

THE JOURNAL
OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION OF
BUDDHIST STUDIES

CO-EDITORS-IN-CHIEF

Gregory Schopen
Indiana University
Bloomington, Indiana, USA

Roger Jackson
Fairfield University
Fairfield, Connecticut, USA

EDITORS

Peter N. Gregory
University of Illinois
Urbana-Champaign, Illinois, USA

Ernst Steinkellner
University of Vienna
Wien, Austria

Alexander W. Macdonald
Université de Paris X
Nanterre, France

Jikidō Takasaki
University of Tokyo
Tokyo, Japan

Robert Thurman
Amherst College
Amherst, Massachusetts, USA

ASSISTANT EDITOR

Bruce Cameron Hall
College of William and Mary
Williamsburg, Virginia, USA

Volume 10

1987

Number 1

CONTENTS

I. ARTICLES

1. The Female Renunciants of Sri Lanka:
the *Dasasilamattawa*, by Lowell W. Bloss 7
2. Les Réponses des Pudgalavādin aux Critiques
des Écoles Bouddhiques, by Thich Thien Chau 33
3. Tsong kha pa's Understanding of Prāsaṅgika Thought,
by Lobsang Dargyay 55
4. Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image
and Identity Among the Followers of
the Early Mahāyāna, by Paul Harrison 67
5. Shingon Mikkyō's Twofold *Maṇḍala*: Paradoxes
and Integration, by Minoru Kiyota 91
6. Yung-ming's Syncretism of Pure Land and Ch'an,
by Heng-ching Shih 117
7. Pre-Buddhist Elements in Himalayan Buddhism: The
Institution of Oracles, by Ramesh Chandra Tewari 135

II. BOOK REVIEWS

1. *Essays in Gupta Culture*, ed. Bardwell Smith
(Holly Baker Reynolds) 157
2. *Nāgārjunas Filosofiske Vaerker and Miscellanea Buddhica*,
by Chr. Lindtner
(Fernando Tola and Carmen Dragonetti) 161
3. *Tantric Concept of Bodhicitta: A Buddhist Experiential
Philosophy*, by Minoru Kiyota
(Dale Todaro) 164
4. *Zen and Western Thought*, by Masao Abe
(Paul J. Griffiths) 168

Les Réponses des Pudgalavādin aux Critiques des Écoles Bouddhiques*

by *Thích Thiện Châu*

Après le *parinirvāṇa* du Bouddha, ses enseignements, notamment la doctrine de l'insubstantialité (*anātmavāda*), liés aux doctrines de la renaissance et de la libération, étaient difficiles à comprendre même pour les bouddhistes, et devinrent l'objet de plusieurs critiques de la part des non-bouddhistes. Dans le but de satisfaire les bouddhistes et de répondre aux critiques de ces derniers, les Vātsīputriya devaient établir la théorie du *pudgala* comme principe de base pour l'existence d'un individu dans la vie présente ainsi que dans la transmigration et dans l'extinction. Cette théorie était critiquée vivement par les autres écoles bouddhiques. La réfutation de la théorie du *pudgala* occupe une grande partie du *Kathāvatthu*,¹ tout au long du chapitre IX de l'*Abhidharmakośa*,² etc.

Les critiques sont très variées et abondantes, cependant on peut les résumer aux points importants suivants: (1) Si le *pudgala* existe comme une entité réelle, avec ses fonctions dans la transmigration ainsi que dans l'extinction, et sa position ambiguë, incompréhensible n'appartenant ni aux conditionnés, ni à l'inconditionné, alors il n'est pas différent de l'*ātman* et l'adhésion au *pudgala* constitue un obstacle pour une vie idéale (*brahmacarya*). (2) Par l'adhésion à la théorie du *pudgala*, on devient hérétique (*tīrthika*); c'est pourquoi on ne peut: a) pratiquer bien la voie, b) obtenir les savoirs par la méditation, et c) réaliser les fruits de śrāvaka. Nous voudrions chercher les réponses des Pudgalavādin (se composant des Vātsīputriya, Sāṃmitiya, Dharmottariya, Bhadrāyāniya et Śaṅḍagarika) dans leurs propres littératures que nous avons en mains afin que le Pudgalavāda soit bien compris comme tel.

Bien que les Pudgalavādin aient compris l'essentiel et l'importance de la doctrine de l'insubstantialité (*anātmavāda*), ils ont établi la thèse du *pudgala* (Cf. TDS, 19a 13–20; SNS, 464b 12–15). Cette création doctrinale vise deux buts à atteindre: (1) réintroduire l'existence de la personne pour modifier l'interprétation dogmatique de la doctrine de l'insubstantialité en niant catégoriquement l'existence du principe vital de l'individu; (2) répondre aux attaques des non-bouddhistes qui affirment l'existence du Soi (*ātman*).

I. Le Pudgala: Le Nom

En effet, *pudgala* n'est pas le terme inventé par les Pudgalavādin eux-mêmes, mais celui inscrit dans les livres canoniques ayant comme sens individu, personne, être, etc., simple désignation (*prajñapti*) et simple moyen conventionnel d'expression (*voḥāravacana*). Il n'a pas le sens de vérité absolue (*paramatthasatya*); par exemple:

—“si l'on mettait ensemble tous les os qu'une personne (*pudgala*) possédait au cours de son existence durant un éon, cela ferait une montagne” (*Itivuttaka*, §24).

—“l'ordre des disciples du Bienheureux comprenant les quatre couples d'hommes, les huit personnes (*pudgala*) . . .” (An, III, 212).

—“une personne (*pudgala*), moines, qui naît dans le monde, naît pour le profit de beaucoup de gens, pour le bonheur des dieux et des hommes dans le monde. Qui est donc cette personne? C'est le *Tathāgata, Arahan, Sammāsambuddha*” (An, I, 22).

C'est ainsi que les termes *pudgala* ou *sattva* dans les ouvrages des Pudgalavādin, d'origine indienne, et gardent dans leurs traductions chinoises suivantes:

- 1) Le *San - fa - tou - louen*^a (*Tridharmakāśāstra*, en abrégé TDS), *Taishō* (en abrégé T) XXIV, numéro 1506.
- 2) Le *Sseu - a - han - mou - tch'ao kiai* (en abrégé SATK):^b T. XXIV, numéro 1505.
- 3) Le *San - mi - ti - pou - louen*^c (*Sāṃmitīyanikāyaśāstra*, en abrégé SNS) T. XXX II, numéro 1649.

étaient conçus comme une désignation (*kia-hao*^d *prajñapti*) de la personne humaine, l'être, plus ou moins synonyme des termes

désignant un principe individuel comme *nara* (homme) *mānava* (jeune homme) etc., et même *yakkha* ou *yakṣa*, un terme intéressant utilisé par le Bouddha et son interlocuteur dans le *Suttanipāta*, 875–876.

II. Les Fonctions du Pudgala

Laissons de côté toutes les informations indirectes, les mauvaises interprétations ainsi que ses accusations concernant le *pudgala*. Pour mieux comprendre celui-ci tel qu'il est dans les propres exposés des Pudgalavādin, il est utile d'examiner en détail leur théorie du *pudgala*.

En élaborant la théorie du *pudgala*, les Pudgalavādin avaient certainement pour but d'expliquer aussi les fonctions chargées par une personne ou par un être dans l'existence présente, la transmigration et l'extinction. C'est pourquoi le *pudgala* se présentait sous les trois désignations suivantes:

(1) Le *pudgala*-désigné-par-les-fondements (*āśrayaprajñaptapudgala*). Sur ce sujet, le SNS décrit ainsi:

Qu'est-ce que le *pudgala*-désigné-par-les-fondements? - Comme le Bouddha l'a dit à Pāpaka: "En se fondant sur telles et telles choses composées (*saṃskāra*), on nomme [*pudgala*] ce-qui-est-désigné-par-fondements." Ce qui est nommé [*pudgala*]-désigné-par-les-fondements, est comme le feu [par rapport au combustible]. Le Bouddha a dit à Śāriputra: "Quelqu'un est appelé Nāga (à cause de sa forme) brillante pure et aimable. [De même], ce qui est formé par les quatre grands éléments s'appelle le personne. Il en est ainsi pour tout. Prenez aussi l'exemple du lait." Telle est l'explication fondée sur les *sūtra*. C'est pourquoi cela est appelé le [*pudgala*]-désigné-par-les-fondements. (SNS, 466b 3–9)

Le TDS exprime:

La désignation de l'appropriation (*upādānaprajñapti*) désigne l'être (*sattva*) qui, en rapport avec son appropriation (*upādāna*) des agrégats (*skandha*), des éléments (*dhātu*) et des domaines (*āyatana*), est considéré comme (à la fois) identique et différent. (TDS, 24b 2–3)

À travers les deux passages précédents, on se rend compte que le *puḍgala*-designé-par-les-fondements (*āśrayaprajñātapuḍgala*) ou le *puḍgala*-designé-par-l'appropriation (*upādānaprajñātapuḍgala*) sont équivalents, car ces deux désignations concernent le rapport entre le *puḍgala* et les agrégats qui en sont l'appui. C'est ainsi que le *puḍgala* n'est pas une réalité absolue, séparée totalement des choses composées. *Puḍgala* est donc une désignation conventionnelle pour une personne qui vit dans le présent avec son nom et ses activités. Par conséquent, selon les Puḍgalavādin, nier l'existence du *puḍgala* serait priver la vie humaine de tous sens.

(2) Le *puḍgala*-designé-par-la-transmigration (*saṅkramaprajñātapuḍgala*).

Sous cette dénomination, il y a des explications différentes dans les ouvrages des Puḍgalavādin. Le SNS écrit:

Qu'est-ce-que le [*puḍgala*]-designé-par-la-transmigration? Quand, à tel moment, un être passe à une autre existence, alors le Bouddha l'appelle "*puḍgala*-en-transmigration." Pourquoi le dénomme-t-on le *puḍgala*-designé-par-la-transmigration? A cause de la désignation du passé, du futur et du présent. Il faut comprendre que le Bouddha, en se fondant sur les choses composées (*samskāra*) de tous temps, établit ces trois désignations. C'est pourquoi la désignation de la transmigration des choses composées est nommée le [*puḍgala*]-designé-par-la-transmigration. (SNS, 466b–27)

Le SATK expose sur le même sujet:

La désignation du moyen (*upāyaprajñāpti*) signifie la désignation sur le passé (*atīta*), le futur (*anāgata*), et le présent (*pratyutpanna*). Elle est associée aux trois temps. Comme [le Bouddha l'a dit]: "Dans le passé, j'étais le roi Sunetra. Dans le futur, il y aura (un homme) qui s'appelle Ajita. Dans le présent, il y a Gautama Siddhārtha, etc." [. . .] "Par convention, [on établit] cette désignation pour [remédier aux opinions] de l'anéantissement (*uccheda*) et de l'éternité (*śāsvata*). Si le roi avait été anéanti, comment existerais-je [maintenant]? S'il ne l'avait pas été, comment pourrais-je exister? En se fondant sur la vérité conventionnelle (*samvṛtisatya*), on parle de cette désignation du moyen (*upāyaprajñāpti*)." (SATK, 10a 13–19)

Exposé du même sujet dans le TDS:

La désignation du passé (*atītaprajñapti*) est l'information concernant les agrégats (*skandha*), les éléments (*dhātu*) et les domaines (*āyatana*) du passé (*atīta*), comme lorsque [le Bouddha] l'a dit: "J'existais à une époque donnée, sous le nom de *Kiu-Siu-t'a^c* *Kudāla* ou *Kuddālaka*?" (TDS, 24b 3-4)

La comparaison des trois passages précédents nous conduit à penser que le *pudgala*-désigné-par-la-transmigration du SNS a un sens plus large que la désignation du moyen (*upāyaprajñapti*) du SATK qui explique seulement la continuité de la vie, et que la désignation du passé (*atītaprajñapti*) du TDS qui désigne seulement une partie du temps. Cela veut dire que le *pudgala*-désigné-par-la-transmigration (*saṅkramaprajñaptapudgala*) dans le SNS indique le *pudgala* suivant les trois temps pour expliquer:

a) la continuité d'une personne qui est comme un flux ininterrompu des phénomènes psycho-physiques, coulant non seulement dans le présent mais ayant sa source dans le passé et continuant toujours à couler dans l'avenir.

b) la responsabilité des actes (*karman*), car le *pudgala* est ce qui, à travers le flux des existences, délivre et récolte ses rétributions; c'est la raison d'être des bonnes actions et de la justice.

(3) Le *pudgala*-désigné-par-l'extinction (*nirodhaprajñaptapudgala*).

a) Sur ce sujet, les SNS explique:

Que signifie le *pudgala*-désigné-par-l'extinction (*nirodhaprajñaptapudgala*)? Après le *pudgala*-désigné-par-les-fondements et le *pudgala*-désigné-par-la-transmigration, le Bouddha parle du *pudgala*-désigné-par-l'extinction. Lorsque le corps du passé est détruit, c'est ce qu'on nomme la désignation de l'extinction. Comme le Bouddha l'a dit: "l'extinction des cinq agrégats impermanents des moines dont les impuretés (*āśrava*) sont épuisées s'appelle la désignation de l'extinction." [De plus], comme le Bouddha l'a dit dans cette stance:

Le sage ne peut être mesuré

Car il a obtenu la joie inébranlable.

C'est ce qu'on nomme le *pudgala*-désigné-par-l'extinction.
(SNS, 466c 19-24)

b) Le SATK expose les mêmes idées avec clarté:

Que signifie la désignation de l'extinction? C'est la désignation de l'extinction dans laquelle l'appropriation est épuisée, et où l'on ne s'approuve plus rien" (*Sūtra*). L'appropriation est comme il a été expliqué ci-dessus. Cette appropriation est épuisée: on ne s'approprie plus rien; on ne s'empare plus d'une autre [vie]. Ayant cessé l'individualité et n'ayant plus de reste, on atteint l'autre rive. (SATK, 10a 19–22)

c) Sur le même sujet, le TDS expose brièvement:

La désignation de l'extinction (*nirodhaprajñapti*), c'est l'information concernant l'appropriation (*upādāna*) étant cessé comme lorsqu'on dit que le Bienheureux [atteint] le *parinirvāṇa*. (TDS, 24b 45)

Le *pudgala*-désigné-par-l'extinction dans le SNS n'est pas différent de la désignation de l'extinction dans le SATK et dans le TDS, car tous les trois désignent l'extinction des cinq agrégats, ou le *parinirvāṇa* de l'*arhant* ou du Tathāgata.

Il est certain que les Pudgalavādin, en formulant cette désignation voulaient dénoncer la mauvaise interprétation de la doctrine du Bouddha sur le problème d'après la mort d'un *arhant* ou du Tathāgata.

C'est par la désignation de l'extinction qu'on remédie aux vues de l'anéantissement et de l'éternité. Ainsi, elle n'est certainement que le synonyme de la désignation du *parinirvāṇa* (?) qui est également ineffable (*avaklavya*). Si [l'ineffable] est différent [du corps] il n'y a pas de *parinirvāṇa*. S'il n'est pas différent, il n'y a [également] pas de *parinirvāṇa*. Si l'on comprend ainsi l'ineffable, on comprend inévitablement que le *parinirvāṇa* est comme une lampe qui s'éteint. . . . La désignation de l'extinction signifie, en premier lieu, l'extinction de l'appropriation (*upādāna*) [comme quand on dit]: "Le Bienheureux [a atteint] le *parinirvāṇa*." (SATK, 10a 19–28)

C'est ainsi que, selon les Pudgalavādin, le libéré qui atteint le *parinirvāṇa* est la personne par excellence (*uttamapuriso*, *paramapuriso*) ayant réalisé l'extinction totale des agrégats impurs, atteint à l'autre rive où il jouit de la béatitude.

Il est probable que les Pudgalavādin, en établissant le *pudgala*-désigné-par-l'extinction, souhaiteraient démontrer que la

personne par excellence, arrivée au terme de sa dernière existence, atteint le *nirvāṇa* sans reste ou le *parinirvāṇa* et y demeure dans la béatitude. Evidemment, ce qu'admettaient les Pudgalavādin quant au problème de "l'existence" après la mort d'un *arhant* ou du Tathāgata, malgré la désignation (*prajñāpti*), constitue une notion doctrinale nouvelle et remarquable eu égard au domaine inexpliqué dans l'enseignement du Bouddha.

En ce qui concerne la mise sur pied des trois désignations, le TDS, 24a29–24b8, explique qu'elles ont pour but de rétablir la vérité sur le *pudgala*:

La première désignation est double: la désignation de l'appropriation (*upādānaprajñāpti*) et la désignation de l'absence de l'appropriation (*anupādānaprajñāpti*). Elle remédie au nihilisme (*nāstidrṣṭi*) qui soutient que "rien n'existe"; car si l'on comprend l'existence de la personne en rapport avec les fondements, on n'admet pas le nihilisme. La deuxième désignation remédie au réalisme (*astidrṣṭi*) prétendant que "toute chose existe"; car si l'on comprend qu'il n'existe rien, qu'il n'y a pas d'appropriation, on n'admet donc pas le réalisme. Ainsi, la première désignation remédie aux deux fausses vues relatives au présent. La deuxième désignation du passé (*atītaprajñāpti*). Elle remédie à l'annihilation [après la mort] (*ucchedadrṣṭi*) qui nie la renaissance et la maturation des actes; car si l'on comprend qu'il existe des vies antérieures, il est tout à fait naturel qu'il existe également des vies postérieures. On admet donc la doctrine de la renaissance. La troisième désignation concerne l'extinction (*nirodhaprajñāpti*). Elle remédie à l'éternalisme (*śāśvatadrṣṭi*) qui considère que rien n'est changé après la mort d'un libéré, car si l'on comprend qu'il existe une personne par excellence après le *parinirvāṇa*, on ne s'attache plus à l'éternalisme.

Nous pourrions résumer les trois désignations du *pudgala* en réponse aux fausses idées en un tableau condensé ci-dessous:

<i>āśrayaprajñāptapudgala</i>	→	} — <i>nāstidrṣṭi</i> — <i>astidrṣṭi</i>
<i>saṅkramaprajñāptapudgala</i>	→	
<i>nirodhaprajñāptapudgala</i>	→	— <i>ucchedadrṣṭi</i>
		— <i>śāśvatadrṣṭi</i>

Essayons d'examiner les motifs justifiant la formulation du *pudgala* au sujet des agrégats. Certainement, cette position spécifique et difficile à se définir fût établie après que les Pudgalavādin eurent bien étudié l'attitude et la critique du Bouddha relatives aux fausses vues sur l'identification et la différenciation du principe vital, le corps étant des obstacles pour une vie idéale (Cf. Sn, II, 61).

Les Pudgalavādin, ne négligeant rien des dites critiques, avaient pris la position du juste-milieu pour le *pudgala* qui n'est ni identique aux agrégats ni différents d'eux-mêmes: "Il est impossible de dire que l'être (*sattva: pudgala*) est différent des caractéristiques, il serait [en conséquence] éternel (*śāsvata*); et, s'il était identique aux caractéristiques, il serait non-éternel (*aśāsvata*). Ces deux erreurs ne peuvent être commises" (TDS, 19c 35). En soutenant cette position, ils voulaient que le *pudgala* ne tombe pas dans le dilemme: si le *pudgala* est différent des agrégats, il doit être une substance permanente et n'a aucun rapport avec la vie; si le *pudgala* est identique aux agrégats, il doit être impermanent comme les agrégats:

[En ce qui concerne] la désignation de l'appropriation relative à la vie; la vie (*jīva:sattva:pudgala*) n'est-elle pas identique [au corps]; cela ne peut être confirmé (?). Si la vie et le corps sont identiques, (la vie est) impermanente (*anitya*) et souffrante (*duḥkha*). Si elle est différente, elle est éternelle (*śāsvata*) et [non] souffrante. Si [la vie est] éternelle, on ne pratique pas la vie pure (*brahmacarya*). Dans l'éternité, il n'est pas nécessaire d'avoir une vie pure; la récolte du fruit et la réception, le don, n'ont pas de sens. [Si la vie est] impermanente, cela n'a pas de sens. Car dans les deux cas, soit l'éternité (*śāsvata*) soit l'anéantissement (*uccheda*), il n'existe ni de souffrance, ni de bonheur. (SATK, 10a 8–11)

La position du *pudgala* est non seulement effective à la personne dans la vie présente mais aussi à la personne dans la transmigration ainsi que la personne par excellence. Autrement dit, la proposition sur le rapport du *pudgala* et les fondements est également significative dans l'interprétation du *pudgala*-désigné-par la transmigration. Certainement, si le *pudgala* était identique aux fondements, et lorsque les fondements disparaissent à la mort, il devrait disparaître; comme le SNS l'explique: "Si le *pudgala* était identique aux agrégats, lorsque ceux-ci dis-

paraissent ou apparaissent, le *pudgala* disparaîtrait ou apparaîtrait également” (SNS, 456b 10–11). Si le *pudgala* est différent des fondements, alors le *pudgala* n’a aucune relation avec la vie; donc il est absolument libéré. S’il en était ainsi, le problème de la renaissance n’aurait aucun sens comme le SNS explique:

... si le *pudgala* était différent des agrégats, le *pudgala* ne devrait pas renaître dans les différentes destinées. Si l’on considère que la reconnaissance s’effectue dans les différentes destinées, le *pudgala* devrait renaître dans toutes au même instant. Ainsi donc, elle ne devrait pas résider toujours dans le corps, et la libération serait alors difficile à obtenir. Si la *pudgala* passait de destinée en destinée, elle ne devrait pas créer l’acte (*karman*). S’il n’y avait pas d’acte et de résultat, elle n’aurait pas également de travail, d’attachement, de détachement, et de pratique de la méditation. Cela devrait être la libération. (SNS, 465c 13–16)

Quant à la position de la personne par excellence, (Tathāgata), les Pudgalavādin avaient la même idée: “le Tathāgata ou une personne par excellence n’est pas identifié avec les agrégats ni différent d’eux.” Il est certain que, aux yeux des Pudgalavādin, il n’y a pas de différenciation totale ou plutôt de discontinuité entre les existences successives d’un être vivant (*sattva:pudgala*) et la personne par excellence (*uttamaṃpuriso, paramaṃpuriso: buddha: Tathāgata*); même dans le *parinirvāṇa*. Cette adhésion aurait été bien confirmée par les paroles du Bouddha selon lesquelles même durant la vie, le Tathāgata ne peut être découvert, encore bien moins après la mort et qu’aucun des cinq agrégats ne doit être considéré comme la Tathāgata, ni qu’on peut trouver le Tathāgata en dehors de ce phénomène physico-psychique.⁵

A ce propos, il est intéressant de noter l’identification du mot *tathāgata* avec le mot *sattva* (être vivant) par Buddhaghosa dans ses commentaires.⁶ S’il était certain que le mot *tathāgata* a le même sens que le mot *sattva* comme Buddhaghosa l’a expliqué précisément sans confusion du sens du terme,⁷ cela donnerait une relation significative entre la notion et la proposition selon lesquelles le Tathāgata n’est ni identique aux agrégats ni différent d’eux.

Les docteurs Pudgalavādin allaient encore plus loin dans leur adhésion sur la position du *pudgala*. Par la logique concer-

nant la continuité ou la perpétuité illimitée des trois définitions, ils confirment que le *puḍgala* est un *dharmā* ineffable (*avakṭavya*), l'une des cinq catégories des choses susceptibles d'être connues (*pañcarīdamjñeyam*) (1-3. les choses composées en trois temps: passé, présent et futur, 4. le non-composé, 5. le *puḍgala*) n'appartient ni aux composés (*saṃskṛta*) ni au non-composé (*asaṃskṛta*). Ce classement particulier du *puḍgala* est dénoté précisément dans le TDS: "Le *puḍgala* est-il séparé des trois temps ou non, il est impossible de le dire" (TDS, 19a 26).

Le tableau ci-dessous peut résumer les prises de position pour le *puḍgala*:

Position du <i>puḍgala</i>	<i>āśrayaprajñaptapuḍgala</i> <i>saṅkramaprajñaptapuḍgala</i> <i>nirodhaprajñaptapuḍgala</i>	} ni identiques } } ni différents }	5 <i>skandha</i>
	<i>saṃskṛta</i> : 1-3 choses de 3 temps	5. <i>puḍgala</i>	<i>asaṃskṛta</i> : 4. <i>nirvāṇa</i>

Les *Puḍgalavādin*, et notamment les *Sāṃmitīya*, consolidaient la théorie du *puḍgala* avec les arguments vigoureux se rapportant à toutes les notions doctrinales importantes du Bouddhisme, avec des réfutations fortes et même des condamnations sans réserve à l'égard des gens qui niaient le *puḍgala*:

Le Bouddha a dit: "Le *puḍgala* existe en tant que désignation (*prajñapti*). C'est pourquoi cela s'oppose à [l'opinion de] l'inexistence de la personne. S'il est vrai que la personne n'existe pas, alors il n'y aura pas ce qui tue ainsi que ce qui est tué. Il en est de même pour le vol, l'amour illicite, le mensonge, et l'absorption de l'alcool. C'est [la lacune de l'opinion de] l'inexistence de la personne. Si la personne n'existait pas, il n'y aurait pas non plus les cinq crimes majeurs; [si] les organes des sens ne produisaient pas les bonnes et mauvaises actions, il n'y aurait pas de lien; s'il n'y avait pas ce qui détache les liens, il n'y aurait pas ce qui est attaché également, et il n'y aurait ni acteur ni acte, ni résultat [de l'acte]. S'il n'y avait pas d'acte, il n'y aurait pas de résultat. [S']il n'y avait pas d'acte, de résultat, il n'y aurait ni naissance, ni mort. Mais les êtres vivants, à cause des actes et de leurs résultats, transmigrent dans le cycle de la naissance et de la mort (*saṃsāra*).

S'il n'y avait ni naissance, ni mort, il n'y aurait pas de cause (*hetu*) de la naissance et de la mort. S'il n'y avait pas de cause, il n'y aurait pas de cessation de cause. S'il n'y avait pas de cessation de cause, il n'y aurait pas d'orientation vers la voie (*mārga*); ainsi, il n'y aurait pas les quatre noble vérités (*āryasatya*). S'il n'y avait pas les quatre nobles vérités, il n'y aurait pas de Bouddha enseignant les quatre noble vérités. S'il n'y avait pas de Bouddha, il n'y aurait pas de communauté des moines (*saṅgha*). Ainsi la réfutation du *pudgala* entraîne la réfutation du Triple Joyau (*triratna*) et des quatre noble vérités. Telle est la réfutation de toutes ces opinions. C'est pourquoi la réfutation du *pudgala* fait naître les erreurs mentionnées ci-dessus, et d'autres erreurs se produisent également. Si l'on admet que la personne (*pudgala*), le soi existe, les erreurs mentionnées ci-dessus ne se produisent pas. Comme le Bouddha l'a dit dans le *sūtra*, il faut le savoir exactement. C'est pourquoi la personne existe vraiment. (SNS, 465a 17–465b 1)

En conclusion, le *pudgala*, selon les Pudgalavādin, est une désignation (*prajñapti*), mais non une réalité absolue. Sa caractéristique avec ses trois fonctions réalistes et pragmatiques, sa position spécifique et au juste-milieu, est totalement différente des conceptions du soi métaphysique (*ātman*) de la philosophie brahmanique.⁹ Par conséquent, l'adhésion à la théorie du *pudgala* n'est pas un obstacle pour la vie idéale (*brahmacarya*).

IV. La Réponse des Pudgalavādin à Leurs Critiques

La théorie du *pudgala* était réfutée et critiquée vigoureusement. Et les Pudgalavādin étaient condamnés comme hérétiques (*tīrthika*) par plusieurs écoles bouddhiques.⁹ Pour répondre positivement à cette condamnation, les Pudgalavādin avaient démontré qu'ils étaient de bons bouddhistes par (a) l'observation correcte du code disciplinaire (*Vinaya*), (b) du savoir par la méditation et (c) de la réalisation des fruits des *śrāvaka* comme les autres bouddhistes.

a) *La vie monastique (śīla)*. Malgré qu'il manque des textes originels du *Vinaya* des Pudgalavādin, et grâce au *Liu-eul-che-eul-ming-leao-louen* (en abrégé LCEMLL)^f (*Vinayadvāvimśatividyāśāstra*), T. XXIV, numéro 1461, riche en renseignements, nous savons que les Pudgalavādin possédaient une im-

portante collection de code disciplinaire (*Vinayapīṭaka*). Par cet ouvrage, on connaît en détail un certain nombre de textes du *Vinaya* des Sāṃmitīya contenant 420 préceptes énoncés par le Bouddha ainsi qu'un traité de *Pratimokṣa*:

- 1) - *P'o-chou-teou-liu*^g (*Vastuvinaya*) (LECEMLL, 666a-7): 200 préceptes,
- 2) - *Yeou-pa-t'i-che-liu*^h (*Upadeśavinaya*) (LECEMLL, 666a8): 121 préceptes,
- 3) - *Pi-k'ieou-ni-liu*ⁱ (*Bhikṣunīvinaya*) (LECEMLL, 666a8-9) 99 préceptes,
- 4) - *Po-lo-t'i-mou-tch'a-louer*^j (*Prātimokṣasāstra*) (LECEMLL, 666A 13)

De plus, on trouve dans cet ouvrage les notions précises sur la structure du *Vinaya* des Pudgalavādin comme les 9 catégories du *Vinaya* (Cf. LECEMLL, 666a 27-666b 11); et le *Bhikṣup-rātimokṣa* des Pudgalavādin se composant de 5 catégories de préceptes (666b 12-18) et 7 groupes de fautes (666c 4-12). En outre, la communauté des moines existant durablement pendant 10 siècles, prouve bien que les Pudgalavādin avaient une vie monastique bien disciplinée et organisée selon le *Vinaya*.

b) *L'expérience de la méditation (samādhi)*. Selon les Pudgalavādin, avant de pénétrer dans le stade de la vision (*darśanabhūmi*) le pratiquant doit passer un exercice préparatoire—la concentration d'approche (*upacārasamādhi*) qui se divise en trois stades: (1) la patience (*kṣānti*): stade où le pratiquant pénètre profondément dans la réalité des choses composées, (2) le nom (*nāma*): stade où l'esprit du pratiquant devient imperturbable dans la réflexion correcte (*yoniso-manaskāra*), (3) la notion (*saṃjñā*): stade où la compréhension devient claire, englobant le stade de la chose-suprême du monde (*laukikāgradharma*) car il en est ainsi de la notion du Bouddha (Cf. TDS, 18b 14-18). Selon le TDS, 18b 15, les niveaux des trois stades ne sont pas les mêmes, sauf le premier -*kṣānti*, les deux derniers, *nāma* et *saṃjñā* + *laukikāgradharma*, sont inébranlables (10):

<i>Upacārasamādhi</i>	
1 <i>kṣānti</i>	} Inébranlables
2 <i>nāma</i>	
3 <i>saṃjñā</i> + 4 <i>laukikāgradharma</i>	

Quant aux savoirs per la méditation (selon le TDS 19b 14–27) dans le stade de la vision (*darśanabhūmi*) le pratiquant obtient les 12 savoirs relatifs aux quatre vérités en rapport avec les trois mondes.

Selon le texte, lorsque le pratiquant pénètre dans la vérité de la souffrance (*duḥkha*) relative au monde sensuel (*kāmadhātu*), il obtient le premier savoir des choses (*dharmajñāna*). La perfection de la compréhension claire de chaque vérité exige un examen (*vicārajñāna?*). Après avoir atteint ces deux savoirs, le pratiquant obtient le troisième savoir de la vérité de la souffrance, relatif aux deux autres mondes, à savoir: le monde matériel-subtil (*rūpadhātu*) et le monde immatériel (*ārūpadhātu*). Ce savoir s'appelle le savoir de ce-qui-n'est-pas-encore-connu (*ajñātajñāna?*). Le même processus est appliqué aux trois autres vérités. Ainsi, il y a au total 12 savoirs. La méditation doit être exercée deux fois en se référant au monde sensuel. La première fois, la réflexion correcte (*yonisomanaskāra*) examine la souffrance. La deuxième fois a lieu à l'élimination des passion-à-détruire par la vision de la souffrance (*duḥkhadṛgheyakleśa*). La troisième fois, on se réfère aux deux mondes supérieurs (*rūpadhātu et ārūpadhātu*) pour abandonner les passions relatives à ces deux mondes. Ce sont les trois savoirs concernant la première vérité (*duḥkhasatya*). Il en est de même pour les 9 autres savoirs concernant les trois vérités, à savoir: la cause de la souffrance (*duḥkhasamudaya*), la cessation de la souffrance (*duḥkhanirodha*) et la voie (*mārga*):

I- <i>duḥkhe</i>	{	1 - <i>dharmajñāna</i>	} <i>kāmadhātu</i>	
		2 - <i>vicārajñāna</i>		
		3 - <i>ajñātajñāna</i>		} <i>rūpadhātu + ārūpadhātu</i>
II- <i>samudaye</i>	{	1 - <i>dharmajñāna</i>	} <i>kāmadhātu</i>	
		2 - <i>vicārajñāna</i>		
		3 - <i>ajñātajñāna</i>		} <i>rūpadhātu + ārūpadhātu</i>
III- <i>nirodhe</i>	{	1 - <i>dharmajñāna</i>	} <i>kāmadhātu</i>	
		2 - <i>vicārajñāna</i>		
		3 - <i>ajñātajñāna</i>		} <i>rūpadhātu + ārūpadhātu</i>
IV- <i>mārge</i>	{	1 - <i>dharmajñāna</i>	} <i>kāmadhātu</i>	
		2 - <i>vicārajñāna</i>		
		3 - <i>ajñātajñāna</i>		} <i>rūpadhātu + ārūpadhātu</i>

En comparant le processus du stade de la vision (*darśanabhūmi*) avec celui des 16 pensées des Sarvāstivādin,¹¹ on s'aperçoit que celui préconisé par les Pudgalavādin est différent de celui des Sarvāstivādin en ce qui concerne non seulement le nombre (12 ≠ 16) mais aussi l'appellation des pensées ou des savoirs. Certains conclurent que le cours de la vision des Pudgalavādin est plus faible que celui des Sarvāstivādin.¹²

À ce propos, on se demande si le processus des 12 savoirs des Pudgalavādin ne soit pas le premier découvert? Il est possible de répondre positivement parce que c'est le Pudgalavāda qui fut l'école séparative des le premier schisme de Sthavira causé par la dispute doctrinale; de plus, il est plus simple que le processus des 16 pensées des Sarvāstivādin. Si cela s'avérait exact, les expériences des Pudgalavādin sur les 12 savoirs de la méditation est une découverte plus valable.

c) *La réalisation des fruits de Śrāvaka.* Il existe deux listes de *śrāvaka* dans la littérature des Pudgalavādin: l'une de 27 catégories dans le TDS, l'autre de 10 ou 12 catégories dans le SNS. La première, des Vātsīputrīya, est plus riche tant pour les facultés que pour les catégories que la deuxième, des Sāṃmitīya. Cependant les catégories principales des deux listes sont semblables en ce qui concerne les 4 fruits de *śrāvaka*: *śrotāpanna*, *sakṛdāgamin*, *ānāgamin* et *arhant*. L'existence des deux listes de *śrāvaka* précédentes, confirme, au fur et à mesure, l'opinion selon laquelle la séparation entre les Vātsīputrīya et les Sāṃmitīya fut causée par les interprétations différentes de la stance commune des Pudgalavādin.¹³ Il suffit de prendre la liste des 27 catégories correspondantes à trois stades du TDS pour démontrer que les Pudgalavādin sont capables d'atteindre les fruits comme les autres.

A) Le stade des désirs-non-encore-abandonnés (*avītarāgabhūmi*) comprend trois fruits ou neuf catégories:

a) Le premier fruit est le 8ème (*aṣṭamaka*) qui obtient les 12 savoirs et qui se compose de 3 catégories:

- 1) celui-qui-a-poursuivi-la-vérité-par-la confiance (*śraddhānusārin*),
- 2) celui-qui-a-poursuivi-la-vérité-par la sagesse (*prajñānusārin*),
- 3) celui-qui-a-poursuivi-la-vérité-par-la-confiance et la sagesse (*śraddhāprajñānusārin*).

b) Le deuxième fruit est celui-qui-a-gagné-le-courant (*śrotāpanna*) qui est le fruit obtenu après s'être élevé dans la voie (*mārga*). Selon la faculté dominante quand le pratiquant est au stade de la vision, ce fruit se divise en trois catégories:

- 1) celui-qui-n'a-plus-que-sept-renaissances-au-maximum (*saptakṛdbhavaparama*),
- 2) celui-qui-renaît-dans-plusieurs familles (*kulam-kula*),
- 3) celui-qui-est-moyen (*madhyama?*).

c) Le troisième fruit est le stade de l'amoindrissement (*tanūbhūmi*). C'est le stade de celui qui, ayant possédé toutes les qualités de celui-qui-a-gagné-le-courant (*śrotāpanna*), a réduit les passions du monde sensuel (*kāmadhātu*). Il comprend trois catégories:

- 1) celui-qui-ne-reviendra-qu'une-fois (*sakṛdāgāmin*),
- 2) celui-qui-ne-renaîtra-qu'une fois (*ekabjīn*),
- 3) celui-qui-est-le-moyen (*madhyama?*)¹⁴

B) Le stade-de-l'abandon-du-désir (*vītarāgabhūmi*) comprend trois fruits ou neuf catégories:

a) le premier est-celui-qui-est-libéré-par-la-confiance (*śrad-dhādhimukta*). Il est nommé ainsi parce que la confiance (*śraddha*) est le facteur dominant de sa libération. Ce fruit comprend 3 catégories:

- 1) celui-qui-remonte-le-courant (*ūrdhvaśrota*),
- 2) celui-qui-atteint-le-*parinirvāṇa* par les composés (*sābhisamśkāraparinirvāyin*),
- 3) celui-qui-atteint-le-*parinirvāṇa*-par-le-non-composé (*anabhisamśkāraparinirvāyin*)

b) le deuxième fruit est-celui-qui-est-doué-de-vision (*dr̥ṣṭiprāpta*); c'est celui qui-a-poursuivi-la-vérité-par-la-sagesse (*prajñānusārin*) qui s'élève au-stade-de-l'abandon-du-désir (*vītarāgabhūmi*) et qui est appelé celui-qui-est-doué-de-vision (*dr̥ṣṭiprāpta*). La sagesse est l'élément dominant dans la libération. Il comprend trois catégories:

- 1) celui-qui-atteint-le-*parinirvāṇa*-dans l'existence-intermédiaire (*antarāparinirvāyin*),
- 2) celui-qui-atteint-le-*parinirvāṇa*-dans-la-renaissance (*upapadyāparinirvāyin*),

- 3) celui-qui-remonte-le-courant (*ūrdhvaśrota*).
- c) Le troisième fruit est la témoin du corps (*kāyasākṣin*). C'est le fruit par excellence parmi les fruits du stade-de-l'abandon-du-désir (*vītarāgabhūmi*) et, grâce à lui, on obtient sa libération (*vimokṣa*) au cours de sa vie.¹⁵ Ce fruit comprend:
- 1) celui-qui-atteint-le-*parinirvāṇa*-par les composés (*sābhisamskāraparinirvāyin*),
 - 2) celui-qui-atteint-le-*parinirvāṇa*-par-le-non-composé (*anābhisamskāraparinirvāyin*),
 - 3) celui-qui-atteint-le-*parinirvāṇa*-dans-la renaissance (*upapadyāparinirvāyin*).

Selon le TDS, il n'y a pas de tautologie à répéter les trois catégories des fruits précédents car ces trois premières catégories du troisième fruit (*kāyasākṣin*) appartiennent au monde immatériel (*ārūpadhātu*).¹⁶

C) *L'Arhant*. Les Pudgalavādin soutenaient que l'*arhant* est susceptible de déchoir et traitait à son propos de 3 facultés ou 9 catégories:

- a) la faculté aiguë (*tīkṣṇendriya*):
 - 1) celui-qui-est-stable (*sthitākampya*),
 - 2) celui-qui-progresse (*prativedhannādharman*),
 - 3) celui-qui-est-inébranlable (*akopyadharman*).
- b) la faculté molle (*mṛdhvīndriya*):
 - 4) celui-qui-déchoit (*parihāṇadharman*),
 - 5) celui-qui-pense (*cetanādharman*),
 - 6) celui-qui-préserve (*anurakṣanādharman*).
- c) la faculté moyenne (*madhyendriya*):
 - 7) celui-qui-est-libéré-par-la-sagesse (*prajñāvimukta*),
 - 8) celui-qui-atteint-la-libération complète,
 - 9) celui-qui-atteint-la-libération incomplète.

Ces deux dernières catégories s'appellent ensemble également le doublement libéré (*ubhayatobhāgavimukta*).¹⁷

Avec les preuves selon lesquelles les Pudgalavādin étaient des gens bien suivants la voie de Bouddha en observant la moralité (*śīla*) pratiquant la méditation (*samādhi*) et obtenant les fruits ils pourraient effectivement répondre qu'ils n'étaient jamais des hérétiques.

Malgré que les documents littéraires laissés par les Pudgalavādin soient peu nombreux, nous avons essayé de restituer les arguments propres du Pudgalavāda relatives au *pudgala* pour éclairer la raison d'être de cette théorie refutable par les autres écoles; nous avons également démontré les propres expériences spirituelles des Pudgalavādin afin de prouver que leur vie idéale est correcte.

Cependant, nous estimons que le jour où, dans l'avenir, d'autres documents y relatifs seraient découverts, la valeur intrinsèque et exacte du Pudgalavāda se justifierait plus amplement.

NOTES

* Cet article était présenté à la septième conférence de l'IABS, Bologna, Italie, 1985.

1. *Kathāvatthu*, (PTS) pp. 8–63.

2. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduit par Louis de LA VALLEE POUSSIN, GEUTHNER, (en abrégé *Kośa*) Paris 1923–1931, pp. 227–279.

3. Sur ce point, cf. G. P. MALALASEKARA, *The Truth of Anattā* (BPS) Kandy-Srilanka, 1966, p. 24; et T.R.V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, London 1955, p. 81.

4. Sur ce point, cf. TH. STCHERBTSKY, *The Concept of Buddhist Nirvāṇa*, Office of the Academy of Sciences of the USSR, Leningrad, 1927, p. 31 note 1; A. BAREAU, *Richesse de la pensée bouddhique ancienne*, France-Asie, numéro 153–157, Saigon 1959; p. 453.

5. Cf. Sn, III, 118–119: le dialogue entre le Bouddha et Anurādha sur la conception du Tathāgata; Cf. aussi Sn, III, 109–115: le dialogue entre Sāriputta et Yamaka sur le même sujet.

6. *Udānaṭṭhakathā* (PTS), 340: Le Tathāgata, c'est le soi (*Tathāgato ti attā*). *Dighanikāyāṭṭhakathā* (PTS) I, 118: dans l'exposé *hoti Tathāgato* etc..., par Tathāgato est défini être (*hoti tathāgato ti ādisu, satto tathāgato ti adhipetto*). Nous traduisons *attā* par le soi dans un sens plus conventionnel, comme (*attā hi attano natho*—Dhp, 160; *attanā va katam papam*—Dhp, 161). Cf. aussi *Majjhimanikāyāṭṭhakathā*, II, 117; K. BHATTACHARYA, *L'ātman—Brahman dans le Bouddhisme ancien*, Publication de l'École Française d'Extrême-Orient, Vol. XXX, Paris 1973, p. 123 et note 5; K.N. JAYATILLEKE, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, George Allen & Unwin, London 1963, pp. 244, 291–292.

7. Nous pensons que Buddhaghosa, ayant expliqué le mot *Tathāgata* par le mot *sattva*, n'a fait aucune confusion de doctrine ou de langage. Evidemment, cette identification est le fruit de sa réflexion doctrinale approfondie, tandis que K.N. JAYATILLEKE, dans le *Early Buddhist Theory of Knowledge*, pp. 291–292, pense que Buddhaghosa s'est trompé en identifiant *Tathāgata* avec *sattva*.

8. Sur le sujet de l'*ātman*, cf. S. DASGUPTA, *A History of Indian*

Philosophy, University Press—Cambridge 1963, Vol. I, p. 75; S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, London 1929, p. 284; K. BHATTACHARYA, *l'Ātman-Brahman dans le Bouddhisme ancien*, pp. 7–9 et note; G. P. MALALASEKERA, *The Truth of Anattā*, p. 4.

9. *Kośa*, IX, p. 230 et note 1 (p. 227 etc.).

10. Selon le *Kośa*, IV, 17–20, et parmi les 4 stades, seules les deux derniers sont des stades fixes, c'est-à-dire d'où l'on ne retombe plus. Ainsi, les différences de niveau des stades entre TDS et *Kośa* ne sont pas les mêmes:

<i>nirvedhabhāgīya</i> (Sarvāstivādin)	<i>upacārasamādhī</i> (Pudgalavādin)
1- <i>usmagata</i> 2- <i>mūrdha</i> 3- <i>kṣānti</i> 4- <i>laukikāgradharma</i>	1- <i>ksanti</i> 2- <i>nāma</i> 3- <i>saṃjña</i> 4- <i>laukikāgradharma</i>
} inébranlable	} inébranlable

11. *Kośa*, VI, p. 185, note 1: *evan sodasacitto'yam satyābhisamaya*. Cf. A. BAREAU, SBPV, p. 117; Cf. J. MASUDA, *Origin and Doctrine of Early Buddhist Schools*, p. 41, note 1. Le stade de la vision et l'ordre graduel de la compréhension composée des 16 pensées dont l'essentiel peut être résumé dans la tableau suivant: (Cf. *Kośa*, VI, 27)

I <i>dukkhe</i>	}	1) <i>dharmajñānakṣānti</i>	}	<i>kāmadhātu</i>		
		2) <i>dharmajñāna</i>				
		3) <i>anvayajñānakṣānti</i>			}	<i>rūpadhātu +</i> <i>ārūpadhātu</i>
		4) <i>anvayajñāna</i>				
II <i>samudaye</i>	}	5) <i>dharmajñānakṣānti</i>	}	<i>kāmadhātu</i>		
		6) <i>dharmajñāna</i>				
		7) <i>anvayajñānakṣānti</i>			}	<i>rūpadhātu +</i> <i>ārūpadhātu</i>
		8) <i>anvayajñāna</i>				
III <i>nirodhe</i>	}	9) <i>dharmajñānakṣānti</i>	}	<i>kāmadhātu</i>		
		10) <i>dharmajñāna</i>				
		11) <i>anvayajñānakṣānti</i>			}	<i>rūpadhātu +</i> <i>ārūpadhātu</i>
		12) <i>anvayajñāna</i>				
IV <i>mārge</i>	}	13) <i>dharmajñānakṣānti</i>	}	<i>kāmadhātu</i>		
		14) <i>dharmajñāna</i>				
		15) <i>anvayajñānakṣānti</i>			}	<i>rūpadhātu +</i> <i>ārūpadhātu</i>
		16) <i>anvayajñāna</i>				

Les Sarvāstivādin admettaient que la compréhension de la vérité est composée de 16 pensées car la méditation est pratiquée quatre fois sur chacune des quatre vérités: deux fois en se référant au monde sensuel et deux fois en se référant aux deux mondes supérieurs.

12. En composant les deux processus du stade de la vision, on trouve que celui des Pudgalavādin est différent de celui des Sarvāstivādin en ce qui

concerne non seulement le nombre, mais aussi l'appellation des pensées ou des savoirs:

16 pensées des Sarvāstivādin	12 savoirs des Pudgalavādin
1 <i>Duḥkhe dharmajñānakānti</i> 2 <i>Duḥkhe dharmajñāna</i> 3 <i>Duḥkhe anvajñānakānti</i> 4 <i>Duḥkhe anvajñāna</i>	1 <i>Duḥkhe vicārajñāna</i> 2 <i>Duḥkhe vicārajñāna</i> 3 <i>Ajñatajñāna</i> 4-6: 3 savoirs relatifs à la 2ème vérité (<i>Samudaya</i>)
9-12: 4 pensées relatives à la 3ème vérité (<i>Nirodha</i>)	7-9: 3 savoirs relatifs à la 3ème vérité (<i>Nirodha</i>)
13-16: 4 pensées relatives à la 4ème vérité (<i>Mārga</i>)	10-2: 3 savoirs relatifs à la 4ème vérité (<i>Mārga</i>)

Les Theravādin ne parlaient pas des savoirs ou des pensées dans le chemin de celui-qui-a-gagné-le-courant (*solāpanamagga*).

13. Selon Vasumitra, la raison principale du schisme des Sāṃmitiya parmi les Vātsīputrīya aurait été les explications divergentes concernant les fruits de *śrāvaka* basées sur une stance. Cf. THICH THIËN CHĀU, *Les sectes personalistes (Pudgalavādin) du Bouddhisme ancien*, Thèse inédite; cf. A. BAREAU *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Vol. XXXVIII, Saigon 1955, pp. 122-123.

14. Le tableau ci-dessous permet de résumer la comparaison entre la liste du stade-des-désirs-non-encore-abandonnés (*avitarāgabhūmi*) des Pudgalavādin avec les deux autres listes des Sarvāstivādin (*Kośa*) et des Theravādin (textes Pāli):

a v i t a r ā g a b h ū m i		
Pudgalavādin	Sarvāstivādin	Theravādin
I. aṣṭamaka 1) <i>śraddhānusārin</i> 2) <i>prajñānusārin</i> 3) <i>śraddhāprajñānusārin</i> :	<i>śraddhānusārin</i> <i>dharmānusārin</i>	<i>saddhānusārī</i> <i>dhammaanusārī</i>
II. śrotāpanna 4) <i>saptakṛdbhavaparama</i> 5) <i>kulamkula</i> 6) <i>madhyama</i>	<i>saptakṛdbhavaparama</i> <i>kulamkula</i>	<i>sattakkhuparama</i> <i>kulamkula</i> <i>ekabījī</i>
III. tanūbhūmi 7) <i>sakṛdāgāmin</i> 8) <i>ekabījīn</i> 9) <i>madhyama?</i>	<i>sakṛdāgāmin</i> <i>ekavīcika</i>	<i>sakadāgāmin</i>

15. *Kośa*, VI, 43: L'*ānāgāmin*, qui a acquis le *nīrodha* est considéré comme *kāyasākṣin*.

16. Les trois listes concernant les fruits du stade-de-l'abandon-du-désir (*vītarāgabhūmi*) ci-dessous nous donnent quelques idées sur les différences des fruits entre les trois écoles: Pudgalavāda, Sarvāstivāda et Théravāda. La liste des neuf catégories des Pudgalavādin est une liste bien complète qui englobe les diverses catégories d'*ānāgāmin*, tandis que celle des Sarvāstivādin comprend sept catégories y compris le *kāyasākṣin*. La liste des Théravādin se compose de cinq catégories, le *kāyasakkhī* est une catégorie indépendante:

vītarāgabhūmi		
Pudgalavādin	Sarvāstivādin <i>Kośa</i> , VI, 215, 223, 226	Theravādin
I. <i>śraddhādhimukta</i> 1 <i>ūrdhvaśrota</i> 2 <i>sābhisamśkāraparinirvāyin</i> 3 <i>anabhisamśkāraparinirvāyin</i>	I. <i>rūpyapaga</i> 1 <i>antarāparinirvāyin</i> 2 <i>upapadyaparinirvāyin</i> 3 <i>sābhisamśkaraparinirvāyin</i> 4 <i>anabhisamśkaraparinirvāyin</i> 5 <i>ūrdhvaśrota</i> 5 <i>ūrdhvaśrota</i>	<i>ānāgāmi</i> 1 <i>antarāparinibbāyī</i> 2 <i>upahaccaparinibbāyī</i> 3 <i>sasankharaparinibbāyī</i>
II. <i>dr̥ṣṭiprāpta</i> 4 <i>antarāparinirvāyin</i> 5 <i>upapadyaparinirvāyin</i> 6 <i>ūrdhvaśrota</i>	II. 6. <i>ārūpyapaga</i> a) <i>upapadyaparinirvāyin</i> b) <i>sābhisamśkāra-parinirvāyin</i> c) <i>anabhisamśkāraparinirvāyin</i> d) <i>ūdhvaśrota</i>	4 <i>asankharaparinibbāyī</i> 5 <i>uddhamsota-akaniṭṭhagami</i>
III. <i>kāyasākṣin</i> 7 <i>sābhisamśkāra-parinirvāyin</i> 8 <i>anabhisamśkāra-parinirvāyin</i> 9 <i>upapadyaparinirvāyin</i>	III. 7. <i>kāyasākṣin</i> (Celui qui atteint le <i>Nirvāṇa</i> dans cette vie)	(<i>kāyasakkhī</i>)

17. Les listes des catégories de l'*arhant* des trois écoles nous donnent également les différences, notamment la découverte unique des Pudgalavādin:

Categories de l' <i>Arhant</i>		
Pudgalavādin	Sarvāstivādin	Theravādin
I. <i>tīṣṇendriya</i>		
1) <i>sthitākampyadharmān</i>	1) <i>parihāṇadharmān</i>	1) <i>ubhayatobhāgavimukta</i>
2) <i>prativedhanadharmān</i>	2) <i>cetanādharmān</i>	2) <i>paññāvimukta</i>
3) <i>akopyadharmān</i>	3) <i>anurakṣanādharmān</i>	3) <i>thilakappi</i>
II. <i>mṛdvindriya</i>		↓
4) <i>parihāṇadharmān</i>	4) <i>sthitākampya</i>	4) <i>paṭivedhanābhāva</i>
5) <i>cetanādharmān</i>	5) <i>prativedhanadharmān</i>	5) <i>cetanābhabba</i>
6) <i>anurakṣanādharmān</i>	6) <i>akopyadharmān</i>	6) <i>rakkhaṇābhāva</i>
III. <i>madhyendriya</i>		↓
7) <i>prajñāvimukta</i>		7) <i>sace anurakkhatina parinibbāyī</i>
7) <i>ubhayatobhagavimukta</i>		8) <i>noce anurakkhati-parinibbāyī</i>
8) Complète		9) <i>parihāṇadhamma</i> ou <i>samasī</i>
9) Incomplète		