La philosophie bouddhique idéaliste

Autor(en): **May, Jacques**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **25 (1971)**

Heft 1-4

PDF erstellt am: **31.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-146284

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LA PHILOSOPHIE BOUDDHIQUE IDÉALISTE

JACQUES MAY

UNIVERSITÉ DE LAUSANNE

Le présent article est la version revue et augmentée d'une conférence prononcée devant le groupe vaudois de la Société romande de philosophie, à Lausanne, le 23 janvier et le 6 mars 1970. Il ne renferme pas de vues originales; il est tributaire, presque à chaque ligne, des travaux de M. Erich Frauwallner. Les travaux de M. Etienne Lamotte ont été aussi largement mis à contribution, en particulier pour l'étude des antécédents de l'école idéaliste au sein du bouddhisme. Que ces deux grands maîtres des études bouddhiques veuillent bien accepter l'hommage qui leur est dû.

Du IIIe au VIIe siècle de notre ère, selon la chronologie la plus souvent admise, la pensée bouddhique en Inde a trouvé une expression particulièrement brillante dans l'école dite du Vijñānavāda «doctrine de la connaissance». Les premiers ouvrages ressortissant à cette école en tant que telle peuvent être datés du début du IIIe siècle. Au cours de ce siècle et du suivant, elle constitue peu à peu ses thèses, notamment à travers les ouvrages de Maitreya-nātha, d'Asaṅga et de Vasubandhu l'ancien. Je désignerai les développements de cette période sous le nom de Vijñānavāda ancien. Au Ve siècle, Vasubandhu le jeune cherche à fixer et à synthétiser la doctrine; ses travaux ouvrent la période de ce que j'ai appelé le Vijñānavāda classique, caractérisée par une abondante littérature de commentaires qu'illustrent en particulier les noms de Sthiramati, Dharmapāla et Hiuan-tsang. Le présent exposé s'attachera à retracer brièvement l'histoire du Vijñānavāda, puis à exposer la doctrine classique.

Les catégories qui gouvernent la pensée philosophique en Occident s'appliquent mal, en général, à la pensée indienne. Pourtant on peut admettre, sans trop forcer les choses, que le Vijñānavāda est un idéalisme. Encore faut-il s'entendre sur le sens de ce dernier terme, qui en a beaucoup. Il s'agit de l'idéalisme entendu comme «la tendance philosophique

qui consiste à ramener toute existence à la pensée»[1]. Nous verrons que le Vijñānavāda peut être considéré comme tributaire de cette tendance.

1. *Antécédents et sources scripturaires*

Le bouddhisme est d'essence plus pratique que philosophique; mais il comporte la possibilité d'attitudes philosophiques très diverses, dont l'idéalisme. Celui-ci a été présent en germe dès les débuts, mais il ne s'est épanoui en un système cohérent que beaucoup plus tard. Aussi conviendra-t-il, avant de retracer l'histoire du Vijñānavāda, d'examiner quels ont pu être ses antécédents au sein du bouddhisme.

Le bouddhisme est avant tout une doctrine du salut ou de la délivrance; il veut assurer à l'homme une certaine autonomie à l'égard du monde et de lui-même. Pour atteindre ce but, il utilise certaines techniques d'accent nettement psychologique, qui visent à contrôler les processus mentaux en méditant sur eux. Dès le début, le bouddhisme attribue une importance considérable aux processus mentaux: ce sont eux qui nous maintiennent dans une situation de dépendance, ou qui, au contraire, lorsqu'ils sont convenablement maîtrisés et orientés, nous assurent la liberté.

Plus encore que cet accent psychologique général, la pratique de la méditation, qui est la discipline essentielle du bouddhisme, est susceptible de déboucher sur un idéalisme philosophique. La méditation a en effet deux résultats: elle exténue l'objet, qui finit par disparaître du champ de conscience; elle désencombre ce dernier, et assure à la conscience une limpidité, une simplicité, une homogénéité, une universalité, une souveraineté telles qu'elle peut fort bien passer pour l'ordre supérieur de la réalité.

Dans les *sūtra*[2] anciens, dont diverses recensions nous sont parvenues

1. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 9e édition, Paris, 1962, p. 435.

2. Le terme *sūtra* signifie originairement «fil». Dans le bouddhisme, il désigne tout texte considéré comme étant parole authentique du Buddha. Il y a dans l'emploi bouddhique de ce terme une image analogue à celle qui explique l'emploi du mot «texte», et on peut

en pāli, en sanscrit fragmentairement, et dans des traductions chinoises, le *vijñāna*, cette «connaissance» ou «conscience» en quoi le Vijñānavāda verra la nature profonde de la réalité, est une des données ou un des éléments du réel parmi d'autres. Mais dès cette époque, il est affecté d'une importance particulière. C'est ainsi que, parmi les divers facteurs de la production en consécution *(pratītya-samutpāda)*, dont la formule explique le devenir du complexe psycho-physique tout au long de la transmigration, *vijñāna* joue un rôle important: il fonde la vie psychologique de l'individu et même, dans une certaine mesure, son être physique. Dans le *pratītya-samutpāda* classique, à douze termes, *vijñāna* occupe une place intermédiaire, la troisième ou la dixième, suivant le sens où l'on prend la formule. Mais le *Mahā-nidāna-suttanta* «Texte des grandes occasions» donne une formule à neuf termes[3] qui paraît bien représenter un état plus ancien que celle des douze termes. Le *vijñāna* y tient la place initiale (ou finale). Il s'y trouve en relation réciproque de cause à effet avec le «nom-et-forme» *(nāmarūpa)*, c'est-à-dire avec les composants psychologiques et physiques de l'être humain. Il y a ainsi un cercle vicieux entre l'être humain essentiellement composite, et la conscience: celle-ci donne à l'être humain une apparence d'unité; toute l'expérience de cet être s'organise dès lors en fonction de cette fausse unité, et ses contenus psychologiques ne cesseront d'alimenter le *vijñāna* et par suite le sentiment d'unité.

D'autres textes canoniques insistent sur l'importance du *citta* «pensée», donnée toute voisine du *vijñāna*. Pratiquement, *citta* et *vijñāna*

traduire *sūtra* par «texte». On peut aussi lui préférer un équivalent moins général, tel que celui de «discours», qui se réfère alors au contenu des *sūtra*, sans égard à l'étymologie.

3. *Nidāna* «occasion» est précisément la désignation technique des termes du *pratītya-samutpāda*.

Dīgha ii 56.28–32: *kimpaccayā viññāṇan ti? iti ce vadeyya, nāmarūpa-paccayā viññāṇan ti icc assa vacanīyam. iti kho Ānanda nāmarūpa-paccayā viññāṇaṃ, viññāṇa-paccayā nāmarūpam ... saṃbhavanti*. «Que si l'on demande quelle est la condition de la conscience, il faudra répondre qu'elle a pour condition l'être psycho-physique. Oui, Ānanda, la conscience se produit avec l'être psycho-physique pour condition; l'être psycho-physique se produit avec la conscience pour condition.» – Cf. *I.Cl.* II § 2283.

sont synonymes; ils désignent le même objet. La synonymie s'étend à un troisième terme, *manas*, qui désigne exactement l'«organe mental», et que l'on rend assez souvent par l'équivalent imprécis mais commode d'«esprit». Ainsi constituée, l'identité *citta* = *manas* = *vijñāna* deviendra une donnée essentielle de la scolastique bouddhique[4].

Or, une strophe dont on possède des recensions pālies, sanscrites et chinoises nous assure que: «Le monde est conduit par la pensée, est manœuvré par la pensée: tout obéit à cette seule donnée, la pensée[5].» Telle que nous la trouvons dans les textes anciens, cette parole signifie peut-être seulement que les facteurs psychologiques sont déterminants dans la vie humaine: en effet, le terme traduit par «monde» *(loka)* peut très bien signifier aussi «les gens». Il n'y aurait alors là pas beaucoup plus qu'une évidence, d'ailleurs non négligeable et bien digne d'être soulignée par les bouddhistes qui ont toujours beaucoup insisté sur l'importance de la maîtrise des états psychologiques pour parvenir à la libération. Mais le Vijñānavāda ne manquera pas d'y voir une justification de sa doctrine que la pensée est véritablement au principe de toute existence.

Un autre passage souligne l'importance de la pensée dans le processus

4. *Saṃyutta* ii 95.1–2: *yaṃ ca kho etaṃ bhikkhave vuccati cittam iti pi mano iti pi viññāṇam iti pi* ... «ce qu'on appelle, moines, pensée, esprit ou connaissance ...». Même formule, *Dīgha* i 21: *yañ ca kho idaṃ vuccati cittan ti vā mano ti vā viññāṇan ti vā*. – K. ii, *kār.* 34, éd. Pradhan, p. 61.20: *cittaṃ mano 'tha vijñānam ekārtham*; td. Hiuan-tsang T. XXIX 1558 iv 21c18; td. Paramārtha, T. XXIX 1559 iii 180c3; td. La Vallée Poussin, ii 176: «Pensée *(citta)*, esprit *(manas)*, connaissance *(vijñāna)*, ces noms désignent une même chose». – Cf. Lamotte, *Vkn*, p. 51. – V. ci-dessous, p. 304.

5. *Saṃyutta* i 39.10–11 (cité *Atthasālinī* 68.20–21):

cittena nīyati loko, cittena parikissati,
cittassa ekadhammassa sabbeva vasam anvagūti.

Parallèles chinois, T.II 99 xxxvi 264a26–27, T.II 100 xii 459b14–15. – En sanscrit, *Abhidharmakośavyākhyā*, éd. Wogihara, p. 95.22–23:

cittena nīyate lokaś cittena parikṛṣyate
ekadharmasya cittasya sarva-dharmā vaśānugā iti.

Le même *logion*, mis en prose, se retrouve ailleurs: *Aṅguttara* ii 177.33–34, cf. T.I 26 xlv 709a 23–24; *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, éd. Lévi, p. 151.6–7. – Traduction et références empruntées à Lamotte, *Vkn*, p. 52.

de souillure et de purification des êtres : «Par la souillure de la pensée, les êtres sont souillés ; par la purification de la pensée, ils sont purifiés[6].» Or, ce processus est un point essentiel du bouddhisme ; il remonte aux quatre vérités saintes promulguées par le Buddha dans le sermon de Bénarès, dont les deux premières se rapportent à la souillure et les deux dernières à la purification. Tout le Vijñānavāda classique, comme nous le verrons par la suite, se bâtira sur ce diptyque.

Les deux premières strophes du *Dhammapada*[7] réunissent en quelque sorte les deux thèmes : celui de la prééminence de la pensée (ou de l'esprit), et celui de la souillure et de la purification. On sait l'importance de ce texte dans le bouddhisme populaire, son ancienneté, sa large

6. *Saṃyutta* iii 151.22–23, 31–32 ; 152.8–9 : *cittasaṃkilesā bhikkhave sattā saṃkilissanti, cittavodānā sattā visujjhanti*. Cité *Atthasālinī* 68.22 (td. *Expositor* i 91, où il faut intervertir les notes 5 et 6) ; *Papañcasūdanī* i 232.12. Parallèles chinois, T. II 99 x 69c12–13, 17, 23. Texte sanscrit *(cittasaṃkleśāt sattvāḥ saṃkliśyante, cittavyavadānād viśudhyante)* et autres références dans Lamotte, *Vkn*, p. 52–53. Le passage du *Saṃyutta* semble avoir jusqu'ici échappé à l'attention des exégètes (*Siddhi*, p. 214 ; Lamotte, *loc. cit.* ; Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga*, p. 96–97) ; la référence aux parallèles chinois est donnée *Kokuyaku Issaikyō, Kyōjū-bu*, VI 329.16, 343 n. 61.

7. Voir par exemple l'édition du Vénérable Dhammarama, BEFEO, t. LI, 1963, p. 239, ou celle de S. Radhakrishnan, p. 58 :

1. *manopubbaṅgamā dhammā manoseṭṭhā manomayā ;*
manasā ce paduṭṭhena bhāsati vā karoti vā
tato naṃ dukkham anveti cakkaṃ va vahato padaṃ.
2. *manopubbaṅgamā dhammā manoseṭṭhā manomayā ;*
manasā ce pasannena bhāsati vā karoti vā
tato naṃ sukham anveti chāyā va anupāyinī (var. : *anapāyinī*).

Cité *Atthasālinī* 68.14–19. – Texte sanscrit, *Udānavarga*, éd. Bernhard, p. 415 ; cité *Mahākarmavibhaṅga*, éd. Lévi, p. 48, 57, td. Lévi, p. 121, 128.

Traduction : «Les données relèvent de l'esprit ; c'est l'esprit qui est leur mieux, c'est l'esprit qui les constitue. Si on parle ou agit avec un esprit souillé, alors la douleur vous suit comme la roue suit l'attelage. – Les données relèvent de l'esprit ; c'est l'esprit qui est leur mieux, c'est l'esprit qui les constitue. Si on parle ou agit avec un esprit pur, alors le bonheur vous suit comme l'ombre accompagne.»

On peut comprendre *manopubbaṅgamā* en épithète («les données relevant de l'esprit», Dhammarama) ou en prédicat («les données relèvent de l'esprit», Lévi, Radhakrishnan). La tendance idéaliste apparaîtrait plus nettement dans la deuxième interprétation, qui est assez bien soutenue par la version tibétaine, *Tib. Trip.* 39 992 103.2.7–8, 119 5600 73.1.5–6 *chos kyi sñon du yid'gro ste* «l'esprit va en tête des données». – Matsunaga, *Buddhist Philosophy of Assimilation*, p. 66.

diffusion. On voit donc que l'idée d'une certaine prééminence de la pensée par rapport aux autres données du réel se rencontre aussi bien dans le bouddhisme populaire que dans le bouddhisme savant.

Un passage de l'*Aṅguttara Nikāya* reprend l'idée de la souillure et de la purification, en la liant à un thème qui prendra de grands développements dans le Vijñānavāda ancien, celui de la luminosité de la pensée: «Lumineuse est cette pensée, mais parfois elle est souillée par les passions secondaires adventices; parfois elle est libérée des passions secondaires adventices[8].» Cette thèse sera déjà élaborée par certaines écoles du bouddhisme ancien[9], qui diront que la pensée est originellement et naturellement lumineuse, mais qu'elle peut être souillée par les passions, ou libérée des passions. Ces dernières, n'étant pas nature originelle de la pensée, sont qualifiées d'«adventices» *(āgantuka)*.

Les passages que nous venons de citer appartiennent à la tradition ancienne du bouddhisme. Mais, comme on le sait, dès le début de l'ère chrétienne environ, apparaît dans le bouddhisme une tendance nouvelle, qui se donnera à elle-même le nom de Grand Véhicule ou Grand moyen de progression *(Mahāyāna)*, parce qu'elle fait parvenir à la libération un beaucoup plus grand nombre d'êtres que le bouddhisme dans sa pratique ancienne, à laquelle les tenants du Mahāyāna appliqueront parfois[10] l'épithète de Hīṅayāna, Moyen de progression restreint ou limité. Les origines du Grand Véhicule sont obscures et sujettes à controverse;

8. *Aṅguttara* i 10.5–8, 10–11, 14–15: *pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ tañ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhan ti* (cité *Atthasālinī* 68.23, 140.25). *pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ tañ ca kho āgantukehi upakkilesehi vippamuttan ti*. – Lamotte, *Vkn*, p. 52.

9. Mahāsāṃghika, Andhaka, Vibhajyavādin, *Śāriputrābhidharma*: v. Bareau, JA, 1954, p. 244; 1956, p. 175, 195; Bureau, *Sectes*, p. 67–68, 147, 175, 194; Lamotte, *Vkn*, p.53; Ruegg, p. 412 et n. 3. – Sur la luminosité naturelle de la pensée, v. en dernier lieu Ruegg, p. 409–454.

10. Le terme de Hīnayāna est en effet plutôt rare: les bouddhistes mahāyānistes désignent en général les représentants des écoles anciennes sous le nom de Śrāvaka «Auditeurs», ou, lorsqu'ils sont parvenus à un haut degré de développement spirituel, de Pratyekabuddha «Buddha-pour-soi», qui conquièrent l'Eveil pour eux-mêmes, mais n'enseignent pas aux autres le moyen d'y parvenir. Cf. Conze, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, Paris, Payot, 1952, p. 119.

elles paraissent en tout cas avoir comporté une longue gestation dans la tradition ancienne. Il suffira pour notre propos de relever deux caractères : tout d'abord, que le Grand Véhicule a donné l'essor à des spéculations philosophiques d'une ampleur très remarquable, alors que le bouddhisme ancien n'avait donné lieu qu'à une scolastique, détaillée, ingénieuse et subtile certes, mais qui, en dernière analyse, est avant tout débrouillage et mise en ordre, d'ailleurs indispensables, des données canoniques anciennes. Ensuite, que le bouddhisme du Grand Véhicule, avant l'apparition des systèmes, a commencé par s'exprimer dans toute une littérature de *sūtra*, donc de textes consignant des discours attribués au Buddha lui-même. Ces Mahāyāna-sūtra sont en fait apocryphes, puisqu'ils ne paraissent guère remonter qu'au Ier siècle avant Jésus-Christ, pour les plus anciens d'entre eux ; néanmoins tous les adeptes du Grand Véhicule, et singulièrement les docteurs qui élaboreront les deux grands systèmes, Mādhyamika et Vijñānavāda, les tiendront pour authentiques et se référeront à leur autorité[11]. Littérature énorme en volume, aussi peu «littéraire» que possible, mais qui, par ses répétitions obsédantes, sa puissance visionnaire, sa folie des grands nombres, son détachement presque constant à l'égard de la vie ordinaire, son irréalisme délibéré, qui visent à renforcer chez les adeptes le pouvoir des images cultivées en méditation, constitue une des productions les plus singulières des grandes civilisations issues de l'âge néolithique.

Dans le foisonnement des Mahāyāna-sūtra s'esquissent les spéculations les plus diverses. Une des plus marquantes est la spéculation sur la nature de la réalité profonde. Toute réflexion de cette sorte avait été récusée par le Buddha. Mais, les siècles s'ajoutant aux siècles, les bouddhistes n'ont pu s'empêcher de se demander quelle était la nature du *nirvāṇa*, de l'«extinction», ce statut existentiel mystérieux auquel parvient l'être qui s'est affranchi de la transmigration ; on n'en peut rien dire en termes

11. Sur les querelles au sujet de l'autorité des Mahāyānasūtra, v. Conze, *The Composition of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, BSOS, 1952, p. 258 et n.2 ; Lamotte, *Sur la formation du Mahāyāna*, Asiatica (Festschrift F. Weller), Leipzig, 1954, p. 381–386 ; Lamotte, *Mañjuśrī*, TP, vol. 48, 1960, p. 40–60 ; Lamotte, *Traité*, vol. III, p. xxxiv.

de transmigration, mais il apparaît, à tout le moins, comme un être plus plein que l'être imparfait et douloureux qui est imparti à cette dernière, et fera bientôt figure d'absolu en face du relatif de ce monde. On s'est aussi demandé ce que pouvait être la nature du Buddha, homme à n'en pas douter, mais aussi porteur d'une vérité transcendante qu'il a actualisée par son Eveil *(bodhi)* et en laquelle il s'est immergé lors de son extinction *(nirvāṇa)*.

Les plus anciens Mahāyāna-sūtra ne comportent guère d'éléments idéalistes; ce qui domine, en particulier dans les textes dits de «Perfection de la Sagesse» *(Prajñā-pāramitā)*, c'est une conception quasi-nihilistique de l'absolu, qui sera élaborée et systématisée plus tard par l'école Mādhyamika. Pourtant, ces textes contiennent des allusions au thème de la pensée naturellement lumineuse, déjà présent, comme nous l'avons vu, dans les écritures anciennes, et qui se présentera fréquemment dans les Mahāyāna-sūtra de toute époque[12]. Cette idée d'une pensée restituée à sa vraie nature, et transcendant jusqu'à un certain point le donné empirique, sera reprise par certains maîtres de l'école idéaliste.

«La nature de la pensée est lumineuse», nous dit la *Perfection de la Sagesse en 8000 stances*[13], qui est la plus ancienne recension des textes de Prajñā-pāramitā qui nous soit parvenue[14]. Une autre recension en 25000 stances explique que la luminosité de la pensée consiste en ce qu'elle «n'est pas associée avec les passions, sans être non plus dissociée d'elles»[15].

12. Ruegg, p. 412.

13. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, éd. Vaidya, p. 3.18: *prakṛtiś cittasya prabhāsvarā*. Cf. Ruegg, p. 413. Les textes de Prajñā-pāramitā sont en prose; mais, de très bonne heure, la tradition s'est établie d'évaluer leur longueur en «stances», c'est-à-dire en unités de 32 syllabes: c'est le nombre de syllabes que compte le vers classique de la littérature sanscrite *(śloka)*.

14. Conze, *Prajñāpāramitā Literature*, p. 9; Lamotte, *Vkn*, p. 57, n. 41.

15. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, éd. Dutt, p. 121.14–122.3 (cf. Lamotte, *Vkn*, p. 57 et n. 42): *prakṛtiś cittasya prabhāsvarā. Śāriputra āha: kā punar āyuṣman Subhūte cittasya prabhāsvaratā? Subhūtir āha: yad āyuṣman Śāriputra cittaṃ na rāgeṇa saṃyuktaṃ na visaṃyuktaṃ na dveṣeṇa ... na mohena ... na paryutthānaiḥ ... nāvaraṇaiḥ ... nānuśayaiḥ ... na saṃyojanaiḥ ... na dṛṣṭikṛtaiḥ saṃyuktaṃ na visaṃyuktam iyaṃ Śāriputra cittasya prabhāsvaratā*. «La nature de la

De telles formules contradictoires apparaissent fréquemment dans les *Prajñā-pāramitā* et dans les ouvrages Mādhyamika; elles s'y réfèrent toujours au rapport *sui generis* qui existe entre la vérité empirique et la vérité absolue. Dans le cas particulier, la pensée *(citta)* peut être associée, en vérité relative, avec les passions qui, rappelons-le, sont «adventices» *(āgantuka)*, c'est-à-dire existent exclusivement sur le plan du relatif. Mais, en vérité absolue, l'autonomie de la pensée, sa limpidité, sa luminosité, sont parfaites. On retrouvera dans le Vijñānavāda ce double point de vue, appliqué au *vijñāna*.

La pensée lumineuse apparaît aussi dans une stance du *Samādhirāja-sūtra:* «Mais si une synthèse intellectuelle *(saṃjñā)* subtile fonctionne au sein du composé psycho-physique *(nāma-rūpa)* de quelqu'un, la pensée *(citta)*, perdant son avidité à l'endroit du composé psycho-physique, devient lumineuse[16].» Le rapport que cette stance établit entre *citta* et *nāma-rūpa* nous ramène très près du cercle vicieux *nāma-rūpa* ↔ *vijñāna* dans la formule archaïque du *pratītya-samutpāda* que donne le *Mahā-nidāna-suttanta*. Comme le relève M. Constantin Regamey, la

pensée est lumineuse. – Śāriputra dit: En quoi consiste donc, vénérable Subhūti, la luminosité de la pensée? – Subhūti dit: La luminosité de la pensée, Śāriputra, c'est qu'elle n'est pas associée à l'attirance et n'en est pas non plus dissociée; elle n'est pas associée à l'aversion, à l'erreur, aux irruptions, aux obstructions, aux résidus, aux entraves, aux vues fausses, et n'en est pas non plus dissociée.»

16. *Samādhirāja*, éd. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, II, 2, p. 300.9–10:

yasya co mṛdukī saṃjñā nāmarūpasmi vartate,
agṛdhraṃ nāmarūpasmi cittaṃ bhoti prabhāsvaram.

Cf. éd. td. Regamey, *Three Chapters from the Samādhirājasūtra*, p. 55 (variantes), 92. – *Saṃjñā* est habituellement traduit par «perception» ou par «notion»; il signifie aussi «nom». Ce terme, d'interprétation difficile, paraît désigner, dans la psychologie bouddhique, les opérations de synthèse de l'activité cognitive ou intellectuelle, dans leur ensemble. Mais la définition canonique de *saṃjñā* est assez obscure: *saṃjñā nimittodgrahaṇātmikā*, «la *saṃjñā* a pour essence la «saisie des indices» ou la «préhension des caractères» (K., éd. Pradhan, p. 10.15; td. La Vallée Poussin, i 28). *Saṃjñā* serait l'opération de l'intelligence, en tant qu'elle saisit des indices, les rapproche, et se renseigne ainsi sur la nature ou l'identité de l'objet appréhendé. K. 10.16 glose: *yāvan nīla-pīta-dīrgha-hrasva-strī-puruṣa-mitra-amitra-sukha-duḥkha-ādi-nimitta-udgrahaṇam asau saṃjñā-skandhaḥ*; td. La Vallée Poussin, i 28: «percevoir que c'est bleu, jaune, long, court, homme, femme, ami, ennemi, agréable, désagréable, etc. – c'est le *saṃjñāskandha*.»

relation entre *saṃjñā* et *nāma-rūpa* d'une part, *citta* de l'autre, est si étroite que cette strophe établit déjà une *citta-mātratā*, un «rien-que-pensée», un idéalisme[17]. Mais elle montre aussi comment le *citta* se détache de la contingence et se restaure dans sa lumineuse pureté. L'agent de ce détachement est une «synthèse intellectuelle» *(saṃjñā)* «subtile», c'est-à-dire dégagée d'éléments passionnels. D'habitude, *saṃjñā* est plutôt une fonction organisatrice de l'expérience quotidienne en ce qu'elle a d'illusoire. Ici, le pouvoir de synthèse qu'elle représente est orienté vers la découverte de la réalité profonde. Le changement d'orientation s'accomplit par exténuation des éléments passionnels qui faussent le plus souvent cette synthèse en la rapportant au moi illusoire. Les passions sont essentiellement *rāga*, *dveṣa*, *moha*, l'attirance, l'aversion et l'erreur; mais alors qu'elles apparaissent en général comme trois données distinctes, ce passage du *Samādhirāja*, ou à tout le moins son commentaire, les assimile à *saṃjñā:* elles sont «les trois mauvaises *saṃjñā*»[18]; elles orientent dans le mauvais sens cette faculté de synthèse qu'est *saṃjñā*. L'«avidité» de la pensée à l'endroit du composé psychophysique, sa tendance à l'organiser en un moi illusoire, ou, si l'on veut, sa tendance à l'«appropriation» *(upādāna)*, qui était alimentée par les passions, disparaît lorsque la *saṃjñā* devient «subtile» et cesse de se confondre avec elles.

Le *Daśabhūmika-sūtra* mentionne de même la luminosité de la pensée[19]. Mais surtout, on y trouve la proposition suivante: «Le triple monde n'est que pensée»[20] (c'est-à-dire: l'ensemble du monde phénoménal, dans sa nature réelle, n'est que pensée). On ne saurait être plus catégorique, et c'est à bon droit que les Vijñānavādin se prévaudront de ce *logion*. Tout comme les *Prajñā-pāramitā* citées plus haut et le *Samādhirāja*, le *Daśa-*

17. *Three Chapters from the Samādhirāja*, n. 202 bas, p. 92.

18. Regamey, *op. cit.*, p. 55, strophe 28: *tisro ... pāpikāḥ saṃjñā(ḥ)*; td. p. 92, et n. 204.

19. *Citta-prabhāsvaratām: Daśabhūmika*, éd. Rahder, p. 74D; éd. Kondō, p. 155.16–17; cf. Ruegg, p. 417.

20. *citta-mātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam: Daśabhūmika*, éd. Rahder, p. 49E; éd. Kondō, p. 98.8–9; cité *Siddhi*, p. 420. Cf. *Viṃśatikā*, éd. Lévi, p. 3.2, td. Lévi, p. 43.

bhūmika est un texte ancien (on peut le dater du Ier siècle de notre ère); il fait autorité chez les Mādhyamika, que cette proposition n'a pas manqué d'embarrasser; Candrakīrti cherche à l'interpréter comme une négation de l'existence d'un agent[21].

Les autorités canoniques du Vijñānavāda resteraient bien fragiles si elles se limitaient à ces quelques passages. Mais en fait, outre les tendances générales relevées au début du présent article, l'école idéaliste se fonde avant tout sur deux ou trois *sūtra* qui, d'une manière plus ou moins systématique, exposent à la vérité un Vijñānavāda avant la lettre.

Le plus ancien de ces textes, et l'un des plus importants, est le *Saṃdhi-nirmocana-sūtra*. L'original sanscrit est perdu, sauf des citations, mais nous disposons d'une traduction tibétaine, de deux traductions chinoises complètes, et de trois traductions chinoises partielles[22]. On rend assez souvent le titre par «Texte du déliement des nœuds», mais cette traduction est peu rigoureuse, car *saṃdhi* signifie «jointure» ou «articulation», mais non pas «nœud». Le titre se réfère plutôt à une signification figurée du mot *saṃdhi*, celle d'«intention cachée», qui est en rapport étroit avec l'idée que les bouddhistes mahāyānistes se font de la relation entre les Mahāyāna-sūtra et la tradition antérieure. Selon eux, en effet, l'enseignement du Buddha, tel que l'ont recueilli les textes anciens, est imparti avec des «intentions cachées»; il est *neyārtha*, «de sens à interpréter», et cette interprétation est donnée dans les Mahāyāna-sutra, qui, eux, sont «de sens explicite» *(nītārtha)*, soit qu'ils enseignent la vacuité, soit qu'ils enseignent l'existence de la pensée-sans-plus *(citta-mātra)* ou de la connaissance sans-plus *(vijñāna-mātra)*. Toutefois, pour l'école idéaliste, la doctrine de la vacuité fait encore partie du «sens à interpréter», tandis que, pour les Mādhyamika, partisans de la vacuité, l'idéalisme est une hérésie, une doctrine fausse. L'une et l'autre école

21. *Madhyamakāvatāra*, p. 181.8–182.5; td., *Muséon*, 1911, p. 238–239; cf. *Siddhi*, p. 420.

22. Lamotte, *Saṃdhinirmocana*, p. 8–11.

revendique ainsi le «sens explicite», chacune pour son compte.

Le *Saṃdhi-nirmocana-sūtra* est donc le «Texte qui explique les intentions cachées»; texte capital, pour plus d'une raison. Tout d'abord, il est un des quelques Mahāyāna-sūtra qui, tels le *Vimalakīrti-nirdeśa*[23], l'*Upāli-paripṛcchā*[24], réunissent des qualités qui font en général cruellement défaut à ce genre de textes: proportions raisonnables, ni trop vastes ni trop restreintes; composition claire et rigoureuse; idées distinctes, articulées, exprimées avec pertinence et sans trop de répétitions. Ensuite, il marque une transition des *Prajñā-pāramitā* au Vijñānavāda. Ses quatre premiers chapitres, en effet, ne sont ni plus ni moins qu'une *Prajñā-pāramitā;* en son milieu, il expose les thèses principales du Vijñānavāda, avec une clarté et une ordonnance qui font de cet exposé une véritable épitomé de l'idéalisme bouddhique; dans ses derniers chapitres, il développe une scolastique vijñānavādin, compliquée mais importante, énumérant de nombreuses catégories et groupes de catégories, selon le génie de la scolastique orientale en général et bouddhique en particulier. Enfin, sa date en fait le premier texte idéaliste authentique. «Il semble» en effet «que le *Saṃdhinirmocana* s'est constitué par pièces et morceaux au cours du second siècle, et qu'il a été fixé dans son état actuel au début du troisième»[25]. On peut même s'étonner qu'un idéalisme aussi conscient, aussi conséquent, aussi cohérent, ait pu s'exprimer avec autant de vigueur et de netteté à une date aussi ancienne. Il est vrai que, même dans sa partie plus proprement philosophique, le texte ne fait guère plus que de poser les thèses maîtresses de l'idéalisme, sans les élaborer ni les justifier. Mais c'est cette sobriété même qui m'a engagé à choisir certains passages du *Saṃdhi-nirmocana* pour l'une des bases du présent exposé[26]. Car, pour le public de langue française, ce

23. Td. E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*. Louvain, 1962. (Bibliothèque du Muséon, Vol. 51.)

24. Ed. td. P. Python, en préparation.

25. Lamotte, *Saṃdhinirmocana*, p. 25.

26. Ci-dessous, p. 301 et suiv.

texte présente un dernier avantage qui n'est pas le moindre : il a été édité, dans sa version tibétaine, et traduit en un français élégant, limpide et précis, par M. E. Lamotte, dès 1935[27]. Le stock a brûlé pendant la guerre, ce qui fait de ce précieux volume une rareté bibliographique qui mériterait une réédition.

L'autre autorité majeure de l'école idéaliste, le *Laṅkāvatāra-sūtra*, «Texte de la descente à Ceylan», est l'antithèse même du *Saṃdhi-nirmocana-sūtra*. Cet ouvrage, qui doit son titre à une affabulation sur laquelle je n'ai pas à m'étendre ici, est un des plus confus parmi les Mahāyāna-sūtra, et ce n'est pas peu dire. Il n'est pas moins un des plus importants, sans doute plus connu et plus célèbre que le *Saṃdhi-nirmocana*. L'original sanscrit est conservé ; il y a une traduction tibétaine et trois traductions chinoises[28]. La compilation du texte paraît s'étendre sur deux siècles au moins, le IIIe et le IVe ; les parties les plus anciennes seraient à peu près contemporaines du *Saṃdhi-nirmocana*. Les thèses idéalistes y reviennent constamment, mais dans le plus grand désordre.

On peut encore mentionner deux *sūtra* souvent cités par l'école idéaliste : le *Śrīmālā-devī-siṃhanāda-sūtra* «Texte du rugissement du lion de la reine Śrīmālā», et le *Ghanavyūha-sūtra* «Texte de l'ornementation secrète». Ils sont moins bien connus en Occident que le *Saṃdhi-nirmocana* et le *Laṅkāvatāra*, parce qu'ils n'ont pas encore été traduits en langue occidentale.

Le *Śrīmālā-devī-siṃhanāda-sūtra* est au moins contemporain du *Laṅkāvatāra*, qui le cite. C'est un texte bref, qui a pour protagoniste la reine

27. *Saṃdhinirmocana-sūtra*. L'explication des mystères. Texte tibétain édité et traduit par Etienne Lamotte. Louvain, Paris, 1935. (Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'histoire et de philologie, 2e série, 34e fascicule.)

28. Texte sanscrit édité par Nanjio Bunyiu (Nanjō Bun-yū) : *The Laṅkāvatāra Sūtra*. Kyōto, 1923, réimpr. 1956. (Bibliotheca Otaniensis, Vol. 1.) Traduit par Suzuki Daisetz (Daisetsu) Teitarō : *The Laṅkāvatāra Sūtra*. A Mahāyāna Text, translated for the first time from the original Sanskrit. London, Routledge and Kegan Paul, 1932, repr. 1956 and 1959. – En outre : Suzuki Daisetz Teitarō, *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*. London, Routledge and Kegan Paul, 1930, repr. 1957. Suzuki Daisetz Teitarō, *An Index to the Laṅkāvatāra Sūtra*. Tōkyō, Suzuki Research Foundation, 1965. (Suzuki Research Foundation, Reprint Series, 6.)

Śrīmālā «Guirlande de majesté», fille du roi Prasenajit, contemporain du Buddha, et épouse du roi d'Ayodhyā, la vieille capitale des rois indiens de race solaire, citadelle du brahmanisme[29]. Devenue fervente bouddhiste, la reine, bien que laïque et femme, expose la Loi avec autant d'autorité qu'un Buddha[30]. Dans cette affabulation s'exprime la tendance du Mahāyāna à revaloriser les laïcs vis-à-vis des moines, et le sexe féminin en opposition avec la misogynie traditionnelle du bouddhisme; cette dernière tendance se fait jour plus souvent sur le plan mythique que sur le plan humain: les interventions de déesses sont nombreuses dans les Mahāyāna-sūtra, alors que des exemples comme celui du *Śrīmālā-devī-siṃhanāda-sūtra* restent rares.

Outre des citations de l'original sanscrit, le *Śrīmālā-devī-siṃhanāda-sūtra* est conservé en une version tibétaine et deux versions chinoises[31]. Il mêle des doctrines purement idéalistes comme celle de la connaissance-réceptacle *(ālaya-vijñāna)* aux doctrines du Véhicule unique *(eka-yāna)* et de l'Embryon de Tathāgata *(Tathāgata-garbha)*[32].

Quant au *Ghana-vyūha*, conservé également en une traduction tibétaine et deux traductions chinoises, c'est un texte tardif et syncrétique, riche d'éléments divers: théorie de la connaissance-réceptacle, théorie de l'Embryon de Tathāgata; doctrines de Terre pure: le «Ghana-vyūha» qui donne son nom à l'ouvrage est une Terre pure; éléments tantriques: cette Terre pure est régie par le Buddha Vairocana; l'interlocuteur du

29. A. Foucher, *La vie du Bouddha*, Paris, Payot, 1949, p. 273.

30. D'où le titre de l'ouvrage: la prédication du Buddha est souvent désignée comme *siṃhanāda*, «rugissement du lion» (Lamotte, *Vkn*, p. 98, n. 4).

31. *Tib. Trip.* 24 760(48); T. XI 310(48), XII 353. Il existe une édition synoptique, une édition des fragments sanscrits, des traductions japonaises: v. Nakamura, *Survey*, *Acta Asiatica* 7, p. 63, 66. – Ui, *Konsaisu Bukkyō jiten*, p. 556a s.v. Shōmangyō, 556b s.v. Shōman bunin; Ruegg, *passim* (index s.v.).

32. Sur le *Tathāgata-garbha*, qui est «la Nature de Buddha présente en tous les êtres» (Lamotte, *Vkn*, p. 56), voir en dernier lieu le monumental ouvrage de M. D. S. Ruegg, *La théorie du Tathāgata-garbha et du gotra*. Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1969. (Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, vol. 70.) – Le *Laṅkāvatāra* traite aussi du *Tathāgata-garbha*, éd. Nanjio, p. 77.13–79.9, 220.1–224.3, cf. Suzuki, *Index to the Laṅkāvatāra*, p. 75b s.v. *Tathāgata-garbha*.

Buddha est le Bodhisattva Vajragarbha; la deuxième traduction chinoise est due au grand maître du tantrisme en Chine, Amoghavajra[33].

2. *Esquisse historique*

Après l'exposé des sources scripturaires du Vijñānavāda, j'aborde maintenant l'histoire du système à proprement parler. Le travail de l'historien, sur l'Inde ancienne, est toujours difficile et décevant. Seules les époques où l'Inde a été en contact avec des civilisations étrangères, grecque ou chinoise en particulier, fournissent des repères sûrs; pour tout le reste, on en est réduit à des résultats plus ou moins conjecturaux. L'histoire du Vijñānavāda n'échappe pas à cette incertitude. Les seules dates assurées sont données par les traductions chinoises de textes indiens, et par les quelques relations qui nous sont parvenues de voyages de pèlerins chinois en Inde. Le plus ancien de ces pèlerins, Fa-hien, visita l'Inde de 399 à 413, donc peu après une période où, selon la chronologie la plus communément admise, l'école idéaliste avait brillé d'un vif éclat, avec les deux maîtres Asaṅga et Vasubandhu. Mais Fa-hien, moine de bonne culture, était par ailleurs plus curieux de traditions et de légendes, ou de règles disciplinaires, que de subtiles exégèses doctrinales. Il ne paraît pas avoir eu de contact avec l'école d'Asaṅga et de Vasubandhu. Deux siècles et demi plus tard, l'illustre Hiuan-tsang, lors de son voyage en Inde, de 627 ou 629 à 645, visita les universités de Valabhī et de Nālandā et fréquenta les érudits de l'époque; mais, pour l'école idéaliste à proprement parler, l'ère des grands docteurs était déjà close, et leurs héritiers ne purent vraisemblablement fournir au pèlerin chinois qu'une chronologie très approximative.

Les travaux modernes, en particulier ceux de M. Frauwallner, ont cependant établi une chronologie que je suivrai dans le présent exposé, sans oublier qu'elle demeure pour une bonne part conjecturale, et que

33. *Tib. Trip.* 29 778; T. XVI 681, 682; td. japonaise, *Kokuyaku Issaikyō, Kyōjū-bu*, XVI. – Nakamura, *Survey*, *Acta Asiatica* 7, p. 67; Ui, *Konsaisu Bukkyō jiten*, p. 1016b s.v. Mitsugongyō, Mitsugonkoku; *Bussho kaisetsu daijiten*, vol. 7, p. 352d; Ruegg, index, s.v.

l'histoire du Vijñānavāda pose encore quelques problèmes difficiles, et qui sont loin d'être résolus: problèmes de Maitreya, de Vasubandhu et, à un moindre degré, problème de l'auteur du *Ratna-gotra-vibhāga*.

La série des ouvrages philosophiques du Vijñānavāda s'ouvre par une somme de dimensions énormes, connue sous plusieurs titres très voisins les uns des autres, et dont le plus communément retenu est *Yogācāra-bhūmi-śāstra* «Traité des terres de la pratique du *yoga*»[34]. Ce titre requiert une exégèse qui sera utile à notre propos. En effet, *yogācāra*, la pratique du *yoga*, signifie aussi «celui qui pratique le *yoga*». Dans ce dernier sens, il s'applique aux tenants de l'école idéaliste: aussi et plus souvent que Vijñānavādin, on dit Yogācāra. Cette dernière désignation est même probablement plus ancienne: elle doit remonter à l'époque où Yogācāra désignait une école de contemplatifs adonnés avant tout à la pratique du *yoga*. Ce n'est que par la suite, lorsque l'école éprouva le besoin de faire la théorie de ses pratiques, qu'elle devint un Vijñānavāda, une doctrine de la connaissance ou de la conscience, et c'est la réflexion sur la nature des états obtenus par le *yoga* qui l'amena à systématiser ce primat de la conscience qui, nous l'avons vu, était au moins virtuellement présent dans le bouddhisme dès les origines. La discipline du *yoga*,

34. Version tibétaine, *Tib. Trip.* 109 à 111, 5536 à 5543. Version chinoise, T. XXX 1579. Le *Yogācāra-bhūmi-śāstra* se divise en cinq parties (v. Schmithausen, *Yogācāra-bhūmi*, p. 17–18) dont la première, de beaucoup la plus étendue, se subdivise en 17 sections, elles aussi très inégales. On possède, par pièces et morceaux, le texte sanscrit de cette première partie (v. éd. Bhattacharya, p. 7–8; Wayman, *Analysis*, p. 2; Demiéville, TP 46, 1958, p. 412–414), mais il n'est édité que pour un peu plus de la moitié, à savoir: 1. *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, ed. by Vidhushekhara Bhattacharya. Part I [seule parue]. Calcutta, The University, 1957 (sections 1 à 5); 2. *The Sacittikā and Acittikā Bhūmi and the Pratyekabuddhabhūmi (Sanskrit texts)*, by Alex Wayman, IBK, VIII 1, Tōkyō, 1960, p. 375–379 (sections 8, 9, 14); 3. *Bodhisattvabhūmi* (section 15): ed. by Wogihara Unrai, Tōkyō, 1930–1936; ed. by Nalinaksha Dutt, Patna, 1966 (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VII). – Traduction japonaise, *Kokuyaku Issaikyō*, *Yuga-bu*, I–VI. Traductions partielles en langue européenne: P. Demiéville, *Le chapitre de la Bodhisattvabhūmi sur la Perfection du Dhyāna*, *Rocznik Orientalistyczny*, vol. XXI, p. 109–128; Frauwallner, p. 270–279; Schmithausen, *Yogācārabhūmi*. – Etude de la section 13 (avec de nombreux passages cités et traduits), par Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, Berkeley and Los Angeles, Univ. of California Press, 1961 (University of California Publications in Classical Philology, Vol. 17).

dans l'Inde, est universelle; qu'une désignation aussi générale se soit appliquée à une école en particulier, montre bien l'importance que cette école attacha aux pratiques en question. Aussi, lorsqu'on étudie le Vijñānavāda, il convient de garder constamment présent à l'esprit que ses thèses idéalistes s'étudient et se comprennent le mieux lorsqu'on se place dans la perspective de la pratique du *yoga*, qu'elles sont tributaires d'une dynamique psychique. Je rappelle ici comment il est bon d'interpréter ce terme *yoga* que l'on s'abstient trop souvent de traduire, ce qui l'entoure d'une aura d'imprécision et d'incertitude. Plutôt que d'une «jonction» de l'homme et du divin ou de l'absolu, il s'agit d'un «ajustement intérieur», surtout dans le bouddhisme qui ne reconnaît pas de transcendance positive; le terme *yoga* dérive de la racine YUJ-, qui a pour sens primitif «atteler», «mettre sous le joug», et qui peut signifier non seulement «joindre», mais aussi, très souvent, au passif, «être ajusté», en anglais «to fit».

Pour en revenir au *Yogācāra-bhūmi-śāstra*, les *bhūmi* «terres» sont les étapes de développement spirituel par où passe celui qui pratique le *yoga*, et dont l'ouvrage décrit la carrière avec un luxe de détails extraordinaire. L'idéalisme n'y est point encore très apparent, sinon que le *Śāstra* cite dans son entier le *Saṃdhi-nirmocana-sūtra*. Le *Yogācāra-bhūmi-śāstra* était traditionnellement attribué à Asaṅga, mais on incline maintenant à penser qu'il s'agit d'une compilation de l'école Yogācāra à ses débuts; les parties les plus anciennes pourraient être contemporaines du *Saṃdhi-nirmocana-sūtra*, ou même légèrement antérieures, et donc dater de la fin du IIe ou le début du IIIe siècle; les plus récentes ne sont pas postérieures au IVe siècle.

Au *Yogācāra-bhūmi-śāstra*, œuvre collective, succèdent des ouvrages individualisés, auxquels on peut attribuer un auteur. La première œuvre philosophique individuelle à tendance idéaliste est celle de Sāramati, figure longtemps indécise, mais que des travaux surtout japonais ont contribué à fixer d'une manière plus précise[35]. Il paraît avoir «fleuri»

35. Cf. Lamotte, *Vkn*, p. 92 et n. 2.

vers le milieu du IIIe siècle. Son ouvrage principal porte le titre de *Ratnagotra-vibhāga-mahāyāna-uttara-tantra* «La doctrine supérieure[36] du Grand Véhicule, qui est la discrimination des précieuses familles spirituelles». C'est en fait un titre double: *Uttara-tantra* fut d'abord le plus généralement adopté par l'érudition moderne; mais c'est plutôt un sous-titre, à valeur plus ou moins générique, et on lui préfère maintenant *Ratna-gotra-vibhāga*, qui est véritablement le titre propre de l'ouvrage en question[37]. Comme la plupart des traités philosophiques indiens, il se présente sous la forme de vers didactiques *(kārikā)* constituant l'«ouvrage fondamental» *(mūla*, littéralement la «racine») et accompagnés d'une exégèse *(vyākhyā)*[38].

Dans la tradition bouddhique, le titre générique de *Tantra* désigne le plus souvent une catégorie de textes bien déterminée, qui décrivent principalement des rites magiques, et qui font autorité dans la dernière venue des formes du bouddhisme, qui a des antécédents anciens, mais se manifeste et se développe surtout à parti du VIIe siècle, et qui porte justement, entre autres noms, celui de «bouddhisme tantrique». L'*Uttara-tantra* ou *Ratna-gotra-vibhāga* de Sāramati n'a rien

36. Toutefois, M. Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga*, p. 54, estime que *Uttara-tantra* signifie «la doctrine ultérieure» («the later exposition»; cf. la désignation d'Uttara-mīmāṃsā pour le Vedānta), en contraste avec les *Prajñā-pāramitā* dont ce traité fait la critique. – Cf. Obermiller, *Sublime Science*, p. 91.

37. Cf. Takasaki, *op. cit.*, p. 5. A la vérité, le titre *Ratna-gotra-vibhāga* est aussi attesté dans la tradition tibétaine: v. *Tib. Trip.*, vol. 167, p. 694.

38. Version tibétaine, *Tib. Trip.* 108 5525 *(kārikā)*, 5526 *(vyākhyā)*. Version chinoise, T. XXXI 1611. Td. anglaise faite sur le tibétain, par Eugene Obermiller, *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation*, *Acta Orientalia*, 9, Leyde, 1931, p. 81–306. Texte sanscrit découvert au Tibet en 1934 par Rāhula Sāṃkṛtyāyana (cf. JBORS 21, 1935, p. 31, 33), et publié par Edward Hamilton Johnston et T. Chowdhury, Patna, 1950, en appendice à JBORS 36, 1950. Autre édition par Nakamura Zuiryō, *Bonkan taishō Kukyō-ichijō-hōshōron kenkyū*, *The Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantra-çāstra* ..., Tōkyō, Sankibō, 1961. Td. anglaise faite sur le sanscrit et accompagnée d'une importante étude, par Takasaki Jikidō, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra)*, Roma, Istituto italiano per il medio ed estremo Oriente, 1966 (Serie Orientale Roma, vol. 33). – Etude approfondie de la philosophie du *Ratna-gotra-vibhāga* par David Seyfort Ruegg, *La théorie du Tathāgatagarbha et du gotra*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1969 (Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, vol. 70).

à voir avec cette tradition. Il se rapproche davantage de l'idéalisme du *Saṃdhi-nirmocana-sūtra*, d'Asaṅga, de Vasubandhu et de Hiuan-tsang; mais il représente en fait une école indépendante[39]. Sāramati professe un monisme teinté d'idéalisme, où la pensée immaculée et lumineuse *(amalaṃ prabhāsvaraṃ cittam)* apparaît comme une entité suprême, affectée d'un caractère positif accentué, qui la rapproche de l'âme universelle du Vedānta; nous sommes loin, ici, du quasi-nihilisme des *Prajñā-pāramitā*[40] et du Mādhyamika, bien qu'on ait parfois rattaché le *Ratna-gotra-vibhāga* à cette dernière école[41]. On retrouve chez Sāramati la doctrine des passions adventices qui affectent la pensée; et l'un au moins des synonymes par lesquels il désigne la nature véritable des choses sera repris et conservé par l'idéalisme classique, bien qu'il n'ait pas véritablement un import idéaliste; il se trouve d'ailleurs déjà, et en belle position, dans le *Saṃdhi-nirmocana-sūtra;* il s'agit du terme *tathatā*, «nature de ce qui est ainsi», «siccéité», «ainsité».

Mais la principale doctrine du *Ratna-gotra-vibhāga*, celle qui lui appartient en propre, est la théorie du *tathāgata-garbha* «embryon de Tathāgata», selon laquelle la nature de Buddha est présente à l'état virtuel chez tous les êtres animés: tout être porte en lui la possibilité, qui s'actualisera tôt ou tard, de parvenir à l'Eveil *(bodhi)*. Sāramati a exercé une influence notable sur l'école idéaliste à ses débuts, notamment sur Maitreya, mais plutôt par l'idée de la luminosité de la pensée que par la doctrine de l'Embryon de Tathāgata, qui paraît avoir connu en Inde, pendant plusieurs siècles, une sorte d'éclipse[42], et qui, au demeurant, n'est pas plus idéaliste, en elle-même, que la notion de *tathatā*.

La tradition indo-tibétaine a attribué le *Ratna-gotra-vibhāga* à Maitreya pour la *kārikā*, à Asaṅga pour la *vyākhyā*[43], alors que la tradition sino-

39. Takasaki, *op. cit.*, p. 58; cf. Ruegg, *op. cit.*, p. 412, n. 4.

40. Cf. Takasaki, *op. cit.*, p. 54.

41. Notamment Tsoṅ kha pa et les auteurs tibétains tardifs, cf. Obermiller, *Sublime Science*, p. 83.

42. Cf. Ruegg, p. 34–35.

43. *Tib. Trip.*, vol. 167, p. 694–695. Cf. Ruegg, p. 41 et n. 5.

japonaise conservait l'attribution à Sāramati. Les érudits occidentaux ont d'abord suivi les Tibétains, tout en s'étonnant après eux[44] d'une œuvre qui tranchait aussi nettement sur le reste de l'œuvre d'Asaṅga, si variée que parût d'ailleurs celle-ci. Ce n'est que peu à peu, sous l'influence, notamment, de l'érudition japonaise, qu'ils ont rendu justice à Sāramati; la question se compliquait du fait que, d'une part, la plupart des exégètes modernes voulaient distinguer deux Sāramati, et que, d'autre part, les noms de Sāramati et de Sthiramati peuvent se traduire de manière très proche en chinois – d'où des confusions entre le ou les Sāramati et le philosophe Sthiramati, beaucoup plus tardif, chef de l'école idéaliste de Valabhī[45]. Actuellement, la controverse est en train de s'apaiser: le double Sāramati a encore ses partisans, mais la confusion avec Sthiramati est définitivement dissipée[46]; et personne ne songe plus à attribuer le *Ratna-gotra-vibhāga* à Asaṅga.

M. Frauwallner[47] rattache à l'école de Sāramati une œuvre difficile à classer, mais célèbre, qui a eu une influence énorme sur le bouddhisme d'Extrême-Orient. Il s'agit d'un bref traité conservé en chinois seulement, mais dont le titre chinois se prête à une «restitution» sanscrite: le *Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra*, en chinois *Ta tch'eng k'i sin louen*. Le Canon chinois l'attribue à un Aśvaghoṣa. Or, ce nom est celui d'un célèbre poète bouddhiste du Ier ou du IIe siècle de notre ère. De là à lui attribuer le *Śraddhotpāda* et à voir dans celui-ci la production d'un Mahāyāna encore à l'état d'enfance, aux thèses multiples et prenant des directions variées, le pas fut franchi. Mais, très tôt, les catalogues du Canon chinois classent le *Śraddhotpāda* parmi les œuvres douteuses; et le caractère de la synthèse qu'on y trouvait, à la fois habile et vigoureuse, donnait à penser qu'il ne s'agissait pas là d'un ouvrage primitif. On admet à peu près unanimement, à l'heure actuelle, qu'il s'agit d'un apocryphe

44. H.W. Bailey et E.H. Johnston dans BSOS 8, 1935, p. 79–80.
45. V. Lamotte, *Vkn*, p. 92 et n. 2; sur Sthiramati, ci-dessous, p. 298.
46. Ruegg, p. 42 et n. 6.
47. *Die Philosophie des Buddhismus*, p. 255. Cf. BSOS 8, 1935, p. 78.

chinois, composé peut-être vers le milieu du VIe siècle, et qui présente une synthèse ingénieuse et même géniale des principales thèses mahāyānistes qui étaient parvenues en Chine à cette époque, et parmi lesquelles des théories idéalistes telles que celles de la connaissance-réceptacle *(ālaya-vijñāna)*, de la siccéité *(tathatā)*, des imprégnations *(vāsanā)*, jouent naturellement un rôle considérable[48].

C'est aussi une synthèse, mais celle-là authentiquement indienne, et véritablement au principe du Vijñānavāda classique, que présente Maitreya ou Maitreya-nātha dans le *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, «Ornement des *sūtra* du Grand Véhicule». Ce texte, écrit en vers didactiques *(kārikā)*, est accompagné d'un commentaire *(bhāṣya)* en prose dû à Vasubandhu[49].

La personne et l'œuvre de Maitreya-nātha soulèvent des problèmes historiques compliqués, en relation d'ailleurs avec celles d'Asaṅga qui sera après lui le maître le plus marquant du Vijñānavāda à ses débuts. Il sera plus commode de les traiter en parlant d'Asaṅga. Pour l'instant, on se bornera à relever quelques données relatives au titre du *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, qui passe à bon droit pour l'œuvre maîtresse de Maitreya-nātha. Il existe un texte intitulé *Sūtrālaṃkāra* «Ornement des *sūtra*», attribué à Aśvaghoṣa, comme le *Mahāyāna-śraddhotpāda* dont il a été question plus haut, et beaucoup d'autres ouvrages; il y a tout un cycle d'Aśvaghoṣa, qu'a étudié notamment Sylvain Lévi[50]. Ce texte fut traduit

48. Il existe deux textes chinois (T. XXXII 1666, 1667), donnés l'un et l'autre pour des traductions; v. Hakeda, *Awakening of Faith*, p. 7–8. Plusieurs traductions anglaises; en dernier lieu, Hakeda, *op. cit.* Traduit maintes fois en japonais, notamment par Mochizuki Shinkō, *Kokuyaku Issaikyō*, *Ronjū-bu*, V. – Bibliographie à perte de vue; l'essentiel donné par Hakeda, *op. cit.*, p. 119–122.

49. Texte sanscrit de la *kārikā* et du *bhāṣya* édité et traduit par Sylvain Lévi: *Asaṅga. Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* ... Paris, H. Champion, 1907, 1911, 2 vol. (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, Sciences historiques et philologiques, fasc. 159 et 190.) Version tibétaine: *Tib. Trip.* 108 5521 (*kārikā* seule), 5527 (*kārikā* et *bhāṣya*). Version chinoise (*kārikā* et *bhāṣya*): T. XXXI 1604. Td. japonaise, *Kokuyaku Issaikyō*, *Yuga-bu*, XII, p. 189–453. – Corrections au texte édité par Sylvain Lévi et index sanscrit-tibétain-chinois publiés par Gadjin M. Nagao, *Index to the Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, Tōkyō, 1958–1961, 2 vol.

50. JA, juillet-août 1908. p. 57–184; oct.–déc. 1928, p. 193–216; oct.–déc. 1929, p. 255–285.

en français sur sa version chinoise, vers le début de ce siècle, par un orientaliste suisse, le Lucernois Edouard Huber, membre de l'Ecole française d'Extrême-Orient, qui, après un brillant début de carrière, mourut des fièvres dans la jungle indochinoise, en 1914 à l'âge de 35 ans[51]. L'«Ornement des sūtra», qui pose aussi des problèmes d'histoire littéraire qui sortent de notre propos, n'est nullement un ouvrage philosophique, mais un recueil de contes édifiants. Il est facile de confondre le *Sūtrālaṃkāra* d'Aśvaghoṣa et le *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* de Maitreya-nātha, d'autant plus que, par une habitude paresseuse mais consacrée, ce dernier est très souvent désigné, par abréviation, sous le titre de *Sūtrālaṃkāra*.

Le terme *alaṃkāra* «ornement» est un terme important dans l'histoire littéraire de l'Inde. Dans la littérature sanscrite classique, il désigne en gros les figures poétiques et les figures de style en général, et la discipline qui s'en occupe, soit à peu près la rhétorique. Comme il arrive assez souvent, la tradition bouddhique l'a employé dans des sens plus ou moins détournés. Dans le titre du *Sūtrālaṃkāra* d'Aśvaghoṣa, sa signification reste assez proche de celle qu'il a dans la tradition littéraire classique: il s'agit d'une sorte de paraphrase des *sūtra*, rédigée en un style plus littéraire, ce qui n'est pas difficile. En ce qui concerne le *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* de Maitreya-nātha, *alaṃkāra* désigne un ouvrage versifié où l'auteur cherche à compléter et à systématiser des données qu'il trouve dans certains textes qui font autorité et qu'il utilise, en général assez librement, comme base de son propre travail[52]. C'est ainsi que le *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* se rattache à un des plus importants chapitres du *Yogācāra-bhūmi-śāstra*, la *Bodhisattva-bhūmi*[53], tandis qu'un au-

51. *Açvaghoṣa: Sūtrālaṃkāra*, traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva, par Edouard Huber. Paris, E. Leroux, 1908. – Version chinoise: T. IV 201. Td. japonaise, *Kokuyaku Issaikyō, Honnen-bu*, VIII. – Sur Edouard Huber, voir P. Demiéville, *Revue de théologie et de philosophie*, N.S., vol. 15, Lausanne, 1927, p. 56, n. 1; P. Demiéville, *Acta Asiatica*, 11, Tōkyō, 1966, p. 109.

52. Frauwallner, p. 296.

53. Editée par Wogihara Unrai, v. n. 34 ci-dessus.

tre ouvrage de Maitreya-nātha, l'*Abhisamayālaṃkāra* «Ornement de la pleine compréhension», cherche à systématiser, non sans artifice, la *Pañcaviṃśati-sāhasrikā Prajñā-pāramitā* «Perfection de la sagesse en 25 000 stances»[54].

Dans le *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, l'idéalisme apparaît déjà en pleine lumière : on y trouve toutes les catégories qui figureront plus tard dans le Vijñānavāda classique, et l'on pourrait certes fonder sur ce texte un exposé du Vijñānavāda. Je lui ai préféré toutefois la *Triṃśikā Vijñapti-mātratā-siddhi* de Vasubandhu et son commentaire par Hiuan-tsang, pour diverses raisons : La composition de l'ouvrage de Hiuan-tsang est plus claire que celle de l'ouvrage de Maitreya-nātha, et sa traduction par Louis de La Vallée Poussin plus facile à utiliser que celle du *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* par Sylvain Lévi. Et surtout, Maitreya-nātha subit encore toutes sortes d'influences dont Vasubandhu, et plus encore Hiuan-tsang, sont dégagés. Chez Maitreya l'idéalisme est encore à demi immergé dans les doctrines de vacuité à la manière de Nāgārjuna, et en même temps dans le monisme à la manière de Sāramati[55]. Enfin, reflétant cette complexité, la terminologie de Maitreya n'a pas la cohérence de celle de Vasubandhu ou de Hiuan-tsang. Comme pour Sāramati, l'être suprême est aussi pour Maitreya-nātha «pensée lumineuse»[56] ; c'est un absolu positif, qu'il appelle *tathatā*[57], et aussi *dharma-dhātu*[58], terme d'interprétation difficile, qui peut se rendre aussi bien par «domaine de la Loi» que par «fondement des phénomènes», et qui vient des plus anciennes couches des *Mahāyāna-sūtra*[59]. Les passions qui affectent la pensée ou la *tathatā* sont adventices ; la pensée est naturellement pure[60]. L'absolu

54. Frauwallner, p. 297. 55. *Ib.*, p. 298.

56. *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* XIII. 19 : *cittaṃ prakṛti-prabhāsvaram*, «la pensée est lumineuse par nature».

57. *Ib.*, IX. 22, 37, 56, etc. ; v. Nagao, *Index*, s.v. *tathatā*.

58. *Ib.*, VI. 7, 8, 10, XIII. 11, XIV. 30 ; cf. Nagao, *Index*, s.v. *dharma-dhātu*.

59. On le trouve aussi dans les *sūtra* anciens, mais avec une autre acception. – V. Edgerton, BHSD, s.v. *dharma-dhātu ; Siddhi*, p. 751–754.

60. *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* XIII. 19 : *tad āgantuka-doṣa-dūṣitam :* «elle (la pensée) est souillée par les fautes adventices».

est encore «nature-de-Buddha», «bouddhéité» *(buddhatva, buddhatā)*[61], et, sous cet aspect, il prend des allures d'âme universelle, qui pénètre et informe le monde de son efficacité, et qui annonce déjà l'âme universelle, l'*ātman*, du Vedānta.

Les deux autres principaux ouvrages attribués à Maitreya-nātha sont l'*Abhisamayālaṃkāra* «Ornement de la pleine compréhension»[62], déjà mentionné, et le *Madhyānta-vibhāga* «Discrimination du moyen et des extrêmes»[63]. Le premier ne nous retiendra guère; on y chercherait en

61. Le chapitre IX du *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* traite longuement de la nature-de-Buddha.

62. Texte sanscrit et version tibétaine édités par Theodore Stcherbatsky et Eugene Obermiller, *Abhisamayālaṃkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra*, Fasc. I [seul paru], Leningrad, 1929 (Bibliotheca Buddhica, vol. 23). Il n'y a pas de version chinoise. Autres éditions du texte sanscrit: par Giuseppe Tucci, *The Commentaries on the Prajñāpāramitās, Vol. 1st: The Abhisamayālaṃkārāloka of Haribhadra*, Baroda, Oriental Institute, 1932 (Gaekwad's Oriental Series, No. 62); par Wogihara Unrai, *Abhisamayālaṃkārāloka Prajñāpāramitāvyākhā*, Tōkyō. 1932–1935. Ces deux dernières éditions sont en fait celles d'un commentaire de l'*Abhisamayālaṃkāra*, qui reproduit *in extenso* le texte de ce dernier. Le texte de l'*Abhisamayālaṃkāra* figure également dans: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, with Haribhadra's Commentary called *Āloka*, ed. by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960 (Buddhist Sanskrit Texts, No. 4). Ed. et td. japonaise du texte sanscrit par Kajiyoshi Kōun, dans *Genshi Hannya-kyō no kenkyū* (A Study of the Primitive Prajñāpāramitāsūtra), Tōkyō, Sankibō, 1944, p. 275–320. Td. anglaise: Edward Conze, *Abhisamayālaṃkāra*, Roma, Istituto per il medio ed estremo Oriente, 1954 (Serie Orientale Roma, vol. 6).

63. La bibliographie du *Madhyānta-vibhāga* est compliquée. Je la résume ici d'après Gadjin M. Nagao, *Madhyānta-vibhāga-bhāṣya*, Tōkyō, Suzuki Research Foundation, 1964, p. 2–3. Il faut distinguer: 1° la *kārikā* de Maitreya-nātha; 2° un commentaire *(bhāṣya)* par Vasubandhu; 3° un sous-commentaire *(ṭīkā)* par Sthiramati.

La *kārikā* n'existe pas isolément dans l'original sanscrit, mais bien en version tibétaine (*Tib. Trip.* 108 5522) et en version chinoise (T. XXXI 1601).

Le texte sanscrit de la *kārikā* accompagnée du *bhāṣya* de Vasubandhu a été retrouvé au Tibet par Rāhula Sāṃkṛtyāyana en 1934, et publié en 1964 par Gadjin M. Nagao, *op. cit.* La version tibétaine (*Tib. Trip.* 108 5528) et les deux versions chinoises (T. XXXI 1599, 1600; dans les *Tables du Taishō Issaikyō*, corriger °*ṭīkā* par °*bhāṣya*) ont été publiées en édition synoptique par Yamaguchi Susumu, *Kanzō taishō Benchūbenron* [«*Madhyānta-vibhāga-śāstra*, édition synoptique des versions tibétaine et chinoises»], Nagoya, Hajinkaku, 1937, réimpr. Tōkyō, Suzuki Research Foundation, 1966 (Suzuki Research Foundation, Reprint Series, Vol. 9).

Le texte sanscrit de la *kārikā* accompagnée de la *ṭīkā* de Sthiramati a été retrouvé au Népal par Sylvain Lévi en 1928, et publié en 1934 par Yamaguchi Susumu: *Sthiramati, Madhyānta-vibhāga-ṭīkā*, Nagoya, Hajinkaku, 1934, réimpr. Tōkyō, Suzuki Research Foundation, 1966 (Reprint Series, Vol. 7). Version tibétaine: *Tib. Trip.* 109 5534. Pas de version chinoise.

vain de l'idéalisme[64]. Le second contient une interprétation idéaliste de la doctrine de la voie moyenne, commune à tout le bouddhisme, mais dont le Mādhyamika s'était fait le héraut, et de la doctrine de la vacuité, elle aussi essentielle au Mādhyamika. On peut donc voir dans le *Madhyānta-vibhāga* une tentative d'interpréter la doctrine Mādhyamika dans les termes de la doctrine Vijñānavāda; interprétation que son excessive subtilité rend difficile à saisir et à suivre.

Nous arrivons maintenant au personnage qu'on a longtemps considéré comme le véritable fondateur de l'idéalisme bouddhique: Asaṅga. Ce maître illustre a eu la mauvaise fortune de se voir battu en brèche, dans son œuvre et dans son rôle, et non sans de bons arguments. Parmi les nombreux ouvrages qu'on lui attribue, plusieurs lui ont été contestés. Tout d'abord, comme nous l'avons vu, le *Yogācāra-bhūmi-śāstra*, que M. Frauwallner et son école tiennent pour une œuvre collective, à cause de ses dimensions énormes, alors que M. Wayman maintient l'attribution à Asaṅga[65].

La tradition tibétaine attribuait à Asaṅga en propre un certain nombre d'œuvres, dont les deux principales sont l'*Abhidharma-samuccaya* «Som-

Td. japonaise faite sur le sanscrit et le tibétain par Yamaguchi Susumu, *Anne ashariya zō Chūben-fumbetsu-ron shakusho* [«Commentaire du *Madhyānta-vibhāga-śāstra* par le maître *(ācārya)* Sthiramati»], Nagoya, Hajinkaku, 1935, réimpr. Tōkyō, Suzuki Research Foundation, 1966 (Reprint Series, Vol. 8). – On notera que les trois ouvrages publiés par M. Yamaguchi forment série, cf. BB XXI–XXIII n° 156.

En langues occidentales, on ne dispose que de traductions anglaises partielles: 1. *Madhyānta-vibhaṅga* ... translated from the Sanscrit by Th. Stcherbatsky. Moscow, Leningrad, 1936 (Bibliotheca Buddhica, vol. 30). Réimpression: Osnabrück, Biblio Verlag, 1970. La forme °*vibhaṅga*, moins correcte que °*vibhāga*, a été transmise, concurremment à cette dernière, par la tradition tibétaine. (Traduction du chapitre I, *Lakṣaṇa-pariccheda*, intitulé par Stcherbatsky «première partie», et subdivisé en cinq «chapitres».) 2. David L. Friedmann: *Sthiramati. Madhyānta-vibhāga-ṭīkā. Analysis of the Middle Path and the Extremes.* Utrecht, 1937. (Chapitre I.) 3. Traduction du chapitre III, par Paul Wilfred O'Brien, *Monumenta Nipponica*, Vol. IX and X, 1953–1954.

64. Stcherbatsky, *Abhisamayālaṃkāra*, p. v: «Another peculiarity of the Abhisamayālaṃkāra is that it expounds the theory of Salvation without alluding to the typical tenets of the Yogācāra school». Sur l'appartenance doctrinale de l'*Abhisamayālaṃkāra*, v. *ib.*; Conze, *Prajñāpāramitā Literature*, p. 100; Ruegg, p. 70.

65. Frauwallner, p. 265, 423; Schmithausen, *Yogācāra-bhūmi*, p. 19–20, et p. 20 n. 15 citant Wayman, *Analysis*, p. 33, 135.

maire de la scolastique»[66], et le *Mahāyāna-saṃgraha* «Somme du Grand Véhicule»[67]; et à Asaṅga inspiré par le Bodhisattva Maitreya cinq ouvrages: le *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, le *Madhyānta-vibhāga*, le *Dharma-dharmatā-vibhāga*, l'*Uttara-tantra*, l'*Abhisamayālaṃkāra*[68]; plus le *Yogācāra-bhūmi-śāstra* en sixième. Maitreya, l'«Amical», est un des plus célèbres parmi les personnages surnaturels, Buddha et Bodhisattva, que révère le Mahāyāna. Il sera le Buddha de la prochaine période cosmique, celle qui suivra la nôtre, dont le plus récent Buddha a été Gautama Śākyamuni. Pendant la période présente, Maitreya est Bodhisattva, «Etre à Eveil», nom sous lequel on désigne les futurs Buddha; comme tous les Bodhisattva dans leur dernière existence avant de devenir Buddha, il réside au quatrième des quelque vingt-deux cieux que compte le bouddhisme (le compte varie suivant les écoles), et, de là, veille sur les créatures. La légende[69] racontait qu'Asaṅga, après l'avoir longuement imploré de lui accorder des lumières, avait été enfin exaucé; Maitreya l'emmena au quatrième ciel et lui récita le *Yogācāra-bhūmi-śāstra*, puis les cinq traités énumérés ci-dessus, que la tradition tibétaine appelle, pour cette raison, les «cinq doctrines de Maitreya»[70].

On a tenté de cette légende une interprétation historique, et voulu faire de Maitreya un personnage historique, qui aurait été un docteur

66. Fragment du texte sanscrit édité par Vasudev Viśvanāth Gokhale, *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, N. S., 23, 1947, p. 13–38. Le même fragment édité et le reste du texte «retraduit» (cf. introduction de l'ouvrage, p. 21) du tibétain et du chinois (avec l'aide d'un commentaire inédit de Sthiramati, cf. Frauwallner, p. 425), par Prahlad Pradhan, *Abhidharma-samuccaya of Asaṅga*, Santiniketan, Visva-Bharati, 1950 (Visva-Bharati Studies, 12). – Version tibétaine, *Tib. Trip.* 112 5550. Version chinoise, T. XXXI 1605; avec le commentaire de Sthiramati, T. XXXI 1606; td. japonaise, *Kokuyaku Issaikyō*, *Yuga-bu*, X. – V. Addendum.

67. L'original sanscrit est perdu. Version tibétaine (*Tib. Trip.* 112 5549) éditée et traduite par Etienne Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*, Louvain, 1938–1939, 2 tomes en 4 fascicules. Il y a quatre versions chinoises: T. XXXI 1592, 1593, 1594 (reproduction phototypique, Lamotte, *op. cit.*), et 1596, qui est un commentaire où le texte même est cité *in extenso* (Lamotte, *op. cit.*, t. I, p. vi). Edition synoptique de ces quatre versions et de la version tibétaine par Sasaki Gesshō, *Kan-yaku shihon taishō Shōdaijōron*, Tōkyō, 1931.

68. V. n. 49, 63, 73, 38, 62. 69. Ruegg, p. 43.

70. En tibétain *byams chos sde lṅa*, Ruegg, p. 39. P. 45, M. Ruegg fait observer qu'il existe une tradition analogue dans le bouddhisme chinois, mais que les cinq traités ne sont

mahāyāniste, maître d'Asaṅga. Le nom complet de ce personnage aurait été Maitreya-nātha «celui qui a Maitreya pour protecteur», abrégé couramment en Maitreya, d'où confusion avec le Bodhisattva du même nom, intervenue de bonne heure puisque la légende d'Asaṅga inspiré par Maitreya a cours dès le VIe siècle. Il n'y a en principe rien d'invraisemblable à cette thèse: Maitreya-nātha et même Maitreya peut très bien être un nom d'homme; inversement, on trouve accolée au nom du Bodhisattva Maitreya l'épithète de *nātha* «protecteur»; le composé Maitreya-nātha signifie alors, bien entendu, «Maitreya le protecteur». M. Frauwallner[71], un des principaux tenants de la thèse du Maitreya historique, relève à juste titre une considérable différence de ton et même de doctrine entre les œuvres «maitreyennes», principalement le *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, auquel on peut ajouter le *Madhyānta-vibhāga*, et les œuvres proprement «asaṅgiennes», *Mahāyāna-saṃgraha* et aussi *Abhidharma-samuccaya*. Il observe que les premières comportent une métaphysique et ce qu'il appelle une «scolastique de la délivrance», c'est-à-dire une énumération très détaillée de toutes les modalités et de toutes les étapes du chemin de la libération, mais que la métaphysique reste peu élaborée et n'intègre nullement les doctrines très articulées du bouddhisme ancien sur la physique, la psychologie, la cosmologie, l'acte, la causalité, etc., alors que c'est précisément leur développement considérable sur tous ces points qui caractérise le *Mahāyāna-saṃgraha* et l'*Abhidharma-samuccaya*, et qui d'ailleurs en fait des œuvres d'accès difficile[72]. Pour M. Frauwallner, à un Maitreya métaphysicien et tout occupé d'une sotériologie transcendante, s'opposerait un Asaṅga dont l'apport majeur a été d'introduire dans les doctrines idéalistes, jusqu'alors peu élaborées, non pas seulement une scolastique de la délivrance, mais la scolastique de l'ancien bouddhisme dans son ensemble, moyennant les aménagements jugés nécessaires, et qui furent considé-

que partiellement les mêmes: seuls le *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* et le *Madhyānta-vibhāga* figurent dans les deux traditions. Cf. Conze, *Prajñāpāramitā Literature*, p. 100, n. 10.

71. P. 6–7, 296.

72. Frauwallner, *Amalavijñānam und Ālayavijñānam*, p. 155–156.

rables, à tout le moins dans la terminologie ; tâche à laquelle Asaṅga était d'autant mieux préparé que, selon une tradition qu'il n'y a pas lieu de mettre en doute, et qui lui est d'ailleurs commune avec d'autres maîtres du Mahāyāna, il appartint d'abord à une école du Petit Véhicule et passa par la suite au Grand. Quant aux autres ouvrages attribués à Maitreya, le *Dharma-dharmatā-vibhāga* et son commentaire par Vasubandhu ont fait l'objet de plusieurs travaux japonais, mais sont encore mal connus en Occident[73]. L'*Abhisamayālaṃkāra* se place très à part : scolastique, il l'est au suprême degré, mais il s'agit uniquement d'une scolastique de la délivrance. L'*Uttara-tantra*, de même que le *Yogācāra-bhūmi-śāstra*, sont de toute manière hors de cause, puisque ni l'attribution à Asaṅga, ni l'attribution à Maitreya ne sont plus retenues, sauf exceptions.

La controverse autour de Maitreya-nātha n'est pas éteinte. M. Demiéville est parti en guerre avec énergie contre la thèse historiciste. M. Schmithausen rappelle brièvement l'essentiel de la querelle et annonce son intention d'y revenir à une autre occasion, cependant que M. Frauwallner confirme sa position dans la dernière édition de sa *Philosophie des Buddhismus*. M. Ruegg expose le problème dans toute sa complexité ; il

73. Version tibétaine de la *kārikā* (*Tib. Trip.* 108 5523, 5524) et du commentaire (*vṛtti*, *Tib. Trip.* 108 5529) éditée par Nozawa Jōshō dans *Yamaguchi hakushi hanreki kinen Indogaku Bukkyōgaku ronsō* [«Recueil d'articles d'indologie et de bouddhologie, publié en commémoration du 60e anniversaire du Professeur Yamaguchi Susumu»], Kyōto, Hōzōkan, 1955, p. 11–18, 19–45. – Il n'y a pas de version chinoise.

Manuscrit sanscrit, intitulé *Dharma-dharmatā-pravibhāga-sūtra*, retrouvé au Tibet par Rāhula Sāṃkṛtyāyana ; le début, cité JBORS 24, 1938, p. 163, coïncide avec *Tib. Trip.* 108 5523 21.4.2–4 ; cf. Schmithausen, *Yogācāra-bhūmi*, p. 110 n. – Fragment sanscrit édité par Sylvain Lévi en appendice à son édition du *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* (ci-dessus n. 49), p. 190–191 ; identifié, mais apparemment sans publication, par Kawai Hideo (Nozawa, p. 9) ; publié par Yamaguchi Susumu, *Hō-hosshō-fumbetsu-ron no Bombun Dampen* [«Un fragment sanscrit du *Dharma-dharmatā-vibhāga*»], *Otani Gakuhō*, vol. 17, n° 4, Kyōto, 1936 ; reproduit en appendice à l'article de Nozawa, p. 46–49.

Traduction japonaise par Yamaguchi Susumu, *Miroku-zō Hō-hosshō-fumbetsu-ron Kanken* [«Essai sur le *Dharma-dharmatā-vibhāga* de Maitreya»], dans *Tokiwa hakase hanreki kinen Bukkyō ronsō* [«Recueil d'articles sur le bouddhisme, commémorant le 60e anniversaire du Dr Tokiwa»], Tōkyō, Kōbundō, 1933, p. 535–561.

Cf. Frauwallner, p. 424 ; Schmithausen, *Yogācāra-bhūmi*, p. 12 ; Ruegg, p. 39–41, 427 n. 4 ; Yamada, *Bongo butten*, p. 127.

conclut qu'«en somme, le Maitreya des Cinq Enseignements ne fut vraisemblablement pas le maître humain d'Asaṅga», mais qu'il faudrait peut-être distinguer, dans l'œuvre d'Asaṅga, les textes dont il est véritablement l'auteur, tels que le *Mahāyāna-saṃgraha* ou l'*Abhidharma-samuccaya*, et ceux où il ne serait guère plus que le compilateur de matériaux plus anciens, rapportés à une tradition qui se réclamait du Bodhisattva Maitreya. Cette solution a l'avantage de rendre compte ingénieusement de la diversité vraiment exceptionnelle des ouvrages attribués à Asaṅga[74].

Le plus illustre docteur du Vijñānavāda avec Asaṅga, son frère cadet Vasubandhu, pose également un problème historique épineux. La tradition admettait que ce personnage, après avoir appartenu pendant presque toute sa vie au Petit Véhicule et avoir déployé pour sa défense et illustration une activité considérable, composant notamment une somme intitulée *Abhidharma-kośa* «Trésor de la scolastique»[75] qui présente une brillante synthèse critique des doctrines du bouddhisme ancien principalement dans ses écoles du nord et du nord-ouest de l'Inde, s'était finalement converti au Mahāyāna, sous l'influence de son frère Asaṅga, à l'âge de quatre-vingts ans, et, malgré cet âge avancé, avait encore écrit plusieurs ouvrages d'inspiration mahāyāniste et idéaliste. Mais la critique occidentale et japonaise ne tarda pas à relever dans cette tradition des incohérences difficiles à réduire. M. Frauwallner a repris

74. Demiéville, BEFEO, XLIV 2, p. 381 n. 4, 434 n. 9; Schmithausen, *Yogācāra-bhūmi*, p. 19 et n. 14; Frauwallner, p. 423; Ruegg, p. 39–45, 50–55. – Outre les références données par MM. Demiéville, Schmithausen, Frauwallner et Ruegg, rappelons que dans son édition de la *Madhyānta-vibhāga-ṭīkā* (ci-dessus n. 63), p. xv–xvii, M. Yamaguchi, dès 1934, suggérait une solution proche de celles de M. Ruegg et de M. Hatani Ryōtai (cité par P. Demiéville, *loc. cit*, p. 381 n. 4). – Ruegg, p. 51, n. 8: lire 296 au lieu de 153.

75. La *kārikā* est accompagnée d'un commentaire *(bhāṣya)* dû également à Vasubandhu. Dans le volume d'introduction à sa traduction du *Kośa* (ci-dessous), La Vallée Poussin a publié un fragment de la *kārikā*. Il a aussi recueilli et fait figurer dans les notes en bas de page les citations de la *kārikā* données par un autre commentaire, l'*Abhidharma-kośa-vyākhyā* de Yaśomitra (éd. par Wogihara Unrai, Tōkyō, 1932–1936). Par la suite, l'original sanscrit de la *kārikā* et du *bhāṣya* a été retrouvé au Tibet par Rāhula Sāṃkṛtyāyana en 1934, et publié par Vasudev Viśvanāth Gokhale, *The Text of the Abhidharma-kośa-kārikā of Vasubandhu*, *Journal of*

le problème sur nouveaux frais il y a une vingtaine d'années[76]; il conclut à l'existence de deux Vasubandhu, qui tous deux se convertirent du Hīnayāna au Mahāyāna, le premier vers le milieu de sa vie, le second dans sa vieillesse. On n'a pas manqué de trouver cette similitude surprenante[77]; mais, répond M. Frauwallner, d'une manière à la fois plausible et ingénieuse, le fait n'est nullement improbable, à une époque où les écoles du Hīnayāna déclinaient en face d'un Mahāyāna en plein essor; et même, on y peut voir une raison supplémentaire à la confusion des deux Vasubandhu[78].

Le premier d'entre eux, que M. Frauwallner appelle Vasubandhu l'ancien, est le frère d'Asaṅga; l'autre, Vasubandhu le jeune, vécut un siècle plus tard[79]. Quant aux œuvres, l'attribution n'en est pas toujours aisée. L'*Abhidharma-kośa* est en tout cas de Vasubandhu le jeune, de même que trois ouvrages de logique aux titres très proches les uns des autres (*Vāda-vidhāna* «Etablissement de la dialectique», *Vāda-vidhi* «Règles de la dialectique», *Vāda-sāra* «L'essentiel de la dialectique»), où l'auteur systématise la dialectique bouddhique tout comme il avait

the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, N.S., 22, 1946, p. 73–102 (*kārikā* seule), et par Prahlad Pradhan, *Abhidharm-Koshabhāṣya of Vasubandhu*, Patna, K.P. Jayaswal Research Institute, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VIII) (*kārikā* et *bhāṣya*). Version tibétaine, *Tib. Trip.* 115 5590 (*kārikā*), 5591 (*bhāṣya*); éd. Stcherbatsky, *Tibetskii perevod Abhidharmakośakārikāḥ i Abhidharmakośabhāṣyam socinenii Vasubandhu*, Petrograd, 1917–1930 (Bibliotheca Buddhica, vol. 20) (jusqu'à la *kārikā* 46b du chapitre ii); éd. La Vallée Poussin, *Cosmologie bouddhique* (*kārikā* du chapitre iii). Versions chinoises: T. XXIX 1560 (*kārikā*), 1558 et 1559 (*kārikā* et *bhāṣya*). Td. française par Louis de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris, Geuthner, Louvain, J.-B. Istas, 1923–1931, 6 vol. Td. japonaise, *Kokuyaku Issaikyō*, *Bidon-bu*, XXVI et XXVI *bis*. – Réimpr. de Bibliotheca Buddhica, vol. 20: Osnabrück, Biblio Verlag, 1970.

76. Erich Frauwallner, *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Roma, Istituto per il medio ed estremo Oriente, 1951 (Serie Orientale Roma, vol. III).

77. Padmanabh S. Jaini, *On the theory of the two Vasubandhus*, BSOS, 21, 1958, p. 48–53.

78. Frauwallner, *Landmarks*, p. 131.

79. Plus exactement, M. Frauwallner propose les dates suivantes: Maitreya-nātha, vers 300 ap. J.-C.; Asaṅga, vers 315–390; Vasubandhu l'ancien, vers 320–380; Vasubandhu le jeune, vers 400–480. Voir: *Date*, p. 54–56; *Die Philosophie des Buddhismus*, p. 76, 296, 326, 327, 350; *Landmarks*, p. 130–131. La date de Maitreya-nātha dépend de celle de son disciple Asaṅga.

fait la dogmatique dans le *Kośa*[80]. Certains commentaires sur des Mahāyāna-sūtra, et surtout sur les œuvres d'Asaṅga (ou de Maitreya) reviennent assez naturellement à Vasubandhu l'ancien[81]. Mais, pour d'autres traités mahāyānistes, l'attribution s'est avérée plus délicate. C'est le cas notamment de deux ouvrages capitaux pour l'école idéaliste, la *Viṃśatikā Vijñapti-mātratā-siddhi* «Démonstration, en vingt strophes

80. WZKSO, 1, 1957, p. 131; 5, 1961, p. 131; Hattori, *Dignāga, On Perception*, p. 114, 115, 116.

81. Frauwallner, *Date*, p. 55: «To his Mahāyāna works belong a commentary to Āryadeva's *Śataśāstra*, a commentary to Maitreyanātha's *Madhyāntavibhāga*, and several works on Mahāyāna sūtras, such as the *Daśabhūmikaśāstra*, the *Saddharmapuṇḍarīkopadeśa* and the *Vajracchedikāprajñāpāramitāśāstra*, as well as the *Bodhicittotpādanaśāstra*.»

1. Commentaire du *Śatasāstra:* conservé en version chinoise (avec la *kārikā* d'Āryadeva), T. XXX 1569. Td. italienne par Giuseppe Tucci, *Le Cento Strofe*, Roma, 1925 (Studi e materiali di storia delle religioni, 1). Td. anglaise par Giuseppe Tucci, *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic*, Baroda, 1926 (Gaekwad's Orienta Sleries, vol 49). Td. japonaise par Hatani Ryōtai, *Kokuyaku Issaikyō, Chūgan-bu*, I, p. 249–338.

2. Commentaire *(bhāṣya)* du *Madhyānta-vibhāga*: ci-dessus n. 63.

3. *Daśabhūmika-śāstra:* version chinoise, T. XXVI 1522; td. japonaise, *Kokuyaku Issaikyō, Shakkyōron-bu*, VI.

4. *Saddharmapuṇḍarīkopadeśa:* deux versions chinoises, T. XXVI 1519, 1520.

5. *Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-śāstra*. Voir Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts*, Part I, Section I, p. 3–171, Roma, Istituto per il medio ed estremo Oriente, 1956 (Serie Orientale Roma, vol. 9). – Le titre *Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-śāstra* (ou °*sūtra-śāstra*, *Tables du Taishō Issaikyō*, n°s 1510, 1511, 1513, 1514) est restitué du chinois.

a. Commentaire de Vasubandhu, dépendant d'une *kārikā* d'Asaṅga, et conservé en deux versions chinoises *(kārikā* et commentaire): T. XXV 1511, 1513. T. 1514 est la *kārikā* seule, extraite de T. 1513. T. 1512, sous-commentaire de T. 1511, est probablement un apocryphe chinois (Tucci, *op. cit.*, p. 12; Demiéville, BEFEO, XLIV, 2, 1954, p. 387). – M. Tucci, *op. cit.*, présente une édition synoptique de la *kārikā* d'Asaṅga: texte sanscrit, retrouvé par lui au Tibet; version tibétaine (*Tib. Trip.* 146 5864, manque dans l'édition de Derge, cf. Tucci, *op. cit.*, p. 7); deux versions chinoises, correspondant l'une à T. 1511, l'autre à T. 1514 et 1513.

b. T. XXV 1510 consiste en deux recensions d'un commentaire écrit directement sur la *Vajracchedikā*, et qu'il convient d'attribuer non pas à Asaṅga (cf. *Tables du Taishō Issaikyō*), mais à Vasubandhu (Tucci, p. 18, 19). Ce commentaire existe également dans l'édition de Derge du Canon tibétain (*Tōhoku*, n° 3816), mais il manque dans celles de Narthang (Tucci, p. 8) et de Pékin *(Tib. Trip.)*.

6. *Bodhicitta-utpādana-śāstra:* version chinoise, T. XXXII 1659; td. japonaise, *Kokuyaku Issaikyō, Ronjū-bu*, VI, p. 154–191.

7. Ajouter le commentaire *(bhāṣya)* du *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* (ci-dessus p. 285 et n. 49).

didactiques, du fait que la nature des choses est une activité qui fait connaître, sans plus»; ce titre sera élucidé plus loin; et la *Triṃśikā Vijñapti-mātratā-siddhi*, même «démonstration», mais en trente strophes: après avoir longtemps suspendu son jugement, M. Frauwallner incline maintenant en faveur de Vasubandhu le jeune [82].

La *Viṃśatikā* est une sorte d'introduction au système, plutôt critique que constructive. La *kārikā* est accompagnée d'un commentaire *(vṛtti)*

82. Dans *Date*, p. 56, M. Frauwallner ne se prononce pas. Dans *Philosophie des Buddhismus*, p. 351, il incline déjà en faveur de Vasubandhu le jeune, mais, très curieusement, c'est sous la rubrique «Vasubandhu l'ancien» qu'il donne des extraits de la *Viṃśatikā* et de la *Triṃśikā*. Dans *Landmarks*, p. 132, il opine aussi en faveur de Vasubandhu le jeune. M. Schmithausen, *Sautrāntika-Voraussetzungen*, relève des «présupposés» Sautrāntika dans les deux ouvrages en question; or on sait depuis longtemps que l'auteur du *Kośa*, tout en exposant les thèses des Vaibhāṣika, se rattache lui-même à la tendance Sautrāntika. M. Frauwallner fait état des recherches de M. Schmithausen dans les remarques complémentaires de la deuxième édition de sa *Philosophie des Buddhismus*, p. 425.

On aurait donc, de Vasubandhu le jeune, deux ouvrages hīnayānistes, l'*Abhidharma-kośa* et le *Karma-siddhi-prakaraṇa* (Frauwallner, p. 425, et v. ci-dessous); et une série d'opuscules mahāyānistes, d'une importance, pour plusieurs, sans rapport avec leur brièveté: *Pañca-skandhaka*; *Vāda-vidhāna*, *Vāda-vidhi*, *Vāda-sāra*; *Viṃśatikā* et *Triṃśikā*.

Abhidharma-kośa: ci-dessus, n. 75.

Karma-siddhi-prakaraṇa: version tibétaine (*Tib. Trip.* 113 5563) éditée par E. Lamotte, *Le Traité de l'acte de Vasubandhu*, MCB 4, 1936, p. 183–205; deux versions chinoises, T. XXXI 1608, 1609, dont la seconde est reproduite photographiquement dans MCB 4 à la suite de l'édition de la version tibétaine; td. française de E. Lamotte, *ib.*, p. 207–263; td. japonaise par Izumi Hōkei, *Kokuyaku Issaikyō*, *Ronjū-bu*, II, p. 121–140. – Sur l'appartenance doctrinale du *Karma-siddhi-prakaraṇa*, v. Lamotte, *op. cit.*, p. 175, 176: «La tradition, tant chinoise que tibétaine, est unanime à considérer la *Karma-siddhi* comme un traité du Grand Véhicule ... Mais, à la lumière de la critique interne, la tradition, si vénérable soit-elle, ne peut être maintenue ... Le *Karmasiddhiprakaraṇa* est un traité du Petit Véhicule exposant le point de vue des Sautrāntika ...»

Pañca-skandhaka: version tibétaine, *Tib. Trip.* 113 5560; version chinoise, T. XXXI 1612; Frauwallner, p. 110.

Vāda-vidhāna: fragments sanscrits édités par E. Frauwallner, *Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam*, WZKM, 40, 1933, p. 281–304 (cf. Frauwallner, WZKSO 1, 1957, p. 105, 146).

Vāda-vidhi: fragments sanscrits et tibétains édités par E. Frauwallner, WZKSO 1, 1957, p. 135–142, en appendice à son article *Vasubandhu's Vādavidhi*.

Vāda-sāra: ouvrage perdu (Frauwallner, *op. cit.*, p. 104–105).

Viṃśatikā (var. *Viṃśaka*): texte sanscrit de la *kārikā* et de la *vṛtti* retrouvé au Népal en 1924 et édité par Sylvain Lévi, *Vijñaptimātratā-siddhi, Deux traités de Vasubandhu*, Paris,

dû également à Vasubandhu. Avant d'exposer en détail sa propre doctrine de l'idéalisme absolu, l'auteur s'attache à réfuter les objections de principe qu'on peut lui présenter à l'intérieur du bouddhisme lui-même, en particulier sur le rôle de l'objet dans la connaissance ; puis il s'attaque à la théorie atomique, professée par l'un des systèmes *(darśana)* brahmaniques, le Vaiśeṣika, et adoptée par une des plus importantes écoles du bouddhisme ancien, celle des Sarvāstivādin «réalistes intégraux»[83]. Sa critique est restée classique pendant des siècles ; elle est fondée, pour l'essentiel, sur l'antinomie entre l'insécabilité des atomes et leur possibilité de se grouper pour former des conglomérats et finalement les objets du monde sensible[84].

Quant à la *Triṃśikā*, c'est véritablement l'exposé du système ; c'est elle qui constitue le fondement du Vijñānavāda classique, et qui sera l'une des bases de l'aperçu doctrinal qui va suivre.

L'œuvre de Vasubandhu le jeune ferme la série des grands traités originaux du Vijñānavāda. Elle sera suivie d'une littérature de commentaires, dont certains sont de grande valeur et même géniaux. Une seule école ouvre des voies nouvelles : l'école des logiciens, fondée par Dignāga au VIe siècle. Elle se rattache à l'idéalisme[85] ; mais les travaux

H. Champion, 1925 (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, Sciences historiques et philologiques, fasc. 245). Td. Sylvain Lévi, *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, Paris, H. Champion, 1932 (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, Sciences historiques et philologiques, fasc. 260). Version tibétaine : *Tib. Trip.* 113 5557 *(kārikā)*, 5558 *(vṛtti)* ; éd. et td. par Louis de La Vallée Poussin, *Muséon*, 1912, p. 53–90. Version chinoise, T. XXXI 1588, 1589, 1590 ; éd. et td. anglaise de T. 1590 par Clarence H. Hamilton, *Wei shih er shih lun*, New Haven, American Oriental Society, 1938 (American Oriental Series, Vol. 13) ; td. japonaise de T. 1590, *Kokuyaku Issaikyō*, *Yuga-bu*, VII, p. 267–290.

Triṃsikā : kārikā de Vasubandhu et commentaire *(bhāṣya)* de Sthiramati retrouvés au Népal en 1922 et 1924, édités et traduits par Sylvain Lévi, *opp. citt.* Version tibétaine : *Tib. Trip.* 113 5556 *(kārikā)*, 5565 *(bhāṣya)*. Version chinoise : T. XXXI 1586 *(kārikā)* ; la *kārikā* est en outre citée intégralement dans T. XXXI 1585, v. ci-dessous n. 92.

83. *I. Cl.*, § 2263 ; Bareau, *Sectes*, p. 282. – Les Sarvāstivādin sont ainsi nommés parce qu'ils admettent que les choses passées et futures existent réellement, aussi bien que les choses présentes (K., td. La Vallée Poussin, v 51).

84. Frauwallner, p. 360.

85. Ruegg, p. 431 : les logiciens «sont considérés par les doxographes comme des

de Dignāga et de son principal successeur Dharmakīrti[86] sont des œuvres originales et donnent à l'école une individualité assez marquée pour qu'on puisse la traiter pratiquement en école indépendante, qui a suivi ses destinées propres et dont l'étude sortirait du cadre du présent exposé.

Quant à l'idéalisme proprement dit, il connaît, parallèlement à l'école des logiciens, une brillante floraison; il se scinde en deux écoles principales, qui présentent des différences sensibles sur divers points, notamment sur la nature de la connaissance en tant que réalité absolue. L'une est l'école de Valabhī (actuellement Vala, dans la péninsule de Kāṭhiāvār, au nord-ouest de Bombay); elle a pour principal représentant Sthiramati, dont les deux ouvrages les plus notables, le sous-commentaire *(ṭikā)* du *Madhyānta-vibhāga*, et le commentaire *(bhāṣya)* de la *Triṃśikā*, conservés l'un et l'autre en sanscrit, ont été mentionnés plus haut[87]. L'autre école, celle de Nālandā, eut une destinée brillante et devint le plus important centre d'études bouddhiques dans les derniers siècles du bouddhisme indien. Nālandā se trouve dans la basse vallée du Gange, au sud-est de Patna, non loin de Rājagṛha (actuellement Rajgir), l'ancienne capitale du royaume de Magadha, qui correspond à la moitié sud de l'actuel Etat de Bihar et qui fut toujours la terre d'élection du bouddhisme[88]. Depuis l'indépendance, le gouvernement indien a installé à Nālandā une université nouvelle vouée particulièrement aux études

tenants du Cittamātra qui n'admettent pas l'*ālaya(vijñāna)*». Cf. Obermiller, *Sublime Science*, p. 99: distinction entre «Yogācāras or Vijñānavādins basing upon Scripture *(luṅ gi rjes 'braṅs sems tsam pa = āgamānusāriṇo vijñānavādinaḥ)*» et «Logician Vijñānavādins *(rigs pa'i rjes 'braṅs sems tsam pa = nyāyānusāriṇo vijñānavādinaḥ)*».

86. Dates de Dignāga: vers 480–540; de Dharmakīrti: vers 600–680 (Frauwallner, *Landmarks*, p. 134–139). – Sur Dignāga, v. notamment la monographie de Frauwallner, *Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung*, WZKSO 3, 1959, p. 83–164; Hattori, *Dignāga, On Perception*, Cambridge, 1968 (Harvard Oriental Series, Vol. 47).

87. Notes 63, 82. En outre, on possède en version chinoise (T. XXXI 1606) un commentaire de l'*Abhidharma-samuccaya* d'Asaṅga (ci-dessus n. 66). – Date de Sthiramati: 510–570 d'après Frauwallner, *Landmarks*, p. 136–137; 470–550 d'après l'érudition japonaise. V. en dernier lieu Kajiyama Yūichi, WZKSO 12–13, 1968, p. 193–203.

88. Rappelons que le nom même du Bihar vient du sanscrit *vihāra*, qui désigne un monastère bouddhique.

bouddhiques. – Dharmapāla est le représentant le plus illustre de l'école de Nālandā; il semble avoir été un penseur égal à Sthiramati, sinon supérieur, mais il mourut très jeune [89], et son œuvre s'est mal conservée; aucun des quelques ouvrages qui subsistent ne nous est parvenu dans l'original sanscrit [90]. – Pour Sthiramati, seule subsiste en réalité absolue la *tathatā* «siccéité»; pour Dharmapāla, la connaissance subsiste sous toutes ses formes, moyennant une transmutation radicale [91]. Sthiramati reste tributaire, à quelque degré, des doctrines de la pensée naturellement pure et lumineuse, qui, sur le plan du relatif, est souillée par les passions adventices, mais retrouve son intégrité en réalité absolue. Dharmapāla et après lui Hiuan-tsang ne retiennent pas cette doctrine: d'une part elle est trop dualiste; de l'autre elle pose un absolu. Le processus de la souillure et de la purification sera plutôt décrit comme inhérent à la pensée ou à la connaissance.

C'est sur un ouvrage chinois que se clôt la grande époque de l'idéalisme bouddhique indien: le *Tch'eng wei che louen* de Hiuan-tsang [92]. Les trois premiers caractères de ce titre traduisent exactement le sanscrit *Vijñapti-mātratā-siddhi*, et c'est en fait sous le titre sanscrit de *Vijñapti-mātratā-siddhi* que La Vallée Poussin a publié sa traduction de l'ouvrage de Hiuan-tsang. Mais le texte de cet ouvrage ne repose nullement sur un original sanscrit; il est écrit directement en chinois par un Chinois; si l'auteur se donne pour un simple traducteur, et attribue la paternité

89. La tradition rapporte qu'il mourut à trente-deux ans. On peut lui assigner les dates approximatives de 530–561 (Frauwallner, *Landmarks*, p. 132–134, d'après Ui, *Indo Tetsugaku Kenkyū*, vol. V, Tōkyō, 1929).

90. Sont conservés en version chinoise: un commentaire sur le *Catuḥśataka* d'Āryadeva, T. XXX 1571, td. japonaise, *Kokuyaku Issaikyō*, *Chūgan-bu*, III, p. 197–442; un commentaire sur la *Viṃśatikā* de Vasubandhu, T. XXXI 1591, td. japonaise, *Kokuyaku Issaikyō*, *Yuga-bu*, VII, p. 293–368; un commentaire sur l'*Ālambana-parīkṣā* de Dignāga, T. XXXI 1625. Sur l'attribution à Dharmapāla du *Tch'eng wei che louen*, T. XXXI 1585, v. p. suiv.

91. Frauwallner, p. 397. Cf. Frauwallner, *Amalavijñānam und Ālayavijñānam*, p. 149.

92. T. XXXI 1585. Td. française de Louis de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-tsang, traduite et annotée*, Paris, P. Geuthner, 1928–1948, 3 vol. (Buddhica. Première série: Mémoires. Tome I.) Td. japonaise, *Kokuyaku Issaikyō*, *Yuga-bu*, VII, p. 1–266.

de l'ouvrage à Dharmapāla et aux autres philosophes indiens dont il s'est inspiré[93], c'est par une modestie d'autant plus méritoire qu'en fait Hiuan-tsang (602–664) a été le plus savant et le plus illustre de tous les bouddhistes chinois, célèbre par son long et périlleux pèlerinage in Inde et par les nombreuses traductions de textes sanscrits qu'il a publiées en plus de son œuvre originale. Sa *Vijñapti-mātratā-siddhi* (car nous reprendrons, malgré l'équivoque qu'elle comporte, la désignation adoptée par La Vallée Poussin et maintenant consacrée par l'usage) est un commentaire de la *Triṃśikā* de Vasubandhu, qui portait aussi, comme nous l'avons vu, le titre de *Vijñapti-mātratā-siddhi*, de même que la *Viṃśatikā;* finalement, il s'agit là d'une sorte de titre générique ; nous y reviendrons par la suite. Hiuan-tsang a composé son ouvrage d'une manière assez curieuse. Il le rédigea dans les dernières années de sa vie, après son retour en Chine, sur la base des textes qu'il avait rapportés, mais plus encore des notes qu'il avait prises, et qui couvraient tout l'éventail des écoles et des tendances du Vijñānavāda telles qu'il avait pu les observer pendant son séjour en Inde. Au sujet des divers problèmes que traite la *Triṃśikā*, Hiuan-tsang cite les opinions d'une dizaine de maîtres qui tous l'avaient commentée. Il ne les cite pas tous à chaque question, bien entendu ; en fait, les opinions qui dominent sont celles de Sthiramati, ou plus exactement de l'école de Valabhī d'une part, et celles de Dharmapāla et de l'école de Nālandā de l'autre ; et Hiuan-tsang adopte toujours, en dernier ressort, la doctrine de Nālandā, moyennant, au besoin, des aménagements minimes. Sa *Vijñapti-mātratā-siddhi* offre donc au premier abord l'aspect d'un chaos d'opinions divergentes et souvent même contradictoires, et présente ainsi un tableau assez suggestif de ce qu'a pu être le Vijñānavāda de la grande époque, avec le foisonnement de ses écoles et leur bouillonnement intellectuel ; mais, à une lecture plus attentive, il s'en dégage une doctrine suffisamment cohérente. Cet ouvrage, qui marque en somme le point final des développements du Vijñānavāda indien, se place d'autre part au principe d'une immense

93. Cf. *Tables du Taishō Issaikyō*, n° 1585 ; T. XXXI 1585 i 1a5.

littérature en chinois et en japonais; le bouddhisme idéaliste en Extrême-Orient finit toujours par renvoyer au *Tch'eng wei che louen*, et cela d'autant plus que les enseignements qu'aurait pu apporter un éminent prédécesseur de Hiuan-tsang, le moine indien Paramārtha (500–569), originaire de l'Inde de l'ouest, tributaire, semble-t-il, de l'école de Valabhī, arrivé en 546 en Chine, où il demeura jusqu'à sa mort, furent d'abord contrecarrés par les circonstances adverses et les troubles graves qui agitèrent la Chine du sud à l'époque où il s'y établit, et ensuite systématiquement supprimés par Hiuan-tsang et son école comme étant périmés [94].

3. *Aperçu doctrinal*

Après avoir ainsi donné du devenir historique du Vijñānavāda une indispensable esquisse, je vais maintenant exposer les points essentiels de la doctrine. Je me fonderai pour cela sur un passage du *Saṃdhi-nirmocana-sūtra* qui m'a paru résumer d'une manière frappante les principaux éléments du système en ce qu'il a précisément d'idéaliste (car il comporte nombre de thèses, certaines fort importantes, qui n'ont rien de particulièrement idéaliste au sens que j'ai défini au début du présent exposé [95]). J'analyserai ce passage du *Saṃdhi-nirmocana-sūtra* et en développerai le contenu selon les lignes de la *Triṃśikā* de Vasubandhu et de son commentaire par Hiuan-tsang. Entre le *sūtra* d'une part et les traités de ces deux auteurs de l'autre, il y aura parfois des divergences que je signalerai au passage.

Je citerai tout d'abord le *Saṃdhi-nirmocana-sūtra*, en suivant la version de M. Lamotte, avec de menus aménagements. Cet échantillon donnera un aperçu du style des *sūtra*, chargé de répétitions, lent et patient, se développant pareil aux méandres d'un fleuve. Encore, je le répète, le

94. *I. Cl.* II, § 2086; Frauwallner, *Amalavijñānam und Ālayavijñānam*, p. 148–149.

95. C'est ainsi que je ne traiterai pas de la théorie des trois natures, imaginaire, dépendante et accomplie, bien qu'elle appartienne en propre au Vijñānavāda; elle n'offre en effet aucun élément de nature véritablement idéaliste. M. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, p. 300, fait observer que chez Maitreya-nātha en tout cas, elle a quelque chose de superfétatoire: «ein Zugeständnis an die Überlieferung der Schule».

Saṃdhi-nirmocana est un «bon» *sūtra;* dans beaucoup d'autres, ces caractères de style s'exagèrent au point d'en être difficilement supportables.

Voici donc le passage en question[96]:

«Alors le Bodhisattva Viśālamati interrogea le Bienheureux: «Le Bienheureux a parlé de Bodhisattva versés dans les secrets de la pensée, de l'esprit et des connaissances. Que faut-il pour qu'ils soient des Bodhisattva versés dans les secrets de la pensée, de l'esprit et des connaissances?» Et voici l'essentiel de la réponse du Buddha: «Dans cette transmigration, ..., d'emblée, la pensée munie de tous les germes s'approprie deux choses: les organes matériels avec le corps, et les imprégnations ... En s'appuyant sur cette double appropriation, la pensée mûrit, grandit, prend de l'ampleur et du développement ...

»Cette connaissance est aussi appelée «Connaissance appropriatrice», car c'est par elle que ce corps est saisi et approprié. Elle est aussi appelée «Connaissance-réceptacle», parce qu'elle se joint et s'unit à ce corps dans une commune sécurité et dans un risque commun. Elle est aussi appelée «Pensée» *(citta)*, car elle est entassée *(ā-cita)* et accumulée *(upa-cita)* par la forme, le son, l'odeur, la saveur et le tangible.

»Ayant la connaissance appropriatrice pour base et point d'appui, naissent les six groupes de connaissance: connaissance de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps, et connaissance mentale ...»

Suivent deux comparaisons importantes: «On peut comparer ceci à un grand courant d'eau. Si la condition pour la production d'une seule vague s'y présente, aussitôt une seule vague se produit. Si la condition pour la production de deux ou de plusieurs vagues s'y présente, aussitôt plusieurs vagues se produisent. Cependant l'eau du fleuve ne souffre dans son courant ni interruption ni épuisement. – On peut encore comparer ceci à la surface polie d'un miroir. Si la condition pour la production d'une seule image s'y présente, aussitôt une seule image se produit. Si la condition pour la production de deux ou de plusieurs images s'y présente, aussitôt plusieurs images se produisent. Cependant,

96. Lamotte, *Saṃdhinirmocana-sūtra*, p. 183–187.

la surface du miroir ne se transforme pas en image et ne souffre aucun dommage. – De même ici, la connaissance appropriatrice joue le rôle du cours d'eau et du miroir. Si, avec elle pour base et point d'appui, la condition pour la production d'une seule connaissance visuelle se présente, aussitôt une seule connaissance visuelle se produit. Si la condition pour la production de même cinq groupes de connaissances s'y présente, aussitôt les cinq groupes de connaissances se produisent.»

Ce chapitre du *Saṃdhi-nirmocana-sūtra* se termine par une de ces stances qui souvent concluent un exposé ou sont prononcées dans un état d'exaltation: «Alors, en cette occasion, le Bienheureux dit ces stances: La connaissance appropriatrice, profonde et subtile, comme un courant violent, procède avec tous les germes. Craignant qu'ils n'imaginent qu'elle est une âme, je ne l'ai pas révélée aux esprits enfantins.»

Le *Saṃdhi-nirmocana-sūtra* pose donc une «pensée munie de tous les germes» *(sarva-bījaka-citta)*, qu'il appelle aussi «connaissance appropriatrice» *(ādāna-vijñāna)*[97] ou «connaissance-réceptacle» *(ālaya-vijñāna)*[98]; toutes ces expressions sont synonymes. Cette «connaissance-réceptacle» est à la base de toute activité cognitive, et même de toute l'existence phénoménale, de toute la «transmigration», comme disent les penseurs indiens. Il nous faut maintenant examiner ce qu'elle est, et comment elle fonctionne: car, comme toujours dans le bouddhisme, cette donnée du réel, la connaissance, est essentiellement dynamique,

97. *Siddhi*, Index, *s.v.*; Schmithausen, *Yogācāra-bhūmi*, p. 130.

98. Le terme *ālaya-vijñāna* est susceptible de plusieurs interprétations, v. Schmithausen, *op. cit.*, p. 130–131; *Siddhi*, p. 96. M. Schmithausen fait observer que la définition même donnée dans ce passage du *Saṃdhi-nirmocana-sūtra* engage plutôt à interpréter «Anklammerungsperzeption»; l'interprétation d'*ālaya* par «réceptacle» appartient surtout à Sthiramati et à Hiuan-tsang. Pour *vijñāna*, l'équivalent «Perzeption» est nouveau; M. Schmithausen, *op. cit.*, p. 125–126, relève les inconvénients des interprétations traditionnelles par «conscience» (l'*ālaya-vijñāna* est inconscient, ou à tout le moins subconscient, v. ci-dessous, p. 305) et par «connaissance» (l'*ālaya-vijñāna* ne représente qu'une somme de virtualités, «einen Inbegriff von Virtualitäten»), et se réfère aux «petites perceptions» de Leibniz. – Sur l'*ālaya-vijñāna*, v. notamment Frauwallner, p. 328, 352, et la *Note sur l'ālaya-vijñāna* de La Vallée Poussin, MCB 3, 1934–1935, p. 145–168, nullement périmée.

elle ressemble à un fleuve; elle est même créatrice, à tout le moins sur le plan du phénomène.

Pour définir et décrire la «connaissance-réceptacle», le mieux est encore de gloser les termes mêmes du *Saṃdhi-nirmocana-sūtra*, qui nous font pénétrer d'emblée au cœur de la terminologie technique du bouddhisme. Le Bodhisattva Viśālamati demande qu'on lui explique «les secrets de la pensée, de l'esprit et des connaissances». Ces trois vocables, pensée, esprit, connaissance, traduisent respectivement les termes sanscrits *citta*, *manas* et *vijñāna*, réputés synonymes ou mieux équivalents dès les couches anciennes de la littérature bouddhique, comme nous l'avons déjà vu plus haut[99]; équivalence reconnue aussi bien par le Grand Véhicule que par le Petit. Ils désignent le même objet, mais vu sous des aspects différents; ils ne sont donc pas absolument interchangeables, et l'école idéaliste, notamment, s'efforcera d'établir des nuances d'emploi et d'usage.

Tout d'abord, la «pensée», *citta*. Ce terme désigne le contenu intellectuel de la vie psychologique, pris en général. Mais, dans la psychologie bouddhique, le *citta* n'existe jamais isolément; il est toujours accompagné d'autres données psychologiques, de nature soit intellectuelle aussi, soit volitive, soit affective, qui se groupent autour de lui comme d'un noyau et lui sont étroitement associées, et le *citta* n'est pas sans évoquer la «chose qui pense» définie par Descartes dans les *Méditations métaphysiques*[100]; mais, bien entendu, la «chose qui pense», dans le bouddhisme, est en son essence strictement impersonnelle; et le doute n'y occupe pas la place éminente que lui assigne Descartes.

Si le *citta* est le noyau de toute la vie psychologique, le *manas*, «esprit», est en fait un «organe mental». Il correspond au «sens commun» aristotélicien (κοινὴ αἴσθησις) et scolastique *(sensorium commune)*. Il a, dans la psychologie indienne en général, deux fonctions: appréhender directement celles des données de l'expérience qui sont de nature psycho-

99. Ci-dessus, p. 268.

100. *Méditation deuxième:* «Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent».

logique, et faire la synthèse des données physiques et psychologiques, organiser les sensations en perceptions.

«Connaissance», enfin, traduit *vijñāna*, terme dont la signification n'est pas facile à cerner. On peut dire qu'il désigne en général toute activité de «cognition» ou d'intellection, en tant qu'elle est différenciatrice ou discriminatrice. Cette interprétation ressort de la formation même du terme *vijñāna*, où la racine *jñā-* «connaître» est associée au préfixe *vi-* qui exprime précisément la séparation, la dispersion, et notamment les séparations et discriminations opérées par l'esprit. Il n'y a pas contradiction avec *manas*, parce que la perception organisée par ce dernier, si d'une part elle est synthèse (et sous cet aspect elle s'appelle *saṃjñā*, terme quasiment antithétique de *vijñāna*, avec le préfixe *sam-* qui indique le rassemblement, la concentration), est d'autre part discrimination : discrimination des objets entre eux, discrimination des objets en face du sujet ; et c'est surtout cet aspect discriminateur qui a été mis en relief par les théories indiennes de la perception. Plus le *vijñāna* s'épure, plus son coefficient discriminateur se réduit ; nous verrons ce qu'il advient au terme.

On trouve assez souvent *vijñāna* traduit par «conscience», et il est vrai que le *vijñāna* comporte le plus souvent conscience ; dans sa nature, lorsqu'elle n'est pas oblitérée, il est même pure conscience. Il y a pourtant des cas, notamment dans l'existence intermédiaire entre deux vies, où le *vijñāna* est «engourdi», et n'est plus qu'un subconscient. L'*ālaya-vijñāna*, «connaissance-réceptacle» ou «conscience-réceptacle», est de même un subconscient. De plus, le terme «conscience» ne rend peut-être pas suffisamment le dynamisme du *vijñāna* dans la doctrine idéaliste.

Citta, *manas* et *vijñāna* désignent bien un même objet sous ses différents aspects, selon le point de vue des penseurs indiens : il s'agit de la vie psychologique, en tant qu'elle a pour base l'intellection, la prise de conscience, bien que cette opération puisse dans certains cas particuliers être suspendue ; *citta* est le contenu, *manas* l'organe ou la faculté, *vijñāna* l'opération ou la fonction.

A ces trois synonymes, l'école idéaliste en ajoutera même un qua-

trième : c'est le terme de *vijñapti*, qui figure déjà dans le *Saṃdhi-nirmocana-sūtra*, et qui ne se distingue guère de *vijñāna*. Si l'on veut établir une nuance, il faut remarquer que *vijñapti* a un sens «causatif» ou factitif : c'est une activité psychologique qui fait connaître, qui constitue un objet de connaissance ; c'est le *vijñāna* en acte. Mais que constitue-t-elle en objet de connaissance ? Rien d'autre qu'elle-même : c'est la *vijñapti*, ou le *vijñāna*, qui développe, à partir de facteurs contenus en elle-même, tout un monde objectif qu'elle appréhende et se représente ; la connaissance du monde, dans le Vijñānavāda, est, à la lettre, une «re-présentation», que la connaissance se fait à elle-même, de données qu'elle a tirées d'elle-même, et qui n'existent véritablement qu'en elle-même. Et elle ne développe pas seulement un «côté objectif», si je puis dire, mais aussi un «côté subjectif». Le Vijñānavāda classique distingue, au sein de la connaissance, trois «parties» *(bhāga)*[101] constitutives. L'une est la «partie-vision» *(darśana-bhāga)*, la vision étant prise ici, par synecdoque, pour l'activité cognitive en général. L'autre est la «partie-indice» *(nimitta-bhāga)* : pour désigner l'objet, l'école emploie un terme assez inattendu ; c'est que les objets ne sont, à proprement parler, que l'indice qu'il y a là de la connaissance sous forme objective. Enfin, il y a une troisième partie, dont l'existence est d'ailleurs sujette à controverse : la «partie-conscience» *(sva-saṃvitti-bhāga)*, dite aussi «partie ayant trait à la nature propre» *(svābhāvika-bhāga)* : la nature propre de la connaissance, pour autant qu'elle en ait une, est pure conscience, sans dynamisme[102], analogue au miroir qui reflète les objets mais ne les produit pas.

Il convient maintenant de décrire le processus du développement du *vijñāna*, d'examiner comment et pourquoi il projette le réel selon la

101. Sur les *bhāga*, v. *Siddhi*, p. 125–135 ; Frauwallner, p. 329, 396. Certaines écoles idéalistes distinguent jusqu'à quatre *bhāga*.

102. Il n'y a dynamisme qu'en vérité pratique *(vyavahāra-satya)*, au niveau de la transmigration ; non en vérité absolue *(paramārtha-satya)*. – La théorie des deux vérités, qui a des antécédents dans le bouddhisme ancien, a été surtout développée par l'école Mādhyamika, mais n'est nullement absente du Vijñānavāda ; v. *Siddhi*, p. 547–553. – De ce point de vue, les images du fleuve et du miroir s'opposent : l'une est dynamique, l'autre statique.

dichotomie en une «partie-vision» et une «partie-indice»; nous reviendrons par la suite à la «partie-conscience».

Ce n'est pas, comme on l'aura remarqué, la connaissance ou la pensée tout court qui se trouve au principe du développement, mais la «pensée munie de tous les germes», ou la «connaissance-réceptacle». Considérons donc, en un point quelconque du devenir, la pensée munie de tous les germes ou la connaissance-réceptacle. Que sont ces germes dont la pensée est munie, ou dont la connaissance est le réceptacle? Ce sont toutes les impressions introduites dans le courant de conscience par tous les faits physiques et psychologiques dont se tisse le devenir. On les appelle «germes», parce qu'elles sont chargées d'un dynamisme et tendent à fructifier; «imprégnations», parce qu'elles imprègnent la connaissance-réceptacle à la manière d'un parfum qui imprègne une étoffe. C'est ainsi que, par exemple, un mouvement de colère, lui-même résultat d'une fructification antérieure, va imprégner la connaissance- réceptacle qui est à la base de la vie psychologique de celui qui l'éprouve, et tendra à produire des effets qui se manifesteront dans un avenir plus ou moins éloigné.

Les germes et les imprégnations se déposent dans la connaissance-réceptacle, ainsi nommée parce qu'elle les recueille. Ils en sont plus ou moins partie intégrante[103]. En vertu du dynamisme dont elle est ainsi chargée, la connaissance-réceptacle, dans chaque série personnelle, autrement dit dans chaque être vivant, tout en se maintenant elle-même, va développer sept connaissances[104]. C'est ce développement qui est à l'origine d'une vie individuelle: les sept connaissances sont, dans l'ordre de leur apparition durant la gestation, le *manas*, et six «connaissances-en-acte» *(pravṛtti-vijñāna)*: connaissance mentale, tactile, gustative, olfactive, auditive et visuelle. Ces sept sont numérotées dans l'ordre inverse, qui est également celui de leur disparition à la mort.

Dans le Vijñānavāda classique, la 6e connaissance (connaissance men-

103. Le rapport des germes et de la connaissance-réceptacle est, en fait, indéfinissable. *Siddhi*, p. 100: «Les Bījas, par rapport au Vijñāna, ... ne sont ni identiques, ni différents.» Cf. ib., p. 434.

104. Sept dans le Vijñānavāda classique; six dans le *Saṃdhi-nirmocana-sūtra*.

tale, *mano-vijñāna*), assume les fonctions qui sont celles du *manas*, telles que je les ai mentionnées plus haut[105]. Quant au *manas*, le *Saṃdhi-nirmocana-sūtra* le mentionne seulement comme synonyme de *citta* et *vijñāna* en général. En revanche, dans le Vijñānavāda classique, le *manas* constitue une 7e connaissance, qui joue un rôle tout spécial: elle a pour objet la connaissance-réceptacle, qu'elle prend pour un moi; elle est donc l'agent de l'illusion du moi, qui, en déclenchant les mécanismes de l'appropriation des objets au moi, contribue puissamment à renforcer le dynamisme des germes et à maintenir le cycle de la transmigration.

La 8e connaissance enfin, n'est autre que la connaissance-réceptacle elle-même, *ālaya-vijñāna*, appelée aussi *citta*, par une fausse étymologie[106]. La connaissance-réceptacle n'existe pas d'une existence continue, et ne constitue pas la base d'une personne identique à elle-même, d'un sujet psychologique, encore moins d'un sujet métaphysique. Elle est instantanée, mais sérielle; elle se renouvelle à chaque instant, de même que les germes qu'elle porte, par la force projective des actes antérieurs. La succession est si rapide qu'elle peut donner l'illusion de la continuité, d'un moi permanent. C'est cette série immensément longue d'*ālaya-vijñāna* successifs qui constitue le devenir d'un être individuel dans la transmigration, avec ses nombreuses morts et naissances. Il y a donc autant de séries d'*ālaya-vijñāna* qu'il y a d'êtres individuels: la connaissance-réceptacle est individuelle, non universelle[107].

Les sept premières connaissances constituent la «partie-vision» de la huitième. Mais celle-ci développe aussi une «partie-indice». Pour le Vijñānavāda, comme pour la pensée bouddhique mahāyāniste en général, le monde extérieur n'a pas d'existence objective, de réalité indépen-

105. Ci-dessus, p. 304–305.

106. Où *citta* est rapporté à une racine CI- «entasser», «accumuler», alors qu'il faut le rattacher à la racine CIT- «observer». A la vérité, cette dernière n'est qu'un élargissement d'une deuxième racine CI-, qui signifie également «observer» (Mayrhofer, *Wörterbuch*, s.v. *cetati*). Les deux racines CI- ont tendu à se confondre en sanscrit classique.

107. Du moins chez Asaṅga et dans le Vijñānavāda classique; mais le *Mahāyāna-śraddhotpāda* la considère comme universelle (*Siddhi*, p. 756).

dante, autonome. Mais alors que le Mādhyamika tend à récuser aussi bien le monde intérieur que le monde extérieur dans une inconsistance généralisée, le Vijñānavāda rapporte le monde extérieur à la connaissance. Pour démontrer l'irréalité du monde extérieur indépendamment de la connaissance-réceptacle, Vasubandhu utilise principalement la réfutation de l'atomisme, mentionnée plus haut[108]. Plus profondément, l'idée de l'irréalité du monde extérieur est tirée de l'expérience de la méditation, où il paraît s'abolir; or, les états obtenus par méditation ont souvent valeur de critère ultime du degré de plénitude ontologique[109].

Le monde extérieur se développe à partir de la connaissance-réceptacle. Il en est la partie-indice, où Hiuan-tsang distingue deux éléments principaux: le monde extérieur au sens strict, et le corps propre[110]. L'apparence du monde extérieur se développe à partir de germes qui sont communs à toutes les connaissances-réceptacles; ainsi se trouve résolu un des problèmes qui se posent à tout idéalisme, à savoir: pourquoi le monde extérieur apparaît-il sous le même aspect, ou à peu près, à toutes les consciences? Les textes ne nous renseignent guère sur ce que sont ces germes «communs». On peut admettre que tous les êtres engagés dans la transmigration ont un certain nombre d'expériences qui sont semblables, et qui, par conséquent, laissent des imprégnations ou des germes semblables et qui fructifieront à peu près de la même manière chez toutes les séries personnelles. (Cette analogie s'applique aussi en ce qui concerne le développement de la «partie-vision».) – Quant à l'apparence du corps propre, elle se développe pour une part à partir de germes communs, et pour une autre à partir de germes particuliers à chaque connaissance-réceptacle.

Bien entendu, de même que l'*ālaya-vijñāna*, tous ces développements, tant «partie-indice» que «partie–vision», ne sont pas des êtres continus,

108. Ci-dessus, p. 297.

109. Voir p. ex. Regamey, *Tendances et méthodes de la philosophie indienne comparées à celles de la philosophie occidentale*, *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1951, p. 251.

110. *Siddhi*, p. 135, 138.

mais des séries de données instantanées qui se succèdent; cette succession étant conditionnée par le dynamisme, la «force de projection» des germes qui se trouvent à son origine[111]. Les germes eux-mêmes sont instantanés et se renouvellent. La mort s'explique par l'épuisement de la force de projection de certains germes; la naissance, par l'actualisation d'effets d'autres germes, restés latents jusqu'alors.

Pour chaque conscience, le caractère intérieur de la connaissance est absolu. La pluralité des *ālaya-vijñāna*, posée en principe, permet d'éviter le solipsisme. Mais il reste difficile d'expliquer comment les diverses consciences peuvent entrer en communication les unes avec les autres. Faut-il rapporter à des germes «communs» la possibilité de la communication avec autrui?

Par leurs expériences multiples et variées, les connaissances-en-acte, développées par la connaissance-réceptacle, y déposent à leur tour des germes, et le cycle se referme. Quant à l'origine du processus, il n'y en a pas: la transmigration est sans commencement.

Avant de quitter la théorie du développement du monde empirique à partir de l'*ālaya-vijñāna*, je traiterai encore brièvement de la «connaissance appropriatrice» *(ādāna-vijñāna)* qui, de même que la «pensée munie de tous les germes» *(sarva-bījaka citta)*, est synonyme de la connaissance-réceptacle dans le passage du *Saṃdhi-nirmocana-sūtra* cité plus haut. «La pensée munie de tous les germes, disait le *sūtra*, s'approprie deux choses: les organes matériels avec le corps, et les imprégnations.» Autrement dit, la connaissance-réceptacle s'approprie le corps, et les germes qui sont déposés en elle, et c'est cette opération, accomplie sous l'empire de la force de projection des germes eux-mêmes, qui aboutit à la constitution du moi illusoire: le psychisme de base, dans chaque série personnelle, considère comme lui appartenant en propre le corps qu'il a développé, et toutes les dispositions latentes qui se sont déposées en lui au cours des vies antérieures.

On peut se demander si cette théorie n'entre pas en conflit avec celle

111. *Siddhi*, p. 139.

qui assigne au *manas* le rôle d'organisateur de l'illusion du moi. En fait, le *Saṃdhi-nirmocana-sūtra*, comme nous l'avons vu, ne mentionne pas le *manas* en tant que 7e *vijñāna*. Mais Vasubandhu, dans la *Triṃśikā*, tout en conservant à propos de la connaissance-réceptacle la notion d'appropriation, admet le *manas* comme 7e *vijñāna*. Au niveau de l'*ālaya-vijñāna*, en effet, l'appropriation reste subconsciente et fruste; ce n'est qu'au niveau du *manas* qu'elle se cristallisera en tant que notion d'un moi illusoire[112].

Mais toute cette théorie du développement de la connaissance-réceptacle, telle que je viens de l'exposer, c'est la théorie de l'*ālaya-vijñāna* orienté vers la transmigration et susceptible de «souillure» *(saṃkleśa)*. Or, comme nous l'avons mentionné plus haut[113], à la souillure s'oppose la purification *(vyavadāna)*. Il n'existe pas seulement des germes défavorables, «de souillure»; il en existe aussi des favorables, «de purification», dont certains même sont «primitifs», se trouvent depuis toujours dans la connaissance-réceptacle. Il est possible de cultiver les germes de purification; lorsque leur culture est menée à bonne fin, elle aboutit à restituer la connaissance-réceptacle dans sa nature véritable, qui est *vijñapti-mātratā*. La nature de la connaissance-réceptacle, qui est la nature même des choses puisque la connaissance-réceptacle est à la base de tout, est *vijñapti-mātra*, «une activité qui fait connaître, sans plus». En ajoutant à *vijñapti-mātra* le suffixe *-tā*, on obtient le dérivé *vijñapti-mātratā*, «nature de *vijñapti* sans plus», que nous avons vu figurer dans des titres d'ouvrages: une *Vijñapti-mātratā-siddhi* est une «démonstration» ou un «établissement» de la *vijñapti-mātratā*, autrement dit, du fait que la nature des choses est une activité qui fait connaître, sans plus, c'est-à-dire sans objet spécifique. Par exemple, une donnée *(dharma)* telle qu'un mouvement de colère *(krodha)*, si on la soumet à la méditation, fait connaître, en dernier ressort, que, au delà de la détermination «colère», il y a «quelque chose» d'aussi indéterminé que

112. *Triṃśikā*, strophes 3ab, 5b–8a: éd. Lévi, p. 13, 18–19; td. Lévi, p. 72.
113. Ci-dessus, p. 269.

possible, et dont la seule détermination est de n'être pas néant; c'est ce que les Vijñānavādin appellent *tathatā* «siccéité». Cette «activité qui fait connaître» est impersonnelle : sujet et objet s'y confondent; *vijñapti-mātratā* et *tathatā* sont une seule et même chose.

Par la culture des germes de purification, on peut arrêter le flux de la connaissance-réceptacle et dégager, de ce flux, la nature véritable de cette connaissance, qui est *vijñapti-mātratā*. C'est toute la technique du chemin qui mène à se délivrer de la transmigration, technique psycho-physiologique, mais où domine le psychologique, la culture de dispositions mentales favorables qui, sans arrêter la transmigration – car pour une connaissance-réceptacle dont le flux s'épuise, il y en a d'innombrables qui continuent à se développer en consciences-en-acte, monde extérieur, etc. – permettent à celui qui les cultive avec succès de l'arrêter pour lui-même, de n'être plus touché par elle, de n'en plus souffrir. Je n'insisterai pas sur les détails, qui sont toujours extrêmement compliqués; la description de cette technique est difficile, en outre, parce qu'elle repose sur des pratiques et sur des états intérieurs dont nous n'avons pas d'expérience et qui, de toute manière, se prêtent mal à la description. Mais je rappellerai qu'elle porte un nom bien connu: c'est le *yoga*, entendu comme une technique de l'ajustement intérieur, et les Vijñānavādin sont aussi appelés Yogācāra, «ceux qui pratiquent le *yoga*». Le *yoga* des Yogācāra vise à réduire la distinction entre le sujet et l'objet, à dégager, des deux premiers *bhāga*, *darśana-bhāga* et *nimitta-bhāga*, le troisième: car le *sva-saṃvitti-bhāga*, c'est précisément, dans l'*ālaya-vijñāna*, la *vijñapti-mātratā*. Ainsi la connaissance-réceptacle, même si elle s'enténèbre et s'engourdit, dans certains épisodes de la transmigration, au point de devenir subconsciente ou même inconsciente, est essentiellement pure conscience.

Le chemin est jalonné de plusieurs «révolutions du point d'appui» *(āśraya-parāvṛtti)*, phénomène clef de la psychologie Vijñānavāda. Il s'agit d'une complète réorientation de l'organisme psycho-physique, «point d'appui» de la connaissance-réceptacle, qui s'oriente désormais

non plus vers le monde empirique, mais vers la *vijñapti-mātratā* que lui-même et le monde sont en réalité. Ces révolutions successives aboutissent soit au *nirvāṇa* «extinction», soit à la *bodhi* «Eveil». A ce terme, nous touchons à la vérité absolue, ce qui se manifeste, sur le plan de l'expression, par deux faits complémentaires: l'un, que la vérité absolue étant équivalence de toutes choses, les divers noms qui la désignent, et qui expriment divers points de vue pris sur elle, sont tous considérés comme synonymes; l'autre, que tant qu'on désigne la vérité absolue, tant qu'on en parle, on est encore en vérité mondaine; la vérité absolue, en son essence, est au-delà de toute pensée discursive, et par conséquent inexprimable. En outre, dans l'absolu, réalité et vérité se confondent: l'ordre ontologique et l'ordre gnoséologique se rejoignent.

La vérité absolue est, comme nous l'avons vu, *vijñapti-mātratā*. Celle-ci est identique pour tous les *ālaya-vijñāna*: l'idéalisme individualiste se résout en idéalisme absolu. Paradoxalement, le maintien du préfixe *vi-* semble indiquer que subsiste, au sein même de l'absolu, un élément de discrimination; mais l'objet, dans ce cas, est entièrement intériorisé; il est lui-même *vijñapti-mātra*.

La vérité absolue est *nirvāṇa* «extinction». Le Vijñānavāda classique définit quatre modes de *nirvāṇa*[114]. Le *nirvāṇa*, non-existence du monde empirique en tant qu'absolu, est «essentiellement pur, sans commencement» *(anādi-kālika-prakṛti-śuddha)*; il existe de tout temps en tant que tel, comme d'ailleurs la vérité absolue en général. C'est là le premier mode. Mais en tant qu'il se manifeste au terme du chemin de la délivrance, ou, si l'on veut, du *yoga*, il se définit comme l'arrêt des développements de la connaissance-réceptacle. Cet arrêt peut n'être pas définitif: il peut encore subsister, dans la connaissance-réceptacle, des germes qui ont une force projective suffisante pour porter leurs fruits; du moins l'ascète sait-il que cette force n'agira pas au-delà de la vie présente. Pour le reste de cette dernière, il est en *nirvāṇa* «avec restes» *(sopadhi-śesa)*; à

114. *Siddhi*, p. 670–671.

son terme, il entrera dans le *nirvāṇa* «sans restes» *(nirupadhi-śesa)*, qui, lui, est un arrêt définitif des développements de la connaissance-réceptacle. Quant au quatrième mode de *nirvāṇa*, l'«extinction non fixée» *(apratiṣṭhita-nirvāṇa)*, j'en parlerai par la suite.

La vérité absolue est *bodhi* «Eveil». On sait que tout le bouddhisme se centre autour de la *bodhi*, cet événement capital qui intervient dans la vie du Buddha historique, et aussi, pour la Mahāyāna, dans la carrière des Buddha «mythologiques» ou «métaphysiques», tels qu'Amitābha, Bhaiṣajyaguru, Vairocana, Prabhūtaratna, etc., et qui précisément les constitue dans leur nature de Buddha. La *bodhi*, en quoi le Vijñānavāda reconnaît rétrospectivement une exemplaire *āśraya-parāvṛtti*, consiste en la compréhension de la nature véritable des choses, qui est leur absence de nature propre. Elle est de nature à la fois intellectuelle et spirituelle, et d'ordre métaphysique: la compréhension intuitive et directe de la nature des choses ne se distingue pas de la nature des choses elle-même. Il faut sans doute voir là une des racines de l'idéalisme bouddhique; mis en syllogisme, cela donne à peu près la formule suivante: la *bodhi* est la nature des choses; la *bodhi* est de nature intellectuelle; donc la nature des choses est d'ordre intellectuel. Bien entendu, au niveau où nous sommes, et dans le mode de penser indien, les éléments de cette inférence se télescopent, pour ainsi dire, en une intuition globale. De même que le *nirvāṇa*, la *bodhi* est sans commencement, et, une fois réalisée, continue sans interruption pour toujours. Mais tandis que le *nirvāṇa* est pure absence, la *bodhi* présente un élément positif: le Buddha historique, et les Buddha métaphysiques, continuent d'exister en quelque manière bien après que tous les germes contenus dans leur connaissance-réceptacle ont été épuisés.

La vérité absolue est *buddhatā*, nature-de-Buddha, «bouddhéité». La *bodhi* fait la *buddhatā:* c'est par l'Eveil qu'on devient un Buddha. Mais en tant qu'absolu, la *buddhatā*, comme la *bodhi*, comme le *nirvāṇa*, existe de tout temps. L'Eveil, et la nature-de-Buddha, qu'il instaure, ont été depuis toujours, dans la transmigration sans commencement, le statut

authentique, la vraie nature des êtres : en vérité absolue, tous les êtres sont Buddha.

La vérité absolue est *tathatā*. Ce terme désigne la vraie nature des choses, non plus sous son aspect de pensée, mais sous un aspect plus neutre, plus indéterminé, bien qu'encore positif. La *tathatā*, c'est le fait que, en vérité absolue, les choses sont «ainsi», que leur véritable nature consiste en l'absence de toute détermination autre qu'un pur être-là. On pourrait dire que si le *nirvāṇa* est absence pure, la *tathatā* est présence pure : deux points de vue diamétralement opposés sur la même vérité absolue. L'anglais et l'allemand disposent pour ce terme d'équivalents commodes («suchness», «Soheit») ; le français est moins favorisé : Oltramare[115] a proposé «siccéité», qui est un peu trop recherché pour un terme aussi courant; Sylvain Lévi[116] s'est arrêté à «ainsité», qui manque cruellement d'élégance. Parmi les termes dont l'école idéaliste désigne la vérité absolue, *tathatā* est le plus neutre, le moins chargé d'implications gnoséologiques ou sotériologiques. Il n'a par lui-même aucune connotation idéaliste, mais il est resté associé à l'école idéaliste tout au long de son développement historique[117].

Enfin, il ne faut pas oublier que l'*ālaya-vijñāna* lui-même, tout en étant le support de la transmigration, est dans sa nature intime *vijñaptimātra*.

Quittons maintenant ces considérations sur la vérité absolue, et demandons-nous quel est le résultat pratique de la «révolution du point d'appui», de cette réorientation de l'organisme psycho-physiologique,

115. *Théosophie bouddhique*, p. 304.

116. Dans les *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra* (ci-dessus, n. 82) et le *Hōbōgirin*.

117. Sur *tathatā*, voir en dernier lieu Schmithausen, *Yogācāra-bhūmi*, p. 105–109. M. Schmithausen fait observer qu'étymologiquement le terme *tathatā*, qui se trouve déjà dans le Canon pāli, dérive non pas de l'adverbe *tathā* «ainsi», mais de l'adjectif *tatha* (pāli, non attesté en sanscrit), qui signifie «vrai». Cf. Oltramare, *Théosophie bouddhique*, p. 305. Pour Edgerton, BHSD s.v. *tathatā*, cet adjectif a été probablement refait sur *tathatā*. Quoi qu'il en soit, M. Schmithausen conserve, pour la *tathatā* du Vijñānavāda, la traduction «Soheit».

qui le met désormais en contact permanent avec la vérité absolue. S'il s'agit de l'extinction, simplement la délivrance de la transmigration. S'il s'agit de l'Eveil, le résultat va beaucoup plus loin. Les Buddha continuent à exister en quelque manière, après que l'Eveil s'est en eux manifesté, et après que leur connaissance-réceptacle a épuisé son flux et ne se développe plus. Prenons l'exemple du Buddha historique, et interprétons-le selon les données de l'idéalisme. Par une formidable «révolution du point d'appui», le Buddha réalise l'Eveil. Sa vie se poursuit, car il reste encore des germes qui doivent fructifier. Arrive l'extinction. Mais l'extinction du Buddha, d'après le Vijñānavāda, est une extinction d'une espèce spéciale, la quatrième mentionnée tout à l'heure. On l'appelle «extinction non fixée», parce que, disent les textes, le Buddha, qui l'obtient, ne se fixe ni dans la transmigration, ni dans l'extinction; autrement dit, tout en n'étant plus assujetti au monde, il ne s'engloutit pas dans cette pure absence qu'est le *nirvāṇa* sans restes. Tout comme l'Eveil, l'extinction non fixée dure sans interruption pour toujours. Le Buddha subsiste donc à jamais, et sous une forme bien définie: celle de la Loi qu'il a enseignée, et qui est son essence la plus intime. Ce Buddha transmué en sa Loi, c'est ce qu'on appelle le *dharma-kāya*, «corps de la Loi». Mais, de même que le *bodhi* et la *buddhatā*, le *dharma-kāya* existe depuis toujours: la Loi du Buddha, qui rend compte avec exactitude et vérité de la nature des choses, est elle-même la nature des choses: lorsque les choses, ou si l'on veut les données du monde empirique, qui s'appellent aussi *dharmas* (au pluriel), sont établies dans leur vraie nature grâce à la prédication et à la pleine compréhension de la Loi (*dharma*, au singulier), elles s'identifient à cette dernière. Le terme de *dharma-kāya* est encore une désignation de la vérité absolue, qui a des implications intellectuelles et éthiques, puisque le *dharma* est à la fois le vrai et le bien.

Il y a plus encore: non seulement le Buddha subsiste en son «corps de la Loi», mais il est doué, après avoir réalisé l'Eveil, de quatre «savoirs» (*jñāna*)[118] qui lui permettent d'agir efficacement en ce monde pour le

118. *Siddhi*, p. 681–692.

salut de tous les êtres. Ils sont obtenus par la révolution ou la conversion *(parāvṛtti)* des huit *vijñāna* qui appartiennent au «point d'appui», c'est-à-dire à l'organisme psycho-physique. Les *jñāna* constituent donc l'envers, ou mieux l'endroit, des *vijñāna;* les «connaissances» discursives se transmuent en «savoirs» intuitifs.

Le premier de ces quatre savoirs, le «savoir du miroir» *(ādarśa-jñāna)*, est obtenu par la conversion de la 8e connaissance, donc de la connaissance-réceptacle elle-même. C'est en somme l'*ālaya-vijñāna* établi dans sa véritable nature, qui est celle d'une activité qui fait connaître, sans plus *(vijñapti-mātratā)*. Le savoir du miroir reflète toutes les apparences que développent les autres connaissances-réceptacles encore chargées de germes, sans plus rien s'approprier pour son compte, et sans plus se développer en quoi que ce soit.

Le «savoir de l'égalité» *(samatā-jñāna)* résulte de la conversion de la 7e connaissance *(manas)*, qui, on se le rappelle, avait pour objet la connaissance-réceptacle et la prenait faussement pour un moi, une personne continue, existant d'une manière durable. Une fois révolutionnée, elle conserve le même objet, mais le considère d'une manière complètement inverse: elle en voit la nature véritable, qui est *tathatā;* et au lieu de répartir en «moi» et en «mien», comme faisait le *manas*, les données que développe le 8e *vijñāna*, le savoir de l'égalité en voit la foncière «égalité» *(samatā)*, puisque toutes elles sont *tathatā* en vérité absolue.

Le «savoir de rétrospection» *(pratyavekṣaṇa-jñāna)* est obtenu par la conversion de la 6e connaissance, Celle-ci avait pour objet, directement, les données psychologiques, et, indirectement, les données matérielles; donc, en gros, les données, dans leur diversité qu'elle organisait en une connaissance empirique. Le savoir de rétrospection redescend et se retourne, comme l'indique son nom sanscrit, vers le monde des apparences. Il voit lui aussi les données dans leur diversité, mais sans plus prendre celle-ci pour réelle; il la rapporte à la vérité absolue, qui est *tathatā*.

Le «savoir d'efficacité» *(kṛtyānuṣṭhāna-jñāna)* résulte de la conversion des cinq premières connaissances. Il représente véritablement l'Eveil en acte dans le monde des apparences. On pourrait dire que tous les actes accomplis par le Buddha au cours des quarante-cinq années de son ministère, entre l'Eveil et l'extinction, manifestent son savoir d'efficacité. Même pour un Bouddha, tant qu'il demeure en ce monde, l'acte *(karman)* demeure la loi de la vie; mais cet acte, qui s'était transmué en quiétude au niveau des trois premiers savoirs, devient au niveau du quatrième un acte parfaitement «dépolarisé»[119], qui n'est plus rapporté à un moi illusoire.

Les quatre savoirs sont à leur plénitude chez le Buddha; mais, à part le premier, qui ne se constitue qu'au moment de la suprême *āśraya-parāvṛtti*, c'est-à-dire de l'Eveil, ils apparaissent déjà à diverses étapes du *yoga*, s'affermissent et s'affinent peu à peu jusqu'à atteindre leur perfection. Ils se retrouvent ailleurs dans le bouddhisme, notamment dans les quatre premières des «cinq sagesses» du bouddhisme tibétain. On voit que le *yoga* des Yogācāra, comme tous les *yoga*, n'est pas pur retrait des apparences; il se double d'un mouvement de retour aux apparences, après qu'elles ont été connues dans leur véritable nature. Chez le Buddha, ce «savoir» de la véritable nature est parfait, et permet dans le monde une action invariablement efficace, et entièrement affranchie de tout rapport avec un moi quelconque. Chez le *yogin*, l'action est efficace à proportion du degré de possession des savoirs. L'école Tch'an en particulier, qui fonde sa pratique de la méditation sur la psychologie du Vijñānavāda, insiste avec force sur cette possibilité d'un retour aux apparences et d'une action juste au sein des apparences, qui, plus encore que le savoir, constitue le terme dernier du *yoga*.

119. L'expression est de L. Silburn, *Instant et cause*, Paris, J. Vrin, 1955, index s.v. Activité.

EXPLICATION DES TITRES D'OUVRAGES CITÉS EN ABRÉGÉ DANS LES NOTES

On a ajouté quelques abréviations d'usage courant. – Les noms d'auteurs japonais sont donnés selon l'usage japonais: nom de famille d'abord, nom personnel («prénom») ensuite. Par exception, les noms des auteurs qui adoptent pour leurs publications en langues occidentales l'usage américain (premier prénom, initiale du second, nom de famille) sont cités suivant cet usage (ex. Gadjin M. Nagao, Yoshito S. Hakeda).

Abhidharmakośavyākhyā, éd. Wogihara = *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, ed. by Wogihara Unrai. Tōkyō, 1932–1936.

Aṅguttara = *Aṅguttara-Nikāya*, ed. R. Morris a.o. London, 1959–1961, 6 vol. (Pali Text Society, Text Series.)

a.o. = and others.

Aṣṭasāhasrikā Prajñāparamitā, éd. Vaidya = *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramiṭā*. With Haribhadra's Commentary called Āloka. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga, 1960. (Buddhist Sanskrit Texts, No. 4.)

Atthasālinī, ed. E. Müller. London, 1897. (Pali Text Society, Text Series.)

Bareau, *Sectes* = Bareau, André. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Saïgon, Ecole française d'Extrême-Orient, 1955. (Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, vol. 38).

BB = *Bibliographie bouddhique*. Fascicules I à XXXII, janvier 1928 à mai 1958. Paris, P. Geuthner, puis A. Maisonneuve, 1930–1967, 12 vol.

BEFEO = *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. Hanoï, Saïgon, Paris, 1901 et suiv.

BHSD: voir Edgerton, BHSD.

BSOS = *Bulletin of the School of Oriental Studies*. London, 1917 et suiv.

Bussho kaisetsu daijiten [«Grand Dictionnaire de bibliographie bouddhique»]. Tōkyō, 1933–1936, 12 vol. Les onze premiers volumes ont été réimprimés de 1964 à 1967. Voir le Supplément au quatrième fascicule du *Hōbōgirin*.

Candrakīrti, *Madhyamakāvatāra*. Traduction tibétaine publiée par Louis de La Vallée Poussin. St-Pétersbourg, 1907–1912, réimpr. Osnabrück, Biblio Verlag, 1970. (Bibliotheca Buddhica, vol. 9.)

Conze, *Prajñāpāramitā Literature* = Conze, Edward. *The Prajñāpāramitā Literature*. 's-Gravenhage, Mouton, 1960. (Indo-Iranian Monographs, Vol. VI.)

Daśabhūmika, éd. Kondō = *Bombun Daihōkō Butsu-Kegon-gyō Jūji-hon. Daśabhūmiśvaro nāma Mahāyānasūtram*. Ed. by Kondō Ryūkō. Tōkyō, 1936.

Daśabhūmika, éd. J. Rahder. Louvain, 1926.

Dhammapada, éd. P.S. Dhammarama, dans BEFEO, LI 2, Paris, 1963, p. 237–319.

Dhammapada, ed. S. Radhakrishnan, London, Oxford University Press, 1966.

Dīgha = *Dīgha-Nikāya*, ed. T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter. London, 1960–1967, 3 vol. (Pali Text Society, Text Series.)

Edgerton, BHSD = Edgerton, Franklin. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. II: Dictionary. New Haven, Yale University Press, 1953.

Expositor = *The Expositor (Atthasālinī)*. Transl. by P. Maung Tin. London, 1958, 2 vol. (Pali Text Society, Translation Series, No. 8.)

Frauwallner = Frauwallner, Erich. *Die Philosophie des Buddhismus*. 3. durchgesehene Auflage. Berlin, Akademie-Verlag, 1969. (Philosophische Studientexte. Texte der indischen Philosophie, Band 2.)

Frauwallner, Erich, *Amalavijñānam und Ālayavijñānam*, dans *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde*, Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht ..., Hamburg, 1951, p. 148–159. (Alt- und Neu-Indische Studien, hrsg. vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Universität Hamburg, Band 7.)

Frauwallner, *Date*. Voir note 76.

Frauwallner, Erich, *Landmarks in the History of Indian Logic*. WZKSO, 5, 1961, p. 125–148.

Hakeda, *Awakening of Faith* = *The Awakening of Faith, attributed to Aśvaghosha*. Transl. by Yoshito S. Hakeda. New York, London, Columbia University Press, 1967.

Hattori, *Dignāga, On Perception* = *Dignāga, On Perception*, being the Pratyakṣaparicheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya, from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions translated and annotated by Hattori Masaaki. Cambridge, Harvard University Press, 1968. (Harvard Oriental Series, Vol. 47.)

Hōbōgirin. Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. Tōkyō, Maison franco-japonaise, Paris, A. Maisonneuve, 1929–1967. 5 fascicules parus, dont un fascicule annexe de *Tables du Taishō Issaikyō* (v. plus bas).

IBK = *Indo-gaku Bukkyō-gaku Kenkyū. Journal of Indian and Buddhist Studies*. Tōkyō, 1952 et suiv.

I. Cl. = Renou, Louis, et Jean Filliozat. L'Inde classique. Manuel des études indiennes. 3 vol. T. I: Paris, Payot, 1947. T. II: Paris, Imprimerie Nationale, Hanoï, Ecole française d'Extrême-Orient, 1953 (Bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 3). T. III: à paraître.

JA = *Journal Asiatique*. Paris, 1822 et suiv.

JBORS = *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Patna.

K. = *Abhidharmakośa*.

K., éd. Pradhan = *Abhidharm-Koshabhāṣya of Vasubandhu*, ed. by P. Pradhan. Patna, K.P. Jayaswal Research Institute, 1967. (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VIII.)

K., td. La Vallée Poussin = *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduit et annoté par

Louis de La Vallée Poussin. Paris, Geuthner, Louvain, J.-B. Istas, 1923–1931, 6 vol.

kār. = *kārikā*, vers ou strophe didactique.

Kokuyaku Issaikyō [«Les textes canoniques en traduction nationale»]. Tōkyō, Daitō Shuppansha, 1930– , 257 vol. (245 parus à ce jour). – Traductions japonaises de textes du Canon bouddhique chinois. Le *Kokuyaku Issaikyō* comporte deux grandes divisions et 23 sections *(-bu)*. Pour les détails, voir le Supplément au quatrième fascicule du *Hōbōgirin*, p. ii, iii, ix.

Lamotte, *Saṃdhinirmocana*. Voir note 27.

Lamotte, *Traité* = *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, traduit et annoté par Etienne Lamotte. Louvain, 1944– . – Trois volumes parus à ce jour. Les deux premiers, publiés en 1944 et 1949, réimprimés en 1966 et 1967, forment le volume 18 de la Bibliothèque du Muséon. Le troisième, publié en 1970, est le tome 2 des Publications de l'Institut orientaliste de Louvain.

Lamotte, *Vkn* = *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, traduit et annoté par Etienne Lamotte. Louvain, 1962. (Bibliothèque du Muséon, vol. 51.)

Laṅkāvatāra. Voir note 28.

Laṅkāvatāra, éd. Nanjio. Voir note 28.

La Vallée Poussin, *Cosmologie bouddhique* = La Vallée Poussin, Louis de. *Bouddhisme. Etudes et matériaux. Cosmologie: le monde des êtres et le monde réceptacle. Vasubandhu et Yaçomitra: Troisième chapitre de l'Abhidharmakoça* ... Bruxelles, impr. Hayez, 1919. (Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales... Mémoires, collection in-4°, 2e série, tome VI, fascicule II.)

Mahākarmavibhaṅga, éd. Lévi, td. Lévi = *Mahākarmavibhaṅga (La grande classification des actes)* ... édité et traduit par Sylvain Lévi. Paris, E. Leroux, 1932.

Mahāyāna-sūtrālaṃkāra, éd. td. Lévi. Voir note 49.

Matsunaga, Alicia. *The Buddhist Philosophy of Assimilation*. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory. Tōkyō, Sophia University, 1969.

Mayrhofer, *Wörterbuch* = Mayrhofer, Manfred. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Heidelberg, C. Winter, 1956– . (Indogermanische Bibliothek. 2. Reihe: Wörterbücher.)

MCB = *Mélanges chinois et bouddhiques*. Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1931, et suiv.

Nagao, *Index* = Gadjin M. Nagao, *Index to the Mahāyāna-sūtrālaṃkāra (Sylvain Lévi Edition)*. Tōkyō, 1958–1961, 2 vol.

Nakamura, *Survey* = Nakamura Hajime. *A Critical Survey of Mahāyāna and Esoteric Buddhism*. Chiefly based upon Japanese Studies. Tōkyō, The Tōhō Gakkai, 1964. (*Acta Asiatica*, Bulletin of the Institute of Eastern Culture, vol. 6, p. 57–88, et vol. 7, p. 36–94).

N.S. = nouvelle série.

Obermiller, *Sublime Science*. Voir note 38.

Oltramare, *Théosophie bouddhique* = Oltramare, Paul. L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. II: *La théosophie bouddhique*. Paris, P. Geuthner, 1923. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, tome 31).

The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, ed. by Nalinaksha Dutt. London, Luzac, 1934. (Calcutta Oriental Series, No. 28.)

Regamey, Constantin. *Three Chapters from the Samādhirāja-sūtra*. Warszawa, 1938. (The Warsaw Society of Sciences and Letters, Publications of the Oriental Commission, Nr 1.)

Ruegg = Ruegg, David Seyfort. *La théorie du Tathāgata-garbha et du gotra*. Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1969. (Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, vol. 70.)

Samādhirāja, éd. Dutt = *Gilgit Manuscripts*, Vol. II, ed. by Nalinaksha Dutt. Srinagar, Calcutta, 1941–1954, 3 vol.

Saṃyutta = *Saṃyutta-Nikāya*, ed. L. Feer. London, 1960, 6 vol. (Pali Text Society, Text Series.)

Schmithausen, Lambert. *Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā*. WZKSO, 11, 1967, p. 109–136.

Schmithausen, *Yogācāra-bhūmi* = Schmithausen, Lambert. *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*. Wien, H. Böhlaus, 1969. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 264. Band, 2. Abhandlung. – Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens, Heft 8.)

Siddhi = *Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-tsang*, traduite et annotée par Louis de La Vallée Poussin. Paris, P. Geuthner, 1928–1948, 3 vol. (Buddhica. Première série: Mémoires. Tome I.)

Stcherbatsky, *Abhisamayālaṃkāra* = *Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra*. The Work of Bodhisattva Maitreya edited, explained and translated by Theodore Stcherbatsky and Eugene Obermiller. Fasciculus I [seul paru]: Introduction, Sanscrit Text and Tibetan Translation. Leningrad, 1929, réimpr. Osnabrück, Biblio Verlag, 1970 (Bibliotheca Buddhica, vol. 23.)

Suzuki, Daisetsu Teitarō. *An Index to the Laṅkāvatāra*. Tōkyō, Suzuki Research Foundation, 1965. (Suzuki Research Foundation, Reprint Series, 6.)

T. = *Taishō Shinshū Daizōkyō* [«Canon bouddhique, édition révisée de l'ère Taishō»]. The Tripiṭaka in Chinese. Ed. by Takakusu Junjirō and Watanabe Kaikyoku. Tōkyō, 1924–1935, 100 vol. Réimpression des vol. I à LXXXV en cours depuis 1960. Titre souvent abrégé en *Taishō Daizōkyō*, parfois en *Taishō Issaikyō*. – Les références indiquent, dans l'ordre: le volume (chiffres romains, capitales), le numéro de l'ouvrage (chiffres arabes), le *kiuan* («rouleau» ou «volume» chinois,

en chiffres romains, minuscules), la page, le «registre» et la colonne. Voir le Supplément au quatrième fascicule du *Hōbōgirin*, p. vii, ix.

Tables du Taishō Issaikyō = *Hōbōgirin*. Fascicule annexe: Tables du Taishō Issaikyō. Tōkyō, 1931.

Takasaki Jikidō. *A Study on the Ratnagotravibhāga*. Voir note 38.

td. = traduction.

Tib. Trip. = *Eiin Pekin-ban Chibetto Daizōkyō. The Tibetan Tripiṭaka. Peking Edition*, reprinted in phototype. Ed. by Suzuki Daisetsu Teitarō. Tōkyō, Kyōto, 1955–1961, 168 vol. – Les références mentionnent, dans l'ordre, le volume, le numéro d'ordre, la page, la planche, la ligne. Cf. le Supplément au quatrième fascicule du *Hōbōgirin*, p. viii.

Tōhoku = *Chibetto Daizōkyō Sōmokuroku. A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*. Sendai (Japan), Tōhoku Imperial University, 1934, 2 vol.

TP = *T'oung Pao*. Leyde, 1890 et suiv.

Triṃśikā, éd. Lévi et td. Lévi. Voir note 82.

Udānavarga, éd. Franz Bernhard. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1965–1968, 2 vol. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, X. – Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, Nr. 54.)

Ui, *Konsaisu Bukkyō jiten* = *Konsaisu* (ang. Concise) *Bukkyō jiten*, kanshū Ui Hakuju [«Petit Dictionnaire du bouddhisme, publié sous la direction de Ui Hakuju»]. Tōkyō, 1953.

Viṃśatikā, éd. Lévi et td. Lévi. Voir note 82.

Wayman, *Analysis*. Voir note 34.

WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*.

WZKSO = *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie*. Vienne, 1957 et suiv.

Yamada Ryūjō, *Bongo Butten no sho-bunken* [«Bibliographie des textes bouddhiques sanscrits»]. Kyōto, 1959.

ADDENDUM

P. 290, n. 66, ajouter: Td. française par Walpola Rahula, *Le Compendium de la super-doctrine (philosophie)(Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga*. Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1971. (Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient, vol. 78.)