

LE YUAN JEN LOUEN,

PAR

M. PAUL MASSON-OURSSEL.

INTRODUCTION.

L'origine, la base, — *pen* 本 ou *yuan* 原, pour parler comme Tsong-mi, — du présent travail est une traduction anglaise inédite du Yuan jen louen (原人論) faite au courant de la plume, comme exercice de chinois bouddhique, par M. Sylvain Lévi sous la direction d'un érudit japonais, M. Sonoda, pendant un séjour au Japon. Au maître qui a eu la bonté de nous inviter si généreusement à profiter du travail accompli, qu'il nous soit permis d'exprimer toute notre gratitude. Nous sommes aussi extrêmement obligé à M. E. Chavannes d'avoir bien voulu revoir notre traduction de la Préface composée par P'ei Hieou et nous aider à élucider maintes questions qu'elle soulève et que nous étions hors d'état de résoudre.

Quand Bunyiu Nanjio a déclaré dans son *Catalogue*⁽¹⁾ que le *Yuan jen louen* est une œuvre très connue (*a very well known work*), il a voulu dire simplement qu'il est d'une lecture courante pour les Bouddhistes de l'Extrême-Orient. Aussi modeste par ses dimensions que confiant dans sa valeur dogmatique, le livre s'est imposé tant par son caractère de résumé des diverses doctrines intérieures et extérieures au Bouddhisme, que comme une tentative prétendue nouvelle de spéculation

(1) B. NANJIO, *A Catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka*, Oxford, Clarendon Press, 1883, 479 pages. Le numéro de l'ouvrage dans ce catalogue est 1594.

philosophique; cependant il a été classique non comme un travail original, mais comme un travail d'école. En ce sens assurément, il est très connu. Mais il apparaît très mal connu, même en Chine et au Japon, dès que l'on s'avise du fait qu'aucune étude moderne, inspirée de la critique soit historique, soit philosophique, ne fut encore entreprise sur aucune œuvre de l'école dont il fait partie, appelée aux Indes Avatamsaka, en Chine Houa-yen (華嚴), au Japon Ké-gon.

La « Guirlande de fleurs » désignée sous ces noms divers, texte qui a servi de fondement aux spéculations de l'école, est le *Buddhāvataṃsaka-mahāvaiṣṭya-sūtra*, antérieur sûrement au iv^e siècle de notre ère, puisqu'il fut traduit une première fois en chinois par Buddhahadra et divers moines, entre 317 et 420. Tant qu'aucun savant dressé aux méthodes modernes n'aura pris une connaissance exhaustive de ses trente-quatre chapitres et ne nous les aura rendus accessibles, toute étude sur une œuvre quelconque de la secte péchera par la base; en l'absence de documentation étendue et directe, force sera jusque-là de recourir aux indications fournies sur la version tibétaine de l'ouvrage par l'analyse du *Kandjour* esquissée dans le travail de Csoma de Kőrös⁽¹⁾, qu'a traduit en français Léon Feer⁽²⁾.

Les seuls autres renseignements de seconde main présentés en une langue européenne sur les doctrines de la secte ou sur ses protagonistes sont fournis par le *Catalogue* de Nanjio et par le chapitre consacré au Ké-gon dans le livre japonais traduit en anglais par Nanjio, en français par Fujishima, relatif aux douze sectes bouddhiques⁽³⁾.

(1) Alex. Csoma Kőrösi, Calcutta, 1836.

(2) *Annales du Musée Guimet*, II, 131-577, Lyon, 1881 : *Analyse du Kandjour*, p. 208.

(3) B. NANJIO, *Short history of the twelve Japanese Buddhist sects*, Tokyo, 1887. — RYAUON FUJISHIMA, *Le Bouddhisme japonais*, Paris, Maisonneuve et Leclerc, 1889.

L'école considère la doctrine qu'elle professe comme s'étant transmise à travers la filiation de sept patriarches, deux Indiens, Aṣvaghōṣa et Nāgārjuna, et cinq Chinois, dont le dernier en date est l'auteur de notre *Traité*⁽¹⁾. Nanjio mentionne un certain nombre de livres composés par ces docteurs du Houa-yen et incorporés au Canon; ce sont presque tous des commentaires de l'Avatamsaka greffés les uns sur les autres.

Par contre, la simple inspection des titres montre que les œuvres du cinquième patriarche chinois offrent un caractère plus varié que celles de ses prédécesseurs. A cet égard, la liste qu'en donne Nanjio sera utilement confrontée avec celle que fournit la préface de P'ei-hieou; on constatera ainsi que Tsong-mi (宗密) avait commenté non seulement l'Avatamsaka (d'après une glose antérieure de Tou Fa-chouen, N. 1596 et préface susdite), mais l'Ullambana (N. 1601), le Pūrṇabuddha (N. 1629 et préf.), la Vajracchedikā (N. 1630 et préf.), le Mahāyānaṣṭradhotpāda d'Aṣvaghōṣa (préf.), l'un des prakaraṇa de Vasubandhu relatifs à l'Idéalisme (préf.), le Vinaya en quatre sections (préf.); et qu'il avait en outre entrepris deux essais dogmatiques, l'un sur les doctrines du Dhyāna (N. 1647 et préf.), l'autre sur l'Origine de l'homme (N. 1594 et préf.).

Même dans ces deux derniers traités, la réflexion personnelle de l'auteur ne se pose jamais de problème qu'à travers l'examen de la pensée d'autrui. Il semble que des siècles de scolastique, surtout de scolastique chinoise, aient dissuadé les esprits de chercher la vérité, comme jadis faisaient les Taoïstes,

(1) Les patriarches 3 à 7 de l'ouvrage japonais sur les sectes correspondent chacun à chacun aux patriarches 1 à 5 mentionnés dans l'appendice III du Catalogue de NANJIO; malgré la différence des systèmes de transcription fondés l'un sur la prononciation chinoise, l'autre sur la japonaise, l'identification est aisée.

dans l'inspection directe de l'être; ou, comme les Confucéens, dans de vénérés classiques remontant à une antiquité si lointaine que leurs jugements pouvaient passer pour ceux de la nature autant que de l'humanité. Tsong-mi cherche la vérité dans les systèmes; il est si persuadé de l'y découvrir, qu'il n'ose déclarer faux, mais seulement moins vrai que d'autres, tel ou tel d'entre eux. Cette méthode prétend se justifier, — disons plutôt : se traduit naïvement, dans une conception du Bouddha également, mais non pas indifféremment, prédicateur de toutes les doctrines, dosant la vérité selon la capacité intellectuelle de ses ouailles, énonçant le vrai dans le langage de l'erreur quand il instruit les ignorants, trouvant une raison d'être à l'erreur même dans l'unité du vrai, quand, pour soi ou pour l'édification d'autrui, il réfléchit son impensable essence de Bouddha. Entre ces deux stades extrêmes, tous les degrés que l'on voudra distinguer se peuvent concevoir; l'être ne consistant qu'en une connaissance plus ou moins explicite, il fallait s'attendre en effet à ce que la hiérarchie yogâcâra des stades de l'univers ou des terres (bhûmi) fût interprétée comme la simple gradation des systèmes. Hâtons-nous d'ajouter cette réserve, que Tsong-mi ne mérite point qu'on lui prête l'honneur d'avoir imaginé cet hégélianisme avant la lettre, qui octroie un rôle défini, qui confère une signification nécessaire aux doctrines les plus relatives en tant que conditions d'une vérité plus haute. Cette manière de penser est inhérente à l'esprit même de la discipline avatamsaka.

La simple structure du *Yuan jen louen* porte la marque de cette discipline : c'est une succession de chapitres décrivant les doctrines philosophiques depuis la plus exotérique, y compris les théories non bouddhiques, jusqu'à l'énoncé le plus approfondi de l'orthodoxie. Pour le montrer, rien n'étant plus vain que de résumer un résumé, nous nous bornerons à dresser le tableau

ci-contre, dans lequel le *Yuan jen louen* est interprété à la lumière des indications présentées par le « Bouddhisme japonais » (p. 65-68) et de certains renseignements fournis par le Dictionnaire numérique du Bouddhisme (*Yi tai king liu louen che fa chou*, par le moine Tsi-tchao), extraits de textes du *Houa-yen*. Il appert de la simple inspection du tableau que l'exposé du Bouddhisme esquissé par Tsong-mi concorde dans l'ensemble avec cette dialectique ascendante caractéristique de l'école avatamsaka, dont l'enseignement culmine dans la connaissance de la « nature unique », véritable « nature du Bouddha » (眞性); cette connaissance est elle-même la seule méthode absolument vraie, autrement dit l'unique véhicule (Ekayāna), dont le Petit et même le Grand Véhicule, avec ses divers stades, ne représentent que des approximations plus ou moins exactes, mais toutes inadéquates.

Cette dialectique ascendante constitue la partie centrale du *Yuan jen louen*; mais justement parce qu'elle reflète en un simple raccourci l'enseignement de l'école, il est difficile de découvrir une originalité quelconque dans cet exposé tracé avec le parti-pris d'exalter au-dessus de tout autre texte l'ouvrage fondamental de la secte, l'*Avatamsaka-sūtra*. Par contre, Tsong-mi fait preuve d'une certaine personnalité dans la iv^e partie, qui sert de conclusion à son œuvre. Il a compris que substituer une doctrine à une autre doctrine en prétendant passer ainsi de l'erreur à la vérité ne serait que futilité, si la possession du vrai ne justifiait, autant qu'elle peut être justifiée, l'erreur même. Le point de vue de l'absolue vérité, ne pouvant être contredit par quoi que ce fût, permet d'apercevoir dans les doctrines les plus insuffisantes ce qu'elles renferment de bien fondé. D'où la possibilité d'une sorte de dialectique descendante qui, bien qu'en apparence elle se réduise à parcourir en sens inverse les échelons précédemment gravis, confère en réalité un caractère tout nouveau de nécessité, c'est-

CLASSIFICATION DES DOCTRINES		PRINCIPALES OEUVRES DU CANON RESPONDANT CEE DOCTRINES.	ESPRITS AUXQUELS ELLES S'ADRESSENT.
SELON LE YUAN JEN LOUEN.	SELON LE BOULDDHISME JAPONAIS.		
Doctrines confucéennes et taoïstes.			
1° Doctrine des Hommes et des Dieux.....			
3° Hinayāna (小 乘).....	1° Petite Doctrine (小教).	Canon Hinayānist.	Prthagiana (小入).
Mahāyāna (大乘):			
3° Doctrine du dhar- malak-sapa (法 相).....	3° Doctrine Ini- tiale (先教) [initiale, por- ce qu'elle in- augure le Ma- hāyāna]. Les théories a et b peuvent être interver- ties; cf. Yuan jen louen.	Sandhinirmocanasūtra, Yogē- cārya-hūmi-śāstra, etc.	Śrāvaka.
4° Doctrine négative du śakṣa (釋 相).....	b. Kou-shi-kyō, théorie du vide (kou 空).	Prjñā-sūtra, 3 śāstras (San- hūon ou San-ron) (école mādhyamika)	Pratyekabuddha.
5° Ekayāna (一 乘).....	3° Doctrine Finale (終教), terme du Mahāyāna et introduction à l'Ekayāna (théorie du Tatthāgatagarbha).	Lankavatārasūtra, Mahāyāna- śraddhōpādā, etc.	Bodhisattva.
	4° Doctrine Soudhaïna (續教).	École du dharmā (Zōu-shū).	Buddha.
	5° Doctrine Com- plète ou To- tale (圓教).	Sūdhārma - pūṣṭānka - sūtra (Hōkke).	Buddha.
	6. Véhicule unique des instructions, assis- milées (阿耨多 羅三藐三菩提) [De-kyō-ich- jō].	Avatamsaka (Ké-pon).	
	6. Véhicule unique de l'instruction diffé- renciée (別教— 乘) [Hetsou-kyō- ichijō].		

3. Texte du Hōw-yn shou (Artemisaka, Nanjō, 1589) rapporté par le Diēt. num. à l'article «le véhicule unique de deux sortes» — 二種一乘. — Le Véhicule unique des Instructions (ou Doctrines) assimilées est ainsi appelé en tant qu'il assimile à la fois deux instructions : la finale, ainsi nommée parce qu'elle marque le dernier terme de l'enseignement du Mahāyāna; et la soudhaïna, ainsi nommée parce que l'état de Bouddha s'y manifeste brusquement. L'instruction finale traite seulement de la fonction rationnelle s'exerçant sans obstacle (真觀) sur la nature (性) unique et la caractéristique (相) unique; autrement dit, la Bodhi réalisée par le Buddha agit pour faire apparaître la Bodhi identique qui réside originellement dans tous les êtres et qui fait d'eux autant de maîtres de Tatthāgata (Tatthāgatagarbha). L'instruction soudhaïna traite seulement de l'inefficacité et de l'inconcevable, domaine qui n'est celui ni des deux classes que constituent les Śrāvakas et les Pratyekabuddhas, ni des trois classes que forment ces deux catégories de personnages avec les Bodhisattvas en plus. Le véhicule unique des instructions assimilées traite simultanément de la fonction rationnelle s'exerçant sans obstacle sur la nature unique et la caractéristique unique, et de l'inefficacité et de l'inconcevable, domaine qui n'est celui ni des deux classes, ni des trois classes. Comme il assimile ces deux instructions, elles apparaissent ensemble comme un Véhicule unique. — Le Véhicule unique de l'instruction différenciée se différencie de celle du Petit Véhicule (Hinayāna). L'initiale est le premier stade du Grand Véhicule (Mahāyāna); elle s'applique à la doctrine du vide (chūya 空) et de la forme (rupa 色). Cette instruction différenciée discerne seulement au sein de la symbiose (圓) et de l'interpénétration (融) l'exercice sans obstacle de toutes les vertus rassemblées, quelle que soit leur fonction; quelle que soit la loi (dharma) qui est conçue, tous les thèmes de loi (法門 dharma-paryāya, dharmamūlha) s'y trouvent inclus. A propos de chacun des thèmes de loi, cette instruction est tout à fait différente des autres instructions [en effet, elle conçoit tout thème de loi sous une seule localisation]; c'est pourquoi le Véhicule unique de cette sorte est appelé Véhicule unique de l'instruction différenciée. (Trad. inédites de MM. CAVASSAN et S. LÉVI.)

à-dire d'intelligibilité, aux stades dont la succession pouvait jusqu'alors sembler contingente ou arbitraire. La solidité de tout l'édifice apparaît désormais inébranlable, tant ses parties, grâce à leur connexion mutuelle, se trouvent en étroite cohésion, et tant il est peu à craindre que des objections ne viennent saper à sa base la construction entière, puisqu'elle embrasse en principe la totalité des philosophies connues. Sur le patron de ce système si harmonieux, si complet de l'univers qu'avait échafaudé l'architecture idéaliste d'un Asaṅga, l'ensemble des systèmes métaphysiques se présente désormais comme un immense système, aussi simple dans son principe que riche dans ses multiples réalisations, puisque ces diverses méthodes de vie et de pensée, qui sont les véhicules, et que même le Tao de Confucius ou de Lao-tseu n'apportent que des approximations de l'Ekayāna. Avec cette précision imagée qui rend la langue chinoise, non pas en dépit, mais en raison de son idéographie, si apte à la concision abstraite, notre auteur dépeint cette marche quasi-déductive comme la frondaison de rameaux multiples à partir d'un tronc unique. Après avoir dégagé de l'accessoire ou de l'adventice l'essentiel ou le primitif, c'est-à-dire après être passé des branches (末) au tronc ou à la racine (本, 根), il fait avec quelque fierté la contre-épreuve dont sa doctrine doit sortir victorieuse, en montrant dans les théories relatives ou provisoires (假, 權), insuffisantes et pourtant bien fondées par le même fait qu'elles sont partielles, des ramifications attestant la vitalité de la souche commune, c'est à-dire la validité du système.

Si restreinte que soit l'indépendance de pensée que se permettraient les Bouddhistes chinois, et quoique le livre de Tsongmi porte la marque de la scolastique, il ne paraît donc pas impossible d'y découvrir des particularités propres à son auteur. Peut-être y a-t-il lieu dès lors d'y surprendre aussi certaines

traces qui situent l'œuvre dans l'espace et dans le temps, décelant, par exemple, le travail d'un Cbinois, et d'un Chinois d'une certaine époque.

Si l'exposé des doctrines, en raison du souci de rester orthodoxe, a dû se calquer sur des textes d'origine indienne, l'auteur semble s'être senti plus libre dans la critique de ces doctrines. Pourvu que fût acceptée la classification des systèmes adoptée par la secte et que fussent jugées incomplètement probantes toutes les théories étrangères à celles de l'Avatamsaka, une certaine latitude subsistait pour le choix des arguments destinés à la réfutation des théories non décisives. Or le positivisme réaliste de l'esprit chinois transparait de toutes parts au cours de cette réfutation. En présence de l'idéalisme d'un Vasubandhu, qui non seulement exorcise le fantôme de l'existence substantielle de l'ātman et des dharmas, mais réduit à de purs phénomènes (lakṣaṇas) ces dharmas doués d'existence dans la mesure seulement où ils sont représentés (vijñānamātra), l'ingénu dogmatisme de l'auteur s'insurge, comme protestera le « sens commun » de Thomas Reid contre l'idéalisme de Berkeley ou de D. Hume. Une culture, ou peut-être une aptitude philosophique plus affinée eût inspiré à un Indien, fût-il réaliste, une moins naïve aversion pour la solution idéaliste et des arguments plus complexes. En présence des intuitions de l'Ekayāna, qui échappent non seulement au langage, mais à l'entendement, le critique se sentirait pris de vertige, s'il ne s'accrochait à sa conviction foncière que tout être a son essence, son principe, qui est à la fois sa substance et l'origine de ses déterminations. Appliquant cette conviction au problème que pose l'existence de l'homme, il en trouve la nature (性) ou l'origine (本, 原) dans la « nature du Bouddha », « pensée véritable », unique et omniprésente. Or cette nature du Bouddha, qui devrait, selon l'esprit des textes, transcender également l'idéalisme et le réalisme, il témoigne

d'une propension peu indienne, mais très chinoise, à la concevoir sur un type substantialiste.

La culture proprement chinoise de Tsong-mi n'apparaît que discrètement à travers l'ouvrage. Originaire de l'extrême est du Sseu-tch'ouan (Préface), sorte de marche lointaine de l'empire, où la propagande bouddhique, si intense en Asie centrale, s'exerçait d'autant plus librement que l'éloignement du pouvoir central avait pour conséquence une faible emprise du confucéisme officiel sur les esprits, le dernier patriarche du Houa-yen, sans partager l'indifférence de ses prédécesseurs pour les philosophies païennes, c'est-à-dire non bouddhiques, semble pourtant fort peu versé dans la doctrine des lettrés : on ne reconnaît guère le confucéisme authentique dans les théories qu'il attribue aux partisans du Jouisme (儒) classique. Il ne distingue jamais ces théories de celles du Taoïsme, mais mentionne toujours simultanément les unes et les autres. Par contre, il se montre connaisseur du Taoïsme et soucieux d'en accorder la terminologie avec celle du Bouddhisme : trait caractéristique de l'époque des Tang, pendant laquelle l'antique religion indigène qui se réclamait de Lao et de Tchouang modela son organisation sur celle de la religion d'importation étrangère, tandis que cette dernière se faisait accepter des esprits grâce à ses affinités dogmatiques avec certaines thèses taoïstes.

La considération des dates entre lesquelles s'est écoulée la vie de Tsong-mi (mort en 840 ou 841) nous porte à supposer d'ailleurs que le *Yuan jen louen* a résulté non d'un éclectisme spéculatif, abstrait et désintéressé, mais d'un zèle ardent à propager la vraie religion. Les fameux mémoires de Fou Yi (傅奕) (624) et de Yao Tch'ong (姚崇) (714) avaient dénoncé dans le Bouddhisme non seulement une religion étrangère, mais des mœurs contraires aux principes implicites de l'éthique chinoise. La vie monastique, notamment, se trouvait,

ou peu s'en faut, taxée de crime contre la piété filiale et d'offense contre l'État. Tsong-mi exprime donc autre chose qu'une banalité, lorsqu'il déclare que les hommes ne sont pas loin de s'entendre sur la nature du bien et celle du mal; de fait, il plaide la cause de l'orthodoxie en montrant que Bouddhistes et non Bouddhistes s'accordent sur la liste des vertus, c'est-à-dire sur la morale pratique commune. Son œuvre ne se comprend, avec la portée qu'il lui donnait sans doute, que si l'on restitue en lui le contemporain de ce Han Yu (韓愈) dont les diatribes passionnément hostiles au Bouddhisme (819) ont peut-être suscité, de façon plus ou moins indirecte, par leur grand retentissement, la composition du *Yuan jen louen*. Comment considérer le sage des Çākyas comme un utopiste étranger et barbare, puisque ses préceptes se trouvent en harmonie avec le Tao des plus vieux penseurs et monarques chinois? Comment, à moins d'imputer au Bouddhisme ce qui n'est que superstition populaire, concevoir cette religion comme une adoration fétichiste de vaines reliques telles qu'un os du Bouddha, lorsque le premier principe du système ekayāniste coïncide avec l'« Esprit primordial » des sectateurs de Lao-tseu? Tsoung-mi est moins qu'un philosophe, mais plus qu'un compilateur éclectique : il mérite dans toute la force du terme le titre de docteur du Houa-yen; et le *Yuan jen louen* n'a que l'apparence d'une œuvre de syncrétisme : il est en son fond un essai d'apologétique⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Nous trouvons une confirmation de notre opinion sur la signification de l'œuvre dans le jugement que porte à son propos le bouddhiste moderne Kwai-re. Ce jugement est tiré d'une Introduction publiée dans une édition japonaise du *Yuan jen louen*, augmentée du commentaire de ce bouddhiste. L'auteur de cette introduction est un certain Kyō-sei (教正), du monastère de Kwa-tchō zan 華頂山. Le titre de la publication est : 原人論。增補釋註 恢嶺編撰, 65 pages. L'édition du texte est due à M. Kichigami Yochi-ō 岸上良雄 de Tôkyō. L'édition originale avait paru en 1877; une édition augmentée a paru huit ans plus tard, en 1885. Ajoutons que le commentaire

EXTRAIT DE L'INTRODUCTION MODERNE⁽¹⁾,
COMPOSÉE PAR KICHIGAMI KWAI-RE, DU MONASTÈRE DE BYŌ-TŌ-YIN.

(平等院岸上恢徽.)

Le maître bouddhique Tsong-mi (宗密) naquit 1,727 années après la disparition du Bouddha, sous le neuvième empereur des Tang (太唐), Tai-tsong (代宗), la quatorzième année Ta li (大曆)⁽²⁾; il mourut en même temps que le seizième empereur, Wou-tsong (武宗), la première année Houei-tch'ang (會昌)⁽³⁾. A l'époque de la quatorzième année Yuan-ho (元和), de l'empereur Hien-tsong (憲宗)⁽⁴⁾, deuxième empereur (de la dynastie), Han T'ouei-tche (韓愈之)⁽⁵⁾ présenta une requête sur une relique du Bouddha, dans l'intention de combattre le Bouddhisme et de proscrire les Bouddhistes. A l'époque de Wen-tsong (文宗)⁽⁶⁾, le quatorzième empereur, il y eut (une grande) discussion sur les trois religions (教). Le *Fo tsou t'ong ki* (佛祖統紀)⁽⁷⁾ dit : « La première année Ta-ho (大和)⁽⁸⁾, lors de la fête de l'anniversaire (de l'empereur), un décret convia l'archiviste (秘書監) Po Kiu-yi (白居易), le grand maître conducteur du cortège impérial (引駕大師) du temple de Ngan-kouo (安國), Yi-lin

fourni par cet ouvrage ne présente généralement qu'une glose assez insignifiante du texte original.

(1) XII^e siècle.

(2) C'est-à-dire en l'an 779. Tai-tsong a régné de 763 à 780.

(3) C'est-à-dire en 841.

(4) C'est-à-dire en 819. Hien-tsong a régné de 806 à 820. C'est la durée de la période Yuan-ho.

(5) Le célèbre Han Yu 韓愈. Cf. Anciens Livres de la dynastie Tang, ch. 160; Nouveaux... 176. Voir de Groot, *Sectarianism*, I, p. 50 et suiv.

(6) 827-840.

(7) B. NANJIO, n° 1661.

(8) 827. Cette période s'étend jusqu'en 835.

(義林), et le docte taoïste (道士) du temple de Chang-t'sing (上清), Yang Hong-yuan (楊弘元), pour discuter sur les trois religions dans la salle impériale Lin-tō (麟德). En outre, le quatrième mois de la neuvième année Ta-ho (大和), le savant lettré (翰林學士) Li Hiun (李訓) proposa à l'empereur de faire cesser les cérémonies (道場) dans la salle impériale Tch'ang-cheng (長生) et de purifier les bonzes et bonzesses qui usurpent faussement ce titre. C'est le jour où l'on enleva du palais l'image divine (du Bouddha) (靈像). A cette époque, l'ensorcellement produit par le confucéisme et le taoïsme (儒道迷) dominait le monde; de jour en jour, la religion du Bouddha s'affaiblissait et diminuait. Voilà pourquoi l'auteur composa ce discours, en vue de bannir l'ensorcellement des Confucéens et des Taoïstes, et dans l'intention de ramener (tous les esprits) à la source véritable, l'Ekayāna (歸一乘真源之理). N'est-ce pas là le but de ce discours? 234 ans après que le maître de la méditation (dhyāna) (禪師) fut entré dans le néant (寂寂)⁽¹⁾, le maître de la loi Tsing-yuan (淨源), de Tsin-chouei (晉水), la septième année de la période Hi-ning (熙寧)⁽²⁾ de l'empereur Chen-tsong (神宗)⁽³⁾ des Song (宋), annota ce discours, explicitant sa signification subtile⁽⁴⁾. Son livre est appelé *Fa wei lou* (登微錄). 235 ans après la mort de Tsing-yuan, à Tch'ang-ngan (長安), dans le temple Ta k'ai-yuan (大開元), le çramaṇa Yuan-kio (圓覺)⁽⁵⁾, maître de la méditation, commentateur des sūtras et des çāstras, au cours de la seconde année de la période Tche-tcheu (至治)⁽⁶⁾ de l'empereur Ying-tsong (英宗) des Yuan (元), composa le commentaire

(1) 1074.

(2) 1068-1077.

(3) 1068-1085.

(4) Sur Tsing-yuan, cf. B. NANIJO, Append. III, 58.

(5) Sur Yuan-kio, cf. B. NANIJO, Append. III, 83.

(6) C'est-à-dire en 1322.

en trois chapitres au sujet de l'« Enquête sur l'origine de l'homme » (原人論解三卷).

PRÉFACE DU TRAITÉ « ENQUÊTE SUR L'ORIGINE DE L'HOMME »
DE L'ÉCOLE HOUA-YEN (AVATAMSAKA),

華嚴原人論序,

PAR P'EI HIEOU (裴休)⁽¹⁾.

[NOTE. — Ce traité, *Enquête sur l'origine de l'homme*, (de l'école) Houa-yen⁽²⁾ (Avatamsaka), a été ajouté d'après l'édition des Ming (明)⁽³⁾; et les passages qui apparaissent deux fois dans le texte même du traité résultent de ce qui est cité dans le commentaire.]

Un texte sacré (經) dit : « La littérature écrite est par nature vacuité ». Il est dit par ailleurs : « Il ne faut pas quitter la littérature écrite pour ensuite parler de la délivrance (解脫 mokṣa) »⁽⁴⁾. Il faut dire ceci : croire que l'on peut faire abstraction de la littérature écrite et néanmoins voir ensuite la loi,

⁽¹⁾ Ministre d'État, qui compila l'ouvrage numéroté 1654 dans le *Catalogue of the Buddhist Tripitaka* par Bunyiu NANJIO (Oxford, Clarendon, 1883), qui l'appelle Fè Hhiu. Cf. *ibid.*, append. III, 39, p. 463. Ce personnage mourut en 870. On trouvera sa biographie dans le chapitre CLXXVII, p. 7^b-8^a du *Kieou Tang chou*, et dans le chapitre CLXXXII, p. 6^b- du *Tang chou*. (Cf. aussi Henri MASPERO, « Sur quelques textes anciens de chinois parlé », *Bull. de l'Éc. fr. d'E.-O.*, XIV, 1914, n° 4, p. 4-6.) — Le texte de cette préface fait immédiatement suite au Traité dans l'édition du Tripitaka de Tokyō.

⁽²⁾ Houa-yen 華嚴 « Guirlande de fleurs » (Jap. Ké-gon) est la traduction chinoise consacrée de Avatamsaka, « ressemblant à une guirlande (avatamsa) ». Cette secte tire son nom d'un texte fondamental, l'*Avatamsaka sūtra*, ainsi nommé parce que la succession de ses 34 chapitres est symbolisée par une guirlande de fleurs.

⁽³⁾ Sous la dynastie des Ming (1368-1644), toute une catégorie d'œuvres chinoises furent incorporées au Canon bouddhique (n° 1622 à 1657 de B. NANJIO).

⁽⁴⁾ C'est-à-dire : il ne faut pas se flatter d'atteindre à la délivrance autrement que par l'étude des sūtras. Sans doute, « la littérature écrite est par nature vacuité »; mais bien loin qu'elle soit pour autant vouée à l'erreur, cela garantit plutôt sa valeur absolue, l'absolu même n'étant que vacuité.

c'est ne pas voir la loi. Le maître de la méditation (禪 dhyâna)⁽¹⁾ de (la montagne) Kouei (圭)⁽²⁾ naquit à Si-tch'ong (西充)⁽³⁾. Il approfondit les théories des lettrés (儒) à Souei-ning (遂寧)⁽⁴⁾. Ses études achevées, il se disposait à se joindre à (la caravane apportant le) tribut⁽⁵⁾ et à se rendre (ainsi) auprès des autorités provinciales. Sur ces entrefaites, le moine de grande vertu Tao-yuan (道圓)⁽⁶⁾, qui avait obtenu (connaissance de) la loi (bouddhique) dans la capitale Lo (洛)⁽⁷⁾, auprès de Nan-yin (南印)⁽⁸⁾, petit-fils du grand-maître Ho-tseu (荷澤)⁽⁹⁾,

(1) 禪師 Titre bouddhique. Il s'agit ici de Tsong-mi (宗密), l'auteur de *l'Enquête sur l'origine de l'homme*.

(2) Cette appellation respectueuse de Tsong-mi s'explique par le séjour qu'il fit sur cette montagne. Cf. la suite de cette préface.

(3) Cette ville s'appelle aujourd'hui Si-tch'ong hien, sous-préfecture dépendant de la préfecture de Chouen-k'ing, dans la province de Sseu-tch'ouan.

(4) Sous-préfecture dépendant de la préfecture de T'ong-tch'ouan, province de Sseu-tch'ouan.

(5) En d'autres termes, Tsong-mi, qui n'avait été jusqu'alors qu'un bon étudiant, se disposait à se rendre à la capitale provinciale avec les autres jeunes gens de talent qui y étaient envoyés en même temps que le tribut; le titre de 貢生 Kong cheng (cf. MAYERS, *Chinese Government*, n° 471) a conservé jusqu'à nos jours le souvenir de cette ancienne coutume par laquelle on recrutait les futurs fonctionnaires.

(6) Inconnu.

(7) Lo-yang.

(8) Quoique le *Song kao seng tchouan* 宋高僧傳 (Nanjio, 1495) soit dit, dans le «Dictionnaire des moines» (livre 69) (僧傳排韻卷) contenir, au volume I, la biographie de Nan-yin, nous ne l'y avons pas trouvée. L'indication doit être erronée. Voici le texte du Dictionnaire à ce propos : 南印姓張氏於蜀江之南墻薙草結茆漸成佛宇名寶應寺後改元和聖壽寺長慶中入滅見宋高僧傳第一卷及六學僧傳第六卷。 «Nan-yin avait pour nom de famille Tchang; dans les terrains incultes de la région de Chou et du Kiang (= Sseu-tch'ouan), en coupant des herbes et en entrelaçant des bambous, il édifia peu à peu un bâtiment du Bouddha qui fut nommé temple Pao-ying et changea plus tard de nom pour devenir le temple Yuan-ho Cheng-cheou; pendant la période Tch'ang-K'ing (821-824), (Nan-yin) mourut. Voyez *Song kao seng tchouan*, chapitre I^{er} (indication fautive), et *Lieou hio seng tchouan*, chap. VI.»

(9) Inconnu.

entreprit une prédication dans la préfecture Souei (遂)⁽¹⁾, à la pagode Ta-yun (大雲); notre maître y fréquenta au pied de sa chaire. Avant même d'avoir compris les enseignements les plus profonds, il était déjà dans l'enthousiasme et en admiration. Il rejeta tout ce qu'il avait appris jusque-là, revêtit la robe de moine, se fit raser, devint disciple et reçut la loi du cœur (心法). Un jour, venant à la suite d'autres prêtres bouddhiques, il prenait un repas maigre dans la maison de Jen Kouan (任灌), habitant de ladite préfecture; il se trouvait à la dernière place⁽²⁾. Comme l'on se transmettait les uns aux autres les sūtras, il eut la bonne fortune que lui tombât entre les mains le « Commentaire définitif de la totale Illumination (圓覺了義 *Yuan kiao leao yi*) »⁽³⁾. Il termina le rouleau et ne s'arrêta qu'arrivé au cylindre⁽⁴⁾. Ému et illuminé, il laissa tomber des larmes et, en rentrant (à la pagode), il informa son maître de la compréhension (qui lui était venue). Celui-ci lui dit, en étendant sur lui sa main : « Votre devoir est de propager la doctrine selon les (deux) méthodes d'enseignement totale et soudaine (圓頓)⁽⁵⁾; ce sont les Bouddhas qui vous ont

⁽¹⁾ C'est-à-dire à Souei-ning où se trouvait précisément Tsong-mi.

⁽²⁾ Le fait de se trouver placé au bout de la table lui permit de garder le livre entre les mains, sans qu'il dût le transmettre à d'autres convives.

⁽³⁾ Titre abrégé de l'ouvrage catalogué n° 427 dans B. NANJIO : *Ta fanq kouang yuan kiao sieou touo lo leao yi king* 大方廣圓覺修多羅了義經 dont B. NANJIO restitue hypothétiquement le titre sanscrit : Mahāvai-pulya-pūrṇabuddha-sūtra-prasannārtha-sūtra. Traduit par Buddhatrāta, sous les Tang (618-907), au VII^e siècle.

⁽⁴⁾ Allusion au petit cylindre de bois autour duquel était enroulé le manuscrit.

⁽⁵⁾ Le *Houa-gen king* 華嚴經 (*Avatamsaka sūtra*) distingue trois méthodes d'enseignement (教) de la religion bouddhique : ce sont autant de voies d'accès à la loi (dharmaparyāya) (法門). La première, qui n'est pas mentionnée ici, est la méthode graduelle (漸 tsien); elle donne l'enseignement sous forme successive, de même que Çākyamuni a prêché au Parc aux Cerfs avant de prêcher au Bois des Grues. Cet échelonnement de la prédication à travers le temps fournit un moyen purement exotérique de familiariser le vulgaire avec les distinctions entre le permanent et l'impermanent, le vide et le non-vide :

donné ce sūtra. Partez (vous livrer à la prédication); il ne faut

oppositions sur lesquelles repose la doctrine. — La seconde est la méthode soudaine (頓 touen) ou abrupte, qui donne d'emblée, d'un seul coup, la notion de la vérité. Le Bouddha n'en peut faire usage qu'à l'égard des Bodhisattvas, parce qu'étant des « créatures d'illumination », ils sont immédiatement accessibles à l'illumination qui leur est communiquée. Quand il leur a révélé l'Avatamsaka (c'est-à-dire la vérité même), ce fut comme lorsque le soleil, à son lever, illumine brusquement les sommets, le reste de la terre demeurant encore dans l'ombre. — La troisième est la méthode totale (圓 yuen) ou complète : elle confère la vérité non seulement par rapport à une catégorie particulière de dharmas, mais par rapport à l'ensemble des dharmas; ainsi différente de la seconde méthode. C'est pourquoi il est dit qu'elle n'est pas déterminée (不定), en ce sens qu'elle ne se restreint pas à tels dharmas. Elle ne bondit pas *ex abrupto* à l'important (大) en passant par-dessus l'accessoire (小); elle s'étend à tout. Cf. le *Ta fang kouang fo houa yen king chou* (大方廣佛華嚴經疏), chap. II (第二), Tripitaka de Tokyo, tome 28, 1, p. 7 a, colonne 6 : « Sous les Heou Wei, le maître de la discipline Kouang-t'ong ayant hérité de l'enseignement de Fo t'o (佛陀), lui aussi reconnut trois méthodes d'enseignement; à savoir : les méthodes graduelle, soudaine et totale. D'abord en faveur de ceux dont la racine n'est pas encore mûre, on commence par expliquer l'impermanence; ensuite on se met à parler de la permanence; on explique le vide et ensuite le non-vidé, etc. On procède graduellement de la sorte; de là le nom de graduelle donné à cette méthode d'enseignement. En second lieu, se plaçant dans une seule porte de loi (voie d'accès à la loi, 法門 dharmaparyāya), en faveur de la catégorie de personnes dont la racine est mûre, on développe d'une manière complète toutes les théories relatives à la permanence et à l'impermanence, au vide et au non-vidé, et l'on ne procède plus par gradation. De là le nom de soudaine donné à cette méthode d'enseignement. En troisième lieu, en faveur de ceux qui, se trouvant en haut, se sont élevés aux domaines échelonnés du Bouddha, on donne l'enseignement en se plaçant dans la porte de loi sans obstacle, libératrice, définitive, efficacement vertueuse, totale, secrète, subsistant par elle-même. De là le nom de totale donné à cette méthode d'enseignement. » 後魏光統律師。承習佛陀三藏。亦立三教。謂漸頓圓。初爲根未熟者。先說無常。後方說常。先空後不空等。如是漸次故名爲漸。二爲根熟之輩。於一法門。具足演說常無常空不空等。一切具說。更無由漸。故名爲頓。三爲於上達分階佛境之者。說於如來無礙解脫究竟果德圓滿祕密自在法門。故名爲圓。— Cet ouvrage est le n° 1589 de B. NARJID, et l'œuvre de Tch'eng Kouan (cf. *infra*).

pas que vous restiez confiné en cette région reculée⁽¹⁾. » Notre maître se prosterna et, en pleurant, obéit à cet ordre. Il se dirigea vers le Nord⁽²⁾ et parvint dans la région du Siang (襄)⁽³⁾ et du Han (漢)⁽³⁾. Or il se trouva que quelqu'un y était précédemment venu, en apportant avec lui de la capitale le *Commentaire sur l'Avatamsaka sūtra* (華嚴疏)⁽⁴⁾, du grand-maître du temple de Yun-houa (雲花), nommé [Tch'eng 澄]-kouan (觀)⁽⁵⁾. Dès la première lecture, notre maître monta en chaire et l'expliqua. Les auditeurs se comptaient par des mille et des cents; soit au loin, soit auprès, cela fit une grande impression. Puis, allant à la capitale, il se rendit au temple de Yun-houa et y accomplit les rites d'un disciple⁽⁶⁾. Vers le Nord, il visita la montagne Ts'ing-leang (清涼)⁽⁷⁾. A son retour, il séjourna dans le temple Ts'ao-t'ang (草堂) de la sous-préfecture de

(1) Aveu très significatif du sentiment éprouvé par les hommes cultivés du Sseu-tch'ouan, de se trouver en une région fort éloignée des foyers de la civilisation chinoise.

(2) Le Nord-Est.

(3) Il s'agit de la région de Siang-yang-fou, où se trouve le confluent des rivières Han et Siang, dans la province de Hou-peï. Il n'est pas question, ainsi que la direction du «Nord» pourrait le faire supposer, de Han-tcho (州), au nord de Tcheng-tou-fou dans le Sseu-tch'ouan.

(4) *Ta sang kouang fo houa yen king chou tch'ao* 大方廣佛華嚴經疏鈔, extrait de deux commentaires sur le *Buddhāvataṃsakavaiṣṭhī-sūtra* (B. NANJIO, n° 1639) [Tripit. de Tokyo, 28, fasc. 1 à 5].

(5) Le quatrième patriarche de l'école Houa-yen. Cf. B. NANJIO, Append. III, n° 37. Il mourut pendant la période Yuan-ho (806-820) âgé de plus de 70 ans. Sa biographie se trouve dans le chapitre 5 du *Song kao song tchouan* 宋高僧傳, Tripit. de Tokyo, 35, fasc. 4, p. 92 b à 93 a. Il avait peint dans un pavillon du temple de Yun-houa nouvellement construit, (新創) des tableaux représentant les divers mondes admis par la doctrine Avatamsaka. C'est pour avoir résidé dans ce temple qu'il est appelé ici le grand maître du temple de Yun-houa.

(6) Se trouvant au temple où vivait Tch'eng-kouan, Tsong-mi se fit reconnaître par un de ses disciples. Quoique nous ignorions la date exacte de cette visite, il est probable en effet que Tch'eng-kouan était encore vivant.

(7) Le Wou t'ai chan.

Hou (邨)⁽¹⁾. Peu après, il se retira dans la montagne Kouei (圭) qui est au sud du temple. Partout où il allait, religieux et laïcs accouraient auprès de lui, aussi nombreux que sur la place publique. Ceux qui reçurent sa doctrine se comptèrent par plusieurs centaines. Il composa ses deux commentaires, le Grand comme le Petit, de la totale Illumination (圓覺大小二疏)⁽²⁾; quant à la Guirlande de fleurs (華嚴 Avatamsaka),⁽³⁾ au Diamant (金剛 Vajracchedikā)⁽⁴⁾, à l'Institution de la Foi (起信 Çradhotpāda)⁽⁵⁾, à l'Idéalisme (唯識 Vidyāmātra, vijñānamātra)⁽⁶⁾, au Vinaya en quatre sections

¹ A l'ouest de Si-ngan-fou, capitale du Chàn-si. Parmi les «Huit vues célèbres du Chàn-si», on compte «Les buées et les vapeurs sur la Salle des Herbes»; cette Salle des Herbes, qui devint le temple de la Salle des Herbes, était l'endroit où Kumārajīva avait traduit les livres saints. Cf. la stèle de l'année 1680 qui représente les «Huit vues célèbres du Chàn-si» et est conservée dans le Pei-lin de Si-ngan-fou.

² De ces deux commentaires du 圓覺經 Purnabuddha-sūtra, B. NANJIO n'a signalé dans son catalogue, sous le n° 1629, et le Tripit. de Tokyo n'a édité que le «Petit», intitulé Yuan kio king leo chou tche tch'oo 圓覺經略疏之鈔 Extrait d'un commentaire abrégé du Purnabuddha-sūtra. Le «Grand» fait partie du Siu, section du Tripitaka encore inédite ou en voie d'impression au Japon. Fujii, dans son Catalogue des Livres bouddhiques (Tokyo, 1898), mentionne le Yuan-kio-king-ta-chou (大疏), Grand commentaire du Purnabuddha-sūtra.

³ Texte fondamental qui a donné son nom à l'école Houa-yen.

⁴ Le sūtra de ce nom fait partie de la Prajñāpāramitā. Il a été traduit par Max Müller dans les S. B. E., vol. 49, part. II, p. 109-144. Tsong-mi a consacré un ouvrage à commenter ce texte. Cf. le n° 1630 de B. NANJIO : 金剛經論疏纂要 Kiu kang king louen chou tsouan yao, Extrait d'un commentaire sur le Vajracchedikā-sūtra.

⁵ C'est l'ouvrage d'Ācāryaśa, le Mahāyāna Çradhotpāda, dont Suzuki a donné une traduction anglaise sous le titre de Awakening of the Faith (Chicago, 1900). Cet ouvrage avait été commenté par le troisième patriarche chinois du Houa-yen, Fa-tsang 法藏. Cf. B. NANJIO, 1625.

⁶ Ce titre est porté par plusieurs œuvres de Vasubandhu, dans lesquelles s'exprime la doctrine idéaliste professant qu'il n'existe, exclusivement, que des idées ou représentations (wei cheu). Cf. B. NANJIO, 1197 et 1210 : l'idéalisme exposé en trente stances; 1238, 1239, 1240 : en vingt stances. Ce dernier texte a été traduit du tibétain par L. de la Vallée-Poussin (Muséon, 1912,

(四分律)⁽¹⁾ et à la *Méditation sur le monde de la loi* (法界觀)⁽²⁾, il les divisa en paragraphes et en phrases (章句). Dès lors, les deux méthodes d'enseignement, la totale (圖) et la soudaine (頓), furent grandement pratiquées dans le monde. En outre, pour ce qui est de ses autres ouvrages, à savoir celui dans lequel il recherche l'origine de la raison humaine (原人道之根本)⁽³⁾, et celui dans lequel il rassemble les divers enseignements de la Méditation (禪教之異同)⁽⁴⁾, dans tous les deux (comme une cloche) il résonne dès qu'on le frappe, il répond dès qu'on l'interroge. Tantôt, pour des disciples résidant au loin, il donnait son enseignement sous forme de livre; tantôt, pour des disciples qui avaient achevé (leur noviciat), il apaisait leurs esprits par l'assidue répétition des gâthâs; tantôt il se complaisait dans le domaine de l'intuition (所證之境) et expliquait la nature primitive du cœur; tantôt, étant de loisir dans la montagne où il résidait, il exaltait en ses vers la béatitude de la Voie. Plus ses œuvres étaient complexes, plus sa doctrine était une; plus ses expressions étaient concises, plus leur signification était parfaite. Ses disciples ont recueilli et ordonné ses

Vinçakakârikâprakaraṇa) et par nous du chinois (à paraître prochainement dans le *J. A.*).

⁽¹⁾ Vinaya des Dharmaguptas. C'est le n° 1117 de B. NANJIO. Cf. aussi *Ibid.*, n° 1120, 1154, 1155.

⁽²⁾ Tsong-mi composa un «commentaire sur (le traité relatif à) la Méditation sur le monde de la loi [dharmadhātu], selon le *Buddhāvataṃsaka-sūtra*» 註華嚴法界觀門 Tchou-houa-yen-fa-kiai-kouan-men. Tsong-mi commente en cet ouvrage (n° 1596 de B. NANJIO) un texte de Tou Fa-chouen 杜法順, fondateur, mort en 640, de l'école du Houa-yen. Le principe de ses spéculations sur le dharmadhātu est une section de l'*Avataṃsaka-sūtra* traduite en chinois par Prajña (n° 89 de B. NANJIO). Cf. FUSHIMIZU, *Le Bouddhisme japonais*, Paris, 1889, p. 60; et B. NANJIO, *Short history of the twelve Japanese Buddhist Sects* (Tokyo, 1887), p. 58.

⁽³⁾ Ceci paraît être une allusion à l'*Enquête sur l'origine de l'homme*.

⁽⁴⁾ B. NANJIO, 1647 : 禪源諸詮集都序 *Chan yuan tchou ts'uen ts'i tou siu*, Introduction générale à une collection d'explications sur l'origine de la méditation (dhyāna).

écrits en dix chapitres. Il est de toute évidence que c'est un clair miroir de la contemplation et de la sagesse (定 samādhi; 慧 prajñā). Le maître de la méditation (dhyāna) avait pour salle de cours le monde de la loi (法界 dharmadhātu); pour galerie couverte, les cultes (教典); pour dais, la compassion (慈悲); pour jardin, tous les êtres (衆生); tout le jour il donnait ses explications. Jamais il ne se souciait du style. Maintenant ceux qui se transmettent ses écrits sont comme les voyageurs qui attachaient du prix aux morceaux de jade dont se servaient les gens de la montagne King (荆) pour atteindre les pies. Quant à moi, voici longtemps que mon siège est fait, en toute tranquillité, à l'intérieur (de la doctrine) de mon maître. Si, connaissant mon maître, je n'en parlais pas, comment la postérité admirerait-elle sa doctrine? Voilà pourquoi, de façon grossière, j'ai mentionné quelques-uns de ses grands mérites en guise d'introduction (à l'ouvrage).

ENQUÊTE SUR L'ORIGINE DE L'HOMME.

(Tripitaka, éd. de Tokyo, XXXII, 3, 48°-50°.)

INTRODUCTION DE L'AUTEUR⁽¹⁾.

Les dix mille êtres animés (靈) qui s'agitent (ici-bas) ont tous leur origine (本 tronc); les dix mille choses, autant qu'elles sont, retournent chacune à son principe (根 racine). Jamais encore ne s'est trouvé d'être dénué de principe ou d'origine et pourvu de caractères dérivés ou adventices (branches 枝末). *A fortiori*, parmi les trois pouvoirs (三才), comment celui qui est par excellence l'être animé (最靈) serait-il dénué (d'essence) originelle et primitive [本源 tronc, source]? Connaître les (autres) hommes, voilà la sagesse (智);

(1) C'est nous qui donnons ce titre à la section de l'ouvrage qui précède le traité, lequel s'ouvrira, p. 322, *infra*, par un sommaire de son contenu. Mais cette introduction est de Tsoung-mi 宗密 comme le texte même.

se connaître soi-même, voilà l'évidence (introspective (明)). Quant à moi, ma naissance m'a valu un corps d'homme (人身), mais je ne saurais par moi-même connaître d'où je viens: comment pourrais-je connaître l'autre monde où j'irai? comment pourrais-je connaître, en ce monde même, depuis l'antiquité jusqu'à maintenant, les affaires humaines? Je me suis donc, pendant plusieurs décades, livré à l'étude sans m'attacher perpétuellement à un (seul) maître, m'enquérant des doctrines soit orthodoxes, soit hérétiques, afin de rechercher (ce qu'est) ma propre personne (自身). Adonné ainsi sans trêve à cette recherche, le résultat (果) que j'obtins fut (de comprendre) mon origine (本).

Or, de nos jours, parmi les adeptes du Confucéisme (儒) et du Taoïsme (道), ceux qui n'ont qu'une connaissance à courte vue (admettent que) ce sont leur grand-père et leur père qui leur ont transmis leur substance, (體), et qu'à cette mutuelle filiation ils doivent l'obtention de ce corps (身) (qu'ils possèdent); ceux dont la vue est plus pénétrante (pensent que) le primordial et chaotique Esprit (混沌一氣), en se divisant, produit la dualité du yin et du yang (剖為陰陽之二); que cette dualité fait naître la trinité du ciel, de la terre et de l'homme; que cette trinité fait naître les dix mille êtres, les dix mille êtres ainsi que l'homme ayant tous l'Esprit pour origine (本). Parmi les adeptes de la loi bouddhique, ceux qui ne profèrent que des opinions à courte vue (déclarent que) c'est l'acte (karma 業), résultat d'une vie antérieure, qui nous fait obtenir, comme rétribution, ce corps humain (que nous possédons); ceux dont la vue est plus pénétrante (estiment que) l'acte lui-même provient de l'illusion (惑), qui graduellement se résout (至) dans l'ālaya vijñāna (阿賴耶識)⁽¹⁾, tenu (de la sorte) pour le principe et l'origine

(1) Cf. *infra*, p. 339.

(根本 la racine, le tronc) de notre personne (身). Tous professent qu'ils ont atteint le fondement (窮), mais en réalité ils ne (le tiennent) pas encore.

Confucius (孔), Lao-tseu (老) et Çākya (釋迦) étaient tous des sages parfaits (至聖). Ils tinrent compte des circonstances et se réglèrent sur les êtres (auxquels ils s'adressaient) en émettant leurs doctrines : de là leurs divergences. Orthodoxes ou hétérodoxes, ils se corroborent les uns les autres, pour le plus grand profit de toute la multitude (des hommes). Stimulant l'accomplissement de toutes les (bonnes) actions, mettant en évidence le commencement et la fin (de la série) des causes et des effets (明因果始終), scrutant à fond tous les dharmas (法)⁽¹⁾, ils expliquent la naissance, l'apparition (生起) (des êtres), selon l'originel et l'adventice (本末 l'essentiel et l'accessoire, le tronc et les branches). Quoiqu'elles émanent toutes de sages (聖), cependant il y a (des doctrines) réellement vraies (實) et (d'autres) (seulement) provisoires (權). Alors que les deux (autres) [le Confucéisme et le Taoïsme] ne sont que provisoires, le Bouddhisme réunit (兼) le provisoire et le réellement vrai. Stimulant l'accomplissement de toutes les (bonnes) actions, réprimant le mal, exhortant au bien, (ces divers systèmes) s'accordent à nous ramener à la paix (spirituelle) (歸於治) : aussi chacune des trois doctrines peut-elle être suivie et pratiquée. (Mais s'il s'agit) d'atteindre l'origine primitive (本源 le tronc et la source) par l'examen à fond de tous les dharmas, par l'analyse exhaustive de l'axiome rationnel (理) [de causalité], par l'entière découverte de la nature (性) (des êtres), alors la doctrine bouddhique est seule à posséder une valeur décidément probante (決了).

Cependant c'est l'habitude constante aujourd'hui, pour tout

⁽¹⁾ C'est-à-dire tous les êtres, chaque existence n'existant que par la loi (dharma) qui la fait « être ».

maître (學士), de s'attacher à une école particulière. Même parmi les sectateurs du Bouddhisme, certains s'illusionnent sur la signification de la réalité (迷實義): d'où, dans leur enquête sur le ciel, la terre, l'homme et les êtres, leur incapacité de parvenir au primitif (源 la source). C'est moi maintenant, à mon tour, qui, mettant mon recours dans les doctrines soit orthodoxes, soit hérétiques, scrute en leur fond tous les dharmas; quittant d'emblée les (doctrines) superficielles, je parviens à l'extrême profondeur. A l'intention des adeptes des doctrines provisoires, en écartant ce qui les arrête, je fais en sorte qu'ils atteignent à l'origine ultime (極其本). Puis, mettant mon recours dans les doctrines probantes, j'explique la signification, en leurs stades successifs, des naissances ou apparitions (生起) [des êtres]. Donnant mon adhésion aux théories unilatérales (偏 *one-sided, einseitig*; incomplètes), je fais en sorte de les rendre complètes (圓) et je m'étends alors jusqu'aux (données) adventices (末 branches, ramifications). [Commentaire ⁽¹⁾: *Les ramifications : à savoir le Ciel, la Terre, l'Homme, les Êtres.*] L'ouvrage a quatre chapitres (篇) et son titre est : « Enquête sur l'origine de l'Homme ».

- I. Réfutation de préjugés illusoirs.
- II. Réfutation d'opinions unilatérales et superficielles.
- III. Explication directe de la véritable origine.
- IV. Conciliation de l'originel et de l'adventice.

1. — RÉFUTATION DE PRÉJUGÉS ILLUSOIRES (斥迷執).

[Comm. : *Il s'agit des adeptes du Confucéisme et du Taoïsme.*]

C'est l'opinion des deux doctrines, Confucéenne et Taoïste, que l'homme, les bêtes et autres classes (d'êtres) procè-

(1) Le commentaire, que nous imprimons entre crochets et en italique, est, comme le texte même, l'œuvre de Tsoung-mi.

dent (生成) tous du grand Tao de négation et de vacuité (虛無大道) et s'en alimentent (養育). Ils allèguent que la loi du Tao (道法), spontanément, fit naître (生) l'Esprit primordial (元氣), que l'Esprit primordial fit naître le Ciel et la Terre, que le Ciel et la Terre firent naître les dix mille êtres. Aussi l'ignorance et la sagesse, l'élévation et la bassesse, la pauvreté et la richesse, la souffrance et la joie sont-elles toutes reçues du Ciel et dépendent-elles du temps (時) et du destin (命); et c'est pourquoi, après la mort, [tout] retourne (歸) au Ciel et à la Terre, puis à la négation ou vacuité. Mais l'intention de ces maîtres non orthodoxes ne consiste qu'à régler notre conduite en posant à la base notre corps (依身立行), sans consister à scruter à fond de quel facteur primordial ce corps dérive (身之元由); en ce qui concerne les dix mille êtres, ils ne portent pas l'enquête au delà des phénomènes (象外). (En effet), quoiqu'ils invoquent le grand Tao comme leur origine (本), ils ne mettent pourtant pas en pleine évidence la cause (因緣) (qui rendrait compte) de la conformité ou de la non-conformité (avec la fin à atteindre) [anuloma, pratiloma], de la croissance et de la ruine, de la souillure et de la pureté. De là vient que les adeptes de ces doctrines ne discernent pas leur caractère provisoire et y donnent leur adhésion comme si elles étaient probantes.

Maintenant, après cette brève position de la question, développons plusieurs objections. Si, comme on le dit, les dix mille êtres naissent du grand Tao de négation et de vacuité, le grand Tao devrait être le principe (本) de la naissance et de la mort, de la sagesse et de l'ignorance, le fondement (基) de la prospérité et du malheur, de l'infortune et du bonheur. Si ce principe, ce fondement existe perpétuellement, l'infortune, le désordre, le malheur, l'ignorance ne sauraient être bannis; le bonheur, la chance, la sagesse, le bien ne sauraient être accrus : à quoi bon les doctrines de Lao et de Tchouang (莊)?

En outre, le Tao a procréé le tigre et le loup, porté en son sein Kie (桀)⁽¹⁾ et Tcheou (紂)⁽²⁾, fait mourir prématurément Yen (顏)⁽³⁾ et (冉) Jan⁽⁴⁾, réduit à l'infortune Yi (夷)⁽⁵⁾ et Ts'i (齊)⁽⁶⁾ : comment l'appellerait-on vénérable (尊) ?

Ajoutons que si les dix mille êtres sont tous spontanés, leur naissance et leurs transformations n'ont pas de cause (因緣); alors ils devraient tous pouvoir se produire, même sans qu'il y eût place pour la causalité, c'est-à-dire que la pierre devrait pouvoir produire l'herbe, et l'herbe aussi, l'homme, ou l'homme produire les bêtes, etc. En outre, il devrait n'y avoir ni antériorité, ni postériorité en fait d'apparition (des êtres); ni tôt, ni tard en fait de production. Pour devenir des immortels (神仙), point ne serait besoin de la drogue de cinabre; la paix suprême (太平) n'exigerait pas (pour s'instituer) l'activité d'hommes sages et capables; la bienveillance et la justice n'exigeraient pas (pour s'exercer) l'éducation. A quoi bon, de la part d'un Lao, d'un Tchouang, d'un duc de Tcheou (周), d'un Confucius, l'institution de ces doctrines présentées comme la règle (軌則) (de la conduite humaine) ? En outre, si tout naissait de l'Esprit primordial, comment serait-il possible que dès la naissance du principe spirituel (神), avant qu'aucune habitude eût encore été contractée, aucune méditation

(1) Nom du tyran qui fut le dernier empereur de la dynastie des 夏 Hia (1818-1766); scélérat, homme cruel (COUVREUR, p. 382).

(2) Nom posthume du dernier souverain de la dynastie des 殷 Yin (1154-1122) (*ibid.*, 846). Cruel.

(3) 顏回 Yen houei, p. 936, n° 465, *Biographical Dictionary* de GILES. Disciple favori de Confucius.

(4) 冉伯牛 Jan Pe-niou. Disciple de Confucius mort avant le maître. GILES, *ibid.*, n° 917, p. 353.

(5) 伯夷 Pe-yi. COUVREUR, p. 193, cite la phrase suivante du 幼學 : « Pe-yi, prince de 孤竹 Kou-tchou, et son frère 叔齊 Chou-t'si se laissèrent mourir de faim, pour demeurer sujets fidèles des 殷 Yin et ne pas servir les 周 Tcheou ».

(6) 叔齊 Chou-ts'i. Cf. note 5, *supra*.

accomplie, le jeune enfant pût témoigner de l'affection et de l'aversion, se montrer arrogant et tyrannique? S'il était inhérent à son existence spontanée qu'il pût, à son gré, témoigner affection ou aversion, se montrer arrogant ou tyrannique, les cinq vertus (德)⁽¹⁾ et les six arts (藝)⁽²⁾ pourraient intégralement lui être, à son gré, accessibles. Pourquoi dès lors recourir à la considération des causes, à l'étude, à l'exercice en vue de leur accomplissement? En outre, si notre vie consiste à recevoir l'Esprit (稟氣), de sorte qu'elle existe dès que (nous y avons part), et si notre mort consiste en la dispersion de l'Esprit (氣散), de sorte qu'aussitôt après (la vie) n'est plus, alors que sont les mânes (鬼神)? D'ailleurs, il y a, de par le monde, des gens dont la pénétration revoit leur vie antérieure, et qui s'en remémorent les événements passés : nous savons ainsi que la présente existence est la continuation (相續) d'une vie antérieure et que ce n'est pas pour avoir reçu l'Esprit que soudain nous existons. En outre, considérant que la faculté transcendante (靈) et l'intellect (知) des mânes sont indestructibles, nous savons qu'après la mort il n'y a pas dispersion de l'Esprit et soudain anéantissement. De là les sacrifices, les prières; l'histoire en témoigne. De plus, les gens qui, une fois morts, ont fait une résurrection, parlent de ce dont ils furent témoins sur la route ténébreuse; certains, après leur mort, excitent leurs veuves ou leurs enfants à la vengeance ou à la gratitude; le présent ou le passé en fournissent des exemples.

Un hérétique objectera : « Si un homme, une fois mort, devient mâne (鬼), (l'accumulation des) mânes depuis l'antiquité jusqu'à nos jours devrait remplir les rues : il y aurait des gens qui les verraient; pourquoi n'en est-il pas ainsi? »

(1) Ce sont, semble-t-il, les 5 constances (常) : 仁, 義, 禮, 智, 信, l'humanité, la justice, l'urbanité, la sagesse, la bonne foi. (Cf. *infra*, p. 328.)

(2) 禮, 樂, 射, 御, 書, 數 : l'urbanité, la musique, le tir à l'arc, l'art de conduire un char, l'écriture et le calcul.

Je réponds : « L'homme, à la mort, (voit s'ouvrir à lui) six voies (gatis 道); tous ne deviennent pas nécessairement des mânes. Les mânes, à la mort, redeviennent hommes, etc. Comment les mânes, accumulés depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, subsisteraient-ils en une (condition) immuable⁽¹⁾ ?

D'ailleurs, l'Esprit du Ciel et de la Terre (天地之氣) est originairement inconscient (本無知). Si l'homme est participant à l'Esprit inconscient, comment peut-il apparaître soudain doué de conscience ? Les végétaux, eux aussi, participent tous, originairement, de l'Esprit ; pourquoi ne sont-ils pas conscients ?

En outre, si la pauvreté et la richesse, l'élévation et la bassesse, la sagesse et l'ignorance, la vertu et le vice, le bonheur et la misère, l'infortune et la félicité dépendent tous du décret céleste, comment se fait-il que, de par le décret institué par le Ciel, il y ait beaucoup de pauvreté pour peu de richesse, beaucoup de bassesse et peu d'élévation, beaucoup... et ainsi de suite jusqu'(aux mots) : beaucoup d'infortune et un peu de félicité ? Si dans notre partage le beaucoup ou le peu dépendent du Ciel, comment le Ciel (se montre-t-il à ce point) partial ? De plus, (il se trouve des hommes) qui n'ont pas de conduite, mais qui ont une condition élevée, ou qui ont de la conduite et y persistent, mais qui ont une condition humble ; d'autres qui, sans être vertueux, sont riches, ou qui, étant vertueux, sont pauvres ; des rebelles qui jouissent de la fortune, des justes qui tombent dans la ruine, des gens bienfaisants qui meurent prématurément, des cruels qui vivent longtemps... et ainsi de suite jusqu'à : des fidèles de la (bonne) voie (有道者) qui sont détruits, des gens étrangers à la bonne voie qui prospèrent ; si tout cela dépend du Ciel, c'est le Ciel qui détruit les fidèles de la bonne voie et

(1) Sous entendre ce thème essentiel du bouddhisme : « Alors que tout est en devenir. »

fait prospérer ceux qui ne la suivent pas. (Au surplus), comment serait-il possible que (le Ciel), en guise de récompense, gratifiât du bonheur l'homme de bien et accrût le bien-être des humbles, tandis qu'en guise de châtement il enverrait des calamités aux licencieux et blesserait les orgueilleux ?

En outre, si les calamités, le désordre, les rébellions dépendaient tous du décret céleste, les doctrines instituées par les sages, et qui incriminent les hommes sans incriminer le Ciel et accusent les êtres sans accuser le décret (命) [du destin], seraient certes déraisonnables. Et alors, quand le livre des *Vers* (詩 Cheu king) satirise une administration désordonnée; quand les *Annales* (書 Chou king) exaltent la voie royale; quand le *Rituel* (禮 Li ki) vise à assurer la paix au souverain; quand la *Musique* (樂) tend à réformer les mœurs, serait-ce d'accord avec la décision (意) du Ciel souverain et conformément aux intentions (心) de la création (順造)? Ainsi nous savons que lorsqu'on s'adonne entièrement à ces doctrines, on ne saurait encore rendre exhaustive l'enquête que l'on fait sur l'origine de l'Homme.

II. — RÉFUTATION D'OPINIONS UNILATÉRALES ET SUPERFICIELLES (斥偏淺).

[Commentaire de l'auteur : *Docteurs professant des théories bouddhiques non probantes.*]

Le Bouddhisme, si l'on passe des doctrines superficielles aux doctrines profondes, comporte les cinq stades suivants : 1° La doctrine de l'homme et des devas (天); — 2° la doctrine du Hinayāna (小乘); — 3° la doctrine Mahāyāniste (大乘) du Dharmalakṣaṇa (法相); 4° la doctrine mahāyāniste destructrice du lakṣaṇa (破相); [Comm. : *Ces quatre points se trouvent dans la présente section*]; 5° la doctrine Ekayāniste, qui élucide (l'essence de) la nature (一乘顯性). [Comm. : *Ce point se trouve traité tout seul dans la section III.*]

PREMIÈRE DOCTRINE. — Le Bouddha, en vue de ceux qui commencent (à prendre le chemin du salut), énonce de façon sommaire (ce que sont) dans les trois mondes⁽¹⁾ l'acte (業 karma) et la rétribution (報 phala), ainsi que la cause et l'effet du bien et du mal (善惡因果). Par exemple, soit quelqu'un qui commet dix mauvaises actions ; si elles sont de la moins basse espèce, une fois mort (il tombe) dans l'enfer (地獄); si elles sont de l'espèce moyenne, il devient démon affamé (餓鬼 preta); si elles sont de la plus basse espèce, il devient animal domestique (畜生) [l'expression sanscrite serait : « êtres qui naissent en une matrice placée de travers », tiryagyoni]. Aussi, d'une façon analogue à la théorie des cinq vertus cardinales (五常), le Bouddha enseigne sommairement au monde à observer les cinq abstinences (五戒 pañca çila), à éviter les trois routes (mauvaises) (三途)⁽²⁾ et (par suite) à renaître dans la voie de l'homme (人道). [Comm. : *Bien que les doctrines courantes et les cérémonies dans l'Inde (天竺) (et ici) soient différentes, pour la répression du mal et l'encouragement au bien elles ne se distinguent pas. Ainsi, sans s'écarter de l'observance des cinq vertus cardinales, bienveillance, justice, etc., (les sectateurs de ces doctrines) ont (la notion d')actes vertueux (similaires) qu'il convient d'accomplir. Par exemple, dans notre pays, (on salue) en joignant les mains et les élevant; tandis qu'au Tibet (吐蕃) on les écarte et les abaisse. Tout cela est (également) de la bienséance (禮). (Quant aux cinq abstinences), ne pas tuer, c'est la bienveillance; ne pas voler, c'est la justice; ne pas satisfaire un appétit déréglé, c'est la bienséance; ne pas mentir, c'est la sincérité; ne pas boire de vin, ne pas manger de viande, c'est grandir en sagesse (智) par la purification de l'esprit (神氣)].*

(1) Mondes (界) du désir (欲), des formes visibles (色) et des choses sans forme, invisibles (無色) (kāma, rūpa, arūpa).

(2) Les 3 durgatis, routes mauvaises, qui consistent à renaître habitant de l'enfer, démon affamé ou animal domestique.

En accomplissant dix actes méritoires de l'espèce la plus haute, en pratiquant l'aumône et autres abstinences, nous (obtenons de) renaître parmi les dieux des six sphères du désir (ṣaṭkāmāvacaradevāḥ 六欲天)⁽¹⁾; en accomplissant les quatre extases (dhyāna 禪)⁽²⁾ et les huit unions (samādhi 定)⁽³⁾, nous pouvons renaître devas du monde des formes (sarūpadhātu 色界) et du monde sans formes (arūpadhātu 無色界). [Comm. : Dans le titre (de mon ouvrage) je n'ai pas mentionné les devas (天), les pretas (鬼), l'enfer (地獄), (car) ce sont des régions (界地) auxquelles, à la différence (de la nôtre), la vue ni l'ouïe n'atteignent. Le vulgaire ne connaît pas l'adventice (les ramifications); encore moins connaît-il l'original (le tronc). Voilà pourquoi, d'accord avec la doctrine vulgaire, j'arbore ce titre : « Recherche sur l'origine de l'Homme. » A présent, je vais décrire la doctrine des livres bouddhiques : il convient que je l'expose dans son ampleur.]

Voici donc ce qu'on appelle doctrine de l'homme et des devas (人天教). Selon cette doctrine, l'acte (karma) constitue l'origine (本) de notre corps (身). [Comm. : Or l'acte (karma) est de trois sortes : 1° mauvais ; 2° bon ; 3° immuable (不動 acala)⁽⁴⁾. Et la rétribution a lieu en trois moments : rétribution

(1) 天 désigne à la fois les cieux et leurs habitants, les devas ou dieux. Les cieux des six sphères du désir sont : le ciel des quatre rois célestes (caturmahārājakāyikas), le ciel d'Indra ou des 33 (trayastrimṣas), le ciel de Yama (Yamadevaloka), le ciel Tusita, le ciel Nirmānarati, le ciel Paranirmita. (Cf. WIEGER, *Textes philosophiques*, 1906, p. 325-329).

(2) Le mot dhyāna désigne à la fois un état psychologique et un ensemble de 18 cieux, divisé en 4 sections (dhyānas), dont le nom collectif est « mondes de Brahma » (Brahmaloka). (Cf. WIEGER, *ibid.*, 329-331.)

(3) Déjà dans le yoga, ancêtre du bouddhisme, le samādhi était l'achèvement du dhyāna. Il semble ici que les dhyānas donnent accès au monde des formes et les samādhis au monde sans forme. (Sur le concept de samādhi. cf. Index in S. Lévi, *op. cit.*)

(4) L'acte « immuable » est celui qui reste inchangé, sans se manifester, dans une vie donnée, attendant une autre existence pour influencer sur le sort de son agent.

immédiate (現), rétribution dans une naissance à venir (生), rétribution par renaissance dans un avenir lointain (後).]

Maintenant je formulerai l'objection suivante. Si c'est en conséquence de l'acte accompli que nous obtenons un corps dans les cinq voies (道)⁽¹⁾, on ne sait pas pour autant qui accomplit l'acte et qui obtient la rétribution. Si ce sont les yeux, les oreilles, les mains, les pieds qui peuvent accomplir l'acte, l'homme, aussitôt après la mort, a encore les yeux, les oreilles, les mains, les pieds dans le même état : comment ne voit-il, n'entend-il, n'agit-il pas ? Si c'est la pensée (心) qui accomplit l'acte, qu'est-ce que la pensée ? Si l'on dit que la pensée est (de nature) charnelle (肉), cette pensée charnelle est matérielle (有質) et rivée à l'intérieur du corps (繫於身內) ; comment dès lors entrerait-elle soudain dans l'œil ou dans l'oreille, de façon à discerner parmi les phénomènes extérieurs (外) l'être et le non-être (是非) ? Si l'on ignore (la distinction de) l'être et du non-être, comment (choisissons-nous ce qui est) à prendre ou à laisser ? D'ailleurs la pensée, ainsi que les yeux, les oreilles, les mains, les pieds, voilà autant (d'organes) matériels (質) fermés l'un à l'autre (障) ; comment se peut-il que des parties intérieures et extérieures communiquent entre elles pour accomplir un karma par leur interaction mutuelle ? S'il n'y a que la joie, la colère, l'amour et la haine qui excitent le corps et la bouche à accomplir l'acte, ces sentiments de joie, de colère, etc., dès qu'ils ont surgi disparaissent et n'ont par eux-mêmes aucune substantialité (體) : comment seraient-ils des agents capables d'accomplir l'acte ? Supposons qu'il ne faille pas, de la sorte, envisager séparément (l'esprit et le corps) et considérer l'accomplissement de l'acte

(1) Ici 道 traduit gati. Il y a 5 voies conduisant à la condition soit de deva, soit d'homme, soit d'habitant des enfers, soit de démon affamé, soit d'animal. Les 3 dernières, dites voies mauvaises (*supra*, p. 328 n. 2) ou durgatis, sont volontiers désignées en chinois sous le nom de 途.

comme produit à la fois par mon corps et par mon intellect (身心) : aussitôt que ce corps sera mort, qui donc est-ce qui obtiendra de la souffrance ou de la joie en guise de rétribution ? Si même après la mort on possède un corps, alors, selon le mal commis ou le bien réalisé en la vie présente par notre corps et notre intellect, il s'ensuivra que le corps et l'intellect d'une autre vie, dans le monde à venir, obtiendront de la souffrance ou obtiendront de la joie : comment est-ce possible ? S'il en est ainsi, celui qui fait le bien (peut être) très misérable ; celui qui commet des péchés, très heureux. Comment la mystérieuse loi (de causalité) [神理] serait-elle à ce point déraisonnable (無道) ? Nous comprenons ainsi que (les fidèles qui) n'adhèrent qu'à cette seule doctrine, malgré leur croyance dans le conditionnement des actes (業緣), n'atteignent pas l'origine (本) de notre corps.

SECONDE DOCTRINE. — La doctrine du Hinayāna enseigne que la forme (rūpa) matérielle (形骸之色) et l'intellect pensant (思慮之心), par la force de la causalité (因緣) [qui s'exerce] depuis l'infinité des temps passés, pensée par pensée naissent et se détruisent en une succession continue sans aucun terme : telle une eau (qui s'écoule) goutte à goutte ; telle une lampe (qui émet) flamme sur flamme. La prétendue synthèse (假合)⁽¹⁾ corps-intellect apparaît une et apparaît durable. La foule ignorante, faute de comprendre (不覺), se figure, par préjugé, que cela constitue un ātman (personnalité substantielle)

⁽¹⁾ S. LÉVI : *The temporal combination*. — Il nous semble que 假 «faux, simulé, d'emprunt», (prajñapti[kāya], soi-disant corps) s'oppose à la fois aux deux caractères d'unité (一) et de permanence (常). Ce «prétendu» composé ne possède pas plus l'unité d'une synthèse que la fixité à travers le temps. S'il est «temporel» et «temporaire», c'est parce qu'il n'exprime qu'une relation accidentelle, contingente, sans unité propre : il n'a qu'une réalité d'emprunt comme il ne possède qu'une existence sans cesse évanouissante. Plus loin sera employée l'expression 似和合 «combinaison apparente» (p. 337.)

(我); elle attache du prix à cet ātman; et dès lors surgissent aussitôt la convoitise (貪 rāga) [Comm. : *On convoite la renommée ou le gain dans l'intérêt de l'ātman*], l'irritabilité (瞋 prati-gha) [on s'irrite contre les objets (境 viṣaya) qui contrarient nos sentiments et l'on craint ce qui offusque ou lèse notre ātman] et l'égarement (癡 saṃmoha) [on déraisonne (非理) dans ses jugements], ces trois sortes de poisons (毒 kleṣa). Ces trois poisons excitent l'entendement (manas) [意] et stimulent le corps et la bouche à accomplir tous les actes (karmas); les actes une fois accomplis, il devient impossible de leur échapper. Dès lors on obtient dans les cinq voies (道 gati) un corps d'espèce souffrante ou joyeuse. [Comm. : *produit par le karma particulier (別)*] et dans les trois mondes (界 dhātu) une résidence de haute ou de basse espèce [*produite par le karma global (共)*]. Aussitôt que nous obtenons un corps, nous recommençons à nous figurer, par préjugé, qu'il constitue un ātman⁽¹⁾, et voilà que recommencent à surgir la convoitise, etc.; (et) l'accomplissement des actes nous fait obtenir des rétributions. Du corps résultent la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort; après la mort, une renaissance. Un monde (界 dhātu), c'est (successivement) la réalisation (成 utpatti), la conservation (住 sthiti), la destruction (壞 saṃhāra) et le vide (空 cūnya). Après le vide recommence la réalisation. [Comm. : *A la suite du kalpa du vide (空劫)⁽²⁾ débute une réalisation (nouvelle) du monde. Comme le dit la Gāthā (頌) : « Dans le monde du vide un grand vent (風 Vāyu) s'élève⁽³⁾, d'une extension sans*

⁽¹⁾ Le corps, kāya, 身, est par essence un agrégat. Prendre un kāya pour un ātman, c'est prendre un agrégat pour une substance douée d'unité et de fixité; alors que rien, pas même la pensée ou l'esprit, n'est simple et stable.

⁽²⁾ Cf. 佛三昧經 cité dans WIEGER, *Textes philosophiques*, 1906, p. 333-334. « On appelle kalpa le temps qui s'écoule depuis le commencement jusqu'à la fin d'un ciel et d'une terre (= d'un monde). » Le vide étant un des stades du monde, le kalpa du vide est un kalpa partiel, non un grand kalpa.

⁽³⁾ Cf. *Avatamsaka Sūtra (華嚴經)*, cité dans WIEGER, *Textes philoso-*

limites, d'une épaisseur de seize lacs, si dur que le dur diamant ne l'entamerait pas : c'est ce qu'on appelle le vent qui supporte le monde (持界 dhātudhara). Dans le ciel Ābhāsvara (光音)⁽¹⁾ l'or recèle les nuages et se répand sur les 3,000 mondes. Des gouttes (larges) comme des essieux de char en tombent. Le vent empêche qu'elles ne s'écoulent et les accumule en une profondeur de 11 lacs. Alors (par la consolidation de la surface liquide) vient à se former le monde de diamant (金剛界 vajradhātu)⁽²⁾. Par degrés, le nuage recélé par l'or se répand en gouttes qui remplissent l'intérieur (du monde de diamant). Elles réalisent d'abord le monde du souverain Brahmā (梵王), puis (les autres cieux), jusqu'au ciel de Yama (夜摩天), Sous l'excitation du vent, l'eau, par sa partie pure, devient le Sumeru (須彌), les 7 (montagnes) d'or, etc.; par sa partie bourbeuse elle constitue les montagnes, les plaines, les 4 continents, Niraya (泥犁), la mer de sel et l'enceinte circulaire extérieure⁽³⁾. D'où ce qu'on appelle l'établissement du monde des réceptacles (器界立)⁽⁴⁾, pendant lequel s'opèrent une croissance et une décroissance⁽⁵⁾; et ainsi de suite jusqu'à ce que

phiques, 1906, p. 319: « La terre est assise (依) sur un disque d'eau, l'eau sur une spirale de vent, le vent sur le vide, le vide n'est assis sur rien. »

(1) Seizième des 32 cieux, troisième Brahmāloka du second dhyāna (禪) du rūpadhātu.

(2) Par-dessus ce cercle d'or se forme le cercle de terre où se distribuent montagnes et rivières (S. L.).

(3) Cf. WIEGER, *ibid.*, 319, texte du *Tch'ang-ngo-han-king* 長阿含經: « Au centre du monde s'élève le mont Sumeru. Il est entouré par 7 chaînes de montagnes concentriques. Puis vient l'immense océan salé. Puis deux nouvelles chaînes concentriques, qui terminent le monde. On les appelle monts de fer (ou de diamant). . . . Entre les 7 chaînes qui entourent le mont Sumeru, et les 2 chaînes des monts de fer, dans le grand océan, sont disposés les 4 continents (caturdvīpa). »

(4) Bhājanadhātū ou bhājanaloka désigne, par opposition à Sattvadh° ou à Saltval°, le monde inanimé, par opposition au monde des vivants (Cf. S. Lévi, *Mahāyāna Sūtrālamkāra* d'Asaṅga, trad. fr., p. 40, n° 4).

(5) La durée de ce double processus est un « petit kalpa ». Chaque kalpa se compose de 20 petits kalpas, dont chacun est constitué par une phase de croissance et une de décroissance.

dans le monde de la seconde extase (禪 dhyāna), une fois leurs mérites épuisés, (les devas) descendent (sur terre) et naissent parmi les hommes. D'abord (apparaissent) sur la terre une sorte de pain, les lianes et les plantes grimpantes⁽¹⁾. Alors (les hommes) cultivent le riz et ne cessent plus de le cultiver; (ils en mangent; et) les deux fonctions d'excrétion apparaissent. Apparaît aussi la distinction des sexes; on se partage le sol et l'on institue un souverain destiné à subvenir aux besoins de ses sujets. Les (choses) de toutes sortes se manifestent et se différencient. 19 périodes de croissance et de décroissance (se succèdent). Par l'addition de ces 19 kalpas au premier, nous obtenons 20 périodes de croissance et de décroissance: voilà ce qu'on appelle kalpa de réalisation (成劫 vivarta kalpa)⁽²⁾.

Discussion (議). — «Le kalpa du monde du vide» (空): le Taoïsme, quand il en fait mention, dit: «Le Tao de négation et de vacuité» (虛無之道). Mais puisque la substance (體) du Tao est inerte (寂) et douée d'une clarté qui pénètre tout, (照靈通), il n'est pas négation ou vacuité⁽³⁾. Lao-tseu ou bien reste dans l'illusion, ou bien n'a qu'une théorie provisoire, (dont il se contente) parce qu'il a pour objet unique de couper court aux désirs humains. Il indique donc le monde du vide en disant que c'est le Tao. — «Dans le monde du vide un grand vent (s'élève)»: c'est précisément, pour les Taoïstes, l'Esprit chaotique primordial. Aussi disent-ils: «Le Tao fait naître l'unité.» — «L'or qui recèle le nuage»: c'est le début de la forme dans le souffle (氣形之始); c'est précisément (dans le Taoïsme) la suprême Extrémité (太極). — «La pluie tombe et ne s'écoule pas»: c'est (dans le Taoïsme) la coagulation du souffle yin (陰氣凝); le yin et le yang (陽),

(1) Pour avoir mangé de ce «pain de la terre», les devas deviennent hommes. Toute cette genèse rappelle des récits analogues de l'Ekottarāgama, 34, et du Mahāvastu. (Cf. les divers textes cités dans WIZGER, p. 343, 345.)

(2) Vivarta kalpa, par opposition à Samvarta kalpa.

(3) Le bouddhisme se réfère au temps de durée du kalpa, non à une entité réelle (S. L.).

par leur union mutuelle (相合), sont capables de faire naître la totalité (des êtres). — « Le monde du souverain Brahmā » (Brahmarājadhātu) jusqu'à « Sumeru » : c'est pour les Taoïstes le ciel. — « La partie bourbeuse », c'est la terre. Précisément l'unité fait naître la dualité⁽¹⁾. — « Du ciel de la seconde extase, une fois que leur bonheur a atteint son terme, (les devas) descendent (à terre) et naissent » : voilà précisément l'homme. Or, précisément la dualité produit la trinité (dans le Taoïsme)⁽²⁾ : les trois pouvoirs (才) sont intégralement déduits (備 siddha). — « Sur la terre une sorte de pain » jusqu'à : « les (choses) de toutes sortes » : c'est précisément (dans le Taoïsme) la trinité faisant naître les dix mille êtres (物). Cela correspond à la période antérieure aux trois empereurs (皇), pendant laquelle les hommes habitaient des cavernes, vivaient aux champs et ne possédaient pas encore (le moyen) de produire le feu, etc. En ce temps-là il n'y avait pas de document écrit; aussi la tradition de la postérité, purement orale, est obscure; son expression se transmet fautivement : de là, dans les écrits des multiples écoles, toutes sortes de variantes pour le récit. D'ailleurs, la raison d'être du (Bouddhisme) est d'expliquer les trois mille mondes (世界) et de ne pas se référer (exclusivement) (au pays des) grands T'ang (大唐) : aussi les doctrines orthodoxes et hérétiques sont loin ici de se ressembler complètement. — « La conservation » (住) désigne le kalpa de conservation, pendant lequel s'écoulent vingt périodes de croissance et de décroissance. La « destruction » désigne le kalpa de destruction, qui consiste également en vingt périodes de croissance et de décroissance. Pendant les dix-neuf premières périodes de croissance et de décroissance, la destruction (n')atteint (que) les êtres doués de sentiment (有情); pendant la dernière se détruisent les mondes des réceptacles (器界).

(1) Le Yin et le Yang sortent de la Suprême Extrémité.

(2) Du Ciel et de la Terre naît l'Homme.

Les agents de cette destruction sont le feu, l'eau, le vent, ces trois sortes de fléaux. — « Le vide » désigne le kalpa du vide; il équivaut aussi à vingt périodes de croissance et de décroissance, au cours desquelles le vide implique l'inexistence des mondes (世界) ainsi que de tout être doué de sentiment.]

Kalpa après kalpa, naissance après naissance, l'évolution en cercle (輪迴 saṃsāra) ne s'interrompt pas, n'ayant ni fin ni commencement, comme la roue à tirer l'eau du puits⁽¹⁾.

[Comm. : *Le Taoïsme ne connaît qu'un seul kalpa de vide pendant lequel le monde actuel n'était pas encore établi. Il dit : « l'Esprit chaotique, primordial, de négation et de vacuité », etc. ; et nomme (cet Esprit) l'ultime commencement (元始). Il ne sait pas que des mondes de vide se sont déjà écoulés antérieurement par milliers et par milliers, par myriades et par myriades. Réalisation, conservation, destruction et vide finissent et recommencent. Par là, nous constatons que le Hinayāna, qui au sein de la loi bouddhique (佛敎法) est une doctrine très superficielle (淺淺), offre, relativement aux règles des hérétiques (外典), des théories très profondes (深深).]*

Tous ces (préjugés) tiennent à ce que nous ne comprenons pas que notre corps originairement n'est pas un ātman (我) (moi, personnalité). Qu'il ne soit pas un ātman, cela signifie qu'originairement notre corps est un lakṣaṇa (相) résultant de la combinaison (和合) de la forme (色 rūpa) et de l'intellect (心 citta). Maintenant, poussant (plus loin) la recherche et l'analyse (分析), nous apercevons dans la forme l'existence de la terre, de l'eau, du feu, du vent, les quatre grands (éléments); dans l'intellect, l'existence de la perception (受 vedanā) [Comm. : *aptitude à percevoir ce qui se passe, bon ou mauvais*], de la réflexion (想 saṃjñā) [*aptitude à saisir les images*], de l'action (行 saṃskāra) [*aptitude à agir et à changer pensée par*

(1) Proverbe.

pensée (à tout instant)], et de la connaissance (識 vijñāna) [*aptitude à discerner nettement*], les quatre attributs ⁽¹⁾ (蘊 skandha). Si tout cela était de l'ātman, cela ferait précisément huit ātman.

Ajoutons que parmi les grands (éléments) de la terre (地 大 bhūmi-mahābhūta) se trouvent encore de nombreux (facteurs composants); ainsi nous avons trois cent soixante pièces osseuses, dont chacune a son existence à part, la peau, les poils, les muscles, la chair, le foie, le cœur, la rate et les reins. Aucune de ces (parties du corps) n'a les caractères (de l'ātman). Parmi tous les (phénomènes) du ressort de l'intellect (心 citta = citta dharma) ⁽²⁾, chacun aussi est différent: ainsi la vue n'est pas l'audition, la joie n'est pas la colère, et ainsi de suite jusqu'aux quatre-vingt mille kleças (勞瘁) ⁽³⁾. Voilà déjà combien il y a de choses (物) (dans notre corps). (Or) nous ne savons pas déterminer ce qui est l'ātman. Si tout cela était l'ātman, l'ātman existerait précisément par centaines, par milliers. Dans (l'opinion) que le corps est un, beaucoup de maîtres embrouillent (la question). Mais en dehors de ces dharmas, il ne s'en trouve aucun qui serait spécialement (l'ātman). Nous aurions beau reprendre et reprendre encore la recherche, nous ne saurions découvrir (l'ātman). Nous comprenons alors que ce corps n'est que le lakṣaṇa (相) ⁽⁴⁾ de l'apparente combinaison (似和合) de multiples conditions (緣)

(1) On y joint d'ordinaire la forme 色, et on parle alors de cinq attributs. Ici le mot 蘊 skandha ne figure pas dans l'édition de Corée.

(2) Le texte du Tripitaka est: 心數等; l'édition japonaise porte, p. 40 a 心所等. On trouvera l'énumération des 46 caittadharmas sur le tableau intercalé entre les pages 4 et 5 du *Bouddhisme japonais* de RYAUON FUJISHIMA.

(3) Ce texte du Tripitaka, tout en indiquant que certaines éditions donnent ce chiffre, donne 84,000 = 八萬四千.

(4) Ce mot, dont le sens le plus courant est «caractère, caractéristique, signe», signifiera dans ce texte «phénomène», état de conscience dénué de réalité substantielle et objective.

et qu'essentiellement l'homme n'a pas d'ātman. Dans l'intérêt de qui nous livrons-nous à la convoitise, à l'irritabilité? Dans l'intérêt de qui faisons-nous des meurtres, des vols, des aumônes? [Comm. : *compréhension de la (première) vérité (sainte) : (l'existence de) la douleur (苦諦 duḥkhasatya).*] En définitive, nous n'arrêtons plus notre intellect sur le bien et le mal de ce qui a des courants⁽¹⁾ (asravas 有漏) dans les trois mondes. [(*Seconde*) vérité (sainte) : *trancher la cause (de la douleur).* (集諦 samudayasatya).] C'est seulement en pratiquant la méditation de l'inexistence de l'ātman [(*Troisième*) vérité (sainte) : *la voie (道諦 mārgasatya) (qui affranchit de la douleur)*], que nous coupons court à la cupidité, etc., que nous supprimons tous les actes, et par suite que nous obtenons l'intuition du vide de l'ātman, vide qui est la quiddité (Bhutatathata 眞如). [(*Quatrième*) vérité (sainte) : *la destruction (滅諦 nirodhasatya) (de la douleur).*] Nous parvenons ainsi à gagner (le degré de) l'arhat (阿羅漢果), où s'éteint notre corps, où se détruit notre intelligence (智); où sont tranchées toutes les douleurs. Selon cette école, deux dharmas, la forme et l'intellect (色 rūpa, 心 citta), ainsi que la convoitise (貪), la colère (瞋) et l'égarement (癡) sont l'origine (本) des mondes, des réceptacles (mondes inanimés) (器界 bhajana dhatu) et de notre corps pourvu d'organes (根身). Concluons qu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y aura jamais de dharma spécial (別法) qui en fût l'origine (本).

Voici maintenant une objection. Ce qui, réglant les naissances, enchainant les générations, constitue l'origine de notre corps, doit en sa propre substance (自體) être ininterrompu. Maintenant les cinq vijñanas (識)⁽²⁾, lorsque manquent leurs

(1) Āsrava, cf. S. Lévi, *Mahāyānasūtrāḥ*, op. cit., p. 75, note.

(2) Vijñāna : modalité de la connaissance ; action, idée (subjective). Il s'agit ici des données des cinq sens, auxquels il faut joindre l'esprit (manas), dont la connaissance propre (manovijñāna) perçoit les dharmas.

conditions (關緣), ne se produisent pas. [Comm. : les organes (根 indriya), les objets (境 viṣaya), etc., constituent ces conditions.] Le manovijñāna (意識), quelquefois, n'entre pas en action. [Évanouissement, sommeil, nirodhasamāpatti (滅盡定), asaṃjñi-samāpatti (無想定) et asaṃjñi-deva (無想天)]⁽¹⁾. Dans le ciel du monde sans forme (arūpadhātu) manquent les quatre grands (éléments de notre monde). Comment pouvons-nous (alors) posséder ce corps ? et génération après génération ne pas cesser d'exister ? Ainsi donc nous comprenons que s'attacher à une telle doctrine, ce n'est pas encore (le moyen de mener à bonne fin) la recherche (de l'origine) de notre corps.

TROISIÈME DOCTRINE. — La doctrine mahāyāniste (大乘) du dharma-lakṣaṇa (法相)⁽²⁾ enseigne que tous les êtres doués de sentiment, depuis l'infinité du temps, ont par nature huit espèces de vijñānas⁽³⁾ (種識), dont la huitième, l'ālaya-vijñāna (阿賴耶識), est le principe (la racine et le tronc (根本)). C'est le grenier (頓) renfermant les semences qui se trans-

⁽¹⁾ Sur la notion du samāpatti, cf. Lévi, *op. cit.*, xvi, 26; sur celle de nirodha, xi, 51. Voici le commentaire donné par l'éditeur japonais (p. 42 a) : 滅盡定者爲求靜住以止息想作意能入此定唯在有頂唯聖者得。無想定者爲求解脫以出離想作意能入此定在第四禪唯異生得。無想天者第四禪廣果天中有高勝處得無想定者後生此處。

⁽²⁾ Elle professe que tous les êtres (dharma) sont des phénomènes (lakṣaṇas). C'est le sō-shi-kyō dont parle Fujishima (*Bouddhisme japonais*, p. 66).

⁽³⁾ La septième, intercalée entre le manovijñāna et l'ālaya v°, est le kliṣṭa-manov°, connaissance de l'intellect «souillé» 染汙意識, cf. NANJIO, 1646. Tandis que la connaissance-réceptacle (ālaya v°) exprime l'être en dehors de toute modalité, s'appliquant donc à tous les domaines, celle de l'intellect souillé est inséparable d'une modalité perceptive particulière (propre aux cinq sens ou au manas; elle s'applique à un domaine sensible, particulier (āyatanadhātu). (Interprétation libre de deux articles du Dict. Numér. du Bouddhisme, intitulés : 識二分 et 二種識, *op. cit.*)

forment éventuellement en corps pourvu d'organes et en monde inanimé, et provoquent successivement la naissance des sept (autres) vijñānas, dont chacun a la faculté de faire apparaître en se transformant les conditions qui lui correspondent spécifiquement. Il n'y a donc pas de dharmas réels (無實法).

Comment sont-ils transformés ? C'est par la force d'imprégnation du préjugé qui nous fait croire à l'existence distincte, spécifique, de l'ātman et des dharmas; quand naissent tous les vijñānas, ils se transforment fallacieusement en ātman et en dharmas, parce que les sixième et septième vijñānas étant obnubilés par l'ignorance (無明 avidya), nous supposons par préjugé qu'il y a un ātman réel et des dharmas réels. C'est comme dans le délire [Comm. : *par un trouble de l'intellect résultant d'une maladie grave, on voit des hommes, des choses de différentes formes*] et dans le rêve [Les perceptions (de la conscience) dans le rêve, on peut facilement les connaître]. En vertu du délire et du rêve, l'intellect est comme s'il avait présents devant lui toute espèce de lakṣaṇas d'objets (viśayas) extérieurs. Pendant le rêve, nous commettons le préjugé de prendre pour réelle l'existence de choses extérieures; (mais) dès le réveil nous comprenons que c'étaient seulement des transformations produites par le rêve. Pour notre corps, il en va de même: c'est seulement une transformation du vijñāna (唯識 vijñānamātra — vidyamātra). Par erreur (迷) nous préjugeons l'existence de l'ātman et de tous les objets. Étant donné qu'ainsi l'illusion (惑) surgit et que nous accomplissons l'acte (karma), naissance et mort n'ont plus de fin. [Comm. : *ainsi que ce thème fut amplement développé ci-dessus.*]

Si nous comprenons ce raisonnement (理), nous savons que notre corps est seulement une transformation du vijñāna : le vijñāna est ainsi l'origine (本) de notre corps. [Cette théorie, ainsi qu'on le verra ci-dessous, est à réfuter comme non probante.]

QUATRIÈME DOCTRINE. — La doctrine mahāyāniste négatrice du lakṣaṇa (破相)⁽¹⁾ réfute (破) le préjugé hīnayāniste et mahāyāniste ci-dessus mentionné du dharmalakṣaṇa, et révèle de façon transcendante (密顯) derrière la nature réelle (異性) (un principe) de vide et d'inertie (空寂). [Comm. : *Les développements relatifs à la réfutation du lakṣaṇa sont contenus non seulement dans plusieurs volumes des Prajñā-Sūtras (般若), mais se trouvent partout dans les Mahāyāna-Sūtras (大乘經) (en général). Tandis que les trois doctrines ci-dessus étudiées se suivirent à travers le temps, cette doctrine-ci réfute le préjugé dès (qu'elle le découvre) et sans que (sa prédication) appartienne à une époque déterminée.*

Nāgārjuna (龍樹) institue donc deux sortes de prajñā⁽²⁾, l'une commune, l'autre non commune. La commune (共), c'est celle que croient et comprennent les fidèles des deux yānas ; car c'est ce qui réfute le préjugé des deux yānas sur les dharmas. La non-commune est celle qui n'est comprise que des Bodhisattvas (菩薩), car elle révèle de façon transcendante la nature du Bouddha (佛性). Donc, dans l'Inde (天竺), Āśvabhāva (戒賢) et Jñānaprabhā (智光), deux maîtres philosophes, instituèrent chacun dans l'enseignement (du Tathāgata) trois périodes. Quant à cette doctrine du vide (空), l'un la situe antérieurement à la doctrine idéaliste du dharmalakṣaṇa

⁽¹⁾ Cette doctrine se distingue de la précédente en ce qu'elle considère les dharmas non plus seulement comme des phénomènes (lakṣaṇas), mais comme un pur vide (空) ou néant. C'est le Kou-shi-kyō dont parle Fujishima (*B. jap.*, p. 66). L'ordre respectif de ces deux doctrines est quelquefois interverti.

⁽²⁾ Le Dict. Num. (*op. cit.*) explique ainsi cette distinction, d'après le *Tcheou louen, Mahāprajñāpāramitācāstra* (Nanj. 1169) : « Dans les assemblées de la Prajñā, le Bouddha expose la loi des trois Instructions (三教 śikṣā), qui sont l'universelle (通), l'analytique (別), la synthétique (圓). L'universelle est celle qui sert de base commune aux personnes des trois véhicules (Śrāvakas, Pratyekabuddhas, Bodhisattvas, et c'est par elle que l'on arrive à l'intuition ; telle est la Prajñā commune (sāḍharāṇa p.). L' instruction analytique et la synthétique traitent toutes deux de la seule pratique des Bodhisattvas ; les Śrāvakas et les Pratyekabuddhas n'y participent pas ; telle est la P. non commune. »

唯識法相 Vidyāmātra-dharmalakṣaṇa), l'autre postérieurement. Pour mon compte, présentement, je préfère le second⁽¹⁾.]

Désirant réfuter cette doctrine, je poserai une objection préjudicielle : si l'objet (viśaya (境)) produit par transformation est faux (妄), comment l'état de connaissance (vijñāna 識) qui le produit par transformation serait-il vrai (眞)? Si l'on dit que l'un existe, l'autre non [par là ma critique s'inspire des réfutations en usage dans cette école], alors les idées (想) du rêve et les choses (物) que l'on y perçoit doivent être différentes. Si elles sont différentes, le rêve n'est pas la chose, la chose n'est pas le rêve. Lors du réveil, quand le rêve a disparu, la chose correspondante devrait subsister. En outre, si la chose n'est pas le rêve, elle doit être une chose vraie (眞物); et si le rêve n'est pas la chose, quelle définition (相 lakṣaṇa) en donner? Nous savons ainsi qu'au temps du rêve les idées du rêve et les choses rêvées sont dans une opposition radicale (殊) qui ressemble à celle du sujet voyant et de ce qui est vu. Il est donc raisonnable (理) (d'admettre) que chacun des deux termes est également vide et faux (虛妄) et que tout est dépourvu d'existence.

De même pour tous les états de connaissance (vijñāna) : car ils dépendent (假託) tous de multiples conditions (緣), puisqu'ils n'ont pas de nature en et par soi (自性 svabhāva). Le *Mādhyamika śāstra* (中觀論)⁽²⁾ peut donc dire : « Il n'y a pas encore eu jusqu'ici (et il n'y aura jamais) un seul dharma qui ne naquit en conséquence de la causalité (因緣). Ainsi donc, de tous les dharmas, il n'y en a pas qui ne soit vide (空). Et encore : « les dharmas nés selon la causalité, je dis tout de suite qu'ils sont vides ». Le *Craddhotpāda śāstra* (起信論) s'exprime ainsi : « Quant à la totalité des dharmas, c'est

(1) Cf. FUJISBIMA, *op. cit.*, p. 66.

(2) B. NANJIO, 1316.

uniquement en vertu d'une notion fausse (妄念) qu'ils comportent des distinctions (有差別). Dès que l'on bannit cette notion de l'intellect (心念), c'en est fait des phénomènes (lakṣaṇas) de tous les objets (viśayas) ou domaines (dhātus) (無一切境界之相). Le (*Vajracchedikā Prajñāpāramitā*) sūtra (經) dit : « Tant qu'ils sont, les lakṣaṇas sont tous vides et faux (虛妄). » « En dehors de tous les lakṣaṇas, il n'y a que ce que l'on appelle les Bouddhas. » [*Bien d'autres textes de cette sorte abondent dans les livres du Mahāyāna Piṭaka.*] Ainsi donc les états de connaissance (vijñāna) et les objets (viśaya) sont tous vides; nous constatons par (ces citations) que telle est bien la doctrine réelle (實理) du Mahāyāna. Si nous y recourons (pour faire notre) recherche sur le corps (humain), (nous y apprenons que) ce corps est essentiellement vide, et que le vide : voilà notre origine (本).

Je reprends à présent mon objection (mais en l'adressant directement) à cette doctrine. Si l'intellect (心) et l'objet (viśaya 境) étaient tous deux néant (無), qui donc connaîtrait ce néant? En outre, il n'y a décidément pas de dharma réel sur quoi se fondent, pour apparaître, toutes ces vacuités et faussetés (虛無). De plus, il apparaît bien que lorsque nous observons en ce monde (世間) les choses vides et fausses, il n'y en a pas une qui puisse surgir sans se fonder sur quelque dharma réel (實法). Par exemple, s'il n'y avait pas d'eau, humide par nature et sans transformation (性不變), comment y aurait-il des vagues, ces phénomènes (doués) d'une existence fausse et seulement relative (假)? S'il n'y avait pas d'objet [= de miroir] possédant une pure clarté sans transformation, comment y aurait-il tant de diverses images (douées) d'une existence vide et seulement relative? En outre, s'il est vrai que, comme nous l'avons dit, les idées du rêve et les objets rêvés, dont nous parlions ci-dessus, sont également vides et faux, la fausseté et la vacuité du rêve tiennent (依) assurément à ce

que l'homme dort. Maintenant, si l'intellect et l'objet sont vides tous deux, c'est encore une question de savoir sur quoi se fonde (依) (la représentation pour) apparaître. Nous comprenons donc que cette doctrine ne fait que réfuter un préjugé, mais qu'elle ne fournit encore aucune explication de la véritable et transcendante nature (眞靈之性). Aussi le *Mahābherihāraka Sūtra* (法鼓經)⁽²⁾ dit : « Tous les sūtras relatifs au vide sont insuffisants. » [Comm. : *Insuffisants signifie qu'il reste un sens qui n'est pas encore complètement éclairci.*] Le *Mahāprajñāpāramitā sūtra* (大品經)⁽¹⁾ dit : « Le vide, c'est (seulement) le premier accès au Mahāyāna. »

Si l'on envisage tour à tour les quatre doctrines ci-dessus et les met en parallèle, la première est superficielle, la dernière profonde. Si quelqu'un se familiarise avec elles et comprend par lui-même qu'elles ne sont pas décisives (了), nous pouvons les appeler superficielles; mais si quelqu'un (y donne) par préjugé (son adhésion) et les tient pour décisives, nous les appelons alors unilatérales (偏). C'est donc d'après leurs adeptes que nous les disons unilatérales et superficielles⁽³⁾.

III. — EXPLICATION DIRECTE DE LA VÉRITABLE ORIGINE (直顯眞源).

[Comm. : *Doctrine de la réalité (實), théorie décisive (了) du Bouddha.*]

CINQUIÈME DOCTRINE. — L'école Ekayaniste (一乘) de la nature (性) professe que les êtres doués de sentiment ont tous le véritable esprit d'illumination (bodhi) originale (本覺眞心). Depuis un temps illimité, cet esprit d'illumination est permanent, clair, lucide, lumineux, exempt d'obscurité, sou-

(1) B. NANJIO, 440.

(2) *Ibid.*, 1.

(3) L'auteur ne critique ces théories qu'au point de vue de celui qui s'y attache; mais, prises en soi, elles sont toutes respectables comme l'enseignement du Tathāgata qu'elles expriment à des degrés divers (S. L.).

verainement perspicace, perpétuellement connaissant. On l'appelle nature du Bouddha (佛性) et aussi matrice du Tathāgata (Tathāgatagarbha 如來藏)⁽¹⁾. Depuis un temps illimité, qui ne finira pas, comme (cet esprit d'illumination) est recouvert de pensées fausses, nous ne le reconnaissons pas par nous-mêmes, car nous n'admettons que la substance matérielle (質); c'est pourquoi nous contractons un ardent attachement, nous nous lions par l'acte (karman) et nous endurons les souffrances de la mort et de la renaissance. Le grand Illuminé (大覺), prenant pitié (des créatures), professe que tout est vide; il enseigne en outre que le véritable esprit d'illumination transcendante (靈覺) est clair, pur et entièrement identique à tous les Bouddhas. Aussi l'*Avatamsaka sūtra* (華嚴經) dit : « Ô fils de Bouddha ! il n'y a pas une créature qui ne possède la sagesse intellectuelle (智慧 prajñā) du Tathāgata; c'est seulement à cause des fausses imaginations (妄如) et de l'attachement aux préjugés (執著) qu'elles n'y parviennent pas par intuition (證 abhisamaya); si elles bannissent ces fausses imaginations, elles peuvent apparaître aussitôt douées d'omniscience (一切智), de sagesse spontanée (自然智) et de sagesse sans obstacles (無礙智 apratigha). » Soupez un grain de poussière : il contient de nombreux milliers de sūtras. (C'est là une métaphore : (au lieu de) la poussière, (on peut dire) *a fortiori* toutes les créatures; (au lieu des) sūtras, (on peut dire) *a fortiori* la sagesse du Bouddha. Il est dit en outre, dans la suite : « En ce temps-là, le Tathāgata observa tout autour dans les mondes existants (dharmadhātus) (法界)⁽²⁾ la

(1) Le Dict. Num. (*op. cit.*) dit, à l'article 二如來藏 : « par matrice (garbha) on entend l'idée de contenir ». Tout être renferme le Tathāgata ou Bouddha, autrement dit l'absolu, en puissance, comme le klišṭamanas et l'ālaya vijñāna (藏識) renferment en puissance la bodhi.

(2) Dharmadhātu, monde de la loi; de façon dérivée : monde de l'être, des dharmas ou existences.

totalité des créatures et tint ce langage : « Quelle étrangeté ! comment se fait-il que toutes ces créatures possèdent la sagesse intellectuelle des Tathāgatas, et que trompées par les illusions elles ne voient pas ? Il faut que je leur enseigne le bon chemin (聖道) pour toujours les affranchir des fausses imaginations ; que d'elles-mêmes, dans leur propre corps (身), elles puissent voir résider la vaste connaissance dont sont doués les Tathāgatas, et constater l'absence de toute différence entre elles et les Bouddhas. »

Voici quelle sera ma critique. Pendant bien des kalpas nous ne rencontrions pas la vraie doctrine ; nous ne comprenions pas nous-mêmes les recherches sur l'origine de notre personne ; par préjugés, nous ne nous attachions qu'aux phénomènes (lakṣaṇas) vides et faux (虛妄) ; nous prenions volontiers notre parti d'être inférieurs (à l'intelligence qui est en nous) et nous devenions (en renaissant) animal ou homme. Maintenant, ce que nous cherchons, c'est la doctrine suprême et nous nous éveillons à la compréhension de ce fait que nous sommes originellement des Bouddhas⁽¹⁾. Donc il faut que notre conduite (行) se trouve d'accord avec la conduite du Bouddha, et notre intellect (心) d'accord avec l'intellect du Bouddha. Retournant à la racine (返本), revenant à la source (還源), nous coupons court aux pratiques inférieures (丸習). Retranchant ainsi et encore retranchant, nous arrivons au non-composé (asaṃskṛta (無爲)⁽²⁾). Correspondant au but à poursuivre, il se produit des méthodes d'application (de l'enseignement du Bouddha) aussi nombreuses que (les grains de) sable du Gange ; on les désigne toutes en parlant du Bouddha. Il faut savoir que l'illusion (迷) et la compréhension (悟) sont la même pensée véritable (真心). Qu'elle est grandiose, la

(1) Maintenant que nous atteignons à la doctrine de l'Ekayāna (S. L.).

(2) A ce qui n'est pas « factice », c'est-à-dire à notre véritable nature, qui est celle du Bouddha ; elle n'est pas analysable.

porte merveilleuse (妙門)⁽¹⁾, la recherche sur l'origine de l'homme, quand elle aboutit là !

[Comm. : Cependant le Bouddha, en exposant les cinq doctrines ci-dessus, procède tantôt graduellement, tantôt tout d'un coup. S'il y a un homme médiocre ou inférieur, il l'achemine du superficiel au profond, pas à pas. D'abord il lui explique la première doctrine, de manière à le débarrasser du vice et à l'établir dans le bien. Puis il explique la seconde et la troisième, de manière à le débarrasser de la souillure et à l'établir dans la pureté. Enfin il explique la quatrième et la cinquième, réfute le (dharma) lakṣaṇa, révèle la nature (性) et, tout en enseignant le provisoire (權), revient au réel (實) : par la pratique de la doctrine du réel (實教) il amène (les fidèles) à l'état de Bouddha. Si (ce sont des gens) d'intelligence (智) et de sens (根) supérieurs, alors partant de l'originel (tronc) (本) il va jusqu'au dérivé (branches 末). En d'autres termes, il donne d'abord la cinquième doctrine comme base et d'un coup montre la substance de la véritable pensée (真心體) ; la substance de la pensée étant découverte naturellement, les fidèles savent que tout, absolument tout, est vacuité et fausseté (虛妄), originellement⁽²⁾ vide et inerte (空寂). Comme c'est exclusivement par le (jeu de) l'illusion qu'au détriment de la vérité (眞)⁽³⁾, (le monde apparaît), (le Bouddha) fait que par la compréhension se produise la science de la vérité (眞之智), que l'on coupe court au vice, que l'on accomplisse le bien, que l'on détruise la fausseté, que l'on revienne (歸) au vrai : la fausseté étant supprimée, la vérité est complète : c'est ce que nous appelons Dharmakāyabuddha (法身佛)⁽⁴⁾.]

(1) Réminiscence d'une phrase du Tao-tō-king 道德經, i, chap. 1.

(2) Au lieu du caractère 令, donné par le Tripitaka, l'édition japonaise donne 本.

(3) Le recours constant à cette notion du véritable (眞) par opposition à l'illusoire est propre au Houa-yen-king, qui oppose ce terme à 應 « reflété », « d'emprunt » (Dict. Num., article 二身).

(4) Le Bouddha au corps réellement existant. Sur le corps existant ou corps

IV. — CONCILIATION DE L'ORIGINEL ET DE L'ADVENTICE (會通本末).

[Comm. : Admettant (會) (les doctrines) que j'ai précédemment rejetées, je les ramène également toutes à la source unique et chacune prend sa signification correcte (正義).]

Quoique la véritable nature (眞性) soit l'origine de notre corps (身本), la production (生起 utpada) doit avoir une cause (因由); il ne se peut pas que ce phénomène qui est notre corps (身相 kāyalakṣaṇa) apparaisse soudain, sans raison d'être (無端). C'est seulement parce qu'elles ne sont pas définitivement probantes (了) que j'ai rejeté, chapitre par chapitre, les doctrines précédentes; maintenant, au point de vue (de la connexion entre) le tronc et les branches, nous admettons celles-ci et les rattachons à celui-là, jusqu'à rendre vrais (是), eux aussi, le Confucianisme et le Taoïsme.

[Comm. : Ce que nous abordons se rapporte exclusivement à une cinquième doctrine, qui explique la nature (性); la suite explique, de manière progressive également, toutes les (autres) doctrines (antérieurement énoncées), ainsi que l'indique le commentaire.]

D'abord il n'y a qu'une seule nature véritable et transcendante (唯一眞靈性), exempte de naissance et de destruction, exempte d'augmentation et de diminution, exempte de changement (變) et d'altération (易). Si toutes les créatures, depuis un temps infini, (vivent dans) l'hallucination et le sommeil, c'est faute de s'éveiller d'elles-mêmes à l'illumination (不自覺知). (La nature véritable) étant couverte, on l'appelle Tathāgatagarbha (如來藏): c'est au point de vue du Tathāgatagarbha qu'existent les phénomènes mentaux (心相 caittalakṣaṇa) de naissance et de destruction.

[Comm. : A partir de cet endroit, il s'agit de la quatrième doc-

de la loi (dharmakāya), cf. note finale, p. 353, n. 3. C'est la phase absolue du Bouddha.

trine; après les avoir réfutés, (l'auteur) adapte à son système les phénomènes de naissance et de destruction.]

Ce qu'on appelle l'esprit véritable (眞心), exempt de naissance et de destruction, (s'il s'agit de) le concilier (和合) avec les fausses notions de naissance et de destruction, ce n'est ni la même chose, ni chose différente : le nom qu'on lui donne est ālayavijñāna; et ce vijñāna possède les deux sens : doué d'illumination (有覺) et non-doué d'illumination.

[Comm. : *Ce qui est dit maintenant dans la suite se réfère à la troisième doctrine, celle du dharmalakṣaṇa; (l'auteur l'adapte à ce qu'il a dit.)*

Parce que nous ne nous fondons (依) pas sur l'illumination, le tout premier moment est celui de la pensée en mouvement (初動念) : son nom est karmalakṣaṇa (業相). En outre, (comme) on ne comprend pas que cette pensée n'est originellement que néant, on produit par évolution la manifestation des phénomènes de connaissance (識) chez le sujet percevant et de domaine (界) d'objet (境) perçu. En outre, étant donné que l'on ne comprend pas, cet objet, en conséquence, apparaît spontanément comme une hallucination de l'esprit (心妄). On préjuge (la réalité d') existences certaines (定有) : voilà ce qu'on appelle le préjugé du dharma.

[Comm. : *Ce qui est dit maintenant dans la suite se réfère à la seconde doctrine, celle du Hīnayāna; l'auteur l'adapte à ce qu'il a dit.]*

En vertu de semblables préjugés, il s'ensuit que nous faisons la distinction, dans la perception, entre un moi et un autre que moi (non-moi) (自他) : ainsi construisons-nous le préjugé de la personnalité (ātman 我). En vertu du préjugé (qui nous fait croire à un) phénomène personnel (ātmalakṣaṇa), nous convoitons les objets (viṣaya) conformes à nos goûts et désirons en gratifier notre personne (ātman); inversement, dans notre aversion pour les objets contraires à nos goûts, nous craignons

ces phénomènes qui sont les dommages et les peines ; ces dispositions absurdes graduellement s'accroissent.

[Comm. : *Ce qui est dit maintenant dans la suite se réfère à la première doctrine, celle des hommes et des devas ; l'auteur l'adapte à ce qu'il a dit.*]

Adonnés ainsi au meurtre, au vol, etc., les esprits (心 神), que véhicule ce mauvais karman, renaissent parmi les habitants des enfers (地 獄 naraka), les démons (pretā 鬼), les animaux (畜 tiryagyonī), etc. ; il en est d'autres qui, redoutant ces souffrances ou doués d'une bonne nature, pratiquent l'aumône et autres observances (施 戒 danaçila) : ces esprits-là, véhiculés par ce bon karman, et passant par les agrégats (skandha) intermédiaires (中 陰), entrent dans un sein maternel humain.

[Comm. : *Ce qui est dit maintenant dans la suite se réfère au Confucéisme et au Taoïsme.*]

Par participation à l'Esprit (氣), par obtention de la matière (質) [Comm. : *Nous admettons ici que l'Esprit est le principe*]. (notre) esprit (氣) combine soudain les quatre éléments (大 mahābhūtāni) et graduellement constitue les divers organes des sens (根 indriyāni) ; (notre) intellect (心) combine soudain les quatre agrégats (skandha 蘊) et graduellement constitue les divers états de connaissance (vijñāna 識). Après un délai de dix mois, la naissance survient : c'est ce qu'on appelle l'homme. Voilà précisément, pour moi et pour tout autre, ce que sont, dans notre vie présente, le corps et l'intellect. Ainsi nous savons que le corps et l'intellect ont chacun son principe (本). Ces deux espèces (d'entités) s'harmonisent et constituent cette unité qui est l'homme. Les devas (天), les asuras (脩 羅), etc., lui ressemblent grandement. Cependant, quoique ce soit par l'efficace de l'acte (karman) prolongé (引) que nous obtenons notre corps, c'est en vertu de l'acte complet (滿) que surviennent élévation, bassesse, pauvreté, richesse, longévité,

mort précoce, maladie, santé, prospérité, décadence, souffrance et joie. C'est-à-dire que si quelqu'un, dans une vie antérieure, était respectueux ou avare, c'est la cause qui lui vaut, comme fruit dans la vie présente, l'élévation ou la bassesse, et ainsi de suite. L'homme bienfaisant reçoit la longévité, l'assassin la mort précoce, le charitable la richesse, l'avare la pauvreté; impossible de décrire en détail ces diversités de rétribution (報). Ainsi ce peut être quelquefois pour notre corps, sans qu'il y ait eu mauvaise conduite, un état misérable; sans bonne action, un état prospère; sans bienfaisance, la longévité; sans meurtre, la mort précoce, etc.; c'est l'acte complet de la vie antérieure qui nous prédétermine (定). Notre situation actuelle n'est donc pas assimilable [= comparable] à un acte produit spontanément. (Mais) les hérétiques (外學) ne comprennent pas l'existence antérieure: ne s'appuyant que sur le témoignage du présent, ils adhèrent sans réserves à ce préjugé: que la spontanéité (est le principe).

[Comm. : *Nous admettons ici la doctrine de la spontanéité prise pour le principe (本).*]

Il se trouve aussi des gens qui, dans une vie antérieure, se montrèrent pendant la jeunesse de bonne conduite, pendant la vieillesse adonnés au vice; ou encore pendant la jeunesse vicieux, pendant la vieillesse vertueux: voilà pourquoi, dans l'existence présente, jeunes, ils jouissent de la richesse, d'une condition élevée: vieux, ils souffrent de la pauvreté, d'une condition basse; ou bien jeunes, ils sont pauvres et souffrent; vieux, ils sont riches et de condition élevée, etc. Donc les hérétiques, faute de comprendre, adhèrent sans réserves à ce préjugé: que la décadence et la prospérité dépendent du hasard des circonstances (時運).

[Comm. : *Nous admettons ici la doctrine selon laquelle tout dépend de la destinée divine (天命).*]

Mais cet Esprit (氣) auquel nous participons, si par degrés nous cherchons le principe, (nous comprenons que) c'est le primordial Esprit de l'Unité chaotique. Et cet intellect (心) qui surgit, si par degrés nous nous enquérons de sa source, nous comprenons que c'est l'intellect transcendant (靈) de l'Unité véritable (眞一). En définitive, à dire vrai, en dehors de l'intellect, il n'y a évidemment pas de dharma particulier (別法); l'Esprit primordial lui-même, en tant que considéré au point de vue des productions de l'intellect (從心之所變), appartient aux objets (viṣaya) que manifestent les états de connaissance (vijñāna) produits par une transmigration antérieure (前轉識): il est renfermé dans la partie phénoménale de l'Alaya. Dès le premier moment du karmalakṣaṇa se produisent deux divisions: intellect et objets. L'intellect procède ainsi du subtil au grossier; il en vient graduellement, à force de conceptions fausses, à produire du karman. [Comm.: ainsi que nous l'avons exposé plus haut selon l'ordre voulu.] L'objet (viṣaya), procédant du ténu à l'épais, en vient graduellement à susciter la production du ciel et de la terre. [Comm.: Eux autres (les Confucéens et les Taoïstes), partant du Grand Changement (太易), produisent par évolution les cinq espèces (五重) et en viennent finalement au Grand Extrême (太極); ce Grand Extrême fait naître les deux essences (儀)¹⁾. Voilà, disent-ils, « le grand Tao de la Spontanéité » (自然大道). Autant dire (dans notre langage à nous): la nature véritable (眞性), (mais) en réalité c'est seulement la section perception (darśana) (見) au premier moment de sa faculté productrice. Ils disent aussi: « l'Esprit primordial ». Autant dire (dans notre langage): l'entrée en action du mouvement à son premier moment. (Mais) en réalité ce sont seulement les phénomènes (lakṣaṇas) du domaine des objets (viṣayadhātū).] L'acte (karman) déjà accompli,

¹⁾ Le yin 陰 et le yang 陽; le premier, principe femelle et facteur d'obscurité; le second, principe mâle et facteur de lumière.

nous recevons de nos père et mère les deux essences (氣)⁽¹⁾; lesquelles, combinées avec la connaissance dérivée de l'acte (karmavijñāna 業識), produisent le corps humain (人身). Selon cette théorie [la nôtre], l'objet produit par transformation du manovijñāna (心識) comporte deux sections: la première, en combinaison avec la connaissance intellectuelle (manovijñāna), constitue l'homme; la seconde, exempte de combinaison avec la connaissance intellectuelle (manovijñāna), constitue le ciel, la terre, les montagnes, les cours d'eau, les pays, les villages. Parmi les trois pouvoirs (三才)⁽²⁾, seul l'homme est transcendant (靈); c'est qu'il est en combinaison avec l'Esprit (心神). Le Bouddha dit que les quatre grands (éléments) intérieurs et les quatre grands (éléments) extérieurs ne sont pas les mêmes. C'est exactement cela. Quelle misère! faute d'un savoir suffisant, on s'embrouille dans d'étranges préjugés. J'engage ceux qui suivent le cours de la (bonne) voie (道流), s'ils veulent devenir Bouddhas, à mettre en pleine évidence le grossier et le subtil, l'originel (tronc) et l'adventice (branches), pour être capables de rejeter l'adventice et de revenir à l'originel, de ramener (ainsi) notre pensée (心) à sa source. Par la cessation du grossier, par la destruction même du subtil, la nature transcendante (靈性) apparaît: aucun dharma ne nous est impénétrable (無法不達): c'est ce qu'on appelle les corps de rémunération et d'existence⁽³⁾

(1) Le yin et le yang.

(2) Le ciel, la terre et l'homme.

(3) Le corps de rémunération (sambhogakāya), hypostase inférieure, stade préliminaire du corps absolu ou corps de l'existence (dharmakāya), — le premier correspondant à l'étage des Bodhisattvas, le second à celui des Bouddhas, — sont ici opposés tous deux au nirmāṇakāya, corps d'apparence fantasmagorique, espèces illusoire sous lesquelles se manifeste l'Absolu dans le Relatif et aux yeux des ignorants. Sur ces trois phases de l'Absolu, cf. *supra*, p. 347, et notre étude antérieurement parue dans le *J. A.*, mai 1913; cf. aussi DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Muséon*, 1914.

(dharmasambhogakāya) (法報身); ce qui apparaît nécessairement [de façon spontanée—Var.] et sans limitation, c'est ce qu'on appelle le Bouddha du corps de transformation (nirmāṇakāya (化身)).