

通



T'OUUNG PAO

ARCHIVES

CONCERNANT L'HISTOIRE, LES LANGUES, LA GÉOGRAPHIE,
L'ETHNOGRAPHIE ET LES ARTS DE L'ASIE ORIENTALE

REVUE DIRIGÉE PAR

PAUL DEMIÉVILLE

Membre de l'Institut
Professeur au Collège de France

ET

A. F. P. HULSEWÉ

Professeur à l'Université de Leiden

ET PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL FRANÇAIS DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

ET

DE L'ORGANISATION NÉERLANDAISE
POUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA RECHERCHE PURE (Z.W.O.)

VOL. XLVIII

Livr. 1—3



LEIDEN
E. J. BRILL
1960

SOMMAIRE

	Page
ETIENNE LAMOTTE, Mañjuśrī	I
M. LOEWE, The orders of aristocratic rank of Han China . .	97
DENIS TWITCHETT, Some remarks on irrigation under the T'ang	175
W. ALLYN RICKETT, An early Chinese calendar chart: <i>Kuan-</i> <i>tzu</i> , III, 8 (<i>Yu kuan</i> 幼官)	195
N. G. D. MALMQVIST, Some observations on a grammar of Late Archaic Chinese	252

BIBLIOGRAPHIE :

William P. Malm, <i>Japanese Music and Musical Instruments</i> , par E. Harich-Schneider	287
Radhakamal Mukerjee, <i>The Culture and Art of India</i> , par P. H. Pott	295
<i>Sources orientales</i> . I. <i>La naissance du monde</i> ; II. <i>Les songes et</i> <i>leur interprétation</i> ; III. <i>Les pèlerinages</i> , par P. Demiéville.	298

MANJUSRI

PAR

ETIENNE LAMOTTE

TABLE DES MATIÈRES

I. L'antiquité du culte de Mañjuśrī	3
II. Mañjuśrī, bodhisattva de la dixième terre	8
III. <i>Cittotpāda</i> et <i>sambodhi</i> de Mañjuśrī	17
IV. Les traits caractéristiques de Mañjuśrī	23
V. Mañjuśrī dans les sphères cosmiques	28
1. Mañjuśrī, bodhisattva du présent	28
2. Mañjuśrī, buddha du présent	29
3. Mañjuśrī, buddha du passé et parinirvāné	30
VI. Mañjuśrī en Inde	32
1. Māñjuśrī au Kosala, dans l'Himālaya et au Gandhamādana	32
2. La conversion des Nirgrantha de Vaisālī	39
3. Mañjuśrī et les Vaipulyasūtra	40
4. Mañjuśrī et les Nāga du Dékhan	46
5. Les manifestations individuelles de Mañjuśrī	48
VII. Mañjuśrī au Khotan et au Népal	49
1. Mañjuśrī au Khotan	50
2. Mañjuśrī au Népal	52
VIII. Mañjuśrī en Chine	54
1. Le Won-t'ai chan	54
2. La falsification de l' <i>Avatamsaka</i>	61
Premières traductions partielles de l' <i>Avatamsaka</i>	61
Découverte et traduction de la recension en 36.000 <i>gāthā</i>	62
Traduction de la recension en 40.000 <i>gāthā</i>	71
Les trois traductions de l' <i>Avatamsaka</i>	73
Le Ts'ing-leang chan et les versions chinoises	74
La falsification de l' <i>Avatamsaka</i>	75
Date de l'interpolation	81
3. Les Indiens au Won-t'ai chan	84
IX. La dévotion à Mañjuśrī	91

Mañjuśrī est, avec les buddha Amitābha, Akṣobhya, Bhaiṣajyaguru, et les bodhisattva Maitreya, Avalokiteśvara et Samantabhadra, l'une des toutes grandes figures du bouddhisme mahāyānique et tantrique.

Son nom signifie „Douce majesté”, mais il s'agit d'une majesté toute spirituelle qui en fait le dépositaire et le dispensateur de la science sacrée du Grand Véhicule. Ses autres noms, et ils sont

nombreux, insistent sur la qualité de son éloquence: *Mañjuḥoṣa* „A la parole douce”, *Mañjuśvara* „Aux sons harmonieux”, *Vādirāja* ou *Vāgiśvara* „Seigneur de la parole”.

Ses représentations figurées sont actuellement répandues dans le monde bouddhique tout entier, en Inde, au Tibet, en Chine et au Japon ¹⁾. Il apparaît sous la forme d'un bodhisattva religieux, coiffé du *pañcacīraka*, composé de cinq mèches de cheveux ou d'une tiare à cinq pointes, ce qui lui vaut le titre de *Pañcacīra*. Il tient dans la main droite le glaive (*khadga*) qui tranche toute ignorance, et dans la main gauche le livre (*pustaka*) qui recèle toute connaissance. Il a le lion (*siṃha*) pour siège et pour monture. L'épithète que les textes bouddhiques lui attribuent le plus souvent est celle de *Kumārabhūta* „Jeune homme” ou „Prince royal”.

Comme Mademoiselle M. Lalou l'a fait remarquer, Mañjuśrī présente des affinités assez étroites avec Pañcaśikha, le roi des Gandharva, bien connu des anciennes écritures canoniques du bouddhisme. En sa qualité de Gandharva, Pañcaśikha fut un musicien qui charma le Buddha par la douceur de ses chants et son talent de harpiste ²⁾. On l'appelait Pañcaśikha parce qu'il portait cinq boucles ou cinq tresses à la façon des jeunes garçons ³⁾. Un sūtra le présente comme une émanation de Brahmā Sanatkumāra, une forme de Brahmā „éternellement jeune” ⁴⁾. De telles analogies, en conclut Mlle Lalou, ne sont pas fortuites: „La popularité du Gandharva Pañcaśikha et le culte du Bodhisattva Mañjuśrī paraissent dériver d'une même source mythique: la croyance

¹⁾ Cf. A. Foucher, *Étude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde*, Paris, 1900-05, I, p. 114-120; II, p. 39-49. — M. Lalou, *Iconographie des étoffes peintes dans le Mañjuśrīmūlakalpa*, Paris, 1930. — B. Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, 2e éd., Calcutta, 1950, p. 100-123.

²⁾ *Sakkapañha* dans *Dīgha*, II, p. 267. — Voir encore *Hēbōgirin*, p. 95 b; J. Hackin, *Revue des Arts Asiatiques*, X, 11, p. 65, pl. XVIII b.

³⁾ *Buddhaghosa* dans sa *Sumaṅgalavilāsini*, II, p. 617, explique: *Pañcasikho ti pañcacūḷo pañcakuṇḍaliko. So kira... pañcātūḷakadārakakāle, etc.*

⁴⁾ *Janavasabha*, dans *Dīgha*, II, p. 211.

à un dieu éternellement jeune. Timidement représenté dans le bouddhisme du Petit Véhicule par Pañcaśikha, qui ne joue jamais qu'un rôle épisodique, ce mythe a pris une importance considérable dans certaines sectes du Grand Véhicule. Mañjuśrī, comme le prouvent ses épithètes et ses attributs, paraît bien être l'équivalent mahâyâniste du Kārttikeya brâhmanique et du Pañcaśikha hînayâniste" ⁵⁾.

Ajoutons que le culte de Pañcaśikha jouit d'une grande popularité dans le Nord-Ouest de l'Inde ⁶⁾ et que la *Mahāmāyūrī* ⁷⁾ lui attribue comme résidence les confins du Cachemire (*Kāśmīra-saṃdhi*), tandis qu'elle situe son fils aîné (*jyeṣṭha-putra*) dans les territoires du Cīna (*Cīnabhūmi*), manifestement la Cīnabhukti, district himālayen localisé par Hiuan-tsang à proximité de l'actuel Firōzpur ⁸⁾.

I. L'antiquité du culte de Mañjuśrī.

Le seul examen des monuments figurés entraînerait à conclure que le culte de Mañjuśrī était peu pratiqué durant les premiers siècles de l'ère chrétienne, alors que le Mahāyāna était en pleine formation.

L'école du Gandhāra ne traduit encore que les conceptions hînayânistes concernant le panthéon bouddhique ⁹⁾. Elle fournit de très nombreux Bodhisattva en costume princier, mais représentant Śākyamuni presque exclusivement. Vajrapāṇi y fait encore figure de yakṣa, protecteur du Buddha. Il y a bien quelques représentations de Maitreya, mais les hînayânistes déjà le tenaient

⁵⁾ M. Lalou, *Iconographie*, p. 69-70.

⁶⁾ Cf. A. Foucher, *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, Paris, 1905-18, I, p. 492, 496, 498; II, p. 27, 158.

⁷⁾ Vers 78-80: cf. S. Lévi, *Le Catalogue géographique des Yakṣa dans la Mahāmāyūrī*, JA, 1915, p. 35 du tiré à part.

⁸⁾ *Si yu ki*, T 2087, k. 4, p. 889 b 22.

⁹⁾ A. Foucher, *Art g.-b.*, II, p. 376.

comme le successeur immédiat de Śākyamuni et le Buddha du futur.

La même constatation a été faite à Mathurā¹⁰⁾ et vaudrait également pour Amarāvati et Nāgārjunakoṇḍa. On n'y a trouvé aucune trace des grands sauveurs du Mahāyāna, Avalokiteśvara et Mañjuśrī; ils ne figurent pas au répertoire de ces écoles, tel du moins qu'il nous est connu.

En Asie Centrale, c'est tardivement qu'à côté du Buddha apparaissent des formes d'Avalokiteśvara, puis Mañjuśrī et Samantabhadra. Ils sont absents des anciens styles relevant directement de l'école gandhârienne ou d'une forme encore plus évoluée¹¹⁾. En Chine, les inscriptions des grottes de Long-men et du Che-k'ou sseu près de Lo-yang, du T sien-po chan à Tsi-nan-fou, mentionnent fréquemment les noms d'Amitābha et d'Avalokiteśvara, mais ignorent pratiquement Mañjuśrī¹²⁾. Pourtant celui-ci est représenté, avec Vimalakīrti, sur quelques stèles chinoises du VI^e siècle¹³⁾. Vimalakīrti couché sur son lit de malade, un éventail à la main, incarne à merveille le type du lettré chinois, tandis que Mañjuśrī revendique son rang en tenant en main un bâton recourbé, communément appelé *jou-yi* 如意 „gratte-dos”, en réalité un *t'an-ping* 談柄 „bâton de conversation” symbolisant l'éloquence disert¹⁴⁾.

¹⁰⁾ J. Ph. Vogel, *La sculpture de Mathurā*, Paris, 1930, p. 43-44.

¹¹⁾ A. Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan*, Berlin, 1912, p. 5-6.

¹²⁾ É. Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, I, Paris, 1913, p. 322, 546, 562, 574, 579, 581.

¹³⁾ P. Pelliot, *Les grottes de Touen-Houang*, Paris, 1921, VI, pl. 324; H. Fernald, *An Early Chinese Sculptured Stele of 575 A.D.*, *Eastern Art*, III, p. 73-111; A. Waley, *Catalogue of Paintings recovered from Tun-Huang by Sir Aurel Stein*, London, 1931, pl. 41 et 42, p. 91-95; W. P. Yetts, *The George Eumorfopoulos Collection: Buddhist Sculpture*, London, 1932, p. 26-28, 41-46; J. Le Roy Davidson, *Traces of Buddhist Evangelism in Early Chinese Art*, avec 7 ill., *Artibus Asiae*, XI, 1948, p. 251-265; *The Lotus Sūtra in Chinese Art*, Yale University, 1954, p. 32-36.

¹⁴⁾ J. Le Roy Davidson, *The Origin and Early Use of the Ju-i*, *Artibus Asiae*, XIII, 1950, p. 239-249; E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, 1959, p. 407. Mañjuśrī et Vimalakīrti étaient devenus des parangons de la „conversation épurée” (*ts'ing t'an* 清談), alors à la mode en Chine.

Si l'art bouddhique des premiers siècles de l'ère n'accorde à Mañjuśrī qu'une place des plus modestes, les Vaipulyasūtra lui furent au contraire largement ouverts, et cela dès les origines mêmes du Mahāyāna. Mais il faut se garder de toute généralisation hâtive: Mañjuśrī n'influence qu'une partie de la littérature mahāyāniste. Les Vaipulyasūtra développent des idées philosophiques, sinon identiques, au moins très voisines, mais chacun se réclame d'une dévotion particulière envers tel ou tel grand Bodhisattva. L'histoire des tendances piétistes au sein de cette énorme littérature est encore à faire, mais il est patent que certains sūtra se réclament de Maitreya (tels les *Maitreyavyākaraṇa*¹⁵), d'autres d'Amitābha (tels les *Sukhāvatīvyūha*), d'autres d'Avalokiteśvara (comme le *Kāraṇḍavyūha*), et ainsi de suite.

Or les sūtra qui s'inspirent de Mañjuśrī et l'introduisent dans leurs dialogues sont fort nombreux; ils apparaissent dès les origines du Mahāyāna et se rangent parmi les premiers textes à avoir été traduits en chinois, au début du grand mouvement missionnaire qui devait conquérir la Chine au bouddhisme.

M. Lalou est déjà arrivée à cette conclusion, rien qu'en examinant les titres des sūtra mentionnant expressément Mañjuśrī¹⁶). L'étude du contenu même des textes ne fait que renforcer cette constatation. Voici, sans prétendre être complet, une liste de sūtra d'inspiration mañjuśréenne qui furent traduits en chinois durant la seconde moitié du IIe et le IIIe siècle de notre ère:

I. Traductions de Tche Leou-kia-tch'an (Tche Tch'an) ou Lokakṣema (?) des Yue-tche. Il travailla à Lo-yang dans la seconde moitié du IIe siècle:

¹⁵) Cf. *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain, 1958, p. 778-779. — Le *Maitreyavyākaraṇa* de Gilgit vient d'être édité par N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, IV, Calcutta, 1959, p. 187-214.

¹⁶) M. Lalou, *Iconographie*, p. 11.

T 807 *Nei tsang po pao king* = **Lokānuvartanasūtra*.

T 626 *A tchö che wang king* = *Ājatasātrukaḥkṛtyavinodana*. —
Autres versions chinoises T 627, 628, 629; version tib. Otani Kan-
jur Catalogue 882.

T 458 *Wen chou che li wen p'ou sa chou king*.

Selon des renseignements datant du IV^e siècle ¹⁷⁾, Tche Tch'an aurait encore exécuté la première traduction du *Śūraṃgamasamādhisūtra* où Mañjuśrī tient une place importante. Cette traduction est perdue depuis longtemps. Des dix traductions du *Śūraṃgamasamādhi* exécutées en Chine du II^e au VI^e siècle, il ne nous reste que celle de Kumārajīva (T 642). Nous disposons encore d'une version tibétaine (OKC 800), de quelques passages originaux reproduits dans le *Śikṣāsamuccaya* (p. 8.19; 91.8) et d'un court fragment publié dans A. F. R. Hoernle, *Manuscript Remains*, Oxford, 1915, p. 125-131.

2. Traductions de Tche K'ien (K'ien „des Yue-tche", mais originaire de Lo-yang) qui travailla dans l'Empire de Wou, à Nankin principalement, de 222 à 253:

T 474 *Wei mo kie king* = *Vimalakīrtinirdeśa*. C'est la plus ancienne tr. qui nous soit parvenue. Autres versions chin. dans T 475 et 476; version tib. OKC 843.

T 632 *Houei yin san mei king* = *Tathāgatajñānamudrāsamādhi*.
Voir encore T 633 et 634; OKC 799.

3. Traductions de Tchou Fa-hou, Dharmarakṣa „de l'Inde", mais originaire de Touen-houang. Il voyagea dans les pays d'Occident, puis il revint à Touen-houang; il résida principalement à Tch'ang-ngan et à Lo-yang et circula ailleurs en Chine. Il travailla de 265 à 308 ou 313 et mourut à 78 ans:

T 263 *Tcheng fa houa king* = *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, version

¹⁷⁾ *Tch'ou san tsang ki tsi*, T 2145. k. 2, p. 6 b 11; k. 7, p. 49 a 18 (citant Tche Min-tou et Tao-ngan).

exécutée, en 286, sur un texte „augmenté” du Lotus. Voir encore T 262, 264; OKC 781; sans parler de la recension sanskrite qui nous est parvenue.

T 318 *Wen chou che li fo t'ou yen tsing king* = *Mañjuśrībuddha-kṣetragnavyūha*. Voir encore T 310 (n° 15), 319; OKC 760 (n° 15).

T 461 *Wen chou che li hien pao tsang king* = *Ratnakāraṇḍavyūha*. Comparer T 462; OKC 785.

T 477 *Ta fang teng ting wang king* = **Mahāvaiṣṭyāyāmūrdhābhī-ṣiktarāja*. Comparer T 478 et 479.

T 588 *Siu tchen t'ien tseu king* = **Suvikrāntacintādevaputra-paripṛcchā*. Comparer OKC 828.

T 589 *Ma nie king* = **Mañjuśrīvikurvaṇaparivarta*. Comparer OKC 828.

T 636 *Wou ki pao san mei king* = **Anargharatnasamādhi*. Comparer T 637.

T 810 *Tchou fo yao tsi king* = *Buddhasaṃgītisūtra*. Un manuscrit de ce texte, daté de 296, été découvert à Touen-houang et est actuellement conservé au Japon. Il existe aussi une version tibétaine: OKC 894.

T 629 *Fong po king* = *Ajātaśatrukaukṛtyavinodana*, traduit par un anonyme contemporain de Dharmarakṣa, entre les années 265 et 316. Comparer T 626, 627, 628; OKC 882.

4. Traduction de Nie Tao-tchen, qui vécut sous les Tsin Occidentaux, aux environs de l'an 300. Il collabora avec son père, Nie Tch'eng-yuan, aux traductions de Dharmarakṣa jusqu'à la mort de ce dernier, puis il avait lui-même rédigé d'autres traductions:

T 463 *Wen chou che li pan nie p'an king* = **Mañjuśrīparinirvāṇa*. A ma connaissance, nous ne possédons pas d'autres recensions de cet intéressant Sūtra, mentionné dans le *Li tai san pao ki* T 2034, k. 6, p. 65 c 7, et le *Ta T'ang nei tien lou* T 2149, k. 2, p. 236 c 8.

De cette liste, forcément incomplète, se détachent deux con-

clusions: aux origines mêmes du Mahāyāna, Mañjuśrī intervient dans les Vaipulyasūtra et il fut connu des Chinois dès la dynastie des Han postérieurs. D'autres Sūtra et Śāstra, d'une inspiration identique, seront d'ailleurs traduits sans interruption jusqu'à la fin du XIIe siècle.

On notera cependant que la *Prajñāpāramitā*, source principale de Nāgārjuna et de l'école Mādhyamika, ne fit pas partie du mouvement. Sauf dans la traduction de Tche Tch'an¹⁸⁾, Mañjuśrī n'apparaît pas dans l'*Aṣṭasāhasrikā* considérée par M. Conze comme la tranche primitive de cette littérature¹⁹⁾. La *Pañcaviṃśatisāhasrikā* et la *Śatasāhasrikā* ne le mentionnent qu'en passant²⁰⁾. C'est seulement à partir de la *Saptaśatikā* que les Prajñā comptèrent une section dite de Mañjuśrī. Mais les traductions chinoises de cette section ne remontent pas plus haut que le VIe siècle²¹⁾.

II. Mañjuśrī, bodhisattva de la dixième terre.

A la fin du IVe siècle avant notre ère, Évhémère de Messine publia une *Inscription sacrée* qu'il prétendait avoir lue sur un autel de la ville de Panara, capitale de la Panchaïe, dans l'Océan Indien. Cette inscription rapportait qu'Ouranos, Kronos et Zeus avaient été des rois de la Panchaïe, divinisés après leur mort. L'auteur partait de là pour édifier sa théorie selon laquelle les dieux de l'Antiquité avaient été des êtres humains mais divinisés après leur mort par la crainte ou l'admiration des peuples. En histoire des religions l'évhémérisme n'est pas mort, car il répond

¹⁸⁾ T 224, k. 1, p. 425 c 6, où Maitreya et Mañjuśrī sont mentionnés.

¹⁹⁾ E. Conze, *The Literature on Perfect Wisdom, The Middle Way*, XXVII, 1952, p. 20. Voir aussi R. Hikata, *Suvikrāntavikrāmi* édité, Fukuoka, 1958, p. XXXXVI-LI.

²⁰⁾ *Pañcaviṃśatis.*, éd. N. Dutt, p. 5.10, 17.18; *Śatas.*, éd. P. Ghosa, p. 7.3, 55.13.

²¹⁾ La section dite de Mañjuśrī est représentée par la *Suvikrāntavikrāmi* dont il existe trois traductions chinoises: celle de Mandrasena (T 232) du Fou-nan fut exécutée en 503 ou 506; celle de Saṃghavarman, également du Fou-nan (T 233), entre 506 et 520; celle de Hiuan-tsang (T 220, section 7), entre 660 et 663.

à une tendance profonde de l'esprit humain de chercher la réalité à travers le mythe. Les Buddha et les Bodhisattva eux-mêmes n'y ont point échappé. Ainsi, ces trente dernières années ont vu se multiplier des tentatives sans cesse renaissantes pour faire du bodhisattva Maitreya un personnage historique et, malgré ses inconcevables pouvoirs miraculeux, Mañjuśrī lui-même a risqué le même sort ²²).

M. Demiéville s'est souvent élevé contre cette conception qui manifeste „une surprenante méconnaissance des données les plus élémentaires de la psychologie religieuse et littéraire, aussi bien que de la notion d'historicité” ²³). Appliqué à des Bodhisattva, l'évhémérisme n'est pas qu'un préjugé gratuit; c'est encore, du point de vue bouddhique s'entend, une erreur doctrinale. Car, pour les plus dévots de leurs sectateurs, les Bodhisattva sont des êtres de raison et n'existent absolument pas. La théorie de base du Mahāyāna est la non-naissance (*anutpāda*) et la non-destruction (*anirodha*) des êtres et des choses. Ceux-ci sont „calmes dès l'origine” (*ādisānta*) et „essentiellement nirvânés” (*prakṛtiparinirvṛta*). Comment donc parler d'essence ou de devenir? Rien ni personne n'échappe à cette absence de nature propre (*niḥsvabhāvatā*) et, à cet égard, les saints, les Bodhisattva, les Buddha ne constituent pas une exception.

C'est par dizaines de milliers que l'on pourrait relever dans les textes des affirmations comme celles-ci: „Je ne découvre aucune chose qui soit Bodhisattva; je ne découvre aucune chose qui soit Perfection de sagesse. Ne trouvant, ne percevant, ne découvrant aucune chose qui soit Bodhisattva ou qualité de Bodhisattva, aucune chose qui soit Perfection de sagesse, quel Bodhisattva

²²) On lit par exemple dans A. Grünwedel: „Es scheint also fast als ob dieser Bodhisattva eine wirkliche historische Persönlichkeit gewesen sei” (*Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, Leipzig, 1900, p. 134).

²³) Voir en dernier lieu P. Demiéville, *La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa*, BEFEO, XLIV, 1954, p. 381, n. 4.

pourrais-je initier à quelle perfection de sagesse?" 24). — „Il serait regrettable que ne trouvant, ne percevant, ne découvrant aucune réalité, je fasse, ne fût-ce qu'en paroles seulement, apparaître ou disparaître un Bodhisattva" 25). — „Le Bodhisattva est non-production; les qualités de Bodhisattva sont non-production" 26). — „Ce qu'on appelle Bodhisattva et Perfection de sagesse n'est qu'un nom, et ce nom de Bodhisattva n'est perçu ni intérieurement ni extérieurement ni entre deux. Cependant on parle d'êtres divers, mais aucun être n'existe. Tous ces noms sont seulement des désignations et n'existent que comme désignations" 27).

Ce n'est donc pas dans le monde ni dans l'histoire du monde qu'il faut chercher les Bodhisattva, mais dans sa propre pensée. Encore ne l'y trouvera-t-on qu'en n'en parlant point et en n'y pensant point car „la pensée est non-pensée, et la nature de la pensée est lumineuse" 28).

Il y a, dit l'*Avatamsaka*, dix lieux de naissance (*janmasthāna*) pour les Bodhisattva: 1. La pensée de l'illumination (*bodhicitta*), 2. la haute résolution (*adhyāśaya*), 3. les terres (*bhūmi*), 4. les grands vœux (*mahāprañidhāna*), 5. la grande compassion (*mahākaruṇā*), 6. la réflexion correcte (*yoniso-manasikāra*), 7. le Grand Véhicule (*mahāyāna*), 8. la maturation des êtres (*sattvapariṣkāna*), 9. le savoir (*jñāna*) et les moyens salvifiques (*upāya*), 10. la culture de tous les bons dharma (*sarvadharmabhāvanā*). 29

Comme ses illustres confrères, Avalokiteśvara, Maitreya, etc.,

24) *Aṣṭasāhasrikā*, p. 4: *Nāhaṃ taṃ dharmam samanupaśyāmi yad uta bodhisattva iti. taṃ apy ahaṃ dharmam na samanupaśyāmi yad uta prajñāpāramitā nāma. so 'haṃ bodhisattvam vā bodhisattvadharmam vū avindann anupalabhamāno 'samanupaśyan prajñāpāramitām apy avindann anupalabhamāno 'samanupaśyan katamaṃ bodhisattvam katamasyāṃ prajñāpāramitāyāṃ avavadiṣyāmy anusūsiṣyāmi.*

25) *Ibid.*, p. 7: *Etad eva kauṣṭhyaṃ syāt yo 'haṃ vastv avindann anupalabhamāno 'samanupaśyan nāmadheyamātreṇāyavyayaṃ kuryāṃ yad uta bodhisattva iti.*

26) *Ibid.*, p. 29: *Bodhisattva evūnutpādaḥ, bodhisattvadharmū apy anutpādaḥ.*

27) *Pañcaviṃśatisāhasrikā*, éd. N. Dutt, p. 99: *Nāmamātram idaṃ yad uta prajñāpāramitā iti bodhisattva iti ca. tad api ca bodhisattvanāma nādhyātmaṃ na bahirdhā nobhayaṃ antareṇopalabhyate. tad yathāpi nāma sattvaḥ sattva iti cocyate. na ca kācīṭ sattvopalabdhīḥ. yac ca taṃ nāma tat prajñāptimātram prajñāptidharmakḥ prajñāptisat.*

28) *Ibid.*, p. 121: *Tat cittaṃ acittaṃ prakṛtiṣ cittasya tṛbhūśvara.*

29) T 279, k. 79, p. 438 b 5-14.

Mañjuśrī est un Bodhisattva de la dixième terre, arrivé en fin de carrière.

Toute spirituelle, la carrière d'un Bodhisattva comporte quatre stages ³⁰⁾ :

1. Le stage préliminaire appelé *prakṛtyacaryā*, la période durant laquelle les qualités innées se manifestent et qui commence lorsque le futur Bodhisattva plante les racines de bien (*kuśalamūla*) qu'il appliquera plus tard à la conquête de l'illumination.

2. Le second stage est celui du Bodhisattva qui conçoit pour la première fois la pensée de l'illumination (*prathamacittotpādika*), pensée qui présente le double caractère d'être associée au désir de la suprême et parfaite illumination (*sambodhikāmanāsahāgata*) et d'avoir pour objet le bien d'autrui (*parārthālabhana*) ³¹⁾. Durant ce stage, le Bodhisattva fortifie son adhésion (*adhimukti*) à la doctrine bouddhique du Grand Véhicule et formule les grands vœux (*mahāprañidhāna*). Cependant il n'est encore qu'un débutant (*ādikarmika*) qui s'engage dans le chemin du Véhicule (*prathamayānasamprasthita*) et a le désir de le parcourir (*gantukāma*), mais qui n'est pas encore parti.

3. Durant le troisième stage, le Bodhisattva exerce la carrière des Bodhisattva (*bodhisattvacaryāñ caran*) et les pratiques conformes à ses vœux (*anulomacaryā*). Il est un „voyageur” (*gantṛ*), „doué des pratiques” (*caryāpratipanna*). Ce stage embrasse les sept premières „terres” (*bhūmi*), ou stages spirituels, appelées: 1. joyeuse (*pramuditā*), 2. sans tache (*vimalā*), 3. éclatante (*prabhākari*), 4. de sagesse innée (*arciṣmatī*), 5. très difficile à conquérir (*sudurjayā*), 6. de la présence (*abhimukhī*), 7. terre qui va loin (*dūramgamā*).

³⁰⁾ *Prajñāpāramitā* T 221, k. 15, p. 101 c; 102 a; T 223, k. 19, p. 358 c, 359 a; T 220, k. 341, p. 752 c-753 b; k. 456, p. 302 a-302 b; k. 521, p. 666 c; *Mahāsaṃnipāta*, T 397, k. 10, p. 67 a. Mais il y a quelques divergences entre les sources: cf. L. de la Vallée Poussin, *Bodhisattva*, Hastings Encycl., II, p. 743 b—748 b.

³¹⁾ *Bodhisattvabhūmi*, éd. U. Wogihara, p. 12.

4. Le quatrième stage est celui de la pratique sans recul (*avivartanacaryā*). Il embrasse les terres huit à dix: 8. terre non-agitée (*acalā*), 9. terre de la bonne sagesse (*sādhumatī*), 10. terre du nuage de la loi (*dharmameghā*).

La huitième terre, terre non-agitée (*acalā*), encore appelée terre sans recul (*avivartikā*), est caractérisée par une conviction inébranlable relativement à la doctrine mahâyânique selon laquelle les choses ne naissent pas (*anutpattikadharmakṣānti*). La pensée du Bodhisattva ne conçoit plus d'objet (*nimitta*), et c'est sans effort (*ābhoga*) qu'il poursuivra désormais son activité altruiste.

C'est alors que le Buddha lui donne la grande „prédiction” (*vyākaraṇa*)³² en vertu de laquelle le Bodhisattva est „assuré” (*niyata*) d'arriver à la suprême et parfaite illumination.

Le Bodhisattva sans recul (*avivartika*) abandonne le corps de chair (*māṃsakāya*), né en raison des actes et soumis aux naissances et aux morts, et revêt un corps né de l'élément de la loi (*dharmadhātuja-kāya*), corps essentiel muni des diverses „perfections de qualités” (*guṇasampad*)³³.

La dixième terre est nommée Nuage de la Loi (*dharmamegha*) parce qu'elle possède un savoir éminent qui renferme toutes les concentrations (*samādhi*) comme le nuage contient l'eau pure; parce qu'elle écarte les passions (*kleśa*) et l'obstacle au savoir (*jñeyāvaraṇa*) comme le nuage cache l'espace; enfin, parce qu'elle émet d'innombrables qualités (*aprameyagūṇa*) comme le nuage qui fait pleuvoir une eau claire et limpide³⁴.

³²) Le *Sūvaṅgamasamādhisūtra* (T 642, k. 2, p. 638 c-639 b) distingue quatre sortes de *vyākaraṇa* (cf. P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, Paris, 1952, p. 141-142 n.). Celui qui est conféré dans la huitième terre à un Bodhisattva *avivartika* et qui coïncide avec l'obtention de l'*anutpattikadharmakṣānti* est absolument définitif: voir *Lalitavistara*, p. 35, l. 21; *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, p. 20, l. 15; 141, l. 27; 166, l. 12; *Saddharmapuṇḍarīka*, p. 266, l. 1-2.

³³) *Upadeśa* T 1509, k. 12, p. 146 a 28; k. 28, p. 264 b 4-7; k. 30, p. 283 a 29—b 3; 284 a 27; k. 34, p. 309 b 8; k. 38, p. 340 a 2; k. 74, p. 580 a 14-16.

³⁴) *Mahāyānasaṅgraha*, tr. fr., p. 202-203.

Les Bodhisattva qui résident dans la dixième terre sont munis des dharmas de Buddha; cependant ils restent dans le monde pour sauver les êtres; ils n'entrent donc pas dans le Nirvāṇa. Ainsi, comme des magiciens, ils créent des corps de métamorphose (*nirmāṇa*) et enseignent la Loi aux hommes. Mais ils n'ont pas réellement un corps de Buddha. Ils délivrent les êtres, mais avec mesure, limite; tandis que les êtres délivrés par le Buddha sont sans mesure sans limite. Ils se font un corps de Buddha, mais ils ne remplissent pas les dix régions. Le corps du Bodhisattva est pareil à la lune du quatorzième jour; celui des Buddha à la lune du quinzième ²⁵).

La différence est si minime que la *Prajñāpāramitā* affirme: „Le Bodhisattva, le grand être, qui se trouve dans la dixième terre doit être appelé purement et simplement un Tathāgata” ²⁶).

Le Bodhisattva de la dixième terre porte les titres d'*ekajāti-pratibaddha* et de *kumārabhūta* qui exigent un bref commentaire.

Ekajātipratibaddha, en tibétain *skye ba gcig gis thogs pa*, en chinois *yi-cheng-pou-lch'ou* 一生補處 ou *yi-cheng-so-hi* 一生所繫, signifie „lié à une seule renaissance [avant d'accéder à la suprême et parfaite illumination]”. Résidant dans le ciel des Tuṣita, le Bodhisattva manifestera ici-bas une dernière naissance au cours de laquelle il obtiendra la suprême illumination. C'est ce qu'explique clairement la *Prajñāpāramitā*:

Il y a des Bodhisattva liés à une seule renaissance qui, exerçant la Perfection de sagesse, entrent par habileté salvifique dans les quatre extases et autres concentrations jusque et y compris celles [de la vacuité, du sans-caractère] et de la non-prise en considération; mais ils n'en subissent pas l'emprise. Ayant réjoui les bieuheureux Buddha qui se présentaient à eux et pratiqué la continence sous leurs ordres, ils vont renaître en la compagnie des dieux Tuṣita et y demeurent durant une existence. Y étant restés durant une existence, les facultés intactes, doués de souvenir et de sagesse, entourés et précédés par des centaines de milliers de millions de dieux, ils manifestent une naissance ici-bas; puis, dans divers champs de Buddha, ils arrivent à la suprême et parfaite illumination ²⁷).

²⁵) *Upadeśa* T 1509, k. 29, p. 273 b 9-16.

²⁶) *Pañcaviṃśatisāh.*, p. 217, l. 17; *Śatasāh.*, p. 1458, l. 19: *Daśamyāṃ bodhisattvabhūman varlamāno bodhisattvo mahāsattvas tathāgata eveti vaktavyaḥ.*

²⁷) *Pañcaviṃśatisāh.*, p. 62, l. 14—63, l. 5; *Śatasāh.*, p. 270, l. 9—271, l. 3: *Santi bodhisattvā mahāsattvā ekajātipratibaddhā ye prajñāpāramitāyāṃ caranta upāyakaṣālyena catvāri dhyānāni samāpadyante... śūnyatāsamādhiṃ samāpadyante, ānimittasamādhiṃ samāpadyante, apraṇihitasamādhiṃ samāpadyante. na ca teṣāṃ vāśena gacchanti sammukhībhūtāṃś ca buddhān bhagavata āragayitvā tatra brahmacāryaṃ caritvā punar eva tuṣitānāṃ devānāṃ sabhāgatūyai upapadyante. te tatra yāvadāyus tiṣṭhanti. te tatra yāvadāyus sthitvā ahīnendriyāḥ smṛtīmantāḥ samprajānanto anekair devakoṇinīyutaśatasahasrair parivṛtāḥ puraskṛtā ihopapattiṃ darśayitvā nūnābuddhakṣetreṣu anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisambudhyanṭe.*

L'épithète de *kumārabhūta*, en tibétain *gžon nur gyur pa*, est presque synonyme: dans la dixième terre, le Bodhisattva reçoit l'onction (*abhiṣeka*) qui le consacre prince héritier (*kumāra*) du Roi de la Loi et l'associe au pouvoir royal auquel il est appelé à accéder ³⁸).

Enfin, c'est dans la dixième terre que le Bodhisattva entre en possession du *Śūraṅgamasamādhi* „concentration de la Marche héroïque” qu'il ne partage qu'avec les Buddha. Par cette concentration „il domine le champ de toutes les concentrations” ³⁹). „Par la force de cette concentration, il manifeste au choix, dans les dix régions, naissance (*jāti*), sortie du monde (*abhiniṣkramaṇa*), Ni:vāṇa, Parinirvāṇa ou partage de ses reliques (*śarīrānupradāna*): tout cela pour le bien des êtres” ⁴⁰).

Le champ d'action du grand Bodhisattva est sinon infini, comme celui des Buddha, au moins pratiquement illimité. Pour l'intelligence de ce qui va suivre, il faut apporter ici quelques précisions:

1. Les anciennes écritures du bouddhisme limitent généralement leur perspective au monde de la transmigration, au triple monde (*traidhātuka*) et à son réceptacle (*bhājana*) constitué par l'univers à quatre continents (*caturdvīpakalokadhātu*), encerclé d'une montagne de fer, le *Cakravāḍa* ⁴¹).

Le Bodhisattva peut se manifester non seulement en tel ou tel endroit du continent indien, le *Jambudvīpa*, mais aussi dans n'importe quelle direction de l'univers à quatre continents. Surface plane, cet univers ne comporte que deux dimensions, longueur et

³⁸) On a beaucoup épilogué sur l'épithète *kumārabhūta* „devenu jeune homme”, „toujours jeune” ou „prince royal”. Dans l'esprit des textes, il s'agit d'une prérogative toute spirituelle. On trouve dans le *Mañjuśrīparinirvāṇasūtra* (T 463, p. 480 c 3, etc.) la variante *Fa-wang-lseu = dharmakumāra* „prince héritier de la Loi”.

³⁹) *Pañcaviṃśatisāh.*, p. 144, l. 8: *Yena samādhiṇā sarvasamādhiṇāṃ gocaram anubhavaty ayam ucyate śūraṅgamo nāma samādhiḥ.*

⁴⁰) T 463, p. 480 c 18-20.

⁴¹) Cf. W. Kirtel, *Die Kosmographie der Indier*, Leipzig, 1920, p. 180 sq.

largeur. On peut y distinguer quatre régions principales (*diś*) correspondant aux quatre points du compas et quatre régions intermédiaires (*vidiś*) s'intercalant entre les points du compas.

a. Les quatre régions principales (*diś*, *phyogs*, *fang* 方):

Est (*purvā*, *śar*, *tong* 東).

Sud (*dakṣiṇā*, *lho*, *nan* 南).

Ouest (*paścimā*, *nub*, *si* 西).

Nord (*uttarā*, *byañ*, *pei* 北).

b. Les quatre régions intermédiaires (*vidiś*, *phyogs-htsham*, *wei* 維 ou *yu* 隅):

Nord-Est (*uttarapūrvā*, *byañ-śar*, *tong-pei* 東北).

Sud-Est (*pūrvadakṣiṇā*, *śar-lho*, *tong-nan* 東南).

Sud-Ouest (*dakṣiṇāpaścimā*, *lho-nub*, *si-nan* 西南).

Nord-Ouest (*paścimottarā*, *nub-byañ*, *si-pei* 西北).

2. En marge de ce monde restreint, les bouddhistes ont édifié un grandiose système cosmique qui apparaît déjà dans les textes du Petit Véhicule, mais gagna encore en importance dans ceux du Grand ⁴²⁾.

Ce système distingue trois sortes d'univers complexes: 1. Le petit chiliocosme (*sāhasracūḍiko lokadhātuḥ*) comprenant mille univers à quatre continents; 2. Le moyen chiliocosme (*dvisāhasro madhyamo lokadhātuḥ*) comprenant mille univers du type précédent; 3. Le grand chiliocosme ou trichiliomégachiliocosme (*trisāhasra-mahāsāhasro lokadhātuḥ*) comprenant mille univers du type précédent, soit un milliard d'univers à quatre continents.

Les grands chiliocosmes sont „égaux en nombre aux grains de

⁴²⁾ *Dīrghāgama* T 1, k. 18, p. 114 b-c; T 23, k. 1, p. 277 a; T 24, k. 1, p. 310 b; T 25, k. 1, p. 365 c; *Madhyamāgama* T 26, k. 59, p. 799 c; *Samyuktāgama* T 99, k. 16, p. 111 c — 112 a; *Aṅguttara* I, p. 227; *Cullaniḍḍesa*, p. 135; *Mahāvīyūtpatti*, n° 3042-3044; *Lalitavistara*, p. 150; *Kośa* III, p. 170; *Pañjikā*, p. 52; *Upadeśa* dans *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, Louvain, 1944, p. 447 sq.

sable du Gange" (*gaṅgānadīvālukopama*) multipliés jusqu'à l'infini. Ils sont répartis dans le cosmos et, comme celui-ci est à trois dimensions, les univers occupent non seulement les quatre régions principales (*diś*) et les quatre régions intermédiaires (*vidiś*) signalées ci-dessus, mais encore deux régions supplémentaires (en pāli, *paṭidisā*):

Nadir (*adhas* ou *adhastāt*, *hog*, *hia* 下).

Zénith (*ūrdhvam* ou *upariṣṭāt*, *sten*, *chang* 上) ⁴³).

Certains de ces univers, mais pas tous, peuvent constituer un „champ de Buddha" (*buddhakṣetra*), là où „un Tathāgata, saint, pleinement et parfaitement illuminé se trouve, vit, existe et enseigne la Loi" (*yatra tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddhas tiṣṭhati dhriyate yāpayati dharmam ca deśayati*).

Ainsi le *trisāhasramahāsāhasralokadhātuḥ* dont fait partie notre univers à quatre continents est le champ du Buddha Śākyamuni. On l'appelle l'Univers *Sahā* (*Sahā lokadhātuḥ*) et il est situé dans la région du Sud.

Ajoutons que certains de ces grands chiliocosmes sont privés de la présence des Buddha ⁴⁴) et que certains champs de Buddha se présentent comme des multiples de grands chiliocosmes ⁴⁵).

Le Bodhisattva peut atteindre tous ces univers avec la rapidité de la pensée et y faire œuvre de Buddha. C'est ce qui s'appelle „purifier les champs de Buddha". Mais, ce faisant, il n'est pas dupe

⁴³) Lorsque les textes ont à énumérer les dix régions, ils séparent généralement les régions principales des régions secondaires. En pāli, l'ordre suivi est: 1. les quatre points cardinaux (*disā*), 2. le nadir et le zénith, 3. les quatre points intermédiaires (*anudisā*): cf. *Samyutta* I, p. 122, l. 2-3; III, p. 124, l. 2-3; *Anguttara* III, p. 368, l. 26-28; IV, p. 167, l. 1-9. — Le sanskrit adopte l'ordre suivant: 1. la quatre points cardinaux (*diś*), 2. les quatre points intermédiaires (*vidiś*), 3. le nadir et le zénith (*Pañcaviṃśatisāh.*, p. 6, l. 11-14; T 221, p. 1 b 12-13; T 222, p. 147 b 25-26; T 223, p. 217 b 18; *Śatusāh.*, p. 9, l. 14—10, l. 8; *Mahāvastu.*, n° 8326-8337; *Sukhāvastu*, § 12). Il est rare que les points intermédiaires soient intercalés entre les points cardinaux (*Saddharmapuṇḍ.*, p. 184-185; 243-244).

⁴⁴) *Mahāvastu* I, p. 122, l. 3.

⁴⁵) *Mahāvastu* I, p. 121, l. 11; *Upadeśa* T 1509, k. 50, p. 418 c; k. 92, p. 708 b.

de son jeu: „Il considère tous les champs de Buddha comme essentiellement vides (*svabhāvasūnya*), calmes (*śānta*), irréels (*asiddha*) et semblables à l'espace (*ākāśasama*)” ⁴⁶). Le Bodhisattva purifie les champs de Buddha en purifiant sa propre pensée, — et par le fait même celle des autres —, de toutes les impuretés du corps, de la voix et de la pensée ⁴⁷). C'est le seul moyen de ne pas les construire dans le vide, puisqu'il n'y a personne pour les édifier et rien pour les aménager ⁴⁸).

III. *Cittotpāda et Sambodhi de Mañjuśrī.*

Le Bodhisattva est, par définition, un „être” (*sattva*) d'„illumination” (*bodhi*), et sa carrière s'enferme entre deux moments cruciaux: 1. La production de la pensée de l'illumination (*bodhicittotpāda*) ou la résolution (*adhyāśaya*) de devenir un Buddha pleinement et parfaitement illuminé afin d'assurer le bien et le bonheur de tous les êtres; 2. L'arrivée à la suprême et parfaite illumination (*anuttarā samyaksambodhi*) qui en fait un Buddha.

En conséquence, la tâche des Vaipulyasūtra consacrés aux grands Bodhisattva est de nous faire connaître quand, où et devant quel Buddha, le Bodhisattva produit son *bodhicitta* et fixe par ses souhaits (*prañidhāna*), les qualités dont il entend orner son futur champ de Buddha (*buddhakṣetra*), où et quand le même Bodhisattva arrive à la suprême et parfaite illumination.

Le *Sukhāvativyūha* nous renseigne avec précision sur ces deux moments essentiels dans la „vie” du buddha Amitābha.

C'est autrefois, durant un Kalpa incalculable, plus qu'incalculable, immense, incommensurable et inconcevable, où s'étaient succédés 80 Buddha, qu'apparut dans le monde, comme 81^e, le

⁴⁶) *Vimalakīrtinirdēśa*, T 476, k. 3, p. 570 a 19-22.

⁴⁷) *Pañcaviṃśatisāh.*, T 221, k. 19, p. 136 a 12; T 223, k. 26, p. 408 b 21; T 220, k. 476, p. 411 c 14; *Aṣṭadaśasāh.*, T 220, k. 535, p. 749 c 20.

⁴⁸) *Vimalakīrtinirdēśa*, T 476, k. 1, p. 559 a 24-28.

buddha Lokeśvara. En présence de ce Buddha, le moine Dharmākara (le futur Amitābha) produisit la pensée de l'illumination et, ayant contemplé les perfections de 81 centaines de milliers de *nayutakoṭi* de champs de Buddha, conçut un champ de Buddha quatre-vingt-une fois plus parfait, et énuméra les qualités dont il entendait orner sa terre, si jamais il arrivait à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. Ces „vœux” (*praṇidhāna*), au nombre d'une cinquantaine, sont formulés d'une manière négative; toutes les perfections y sont indiquées par leurs contraires, comme ici, par exemple: „Si, dans le champ de Buddha qui m'est destiné, il doit y avoir entre les dieux et les hommes une distinction autre que celle du nom, puissé-je ne pas parvenir à l'état de Buddha.”

Conformant sa conduite à ces promesses véridiques (*yathābhūta-pratijñāpratipattipraṭiṣṭhita*), Dharmākara exerça la carrière de bodhisattva (*bodhisattvacaryā*) durant 100.000 *nayutakoṭi* d'années. Après quoi, il obtint la suprême et parfaite illumination et devint un Buddha parfaitement accompli. Actuellement, sous le nom d'Amitābha, „il se trouve, vit, existe et prêche la Loi” dans l'univers Fortuné (*Sukhāvalī*), situé dans la région de l'Ouest et séparé de notre univers par cent mille *nayutakoṭi* de champs de Buddha.

Comme bien on pense, nous ne sommes pas aussi exactement renseignés sur les innombrables Bodhisattva peuplant les univers des dix régions. Pourtant, en ce qui concerne Mañjuśrī, nous disposons d'indications précises. Elles sont contenues dans le *Mañjuśrībuddhakṣetraguṇavyūha* dont nous possédons trois traductions chinoises et une traduction tibétaine:

A. Tr. ch. de Dharmarakṣa, exécutée en 290 (T 318, k. 2, p. 896 c-899 b).

B. Tr. ch. de Bodhiruci, exécutée entre 706 et 713 (T 310, k. 59, p. 345 b-347 c).

C. Tr. ch. d'Amoghavajra, exécutée au VIIIe siècle (T 319, k. 2-3, p. 912 b-915 b).

D. Tr. tib. (OKC 760, n° 15, vol. *Wi*, p. 315 a-325 b).

Autrefois, il y a de cela des Kalpa aussi nombreux que les sables de 70 myriades d'un nombre incalculable de Ganges, apparut dans le monde le Tathāgata nommé:

Lei-yin-hiang 雷音響, *Meghasvaraghoṣa* (A, p. 896 c 23).

Lei-yin 雷音, *Meghasvara* (B, p. 345 b 11; C, p. 912 b 15).

Hbrug sgraḥi dbyaṅs kyi rgyal po, *Meghasvaraghoṣarāja* (D, p. 315 b 6).

Ce Buddha apparut dans la région de l'est, dans un univers séparé du nôtre par 72 *nayuta* de champs de Buddha. Et cet univers avait nom:

K'ouai-tch'eng 快成, *Promptement constitué* (A, p. 896 c 24).

Wou-cheng 無生, *Anutpādā* (B, p. 345 b 13; C, p. 912 b 18).

Hbyuñ ba bzañ po, *Bhadrotpādā* (D, p. 315 b 8).

C'est en présence de ce Buddha et dans cet univers que le futur Mañjuśrī produisit la pensée de l'illumination (*bodhicitta*) et formula ses vœux. Mais en ce temps-là, Mañjuśrī était un roi pieux nommé:

Ngan-pa 安拔, *Sauveur de paix* (A, p. 896 c 27).

P'ou-fou 普覆, *Couverture universelle* (B, p. 345 b 15).

Hiu-k'ong 虛空, *Nam mkhaḥ, Ākāśa* (C, p. 912 b 20; D, p. 316 a 1).

Mañjuśrī, bodhisattva de la dixième terre, retarde volontairement son arrivée à l'état de Buddha complètement accompli. C'est seulement après un nombre incalculable de périodes incalculables qu'il atteindra la suprême et parfaite illumination. Il sera alors le buddha nommé *Samantadarśin*:

P'ou-hien 普現 (A, p. 899 a 22).

P'ou-kien 普見 (B, p. 347 b 27; C, p. 915 b 6).

Kun tu gzigs pa (D, p. 324 a 3).

Il sera ainsi appelé „parce qu'il se fera voir partout dans les innombrables centaines de milliers de cent milliers de *nayuta* de buddhakṣetra" ⁴⁹⁾.

Cependant son univers propre, situé dans la région du sud comme notre univers Sahā, sera appelé *Li-tch'en-keou-sin* 離塵垢心, *Vimalacitta* (d'après A, p. 899 b 11), *Ts'ing-tsing-wou-keou-pao* 清淨無垢寶, *Viśuddhvimalaratna* (d'après le *Karunāpūṇḍarīka*, T 157, k. 3, p. 188 b 2), ou *Vimalā* tout court (selon le *Saddharma-pūṇḍarīka*, p. 265, l. 6).

Voici, pour étayer cet exposé, la traduction d'un passage du *Mañjuśrībuddhakṣetraguṇavyūha* selon la version de Bodhiruci (T 310, k. 59, p. 345 b 5-346 b 10):

Alors le bodhisattva *Siṃhavikramameghasvara* dit au Buddha: Bienheureux, *Mañjuśrī* refuse de nous dire lui-même depuis quand il a produit la pensée de l'illumination (*bodhicitta*), et cependant toute cette grande assemblée voudrait le savoir.

Le Buddha répondit: Fils du Victorieux (*jinaputra*), *Mañjuśrī* a une conviction profonde (*gambhīrakṣānti*) [concernant les dharma exempts de naissance], et dans cette conviction profonde il n'y a de place ni pour l'illumination (*bodhi*) ni pour la pensée (*citta*); comme elles n'existent pas, *Mañjuśrī* n'en parle pas. Cependant je vous dirai depuis quand il a produit la pensée de l'illumination.

Autrefois — il y a de cela des Kalpa aussi nombreux que les sables de 70 myriades d'un nombre incalculable de Ganges —, un tathāgata, saint et parfaitement illuminé, à savoir le buddha *Meghasvara*, apparut dans le monde. Dans la région de l'est, par delà 72 *nayuta* de champs de Buddha, il est un univers nommé *Anutpādā*: c'est là que le tathāgata *Meghasvara* prêchait la loi; l'assemblée des Auditeurs (*śrāvaka*) comptait 84 centaines de milliers de *nayuta* de personnes, et celle des Bodhisattva, deux fois autant.

En ce temps-la, il y avait un roi nommé *P'ou-jou* (variante, *Ākāśa*) qui possédait les sept joyaux (*saptaratna*) et régnait sur les quatre continents (*caturdvīpaka*). Il était pieux (*dhārmika*), un véritable roi à la roue de la Loi (*dharmacakrarāja*). Durant 84.000 années, il offrit en hommage au tathāgata *Meghasvara* et à la grande assemblée des *Śrāvaka* et des Bodhisattva des dons aussi variés qu'excellents: vêtements (*vastra*), nourriture (*āhāra*), palais (*prāsāda*), pavillons (*kūṭāgāra*), serviteurs (*dāsa*) et assistants (*upasthāyaka*). Parmi sa famille, les reines, les princes et les grands ministres n'avaient d'autre occupation que de faire des offrandes et, bien que les années s'accumulassent, ils n'en éprouvaient encore nulle fatigue.

Un jour finalement, le roi, qui s'était retiré dans la solitude (*ekāhī raho-gataḥ*), eut la réflexion suivante: J'ai accumulé de grandes racines de bien (*kuśalamūla*), mais je ne les ai pas encore appliquées (*pariṇam-*) de manière

⁴⁹⁾ T 310, k. 60, p. 347 b 27-29.

précise (*niyatam*). Faut-il les appliquer à devenir Śakra, Mahābrahmā, roi des dieux, Cakravartirāja, Śrāvaka ou Pratyekabuddha ?

Tandis qu'il faisait ces réflexions, les dieux, du haut du ciel, lui dirent: Grand roi, ne faites pas des réflexions aussi mesquines (*hīna*). Les mérites (*puṇya*) accumulés par Votre Majesté sont si nombreux que vous devez produire la pensée de la suprême et parfaite illumination (*anuttarā samyak-sambodhiḥ*).

Le roi Ākāśa, entendant ces paroles, se dit tout joyeux: Je ne déchoierai jamais de l'illumination. Pourquoi ? Parce que c'est en connaissant ma pensée que les dieux m'ont dit cela.

Alors le roi, avec une grande assemblée de 80 centaines de milliers de *nayuta* de personnes, se rendit auprès du buddha Meghasvara. Il salua de la tête les pieds du Bienheureux, tourna sept fois autour de lui et, pour lui rendre hommage, il joignit les mains dans sa direction et lui adressa les stances suivantes:

1. J'ai une question à poser au Victorieux; je voudrais qu'il me dise comment j'obtiendrai la suprématie parmi les hommes de bien (*satpuruṣa*).

2. Devant vous qui êtes le support du monde, j'ai multiplié les offrandes (*pūjā*), mais sans intention précise et sans savoir à quoi les appliquer.

3. Après avoir cultivé de grands mérites, je me demandais à quoi les appliquer. Fallait-il ambitionner la position du dieu Brahmā, de Śakra ou d'un roi Cakravartin ?

4. Fallait-il chercher à devenir un Śrāvaka ou un Pratyekabuddha ? Tandis que je faisais ces réflexions, les dieux me dirent du haut du ciel:

5. „Grand roi, ne songez donc point à des applications aussi mesquines. „C'est pour tous les êtres qu'il faut formuler les grands vœux (*mahāpraṇidhāna*).

6. „C'est pour le bien du monde (*lokārthāya*) qu'il faut produire la pensée de l'illumination". C'est pourquoi je m'adresse maintenant au Bienheureux, au Souverain de la Loi (*dharmeśvara*):

7. Je voudrais qu'il me parle de la pensée de l'illumination et du moyen de la produire. Comment, après l'avoir produite, pourrais-je vous ressembler, ô Muni ? Je prie le meilleur des bipèdes de me dire tout cela.

Alors le tathāgata Meghasvara dit ces stances au roi Ākāśa:

1. Grand roi, écoutez bien. Je vais vous dire systématiquement (*kramena*) comment, en raison des causes et conditions (*hetupratyaya*), tous les dharma fonctionnent avec le désir (*chanda*) pour racine (*mūla*).

2. Le fruit (*phala*) obtenu est en conformité avec le vœu (*praṇidhāna*) formulé. Moi aussi, autrefois, j'ai produit la pensée de l'illumination.

3. J'ai fait le vœu d'assurer le bien (*hiṭa*) de tous les êtres. Selon le vœu que j'avais formulé et selon la pensée que j'avais produite,

4. J'ai obtenu l'illumination sans recul (*avaiivartikabodhi*) et mes aspirations (*āśaya*) furent rapidement comblées (*paripūrṇa*). Grand roi, exercez donc fermement les pratiques (*caryā*).

5. Vous obtiendrez la pleine et suprême illumination des Buddha.

Lorsque le roi Ākāśa entendit ces paroles du Buddha, il bondit de joie et fut dans l'émerveillement (*adbhuta-prāpti*); en présence de l'assemblée, il poussa le rugissement du lion (*siṃhanāda*) et dit ces stances: Aujourd'hui, en face de tous les êtres, j'applique ma pensée à la parfaite illumination (*utpādayāmi sambodham cillam*).

1. Du début à la fin de l'infinie transmigration, je suivrai une interminable carrière.

2. „Produisons la pensée de la parfaite illumination en présence de notre Protecteur": voilà comment j'invite le monde entier, et je le sauverai de la pauvreté.

3. Si, à partir d'aujourd'hui, je produisais encore une pensée de désir (*kāmacitta*), je tromperais tous les Buddha établis dans les dix régions.

4. A partir d'aujourd'hui jusqu'au moment où j'obtiendrai l'illumination, je n'aurai plus aucune pensée de méchanceté, de vanité, de jalousie ou d'avarice.

5. Je pratiquerai la continence et j'abandonnerai les mauvais désirs. J'imiterai les Buddha dans leur discipline et le contrôle des sens.

6. Je n'ai aucun empressement à atteindre l'illumination et je demeurerai ici-bas jusqu'au bout, tant qu'il restera un être à sauver.

7. Je purifierai un champ immense, inconcevable, et je rendrai mon nom illustre dans les dix régions.

8. Aujourd'hui je me prédis à moi-même que je deviendrai sûrement Buddha. Ma résolution (*adhyāśaya*) est pure (*visuddha*): il n'y a là aucun doute (*samśaya*).

9. Je purifierai de toute manière les actes du corps et de la voix; je purifierai les actes mentaux et je ne commettrai aucun acte impur ⁵⁰).

10. Si vraiment je dois devenir un Buddha, vénérable entre tous les hommes, qu'en raison de cette vérité la terre tremble de six manières.

11. Si je dis la vérité (*satya*) et s'il n'y a pas d'erreur (*bhrānta*) en moi, qu'en raison de cette vérité, les musiques (*tūrya*) jouent du haut du ciel.

12. Si je suis sans hypocrisie (*śāṭhya*) ni pensée de haine (*khilacitta*), qu'en raison de cette vérité tombe une pluie de fleurs de mandāra.

Lorsque le roi Ākāśa eut dit ces stances, il se fit qu'en raison de sa sincérité les 100.000 champs des dix régions tremblèrent de six manières, des musiques jouèrent dans le ciel et des fleurs de mandāra tombèrent en pluie. Vingt centaines de milliers d'êtres, à la suite du roi, éprouvèrent une grande

⁵⁰) Le *Śikṣāsamuccaya*, éd. C. Bendall, p. 13, l. 18—14, l. 12, cite la rédaction originale de ces neuf premières stances, sauf de la troisième et de la huitième que je supplée par le tibétain.

1. *yāvati prathamā koṭiḥ saṃsārasyāntavarjitā,*
lāvat satvahitārthāya carīṣyāmy amitāṃ carim.
2. *utpādayāma sambodhau cittam [jagan]-nāthasya sammukham,*
nimantraye jagat sarvam dāridryān mocitāsmi tat.
3. de riñ phan chad gal te yañ
bdag gis hdod chags sems bskyed na
phyogs beu dag na gañ bzugs pañi
sañs rgyas thams cad bslus bar hgyur.
4. *vyāpādakhilacittam vā irṣyāmātsaryam eva vā,*
adyāgre na karīṣyāmi bodhiṃ prāpsyāmi yāvata.
5. *brahmacaryam carīṣyāmi kāmāṃs tyakṣyāmi pāpakān,*
baddhānām anusīkṣīṣye śilasaṃvarasaṃyame.
6. *nāham tvaritarūpeṇa bodhiṃ prāptum ihotsake,*
parāntakoṭiṃ sthāsyāmi satvasyaikasya kāraṇāt
7. *kṣetram visodhayīṣyāmi aprameyam acintiyam,*
nāmadheyam karīṣyāmi daśa dikṣu ca viśrutam.
8. bdag gis bdag la luñ bstau te
sañs rgyas hgyur bar dogs pa med
bdag gi lha bsam rnam par dag
bdag dbaṅ hdi na hdren pa rnamis.
9. *kāyavākkarmanī cākaṃ śodhayīṣyāmi sarvasat,*
śodhayīṣye manaskarma karma karttāsmi nūsubhān.

joie et se félicitèrent en disant: „Nous aussi nous obtiendrons la suprême illumination”, et à l’instar du roi ils produisirent la pensée de l’illumination.

Alors le Buddha déclara à la grande assemblée: Ce roi Ākāśa n’était autre que l’actuel bodhisattva Mañjuśrī. Il y a des Kalpa aussi nombreux que les sables de 70 myriades d’un nombre incalculable de Ganges qu’il a, pour la première fois, produit la pensée de l’illumination (*cittotpāda*). Il y a des Kalpa aussi nombreux que les sables de 64 Ganges qu’il a obtenu la conviction relative aux dharma exempts de naissance (*anutpallikadharmakṣānti*). Enfin, il a conquis la dixième terre (*bhūmi*) des Bodhisattva et les dix forces (*bala*) des Tathāgata. Mais, bien que toutes les qualités de la terre des Buddha soient accomplies (*paripūrṇa*) en lui, Mañjuśrī n’a pas songé un seul instant à devenir sur le champ un Buddha [parfaitement accompli].

Alors, quand ces vingt centaines de milliers d’êtres, à la suite du roi, eurent produit, en présence du Buddha Meghasvara, la pensée de l’illumination, le bodhisattva Mañjuśrī les invita à entrer dans les vertus du don (*dāna*), de la moralité (*śīla*), de la patience (*kṣānti*), de l’énergie (*vīrya*), de l’extase (*dhyāna*) et de la sagesse (*prajñā*). Aussitôt, ils obtinrent tous la suprême et parfaite illumination; ils firent tourner la roue de la Loi et, après avoir rempli leur œuvre de Buddha, ils entrèrent dans le Nirvāṇa complet. Quant à Mañjuśrī, il servit tous ces Tathāgata et protégea la Loi de tous ces Buddha.

[Parmi tous ces Buddha, un seul existe encore maintenant]. Il y a un Buddha nommé *Ti-tch'e-chan* 地持山, *Bhūmidharaparvata* (variantes: *Ti-t'ien* 地天, *Saḥi lha* = *Bhūmideva*). Il se trouve en direction du nadir par delà des univers aussi nombreux que les sables de 40 Ganges. L’univers de ce Buddha est appelé *Ti-tch'e* 地持, *Bhūmidhara* (variantes: *Ti 地* = *Bhūmi*; *Ti-ti* 地底 „Base de la terre”; *Saḥi dbyaṅs* = *Bhūmisvara*); il renferme une assemblée immense de Śrāvaka. Ce Buddha, dont la durée de vie est illimitée, existe encore maintenant.

IV. Les traits caractéristiques de Mañjuśrī.

En vérité absolue (*paramārthasatya*), les Bodhisattva ne s’écartent pas de la manière d’être (*tathatā*) des choses et se confondent dans la même absence de nature propre (*niḥsvabhāvatā*). En vérité relative (*saṃvṛtisatya*), il y a entre eux d’infinies variétés, comme il ressort d’une section de la *Prajñāpāramitā* consacrée aux diverses classes de Bodhisattva ⁵¹).

Le principe de classement est la durée de la carrière du Bodhisattva, le temps plus ou moins long qui s’écoule entre la première production du *bodhicitta* et l’arrivée à l’*anuttarasamyaksambodhi*. Une première catégorie arrivera lentement, une deuxième plus vite

⁵¹) *Pañcaviṃśatisāh.*, p. 60-72; *Śatasāh.*, p. 266-290.

et une troisième à l'instant même. De même, pour un long voyage, ceux qui partent sur un véhicule tiré par des moutons, sur un véhicule tiré par des chevaux, ou qui partent par le pouvoir magique ⁵²).

Deux cas limites sont envisagés. Il y a des Bodhisattva qui, dès qu'ils produisent la pensée de Bodhi, obtiennent la suprême Bodhi. Après avoir fait tourner la roue de la Loi et sauvé des êtres innombrables, ils entrent dans le Nirvāṇa complet (*nirupadhiśeṣanirvāṇa*). Après leur Parinirvāṇa, leur Loi subsistera un Kalpa ou plus ⁵³). Ces Bodhisattva ont un grand dégoût de l'existence; pendant les âges révolus, ils ont aimé la réalité et haï l'erreur; ils sont de facultés aiguës et de pensée ferme; ils ont longtemps accumulé mérite et savoir ⁵⁴). De là leur hâte à franchir d'un bond la carrière du Bodhisattva et à entrer au plus tôt dans le Nirvāṇa définitif.

L'autre cas limite est celui des Bodhisattva qui, animés d'une grande bienveillance et d'une grande compassion, entendent se consacrer le plus longtemps possible au bien et au bonheur de tous les êtres. Mañjuśrī est de ceux-là. Dès le début de la transmigration il a, en la personne du roi Ākāśa, produit la pensée de Bodhi et formulé, devant le buddha Meghasvara, le vœu de demeurer en transmigration tant qu'il resterait ne fût-ce qu'un seul être à convertir. Il a consacré d'innombrables Kalpa à franchir les étapes de la carrière des Bodhisattva, à accéder de la première terre à la huitième qui en fit un Bodhisattva sans recul (*avaiivartika*), de la huitième à la dixième qui en fit un Bodhisattva séparé de l'état

⁵²) *Niyatānīyatagatimudrāvatāra* T 645, p. 699 c 10-11; T 646, p. 706 b 20-21; *Upadeśa* T 1509, k. 38, p. 342 c 3-6.

⁵³) *Pañcaviṃśatisāh.*, p. 66, l. 4-7; *Satasāh.*, p. 192, l. 10-14: *Santi bodhisattvā mahāsattvā ye prathamacittotpādenaivānuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhicambudhīyante dharmacakṣaṃ pravartayanty aprameyāṃśaṃ asaṃkhyeyāṃśaṃ saṃvānāṃ cārthaṃ kṛtvā nirupadhiśeṣa nirvāṇadhātavaḥ parinirvāṇāni teṣāṃ pariniroṣṭānāṃ kalpaṃ vā kalpāvāśeṣaṃ vā saddharmas tīrṣhāni.*

⁵⁴) *Upadeśa* T 1509, k. 38, p. 342 c 21-24.

de Bodhi par une existence seulement (*ekajātīya-buddha*), un prince héritier (*kumārabhūta*) associé au pouvoir royal. Bodhisattva de la dixième terre, il retarde indéfiniment son accession à la suprême et parfaite illumination.

Il arrive un moment en effet où le Buddha pleinement et parfaitement illuminé, jugeant sa Loi bien prêchée et sa Communauté bien établie, „rejette les forces vitales” (*āyuhśamskāraṇ utśrjati*) et entre dans le Nirvāṇa sans reste de conditionnement (*nirupadhiśeṣanirvāṇa*)⁵⁵). Dès lors, ni les dieux ni les hommes ne le voient plus⁵⁶). De même que la flamme atteinte par le souffle du vent va vers l'apaisement, échappe au regard, ainsi le Sage dépouillant les agrégats psycho-physiques de l'existence, entre dans l'apaisement, échappant à tous les regards. Nul ne peut le mesurer; pour parler de lui, il n'y a point de paroles; ce que l'esprit pourrait concevoir s'évanouit et tout chemin est interdit au langage⁵⁷).

Inspiré par la grande pitié, Mañjuśrī se détourne du Nirvāṇa afin de poursuivre son œuvre salvifique. Il reste „toujours jeune”, en possession de tous ses moyens. Ceux-ci sont considérables car, en sa qualité de Bodhisattva de la dixième terre, il jouit de la „perfection des qualités de Buddha” (*buddhagūṇasampad*).

Tout au long du saṃsāra, il se manifeste en Inde, dans l'univers à quatre continents et dans les grands chiliocosmes répartis à l'infini dans les dix régions. C'est là que „le Bodhisattva, doué de pouvoirs psychiques inconcevables (*acintyavimokṣa*), se manifeste sous les apparences diverses d'un Buddha, d'un Pratyekabuddha, d'un Śrāvaka, d'un Bodhisattva orné des marques, d'un Brahmā, d'un Śakra devendra, d'un Cāturmahārājika deva, d'un roi Cakravartin: bref, de n'importe quel être”⁵⁸).

⁵⁵) *Mahāparinirvāṇasūtra*, éd. E. Waldschmidt, p. 210-212.

⁵⁶) *Dīgha* I, p. 46: *Kāyassa bheda uddhama jivita-pariyādānaṃ na dakkhinti devamanussa*.

⁵⁷) *Suttanipāṭa*, v. 1074 sq.

⁵⁸) *Vimalakīrtimirdesa* T 476, k. 3, p. 571 c 20-25.

Il est tout naturel qu'un Bodhisattva se manifeste sous la forme d'un Bodhisattva ou de tout autre être de catégorie inférieure au Bodhisattva. Il est plus curieux qu'il puisse prendre les apparences d'un Buddha accompli. Et cependant les textes sont formels à cet égard :

Le Bodhisattva établi dans les dix terres, entrant dans la concentration de la Marche héroïque (*śūraṃgamasamādhi*), manifeste dans le trichilioméga-chiliocosme la première production de la pensée de Bodhi (*prathamacittotpāda*), ou la pratique des six vertus (*ṣaṭpāramitācaryā*), ou le stade du Bodhisattva sans recul (*avairartika*), ou le stade du Bodhisattva séparé de l'état de Buddha par une seule renaissance (*ekajātipratibaddha*), ou la montée au ciel des Tuṣita où il prêche la Loi aux dieux, ou la descente du ciel des Tuṣita et la naissance dans le palais de Śuddhodana, ou la sortie du monde (*abhiniṣkramaṇa*) et l'accession à l'état de Buddha, ou la motion de la roue de la Loi (*dharmacakrapravartana*) au milieu de la grande assemblée, ou l'entrée dans le Nirvāṇa et l'érection du Stūpa des sept joyaux s'étendant dans les pays pour que les êtres vénèrent les reliques, ou enfin le moment où la Loi est complètement éteinte⁵⁹).

Le Bodhisattva tire ce pouvoir du Śūraṃgamasamādhi, concentration réservée à la dixième terre⁶⁰), et qui présente cent caractéristiques dont la centième et dernière consiste à „entrer dans le Grand Nirvāṇa, mais sans s'éteindre définitivement”⁶¹).

Considère, dit le Buddha à Kāśyapa, la puissance du Śūraṃgamasamādhi. Par sa force, les grands Bodhisattva manifestent l'entrée dans la matrice (*garbhāvakrānti*), la naissance (*janman*), la sortie du monde (*abhiniṣkramaṇa*), la marche à l'arbre de l'illumination (*bodhivṛkṣagamana*), l'installation sur le trône de l'illumination (*bodhimāṇḍaniṣadana*), la motion de la roue de la loi (*dharmacakrapravartana*), l'entrée dans le Nirvāṇa complet (*parinirvāṇapraveśa*) et le partage des reliques (*śarīrānupradāna*): cependant ils n'abandonnent pas leur qualité de Bodhisattva et ils ne s'éteignent pas définitivement (*atyantam*) dans le Parinirvāṇa⁶²).

C'est ainsi que, jusqu'à la fin des temps, Mañjuśrī se manifestera sous les formes les plus diverses, jusque et y compris celle de Buddha pleinement et parfaitement illuminé ou de Buddha parinirvāné. Cependant il ne perdra pas sa qualité de Bodhisattva. Finalement, lorsqu'il ne restera plus aucun être à convertir, il atteindra, pour

⁵⁹) *Upadeśa* T 1509, k. 30, p. 278 a 10-17

⁶⁰) *Śūraṃgamasamādhi* T 642, k. 1, p. 631 a 19-21.

⁶¹) *Ibid.*, k. 1, p. 631 c 25-26.

⁶²) *Ibid.*, k. 2, p. 644 a 21-24.

de bon cette fois, la suprême et parfaite illumination. Il sera alors le tathāgata Samantadarśin et occupera, dans la région du Sud, l'univers Vimalā.

Il semble que les vieux théoriciens du bouddhisme aient encore décelé en Mañjuśrī un trait particulier, sans grande importance, mais qui ne manque pas d'intérêt. Certains Bodhisattva, Samantabhadra par exemple, sont d'une activité débordante: ils font apparaître simultanément d'innombrables champs de Buddha et y jouent les rôles les plus divers. Ils n'ont point de résidence fixe. Moins pressé, plus méthodique, Mañjuśrī série ses manifestations et n'apparaît qu'en un endroit à la fois. Il est donc loisible à quiconque possède l'œil divin de suivre son histoire et de dénombrer ses résidences successives. Ainsi l'auteur du *Śūramgamasamādhisūtra* croit pouvoir affirmer que Mañjuśrī entra dans le Nirvāṇa par le Véhicule des Pratyekabuddha, durant 360 myriades de générations⁶³).

On ne fera grief à l'*Upadeśa* d'aboutir dans ses calculs à un chiffre différent:

Le bodhisattva Samantabhadra fait ordinairement apparaître dans chacun des pores de sa peau les univers de Buddha, les Buddha et les Bodhisattva qui remplissent les dix régions. Comme il transforme les êtres, il n'a pas de résidence fixe. Mais Mañjuśrī, lui, série ses propres métamorphoses (*nirmāṇa*) pour entrer dans les cinq destinées (*gati*): tantôt il est Śrāvaka, tantôt Pratyekabuddha et tantôt Buddha. Ainsi il est dit dans le *Śūramgamasamādhisūtra* que le bodhisattva Mañjuśrī fut, dans les générations passées, le buddha Nāgavaṃśāgra, et que, durant 72 myriades de générations, il fut un Pratyekabuddha. De telles métamorphoses sont susceptibles d'être mentionnées et stipulées. Quant à Samantabhadra, il échappe au calcul et à la mention: ses résidences (*sthāna*) sont inconnaissables. S'il réside quelque part, c'est dans tous les univers indistinctement⁶⁴).

On se bornera ici à relever, sur le témoignage des textes, quelques apparitions de Mañjuśrī dans les grandes sphères cosmiques des dix régions où il se manifeste tantôt comme Bodhisattva du présent,

⁶³) *Ibid.* k. 2, p. 642 b 1-2.

⁶⁴) *Upadeśa* T 1509, k. 10, p. 134 b 15-22.

tantôt comme Buddha du présent ou du passé. Ensuite, on passera en revue les divers endroits de l'Inde, de l'Asie Centrale et de l'Extrême Orient où ses dévots pensent l'avoir rencontré.

V. Mañjuśrī dans les sphères cosmiques.

1. Mañjuśrī, bodhisattva du présent.

1. Dans l'introduction de la *Pañcaviṃśati-* et de la *Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Śākyamuni transforme en joyau l'univers Sahā:

On eût dit l'univers Padmāvati, champ de Buddha du tathāgata Samantakusuma, où résident le bodhisattva Mañjuśrī, le bodhisattva Susthitamati et d'autres Bodhisattva très puissants⁶⁵).

2. Le *Samvrtiparamārthasatyānirdeśa* mentionne Mañjuśrī dans un passage qui nous est conservé dans trois traductions chinoises et une traduction tibétaine:

A. Tr. ch. de Dharmarakṣa, exécutée en 289 (T 460, p. 448 b 7-10).

B. Tr. ch. de Kumārajīva qui vécut de 344 à 409 (T 1489, p. 1075 c 14-17).

C. Tr. ch. de Fai hai des Song entre 960 et 1279 (T 1490, p. 1081 a 23-24).

D. Tr. tib. de Śākyaprabha, Jinamitra, Dharmatāśīla, etc. (OKC 846, p. 255 b 4-6):

Quand, en partant d'ici, on franchit en direction de l'est dix mille champs de Buddha, il y a un univers nommé Ratnāvati:

Pao-che 寶氏 (A); *Pao-tchou* | 主 (B); *Pao-tchou* | 住 (C);

Rin po che dan ldan pa (D).

C'est là que le Tathāgata, arhat et samyaksambuddha appelé Ratnaketu:

Pao-ying 寶英 (A); *Pao-siang* | 相 (B et C);

Rin po chehi tog (D),

se trouve (*tiṣṭhati*), vit (*āhriyate*) et existe (*yāpayati*) actuellement. C'est là aussi que Mañjuśrī kumārabhūta se trouve actuellement.

3. Dans les deux versions chinoises de l'*Avataṃsaka* exécutées

⁶⁵ *Pañcaviṃśatisūtra*, p. 17, l. 18; *Śatasāh.*, p. 55, l. 13.

respectivement par Buddhahadra entre 418 et 420, et par Śik-
ṣānanda entre 695 et 699, le Buddha déclare :

En direction de l'est, par delà des univers aussi nombreux que les poussières
(*rajas*) de dix champs de Buddha, il est un univers nommé *Kin-sō* 金色
(*Suvarṇavarṇa*), et son buddha a nom *Pou-tong-tche* 不動智 (*Acala-
jñāna*). Le bodhisattva Mañjuśrī, avec des Bodhisattva aussi nombreux que
les poussières de dix champs de Buddha, s'est rendu auprès de ce Buddha.
Après lui avoir rendu hommage et salué ses pieds en les touchant de la tête,
il a créé par métamorphose, dans cette région de l'est, un trône de lotus
(*padmasimhāsana*) et s'y est assis les jambes croisées⁶⁶).

3. Dans le *Mañjuśrīmūlakalpa*, dont une traduction chinoise
fut exécutée par T'ien-si-tsai entre 980 et 1.000, le Buddha déclare :

En direction du nord-est, par delà des univers aussi nombreux que les
sables de cent mille Ganges, il y a un univers *K'ai-houa* 開華 (*Samkusu-
mita*), et son buddha a nom *K'ai-houa-wang jou-lai* 開華王如來
(*Samkusumitarājendratathāgata*). Celui-ci possède un prince héritier nommé
Mañjuśrī⁶⁷).

2. Mañjuśrī, buddha du présent.

La recension longue de l'*Angulimāliyasūtra* nous est connue
par une version chinoise (T 120) exécutée entre 436 et 443 par
Guṇabhadra, un moine de l'Inde Centrale, et une traduction tibé-
taine (OKC 879) due à la collaboration de Śākyaprabha, Dhar-
matāśīla et Toñ-a-ca-la.

Alors le Buddha dit au roi Prasenajit: Dans la région du nord, par delà
des univers aussi nombreux que les sables de 42 Ganges, il y a un univers
nommé *Tch'ang-hi* 常喜 (*Nityapramuditā*). Le buddha nommé *Houan-
hi-tsang-mo-ni-pao-tsi* 歡喜藏摩尼寶積 (*Pramuditāgarbhamaṇi-
ratnakūṭa*), tathāgata, saint et parfaitement illuminé, y prêche et convertit
actuellement. Cet univers n'a ni Śrāvaka ni Pratyekabuddha. On n'y pratique
qu'un unique Grand Véhicule. Les noms des autres Véhicules y sont inconnus,
de même que les mots vieillesse (*jarā*), maladie (*vyādhī*) et douleur (*duḥkha*).
Il est tout plaisir (*sukha*); la durée de vie (*āyus*) y est illimitée; il y règne un
éclat (*tejas*) immense (*apramāṇa*) et sans pareil (*anupama*). C'est pourquoi
cet univers est appelé *Nityapramuditā* « Toujours joyeux ». Quant à son

⁶⁶) T 278, k.4, p. 418 b 19-23; T 279, k. 12, p. 58 a 19-23.

⁶⁷) T 1191, k. 1, p. 835 a 22-24.

Buddha, ô roi, vous devez l'honorer joyeusement et les mains jointes. Ce Buddha n'est autre que Mañjuśrī. Les êtres qui honorent et vénèrent Aṅgulimāliya et Mañjuśrī ou qui entendent les noms de ces deux hommes voient l'univers Nityapramuditā comme leur maison à eux. Ceux qui entendent leurs noms ferment pour toujours la porte aux quatre destinées mauvaises (*durgati*). Fussent-ils même moqueurs, querelleurs, ambitieux, intéressés ou hérétiques, fussent ils coupables des *pārājika* ou des cinq péchés *ānantarya*, qu'ils fermeront quand même la porte aux quatre destinées mauvaises. Les fils et les filles de famille, protégés par ces deux noms, tant dans l'existence présente que dans les existences futures, demeurent à l'abri au milieu du désert (*kāntāra*), des dangers et des craintes (*bhaya*): en tout lieu, les craintes s'évanouissent. Les Deva, Nāga, Yakṣa, Gandharva, Asura, Garuḍa, Kimpurā, Mahoraga et Piśāca ne peuvent les atteindre⁶⁸).

3. Mañjuśrī, buddha du passé et parinirvāṇé.

1. Dans le vieux *Śūramgamāsamādhisūtra* (T 642; OKC 800), on trouve ce fameux dialogue concernant le Parinirvāṇa provisoire de Mañjuśrī:

Kāśyapa dit au Buddha: Selon moi, ô Bhagavat, Mañjuśrī kumārabhūta, dans les temps passés, a déjà fait œuvre de Buddha: il s'est assis sur le *bodhi-maṇḍa*, il a fait tourner la roue de la Loi, il a enseigné les êtres et il est entré dans le grand Nirvāṇa.

Le Buddha répondit: C'est exact, c'est bien comme tu dis, ô Kāśyapa. Dans le passé, — il y a de cela d'innombrables, infinies et inconcevables périodes incalculables (*asaṃkhyeyakalpa*) — exista un buddha nommé *Long-tchong-chang* 龍種上 (*Kluṣi rigs mchog* = *Nāgavaṃśāgra*). Si, partant d'ici en direction du sud, on franchit mille champs de Buddha, on trouve un univers nommé *P'ing-teng* 平等 (*Mñam pa* = *Samā*). Il n'a ni montagnes (*parvata*), ni fleuves (*nadī*), ni galets (*śarkara*), ni pierres (*pāṣāṇa*), ni mottes de terre (*loṣṭa*), ni monticules. Son sol est uni comme la paume de la main (*karatala*), et ses herbes sont tendres (*mṛdu*) comme le tissu *kācalindika*. Dans cet univers, le buddha *Nāgavaṃśāgra* a obtenu la suprême et parfaite illumination; il a fait tourner la roue de la Loi et converti une foule de 70 centaines de milliers de Bodhisattva. Quatre-vingts centaines de milliers d'êtres sont devenus arhat et 96.000 êtres s'en tinrent à la loi des causes et effets des Pratyekabuddha. A la longue, il disposait d'une immense communauté de disciples (*śrāvakaśaṅgha*). Le buddha *Nāgavaṃśāgra* eut une durée de vie de 440 myriades d'années. Après avoir sauvé les dieux et les hommes, il entra dans le Nirvāṇa. Ses reliques (*śarīra*) se répandirent partout, et les êtres élevèrent en son honneur 36 centaines de milliers de stūpa. Après le Parinirvāṇa de ce Buddha, sa Loi subsista dix myriades d'années.

Quand le buddha *Nāgavaṃśāgra* était sur le point d'entrer en Nirvāṇa, il avait donné la prédiction (*vyākaraṇa*) au bodhisattva *Tche-ming* 智明 (*Ye ses hod* = *Jñānaprabha*) et lui avait dit: „Après moi, tu obtiendras la suprême et parfaite illumination et tu t'appelleras *Jñānaprabha*.”

⁶⁸) T 120, k. 4, p. 513 b 10; OKC 879, p. 212 a 5-217 a 2.

Pourrait-il après cela, ô Kāśyapa, te rester quelque incertitude (*kāṅkṣā*), quelque perplexité (*vimati*) ou quelque doute (*vicikitsā*) ? Il ne faut pas t'imaginer que, dans ce temps-là et à cette époque, le buddha Nāgavaṃśāgra de l'univers Samā fut un autre [que Mañjuśrī]. Pourquoi ? Parce que c'était bien Mañjuśrī kumārabhūta ⁶⁹).

Ajoutons que les textes indiens et chinois ont de fréquentes allusions au buddha Nāgavaṃśāgra ⁷⁰).

2. A ma connaissance, le volumineux *Bodhisattvakeyūrasūtra* n'existe qu'en traduction chinoise (T 656). Elle fut exécutée durant la seconde moitié du IV^e siècle par Tchou Fo-nien, originaire de Leang-tcheou, dans les régions frontières où sa famille résidait depuis des générations. Tchou Fo-nien, qui travailla à Tch'ang-ngan de 365 jusqu'à sa mort, fut un linguiste de première valeur, rompu au sanskrit et aux langues d'Asie Centrale. On le considère comme le précurseur de Kumārajīva.

Dans le sūtra en question, se lit le passage suivant :

Autrefois, — il y a de cela d'innombrables périodes incalculables — il y eut un Buddha nommé *Ta-chen* 大身 (*Mahākāya*). Son champ s'appelait *K'ong-tsi* 空寂 (*Sūnyā*). C'est là qu'il atteignit la suprême et parfaite illumination et prêcha à la quadruple assemblée les quatre vérités saintes de la Bonne loi. Il convertit les êtres et les amena au *nirupadhiśeṣanirvāṇadhātu* et à l'extinction (*nirodha*)... Pourrait-il après cela vous rester quelque incertitude ? Il ne faut pas vous imaginer que, dans ce temps-là et à cette époque, le tathāgata Mahākāya qui prêcha la Loi pure, sans figure et invisible, fut un autre [que Mañjuśrī]. Pourquoi ? Parce que le tathāgata Mahākāya était bien Mañjuśrī ici présent ⁷¹).

Il faut se borner à enregistrer ces témoignages, mais on notera que les apparitions de Mañjuśrī ne sont nullement liées à une direction déterminée. Les univers où il se manifeste sont situés tantôt à l'est (Anutpādā, Padmāvātī, Ratnāvātī, Suvarṇavarṇā), tantôt au sud (Samā, Vimalā), toutôt au nord (Nityapramuditā) et tantôt au nord-est (Samkusumitā).

⁶⁹) T 642, k. 2, p. 644 a 1-20; OKC 809, p. 333 a 1-334 a 5.

⁷⁰) *Sui ti kouang king*, T 159, k. 3, p. 364 b 40; *U padesa* T 1509, k. 10, p. 134 b 19; k. 29, p. 273 b c; *Kou ts'ing icang tchouan* T 2048, k. 1, p. 1093 a 21.

⁷¹) *P'ou sa yin fo king*, T 656, k. 1, p. 38 a 29 b.

VI. *Mañjuśrī en Inde.*1. *Mañjuśrī au Kosala, dans l'Himālaya et au Gandhamādana.*

L'un des textes les plus intéressants concernant le présent sujet est le *Mañjuśrīparinirvānasūtra* traduit en chinois, à la fin du III^e siècle, par Nie Tao-tchen 聶道真 qui fut, on l'a vu, le collaborateur et le continuateur de Dharmarakṣa. Le titre *Wen chou che li pan nie p'an king* (T 463) prête à confusion. Il ne s'agit pas du Nirvāṇa définitif que Mañjuśrī prendra seulement à la fin des temps, mais de l'un de ces Nirvāṇa provisoires que, par artifice salvifique, Mañjuśrī manifeste au cours de la concentration de la Marche héroïque. Il serait plus exact d'intituler ce texte *Mañjuśrī-sūramgamasamādhi*.

Il découpe, dans les aventures de Mañjuśrī, une période de 450 années et relate quatre incidents différents.

A l'époque de Śākyamuni, Mañjuśrī prend naissance au Kosala, dans une famille de brāhmanes, au village de *To-lo* 多羅. Le renseignement est confirmé par le *Mahāparinirvānasūtra* mahāyāniste (T 374, k. 3, p. 379 b 27; T 375, k. 3, p. 619 b 5), qui signale dans l'assemblée „la présence d'un Bodhisattva mahāsattva qui était originellement un homme du village de To-lo". To-lo ne représente pas le sanskrit Tāra: c'est une transcription apocopée pour Uttara. Il s'agit du village d'Uttaranigama situé à l'est de Śrāvastī, chez les Koliya, peuplade voisine et rivale des Śākya. Le Buddha y eut un entretien avec le maire Pāṭaliya (*Samyutta* IV, p. 340 sq.) et y exposa, en partie tout au moins, la *Méthode sommaire des arcanes du Dhyāna* (T 613, k. 2, p. 258 b 25-26). Le *Madhyamāgama* traduit Uttara-nigama par *Pei-ts'ouen* 北村 „Village du Nord" (T 26, k. 4, p. 445 a 28); le *Fa kiu p'i yu king* qui le situe à l'est de Śrāvastī, le transcrit par *Yu-to-lo-po-t'i*

罽多羅波提, Uttarāvati (T 211, k. 2, p. 591 c 18).

Voulant embrasser la vie religieuse, Mañjuśrī s'adresse tout d'abord aux brâhmanes et aux maîtres d'enseignement. Leurs instructions ne le satisfaisant point, il va trouver Śākyamuni et entre dans l'ordre bouddhique. Cependant, bodhisattva de la dixième terre, il demeure la plupart du temps dans la concentration de la Marche héroïque.

Quatre cent cinquante ans après le Nirvāṇa de Śākyamuni, il se rend sur le Mont *Siue chan* 雪山 „Mont des neiges”. Ces deux caractères traduisent couramment le sanskrit *Himavat*, *Himavata* ou *Himavanta* désignant l'actuel Himālaya ⁷²). Mañjuśrī y convertit 500 ermites (*ṛṣi*) à la Loi du Grand Véhicule et les fait accéder à l'état de Bodhisattva „sans recul” (8^e terre). Avec leur aide, il fabrique une statue miraculeuse de bhikṣu et, avec elle, rentre à sa terre natale, sans doute le Kosala.

Mañjuśrī se retire alors dans la jungle et, assis sous un arbre nyagrodha, entre dans la concentration de la Marche héroïque. Le texte ne dit pas expressément qu'il prend le Nirvāṇa, mais le contexte permet de le supposer. Il s'agit évidemment d'un Nirvāṇa fictif, simple artifice salvifique, qui n'empêche pas le grand Bodhisattva de poursuivre son action bienfaisante. Il laisse d'ailleurs pour le remplacer sa statue miraculeuse, capable d'accomplir les mêmes prodiges que lui.

Après sa mort, huit grandes divinités recueillent Mañjuśrī et le déposent sur le sommet de diamant (*vajrasikhā*) du Mont *Hiang chan* 香山 „Mont des parfums” où d'innombrables Deva, Nāga et Yakṣa viendront toujours l'honorer.

Le Mont *Hiang* (variantes: *Hiang-tsouei* 香醉; *Hiang-tsi*

⁷²) Pour un Indien le „Mont des neiges” est bien l'Himālaya; pour un Chinois le *Siue chan* n'est pas localisé avec la même précision. Cf. P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, Paris, 1952, p. 298, n. 2.

香積) est le Gandhamādana „la montagne qui enivre par ses parfums” (*gandhena madakaro pabbato*), mont mythique situé quelque part dans l’Himālaya et extrêmement célèbre dans la légende indienne en général et bouddhique en particulier ⁷³). On lit dans le Sūtra cosmologique du *Dīrghāgama*:

Sur le flanc droit de l’Himavat, il y a une ville nommée Vaiśālī. Au nord de cette ville, il y a les sept Kālaparvata. Au nord des sept Kālaparvata, il y a le Mont Gandhamādana. Sur ce mont il y a toujours des bruits de chants et de musique. Ce mont a deux grottes (*guhā*), la première nommée Tcheou 晝 „Jour”, et la seconde Chan-tcheou 善晝 „Bon jour”. Faites des sept bijoux précieux, elles dégagent de doux parfums comme les vêtements des dieux. Miao-yin 妙音 (*Mañjuḥoṣa*), le roi des Gandharva, entouré de cinq cents Gandharva, y habite. Au nord des deux grottes, il y a le roi des arbres Śāla (*Vatica robusta*) nommé Supratīṣṭhita... Au pied de Supratīṣṭhita, le roi des arbres, il y a le nāgarāja nommé, lui aussi, Supratīṣṭhita... Au nord du roi des arbres Supratīṣṭhita, il y a le grand lac Mandākinī, d’une profondeur et d’une largeur de cinquante yojana... Son eau est fraîche (*ts’ing-leang* 清涼, *śīta*) et sans souillure ⁷⁴).

Les sources pāli et notamment le *Commentaire du Suttanipāta* (I, p. 66-67) donnent des renseignements assez approchants: Le flanc *Nandamūlaka* du Gandhamādana contient trois grottes habitées par des pratyekabuddha: *Suvaṇṇa-*, *Maṇi-* et *Rājata-guhā*. A l’entrée de la Maṇiguhā se trouve l’arbre mythique nommé Mañjūsaka.

En tout état de cause, le Gandhamādana était fréquenté par les Ṛṣi et les Pratyekabuddha et servait de résidence au roi des Gandharva Mañjuḥoṣa, encore nommé Pañcaśikha, avec lequel le bodhisattva Mañjuśrī avait partie liée, ainsi qu’on l’a vu au début de cet article. Le Gandhamādana était tout désigné pour servir de sépulture provisoire à Mañjuśrī.

⁷³) Sur le Gandhamādana, voir G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, I, London, 1937, p. 746-748; C. Akanuma, *Dictionnaire des noms propres du bouddhisme indien*, Nagoya, 1931, p. 194 b-195 a.

⁷⁴) T 1, k. 30, p. 117 a. — Voir encore Ta leou t’an king, T 23, k. 1, p. 279 a; K’i che king T 24, k. 1, p. 313 a-b; K’i che yin pen king T 25, k. 1, p. 368 b; *Ekottara* T 125, k. 34, p. 736 a.

Il y a plus: l'épithète de *pañcaśikha* appliquée au roi des Gandharva et celle de *pañcacāra* attribuée à Mañjuśrī dérivent peut-être de la configuration de la grande chaîne himālayenne où ils étaient vénérés. Cette chaîne était couronnée par cinq pics (*pañcaśikhā* ou *pañcaśīrṣa*) entourant le lac fameux de l'Anavatapta „le lac qui ne dégèle jamais” ⁷⁵). On lit dans le *Commentaire de l'Udāna* (p. 300):

Le lac Anavatapta est entouré par cinq pics de montagnes (*pabbatakūṭa*) appelés respectivement Sudarśana, Citra, Kāla, Gandhamādana et Kailāsa. Le Sudarśana est d'or; sa hauteur est de trois cents yojana et il se termine en bec de corbeau. Le Citra est fait des sept joyaux. Le Kāla est en antimoine (*añjana*). Le Gandhamādana est en *sānu* (?); à l'intérieur, il a la couleur de la fève (*mugga*); il abonde en dix sortes de parfums: parfums de racines, d'aubier, de bois tendre, d'écorce, de bourgeons, de sève, de fleurs, de fruits de feuilles et de parfums; il est recouvert de toutes espèces de plantes, et il brille comme un charbon ardent durant la pleine lune. Le Kailāsa est en argent. Tous ces pics, égaux en hauteur et en forme au Sudarśana, se dressent au dessus du lac.

Quel que soit notre scepticisme à l'endroit de l'exégèse mythologique, nous sommes forcés de constater le rapport étroit qui unit Mañjuśrī à la Montagne aux cinq pics, soit que le bodhisattva lui donne son nom, soit qu'il en tire son titre de *pañcaśikha*. Aut ex re nomen, aut ex vocabulo fabula!

De toute manière, au fur et à mesure qu'il se répandra en Asie Centrale, au Tibet, en Extrême-Orient, le culte de Mañjuśrī sera invariablement localisé sur une chaîne de montagnes à cinq pics, entourant un lac. Il s'agit d'une véritable constante.

Ces quelques indications étaient indispensables pour interpréter le *Mañjuśrīparinirvāṇasūtra* (T 463), dont voici la traduction complète:

Voici ce que j'ai entendu. Une fois le Bienheureux se tenait à Śrāvastī, au Jetavana, dans le jardin d'Anāthapiṇḍada, avec une grande troupe de

⁷⁵) Sur le lac Anavatapta, où les quatre grands fleuves Gange, Indus, Oxus et Tarim prenaient leur source, voir Malalasekera, *o.c.*, I, p. 96-99; Akanuma, p. 45; *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Louvain, 1944, p. 385, 450; M. Hofinger, *Le Congrès du Lac Anavatapta*, Louvain, 1954, p. 177-180 n.

bhikṣu, huit mille bhikṣu ayant en tête les vénérables Śāriputra, Mahāmaudgalyāyana, Mahākāśyapa, Mahākātyāyana, etc. Il y avait aussi les Bodhisattva mahāsattva formant le groupe des seize Honnêtes hommes (*ṣoḍaśa satpuruṣa*), les mille Bodhisattva de la Bonne période (*bhadrakalpa*) précédés par Maitreya, et douze cents Bodhisattva venus des sphères cosmiques étrangères, précédés par Avalokiteśvara. Alors le Bienheureux, durant la dernière veille de la nuit (*paścime yāme*), entra dans la concentration dite Concentration de tous les éclats (*sarvālokasamādhi*). Aussitôt son corps émit un éclat d'or (*suvarṇavarṇāloka*) qui remplit tout le Jetavana et lui donna une teinte dorée. S'insinuant en tournant, l'éclat alla illuminer la demeure de Mañju et la transforma en sept étages d'or (*suvarṇakūṭāgāra*). Sur chacun de ces étages, il y avait cinq cents Buddha fictifs (*nirmāṇabuddha*), allant et venant sur les étages.

Alors, devant la demeure de Mañjuśrī, apparurent spontanément et par métamorphose (*nirmāṇa*) cinq cents lotus faits des sept joyaux (*saptaratnamayāni padmāni*): ils étaient ronds comme la roue d'un char, leurs tiges étaient d'argent (*rajata*), leurs corolles de saphir (*musāragalva*) et d'émeraude (*aśmagarbha*), et leurs étamines en perles (*muktikā*) de couleurs variées. L'éclat de ces fleurs alla illuminer le vihāra du Buddha; puis, sortant du vihāra, retournait à la demeure de Mañjuśrī.

Alors il y avait dans l'assemblée un Bodhisattva mahāsattva nommé Bhadrapāla. A l'apparition de ce bon augure, Bhadrapāla sortit de sa demeure pour se rendre au vihāra du Buddha. Arrivé à la cellule d'Ānanda, il dit à ce dernier: Ānanda il faut que tu saches que cette nuit même le Bhagavat a manifesté les signes de son pouvoir miraculeux (*rddhinimitta*) et que, pour le bien des êtres (*sattvahiṭāya*), il va prêcher la Bonne loi. Sonne donc la cloche (*ghanṭhā*).

Ānanda répondit: Saint homme (*satpuruṣa*), le Bienheureux est, pour le moment, en profonde concentration (*gambhīrasamādhi*); il ne m'a pas donné d'ordre. Pourquoi réunir l'assemblée?

Quand Ānanda eut fait ces mots, Śāriputra se rendit auprès de lui et lui dit: Disciple, c'est le moment convenable pour réunir l'assemblée!

Alors Ānanda pénétra dans le vihāra du Buddha et salua le Buddha. Il n'avait pas encore relevé la tête que, dans le ciel (*antarikṣa*), une voix lui dit: Réunis vite l'assemblée!

Entendant cette voix, Ānanda eut une grande joie, sonna la cloche et réunit l'assemblée. Le son de la cloche se répandit dans le pays de Śrāvastī et atteignit la sphère du Sommet de l'existence (*bhavāgra*). Śakra, Brahmā, les quatre grands rois Lokapāla et d'innombrables Devaputra, avec des fleurs et des parfums célestes, se rendirent au Jetavana.

Alors le Bienheureux sortit de concentration et sourit (*smitam akarot*). Un éclat de cinq couleurs sortit de la bouche du Buddha et, au même moment, le vihāra du Jetavana se transforma en beryl (*vaidūrya*).

Alors Mañjuśrī dharmakumāra entra dans le vihāra du Buddha pour saluer ce dernier. Sur chacun de ses genoux apparurent cinq lotus. Et quand il joignit les doigts et les paumes, de ses dix doigts et de ses paumes jaillirent dix mille lotus couleur d'or. Il les lança sur le Buddha, et ils se transformèrent en un grand parasol (*mahācchattra*), fait des sept joyaux (*saptaratnamaya*) et décoré de drapeaux et de bannières (*dhvajapatākā*). Les innombrables Buddha et Bodhisattva des dix régions apparurent au centre du parasol et, après avoir tourné trois fois autour du Buddha (*buddham triḥpradakṣiṇīkṛtya*), ils se tinrent de côté.

Alors Bhadrapāla s'étant levé de son siège (*utthāyāsanāt*), rejetant sur une épaule son vêtement supérieur (*ekāṃsam uttarāsaṅgaṃ kṛtvā*), posant à terre le genou droit (*dakṣiṇaṃ jānumandalam pṛthivyāṃ pratiṣṭhāpya*),

tenant les mains jointes par respect vers le Buddha (*yena bhagavāṃs tenāñ-jalim praṇamya*), s'adressa à ce dernier: Bienheureux, ce Mañjuśrī dharmakumāra a déjà servi des centaines de milliers de Buddha, et le voici ici, dans le Sahā lokadhātu, qui fait œuvre de Buddha et manifeste dans les dix régions sa puissance miraculeuse (*prālihāryaiśvarya*). Au bout de combien de Kalpa entrera-t-il en Parinirvāṇa?

Le Buddha dit à Bhadrāpāla: Ce Mañjuśrī a une grande bienveillance (*maitrī*) et une grande compassion (*karuṇā*). Il a pris naissance en ce pays, au village d'Uttara, dans la maison du brâhmane Brahmādatta. Au moment de sa naissance, sa chambre se transforma en lotus. Il sortit du flanc droit de sa mère. Son corps avait la couleur de l'or violet. Dès qu'il mit pied à terre, il put parler. Il était pareil à un prince royal (*kumāra*). Un parasol fait des sept joyaux protégeait sa tête. Il se rendit chez les ermites (*rṣi*) en quête d'une règle de vie religieuse (*pravrajitadharmā*), mais ni les quarante-deux sortes de brâhmanes, ni les maîtres d'enseignement (*upadeśācārya*) ne pouvaient lui donner la réplique. C'est seulement auprès de moi, qu'il sortit du monde et exerça le chemin. Il réside dans la concentration de la Marche héroïque (*śūraṅgamasamādhi*) et, par la force de cette concentration, il manifeste au choix, dans les dix régions, naissance (*jāti*), sortie du monde (*abhiniṣkramaṇa*), Nirvāṇa, Parinirvāṇa ou partage de ses reliques (*śarī-rānuṣpradāna*): tout cela pour le bien des êtres. Ce saint homme demeure longtemps dans la Marche héroïque.

Quatre cent cinquante ans après le Nirvāṇa du Buddha, il se rendra sur le Mont Himavat où il prêchera à cinq cents ermites (*rṣi*) et proclamera les Sūtra de douze espèces (*dvādaśāṅgasūtra*). Il convertira et fera „mûrir” ces cinq cents ermites et les fera devenir des Bodhisattva sans recul (*avaivartika*).

Avec ces saints ermites, il fabriquera une statue de bhikṣu et, volant à travers les airs, il reviendra au pays natal. Là, dans un marais sauvage, assis sous un banyan (*nyagrodha*), les jambes croisées (*paryāṅkam ābhujya*), il entre dans la concentration de la Marche héroïque, et, par la force de cette concentration, tous les pores de sa peau (*romakūpa*) émettent un éclat couleur d'or. Cet éclat va illuminer, dans les univers des dix régions, les êtres susceptibles d'être convertis (*vaiṇeyasattva*). Les cinq cents ermites voient, chacun, du feu sortir des pores de leur peau.

A ce moment, le corps de Mañjuśrī est pareil à la montagne d'or violet; sa taille est de six brasses (*vyāma*); il est orné d'un éclat circulaire (*prabhāmaṇḍala*), égal de tout côté. A l'intérieur de cette auréole, se trouvent cinq cents Buddha fictifs (*nirmita*) entourés chacun de cinq Bodhisattva fictifs. La coiffe (*cūḍā*) de Mañju est ornée du pendentif (*śakrābhilagnaratna*). Il a cinq cents couleurs variées. Dans chacune de ces couleurs, apparaissent le soleil (*sūrya*), la lune (*candra*), les étoiles (*tāraka*), les palais des Deva et des Nāga et toutes les merveilles (*adbhuta*) du monde. Entre ses sourcils (*bhruvor madhye*), il y a une touffe de poils (*ūrṇā*), blanche (*śvetā*) et tournée vers la droite (*pradakṣiṇāvartā*). Apparaissent des Buddha fictifs qui entrent dans le filet des lumières. Tout leur corps brille et les flammes (*juḷā*) se succèdent. Dans chacune de ces flammes, il y a cinq pierres précieuses (*mani*); chacune de ces pierres précieuses a des feux divers et des couleurs multiples. Dans ces couleurs apparaissent des Buddha et des Bodhisattva fictifs, impossibles à décrire. Dans la main gauche ils tiennent le bol aux aumônes (*pātra*); de la main droite ils dressent le livre du Grand Véhicule (*mahāyāna-pustaka*).

Quand Mañjuśrī a manifesté toutes ces marques, les lumières et les feux s'éteignent. Reste la statue de beryl. Sur son bras gauche se trouvent dix sceaux de Buddha (*buddhamudrā*); sur chacun de ces sceaux, il y a dix images de Buddha dont les noms apparaissent distinctement. Sur son bras

droit se trouvent sept sceaux de Buddha; sur chacun de ces sceaux, il y a sept images de Buddha dont les noms apparaissent distinctement. Dans le corps, à l'endroit du cœur, il y a une statue d'or pur, en position assise les jambes croisées; elle est haute de six pieds et repose sur un lotus; elle est visible des quatre côtés.

Le Buddha dit à Bhadrāpāla: Ce Mañjuśrī possède d'immenses pénétrations (*abhijñā*) et un immense pouvoir de transformation, échappant à toute description.

Maintenant je m'adresse en bref aux aveugles des générations futures. Tout être qui entend seulement prononcer le nom de Mañjuśrī retranchera des misères de la transmigration douze centaines de milliers de Kalpa; quiconque le salue et le vénère renaîtra, d'existence en existence, dans la famille des Buddha, et sera protégé par la puissance de Mañjuśrī. Ainsi donc, pour ceux qui pensent attentivement à la statue de Mañjuśrī, à sa Loi et à la statue de beryl, il en sera comme il a été dit plus haut: un à un ils le regarderont et tous obtiendront l'intelligence.

Ceux qui ne peuvent pas le voir doivent réciter le Sūtra de la Marche héroïque (*śūramgamasūtra*) et prononcer le nom de Mañjuśrī: dans l'intervalle de un à sept jours, Mañjuśrī viendra à eux et, s'ils sont entravés par leurs actes antérieurs (*pūrvakarman*), c'est en songe (*svapna*) qu'ils le verront.

Si ceux qui le voient en songe sont actuellement des Śrāvaka, par cette seule vision, ils deviendront Srotaāpanna, Sakṛdāgāmin ou Anāgāmin. S'ils sont des religieux (*pravrajita*) et qu'ils voient Mañjuśrī, dès qu'ils l'auront vu, ils deviendront Arhat en l'espace d'un jour et d'une nuit.

Pour [les adeptes du Mahāyāna] qui croient fermement aux Vaipulyasūtra, c'est en *dhyāna* que le dharmakumāra Mañjuśrī leur exposera les dharma profonds (*gambhīradharma*) ou, s'ils sont trop distraits (*vikṣiptacitta*), c'est en songe qu'il leur expliquera le sens vrai (*bhūtartha*) de façon à les confirmer. Ainsi, dans le chemin suprême (*anuttaramārga*) du Mahāyāna, ils seront des Bodhisattva sans recul (*avaivartika*).

Pour ceux qui accumulent les actes méritoires (*puṇyakarman*) en pensant à lui ou en le vénérant, Mañjuśrī dharmakumāra transformera son propre corps et, se faisant pauvre (*daridra*), orphelin (*anātha*) et misérable (*duḥkhita*), il se présentera devant eux. En effet ceux qui pensent à Mañjuśrī exercent la pensée de bienveillance (*maitrīcitta*) et, exerçant cette pensée de bienveillance, ils peuvent voir Mañjuśrī. C'est pourquoi les sages doivent contempler en vérité les trente-deux marques (*lakṣaṇa*) et les quatre-vingts sous-marques (*anuvyañjana*) de Mañjuśrī. Ceux qui pratiquent cette contemplation arriveront rapidement, par la puissance de la Marche héroïque, à voir Mañjuśrī. Ceux qui font cette contemplation sont les vrais contemplatifs; les autres sont de faux contemplatifs.

Après le Nirvāṇa de Buddha, tous les êtres qui entendront prononcer le nom de Mañjuśrī et qui verront son effigie échapperont, durant cent mille Kalpa, aux mauvaises destinées (*durgati*). Ceux qui retiendront et réciteront le nom de Mañjuśrī, quelles que soient leurs fautes, ne tomberont pas dans les feux cruels de l'enfer Avīci, mais renaîtront toujours dans les terres pures des sphères étrangères; ils rencontreront les Buddha, entendront la Loi et obtiendront la conviction relative aux dharma dépourvus de naissance (*anutpattikadharmakṣānti*).

Quand le Buddha eut dit ces mots, cinq cents bhikṣu furent libérés de leurs impuretés (*kṣīṇāsrava*) et devinrent Arhat; d'innombrables Deva produisirent la pensée de l'illumination (*bodhicitta*) et formèrent le vœu (*praṇidhāna*) de toujours suivre Mañjuśrī.

Alors Bhadrāpāla dit au Buddha: Bienheureux, qui donc élèvera sur les reliques (*śarīra*) de Mañju un stūpa fait des sept joyaux?

Le Buddha répondit: Sur le Mont Gandhamādana, il y a huit grandes divinités: elles prendront Mañjuśrī et le déposeront sur le sommet de diamant (*vajrakūṭa*) du Gandhamādana. D'innombrables Deva, Nāga et Yakṣa viendront toujours l'honorer. Quand la grande assemblée se réunira, la statue lancera toujours son éclat, et cet éclat prêchera les dharma douloureux (*duḥkha*), vides (*śūnya*), transitoires (*anitya*) et impersonnels (*anātman*). O Bhadrāpāla, ce dharmakumāra possède un corps indestructible (*akṣayakāya*). Ce que je t'ai dit aujourd'hui, retiens-le bien et proclame-le largement à tous les êtres.

Quand le Buddha eut dit ces paroles, Bhadrāpāla et les autres grands Bodhisattva, Śāriputra et les autres grands Śrāvaka, les Deva, les Nāga et l'octuple assemblée louèrent grandement les paroles du Buddha et, après l'avoir salué, se retirèrent.

2. La conversion des Nirgrantha de Vaiśālī.

Dans les nombreux Sūtra où il intervient, Mañjuśrī se perd en d'interminables considérations sur la vacuité universelle et l'inexistence des êtres et des choses. On n'en accueille qu'avec plus d'intérêt le récit d'un épisode qui semble pris sur le vif et où Mañjuśrī donne la mesure de son habileté en moyens salvifiques (*upāyakaūśalya*). Il s'agit de la conversion de Satyakanirgranthaputra, le maître jaina bien connu ⁷⁶). Par sa vivacité et son originalité, l'épisode tranche sur la banalité et le caractère stéréotypé des récits de conversion contenus dans les anciennes écritures canoniques.

L'événement, qui se passe à Vaiśālī, est relaté dans le *Ratnakāraṇḍa* dont nous possédons une première traduction chinoise exécutée par Dharmarakṣa en 270 (T 461, k. 2, p. 461 c-462 c), une deuxième traduction chinoise due à Guṇabhadra entre 436 et 468 (T 462, k. 2, p. 475 c - 476 b) et une version tibétaine exécutée par Ratnarakṣita (OKC 785, p. 303 b - 305 b).

Voici une traduction partielle de cet épisode selon le T 462, à l'endroit indiqué ci-dessus:

⁷⁶) Satyaka-Nirgranthiputra (en pâli, Saccaka-Niganthaputta): 1° Dans les textes du Petit Véhicule: *Cūlasaccakasutta* (*Majjhima* I, p. 227-237; *Samyukta* T 99, k. 5, p. 35 a 37 b; *Ekottara* T 125, k. 30, p. 715 a-717 b). — *Mahāsaccakasutta* (*Majjhima* I, p. 237-251). — *Commentaires du Majjhima* (II, p. 268) et des *Jātaka* (III, p. 1 sq.). — *Fa kiu p'i yu king* T 211, k. 3, p. 594 c sq.). — *Vibhāṣā* T 1545, k. 8, p. 37 c 14.

2° Dans les textes du Grand Véhicule: *Bodhisattvagōcaropāyaviṣayavikurvaṇanirdeśa* (T 271, 272; OKC 813). — *Upadeśa* T 1509, k. 1, p. 61 b 21; k. 26, p. 251 c 10; k. 90, p. 699 a 9.

Le 10^e chapitre Pūrṇa Maitrāyaṇīputra dit à Śāriputra: Moi aussi, autrefois, j'ai été le témoin d'un miracle (*ṛddhiprātihārya*) de Mañjuśrī kumārabhūta. Un jour, le Buddha se trouvait à Vaiśālī, dans l'Āmrāpālīvana, avec une grande troupe de 500 bhikṣu. En ce temps-là, Satyaka Nirgranthīputra était dans la grande ville de Vaiśālī, entouré (*satkṛta*) et vénéré (*pūjita*) par 60.000 disciples. Étant entré en concentration (*samādhi*), j'examinai ces Nirgrantha et je vis que 100.000 d'entre eux devaient être convertis. Je me rendis auprès d'eux et leur prêchai la Loi, mais personne ne voulut m'entendre et nul ne conçut de bonne pensée (*ājñācitta*). Ils détournaient les yeux, se moquaient de moi et m'adressaient des injures. Ayant peiné durant trois mois, je n'avais encore converti personne. Au bout de trois mois, complètement découragé (*nirvīna*), je les laissai et m'en allai.

Alors Mañjuśrī créa par métamorphose 500 tīrthika, se fit leur maître (*ācārya*) et, à la tête de ces 500 disciples, se rendit auprès de Satyaka Nirgranthīputra. S'étant prosterné à ses pieds, il lui dit: Nous avons entendu l'éloge fait de Votre Excellence et, de loin, nous sommes venus ici, à Vaiśālī. Vous serez notre maître (*śāstrī*) et nous serons vos élèves (*śiṣya*). Nous suivrons vos instructions (*anusāsana*). Mais faites en sorte que nous ne rencontrions point le śramane Gautama, mais aussi que nous n'entendions point de discours qui lui soient contraires (*pratikūla*).

Satyaka répondit: Bien, bien! Vous êtes des croyants (*śrāddha*) et, avant longtemps, vous comprendrez ma discipline (*vinaya*).

Alors Satyaka donna à ses propres disciples les ordres suivants: A partir d'aujourd'hui, vous vous mêlerez à ces 500 jeunes gens (*mānavaka*) et vous converserez avec eux. Recevez attentivement tout ce qu'ils vous diront.

Mañjuśrī et ses 500 disciples suivirent les leçons qui leur étaient données et adoptèrent les règles (*śikṣā*) des Nirgrantha. Et même, par leurs attitudes (*īryāpatha*), ils se montraient supérieurs à ces derniers. Constamment, ils faisaient l'éloge (*varṇana*) du Triple Joyau (*triratna*), mais constamment aussi ils louaient les qualités de Satyaka, gagnant ainsi la confiance de tous.

Un autre jour, alors que l'assemblée était réunie, Mañjuśrī prit la parole: Nous avons, dit-il, des Āgama, des Mantra, des Veda et des Tantra et, quand nous les récitons, les vertus (*guṇa*) du śramane Gautama pénètrent en nous, car on y trouve les vraies vertus (*bhūtaguṇa*) du śramane Gautama. Comment cela? Le śramane Gautama est de haute naissance par son père et sa mère... [Suit une homélie sur la vie de Buddha et sa doctrine].

Au milieu de l'assemblée des tīrthika, Mañjuśrī expliqua graduellement (*anupūrveṇa*) la Bonne loi de telle manière que 500 tīrthika obtinrent, sur les dharma, le pur œil de la Loi, sans poussière et sans tache (*virajo vigatama-lam dharmeṣu dharmacakṣur viśuddham*) et que 8.000 autres tīrthika produisirent la pensée de la suprême et parfaite illumination (*anuttarāyām samyak sambodhau cittāny utpādītāni*).

Alors les 500 disciples qui avaient été créés (*nirmita*) par Mañjuśrī se prosternèrent à terre en présence de ce dernier et s'écrièrent: „Hommage au Buddha! Hommage au Buddha!“ (*namo buddhāya*). Quand les autres tīrthika qui n'avaient pas encore la foi virent ces 500 jeunes gens (*mānavaka*) pousser ce cri, ils les imitèrent et, se prosternant à terre, ils crièrent, eux aussi: *Namo buddhāya, namo buddhāya!*

3. Mañjuśrī et les Vaipulyasūtra.

On croit généralement que les premiers Vaipulyasūtra furent publiés vers le début de notre ère, donc cinq siècles après le Nirvāṇa

de Śākyamuni. Cependant les théoriciens du Mahāyāna les donnèrent comme authentique Parole du Buddha, et, pour appuyer cette prétention, inventèrent quantité de légendes concernant la prédication, la compilation, la préservation, la publication et enfin la diffusion des Mahāyānasūtra.

Ayant déjà traité ce sujet ailleurs ⁷⁷⁾, je me bornerai ici à souligner le rôle joué par Mañjuśrī dans la compilation et la préservation des textes.

Tandis que cinq cents Arhat sthaviriens, aussitôt après le Nirvāna de Śākyamuni, se réunissaient à Rājagrha, sous la présidence de Mahākāśyapa, pour entendre de la bouche d'Ānanda et d'Upāli la récitation de la loi (*dharma*) et de la discipline (*vinaya*), une multitude de Bodhisattva vint s'établir sur le mont mythique du Vimalasvabhāva, au sud de Rājagrha, pour y compiler les Mahāyānasūtra; le concile fut présidé par Samantabhadra; Mañjuśrī répéta l'Abhidharma; Maitreya, le Vinaya, et Vajrapāṇi les Sūtra. Certains pensent qu'Ānanda, se dédoublant lui-même, participa à ces assises et aida ou suppléa Vajrapāṇi dans la récitation des Sūtra du Grand Véhicule.

Cette fable apparaît dans le *Mahāprajñāpāramitopadeśa* traduit et annoté par Kumārajīva, de 402 à 404. Elle fut reprise et développée par l'auteur du *Tarkajvāla*, l'exégète Haribhadra (IXe siècle), et les historiens tibétains Bu-ston (1323) et Tāranātha (1608) ⁷⁸⁾.

Selon une croyance commune à l'Inde et la Chine, les Mahāyānasūtra prêchés par le Buddha et compilés par les grands Bodhisattva, étaient de dimensions considérables et dépassaient pour la

⁷⁷⁾ *Sur la formation du Mahāyāna*, Asiatica (Festschrift F. Weller), Leipzig, 1954, p. 381-386.

⁷⁸⁾ *Upadeśa* T 1509, k. 15, p. 173 c (cf. *Traité* II, p. 940-942); *Tarkajvāla* Mdo XIX, p. 180 a 2-4; *Abhisamayālamkāraloka*, éd. U. Wogihara, p. 5; Bu-ston, *History of Buddhism*, tr. E. Obermiller, II, p. 101, Heidelberg, 1932; Tāranātha, *Geschichte des Buddhismus*, ab. von A. Schiefner, St. Petersburg, 1869, p. 62-63.

plupart 100.000 *gāthā* (unités de 32 syllabes). C'est ce qui leur valut le nom de *Vaipulyasūtra* „Sūtra développés”. Dans une note annexée à sa traduction de l'*Upadeśa*, Kumārajīva remarque:

Le Buddha n'a pas parlé au cours d'une unique existence. Durant d'innombrables générations, il s'est créé par métamorphose un nombre incalculable de corps, et c'est pourquoi ce qu'il a dit est immense: ainsi, il y eut un *Acintyavimokṣasūtra* (= *Avatamsaka*) en 100.000 *gāthā*. Le *Buddhajātaka-sūtra*, le *Ratnameghasūtra*, le *Mahāmeghasūtra* et le *Dharmameghasūtra* comptaient chacun 100.000 *gāthā*. Le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, le *Kuśalamūlasaṃgrahasūtra*, le *Mahākaruṇāsūtra*, l'*Upāyasūtra*, le *Nāgarājapariṣcchāsūtra*, l'*Asūrarājapariṣcchāsūtra* et d'autres grands Sūtra étaient immenses et infinis comme les bijoux dans la grande mer. Comment pourraient-ils entrer dans le Tripiṭaka? C'est le plus petit qui peut entrer dans le plus grand; le plus grand n'entre pas dans le plus petit ⁷⁹⁾.

Cependant, comme chacun sait, les Mahāyānasūtra ne se répandirent en Inde que cinq ou six siècles après le Nirvāṇa de Śākyamuni. Où donc étaient-ils restés dans l'intervalle? L'explication traditionnelle est résumée par Fa-tsang (643-712) de la façon que voici:

Selon le *Mañjuśrīparinirvāṇasūtra* (T 463, p. 480 c 20-21), quatre cent cinquante ans après que le Buddha eut quitté ce monde, Mañjuśrī restait seul au monde. Selon le *Prajñāpāramitopadeśa* (T 1509, k. 100, p. 756 b 15), beaucoup de Mahāyānasūtra furent compilés par Mañjuśrī, et notamment ce Sūtra [de l'*Avatamsaka*] fut compilé par Mañjuśrī. Mais, après le départ du Buddha, les saints se cachèrent et les hérétiques se disputèrent l'hégémonie. Comme on manquait de récipients pour contenir ces Sūtra du Grand Véhicule, ils demeurèrent dans le palais du Roi des Nāga de la mer et, durant plus de six siècles, ils ne circulèrent pas dans le monde. Le bodhisattva Nāgārjuna entra dans le palais des Nāga et, un jour qu'il visitait ce palais profond, il apprit par cœur ces Sūtra. Quand il en ressortit, il les publia, et c'est ainsi que ces Sūtra se répandirent ⁸⁰⁾.

C'est en effet vers les débuts de notre ère que la *Prajñāpāramitā* et quantité de Mahāyānasūtra furent mis en circulation:

Quand le Buddha était en ce monde, il pouvait trancher les doutes de la Communauté; la loi bouddhique était prospère et on ne craignait pas sa disparition. Mais, après le Nirvāṇa du Buddha, *passé cinq cents ans*, la Bonne loi disparaît peu à peu et, dès lors, l'œuvre du Buddha est menacée. C'est alors que les êtres de facultés vives (*tikṣhendriya*) étudieront et méditeront la *Prajñāpāramitā*; ils lui offriront des fleurs et des parfums. Les êtres de facultés faibles (*mṛdvindriya*) la transcriront et lui offriront aussi

⁷⁹⁾ *Upadeśa* T 1509, k. 100, p. 756 b 5-10.

⁸⁰⁾ *Houa yen king tchouan ki* T 2073, k. 1, p. 153 b 17-23.

des fleurs et des parfums... La Prajñāpāramitā se répandra au loin dans la région du Nord ⁸¹⁾.

Nāgārjuna, le fondateur de l'école Madhyamaka, qui vécut, croit-on, au IIe siècle de notre ère, contribua beaucoup à cette diffusion. Mais sa biographie n'est qu'un tissu de légendes ⁸²⁾. Personne ne mit en doute sa fameuse visite au palais des Nāga. La *Vie du bodhisattva Nāgārjuna* attribuée à tort à Kumārajīva rapporte que le Roi des Nāga prit Nāgārjuna en pitié et lui permit d'entrer dans la mer. Dans son palais, il ouvrit devant lui sept réceptacles (*piṭaka*) précieux; de toutes parts, il prit des Sūtra et des préceptes abstrus, ainsi que de nombreux Dharma merveilleux, et les remit à Nāgārjuna. Ce dernier les récita en 90 jours et en comprit la plus grande partie ⁸³⁾. Le séjour de Nāgārjuna est encore signalé par d'autres sources indiennes, chinoises et tibétaines ⁸⁴⁾.

Aux premiers siècles de notre ère, on découvrait des Mahāyānasūtra un peu partout. Sadāprarudita trouva la *Prajñā* au Gandhāra, dans la ville de Gandhāvātī, au centre d'une tour où le bodhisattva Dharmodgata l'avait déposée: elle était écrite sur des feuilles d'or avec du béryl fondu; scellée de sept sceaux, elle était enfermée dans une cassette précieuse reposant sur une litière faite des sept joyaux ⁸⁵⁾. Mañjuśrī lui-même, déguisé en bhikṣu, déposa dans la demeure de Candragupta, roi d'Oḍiviṣa (Orissa) un manuscrit de l'*Aṣṭasāhasrikā* ou un Tantra ⁸⁶⁾. Nāgārjuna rapporta à Nālandā un exemplaire de la *Śatasāhasrikā* et de la *Svalpākṣarā* ⁸⁷⁾. Notons

⁸¹⁾ *Upadeśa* T 1509, k. 67, p. 531 b. — Sur l'itinéraire de la Prajñā, cf. *Traité I*, p. 25-26 en note.

⁸²⁾ Cf. M. Walleser, *The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources*, Hirth Anniversary Volume, London, 1922, p. 421-455. — Autres références dans *Traité I*, p. X-XIV.

⁸³⁾ *Long chou p'ou sa tchouan* T 2047, p. 184 c.

⁸⁴⁾ *Harṣacarita* de Bāṇa, éd. K. Parab, Bombay, 1945, p. 250; *Fan yi ming yi tsi de Fa-yun* (1088-1158), T 2131, k. 1, p. 1065 c; Bu-ston II, p. 124; Tāranātha, p. 70-71.

⁸⁵⁾ *Aṣṭasāh.*, éd. R. Mitra, p. 507; *Pañcaviṃśatisāh.*, T 223, k. 27, p. 420 c; *Śatasāh.*, T 220, k. 399, p. 1066 a; *Upadeśa* T 1509, k. 98, p. 744 a.

⁸⁶⁾ Tāranātha, p. 58.

⁸⁷⁾ Bu-ston II, p. 124; Tāranātha, p. 70-71.

cependant que les bouddhistes sthaviriens et sarvāstivādins qui tenaient les Mahāyānasūtra pour apocryphes refusèrent de s'en laisser conter et qu'à leurs yeux la *Satasāhasrikā*, par exemple, n'était qu'un faux composé par Nāgārjuna⁸⁸).

Selon le cours normal des choses, la littérature où s'exprime une civilisation grandit et s'amplifie au fur et à mesure que cette civilisation se développe. Dans le monde bouddhique, ce fut exactement l'inverse, compte tenu de l'omniscience des Buddha et de la décadence progressive des facultés humaines. C'est une croyance générale dans le bouddhisme du Petit comme du Grand Véhicule qu'il y a eu „perte de la révélation primitive” (*mūlasaṃgītibhraṃśa*) et que nous ne possédons plus qu'une minime partie des Sūtra prêchés par le Buddha⁸⁹). Dans ceux que nous lisons, le Buddha affirme sans cesse qu'il lui faudrait un Kalpa, plus d'un Kalpa, etc., pour exposer au long la *Prajñāpāramitā*⁹⁰), l'*Acintyavimokṣa* (= *Avataṃsaka*)⁹¹), le *Saddharmapuṇḍarīka*⁹²), etc.

Tels qu'ils avaient été prêchés par les Buddha, compilés par les Bodhisattva et gardés dans le palais des Nāga, les Vaipulyasūtra comptaient un minimum de 100.000 *gāthā*. Lorsque Nāgārjuna et ses émules les publièrent, ils durent en faire des résumés pour les adapter aux „facultés faibles” de leurs auditeurs. Pour les Indiens, la chose était sans grande importance car, avec les procédés mnémotechniques dont ils disposaient, il leur était aisé de transformer une recension longue en une recension courte et vice versa. Pour les Chinois qui n'avaient point les mêmes facilités, le fait était plus grave. Ils se désolaient de ne disposer que des textes condensés et fragmentaires, et aspiraient à retrouver cette fameuse recension en

⁸⁸) *Tāramātha*, p. 71.

⁸⁹) *Histoire du bouddhisme indien*, p. 179-181.

⁹⁰) *Aṣṭasāh.*, p. 462.

⁹¹) *Vimalakīrtinirdeśa* T 476, k. 3, p. 572 a 7-10.

⁹²) *Saddharmapuṇḍ.*, p. 390-391.

100.000 *gāthā* qui, à leurs yeux, était la recension primitive ⁹³⁾.

Au IIIe siècle, à Lo-yang, on croyait sur la foi des anciens maîtres, „qu'après le Nirvāṇa du Buddha, un éminent savant étranger (外國高士) avait condensé la Prajñāpāramitā en 90 sections (= la *Pañcaviṃśatisāhasrikā*) en une *Tao-hing-p'in* 道行品 (= *Aṣṭasāhasrikā*)” ⁹⁴⁾ et que ces deux recensions „la longue comme la courte, dérivait toutes deux d'une recension de base *Pen-p'in* 本品 en 600.000 mots (où E. Zürcher croit reconnaître la *Śatasāhasrikā*)” ⁹⁵⁾.

Tchou Che-hing 朱士行 qui ne connaissait la Prajñāpāramitā que par la médiocre version de l'*Aṣṭasāhasrikā* due à Lokakṣema (T 225), entreprit, en 260, un long et pénible voyage dans les pays de l'Ouest, à la „recherche de la Loi” 求法. Arrivé au Khotan, il eut la bonne fortune d'y trouver le texte sanskrit de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā* ⁹⁶⁾.

Cette trouvaille, bientôt suivie d'autres semblables, ne fit que confirmer les Chinois dans leur respect à l'endroit des recensions longues qu'ils tenaient pour originales et authentiques. Dans les classements et reclassements auxquels ils soumirent la Prajñāpāramitā, ils donnent toujours la recension longue comme la plus ancienne, la recension moyenne comme d'âge intermédiaire et la

⁹³⁾ La critique moderne est d'un avis diamétralement opposé: „The Mahāyānasūtra have all been slowly built up over a long period”: cf. E. Conze, *The Composition of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, BSOAS, XIV, 1952, p. 251-252; *The Literature on Perfect Wisdom, The Middle Way*, XXVII, 1952, p. 20-23; R. Hikata, *Suvikrānta... ed.*, Fukuoka, 1958, p. XXVIII-XXXV.

⁹⁴⁾ *Tch'ou san tsang ki tsi*, T 2145, k. 7, p. 47 b 15; p. 8, p. 55 b 16.

⁹⁵⁾ *Ibidem*, k. 8, p. 56 a 23.

⁹⁶⁾ *Ibidem*, k. 7, p. 47 c-48 b. Mais la date du départ de Tchou Che-hing, 260, est donnée aussi comme celle de son ordination (cf. E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, 1959, p. 340, n. 183). Le texte sanskrit de la *Pañcav.* trouvé au Khotan par Tchou Che-hing fut rapporté en Chine par son disciple Fou-jo-t'au 弗若檀 (Punyadharmā?) et traduit en chinois, à Lo-yang, en 291, par Mokṣala (T 221).

recension courte comme la plus récente⁹⁷⁾. On verra plus loin qu'ils agirent de même pour les autres textes et notamment pour l'*Avatamsaka*.

4. Mañjuśrī et les Nāga du Dékhan.

Dans le *Gaṇḍavyūha*, l'une des rares sections de l'*Avatamsaka* dont l'original sanskrit nous soit parvenu, Mañjuśrī dirige par ses conseils les pérégrinations indiennes du jeune Sudhana, parti à la recherche de la parfaite illumination. Selon ce Sūtra, Mañjuśrī lui-même se rendit au Dékhan dans la grande ville de Dhanyākara (éd. D. T. Suzuki, p. 50. l. 17: *dakṣiṇāpathe dhanyākaram nāma nagaram*). Les versions chinoises rendent le nom de cette ville par les caractères: *Kio tch'eng* 覺城 (T 278, k. 45, p. 687 c 9), *Fou tch'eng* 福 | (T 279, k. 62, p. 331 c 26) ou *Fou-cheng tch'eng* 福生 | (T 293, k. 4, p. 677 a 11). Parmi les nombreuses cités indiennes citées dans le *Gaṇḍavyūha*, c'est à peu près la seule qui se laisse identifier: il s'agit de Dhānyakāṭaka, en tibétain *Hbras spuṅs*, capitale du pays Andhra. Elle est fréquemment mentionnée dans les inscriptions bouddhiques en brāhmī⁹⁸⁾; selon les sources tibétaines elle servit de résidence à Nāgārjuna⁹⁹⁾; et Hiuan-tsang lui consacre une intéressante notice¹⁰⁰⁾.

A Dhanyākara, Mañjuśrī s'était établi au caitya du Vicitrāsāradhivajavyūha „Développement de la bannière à essence multiple" et y avait prêché le sūtra du *Dharmadhātunaya-prabhāsa*

⁹⁷⁾ Voir, dans l'ordre chronologique, les classements proposés tour à tour: 1. par Tao-ngan 道安 et Tche Tao-lin 支道林 au IV^e siècle (T 2145, k. 7, p. 47 b 15-16; k. 8, p. 55-56); 2. par Kumārajīva (402-404) dans les notes incorporées à sa traduction de l'*Upadeśa* (T 1509, k. 67, p. 529 b 22-23; k. 79, p. 620 a 12); 3. par Seng-jouei 僧叡, disciple de Kumārajīva (T 2145, k. 8, p. 55 a 8-9); 4. par la préface à T 245 (p. 825 b 21-23); 5. par le *Kin kang sien louen* faussement attribué à Vasubandhu (T 1512, k. 1, p. 798 a).

⁹⁸⁾ H. Lüders, *List of Brāhmī Inscriptions*, s.v. Dhenukāka et sq., p. 206.

⁹⁹⁾ Bu-ston II, p. 125; Tāranātha, p. 71.

¹⁰⁰⁾ *Si yu ki* T 2087, k. 10, p. 930 c. — *Histoire du bouddhisme indien*, p. 377-380.

„Lumière sur le principe de l'élément de la Loi". Des millions de Nāga, sortis de l'océan, s'étaient joints aux habitants de la ville pour venir l'entendre. Touchés par sa prédication, ils avaient échangé leur destinée de serpent contre celles des dieux et des hommes, et plusieurs milliers d'entre eux étaient devenus des Bodhisattva *avaivartika*, assurés de progresser sans recul vers la suprême et parfaite illumination ¹⁰¹).

Dans le *Lotus de la Bonne Loi*, Mañjuśrī, sorti du milieu de l'océan, sur un lotus à cent feuilles, large comme la roue d'un char, déclare au bodhisattva Prajñākūṭa qu'il a discipliné, au fond des mers, des créatures en nombre immense et incommensurable. Un prodige vint confirmer ses dires. Plusieurs milliers de lotus, sortis de l'océan, s'élançèrent dans les airs; et sur ces lotus parurent assis plusieurs milliers de Bodhisattva qui se dirigèrent par la voie de l'atmosphère jusqu'au Gṛdhrakūṭaparvata de Rājagṛha où ils restèrent suspendus dans le ciel. C'étaient tous ceux que Mañjuśrī avait disciplinés pour l'état suprême de Buddha ¹⁰²).

La fille de Sāgara, roi des Nāga, âgée de huit ans, avait, elle aussi, entendu Mañjuśrī proclamer le *Lotus de la Bonne Loi*. A la vue de tous les mondes, elle supprima en elle les signes de son sexe et se montra revêtue des organes masculins. Transformée en Bodhisattva, elle se dirigea vers le sud et gagna l'univers Vimalā. Là, assis près du tronc d'un arbre Bodhi, ce Bodhisattva se montra parvenu à l'état de Buddha parfaitement accompli, portant les trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme ¹⁰³).

Il y aurait à épiloguer sur les liens unissant le détenteur de la science sacrée, hantant les hautes montagnes, et cet animal prophétique qu'est le serpent.

¹⁰¹) *Gaṇḍavyūha*, éd. D. T. Suzuki, p. 50-51.

¹⁰²) *Saddharmapuṇḍ.*, p. 261.

¹⁰³) *Ibidem*, p. 265-266.

5. Les manifestations individuelles de Mañjuśrī.

Dans l'étude bourrée de faits et de références qu'il a consacrée à *Maitreya l'inspirateur*¹⁰⁴), M. Demiéville a montré combien les rapports étaient faciles et fréquents entre les sphères où résident les Bodhisattva et le monde des hommes. Maitreya descend du ciel des Tuṣita pour venir réciter en Inde le *Sūtra des dix-sept terres*. Ses dévots peuvent, de leur vivant même, monter auprès de Maitreya pour recevoir ses enseignements ou ses inspirations: ils usent de leur pouvoir magique (*ṛddhyabhijñā*) pour se rendre eux-mêmes au ciel des Tuṣita. Plus simplement encore et, sans se déplacer corporellement, ils entrent en communication avec Maitreya au cours d'un transport spirituel, en méditation (*samādhi*) ou en rêve (*svapna*).

Mañjuśrī, lui aussi, se manifeste à ses disciples et, plus spécialement, aux Mādhyamika qui défendent sur terre les idées qui lui sont chères: la vacuité (*śūnyatā*), l'absence de caractère particulier (*ānimitta*), la non prise en considération (*apraṇihita*) des êtres et des choses. S'il est relativement facile aux disciples de Maitreya de gagner le ciel des Tuṣita qui fait partie de notre monde, les sphères cosmiques lointaines où réside Mañjuśrī sont pratiquement inaccessibles au commun des mortels. Seuls de grands Bodhisattva pourraient s'y rendre par leur propre force magique. Aussi est-ce en rêve que Mañjuśrī apparaît généralement. Tāranātha a dressé la liste des docteurs auxquels il fut donné de „voir le visage de Mañjuśrī”. Ce furent Mātṛceta (p. 95), Dignāga (p. 131), Buddha-pālita (p. 135), Candragomin (p. 153), Śāntideva (p. 163), Lalitavajra (p. 189), Asvabhāva (p. 199), Lilāvajra (p. 215), Buddhaguhya (p. 223), Prajñākaramati (p. 235), Prajñārakṣita (p. 245) et Bodhibhadra (p. 259).

¹⁰⁴) P. Demiéville, *La Yogācārabhūmi*, p. 376-387.

Il ne s'agit pas là d'inventions tardives, car Hiuan Tsang signale lui aussi une apparition de ce genre ¹⁰⁵). Le logicien Dignāga était sur le point de bifurquer vers le Petit Véhicule et de prendre le Nirvāṇa des Arhat lorsque Mañjuśrī se montra à lui. Il lui rappela son vœu antérieur de se consacrer au bien de toutes les créatures et l'invita à propager la *Yogācārabhūmi*, traité de l'école d'Asaṅga écrit sous l'inspiration de Maitreya. Dignāga renonça donc à suivre la carrière des Arhat et se consacra à l'étude de la logique. Après avoir publié son grand traité du *Pramāṇasamuccaya*, il propagea de toute manière le système du Yoga.

VII. Mañjuśrī au Khotan et au Népal.

Dans le *Mañjuśrīparinirvāṇasūtra* analysé et traduit ci-dessus (VI, § 1), le Buddha annonçait que, 450 ans après son Nirvāṇa, Mañjuśrī se rendrait au *Siue chan* „Mont des neiges” et y convertirait cinq cents ermites. La mention du *Hiang chan* „Mont des parfums” (Gandhamādana) qui fait suite immédiatement montre que, dans l'esprit du rédacteur indien, le Mont des neiges en question n'est autre que l'Himavat ou l'Himālaya.

Mais, dans l'idée des Chinois, la dénomination de Siue chan est beaucoup plus élastique. Pour ne citer qu'un exemple, „le Siue chan est aussi le nom de diverses montagnes situées dans l'Ouest de la Chine, et en particulier, des monts Richthofen dont les neiges éternelles s'élèvent aux confins du Kan-sou et du Ts'ing-hai, au Sud-Ouest de la route conduisant vers Touen-houang entre Leang-tcheou et Sou-tcheou, et qui sont identifiées sous le nom de K'i-lien dans certains commentaires des T'ang” ¹⁰⁶).

Ceci explique que, commentant ce passage du *Mañjuśrīparinirvāṇasūtra*, le chinois Tao-che 道世, qui travailla à Tch'ang-ngan

¹⁰⁵) *Si yu ki* T 2087, k. 10, p. 930 b-c.

¹⁰⁶) P. Demiéville, *Le Concile*, p. 298, n. 2.

de 656 à 668, identifie le Siue chan aux Ts'ong-ling 葱嶺 „Monts des Oignons” sur le plateau des Pamirs. Il en conclut que les cinquante „Immortels” convertis par Mañjuśrī étaient des Sérindiens, vivant à l'est des Pamirs ¹⁰⁷).

Quoi qu'il en soit de cette interprétation, Mañjuśrī, à partir du VIIe siècle de notre ère, entra dans le cycle des légendes bouddhiques relatives à l'Asie Centrale et en particulier au Khotan ¹⁰⁸).

1. Mañjuśrī au Khotan.

F. W. Thomas, dans ses *Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan*, I, Londres, 1935, a traduit toute une série de textes tibétains concernant le Khotan (en tibétain, Li-yul) où Mañjuśrī intervient épisodiquement. Les principaux sont : 1. La prophétie de Gośṅga (OKC 1026) probablement traduite du sanskrit ; 2. La prophétie de l'arhat Saṃghavardhana (Tanjour, Mdo XCIV, 44) ; 3. Le *Lihi yul gyi lui bstan pa* ou Prophétie concernant le Khotan ; 4. Le *Li yul gyi lo rgyus* ou Annales du Khotan ; 5. L'enquête de Vimalaprabha (OKC 835).

Ces textes ne sont pas antérieurs au VIIe siècle ap. J.-C. (cf. Thomas, *l.c.*, p. 9, 42-43, 163-164) ; le troisième, *Prophétie concernant le Khotan*, fut traduit en chinois par Fa-tch'eng (T 2090) aux environs de l'an 800 (cf. P. Demiéville, *Le Concile*, p. 189).

Selon ces prophéties, le Buddha se trouvait à Vaiśālī au milieu d'une grande assemblée de Śrāvaka, de Pratyekabuddha, de dieux et de demi-dieux, parmi lesquels on notait la présence de Pañcaśikha, le roi des Gandharva. Accompagné de toute sa suite, il se rendit dans la région du nord, sur les bords de la rivière Goma, près du mont Gośṅga (actuellement Kōhmāri). Ce mont était habité

¹⁰⁷) *Fa yuan tchou lin* T 2122, k. 12, p. 379 a ; k. 100, p. 1028 c.

¹⁰⁸) Les légendes concernant Aśoka et le Khotan remonteraient sensiblement à la même date : cf. *Histoire du bouddhisme indien*, p. 281-282.

par de grands ermites, et il s'y trouvait également le stūpa du buddha Kāśyapa, stūpa connu sous le nom de *Go-ma-sa-la-gan-da*. Mais, à cette époque, toute la région était recouverte d'un grand lac. Aussi est-ce du haut des airs que le Buddha bénit le Mont Gośṛṅga, le stūpa *Go-ma-sa-la-gan-da* et, avec eux, toute la région du Dge ba, c'est-à-dire du Khotan (Thomas, l.c., p. 12-13; 89-91). A leur tour les huit grands Bodhisattva qui veillaient sur le stūpa de Kāśyapa bénirent la montagne en formulant le vœu d'y avoir un jour leurs statues et leurs monastères. Le désir de Mañjuśrī était de voir s'élever sur le Mont Gośṛṅga un monastère du nom de *Par-spoi-byed* (Id., p. 15).

Au préalable, il fallait assécher la région. Sur l'ordre du Buddha, les disciples Śāriputra et Vaiśravaṇa gagnèrent à travers les airs la montagne de Śa (variante, *Samaṅsaraṇa*). Śāriputra, avec son bâton de mendiant, Vaiśravaṇa avec son épée, mirent à sec une moitié de la montagne et la transportèrent sur le versant occidental du site, provoquant ainsi l'écoulement d'un grand fleuve. Quant au lac et à tous les êtres vivants qui l'habitaient, ils les transférèrent au milieu du *Śo-rtsan-po*, littéralement, de la rivière Śo (Id., p. 35, 95). Ce faisant, ils mirent à jour le stūpa *Go-ma-sa-la-gan-da*, le Mont Gośṛṅga et le pays du Khotan.

Tous les termes géographiques dont il est question ici ont déjà été étudiés (bibliographie dans Thomas, o.c., p. 1-10), mais il n'est peut-être pas inutile de préciser ici les quelques points suivants:

Le *Mahāsamnipāta* (T 397, k. 45, p. 294 c 3-4) mentionne déjà, au *Yu-t'ien* 于闐 (Khotan), le *Nieou-kic-fong-chan* 牛角峯山 (*Gośṛṅgaparvata* „Montagne de la corne du bœuf”) où se trouvait le *Kiu-mo-so-lo-kan-t'o meou-ni ta-tche-t'i* 瞿摩娑羅乾陀牟尼大支提 (*Gomasalagandhamunimahācāitya* „Le grand temple du sage Gomasala”).

Dans leur liste des lieux habités par les anciens Bodhisattva

(*pūrvabodhisattvādhyāsitasthāna*), les deux versions chinoises et la version tibétaine de l'*Avatamsaka* (T 278, k. 29, p. 590 a 28-29; T 279, k. 45, p. 241 c 18; OKC 761, n° 38, p. 276 b 6-7) signalent le Gośirṣaparvata (*Nieou-l'eou-chan* 牛頭山; *Ba lan gi mgo bo* „Mont de la tête du bœuf”) ¹⁰⁹⁾ qu'elles situent respectivement au *Pien-yi-kouo* 邊夷國 „Royaume des barbares des frontières”, au pays de *Chou-lö* 疏勒 „Kashgar”, et au *Yul Kha-śan* „Pays de Khaśa” ¹¹⁰⁾.

Passant par le Khotan à son retour des Indes vers 644, Hiuan-tsang (T 2087, k. 12, p. 943 c 14-18) signale, à plus de vingt lis au sud-ouest de la capitale, le Mont *K'iu-che-tsiun* (lire: *leng*)-*k'ie* 瞿室餞(餞)伽, en chinois *Nieou-kio* 牛角 (Gośṛṅga). Il rappelle que le Buddha visita cette montagne et y prédit les futurs succès du Mahāyāna en ce royaume. Le mont Gośṛṅga, précise-t-il, était une montagne à double sommet avec des pics escarpés de tous côtés.

Avec sa montagne, ses pics et son lac, l'endroit offrait à Mañjuśrī une résidence idéale, en tout point semblable à celle du Gandhamādana dans l'Himālaya. Et l'on peut se demander si ce Vaiśravaṇa qui l'aménagea d'un coup d'épée n'était pas un *nirmāṇa* de Mañjuśrī.

2. Mañjuśrī au Népal.

Autrefois, Khotan se disait en tibétain Li-yul. Mais après la disparition du Khotan comme royaume indépendant, il y eut chez les auteurs tibétains quelque flottement sur la localisation du Li-yul. Certains identifient le Li-yul à la Mongolie, d'autres à une province du Tibet, d'autres enfin au Népal (Pal-yul). C'est ce

¹⁰⁹⁾ Dans les sources étudiées par F. W. Thomas, Gośṛṅga est rendu en tibétain par *Glan ru*, dont le nom survit dans celui du village actuel de Lānghru.

¹¹⁰⁾ Sur tous ces termes, voir maintenant P. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, I, Paris, 1959, p. 196-214.

qui explique qu'à une date tardive un grand nombre de légendes khotanaises aient été transplantées au Népal. Le sujet a été traité par le professeur J. Brough dans un court mais substantiel article, *Legends of Khotan and Nepal* (BSOAS, XII, 1948, p. 333-339), dont je traduis ici un extrait:

„Au Népal, les principaux recueils de légendes locales sont le *Svayambhūpurāṇa* ¹¹¹⁾ et la *Vaṃśāvalī* bouddhique ¹¹²⁾. Cette dernière, compilée au début du XIXe siècle, s'appuie largement sur le premier pour la période légendaire, mais apparemment utilise aussi d'autres sources. Au témoignage du *Svayambhūpurāṇa* ¹¹³⁾, Mañjudeva arriva, de la montagne de Mañjuśrī en Chine ¹¹⁴⁾, à la vallée du Népal qui était originellement un lac, le Kālīhrada (Nāgahrada selon la *Vaṃśāvalī*). Là, il ouvrit les six vallées sur la rive sud du lac, en drainant les eaux. Puis, du côté sud de l'une de ces vallées, la Gandhāvati, il creusa un nouveau lac et éleva une montagne à côté de l'ancien Kālīhrada. Au sommet de cette montagne, il creusa un nouveau lac dans lequel les Nāga du Kālīhrada furent invités à prendre place ¹¹⁵⁾... Au Népal le principal sanctuaire du bouddhisme est la colline de Svayambhū, située à un mille et demi à l'ouest de Kāthmaṇḍū. Selon le *Svayambhūpurāṇa* ¹¹⁶⁾, le nom de cette colline était Padmagiri durant le Satya-yuga, à cause de ses cinq lotus faits de bijoux. Durant le Tretāyuga,

¹¹¹⁾ Comme presque tous les autres, ce Purāṇa est de date indéterminée.

¹¹²⁾ Il s'agit de la *Vaṃśāvalī* de tendance bouddhiste écrite vers 1800 à Patan par un moine du Mahābodhivihāra, librement traduite en anglais par les pandits de la British Residency et éditée par D. Wright, *History of Nepal translated from the Parbatiya*, Cambridge, 1877. Sur les *Vaṃśāvalī* népalaises, voir L. Petch, *Medieval History of Nepal*, Rome, 1958, p. 5-10.

¹¹³⁾ Éd. Haraprasad Sastri, *Bibl. Ind.*, 1900, p. 166 sq.

¹¹⁴⁾ Le Mont Śīrṣa „Tête” en Mahācina, d'après le *Svayambhūpurāṇa* et les „Vingt-cinq stances pour invoquer la faveur des divinités du Népal”, petit traité signalé par E. Burnouf, *Le Lotus de la Bonne Loi*, Paris, 1852, p. 502. Ce Mont Śīrṣa, pour Pañcaśīrṣa, est évidemment le Wou-t'ai chan du Chan-si.

¹¹⁵⁾ *Svayambhūp.*, p. 174.

¹¹⁶⁾ *Ibid.*, p. 8-9.

la colline fut appelée *Ācchakūta*; durant le *Dvāparayuga*, *Gośṛīga*; enfin, durant le *Kaliyuga*, *Ġopuccha* ¹¹⁷⁾. Près du *Svayambhūcaitya* (selon Wright, sur le pic occidental de la colline de *Svayambhū*) est située la résidence népalaise de *Mañjuśrī*, le *Mañjuśricaitya* ¹¹⁸⁾.

A travers ces contaminations brâhmaniques, le lecteur aura reconnu la légende du Mont *Gośṛīga* au *Khotan*, elle-même tributaire des traditions indiennes relatives au *Gandhamādāna* himâlayen. Mais le cycle népalais de *Mañjuśrī* est de date récente. Le *Bodhisattva* ne figure pas dans les inscriptions népalaises ¹¹⁹⁾, et il n'en est pas question au cours du moyen âge indien.

VIII. *Mañjuśrī en Chine.*

I. Le *Wou-t'ai chan*.

Bodhisattva de l'Inde et de la *Sérinde*, *Mañjuśrī* est encore le grand *Bodhisattva* de Haute Asie. Du IV^e siècle jusqu'à nos jours, il a sa résidence en Chine au *Wou-t'ai chan* 五臺山 „Mont des cinq terrasses”, où sa présence attira durant des siècles des foules de pèlerins. Cette montagne ou plutôt cette chaîne de montagnes, d'une altitude de 3.040 mètres, est située au nord-ouest de la sous-préfecture de *Wou-t'ai* et au nord-est de celle de *Fan-tche*, dans l'actuel *Chan-si*.

Au cours de sa longue histoire, la montagne fut encore connue sous d'autres noms. Un auteur du VII^e siècle relève les appellations *Ts'ing-leang chan* 清涼 „Mont frais”, *Wou-fong chan* 五峯 „Mont aux cinq cimes”, et *Tseu-fou chan* 紫府 „Mont du palais pourpre” ¹²⁰⁾.

¹¹⁷⁾ Le symbole inanimé de *Mañjuśrī*, - - symbole désigné sous le nom de *vilarāga* „exempt de passion” —, était un cauri ou chasse-mouche fait avec la queue (*pucchā*) d'un *Yak*, symbole tout à fait himâlayen (cf. *Burnouf, l.c.*, p. 501).

¹¹⁸⁾ D. Wright, *o.c.*, p. 79.

¹¹⁹⁾ Publiées par R. Gholi, *Nepalese Inscriptions in Gupta Characters*, Rome, 1956.

¹²⁰⁾ *Fa-tsang*, dans T 2098, k. 1, p. 1093 a.

On trouvera ailleurs l'histoire de cet important lieu saint sur laquelle M. Demiéville a réuni une copieuse bibliographie ¹²¹⁾. Dans le sujet qui nous occupe on se bornera à utiliser trois monographies chinoises: ¹²²⁾

A. Une notice contenue dans T 2073, k. 1, p. 156 c - 157 b: *Houa yen king tchouan ki* 華嚴經傳記 „Notes sur la tradition de l'*Avatamsakasūtra*” par Fa-tsang 法藏. Fa-tsang, né en 643 d'une famille d'origine sogdienne établie à Tch'ang-ngan, fut le disciple de Tche-yen 智儼 et lui succéda comme troisième patriarche de la secte Houa-yen. Il résida au Ta-yuan sseu 大原寺 de Tch'ang-ngan dès 670. Il travailla avec Śikṣānanda à partir de 695, puis avec Yi-tsing. Il mourut en 712, au Ta-ts'ien-fou sseu 大薦福寺 de Tch'ang-ngan.

B. T 2098: *Kou ts'ing leang tchouan* 古清涼傳 „Traditions anciennes sur le Ts'ing-leang” par Houei-siang 慧祥, moine chinois de Lan-kou 藍谷, qui visita le Wou-t'ai en 667.

C. T 2099: *Kouang ts'ing leang tchouan* 廣清涼傳 „Traditions développées sur le Ts'ing-leang” par Yen-yi 延一, chinois qui résida au Wou-t'ai et publia l'ouvrage en 1060.

Voici la traduction de la première notice:

A propos d'un traité (*sāstra*) en six cents rouleaux sur l'*Avatamsaka*. — Autrefois, au début de l'ère Ta-houo 大和 des Pei Ts'i 北齊 ¹²³⁾, le troisième prince, qui cherchait le bodhisattva Mañjuśrī sur le Ts'ing-leang chan, brûla son corps en offrande ¹²⁴⁾.

¹²¹⁾ P. Demiéville, *Le Concile*, p. 376-377.

¹²²⁾ Dans les notes qui suivent, je m'y réfère sous les sigles A, B et C respectivement.

¹²³⁾ Les Pei Ts'i (550-577) de la famille Kao 高, capitale Ye 鄴, furent d'ardents bouddhistes. Leur fondateur Kao Yang 高洋 (550-559) reçut l'ordination des Bodhisattva lors de son avènement (Mochizuki, *Chronologie*, p. 131). A reviendra dans un instant sur le rôle joué par cette dynastie au Wou-t'ai.

¹²⁴⁾ Sur le sacrifice du „troisième prince” qui brûla son corps en offrande (pratique de „dévouement” courante en Chine), voir encore B, p. 1094 c 12-16; C, p. 1107 b 15 (qui renvoie au précédent). Mais la date fait difficulté. M. Demiéville que j'ai consulté, me communique: „D'après Fa-tsang (A, p. 156 c 18), c'était „au début” (c'est-à-dire la première

Ce prince avait un eunuque nommé Lieou K'ien-tche 劉謙之. Celui-ci, qui regrettait sa défiance physique et avait assisté à la scène du prince qui se brûla lui-même, sollicita de l'empereur la permission d'entrer dans la montagne [du Ts'ing-leang] pour y cultiver le Chemin. Un décret l'y autorisa. Alors il y apporta le Sūtra [de l'*Avatamsaka*] et y consacra jour et nuit tous ses efforts. Il confessa ses fautes, récita le Sūtra, sollicita des grâces de choix et, dans l'espoir d'un secours mystérieux, s'abstint de manger des céréales et ne but que de l'eau. Au bout de trois semaines, sa complexion physique s'affaiblit, mais il redoubla de zèle. Subitement, il sentit tous ses cheveux repousser et il recouvra ses organes masculins. Son esprit s'éclaira et il pénétra les mystères. Il étendit ses réflexions et approfondit ses recherches, et c'est alors qu'il composa, d'un bout à l'autre, le susdit traité [en six cents rouleaux sur l'*Avatamsaka*]. Il retourna pour rendre compte à l'empereur, et Kao-tsou 高祖 attacha foi à son histoire. Dès lors, ce fut un progrès constant, et le Sūtra de l'*Avatamsaka* connut un plein succès ¹²⁵).

Sous la dynastie des Souei 隋, le maître de la Loi Houei-yuan 慧遠 du Tsing-ying sseu 淨影寺 avait dans sa vieillesse composé un commentaire (*chou* 疏) sur ce Sūtra [de l'*Avatamsaka*] ¹²⁶). Quand il arriva au chapitre de l'Application [des mérites] ¹²⁷), il éprouva subitement mal au cœur. Il examina sa poitrine et il vit à l'endroit du cœur un pore qui laissait couler du sang. En outre il rêva qu'une faux en main, il gravissait une haute montagne en la fauchant au fur à mesure, mais qu'arrivé à mi-chemin ses forces défailaient et qu'il ne pouvait plus tenir debout. S'étant réveillé, il

année) de l'ère Ta-houo des Pei Ts'i. Mais il n'y a pas d'ère de ce nom sous les Pei Ts'i. En outre, comme A le dit plus bas (p. 156 c 26), l'empereur régnant était Kao-tsou 高祖 et il n'y a, sauf erreur, point d'empereur de ce nom sous les Pei Ts'i. Il s'agit peut-être de l'empereur Kao-tsou Hiao-wen Hong 高祖孝文宏 des Pei Wei 北魏 sous lesquels il y eut une ère T'ai-houo 太和, 477-499 [cf. A. C. Moule, *The Rulers of China, Chronological Tables*, Londres, 1957, p. 29]. J'ai regardé dans l'histoire des „Dynasties du nord” (*Pei che*) les biographies des fils de Hiao-wen ti des Wei et du premier empereur des Pei Ts'i; je n'y ai trouvé aucune allusion à cette histoire. Mais celle-ci était très populaire au Wou-t'ai.”

¹²⁵) Sur l'eunuque, voir encore B, p. 1094 c 16-22.

¹²⁶) Houei-yuan, de la dynastie des Souei (581-617), naquit à Touen-houang en 523. Il résida à Ye où, en 578, il résista ouvertement à l'empereur Wou des Pei Tcheou qui voulait proscrire le bouddhisme. L'empereur des Souei fonda pour lui le monastère du Tsing-ying sseu où il résida dès 587. Il y eut de nombreux disciples et s'y éteignit en 592. Houei-yuan fut un polygraphe qui nous a laissé un grand ouvrage sur le Mahāyāna (T 1851) et des commentaires sur le *Sukhāvativyūha* (T 1745 et 1749), le *Vimalakīrtinirdesa* (T 1776), le *Sūtra de l'Invitation au bain* (T 1793) et le *Śraddhotpāda* (T 1843), ce dernier d'authenticité discutée. Pour autant que je sache, il ne reste pas de traces de son commentaire inachevé sur l'*Avatamsaka*.

¹²⁷) Il s'agit du chapitre intitulé en sanskrit *Vajradhvajaparīṇamā*, ch. XXI dans la version chinoise de Buddhābhadrā (T 273, k. 14, p. 488 a), ch. XXV dans la version chinoise de Śikṣānanda (T 279, k. 23, p. 124 a), ch. XXX dans la version tibétaine (OKC 761, vol. vi, p. 134 b).

dit à ses disciples: „Ce rêve signifie que mon commentaire ne pourra pas être terminé”. Dès lors, il interrompit son travail.

Le maître de la loi Hieou 休, de Siang tcheou 相州, entendit l'*Avatamsaka* plus de cinquante fois. Il en scruta attentivement le texte et la teneur. Mais plus il s'efforçait, plus il s'enfonçait dans le noir. Alors il se dit à lui-même: „Ceci est la parole définitive du grand saint [Mañjuśrī]; comment pourrait-elle être comprise par l'humble profane que je suis?”.

Considérons le vaste savoir de ces deux sages [Houei-yuan et Hieou]. Leur grandeur et leurs ressources étaient choses rares, mais ils ont traîné en chemin et n'ont pas pu comprendre l'*Avatamsaka* jusqu'au bout. Au contraire [l'eunuque] Lieou K'ien-tche n'a même pas mis quelques dizaines de jours à écrire son immense traité [en six cents rouleaux sur l'*Avatamsaka*]. Quel exploit! Mais c'est le grand saint [Mañjuśrī] qui l'a aidé: il n'y a donc là rien de fort étonnant ¹²⁸⁾.

Dans l'*Avatamsaka*, au chapitre des Résidences des Bodhisattva, il est dit: „Au nord-est il y a une résidence de Bodhisattva appelée Ts'ing-leang chan 清涼山, Mont Frais. Actuellement, il y a un Bodhisattva nommé Mañjuśrī qui, avec une myriade de Bodhisattva, s'y trouve toujours et prêche la Loi” ¹²⁹⁾. C'est pourquoi aujourd'hui, au pied de cette montagne, il y a la préfecture de Ts'ing-leang, et sur un petit pic au flanc sud de la montagne, le monastère de Ts'ing-leang ¹³⁰⁾.

Un autre nom est Wou-t'ai chan 五臺山, „Mont aux cinq terrasses”. Parce que ces cinq montagnes sont très élevées, les arbres ne poussent pas au sommet. Parce que leur configuration ressemble à de la terre amassée, on parle de „terrasses”. Le pourtour de la montagne dépasse quatre cents lis. A l'est, elle est reliée au mont Heng, 恒岳 ¹³¹⁾.

Sur la terrasse centrale, il y a le Ta-houa-tch'e 大華池 „Étang aux grandes fleurs” ¹³²⁾. Il est clair et limpide, et les vapeurs qui s'en élèvent ont beaucoup d'efficacité. Il y a aussi de belles maisons et des stūpa de pierre.

Sur la terrasse du nord il y a deux Stūpa de fer 鐵浮屠 contenant tous deux des reliques ¹³³⁾. Il y a aussi une statue de Mañju.

¹²⁸⁾ Tout le monde n'a pas la virilité de l'eunuque; mais Fa-tsang aurait pu mentionner l'activité considérable déployée par la Chine des T'ang dans l'exégèse de l'*Avatamsaka*. On doit à Fa-tsang lui-même, à son prédécesseur Tche-yen 智嚴 (602-668) et à son successeur Tch'eng-kouan 澄觀 (737-820 ou 838) sept commentaires sur l'*Avatamsaka* (T 1732-1738), dont l'un dépasse 90 rouleaux. Li T'ong-huan 李通玄 mit une dizaine d'années (719-729) à rédiger son *Nouveau Traité sur l'Avatamsaka* (T 1739) en 40 rouleaux. La secte T'ien-t'ai également s'intéressa au même sujet en la personne de Tchan-jan 湛然 (711-782), auteur de T 1742. A elle seule, l'exégèse de l'*Avatamsaka* occupe deux volumes entiers de l'édition de Taishō.

¹²⁹⁾ On reviendra plus loin sur ce texte capital dans l'histoire du Wou-t'ai et de la secte Houa-yen.

¹³⁰⁾ Cf. C, p. 1107 a 21.

¹³¹⁾ Cf. B, p. 1093 b 14-15. Le mont Heng est une de cinq pics sacrés de la Chine, celui du Nord.

¹³²⁾ Cf. B, p. 1093 b 22 et c 2; C, p. 1105 b 29.

¹³³⁾ Cf. B, p. 1094 a 19.

Au sud-est de la terrasse centrale, à plus de trente lis en contre-bas, il y a le Ta-feou sseu 大浮寺 fondé par l'empereur Ming 明 des Han¹³⁴.

¹³⁴) Concernant le même monument, on lit dans *B*, p. 1094 a 25: „Le Ta-fou-t'ou sseu 大孚圖寺 a été fondé par Wen-ti 文帝 des Yuan Wei [Kao-tsou Hiao-wen Hong (471-499) des Pei Wei]. Autrefois cet empereur s'y était arrêté et avait organisé des cérémonies religieuses. Ensuite, dans une sainte pensée, il avait établi ce monastère. Le caractère *fou* signifie „foi”. On explique cela en disant que l'empereur, ayant rencontré là des choses extraordinaires, avait augmenté sa foi”.

C, p. 1103 c 8 sq., cite un passage du *Kan t'ong lou* (T 2107, p. 437 a 21) où le maître du vinaya, Tao-siuan 道宣 (596-667), pose la question suivante: „Actuellement au Wou-t'ai chan, à trente lis au sud-est de la terrasse centrale, il y a le Ta-fou-ling-tsieou sseu 大孚靈鷲寺... Certains (cf. *A*) disent qu'il a été fondé par Ming 明 des Han 漢 [Ming ti (58-75) des Han postérieurs]; d'autres (cf. *B*) disent qu'il a été fondé par Hiao-wen (471-499) des Wei. Comment expliquer cette contradiction? — Réponse: Les deux empereurs, autrefois, ont l'un et l'autre érigé un monastère en cet endroit. Et le roi A-yu 阿育 [Aśoka, roi indien, ca 272-236 a.C.], lui aussi, a construit un stūpa en cet endroit. Naguère, au temps de Mou-wang 穆王 des Tcheou [X^e s. a.C.], la Loi du Buddha existait déjà. Cette montagne est spirituelle et extraordinaire; elle est habitée par Mañju. Au début du règne de Ming des Han, Mo-t'eng 摩騰 (Kāśyapa Mātāṅga), par son œil divin, avait aperçu ce stūpa [d'Aśoka] et il avait conseillé de construire des monastères [à proximité]. Dans le libellé Ta-fou-ling-tsieou, le caractère *fou* signifie „foi”: l'empereur [Ming] avait foi dans les principes bouddhiques; il érigea un monastère pour exhorter les hommes; c'est pourquoi on dit *Ta fou*. En outre, la configuration de la montagne est pareille à la sainte montagne du Gṛdhraparvata „Mont du vautour” en Inde; c'est pourquoi on l'appelle *Ling-tsieou*.”

Ce tissu d'anachronismes peut être utilisé comme base de datation. En effet les légendes rapportées ici ne se sont formées qu'aux IV^e et V^e siècles de notre ère, ce qui exclut toute intervention d'Aśoka (272-236 a.C.) et de Ming-ti (58-75 p. C.) dans l'histoire du Wou-t'ai chan.

1. C'est en 306 que la traduction des cinq premiers chapitres de l'*Aśokarājavadāna* (T 2042) par Ngan Fa-k'in (cf. T 2149, k. 2, p. 236 a 12) apprit aux Chinois qu'Aśoka avait été un roi cakravartin „à quatre parts” (*caturbhāgacakravartin*) et qu'il avait construit 84.000 stūpa dans son empire (cf. *Divyāvadāna*, p. 368, l. 26-28). Le sens de l'épithète prête à discussion (cf. Kośa III, p. 197, n. 3): il peut s'agir d'un roi régnant sur un continent seulement, ou sur les quatre continents (*cāturdvīpaka* dans la *Bouhisattvabhūmi*, p. 334, l. 12; *caturdvīpeśvara* dans le *Śikṣāsamuccaya*, p. 175, l. 10). Quoi qu'il en soit, les Chinois crurent qu'Aśoka avait régné sur leur empire et réparti sur leur sol les reliques du Buddha. Aussi se mirent-ils à la recherche des „reliques d'Aśoka” dans le double but d'appuyer la propagande bouddhique en Chine et de flatter la Cour par des trouvailles de bon augure pour les princes. Dans son admirable ouvrage *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, 1959, p. 277-280, M. E. Zürcher a signalé neuf découvertes de ce genre opérées au cours du IV^e siècle: il s'agit de monastères, de stūpa et de statues que l'on attribuait à Aśoka.

Dans le même état d'esprit, dès le début du V^e siècle, plusieurs montagnes de Chine

Étant fort ancien, il tombe de plus en plus en ruines, mais les traces des fondations peuvent encore être reconnues. Au centre, il y a deux salles, l'orientale et l'occidentale, dont l'aménagement de statues subsiste encore ¹³⁵⁾. Devant, il y a un jardin de fleurs, de deux à trois centaines d'arpents ¹³⁶⁾. L'issu de fleurs entrecroisées et de toutes espèces, il resplendit comme de la soie fine et brille comme les feux de brumes ensoleillées. Il y a là des espèces extraordinaires et inouïes, de véritables raretés. Au quinzième jour de la septième lune, ces myriades de fleurs s'épanouissent à la fois.

Ensuite, à huit ou neuf lis au nord, là où autrefois le prince avait sacrifié sa vie, se trouve actuellement un stūpa commémoratif.

Autrefois, au temps des Pei Ts'i 北齊, le taoïsme ayant subi une grande proscription, on éleva sur cette montagne plus de deux cents *samghārāma* bouddhiques et l'on opéra des prélèvements sur les taxes de huit préfectures, Heng-ting 恒定 et autres, pour assurer aux communautés de la montagne des ressources en vêtements et médicaments ¹³⁷⁾.

Aujourd'hui, le Saint [Mañjuśrī] habite cette terre précieuse et il s'y trouve constamment car, selon diverses traditions, le bodhisattva Mañjuśrī prêche toujours l'*Avalamsakasūtra* en cet endroit. C'est pourquoi, depuis l'antiquité ¹³⁸⁾ jusqu'au règne des T'ang, souvent des moines bouddhistes des Pays d'Occident, sans reculer devant les myriades de lis [qu'ils ont à parcourir], se rendent en ces sommets pour visiter [Mañjuśrī]; et de ce pays même (la Chine), religieux et laïcs s'y suivent en cortèges soulevant la poussière des ornières. Tantôt on y rencontre des foules de saints moines, ou des pavillons d'Immortels et des terrasses précieuses. Il y brille une lumière spirituelle et des parfums merveilleux embaument l'atmosphère. Dans l'air, des cloches résonnent automatiquement; des stances précieuses se font entendre de loin. Soudain et subitement s'y manifestent mille transformations miraculeuses, ainsi que le rapporte la „Notice sur le mont Ts'ing-leang”.

reçurent le nom de *Ling-tsicou chan* en souvenir du et par assimilation au *Gṛdhra-kūta-parvata* de Rājagṛha (Zürcher, *o.l.*, p. 208; 394, n. 136 et 137).

2. H. Maspero a montré depuis longtemps (BEFEO, X, 1910, p. 95-130) que le songe et l'ambassade de l'empereur Ming est une fable qui s'est formée dans les cercles bouddhiques de Lo-yang au III^e siècle de notre ère. C'est à la fin du V^e siècle seulement que Kāśyapa Mātānga est rangé parmi les membres de cette prétendue ambassade.

Il est donc évident que le plus ancien monument bouddhique du Wou-t'ai, à savoir le *Ta Feou-l'ou Ling-tsicou sseu* n'a pu être fondé qu'au V^e siècle de notre ère et que seule la tradition qui attribue sa fondation à Hiao-wen Hong des Pei Wei présente quelque vraisemblance historique.

Quant au nom du monument, il demeure d'interprétation incertaine, les caractères *feou-l'ou* 浮圖 pouvant signifier tantôt *buddha* et tantôt *stūpa* (Mochizuki, p. 4482 c).

¹³⁵⁾ Cf. B, p. 1094 a 28.

¹³⁶⁾ Cf. B, p. 1095 c 1; C, p. 1103 c 11.

¹³⁷⁾ Voir ci-dessus, n. 123.

¹³⁸⁾ Nouvel anachronisme: comme on le verra plus loin, c'est seulement à partir du VII^e siècle que les Indiens ou, plus précisément, les habitants de la Sérinde (西域) crurent à la présence de Mañjuśrī en Chine. Le premier pèlerin connu fut Buddhapālita qui visita le Wou-t'ai en 676.

La montagne se trouve à la limite de la préfecture de Tai 代州, à 1.600 lis de la capitale [Tch'ang-ngan] ¹³⁹). Mais l'endroit se trouve aux frontières; le froid y est particulièrement rigoureux. C'est pourquoi, avant la quatrième lune et après la septième, la glace est prise et la neige s'accumule; une blancheur éclatante remplit tout. Sauf en plein été, il est impossible de gravir la montagne. Debout, sages qui avez embrassé le chemin! Se pourrait-il que vous n'y alliez pas tous une fois?

De la notice de Houei-siang, il suffira d'extraire le passage suivant (B, 1093 a 9-13):

La troisième année *yong-kia* 永嘉 des Tsin 晉 (309) ¹⁴⁰), dans l'ancienne commanderie de Yen-men 雁門郡, plus de cent familles de la sous-préfecture de Souo-jen (à prononcer *Souo-jen* ou *Soua-jen*), fuyant des troubles, se retirèrent sur cette montagne. Quand elles virent les montagnards, elles s'arrêtèrent et ne retournèrent pas chez elles, mais s'établirent en ces lieux escarpés et sauvages. Parfois des gens de passage observaient de loin leurs habitations, mais quand ils y allaient pour leur faire visite, nul ne savait plus où ils étaient. C'est pourquoi on considéra cette montagne comme une capitale des Immortels. Un *Livre des Immortels* dit: „Le Mont aux cinq terrasses est appelé le Palais pourpre; il s'en dégage souvent des vapeurs pourpres. Des Immortels y habitent”.

Les quelques renseignements réunis ici permettent de dégager les grandes lignes de l'histoire du Wou-t'ai chan. La montagne fut un centre taoïste et un séjour d'Immortels jusqu'au début du IV^e siècle (309). Au cours du IV^e siècle, les bouddhistes se l'annexèrent et y situèrent le bodhisattva Mañjuśrī. La montagne avec ses cinq pics, son lac et ses Immortels était, comme le Gandhamādana en Inde et le Gośṛṅga au Khotan, un lieu saint tout indiqué pour Mañjuśrī et ses cinq cents ṛṣi. A une date que nous essayerons de déterminer, les traducteurs chinois de l'*Avatamsaka* introduisirent dans le texte original un passage donnant le Ts'ing-leang chan (autre nom du Wou-t'ai chan) comme une ancienne résidence de Mañjuśrī. Dans la seconde moitié du V^e siècle, en 471 ou 477, l'empereur Hiao-wen Hong des Pei Wei érigea sur la montagne

¹³⁹) Cf. B, p. 1093 b 13.

¹⁴⁰) Sous l'empereur Sseu-ma Hiao-houai Tch'e 司馬孝懷熾, qui régna à Lo-yang de 307 à 311 (A. C. Moule, *Rulers of China*, p. 17).

le monastère du Ta Feou-t'ou Ling-tsieou qui fut sans doute le premier monument bouddhique de l'endroit. Vers la même date, un „troisième prince” y brûla son corps par „dévouement” à Mañjuśrī.

Le culte du grand Bodhisattva était déjà très florissant au début du VI^e siècle ¹⁴¹). Sous les Pei Ts'i (550-577), plus de deux cents *saṃghārāma* furent construits au Wou-t'ai, et un prélèvement sur les taxes des habitants des districts voisins fut affecté à l'entretien des moines.

Mais c'est sous les T'ang (618-907) que le culte de Mañjuśrī atteignit son apogée en Chine. Les laborieux patriarches de la secte Houa-yen, Tche-yen (602-668), Fa-tsang (643-712), Tch'engkouan (737-820 ou 838), ainsi que Li T'ong-huan, qui firent de la montagne leur terre sainte, contribuèrent grandement à son succès. Le Wou-t'ai chan commença à être fréquenté par des bouddhistes de toute la Chine et par des pèlerins étrangers, indiens, japonais et tibétains. Le pèlerinage s'organisa: des plans et des notices furent mis à la disposition des visiteurs ¹⁴²).

2. La falsification de l'Avatamsaka.

On a vu le rôle important joué par l'*Avatamsaka* et la secte Houa-yen dans les traditions relatives au Wou-t'ai. Il convient d'esquisser ici l'histoire de l'*Avatamsaka* en Chine et de relever les manipulations auxquelles il fut soumis en ce qui concerne la montagne sainte.

Premières traductions partielles de l'Avatamsaka. — Nous ignorons

¹⁴¹) *Chouei king tchou* de Li Tao-yuan, mort en 527, éd. Wang Sien-k'ien, 1892, XI, 31 a-b; *T'ai p'ing yu lan*, éd. Sseu pou ts'ong k'an, XLV, 4 a.

¹⁴²) Une peinture murale représentant le Wou-t'ai a été découverte dans la grotte 117 de Touen-houang, grotte aménagée entre 980 et 995 (cf. P. Demiéville, *Le Concile*, p. 377; Basil Gray, *Buddhist Cave Paintings at Tun-huang*, Londres, 1959, p. 74-75 et pl. 67 B). Sur les plans ou peintures qui étaient fournis aux pèlerins, cf. E. O. Reischauer, *Ennin's Diary*, New York, 1955, p. 269-270.

tout de la genèse de l'*Avatamsaka* sanskrit dont quelques parties seulement, — le *Dharmadhātupraveśa*, le *Gaṇḍavyūha* et le *Daśabhūmika* —, nous sont parvenues dans l'original. S'agissait-il d'une œuvre homogène, ou d'une collection de textes disparates artificiellement groupés, comme ce fut le cas, semble-t-il, pour le *Ratnakūṭa*? Les Chinois ne se sont pas posé la question. Pour eux, l'*Avatamsaka* fut prêché par le Buddha, collationné par Mañjuśrī et conservé durant six siècles dans le palais des Nāga. Au cours de sa visite en ce palais, Nāgārjuna put apprendre par cœur la fameuse recension longue en 100.000 *gāthā*, mais au cours de ses prédications il dut la réduire considérablement à cause de l'imbécillité de ses auditeurs.

Jusqu'au Ve siècle, l'*Avatamsaka* pénétra en Chine par bribes et morceaux, à travers les traductions partielles exécutées aux IIe et IIIe siècles par Lokakṣema à Lo-yang (T 280), Tche K'ien à Nankin (T 281) et surtout Dharmarakṣa à Tch'ang-ngan (T 283, 285, 288, 291, 292). Parue en 297, la traduction du *Daśabhūmika* par Dharmarakṣa fit grande impression. Un exemplaire, fâcheusement amputé du premier rouleau, parvint même à Siang-yang 襄陽, au Hou-pei, dans la célèbre bibliothèque de Tao-ngan 道安 qui y séjourna de 365 à 379. Tao-ngan tenait cet exemplaire pour une rareté, louait la traduction de Dharmarakṣa et déplorait qu'elle fût si peu connue en Chine ¹⁴³).

Découverte et traduction de la recension en 36.000 gāthā. — La découverte de la première recension complète de l'*Avatamsaka* fut le fait de Tche Fa-ling 支法領 sur lequel les renseignements sont fragmentaires et contradictoires.

Il convient d'abord d'éliminer les données fournies par le *Fayuan tchou lin* ¹⁴⁴), compilé en 668. Selon cette source, après le

¹⁴³) *Tch'ou san tsang ki tsi* T 2145, k. 9, p. 62 a-c.

¹⁴⁴) T 2122, k. 89, p. 944 c.

règne de l'empereur Houan (147-168) des Heou Han, cinq religieux d'Occident, originaires d'un royaume de l'Inde du Nord, vinrent en Chine. C'étaient Tche Fa-ling, Tche K'ien, Tchou Fa-hou (Dharmarakṣa), Tchou Tao-cheng et Tche Leou-tch'an. Fa-ling récita de vive voix un chapitre du *Prātimokṣa* et des *Karmavācanā*, et serait à ce titre l'introducteur de l'ordination religieuse en Chine. S. Lévi, É. Chavannes et P. Pelliot ont dénoncé l'incohérence de cette information qui réunit en une même ambassade cinq personnages de date et de provenance différentes ¹⁴⁵).

Selon le *Kao seng tchouan* publié par Houei-kiao entre 519 et 544, et le *Tch'ou san tsang ki tsi* publié par Seng-yeou en 515, Fa-ling fut le disciple de Houei-yuan 慧遠 (334-416), moine chinois influent qui fonda, en 402, au mont Lou 廬山 (le Kou-ling moderne dans le Kiang-si) l'Association du Lotus Blanc et exerça une sorte de patriarcat sur tout le bouddhisme chinois ¹⁴⁶).

Primitivement, beaucoup de Sūtra en usage à l'est du fleuve [Yang-tseu] étaient incomplets; les règles du *dhyāna* n'étaient pas connues et le Vinaya-piṭaka était défectueux. Déplorant ces déficiences de la doctrine, Houei-yuan envoya ses disciples Fa-tsing 法淨, Fa-ling, etc., chercher au loin les Sūtra. Ils franchirent les sables et les neiges et, après bien des années, ils firent retour. Tous avaient trouvé des textes sanskrits qui, alors, purent être traduits ¹⁴⁷).

Les deux mêmes sources, mais à un autre endroit, précisent que: „Le śramane Tche Fa-ling, arrivé au Yu-t'ien 于闐 (Khotan), obtint les 36.000 *gāthā* de la partie antérieure de l'*Avatamsaka*. Mais il n'y avait pas de traduction” ¹⁴⁸.

Un document contemporain, la préface à la traduction du *Vinaya des Dharmaguptaka* exécutée en 410, fournit des dates et des précisions sur la mission de Fa-ling:

¹⁴⁵) S. Lévi et É. Chavannes, *Les seize Arhat Protecteurs de la Loi*, JA, 1916, p. 40-45 du tiré à part; P. Pelliot, *Mou-tseu ou les doutes levés*, TP, XIX, 1920, p. 346.

¹⁴⁶) Sur Houei-yuan, cf. E. Zürcher, *o.l.*, p. 204-262.

¹⁴⁷) T 2059, k. 6, p. 359 b 15-18; T 2145, k. 15, p. 110 a 14-17 (dans cette dernière source, le nom de Fa-ling est omis).

¹⁴⁸) T 2059, k. 2, p. 335 c 3-6; T 2145, k. 14, p. 104 a 19-20.

En l'année *jen-tch'en* 壬辰 (392), il y eut le śramane Tche Fa-ling du pays des Tsin ¹⁴⁹). Constatant la perversion des pays-frontières et déplorant le peu de diffusion de la discipline correcte, il fit le sacrifice de sa vie et s'exposa aux dangers afin de répandre la religion parmi ceux qui l'ignoraient. A l'ouest, il franchit les Sables mouvants en direction des Indes lointaines. Passant par le Khotan, il y rencontra la secte des Dharmaguptaka et un trepiṭakin du Mahāyāna, le śramane Buddhayaśas. C'était un homme de talent, au vaste savoir, qui comprenait et pratiquait les Sūtra, le Vinaya ainsi que le Tripiṭaka. Ensemble ils recitèrent et étudièrent les textes. Puis, au Khotan, ils réunirent une masse de Sūtra dans leur vihāra. Après quoi, ils firent retour et, en l'année *wou-chen* 戊申 (408), arrivèrent au pays des Ts'in. Yao 姚, le souverain des Ts'in ¹⁵⁰), rempli d'admiration pour les profonds mystères et les beautés cachées [du bouddhisme], déclara que la grande Loi est profonde, que pour sauver les êtres il faut des *śīla* et que ceux-ci, étant propagés par une foule de saints, ne peuvent avoir de défauts. Alors, cette même année, Yao invita à deux reprises [Buddhayaśas] à traduire le Vinayapiṭaka ¹⁵¹).

Pour condensée qu'elle soit, cette notice tient assez bien et correspond à ce que nous savons par ailleurs. Dès le III^e siècle, le Khotan constituait une réserve de Mahāyānasūtra. Comme on l'a vu plus haut ¹⁵²), Tchou Che-hing y trouva, en 260, un manuscrit indien de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā*, texte qui fut traduit à Tch'ang-ngan, en 291, par le Khotanais Mokṣala (T 221). En 296, un autre Khotanais, Gītamitra, arrivait à Tch'ang-ngan avec un nouveau manuscrit du même texte ¹⁵³). Enfin Fa-hien, qui séjourna trois mois au Khotan, en 401, fut frappé par l'essor du Mahāyāna en ce petit royaume, entouré de régions restées jusqu'alors d'obédience sarvāstivādin ¹⁵⁴).

Le religieux kāśmīrien Buddhayaśas, alors qu'il tenait école à Cha-lö 沙勒 (Kashgar), instruisit Kumārajīva (344-409) dans le Grand Véhicule et l'initia à la scolastique mādhyamika. Plus

¹⁴⁹) Tong Ts'in de la famille Sseu-ma qui régnèrent à Kien-k'ang (Nankin) de 317 à 420 (cf. Moule, p. 18-19).

¹⁵⁰) Heou Ts'in de la famille Yao qui régnèrent à Tch'ang-ngan de 384 à 417. Le souverain dont il est question ici est Yao Hing 姚興 (394-416).

¹⁵¹) Préface au T 1428, p. 567 a 20 - b 2.

¹⁵²) Ci-dessus, note 96.

¹⁵³) *Tch'ou san tsang ki tsi*, T 2145, k. 48, p. 48 a 1-3.

¹⁵⁴) *Fa hien tchouan* T 2085, p. 857 b.

tard, apprenant que Kumārajīva se trouvait à Kou-tsang 姑臧 (près de Leang-tcheou dans le Kan-sou), il gagna cette dernière ville, vers l'année 401. Mais Kumārajīva venait d'être enlevé par une armée chinoise et installé de force à Tch'ang-ngan par le souverain barbare Yao Hing. Averti de l'arrivée de Buddhayaśas à Kou-tsang, Kumārajīva pria Yao Hing de l'inviter à Tch'ang-ngan, mais l'empereur refusa. Mais quand Yao Hing demanda à Kumārajīva de traduire des textes bouddhiques, celui-ci insista de nouveau pour que Yaśas fût appelé, car, disait-il, il était plus capable que lui de remplir cette tâche. Yao Hing envoya alors quelques émissaires avec des présents pour prier Yaśas de venir à Tch'ang-ngan. Yaśas refusa les présents et fit savoir à l'empereur que, s'il ne devait pas être mieux traité que Kumārajīva, il n'accepterait pas l'invitation. Frappé par cette fière réponse, l'empereur envoya une nouvelle invitation et de belles promesses. Yaśas arriva à Tch'ang-ngan en 408 et se mit aussitôt au travail. Aidé de Tchou Fo-nien, il publia, dès 410, une traduction du *Vinaya des Dharmaguptaka* (T 1428) et, en 413, une traduction du *Dirghāgama* (T 1).¹⁵⁵

Tout ceci peut se concilier avec ce qui a été dit précédemment. Cependant les maîtres chinois de l'*Avatamsaka*, au VIII^e siècle, ont essayé d'étoffer et de corser la biographie de Fa-ling.

1. Dans son *Houa yen king tchouan ki* (T 2073), Fa-tsang (643-712), le troisième patriarche de la secte Houa-yen, donne de nouveaux détails sur la découverte, par Fa-ling, de la recension en 36.000 *gāthā*:

Le *K'ai houang san pao lou* 開皇三寶錄 dit qu'autrefois, „à plus de 2.000 lis au sud-est du Khotan, il y avait le pays de Tchö-kiu-kia 遮拘迦¹⁵⁶. Ses rois, de génération en génération, vénéraient le Mahāyāna.

¹⁵⁵) Voir la biographie de Buddhayaśas dans *Kao seng tchouan* T 2059, k. 2, p. 333 c 15-334 b 25.

¹⁵⁶) *P'an* 槃 de T 2073 est une faute pour *kia* 迦; cf. T 2034, p. 103 a 14, T 2060, p. 434 b 16. Il s'agit du petit royaume de Karghalik situé à l'ouest du Khotan. Le *Mahāsamnipāla* T'oung Pao XLVIII

Les moines illustres de tous les pays qui venaient en ce territoire étaient tous mis à l'épreuve. S'ils étaient hinayânistes, le roi les chassait et ne les gardait pas; s'ils étaient mahâyânistes, il les invitait à s'arrêter et les entretenait. Dans le palais du roi se trouvaient les Sûtra de l'*Avatamsaka*, de la *Mahāprajñā-pāramitā* et du *Mahāsaṃnipāta*: chacun comptait dix myriades de *gāthā*. Le roi lui-même en assurait la garde et détenait personnellement la clé de la porte; lors des lectures, il l'ouvrait et faisait des offrandes de fleurs parfumées. En outre, dans la chapelle, il faisait disposer toutes sortes d'ornements: collections de bijoux, fleurs suspendues, fruits de saison et hors de saison. Il induisait ses vassaux à venir y faire leurs dévotions. En outre, au sud-est de ce pays, à plus de 20 lis, il y avait une montagne très escarpée où l'on avait déposé l'*Avatamsaka*, le *Mahāsaṃnipāta*, le *Vaipulya* (?), le *Ratnakūṭa*, le *Laṅkāvatāra*, le *Vaipulya* (?), la *Sāriputradhāraṇī*, la *Puṣpakūṭadhāraṇī*, le *Tou-sa-lo-tsang* 都薩羅藏 (Tuṣārapīṭaka?)¹⁵⁷, la *Mahāprajñā-pāramitā*, [l'octuple *Prajñā-pāramitā*] et le *Mahāmegha*: en tout douze ouvrages ayant chacun dix myriades de *gāthā*. D'après les lois du royaume il est de tradition de les protéger et de les garder." Il y eut, sous la dynastie des Tong Tsin, le śramane Tche Fa-ling. Tempérament magnanime, il prit secrètement une résolution excellente. Il aimait le Mahâyāna à en oublier le dormir et le manger. Muni d'un sac de vivres et armé d'un bâton, il se rendit là [à Tchö-kiu-p'an], au péril de sa vie, pour y chercher [des textes] et il trouva les 36.000 *gāthā* formant la partie antérieure de l'*Avatamsaka*, qu'il rapporta ici. Ce sont elles qui furent traduites sous la dynastie des Tsin¹⁵⁸.

Ici Fa-tsang, pour étoffer la mince biographie de Fa-ling, y a introduit des renseignements plus ou moins légendaires concernant

l'appelle Tchö-kiu-kia 遮居迦, en tibétain *Cu gon [pan]* ou *Ca ko ka* (T 397, k. 55, p. 367 c 25). Song Yun qui le visita en 519 l'appelle Tchou-kiu-po 朱駒波 (T 2092, k. 5, p. 1019 a 23). Jinagupta qui s'y rendit vers 557 le nomme Tchö-kiu-kia 遮拘迦 (T 2034, k. 12, p. 103 a 14; T 2060, k. 2, p. 434 b 15; É. Chavannes, *Jinagupta*, T'oung Pao VI, 1905, p. 353-354.). Hiuan-tsang qui y passa à son retour des Indes vers 644 le nomme Tchö-kiu-kia 斫句迦 (T 2087, k. 12, p. 942 c 24) et confirme en partie les renseignements déjà donnés ici: „En ce pays, les textes des Mahâyānasûtra sont extrêmement nombreux, plus nombreux que dans les autres pays où la Loi du Buddha a pénétré. Les exemplaires comptent chacun dix myriades de *gāthā*, et il y en a plus de dix. Des recensions dégradées provenant de ces [recensions longues] ont une diffusion très large". Karghalik est encore désigné par d'autres noms dans les livres historiques chinois: cf. É. Chavannes, *Voyage de Song Yun*, BEFEO, III, 1903, p. 19, n. 4 du tiré à part.

¹⁵⁷) Tuṣāra est une déformation courante pour Tukhāra (Tocharoi et Yue-tche): cf. P. Pelliot, *Tokharien et Koutchéen*, JA, 1934, I, p. 34-36. Sous la dynastie des Kuṣāṇa, le puissant Kaniska favorisa le bouddhisme et, selon une tradition recueillie au Kaśmīr par Hiuan-tsang (T 2087, k. 3, p. 887 a), fit procéder à une révision complète du Tripiṭaka qu'il fit graver sur des plaques de cuivre (cf. *Histoire du bouddhisme indien*, p. 648). Est-ce de cette édition qu'il s'agit ici?

¹⁵⁸) T 2073, k. 1, p. 153 b 23-c 8.

le royaume de Karghalik. Il les emprunte au *K'ai houang san pao lou*, c'est-à-dire au *Li tai san pao ki* (T 2034, k. 12, p. 103 a 10-24) publié en 597 (17^e année de l'ère *K'ai-houang*), et dont l'auteur se réfère lui-même à des informations données oralement par le traducteur Jinagupta, son contemporain.

Ce fut en effet dans la seconde moitié du VI^e siècle, donc un siècle et demi après Fa-ling, que les Chinois apprirent l'existence à Karghalik d'une riche et volumineuse collection de Mahāyānasūtra. Ce renseignement leur fut communiqué par l'Indien Jinagupta (528-605)¹⁵⁹), un kṣatriya originaire de Puruṣapura (Peshawer), au Gandhāra. A l'âge de vingt-sept ans, il entreprit, avec dix compagnons, un long et périlleux voyage en Asie Centrale à travers le Kapiśa, l'Himālaya, le royaume des Huns Hephthalites, Tash Kurgan, le Khotan, la région du Koukou-nor, le Kan-sou pour arriver enfin à Tch'ang-ngan dans la période *wou-tch'eng* 武成 (559-560) de l'empereur Ming 明 des Pei Tcheou. Les textes ne disent pas qu'il soit passé par Karghalik, mais c'est lui qui décrivit aux Chinois les richesses de la bibliothèque du roi de Tchö-kiu-kia et de la montagne voisine¹⁶⁰). Il faut lui laisser la responsabilité de cette découverte et ne pas l'attribuer à Fa-ling.

2. Au témoignage des sources anciennes examinées plus haut, Fa-ling rencontra Buddhayaśas au Khotan en 392 et rentra avec lui à Tch'ang-ngan, via Kou-tsang, en 408. Houei-ying 惠英, disciple de Fa-tsang, et qui vécut durant la première moitié du VIII^e siècle, substitue Buddhabhadra à Buddhayaśas: ce serait donc Buddhabhadra que Fa-ling aurait rencontré au Khotan et ce serait avec Buddhabhadra qu'il aurait regagné la Chine.

Dans son *Ta fang kouang fo houa yen king kan ying tchouan*

¹⁵⁹) Biographie et dates dans le *Siu kao seng tchouan*, T 2060, k. 2, p. 433 b sq. (traduit par É. Chavannes, *T'oung Pao*, VI, 1905, p. 336-356); *K'ai yuan che kiao mou lou* T 2154, k. 7, p. 549 b; Mochizuki, s.v. *Jinagupta*, p. 2172.

¹⁶⁰) Cf. *Siu kao seng tchouan* T 2060, k. 2, p. 434 b 15-23.

„Relation des exaucements de l'*Avatamsakasūtra*”, texte remanié en 783 (T 2074), Houei-ying écrit :

Sous les Tong Tsin (317-420), le śramane Tche Fa-ling avait quitté la maison dans sa jeunesse. Animé d'une résolution pure, et déplorant les changements subis par la Bonne Loi après le Nirvāṇa du Buddha, il alla dans les pays d'Occident pour y chercher des textes sacrés. Arrivé au Khotan, il y rencontra, venu d'Occident, un trepiṭaka, maître de la Loi en Véhicule unique (*ekayāna*), nommé Buddhahadra, en chinois Kio-hien 覺賢. Il appartenait au clan des Śākya et descendait du roi Amṛtodana. Il possédait le troisième fruit du Mahāyāna correspondant à la troisième terre des Bodhisattva. Il était arrivé [au Khotan] avec un texte sanskrit de l'*Avatamsaka*, texte comportant plus de 36.000 *gāthā*. Quand il y avait des choses qu'il ne comprenait pas dans ce Sūtra, il montait au ciel des Tuṣita et interrogeait le bhagavat Maitreya. Fa-ling supplia ce trepiṭaka de descendre en Chine pour y répandre l'*Avatamsaka*. Cédant à son invitation, Buddhahadra arriva à la capitale [Tch'ang-ngan] et s'y fixa. Mais ses manières ne ressemblaient pas à celles du vulgaire : il sortait et entraît librement par les baies des fenêtres. Tous les moines de son entourage étaient effrayés et le prenaient pour Māra. La communauté interrogea donc le trepiṭaka et lui demanda : Maître de la Loi, possédez-vous les qualités surhumaines ? — Le trepiṭaka leur répondit : Je les ai d'ores et déjà obtenues. Les supérieurs réunirent la communauté religieuse de la capitale et, au cours d'une procédure ecclésiastique (*dharmakarman*), décidèrent son expulsion. Le trepiṭaka prenant son vêtement et son bol aux aumônes, monta dans les airs, manifesta les transformations et, assis et volant, il arriva au Sud, à Yang-tcheou 揚洲, comme un oiseau volant dans les airs. Tous les moines furent stupéfaits et confus, mais ne purent le rattraper ¹⁶¹).

Cette histoire ne résiste pas à l'examen. Ce n'est pas avec Fa-ling, mais avec Tche-yen 智嚴 que Buddhahadra gagna la Chine. Il s'y rendit en passant par le Tonkin et n'arriva à Tch'ang-ngan que vers 410.

Moine chinois originaire du Kan-sou, Tche-yen quitta Tch'ang-yi 張掖 (Kan-tcheou au Kan-sou) au mois d'août 400 et, en compagnie de Fa-hien, gagna Karashar (Arśi) ¹⁶². De là il dut retourner à Kao-tch'ang 高昌 (Tourfan) pour s'y réapprovisionner avant de reprendre la route. Il arriva au Kaśmīr vers 401 et, avec Buddhahadra qui s'y trouvait déjà, il suivit les leçons du maître en yoga Buddhasena ¹⁶³). Il y resta au moins trois ans. En 404, il repartit

¹⁶¹) T 2074, p. 173 c 3-16.

¹⁶²) *Fa hien tchouan* T 2085, p. 857 a.

¹⁶³) *Kao seng tchouan* T 2059, k. 3, p. 339 b. — Cf. P. Demiéville, *La Yogācārabhūmi*, p. 378, n. 2.

partir de la Chine emmenant avec lui Buddhahadra pour l'aider à traduire la *Yogācārabhūmi* de Buddhasena et d'autres textes sanskrits. Les deux compagnons passèrent par les Ts'ong-ling 葱嶺 (Monts des Oignons, dans les Pamirs) et les Six Royaumes (六國) pour aboutir au Tonkin (Kiao-tche 交趾, en annamite Giao-chi)¹⁶⁴. De là ils s'embarquèrent pour la Chine. Il y a désaccord sur la date exacte de leur arrivée à Tch'ang-ngan¹⁶⁵: ce fut, semble-t-il, vers 410¹⁶⁶. A Tch'ang-ngan, Buddhahadra excita la jalousie des disciples chinois de Kumārajīva. Aussi accepta-t-il l'invitation de Houei-yuan à se rendre dans la Chine du Sud. Vers 412, au mont Lou, dans le Kiang-si, il traduisit la *Yogācārabhūmi* de Buddhasena. Puis il gagna Nankin où, de 413 jusqu'à sa mort survenue en 429, il traduisit encore une foule de textes sanskrits et notamment la recension de l'*Avatamsaka* en 36.000 *gāthā* trouvée par Fa-ling.

Ainsi donc, si Houei-ying, dans son T 2074, s'écarte délibérément des sources anciennes pour faire de Fa-ling le compagnon de voyage de Buddhahadra (et non plus de Buddhayaśas), c'est uniquement pour le plaisir d'associer, dans de mêmes aventures, le dépisteur et le traducteur de la première recension complète de l'*Avatamsaka*.

En ce qui concerne la traduction, les renseignements sont précis et unanimes:

Autrefois, le religieux Tche Fa-ling trouva au Khotan la recension en 36.000 *gāthā* de l'*Avatamsaka*. Le dixième jour de la troisième lune de la quatorzième année *yi-hi* 義熙 des Tsin (30 avril 418), à Yang-tcheou 揚州, au Tao-tch'ang sseu 道場寺 fondé par le ministre des travaux Sie Che 謝石, on invita le maître indien en dhyāna Buddhahadra. Tenant en mains le texte sanskrit, il traduisit le sanskrit en chinois des Tsin. Le śramane Che Fa-ye 釋法業 reçut personnellement la traduction au pinceau. Le gouverneur de la commanderie de Wou 吳, Mong K'ai 孟顓, et le général de la garde de droite, Tch'ou Chou-tou 褚叔度,

¹⁶⁴) *Kao seng tchouan* T 2059, k. 2, p. 334 c 23-24.

¹⁶⁵) Cf. Mochizuki, *Chron.*, p. 102.

¹⁶⁶) C'est la date adoptée par P. Deniéville dans l'*Inde Classique*, II, p. 417.

furent alors les bienfaiteurs en titre ¹⁶⁷). La traduction fut terminée le dixième jour de la sixième lune de la deuxième année *yuan-hi* 元熙 (6 juillet 420). On collationna en tout à deux reprises le texte sanskrit, et le collationnement fut terminé le vingt-huitième jour de la douzième lune de la deuxième année *yong-tch'ou* 永初 des grands Song (16 avril 421) ¹⁶⁸).

Cette traduction comptait 60 rouleaux et 34 chapitres. A son propos, on lit encore :

Plus de cent personnes, les śramanes Houei-yen 慧嚴 ¹⁶⁹), Houei-yi 慧義 ¹⁷⁰), etc., critiquaient et déterminaient le texte et le sens, et comparaient le chinois et le sanskrit. On obtint ainsi un texte excellent. C'est pourquoi, au Tao-tch'ang sseu, il y a encore une salle dite de l'*Avatamsaka* ¹⁷¹).

Mais si la bibliographie chinoise est une science exacte, astreinte à des précisions rigoureuses, la poésie ne perd pas ses droits. Aussi voyons-nous la *Relation de exaucements de l'Avatamsaka* introduire un peu de fantaisie dans ces longues et fastidieuses séances de traduction :

A Kien-ye 建業 (Nankin), dans le monastère de Sie, le ministre des travaux, on avait construit une salle pour conserver les textes sacrés. On y traduisit l'*Avatamsaka*. Au moment où on allait traduire ce Sūtra, devant la salle, apparut soudainement un étang. Chaque matin, deux paysans vêtus de bleu sortaient de l'étang, pénétraient dans la salle aux Sūtra, lavaient, balayaient, broyaient l'encre et faisaient le service; le soir arrivé, ils rentraient passer la nuit dans l'étang. Selon la tradition, on expliquait que l'*Avatamsaka* était resté longtemps dans le palais des Nāga. C'étaient donc des rois-nāga qui, pour faire honneur aux traducteurs, venaient faire le service en personne. En suite de quoi on a changé le nom du monastère et on l'a appelé Hing-yen sseu 興嚴寺 „Monastère de l'avènement de l'*Avatamsaka*” ¹⁷²).

¹⁶⁷) Sur les t'an-yue (*dānapati*), cf. J. Gernet, *Les Aspects économiques du bouddhisme*, Saigon, 1956, p. 43, 102.

¹⁶⁸) *Tch'ou san tsang ki tsi* T 2145, k. 9, p. 61 a 1-8; Postface de T 278, k. 60, p. 788 b 3-9.

¹⁶⁹) Houei-yen (363-443), originaire de Yu-tcheou 豫州 au Hou-pei; il fut disciple de Kumārajīva, puis travailla, à Nankin, à l'édition du Suç du *Mahāparinirvāṇasūtra* (T 375).

¹⁷⁰) Houei-yi, religieux attaché au monastère du Jetavana de Nankin; il fut aussi en relations avec le kaśmīrien Guṇavarman qui arriva à Nankin en 431 (*Kao seng tchouan* T 2059, k. 3, p. 341 a 20).

¹⁷¹) *Tch'ou san tsang ki tsi* T 2145, k. 14, p. 10; a 22-24; *Kao seng tchouan* T 2059, k. 2, p. 335 c 7-9.

¹⁷²) T 2074, p. 173 c 17-22.

Traduction de la recension en 40.000 gāthā. — Cependant les Chinois n'avaient pas perdu l'espoir de se procurer un jour la fameuse recension en 100.000 *gāthā* rapportée par Nāgārjuna du pays des Nāga.

Par ailleurs, il semble que l'indien Paramārtha ait pris un malin plaisir à les confirmer dans leurs illusions. Paramārtha (500-569)¹⁷³, en chinois Tchen-ti 眞諦, était un brâhmane originaire d'Ujjayini en Avanti. Converti au bouddhisme, il se fit missionnaire et, en 546, débarqua à Canton avec 240 *poṭhī* de manuscrits. Il gagna Nankin durant la 7^e lune intercalaire de l'année 548. L'empereur Leang Wou-ti 梁武帝 (502-549) le reçut royalement, mais Paramārtha perdit bientôt son protecteur et, durant tout le reste de sa vie, erra en Chine du sud, ballotté par les événements politiques, mais traduisant force Sūtra partout où il se trouvait.

Interrogé par le Chinois sur les recensions de l'*Avatamsaka*, voici ce qu'il leur dit:

Les traditions en cours dans les pays d'Occident disent que le bodhisattva Nāgārjuna se rendit dans le palais des Nāga et y vit l'*Avatamsaka Mahācintyavimokṣasūtra*. Il y avait trois recensions. La recension longue comptait des *gāthā* aussi nombreuses que les poussières contenues dans dix trichiliomégachiliocosmes (*trisāhasramahāsāhasralokadhātu*) et comportait des chapitres (*parivarta*) aussi nombreux que les poussières contenues dans un univers à quatre continents (*caturdvīpa*). La recension moyenne comptait 49 myriades et 8.800 *gāthā* et comportait 1.200 *parivarta*. La recension courte comptait 10 myriades de *gāthā* et comportait 48 *parivarta*. Deux de ces recensions, la longue et la moyenne, accessibles [seulement] à l'œil omniscient (?) et n'étant pas à la portée des profanes (*pythagjana*), restèrent cachées et ne circulèrent pas. La recension courte est actuellement répandue dans les Indes. Il en fut ainsi parce que les aptitudes [des auditeurs] sont dissemblables et que leur érudition diffère. Mañjuśrī et Samantabhadra, eux, reçurent l'enseignement complet de l'*Avatamsaka* [dans sa recension longue]; Vasubandhu et Nāgārjuna en virent tout juste un succédané [:la recension courte en 10 myriades]. Quant aux petits saints, tout en étant de leur entourage, ils n'entendirent rien; ce sont les grands saints qui, par des voies extraordinaires, en eurent la connaissance anticipée. Les succès de la sainte doctrine dépendent du degré des capacités: cela est évident. En outre, parce que Buddha a quitté ce monde depuis longtemps, les êtres se sont viciés: leurs forces physiques et leurs intelligences ont baissé et ils n'ont plus eu la force de retenir au complet cette recension courte [en dix myriades de *gāthā*]¹⁷⁴.

¹⁷³) Voir la notice critique consacrée à Paramārtha par P. Demiéville, *Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen*, Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, II, 1929, p. 15-28.

¹⁷⁴) *Houa yen king tchouan ki*, T 2073, k. 1, p. 153 a 24-b 9.

Or voici que Jinagupta, arrivé à Tch'ang-ngan en 560, affirmait l'existence à Karghalik, tant au palais du roi que sur la montagne voisine de la capitale, de la fameuse recension en dix myriades de *gāthā*. La nouvelle fut presque aussitôt consignée dans le *Li tai san pao ki* en 597, et les *Mémoires* de Hiuan-tsang, publiées par Pien-ki en 646, semblaient la confirmer.

Tous les espoirs étaient donc permis, et les recherches reprirent. Elles aboutirent à la découverte et à la traduction d'une recension, non pas en 100.000, mais en 40.000 *gāthā* et 39 *parivarta* occupant 80 rouleaux. Ici nous avons le témoignage direct de Fa-tsang qui collabora à cette traduction:

Sikṣānanda ¹⁷⁵⁾, du monastère de Fo-cheou-ki sseu 佛授記寺 dans la capitale divine (Lo-yang) des Grands Tcheou 周 ¹⁷⁶⁾, en chinois des T'ang Hio-hi 學喜, est originaire du Khotan; son savoir est vaste et étendu et son idéal est d'être utile aux êtres. Il est versé dans le Grand et le Petit Véhicule et, aussi, dans les traités des hérétiques. L'Impératrice Céleste T'ien Heou 天后 ¹⁷⁷⁾ répand brillamment la lumière du Buddha et vénère le Mahāyāna. Dans l'ancienne traduction de l'*Avatamsaka*, les lieux (*tch'ou* 處, *sthāna*) et les assemblées (*houei* 會, *parṣad*) [où le Sūtra avait été prêché] n'étaient pas au complet ¹⁷⁸⁾. C'est pourquoi, apprenant

¹⁷⁵⁾ Sikṣānanda était né au Khotan, en 652. Il arriva à Lo-yang en 695 et retourna au Khotan en 704. En 707 ou 708, il fut rappelé à la cour par un décret impérial: il y fut reçu avec les plus grands honneurs, mais, fort peu de temps après, il tomba malade et mourut, en 710, âgé de 59 ans. Cf. *Kan ying tchouan* T 2074, k. 4, p. 176 b 4; *K'ai yuan che kiao mou lou* T 2154, k. 9, p. 566 a 13; *Tcheng yuan sin ting che kiao mou lou* T 2157, k. 13, p. 866 b 16; *Song kao seng tchouan* T 2061, k. 2, p. 718 c 19; *Fo tsou t'ong ki*, T 2035, k. 39, p. 370 b 6.

¹⁷⁶⁾ Du 16 octobre 690 au 2 mars 705 le titre de la dynastie (*kouo-hao*) des T'ang fut changé en Tcheou (cf. Moule, *Rulers of China*, p. 56).

¹⁷⁷⁾ L'impératrice Wou Tsö-t'ien 武則天 ou Wou Heou 武后 qui, en 684, avait déposé son fils, l'empereur Tchong-tsong, puis avait assumé en 690 le pouvoir impérial en titre. Tchong-tsong ne remonta sur le trône qu'en 705.

¹⁷⁸⁾ La version de Buddhahadra (T 278) est parfois appelée *Ts'i tch'ou pa houei* 七處八會 „Sept lieux et huit assemblées” parce que le Buddha y prêche l'*Avatamsaka* à huit assemblées réunies en sept endroits différents. La version de Sikṣānanda (T 279) divise en deux la sixième assemblée de la version précédente et obtient ainsi neuf assemblées au lieu de huit: c'est pourquoi on l'appelle *Ts'i tch'ou kicou houei* 七處九會 „Sept lieux et neuf assemblées”: cf. *Houa yen king tchouan ki* T. 2073, k. 1, p. 153 c 11-12.

qu'au loin il y avait au Khotan un texte sanskrit de ce Sūtra, l'impératrice envoya des messagers pour chercher des informations et inviter un traducteur. C'est ainsi que Śikṣānanda, prenant avec lui le Sūtra, arriva au palais impérial l'année *yi-wei* 乙未, première de la période *tcheng-cheng* 證聖 de T'ien Heou (695); c'est dans la capitale orientale (Lo-yang), au monastère de Pien-k'ong sseu du Palais impérial 大內遍空寺, qu'il traduisit l'*Avatamsakasūtra*. T'ien Heou daigna assister en personne aux séances; elle composa la préface ¹⁷⁹⁾ et, maniant elle-même le pinceau, elle inscrivit le titre en tête. Un Indien du sud, le śramane Bodhiruci ¹⁸⁰⁾, et le śramane Yi-tsing 義淨 ¹⁸¹⁾ récitèrent ensemble le texte sanskrit; après, le texte fut remis aux śramanes Fou-li 復禮 ¹⁸²⁾, Fa-tsang 法藏 ¹⁸³⁾, etc. La traduction fut terminée au monastère de Fo-cheou-ki sseu, l'année *ki-hai* 己亥, deuxième de la période *cheng-li* 聖曆 (699) ¹⁸⁴⁾.

Les trois traductions de l'Avatamsaka. — En résumé, nous disposons actuellement de deux traductions chinoises et d'une traduction tibétaine de l'*Avatamsaka*:

I. T 278 *Ta fang kouang fo houa yen king*, 34 *parivarta* en 60 rouleaux. — Cette traduction fut exécutée par Buddhahadra, à Nankin, de 418 à 420, sur une recension sanskrite en 36.000 *gāthā* découverte au Khotan par Fa-ling entre 392 et 408.

¹⁷⁹⁾ Celle-ci est conservée: T 279, k. 1, p. 1 a.

¹⁸⁰⁾ Bodhiruci, primitivement Dharmaruci, naquit en 572 dans une famille brāhmanique de l'Inde du sud. Il se convertit au bouddhisme en 631 et arriva à Tch'ang-ngan en 693. Il travailla à Lo-yang de 693 à 706, puis à Tch'ang-ngan de 706 à 713. Il mourut à Lo-yang en 727, âgé de 156 ans (sic). Voir sa biographie dans *K'ai yuan che kiao mou lou* T 2154, k. 9, p. 570 a—571 a; *Song kao seng tchouan* T 2061, k. 3, p. 720 b-c.

¹⁸¹⁾ En 695, Yi-tsing venait de regagner la Chine après un voyage aux Indes qui s'était prolongé durant 25 ans (671-695). L'impératrice alla l'accueillir en personne à son retour et l'établit par décret dans le Fo-cheou-ki sseu dont il est question ici. Yi-tsing travailla d'abord avec Śikṣānanda; puis, à partir de la période *kieu-che* (700-701), il se consacra seul à ses traductions: cf. *Song kao seng tchouan* T 2061, k. 1, p. 710 b 15-23.

¹⁸²⁾ Fou-li était un chinois originaire de King-tch'ao. Il travailla à Tch'ang-ngan et à Lo-yang de 681 à 699 environ. Il s'était rendu célèbre par son *Che men pien ho louen* (T 2111), publié en 681, où il discutait dix points douteux soulevés en matière d'exégèse bouddhique par le maître du prince héritier K'uan Wou-eul 權無二 sous le titre de *Che tien ki yi* 釋典稽疑 „Examen des doutes concernant les livres bouddhiques”: cf. *K'ai yuan che kiao mou lou* T 2154, k. 9, p. 564 b; *Song kao seng tchouan* T 2061, k. 17 p. 812 c.

¹⁸³⁾ Fa-tsang, l'auteur de la présente notice. Voir ci-dessus, section VIII, au début.

¹⁸⁴⁾ *Houa yen king tchouan ki* de Fa-tsang, T 2073, k. 1, p. 155 a 10-19.

2. T 279 *La sang kouang fo houa yen king*, 39 *parivarta* en 80 rouleaux. — Cette traduction fut exécutée par Śikṣānanda, à Lo-yang, de 695 à 699, sur une recension sanskrite en 40.000 *gāthā* apportée du Khotan par Śikṣānanda en 695.

3. Ōtani Kanjur Catalogue n° 761 (Ōtani ed. of the Tibetan Tripiṭaka, vol. 25-26): *Saṅs rgyas Phal po che źes bya ba Śin tu rgyas pa chen po hi mdo*, 45 *parivarta*. Cette traduction fut exécutée, dans le premier quart du IXe siècle¹⁸⁵), par Jinamitra, Surendrabodh. et Ye-śes-sde.

Le Ts'ing-leang chan et les versions chinoises. — Comme on l'a vu au début de cette section, le Wou-t'ai chan ou Ts'ing-leang chan tire ses titres de noblesse d'un passage des versions chinoises de l'*Avataṃsaka* (T 278, k. 29, p. 590 a 3-5; T 279, k. 45, p. 241 b 20-23) où il est dit: „Dans la région du nord-est, il y a une résidence de Bodhisattva nommée Ts'ing-leang chan. Dans le passé, les Bodhisattva y habitaient toujours. Là, présentement, il y a un Bodhisattva appelé Mañjuśrī. Il a un entourage d'une myriade de Bodhisattva et toujours il prêche la Loi”.

C'est à ce passage que se réfèrent sans cesse les historiens et les chroniqueurs de l'*Avataṃsaka* et du Wou-t'ai.

En s'y référant, Fa-tsang (T 2073, k. 1, p. 157 a 8-10) cite le passage librement. Houei-siang (T 2098, k. 1, p. 1092 c 22-24) reproduit textuellement la traduction de Buddhahadra (T 278, *l.c.*). Yen-yi (T 2099, k. 1, p. 1103 b 18-21) cite textuellement la traduction de Śikṣānanda (T 279, *l.c.*). La citation adoptée par Houei-ying (T 2074, p. 175 b 21-23) est beaucoup plus libre et ajoute une précision qui, en l'occurrence, n'était pas négligeable: „Au pays de Tchen-tan 震旦 (Chine), au nord-est, etc.”.

Cependant, je crois pouvoir affirmer que la mention du Ts'ing-

¹⁸⁵ Cf. J. W. de Jong, *L'Épisode d'Asita dans le Lalitavistara*, Asiatica (Festschrift F. Weller), Leipzig, 1954, p. 312 en note.

leang chan et de Mañjuśrī dans le passage en question est une interpolation chinoise et ne faisait pas partie de la recension originale de l'*Avatamsaka*.

La falsification de l'Avatamsaka. — La mention du Ts'ing-leang chan se trouve dans les traductions chinoises du chapitre intitulé *P'ou sa tchou tch'ou* 菩薩住處 (T 278, k. 29, p. 589 c - 590 b; T 279, k. 45, p. 241 b-c). A ce chapitre correspond, dans la version tibétaine, le leḥu intitulé *Byaṅ chub sems dpaḥi gnas* (OKC 761, vol. *Li*, p. 275 a 8 - 277 a 3).

Comme le titre l'indique, il y est question des résidences ou des stations occupées au temps passé par des Bodhisattva (*pūrvakāle bodhisattvādhyāsītāni sthānāni*). Le chapitre comprend deux parties bien distinctes:

1. Huit résidences constituées par des montagnes mythiques situées dans les quatre régions principales (*diś*) et les quatre régions intermédiaires (*vidiś*) de notre univers à quatre continents. Pour chacune de ces résidences, le texte mentionne quatre choses:

- a. le région (*diś* ou *vidiś*),
- b. le nom de la montagne mythique,
- c. le nom du Bodhisattva principal qui l'habite,
- d. le nombre des Bodhisattva qui l'entourent.

2. Quatorze résidences situées en Inde même et pour lesquelles le texte mentionne seulement:

- a. le nom du district indien (par exemple: Mathurā),
- b. le nom de la résidence elle-même (par exemple: Saṃtoṣaṇī guhā).

Seules les huit premières résidences nous intéressent ici. En voici le texte tibétain avec une traduction française:

1. Śar phyogs logs na sñon tshe byañ chub sems dpañ bźugs bźugs pañi ri *Drañ sron hbyuñ ba* zes bya bañi yod de. de la byañ chub sems dpañ *Rdo rjeñi dpal* zes bya ba byañ chub sems dpañi hñhor sum brgya dañ ldan pa chos ston to.

2. Lho phyogs logs na sñon byañ chub sems dpañ bźugs bźugs pañi ri *Dpal gyi phuñ po* zes bya ba yod de. de la byañ chub sems dpañ *Chos kyī blo gros* ses bya ba byañ chub sems dpañi hñhor lña brgya dañ ldan pa chos ston to.

3. Nub phyogs logs na sñon byañ chub sems dpañ bźugs bźugs pañi ri *Rdo rjeñi ñod hñphro can* zes bya ba yod de. de la byañ chub sems dpañ *Señ geñi hñgros hñgro ba* zes bya ba byañ chub sems dpañi hñhor sum brgya dañ ldan pa chos ston to.

4. Byañ phyogs logs na sñon byañ chub sems dpañ bźugs bźugs pañi ri *Spos kyī phuñ po* zes bya ba yod de. de la byañ chub sems dpañ *Spos kyī glañ po* zes bya ba byañ chub sems

1. Dans la région de l'est (*pūrvasyām diśi*), il y a le mont Naissance des ermites (*ṛṣyutpāda*) habité autrefois par des bodhisattva. C'est là que le bodhisattva Vajrasrī, entouré de 300 bodhisattva, prêche la Loi.

2. Dans la région du sud (*dakṣiṇasyām diśi*), il y a le mont Pic de beauté (*śrīkūṭa*) habité autrefois par des bodhisattva. C'est là que le bodhisattva Dharmamati, entouré de 500 bodhisattva, prêche la Loi.

3. Dans la région de l'ouest (*paścimāyām diśi*), il y a le mont Éclat du diamant (*vajrārcis*) habité autrefois par des bodhisattva. C'est là que le bodhisattva Simhavikrāntagāmin, entouré de 300 bodhisattva, prêche la Loi.

4. Dans la région du nord (*uttarasyām diśi*), il y a le mont Pic des parfums (*gandhakūṭa*) habité autrefois par des bodhisattva. C'est là que le bodhisattva Gandhahastin, entouré

dpahi h̄khor ston phrag gsum
dañ ldan pa chos ston to.

5. Śar phyogs logs na sñon
byañ chub sems dpaḥ b̄zugs
b̄zugs paḥi ri *Spañ ri* zes bya
ba yod de. de la byañ chub
sems dpaḥ *Hjam dpal* zes bya
ba byañ chub sems dpaḥi h̄khor
ston phrag bcu dañ ldan pa
chos ston to.

6. Byañ dañ śar gyi phyogs
mtshams logs na sñon byañ
chub sems dpaḥ b̄zugs b̄zugs
paḥi ri *Rgya mtsho chen po*
b̄ziḥi gnas Rdo rjeḥi ri zes bya
ba yod de. de la byañ chub
sems dpaḥ *Chos kyis h̄phags pa*
zes bya ba byañ chub sems dpaḥi
h̄khor brgya phrag bcu gñis
dañ ldan pa chos ston to.

7. Śar loḥi phyogs mtshams
logs na sñon byañ chub sems
dpaḥ b̄zugs b̄zugs paḥi ri *Mchod*
rten zes bya ba yod de. de la
byañ chub sems dpaḥ *Lhaḥi*
khuñ po zes bya ba byañ chub
sems dpaḥi h̄khor ston dañ ldan
pa chos ston to

de 3.000 bodhisattva, prêche la
Loi.

5. Dans la région de l'est
(*pūrvasyām diśi*), il y a le mont
Montagne herbeuse (*śādvalapar-*
vata)¹⁸⁶) habité autrefois par
des bodhisattva. C'est là que
le bodhisattva Mañjuśrī, entouré
de 10.000 bodhisattva, prêche la
Loi.

6. Dans la région intermédi-
aire du nord-est (*uttarapūrvas-*
yām vidiśi), il y a le mont appelé
„Montagne de diamant se trou-
vant dans les quatre grands
océans” (*caturmahāsamudrastha*
vajraparvata) et habité autrefois
par des bodhisattva. C'est là
que le bodhisattva Dharmod-
gata, entouré de 1.200 bodhisat-
tva, prêche la Loi.

7. Dans la région intermé-
diaire du sud-est (*pūrvadakṣi-*
nasyām vidiśi), il y a le Mont
du temple (*caityaparvata*) habité
autrefois par des bodhisattva.
C'est là que le bodhisattva Deva-
cūḍa, entouré de 1.000 bodhisat-
tva, prêche la Loi.

¹⁸⁶) *Spañ-ri* signifie bien „a grassy hill” (cf. Jäschke, *Dictionary*, p. 329 b), et l'équivalence *spañ* = *śādvala* est attestée (cf. J. Nobel, *Wörterbuch zum Suvarṇaprabhāsa*, Leiden, 1950, p. 131).

8. Lho dan nub kyi phyogs mtshams logs na sñon byañ chub sems dpañ bžugs bžugs pañi ri *Hod* ces bya ba yod de. de la byañ chub sems dpañ *Bzañ poñi dpal zes* bya ba byañ chub sems dpañi hkhor ston phrag gsum dan bdan pa chos ston to.

9. Nub dan byañ gi¹⁸⁷) phyogs mtshams logs na sñon byañ chub sems dpañ bžugs bžugs pañi ri *Spos kyi nad can zes* bya ba yod de. de la byañ chub sems dpañ *Spos kyi hod zer rab tu hgyed pa zes* bya ba byañ chub sems dpañi hkhor ston phrag lña dan ldan pa chos ston to.

8. Dans la région intermédiaire du sud-ouest (*dakṣiṇapaścimāyām vidiśi*), il y a le Mont Éclat (*prabhāparvata*) habité autrefois par des bodhisattva. C'est là que le bodhisattva Bhadrāsri, entouré de 3.000 bodhisattva, prêche la Loi.

9. Dans la région intermédiaire du nord-ouest (*paścimotarasyām vidiśi*), il y a le Mont des parfums énivrants (*Gandhamādana*) habité autrefois par des bodhisattva. C'est là que le bodhisattva Gandharaśmipramukta, entouré de 5.000 bodhisattva, prêche la Loi.

Ce texte est manifestement interpolé car il énumère neuf régions alors qu'une surface plane n'en comporte que huit¹⁸⁸). La région de l'est (n° 1) était déjà occupée par le bodhisattva Vajrāsri. C'est donc postérieurement qu'on y a ajouté (sub 5°) Mañjusri.

Les deux versions chinoises, elles aussi, ont un bodhisattva en trop, ainsi qu'il ressort de la concordance que voici, où S-T désigne la recension sanskrito-tibétaine, *Chin. 1* la traduction chinoise de de Buddhahadra (T 278), et *Chin. 2* la traduction chinoise de Śikṣānanda (T 279).

¹⁸⁷) Lacune à combler puisqu'il s'agit d'une „région intermédiaire” (*phyogs mtshams logs vidiśi*).

¹⁸⁸) Voir ci-dessus, note 42.

	Montagne	Bodhisattva	Région	
1	S-T Chin. 1 Chin. 2	R̥ṣyutpāda 仙人起山 仙人山	Vajraśrī 金剛勝 金剛勝	Est Est Est
2	S-T Chin. 1 Chin. 2	Śrīkūṭa 勝樓閣 勝峯	Dharmamati 法慧 法慧	Sud Sud Sud
3	S-T Chin. 1 Chin. 2	Vajrārcis 金剛焰 金剛焰	Simhavikrāntagāmin 無畏師子行 精進無畏行	Ouest Ouest Ouest
4	S-T Chin. 1 Chin. 2	Gandhakūṭa 香聚 香積	Gandhahastin 香象 香象	Nord Nord Nord
5	S-T Chin. 1 Chin. 2	Śādvalaparvata 清涼山 清涼山	Mañjuśrī 文殊師利 文殊師利	Est Nord-Est Nord-Est
6	S-T Chin. 1 Chin. 2	Caturmahāsamudrastha Vajraparvata 四大海中枳怛 海中金剛山	Dharmodgata 曇無竭 法起	Nord-Est pas mentionnée pas mentionnée
7	S-T Chin. 1 Chin. 2	Caityaparvata 枝堅固 支提山	Devacūḍa 天冠 天冠	Sud-Est Sud-Est Sud-Est
8	S-T Chin. 1 Chin. 2	Prabhāparvata 樹提光明山 光明山	Bhadraśrī 賢首 賢勝	Sud-Ouest Sud-Ouest Sud-Ouest
9	S-T Chin. 1 Chin. 2	Gandhamādana 香風山 香風山	Gandharaśmipramukta 香光明 香光	Nord-Ouest Nord-Ouest Nord-Ouest

Cette concordance appelle les constatations suivantes:

1. Il y a un bodhisattva en trop puisqu'on en cite 9, alors qu'il n'y a que 8 régions.

2. Il y a accord parfait entre les trois traductions en ce qui concerne 7 bodhisattva: 1. Vajraśrī à l'Est, 2. Dharmamati au Sud, 3. Simhavikrāntagāmin à l'Ouest, 4. Gandhahastin au Nord, 5. Devacūḍa au Sud-Est, 6. Bhadraśrī au Sud-Ouest, 7. Gandharaśmipramukta au Nord-Ouest.

3. Il y a désaccord en ce qui concerne deux bodhisattva: Mañjuśrī et Dharmodgata.

a) S-T situe Mañjuśrī au Śādvalaparvata „Montagne herbeuse” dans la région de l'Est où la place est déjà occupée par Vajraśrī.

Les deux versions chinoises situent Mañjuśrī au Ts'ing-leang chan dans la région du Nord-Est.

C'est là où gît l'interpolation car il y a désaccord en ce qui concerne la montagne: Śādvalaparvata, qui signifie montagne herbeuse, n'a rien de commun avec Ts'ing-leang chan qui signifie „Mont frais” et se dirait en sanskrit *Śītaparvata* ou *Śītalaparvata* et, en tibétain, *Ri grañ ba* ¹⁸⁹).

Dans l'esprit des Chinois, Ts'ing-leang chan désigne un lieu géographique, en l'occurrence le Wou-t'ai chan au Chan-si. Mais le contexte prouve que l'*Avatamsaka* entend seulement énumérer les montagnes mythiques des huit points cardinaux comme on en trouve dans toutes les littératures de l'Inde ¹⁹⁰).

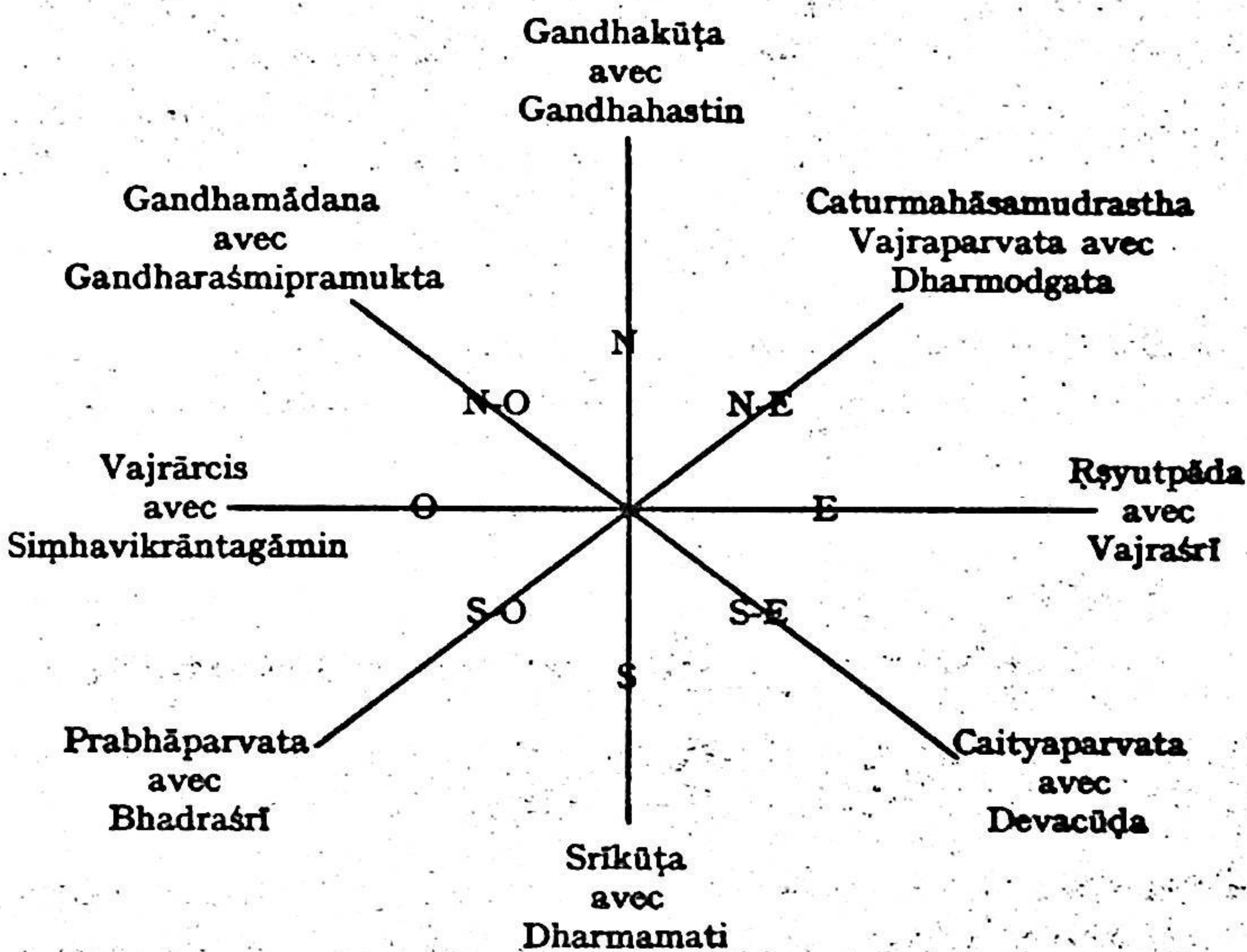
Enfin on ne voit pas bien pourquoi les rédacteurs indiens de l'*Avatamsaka* auraient placé Mañjuśrī en Chine. Depuis Aśoka, les Indiens ont pris l'habitude de faire la morale à leurs voisins, mais ce n'est pas une raison pour céder un bodhisattva à des étrangers.

¹⁸⁹) Cf. *Mahāvīyutpatti*; n° 1908 et 214; Nobel, *Wörterbuch*..., p. 25.

¹⁹⁰) Par exemple Kirtel, *Kosmographie der Indier*, p. 95 et suiv., 218 et suiv.

b) L'introduction de Mañjuśrī a quelque peu bouleversé le bodhisattva Dharmodgata résidant sur le Vajraparvata au fond des quatre océans. S-T s'en est tiré en le plaçant ou plutôt en le maintenant dans la région du Nord-Est. Quant aux deux versions chinoises, elles ont purement et simplement supprimé la mention de la région.

Il résulte de cet examen que la mention de Mañjuśrī et de sa montagne (soit Śādvalaparvata, soit Ts'ing-leang chan) est une interpolation et que la recension primitive comprenait seulement huit bodhisattva et huit montagnes répartis de la façon suivante:



Date de l'interpolation. — Absente du texte original, la mention de Mañjuśrī au Ts'ing-leang chan se trouve dans les deux traductions chinoises de l'*Avatamsaka*, celle de Buddhahadra exécutée entre 418 et 420 et celle de Śikṣānanda exécutée entre 695 et 699.

Ainsi qu'on l'a vu plus haut, dès le début du Ve siècle, donc à l'époque de la première traduction, le Wou-t'ai était déjà con-

sidéré par les Chinois comme l'habitat de Mañjuśrī. Il n'est donc pas impossible, que ce soient Buddhahadra et ses collaborateurs Houei-yen, Houei-yi, etc., qui aient introduit dans l'*Avatamsaka* la mention du Ts'ing-leang chan. Mais c'est bien improbable, parce qu'à cette époque l'*Avatamsaka* était peu connu en Chine et son prestige n'était pas tel qu'une interpolation eût paru s'imposer.

C'est seulement au cours des VIe et VIIe siècles que se formèrent les grandes écoles se réclamant de l'*Avatamsaka* et que ce Sūtra acquit une autorité incontestable.

Au début de la période *yong-p'ing* 永平 (508) de l'empereur Siuan Wou Ti 宣武 des Pei Wei, deux maîtres indiens, Bodhiruci et Ratnamati, vinrent s'établir à Lo-yang et, sur l'invitation de l'empereur, exécutèrent, d'abord séparément, puis ensemble, une traduction du *Daśabhūmividyāna* (T 1522) de Vasubandhu. C'est alors que se forma l'école du Ti-louen-tsong 地論宗 ou du *Traité des Daśabhūmi*; le *Daśabhūmika* était l'une des sections de l'*Avatamsaka*. A Lo-yang même, l'école se divisa bientôt en deux branches. Tao-tch'ong 道龍, disciple de Bodhiruci et chef de la branche du Nord 北道派, se rendit célèbre par ses vertus et gagna à ses idées plus de dix mille adhérents. La branche du Sud 南道派 qui se réclamait de Ratnamati fut illustrée par Houei-kouang 慧光 (468-537) et son disciple Fa-chang 法上 (495-580) qui développèrent une grande activité littéraire.

Au VIIe siècle, l'école du Ti-louen-tsong fut absorbée par l'école du Houa-yen-tsong 華嚴宗 ou de l'*Avatamsaka* proprement dit. Son fondateur et son premier patriarche Tou-chouen 杜順 (557-640), en religion Fa-chouen 法順, se concilia les bonnes grâces de l'empereur des T'ang, T'ai-tsong 太宗, qui régna de 626 à 649. Il se rendit fameux par ses miracles et passait pour une incarnation de Mañjuśrī.

Il a déjà été question plus haut ¹⁹¹⁾ de la formidable activité littéraire déployée au VIIe siècle autour de l'*Avatamsaka* par Tche-yen (602-668) et Fa-tsang (643-712) qui furent respectivement les deuxième et troisième patriarches de la secte. A cette époque, le culte de Mañjuśrī au Wou-t'ai chan était en plein essor. On recherchait fébrilement les recensions longues de l'*Avatamsaka* où la présence du grand Bodhisattva sur la montagne chinoise aurait pu être expressément définie. La recension en 40.000 *gāthā* découverte au Khotan par les envoyés de l'impératrice Wou Tsö-t'ien et apportée à Lo-yang par Śikṣānanda ne contenait rien de pareil. Mañjuśrī ne figurait pas parmi les huit bodhisattva localisés par l'*Avatamsaka* aux quatre points cardinaux et aux quatre régions intermédiaires du Continent habité. Il convenait de réparer un „oubli” aussi regrettable. C'est la tâche que s'assignèrent les Bodhiruci, Yi-tsing, Fou-li, Fa-tsang et toute l'équipe de lecteurs, traducteurs, scribes et vérificateurs réunis autour de l'impératrice dans le Fo-cheou-ki sseu de Lo-yang. On introduisit, dans la traduction, un passage définissant la présence actuelle de Mañjuśrī dans la région du Nord-Est, au mont Ts'ing-leang.

Pour ce faire, il fallut expulser Dharmodgata de la région du Nord-Est où il était primitivement situé et le reléguer dans une région non mentionnée. Il fallut aussi retoucher en conséquence l'ancienne version de l'*Avatamsaka* établie en 418-420 par Buddhābhadrā sur la recension en 36.000 *gāthā* de Fa-ling. Il importait enfin, pour supprimer toute trace de l'interpolation, de remanier l'original sanskrit qui avait servi de base à la traduction de Śikṣānanda. Cet original ayant disparu, nous ignorons comment il fut modifié. Assez maladroitement, semble-t-il. Car la version tibétaine des débuts du IXe siècle qui en est le lointain écho situe

¹⁹¹⁾ Voir ci-dessus, note 128.

Mañjuśrī non pas dans la région du nord-est, mais dans celle de l'est, déjà occupée par Vajraśrī. De plus, elle lui assigne comme montagne un Spañ-ri (Śādvalaparvata) qui n'a rien de commun ni avec le Ts'ing-leang chan ni avec le Wou t'ai chan.

3. Les Indiens au Wou-t'ai chan.

Quoi qu'il en soit, les Chinois croyaient sincèrement à la présence de Mañjuśrī au Wou-t'ai, et leur foi était si vive qu'elle finit par se communiquer aux Indiens, mais ce ne fut qu'à la fin du VIIe siècle.

Dans sa *Relation sur le bouddhisme expédiée des Mers du Sud*, c'est-à-dire de Śrīvijaya, en 692, Yi-tsing, aussi fervent patriote que bouddhiste convaincu, souligne avec complaisance le prestige dont jouissait la Chine des T'ang: „Dans les cinq Indes, y a-t-il quelqu'un qui ne l'admire point? A l'intérieur des quatre mers, qui donc ne reçoit respectueusement ses décrets? Les Indiens disent que Mañjuśrī est actuellement présent en ce pays (la Chine)" ¹⁹²). — „Un Stotra fait en Occident dit: Mañjuśrī se trouve actuellement à Ping-tcheou 并州 ¹⁹³); là, tout le monde a des mérites (*puṇya*): nous devons donc respecter et admirer ce pays" ¹⁹⁴).

Trois ans plus tard, Yi-tsing devait participer, dans les circonstances que l'on sait, à la „traduction" de l'*Avatamsaka*. Son assertion ne pèserait donc pas d'un grand poids si elle n'était confirmée, du côté indien, par des témoignages non suspects.

Ce sont tout d'abord des textes indiens affirmant la présence de Mañjuśrī en Chine:

¹⁹²) T 2125, k. 3, p. 224 c 15-17. Cf. J. Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion*, Oxford, 1896, p. 136.

¹⁹³) Nom d'une province qui fut constituée par Chouen 并 dans le Chan-si actuel et englobait le Wou-t'ai chan.

¹⁹⁴) T 2125, k. 4, p. 228 b 14; Takakusu, l.c., p. 169.

1. Le *Mañjuśrīdharmaratnagarbhadhāraṇīsūtra* est clair et formel. Le Buddha y déclare au bodhisattva Vajraguhyaka :

Après mon Nirvāṇa, dans la région située au nord-est du Jambudvīpa (Inde), il y a un pays nommé Ta Tchen-na 大振那 (Mahācīna). Dans ce pays, il y a une montagne appelée Wou-ting 五頂 (Pañcaśikha = Wou-t'ai). Mañjuśrī kumārabhūta se rendra en cette résidence et y prêchera la Loi aux êtres ¹⁹⁵).

Cette *dhāraṇī* fut traduite la quatrième année de la période *king-long* 景龍 (710), au monastère du Si-tch'ong-fou sseu 西崇福寺 de Lo-yang par Bodhiruci ¹⁹⁶) qui avait participé lui aussi à la traduction de l'*Avatamsaka* en 695-699. Il y aurait donc lieu de vérifier l'authenticité d'une référence aussi précise et aussi formelle au Wou-t'ai chan. Malheureusement, l'original sanskrit de la *dhāraṇī* ne nous est pas parvenu et, pour autant que je sache, aucune traduction tibétaine n'en fut exécutée. Tout moyen de contrôle faisant défaut, nous sommes forcés d'accepter les yeux fermés l'unique témoignage de la traduction chinoise. Nous savons seulement qu'elle fut exécutée par Bodhiruci sur un original sanskrit (*fan-pen*) dont lecture était donnée par Prajñāgupta.

2. En revanche, nous lisons dans l'original sanskrit un vers du *Mañjuśrīmūlakalpa* (ch. 36 *Rājavyākaraṇaparivarta*, v. 568) où il est dit à propos du Mahācīna (Chine) :

*Bodhisattvo mahādhirah Mañjughoṣo mahādyutih,
tasmin deśe tu sāksād vai tiṣṭhate bālarūpiṇah* ¹⁹⁷).

„En ce pays (la Chine), se trouve présentement, sous la forme d'un jeune homme, le bodhisattva Mañjughoṣa, très ferme et de grand éclat”.

¹⁹⁵) T 1185 A, p. 791 c 11-14; T 1185 B, p. 798 a 26 — b 2.

¹⁹⁶) *K'ai yuan che kiao mou lou* T 2154, k. 9, p. 569 c 7. Voir aussi *Sin hou kin yi king l'ou ki* T 2152, p. 371 c 20.

¹⁹⁷) Édité en appendice dans K. P. Jayaswal, *Imperial History of India*, Lahore, 1934, p. 41, l. 17-18.

Ce vers est d'autant plus intéressant qu'il fait partie d'un chapitre ne figurant point dans la version chinoise du *Mañjuśrīmūlakalpa* (T 1191) exécutée sous les Song par T'ien-si-tsai 天息災 entre 980 et 1.000. Il prouve, si besoin en est, qu'à cette époque relativement tardive, les Indiens situaient Mañjuśrī en Chine.

Un détail minime peut avoir contribué à cette conviction. On a vu plus haut comment les légendes khotanaises relatives à Mañjuśrī ont été transplantées au Népal parce que, à un moment donné, le toponyme *Li-yul*, qui désignait primitivement le Khotan, a été pris pour le Népal. Nous avons déjà signalé la collusion qui a toujours existé entre Mañjuśrī, le bodhisattva à la voix douce, et le roi des Gandharva, le dieu-musicien Pañcaśikha. Or celui-ci était localisé aux confins du Kaśmīr, tandis que son fils aîné (son *jyeṣṭha-putra* ou *kumāra*) avait sa résidence dans le district himālayen de la Cīnabhukti, là où Kaniška avait confiné ses otages chinois¹⁹⁸). Entre *Cīnabhukti*, district indien, et *Cīna* tout court désignant la Chine, la confusion était facile, et tous les traducteurs chinois et tibétains de la *Mahāmāyūrī* sont tombés dans le piège¹⁹⁹).

Dès la fin du VII^e siècle, le Wou-t'ai chan devint un centre de pèlerinage international, et les Indiens furent les premiers à s'y rendre.

1. *Buddhapālita* en 676. — C'était un moine kaśmīrien, connu pour sa traduction d'une *Uṣṇīṣaviṣayadhāraṇī* (T 967). Dans la préface de 689 annexée à cette traduction²⁰⁰), on lit :

La première année de la période *yi-fong* 儀鳳 (676), le śramane Buddha-pālita, d'origine brāhmanique, vint des pays d'Occident à la terre des Han et du Wou-t'ai chan. S'étant prosterné à terre de ses cinq membres, il dit, tourné vers la montagne et touchant le sol du haut de sa tête: „Depuis le Nirvāṇa du Tathāgata, tous les saints ont disparu; seul le grand sage Mañjuśrī, fixé sur cette montagne, attire les foules et enseigne les bodhisattva.

¹⁹⁸) Voir ci-dessus, note 8.

¹⁹⁹) Cf. S. Lévi, *Le Catalogue géographique des Yakṣa*, JA, 1915, p. 85 du tiré à part.

²⁰⁰) T 967, p. 349 b 2—c 5.

« Hélas! moi Pālita, lors de ma naissance, j'ai rencontré les huit conditions opportunes (*akṣana*) et je n'ai jamais vu le visage du saint. Aussi, suis-je venu de loin, à travers les Sables mouvants, exprès pour le visiter. Je supplie humblement P'ou-fou 普覆 (Mañjuśrī), le grand bienveillant et le grand compatissant, de se montrer à moi. » Ayant dit ces mots, il pleura tristement et versa des larmes. Tourné vers la montagne, il se prosterna la tête au sol. Lorsqu'il la redressa, il vit soudain un vieillard, sorti de la montagne, venir vers lui.

Le vieillard parlant la langue des brâhmanes (sanskrit) dit au moine: « Maître de la Loi, par amour de la doctrine, vous poursuivez les vestiges sacrés et, sans craindre les fatigues, vous êtes venu de loin à leur recherche. Cependant ici, dans la terre des Han, les êtres commettent beaucoup de péchés et les religieux eux-mêmes violent souvent la discipline des défenses. Il n'y a que le *Buddhoṣṇiṣavijayadhāraṇīsūtra* ²⁰¹⁾ qui puisse détruire toutes les mauvaises actions des êtres. Mais je ne sais, ô maître de la Loi, si vous êtes venu ici avec ce Sūtra ».

Le moine répondit: « Le pauvre moine que je suis est venu simplement en visite: je suis arrivé sans le Sūtra ».

Le vieillard reprit: « Puisque vous êtes arrivé sans le Sūtra, vous êtes venu en vain et inutilement. Même si vous voyiez Mañju, vous ne le reconnaitriez pas. Maître, retournez donc aux pays d'Occident prendre ce Sūtra pour qu'à la suite il se répande en terre des Han. Ce faisant, vous honorerez tous les saints, vous aiderez largement les êtres en les sauvant des ténèbres et vous reconnaitrez les bienfaits du Buddha. Maître, revenez ici avec le Sūtra, et votre serviteur vous montrera alors l'endroit où se trouve le bodhisattva Mañjuśrī ».

Quand le moine eut entendu ces paroles, il ne put dominer sa joie. Réprimant ses larmes, il s'inclina de tout cœur et respectueusement. Mais, au moment où il releva la tête, il ne vit plus le vieillard.

Tout surpris, le moine redoubla de dévotion. Résolument et sincèrement, il retourna aux pays d'Occident, prit le *Buddhoṣṇiṣavijayadhāraṇīsūtra* et revint en Chine. La deuxième année de la période *yong-chouen* 永淳 (683), il arriva à la capitale occidentale (Tch'ang-ngan). Il relata toute son histoire au grand empereur ²⁰²⁾. Le grand empereur prit son texte (sanskrit) et l'enferma en son palais. Puis il invita le maître de la Loi *trepitaka* Jetchao 日照 (Divākara), et il ordonna à Tou Hing-k'ai 杜行顛, chef de l'office de l'intendance des hôtes à la cour du cérémonial envers les étrangers ²⁰³⁾, et à d'autres, de traduire ensemble ce Sūtra ²⁰⁴⁾. Enfin l'empereur

²⁰¹⁾ Dhāraṇī ayant pour effet de „purifier toutes les destinées mauvaises” (*sarvadurgatipariśodhani*). Nous en avons huit traductions chinoises (T 967 à 974), deux traductions tibétaines (OKC 198, 609) et un commentaire chinois par Fa-tch'ong (T 1803).

²⁰²⁾ Il s'agit de l'empereur Kao-tsong 高宗 qui régna de 649 à 683.

²⁰³⁾ Cf. R. des Rotours, *Traité des fonctionnaires*, Leyde, 1948, p. 414.

²⁰⁴⁾ Ce passage n'est pas clair. Il y eut en fait deux traductions: d'abord celle de Tou Hing-k'ai (T 968) terminée le 5^e jour du premier mois de la quatrième année de la période *yi-fong* 儀鳳, 20 février 679 (cf. *K'ai yuan che kiao mou lou*, T 2154, k. 9, p. 564 a 23); ensuite, celle du moine de l'Inde Centrale Divākara (T 969) datée du 22^e jour du 5^e mois de la première année *yong-chouen* 永淳, 2 juill. et 682 (cf. *K'ai yuan che kiao mou lou*

assigna au moine (Buddhapālita) trente pièces de soie, mais le texte du Sūtra fut enfermé au palais, avec interdiction d'en sortir.

Le moine, pleurant tristement, dit à l'empereur: „Pauvre moine que je suis, j'ai sacrifié ma vie et, cédant à un ordre, je suis allé au loin chercher ce Sūtra. Mon espoir est de sauver les êtres et de les arracher à la douleur. Je ne songe pas aux richesses et je ne m'intéresse pas à la gloire. Je vous prie de me rendre le texte du Sūtra pour qu'il se répande et que tous les êtres en partagent le bienfait”.

Alors l'empereur conserva la traduction [chinoise] du Sūtra et rendit au moine le texte sanskrit. Le moine en possession du texte sanskrit se rendit au monastère de Si-ming sseu 西明寺 et, après s'être informé, trouva un moine chinois versé en sanskrit: Chouen-tcheng 順貞. Il demanda l'autorisation de traduire avec lui, et l'empereur céda à sa demande. Alors le moine, en présence de tous les bhādanta, fit avec Chouen-tcheng une nouvelle traduction ²⁰⁵). Quand elle fut finie, il prit avec lui le texte sanskrit et se rendit au Wou-t'ai chan. Il entra dans la montagne et, à l'heure actuelle, n'en est pas encore ressorti.

Tout imprégné de légende qu'il soit, le récit de l'ascension de Buddhapālita fut rapidement cliché. Il est reproduit intégralement dans les excellents catalogues de Tche-cheng publiés en 730 ²⁰⁶). On le retrouve également dans les *Biographies des moines éminents* compilées sous les Song entre 982 et 988 ²⁰⁷), ainsi que dans les *Traditions développées sur le Ts'ing-leang* publiées par Yen-yi en 1060 ²⁰⁸). Mention en est faite dans une inscription de Touen-houang ²⁰⁹), dans l'*Hymne du Wou-t'ai chan* de la fin du VIII^e siècle ²¹⁰), ainsi que dans le *Journal de voyage* du pèlerin japonais Ennin.

T 2154, k. 9, p. 564 a 1). L'empereur était mécontent de la première traduction parce que Tou Hing-k'ai, un chinois de Tch'ang-ngan qui connaissait le sanskrit, s'était interdit d'employer les caractères frappés de tabou.

²⁰⁵) Ce fut la troisième en ordre chronologique (T 967).

²⁰⁶) *Siu t'ou ki* T 2152, p. 369 a; *K'ai yuan che kiao mou lou*, T 2154, k. 9, p. 565 a.

²⁰⁷) *Song kao seng tchouan* T 2061, k. 2, p. 717 c.

²⁰⁸) *Kouang ts'ing leang tchouan* T 2099, k. 2, p. 1111 a-b, section intitulée: „Entrée de Buddhapālita dans la Grotte de diamant”. Cette grotte est également signalée dans le *Kou ts'ing leang tchouan* de Fa-tsang (T 2098, k. 1, p. 1095 a 1 et suiv.), mais Fa-tsang († 712) ne mentionne pas l'ascension de Buddhapālita. Ce silence est assez troublant.

²⁰⁹) Cf. P. Pelliot, *Une bibliothèque médiévale retrouvée au Kan-sou*, BEFEO, VIII, 1908, p. 504.

²¹⁰) Manuscrit de Touen-houang reproduit dans Tsukamoto Zenryū, *Chinese Buddhism in the Middle Period of the T'ang Dynasty*, Mem. Tōhō Bunka Gakuin, IV, Kyōto, 1933, 2.

2. *Bodhisena en 735.* — Selon l'histoire officielle japonaise, à la 8^e lune de 736, une ambassade envoyée chez les T'ang ramena trois hommes des T'ang et un Persan, qui se présentèrent à la cour à la 10^e lune. On donna des vêtements de saison au bonze des T'ang Tao-siuan 道璿 et au bonze brâhmane Bodhi. A la 4^e lune de 751, un décret nomma le maître de la loi Bodhi directeur du Saṃgha en remplacement de Gyōgi.

Sur cette base historique est venue se greffer, au XII^e siècle, une légende attribuant à Bodhi l'introduction au Japon de danses et de musiques čames. Le brâhmane Bodhi, originaire de Kapilavastu dans l'Inde du Sud, accompagné du maître Buttetsu 師佛哲, musicien du royaume de Čampa (Rinyū) 贈婆 dans l'Inde du Nord, s'était rendu au Wou-t'ai chan pour adorer Mañjuśrī. Un vieillard leur ayant appris que Mañjuśrī s'était incarné au Japon en la personne de Gyōgi Bosatsu 行基菩薩, ils avaient gagné ce pays où ils furent reçus par Gyōgi et assistèrent à une cérémonie du Tōdai-ji en 752.

M. Demiéville a montré que, si l'existence du brâhmane Bodhi ne peut être mise en doute, son compagnon čam Buttetsu fut inventé de toutes pièces et baptisé peut-être d'un des noms du Čampa connus alors au Japon ²¹¹⁾.

3. *Amoghavajra en 770.* — D'une famille de l'Inde du Nord ou peut-être de Samarkand, Amoghavajra ²¹²⁾ naquit à Ceylan en 705. A 10 ans, il arriva en Chine avec son oncle. Il fut converti à la religion bouddhique par Vajrabodhi (671-741), et entra dans les ordres à l'âge de 15 ans. Initié par son maître au Tantra bouddhique, il travailla à Lo-yang à partir de 723. De 741 à 746 il voyagea à Ceylan et peut-être en Inde, où il réunit une grande collection de

²¹¹⁾ P. Demiéville, *La musique čame au Japon*, dans *Études Asiatiques*, Paris 1925, T. 1, p. 208-213.

²¹²⁾ Cf. Chou Yi-liang, *Tantrism in China*, HJAS, VIII, 1945, p. 297.

Sūtra et de Śāstra. Rentré en Chine, il travailla à Chao-tcheou, Ho-si et Wou-Wei, pour se fixer enfin à la capitale, Tch'ang-ngan (756), où il fut tout puissant à la cour. Il mourut en 774.

Sa visite au Wou-t'ai eut lieu la cinquième année de la période *ta-li* 大曆 (770)²¹³, sous le règne de l'empereur Tai-tsong 代宗 (762-777). En 766 déjà, le monastère du Kin-ko sseu 金閣寺 „Pavillon d'or” avait été construit au Wou-t'ai sur son initiative²¹⁴. Les frais avaient été couverts par le richissime ministre Wang Tsin 王綰, frère du poète Wang Wei 王維.

4. Prājña en 794. — Le kaśmirien Prājña, du clan Gautama, quitta son pays natal à l'âge de 14 ans et entra en religion à l'âge de 20 ans. Après dix-huit années d'études faites en partie à Nālandā, il se rendit dans l'Inde du Sud, au monastère du roi de Wou-tch'a 烏荼 (Udra, Odra = Orissa), dont le roi offrit aux T'ang en 795 un manuscrit sanskrit de l'*Avatamsaka* qui fut traduit par Prājña (T 293: *Gaṇḍavyūha*)²¹⁵. „Là, il apprend que le grand saint Mañju, le jeune homme aux cinq chignons (*pañcacīra kumārabhūta*), se trouve à Ts'ing-leang, au Pañcaśikha (Wou-fong), et qu'ayant éteint le feu des passions et entouré de dix mille Bodhisattva, il protège les grands T'ang”. Prājña résolut de se rendre auprès de lui et, après avoir traversé les mers et franchi les montagnes, il arriva en Chine vers la fin de la période *kien-tchong* 建中 (784). Mais l'empereur Tō-tsong l'astreignit aussitôt à des travaux de traduction, et il dut retarder son pèlerinage. „Mais, la 8^e année de la période *tcheng-yuan* 貞元 (792), il fit retour au palais et dit à l'empereur: Mon seul désir n'est pas encore réalisé: je n'ai pas eu le loisir de visiter le grand saint Mañju. Je songe à ma promesse antérieure et mon cœur se consume. Si ce n'est pas contraire à

²¹³) *Tai tsong piao tche tsi* T 2120, k. 2, p. 837 c 27-29; *Song kao seng tchouan* T 2061, k. 1, p. 713 a 17-20; Mochizuki, *Chron.*, p. 175.

²¹⁴) *Tai tsong piao tche tsi* T 2120, k. 2, p. 834 a.

²¹⁵) Cf. Jan Yuan-hua, *Orissa Historical Research Journal* VII, 3-4, 1958-59, p. 125-132.

vos bienveillantes intentions, j'ai juré de m'y rendre en personne. La troisième lune de la 10^e année de la période *tcheng-yuan* (794), il alla à Ts'ing-leang et parcourut le Wou-t'ai jusqu'au début de l'automne. La quatrième lune de la 11^e année (795), il était de retour à la capitale'' ²¹⁶).

Les pèlerins du Wou-t'ai ne se recrutaient pas uniquement parmi les Indiens. Le japonais Ennin 圓仁 (794-864), au cours de son voyage en Chine (838-847), séjourna sur la montagne, de juin à août 840, et la décrit comme le centre du bouddhisme le plus important en Chine avec le T'ien-t'ai chan ²¹⁷). Selon Bu-ston ²¹⁸), le roi tibétain Sron-bcan-sgam-po († 650) aurait fait le pèlerinage au Wou-t'ai, mais, ainsi que M. Demiéville l'a montré, la montagne sacrée ne dut être connue au Tibet que sensiblement plus tard. Les sources tibétaines qui la mentionnent ne sont pas antérieures aux IX^e-Xe siècles ²¹⁹).

IX. La dévotion à Mañjuśrī.

Les Tathāgata, saints, parfaitement et pleinement illuminés, sont au centre même de la métaphysique et de la mystique bouddhique. Ils exercent la souveraineté (*vibhūtvā*) sur toutes choses et dominant tous les univers par leurs pénétrations sans obstacle (*apratihatābhijñā*). Leur corps est éternel parce qu'il se confond avec la Manière d'être des choses (*tathatā*), inaltérable et immuable.

Ils sont absolument sans reproches (*niravadya*) parce qu'ils ont triomphé de l'obstacle en passion (*klesāvaraṇa*) et de l'obstacle du savoir (*jñeyāvaraṇa*). Ils exercent leur activité salvifique automati-

²¹⁶) Ces renseignements sont tirés du *Tcheng yuan sin ting che kiao mou lou* T 2157, k. 17, p. 894 c, publié en 800 par le maître en vinaya Yuan-tchao. Sur Prājña, voir encore *Ta t'ang tcheng yuan siu k'ai yuan che kiao lou* de 795, T 2156, k. 1, p. 755 c sq.; *Song kao seng tchouan* T 2061, k. 3, p. 722 a-b.

²¹⁷) Cf. Reischauer, *Ennin's Diary*, New York, 1955.

²¹⁸) Trad. E. Obermiller, II, p. 184-185.

²¹⁹) Cf. P. Demiéville, *Le Concile*, p. 188, n. 1.

quement et sans effort (*anābhoga*), pareils à ces instruments de musique célestes qui jouent sans être frappés. Ils jouissent de toutes les qualités et les déploient pour orner leurs champs de Buddha. Ils sont exempts de souillure car, tout en apparaissant dans le monde, ils ne sont souillés par aucune conjoncture humaine. Ils sont éminemment bienfaisants car, en manifestant la suprême illumination (*sambodhi*) et le Nirvāṇa, ils mûrissent les êtres non encore mûrs et délivrent les êtres déjà mûris ²²⁰).

C'est à juste titre que, dès les origines mêmes du bouddhisme, on applique aux Buddha les épithètes de *Sarvanarottama* „Supérieur à tous les hommes”, *Asama* „Sans égal”, *Asamasama* „Égal à ce qui n'a pas d'égal”.

Néanmoins, dans les Mahāyānasūtra, il est plus souvent question des Bodhisattva que des Buddha, et cette partialité n'a pas manqué d'intriguer les spécialistes les plus avertis. Comme toujours, c'est dans les textes eux-mêmes que l'on trouve la solution à ce problème ²²¹).

„C'est que, nous dit Candrakīrti, des rois des Muni (c'est-à-dire des Buddha) naissent les Śrāvaka et les Pratyekabuddha, et du Bodhisattva naît le Buddha”.

Le Buddha engendre le Śrāvaka en lui enseignant exactement la loi de la production en dépendance des phénomènes (*pratīyasamutpāda*). En l'entendant, en y réfléchissant et en la méditant, le Śrāvaka, littéralement „l'auditeur”, arrive à la condition parfaite, à la sainteté (*arhattva*), au Nirvāṇa. La connaissance de la vérité conduit sûrement au Nirvāṇa, sinon actuellement, au moins dans une autre vie.

Si les Buddha n'apparaissent pas dans le monde et si les Śrāvaka

²²⁰) Cf. *Mahāyānasamgraha*, tr. fr., p. 314-317.

²²¹) Tout ce qui suit d'après Candrakīrti, *Madhyamakāvatāra*, version tibétaine éd. par L. de La Vallée Poussin, St-Petersbourg, 1912, p. 1-8; tr. fr. dans *Museon* 1907, p. 252-257.

ont disparu, le savoir surgit isolément chez les Pratyekabuddha. En l'absence de tout enseignement et sans l'aide d'amis spirituels, les Pratyekabuddha découvrent d'eux-mêmes la vérité, par la seule prééminence de leurs mérites et de leur savoir. Ils l'emportent en grandeur sur les Śrāvaka. Mais, comme ils ne prêchent pas la vérité et ne connaissent à fond que les caractères généraux des choses, ils n'ont pas cette grande compassion (*mahākaruṇā*) ni cette omniscience (*sarvajñatā*) qui caractérisent les Buddha.

Il est donc parfaitement exact de dire que les Śrāvaka et les Pratyekabuddha „naissent” des Buddha. Il n'en va pas de même pour les Bodhisattva, et ce n'est qu'improprement qu'on les appelle *Jinaputra* „Fils du Victorieux”. Le contraire est vrai: le Buddha est issu du Bodhisattva. Il y a à cela deux raisons:

1. L'état de Buddha a pour antécédent l'état de Bodhisattva. On ne devient pas Buddha sans avoir été, au préalable, Bodhisattva. La production de la pensée de la Bodhi (*cittotpāda*) par le Bodhisattva est la cause ou le germe de la suprême et parfaite Bodhi des Buddha. Le Bodhisattva est la pousse d'où sortira le Buddha (*buddhāṅkura*). Si nous admirons ces grands arbres de guérison (*bhaiṣajyataru*) que sont les Buddha, n'oublions point l'humble pousse dont ces arbres tirent leur vitalité.

2. L'Écriture nous apprend que le bienheureux Śākyamuni et d'autres Tathāgata, au début de leur carrière, ont été induits à prendre la pensée d'illumination par Ārya Mañjuśrī, le Bodhisattva.

Dans l'*Ajātaśatrukaukṛtyavinodana*, Śākyamuni se plaît à rendre au Bodhisattva ce témoignage solennel:

Si aujourd'hui je suis Buddha, si je possède les 32 marques (*lakṣaṇa*) et les 80 sous-marques (*anuvyañjana*), la majesté et la noblesse, si je sauve tous les êtres des dix régions, tout cela est une faveur de Mañjuśrī. Autrefois, il fut mon maître. Dans le passé, d'innombrables Buddha furent tous les disciples de Mañjuśrī, et les Buddha du futur également seront menés par sa force majestueuse et bienveillante. De même que, dans le monde, tout

enfant a un père et une mère, ainsi dans la religion du Buddha, Mañjuśrī est le père et la mère ²²²).

Le rôle maternel de Mañjuśrī se confond avec celui de la Perfection de sagesse: „la mère qui engendre les Tathāgata, saints, parfaitement et pleinement illuminés, qui leur montre l'omniscience et les initie au monde qu'elle leur présente comme vide, etc.” ²²³)

Si les Bodhisattva engendrent les Buddha, de qui proviennent-ils eux-mêmes? Leur génération est toute spirituelle.

C'est la pensée de compassion (*karuṇācitta*), la connaissance exempte de dualité (*advayañāna*) et la pensée d'illumination (*bodhicitta*) qui sont la cause des Fils du Victorieux.

La compassion est la condition indispensable de cette moisson bénie que sont les Bodhisattva. Le compatissant, en effet, souffrant par la souffrance d'autrui et voulant protéger tous ceux qui souffrent, produira certainement cette pensée: „Il faut absolument que je m'applique à la conquête de l'état de Buddha en retirant tout cet univers de la souffrance”. Or cette résolution ne peut être réalisée en dehors du savoir exempt de dualité, exempt des couples d'extrêmes (*antadvaya*), être et non-être, etc. Le savoir exempt de dualité aboutit à la pensée d'illumination qui pénètre tous les principes comme adventices et instables, et identiques au *dharmadhātu*. Cette pensée est sans souillure (*vimala*) et indestructible (*akṣara*) parce qu'elle porte sur la vacuité (*śūnyatā*) de toutes les choses, sur leur absence de caractères (*ānimitta*), sur leur non-valeur (*upraṇihita*).

Les Bodhisattva sont la pousse (*aṅkura*) qui surgit de la grande

²²²) *Ajātaśatrukaukṛtyavinodana* T 629, p. 451 a 14-19. — Sur les innombrables Buddha amenés à l'illumination par Mañjuśrī, ci-dessus: III, *sub fine*.

²²³) C'est un lieu commun de donner la Prajñāpāramitā comme la „Mère” des Buddha: cf. *Aṣṭasāh.*, p. 254: *Eṣā hi mātā janayitrī tathāgatānām arhatāṃ samyaksaṃbuddhāṇāṃ asyāḥ sarvajñatāyā darśayitrī lokasya ca saṃdarśayitrī*. Haribhadra dans son *Āloka*, p. 531, explique: *lokasya saṃdarśayitrī śūnyatādirūpeṇāvagamāt*. — Voir pour le détail Hōbōgiri, p. 209; Demiéville, *Le Concile*, p. 90, n. 4.

compassion, tandis que les Buddha en sont le fruit (*phala*) éloigné. C'est pour cette raison que les Buddha font l'éloge des Bodhisattva.

De même qu'on vénère la nouvelle lune et non pas la pleine lune, de même ceux qui ont foi en moi doivent vénérer les Bodhisattva et non pas les Tathāgata. Et pour quelle raison ? Parce que les Tathāgata tirent leur origine des Bodhisattva. En revanche, des Tathāgata, procèdent tous les Śrāvaka et Pratyekabuddha ²²⁴).

C'est ainsi qu'entre Mañjuśrī et les adeptes du Grand Véhicule, plus spécialement les Mādhyamika, se sont établies des relations d'amitié confiante. Druma, le roi des Kiṃnara, déclare à Ajātasatru : „Tu as gagné de grands avantages : tu as obtenu le Buddha Bhagavat et Mañjuśrī comme amis spirituels (*kalyāṇamitra*)” ²²⁵). Et le Buddha lui-même notifie à Śāriputra : „Mañjuśrī est le père et la mère des Bodhisattva, et il est leur ami spirituel” ²²⁶). Le dévot qui prononce son nom, qui récite ses Sūtra, qui contemple sa statue en retire d'énormes avantages : il retranche des milliers de Kalpa aux douleurs de la transmigration, échappe aux destinées mauvaises, renaît dans la famille des Buddha et dans les terres pures. Śrāvaka, il obtient rapidement l'état d'Arhat ; mahāyāniste, il devient sans retard un bodhisattva sans recul (*avaivartika*).

Avec la décadence du bouddhisme ou, si l'on préfère, avec le développement du Véhicule tantrique, le culte de Mañjuśrī gagne encore en importance. Au VIIe siècle et peut-être avant, des pèlerinages s'organisent au Gandhamādana, au Gośṛṅga, au Wou-t'ai chan, vers ces montagnes aux cinq pics où le grand Bodhisattva est censé résider.

²²⁴) *Kāśyapaparivarta* § 88: *Yathāpi nāma, Kāśyapa, navacandro namaskriyate, sa caiva pūrṇacandro na tathā namaskriyate, evam eva, Kāśyapa, ye mama śraddadhanti tair balavan-tataram bodhisattva namaskartavyaḥ, na tathāgataḥ. tat kasya hetoḥ. bodhisattvanirjātā hi tathāgatāḥ.* Voir encore *Śraddhābalādhānāvātārasūtra* T 305, k. 5, p. 958 c: Tous les Buddha naissent des Bodhisattva... C'est pourquoi ceux qui honorent les Bodhisattva honorent les Buddha Tathāgata; ceux qui calomnient les Bodhisattva calomnient les Buddha des trois temps.

²²⁵) *Drumakiṃnararājaparipṛcchā* T 625, k. 4, p. 385 b 20-21.

²²⁶) *Ajātasatruṛjāsūtra* T 626, k. 1, p. 394 b 18-20.

Mais les pèlerins sont toujours déçus. Jamais ils ne rencontrent Mañjuśrī, si ce n'est en songe. La raison en est que, du point de vue de la vérité absolue (*paramārthasatya*), le Bodhisattva n'est qu'un nom et n'existe absolument pas. Être de Bodhi, tirant toute sa réalité de la pensée de la Bodhi, Mañjuśrī a déclaré lui-même que Bodhi et pensée ne se trouvent nulle part ²²⁷).

L'unique moyen de trouver Mañjuśrī est d'en faire l'objet de ses méditations et d'orner sa propre pensée par le déploiement de toutes les qualités (*guṇavyūha*) du grand Bodhisattva. Encore ce jeu mystique est-il fallacieux parce qu'il implique dualité. Or la doctrine prêchée par Mañjuśrī est justement la non-dualité:

„A mon avis, dit-il, sur quoi que ce soit, il ne peut y avoir ni parole, ni discours, ni déclaration, ni connaissance. Écarter les questions et les réponses, voilà comment entrer dans la doctrine de la non-dualité” ²²⁸).

Le silence mental est l'attitude du sage parce que, seul, il assure l'apaisement.

²²⁷) *Mañjuśribuddhakṣetraguṇavyūha* T 310, k. 59, p. 345 b 7-9.

²²⁸) *Vimalakīrtinirdeśa* T 475, k. 2, p. 551 c 18-19.