. — On pourra demander : « Lesquels des objets sont spécifiques lesquels ne sont pas spécifiques ? Car vous avez dit dans une stance précédente (§ 34) que les organes saisissent également les objets spécifiques et non-spécifiques. » Nous répondons dans cette stance :

§ 38

謂  
寂  
靜  
畏  
癡

大  
塵  
有  
差  
別

從  
此  
生  
五  
大

五  
唯  
無  
差  
別

(1) Tous les textes, excepté celui de Corée, ont ici fautiveusement « treize ».

(2) Vijñānabhikṣu donne un exemple pareil (S. pr. bh., II, 47).

(1) V. la fin du commentaire du § 23.

Les cinq éléments subtils sont non-spécifiques; d'eux procèdent les cinq grands éléments, qui sont spécifiques, c'est-à-dire tranquilles, redoutables, accablants.

tanmātrāṇy aṇiṣeṣāḥ tebhyo bhūāni pañca pañcabhyaḥ |  
ete smṛtā viṣeṣāḥ gāntā ghorāc ca muḍhāc ca || 38 ||

COMMENTAIRE

« Les cinq éléments subtils sont non-spécifiques ». Si vous demandez la signification de « spécifique » et de « non-spécifique », nous répondons: « Du Sentiment du moi procèdent les cinq éléments subtils, qui sont purs et tranquilles, ayant le *sattva* pour marque distinctive. Ce sont les objets élémentaires (de perception) des dieux; ils sont non-spécifiques, exempts de *rajas* et de *tamas*. »

« Deux procèdent les cinq grands éléments, qui sont spécifiques ». De l'élément subtil du son procède l'éther . . . . et, en dernier lieu, de celui de l'odeur procède la terre. Les cinq éléments ainsi produits sont spécifiques. Quelles sont les caractéristiques des objets spécifiques? Ils sont: 1) tranquilles; 2) redoutables; 3) accablants. Les cinq grands éléments sont les objets élémentaires (de la perception) pour les hommes. Que sont ces trois caractéristiques, par exemple pour l'élément éther? Supposez qu'un homme riche, qui vient de goûter les cinq sortes de plaisirs dans son harem, monte sur un pavillon élevé pour regarder l'espace éthéré: l'élément éther lui procurera du plaisir; donc, l'éther *tranquillise*; mais supposez que sur le pavillon élevé il prenne un refroidissement: dans ce cas, l'éther produit de la peine (c'est-à-dire est *redoutable*); supposez encore un homme qui marche dans le désert et qui ne voit que l'espace éthéré et pas un village où il puisse s'arrêter: dans ce cas, l'éther *accable*. Il en est de même des autres éléments.

§ 39

餘 別 有 退 生	三 中 細 常 住	大 異 三 差 別	微 細 父 母 生
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Les (corps) subtils, ceux qui sont nés d'un père et d'une mère et les grands (éléments) distinctifs, voilà la triple division (des corps). De ces trois corps, le subtil est permanent; les autres espèces sont périssables (1).

sūkṣmā mātāpitṛjāḥ saha prabhūtais tridhā viṣeṣāḥ syuḥ |  
sūkṣmās teṣāṃ niyatā mātāpitṛjā nivartante || 39 ||

COMMENTAIRE

« Les (corps) subtils, ceux qui sont nés d'un père et d'une mère et les grands (éléments) distinctifs, voilà la triple division. » Dans les trois mondes, le corps subtil est créé d'abord;

(1) M. à m., « sujets à la décrépitude ».

il n'y a en lui que les cinq éléments subtils. Ce corps subtil entre dans la matrice, où il par le mélange du rouge et du blanc (1). Le corps grossier (produit par les parents) développe, étant humecté et nourri par les aliments et les boissons de six goûts: absorbés par la mère. Les voies alimentaires de la mère et de l'embryon se coupent pour absorber l'eau qui humecte et nourrit l'arbre, ainsi le goût des aliments et des boissons venant par la mère humecte et nourrit le corps grossier. La forme et les dimensions du corps grossier sont identiques à celles du corps subtil. Le corps subtil est appelé « l'intérieur », le corps grossier « l'extérieur ». Dans le corps subtil, toutes les caractéristiques et toutes les fonctions de l'homme, les mains, les pieds, la tête, la face, le dos, le ventre, sont au complet. Des s'expriment ainsi dans les quatre Védas: « Le corps grossier possède six substances, dont le sang, la chair et les nerfs (2), viennent de la mère, et trois, le sperme, les cheveux et les os (4), du père. Le corps dans lequel ces six substances demeurent est le corps grossier extérieur, qui développe le corps subtil intérieur. Le corps subtil, ayant été développé par le corps grossier, a les cinq éléments extérieurs pour demeure, aussi bien au moment de la naissance qu'après. Ainsi on bâtit pour un prince royal un palais avec plusieurs salles et on lui dit: « Ici tu vivras, ici tu mangeras, ici tu dormiras. » Il en est de même de la Nature, qui produit les cinq grands éléments pour donner une demeure au corps subtil et au corps grossier. L'élément éther est produit pour servir de lieu où aucun obstacle ne se rencontre l'élément terre, comme lieu de demeure; 3) l'élément eau, comme lieu de la pureté l'élément feu, comme lieu de la consommation; 5) l'élément air, comme lieu du mouvement et de la dispersion. Il y a donc dans le corps cette triple division: 1) le corps subtil; 2) ce qui est produit par les parents; 3) (ce qui résulte de) l'union (des éléments). (Ce dernier) se subdivise d'après sa nature en trois: 1) tranquillisant; 2) redoutable; 3) accablant. — On peut dire: « Parmi ces trois catégories, lesquelles sont permanentes, lesquelles ne le sont pas? Nous répondons:

« De ces trois (corps), le subtil est permanent, les autres sont périssables ». Parmi les trois corps, l'espèce subtile, qui est formée par les cinq éléments subtils, est l'origine du corps grossier. Quand le corps grossier périt, le corps subtil, s'il est accompagné de vice (*adharma*), reparaît parmi l'une de ces quatre espèces: 1) quadrupèdes; 2) êtres ailés; 3) serpents (5); 4) êtres à quatre pattes (6). S'il est doué de vertu (*dharma*), il naît dans l'une de ces quatre classes: 1) Brahmā; 2) les dieux; 3) les maîtres du monde (*prajāpāti*); 4) les hommes. Ainsi les corps subtils sont permanents, et jusqu'à ce que la connaissance ou l'aversion (pour le *samsāra*) se soit produite, ils transmigrent à travers ces huit lieux de naissance. Mais quand la connaissance ou l'aversion naît, ils abandonnent le corps (grossier) et atteignent la Délivrance finale. C'est pourquoi il est dit que l'espèce subtile est durable, tandis que les autres, les espèces grossières, périssent et ne sont pas durables. Au moment de la mort, le corps subtil abandonne le corps grossier, qui, ayant été produit par les parents, est mangé par les oiseaux, ou abandonné à la putréfaction, ou consommé par le feu. Le corps subtil de l'ignorant tourne sans cesse dans

(1) *ṣoṇitaçukramiçrībhāvena*, « par la mixture du sang et du sperme ».  
(2) *ṣaḍrasa* (六味); 1) *madhura* (甘); 2) *amla* (酸); 3) *lavāṇa* (鹹); 4) *kaṭu* (辛); 5) *liṅka* (苦); 6) *kaṣāya* (淡).  
(3) *rudhira* (血); *māṃsa* (肉); *snāyu* (筋).  
(4) *çakra* (白); *majjā* (« moëlle »; le chinois a 毛 « cheveux »); *asthi* (骨).  
(5) 胸行 « poitrine-marcher » = *uraga*.  
(6) 傍行 « ceux qui marchent de biais » = *tiryāṇ*.  
(7) Cf. le commentaire du § 44.

existences. — On pourra demander : « Vous dites que le corps qui est produit par les parents périt ; après cela, quel est le corps qui transmigre à travers les existences ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 40

有 熏 習 細 相	輪 轉 無 執 塵	大 慢 及 五 唯	前 生 身 無 著
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Le corps, à son origine, est sans empêchement (et permanent) (1) ; composé du Mahat, du Sentiment du moi et des cinq éléments subtils, il transmigre, sans agir sur les objets. Il est influencé par les états (mentaux) et doué de la marque de la subtilité.

pūrvotpannam asaktam niyatam mahadādisūkṣmaparyantaṃ |  
saṃsarati nirupabhogaṃ bhāvair adhivāsitaṃ liṅgam || 40 ||

COMMENTAIRE

« Le corps, à son origine, est sans empêchement (et permanent) ». Au commencement, quand la Nature évolue et produit le monde, les corps subtils sont créés d'abord. De la Nature est né l'Intellect (Mahat), de l'Intellect le Sentiment du moi, et du Sentiment du moi les cinq éléments subtils : ces sept êtres sont appelés « les corps subtils ». Quelle est la caractéristique d'un corps subtil ? Il est pareil à la forme du dieu Brahmā (dans sa subtilité), et après avoir perçu les objets (dans ses nombreuses existences), il atteint la Délivrance finale. Il est « sans empêchement ». Les Sages ont dit : « Qu'il se trouve dans le monde des animaux, des hommes ou des dieux, le corps subtil ne rencontre aucun obstacle de la part des montagnes, des rochers, des murs, etc., à cause de sa subtilité. » De plus il ne change pas. Tant qu'il n'a pas atteint la connaissance, il n'est jamais isolé (du corps grossier) ; c'est pourquoi on dit qu'il est durable.

« Composé du Mahat, du Sentiment du moi et des cinq éléments subtils ». De combien de substances se compose le corps subtil ? Des sept substances subtiles. Mais quant aux seize substances grossières (2), quelles fonctions le corps subtil exerce-t-il sur elles ?

« Il transmigre... ». Le corps subtil associé aux onze organes transmigre à travers les trois régions, assumant une des quatre naissances (de chaque espèce) (3).

« Sans agir sur les objets ». S'il est séparé des onze organes ou du corps grossier produit par les parents, il n'est pas capable de saisir les objets (d'en jouir).

« Il est influencé par les états mentaux et doué de la marque de la subtilité ». Le corps subtil est influencé par les trois états d'être. Les trois états d'être sont expliqués plus

(1) Le mot correspondant au sanscrit *niyatam* (permanent) ne se trouve pas en chinois, mais d'après le Commentaire il faut le suppléer.

(2) Les cinq grands éléments et les onze organes.

(3) Il en est de deux espèces ; cf. § 39.

bas (§ 43). Ce sont : 1) l'état acquis par le bien ; 2) l'état obtenu par la Nature ; 3) l'état obtenu par un produit. Ces trois états d'être influencent le corps subtil.

« La marque de la subtilité ». Le corps subtil transmigre à travers les existences et c'est ce que les Sages seuls voient. (C'est pourquoi on dit qu'il a la marque de la subtilité).

On pourra demander : « Pourquoi les treize organes, en transmigrant à travers les existences empruntent-ils le corps subtil ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 41

十 三 無 依 住	若 離 五 唯 身	離 杌 等 無 影	如 畫 不 離 壁
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Comme il n'y a pas de peinture sans un mur ; comme il n'y a pas d'oreille sans un poteau ou autre chose de semblable ; ainsi, sans un corps composé des cinq éléments subtils, les treize (substances grossières) n'auraient pas de support.

citraṃ yathācraiyam r̥te sthāṇvādibhyo yathā vinā chāyā |  
tadvadvināviṣṣair (1) na tiṣṭhati nirācraiyam liṅgam || 41 ||

COMMENTAIRE

« Comme il n'y a pas de peinture sans un mur... ». Nous voyons que dans ce monde support et ce qui est supporté vont unis et ne se séparent jamais ; ainsi les couleurs de peinture ont pour support un mur, et en dehors du mur il n'y a pas d'autre support pour elle. C'est pourquoi « les treize (substances grossières) ne peuvent subsister sans le corps subtil ». Ensuite : sans un poteau (qui la projette), il n'y a pas de support pour l'ombre ; sans feu il n'y a pas de lumière, sans eau pas de fraîcheur, sans air pas de toucher, sans éther pas d'espace pour le mouvement (2). Ainsi sans le corps subtil les formes grossières n'ont pas de support et ne peuvent subsister. C'est pourquoi il est dit : « Sans un corps composé des cinq éléments subtils, les treize (substances grossières) n'auraient pas de support. » — On pourra demander : « Dans quel but le corps subtil transmigre-t-il en compagnie des treize (substances grossières) à travers les existences ? » Nous répondons par ces vers :

§ 42

如 伎 轉 異 相	隨 自 性 遍 能	由 因 依 因 故	我 意 用 爲 因
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

(1) Il faut couper : *vinā-aviṣṣair* « sans les non-spécifiques », c'est-à-dire « sans les éléments subtils ».

(2) 儀威, *īryāpatha*.

Ayant pour motif le désir de l'Âme, en raison de la cause et de la conséquence, selon le pouvoir omniprésent de la Nature, il prend des formes (d'existence) variées, tel un acteur.

puruṣārthahetukam idaṃ nimittanaimittikaprasaṃgena |  
prakṛter vibhutvayogān naṭavad vyātiṣṭhate līṅgam || 42 ||

COMMENTAIRE

« *Ayant pour motif le désir de l'Âme* ». Le désir de l'Âme doit être exécuté; c'est pourquoi la Nature évolue. Ce désir est de deux sortes: au commencement, l'Âme désire percevoir les objets, etc., et finalement elle désire voir la distinction entre les trois guṇas et l'Âme. Les âmes du monde de Brahmā, etc., peuvent s'associer avec les objets (le son, etc.) et peuvent plus tard être délivrées entièrement. Ainsi la Nature évolue et produit le corps subtil. Pourquoi le corps subtil est-il assujéti à la transmigration ?

« *En raison de la cause et de la conséquence* ». La cause est octuple: vertu (1), etc., comme il est expliqué plus bas (§ 43). Il est dit dans la stance 44: « Par la vertu on monte au ciel, par le vice on descend dans les régions inférieures. Par la connaissance et l'aversion on gagne la Délivrance finale; par leur contraire, le servage. » De quelle manière sont produits la cause et ce qui dépend de la cause (la conséquence)? Réponse:

« *Selon le pouvoir omniprésent de la Nature* ». Tel un roi qui fait ce qu'il veut dans son domaine, la Nature fait prendre une forme (au corps subtil) en le faisant naître parmi les dieux, les hommes ou les animaux. C'est pourquoi il est dit:

« *Il prend des formes (d'existence) variées, tel un acteur* ». Comme un acteur qui représente tantôt un dieu, tantôt un roi, tantôt un nāga, tantôt un démon, etc., le corps subtil, associé aux treize (organes), entre tantôt dans la matrice d'un éléphant, d'un cheval, etc., tantôt dans celle d'une divinité ou d'un être humain, et devient un animal, un dieu ou un homme.

On pourra demander: « Vous avez expliqué plus haut (§ 40) que les treize organes influencés par les trois états d'être transmigrent à travers les existences. Mais quels sont ces trois états d'être? » Nous répondons dans ces vers:

§ 43

依	已	變	因
細	見	異	善
伽	依	得	自
羅	內	三	性
等	具	有	成

Les trois états d'être sont l'état acquis par le bien, l'état acquis par la Nature et l'état acquis par un produit. On a vu qu'ils dépendent des organes intérieurs; ceux qui dépendent du (corps) subtil sont le kalala et les autres.

sāmsiddhikāḥ ca bhāvāḥ prakṛtikā vaikṛtikāḥ ca dharmādyāḥ |  
dṛṣṭāḥ karaṇācraiyāḥ kāryācraiyāḥ ca kalalādyāḥ || 43 ||

(1) Le texte a 清; mais c'est une faute pour 法, comme on peut voir par le § 43.

COMMENTAIRE

« *Les trois états d'être sont l'état acquis par le bien...* ». Les trois états d'être prennent tous les objets. Tous les objets sont de trois sortes: 1) Ce qui est acquis bien; 2) ce qui est acquis par la Nature; 3) ce qui est acquis par un produit. « *Acquis bien* »: c'était le cas du ṛṣi Kapila, qui dès sa naissance possédait les quatre facultés. Ces facultés sont: 1) vertu; 2) connaissance; 3) absence de passion; 4) pouvoir. Comme c'est le bien qu'on obtient ces quatre facultés (1), on les appelle les facultés acquises par l' (fait dans une existence antérieure). Que signifie « *acquis par la Nature* »? Comme il dans les Védas, le seigneur Brahmā avait jadis quatre fils: 1) Sanaka; 2) Sananda; 3) Sanātana; 4.) Sanatkumāra (?). Ces quatre fils, fournis des organes et de leurs fonctions avaient spontanément, à l'âge de seize ans, les quatre facultés au complet: la vertu, la naissance, l'absence de passion et le pouvoir. Comme dans le cas d'un homme qui trouve l'improvisé un trésor, ces quatre conditions ne peuvent pas être obtenues par une autre méthode, c'est pourquoi on les appelle « *obtenues par la Nature* ». « *Acquis par un produit* »: la forme corporelle d'un maître est appelé un produit. Parce que c'est la forme corporelle du maître, le disciple l'approche avec respect, l'écoute et acquiert de la connaissance; par l'absence de passion; par l'absence de passion, la vertu; par l'absence de passion, la vertu; le pouvoir octuple (4). Ainsi les quatre facultés sont obtenues par la forme corporelle du maître: c'est pourquoi on dit qu'elles sont acquises par un produit. Ces facultés exercent leur influence sur les organes intérieurs, le Mahat et les autres, et produisent la transmigration à travers les existences. Il y a les quatre facultés et leur traies, en tout huit. Où vivent ces huit catégories? Réponse:

« *On a vu qu'ils dépendent des organes intérieurs* ». Les organes intérieurs sont le Mahat et les autres. Le Mahat possède les huit facultés, c'est-à-dire que les quatre facultés produites par le dharma et les quatre produites par l'adhama vivent dans l'Intellect, comme il est dit plus haut (§ 23): « L'Intellect déterminant, c'est le Mahat. Vertu, connaissance, absence de passion et pouvoir sont ses caractéristiques, quand il est affecté de *sattva*. Leurs organes sont ses caractéristiques, quand il est affecté de *tamas*. » Ces huit sortes de facultés ne peuvent être réalisées par les organes intérieurs, et puisque ces huit catégories peuvent être réalisées par un sage doué de la vue divine, on dit: « On a vu... »

« *Ceux qui dépendent du corps subtil sont le kalala et les autres* ». Il s'agit de six stages (6): 1) kalala; 2) arbuda; 3) peṇi; 4) ghana; 5) enfance; 6) adolescence; 7) jeunesse; 8) vieillesse. Ces huit stages sont nourris par les quatre sortes d'aliments:

(1) Pour les quatre facultés, voir § 1.

(2) 娑那歌 So-na-ko; 娑難陀那 So-nan-t'o-na; 娑那多那 So-na-to-na; 鳩摩羅 So-nan-kiu-mo-lo. Cf. Gauḍapāda, § 43 et § 1, où ces quatre personnages mentionnés comme ayant transmis la doctrine de l'École.

(3) Je ne vois pas très bien ce que Paramārtha veut dire par la phrase 此四子已具事有身十六歲時四有自然成. Il doit cependant traduire une phrase pareille à celle-ci, qui se trouve dans le passage correspondant de Gauḍapāda: teṣāṃ u kāryakāraṇānāṃ (已具足具事) caṛīṇāṃ (有身) ṣoḍaḥavarsānāṃ (十六歲) bhāvāḥ catvāraḥ samutpannās (四有自然成).

(4) V. § 23, commentaire.

(5) Les quatre premiers stages, ceux de l'embryon, sont transcrits: 1) 歌羅囉 ko-l 阿浮陀 a-feou-t'o; 2) 閉尸 pi-che; 3) 迦那 kia-na. Gauḍapāda a: 2) budbi māṃsa.

quatre stages (de l'embryon) sont nourris par les six sortes d'aliments et de boissons absorbées par la mère (1); 2) l'enfance, par le lait de la mère; 3) l'adolescence, par la nourriture qu'on lui procure; 4) la jeunesse et la vieillesse, par l'absorption indépendante de la nourriture. Ces huit stages doivent leur existence au corps subtil. Les seize catégories (dharma, 4; adharma, 4; kalala-vieillesse, 8) influencent les organes intérieurs et causent la transmigration à travers les existences. — On pourra demander : « Vous avez déclaré plus haut (§ 42) qu'en raison de la cause et de la conséquence, le corps subtil prend des formes variées comme un acteur dramatique. Que sont « la cause » et « ce qui dépend de la cause » (la conséquence) ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 44

翻  
此  
則  
繫  
縛

因  
知  
厭  
解  
脫

因  
非  
法  
向  
下

因  
善  
法  
向  
上

Par la vertu on monte au ciel, par le vice on descend dans les régions inférieures. Par la connaissance et l'aversion on gagne la Délivrance finale, mais par leur contraire, le servage.

dharmena gamanam ūrdhvaṃ gamanam adhastād bhavaty adharmena |  
jñānena cāpavargo viparyāyād iṣyate bandha || 44 ||

COMMENTAIRE

« Par la vertu... ». Si dans le monde un homme pratique le bien, *yama* et *niyama* (2), son corps subtil montera en haut, de sorte qu'au temps d'une (nouvelle) naissance il renaîtra dans une des huit régions, c. à. d. comme 1) Brahmā; 2) maître du monde (prajāpati); 3) dieu; 4) gandharva; 5) yakṣa; 6) rākṣasa; 7) yamarāja; ou 8) démon (3). Ces huit régions peuvent être gagnées par la vertu. Mais si l'on pratique le contraire des dix bonnes actions (*yama* et *niyama*), c'est-à-dire si l'on s'adonne au vice, le corps subtil descend dans les régions inférieures et renaît dans une des cinq régions, c. à. d. comme 1) quadrupède; 2) volatile; 3) serpent; 4) amphibie (4); ou 5) être sans mouvement (le règne végétal et minéral). Les cinq régions sont le produit du vice.

« Par la connaissance et l'aversion, on gagne la Délivrance finale ». Par le corps subtil on gagne la connaissance, par la connaissance l'aversion (pour les transmigrations); à cause de l'aversion le corps subtil est abandonné et le vrai Moi (l'Âme) reste isolé. C'est ce qu'on appelle « Délivrance finale ».

« Par leur contraire, le servage ». Le contraire de la connaissance est appelé ignorance. Ainsi un homme dit : « Je suis à prendre en pitié, » ou : « Je suis aimable »; quand il dit : « Je suis aimable », c'est là un effet du Sentiment du moi. Voilà ce qu'on appelle « ignorance ». Cette ignorance enchaîne le corps et l'oblige à rester parmi les hommes, les dieux ou les animaux. Ce servage est de trois sortes : 1) servage par la Nature; 2) servage par un produit; 3) servage par

(1) V. § 39, note 3.

(2) V. § 23.

(3) Le 3 et le 7 diffèrent dans Gauḍapāda; dieu (*deva*) est probablement pour *devānām Indra*. (V. § 53, comm.).

(4) Cf. § 39, commentaire.

le don sacrificiel (4). Ces trois modes seront expliqués plus bas (§ 45). Il est dit (§ « en raison de la cause et de la conséquence ». Les bonnes actions sont considérées c étant la cause et la naissance dans les régions supérieures comme la conséquence; les mauvaises sont la cause, et la descente aux régions inférieures la conséquence; le méconnaissance et l'aversion étant la cause, la Délivrance finale est la conséquence; l'ignorance et l'attachement étant la cause, le servage est la conséquence. À côté de ces quatre causes; nous allons les exposer :

§ 45

翻  
此  
故  
有  
礙

由  
自  
在  
無  
礙

憂  
欲  
故  
生  
死

離  
欲  
故  
沒  
性

A cause de l'absence de passion, il y a absorption dans la Nature; à cause de la passion entachée de *rajas*, il y a naître et mourir. Là où il y a pouvoir, il y a absence d'obstacle; là où il y a le contraire, il y a des obstacles.

vairāgyāt prakṛtilayaḥ saṃsāro (2) bhavati rājasād rāgāt |  
aiṣvaryaḥ avighāto viparyāyāt tadviparyāsaḥ || 45 ||

COMMENTAIRE

« A cause de l'absence de passion, il y a absorption dans la Nature ». Supposez un brahmin qui quitte sa famille, étudie la voie, contrôle ses onze organes, rejette les onze objets sens et de l'action) et observe les dix lois de *yama* et de *niyama* (3); il sera rempli d'aver (pour le monde) : par l'aversion il se délivrera de la passion; mais n'ayant pas la connaissance des vingt-cinq vérités, il n'atteint pas la Délivrance finale. Quand il mourra, il se dissoudra dans les huit (éléments de la) Nature, l'Intellect, le Sentiment du moi et les cinq éléments subtils. Par la dissolution dans les huit (éléments de la) Nature, il n'atteint pas la Délivrance bien qu'il s'imagine l'atteindre. Car ensuite, au moment de transmigrer, cet homme reçoit un nouveau corps grossier dans les trois mondes. C'est pourquoi on dit qu'à cause de l'aversion (pour le monde), on se dissout dans la Nature. Voilà le « servage par la Nature ».

« A cause de la passion entachée de *rajas*, il y a naître et mourir ». « Passion entachée de *rajas* » : Supposez un homme qui pense ainsi : « J'ai fait de grands dons, j'ai célébré de grands sacrifices, j'ai servi les devas et j'ai donné à boire le soma; je serai heureux dans le monde futur. » Par ce désir entaché de *rajas* il subira une nouvelle naissance dans la région de Brahmā, . . . . ou parmi les animaux. Voilà « le servage par le don sacrificiel ».

« Par le pouvoir il y a absence d'obstacle ». « Pouvoir » : il y a huit espèces (de pouvoirs) doués de *rajas* : exigüité, légèreté, etc. (4). A cause du pouvoir il y a huit espèces d'absence d'obstacle dans le monde du roi Brahmā. L'octuple pouvoir s'associe avec l'Intellect; c'est pourquoi on dit dans ce cas « servage par un produit ».

(1) 布施縛 = dākṣiṇika-bandha.

(2) La S. T. K. lit : « saṃsāre ».

(3) V. § 23 et § 44.

(4) V. commentaire du § 23.

« Là où il y a le contraire, il y a des obstacles ». Le contraire du pouvoir est l'impuissance. A cause de l'impuissance il y a des obstacles partout. Ces obstacles sont aussi un « servage par les produits », car ils appartiennent aussi à la catégorie du tamas. — Cette stance explique donc les quatre causes et conséquences. L'absence de passion est appelée la cause et l'absorption dans la Nature la conséquence ; la passion douée de rajas est la cause, naître et mourir la conséquence ; le pouvoir est la cause, l'absence d'obstacle la conséquence ; l'impuissance est la cause, les obstacles la conséquence.

On a donc expliqué les seize produits : les huit causes et les huit conséquences. On pourra demander : « Quant à ces seize espèces de créations de causes et de conséquences, quels sont leurs éléments constitutifs ? » Nous répondons par ces vers :

§ 46

覺 生 五 十 分	思 量 德 不 平	疑 無 能 喜 成	生 因 覺 爲 體
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

La création dérive dans sa nature de l'Intellect ; elle est (de quatre sortes) : doute (1), incapacité, contentement et perfection. Considérant la disparité des guṇas, il y a cinquante divisions dans l'Intellect.

eṣa pratyayasargo (2) viparyayācaktiṣṭisiddhyākhyāḥ |  
guṇavaśamyavimardāt (3) tasya ca bhedās tu pañcācat || 46 ||

(1) 疑 « doute » ; mais comme le sanscrit a « viparyaya », il faut peut-être lire 礙 « obstacle ». Gauḍapāda interprète cependant « saṃçaya ».

(2) Pratyayasarga, 因覺生 « création intellectuelle » ; pratyaya signifie « notion » et pratyayasarga est « la création dont on n'a qu'une notion », à l'opposé de bhūtasarga « la création organique », que nous percevons par nos sens. La création intellectuelle est de seize espèces :

	CAUSES	CONSÉQUENCES
Positives	1) 法 vertu (dharma).	1) 向上 élévation (gamanam ūrdhvam).
	2) 智慧 connaissance (jñānam).	2) 解脫 délivrance (mokṣa).
	3) 離欲 absence de passion (vairāgyam).	3) 決性 absorption (prakṛtilaya).
	4) 自在 pouvoir (aiçvaryam).	4) 無礙 absence d'obstacle (avighāta).
Négatives	5) 非法 vice (adharma).	5) 向下 dégradation (gamanam adhastāt).
	6) 非智 ignorance (ajñānam).	6) 繫縛 servage (bandha).
	7) 愛欲 passion (avairāgyam).	7) 輪轉 transmigration (saṃsāra).
	8) 不自在 impuissance (anaicvaryam).	8) 障礙 obstacles (vighāta).

Le texte chinois semble admettre deux interprétations pour pratyayasarga : 1) les seize créations en totalité ; 2) les huit créations de la conséquence. Dans les deux cas, l'Intellect est leur base ou leur nature. Cette stance n'est pas facile à comprendre.

(3) Vimardāt est rendu par M. Davies « out of hostile influence » et par M. Garbe « weil die guṇas sich wegen ihrer Ungleichheit befeinden ». Paramārtha a 思量德不平 « considérant la disparité des guṇas ». Il semble que dans son texte il y ait eu une variante, peut-être ɔmarçāt, « par la considération de ». Gauḍapāda ne donne pas d'explication nette.

COMMENTAIRE

« La création dérive dans sa nature de l'Intellect ». La création est (l'ag seize causes et conséquences), soit des huit conséquences. Les seize — les huit conséquences — ont comme base commune l'Intellect. Les huit conséquences « création » ; (dans ce cas), les huit causes sont leur base. Voilà pourquoi il est d'espèces de créations ont l'Intellect comme base. Il a été dit plus haut (§ 23) : « L'Iminant, c'est le Mahat. Vertu, connaissance, absence de passion et pou caractéristiques, quand il est doué de sattva ; leurs opposés, quand il est doué

« Elle est de quatre sortes : doute, incapacité, contentement et perfection ». ces de créations sont de plus divisées en quatre catégories : 1) doute ; 2) incapacité ; 3) contentement ; 4) perfection. Voici un exemple : Un brahmane, avec ses quatre disciples d'un grand royaume dans son pays. En route, avant le lever du soleil, un dit au maître : « Grand maître, j'aperçois sur la route un objet ; je ne sais si c'est un homme ayant de mauvaises intentions. » Ce disciple a du doute au sujet le maître dit au second disciple : « Allez vous assurer si c'est un homme ou un disciple, selon les paroles du maître, regarde de loin, mais n'ose pas s'approcher. » Ce second disciple, selon les paroles du maître, regarde de loin, mais n'ose pas s'approcher. Puis (le maître) s'adresse au troisième disciple : « Allez voir avec soin ce que le disciple regarde et dit : « Grand maître, à quoi bon l'examiner maintenant ? Au passera par ici une grande caravane (1) à laquelle nous pourrions nous joindre. » bien qu'il ne soit pas encore sûr si c'est un homme ou un poteau, ne s'en souvient (contentement). Alors le maître s'adresse au quatrième disciple : « Allez examiner la chose qui a une bonne vue, aperçoit une liane enlaçant cet objet et quelques oiseaux qui il l'approche, la touche du pied et revenant vers son maître, lui dit : « Grand objet est un poteau. » Ce quatrième disciple a donc atteint la perfection (2). Les de créations sont ainsi groupées en quatre classes.

« Considérant la disparité des guṇas ». Il y a trois guṇas : sattva, rajas, tamas. l'un l'autre ; si le sattva prédomine, le rajas et le tamas sont cachés ; de même du soleil cachent les étoiles, le feu, etc., et ainsi de suite pour le rajas et le tamas : la disparité des trois guṇas, il faut reconnaître cinquante divisions dans l'Intellect et expliquer ces cinquante divisions :

§ 47

喜 九 成 八 分	由 具 不 具 故	無 能 二 十 八	疑 倒 有 五 分
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Il y a cinq sortes de doutes et d'erreurs et vingt-huit sortes d'imperfection de la cause de l'imperfection des organes. Le contentement est divisé en huit.

(1) Le texte a 大宗侶 ; cela pourrait signifier « une foule d'adhérents d'une traduction est hypothétique.

(2) Cette parabole est donnée par Alberuni, I, 84. V. aussi Garbe, Sāmkhyaphilosophie. Elle apparaît plus haut, § 30, de même que dans Gauḍapāda. V. mon Introduction

pañca viparyayabhedā bhavanty açaṅktiḥ ca karaṇavaikalāyāt |  
aṣṭāvimṣatibhedās tuṣṭir navadhāṣṭadhā siddhiḥ || 47 ||

COMMENTAIRE

« Il y a cinq sortes de doutes et d'erreurs ». « Doute et erreur » ont été expliqués plus haut (§ 46). Nous allons expliquer maintenant ces cinq divisions. Elles sont : 1) ténèbres (tamas); 2) stupidité (moha); 3) grande stupidité (mahāmoha); 4) ténèbres profondes (tāmīra); 5) ténèbres aveugles (andhatāmīra). Avant d'expliquer l'incapacité, nous allons d'abord examiner les cinq sortes de doutes :

§ 48

盲 闇 亦 如 是	重 闇 有 十 八	癡 八 大 癡 十	說 闇 有 八 分
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Les ténèbres sont considérées comme divisées en huit espèces, la stupidité en huit et la grande stupidité en dix ; les ténèbres profondes sont divisées en dix-huit, de même les ténèbres aveugles.

bhedas tamaso 'ṣṭavidho mohasya ca daṣavidho mahāmohaḥ |  
tāmīro 'ṣṭadaṣadhā tathā bhavaty andhatāmīraḥ || 48 ||

COMMENTAIRE

« Les ténèbres sont considérées comme divisées en huit espèces ». Si un homme atteint l'absence de passion sans avoir la connaissance, il est absorbé dans les huit éléments primaires, c'est-à-dire la Nature, l'Intellect, le Sentiment du moi et les cinq éléments subtils. Bien que n'ayant pas atteint la Délivrance finale, cet homme croit l'avoir atteinte, parce qu'il ne voit pas les huit espèces de servage. Ne pas voir ces huit espèces, voilà ce qui est appelé « ténèbres ». « Ténèbres » est synonyme d'ignorance.

« La stupidité en huit ». Nous avons expliqué plus haut (§ 23) que le pouvoir est de huit sortes. De ces huit, les dieux, etc., sont liés par l'attachement et ne peuvent pas atteindre la Délivrance finale ; étant liés par l'attachement à leur pouvoir, ils transmigrent à travers les existences. C'est pourquoi on dit que la stupidité est de huit espèces. Les huit premières (c'est-à-dire, les espèces des ténèbres) sont appelées « servage par la Nature », et les huit dernières (c'est-à-dire, celles de la stupidité) « servage par un produit ».

« La grande stupidité en dix ». Il y a les cinq éléments subtils qui sont doués de sattva et qui servent d'objets aux dieux. Les cinq objets (subtils) s'associent aux cinq éléments grossiers (qui sont les objets des hommes et des animaux et qui sont) doués des trois guṇas. C'est à ces dix objets que Brahmā, les hommes, les animaux, etc., sont liés par l'attachement, et ils sentent qu'en dehors d'eux il n'y a pas de meilleurs objets. A cause de cet attachement, on ne réalise ni la connaissance ni la loi de la Délivrance finale ; on ne fait que s'attacher aux objets, sans rechercher la Délivrance finale. Voilà d'où vient le nom de « grande stupidité ».

« Les ténèbres profondes sont divisées en dix-huit ». Quand les huit espèces de p et les dix objets tombent en décadence, l'homme pauvre songe ainsi : « Je suis mair pauvre, sans pouvoir, et j'ai perdu tous les objets (en mon pouvoir). » Songeant ainsi éprouve dix-huit espèces de douleurs. Ces douleurs sont appelées « ténèbres profondes ».

« De même les ténèbres aveugles ». Comme il a été dit plus haut, le pouvoir se divise en huit espèces et les objets en dix. Un homme qui possède ces dix-huit espèces se sent ainsi au moment de sa mort : « J'ai perdu maintenant l'octuple pouvoir et les dix (de perception et d'action). Les messagers de l'enfer vont me lier et me dépêcher du roi Yama. » Songeant ainsi, il éprouve de la douleur et il est incapable d'écouter les docteurs du Sāṃkhya. Voilà d'où vient l'appellation « ténèbres aveugles ». — Ainsi les cinq espèces (doutes) sont de nouveau subdivisées en soixante-deux espèces (1). Nous allons expliquer maintenant les divisions de l'incapacité :

§ 49

翻 喜 成 就 故	知 害 有 十 七	知 害 名 無 能	十 一 根 損 壞
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

La destruction des onze organes et la lésion de l'Intellect sont appelées « incapacités ». La lésion de l'Intellect est de dix-sept espèces, par oppositio contentement (=9) et à la perfection (=8).

ekādaṇḍriyabadhā saha buddhibadhair açaṅktir uddiṣṭā |  
saptadaṣabadhā buddher viparyayāt tuṣṭisiddhīnām || 49 ||

COMMENTAIRE

« La destruction des onze organes ». Cela signifie : surdité, cécité, perte de l'organe olfactif, perte de l'organe du goût, paralysie, insanité, aphasie, mutilation, infirmité, état d'eunuchisme (黃門), constipation ; ce sont les défauts des onze organes. Pourquoi appelle-t-on « incapacité » ? Parce que, (quand on est affligé de ces défauts,) on ne peut pas entendre, et on ne peut pas atteindre la Délivrance finale. Ainsi un homme sourd — et, si vous ne lui donnez encore une autre maladie, — consulte son bon ami : « Je suis misérable, que dois-je faire ? » Le bon ami lui dit : « Acquiers la connaissance que donne le Sāṃkhya et tu auras l'exhaustion de la douleur, le bord de la douleur : tu seras délivré ! » L'homme répond : « Je suis incapable d'acquiescer la connaissance que donne le Sāṃkhya, car je n'entendrai pas la parole du maître ; ne l'entendant pas parler, d'où me viendra la connaissance ? » Le même est le même pour les aveugles et les autres. A cause de la destruction des organes, ils ne sont pas capables d'acquiescer la connaissance ; par là, ils sont incapables d'atteindre la Délivrance finale.

« La lésion de l'Intellect est appelée incapacité ». Les dix-sept espèces de lésions de l'Intellect vont être expliquées ultérieurement.

(1) Tamas, 8 ; moha, 8 ; mahāmoha, 10 ; tāmīra, 18 ; andhatāmīra, 18.

« Par opposition au contentement et à la perfection ». Ce sont les opposés des neuf divisions du contentement et des huit divisions de la perfection, qui sont les lésions de l'Intellect. Les onze défauts des organes et les dix-sept lésions de l'Intellect sont appelés les vingt-huit (incapacités). Quelles sont les neuf divisions du contentement ? Nous allons l'expliquer dans cette stance :

§ 50

離	依	自	依
塵	外	性	內
故	喜	取	有
合	有	時	四
九	五	感	喜

Il y a quatre sortes de contentements intérieurs : ceux qui ont trait à la Nature, aux nécessaires (1), au temps et à la destinée (2). Les contentements extérieurs sont au nombre de cinq, parce qu'ils résultent du renoncement aux objets. En tout il y a neuf (contentements).

ādhyātmikāc catarah prakṛtyupādānakālabhāgyākhyāh |  
bhāyā viṣayoparamāt pañca nava tuṣṭayo 'bhīhitāḥ || 50 ||

COMMENTAIRE

« Il y a quatre sortes de contentements intérieurs ». « Intérieurs », parce que les quatre contentements sont produits dans l'Intellect, le Sentiment du moi et le Manas : 1) le contentement relatif à la Nature ; 2) relatif aux besoins ; 3) relatif au temps ; 4) relatif à la destinée. Pour éclaircir les quatre contentements, nous donnons la parabole suivante. Des brahmanes ont renoncé au monde et quitté leurs familles. Quelqu'un demande à l'un d'eux : « Quelle connaissance avez-vous, grâce à laquelle vous avez été capable de renoncer à votre famille ? » Il répond : « Je sais que la Nature est la cause réelle des trois mondes et c'est pourquoi je suis devenu un ascète. » Cet homme connaît seulement que la Nature est la cause, mais il ne connaît pas la permanence et l'impermanence, la connaissance et l'ignorance, la possession des guṇas et le manque des guṇas, l'universalité et la non-universalité (des vingt-cinq principes). Ne connaissant que l'existence et sa cause, il est content. Un tel homme n'atteint pas la Délivrance. On demande au second brahmane : « Quelle connaissance avez-vous, grâce à laquelle vous avez été capable de devenir un ascète ? » Il répond : « Je sais que la Nature est la cause des mondes et que les besoins sont la cause de la Délivrance. Bien que la Nature soit la cause réelle, on n'atteint pas la Délivrance sans les « nécessaires » ; c'est pourquoi je me munis des (objets) nécessaires. Les « nécessaires » sont les objets dont ont besoin les ascètes quand ils s'acquittent des devoirs religieux. Ils sont au nombre de quatre : 1) le triple bâton (tridaṇḍa) ;

2) le pot à eau pour se laver (kamaṇḍalu) ; 3) la kaṣāya ; 4) les cinq objets bienfaisants (maga) : a) le sac à cendres ; b) le cristal solaire ; c) la corde sacrée ; d) les charmes ; une longue tige d'herbe placée sur le toupet des cheveux et appelée l'herbe bienfaisante (Voilà les cinq (objets) nécessaires pour l'étude de la voie. Ils sont appelés les objets bienfaisants parce qu'ils chassent l'impureté. Avec les trois autres objets ils forment les huit (objets) nécessaires. Ils nous font atteindre la Délivrance, et c'est pourquoi j'ai quitté ma famille. Voilà pourquoi le second contentement est appelé « le contentement du nécessaire ». Pour ce raison (notre homme) n'est pas capable d'atteindre la Délivrance, car il sait seulement que la Nature est la cause, il ne connaît pas le reste. On demande au troisième brahmane : « Que est la connaissance pour laquelle vous êtes devenu un ascète ? » Il répond : « Que peuvent faire la Nature et les nécessaires ? Je sais qu'ils ne nous procurent pas la Délivrance, (et je per qu'elle viendra avec le temps). C'est pourquoi j'ai désiré devenir un ascète. » Ce troisième brahmane ne peut pas non plus atteindre la Délivrance. Pourquoi ? Parce qu'il ignore le sens des vingt-cinq catégories (padārtha). Voilà « le contentement relatif au temps ». La même question est posée au quatrième brahmane ; il répond : « La Nature, les nécessaires ou le temps ne servent à rien ; c'est seulement par la destinée (qu'on est délivré). Je sais qu'on est délivré à cause de la destinée, et c'est pourquoi je suis devenu un ascète. » Cet homme non plus n'a pas la connaissance ; par conséquent, il n'atteint pas la Délivrance. Voilà « le contentement relatif à la destinée ». Ces quatre contentements sont produits en dedans.

« Les contentements extérieurs sont au nombre de cinq, parce qu'ils résultent du renoncement aux objets. » Le contentement extérieur est de cinq espèces, selon le renoncement aux cinq objets. Par exemple, un homme voyant cinq brahmanes renoncés à leurs familles, demande d'abord au premier : « Quelle est la connaissance pour laquelle vous êtes devenu un ascète ? » Cet homme répond : « Dans le monde il y a cinq objets (de sens). Toutes les occupations pour acquérir les objets (arjana) sont difficiles à pratiquer : le labourage (kṛṣi), le métier de berger (pācupātya), le service du roi (sevā), le commerce (vānījya) ; en dehors de ces occupations on pourrait pratiquer le vol (2) ; mais ce mode d'acquérir les objets ne peut pas être pratiqué, parce qu'il nuit à celui qui le fait et aux autres. Voyant ces faits, j'ai songé à devenir un ascète. » Cette cinquième (3) personne n'atteindra pas la Délivrance, parce qu'elle n'a pas la vraie connaissance. On demande au second : « Quelle connaissance avez-vous pour laquelle, etc... » Il répond : « Je sais qu'on ne peut acquérir les objets que si on les cherche. Mais quand on a acquis les objets par le moyen du labourage, etc., la protection (rakṣaṇa) est difficile. Pourquoi ? Parce que les cinq sortes d'occupations sont en conflit les unes avec les autres. En protégeant les objets acquis, on s'expose à se nuire à soi-même et aux autres. Voyant que cette protection fait naître la douleur, j'ai renoncé aux objets acquis et je suis devenu un ascète. » Ce sixième homme non plus n'atteint pas la Délivrance parce qu'il n'a pas la vraie connaissance. Puis la même question est posée au troisième, et il répond : « J'ai pu chercher et obtenir ce que je n'avais pas encore obtenu ; ce que j'avais obtenu, je l'ai protégé pour ne pas le perdre. Mais j'ai vu que les cinq objets, par le fait même qu'on en jouit, diminuent ; quand ils diminuent, on en éprouve une grande douleur. Voyant

(1) 灰囊, « sac à cendres », peut-être « bhasmālābuka », « la gourde aux cendres »  
2) 天目珠 « la perle de l'œil céleste ». Je pense que c'est une erreur pour 天日珠 « perle du soleil céleste, « sūryakānta ». 3) 縷纒身 « enlacer le corps, la corde sacrée » « upāvita ». 4) 咒術章句 « paroles magiques », peut-être « mantra ». 5) 吉祥 « l'herbe auspicieuse », « kuṣa ».

(2) Gauḍapāda a seulement parigraha, « accepter des aumônes ».

(3) En comptant les quatre de l'exemple précédent.

(1) 取 « prendre », « ce qui doit être pris », « besoins », « le nécessaire » (upādāna).  
(2) 感 « influence », « le fruit des actes commis dans une existence précédente » (bhāgya).

qu'ils impliquent cette faute de la diminution (kṣaya), j'ai songé à devenir un ascète. » Ce troisième non plus n'atteindra pas la Délivrance, parce qu'il n'a pas la vraie connaissance. La même question est posée au quatrième. Il répond : « J'ai trouvé les objets ; ceux que je n'ai pas, je puis les obtenir ; ce que j'ai obtenu, je puis le protéger ; ce que j'ai perdu par diminution, je puis le trouver de nouveau. Pourquoi je suis devenu un ascète ? Parce que les cinq organes des sens ne sont jamais satisfaits et parce qu'ils cherchent sans cesse quelque chose de mieux. Voyant qu'ils impliquent ce défaut, j'ai cherché à devenir un ascète. » Ce quatrième non plus ne sera pas délivré, parce qu'il n'a pas la vraie connaissance. Finalement la même question est adressée au cinquième, et il répond : « Je cherchais, j'obtenais, je préservais sans perte ; s'il y avait perte, je cherchais l'objet de nouveau ; je cherchais le meilleur, et je l'obtenais. Pourquoi je suis devenu un ascète ? Parce que les quatre occupations (permises) par lesquelles on acquiert les objets peuvent léser les autres. Si on ne lèse pas les autres, on n'a pas de succès dans son métier. Laboureur, il faut couper l'herbe et les arbres ; soldat, il faut tuer les hommes ; voleur, il faut causer de la perte aux autres ; (marchand), il faut mentir. Ces maux et tous les autres dont souffre le monde procèdent (de l'acquisition) des objets. Voyant qu'ils impliquent cette faute, j'ai cherché à devenir un ascète. » Ce cinquième non plus n'atteint pas la Délivrance, parce qu'il n'a que l'aversion extérieure et qu'il n'a pas la vraie connaissance.

Les quatre premières sortes de contentements viennent du dedans, les cinq autres viennent du dehors ; il y en a neuf en tout. A ces neuf sortes de contentements les Sages ont donné neuf noms. Comme ils sont capables de nettoyer la poussière et les impuretés, les épithètes de l'eau sont données aux neuf contentements : 1) eau lubrifiante ; 2) eau mouvante ; 3) eau courante ; 4) eau de lac ; 5) eau bien entrée. 6) eau facile à traverser ; 7) eau qui jaillit bien ; 8) eau transparente ; 9) eau excellente et pure (1). Les opposés des neuf espèces de contentements forment les neuf espèces d'incapacités, à savoir : eau non lubrifiante... jusqu'à : eau non excellente et pure.

On pourra demander : « Les trois catégories (doute, incapacité, contentement) diffèrent de la perfection. Quelle est cette dernière catégorie ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 51

前 三 成 就 鈞	因 施 成 就 八	離 苦 三 友 得	思 量 聞 讀 誦
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

(1) 1) 潤濕水 2.) 搖淺水 3.) 流水 4.) 湖水 5.) 善入水 6.) 善度水 7.) 善出水 8.) 先明水 9.) 勝清淨水. Voici quels sont les noms dans Gauḍapāda : 1) āmbhas ; 2) salilam ; 3) ogha ; 4) vṛṣṭi ; 5) sutamas ; 6) pāram ; 7) sune-tram ; 8) nārikam ; 9) anuttamāmbhasikam. Fujii, le commentateur japonais, donne l'explication suivante : « eau lubrifiante », parce que la Nature pénètre tout comme l'eau lubrifie tout ; 2) « mouvante », parce que par les objets nécessaires on se purifie, comme l'eau mouvante et peu profonde purifie tout ; 3) « courante », parce qu'avec le temps un fleuve joint l'océan ; 4) « eau de lac », parce que l'influence des actes commis dans d'autres existences est comme l'eau du lac que la pluie remplit ; 5) « bien entrée », parce qu'on renonce à acquérir des richesses, comme une terre desséchée est irriguée par l'eau ; 6) « aisément traversée », parce qu'on n'a plus à s'occuper de protéger, comme une eau qui a été traversée ; 7) « qui jaillit bien », car il n'y a pas à craindre la perte, comme l'eau qui jaillit sans cesse ; 8) « transparente », car il n'y a plus d'attachement. 9) « excellente et pure », car ne pas léser les autres est comme de l'eau de la qualité la plus excellente et la plus pure.

Raisonner, entendre, lire, les trois manières d'empêcher la douleur, ce qu'obtient des amis et les effets des dons, voilà les huit espèces de perfections. trois premières actions mentionnées sont les freins de la perfection.

ūhaḥ ṣabdo 'dhyayanam duḥkhaighātās trayah suhṛtprāptiḥ |  
dānam ca siddhayo 'ṣṭau siddheḥ purvo 'nkuṣas trividhaḥ || 51 ||

COMMENTAIRE

« Raisonner, entendre, lire.... les effets des dons, voilà les huit espèces de perfections », sont les huit sortes de capacités par lesquelles on peut accomplir les six pratiques (1). Un brahmane, devenant ascète et suivant la voie, songe ainsi : « Qu'est-ce que l'excellent ? Qu'est-ce que le vrai ? Quelle est la conclusion finale ? Par quelles pratiques atteint-on la connaissance qui manifeste (les objets) ? » Ayant ainsi réfléchi, il atteint la connaissance ; et se lève la connaissance des vingt-cinq vérités : la Nature est différente (des autres principes) l'Intellect, le Sentiment du moi, les cinq éléments subtils, les onze organes, les cinq grands éléments sont tous différents l'un de l'autre, et le vrai (paramātmā) lui-même est différent de tous les autres. A cause de cette connaissance, les six espèces de contemplations naissent. La contemplation des défauts des cinq grands éléments : en observant leurs défauts, l'aveuglement est produit et on renonce à ces éléments ; ce stade est appelé « raisonnement ». 2) La contemplation des défauts des onze organes : quand on voit leurs défauts, l'aversion est produite et on renonce aux organes ; ce stade est appelé « tenir » (2). 3) La contemplation des défauts des cinq éléments subtils : quand on voit leurs défauts, l'aversion est produite et on renonce aux cinq éléments subtils ; ce stade est appelé « similitude ». 4) Contemplation des défauts du Sentiment du moi et des huit espèces de pouvoirs : quand on voit leurs défauts, l'aveuglement est produit et on renonce au Sentiment du moi, etc.. Ce stade est appelé « arrivée ». 5) Contemplation des défauts de l'Intellect : quand on voit ses défauts, l'aversion est produite et on renonce à l'Intellect. Ce stade est appelé « contraction ». 6) La contemplation des défauts de la Nature : quand on voit ses défauts, l'aversion est produite et on renonce à la Nature ; ce stade est appelé « isolement ». Ainsi ce brahmane obtient la Délivrance à cause de son raisonnement. La perfection est obtenue par le raisonnement, c'est pourquoi on l'appelle perfection par le raisonnement ».

Ayant expliqué « la perfection par le raisonnement », nous allons parler de la « perfection par l'audition ». Un brahmane entend un autre lire ces mots : « La Nature est différente de l'Intellect est différent... le vrai lui-même est différent. » Entendant cette voix, il comprend les vingt-cinq vérités et il entre dans le stade appelé « raisonnement », dans lequel il renonce aux cinq grands éléments. Puis, entrant dans le stade appelé « tenir », il renonce aux onze organes entrant dans le stade appelé « similitude », il renonce aux cinq éléments subtils ; dans le stade appelé « arrivée », il renonce au Sentiment du moi, etc. ; dans le stade appelé « contraction » il renonce à l'Intellect ; finalement, dans le stade de « l'isolement absolu », il renonce à la Nature, et c'est ce qu'on appelle la Délivrance finale.

Ayant expliqué « la perfection par l'audition », nous allons expliquer « la perfection par la lecture ». Il y a huit sortes de connaissances, par lesquelles la perfection est atteinte. 1) ce que fait un brahmane qui vient dans la maison de son maître : 1) il écoute avec joie ; 2) il écoute avec une attention exclusive ; 3) il saisit (ce qui est dit) ; 4) il le garde dans

(1) V. plus bas les « six sortes de contemplations ».

(2) Le texte a 能 « pouvoir » ; c'est une erreur pour 持 « tenir ».

mémoire; 5) il comprend les principes; 6) il fait des raisonnements; 7) il fait son choix; 8) il saisit la réalité. Voilà les huit parties constitutives de la connaissance. Par ces parties constitutives de la connaissance on comprend le sens des vingt-cinq vérités, et, entrant dans les six stades de la contemplation, on atteint la Délivrance finale.

« Les trois manières d'empêcher la douleur ». 1) Renoncement aux douleurs intérieures: un brahmane souffre de douleurs intérieures, mal de tête, etc., et va chez un médecin pour se faire guérir. A cause de sa douleur intérieure, il désire acquérir la connaissance; désirant acquérir le moyen de détruire la douleur, il se rend auprès d'un maître, de qui il obtient les huit parties constitutives de la connaissance; il saisit le sens des vingt-cinq vérités; entrant enfin dans les six stades de la contemplation, il atteint la Délivrance finale. Cette perfection a son origine dans la peine intérieure et on doit considérer la douleur spirituelle comme identique à la douleur corporelle. 2) Renoncement à la peine extérieure: un brahmane souffre d'une peine extérieure, c'est-à-dire causée par un homme, une bête, un oiseau ou même une montagne, un arbre, un rocher, etc.; ne pouvant supporter la souffrance, il désire connaître le moyen de détruire la douleur. Il va auprès d'un maître, chez lequel il pratique les huit divisions (de la connaissance); il saisit le sens des vingt-cinq vérités et, entrant dans les six stades, il atteint la Délivrance finale. Cette perfection a donc son origine dans la douleur extérieure. 3) Renoncement à la douleur causée par des phénomènes naturels: un brahmane est affligé par une douleur causée par un phénomène naturel, le froid, la chaleur, la pluie, etc.; incapable de la supporter, il va auprès d'un maître pour chercher l'octuple connaissance, par laquelle il saisit le sens des vingt-cinq vérités; puis, entrant dans les six stades de la contemplation, il atteint la Délivrance finale.

« La perfection qu'on obtient des amis ». Dans ce cas la connaissance est atteinte purement au moyen du « bon ami » (kalyāṇamitra) et non par les huit parties constitutives de la connaissance. Ayant atteint la pleine connaissance, on gagne la Délivrance finale.

« Les effets des dons ». Un brahmane est haï par d'autres, et, comme il s'en aperçoit, il devient ascète. Quand il est devenu ascète, son maître et ses condisciples aussi le prennent en haine et ne lui communiquent pas la connaissance. Conscient de son peu de chance, il se rend dans un village lointain pour y demeurer, se disant: « Dans ce village il n'y a pas de brahmanes; je pourrai y passer ma retraite d'été (varṣa) ». Pendant son séjour on lui fait des dons multiples. Il donne le superflu à ses amis et à ses connaissances; il en donne même à des femmes et à des pâtres. Tous les habitants du village le chérissent. À la fin de la retraite d'été, tout le monde lui fait des dons: le triple bâton, la cruche à eau, des vêtements, etc.; à l'approche de la fête de Çakra, il dit aux villageois: « Qui veut m'accompagner dans mon pays natal pour y assister à la fête? Ceux qui veulent m'accompagner doivent emporter chacun un don pour moi. » Arrivé chez lui, il se rend auprès de son vieux maître. Choisisant les meilleurs dons, il lui en fait l'offrande; le reste, il le distribue à ses condisciples. Alors le maître, les condisciples et les autres commencent à l'aimer. Son maître, en guise de don, lui communique la connaissance. Par cette connaissance il arrive à la connaissance absolue et à la Délivrance finale. Cette perfection est donc acquise par des dons. — Ces huit sortes de perfections sont encore appelées par les Sages de l'antiquité: 1) traversant par soi-même; 2) traversant bien; 3) traversant tout; 4) traversant avec joie; 5) traversant avec une joie excessive; 6) traversant avec une joie pleine; 7) traversant par l'amour; 8) traversant par l'amour universel (1).

(1) 1) 自度成; 2) 善度成; 3) 全度成; 4) 喜度成; 5) 重喜度成; 6) 滿喜度成; 7) 愛成; 8) 徧愛成. Gaudapāda donne les noms suivants: 1) tāram; 2) sutāram; 3) tāratāram; 4) pramodam; 5) pramoditam; 6) pramodamānam; 7) vamyakam; 8) sadāpramuditam.

[SOUS-COMMENTAIRE (1). — « Les Sages de l'antiquité les appellent encore »: « Traversant par soi-même ». Un homme de cette classe est très intelligent. Par son propre raisonnement il obtient la sagesse (prajñā) (2). On appelle cette sagesse « perfection par le fait de traverser soi-même », parce qu'elle n'est pas due à l'enseignement d'un autre. Pour cette raison le fait de traverser soi-même n'est autre que prajñā. Comme la prajñā nous fait échapper de ce bord et arriver à l'autre, on l'appelle « celle qui traverse ». Le fait d'arriver en traversant est appelé la « Délivrance finale c'est-à-dire la perfection. Relativement à sa cause, la prajñā est appelée « celle qui traverse » et relativement à son effet elle est appelée « perfection ». Cette perfection par le fait de traverser est obtenue par notre propre raisonnement; c'est pour quoi on l'appelle « traversant par soi-même ». Le sens des sept autres perfections n'est pas différent, les noms seuls diffèrent. — 2) « Traversant bien ». La prajñā la Délivrance sont obtenues soit par notre propre pouvoir, soit par celui d'un autre. Un homme de cette (seconde) classe a des organes intellectuels un peu inférieurs il doit profiter de l'instruction d'un autre; mais néanmoins son esprit est très ac et par là il atteint la Délivrance. C'est pourquoi on parle de « la perfection par fait de traverser bien ». — 3.) « Traversant tout ». On appelle (cette classe) « traversant tout », parce que les hommes de cette classe, ayant les organes intellectuels doublement faibles, doivent s'appuyer uniquement sur l'instruction des autres. — 4) « Traversant avec joie ». Un homme de cette classe, souffrant d'une douleur intérieure, mal de tête ou autre chose, va trouver le médecin et lui demande de traiter; il peut ainsi échapper pour un certain temps à la douleur intérieure. C'est une joie pour lui. Mais il songe ensuite que ce n'est pas là la Délivrance finale sachant que la Délivrance finale est atteinte par l'isolement absolu, il se rend auprès d'un maître du Sāṃkhya pour apprendre la prajñā et pour atteindre la Délivrance. Ainsi il éprouve une autre joie. L'expression « traversant avec joie » dérive de la double joie que nous venons d'expliquer. — 5) « Traversant avec une joie excessive ». Un homme de cette classe, affligé de douleurs intérieures et extérieures, va chercher un maître et lui demande de le guérir. Guéri temporairement des deux sortes de douleurs, il éprouve aussitôt la double joie. Mais sachant que ce n'est pas encore la Délivrance finale, il va chercher un maître (du Sāṃkhya). Ayant étudié la perfection, c'est-à-dire le moyen de traverser, il éprouve une joie excessive. C'est pourquoi on parle de « la joie excessive ». — 6) « Traversant avec une joie pleine ». Un homme de cette classe souffre des trois sortes de douleurs: douleur intérieure (mal de tête, etc.); douleur extérieure, causée par l'épée, le fouet, etc.; douleur naturelle, causée par le vent, la pluie, le froid, la chaleur, etc. Il va chez un maître pour trouver un remède. Quand il est guéri, il est dans l'état appelé « joie pleine ». Mais sachant que ce n'est pas encore la Délivrance finale, il va chercher un maître (du Sāṃkhya) pour s'instruire; ainsi il atteint la perfection. C'est pourquoi on dit « traversant avec une joie pleine ». — 7) « Traversant par l'amour ». Par l'amour et la pitié du maître un homme apprend comment on réalise la perfection. Ainsi elle est atteinte grâce à l'amour du maître. — 8) « Traversant par l'amour universel ». Un homme de cette classe, après avoir été haï par tous donne en aumônes tout son bien et se fait ainsi aimer par tous. Puisque tous lui souhaitent d'atteindre la Délivrance, on dit dans ce cas « traversant par l'amour universel ».]

(1) Ce tikā semble être de Paramārtha lui-même.

(2) 波若 po-jou, « prajñā », « sagesse ». La conception est la même que celle de la prajñāpāramitā, « la perfection de la sagesse », des Bouddhistes.

Les contraires des huit classes de perfections sont appelés « les huit espèces d'incapacités », i. e., ne pas traverser soi-même, . . . . . non-amour universel. Il y a donc vingt-huit incapacités, onze qui sont causées par les défauts des organes et dix-sept qui sont causées par la corruption de l'Intellect. Nous avons de la sorte montré que le doute, le contentement, l'incapacité et la perfection sont subdivisés en tout en cinquante catégories.

[SOUS-COMMENTAIRE. — Les incapacités causées par les défauts des organes sont au nombre de onze ; celles produites par la corruption de l'Intellect sont au nombre de dix-sept, cela fait vingt-huit. Le nombre de cinquante (1) est atteint (en ajoutant à ce nombre) les cinq doutes, les neuf contentements et les huit perfections (2). Voilà leur explication finie.]

« Les trois premières actions mentionnées sont les freins de la perfection ». Comme un éléphant en fureur, quand il est bien retenu par le croc, ne peut plus se mouvoir à sa guise, ainsi un homme, quand il est retenu par les cinq doutes, les vingt-huit incapacités ou les neuf contentements, ne peut pas obtenir la vraie connaissance. En dehors de la vraie connaissance, il n'y a pas d'octuple perfection : voilà pourquoi on dit que « les trois premières actions mentionnées sont les freins de la perfection ». C'est pourquoi on doit (3) rejeter le doute, l'incapacité et le contentement pour pratiquer les huit sortes de perfections.

[SOUS-COMMENTAIRE. — « Les trois premières actions mentionnées sont les freins de la perfection ». Les cinq doutes, les vingt-huit incapacités et les neuf contentements sont les freins de l'éléphant (4) des huit perfections. Les huit perfections sont capables de réaliser la Délivrance, mais à cause des trois freins elles n'y réussissent pas. De même, un éléphant furieux est empêché de courir à sa guise à cause de l'anank qui le retient. C'est certainement par les huit perfections qu'on obtient la vraie connaissance, mais quand elles ont pour frein les trois actions, n'obtient pas la vraie connaissance. On doit donc rejeter les trois premières actions mentionnées pour pouvoir pratiquer les huit sortes (de perfections).]

On pourra dire : « Il a été expliqué plus haut (§ 40) que la forme corporelle, influencée par les états d'être, transmigre à travers les existences. Il y a deux formes corporelles : 1) le corps subtil qui existe au moment de la conception ; 2) le corps donné par les parents. Ces deux corps, unis aux onze organes, sont influencés par les huit états d'être et ainsi est causée la migration à travers les existences. Ici il y a un doute. Lequel ? Qui naît le premier, la forme corporelle ou l'état d'être (la disposition) ? »

[SOUS-COMMENTAIRE. — Les mots : « On pourra dire... » introduisent une nouvelle question. D'abord on récapitule l'exposition précédente, puis on pose la question de la priorité. — « La forme corporelle, influencée par les états d'être, transmigre... ». Cela a été expliqué plus haut (§ 40). Les états d'être sont de

(1) Le texte a 五十七, 57 ; mais le 七, 7, est sûrement une faute pour la particule explétive 也.

(2) V. § 47.

(3) Le texte a 次, ce qui est une faute pour 須 « devoir », comme le confirme d'ailleurs le sous-commentaire.

(4) Le texte a 家 « maison », ce qui est manifestement une faute pour 象 « éléphant », comme l'exige le contexte.

huit sortes : quatre vertus et quatre vices (§ 44). Les quatre vertus sont : 1) vertu ; 2) connaissance ; 3) absence de passion ; 4) pouvoir. Les contraires des quatre vertus forment les quatre vices. Ces huit états sont appelés les huit états d'être, car celui qui est sous l'influence de la vertu peut gagner le chemin du ciel, tandis que celui qui est sous l'influence du vice doit tomber dans le chemin des hommes ou des animaux. Qu'est-ce qu'ils influencent dans la forme corporelle ? — « Il y a deux formes corporelles ». L'agrégat de la Nature corporelle, du Sentiment du moi et des cinq éléments subtils, est appelé « la forme corporelle subtile ». Ce qui est produit par les cinq éléments subtils unis aux onze organes est appelé « la forme corporelle grossière ». — Qui a la priorité dans la formation, les huit états d'être ou ce qui doit être influencé par eux, les deux formes corporelles ? Cela veut dire : « Y a-t-il d'abord les huit états, ou y a-t-il d'abord les deux formes corporelles ? »

Nous répondons dans cette stance :

§ 52

故 生 有 二 種	相 名 及 有 名	離 細 相 無 有	離 有 無 別 相
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Sans les états d'être, il n'y aurait pas de forme (subtile) séparée ; sans la forme subtile, il n'y aurait pas d'état d'être. Il y a ce qui est appelé la forme, et il y a ce qui est appelé l'état d'être ; la création est donc de deux sortes.

na vinā bhāvair liṅgaṃ na vinā liṅgena bhāvanirvṛtīḥ |  
liṅgākhyo bhāvākhyas tasmād dvidivhaḥ pravartate sargaḥ || 52 ||

COMMENTAIRE

« Sans les états d'être, il n'y aurait pas de forme (subtile) séparée ». Sans les états d'être, la forme corporelle (subtile) ne peut pas être établie, de même que sans chaleur il n'y a pas de feu.

« Sans la forme subtile, il n'y aurait pas d'états d'être ». Sans la forme subtile les états d'être ne peuvent pas être établis, de même que sans feu il n'y a pas de chaleur. Les deux catégories s'associent comme le feu et la chaleur et coopèrent comme les deux cornes d'un buffle.

« Il y a ce qui est appelé la forme, et il y a ce qui est appelé l'état d'être ; la création est donc de deux sortes ». On donne deux noms aux produits de la Nature : 1) la forme de la création ; 2) les conditions de la création. Au moment d'entrer dans la vie, (le produit) possède les deux.

[SOUS-COMMENTAIRE. — Dans la réponse, deux exemples, le feu et les cornes prouvent que la priorité n'appartient ni aux huit états d'être ni à la forme corporelle ; les deux s'associent ensemble comme le feu avec la chaleur, ou ils sont d'une production simultanée comme les deux cornes d'un buffle qui naissent toujours au même temps. De même, dès qu'existe la forme corporelle subtile composée de la Nature, de l'Intellect, etc., il y a nécessairement aussi un des huit états d'être ; jamais ils ne se séparent de la forme corporelle. Le corps grossier aussi, qui est produit par les parents, ne se sépare jamais des états d'être.]

On pourra demander: « Y a-t-il seulement une double création ou y a-t-il encore un nom distinct? » Nous répondons: « Il y a une troisième création douée des deux séries des quatre états d'être et (ses produits) sont appelés « les êtres doués de sentiment » (含識生), comme il est dit dans cette stance:

§ 53

略 名 含 識 生	人 道 唯 一 生	獸 道 有 五 分	天 道 有 八 分
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Le chemin des dieux se divise en huit, le chemin des brutes en cinq; le chemin des hommes est un. (Tous ces êtres) sont appelés brièvement « des êtres doués de sentiment ».

aṣṭaṃ vikalpaṃ daivaṃ tairyagyonam pañcadhā bhavati |  
mānuṣyaṃ tvekaividhaṃ samāsato 'yaṃ tridhā sargaḥ (1) || 53 ||

COMMENTAIRE

« *Le chemin des dieux se divise en huit* ». Voici les naissances: 1) le roi Brahmā; 2) le maître du monde (praajāpati); 3) le maître des devas (devānām Indra); 4) Gandharva; 5) Asura; 6) Yakṣa; 7) Rakṣas; 8) Piṅāca (2).

« *Le chemin des brutes se divise en cinq* ». Les naissances sont: 1) les quadrupèdes; 2) les oiseaux; 3) les rampants; 4) ceux qui ont une forme horizontale; 5) ceux qui n'ont pas de mouvement (3).

« *Le chemin des hommes est un* ». Car dans le monde humain il n'existe qu'une classe. La création des êtres doués de sentiment est dite divisée en trois catégories; ces trois catégories sont: 1) dieux, hommes et animaux; 2) la forme corporelle subtile; 3) les états d'être. — On pourra demander: « Dans les trois mondes qu'est-ce qui prédomine dans chaque endroit? » Nous répondons dans cette stance:

§ 54

梵 初 柱 爲 後	中 生 多 憂 苦	根 生 多 癡 闇	向 上 多 喜 樂
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

(1) La S. T. K. (§ 53) et le S. P. Bh. (III, 46) lisent:

aṣṭavikalpo daivas tairyagyonac ca pañcadhā bhavati |  
mānuṣyaṃ caikavidhaṃ samāsato bhautikaḥ sargaḥ || 53 ||

Ceci semble avoir été le texte de Paramārtha et de Colebrooke; Wilson suit celui de Gauḍapāda.

(2) 沙神 « sable-esprit »; cf le pāli *pamsupisāco*. Cette énumération diffère de celles qui sont données dans les §§ 39 et 44. V. mon Introduction.

(3) Cf. §§ 39 et 44, commentaire.

En haut le sattva prédomine; à la racine le tamas prédomine; au milieu rajās prédomine; Brahmā est au commencement et le pilier à la fin.

ūrdhvaṃ sattvaṣālas tamoviṣālaḥ ca mūlatataḥ sargaḥ |  
madhye rajoṣālo brahmādistambharyantam || 54 || (1)

COMMENTAIRE

« *En haut le sattva prédomine* ». Dans la région de Brahmā, etc., le sattva prédomine il y a là aussi rajās et tamas, mais ils sont cachés par le sattva. Brahmā et les autres di vivent dans le bonheur.

« *A la racine le tamas prédomine* ». C'est la plus basse des trois créations; c'est pourquoi on l'appelle « celle qui est à la racine ».

« *Au milieu le rajās prédomine* ». Le monde humain est livré pour la plus grande partie à rajās. Le sattva et le tamas, bien qu'ils y existent aussi, sont cachés par la prédominance rajās; c'est ainsi que les hommes sont livrés pour la plupart à la douleur. Le chemin des hommes est appelé « celui du milieu », parce qu'il se trouve au milieu des trois créations. Pourquoi la manière de toutes les créations est-elle appelée « pilier »? Parce que les herbes, les arbres, montagnes, les rochers, etc., supportent les trois mondes; c'est pourquoi on l'appelle « pilier ».

Nous avons donc minutieusement expliqué la création de la forme (subtile), la création des états d'être et la création des êtres doués de sentiment. La triple création est le produit de la Nature; c'est ainsi que le but de la Nature est rempli, c'est-à-dire qu'elle produit le monde et réalise la Délivrance. — On pourra demander: « Dans les trois mondes, parmi les hommes les dieux ou les animaux, qui est celui qui souffre, qui est celui qui jouit? Est-ce la Nature est-ce un de ses produits: l'Intellect, le Sentiment du moi, les cinq éléments subtils ou les organes, etc.? Ou est-ce l'Âme? » Nous répondons dans cette stance:

§ 55

故 略 說 是 苦	體 相 未 離 時	唯 智 人 能 受	此 中 老 死 苦
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Parmi eux, seule l'Âme consciente souffre la douleur qui naît de la vieillesse et de la mort, tant qu'elle n'est pas séparée de la forme corporelle. C'est pour ce qu'il est dit brièvement qu'elle est (en) douleur.

tatra jarāmarāṇakṛtaṃ duḥkhaṃ prāpnoti cetanaḥ puruṣaḥ |  
liṅgasyāvivṛttes tasmād duḥkhaṃ svabhāvena || 55 ||

(1) Cf. *Sūtra*, III, 47-50.

« Parmi eux seule l'Âme consciente souffre la douleur qui naît de la vieillesse et de la mort ». Dans les trois mondes il y a la douleur causée par la vieillesse. (Elle se manifeste par) des rides, des cheveux gris et tombants, la respiration courte, le fait de s'appuyer sur un bâton et d'être méprisé par son clan. Voilà les douleurs causées par la vieillesse. Quant aux douleurs causées par la mort, voici. Supposez un homme qui a acquis les huit pouvoirs ou les cinq éléments subtils ou les cinq grands éléments : à l'heure de sa mort cet homme est marqué par Yama. Les douleurs qu'il souffre en ce moment sont appelées les douleurs causées par la mort. De plus il y a les douleurs de la période intermédiaire (entre la naissance et la mort; cf. §§ 1 et 51). C'est l'Âme consciente qui souffre ces douleurs; la Nature et le corps grossier, étant inconscients, ne les souffrent pas. C'est pourquoi il est dit que l'Âme doit souffrir la douleur et non pas la Nature ou les autres. — On pourra demander : « Combien de temps l'Âme souffre-t-elle la douleur ? »

« Tant qu'elle n'est pas séparée de la forme corporelle. C'est pourquoi il est dit brièvement qu'elle est (en) douleur. » Tant que l'Intellect, etc., et la forme subtile ne sont pas séparés (de l'Âme), l'Âme souffre la douleur. Quand la forme subtile est séparée de la forme grossière, l'Âme est délivrée tout d'un coup, et, en état de délivrance, elle ne souffre plus les douleurs dont nous avons parlé. Tant qu'elle n'a pas renoncé aux formes subtile et grossière, elle ne peut être délivrée de la douleur; c'est pourquoi on dit brièvement (qu'associée aux) formes subtile et grossière, (elle) doit être considérée comme accablée de douleur. — On pourra demander : « Est-ce là la seule fonction de l'Âme ? Ou y en a-t-il encore une autre ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 56

爲 他 如 自 事	爲 脫 三 處 人	覺 等 及 五 大	自 性 事 如 此
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Voilà les fonctions de la Nature (expliquées), à partir de l'Intellect jusqu'aux cinq grands éléments. Elle agit en vue de délivrer les âmes des trois mondes; elle fait les affaires d'un autre comme si c'était sa propre affaire.

ity eṣa prakṛtikṛto mahadādiviṣeṣabhūtaparyantaḥ |  
pratipurūṣavimokṣārthaṃ svārtha iva parārtha ārambhaḥ || 56 ||

COMMENTAIRE

« Voilà les fonctions de la Nature, de l'Intellect jusqu'aux cinq grands éléments ». Quel est le sujet de ce vers ? Les points les plus importants des soixante-dix stances ont été pleinement expliqués. Comment cela ? Parce que nous avons déjà rendu manifeste la double fonction (1) de la Nature : 1) La naissance et la mort se succèdent l'une à l'autre; en d'autres termes,

(1) I. e. le servage et la Délivrance finale.

la Nature fait que l'Âme associée à la matière des trois mondes passe par un développement graduel. D'abord elle produit l'Intellect, de l'Intellect le Sentiment du moi, du Sentiment du moi, les éléments subtils, des éléments subtils les onze organes et les cinq grands éléments. Dans le corps qui consiste en ces vingt-trois produits, l'Intellect est le premier et les grands éléments les derniers.

« Elle agit en vue de délivrer les âmes des trois mondes; elle fait les affaires d'un autre comme si c'était sa propre affaire ». Pour délivrer les âmes du chemin des dieux et de ceux des hommes et des animaux, elle cause graduellement les huit perfections (§ 51). Qu'elle fait voir (à l'Âme) la différence entre la Nature et l'Âme, elle s'acquitte de sa double fonction au profit d'un autre et non pour elle-même; tel un homme qui s'occupe des affaires de son ami et non pas des siennes propres, la Nature agit pour un autre (i. e. pour l'Âme) et pas pour elle-même.

On pourra demander : « Vous dites que la Nature, ayant réalisé le but de l'Âme, est libre de se séparer de l'Âme. Mais la Nature est inconsciente et seule l'Âme est raisonnable. Comment (la Nature) peut-elle intentionnellement faire qu'un autre s'associe avec la matière, trans à travers les trois mondes et finisse par être délivré ? Si elle est douée de cette intention, n'est pas inconsciente. » Nous répondons : « En observant les choses inconscientes, nous voyons qu'elles s'unissent ou se séparent (i. e. agissent ou cessent d'agir), comme il est dans cette stance :

§ 57

無 知 性 亦 爾	爲 解 脫 人 我	無 知 轉 爲 乳	爲 增 長 犢 子
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Afin de nourrir le veau, une (substance) inconsciente devient du lait; ainsi est-il de la Nature, qui, bien qu'inconsciente, agit pour délivrer l'Âme (1).

vatsavivṛddhinimittam kṣirasya yathā pravṛttir ajñāsya |  
puruṣavimokṣanimittam tathā pravṛttiḥ pradhānasya || 57 ||

COMMENTAIRE

« Afin de nourrir le veau, une substance inconsciente devient du lait ». Ainsi dans le monde, de l'eau et de l'herbe, substances inconscientes, mangées par la vache, devien (du lait) pour nourrir le veau. Dans ce cas le lait est produit pendant une année. Mais qu'le veau est plus âgé, capable de brouter lui-même l'herbe, la vache sa mère, bien qu'elle ait l'herbe et l'eau, ne donne plus de lait.

« Ainsi en est-il de la Nature, qui, bien qu'inconsciente, agit pour délivrer l'Âme ». La Nature inconsciente opère la Délivrance. (La Nature et l'Âme) s'unissent et se séparent, elle ne s'unissent plus. — Ensuite une stance dit :

(1) Cette stance est citée dans le § 27 avec une légère modification. Cf. aussi Sūtra, II

§ 58

不  
了  
事  
亦  
爾

爲  
令  
我  
解  
脫

如  
世  
間  
作  
事

爲  
離  
不  
安  
定

Ainsi que dans le monde l'accomplissement d'une affaire a pour but de supprimer l'incertitude, ainsi les actions du principe non-évolué (1) ont pour but la délivrance de l'Âme.

autsukyanivṛtyartham yathā kriyāsu pravartate lokaḥ |  
puruṣasya vimokṣārtham pravartate tadvad avyaktam || 58 ||

COMMENTAIRE

« Ainsi que dans le monde l'accomplissement d'une affaire a pour but de supprimer l'incertitude ». Ainsi que dans le monde un homme qui se trouve dans l'incertitude s'agite de tous côtés pour se débarrasser de ce sentiment, « ainsi les actions du principe non-évolué ont pour but la délivrance de l'Âme ». A cause de l'Âme la Nature est pour ainsi dire dans l'incertitude, et désire agir pour le profit de l'Âme : en premier lieu, elle lui fait saisir les objets, c'est-à-dire le son et les autres ; en second lieu, elle lui fait comprendre la différence entre les trois guṇas et l'Âme. Quand le sentiment d'incertitude a été supprimé, la Nature et l'Âme peuvent se séparer, une fois pour toutes. « Principe non-évolué » est une autre appellation de la Nature, car elle est au-delà du domaine des organes des sens. Pour la même raison on l'appelle aussi « l'Obscure » (2). S'il en est ainsi, comment sait-on qu'elle existe ? Nous connaissons l'existence réelle de la Nature pour les cinq raisons exposées plus haut : il est dit dans une stance précédente (§ 15) : « Parce que les classes spécifiques sont finies ; parce qu'il y a homogénéité ; parce qu'il y a production effectuée par l'énergie ; parce qu'il y a différence entre la cause et l'effet ; parce qu'il n'y a pas de distinction dans la forme universelle ; » pour ces raisons il est dit que la Nature existe. Ensuite une stance dit :

§ 59

自  
性  
離  
亦  
爾

令  
我  
顯  
自  
身

現  
他  
還  
更  
隱

如  
伎  
出  
舞  
堂

(1) 不 了 « non fini », avyaktam.

(2) 冥, c'est-à-dire « tamas ». Pour ce nom de prakṛti, cf. Garbe, S.Ph., p. 205 ; Max Müller, Six Systems, p. 322.

Comme un acteur apparaît sur la scène et, ayant représenté quelqu'un disparaît, ainsi la Nature se retire après avoir obligé l'Âme à se manifester

raṅgasya darṣayitvā nivartate nartakī yathā nr̥tyāt |  
puruṣasya tathātmānaṃ prakācyā nivartate prakṛtiḥ || 59 ||

COMMENTAIRE

« Comme un acteur apparaît sur la scène et, ayant représenté quelqu'un, disparaît. Un acteur se montre aux spectateurs dans la danse et dans le chant ; quand on l'a vu et il a fini, il disparaît derrière le rideau. De même la Nature : elle se montre dans les mondes liée soit à l'Intellect, soit au Sentiment du moi, soit aux cinq organes de l'action aux cinq grands éléments, soit aux trois guṇas. Après s'être montrée, elle se retire cesse de souffrir les trois chaleurs (douleurs). C'est pourquoi il est dit : « Ainsi la Nature se retire après avoir obligé l'Âme à se manifester ».

On pourra demander : « Combien de moyens la Nature possède-t-elle pour se manifester elle-même ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 60

爲  
他  
事  
無  
用

有  
德  
於  
無  
德

作  
恩  
於  
無  
恩

以  
種  
種  
方  
便

Par de multiples moyens elle (la Nature) donne des bienfaits à celle (l'Âme) qui ne les lui rend pas ; douée des guṇas, elle donne à celle qui n'a pas de guṇas ; elle fait les affaires d'un autre sans profit pour elle-même.

nānāvidhair upāyair upakāriṇy anupakāriṇaḥ puṃsaḥ |  
guṇavatyaḥ aguṇasya sataḥ tasyārtham apārthakaṃ carati || 60 ||

COMMENTAIRE

« Par de multiples moyens elle donne des bienfaits à celle qui ne les rend pas » objets des sens, le son, le toucher, la forme, le goût, l'odeur, etc., se manifestent à elle. Elle réalise, pour ainsi dire, ce fait en disant : « Je suis différente de ces objets. » L'Âme, qui reçoit ces bienfaits de la Nature, ne lui donne rien en retour.

(1) Le texte a 令我顯自身 : « ayant obligé l'Âme à se manifester elle-même ». est probable que le traducteur a mal compris « puruṣasya... ātmānaṃ prakācyā » : « montrée elle-même à l'Âme » ; cf. § 42.

« Douée des *guṇas*, elle donne à celle qui n'a pas de *guṇas*; elle fait les affaires d'un autre sans profit pour elle-même ». La Nature est douée des trois *guṇas*: *sattva*, *rajas* et *tamas*; mais l'Âme n'a pas ces *guṇas*. Ainsi qu'un homme fait du bien à ses amis sans attendre une récompense, ainsi la Nature, depuis le commencement, fait les affaires de l'Âme, selon la volonté de celle-ci, jusqu'à ce qu'elle ait atteint la Délivrance. L'Âme ne rend jamais le bienfait reçu : c'est pourquoi il est dit : « elle fait les affaires d'un autre sans profit pour elle-même. » — On pourra demander : « L'Âme, après avoir vu la Nature pleinement et adéquatement, finit par atteindre la Délivrance. Est-ce qu'après cela l'Âme ne voit la Nature que confusément ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 61

因 此 藏 不 現	我 今 已 被 見	我 計 更 無 物	太 極 軟 自 性
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Extrêmement délicate est la Nature; je pense qu'il n'y a rien (de délicat) comme elle. « J'ai maintenant été vue »: alors elle se cache et ne se montre plus.

prakṛteḥ sukumāratarāṃ na kiṃcid astīti me matir bhavati |  
yā dr̥ṣṭāsmīti punar na dar̥ṣanam upaiti puruṣasya || 61 || (1)

COMMENTAIRE

« Extrêmement délicate est la Nature; je pense que rien n'est (délicat) comme elle ». Ainsi dans le monde un homme voit une femme douée d'excellentes qualités; puis il voit une autre femme qui est la plus excellente de toutes; il pense: « C'est la plus excellente et celle qui est sans rivale. » De même la Nature est le (plus) délicat des vingt-quatre principes. Comment le savez-vous? Parce qu'elle ne supporte pas le regard (est invisible).

On pourra dire: « Cette opinion n'est pas correcte, parce que l'isolement de l'Âme ne vient pas de ce qu'elle voit la Nature. Car le maître qui considère Īçvara comme la cause du monde dit: « L'Âme, ignorante et séparée de la Nature, se contente des douleurs et des joies; Īçvara peut l'envoyer dans le ciel ou dans l'enfer (2). » A cause de cela la Nature ne peut être libérée, même quand l'Âme a vu la Nature. La délicatesse de la Nature ne peut donc pas être prouvée. Ensuite le maître qui considère la spontanéité comme la cause (du monde) dit: « L'opinion qui prétend qu'en voyant la Nature on obtient la Délivrance n'est pas correcte, car la Délivrance est obtenue spontanément; il a été dit plus haut (§ 27): « De ce qui produit la couleur blanche des hamzas, la couleur verte des perroquets et la couleur bariolée des paons, c'est de cela que moi aussi je suis créé ». Ainsi la spontanéité est la cause du monde entier; la Délivrance s'effectue donc spontanément et non pas par la Nature. Ensuite un maître (qui

(1) Cf. S. pr. bh., III, 90.

(2) Gauḍapāda donne ainsi l'original de cette stance :

añño jantur añiṇo 'yam ātmānaḥ sukhaduḥkḥayāḥ |  
īçvaraprerito gacchet svargaṇi narakam va vā ||

adhère à la théorie de l'Âme) dit: « Il n'est pas correct de dire qu'en voyant la Nature on obtient la Délivrance, car la Délivrance s'effectue au moyen de l'Âme (1), comme dit dans ces vers: « Les hymnes des quatre Védas exaltent les âmes (*puruṣa*) du passé, du futur qui ont pouvoir sur la vie et la mort, dont les actes ont été accomplis et « répètent plus (2). » C'est pour cette cause que la Délivrance s'effectue et non pas par de voir la Nature ».

Répondant à tous nous disons: « Vous considérez Īçvara comme la cause, mais votre opinion n'est pas correcte. Pourquoi? Parce qu'il n'a pas de *guṇas*. Īçvara ne possède que trois *guṇas*, tandis que le monde les possède: la cause et l'effet seraient donc dissemblables pour cette raison Īçvara ne peut pas être la cause. La Nature seule est douée des trois *guṇas* comme le monde en est doué aussi, nous savons que la Nature est la cause.

Pour la même raison l'Âme non plus ne doit pas être considérée comme étant la cause elle n'a pas de *guṇas*.

Il n'est pas correct non plus de considérer la spontanéité comme la cause du monde elle est au-delà du domaine de la perception et de l'inférence. Par la perception nous d'abord la cause et puis l'effet. Par l'inférence nous nous servons de ce qui a été vu pour la perception pour calculer le passé et le futur, que nous connaissons par ce moyen.

Si vous dites que nous pouvons le savoir par *āptavacana* (c'est-à-dire par les vers cités plus haut), c'est encore incorrect, car l'opinion qui y est exprimée est complètement erronée n'est donc pas un *āptavacana*. »

On pourra dire: « Il y a encore quelques autres opinions. Il y a des hommes qui considèrent le temps comme la cause; ainsi il est dit dans une stance: « Le temps mûrit ce qui existe, il détruit tout ce qui existe; quand le monde dort, le temps veille; quand le monde est éveillé, le temps trompe (3)? » Toute chose dérive du temps; c'est pourquoi on atteint la Délivrance sans la vue de la Nature ».

Nous répondons: « L'opinion qui considère le temps comme étant la cause est erronée car le temps ne se trouve pas parmi les trois catégories (4), la Nature, ses produits et qui renferment toute chose qui existe. En dehors des trois catégories il n'y a rien; ce qui renferme le temps; nous savons donc que le temps n'existe pas. Ce qu'on appelle le temps est une modalité d'un produit; le temps passé, c'est un produit passé, et le temps futur sont de même des produits présents et futurs. Nous savons donc que le temps qu'une épithète des produits. Pour cette raison nous considérons la Nature comme la vraie cause. » Un homme qui a acquis cette vraie connaissance, arrive à voir bien et clairement la Nature, après quoi celle-ci se cache et se sépare de l'Âme, opérant ainsi la Délivrance de l'Âme. C'est pourquoi il a été dit: « Excessivement délicate est la Nature; je pense qu'il n'y a rien (de délicat) comme elle. »

(1) Le maître qui considère l'Âme comme la cause de la délivrance appartient à la Vaïṣṇavika.

(2) La dernière phrase de la stance n'est pas bien claire pour moi; on pourrait traduire: « qui, étant allés partout, ne vont plus nulle part ». Le chinois a: 四皮陀歌讚已有人死活等自在行徧不重行. Le commentateur japonais dit: « accompli leurs actes religieux et qui n'ont plus à souffrir de la douleur sur la terre. »

(3) Le texte de Gauḍapāda est :

kālah pañcāsti bhūtāni kālah saṃharate jagat |  
kālah supteṣu jāgarti kālo hi duratikramaḥ ||

Paramārtha a donc lu *pacati* au lieu de *pañcāsti*.

(4) 攝, « contenu, groupe, catégorie. »

On pourra demander : « Quand la Nature a été vue, pourquoi se retire-t-elle ? » Nous répondons :

« *J'ai maintenant été vue* » : alors elle se cache et ne se montre plus ». De même qu'une femme de bonne famille, vertueuse par nature, est couverte de confusion et se cache quand un homme vient à la voir à l'improviste, de même la Nature (1), quand l'Âme vient à la voir bien et pleinement, se retire et se cache, et l'Âme reste complètement isolée.

On pourra dire : « Les hommes du monde de même que les Sages sont habitués à parler ainsi : « L'Âme est liée, l'Âme est délivrée, l'Âme transmigre à travers les existences ». Ces paroles sont-elles exactes ou fausses ? » Nous répondons : « Elles sont fausses ». « Comment le savez-vous ? » Il est dit dans la stance :

§ 62

解	輪	無	人
脫	轉	輪	無
唯	及	轉	縛
自	繫	生	無
性	縛	死	脫

L'Âme n'est pas liée, n'est pas délivrée, ne transmigre pas à travers les existences ; la Nature seule est liée, délivrée, seule transmigre.

tasmān na badhyate nāpi (2) mucyate nāpi saṃsarati kaçcit |  
saṃsarati badhyate mucyate ca nānāçrayā prakṛtiḥ || 62 ||

COMMENTAIRE

« *L'Âme n'est pas liée, n'est pas délivrée.* » L'Âme n'est pas liée. Comment cela ? Parce qu'elle n'a pas les trois guṇas, parce qu'elle est omniprésente, parce qu'elle n'est pas un produit, parce qu'elle est incapable d'action. L'enchaînement a lieu à cause de la possession des trois guṇas. Mais l'Âme n'a pas les trois guṇas ; elle n'est pas sujette au « servage naturel » (3). (Elle n'est pas liée), parce qu'elle est omniprésente. En parlant du servage, nous distinguons le *ici* et le *là*. Ce qui est *ici* n'est pas *là* : il y a donc servage *ici*. Mais pour l'Âme il n'y pas *d'ici* ou de *là* (puisqu'elle est omniprésente) : elle n'est donc pas liée. (L'Âme n'est pas liée), parce qu'elle est un produit : les produits — à partir de l'Intellect jusqu'aux cinq éléments — appartiennent à la Nature et non pas à l'Âme ; l'Âme n'est donc pas sujette au « servage par un produit ». (L'Âme n'est pas liée), parce qu'elle est inactive. L'Âme n'est pas un agent, elle est donc incapable d'action. Offrir des dons et toutes les autres actions sont propres à la Nature ;

(1) L'exemple de la femme de bonne famille (kulavadhū) est donné dans la *S. T. K.*, p. 142 de l'édition de Calcutta ; Garbe, *Mondschein*, p. 619. « Kulavadhūvat » se trouve aussi dans *Sūtra*, III, 70.

(2) La *S. T. K.* lit *asau na* au lieu de *nāpi*.

(3) Il faut se rappeler ici les « trois servages » énumérés au § 45 : 1) le servage par la Nature (prakṛta) ; 2) le servage par un produit (incidentel), (vaikārika) ; 3) le servage par le don sacrificiel (dākṣiṇika).

l'Âme n'est donc pas sujette au « servage rituel ». Si l'Âme n'est pas liée, il s'ensuit qu'elle n'est pas délivrée. Cependant nous disons pour la commodité que l'Âme se délivre elle-même

« *Elle ne transmigre pas à travers les existences* ». L'Âme est omniprésente. Où pourrait-elle transmigrer ? Transmigrer veut dire : aller là où l'on n'est pas actuellement. Mais il n'y a d'endroit où l'Âme ne soit présente ; donc il n'y a pas pour elle de transmigration. Seul l'homme qui ne connaît pas cette vérité dit que l'Âme est liée, qu'elle transmigre. — On peut demander : « S'il en est ainsi, qui est-ce qui est lié et qui transmigre ? »

« *La Nature seule est liée, délivrée, seule transmigre* ». La Nature est liée par le tri servage : naturel, incidentel, rituel. Le corps subtil, qui consiste de cinq éléments subtils qui est allié aux treize organes est lié par le triple servage et transmigre à travers les trois mondes. Quand on obtient la vraie connaissance, le triple servage est supprimé, on est délié de la transmigration et on atteint la Délivrance finale. C'est pourquoi il est dit que les trois mondes agissent par l'appui de la Nature. Donc si vous dites que l'Âme est liée dans les mondes ou qu'elle est délivrée de la mort et de la naissance, cela n'est pas correct. Une autre stance :

§ 63 (1)

rūpaiḥ saptabhir eva vadhnāty ātmānam ātmānā prakṛtiḥ |  
saiva ca puruṣārthaṃ prati vimocayati ekarūpena || 63 ||

Par sept modes (cf. § 67) la Nature se lie elle-même ; par un mode elle délivre, d'accord avec le désir de l'Âme.

§ 64 (ch., § 63)

無	無	數	如
倒	我	習	是
淨	及	無	真
獨	我	餘	實
智	所	故	義

Quand on a médité souvent et jusqu'au bout le sens de ces vérités, on obtient la connaissance infaillible, pure et absolue, à savoir qu'il n'y a pas de Moi, qu'il n'y a pas de Mien.

evam tattvābhyāsān nāsmi na me nāham ity aparīçṣam |  
aviparyayād viçuddhaṃ kevalam utpadyate jñānam || 64 || (2).

COMMENTAIRE

« *Quand on a médité souvent... le sens de ces vérités* ». Les vérités sont les vingt-deux principes dont nous avons souvent parlé. « Médité souvent et jusqu'au bout » : dans les six principes (de la contemplation) (3), ces principes sont souvent étudiés. « Jusqu'au bout » sig

(1) Cette stance manque dans le texte chinois. C'est peut-être une interpolation postérieure au temps de Paramārtha (546), bien que je ne puisse pas en donner la raison spéciale. On peut cependant affirmer que l'original de la traduction chinoise ne contenait pas cette stance, car il n'y a pas lieu de supposer que le traducteur ait sauté par erreur la stance et le commentaire, si tel avait été le cas.

(2) Ce vers est cité dans *S. pr. bh.*, *Sūtra*, III, 78.

(3) Cf. § 51, comm.

que l'étude est exhaustive (1). Par ce moyen on atteint la connaissance. A cause de cette connaissance on détruit complètement les trois idées (fausses) : « qu'il n'y a rien (2), que le Moi existe, que le Mien existe », et les cinq doutes (expliqués § 47). Toutes les fonctions et toutes les existences corporelles sont causées par la Nature ; il n'y a pas « rien », il n'y a pas de Moi, il n'y pas de Mien, parce que tout appartient à la Nature. Par cette pratique la connaissance devient pure et absolue, et par cette connaissance l'Âme obtient la Délivrance finale. — On pourra demander : « Cette connaissance, à quoi sert-elle pour l'Âme ? » Nous répondons :

§ 65 (ch., § 64)

如 靜 住 觀 舞	人 我 見 自 性	我 意 竟 捨 事	由 智 不 更 生
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Par la connaissance, (la Nature) cesse de produire et finit par abandonner ses fonctions, d'accord avec le désir de l'Âme. L'Âme regarde la Nature comme un homme tranquillement assis regarde un drame.

tena nivṛttaprasavām arthavaçāt saptarūpavinivṛttām |  
prakṛtiṃ paçyati puruṣaḥ prekṣakavad avasthitaḥ suslihaḥ || 65 ||

COMMENTAIRE

« Par la connaissance (la Nature) cesse de produire ». Par cette vraie connaissance la Nature ne produit plus l'Intellect, le Sentiment du moi, les cinq éléments subtils, etc. Il est dit dans une stance : « Ainsi que le riz décortiqué ne pousse plus ni dans l'eau ni dans la terre, ainsi la Nature cesse d'être prolifique quand elle est domptée par la connaissance (3). »

« Elle finit par abandonner ses fonctions, d'accord avec le désir de l'Âme ». Après s'être acquittée au profit de l'Âme de deux fonctions — faire saisir à l'Âme les objets ; lui montrer la différence entre la Nature et l'Âme, — elle abandonne toutes ses fonctions.

« L'Âme regarde la Nature comme un homme tranquillement assis regarde un drame ». Ainsi que le spectateur d'un drame y assiste tranquillement, ainsi l'Âme regarde la Nature dans toutes ses fonctions sans jamais se mouvoir et fait pour ainsi dire cette réflexion : « Elle lie tous les hommes et elle finit par délier tous les hommes. » — On pourra demander : « Qu'accomplit la connaissance entre la Nature et l'Âme ? » Nous répondons par cette stance :

(1) Le chinois prend *aparicēsam* comme un averbe et non pas comme un adjectif de *jñānam*.

(2) La première idée fausse, 無, « il n'y a pas », « rien », est étrange. L'édition de Bombay du texte de Wilson a *nāsti* au lieu de *nāsmi*. Mais le fait d'isoler *nāsti* et d'en faire la première idée fausse est un contresens de Paramārtha.

(3) Ce vers provient sans doute du *Pātañjalayogasūtra* ; l'idée en est donnée aussi dans Alberuni, *Indica*, 1, p. 55.

§ 66 (ch., § 65)

無 用 故 不 生	自 性 我 雖 合	我 被 見 離 藏	我 見 已 捨 住
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

« Je l'ai vue », (dit l'Âme), et elle se tient à part. « J'ai été vue », (dit la Nature), et elle se retire pour se cacher. La Nature et l'Âme peuvent se rencontrer encore, mais il n'y a plus de création parce qu'il n'en est plus besoin.

drṣṭā mayety upekṣaka eko drṣṭāham ityuparamaty anyā |  
sati saṃyoge 'pi tayoḥ prayojanaṃ nāsti sargasya || 66 ||

COMMENTAIRE

« Je l'ai vue », (dit l'Âme), et elle se tient à part ». Dans le monde un homme voit un drame exécuté par différentes actrices ; il pense : « Je les ai vues suffisamment », et il cesse de les regarder. Les actrices pensent : « Notre jeu a été vu », et elles se retirent de la scène. De même, après avoir vu la Nature, l'Âme cesse de regarder. La Nature aussi se tient à part, disant : « J'ai été vue. » — On pourra demander : « L'Âme, de même que la Nature, est omniprésente. Quand l'une et l'autre sont unies, cet état durera toujours, et elles ne seront plus désunies. Comment se fait-il que cette union ne cause pas la production d'un corps ? » Nous répondons :

« La Nature et l'Âme peuvent se rencontrer encore, mais il n'y a plus de création parce qu'il n'en est plus besoin ». Vous affirmez que l'Âme et la Nature sont omniprésentes et que, pour cette raison, elles sont unies pour toujours. C'est vrai en effet. Mais pourquoi alors n'y a-t-il plus de création ? Parce qu'il n'est plus besoin d'une création. Le but de la création est double : 1) faire saisir à l'Âme les objets ; 2) montrer à l'Âme l'existence distincte de la Nature. Ce double but une fois rempli, il n'est plus besoin d'une création. — On pourra demander : « S'il en est ainsi, le but est incertain, puisque l'union des deux est sa cause ». Nous répondons : « A cause du pouvoir de la connaissance parfaite, l'Âme, voyant l'état mûr de la Nature, s'en dégoûte et se contente de la regarder. Même si elles s'unissent encore une fois, il n'en pourra plus résulter de création. Ainsi un créancier et un débiteur ont des relations ensemble au sujet de la dette ; mais la dette payée, les deux hommes n'ont plus de relations, bien qu'ils puissent se rencontrer encore ; il en est de même de l'Âme et de la Nature. — On pourra demander : « Si par la connaissance on gagne la Délivrance finale, pourquoi vous qui possédez cette connaissance et moi qui possède cette connaissance, pourquoi nous deux ne sommes-nous pas encore délivrés ? » Nous répondons dans ces deux stances :

§ 67 (ch., § 66)

如 輪 身 被 制	輪 轉 已 直 住	法 等 不 成 因	由 正 遍 知 故
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

A cause de la connaissance parfaite et pleine, le dharma, etc., n'ont plus d'influence. La transmigraton est arrêtée, comme le corps de la roue (du potier), dont on interrompt le mouvement.

samyajñānādhigamād dharmādīnām akāraṇaprāptau |  
liṣṭhātī saṃskāraṇaḥ cakrabhramavad dhṛta caṛīrah || 67 ||

COMMENTAIRE

« A cause de la connaissance parfaite et pleine, le dharma, etc., n'ont plus d'influence ». « Connaissance parfaite » signifie la connaissance réelle des vingt-cinq principes. « Connaissance pleine » signifie la connaissance des vingt-cinq principes sans augmentation ou diminution. Par le pouvoir de cette connaissance on détruit et brûle les sept modes : 1) vertu ; 2) vice ; 3) ignorance ; 4) absence de passion ; 5) passion ; 6) pouvoir ; 7) impuissance. De même que des graines brûlées par le feu ne germent plus, de même les sept modes (sapta-rūpa), saisis par la connaissance, n'ont plus d'influence. Nous autres hommes nous transmignons sans cesse. Cette transmigraton dans les sept sphères (1) est causée par la vertu et les autres (modes) obtenus dans les existences antérieures. Mais en raison de la connaissance, ces causes cessent de porter leur fruit. Ainsi que, sans ombrelle, on n'a pas d'ombre, ainsi, sans une cause précédente, il n'y a pas de forme corporelle. Donc un homme qui possède la connaissance et sur lequel, pour cette raison, les actes commis dans les existences antérieures n'ont plus d'influence, s'arrête (dans la transmigraton) ; telle la roue (du potier) dont on interrompt le mouvement.

On pourra demander : « (Mais enfin), ayant obtenu la connaissance, à quel moment est-on délivré ? » Nous répondons par cette stance :

§ 68 (ch., § 67)

二 獨 存 得 成	決 定 及 畢 竟	自 性 遠 離 時	捨 身 時 事 顯
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Quand (l'Âme) abandonne le corps et quand, lui ayant montré les objets, la Nature quitte l'Âme, alors l'isolement final et définitif est accompli.

prāpte caṛīrabhede caritārthatvat pradhānavinivṛttau (2) |  
aikāntikam ātyantikam ubhayaṃ kaivalyam āpnoti || 68 ||

(1) Ce sont les endroits correspondant aux « conséquences » énumérées au § 46 ; il faut naturellement en excepter la Délivrance finale.

(2) La S. T. K. lit « vinivṛtteḥ ».

COMMENTAIRE

« Quand l'Âme abandonne le corps ». C'est le moment où l'influence des actions antérieures, vertu et vice, est épuisée, c'est-à-dire juste le moment où nous quittons ce corps. A ce moment l'élément terre qui est dans notre corps retourne à l'élément général de la terre, l'éther en nous retourne à l'élément éther, les cinq organes sont absorbés dans les cinq éléments subtils, de même que le Manas.

« Lui ayant montré les objets, la Nature quitte l'Âme ». C'est-à-dire ayant rempli le double but — la création de tout et la Délivrance finale —, la Nature quitte l'Âme. Dans les deux cas l'isolement définitif et final est accompli. « Isolement définitif » signifie : à cause de la vraie connaissance nous rejetons les remèdes indéfinis et les opinions des différentes écoles. « Isolement final » signifie : pour elle nous abandonnons l'enchaînement des causes et des effets enseignés dans les quatre Védas (1), de même que les fruits promis à l'absence de passion, fruits non causés par la vraie connaissance. L'isolement final est « définitif », parce qu'il n'est pas suivi d'un autre. « Final » veut dire « sans fin » (éternel). L'isolement a lieu dans les deux cas expliqués en haut. — On pourra demander : « A quoi sert la vraie connaissance ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 69 (ch., § 68)

此 中 得 思 量	世 間 生 住 滅	秘 密 大 仙 說	是 智 爲 我 用
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Cette connaissance adaptée au but de l'Âme, (et qui est) secrète, a été expliquée par le grand ṛṣi ; par elle la production, la durée et la destruction du monde peuvent être mesurées.

puruṣārthajñānam idaṃ guhyaṃ paramārṣinā samākhyātaṃ |  
sthityutpatipralayāḥ cintyante yatra bhūtānām || 69 ||

COMMENTAIRE

« Cette connaissance adaptée au but de l'Âme ». « Cette connaissance » est la connaissance parfaite des vingt-cinq principes. « Adaptée au but de l'Âme » : ce but est l'isolement et la Délivrance.

« (Cette connaissance) secrète a été expliquée par le grand ṛṣi ». « Secrète » : Ce qui est caché par toutes sortes d'opinions erronées, ce qui est difficile à manifester, ne peut être obtenu que par un maître parfait. Ce qui est secret est ce qui peut être transmis à un brahmane doué des cinq qualités, mais non pas à un autre ; c'est pourquoi on l'appelle « secret ». Quelles sont les cinq qualités ? 1) bon lieu de naissance ; 2) bonne famille ; 3) bonne conduite ; 4) capacité ; 5) désir d'obtenir cette connaissance. Voilà les qualifications qui

(1) Cf. § 1.

rendent propre à recevoir la Loi ; personne autre n'en est capable ; c'est pourquoi on appelle cette connaissance « secrète ».

« Expliquée par le grand ṛṣi ». Les principes ont été expliqués un à un par le sage Kapila. — On pourra demander : « A quelle recherche servent-ils ? » Réponse :

« La production, la durée et la destruction du monde peuvent être mesurées par cette connaissance ». Le « monde » est tout ce qui existe à partir de Brāhmā jusqu'au pilier (1) ; pour tout cela il y a une création, une durée et une fin. Création : la Nature produit l'Intellect etc., jusqu'aux cinq éléments. Durée : c'est tout le temps que le corps subtil influencé par les états d'être transmigre à travers les trois mondes. Fin : par le moyen des huit perfections (2) (l'Âme) reste pour toujours isolée. La condition des trois (périodes) peut être manifestée par cette connaissance ; puisqu'elle ne manifeste rien en dehors de ces trois, on l'appelle la connaissance absolue. — On pourra demander : « De qui provient cette connaissance ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 70 (ch., § 69)

次 與 般 尸 訶	先 爲 阿 修 利	牟 尼 依 悲 說	是 智 勝 吉 祥
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Cette connaissance excellente et bienfaisante a été communiquée par compassion par le Muni, d'abord à Āsuri, qui, à son tour, la communiqua à Pañcaçikha.

etad pavitram agryam munir Asuraye 'nukampayāpradadau |  
Āsurir api Pañcaçikhāya tena ca bahudhā kṛtam tantram || 70 ||

COMMENTAIRE

« Cette connaissance excellente et bienfaisante ». Cette connaissance fut établie pour la première fois avant que les quatre Védas eussent apparu. C'est par cette connaissance que les quatre Védas et toutes les écoles religieuses ont été établis ; voilà pourquoi on l'appelle excellente (agrya). C'est par cette connaissance que l'Âme est délivrée de la triple douleur, de la douleur principale causée par les vingt-quatre (produits), de même que du triple servage ; par là est obtenu l'isolement de l'Âme ou sa Délivrance. C'est pourquoi on dit que cette connaissance est « bienfaisante ».

« Elle a été communiquée par compassion par le Muni ». Qui a le premier possédé cette connaissance ? Le grand sage Kapila, comme il a déjà été dit. Le sage Kapila possédait à sa naissance les quatre qualités, à savoir : la vertu, la connaissance, l'absence de passion et le pouvoir. Ayant réalisé cette connaissance, il l'expliquait par compassion. Désirant que cette connaissance ne se perdit pas et qu'elle fût communiquée à un autre, il l'enseigna

(1) Cf. § 54 ; il faut lire 柱 « pilier » au lieu de 住 « demeurer ».

(2) Cf. § 51.

par charité à Āsuri qui l'expliqua à son tour à Pañcaçikha et à Vindhavāsa ; Pañcaçikha et Vindhavāsa (1) traitèrent de cette doctrine tout au long, en soixante mille vers en tout. Le sage Kapila l'expliquait à Āsuri brièvement comme suit : « Au premier commencement il n'y avait que de l'obscurité. Dans cette obscurité il y avait un « champ de connaissance ». Ce « champ de connaissance » était le puruṣa. Le puruṣa existait, mais aucune connaissance n'existait. C'est pourquoi on appelait (le puruṣa) « champ ». Après vinrent l'évolution et la modification ; ainsi naquit la création primordiale par évolution, etc., jusqu'à la Délivrance finale (2). » Le sage Āsuri à son tour expliqua brièvement et en des termes identiques cette connaissance à Pañcaçikha, qui l'expliqua tout au long en soixante-mille stances ; ainsi la doctrine fut transmise jusqu'à Īcvarakṛṣṇa (3), le brahmane, dont le nom de famille était Kauçika (4) ; celui-ci expliqua le système en soixante-dix stances, comme il est dit dans cette stance :

§ 71 (ch., § 70)

已 知 寶 義 本	自 在 黑 略 說	傳 受 大 師 智	弟 子 次 第 來
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Des disciples, venant l'un après l'autre, transmirent la connaissance enseignée par le grand Maître. Īcvarakṛṣṇa l'exposa brièvement, connaissant le fondement de la vérité.

çīṣyaparamparayāgatam Īcvarakṛṣṇena caitadāryābbih |  
samkṣiptam āryamatinā samyagvijñāya siddhāntam || 71 ||

COMMENTAIRE.

« Des disciples, venant l'un après l'autre, transmirent la connaissance enseignée par le grand Maître ». Cette connaissance vint de Kapila à Āsuri, qui la transmit à Pañcaçikha ;

(1) Il y a ici une variante. Trois textes sur quatre lisent : 次爲般遮尸又爲頻闍訶說. 是般遮尸及頻闍訶廣說此論 : « À son tour il l'expliqua à Pañcaçikha et à Vindhavāsa ; P. et V. ont traité tout au long de cette doctrine. » Mais le texte coréen lit : 次爲般尸訶說. 是般尸訶廣說此論 : « À son tour il l'expliqua à Pañcaçikha, et P. a traité tout au long de cette doctrine. » Le texte coréen ne parle donc pas de Vindhavāsa. Cf. mon Introduction.

(2) Voici les paroles attribuées à Kapila : 最初唯闍生. 此闍中有智田. 智田卽是人. 有人未有智. 故稱爲田. 次廻轉變異. 此第一轉生. 乃至解脫. 一闍 « obscurité », « tamas », un des noms de la matière originelle. 智田, « connaissance-champ », semble correspondre à « kṣetra-jña », un des noms de l'Âme ; cf. *Buddha-carita*, XII, 20. Pour des termes empruntés aux Puraṇas par la terminologie sanskrite, cf. Garbe, *S. Ph.*, pp. 205, 293 ; Max Müller, *Six Systems*, p. 322.

(3) 自在黑, « indépendant-noir ».

(4) 拘式 Kiu-che.

P. la donna à Ho-kia (1), Ho-kia à Ulūka (2), Ulūka à Po-p'o-li (3), Po-p'o-li à Īcvarakṛṣṇa. Par cette transmission Īcvarakṛṣṇa obtint la connaissance. Il vit que le grand traité (de Pañcaçikha) était difficile à garder dans la mémoire et par conséquent il le réduisit aux soixante-dix stances que nous venons de commenter et qui commencent par (§ 1) : « En raison de la gêne causée par les trois sortes de douleurs, la recherche des moyens de les détruire est nécessaire. » Voilà pourquoi il est dit : « Īcvarakṛṣṇa l'exposa brièvement, connaissant le fondement de la vérité ». — Un homme intelligent de cette (école) a composé cette stance :

§ 72 (ch., § 71)

乃	此	攝	此
至	中	六	七
五	說	萬	十
十	緣	偈	偈
義	生	盡	論

Ce traité en soixante-dix stances épuise celui des soixante-mille stances ; il explique (les huit sortes de) créations qui procèdent des (huit) causes (4) jusqu'aux cinquante catégories (relatives à l'Intellect) (5).

saptatyaṃ kila ye 'rthās te 'rthāḥ kṛtsnasya śaṣṭitantrasya |  
ākhyāyikāvirahitāḥ paravādavivarjitāḥ cāpi || 72 ||

COMMENTAIRE

Les sujets de ce traité-ci ne diffèrent pas de ceux de ce traité-là (6) ; un vers précédent les explique ainsi (§ 46) : « La création dérive dans sa nature de l'Intellect ; elle est de quatre sortes : doute (5), incapacité (28), contentement (9) et perfection (8). Considérant la disparité des guṇas, il y a cinquante divisions dans l'Intellect. » En dehors de ces cinquante divisions il y a dix autres catégories comme il est dit dans la stance : « L'existence (de la Nature) [1], le fait

(1) 禍伽 Ho-kia ; jap., Kat'-kia ; très probablement Gārgya.

(2) 優樓佉 Yeou-leou-k'ia ; jap., U-lo-kia ; sk., Ulūka.

(3) 跋婆利 Po-p'o-li ; jap., Bat'-ba-li. Il est difficile de remonter à l'original. Je suis d'opinion que c'est une faute pour 跋利娑 Po-li-so ; jap., Bat'-li-sha ; sk. Vṛṣā (cf. Varsaganya) ; cf. mon Introduction.

(4) Cf. § 46, note.

(5) On voit que dans cette stance et dans la stance correspondante de Gauḍapāda. seuls les premiers hémistiches se correspondent. Mais voir la fin du commentaire.

(6) Cette phrase est la traduction du premier hémistiche du dernier vers de Gauḍapāda. Elle dit que ce que contient le Śaṣṭitantra est contenu aussi dans la Sāṃkhyakārikā. Pour illustrer encore mieux ce point, le commentaire énumère les cinquante sujets des deux traités. Ce commentaire nous donne la presque certitude que le grand ouvrage perdu de Pañcaçikha sur le système Sāṃkhya contenait bien 60.000 stances et qu'il est identique au Śaṣṭitantra, dont nous connaissons l'existence par d'autres sources encore (Gauḍapāda, § 17 ; de même Paramārtha ; Vyāsa, Yogabhāṣya, Sūtra, IV, 13 ; cf. Garbe, Mondschein, p. 627, note 3).

qu'elle est unique [2], le but de l'Âme [3], les cinq raisons (pour lesquelles on établit l'existence de l'Âme et de la Nature) [4-5], l'isolement (de l'Âme) [6], l'union [7], la séparation [8], la multiplicité des âmes [9], la durée du corps [10] : voilà les dix catégories (1). »

1) « Existence » signifie l'existence de l'effet dans la cause (§ 9). 2) « Unicité » : la Nature est une et elle évolue pour le profit d'âmes nombreuses (§ 16). 3) « Le but de l'Âme » (accompli par la Nature) : cela signifie que la Nature rend l'Âme capable de s'associer aux objets et de voir ensuite la distinction (entre l'Âme et la Nature) ; (cf. § 42). 4-5) « Les cinq raisons » : par cinq raisons on établit la réalité de la Nature (§ 15) et de même la réalité de l'Âme (§ 17). 6) « Isolement » : par la connaissance parfaite l'Âme atteint l'isolement définitif et final (§ 67 et § 68). 7) « L'union » (de l'Âme et de la Nature) a lieu parce que toutes deux sont omniprésentes (§ 66). 8) « La séparation » a lieu comme nous l'avons vu (§ 68). 9) « Multiplicité des âmes » : parce que la vie et la mort ne sont pas les mêmes (dans chaque individu), comme nous l'avons expliqué (§ 17 et § 18). 10) « La durée du corps » : elle se fait par le corps subtil, tant que la connaissance n'est pas acquise (§ 41).

Ces dix, avec les cinquante catégories, forment les sujets des soixante-mille stances (de Pañcaçikha) ; le traité en soixante-dix stances est donc identique (quant aux sujets) au traité des soixante mille.

On pourra demander : « Quelle est la différence entre le grand traité et le petit en soixante-dix stances ? » Réponse : « Les traditions des vieux Sages et la réfutation des opinions des autres se trouvent dans le grand, mais non dans celui-ci. Voilà la différence (2). »

(1) Cette stance est donnée dans le Rājavārttika selon Vācaspati Miśra (S. T. K., § 72) elle est de plus citée dans la Sāṃkhyakramadīpikā (n. 68) de Kṣemānanda. La voici :

pradhānāstitvam [1] ekatvam [2] arthavattvam [3] athānyatā [?] |  
pārārthyaṃ ca [?] tathānaikyam [9] viyogo [8] yoga [7] eva ca |  
çeṣavṛttir [10] akartṛtvam [?] maulikārthāḥ smṛtāḥ daça |

Le chinois a : 1) 有 ; 2) 一 ; 3) 意用義 ; 4-5) 五義 ; 6) 已獨存 ; 7) 會 ; 8) 離 ; 9) 人我妙 ; 10) 身住. Anyatā, pārārthya et akartṛtvā ne semblent pas se trouver dans le texte chinois. Peut-être Paramārtha a-t-il lu pāncārthya au lieu de pārārthya ; ainsi s'expliqueraient ses « cinq raisons » [4-5].

(2) Ceci est la traduction du dernier hémistiche de Gauḍapāda, § 72 : « Ākhyāyikāvirahitā paravādavivarjitāḥ cāpi. » Le commentaire reproduit donc ce que le texte a omis. Il était peu être impossible au traducteur chinois de renfermer dans les vingt caractères de sa stance l sens entier de la stance sanskrite. Paramārtha semble avoir été obligé souvent de sauter dans la traduction du texte tel ou tel mot, quitte à le reprendre dans le commentaire.

APPENDICE

LA TERMINOLOGIE DU SĀṂKHYA

Les vingt-cinq tattvas 二十五諦.

Les vingt-cinq padārthas 二十五義.

- 8 prakrtis
1. Prakṛti 自性, « Nature ».
    - mūlaprakṛti 根本自性, « Nature originelle ».
    - avyakta 不了, « non-évolué ».
    - avikṛti 非變異, « non-évolué ».
    - pradhāna 勝田, « la suprême cause ».
    - Brahman 梵, « Brahmā ».
    - bahu-dhānaka 衆持, « multi-compréhension ».
    - tamas 冥, « obscur ».
  2. Mahat 大, « Le Grand ».
    - buddhi 覺, « Intellect ».
    - mati 想, « compréhension ».
    - khyāti 徧滿, « univesel » (1).
    - jñāna 智, « connaissance ».
    - prajñā 慧, « sagesse ».
  3. Ahaṁkāra 我慢, « Sentiment du moi ».
    - bhūtādi 五大初, « origine des éléments ».
    - vaikārika 轉異, « modifié ».
    - taijasa 炎, « rayonnant ».
  - 4-8. pañca tanmātrāṇi 五唯, « les cinq éléments subtils ».
- 16 vikāras
- 9-13. pañca-buddhīndriyāṇi 五知根, « les cinq organes des sens ».
  - 14-18. pañca-karmendriyāṇi 五作業根, « les cinq organes de l'action ».
  19. Manas 意根, 心根, « Esprit ».
  - 20-24. pañca-mahābhūtāni 大五, « les cinq grands éléments ».
  25. Ātmān 我, « l'Âme »; 我神, « le moi réel », « l'Âme ».
    - pums } 人 « homme », « l'Âme ».
    - puruṣa }

1. Ādhyātṁika 依內, « intérieur ».
2. Ādhibhāutika 依外, « extérieur ».
3. Ādhidaivika 依天, « céleste ».
4. Pañca-vāyu 五風, « les cinq airs vitaux ». § 29.
5. Avidyā 無知, « ignorance ».
6. Viparyaya 疑, « doute ».
7. Tuṣṭi 歡喜, « contentement ».
8. Siddhi 就成, « perfection ».
9. Açakti 無能, « incapacité ».
10. Maulikārtha 根本義, « sens fondamental ».
11. Trigūṇa 三德, « les trois qualités », « les trois guṇas ».
12. Bhautikasarga 含識生, « êtres doués de sentiment ». § 53.
13. Prakṛta-bandha 自性縛, « servage par la Nature », « servage naturel ».
14. Vaikārika-bandha 變異縛, « servage par un produit », « servage incidentel ».
15. Dākṣiṇika-bandha 布施縛, « servage par le don sacrificiel », « servage rituel ».
16. Mokṣa 解脫, « Délivrance finale ».
17. Aikāntika-kaivalya 決定獨存, « isolement définitif ».
18. Atyāntika-kaivalya 畢竟獨存, « isolement final ».
19. Pramāṇa 量, « preuve ».
20. Dṛṣṭa 現量, 證量, « perception ».
21. Anumāna 比量, « inférence ».
22. Āpta-vacana 聖言量 « autorité sacrée ».

NOMS PROPRES

1. Kapila 迦毗羅 Ka-bi-ra (1).
2. Āsuri 阿修利 A-shū-ri.
3. Pañcaçikha 般遮尸訶 Pan-sha-shi-ka.
4. Gārgya (?) 偈伽 Kal'-kia.
5. Ulūka 優樓佉 U-ro-ka.
6. Po-p'o-li 跋婆利 Ba'-ba-ri.
7. Īçvara-kṛṣṇa 自在黑, « indépendant-noir. »
8. Vyāsa 婆娑 Ba-sha. § 12.
9. Viṣṇu 毗紐 Bi-chū. § 17.
10. Lokāyata 路迦夜叉 Ro-ka-ya-ta. § 27.
11. Sāṁkhyā 僧佉 Sō-kia. § 49 et passim.
12. Ṛgveda 力皮陀 Rik'-bi-da.
13. Sāmaveda 娑摩皮陀 Sha-ma-bi-da.
14. Yajurveda 夜集皮陀 Ya-shū-bi-da.
15. Śaṣṭitantra 六十科論, « Traité des 60 catégories ». § 17.

(1) Lorsque les caractères chinois sont une transcription, je donne leur prononciation japonaise, qui est presque toujours plus proche de l'original sanskrit que la prononciation chinoise actuelle.

(1) Paramārtha a peut-être lu *vyāpti* ou *vyāpin* au lieu de *khyāti*.

- |  |   |       |
|--|---|-------|
| 16. Vedāṅga 皮陀分, « Division du Vēda ».   | } | § 23. |
| 17. Çikṣā 式叉 Shik'-sha.                  |   |       |
| 18. Vyākaraṇa 毗迦羅 Bi-ka-ra.              |   |       |
| 19. Kalpa 劫波 Ko-ha.                      |   |       |
| 20. Jyotis 樹提 Jū-dai.                    |   |       |
| 21. Chandas 闍陀 Sen-da.                   | } | § 43. |
| 22. Nirukta 尼祿勿 Ni-rok'-ta.              |   |       |
| 23. Ṛṣabha 勒娑婆 Rok'-sha-ba. § 8.         |   |       |
| 24. Sanaka 娑那歌 Sha-na-ka.                |   |       |
| 25. Sanātana 娑那勿那 Sha-na-ta-na.          |   |       |
| 26. Sanandana 娑難陀那 Sha-nan-da-na.        |   |       |
| 27. Sanatkumāra 娑難鳩摩羅 Sha-nan-ku-ma-ra.) |   |       |

## NOTES ET MÉLANGES

### MONOGRAPHIE DE A, VOYELLE FINALE NON-ACCENTUÉE. EN ANNAMITE ET EN SINO-ANNAMITE (1)

Dans les mots annamites et sino-annamites, la voyelle finale *a* n'est non-accentuée qu lorsqu'elle est précédée des voyelles *i* (2), *u* (3), et *w*. Je me propose donc de rechercher dans cette étude quelle est la nature de *a* dans les mots tels que *bia*, « stèle » ; *biāa*, « hache » ; *biw*, « suffisant ». Sont écartées les formes en *oa*, telles que *doa*, *joa*, *hoa*, *khoa*, *loa*, *ngoa*, *tothoa*, *oa* et les formes en *qua*, dans lesquelles *a* est toujours voyelle accentuée.

Pour ce qui concerne les groupes *ia*, *ua*, *wa*, certaines données sont fournies par l'expérience, c'est-à-dire par l'examen de la manière dont ces groupes sont prononcés ; d'autre par la comparaison des formes de la langue annamite avec les formes du sino-annamite et des dialectes chinois étymologiquement apparentées (4), ainsi que par l'étude des caractères *nôm* employés pour rendre les mots annamites en *ia*, *ua*, *wa* (5).

L'expérience nous montre que dans les groupes *ia*, *ua*, *wa*, la voyelle finale *a* est non accentuée. Dans chaque groupe de voyelles de l'annamite ou du sino-annamite, il y a un

(1) Par langue annamite ou annamite vulgaire, j'entends tout le matériel lexicologique usé par les Annamites dans l'usage courant. Par sino-annamite, j'entends tout le matériel lexicologique de la langue chinoise proprement dite, dont les caractères, ou les mots, sont employés en Annam pour la rédaction des pièces officielles ou en poésie, mais prononcés d'une manière propre au peuple annamite.

(2) Excepté dans certains cas où entre la palatale sonore rendue par *gi* : *giú*, *giá*, et en réalité, si au lieu de *gi* on écrivait *j*, cette anomalie apparente disparaîtrait.

(3) Sont exceptés les mots dont la consonne initiale est transcrite d'ordinaire par *q* : *qu* etc., où *a* final est accentué. Mais là encore l'anomalie est purement apparente, et disparaîtrait si, considérant *u* comme une semi-voyelle, on lui substituait *w*, et si l'on écrivait *kwa*. Note qu'il n'y a aucun mot sino-annamite terminé par *ua*.

(4) Par formes étymologiquement apparentées, j'entends des formes, les unes de la langue annamite vulgaire, les autres du sino-annamite ou des dialectes chinois, qui sont apparentées et quant à la forme et quant au sens. Par contre des formes phonétiquement apparentées peuvent n'être unies que par une ressemblance plus ou moins vague du son.

(5) Les dictionnaires annamites que je citerai sont : J. L. Taberd, *Dictionarium anamiticum latinum* ; Serampore, Marshman, 1838 ; — Huỳnh Tịnh Paulus Của, *Dictionnaire annamite français* ; Saigon, Bey, Curial et Cie, 1895, — Génibrel, *Dictionnaire annamite-français* ; Saigon, Imprimerie de la Mission, 1898 ; — Jean Bonet, *Dictionnaire annamite-français* ; Paris, Ernest Leroux, MDCCCXCIX. Aucun des dictionnaires imprimés par les missionnaires du Tonkin n'étant pourvu de caractères, ils ne m'ont été d'aucune utilité. — Pour les mots chinois, je suis la transcription adoptée par l'École française d'Extrême-Orient, et pour les mots cantonnais celle du P. Aubazac, *Dictionnaire français-cantonais*, Hongkong, 1902. La prononciation des caractères en sino-annamite est donnée d'après Phan-dúc-Hoà, *Index des caractères chinois* ; Saigon, Collège des Interprètes (autographié).

## You are free:



to **Share** — to copy, distribute and transmit the work



to **Remix** — to adapt the work

## Under the following conditions:



**Attribution** — You must attribute the work in the manner specified by the author or licensor (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work).



**Noncommercial** — You may not use this work for commercial purposes.



**Share Alike** — If you alter, transform, or build upon this work, you may distribute the resulting work only under the same or similar license to this one.

## With the understanding that:

**Waiver** — Any of the above conditions can be **waived** if you get permission from the copyright holder.

**Public Domain** — Where the work or any of its elements is in the **public domain** under applicable law, that status is in no way affected by the license.

**Other Rights** — In no way are any of the following rights affected by the license:

- Your fair dealing or **fair use** rights, or other applicable copyright exceptions and limitations;
- The author's **moral** rights;
- Rights other persons may have either in the work itself or in how the work is used, such as **publicity** or privacy rights.

**Notice** — For any reuse or distribution, you must make clear to others the license terms of this work. The best way to do this is with a link to this web page.