

José VAN DEN BROECK, *La saveur de l'immortel* (A-p'i-t'an Kan Lu Wei Lun). La version chinoise de l'*Amrtarasa* de Ghoṣaka (T. 1553). Traduite et annotée. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain. Vol. 15, pp. xii + 260. Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste, 1977.

Dans l'introduction à sa traduction du *Kośa* La Vallée Poussin a fait l'éloge du traité de Ghoṣaka: „un petit livre ambrosiaque, très lisible, très complet, mais sommaire” (*Kośa*, Introduction, Paris-Louvain, 1931, p. XLVI). Dans la conclusion de sa longue introduction M. van den Broeck s'exprime de façon moins favorable sur le travail de Ghoṣaka: „Si l'on admet l'unité de composition de l'*Amṛta*, on ne peut guère avoir une haute opinion de son auteur, mauvais rédacteur (cf. la composition chaotique du sixième

T'oung Pao, Vol. LXVI, 4-5 (1980)

chapitre, les répétitions) et piètre penseur (les contradictions internes).” Toutefois, selon lui, l’auteur n’est pas coupable des imperfections de cet ouvrage: „Il nous semble plus probable que notre texte, adaptation ancienne de l’*Abhidharmasāra* et première tentative connue de transformer l’œuvre de Dharmaśrī en un exposé complet de la doctrine bouddhique, ait été interpolé et peut-être partiellement remanié, en Inde ou en Chine” (p. 81).

M. van den Broeck a bien démontré les relations étroites entre l’*Amṛta* et l’*Abhidharmasāra* mais on se demande s’il a prouvé que le premier est une adaptation du dernier. Frauwallner a déclaré catégoriquement que l’*Abhidharmasāra* est la dogmatique la plus ancienne de l’école Sarvāstivāda (*WZKS* 15, 1971, p. 71). Il n’hésite même pas à ajouter foi à la déclaration de Tao-yen dans la préface à la traduction de la *Vibhāṣā* par Buddhavarman (T. 1546) selon laquelle l’*Abhidharmasāra* serait même antérieur au *Jñānaprasthāna* (*op. cit.*, p. 72)! Évidemment, il est hors de doute que l’*Abhidharmasāra* fut le point de départ pour toute une série d’ouvrages d’*abhidharma* écrits successivement par Upasānta, Dharmatrāta, Vasubandhu et Saṃghabhadra. Mais cela ne veut pas encore dire que l’*Abhidharmasāra* est aussi plus vieux que, par exemple, l’*Amṛta*. M. van den Broeck divise l’*Amṛta* en trois parties: 1. Le Chapitre 1. Le don et la moralité; 2. Les chapitres 2 à 14 qui contiennent un exposé systématique des quatre Vérités saintes; 3. Les chapitres 15 et 16, un supplément. Selon lui, la partie centrale (chapitres 2-14) n’est qu’une adaptation de l’*Abhidharmasāra* dont les chapitres 1-7 exposent les quatre vérités. M. van den Broeck écrit: „Dans l’*Amṛta*, l’exposé s’est déjà considérablement développé par rapport au traité de Dharmaśrī. La partie centrale de l’ouvrage compte en effet 13 chapitres (7 dans l’*Abhidharmasāra*). Plusieurs matières . . . que Dharmaśrī n’avait fait que mentionner sommairement ou qu’il avait reléguées en appendice, occupent une place de choix dans l’exposé doctrinal de Ghoṣaka” (pp. 23-24). Toutefois, si l’on compare plus en détail les chapitres 1-7 de l’*Abhidharmasāra* avec les chapitres 2-14 de l’*Amṛta*, on s’apercevra qu’il y a beaucoup de matières que Dharmaśrī a discutées mais que Ghoṣaka a omises. Dans l’édition Taishō les chapitres 1-7 de l’*Abhidharmasāra* occupent plus de dix-sept pages (809a-826b) et les chapitres 2-14 de l’*Amṛta* onze pages (966c-977c). M. van den Broeck a comparé soigneusement les chapitres 15 et 16 de l’*Amṛta* avec l’*Abhidharmasāra* (pp. 210-211). Une table comparative détaillée des matières traitées, d’un côté, dans les chapitres 2-14 de

l'*Amṛta*, et, de l'autre, dans les chapitres 1-7 de l'*Abhidharmasāra*, pourrait peut-être aider à déterminer la relation entre ces deux ouvrages. Il faut signaler que, dans des travaux récents, des savants japonais ont exprimé l'opinion qu'un ouvrage aussi bien organisé que l'*Abhidharmasāra* appartient à une période plus récente dans l'histoire de l'abhidharma des Sarvāstivādin¹). Frauwallner lui-même, bien qu'il considérât l'*Abhidharmasāra* plus ancien que l'*Amṛta*, ne croyait pas que l'*Amṛta* dépendait de l'*Abhidharmasāra*. Il a attiré l'attention sur la grande ressemblance en contenu et structure entre le premier chapitre de l'*Abhidharmasāra* et le cinquième chapitre de l'*Amṛta* mais il l'expliquait par l'influence d'un archétype commun, le *Pañcaskandhaka* (*WZKS* 7, 1963, p. 28; cf. van den Broeck, p. 40).

M. van den Broeck démontre de manière convaincante que l'auteur de l'*Amṛta* ne peut être identique au Bhadanta Ghoṣaka dont les opinions sont citées dans la *Mahāvibhāṣā* et le *Kośa* car les thèses que ces deux ouvrages lui attribuent ne sont pas compatibles avec les enseignements de l'*Amṛta*. Il s'en suit que nous devons présumer l'existence de deux Ghoṣaka. Comme on voit, le nombre d'auteurs du même nom se multiplie constamment. Ainsi il y a déjà quatre Dharmatrāta, cinq Vasumitra (cf. Frauwallner, *WZKS* 17, p. 105) et probablement deux Vasubandhu. On se demande s'il ne vaut pas mieux ne pas du tout tenir compte du nom d'auteur attaché à tel ou tel texte et s'en tenir aux résultats de l'analyse de l'ouvrage même. On a l'impression qu'au cours des siècles des ouvrages ont été attribués à des maîtres célèbres uniquement pour leur donner plus d'autorité. Ce ne sont pas seulement les noms d'auteur qui peuvent induire en erreur. M. van den Broeck montre bien que l'on ne peut pas se fier aux indications de traités tels que le *Kośa* sur les thèses qui sont propres aux Vaibhāṣika, aux Kashmiriens ou aux Bahirdeśaka (p. 77). On ne peut qu'applaudir à cette prudence qui, malheureusement, n'est pas courante dans les études bouddhiques.

D'après les catalogues des textes bouddhiques chinois l'*Amṛta* aurait été traduit sous la dynastie Ts'ao Wei (220-265). M. van den Broeck signale des analogies de vocabulaire entre l'*Amṛta* et l'*Abhidharmasāra* traduit par Saṃghadeva et Hui-yüan, disciple de Tao-an, en 391. Il suppose que la vieille traduction du troisième siècle aurait été revue sur la base de la traduction chinoise de l'*Abhidharmasāra*.

Dans une analyse critique de l'*Amṛta* qui occupe plus de cinquante

pages M. van den Broeck passe en revue les sujets suivants: les dix mauvaises voies d'action, les données cosmologiques, l'acte, l'*avijñaptirūpa*, les fruits, le *Pañcaskandhaka*, les *saṃskāra*, les passions et le chemin. L'exposé lucide des raisonnements souvent compliqués des textes d'abhidharma sur ces sujets témoigne de la pénétration avec laquelle l'auteur a étudié la littérature d'abhidharma. Le travail de M. van den Broeck sera un guide précieux pour tous ceux qui risquent de s'égarer dans la forêt touffue de l'abhidharma.

Avant d'examiner plus en détail quelques passages de la traduction il faut signaler les erreurs suivantes. Dans le passage du *Kośa* qui traite de la théorie du temps de Dharmatrāta le texte a *yathā ca kṣīraṃ dadhitvena pariṇamad rasavīryaviṣākān parityajati* (p. 296, 11-12). M. van den Broeck lit *pariṇāmadrasavīryaviṣākān* et traduit: „tout comme le lait, en devenant lait caillé, perd sa digestibilité, sa liquidité, son énergie et sa saveur” (p. 17). Le lait, en se transformant en lait caillé, perd sa saveur, sa force et sa digestibilité (cf. La Vallée Poussin, *Kośa* V, p. 53). Dans le passage de la *Bodhisattvabhūmi* que cite M. van den Broeck (p. 87, n. 3) il faut lire *śucikalpikāṃ* au lieu de *śucikalpitāṃ*, *cittāgraha-* au lieu de *cittagraha-* et *bhogāgraha-* au lieu de *bhogagraha-*. Dans la bibliographie M. van den Broeck ne mentionne que l'édition de Dutt (Patna, 1966) mais la référence qu'il donne (p. 133) renvoie à l'édition de Wogihara. Dans l'édition de Dutt ce passage se trouve page 92. Probablement M. van den Broeck a emprunté cette citation au *Traité de la Grande Vertu de Sagesse* de M. Lamotte (vol. II, p. 692, n. 1) où on lit aussi *śucikalpitāṃ*. Enfin, il faut corriger ce que dit M. van den Broeck dans la note 28 (p. 18). La Vallée Poussin n'a pas lu *rekhā* au lieu de *vartikā* mais, pour le sens de *vartikā*, il renvoie à un passage du *Yogabhāṣya* III. 13: *yathāikā rekhā śatasthāne śataṃ daśasthāne daśaikā caikasthāne*. Woods translates: „Thus the same stroke is termed one in the unit-place and ten in the ten's place and hundred in the hundred's place.”

La traduction de M. van den Broeck est excellente mais ici et là on peut suggérer une autre interprétation. Dans l'examen de ces passages nous citons d'abord la traduction de M. van den Broeck et donnons ensuite notre interprétation.

P. 106: „Qu'est-ce que l'acte-sans-information (*avijñaptikarman*) ? C'est un *rūpa* sans information (*avijñaptirūpa*) qui naît (*utpadyate*) après l'accomplissement (d'un acte) par le corps ou la voix et qui, au moment des autres pensées, demeure en permanence et ne se

perd pas.” „C'est un *rūpa* sans information qui après l'accomplissement d'un acte par le corps ou la voix demeure en permanence et ne se perd pas lors de la naissance d'autres pensées.” 身口作竟，起餘心時，常在不失。

P. 108: „Celui qui entre dans le Chemin possède (une *avijñapti*) présente. S'il ne la perd pas finalement, il possède une (*avijñapti*) passée.” Le *Kośa* explique que celui qui est établi dans la discipline du Prātimokṣa possède toujours l'*avijñapti* du moment présent, aussi longtemps qu'il ne la rejette pas. Au delà du premier moment, il possède aussi l'*avijñapti* passée (cf. La Vallée Poussin, *Kośa*, IV, p. 53). Il faut donc traduire: „Si elle (l'*avijñapti* du premier moment) est épuisée et non perdue (c'est-à-dire non-rejetée), il acquiert une (*avijñapti*) passée.” 若盡不失，成就過去。

P. 111: „Abstention de boissons enivrantes (*sūramaireyavirati*), don, offrande, respect etc... constituent l'ensemble des bons actes corporels et vocaux. Usage de boissons enivrantes, nuisance (*himsā*), respect assorti de mépris (*abhimānena gurukāra*) etc... sont compris dans les actes corporels et vocaux mauvais.” On ne voit pas pourquoi 攝 est traduit de deux manières différentes: „constituent l'ensemble” et „compris”. Dans les deux cas „compris” est préférable. L'expression 尊重 ne doit pas rendre ici *gaurava* „respect” mais *guruka* (Pāli *garuka*) qu'Edgerton traduit par „bent, intent on; eagerly desirous, covetous of.” Il faut donc comprendre: „Attacher de l'importance à l'abstention de boissons enivrantes (*madyavirati*), au don (*dāna*), au culte (*ijyā*), etc. est compris dans les bons actes corporels et vocaux.” Les termes *madyavirati*, etc., se trouvent dans le texte sanskrit du *Kośa* (p. 238.11).

P. 117: „Tous ces *dharma* naissent avec la pensée (*cittasahaja*), ont le même objet (*ālambana*) qu'elle, naissent ensemble (avec elle - *saha utpadyante*) et cessent (avec elle - *saha nirudhyante*).” Il faut ajouter „durent ensemble” 共住 après „ont le même objet (*ālambana*) qu'elle.”

P. 125: „Les autres forces dissociées de la pensée proviennent tantôt de deux causes, tantôt de trois, c'est-à-dire soit à l'exception de la cause associée, de la cause universelle et de la cause de rétribution, soit à l'exception de la cause pareille et de la toute première (c'est-à-dire de la cause associée). Les *dharma* associés à une pensée pure (*anāsravacittasamprayukta*) proviennent de trois causes, à l'exception de la cause pareille, de la cause de rétribution et de la cause universelle.” Le traducteur n'a pas vu qu'il faut lire:

或除自然因,或不無.初無漏心相應法有三因. „c'est-à-dire à l'exception de la cause associée, de la cause universelle, de la cause de rétribution et à l'exception ou non de la cause pareille. Les *dharma* associés aux premières pensées pures (*prathamānāsravacittasamprayukta*) proviennent de trois causes . . .” Les forces dissociées de la pensée qui ne sont pas souillées (*kliṣṭa*), ni nées de rétribution (*vipākaja*) naissent de trois causes (*kāraṇa*, *sahabhū* et *sabhāga*) à l'exception des premiers *dharma* purs qui naissent de deux causes (*kāraṇa* et *sahabhū*). Les *dharma* associés aux premières pensées pures naissent de trois causes (*kāraṇa*, *sahabhū* et *samprayukta*), cf. *Kośa*, pp. 97-98; La Vallée Poussin, *Kośa*, II, pp. 297-298.

P. 128: „Qu'est-ce que *yu-po-na* (*upanāha*, l'inimitié)? Une pensée résidant dans le poison de la convoitise (?).” 云何優波那, 心含毒住. Le traducteur ajoute en note „Définition douteuse.” Probablement faut-il comprendre: „Une pensée qui continue à contenir le poison (de la haine).” La haine (*upanāha*) est une continuation de l'hostilité (*vairānubandha*), cf. La Vallée Poussin, *La Siddhi de Hiuan-tsang*, I (Paris, 1928), p. 364.

P. 174: „Le savoir des *dharma* a pour objet neuf savoirs, à l'exception du savoir des *dharma* (lui-même).” Il faut corriger „savoir des *dharma*” en „savoir consécutif”, cf. *Kośa*, p. 403, 18: *dharmajñānasya nava jñānāny ālambanam anyatrānvayajñānāt*.

P. 185: „Prendre en considération l'excell[em]ent détachement (*praṇīta virāga*), c'est la notion de détachement.” 憶念非常離欲, 是謂無欲想. „Considérer l'impermanent et se détacher, c'est la notion de détachement.”

P. 190: „Ce que le monde considère comme pur, ils rendent impur.” 觀世間淨作不淨. „Ils regardent le monde et rendent impur ce qui est pur.” Voir Ét. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I (Louvain, 1944), p. 329: „L'*āryarddhi*, ou noble pouvoir magique, consiste à rendre pures par un regard les substances déplaisantes.”

P. 223: „Dans le monde de la matière subtile, il y en a deux (également): celles qui résultent de l'enseignement et de la méditation.” Il faut ajouter: „Il y en a une dans le monde immatériel: celle qui résulte de la méditation.”

P. 227: „La théorie selon laquelle le vrai Moi (*ātman*) n'est pas présent dans les cinq agrégats, ou qu'il y est présent, c'est la croyance à la personnalité (*satkāyadrṣṭi*).” 五陰中不實我見有實我是身見.

„Bien qu'il n'y ait pas de vrai Moi dans les agrégats, croire qu'il s'y trouve, c'est la croyance à la personnalité.”

P. 236: „19. Les *dharma* qui font l'objet des savoirs (*jñānālabana*) et des convictions (*kṣāntyālabana*) portant sur les vérités de douleur et d'origine, portent le nom (*dharma*) de „dégoût” (*nirvid*), car ils portent sur le dégoût des choses.” Il faut ajouter: „Des savoirs et les convictions qui portent sur les quatre vérités sont considérés être des détachements car le désir est détruit (par eux).” 四諦中諸智忍是爲離欲,欲滅故.

Australian National University

J. W. de JONG

¹⁾ Cf. Fukuhara Ryōgen, *Ubu abidatsumaronsho no hattatsu* (Kyōto, 1965), pp. 389-396; Sakurabe Hajime, *Kusharon no kenkyū* (Kyōto, 1969), pp. 57-59.

NETOLITZKY, Almut, *Das Ling-wai tai-ta von Chou Ch'ü-fei, eine Landeskunde Südchinas aus dem 12. Jahrhundert*, Münchener Ostasiatische Studien herausgegeben von Wolfgang Bauer und Herbert Franke, band 21, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1977, XXXI, 320 p.

On saura gré à Almut Netolitzky d'avoir eu le courage d'entreprendre et de mener à bien la traduction du *Ling-wai dai-da*, ouvrage rédigé par Zhou Qu-fei à la suite de son séjour à Jinjiang (actuelle Guilin) où il assumait la charge de sous-préfet de 1174 à 1177 et pendant lequel il s'intéressa beaucoup au pays, amassant une abondante documentation qu'il organisa définitivement lorsqu'il eut quitté son poste.

Dans sa préface (datée de 1178) il explique que pour éviter d'être amené à répéter les mêmes choses, il a composé cet ouvrage, d'où le titre de „Pour répondre à ma place aux questions concernant les contrées au delà des Cinq montagnes”. Par ailleurs on ne sait pas grand chose sur la vie de cet auteur dont aucun autre ouvrage ne nous est parvenu. Mais il ne fait pas de doute que le *Ling-wai dai-da* constitue un véritable compendium dans lequel Zhou Qu-fei a amassé une multitude de connaissances glanées pendant son séjour dans le sud. On y trouve manifestement des notations qui sont le fruit de ses observations personnelles au cours de ses divers voyages dans la région, d'informations recueillies auprès de la population et parfois aussi de documents collectés au cours de ses lectures. Almut Netolitzky fait remarquer dans son introduction que l'on trouve dans le *Ling-wai dai-da* des réminiscences d'ouvrages remontant aux Tang, mais également de textes plus anciens tel le

Nan-fang cao-mu zhuang, une très intéressante description de la flore de la Chine du sud et de l'Asie du Sud-est par Ji Han (datée de 304) qui passe pour être le plus ancien traité de ce genre à être parvenu jusqu'à nous ¹). Zhou Qu-fei nous apprend aussi qu'il a abondamment puisé dans l'étude de Fan Cheng-da (qui fut préfet de Jinjiang de 1172 à 1175) terminée juste quelques années avant la sienne (préface datée de 1175) et intitulée *Gui-hai yu-heng zhi* ou „Descriptions des forêts et des montagnes de la région de la mer du sud”. Il précise même, qu'influencé par la présentation de cet ouvrage, il remania les rubriques du sien, qui à l'origine étaient au nombre de quelque 400, pour les ramener à 294. Une comparaison poussée des deux textes n'est cependant pas possible vu qu'un seul des trois chapitres du *Gui-hai yu-heng zhi* est parvenu jusqu'à nous. Mais on sait par ailleurs que des fragments des deux autres chapitres sont conservés aussi dans le *Wen-xian tong-kao* compilé par Ma Tuan-lin en 1332. Il faut noter ici que le *Ling-wai dai-da* lui-même ne nous est pas parvenu dans une édition remontant aux Song, mais qu'il a été recomposé ultérieurement à partir du texte conservé dans le *Yong-le da-dian*. Quoi qu'il en soit, le *Ling-wai dai-da* représente à l'heure actuelle une source capitale pour qui s'intéresse à l'histoire des Song en général et à la Chine méridionale en particulier. La présentation géographique et climatologique de la contrée (qui correspond aux actuelles régions du Guangdong et du Guangxi) est extrêmement instructive. Le tableau administratif qui en est donné, de même que les rapports sur les populations autochtones, les mœurs et les productions restent les meilleurs que nous ayons pour cette époque. La description du commerce des chevaux avec l'état de Dali (dans l'actuelle province du Yunnan) qui s'instaura à partir de 1130, ainsi que du trafic qui se faisait avec les marchands vietnamiens qui venaient en bateau jusque dans la ville de Qinzhou (toujours connue sous ce nom et localisée dans le sud-est du Guangxi à la frontière avec le Vietnam), tout comme la présentation de la production et de la distribution du sel ainsi que l'exploitation de certains métaux (tels que l'or, le cuivre, le mercure) sont du plus haut intérêt pour comprendre l'importance progressive prise sous les Song du sud par ces contrées qui, jusqu'alors, avaient été considérées comme marginales par les autorités chinoises. Enfin la présentation des pays étrangers, tout comme la liste des produits exotiques, des plantes et des animaux, complètent le tableau des relations que la Chine d'alors entretient avec les pays limitrophes d'une part, mais aussi avec des pays plus lointains (actuelles contrées

The execution of the project in this first volume of the first part is admirable. I have only the following few minor remarks to make, which, I hope, may be a small contribution to this project. On p. 18, the element *po-mei* in the farce title *Chien-t'ieh po-mei* 簡帖薄媚 designates a melody, in some way used in the performance, so the translation of the title might be "The Letter, to the tune *Po-mei*" (cf. Hu Chi 胡忌, *Sung Chin tsa-chü k'ao*, 宋金雜劇考, Shanghai 1957, p. 161). On p. 20, among the titles concerning the legend of the White Snake and its earlier parallels, I would have expected a reference to the article by Alsace Yen, "Shang-ssu Festival and its Myths in China and Japan", in AFS XXXIV-2 (1975), pp. 45-86. On pp. 29-30, Prof. Lévy provides a long list of all the known lost dramatic adaptations of the romance of Ssu-ma Hsiang-ju and Cho Wen-chün before 1500, but he omits to mention the two preserved *tsa-chü* on the subject, viz. Chu Ch'üan's 朱權 *Cho Wen-chün ssu-pen Hsiang-ju* 卓文君私奔相如 (cf. Fu Hsi-hua 傅惜華, *Ming-tai tsa-chü ch'üan-mu* 明代雜劇全目, Peking 1958, p. 50), and the anonymous *Ssu-ma Hsiang-ju t'i ch'iao chi* 司馬相如題橋記 (cf. Fu Hsi-hua, *Yüan-tai tsa-chü ch'üan-mu* 元, Peking 1957, p. 314). On p. 41, I would have expected a reference again to the article by Alsace Yen. On p. 158, it might be added that there exists a complete and unexpurgated Dutch translation of this *hua-pen*, *The Pearl-sewn Shirt*, by W. L. Idema, as "Jiang Xing-ge komt tweemaal zijn parelhemd tegen", in Feng Meng-long, *De Drie Woorden*, Amsterdam: Meulenhoff 1976, pp. 191-243. On p. 289 (or on p. 60), I had expected a reference to Ono Shihei's 小野四平 article on the story of *Ku-chin hsiao-shuo* ch. 30, "Myōgo zenshi kan Gokai ron" 明悟禪師趕五戒論 in *Bunka* XXXI-2 (1967), pp. 37-61. On p. 295, it might have been remarked that the story of the judgment in Hell of Han Kao-tsu, his wife and their victims to be reborn at the end of the Eastern Han, still circulates separately as the *San-kuo yin* 三國因 in an only slightly divergent form (my copy was printed at Hsin-chu on Taiwan in 1974). On p. 318, it could have been mentioned that this *hua-pen* on master thieves was translated into Dutch by W. L. Idema in Feng Meng-long, *De Drie Woorden*, Amsterdam 1976, pp. 29-64, as "Vierde heer Song kwelt de vrek Zhang". As far as translations is concerned, it would appear that Y. W. Ma and Joseph S. M. Lau ed., *Traditional Chinese Stories, Themes and Variations*, New York: Columbia U. Press, 1978, came out when the volume under review was in the press and so could not yet be referred to.

The importance of the project and the quality of its execution makes one eagerly hope for the speedy publication of the following volumes of the planned series.

W. L. IDEMA

Marcel VAN VELTHEM, *Le Traité de la descente dans la profonde loi (Abhidharmāvatāraśāstra) de l'Arhat Skandhila*. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Vol. 16, pp. xxiv + 121. Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste, 1977. Fr. 650.

L'*Abhidharmāvatāra* est un petit traité d'abhidharma en huit chapitres, les cinq premiers traitant des dharma conditionnés (*samskṛta*) et les trois derniers des trois inconditionnés (*asamskṛta*). L'ouvrage fut traduit en chinois par Hsüan-tsang en 658 et c'est à ses disciples que l'on doit des renseignements sur l'auteur dont le nom a été reconstruit en Skandhila ou en Sugandhara. Skandhila est plus probable mais n'est nullement sûr. Skandhila aurait écrit un ouvrage, intitulé *Chung-shih-fen p'i-p'o-sha lun*, dans le district Himatala au Kaśmīr. Il aurait vécu à l'époque de Vasubandhu et aurait été le maître de Saṃghabhadra. *Chung-shih-fen p'i-p'o-sha lun* correspond à *Prakarāṇavibhāṣāśāstra* et bien que l'*Abhidharmāvatāra* ne soit pas un commentaire du *Prakarāṇapāda*, *Chung-shih-fen p'i-p'o-sha lun* doit désigner l'*Abhidharmāvatāra* comme l'admet M. van Velthem. La traduction tibétaine s'appelle *Prakarāṇābhidharmāvatāra* et un commentaire, conservé en traduction tibétaine, porte le titre *Sārasamuccaya nāma Abhidharmāvatāratīkā*. Probablement le titre complet était *Prakarāṇābhidharmāvatāra* et le titre courant *Abhidharmāvatāra*. Ce n'est pas impossible que Skandhila fût le maître de Saṃghabhadra. Dans l'introduction à sa traduction japonaise de la version chinoise de l'*Abhidharmāvatāra* M. Mizuno Kōgen discute brièvement ce problème et admet cette possibilité (*Kokuyaku issaikyō*, *Ronshū-bu* II, Tōkyō, 1934, p. 70). Seule une comparaison détaillée de l'*Abhidharmāvatāra* avec les deux ouvrages volumineux de Saṃghabhadra pourrait confirmer cette tradition. En tout cas, une indication de la parenté entre les doctrines de Skandhila et de Saṃghabhadra se trouve dans le fait que Skandhila et Saṃghabhadra mentionnent tous les deux le dégoût (*nirvid*) parmi les bons dharma mentaux (Mizuno Kōgen, *Bukkyō no shinshikiron*, Tōkyō, 1954, pp. 742-743). C'est donc pécher par hypercritique que de parler de trois Skandhila (les auteurs de l'*Abhidhar-*

māvatāra et de la *Prakaraṇavibhāṣā* et le maître de Saṃghabhadra) comme le fait M. Imanishi Junkichi (*Fragments des Abhidharma-prakaraṇabhāṣyam in Text und Übersetzung*, Göttingen, 1975, p. 5).

Selon les renseignements fournis par P'u-kuang et Fa-pao, Skandhila aurait vécu à l'époque de Vasubandhu (V^e siècle?). Cette date assez tardive est confirmée par le contenu de l'ouvrage comme l'a montré M. Sakurabe Hajime en énumérant plusieurs doctrines qui ne se trouvent pas dans des ouvrages d'abhidharma plus anciens ¹⁾. Bien que l'*Abhidharmāvatāra* ne soit pas très bien arrangé, l'ouvrage semble avoir joui d'une certaine popularité comme l'atteste le fait que c'est un des très rares ouvrages d'abhidharma, ne dépendant pas de l'*Abhidharmakośa*, qui ait été traduit en tibétain. En outre, le plan de l'ouvrage a été suivi par Candrakīrti dans son *Pañcakāndhaprakaraṇa* comme l'a montré M. Uryūzu Ryūshin ²⁾. L'*Abhidharmāvatāra* était aussi répandu en Asie centrale. En 1921 E. Sieg et W. Siegling publièrent trois fragments d'un texte d'abhidharma en tokharien oriental (agnéen) ³⁾. Ce texte contient des mots sanskrits et un commentaire en agnéen. M. Inokuchi Taijun a identifié le texte cité dans le commentaire comme étant l'*Abhidharmāvatāra* ⁴⁾. Le commentaire n'est pas identique au *Sārasamuccaya* et peut bien être une composition originale en agnéen comme le suppose M. Inokuchi qui en a publié une traduction japonaise.

La traduction de M. van Velthem est basée sur la version chinoise. Des divergences avec la traduction tibétaine sont signalées dans des notes. Pour l'édition du texte tibétain M. van Velthem s'est servi des éditions de Pékin et de Derge mais il s'est abstenu de signaler les divergences entre les deux. Il aurait été préférable de mentionner des leçons différentes (exception faite des différences purement orthographiques) car maintenant on est obligé d'avoir recours à ces deux éditions pour savoir à laquelle est empruntée telle ou telle leçon. Pour établir le texte tibétain M. van Velthem n'a pas consulté le commentaire qui permet de corriger plusieurs leçons erronées du texte. Ainsi p. 84, l. 21 le texte tibétain a: *byed-pa dañ khas-blañs-pas rñon-pa yin-pa 'thob-po*. En citant ce passage le commentaire a *sdom-pa ma* au lieu de *rñon-pa* (cf. Sakurabe, *Bukkyōgo no kenkyū*, p. 135, n. 34). Si on lit ainsi, le texte correspond exactement au texte sanskrit correspondant du Kośa que M. van Velthem cite dans la note 27 (p. 9): *asamvarasya kriyayā lābho 'bhyupagamena vā*. P. 103, ligne 10 d'en bas: *'chi-'pho dañ skye-bar thar-bar 'gyur-ro*. Il faut lire avec le commentaire *thal* au lieu de *thar* (éd. de Pékin f. 377b1). P. 105, ligne 23: *mig-gis ni me'i don khoñ-du*

čhud-par byed-de. Il faut évidemment lire *miñ* au lieu de *mig*, cf. f. 383a6. P. 108, lignes 3-4: *lam bsgom-pa phyi-ma don dam-par 'gyur-ro*. Lire *don med-par 'gyur-ro*, cf. Sakurabe, *op. cit.*, p. 174. P. 109, lignes 8-9: *sems-las byuñ-ba gañ-dag skye-bar 'gyur-ba de-dag-gis thos-na mi-skye ste*. Au lieu de *thos-na* le commentaire a *de thob-na* (f. 392a4). P. 84, ligne 24: *rnam-par rig-byed ma yin-pa sar-ma 'thob-pa ni*. Ici le commentaire a *par-ma* au lieu de *sar-ma* (f. 329a6). M. Sakurabe signale ces deux leçons mais ne suggère aucune correction (*op. cit.*, p. 135). Il faut évidemment lire *bar-ma (madhya)* au lieu de *sar-ma* et de *par-ma*, cf. la traduction de M. van Velthem: „La non-information intermédiaire s'obtient . . .” (p. 9). Pour terminer signalons quelques fautes d'impression. P. 81, ligne 5 du texte tibétain: lire *dkyil* pour *dkyl*. P. 90, ligne 6: lire *mčhog-tu 'jin-pa* pour *mčhog-tu 'hin-pa*. P. 103, ligne 14: lire *kho-nar* pour *kho-nor*. P. 104, ligne 21: lire *gnod-pa'i* pour *gnos-pa'i*. P. 107, ligne 7: lire *'byuñ* pour *'buyn*. Signalons enfin que *praśrabdhi* est en tibétain *śin-tu sbyaṅs-pa* et non *śin-tu spyāṅs-pa* comme lit M. van Velthem (p. 85, ligne 38; p. 87, ligne 22). La même faute est à corriger dans l'édition de la *Mahāvvyutpatti* de Sakaki (nos. 993, 1588 et 1940).

Dans son introduction M. van Velthem n'explique pas pourquoi il traduit la version chinoise et non la version tibétaine. Ce choix est difficile à justifier. M. Inokuchi et M. Imanishi Junkichi ont déjà montré que Hsüan-tsang a changé l'ordre des *saṃprayuktasamskāra* ⁵⁾. La version tibétaine et le commentaire agnéen ont le même ordre et ces deux textes doivent refléter fidèlement l'original. Ajoutons que le texte agnéen cite un passage sanskrit qui manque dans la version tibétaine: *taṃnisaraṇapratipakṣānveśiṇas tadaviro-tini*. M. van Velthem cite ce passage à propos de l'explication de la *praśrabdhi* (p. 17). Toutefois, ce passage se rapporte à la non-nuisance (*avihimsā*) comme il ressort du commentaire qui le cite sans l'expliquer: *de-las 'byuñ-bar gñen-po 'chol-ba can ni de-dañ mi-mthun-pa'i sems bzañ-po ñid ces-bya-ba'o* (f. 338a1). La traduction tibétaine correspond à *tanniḥsaraṇapratipakṣānveśiṇas tadaviro-dhinī cittabhadrateti*. Le commentaire agnéen a donc conservé un passage du texte original qui manque dans l'édition de Pékin de la version tibétaine de l'*Abhidharmāvatāra*. A part le réarrangement des *saṃprayuktasamskāra* il y a aussi des interpolations dans la traduction de Hsüan-tsang, voir l'introduction p. XIX. Si l'on compare en détail les versions chinoise et tibétaine, on voit bien que la traduction tibétaine est beaucoup plus proche du texte original. Pour cette raison il aurait été préférable de traduire la version

tibétaine dont M. Sakurabe Hajime a fait une excellente traduction (voir noté 1) que M. van Velthem ne mentionne nulle part.

La version chinoise de Hsüan-tsang a été traduite en japonais par Yamakami Sōgen (*Kokuyaku daizōkyō*, Tōkyō, 1921) et par M. Mizuno Kōgen (*Kokuyaku issaikyō*, *Ronshū-bu* II, Tōkyō, 1934). Je n'ai pas vu la première de ces deux traductions mais celle de M. Mizuno peut certainement aider à analyser les phrases chinoises. Comme on le sait bien, la ponctuation du texte de l'édition Taishō est souvent défectueuse. La traduction de la version chinoise par M. van Velthem est excellente mais elle n'est pas tout à fait dépourvue d'erreurs qui auraient pu être évitées par une meilleure utilisation de la traduction tibétaine et du commentaire. Dans plusieurs passages Hsüan-tsang rend d'une manière imparfaite le texte original que l'on n'arrive à mieux comprendre qu'à l'aide de la traduction tibétaine. Pour illustrer ces remarques il faut examiner plusieurs passages du texte.

P. 3 „Ces éléments ne sont que quatre parce que plus n'aurait ni utilité (*niṣprayojanam syāt, vaiyarthyaṃ syāt*), ni pouvoir, tout comme il en va des pieds d'un siège (*āsanapāda*).” 如是大種唯有四者。更無用故。無堪能故。如床座足。 La traduction tibétaine a : „Ils ne sont que quatre tout comme les pieds d'un siège en raison d'absence d'utilité et de manque de pouvoir” (mi-dgos-pa dañ mi nus-pa'i phyir bzi kho-na ste khri'i rkañ-pa bzin-no). Le commentaire explique que cinq seraient inutiles et trois impuissants (lñar ni mi dgos-so//gsum-gyis ni mi nus-so, f. 320a5). Cette explication du nombre des grands éléments (*mahābhūta*) se trouve déjà dans la *Mahāvibhāṣā* (T. 1545, p. 663a9-10) et elle a été reprise par Saṃghabhadra (T. 1562, p. 336b1-2). Hsüan-tsang a probablement voulu être plus explicite que le texte original en ajoutant le mot ‚plus' mais l'absence du mot ‚moins' à propos du manque de puissance obscurcit le sens de ce passage.

P. 6 „La douceur (*ślakṣṇatva*) est la mollesse (*mṛdutā*) dans le sens d'un toucher agréable.” Dans une note le traducteur remarque : „Tib. *reg-tu mi bzod-pa* litt. ‚une impatience à l'endroit du toucher' (*sparśe 'nanusūyā*?). La traduction tibétaine dit : „ne pas supporter le toucher (*sparśāsahiṣṇu*?)”. P. 26, n. 49 M. van Velthem traduit *mi bzod-pa* par ‚convoitise' : „La jalousie en étant convoitise des biens d'autrui (*pha rol tu 'byor pa la mi bzod pa ste = parasampattāv ananusūyā*).” Ici aussi *mi bzod-pa* signifie ‚ne pas supporter' : „la jalousie est de ne pas supporter la fortune d'autrui (*anyasampadasa-hiṣṇutā*?).”

P. 15 „(La volition) est donc un acte mental (*manaskarman*) qui imprime un mouvement rapide à la pensée (*cittalaghusyada*).” La traduction chinoise a 心運動 et dans une note le traducteur remarque que le *Bonwa daijiten* (de Wogihara Unrai) donne *laghusyada* = 運動. Cette indication n’est pas correcte. Wogihara traduit *laghusyada* par 敏捷な運動. Dans son dictionnaire seuls les équivalents accompagnés de l’indication *kanyaku* sont empruntés à des textes chinois bouddhiques. L’ouvrage de Wogihara n’est pas un dictionnaire du sanskrit bouddhique mais un dictionnaire sanskrit-japonais qui comprend le vocabulaire des dictionnaires sanskrits (surtout celui de Macdonell) auquel Wogihara avait ajouté des termes bouddhiques (cf. la préface de M. Tsuji Naoshirō). L’équivalent sanskrit est probablement *cittapraspanda* que l’on trouve dans la *Vyākhyā* comme le relève M. van Velthem.

P. 22 La traduction tibétaine explique l’orgueil ainsi: „L’orgueil a pour caractéristique l’élévation (*unnati*) de la pensée par rapport à soi et à autrui, c’est un dharma pareil à un homme raide” (bdag dañ gzan-la dmigs sems kheñs-pa’i mchan-ñid skyes-bu reñs-pa lta-bu’i čhos ni ña-rgyal lo). Le commentaire explique que par orgueil un homme ne s’incline pas devant ses guru tout comme un homme devenu raide par le vent, etc. ne peut pas bouger” (skyes-bu reñs-pa lta-bu zes bya-ba ni dper-na rluñ-la sogs-pas reñs-par ’gyur-ba’i skyes-bus rgyu mi nus-pa de-bzin-du ña-rgyal-gyi dbañ-gis bla-ma rñams-la mi ’dud-pa’o, f. 340a7-8). M. van Velthem n’a pas compris le texte tibétain qu’il traduit dans note 33. M. Sakurabe traduit *skyes-bu reñs-pa* par *stabdhapurusa* et renvoie au dictionnaire d’Edgerton: „n. of some demoniac being, in a list of such: SP 401.5.” Ici *stabdha* signifie ‚raide’ et n’a rien à faire avec les êtres démoniaques énumérés dans le *Saddharmapundarika*.

P. 26 A propos du doute la traduction tibétaine dit: „C’est un dharma pareil à une bifurcation et à un homme fait d’herbe.” Le commentaire explique qu’un homme arrivant à une bifurcation hésite s’il doit prendre l’un ou l’autre chemin. De même on a des doutes quand on voit de loin et dans l’obscurité un homme fait d’herbe (lam-kha-brag dañ rca-mi ’dra-ba zes-bya-ba ni dper-na lam-kha-brag-tu phyin-pa’i mi lam-’dir ’gro ’am/’on-te lam-’dir ’gro sñam-du som-ñi thob-ltar the-chom yañ de-bzin-du ses-par bya’o/rcva-mi rgyañ-riñ-ba dañ mun-pa’i nañ-na mthoñ-ba la gzag-ste/’di ni the-chom-mo, f. 343a6-7). Pour *lam-kha-brag* voir le dictionnaire tibétain de Chos-grags: *lam-kha-brag* = *lam gñis-su gyes-pa lta-bu*. La *Kādambarī* mentionne un homme fait d’herbe (*trñapu-*

ruṣaka), cf. A. Scharpé, *Bāṇa's Kādambarī* (Leuven, 1937), p. 358: „uit angst voor de antilopen waren er stromannen opgericht”. Dans le cas du *trṇapuruṣaka* le doute provient du fait que de loin et dans le noir on ne peut pas voir s'il y a un épouvantail ou un homme. Hsüang-tsang mentionne un homme qui lie des herbes, cf. la note 48 de la traduction.

P. 29 Le résidu latent (*anuśaya*) est comparé à un poisson: „Tout comme le poisson suit l'ombre de l'oiseau”, 如空行影水行隨故. M. van Velthem traduit: „tout comme l'ombre (*chāyā*) suit l'oiseau (*antarīkṣaga*) sur l'eau.” La traduction tibétaine a: „*Anuśaya* car il est pareil à un poisson (*jalacara*) qui suit l'ombre d'un oiseau (*khacara*). Le commentaire explique que les *anuśaya* sont comme des poissons qui, par avidité de nourriture, suivent toujours les ombres des oiseaux sur l'eau dans l'espoir de les manger dès qu'ils tombent dans l'eau (mkha'-la rgyu-bas nam mkha'-la rgyu-ba ste 'dab-čhags-so//ji-ltar de-dag zas-la čhags-pas čhu-na rgyu-ziñ grib-ma la sñegs-te 'di lhuñ ma-thag-tu bza'o sñam-nas rtag-tu rjes-su 'brañ-ba ltar bag-la ñal-ba 'di-rnams kyañ de bzin-te, f. 344b7-8). Cette même comparaison se trouve déjà dans la *Mahāvibhāṣā* (T. 1545, p. 257b3-8).

P. 32 „Après l'orgueil vient la haine, soit que, confiant en soi-même, on ait pour les vues d'autrui des sentiments d'intolérance et une irritation franche, soit que, saisissant (autrement) ses propres vues, on les modifie en les haïssant (*mānād dveṣaḥ pravartate svadr̥ṣṭyadhyavasitasya tatpratyanīkabhūtāyām paraḍr̥ṣṭau/svadr̥ṣṭāv evānyatra gr̥hīte tyaktāyām dveṣam icchanti*).” Le texte sanskrit que cite M. van Velthem est emprunté au *Kośa* (éd. Pradhan p. 305.10-11) où *dveṣo 'nyatra* (kārikā V. 33) est expliqué par le *Bhāṣya* de deux manières différentes: *svadr̥ṣṭyadhyavasitasya* ... La leçon *gr̥hīte* ne peut pas être correcte et il faudra probablement lire *gr̥hītatyaktāyām*. Le texte sanskrit dit: „Pour celui qui est attaché à sa propre vue il se produit de la haine pour la vue d'autrui qui est contraire à elle (sa propre vue). D'autres sont d'opinion qu'il y a de la haine pour sa propre vue même quand on l'a abandonnée après l'avoir tenue dans une autre circonstance.” La traduction tibétaine de l'*Abhidharmāvatāra* est assez proche du texte du *Kośa*: „Par infatuation de cette vue même se produit de la haine pour la vue d'autrui ou pour (la vue) que l'on a abandonnée après l'avoir saisie autrefois par sa propre série (*svasamtāna*)” (lta-ba de-ñid-kyis kyañ rlom-sems-su byed-čiñ pha-rol-gyi lta-ba la 'am/rañ-gi rgyud-kyis sñon bzuñ-ba las btañ-ba dag-la že-sdañ skyes-te). La traduction

chinoise traduit ainsi la deuxième partie de cette phrase: „Soit que l'on produit de la haine pour sa propre vue que l'on a saisie (et en suite) abandonnée”, 或於自見, 取捨位中, 起憎嫌故. M. van Velthem remarque dans la note 65 que Hsüan-tsang a dû omettre le caractère 解 puisque le *Kośa* a: 於自見解取捨位中起憎嫌古. Selon lui ce passage chinois correspond à *anyatra gṛhīte* et la traduction mot à mot est la suivante: „De ses propres vues on abandonne la saisie; envers (cet) état d'abandon on produit la haine.” Il faut évidemment mettre une virgule après 解: „Envers sa propre vue (見解 traduit *dṛṣṭi*) dans l'état de saisie (suivie) d'abandon on produit de la haine.” La Vallée Poussin traduit assez librement: „haine pour ses propres opinions lorsqu'on en change” (*Kośa* V, p. 72).

P. 33 Dans le *Kośa* l'ivresse orgueilleuse (*mada*) est expliquée ainsi: „L'ivresse orgueilleuse est l'abolition de la pensée de celui qui est enamouré de ses propres qualités” (*madas tu svadharmeṣv eva raktasya yac cetasaḥ paryādānam*, éd. Pradhan, p. 61.16-17). L'explication que donne l'*Abhidharmāvatāra* est un peu plus détaillée: „L'ivresse orgueilleuse est l'attachement à ses propres qualités, beauté, jeunesse, clan, moralité, érudition, etc., c'est l'abolition de la pensée sans tenir compte d'autrui” (rgyags-pa ni gzugs dañ lañ-cho dañ/rigs dañ chul-khrims dañ/mañ-du thos-pa la sogs-pa rañ-gi čhos-rnams la čhags-te/gzan-la mi-ltos-par sems yoñs-su gtugs-pa'o). Le commentaire ajoute que „sans tenir compte d'autrui” (*anyanirapekṣa*?) sert à montrer la différence de l'ivresse orgueilleuse avec l'orgueil (gzan-la mi-bltos-pa zes-bya-ba 'dis ni na-rgyal las khyad-par-du ston-to, f. 346b5-6). La *Mahāvibhāṣā* explique que l'ivresse orgueilleuse n'est pas basée sur une comparaison avec quelqu'un d'autre, 橋慢何差別. 答若不方他, 染著自法, 心傲逸本名橋 (T. 1545, p. 223a6-7). M. van Velthem consacre une longue note à la traduction chinoise dans laquelle 心傲逸無所顧性 correspond à tib. *gzan-la mi-ltos-par sems yoñs-su gtugs-pa* (skt. *anya nirapekṣam cetasaḥ paryādānam*). On trouve la même traduction dans la version chinoise du *Kośa* bien que le texte sanskrit ait seulement *cetasaḥ paryādānam*. La même traduction se retrouve dans le *Nyāyānusāra*. Saṃghabhadra explique 無所顧 par „indifférence à l'égard des racines de bien (*kuśalamūla*)”, 於諸善本無所顧者 (T. 1562, p. 394c8). La *Vyākhyā* cite l'explication de *mada* par Saṃghabhadra: yaḥ svadharmeṣv eva raktasya darpacetasaḥ paryādānāt kuśaladharmakriyābhyaḥ pratisaṃhāraḥ mada iti ācārya-Saṃghabhadraḥ (Vyākhyā p. 141.2-3). M. van Velthem en conclut qu'il est donc très probable que 無所顧 = *pratisaṃhāra*. M. van Velthem ajoute que

l'imprécision constatée chez Hsüan-tsang est peut-être due à celle des manuscrits sanskrits (cf. *Vyākhyā*, p. 141, n. 1). En effet, le texte n'est pas bien établi. Peut-être faudrait-il lire plutôt: *yaḥ svadharmeṣv eva raktasya darpaś cetasaḥ paryādānaṃ kuśalābhyaḥ kriyābhyaḥ pratisamhāraḥ* . . . L'édition de Wogihara est basée sur un manuscrit de Calcutta et une copie d'un manuscrit de Paris faite par Nanjio. La Vallée Poussin a signalé le fait que le manuscrit de Cambridge ne fut pas utilisé par Wogihara (*Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. 5, p. 268). L'édition de Wogihara était très méritoire pour son époque mais la nécessité d'une nouvelle édition de la *Vyākhyā* se fait sentir de plus en plus. Toutefois, je ne pense pas que la confusion des manuscrits ait quelque chose à faire avec les équivalents choisis par Hsüan-tsang. Probablement Yaśomitra a omis le mot *anyanirapekṣam*. La traduction tibétaine de l'*Abhidharmāvatāra* prouve que le texte original a dû contenir les mots *anyanirapekṣam cetasaḥ paryādānaṃ*. Il est donc très probable que les mêmes mots furent employés par Saṃghabhadra. Si Yaśomitra l'a bien cité, *kuśalābhyaḥ kriyābhyaḥ pratisamhāraḥ* est probablement une explication d'*anyanirapekṣam*. Que l'expression *anyanirapekṣa* n'était pas inconnue à Saṃghabhadra ressort d'un autre passage de son *Nyāyānusāra* où il cite l'opinion d'autres maîtres à propos de *mada*. D'après eux 不顧於他, ne pas tenir compte des autres' différencie le *mada* du *māna* (T. 1545, p. 646c27-29). L'opinion des autres maîtres s'accorde avec le passage de la Mahāvibhāṣā que nous avons cité ci-dessus.

P. 37 „Ceux qui ont une connaissance sublimée s'appuient sur la prédication du Buddha (*buddhavacana*) et considèrent l'excellence de ses fruits (*phalaviśeṣa*). Ils savent la différence des natures et à ceux qui doivent encore s'exercer (*śaikṣa*), ils prêchent sans méprises (*acchidra*). Ceux dont la sagesse est faible n'affectionnent pas ce qu'ils reçoivent, ni les explications infaillibles et les paroles du Buddha, ni celles des Maîtres (*ācārya*). Aussi sont-ils pleins d'erreurs et de méprises à propos des mentaux (*caitta*) et déclarent-ils que ces derniers sont seulement au nombre de trois ou bien qu'ils n'existent pas du tout.” Tout ce passage a été assez mal rendu par Hsüan-tsang qui, en outre, a ajouté un passage à la fin. Il faut avoir recours à la traduction tibétaine et au commentaire pour pouvoir comprendre le sens de ce passage. La traduction tibétaine a: „Ceux dont l'esprit est versé dans la nature des dharma prêchés par le Buddha voient les différences de leurs fruits (le commentaire explique: les différences des fruits des pensées et des mentaux) et comprennent correctement leurs différentes catégories mais non ceux dont

l'esprit est plein d'erreur (*bhrāntamati* ?) et qui n'honorent pas les maîtres qui expliquent la prédication (*pravacana*) du *sugata*" (bčom-ldan-'das-kyis gsuñs-pa'i čhos-kyi mchan-ñid la mkhas-pa'i blo-čan dag-gis ni de'i 'bras-bu'i khyad-par mthoñ-bas/de-dag-gi rigs-gžan skyon med-pas rtogs-kyi/bde-bar gšegs-pa'i gsuñ-rab 'čhad-pa'i slob-dpon la bsñen-bkur ma byas-pa 'khrul-pa'i blo-gros čan dag-gis ni ma yin-no). M. van Velthem n'a pas bien compris le passage de la traduction chinoise qui traite des hommes de faible intelligence: „Ceux de faible intelligence qui n'ont pas eux-mêmes servi les maîtres qui expliquent sans méprise les paroles du Buddha sont, par conséquent, pleins d'erreurs et de méprises à propos des mentaux", 有劣慧者, 未親承事, 無倒解釋, 佛語諸師.

Pp. 47-48 Il (le *paracittajñāna*) ne connaît pas non plus les pensées et les mentaux passés (*atīta*) ou futurs (*anāgata*), ni ceux relevant du monde immatériel (*ārūpyadhātu*), ni les espèces (*viśeṣa*) de facultés (*indriya*), de terres (*bhūmi*), de personnalités (*pudgala*). Au lieu de „les espèces ..." il faut traduire: „Ceux qui sont supérieurs au point de vue des facultés, des terres ou des personnalités" 根地補特伽羅勝 cf. La Vallée Poussin, *Kośa* VII, p. 7: „Une pensée est supérieure soit au point de vue de la *bhūmi*, soit au point de vue des *indriyas*, soit au point de vue de la personnalité." La traduction tibétaine a: „Il ne connaît pas (les pensées et les mentaux) passés et futurs, ni ceux relevant du monde immatériel, ni ceux qui appartiennent à des terres, des facultés et des personnalités supérieures" ('das-pa dañ ma byon-pa dañ gzugs-med-par gtogs-pa rnam dañ/sa dañ dbañ-po dañ gañ-zag mčhog-rnams-kyi ni mi šes-so). Évidemment ‚supérieur' (*mčhog*; *agra* ?) se rapporte aux terres, aux facultés et aux personnalités et non aux seules personnalités comme le veut la traduction de M. Sakurabe (*op.cit.*, p. 158). Le commentaire explique que quelqu'un dans la première terre de *dhyāna* ne comprend pas la pensée de quelqu'un dans la deuxième terre, que quelqu'un de facultés faibles ne comprend pas les pensées de quelqu'un de facultés fortes, même s'il réside dans la même terre et que le *śrāvaka* ne comprend pas l'esprit d'un *pratyekabuddha* (bsam-gtan dañ-po'i sa-pas bsam-gtan gñis-pa'i mi šes-so ... sa-mtshuñs kyañ dbañ-po rtul-pos dbañ-po rnon-po'i rgyud-las byuñ-ba mi šes-so ... ñan-thos-kyis rañ-sañs-rgyas-kyi rgyud mi šes-pa, f. 358a3-4). On trouvera les mêmes explications dans le *Kośa*, cf. La Vallée Poussin, *Kośa*, VII, p. 7.