

BULLETIN

DE

l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME IV. — 1904



HANOI

F.-H. SCHNEIDER, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

1904



LA SĀMKHYAKĀRIKĀ

étudiée à la lumière de sa version chinoise (II)

PAR M. J. TAKAKUSU, M. A., D^r 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 SĀMKHYA (*Sāṃkhyaçāstra*)

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⁽²⁾
不
然

欲
知
滅
此
因

三
苦
所
逼
故

En raison de la gêne (causée par) (3) 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 v° — 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).

duḥkhatrayābhighātāj jijñāsā tadabbighātake hetau |
dr̥ṣṭe sāpārthā 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 ciels. (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 ⁽¹⁾. D'abord ce dont il est traité dans la huitième section de la science médicale ⁽²⁾ est capable de détruire les douleurs du corps. Secondement, les six objets des sens ⁽³⁾ 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 ⁽⁴⁾. 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 ⁽⁵⁾ ? » A cela on répond :

(1) 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 ».

(2) 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.

(3) 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*.

(4) Le texte a 此義不無, « ce sens ne peut être nié », mais le commentateur expliquant la phrase « *sāpārthā 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).

(5) *Rgveda*, 8, 48, 3 : *apāma somam amṛtā abhūmāganma jyotir avidāma devān | kiṃ nūnam asmān kṛṇavad arātib 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 « *pañcaviṃṣatitattvajño*, 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⁽¹⁾
見
隨
聞
爾

Pareils aux (moyens) évidents sont les (moyens) révélés, qui sont accompagnés 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) évolué, du (principe) non évolué et de l'Âme (du Moi).

dr̥ṣṭavad ānuṣravikaḥ sa hy aviṣuddhikṣayātiṣayayuktaḥ |
tadviparitaḥ c̥reyān vyaktāvyaktajñavijñānāt || 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⁽²⁾, ce sont ceux qu'on obtient par la tradition. Ils ont été enseignés à l'origine par Brahmā et transmis au sage ermite (le ṛṣi Kapila). On les appelle donc les moyens révélés, en entendant par là les quatre Védas. Les Védas eux-mêmes impliquent donc les deux défauts, comme la 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 parenté, tous t'approuvent. Maintenant tu vas abandonner ton corps actuel pour renaître dans les cieux⁽³⁾. » « Selon les prescriptions du sacrifice du cheval, six cents animaux moins trois (= 597) sont tués⁽⁴⁾. » Si le nombre est incomplet, le sacrificateur ne peut pas obtenir la naissance au

(1) 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 Tripitaka chinois.

(2) M. à m. : « entendus » ou « appris » (隨 聞).

(3) Cf. *Itv.*, I, 163,13. Ce passage est souvent cité dans les livres bouddhiques chinois. Dans le commentaire du *Çataçāstra* il est dit : « Au commencement de la création, celui qui est né avec un bon esprit et avec de bons éléments aura une place dans le ciel éternel. Mais celui qui est doué d'un esprit et d'éléments moins bons naît dans le monde, où il cherchera à renaître dans le ciel. A cette fin il offrira un sacrifice du cheval (*aṣṭamedha*). Un cheval blanc est laissé dans les champs pour cent jours, parfois pour trois années. Partout où ira le cheval, le sacrificateur le suivra et distribuera de l'or à tous. Ensuite le cheval est saisi et tué. Au moment de le tuer on prononce cette formule : « Ô Paçū (bête) ! Nous te tuons. » Un cheval sacrifié peut ainsi renaître dans le ciel. » Paramārtha, le traducteur, ajoute que dans les quatre Védas se trouve la loi du sacrifice du cheval, que dans le *Pāremiṭaṣāstra* les 64 bonnes qualités (du cheval) sont énumérées et qu'une d'elles est le sacrifice du cheval au ciel.

(4) Gauṣapāda reproduit le même passage : saṭ ṣatāni niyujyanta paçūnāṃ medhyamaṃ hui | aṣṭamedhasya 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 Véda que cela n'implique pas un crime. De telles fautes (tuer, mentir, etc.) se trouvent dans les Védas; partant les Védas eux-mêmes ne sont pas purs.

2) Ils impliquent *décadence* ou *perte*. Il est dit dans les Védas: « 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 cieux. Ainsi (les remèdes selon les Védas) 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 envie, de même que le laid est jaloux du beau et l'ignorant du sage, ainsi en est-il dans les cieux: 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 Védas 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 (*ahamkāra*); 3° les cinq éléments subtils (*tanmātrāni*); 4° les cinq organes des sens (*jñāna-indriyāni*); 5° les cinq organes de l'action (*karma-indriyāni*); 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 (*taṭtra*), 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-indriyāni*.

⁽²⁾ Le vers de Gaṇḍapāda est un peu différent: *bahūnīndrasahasrāṇi devānāṃ ca yuge yuge | kālena samatitāni 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 soit des producteurs, soit des produits. Les seize ne sont que des produits ; le sujet connaissant (l'Âme) n'est ni un producteur ni un produit.

mūlaprakṛtir avikṛtir mahadādyāḥ prakṛtivilkṛtayaḥ 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 (*ahaṁkāra*) et les cinq éléments subtils (*pañca tanmātrāṇi*) ⁽²⁾, ces sept sont ou producteurs ou produits. (Car) le Mahat est produit par la Nature, il 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 organes 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'organe 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., et l'esprit, voilà les « seize » qui ne sont que produits par d'autres et ne sont pas productifs ; il 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
遍
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.

dr̥ṣtam anumānam āptavaacanam ca sarvaprāmāṇasiddhitvāt |
trividham prāmāṇam iṣṭam prameyasiddhiḥ prāmāṇādhi || 4 ||

COMMENTAIRE

Dans cette doctrine, la preuve est de trois sortes :

1^o 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^o 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 (*śeṣavat*, i. e. avec effet). c.) Inférence par analogie (*sāmānyatas*).

3^o 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 (*taltras*) 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) Gaudapāda donne cette stance ainsi : āgamo hy āptavaacanam āptam doṣakṣayād viduḥ | kṣīnadoṣo 'nṛtam vākyaṁ na brūyād dhetvasambhavāt ||. Le chinois a : 阿含是聖言 聖者戒諸惑 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 Gaudapāda ne se trouvent pas en chinois. Les six *prāmāṇas* de Jaimini sont : 1) arthi-patti, « présomption » ; 2) sambhava, « proportion » ; 3) abhāva, « privation » ; 4) pratibhā, « compréhension » ; 5) aitihya, « communication » ; 6) upamāna, « comparaison ».

Quelqu'un demandera : « Vous dites que la preuve est triple ; quelles sont les caractéristiques 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
座
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.

prativiṣayādhyavasāyo dṛṣṭam trividham anumānam ākhyātam |
tat liṅgalingipūrvakam āptaçrutir āptavaçanan 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 : *çeçavat*, « 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 plaie est tombée en amont du fleuve (*çeçavat*) ; ou bien ils voient fleurir les manguiers à Pataliputra⁽²⁾ et en infèrent que dans le Kosala⁽³⁾ aussi ils sont en fleurs (*sāmānyatas*)⁽⁴⁾.

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

(2) 巴 吒 羅 Pa-tch'a-lo.

(3) 橋 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 *çeçavat* 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-tīrti* : *pūrvam kāraṇam tadvat tallīngakam yathā meghonnatiçeçeṇa vṛṣṭyanumānam | çeçav*

« 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 Dharmaçāstra (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
聖
言
則
現

若
依
比
不
顯

過
根
境
得
成

依
平
等
比
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 atīndriyānāṇi 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 talliṅgakaṃ caśavat yathā nadvṛddhyā vṛṣṭyanumānam | sāmānyato dr̥ṣṭam kāryakāra-
pabhinnaliṅgakaṃ yathā pṛthivīvena 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. Analogie (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. Bk..

(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 1.

(2) L'édition coréenne a 正論 (droiture-çāstra = dharmaçāstra) ; 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 Gaṇḍapāda 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 (*guna*): joie, souci, aveuglement⁽¹⁾. Ce 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 en raisonnant 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, Çakra, 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
運
相
似
聚

細
微
及
覆
障

根
壤
心
不
定

最
遠
及
最
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'accumulent, (des objets, bien qu'existant, sont invisibles).

atidurāt sāmīpyād indriyaghatān manonavasthānāt |
saukṣmyād vyavadhānād abhibhavāt samānābhibhārac 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 défectuosité 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 plus 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 tadupalabdhīḥ |
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 : « La 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 ? Le 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 les 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 lui ressemble pas du tout. Parmi les produits d'une seule et même cause il y en a qui ressemblent 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) leur 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 ou 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) Çākyamuni, 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 à cela, nous réfuterons d'abord l'opinion de Çākyamuni, ensuite celle des Vaiçeṣikas. L'opinion de Çākyamuni, « 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 *guṇa*s. Parler de l'existence de *guṇa*s d'un objet équivaut 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 膠論. 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 *Ātaçāstra* (traduit en 608 ; il n'est pas renfermé dans les éditions du Tripitaka 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 Rābha (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 *Ātaçātra*, portait ici « Rābha » au lieu de « Çākyamuni ». Mais Rābha est le nom qu'on donne au Saint des Jainas ; 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 Rābha au lieu de Çākyamuni. 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 Çakyamuni (1).

[NOTE DE PARAMĀRTHA. — Cette réfutation (c'est-à-dire la dernière phrase) est fautive. Pourquoi? Parce que Çakyamuni n'avait pas une telle opinion. Quand Çakyamuni 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 sarvasaṃbhavābhāvāt |
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
異
異
自
性

有
分
依
屬
他

不
偏
有
事
沒

有
因
無
常
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 |
sāvayavaṃ paratantraṃ vyaktaṃ viparītam 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) « *Dotés 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 transmigrer le 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 dotés 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 dit 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
末
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 *guṇas*, inséparables, objectifs, communs à tous, inconscients, prolifiques. L'Âme n'est ni semblable ni dissemblable.

triguṇam aviveki viśayaḥ sāmānyam acetanaṃ prasavadharmi |
vyaktaṃ tathā pradhānaṃ tadviparītaḥ 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 *guṇas*, 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 leur origine, de même qu'un vêtement noir est fait de fil noir ; l'effet ainsi produit ressemble dans 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 *guṇas*. 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 *guṇas*. 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'employant et la faisant travailler. Il en est de même de la Nature, toutes les âmes individuelles se servant 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
起
三
德
法

更
互
伏
依
生

照
造
縛
爲
事

喜
憂
闇
爲
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.

prītyāprītiviśādātmakāḥ prakāṣapravṛttinīyamārthaḥ |
anyo' nyābhibhavāçraya jananamithunavṛttayaç 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 vyaktasarūpy apy anekasāmkhyayeti. Le texte de Gauḍapāda : « 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 Gauḍapāda.

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 subjuguie 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 *ṛi 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) 婆娑. 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 Vācaspatiṁcra dans sa *Sāṁkhya-lattikāsmudī*, où il est appelé un *āgama* (atrāgamah).

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* ⁽¹⁾. Ils ont en outre leurs marques spéciales :

§ 13

相
連
合
如
燈

闇
爲 ⁽²⁾
重
覆
相

憂
爲 ⁽²⁾
持
動
相

喜
爲 ⁽²⁾
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.

(1) 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.

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

sattvaṃ laghu prakāçakam iṣṭam upastambhakam calaṃ ca rajāḥ |
guru varaṇakam eva tamaḥ pradīpavac cārthato vṛttiḥ || 13 ||

COMMENTAIRE

« *Le sattva . . . d'illuminer* ». Ce qui est léger et lumineux est sattva. Quand le sattva prédomine, tous les organes (des actions et des sens) sont légers, brillants et affinés, capables de 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 compte des autres; ainsi un éléphant en fureur, désirant se battre, engage la lutte à la vue d'un éléphant ennemi. Quand le rajas prédomine, l'homme cherche la lutte, car son esprit est constamment agité et il ne peut se tenir tranquille. Il convient de savoir que c'est en ce cas que le rajas prédomine.

« *Le tamas de peser et d'envelopper* ». Quand le guṇa de tamas augmente, le corps entier devient lourd; tous les organes (des actions et des sens) étant enveloppés, on est incapable 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 ennemis, comment peuvent-ils faire quelque chose ensemble ? » En réponse nous disons : « Les trois guṇas s'opposent bien l'un à l'autre comme vous dites, mais appartenant à une âme individuelle et n'étant pas indépendants, ils sont capables de faire quelque chose ensemble. C'est ainsi que trois matières différentes s'unissent pour faire une lampe. Le feu est différent de l'huile et de la mèche, et l'huile est différente de la mèche et du feu; cependant ces matières opposées les unes aux autres produisent (en s'unissant) un effet pour les hommes. Il en est de même des trois 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 ⁽¹⁾ sortes de ressemblance (entre la Nature et les produits), et j'ai compris la première; mais je ne connais pas encore les cinq autres. Vous avez expliqué avec succès les trois guṇas (c'est-à-dire le premier point de ressemblance); vous devez aussi traiter des cinq autres (points de ressemblance) ». 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 (trois) 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 causes.

avivekyādih siddhas traigunyāt tadviparyāyābhāvāt |
kāraṇātmakagunaṭvāt kāryasyāvyaṅgam api siddham || 14 ||

(1) Le texte a fautivelement 亦 « aussi », au lieu de 六 « six ».

COMMENTAIRE

« *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 savons 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*). » Gauḍapāda semble également donner une explication différente ; v. la note de Wilson.

(5) 卽衣卽有縷 = Gauḍapāda : yatraiva tantavas tatraiva paṭaḥ.

§ 15

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 ; 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.

bhedānāṃ parimāṇāt samanvayāc chaktiḥ pravṛtteḥ ca |
kāraṇakāryavibhāgād avibhāgād vaiçvarūpasya || 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 a une mesure, une dimension, un nombre ; ainsi avec une quantité d'argile donnée, le potier fabrique des vases, d'un nombre limité. Supprimez la matière originelle (argile), et il n'y aura plus de mesure numérique ni de vase. Voyant que les vases ont une mesure numérique, 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 évolués, le Mahat et les autres, possèdent également une mesure numérique. Quelle est cette mesure numérique ? Le Mahat est un, le Sentiment du moi est un, les éléments subtils sont cinq, les organes sont onze et les grands éléments sont cinq. Quant à ces principes évolués, nous voyons qu'ils ont une mesure numérique. En raisonnant par analogie, nous savons qu'il y a une 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 de leurs trois guṇas est une. De ce que la nature (des trois guṇas) est la même, nous inférons que tous (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 uniquement des ustensiles en terre, mais non pas des vêtements, etc... La production d'objets ne se fait 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. Comme ils 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 cruche, etc., est l'effet. Ces ustensiles peuvent recevoir de l'eau, de l'huile, etc., tandis que l'argile

(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
各
德
異
故

轉
故
猶
如
水

三
德
合
生
變

性
變
異
生
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 avyaktaṃ pravarttate triguṇataḥ samudayāc ca |
pariṇāmataḥ salilavat pratipratiguṇācṛayaviṣeṣāt || 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

(1) C'est-à-dire le temps de la dissolution générale (*pralaya-kāla*, 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 a 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 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
因
立
我
有

食
者
獨
離
故

異
三
德
依
故

聚
集
爲
他
故

Parce que tout assemblage (d'objets) est pour un autre (objet) ; parce que le contraire 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.

saṅghataparārthatvāt triguṇādiviparyayād adhiṣṭhānāt |
puruṣo'sti bhoktr bhāvāt kaivalyārthapravṛttiḥ ca || 17 ||

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

COMMENTAIRE

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 (§ 11). 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 *Ṣaṣṭitantra*. La phrase: « La Nature, c'est ce en quoi habite l'Âme, etc. », suppose le sanskrit *puruṣādhiṣṭhitam praśānam pravartate* (v. Gauḍapāda). *Ṣaṣṭitantra* 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 § 17 et mentionnées au § 46 (*pañcaśadbhedās*). 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⁾ ! » A 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 de parents ou de maîtres morts n'auraient aucun mérite, mais pourraient attirer du démerite. 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 ; rejetez ce qui est réel et ce qui est irréel ; et l'idée même de rejeter⁽²⁾, rejetez-la ! Ce qui est pur seul restera. » Si l'Âme n'existait pas, rien ne resterait (après une pareille élimination). Par 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 remplit 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 moi. » 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
我
義
成
立

三
德
別
異
故

作
事
不
共
故

生
死
根
別
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 pravṛtteḥ ca
puruṣabahutvaṃ siddhaṃ traiguṇyaviparyayāc caiva || 18 ||

(1) Ces vers sont difficiles. Le chinois a : 一切富皮陀一切飲須摩一切見兒面願後成比丘. Quelques auteurs japonais expliquent 一切 par « toujours » ; j'attribue 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 grhastha, en obtenant un enfant. »

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

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

« *Parce que la naissance, la mort...* ». Dans le cas où l'Âme serait une, quand un homme meurt, tous les autres mourraient 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 entilées 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 Vaiṣeṣikas. 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) Gaṇḍapāda : loka puruṣaḥ kartā gaṇṭetyadi prayujyate.

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

leur opposé : donc elle est un non-agent. On pourra demander : « A quoi vous servira cette constatation que l'Âme n'est pas un agent ? » A établir le fait qu'elle est un témoin. — « L'Âme est un témoin », parce qu'elle est le connaissant, mais cela n'est pas le cas avec les autres principes (les 24 tattvas). — Elle est « isolée » ; étant l'opposé de la Nature et des produits, elle est isolée (des trois guṇas), car elle est pure. Elle est « neutre » ; les trois guṇas sont variables, puisqu'ils sont doués d'expansion et de contraction. L'Âme est différente d'eux : c'est pourquoi on dit qu'elle est neutre. De même qu'un ascète mendiant demeure au même endroit et ne suit pas les gens qui vont et viennent, mais se contente de les regarder courir (1), de même l'Âme 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 encore que l'Âme est « passive ». Que les trois guṇas soient des agents, cela a été montré ; et que l'Âme 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 l'acte de la détermination ? Supposez qu'en ce moment j'aie à pratiquer des devoirs religieux, à renoncer au 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 il a été dit précédemment que les trois guṇas sont inconscients (§ 11). Si c'est l'Âme qui détermine l'acte, l'Âme est un agent : mais il a été dit que l'Âme n'est pas un agent (§ 19). Il y a donc un dilemme. » La réponse est dans cette stance :

§ 20

中	三	無	三
直	德	知	德
如	能	如	合
作	作	知	人
者	故	者	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, tandis que l'Âme est consciente, mais inactive. Quand les deux sont unis, les guṇas semblent être conscients. De même qu'un vase en terre, mis en contact avec le feu, devient chaud et, mis 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 |
paṅgvandhavad 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 Ujjayini⁽¹⁾ ; 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'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 les seize (principes) successivement; dans les seize (principes) sont les cinq (éléments subtils); de ceux-ci procèdent les cinq grands éléments.

prakṛter mahāms tato haṃkāras tasmād gāṇaḥ ca ṣoḍaśakah |
tasmād api 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 buddhīndriyāṇi*), les cinq organes des actions (*pañca karmendriyāṇi*) et le Manas. Les cinq éléments subtils sont: 1) le son (*śabda*); 2) le toucher (*sparśa*); 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
為
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*.

adhyavasāyo buddhir dharmo jñānām virāga aiçvaryaṃ |
sālvikam 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 (*brahmacarya*) ;

(1) Cf. Gaudapāda : vyaktavyaktajñānavijñānān 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 *çikṣā* (3) (phonétique) ; 2) *vyākaraṇa* (4) (grammaire) ; 3) *kalpa* (5) (rituel) ; 4) *jyotiṣa* (6) (astronomie) ; 5) *chandas* (7) (métrique) ; 6) *nirukta* (8) (étymologie). La connaissance de ces six sujets est appelée la connaissance extérieure (9). La connaissance intérieure est celle qui est produite entre les 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 en 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 le 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 cette idée 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 déjà 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 huit sortes : 1) devenir très menu, être réduit presque à rien (*aṇimā*) ; 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 (*īçitvam*) ; 6) jouir immédiatement de tout objet qu'on désire (*prākāmyam*) ; 7) ne pas dépendre d'un autre, être capable de faire venir les êtres des trois mondes et de se faire servir par eux (*vāçitvam*) ; 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 (*yatrakāmavasāyitvam*) (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 : *çauca*, *santoṣa*, *tapas*, *svādhyāya*, *īçvarapranidhā* (adoration de dieu). Le dernier des *niyamas* et tous les *yamas* sauf un différent 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 se peut que Gauḍapāda ait adopté l'énumération ordinaire de l'école Yoga. Il cite expressément sa source : Patañjale *bhīhitāḥ*.

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

(3) 式叉 *che-tch'a*.

(4) 毗伽羅 *p'i-kia-lo*.

(5) 劫波 *k'ie-po*.

(6) 樹提 *chou-t'i*.

(7) 剛陀 *chan-t'o*.

(8) 尼祿多 *ni-lou-to*.

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

(10) Bien que disant qu'il y a huit catégories, Gauḍapāda en énumère neuf. Wilson ne semble pas s'en être 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 *Sāṃkhyatattvakaumudī* lit : *yacca-kāmavasāyitvam* au lieu de *yatra*.

alors l'Âme 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	一	從	我
五	十	此	慢
唯	一	生	我
五	根	二	所
大	生	種	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 baṃkāras tasmād dvidvidbīḥ pravarttate rāgaḥ |
ekādaçakaç ca gaṇas tanmātraḥ pañcakaç 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	大	變	十
熾	初	異	一
生	生	我	薩
二	閑	慢	燿
種	唯	生	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 ekādaçakaḥ pravartate vaikṛtād abamkārāt |
bhūtādes tanmātraḥ sa tāmasas taijasād ubhayam || 25 ||

COMMENTAIRE

« Les onze organes... ». Quand le *sattva* prédomine dans l'Intellect, le Sentiment du moi en 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. C'est 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* restant 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* restant 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, etc... En produisant ces organes, le Sentiment du moi modifié, doué de *sattva*, a pour compagnon 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, quand il produit les onze organes, est nécessairement accompagné par le « Rayonnant ». L'« Origine des éléments » aussi, en produisant les cinq subtils éléments, a nécessairement pour compagnon 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 on 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.

buddhīndriyāṇi cakṣuḥ śrotraghrāṇarasanaspārṇakāni ⁽¹⁾ |
vākpāṇipādapāyūpasthān ⁽²⁾ karīndriyāṇy āluḥ || 26 ||

(1) La *Sāṃkhyatattvakaumudī* lit ici «tvagakhyāni » (au lieu de «sparṇakāni ».

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

COMMENTAIRE

« 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 manah saṃkalpakam indriyaṃ ca sādharṃyāt |
guṇapariṇāmaṇiṣṭhān 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'unit avec les organes des sens ; mais il est appelé un organe d'action, quand il s'unit

(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 *vyāñjana* 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 ces 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 choses 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 pour nourrir le veau que le lait vient à la vache inconsciente ; de la même façon c'est pour délivrer 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 çuklikṛtā 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 (*ryañjanā*). 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 Īvara, ou un Être spécial? Réponse: « Ni l'Âme ni Īvara 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⁽¹⁾, 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 ».

波那等五風

諸根共同事

十三不共境

三自相爲事

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.

svālakṣaṇyaṃ vṛttis trayasya saiṣā bhavaty asāmānyā |
sāmānyakarānavṛttiḥ prāṇādyā 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 (1) ; 2) apāna (2) ; 3) udāna (3) ; 4) vyāna (4) ; 5) samāna (5) ; 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 me 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 fait

- (1) 波那 po-na, « la respiration, l'inspiration et l'expiration ordinaires » (呼吸風).
 (2) 阿波那 a-po-na, « l'air descendant, l'air qui agit dans les parties inférieures » (輪避風).
 (3) 優陀那 yeou-t'o-na, « l'air montant, l'air vital qui cause la pulsation des artères, du 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 prāna 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).

yugapac catuṣṭasya tu vṛttiḥ kramaçaç ca tasya nirdiṣṭā |
drṣṭe tathāpy adṛṣṭe trayasya tatpūrvikā vṛttiḥ || 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 *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 apparaîtra 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 consécutive 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 la fin du Yuga⁽¹⁾, il y aura des hommes qui, dans leur égarement et leur perversité, médieront du Buddha, de la Loi et de la Communauté⁽²⁾. Pervers eux-mêmes, ils gagneront (à leurs idées perverses) leurs parents, leurs amis et leurs connaissances. Souvrant le chemin des quatre voies mauvaises (durgati, apāya), ils y entreront avec les autres. » Tel le passé, tel le 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 ? » Nous 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 ; il n'y a pas d'autre instigateur.

svām svām pratipadyante parasparākūta hetukām vṛttim |
puruṣārtha eva hetur na kenacit kāryate karaṇam || 31 ||⁽⁴⁾

COMMENTAIRE

« Les treize organes sont capables de s'acquitter... ». Nous avons expliqué plus haut que, 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 brahmacaryā, 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 du

¹⁾ 由伽 yeou-ka.

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

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

⁴⁾ *Vijñānabhikṣa*, 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 Vêda étudierai-je d'abord ? Étudierai-je le Sâmaveda (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 gunas 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'Īçvara, 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 gunas 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 āharaṇadhāraṇaprakāçakaraṃ |
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

(1) 娑摩皮陀 so-mo-pi-to.

(2) 夜集 yo-tsi.

(3) 力 li (en cantonnais lik).

Manas. Quelles fonctions appartiennent à ces treize organes ? Ils sont *capables d'attirer, de tenir et de manifester*.

« *L'effet est de dix espèces...* ». Les cinq objets, le son et les autres, et les cinq actions, la parole et les autres, voilà les dix effets à produire. Ils se divisent en trois classes : 1) ce qui est à attirer ; 2) ce qui est à manifester ; 3) ce qui est à tenir. Parmi les treize organes, c'est aux trois organes intérieurs qu'appartient ce qui est à attirer, aux cinq sens qu'appartient ce qui est à manifester et aux cinq organes de l'action qu'appartient ce qui est à tenir ⁽¹⁾ ; et c'est parce qu'ils ont ce triple effet qu'on les appelle les « treize organes ». 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 des trois temps (passé, présent, futur), et combien saisissent les objets du présent seulement ? » 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 présent, tandis que les organes intérieurs saisissent les objets des trois temps.

antaḥkāraṇaṃ trividhaṃ daśadhā vāhyaṃ trayasya viśayākhyam ;
sāmpratakālaṃ bāhyaṃ trikālam abhyantaram karam || 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'Intellect, du Sentiment du moi et Manas. De même qu'un maître fait travailler ses serviteurs, de même les trois organes (intérieurs) emploient les dix organes extérieurs.

« *Les organes extérieurs saisissent les objets du temps présent* ». Les dix organes ont pour objets les choses du temps présent. Comment le savez-vous ? L'oreille ne

(1) Cette répartition diffère de celle de Gauḍapāda qui assigne le āharaṇa et le dhāraṇa aux organes de l'action et le prakāṣa 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, Mādhātā⁽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.

buddhīndriyāni teṣāṃ pañca viśeṣāviśeṣaviśayāni |
vāg bhavati śabdaviśayā ṣeṣāni tu pañcaviśayāni || 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 *rajas* et de *tamas*. Les cinq objets du monde des hommes sont spécifiques, étant doués de tous les guṇas : *sattva*, *rajas* et *tamas*, 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 Mādhātā (曼陀笏 Man-t'o-to). Un commentaire japonais sur l'*Abhidharmakośa* dit qu'il s'appelait aussi 布殺陀 P ou-cha-t'o, mais c'est là le nom de son père : Upośada. Cf. *Dīcārādāna*, p. 210.

« *La langue n'a comme objet que les sons* ». La langue, divine ou humaine, n'a que des 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. Telle la main, tels les autres organes (des actions). Ces quatre organes étant ainsi constitués par les 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, les (dix) organes (extérieurs) étant des portes.

sāntaḥkaraṇā buddhiḥ sarvaṃ viśayam avagāhate yasmāt |
tasmāt trividhaṃ karaṇaṃ dvāri dvārāṇi çeṣāṇi || 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) et 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 dans 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'ils obéissent à d'autres, les dix organes extérieurs ne sont que des portes, et non pas des 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 統.

§ 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 |
kṛtsnam puruṣasyārtham 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 :

(1) Tous les textes, excepté celui de Corée, ont ici fautivement « treize ».

(2) Vijñānabhikṣu donne un exemple pareil (S. pr. bh., II, 47).

§ 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 ensuite la différence subtile entre la Nature et l'Âme.

sarvaṃ pratyupabhogam yasmāt puruṣasya sādhayati buddhiḥ |
saiva ca viçinaṣṭi punaḥ pradhānapuruṣāntaram sūkṣmam || 37 ||

COMMENTAIRE

« L'Intellect prépare tout ce dont l'Âme jouit... ». La jouissance ou l'activité de l'Âme n'est pas la même partout. La jouissance des dix objets... et celle des huit pouvoirs (1) diffère selon les endroits, soit dans le monde humain, soit au ciel, soit parmi les animaux. Les dix organes extérieurs, c'est-à-dire les cinq sens et les cinq organes d'action, rendent manifestes les objets et les transmettent à l'Intellect; l'Intellect les reçoit pour les donner à l'Âme, afin qu'elle en jouisse. Par cette transmission, l'Intellect fait que l'Âme jouit (des objets) 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: « Quand la connaissance suprême est née en elle ». Il y a une distinction entre l'Âme et la Nature, mais cette distinction ne peut pas être vue par des hommes qui ne s'adonnent pas à de saintes pratiques, 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 »? Il s'agit de voir que l'Âme diffère de la Nature, des trois guṇas, de l'Intellect, du Sentiment du moi, des onze organes, des cinq éléments subtils, des cinq grands éléments et du corps. C'est l'Intellect qui apprend à l'Âme cette distinction, et par là l'Âme atteint la Délivrance finale, comme il a été dit plus haut (§ 2): « 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. » L'Intellect seul est donc le véritable organe de l'Âme. — On pourra demander: « Lesquels des objets sont spécifiques et lesquels ne sont pas spécifiques? Car vous avez dit dans une stance précédente (§ 34) que tous les organes saisissent également les objets spécifiques et non-spécifiques. » Nous répondons dans cette stance:

§ 38

謂
寂
靜
長
癡

大
塵
有
差
別

從
此
生
五
大

五
唯
無
差
別

(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 aviṣeṣās tebhyo bhūlāni pañca pañcabhyaḥ |
ete smṛtā viṣeṣāḥ çāntā ghorāç ca muḍhāç 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*. »

« D'eux 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 croît par le mélange du rouge et du blanc (1). Le corps grossier (produit par les parents) se développe, étant humecté et nourri par les aliments et les boissons de six goûts (2) absorbés par la mère. Les voies alimentaires de la mère et de l'embryon se correspondent; c'est ainsi que ce dernier se nourrit. Ainsi que la racine d'un arbre a des ouvertures 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 formes de l'homme, les mains, les pieds, la tête, la face, le dos, le ventre, sont au complet. Des r̥sis s'expriment ainsi dans les quatre Védas : « Le corps grossier possède six substances, dont trois, le sang, la chair et les nerfs (3), 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 et 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 : 1) l'élément éther est produit pour servir de lieu où aucun obstacle ne se rencontre; 2) l'élément terre, comme lieu de demeure; 3) l'élément eau, comme lieu de la pureté; 4) 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 pourra 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. Quand le corps grossier périt, le corps subtil, s'il est accompagné de vice (*adharmā*), renaît parmi l'une de ces quatre espèces : 1) quadrupèdes; 2) êtres ailés; 3) serpents (5); 4) êtres qui ont une forme horizontale (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 (7). Ainsi les corps subtils sont permanents, et jusqu'à ce que la connaissance ou l'aversion (pour le saṃsāra) 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 consumé par le feu. Le corps subtil de l'ignorant tourne sans cesse dans les

(1) *ṣoṭītaçukramiçrībhāvena*, « par la mixture du sang et du sperme ».

(2) *ṣaḍrasa* (六味); 1) *madhura* (甘); 2) *amla* (酸); 3) *lavana* (鹹); 4) *kaṣṭhā* (辛); 5) *tikta* (苦); 6) *kaṣāya* (淡).

(3) *rudhira* (血); *māṃsa* (肉); *snāyu* (筋).

(4) *çukra* (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 mahadādisūkṣmaparyantam |
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
杙
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'ombre 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.

citram yathāçrayam | te sthānvādibhyo yathā vinā chāyā |
tadvadvināviçesair ⁽¹⁾ na tiṣṭhati nirāçrayam | liṅgam || 41 ||

COMMENTAIRE

« Comme il n'y a pas de peinture sans un mur... ». Nous voyons que dans ce monde le support et ce qui est supporté vont unis et ne se séparent jamais ; ainsi les couleurs d'une peinture ont pour support un mur, et en dehors du mur il n'y a pas d'autre support pour elles. 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
運
能

由
因
依
因
故

我
意
用
爲
因

(1) Il faut couper : *vinā-aviçesair* « sans les non-spécifiques », c'est-à-dire « sans les éléments subtils ».

(2) 儀 威, *iryāpatha*.

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 liṅgam || 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
細
伽
羅
等

已
見
依
內
具

變
異
得
三
有

因
善
自
性
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.

sāṃsiddhikāḥ ca bhāvāḥ prakṛtikā vaikṛtikāḥ ca dharmādyāḥ |
drṣṭāḥ karaṇācraiyiṇāḥ kāryācraiyiṇāḥ 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 comprennent tous les objets. Tous les objets sont de trois sortes : 1) Ce qui est acquis par le bien ; 2) ce qui est acquis par la Nature ; 3) ce qui est acquis par un produit. « Acquis par le bien » : c'était le cas du ṛṣi Kapila, qui dès sa naissance possédait les quatre facultés. Ces quatre facultés sont : 1) vertu ; 2) connaissance ; 3) absence de passion ; 4) pouvoir. Comme c'est par le bien qu'on obtient ces quatre facultés (1), on les appelle les facultés acquises par le bien (fait dans une existence antérieure). Que signifie « acquis par la Nature » ? Comme il est dit dans les Védas, le seigneur Brahmā avait jadis quatre fils : 1) Sanaka ; 2) Sanandana ; 3) Sanātana ; 4.) Sanatkumāra (2). Ces quatre fils, fournis des organes et de leurs fonctions (3), avaient spontanément, à l'âge de seize ans, les quatre facultés au complet : la vertu, la connaissance, l'absence de passion et le pouvoir. Comme dans le cas d'un homme qui trouve à l'improviste un trésor, ces quatre conditions ne peuvent pas être obtenues par une cause, 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 la connaissance, on acquiert l'absence de passion ; par l'absence de passion, la vertu ; par 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 quatre facultés exercent leur influence sur les organes intérieurs, le Mahat et les autres, et elles produisent la transmigratioin à travers les existences. Il y a les quatre facultés et leurs contraires, 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'adharma vivent dans l'Intellect, comme il a été 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 opposés sont ses caractéristiques, quand il est affecté de *tamas*. » Ces huit sortes de conditions peuvent être réalisées par les organes intérieurs, et puisque ces huit catégories peuvent être vues 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 des huit stages (5) : 1) kalala ; 2) arbuda ; 3) peṣi ; 4) ghana ; 5) enfance ; 6) adolescence ; 7) jeunesse ; 8) vieillesse. Ces huit stages sont nourris par les quatre sortes d'aliments : 1) Les

(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 ; 娑難鳩摩羅 So-nan-kiā-mo-lo. Cf. Gauḍapāda, § 43 et § 1, où ces quatre personnages sont mentionnés comme ayant transmis la doctrine de l'École.

(3) Je ne vois pas très bien ce que Paramārtha veut dire par la phrase 此四子已具足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 utpanna-kāryakāraṇāṅg (已具足具事) caritṛiṅg (有身) ṣoḍaḥavarṣāṅg (十六歲時) ete 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-lo-lo ; 2) 阿浮陀 a-feou-t'o ; 3) 閉尸 pi-che ; 4) 迦那 kia-na. Gauḍapāda, a : 2) hūdbuda ; 3) 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 viparyayād 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 Gandapāda; dieu (*deva*) est probablement pour *devānām Indra*. (V. § 53, comm.).

(4) Cf. § 39, commentaire.

le don sacrificiel ⁽¹⁾. Ces trois modes seront expliqués plus bas (§ 45). Il est dit (§ 43) : « en raison de la cause et de la conséquence ». Les bonnes actions sont considérées comme étant la cause et la naissance dans les régions supérieures comme la conséquence ; les actions mauvaises sont la cause, et la descente aux régions inférieures la conséquence. De même, la connaissance 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 et de ces quatre conséquences que nous venons d'expliquer, il y a quatre autres causes et conséquences ; 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 saṁsāro ⁽²⁾ bhavati rājasād rāgāt |
aiçvaryād avighāto viparyāyāt tadviparyāsaḥ || 45 ||

COMMENTAIRE

« A cause de l'absence de passion, il y a absorption dans la Nature ». Supposez un brahmane qui quitte sa famille, étudie la voie, contrôle ses onze organes, rejette les onze objets (des sens et de l'action) et observe les dix lois de *yama* et de *niyama* ⁽³⁾ ; il sera rempli d'aversion (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 : 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 de nouveau un 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* : exiguité, 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 : « saṁsāre ».

(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 *gunas*, il y a cinquante divisions dans l'Intellect.

esa pratyayasarga (2) viparyayāçaktituṣṭisiddhyākhyah |
guṇavaīṣamyavimardāt (3) tasya ca bhedās tu pañcācat || 46 ||

(1) 疑 « doute » ; mais comme le sanscrit a « viparyaya », il faut peut-être lire 礙 « obstacle ». Gaudapāda 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 adhasāt).
	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 (anaīçvaryam).	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 gunas sich wegen ihrer Ungleichheit befeinden ». Paramārtha a 思量德不平 « considérant la disparité des *gunas* ». Il semble que dans son texte il y ait eu une variante, peut-être *vimarçāt*, « par la considération de ». Gaudapāda ne donne pas d'explication nette.

COMMENTAIRE

« *La création dérive dans sa nature de l'Intellect* ». La création est (l'agrégat) soit des seize (causes et conséquences); soit des huit conséquences. Les seize — les huit causes et les huit conséquences — ont comme base commune l'Intellect. Les huit conséquences sont appelées « création »; (dans ce cas), les huit causes sont leur base. Voilà pourquoi il est dit que les seize espèces de créations ont l'Intellect comme base. Il a été dit plus haut (§ 23): « L'Intellect déterminant, c'est le Mahat. Vertu, connaissance, absence de passion et pouvoir sont ses caractéristiques, quand il est doué de *sattva*; leurs opposés, quand il est doué de *tamas*. »

« *Elle est de quatre sortes: doute, incapacité, contentement et perfection* ». Les seize espèces 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, revenait d'un grand royaume dans son pays. En route, avant le lever du soleil, un des disciples dit au maître: « Grand maître, j'aperçois sur la route un objet; je ne sais si c'est un poteau ou un homme ayant de mauvaises intentions. » Ce disciple a du *doute* au sujet du poteau. Le maître dit au second disciple: « Allez vous assurer si c'est un homme ou un poteau. » Ce disciple, selon les paroles du maître, regarde de loin, mais n'ose pas s'approcher, et dit à son maître: « Grand maître, je suis incapable de m'approcher. » Ce second disciple est *incapable*. Puis (le maître) s'adresse au troisième disciple: « Allez voir avec soin ce que c'est! » Le disciple regarde et dit: « Grand maître, à quoi bon l'examiner maintenant? Au lever du soleil passera par ici une grande caravane⁽¹⁾ à laquelle nous pourrions nous joindre. » Ce troisième, bien qu'il ne soit pas encore sûr si c'est un homme ou un poteau, ne s'en soucie pas (*contentement*). Alors le maître s'adresse au quatrième disciple: « Allez examiner la chose. » Celui-ci, qui a une bonne vue, aperçoit une liane enlaçant cet objet et quelques oiseaux perchés dessus; il l'approche, la touche du pied et revenant vers son maître, lui dit: « Grand maître, cet objet est un poteau. » Ce quatrième disciple a donc atteint la *perfection*⁽²⁾. Les seize espèces de créations sont ainsi groupées en quatre classes.

« *Considérant la disparité des guṇas* ». Il y a trois guṇas: *sattva*, *rajas*, *tamas*. Ils s'excluent l'un l'autre; si le *sattva* prédomine, le *rajas* et le *tamas* sont cachés; de même les rayons du soleil cachent les étoiles, le feu, etc., et ainsi de suite pour le *rajas* et le *tamas*. Considérant la disparité des trois guṇas, il faut reconnaître cinquante divisions dans l'Intellect. Nous allons expliquer ces cinquante divisions:

§ 47

喜	由	無	疑
九	具	能	倒
成	不	二	有
八	具	十	五
分	故	八	分

Il y a cinq sortes de doutes et d'erreurs et vingt-huit sortes d'incapacités, à cause de l'imperfection des organes. Le contentement est divisé en neuf, la perfection en huit.

(1) Le texte a 大宗侶; cela pourrait signifier « une foule d'adhérents d'une secte »; ma traduction est hypothétique.

(2) Cette parabole est donnée par Alberuni, I, 81. V. aussi Garbe, *Sāṃkhya-philosophie*, p. 65. Elle apparaît plus haut, § 20, de même que dans Gauḍapāda. V. mon Introduction.

pañca viparyayabhedā bhavanty aḥaktiḥ ca karaṇavaikalyāt |
aṣṭāvīṃṣatibhedās 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 (tāmisra); 5) ténèbres aveugles (andhatāmisra). 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 daḥavidho mahāmohaḥ |
tāmisro 'ṣṭadaḥadhā tathā bhavaty andhatāmisraḥ || 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 gunas. 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 pouvoir et les dix objets tombent en décadence, l'homme pauvre songe ainsi : « Je suis maintenant pauvre, sans pouvoir, et j'ai perdu tous les objets (en mon pouvoir). » Songeant ainsi, il 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 songera ainsi au moment de sa mort : « J'ai perdu maintenant l'octuple pouvoir et les dix objets (de perception et d'action). Les messagers de l'enfer vont me lier et me dépêcher auprès du roi Yama. » Songeant ainsi, il éprouve de la douleur et il est incapable d'écouter les doctrines du Sāṃkhya. Voilà d'où vient l'appellation « ténèbres aveugles ». — Ainsi les cinq espèces (de doutes) sont de nouveau subdivisées en soixante-deux espèces (1). Nous allons expliquer maintenant les divisions de l'incapacité :

§ 49

翻	知	知	十
喜	害	害	一
成	有	名	根
就	十	無	損
故	七	能	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 opposition au contentement (=9) et à la perfection (=8).

ekādaçendriyabadhā saha buddhibadhair açaktir uddiṣṭā |
saptadaçabadhā buddher viparyayāt tuṣṭisiddhinām || 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'eunuque (黃門), constipation ; ce sont les défauts des onze organes. Pourquoi appelle-t-on cela « 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 voulez, donnez-lui 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 atteindras l'exhaustion de la douleur, le bord de la douleur : tu seras délivré ! » L'homme répond : « Je suis incapable d'acquérir la connaissance que donne le Sāṃkhya, car je n'entendrais pas la parole du maître ; ne l'entendant pas parler, d'où me viendrait la connaissance ? » Le cas est le même pour les aveugles et les autres. A cause de la destruction des organes, ils ne sont pas capables d'acquérir la connaissance ; par là, ils sont incapables d'atteindre la Délivrance.

« *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 ; tāmisra, 18 ; andhatāmisra, 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
塵
故
合
九

依
外
喜
有
五

自
性
取
時
感

依
內
有
四
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).

ādhyātmikāḥ caturāḥ prakṛtyupādānakālabhāgyākhyāḥ |
bāhyā viṣayoparamāt pañca nava tuṣṭayo 'bhihitāḥ || 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) ;

(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).

2) le pot à eau pour se laver (kamaṇḍalu); 3) la kaṣāya; 4) les cinq objets bienfaisants (maṅgala): a) le sac à cendres; b) le cristal solaire; c) la corde sacrée; d) les charmes; e) une longue tige d'herbe placée sur le toupet des cheveux et appelée l'herbe bienfaisante (1). 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 cette 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: « Quelle 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 pense qu'elle viendra avec le temps). C'est pourquoi j'ai désiré devenir un ascète. » Le 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 renoncer 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 (des sens). Toutes les occupations pour acquérir les objets (arjana) sont difficiles à pratiquer: le labourage (kṛṣi), le métier de berger (pācupatya), le service du roi (sevā), le commerce (vānija); 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 loi connaissez-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., leur 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) 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 « la perle du soleil céleste, « sūryakanta ». 3) 纏繞身 « enlacer le corps, la corde sacrée », « upāvita ». 4) 咒術章句 « paroles magiques », peut-être « mantra ». 5) 吉祥草 « l'herbe auspiciouse », « kuṣa ».

(2) Gauḍapāda a seulement parigraha, « accepter des aumônes ».

(3) En comptant les quatre de l'exemple précédent.

qu'ils impliquent cette faute de la diminution (ksaya), 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
鈎

因
施
成
就
八

離
苦
三
友
得

思
量
閑
談
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 Gaudapāda : 1) ambhas ; 2) salilam ; 3) ogha ; 4) vṛṣṭi ; 5) sutamas ; 6) param ; 7) su-netram ; 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.

Raisonné, entendre, lire, les trois manières d'empêcher la douleur, ce qu'on obtient des amis et les effets des dons, voilà les huit espèces de perfections. Les trois premières actions mentionnées sont les freins de la perfection :

ūhaḥ cabdo 'dhyayanam duḥkhavighātās trayāḥ subhṛprāptiḥ |
dānam ca siddhayo 'ṣṭau siddheḥ purvo 'nkuḡas trividhaḥ || 51 ||

COMMENTAIRE

« *Raisonné, entendre, lire... les effets des dons, voilà les huit espèces de perfections* ». Ce sont les huit sortes de capacités par lesquelles on peut accomplir les six pratiques (1). Ainsi 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 ; en lui 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 : 1) La contemplation des défauts des cinq grands éléments : en observant leurs défauts, l'aversion est produite et on renonce à ces éléments : ce stade est appelé « *raisonner* ». 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'aversion est produite et on renonce au Sentiment du moi, etc. : ce stade est appelé « *arrivée* ». 5) La 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 « la 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, 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 « *raisonner* », 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. Voici 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 sa

(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 » (kalyānamitra) 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 pères. 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. Gauḍapāda donne les noms suivants: 1) tārām; 2) sutārām; 3) tārātārām; 4) pramodam; 5) pramoditam; 6) pramodamānam; 7) vamyakam; 8) sadāpramuditam.

[SOUS-COMMENTAIRE (1). — « Les Sages de l'antiquité les appellent encore » : 1) « 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 « la 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 la *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 pourquoi on l'appelle « traversant par soi-même ». Le sens des sept autres perfections n'est pas différent, les noms seuls différent. — 2) « Traversant bien ». La *prajñā* et 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 et il doit profiter de l'instruction d'un autre ; mais néanmoins son esprit est très actif et par là il atteint la Délivrance. C'est pourquoi on parle de « la perfection par le 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 le 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 har 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 *śikā* semble être de Paramārtha lui-même.

(2) 波若 *po-joṃ*, « *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'ankus 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, on 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 explicative 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 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, de l'Intellect, 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 naissance, 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 bhāvanirvṛttiḥ |
lingākhyo bhāvākhyas tasmād dvididhaḥ 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. Ces 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 en 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 donnée 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 (prajāpati); 3) le maître des devas (devānām Indra); 4) Gandharva; 5) Asura; 6) Yakṣa; 7) Rakṣas; 8) Piçāca (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 |
mānuṣyaḥ caikaividhaḥ samāsato bhautikaḥ sargaḥ || 53 ||.

Ceci semble avoir été le texte de Paramārtha et de Colebrooke; Wilson suit celui de Gauḍapada.

(2) 沙神 « sable-esprit »; cf le pāli paṃsupisāro. 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 le rajās prédomine; Brahmā est au commencement et le pilier à la fin.

ūrdhvaṃ sattvaviçālas tamoviçālaç ca mūlatataḥ sargaḥ |
madhye rajoviçālo brahmādistambhaparyantam || 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 dieux 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 au rajās. Le sattva et le tamas, bien qu'ils y existent aussi, sont cachés par la prédominance du 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 dernière de toutes les créations est-elle appelée « pilier »? Parce que les herbes, les arbres, les 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 ou est-ce un de ses produits: l'Intellect, le Sentiment du moi, les cinq éléments subtils ou les onze 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 pourquoi il est dit brièvement qu'elle est (en) douleur.

tatra jarāmaraṇakṛtaṃ duḥkhaṃ prāpnoti cetanaḥ puruṣaḥ |
lingasyāvinivṛttes tasmād duḥkhaṃ svabhāvena || 55 ||

(1) Cf. Sūtra, III, 47-50.

COMMENTAIRE

« 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
展
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 |
pratipurusa vimokṣārtham 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 cinq 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 celles des hommes et des animaux, elle cause graduellement les huit perfections (§ 51). Quand 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 non 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, transmigre à travers les trois mondes et finisse par être délivré ? Si elle est douée de cette intention, elle n'est pas inconsciente. » Nous répondons : « En observant les choses inconscientes, nous trouvons qu'elles s'unissent ou se séparent (i. e. agissent ou cessent d'agir), comme il est dit 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 en est-il de la Nature, qui, bien qu'inconsciente, agit pour délivrer l'Âme⁽¹⁾.

vatsavivṛddhinimittam kṣīrasya yathā pravṛttir ajñasya |
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, deviennent (du lait) pour nourrir le veau. Dans ce cas le lait est produit pendant une année. Mais quand le veau est plus âgé, capable de brouter lui-même l'herbe, la vache sa mère, bien qu'absorbant 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 ; séparées, elle ne s'unissent plus. — Ensuite une stance dit :

(1) Cette stance est citée dans le § 27 avec une légère modification. Cf. aussi Sūtra, III, 59.

§ 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.

autsukyanivṛttyartham yathā kriyāsu pravartate lokah |
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) 眞, 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 (1).

raṅgasya darçayitvā nivartate nartakī yathā nrtyāt |
puruṣasya tathātmānaṃ prakāçya 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 quand il a fini, il disparaît derrière le rideau. De même la Nature : elle se montre dans les trois mondes liée soit à l'Intellect, soit au Sentiment du moi, soit aux cinq organes de l'action, soit aux cinq grands éléments, soit aux trois guṇas. Après s'être montrée, elle se retire et 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 puṃsah |
guṇavaty aguṇasya sataṣ tasyārtham apārthakaṃ carati || 60 ||

COMMENTAIRE

« Par de multiples moyens elle donne des bienfaits à celle qui ne les rend pas ». Les objets des sens, le son, le toucher, la forme, le goût, l'odeur, etc., se manifestent à l'Âme. Elle réalise, pour ainsi dire, ce fait en disant : « Je suis différente de ces objets. » L'Âme, ayant reçu 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 ». Mais il est probable que le traducteur a mal compris « puruṣasya... ātmānaṃ prakāçya » : « s'étant 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 sukumārataraṃ 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 Īcvara comme la cause du monde dit : « L'Âme, ignorante et séparée de la Nature, se contente des douleurs et des joies ; Īcvara 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 :

ajño jantur aniṣo 'yam ātmānaḥ sokhaduḥkhaḥ |
īcvaraprerito gacchet svargaṃ 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 il est dit dans ces vers : « Les hymnes des quatre Védas exaltent les âmes (puruṣa) du passé et du futur qui ont pouvoir sur la vie et la mort, dont les actes ont été accomplis et ne se répètent plus (2). » C'est pour cette cause que la Délivrance s'effectue et non pas par le fait 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 pas les 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, car elle n'a pas de guṇas.

Il n'est pas correct non plus de considérer la spontanéité comme la cause du monde, car elle est au-delà du domaine de la perception et de l'inférence. Par la perception nous voyons d'abord la cause et puis l'effet. Par l'inférence nous nous servons de ce qui a été vu par la perception pour calculer le passé et le futur, que nous connaissons par ce moyen.

Si vous dites que nous pouvons le savoir par *āptaracana* (c'est-à-dire par les vers cités plus haut), c'est encore incorrect, car l'opinion qui y est exprimée est complètement erronée ; ce n'est donc pas un *āptaracana*.

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 tout ce qui existe, il détruit tout ce qui existe ; quand le monde dort, le temps veille ; qui peut tromper le temps (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 l'Âme, qui renferment toute chose qui existe. En dehors des trois catégories il n'y a rien ; elles ne renferment pas le temps ; nous savons donc que le temps n'existe pas. Ce qu'on appelle temps est une modalité d'un produit ; le temps passé, c'est un produit passé, et le présent et le futur sont de même des produits présents et futurs. Nous savons donc que « temps » n'est qu'une épithète des produits. Pour cette raison nous considérons la Nature comme étant la vraie cause. » Un homme qui a acquis cette vraie connaissance, arrive à voir bien et pleinement 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 l'école Vaiçṣika.

(2) La dernière phrase de la stance n'est pas bien claire pour moi ; on pourrait traduire aussi : « qui, étant allés partout, ne vont plus nulle part ». Le chinois a : 四皮陀歌讚已有當有人死活等自在行福不重行. Le commentateur japonais dit : « Qui ont 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 jāgartī kālo hi duratikramah ||

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.

tasman na badhyate nāpi (2) muçyate 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* (puisque'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. 132 de l'édition de Calcutta ; Garbe, *Mondschein*, p. 619. « Kulavadhūvat » se trouve aussi dans *Sūtra*, III, 70.

(2) La S. T. K. lit *asan 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 (dāhṇika).

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 pas d'endroit où l'Âme ne soit présente ; donc il n'y a pas pour elle de transmigration. Seul un homme qui ne connaît pas cette vérité dit que l'Âme est liée, qu'elle transmigre. — On pourra 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 triple servage : naturel, incidentel, rituel. Le corps subtil, qui consiste de cinq éléments subtils et 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 délivré 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 dit :

§ 63 (1)

rūpaiḥ saptabhir eva vadhñāty ātmānam ātmanā prakṛtiḥ |
saiva ca puruṣārtham prati vimocayati ekarūpena || 63 ||

Par sept modes (cf. § 67) la Nature se lie elle-même ; par un mode elle se délivre, d'accord avec le désir de l'Âme.

§. 64 (ch., § 63)

無
倒
淨
獨
智

無
我
及
我
所

數
習
無
餘
故

如
是
真
實
義

Quand on a médité souvent et jusqu'au bout le sens de ces vérités, on obtient la connaissance infallible, 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 aparigeṣam |
aviparyayād viçuddham kevalam utpadyate jñānam || 64 || (2).

COMMENTAIRE

« Quand on a médité souvent... le sens de ces vérités ». Les vérités sont les vingt-cinq principes dont nous avons souvent parlé. « Médité souvent et jusqu'au bout » : dans les six processus (de la contemplation) (3), ces principes sont souvent étudiés. « Jusqu'au bout » signifie

(1) Cette stance manque dans le texte chinois. C'est peut-être une interpolation postérieure au temps de Paramārtha (516), bien que je ne puisse pas en donner la raison spéciale. On peut cependant affirmer que l'original 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 toutefois il y en avait un. Cette stance se trouve dans *Sūtra*, III, 73.

(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 § 17). 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 susthaḥ || 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
羶

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.

dr̥ṣṭā mayety upekṣaka eko dr̥ṣṭāham ityuparamaty anyā |
sati samyoge 'pi tayoh 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 transmigration est arrêtée, comme le corps de la roue (du potier), dont on interrompt le mouvement.

samyagjñānādhigamād dharmādīnām akāraṇaprāptau |
tiṣṭhati saṃskāraṇāc cakrabhramavad dhṛta ṣaīrah || 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 transmigration 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 transmigration) ; 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 ṣaīrabhede caritārthatvat pradhānavinivṛtau (2) |
aikantikam ātyantikam ubhayam 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 « vinivṛteḥ ».

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 enseigné 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 |
sthityutpattipralayāç 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 ».

« Expliqués 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	先	牟	是
與	爲	尼	智
般	阿	依	勝
尸	修	悲	吉
訶	利	說	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 agryaṃ munir Asuraye 'nukampayāpradadau |
Asurir api Pañcaçikhāya tena ca bahudhā kṛtaṃ tantram || 70 ||

COMMENTAIRE

« Cette connaissance excellente et bienfaisante ». Cette connaissance fut établie pour la première fois avant que les quatre Védas eussent apparû. 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 perdît 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 Vindhyavāsa ; Pañcaçikha et Vindhyavāsa (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.

çišyaparamparayāgatam 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 Vindhyavāsa ; 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 Vindhyavāsa. Cf. mon Introduction.

(2) Voici les paroles attribuées à Kapila : 最初唯闍生. 此闍中有智田. 智田即是人. 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. *Buddhahitā*, xii, 20. Pour des termes empruntés aux Purāṇas par la terminologie sanskrite, cf. *Indo-Iranian Studies*, S. P., 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 Içvarakṛṣṇa. Par cette transmission Içvarakṛṣṇa 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 : « Içvarakṛṣṇa 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).

saptatyāṃ kila ye 'rthās te 'rthāḥ kṛtsnasya ṣaṣṭitantrasya |
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) 禰伽 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 跋利婆 Po-li-so ; jap., Bat'-li-sha ; sk. Vṛṣā (cf. Varṣaganya) ; 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 *Ṣaṣṭitantra* 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 *Ṣaṣṭitantra*, 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 [?] |
pārārthyañ ca [?] tathānaikyam [9] viyogo [8] yoga [7] eva ca |
ceṣavrttir [10] akartṛtvam [?] maulikārtbhāḥ 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) 人我外 ; 10) 身住. *Anyatā*, *pārārthya* et *akartṛtra* ne semblent pas se trouver dans le texte chinois. Peut-être Paramārtha a-t-il la *pāncārthya* au lieu de *pārārthya*; ainsi s'expliqueraient ses « cinq raisons » [4-5].

(2) Ceci est la traduction du dernier hémistiche de Gaudapāda, § 72 : « Ākhyāyikāviraḥitaḥ paravādavivarjitāc cāpi. » Le commentaire reproduit donc ce que le texte a omis. Il était peut-être impossible au traducteur chinois de renfermer dans les vingt caractères de sa stance le 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 SĀMĀKHYA

Les vingt-cinq tattvas 二十五諦.

Les vingt-cinq padārthas 二十五義.

- | | |
|------------|---|
| 8 prakṛtis | <ol style="list-style-type: none"> 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 兼持, « 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 | <ol style="list-style-type: none"> 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. Ātman 我, « l'Âme »; 我神, « le moi réel », « l'Âme ». <p style="margin-left: 20px;"> paṇis }
 puruṣa } 人 « homme », « l'Âme ». </p> |

(1) Paramārtha a peut-être lu *vyūpti* ou *vyūpin* au lieu de *khyāti*.

QUELQUES AUTRES TERMES

1. Ādhyātmika 依內, « intérieur ».
2. Ādhibhautika 依外, « extérieur ».
3. Ādhidaivika 依天, « céleste ».
4. Pañca-vāyu 五風, « les cinq airs vitaux ».
5. Avidyā 無知, « ignorance ».
6. Viparyaya 疑, « doute ».
7. Tuṣṭi 歡喜, « contentement ».
8. Siddhi 就成, « perfection ».
9. Aśakti 無能, « incapacité ».
10. Maulikārtha 根本義, « sens fondamental ».
11. Trigūna 三德, « les trois qualités », « les trois guṇas ».
12. Bhautikasarga 含識生, « êtres doués de sentiment ».
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. Pramāna 量, « preuve ».
20. Drṣṭa 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. Gargya (?) 偈伽 Ka'-kia.
5. Uluka 優樓佉 U-ro-kia.
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 路迦夜夕 Ro-ka-ya-ta. § 27.
11. Sāṅkhya 僧佉 Sō-kia. § 49 et passim.
12. Rgveda 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 ».

(1) Lorsque les caractères chinois sont une transcription, je donne leur prononciation sino-japonaise, qui est presque toujours plus proche de l'original sanskrit que la prononciation chinoise actuelle.

16. Vedāṅga 皮陀分, « Division du Vēda ».
17. Çikṣā 式叉 Shik'-sha.
18. Vyākaraṇa 毗迦羅 Bi-ka-ra.
19. Kalpa 劫波 ko-ha.
20. Jyotis 樹提 Jù-dai.
21. Chandas 剛陀 Sen-da.
22. Nirukta 尼祿多 Ni-rok'-ta.
23. R̥ṣabha 勒娑婆 Rok'-sha-ba. § 8.
24. Śanaka 娑那歌 Sha-na-ka.
25. Śanātana 娑那多那 Sha-na-ta-na.
26. Śanandana 娑難陀那 Sha-nan-da-na.
27. Śanatkumāra 娑難鳩摩羅 Sha-nan-ku-ma ra.

§ 23

§ 43.

