

La Yogācārabhūmi de Sangharaksa

Paul Demiéville

Citer ce document / Cite this document :

Demiéville Paul. La Yogācārabhūmi de Sangharaksa. In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 44 N°2, 1951. pp. 339-436;

doi : <https://doi.org/10.3406/befeo.1951.5178>

https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_1951_num_44_2_5178

Fichier pdf généré le 08/02/2019

LA YOGĀCĀRABHŪMI DE SAṄGHARAKṢA

par

Paul DEMIÉVILLE

INTRODUCTION

J'ai entrepris depuis plusieurs années des recherches sur l'histoire et sur les doctrines de l'école du Dhyāna, qui passe à juste titre pour la contribution la plus significative que la Chine ait apportée au bouddhisme ou, inversement, pour le principal fruit de l'influence indienne qui s'est exercée sur la culture chinoise pendant les dix premiers siècles de notre ère. J'eus bientôt constaté qu'aux origines de cette école, qui s'est propagée comme une traînée de poudre dans tout l'Extrême-Orient, on trouve un amalgame complexe d'éléments empruntés d'une part à la tradition de la Chine pré-bouddhique, et principalement au taoïsme, de l'autre au bouddhisme, et que jamais, au cours de son évolution ultérieure, l'école ne devait se défaire de cette ambiguïté originelle. On peut insister sur les éléments chinois, comme le faisait Tchou Hi ou, plus récemment, Marcel Granet⁽¹⁾, ou sur les éléments indiens comme le font les indianistes ; il faut tenir compte des deux.

Parmi les sources indiennes auxquelles purent puiser les Chinois qui, à partir du iv^e siècle, déclenchèrent ce grand mouvement religieux et philosophique, une des plus intéressantes est un manuel de méditation compilé par un auteur du Nord de l'Inde nommé Saṅgharakṣa, probablement contemporain d'Āśvaghoṣa, et que l'école Sarvāstivādin du Cachemire comptait au nombre de ses patriarches. Son ouvrage fut traduit en chinois d'abord fragmentairement à la fin du ii^e siècle, puis intégralement à la fin du iii^e ; il se présente sous la forme d'une anthologie de textes canoniques, choisis et classés par l'auteur, qui les agrémenta de nombreux apologues et comparaisons, ainsi que de stances de son cru⁽²⁾. Rien n'en a subsisté en sanskrit. Il a pour titre *Yogācārabhūmi*, c'est-à-dire « La terre de la pratique du Yoga », ou

(1) « Ce que le bouddhisme a produit de plus puissant en Chine, la doctrine mystique de la secte *tch'an*, est une façon de taoïsme qu'une symbolique étrangère déguise à peine » (*La pensée chinoise*, p. 581).

(2) Bien que Saṅgharakṣa, dans ses stances, présente son œuvre comme un véritable choix de textes extraits des *sūtra*, il s'est simplement inspiré des textes canoniques de manière libre. Le procédé des comparaisons et apologues (*dṛṣṭānta*) est si constant, si régulier, dans son ouvrage, comme dans la *Dṛṣṭānta-paṅkti* de Kumāralāta (*Sūtrālaṅkāra* d'Āśvaghoṣa) ou encore dans le *Saundarananda* d'Āśvaghoṣa, qu'on peut se demander si Saṅgharakṣa n'était pas ce qu'on appelait un *dārṣṭāntika*, au sens propre et étymologique de ce mot. On verra ci-dessous, p. 406, n. 3, que sa *Yogācārabhūmi* était citée par Dharmatrāta, le grand maître de l'école Dārṣṭāntika à l'époque de la *Mahāvibhāṣā*.

plutôt « de ceux qui ont pour pratique le Yoga », des praticiens du Yoga. Il est à l'origine d'une tradition littéraire qui aboutit, vers le iv^e siècle, à l'ouvrage du même titre dans lequel Asaṅga exposa la philosophie de l'école idéaliste nommée elle-même école des Yogācāra. Somme encyclopédique et couronnement de la littérature de cette école, la *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga est aussi l'un des ouvrages les plus remarquables que l'Inde ait donnés au monde, dont il est pratiquement ignoré en dehors de l'Extrême-Orient, car, à l'exception d'un chapitre portant sur la « terre des Bodhisattva » (*Bodhisattva-bhūmi*), l'original sanskrit en reste inaccessible, et ce monumental traité ne peut se lire qu'en chinois ou en tibétain⁽¹⁾.

Ce n'est pas de lui que je m'occuperai cette fois-ci. La *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa, antérieure de quelque deux siècles à celle d'Asaṅga, lui est aussi bien inférieure, tant par les dimensions du texte (à peu près un quinzième) que par la qualité de la pensée. Mais, en ce qui concerne la formation de l'école chinoise du Dhyāna, elle a eu peut-être plus d'importance. Le mot Yoga, avec son sens bouddhique, épuré et spiritualisé, tel qu'il figure dans cet ouvrage, me paraît même s'appliquer mieux que le mot Dhyāna à la discipline particulière qui fait l'objet de l'école du Dhyāna, ainsi nommée par suite de contingences terminologiques chinoises qui ne sont du reste pas très anciennes. Dans le vocabulaire technique du bouddhisme, *dhyāna* désigne, en effet, des exercices bien définis et assez restreints, qui restent liés au domaine de la matière (*rūpadhātu*) et ne s'élèvent pas jusqu'au plan immatériel (*arīpyadhātu*). Ces exercices sont propres au Petit Véhicule, et laissent de côté toute la mystique mahāyāniste, par exemple les procédés d'oraison dits de « commémoration des Buddha » (*buddhānusmṛti*), lesquels visent à procurer aux adeptes la vision des Buddha et ont de tout temps connu en Chine un vif succès. Il est vrai qu'en Inde même le mot *dhyāna* s'emploie parfois en un sens plus large, mais *yoga*, beaucoup plus général, me semble recouvrir de manière plus adéquate l'ensemble des pratiques cultivées dans l'école dite du Dhyāna, école essentiellement mahāyāniste, comme l'a toujours été tout le bouddhisme chinois. Aussi, lorsque j'aurai par la suite à traduire des expressions proprement chinoises où figure le mot *tch'an*, équivalent de *dhyāna*, mettrai-je ce dernier mot entre guillemets⁽²⁾.

Ce n'est pas, du reste, au « Dhyāna » chinois que se rapporte directement la présente étude. De la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa, seul l'appendice mahāyāniste, avec ses allusions à la possibilité de « sauter » des degrés dans la série prescrite des exercices⁽³⁾, a pu jouer un rôle dans l'élaboration de la doctrine de l'« éveil subit »

(1) Un manuscrit sanskrit de 150 folios, comprenant la 1^{re} « somme » (*saṅgraha*, cf. *inf.*, p. 429, n. 1) de la *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga, celle qui traite des *bhūmi* proprement dites (*Bahubhūmika-vastu*), à l'exception toutefois de la 13^e (*Śrāvaka-bhūmi*) et de la 15^e (*Bodhisattva-bhūmi*) des 17 *bhūmi*, aurait été récemment retrouvé et copié au Tibet par l'ex-*bhikṣu* Rāhula Sāṃkrtyāyana, dont la copie serait actuellement déposée au Musée de Patna, où l'on détiendrait aussi des reproductions photographiques du texte sanskrit de la 13^e et de la 15^e *bhūmi* (cf. V. Bhattacharya, « *Ātmavāda as in the Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga* », dans *Dr. C. Kundan Raja Presentation Volume*, Madras, 1946, p. 27-37). J'ai pourtant peine à imaginer comment un texte dont la traduction chinoise occupe, dans l'édition de Taishō (T. 1579, p. 279-395, 477-478, 575-578), 120 pages, chacune en trois parties de 29 lignes, soit un total de quelque 150.000 mots chinois, tiendrait en sanskrit sur 150 folios. Quand daignera-t-on publier ces documents capitaux ?

(2) Sur les mots *yoga*, *yogācāra*, *yogācārya*, *yogacaryā* et leur emploi dans les textes bouddhiques en toutes langues, une étude bien documentée a été publiée par Miyamoto Shōson 宮本正尊 dans la revue *Shūkyō kenkyū* (*Études religieuses*), IX, v (1932), p. 1-36, et (sous une forme révisée) dans *Mélanges Tokiwa* (Tōkyō, 1933), p. 365-391.

(3) *Inf.*, p. 429 et suiv.

qui a toujours été au centre de la problématique de l'école du Dhyāna. Mais l'œuvre de Saṅgharaka n'est pas sans intérêt du point de vue indien, et les informations diverses qu'ont recueillies sur elle, sur son auteur, sur son importation en Chine et sur ses traductions, les lettrés chinois toujours friands de détails historiques et d'anecdotes personnelles, éclairent quelques points de l'histoire du bouddhisme en Inde aux premiers siècles de notre ère, et en particulier les formes et les tendances que cette religion présentait au Cachemire vers les III^e et IV^e siècles⁽¹⁾. Il se trouve que ce pays, où l'école des Sarvāstivādin commençait alors à se voir disputer sa prépondérance par les adeptes de plus en plus exigeants du Grand Véhicule, entretenait en ce temps avec le bouddhisme chinois des rapports suivis et étroits. Jusqu'à l'intrusion, dans la première moitié du VI^e siècle, de Mihirakula et des Huns Hephthalites qui compromirent le bouddhisme cachemirien, il semble avoir été d'usage, surtout aux alentours de l'an 400, que les pèlerins chinois se rendissent en grand nombre au Cachemire pour y étudier le Yoga; beaucoup d'entre eux s'y arrêtaient, sans pousser au delà vers l'Inde proprement dite. Nombreux furent aussi les maîtres cachemiriens qui se laissèrent inviter ou ramener en Chine, à la même époque, pour y enseigner cette discipline très demandée, pour en traduire les textes ou pour traduire et expliquer aux bouddhistes chinois d'autres genres d'ouvrages. Le Cachemire passait, en Inde même, pour être le centre principal du Yoga bouddhique; sans doute son altitude et ses paysages, favorables à la vie méditative, y étaient-ils pour quelque chose⁽²⁾. C'est par le Cachemire que le bouddhisme rayonnait alors vers l'Asie Centrale et vers l'Extrême-Orient. Le messie Maitreya, dont le culte reflétait une étape doctrinale à mi-chemin entre le Petit et le Grand Véhicule, y était le patron des maîtres de Yoga; c'est auprès de lui que vers le II^e siècle Saṅgharaka, comme vers le IV^e siècle Aśaṅga, allaient chercher l'inspiration de leurs ouvrages.

Sur tous ces points, les sources chinoises contemporaines abondent en données concrètes et précises. J'ai tenté de rassembler ces données et de les commenter dans

(1) Sur Ki-pin, le nom du Cachemire dans tous ces textes, cf. en dernier lieu L. Petech, *Northern India according to the Shui-ching-chu*, Rome, 1950, p. 63-80, qui confirme que cette équivalence — encore inexplicée — est régulière, tout au moins dans les textes bouddhiques, depuis le II^e jusqu'au VI^e siècle. Une esquisse de l'histoire du bouddhisme au Cachemire a été donnée par N. Dutt dans *Gilgit Manuscripts*, vol. I (Srinagar, 1939), p. 3-45 (faible pour la période ancienne).

(2) *Vinaya des Mūlasarvāstivādin, Kṣudrakavastu*, T. 1451, xl, 411 a-b (trad. Przyluski, *JA*, 1914, II, p. 534-536) : En arrivant au Cachemire, Madhyandina (Madhyāntika) s'assied les jambes croisées et brave les intempéries suscitées par le *nāgarāja* local. Il lui demande ensuite de lui céder «assez de terrain pour s'y asseoir les jambes croisées», car, lui dit-il, le Buddha a déclaré qu'«au royaume du Cachemire une cellule et du matériel de couchage sont faciles à trouver et que, pour le *samādhi* (*ting* 定) et le *yoga* (*siang ying* 相應), c'est le premier lieu». Le texte sanskrit de ce passage n'est pas parmi ceux qui ont été retrouvés à Gilgit. L'*Aśokāvadāna* (*A-yu wang tchouan*, T. 2042, III, 112 a, v, 116 b et 120 b, trad. Przyluski, *ib.*, p. 540, 552, et *Légende de l'empereur Aśoka*, p. 311, 340, 363) reprend ce texte à trois reprises, la dernière fois sous cette forme : «Le Buddha a déclaré que, dans le royaume du Cachemire, on s'assied en *dhyāna* sans obstacle. En ce qui concerne les lits et le matériel de couchage, c'est le premier lieu. Le climat y est frais et sain.» Lorsque l'Arhat Śānavāsa («vêtu de chanvre») se rend au Cachemire, il entre en *dhyāna-samādhi* et récite cette *gāthā* :

«Vêtu d'habits de chanvre, j'ai réalisé les cinq branches du *dhyāna*;

Assis en *dhyāna* sur les précipices des montagnes et dans les gorges désertes, je médite.

Qui donc ne supporterait ainsi [avec de tels vêtements de chanvre] le vent et le froid?
[Śānavāsa l'Arhat,

Son esprit excellent a obtenu la délivrance et la sagesse souveraine.»

Ces passages manquent également dans les textes parallèles du *Divyāvadāna*. L'*Aśokarāja-sūtra* (*Légende*, p. 363, n. 3) ajoute que Śānavāsa résidait au Cachemire «dans une grotte».

la première partie de mon travail, pour servir d'introduction à une analyse sommaire, mais cependant assez serrée, de la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa. Par cette étude, à cheval sur l'Inde et sur la Chine, je voudrais avoir contribué à l'œuvre de la grande institution indochinoise qui célèbre aujourd'hui son cinquantenaire, et où j'ai passé les meilleures années de ma jeunesse.

I. TITRE DE L'OUVRAGE

Le titre sanskrit, *Yogācārabhūmi*, nous est parvenu en transcription avec une préface anonyme qui accompagne la version de Dharmarakṣa⁽¹⁾. Le titre chinois de cette version, *Sieou hing tao ti (king)* 修行道地 (經)⁽²⁾, correspond exactement au sanskrit⁽³⁾, car dans les traductions archaïques le mot *tao* rend très souvent *yoga*⁽⁴⁾. La version partielle de Ngan Che kao est intitulée *Tao ti (king)* 道地 (經)⁽⁵⁾, abréviation qui équivaut à *Yogabhūmi (sūtra)*⁽⁶⁾.

(1) *Yu-kia-tchō-fou-mi* (avec aphérèse du *-ra* de *yogācāra*), *inf.*, p. 350; cette transcription est aussi donnée dans le *K'ai-yuan lou*, T. 2154, II, 495 b.

(2) C'est le titre de la version de Dharmarakṣa que donnait déjà au v^e siècle le *Kieou lou* 舊錄, cité *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 7 b. Il est souvent abrégé en *Sieou hing king*, comme par exemple dans les stances initiales, T. 606, I, 1182 a¹⁹, et à la fin du texte primitif de Dharmarakṣa, *ib.*, VI, 223 b-c.

(3) *Sieou-hing* = *ācāra*, *tao* = *yoga*, *ti* = *bhūmi*. Il faut tenir compte de la syntaxe chinoise qui fait de *tao* le régime de *sieou-hing*; c'est ce qui a induit en erreur M. Rahder, *Daśabhūmikā-sūtra* (Paris-Louvain, 1926), *Introd.*, p. XIX.

(4) Cf. par exemple *BEFEO*, XXIV, p. 119, n. 2. Depuis les T'ang, on appelle «anciennes» (*kieou yi* 舊譯) les traductions antérieures aux T'ang, plus exactement à Hiuan-tsang, Yi-tsing, Amoghavajra, dont la terminologie est dite «nouvelle» (*sin yi* 新譯); mais, dans cette période «ancienne», on peut distinguer une tranche «archaïque» qui irait en gros jusqu'au début du v^e siècle, c'est-à-dire jusqu'aux travaux de Kumārajīva, Buddhahadra, Dharmakṣema, etc. Au début du vi^e siècle, Seng-yeou, l'auteur du *Tch'ou san tsang ki tsi* (T. 2145, I, 4 c-5 b), distingue comme «nouvelle» la terminologie de ces trois traducteurs et de leurs élèves, par opposition aux traducteurs des Han et des Trois Royaumes, Ngan Che-kaio, Ngan Hiuan, Yen Fo-t'iao, Tche Yue, Tchou [Chou]-lan. Quant à Dharmarakṣa des Tsin, le traducteur de notre *Yogācārabhūmi*, Seng-yeou le classe à part de ces premiers traducteurs, et le *Tch'ou san tsang ki tsi*, tout en déclarant qu'il ne le cédait en rien aux «anciens» (simple formule d'éloge à la chinoise), semble indiquer qu'il leur était supérieur par son bilinguisme. En réalité, si le style de Dharmarakṣa est en effet moins gauche que celui des traducteurs antérieurs, s'il s'essaie à rendre en vers chinois («blancs») les *gāthā* sanskrites, sa terminologie reste encore proche, par exemple, de celle de Ngan Che-kaio. Peut-être pourrait-on encore distinguer avant lui différentes écoles de traduction; mais les premiers textes du bouddhisme chinois ont souvent subi des retouches en vue de leur normalisation terminologique (cf. *Bibl. B.*, VII-VIII, n° 361).

Dans le volume XII du *Dictionnaire bibliographique du bouddhisme* (*Bushō kaisetsu daijiten*, Tōkyō, 1936), Ono Gemmyō distingue également une période archaïque de traduction (*kou yi* 古譯), qu'il limite à l'année 374, date où Tao-ngan composa son catalogue du Canon chinois.

(5) Ce titre est confirmé dès le iv^e siècle par la préface de Tao-ngan, *inf.*, p. 346.

(6) Le titre de «Petit *Tao ti king*» (*siao Tao ti king*) que porte le n° 608 de Taishō remonte à une note du *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, III, 15 c, se rapportant à un texte qui, dans le Catalogue de Tao-ngan (cité *ib.*), était intitulé «Paroles essentielles extraites du *Tao ti king*». A partir du catalogue de Fa-king (594), T. 2146, IV, 137 b² et c¹⁷, on distingue deux ouvrages, l'un intitulé «Paroles essentielles du *Tao ti king*», l'autre «Petit *Tao ti king*» [de même Cat. de Tsing-t'ai, 666 p. C., T. 2148, III, 205 b¹ et c¹⁹, et Cat. de Yen-ts'ong, T. 2147, III, 170 b²² et 171 a¹¹]. D'autre part, dès le *Li tai san pao ki* de 597 (T. 2034, IV, 54 a; cf. *Nei tien lou* de 664, T. 2149, I, 224 b), la traduction d'un «Petit *Tao ti king*» est attribuée à Tche Yao 支曜.

Ce titre est défini au début de l'ouvrage. La « pratique » (*ācāra*, *hing* 行 ou *sieou hing* 修行), c'est la bonne conduite, éviter la luxure, la colère, les mauvaises fréquentations, etc.; la « pratique du Yoga » (*Yogācāra*, *sieou hing tao*), c'est cultiver spécialement le « chemin de l'apaisement » (*tsi tao* 寂道); la « terre » (*bhūmi*), c'est « ce que pratique le pratiquant »⁽¹⁾; la « terre de la pratique (ou : du pratiquant) du Yoga » (*yogācārabhūmi*), c'est l'apaisement (*samatha*, T. 606 *tsi* 寂, T. 607 *tche* 止) et la contemplation (*viposyanā*, *kouan* 觀). « Tout ce *sūtra* a pour grande glose le terme *samatha-viposyanā* »⁽²⁾.

II. LES VERSIONS CHINOISES

1. Version de Ngan Che-kao (148-170 p. C.) (Taishō, n° 607)

Parmi les nombreux textes attribués au prince parthe Ngan Che-kao, qui aurait travaillé en Chine entre 148 et 170 de notre ère, la version partielle de la *Yogācārabhūmi* est un de ceux qui présentent les plus grandes garanties d'authenticité. La terminologie est très archaïque⁽³⁾, le style est gauche et chaotique au point d'être souvent presque inintelligible, les vers sanskrits sont traduits en prose; et dans la préface que vers le milieu du IV^e siècle Tao-ngan (314-385) rédigea pour le commentaire qu'il avait fait de cette version, il en énumère les chapitres qui sont bien ceux de notre texte actuel⁽⁴⁾.

Ces chapitres sont au nombre de sept, correspondant aux chapitres 1 à 7, XXII et XXIV de la version ultérieure de Dharmarakṣa. D'après la préface de Tao-ngan,

(fin du II^e siècle). D'après le *K'ai-yuan lou* de 730, T. 2154, 1, 486 b, ce titre s'applique dans les deux cas à la version de Tche Yao, c'est-à-dire à l'actuel n° 608 de Taishō.

En fait, ce petit ouvrage d'une rédaction nettement archaïque est sans rapport précis avec notre *Yogācārabhūmi*. Il expose, dans le cadre d'un certain nombre de catégories numériques, des éléments de morale et de *yoga* d'une banalité telle que, même si quelques-unes de ces formules se retrouvent dans la *Yogācārabhūmi*, on ne saurait affirmer qu'elles en soient tirées. J'ai donc laissé ce texte, malgré son titre, en dehors de la présente étude.

Quant au titre de *Tao hing king* 道行經 que porte la version des Han de l'*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*, T. 224 (traduite en 179 par Tche Leou-kia-tch'an, cf. la préface de Tao-ngan et le colophon, *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, VII, 47 a-c), ce n'est point, comme il pourrait sembler, un équivalent de *Yogācāra-sūtra* : c'est simplement le titre chinois du premier chapitre (en sanskrit *Sarvākarañātā-caryā*) qui fut appliqué à tout l'ouvrage, selon une coutume alors constante; c'est ainsi que les versions de Wou-lo-tch'a (T. 221, 291 p. C.) et de Dharmarakṣa (T. 222, 286 p. C.) de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā* portent respectivement les titres donnés dans chacune de ces versions au premier chapitre de cet ouvrage.

⁽¹⁾ *Bhūmi* au sens de *caryā*, *carita*, etc., cf. Rahder, *op. cit.*, p. XVIII. Dans T. 606 *sieou hing* semble correspondre parfois non à *ācāra* mais à *yoga-ācāra*, comme c'est souvent le cas dans les traductions du VI^e siècle (p. ex. *Samdhinirmocana*, IV, 9, trad. de Bodhiruci, T. 675, 1, 668 c¹¹, et de Paramārtha, T. 677, 714 b¹; *Saddharmasmṛtyupasthāna-sūtra*, trad. Lin Li-kouang, p. 242.

⁽²⁾ T. 606, 1, 182 b-c; T. 607, 1, 231 a-b.

⁽³⁾ Sur la terminologie de Ngan Che-kao, on peut consulter les utiles tableaux comparatifs dressés par T. Hayashiya dans la revue *Bukkyō kenkyū* (*Études bouddhiques*), I, 11, juillet-août 1937, p. 16 et suiv. L'uniformité terminologique est presque parfaite dans les quatre traductions dont l'attribution à Ngan Che-kao est le mieux garantie par la documentation externe (*Mahānidāna-sūtra*, T. 14, *Grand «Sūtra» de l'ānāpānasamṛti*, T. 602, «Sūtra» des *skandha-dhātva-āyatana*, T. 603, et notre *Yogācārabhūmi*, T. 607).

⁽⁴⁾ *Inf.*, p. 347, n. 4.

c'est Ngan Che-kao lui-même qui avait extrait⁽¹⁾, pour les traduire, ces sept chapitres de l'œuvre complète, laquelle comprenait, ajoute Tao-ngan, vingt-sept chapitres⁽²⁾. Selon le *Tch'ou san tsang ki tsi*, il s'agissait au contraire d'une recension abrégée dont l'original lui-même provenait de l'étranger⁽³⁾. Ces chapitres portent respectivement sur des généralités (I, introduction de l'ouvrage), sur les cinq *skandha* (II-V)⁽⁴⁾, sur les pratiques de *samatha* et en particulier la contemplation du squelette (VI), enfin sur les cinquante-cinq thèmes de la contemplation (*vipāśyanā*) du corps (VII).

Cet ensemble est loin de former un tout organique et normalement composé, et il semble bien que l'original traduit par Ngan Che-kao à la fin du II^e siècle ait été, comme le rapporte Tao-ngan, non pas une première forme, courte mais déjà complète en soi, de la *Yogācārabhūmi*, mais un petit florilège d'extraits tirés — soit par les compilateurs «étrangers», soit plus vraisemblablement par Ngan Che-kao lui-même — de l'ouvrage beaucoup plus étendu qu'un siècle plus tard Dharmarakṣa devait traduire intégralement. Une preuve en est que le chapitre VI de Ngan Che-kao est intitulé «La pratique des bases de la thaumaturgie» (*chen tsou hing, rddhipāda-carana*), alors qu'il n'est pas question des *rddhipāda* dans le texte même du chapitre. Ce titre ne s'explique que si l'on se réfère à la version de Dharmarakṣa, où le chapitre correspondant comporte, après le passage sur la «contemplation de l'impur» qui clôt le chapitre de Ngan Che-kao, un long développement sur les quatre *dhyāna* et sur les *rddhipāda* qui en résultent. Ngan Che-kao — ou le compilateur indien qui l'avait précédé — a laissé de côté ce développement, mais en maintenant le titre du chapitre⁽⁵⁾; son texte était donc bien l'abrégé d'un ouvrage plus complet, évidemment celui-là même que traduisit plus tard Dharmarakṣa⁽⁶⁾.

(1) Si 析 «distrain, détaché»; le passage parallèle du *Kao seng tchouan*, biographie de Ngan Che-kao, T. 2059, I, 323 b⁹, donne p'ou si 剖析.

(2) *Inf.*, p. 349, n. 1.

(3) T. 2145, I, 5 c et v, 39 c : «D'après Tao-ngan, le grand *Tao ti king* [c'est-à-dire l'original du texte traduit par Ngan Che-kao] est un extrait du *Sieou hing king* [c'est-à-dire de l'original traduit par Dharmarakṣa]. C'est à l'étranger que fut fait l'extrait.» Cette dernière information est sans doute due à Seng-yeou, et non à Tao-ngan. Elle signifie que la compilation abrégée n'aurait pas été le fait d'un rédacteur chinois; on trouve la même formule pour le *Sūtra en quarante-deux articles*, dans un *Catalogue ancien* cité *Li tai san pao ki*, T. 2034, III, 49 c. Cf. aussi *Li tai san pao ki*, T. 2034, IV, 50 b, où une interpolation fautive ajoute que l'ouvrage est extrait du *Dirghāgama*. [Cf. *Addenda, infra*, p. 436.]

(4) Dans le *Tchong king mou lou* de 594, T. 2146, IV, 137 a¹, et les catalogues qui en dépendent (*Li tai san pao ki*, T. 2034, IV, 52 a, etc.), le chapitre V, «La constitution et la ruine des cinq *skandha*» — qui est le plus long des sept chapitres — est compté également comme une traduction indépendante de Ngan Che-kao. Plusieurs autres chapitres sont comptés comme des textes indépendants soi-disant «extraits» de la prétendue version complète de Ngan Che-kao (cf. p. 345, n. 1) dans le *Li tai san pao ki*, *ib.*, 51 a¹⁹⁻²², etc.; il ne circulait à cette époque (fin du VI^e siècle) pas moins de quatorze de ces extraits, *ib.*, XIV, 115 c. Dans un article sur les rapports du *Sieou hing tao ti king* et du *Lotus de la Bonne Loi* (*Shūkyō kenkyū*, IV, 1, janvier 1927, p. 128), T. Watanabe signale douze de ces extraits dont il a trouvé mention dans les catalogues et qu'il identifie, d'après leurs titres, avec des chapitres de T. 606 et T. 607; il pense qu'il s'agissait non pas d'extraits proprement dits, mais d'autant de petits textes indépendants, et que c'est en agrégeant ces textes qu'un compilateur anonyme aurait constitué, à partir et autour d'une *Yogācārabhūmi* primitive, œuvre de Sangharakṣa, représentée en chinois par la version en 7 chapitres de Ngan Che-kao, la grande *Yogācārabhūmi* en 27 chapitres que traduisit un siècle plus tard Dharmarakṣa. Cette opinion repose sur une série d'arguments dont la logique m'échappe; elle est à écarter.

(5) Ce titre n'est pas une addition moderne; il est expressément cité par Tao-ngan dans la préface de son commentaire. — Cf. *infra*, p. 410, n. 3.

(6) Le chapitre VII de Ngan Che-kao comporte également des coupures; les chapitres I à V ont

L'original de la *Yogācārabhūmi* complète en 27 chapitres était donc antérieur au milieu du n^e siècle, époque où Ngan Che-kao commença ses travaux en Chine ⁽¹⁾.

à peu près le même contenu que les chapitres correspondants de Dharmarakṣa, avec une tendance à l'abrègement, notamment pour les stances, qui sont résumées en prose.

⁽¹⁾ Certains catalogues attribuent à Ngan Che-kao la traduction d'un *Sieou hing [tao ti] king* qui aurait compté six ou sept *kiuan* et aurait donc été une version complète de la *Yogācārabhūmi*. Mais cette tradition, qui apparaît dans le *Tchong king mou lou* de 594, T. 2146, III, 129 a, et se retrouve jusque dans le *K'ai-yuan lou* de 730, T. 2154, I, 480 c, et xv, 649 c, repose certainement sur une confusion et doit être écartée.

Tout d'abord, il est invraisemblable que Ngan Che-kao ait rédigé à la fois une version complète et un florilège (c'est peut-être pour écarter cette objection que les bibliographes déclaraient qu'il s'agissait d'un florilège dont l'original provenait «de l'étranger»), et que Tao-ngan n'ait pas soufflé mot de cette version complète dans sa préface du florilège; bibliographe et commentateur, Tao-ngan s'était spécialisé dans l'étude et l'interprétation des traductions «archaïques» (voir sa biographie, *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, xv, 108 a¹³⁻¹⁶) et celle-ci n'aurait pu lui échapper (alors qu'il est normal, vu le genre de ses travaux, qu'il n'ait pas commenté la version de Dharmarakṣa). D'autre part, le terme *sieou hing* qui figure dans le titre de cette prétendue version n'est jamais employé dans T. 607, où *ācāra*, etc., est toujours rendu par *hing* tout court; *sieou hing* appartient au vocabulaire de Dharmarakṣa.

Le *Li tai san pao ki*, T. 2034, IV, 50 a, 62 a, donne sur cette pseudo-version des précisions impressionnantes, mais qui ne doivent pas faire illusion : elle aurait «différé un peu» de celle de Dharmarakṣa; Ngan Che-kao l'aurait rédigée en l'an 1 de Yong-k'ang 永康 des Han, c'est-à-dire en 167 p. C.; une préface en aurait été faite par Tche Min-tou 支敏度, un des premiers bouddhistes chinois lettrés, qui vécut dans la première moitié du IV^e siècle et composa notamment des catalogues bouddhiques. Le *Li tai san pao ki* se réfère au Catalogue de Pao-tch'ang 寶唱錄 (des Leang, 518 p. C.) et au *Pie lou*. Ce dernier titre est une abréviation de *Tchong king pie lou*, titre d'un catalogue qui passait pour dater des Song (420-478); mais il peut s'appliquer aussi à l'un des catalogues de Tche Min-tou (sur son *Pie lou*, cf. *Ta T'ang nei tien lou*, T. 2149, I, 336 c, et *K'ai yuan lou*, T. 2154, I, 573 a). C'est de ce dernier qu'il semble s'agir ici, car dans ses tables chronologiques (T. 2034, II, 35 c) le *Li tai san pao ki* note sous l'an 1 de Yong-k'ang des Han (167) que «d'après le Catalogue de Tche Min-tou, Ngan Che-kao traduisit cette année-là le *Sieou hing tao ti king* en 7 ou 6 *kiuann*»; partout ailleurs, c'est au *Han lou 漢錄* de Tchou Che-hing 朱士行 (catalogue qui devait dater du III^e siècle, avant le départ de l'auteur pour Khotan en 260, cf. *Ta T'ang nei tien lou*, T. 2149, I, 336 b) que le *Li tai san pao ki* se réfère (T. 2034, II, 33-34, et IV, 50-51) lorsqu'il précise les dates des traductions de Ngan Che-kao. Ni le catalogue de Tchou Che-hing ni celui de Tche Min-tou, tous deux rédigés dans le Nord de la Chine, ne sont utilisés dans le *Tch'ou san tsang ki tsi* dont l'auteur vivait à Nankin.

Le Catalogue de Pao-tch'ang et le *Pie lou* des Song, comme celui de Tche Min-tou, étaient postérieurs à Dharmarakṣa, et le *Li tai san pao ki* les cite à maintes reprises dans sa notice sur les œuvres de Dharmarakṣa (T. 2034, VI, 61-64). Il est vraisemblable que les données relatives à la prétendue version complète de Ngan Che-kao proviennent d'une notice qui se rapportait originellement à quelques traductions de Dharmarakṣa. La confusion remonte sans doute au déplacement d'une note, ou à une faute de copie mal interprétée. Beaucoup des traductions de Dharmarakṣa sont datées, dans les catalogues, de la 1^{re} année Yuan-k'ang 元康 (291 p. C.). d'autres de la 1^{re} année Yong-kia 永嘉 (307 p. C.). Il y avait là les deux éléments d'une forme fautive Yong-k'ang 永康, qui est du reste un *nien hao* non seulement des Han (167-168 p. C.) mais aussi des Tsin (300-301 p. C.); et, de fait, pour la date du *Hien kie king 賢劫經* traduit par Dharmarakṣa, les manuscrits hésitaient entre *yuan-k'ang* et *yong-k'ang* (*Li tai san pao ki*, T. 2034, VI, 62 a¹¹). Ce dernier *nien hao* dut être pris pour celui des Han, qui tombait à l'époque de Ngan Che-kao. Le mot *yuan 元*, «première» [année Yong-k'ang], doit être une faute graphique pour *wou 五*, «cinquième» [année T'ai-k'ang]; ou bien le chiffre a été corrigé parce que l'ère Yong-k'ang des Han n'a compté que deux années.

La préface de Tche Min-tou devait également se rapporter à quelque œuvre de Dharmarakṣa. Le *Tch'ou san tsang ki tsi* (T. 2145, VII, 49 a-b, et VIII, 58 b-c) conserve les préfaces qu'il rédigea pour ses éditions critiques du *Sūrangama-samādhi-sūtra* et du *Vimalakīrti-sūtra*; or, pour préparer ces éditions, il s'était servi de versions de Dharmarakṣa; il avait pu en préfacer d'autres. C'est justement en la première année Yuan-k'ang (291) que Dharmarakṣa avait traduit

Traduction fragmentaire de la préface de Tao-ngan (314-385) ⁽¹⁾
à la version de Ngan Che-kao

La *yogācārabhūmi*, c'est la mystérieuse salle de ceux qui réagissent à la vérité ⁽²⁾, c'est l'arcanique chambre des immortels qui montent au ciel. Difficile à gravir, en sa sublimité, est le rempart du sans-origine; difficile à franchir, en son immensité, est la muraille du sans-action. Par la porte subtile, par l'ouverture mystique, c'est à peine si l'on entrevoit la cour. C'est que (la vérité, l'absolu) est d'un calibre pareil à celui de la mer, qu'on a beau transvaser chaque jour sans qu'elle s'épuise jamais; de même a-t-on beau se livrer à des efforts sans nombre pour faire revenir l'essence (à sa source), on n'y parvient pas pleinement. Quant à la figure (de la vérité absolue), elle contient l'infini; elle est calme, elle est décantée; il semble qu'elle existe, mais elle est sans parole... Seul le saint, en voyant la fleur, parfait le fruit, et, en voyant le rameau, parvient au tronc. Il expose alors un enseignement sans parole, il dispose une ornière sans trace; il dispense l'apaisement (*samatha*), il révèle la contemplation (*vipaśyanā*)...

La terre (*bhūmi*), c'est ce qui renferme et, fécondé, donne les moissons de céréales; pierres et matières précieuses de toutes sortes, il n'est rien qu'elle ne porte en son sein. Quoi de plus pareil à l'apaisement et à la contemplation (*samatha-vipaśyanā*)? C'est pourquoi l'apaisement et la contemplation sont appelés la «terre du tao» (*tao ti* 道地, *yoga-bhūmi*).

Jadis le Bienheureux (Bhagavat) ⁽³⁾... accomplit son œuvre de conversion... Mais il fit le bon départ ⁽⁴⁾, et son enseignement fut interrompu. Puis, les cinq cents Arhat ⁽⁵⁾

le *Śūraṅgama-samādhi-sūtra* (cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2154, II, 9 a, VII, 49 b, et *Li tai san pao ki*, T. 2034, VI, 62 c).

L'attribution d'un grand *Sieou hing tao ti king* à Ngan Che-kao et la mention, sous ce titre, d'une préface de Tche Min-tou résultent donc d'une de ces traditions fautives, encore aggravées par les soi-disant corrections d'une critique maladroite, compliquée et absurde, qui rendent si ingrate l'utilisation des catalogues du bouddhisme chinois et tout particulièrement celle du *Li tai san pao ki*, dont l'auteur s'attache beaucoup plus à concilier artificiellement les données contradictoires des catalogues antérieurs qu'à décrire et à classer les textes *de visu* (même dans son simple relevé des textes canoniques, *jou tsang mou* 入藏目, aux k. XIII et XIV, il avoue avoir inclus des textes qu'il n'avait pas vus, et se fonder sur «la critique des catalogues», cf. T. 2034, XIII, 109 b⁴⁻⁵ et 115 b²¹). Cette méthode lui a si bien réussi que, jusqu'au *K'ai-yuan lou* y compris, les bibliographes successifs (références dans l'art. cité de Watanabe, p. 121), ayant à choisir entre les deux textes du *Sieou hing tao ti king* mentionnés dans le *Li tai san pao ki* et le texte unique dont ils disposaient, n'ont pas hésité à déclarer «manquante» la version de Dharmarakṣa et «conservée» la pseudo-version complète de Ngan Che-kao. Parmi les 176 traductions que le *Li tai san pao ki* attribue à Ngan Che-kao (contre 34 dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*!), il n'y en a pas moins de dix que le *Tch'ou san tsang ki tsi* attribue, avec beaucoup plus de vraisemblance, à Dharmarakṣa (cf. S. Ōtani, «*Sur les traductions de Ngan Che-kao*», dans *Tōyō gakuho*, XIII, p. 559).

⁽¹⁾ *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, X, 69 a-c. Je ne traduis de cette longue et verbeuse préface que ce qui suffit pour donner une idée des renseignements positifs qu'on peut trouver dans ce genre de pièces, ainsi que du style de Tao-ngan et de la rhétorique taoïste qui était alors à la mode chez les lettrés bouddhistes. Je me suis abstenu de relever la source de toutes les formules tirées du *Lao-tseu*, du *Tchouang-tseu* ou des Appendices du *Yi king*.

⁽²⁾ Ou plutôt : «Des hommes réalisés (*tchen jen*) qui répondent» (aux besoins et aux prières des êtres et les exaucent). *Ying tchen* 應眞 est, comme *tchen jen* 眞人, un terme taoïste qui a servi à rendre *arhat* dans les traductions bouddhiques archaïques, que Tao-ngan imite.

⁽³⁾ *Tchong-yeou* 衆祐, traduction archaïque de *bhagavat*, d'interprétation incertaine (cf. *infra*, p. 422, n. 9).

⁽⁴⁾ *Chan che* 善逝, traduction de *sugata*, épithète du Buddha.

⁽⁵⁾ *Wou tchou* 無著 «sans attachement» (sur cette traduction archaïque d'*arhat*, cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, I, 5 a). Il peut s'agir des Arhat du concile de Rājagṛha, ou encore de

étant morts à leur tour, l'hérésie se mit dans la doctrine sacrée. Alors il y eut un *śramaṇa* des Trois Corbeilles, nommé Saṅgharakṣa, qui, pensant aux pratiques exposées dans les livres, se prit de pitié pour ceux qui progressent sans pouvoir bénéficier de tout l'ensemble des livres. Se fondant sur les textes canoniques, il en compila l'essentiel, il en résuma les pratiques, et il arrangea tout cela pour en faire un ouvrage en vingt-sept chapitres... Puis il y eut le Bodhisattva⁽¹⁾ (Ngan) Che-kao, fils aîné d'un roi d'Arsak, qui se désista de (ses droits à être chef de) l'État, et noblement céda une situation de dix mille chars de guerre⁽²⁾. Ayant changé de visage⁽³⁾, il cultiva le chemin. Il s'expatria pour propager les conversions, et arriva dans ce pays-ci. Les enseignements qu'il y répandit étaient profonds, subtils, éminents, de grande portée. Il détacha, à son tour, sept des chapitres qu'avait compilés Saṅgharakṣa, et les traduisit en chinois⁽⁴⁾...

Moi-même, né à un mauvais moment, j'ai été victime du déchirement de la corde maîtresse du filet impérial. Les Barbares troublèrent la Chine; la Gauche des Monts⁽⁵⁾ fut perdue. J'ai fui le désastre à Hou-tsō⁽⁶⁾. Mes maîtres étaient décédés, mes amis trépassés; nulle part je ne trouvais de conseil ni d'avis. Alors les *śramaṇa* Tche T'an-kiang 支曇講⁽⁷⁾ et Tchou Seng-fou 竺僧輔⁽⁸⁾, de Yen-men⁽⁹⁾, tous deux doués d'une brillante intelligence et pleins de foi en la tradition, arrivèrent de loin, ayant bravé le danger; et je pus échanger des idées avec eux. Suivant le texte [de la *Yogācārabhūmi*] chapitre par chapitre, phrase par phrase, j'en composai le présent commentaire⁽¹⁰⁾, en comptant sur ces (deux confrères) plus avancés pour y comprendre quelque chose. Le moustique agite ses ailes pour suivre l'ouragan; la fourmilière se surajoute à la cime du pic...

2. Version de Dharmarakṣa (284 p. C.)

(Taishō, n° 606)

L'attribution de la version complète de la *Yogācārabhūmi* à Dharmarakṣa, religieux né aux confins de la Chine, d'une famille d'origine Yue-tche établie à Touen-houang, et qui rédigea de nombreuses traductions aux alentours de l'an 300, semble bien assurée et se trouve même datée exactement par un colophon qui accompagne le texte dans la plupart des éditions du Canon chinois⁽¹¹⁾. Voici la traduction

ceux du concile de Kaniṣka (mais celui-ci n'est attesté dans les sources chinoises que postérieurement à Tao-ngan).

(1) *K'ai che* 開士, terme archaïque répondant plus ou moins vaguement à *bodhisattva*.

(2) C'est-à-dire le trône impérial (*Mencius*, I, A, 1, 4).

(3) Expression s'appliquant à la conversion (*Tchouang-tseu*, v).

(4) Tao-ngan résume ici le contenu des sept premiers chapitres de la *Yogācārabhūmi*.

(5) Chan-tso 山左, la région actuelle du Ho-nan et du Ho-pei située à l'est des monts T'ai-hang. Tao-ngan se trouvait à Ye 業 lors que éclatèrent les grands troubles de la fin des Tsin Occidentaux: invasion des Huns de Tchao, prise de Lo-yang en 311, de Tch'ang-ngan en 316, exode des Tsin à Nankin.

(6) Localité du Chan-si actuel, où se réfugia Tao-ngan (*Kao seng tchouan*, T. 2059, v, 351 c²⁴⁻²⁵). Cette préface doit dater de la jeunesse de Tao-ngan.

(7) D'après le *Kao seng tchouan*, un des maîtres de Tao-ngan à Hou-tsō s'appelait Tche T'an 支曇, nom qui paraît incomplet, et qui est suivi dans le contexte du *Kao seng tchouan* du mot *kiang* 講 au sens d'«expliquer».

(8) Ce moine a sa biographie dans le *Kao seng tchouan*, T. 2059, v, 355 b-c.

(9) Actuellement Tai hien 代縣 au Chan-si.

(10) Ce commentaire est mentionné dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, v, 39 b; il est perdu.

(11) T. 606, vii, 230, n. 19.

de ce colophon, dont les données sont du reste confirmées par les catalogues anciens :

Le texte (original) de ce *sūtra* fut apporté à Touen-houang par Tchou Heou-tcheng 竺侯征⁽¹⁾, lettré du Cachemire (Ki-pin), qui était vraiment un savant supérieur, de naturel pur et sérieux, enclin à la religion et adepte du Vénérable [Buddha], inlassablement adonné à l'étude. Il y rencontra alors le *śramaṇa* Dharmarakṣa, [celui qu'on appelle] «le Bodhisattva [d'origine] Yue-tche»⁽²⁾, dont la vertu est sans mélange, l'intelligence étendue, l'érudition profonde, qui a pour ambition la conversion des attardés et l'enseignement de la vérité, et qui possède également la langue de l'Inde et celle des Tsin [le chinois]. Ensemble ils expliquèrent ce texte. [Leur traduction fut] rédigée au pinceau par le *śramaṇa* Fa-tch'eng 法乘⁽³⁾ et par Fa-pao 法寶 le Yue-tche⁽⁴⁾, disciples du Bodhisattva [Dharmarakṣa]; ils furent encouragés et aidés par plus de trente sages [laïcs]... et autres⁽⁵⁾. Le travail ne fut achevé que le 23^e jour de la 2^e lune de l'an v de T'ai-k'ang (26 mars 284)⁽⁶⁾. Jong Hi-ye 榮携業 [et?] Heou Wou-ying 侯無英 ont copié le texte en graphie «correcte» (*tcheng chou* 正書.) Ce *sūtra*

(1) Nom qu'on pourrait interpréter : «Tcheng le seigneur hindou»; le mot *heou*, «seigneur (ou marquis)», est fréquent à cette époque dans les noms donnés par les Chinois à des étrangers. Par exemple, on nous dit de Ngan Che-kaio que tout le monde l'appelait «le seigneur d'Arak» (Ngan heou 安侯), parce qu'il était un prince royal «venu, comme hôte, des pays d'Occident» (de l'Iran arsacide) (*Kao seng tchouan*, T. 2059, I, 324 a¹⁻²).

(2) La biographie de Dharmarakṣa n'est pas connue de façon détaillée. Né à Touen-houang, il voyagea dans les pays d'Occident, puis revint à Touen-houang, travailla principalement à Tch'ang-ngan et à Lo-yang et circula ailleurs en Chine. Il travailla de 265 à 308 (ou à 313 selon les sources), et mourut à l'âge de 78 ans. En 284, il devait donc avoir une cinquantaine d'années; c'est sans doute pour visiter l'école fondée par Fa-tch'eng à Touen-houang (voir note suivante) qu'il revint alors dans sa ville natale. Il y traduisit, en cette même année 284, quelques mois après la *Yogācārabhūmi*, l'*Avaiartikacakra* (Taishō, n° 266), dont l'original sanskrit lui avait été apporté à Touen-houang par une ambassade de Koutcha; c'est également Fa-tch'eng qui rédigea cette traduction. En 286, il était de retour à Tch'ang-ngan; en 289, il travaillait à Lo-yang; en 294, il était de nouveau dans la région de Touen-houang, à Tsieou-tsiuan 酒泉. Cf. les colophons conservés dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, VII, 50 a-b, 51 b, VIII, 57 c.

(3) Fa-tch'eng était disciple de Dharmarakṣa depuis l'âge de huit ans; il avait vécu avec lui à Tch'ang-ngan, puis s'était installé dans le pays natal de son maître, à Touen-houang, pour y fonder un monastère et y enseigner. C'est grâce à lui, lit-on dans sa biographie, que «la civilisation [la culture bouddhique chinoise] était parvenue à l'Ouest [de la Chine propre]... Il changea le cœur des loups», et fit connaître les rites aux Barbares». Cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, IV, 347 b-c; *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, XIII, 98 a¹⁰⁻¹⁴.

(4) Touen-houang semble avoir été à cette époque le centre d'une colonie Yue-tche; il est difficile de savoir s'il s'agissait de Yue-tche Majeurs (Ta Yue-tche), ceux qui avaient émigré en Asie Centrale sous les Han, ou de Yue-tche Mineurs (Siao Yue-tche), res'és dans la région de Touen-houang qui avait été l'habitat originel des Yue-tche. Touen-houang faisait partie de la province de Leang 凉州, gouvernée de 301 à 314 par Tch'ang Kouei, dont le fils devait y fonder en 317 la dynastie des Leang Antérieurs (317-376); les Sogdiens y étaient nombreux également. Cf. G. Haloun, «Zur Ue-tsi-Frage», in *Z. D. M. G.*, 1937, p. 242 et suiv.; W. B. Henning, «The Date of the Sogdian Ancient Letters», in *BSOAS*, XII (1948), p. 609 et suiv.

(5) Il s'agit évidemment des donateurs qui facilitèrent matériellement le travail. Je renonce à transcrire les noms propres que donne le texte, ne sachant comment les couper; ce sont des noms laïcs, dont certains semblent purement chinois, mais d'autres ont une allure étrangère (le caractère *tche* 支, abréviation de *Yue-tche*, y figure à deux reprises). Je n'ai retrouvé aucun de ces noms dans les colophons d'autres traductions de Dharmarakṣa, ce qui est compréhensible puisque la plupart de ces traductions furent faites à Tch'ang-ngan ou à Lo-yang (quoi qu'en dise H. Maspero, *BEFEO*, X, p. 223, les séjours de Dharmarakṣa à Lo-yang sont attestés par des colophons).

(6) Même date dans les catalogues, *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 7 b, *Li tai san pao ki*, T. 2034, VI, 62 a.

comporte en tout 27 chapitres (*p'in* 卅七) ⁽¹⁾; [la traduction] est divisée en six rouleaux (*kiuan*) ⁽²⁾ et compte près de 60.000 mots. Alors chacun desdits sages en disposa [c'est-à-dire que chacun des donateurs laïcs qui avaient subventionné le travail disposa d'un manuscrit de la traduction].

Au lieu de compter 27 chapitres et 6 *kiuan* comme la traduction originale de Dharmarakṣa, le texte actuel comprend 30 chapitres et 7 *kiuan* ⁽³⁾. A la première lecture il apparaît que les chapitres 28 à 30, formant le 7° *kiuan* de ce texte, sont une addition mahāyāniste qui n'appartenait pas à l'ouvrage original. A la fin du chapitre XXVII, exclusivement hīnayāniste comme tout ce qui précède, on trouve des indications sur le titre de l'ouvrage, sur les bénéfiques qu'il y a à l'enseigner, à l'écouter et à le mettre en pratique : c'est la conclusion habituelle d'un *sūtra*. Le 28° chapitre est intitulé : « Les pratiques des trois catégories de disciples » ; il s'agit des Śrāvaka (Arhat), des Pratyekabuddha et des Bodhisattva, c'est-à-dire des « Trois Véhicules », par opposition au Petit Véhicule, celui des Śrāvaka ; mais les Pratyekabuddha ne sont pas mentionnés dans ce chapitre, qui porte essentiellement sur les différences entre Arhat et Bodhisattva. Le chapitre suivant, le 29°, est consacré aux Pratyekabuddha (c'est le titre du chapitre), et le 30° traite des Bodhisattva.

Le premier de ces trois chapitres s'ouvre par des stances d'hommage au Buddha, comme on en trouve au début de la plupart des chapitres précédents ; ces stances valent évidemment pour l'ensemble des trois chapitres. Tout porte à croire que ces chapitres constituaient à l'origine un ouvrage indépendant, et que le titre : « Les trois catégories de disciples », était en réalité le titre de tout cet appendice et non pas du premier des trois chapitres. C'est bien ainsi qu'au IV° siècle l'entendait Tao-ngan ⁽⁴⁾, qui classait parmi les traductions de Dharmarakṣa un « *Sūtra* des pratiques des trois catégories » en un *kiuan*, et ajoutait en note : « On a récemment réuni ce texte au grand *Sieou hing king* » (c'est-à-dire à la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa).

C'est donc dans le siècle qui sépare la traduction de la *Yogācārabhūmi* par Dharmarakṣa (284) et la rédaction du catalogue de Tao-ngan (384) que fut annexé au *Sieou hing tao ti king*, en guise de complément mahāyāniste, un autre texte en trois chapitres, lui aussi traduit par Dharmarakṣa, car la terminologie propre à ce traducteur se retrouve dans ces trois chapitres ⁽⁵⁾. Il est possible que l'original sanskrit de ce texte ait été compilé avec l'intention d'en faire un complément de la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa ; par leur mode de présentation, ces trois chapitres ne se

⁽¹⁾ Même chiffre dans les mêmes catalogues. Dans sa préface à la version partielle de Ngan Che-kaio, Tao-ngan déclare également que l'ouvrage complet (qu'il connaissait par la version de Dharmarakṣa) comptait 27 chapitres. Les catalogues ultérieurs, jusqu'au *Tche-yuan lou* de l'époque mongole, continuent à indiquer 27 chapitres (cf. l'art. cité de T. Watanabe, p. 121) : ou bien c'est qu'il continuait à circuler des manuscrits en 27 chapitres, ou plutôt c'est que les auteurs de ces catalogues se contentaient de copier les bibliographies antérieures, sans se donner la peine de jeter un coup d'œil sur les textes eux-mêmes qu'ils étaient censés cataloguer.

⁽²⁾ Les mêmes catalogues indiquent 7 *kiuan*, tandis que pour la prétendue version complète de Ngan Che-kaio, on trouve presque partout « 6 (ou 7) *kiuan* » ; l'addition à la fin de la version de Dharmarakṣa d'un 7° *kiuan* contenant trois chapitres supplémentaires a dû contribuer à troubler la tradition bibliographique et à faire inventer la pseudo-version complète de Ngan Che-kaio.

⁽³⁾ Dans le premier volume de ses *Études de philosophie indienne (Indo tetsugaku kenkyū, 1924, p. 370)*, H. Ui s'autorise d'un décompte des mots du texte actuel pour supposer que les derniers chapitres auraient fait partie du texte original de Dharmarakṣa ; mais je ne trouve pas les mêmes chiffres que lui, et ce genre de statistique me paraît trop hasardeux pour qu'on en puisse tirer rien de probant.

⁽⁴⁾ Cité *Tch'ou san tsang ki tai*, T. 2145, II, 9 a ; *Li tai san pao ki*, T. 2034, VI, 64 a.

⁽⁵⁾ Je l'ai vérifié pour une vingtaine de termes caractéristiques.

distinguent guère des précédents : même mélange de prose et de stances récapitulatives, même emploi constant d'apologues illustratifs. Toutefois, on n'a pas imité les stances que Saṅgharākṣa avait placées au début et à la fin de la plupart de ses chapitres pour rappeler le but de son œuvre ; et, d'autre part, il est si peu question dans ces trois chapitres de Yoga proprement dit qu'on peut se demander s'il ne s'agissait pas plutôt d'une petite compilation mahāyāniste sur les Trois Véhicules, sans rapport précis avec la *Yogācārabhūmi*⁽¹⁾. La tenue littéraire et doctrinale en est du reste nettement inférieure à celle de la *Yogācārabhūmi* proprement dite ; on s'en aperçoit même à travers la traduction chinoise.

Traduction de la préface anonyme⁽²⁾ de la version de Dharmarākṣa

Yu-kia-tchō-fou-mi 瑜伽遮復彌 (*Yogācā[ra]bhūmi*), en chinois *Sieou hing tao ti king* 修行道地經.

L'auteur de la *Yogācārabhūmi* était un *śramaṇa* de l'Inde nommé Saṅgharākṣa. Né dans la région du Madhyadeśa⁽³⁾, où fleurit la sainteté, il étudia dans sa jeunesse les autorités scripturaires contenant l'essentiel de la grande œuvre. Il maîtrisa exhaustivement les douze classes de textes canoniques de la Corbeille de la Loi ; du savoir lié aux trois pénétrations⁽⁴⁾, il n'était rien qui lui échappât. Il accrochait le mystère et parvenait au sublime⁽⁵⁾ ; il fut capable de s'incorporer le profond arcane. Avec grande compassion, il travailla largement pour le bien des êtres vivants, aidant la grande lumière à resplendir pour éclairer les ténèbres de la cécité. Il honorait, en les exposant, les sublimes enseignements d'ambrosie ; si, par opportunisme, il se manifesta comme un *arhat*⁽⁶⁾, il était en réalité un *bodhisattva*⁽⁷⁾. Pensant avec pitié aux sages ultérieurs qui approcheraient du *tao*, et auxquels leurs faibles forces ne permettraient pas d'avancer par eux-mêmes, il établit un grand collationnement de tous les textes canoniques⁽⁸⁾, et traça un chemin de traverse facile à suivre. Il analysa la constitution et la ruine des cinq *skandha*, et l'origine imperceptible de leurs transformations, et les douleurs des naissances et des morts, pour exhorter ceux qui sont dans l'erreur et pour encourager ceux qui sont dans la confusion. Et c'est pourquoi il fit ce « *sūtra* ». Bien que le texte en soit concis, le sens en est riche. Il recueillit, de loin et de près, des apologues afin de réprimer les pensées perverses. Mais son objet principal, c'était le *samādhi*, la technique du *dhyāna*, l'explication du vide, le retour au rien, la stabilisation de toute pensée. Car là se trouvent vraiment la quiétude parfaite qui dégage du malheur, et le chemin du sans-action⁽⁹⁾.

(1) Malgré l'analogie du titre, le « *Sūtra des trois catégories de disciples* », *San p'in ti tseu king* 三品弟子經, n° 767 de Taishō, dont la traduction est attribuée à Tche K'ien (milieu du III^e siècle), n'a aucun rapport avec notre texte. Dans ce petit *sūtra* purement mahāyāniste, qui relève du genre des *Prajñāpāramitā*, il s'agit de trois classes d'*upāsaka*, supérieure, moyenne et inférieure, différenciées d'après leur respective observance des *pāramitā*.

(2) T. 606, 181 c.

(3) Tchong-kouo 中國. Ceci ne doit être qu'une clause de style ; cf. *infra*, p. 363, n. 6.

(4) *San ta* 三達, les trois *vidyā* (*san ming* 三明).

(5) *Keou hiuan tche miao* 鉤玄致妙, cf. *Yi king*, *Hi ts'eu* : *Keou chen tche hiuan* 鉤深致玄.

(6) *Tchen jen* 真人.

(7) Cf. *inf.*, p. 373, n. 3.

(8) *King* 經, var. *yi* 義.

(9) *Wou wei* 無爲, le *nirvāṇa*.

3. *L'appendice mahāyāniste de la version de Dharmarakṣa*

(Chapitres xxxviii-xxx de Taishō, n° 606)

Doctrinalement, ce complément dénote l'influence du *Lotus de la Bonne Loi*, où la question des Véhicules joue, comme on le sait, un rôle si capital⁽¹⁾. Parmi les nombreux apologues qu'il contient, on relève les plus célèbres paraboles du *Lotus* : la ville magique⁽²⁾, la maison en feu⁽³⁾, l'aveugle-né et le médecin⁽⁴⁾, et encore un conte de quête de bijoux en mer qui ne figure ni dans le *Lotus* sanskrit, ni dans sa version tibétaine, et ne se trouve que dans l'une des versions chinoises, justement celle que rédigea Dharmarakṣa deux ans après sa traduction de la *Yogācārabhūmi*⁽⁵⁾. Le thème des équipées maritimes à la recherche de bijoux est fort banal

(1) Il n'y a pas de concordance littérale entre le complément de la *Yogācārabhūmi* et le *Lotus* (tous deux traduits en chinois par Dharmarakṣa), mais l'influence et les emprunts sont évidents. «Les trois derniers chapitres s'inspirent du *Lotus*», remarquait au xvii^e siècle l'auteur du *Yue tsang tche tsin* 閱藏知津 dans sa notice sur le *Sieou hing tao ti king* (éd. *Shōwa sōmokuroku*, vol. III, k. xxxviii, p. 1224 c).

(2) Chap. xxviii, *inf.*, p. 425; *Lotus*, chap. vii, trad. Burnouf², p. 115-116, trad. Dharmarakṣa, T. 263, iv, 92 b et suiv. La *Yogācārabhūmi* développe le conte, mais abrège l'interprétation doctrinale, et ne mentionne pas «l'île des bijoux».

(3) Chap. xxix, *inf.*, p. 426 (très abrégé); Burnouf, chap. iii, p. 47-53; trad. Dharmarakṣa, II, 75 b et suiv. Dès le milieu du iii^e siècle, Tche K'ien aurait rédigé de cette parabole une version indépendante intitulée *Sūtra de l'appel du Buddha au moyen des trois chars*, et qui aurait été la plus ancienne traduction chinoise d'un texte du *Lotus*. Mais l'attribution de cette version (que les catalogues des T'ang déclarent déjà perdue) à Tche K'ien ne remonte qu'au *Li tai san pao ki*, T. 2034, v, 58 c; elle n'est pas mentionnée dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*; la valeur en est suspecte.

(4) Chap. xxx, *inf.*, p. 428 (très simplifié, ne mentionne pas les *r̥ṣi*); Burnouf, chap. v, p. 82-86; trad. Dharmarakṣa, III, 85 a et suiv.

(5) Chap. xxx, *inf.*, p. 427; trad. Dharmarakṣa, k. v, 94 c-95 b. Ce passage manque aux autres versions chinoises du *Lotus*. Dharmarakṣa traduisit le *Lotus* en 286, à Tch'ang-ngan, après son retour de Touen-houang (cf. colophons dans T. 2145, viii, 56 c). Le *Li tai san pao ki*, T. 2034, vi, 62 a, et d'autres catalogues à sa suite, prétendent que dès son arrivée à Tch'ang-ngan en 265, Dharmarakṣa avait donné une première version du *Lotus*, plus brève que celle de 286; c'est certainement une erreur, due à une variante du titre (qui était indiqué d'une part en traduction, de l'autre en transcription), comme l'a bien vu l'auteur du *K'ai-yuan lou*, T. 2154, xiv, 628 c.

La recension du *Lotus* traduite par Dharmarakṣa contenait trois grands apologues qui manquent aux autres recensions, et d'autres additions encore (cf. l'étude comparative des versions de Dharmarakṣa et de Kumārajīva par Ō. Sakaino 境野黄洋, dans *Komazawa daigaku bukkyō gakkai nempō* 駒澤大學佛敎學會年報, I, 1931, p. 74 et suiv.); K. Fuse, dans son ouvrage de 1934 sur *La formation du Saddharmapundarika* (cf. *Bibl. B.*, VII-VII, n° 253), pense cependant que la recension de Kumārajīva représente un état plus ancien du *Lotus*. Kumārajīva lui-même ne critiquait la version de Dharmarakṣa que comme trop littérale (*Kao seng tchouan*, T. 2059, vi, 364 b²).

D'après la préface, datée de 601, de la version dite «augmentée» du *Lotus*, T. 264, p. 134 b-c, l'original de la version de Dharmarakṣa était un manuscrit sur feuilles de palmier (provenant de l'Inde), tandis que celle de Kumārajīva (405 ou 406 p. C.) reposait sur un manuscrit provenant de Koutcha (d'où Kumārajīva était originaire); l'auteur ou les auteurs de cette préface déclarent avoir examiné eux-mêmes deux manuscrits sanskrits, l'un sur feuilles de *tāla* et l'autre de Koutcha. Un des disciples et collaborateurs de Kumārajīva, Seng-jouei 僧叡 (cité *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, vi, 42 a), rapporte d'autre part une tradition d'après laquelle le «texte authentique» du *Lotus* serait parvenu en Chine de Khotan par la voie des airs. Un commentaire des T'ang, T. 2068, I, 50 c, semble indiquer que Dharmarakṣa avait rapporté lui-même de l'Inde son manuscrit sanskrit du *Lotus*; mais ce témoignage n'a guère d'autorité. Un *Si yu tche* 西域志 perdu, cité dans ce même commentaire, *ib.*, 50 b, signalait dans la bibliothèque royale de

dans la littérature bouddhique, mais la version qu'en donne la *Yogācārabhūmi* concorde si bien avec celle du *Lotus* de Dharmarakṣa que l'emprunt ne fait pas de doute⁽¹⁾.

Dans les textes chinois des premiers siècles traitant spécialement de Yoga, on remarque une tendance à compléter par des développements mahāyānistes les données techniques du Yoga hīnayāniste. Chez les traducteurs des Han, au II^e siècle,

Khotan une recension sanskrite du *Lotus* comportant 6500 *gāthā*, et dans celle du Cachemire une recension comportant 6000 *gāthā*. Il a existé plusieurs ouvrages intitulés *Si yu tche*; le texte cité ici est le même, avec des variantes importantes, qui est donné comme une «relation» (*tchouan* 傳) de Jina[?]gupta dans les biographies de ce moine, un des rédacteurs de la version «augmentée» du *Lotus* (cf. Lévi, *BEFEO*, V, 255). G. Umada 馬田行啓, dans ses notices sur le *Lotus* (*Kokuyaku issaikyō*, *Hokke-bu*, p. 2 a, et *Bussho kaisetsu daijiten*, vol. X, p. 365 c), donne des indications beaucoup plus précises sur la provenance des originaux sanskrits de chacune des trois versions chinoises du *Lotus*; mais je ne sais trop ce que peuvent valoir ces informations, dont je ne parviens pas à déceler la source.

⁽¹⁾ L'apologue s'intercale dans le *Lotus* de Dharmarakṣa au début du chapitre VIII (*La prophétie aux cinq bhikṣu*), qui selon K. Fuse appartient au fond le plus ancien du *Lotus*. Un guide (chef de caravane, *sārthavāha*), compatissant et tombé dans la misère, bat le tambour pour convoquer tous ceux qui désireraient partir en mer en quête de bijoux; mais il leur prescrit comme condition de renoncer à l'amour de leurs propres personnes et de leurs familles. De nombreux candidats s'annoncent et, parmi eux, des mendiants, dénués de tout, auxquels le guide promet vêtements et nourriture pour le voyage. La navigation est favorable; les voyageurs évitent les trois périls de la mer (Makara, échouage, Rākṣasa) et gagnent le palais d'un Nāgarāja, qui leur offre ses *cintāmaṇi*, à condition qu'ils viennent les prendre eux-mêmes. Les plus sages des compagnons du guide (désignés tantôt comme des marchands, tantôt comme des mendiants) vont recevoir les *cintāmaṇi*: les autres n'osent s'y risquer et se contentent de recueillir les sept matières précieuses (*ratna*). Après le retour au Jambudvīpa, le guide et ses compagnons sages font tomber de toute part une pluie de matières précieuses au moyen des *cintāmaṇi*; les autres reprennent la mer et rapportent à leur tour des *cintāmaṇi* du Nāgarāja. Le guide est pareil au Bodhisattva, qui veut sauver tous les êtres; l'appel au tambour, c'est la prédication; le *cintāmaṇi* est l'image du *dharmakāya*; le Nāgarāja représente le Buddha; ceux qui recueillent les *cintāmaṇi* sont pareils aux Bodhisattva, et ceux qui se contentent des sept matières précieuses sont les Śrāvaka, qui se contentent des sept *bodhyaṅga*. Dans la *Yogācārabhūmi*, l'histoire est simplifiée et le motif de la compassion universelle passe au premier plan; mais tous les éléments de l'apologue se retrouvent dans le *Lotus*. Certains de ces éléments figurent également dans un autre apologue de la *Yogācārabhūmi*, chap. XXVIII, *inf.*, p. 425, n. 1.

Parmi les autres textes bouddhiques traitant le thème de la quête de bijoux en mer (par ex. Śroṇa Kotikārṇa dans le Vinaya des Sarvāstivādin, Chavannes, *Cinq cents contes*, II, 240 et suiv.; Mahātyāgavat dans *Le Sage et le Fou*, *ib.*, IV, 90-91; etc.), celui qui se rapproche le plus du *Lotus* est inclus dans le *Cheng king* 生經 («*Jātaka*», T. 154, 1, 75 b-76 a), ouvrage traduit lui aussi par Dharmarakṣa en 285, un an après la traduction de la *Yogācārabhūmi*, un an avant celle du *Lotus* (cf. Chavannes, *op. cit.*, I, p. 146, n. 1). Le cadre même du récit, dans le *Cheng king*, rappelle le *Lotus*; la scène est au Pic du Vautour comme dans le *Lotus*, et *cinq cents bhikṣu* sont en train de discuter sur le zèle (*vīrya*) mis en œuvre par le Buddha au cours de ses existences passées pour le salut de tous les Êtres: zèle qui lui a valu la *bodhi*. Tout le début du récit suit de fort près le *Lotus* de Dharmarakṣa; les voyageurs sont ici des marchands, au nombre de *cinq cents*, incarnations antérieures des *cinq cents bhikṣu*: peut-être décèle-t-on ici l'association d'idées qui fit introduire cet épisode dans le *Lotus* de Dharmarakṣa, au chapitre sur les *cinq cents bhikṣu*. Le *Cheng king* ajoute, à la fin, l'épisode du *maṇi* perdu et de la mer écopée, qui se retrouve dans *Le Sage et le Fou* et dans le *Mahāsāṅghika-vinaya* (Chavannes, *op. cit.*, II, p. 310-312). Une allusion à ce dernier épisode figure dans les stances initiales du chapitre VIII de la *Yogācārabhūmi* (T. 606, II, 109 c, *inf.* p. 403, n. 2); mais c'est du *Cheng king* que se rapprochent ces stances, et non du *Lotus* de Dharmarakṣa comme le veut T. Watanabe dans son mémoire cité.

T. Watanabe prétend découvrir encore d'autres analogies avec le *Lotus* aux chapitres VI, VIII et XXII de la *Yogācārabhūmi*, mais les rapprochements qu'il institue sont forcés et ne résistent pas à un examen serré des textes. La partie primitive de la *Yogācārabhūmi*, chapitres I à XXVII, est purement hīnayāniste, et c'est exclusivement dans les trois chapitres supplémentaires qu'apparaît l'influence du *Lotus*.

on a d'une part des textes purement hīnayānistes (c'est le cas des traductions de Ngan Che-kao⁽¹⁾), de l'autre des textes purement mahāyānistes (comme le *Pratyutpanna-samādhi-sūtra*⁽²⁾ et le *Sūrangama-samādhi-sūtra*, traduits par Tche Leou-

⁽¹⁾ De façon générale, tous les textes dont l'attribution à Ngan Che-kao se présente dans de bonnes conditions de vraisemblance appartiennent au Petit Véhicule. En ce qui concerne le Yoga, les principaux de ces textes sont le «Grand *Ānāpānasmṛti-sūtra*» (*Ta ngan-pan cheou yi king* 大安般守意經, T. 602) et le *Skandha-dhātva-āyatana-sūtra* (*Yin tch'e jou king* 陰持入經, T. 603).

Ainsi que l'indique son titre, le premier de ces ouvrages traite essentiellement de l'«attention appliquée à la respiration». Cet ouvrage est entremêlé de gloses qui se distinguent mal du texte proprement dit; il avait été commenté au III^e siècle par un groupe de trois bouddhistes laïcs sous la direction d'un moine d'origine sogdienne, K'ang Seng-houei 康僧會 (mort en 280), dont la préface est conservée en tête de T. 602 et dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, VI, 42 c-43 c (cette préface est aussi citée avec des variantes importantes dans le *Kao seng tchouan*, T. 2059, I, 324 a-b). Puis, au IV^e siècle, il fut commenté par Tao-ngan 道安 (mort en 385; préface dans *Tch'ou san tsang ki tsi*, *ib.*, 43 c), par Sie Fou 謝敷 (préface *ib.*, 43 c-44 a; sur cet auteur qui vécut vers la fin du IV^e siècle, voir *Tsin chou* 晉書, XCIV, 14 a, et *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, VII, 49 a) et par Tche Touen 支遁 (314-366; cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, IV, 348 c). L'authenticité de cet ouvrage, dont le style et la terminologie sont fort archaïques, est aussi vraisemblable que possible.

On peut en dire autant du texte sur les *skandha*..., T. 603 (qui en dépit du titre n'affecte nullement la forme d'un *sūtra*); le commentaire qu'en rédigea avant 280 Tch'en Houei 陳慧 de Kouei-ki 會稽, un des trois commentateurs laïcs de l'*Ānāpānasmṛti*, est sauf erreur le plus ancien commentaire bouddhique chinois qui nous soit parvenu (T. 1694). Tao-ngan avait également commenté cet ouvrage (préface dans *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, VI, 44 b-45 a). Ce n'est guère qu'une liste de catégories numériques du Petit Véhicule, avec des définitions et quelques développements sur *samatha-vipaśyanā* et notamment une énumération de dix-huit sortes de *vipaśyanā*.

L'attribution à Ngan Che-kao de petits «*sūtra*» sur «*Les trente-sept bodhipakṣa dans la pratique du 'Dhyāna'*» (T. 604) et sur «*La méditation des dharma dans la pratique du 'Dhyāna'*» (T. 605, sur l'*aśubhābhāvanā*; dans ces titres les mots *tch'an hing* 禪行 correspondent peut-être à *yogācāra*), est par contre mal assurée; le premier était classé par Tao-ngan parmi les versions anonymes (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, III, 16 c).

Le «*Sūtra des douze portes*» (ou «*rubriques*»), *Che eul men king* 十二門經, aujourd'hui perdu, enseignait d'après le *Tch'ou san tsang ki tsi* (T. 2145, V, 39 c) «les arcanes de la pensée de 'Dhyāna'»; il en existait deux recensions, une «grande» et une «petite» (*ib.*, II, 5 c), dont chacune fut commentée par Tao-ngan (préfaces *ib.*, VI, 45 b-46 b). De la grande recension Tao-ngan déclare qu'elle était, parmi les textes de Ngan Che-kao traitant de «Dhyāna», l'ouvrage le plus poussé et le plus complet (*ib.*, 46 b); on en avait retrouvé de son temps une copie manuscrite datée de 238. Les «douze portes» semblent avoir été (*ib.*, 45 b-c) les quatre *dhyāna* (*tch'an* 禪), les quatre *apramāṇa* (*teng* 等) et les quatre *ārāpya* (*k'ong* 空). Quant à la petite recension, Tao-ngan ne l'attribuait à Ngan Che-kao que par vraisemblance, parce que, disait-il, Ngan Che-kao «excellait à enseigner le Dhyāna»; Tao-ngan ajoute que cet ouvrage ouvrait «la route des Trois Véhicules», mais ce n'est là qu'une formule et le *Sūtra des douze portes* ressortissait évidemment au Petit Véhicule, ainsi qu'en témoigne un extrait (sur l'*aśubhā-bhāvanā*) conservé dans le *Hong ming tsi* 弘明集, T. 2102, XIII, 87 c.

⁽²⁾ Titre complet : *Pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita-samādhi-sūtra*, «*Sūtra de la concentration durant laquelle apparai(ssen)t face à face le(s) Buddha(s) en présence immédiate*» (il s'agit en particulier du Buddha Amita); traduit par Tche Leou-kia-tch'an (avec Tchou Fo-cho) en 179 (colophon, trad. Maspero, *JA*, 1934, II, p. 94, dont la note 4 est confirmée par *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, XIII, 96 a). Cet ouvrage est représenté actuellement en chinois par quatre versions (T. 416-419) dont la comparaison soulève des problèmes délicats qui ne sont pas sans importance pour l'histoire du Mahāyāna en général, et en particulier pour celle du culte d'Amita et de l'oraison dite de «commémoration (c'est-à-dire vision mentale) de(s) Buddha» (*buddhānusmṛti*). Deux de ces versions sont attribuées à Tche Leou-kia-tch'an, T. 417 et 418; elles présentent des différences de terminologie qui doivent permettre de reconnaître laquelle des deux est l'œuvre authentique de ce traducteur, mais une étude détaillée serait nécessaire et les savants japonais,

kia-tch'an)⁽¹⁾. Un peu plus tard, quand on se mit à traduire des textes plus longs et moins élémentaires, nous trouvons parmi les versions de Dharmarakṣa, vers la fin du III^e siècle, à côté de petits textes hīnayānistes en forme de *sūtra* comme le *Sūtra de la contemplation des dharma* (*Fa kouan king* 法觀經, T. 611 : sur l'*ānāpāna*, l'ordre à suivre dans les exercices de Yoga, la *smṛti*, etc.) et le *Sūtra de la contemplation du corps* (*Chen kouan king* 身觀經, T. 612 : *aśubhā-bhāvanā*), notre *Yogācāra-bhūmi* de Saṅgharakṣa avec son appendice mahāyāniste. Un siècle plus tard, avec Kumārajīva et ses contemporains ou successeurs immédiats, on a toute une série d'ouvrages où les méthodes ou doctrines de Yoga des deux Véhicules sont exposées conjointement, dans un effort évident de répondre à la demande d'une double clientèle, avec prédominance tantôt des éléments hīnayānistes, tantôt des éléments mahāyānistes. Ainsi dans l'*Explication sommaire de la méthode de « Dhyāna »* (*Tch'an fa yao kiai* 禪法要解) composée par Kumārajīva dans les premières années du V^e siècle⁽²⁾, le plan est hīnayāniste et l'on reconnaît les rubriques graduées du « chemin » tel que l'enseigne l'Abhidharma du Petit Véhicule : contemplation de l'impur et du squelette⁽³⁾, parcours des quatre *dhyāna*, des quatre *apramāṇa*, des quatre *ārūpya*, *bhavāgra*, étude des quatre saintes vérités⁽⁴⁾, enfin obtention des quatre *ṛddhipāda* et des cinq *abhijñā*. L'exposé de ces exercices est en grande partie hīnayāniste, mais des formules mahāyānistes s'y introduisent⁽⁵⁾,

qui n'ont tenu compte que d'un petit nombre de termes, aboutissent à des conclusions diamétralement contradictoires (K. Sakaino dans *Shina bukkyō no kenkyū*, Tōkyō, 1930, p. 33-34; S. Mochizuki dans G. Ono, *Bushō kaisetsu daijiten*, ix, Tōkyō, 1935, p. 55-56). C'est sur la base du *Pratyutpannasamādhi-sūtra* qui se développa en Chine, notamment à la fin IV^e siècle dans l'Association du Lou-chan (*inf.*, p. 357, n. 8), la mystique contemplative liée au culte d'Amita. Cet ouvrage a été supplanté depuis lors par le *Sūtra de la contemplation d'Amitāyus* (*Kouan wou leang cheou fo king* 觀無量壽佛經, **Amitāyurbuddhānusmṛti-sūtra*, T. 365) traduit par Kālayāsa entre 424 et 442. [Cf. *infra*, p. 436.]

(1) La version de Tche Leou-kia-tch'an, rédigée en 185 ou 186, était déjà perdue au début du VI^e siècle (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 6 b, VII, 49 a; *Li tai san pao ki*, T. 2034, II, 347, IV, 52 c). Cet ouvrage a été traduit en chinois près de dix fois; vers le début du IV^e siècle, le moine chinois Tche Min-tou (*sup.*, p. 345, n. 1) établit une édition « syncrétique » fondée sur quatre de ces versions, et dont la préface (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, VII, 49 a-b) est un curieux témoignage sur l'éveil de la critique comparative en Chine. La seule version qui nous soit parvenue, T. 642, est de Kumārajīva.

(2) T. 616. Cet ouvrage qui est rédigé sous forme de questions et de réponses, et qui apporte sur certains points d'Abhidharma des données techniques fort poussées, n'est pas une traduction, mais une œuvre originale (*tchouan* 撰) de Kumārajīva; c'est ce dont témoigne dans une préface son disciple Seng-jouei (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 65 b). Kumārajīva le rédigea en manière de complément au *Tso tch'an san-mei king* (T. 614), entre les années 402 et 405; cf. le colophon de la traduction du *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, *Tch'ou san tsang ki tsi*, *ib.*, X, 75 b, et la citation de Seng-jouei dans le *Kao seng tchouan*, T. 2059, XI, 596 a. Il s'est souvent servi, dans cette compilation, du *Mahāprajñāpāramitā-sāstra* qu'il était alors en train de traduire (402-406).

(3) La contemplation de l'impur (*aśubhā-bhāvanā*) étant destinée à contrecarrer l'attachement aux objets des cinq sens, et celle du squelette (*asthi-bhāvanā*) l'attachement à l'apparence humaine. Cette première partie, jusqu'à la fin des stances (T. 616, I, 286 b¹³-287 a²¹) est très proche d'un petit texte, le « *Sūtra* » sommaire sur le « *Dhyāna* » (*Tch'an fa yao king* 禪法要經, T. 609), aujourd'hui classé, contre toute vraisemblance, comme une traduction anonyme des Han et qui, d'après son sous-titre dans l'édition de Corée, n'est que le premier chapitre d'une traduction incomplète; l'analogie est souvent littérale, mais T. 609 est plus développé, est introduit des additions mahāyānistes (*inf.* p. 355, début de la n. 1). Kumārajīva s'est évidemment servi de ce texte pour compiler la première partie de sa *Méthode*.

(4) C'est le chemin de la « vue » des vérités (*satya-darśana-mārga*).

(5) Par exemple, p. 287 b¹ : « D'autre part, dans le Mahāyāna, pour les Bodhisattva à facultés aiguës, qui possèdent la vraie *prajñā* et ont des causes antérieures de *puṇya*, les choses sont

et à la fin de l'ouvrage les *abhijñā* reçoivent des interprétations curieusement mahāyānistes et les Arhat cèdent la place aux Bodhisattva⁽¹⁾. Dans le «*Sūtra de la pratique du Dhyāna et du Samādhi*» (*Tso tch'an san-mei king* 坐禪三昧經), compilation tirée par Kumārajīva principalement des œuvres des patriarches de l'école cache-

différentes...»; ou encore à la fin du k. 1, p. 292 b³, le développement sur les *apramāna* est conclu par cette phrase : «Le sens de ces *apramāna* est tel qu'il est exposé dans le Mahāyāna.» Cette dernière formule est répétée à la fin du k. 2, p. 297 c¹¹⁻¹², à propos des *abhijñā* qui, elles, sont bien interprétées de façon toute mahāyāniste. Ces renvois au «Mahāyāna» doivent se rapporter au *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, dont un des titres chinois était «Traité expliquant le Mahāyāna» ou simplement «Livre du Mahāyāna» (*JA*, 1950, p. 375, n. 1, et 381, n. 1).

(1) Jusqu'à la page 295, il n'est question, en principe, que de *yogācāra*, de disciples, d'Arhat, etc. (p. ex. au k. 1, 286 c²⁰⁻²¹, T. 616 ne mentionne que les Arhat, tandis que le texte parallèle de T. 609, 238 b¹⁴, leur adjoint les Bodhisattva). Les Bodhisattva apparaissent à la page 295 c à propos du pouvoir miraculeux (*ṛddhividhi*, première des *abhijñā*), lequel consiste, pour eux, à pouvoir apparaître aux êtres en tous lieux pour leur prêcher la Loi, sans en réalité se déplacer; à faire voir à ceux qui s'attachent à l'hérésie éternaliste d'illusoires incendies cosmiques; à se montrer aux orgueilleux sous la forme d'un *vajradhāra* terrible, et à d'autres sous celles d'un *cakravartin* prédicant, d'un Śakra Devendra, d'un Māra, d'un Śrāvaka, d'un Pratyekabuddha, ou d'un Corps de Buddha, afin d'instruire les êtres selon leurs besoins... Le Bodhisattva doué de *ṛddhividhi* se révèle comme Buddha radieux dans des univers paradisiaques, ou bien prêchant sur un lotus bleu au milieu des mondes changés en océan, ou encore sur le Sumeru; ou bien il prêche invisible, seul son *brahmasvara* se faisant entendre. Suit un long développement, dans le genre des *Prajñāpāramitā*, sur la réalité que possèdent ces métamorphoses. De même la définition de l'ouïe divine (*divyāśrotra*, deuxième *abhijñā*) donne lieu à un développement sur le *nītārtha* et le *neyārtha* : c'est grâce à l'ouïe divine, en effet, que, lorsque le Bodhisattva entend la voix de tous les Buddha, son esprit qui s'approfondit en *samādhi* ne perçoit plus, par delà les *lakṣaṇa* de la voix qui prêche, que le *dharma* prêché, et qu'il s'attache non plus au sens littéral de ce *dharma*, mais à son sens profond (*gambhīra*, épithète mahāyāniste); il ne se fonde plus sur les *sūtra* de sens à déduire (*neyārtha*), mais sur les *sūtra* explicites (*nītārtha*)... Interprétations analogues des trois autres *abhijñā*, énumérées dans l'ordre suivant : connaissance de la pensée d'autrui, mémoire des existences antérieures, vue divine. Cette dernière s'obtient en fixant la vue, puis la pensée, sur un point lumineux, de sorte que tous les éléments (*dhātu*) de la matière visible (*rūpa*) se purifient et deviennent «divins» (*divya*); la vue ne connaît alors plus d'obstacles (*pratigha*), et l'on peut voir les Buddha innombrables et leurs *vyūha-kṣetra*, puis les ramener à l'unité, puis dans cette unité voir à nouveau la totalité multiple des Buddha, etc. La faculté de se métamorphoser soi-même ou de créer des objets métamorphiques (*nirmita*), et notamment des êtres qui parlent lorsque parle leur créateur, est bien donnée dans le Petit Véhicule comme un effet de la *ṛddhividhi* (*Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. VIII, p. 115 et suiv.); mais ces créations magiques sont présentées ici en termes nettement mahāyānistes.

Quant à l'interprétation que donne Kumārajīva des pouvoirs magiques, de l'ouïe divine et de la vue divine, elle va à l'encontre du *Pratyutpanna-samādhi-sūtra* où il est dit expressément (T. 418, 1, 905 a-b; cf. T. 417, 899 a, T. 419, 922 a-b) que ce n'est pas par la vue divine que le Bodhisattva en *samādhi* voit [ailleurs] le Buddha Amita, ni par l'ouïe divine qu'il l'entend [ailleurs] prononcer des *sūtra*, ni par les *ṛddhipāda* qu'il se rend dans son *buddhakṣetra*. Il ne «voit» pas non plus le Buddha en mourant ici et en renaissant là-bas dans son *buddhakṣetra*; au contraire, c'est ici même, à l'endroit où il est assis en *samādhi*, que le pratiquant voit ou entend le Buddha; et s'il ne le voit pas éveillé, il le verra en rêve. De même, si trois hommes rêvent de trois courtisanes, Sumanā (Siu-men 須門), Āmrāpālī (A-fan-ho-li 阿凡和梨) et Utpalavarṇā (Yeou-p'i-heng 優波恒, lire Yeou-po-houan 優波洹), dont ils ont entendu parler, mais que ni l'un ni l'autre n'ont vues, c'est par l'effet des pensées lascives, mises en mouvement par ce qu'ils ont entendu dire de ces courtisanes, qu'ils leur rendent visite en rêve et couchent avec elles, alors qu'en réalité ils n'ont jamais quitté l'endroit où ils dorment (cf. *inf.*, p. 431, n. 5, et *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā*, T. 220, CCCCL1, 274 a-b, chapitre sur les «Pratiques de rêve», **Svapnacarya-parivarta*, où il est dit que les *samādhi* pratiqués en rêve sont profitables au Bodhisattva).

Le *Sūtra de la commémoration du Buddha Amitāyus* (T. 365, trad. Takakusu, *SBE*, XLIX, § 8) spécifie également que la reine Vaidehī peut voir la Terre Pure sans posséder la vue divine. Le Mahāyāna de Kumārajīva n'est pas si avancé; il reste à mi-chemin du Hinayāna et de ses vieilles rubriques traditionnelles.

mirienne des Sarvāstivādin⁽¹⁾, la synthèse des deux Véhicules est encore plus sensible. Le plan de cet ouvrage est analogue à celui de l'*Explication sommaire*⁽²⁾, mais il introduit une rubrique nouvelle, celle des cinq thèmes de méditation qu'il appelle les cinq « portes de la Loi » (*fa men 法門*)⁽³⁾ :

1. La contemplation de l'impur (*aśubhā-bhāvanā*), contrecarrant de la concupiscence (*rāga*);
2. La contemplation de bienveillance (*maitrī*), contrecarrant de la malveillance (*vyāpāda*);
3. La contemplation de la causalité (*idaṃ-pratyayatā-pratityasamutpāda*), contrecarrant de l'ignorance (*avidyā*);
4. L'attention appliquée à la respiration (*ānāpānasmṛti*), contrecarrant de la ratiocination (*vitarka*)⁽⁴⁾;
5. La commémoration de Buddha (*buddhānusmṛti*), contrecarrant de la combinaison des précédents (*samnipāta*).

Toute la première partie de l'ouvrage⁽⁵⁾, après les stances initiales empruntées à Kumāralāta et un fragment, provenant de notre *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa, sur les trois *kleśa* fondamentaux (concupiscence, malveillance, ignorance)⁽⁶⁾, est consacrée à cette quintuple méthode, et plus particulièrement à l'*ānāpānasmṛti*; des éléments mahāyānistes apparaissent à propos de la « commémoration de Buddha » : c'est pour les seuls débutants que celle-ci consiste à contempler de simples icônes; pour les pratiquants plus avancés, les Buddha commémorés par « l'œil de l'esprit » se multiplient en nombre infini, et enfin la contemplation ne porte plus que sur les qualités (*guṇa*) des Buddha, puis sur le *dharmakāya* qui réunit les qualités de tous les Buddha infinis et qui est pareil à l'espace⁽⁷⁾. Ensuite sont exposés succinctement les quatre *dhyaṇa*, les quatre *ārūpya*, les quatre *apramāṇa* et les cinq *abhijñā*⁽⁸⁾; la *rāddhividhi* est définie comme dans l'Abhidharma des Sarvāstivādin, puis le texte tourne court et renvoie, pour les autres *abhijñā*, au « *Mahāyāna-sāstra* », c'est-à-dire au *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*⁽⁹⁾. Puis il est traité des quatre *smṛtyupasthāna*, des

(1) T. 614, compilé à la demande de Seng-jouei à partir du 14 février 402, immédiatement après l'arrivée de Kumārajīva à Tch'ang-ngan le 8 février, puis soumis à une nouvelle révision en 407; voir la préface de Seng-jouei dans *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 65 a-b. Il va sans dire qu'en dépit du titre il ne s'agit pas d'un *sūtra* proprement dit.

(2) Je ne tiens pas compte dans ce résumé des stances d'Āśvaghōṣa (*Saundavananda*, XVI, 49-69), que Kumārajīva a placées à la fin de sa compilation (T. 614, 285 c¹-286 a¹¹).

(3) T. 614, I, 271 c²-277 b⁹. Ces cinq rubriques (*dharmā-mukha?*), qui ont eu une grande fortune dans la scolastique chinoise, en particulier dans l'école T'ien-t'ai (où on les appelle « les cinq contemplations qui arrêtent le *citta* », *wou t'ing sin kouan 五停心觀*), sont énumérées en sanskrit parmi les « portes de délivrance » (*avatāra-mukha*) des Bodhisattva dans la *Bodhisattvabhūmi* (éd. Wogihara, p. 110; trad. chin., T. 1581, III, 905 b); mais cet ouvrage met l'*ānāpānasmṛti* en fin de liste et remplace, comme quatrième terme, la *buddhānusmṛti* par « l'analyse des éléments », *dhātu-prabheda*, modification significative qui doit provenir de l'Abhidharma. Cf. aussi *inf.*, p. 403, n. 3.

(4) Ou *vicāra-vitarka*; la *Bodhisattvabhūmi* ne fournit pas les équivalents sanskrits des termes désignant ce qui est à contrecarrer.

(5) T. 614, I, 271 c⁶-277 b⁹.

(6) Cf. *inf.*, p. 402, n. 2 et p. 404, n. 3.

(7) Ou « vide », *hiu k'ong 虛空* (T. 614, I, 277 a²¹⁻²⁵).

(8) T. 614, II, 277 b¹³-278 b²⁷.

(9) *Ib.*, II, 278 b⁷.

quatre Vérités et de leurs seize aspects, des quatre *kuśalamūla* (*uṣmagata*, etc.), des seize pensées de l'*abhisamaya* et des quatre Fruits, toujours en étroit accord avec le « chemin » de l'Abhidharma tel que l'expose le *Kośa* ⁽¹⁾. Après un fragment sur les Pratyekabuddha ⁽²⁾, le texte prend un tour tout à fait mahāyāniste et aborde le Yoga des Bodhisattva ⁽³⁾. Les cinq rubriques du début sont reprises en détail dans le sens mahāyāniste, à l'usage des Bodhisattva, la *buddhānusmṛti* étant cette fois placée en tête, comme il convient pour les adeptes du Grand Véhicule; et l'ouvrage s'achève par un exposé des trois *kṣānti* ⁽⁴⁾ qui procurent le « fruit de Bodhisattva ». Cette dernière partie, qui s'inspirerait du *Vasudhara-sūtra* ⁽⁵⁾, était considérée en Chine comme si importante que l'ouvrage entier recevait parfois le titre de *Méthode de « Dhyāna » des Bodhisattva* ⁽⁶⁾.

Ces deux ouvrages sont des compilations de Kumārajīva, et, quoique ce traducteur né à Koutcha, mais de père indien, ne manque pas d'autorité comme témoin du mouvement des idées bouddhiques en Inde et en Sérinde à son époque ⁽⁷⁾, on peut se demander si le syncrétisme des Véhicules qu'il tend à introduire dans le Yoga ne lui était pas personnel ou ne répondait pas à des préoccupations propres aux bouddhistes chinois ⁽⁸⁾. La même question se pose pour l'appendice mahāyāniste

(1) T. 614, II, 278 c⁵-280 c²⁴.

(2) *Ib.*, 280 c²⁴-281 a⁵.

(3) *Ib.*, 281 a²²-285 a⁹.

(4) *Ib.*, 285 a⁹-285 b²⁹. Cf. *Siddhi*, trad. La Vallée Poussin, p. 621.

(5) « *Sūtra* prêché au Bodhisattva Vasudhara », trad. Kumārajīva, T. 482, ouvrage d'esprit mahāyāniste, mais dont les rubriques restent pour la plupart celles du Petit Véhicule. Cette source de l'appendice mahāyāniste de T. 614 est indiquée par Seng-jouei, T. 2145, IX, 65 b⁵; mais l'emprunt n'apparaît pas clairement dans le texte même de T. 614.

(6) *P'ou-sa tch'an fa* [king] 菩薩禪法 [經]; cf. *Tch'ou san tsang ki tai*, T. 2145, II, 11 a, *Kao seng tchouan*, T. 2059, VI, 364 a.

(7) Dans son enfance, vers 353, Kumārajīva avait passé deux ou trois ans au Cachemire, qui était alors le centre des écoles bouddhiques de Yoga; mais comme il avait une dizaine d'années, on ne saurait guère tenir compte de ce séjour pour sa formation intellectuelle: du reste ses biographes, tout en vantant sa précocité, spécifient qu'au cours de ce séjour il se borna à étudier les *Agama* (cf. *JA*, 1950, p. 382, n. 2). Par la suite, Kumārajīva se trouva en relations constantes avec des religieux de l'Inde et en particulier du Cachemire, pays dont les rapports avec la Sérinde étaient particulièrement étroits, tant à Koutcha même, où le Cachemirien Vimalākṣa lui enseigna le Vinaya des Sarvāstivādin (plus tard, en 406, Vimalākṣa rejoignit Kumārajīva en Chine, où on l'appelait « le maître de Vinaya aux yeux bleus », cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, II, 333 b-c), qu'en Chine où ses collaborateurs cachemiriens furent nombreux: Buddhābhādra, spécialiste du Yoga, qui n'était pas né au Cachemire mais s'y était établi, et avec lequel Kumārajīva eut à Tch'ang-ngan des discussions doctrinales auxquelles se mêlaient des jalousies personnelles et qui finirent assez mal; puis Buddhayaśas, qui avait naguère été son maître à Kachgar, et qu'il fit venir en 408 en Chine, où ils traduisirent ensemble le *Daśabhūmika-sūtra*, T. 286; Puṇyatrāta, avec lequel il traduisit en 404 le Vinaya des Sarvāstivādin, T. 1435.

(8) La « commémoration de Buddha » (*kouan fo* 觀佛 ou *nien fo* 念佛), le *buddhānusmṛti-samādhi* à la mode mahāyāniste, préoccupait très vivement les bouddhistes chinois à l'époque de Kumārajīva. C'est essentiellement à cette pratique, moins absorbante que les longs exercices du Yoga hinayāniste, que se livraient par exemple les membres de l'association bouddhique de moines et de lettrés laïcs fondée au Lou-chan 廬山 par Houei-yuan 慧遠 (334-416) et connue plus tard sous le nom légendaire d'Association du Lotus Blanc (*Po-hien chō* 白蓮社). Le *Tch'ou san tsang ki tai*, T. 2145, XV, 109 c, et le *Kao seng tchouan*, T. 2059, VI, 358 c-359 a, nous ont conservé le texte du « serment » ou vœu (*che* 誓, *praṇidhāna*) qui constitua l'acte de fondation de cette association. Ce texte est daté du 11 septembre 402, quelques mois après l'arrivée de Kumārajīva à Tch'ang-ngan. Réunis devant une statue d'Amitāyus, les membres s'engageaient à « recueillir leur esprit dans la contrée occidentale » (僉 [pour 斂] 心 西 境), c'est-à-dire dans la Terre Pure d'Amitāyus, à « voyager ensemble au pays de l'absolu » (俱 遊 絕 域), etc. Il y a tant de littérature dans ce texte, dont la terminologie est imprégnée de taoïsme,

de la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa : cet appendice fut-il ajouté en Inde ou en Chine? A qui veut se risquer à faire l'histoire du bouddhisme indien d'après celle des textes chinois, la prudence s'impose, et non seulement en matière chronologique. Dans

qu'on n'y voit pas nettement en quoi consistaient les pratiques devant assurer aux associés la naissance en Sukhāvati. Mais les œuvres de Houei-yuan ne laissent pas de doute sur l'importance qu'ils attribuaient à la «concentration de commémoration de Buddha». Il s'explique là-dessus dans une préface qu'il rédigea pour un recueil de poèmes composés par un des membres de l'association, sous le titre de *Buddhānusmṛti-samādhi* (*Nien fo san-mei che tsi* 念佛三昧詩集 de Wang K'iao-tche 王喬之, et non Wang Ts'i-tche 王齊之 comme écrit fautivement le *Kouang hong ming tsi*, T. 2103, xxx, 351 b, où sont insérés la préface de Houei-yuan et un des poèmes de la collection; celui-ci a été traduit par W. Liebenthal en appendice à son ouvrage *The Book of Chao*, Pékin, 1948, p. 193-195). Houei-yuan déclare dans cette préface que «les noms de *samādhi* sont fort nombreux, mais, pour la valeur en mérites et pour la facilité d'accès, la *buddhānusmṛti* est la première». A un autre des membres de l'association, Lieou Tch'eng-tche 劉程之 (surnommé Yi-min 遺民, 410), qui était l'auteur même du texte du «serment», Houei-yuan écrivit une lettre suivie, dans le *Kouang hong ming tsi* (T. 2103, xxvii, 304 a-b), d'un éloge funèbre déclarant que ce personnage avait montré, parmi tous les associés «religieux et laïcs» (*tao sou* 道俗) qui résidaient au Lou-chan, un zèle exceptionnel : «A peine eut-il concentré sa pensée, assis en *dhyāna*, durant la moitié d'une année, qu'il vit en *samādhi* le Buddha; lorsque par les chemins il rencontrait une icône, le Buddha apparaissait dans les airs et irradiait le ciel et la terre, où tout devenait couleur de l'or; ou encore, étendant son *kāśāya*, il se baignait dans l'étang de joyaux. Une fois sorti de *samādhi*, il invitait des moines à lire un (ou des) *sūtra*... » De quel(s) *sūtra* s'agissait-il? D'après le *Fo tsou t'ong ki* 佛祖統紀, où l'on trouve une biographie détaillée de Lieou Tch'eng-tche (T. 2035, xxvi, 267 c-268 a), c'était du *Lotus* et, après l'avoir fait lire par des moines, Lieou Tch'eng-tche aurait tenu le discours suivant en brûlant de l'encens devant une icône : «C'est grâce à l'enseignement légué par le Buddha Śākya que nous connaissons le Buddha Amita, et c'est pourquoi j'offre l'encens d'abord à ce Tathāgata Śākyamuni, puis au Buddha Amita, puis ensuite au *Suddharma-puṇḍarīka-sūtra*; c'est par les mérites de ce *sūtra* que j'obtiendrai de naître en Terre Pure... » Le *Lotus* était effectivement l'objet de pratiques de *samādhi* en Chine au début du v^e siècle (*inf.*, p. 360 et n. 2). Cependant le *Fo tsou t'ong ki* est une source tardive (xiii^e siècle), et l'on peut se demander si l'autorité sur laquelle Houei-yuan et ses associés fondaient leurs pratiques de «commémoration de Buddha» n'était pas plutôt le *Pratyutpannasamādhi-sūtra*. Nous avons sur ce point le témoignage des lettres échangées entre Houei-yuan, résidant au Lou-chan, et Kumārajīva, qui était à Tch'ang-ngan, lettres contenant les questions posées par le maître chinois sur diverses difficultés doctrinales, avec les réponses de Kumārajīva. Un de ces dialogues épistolaires (cf. *Ta tch'eng ta yi tchang* 大乘大義章, T. 1856, II, 134 b-135 a; ce texte était déjà mentionné dans le *Fa louen* 法論 de Lou Tch'eng 陸澄 entre 465 et 472, cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, XII, 84 a⁴) est consacré au *buddhānusmṛti-samādhi*, et c'est sur le passage du *Pratyutpannasamādhi-sūtra*, où le *samādhi* dans lequel on voit le Buddha est assimilé au rêve (*sup.*, p. 355, n. 1), que Houei-yuan questionne et que Kumārajīva lui réplique. La discussion porte sur le point suivant : si le *samādhi* est pareil au rêve, le Buddha vu en *samādhi* n'est-il pas un simple produit intérieur, un aspect (*lakṣaṇa*) de notre conscience (*siang* 想, *saṃjñā*)? Si, au contraire, ce Buddha est une réalité extérieure (litt. une correspondance, une réponse, un exaucement du dehors, *wai ying* 外應), qui vient à nous ou à laquelle nous allons, n'est-ce pas plutôt à l'*abhijñā* qu'il faut attribuer la vision du *samādhi*? Kumārajīva, dans sa réponse, distingue trois sortes de «*samādhi* où l'on voit le Buddha» : 1° Certains Bodhisattva le voient par la vue divine, l'entendent par l'ouïe divine, ou se rendent en volant auprès des Buddha des dix directions; 2° D'autres parviennent à cette vision sans être doués des *abhijñā*, en concentrant constamment leur esprit sur Amita et sur tous les Buddha du présent; 3° Enfin il y a ceux qui cultivent la *buddhānusmṛti* proprement dite : les uns sont délivrés du désir, d'autres non, et en conséquence ils voient le Buddha soit sous forme d'icône, soit en son «corps de naissance», soit encore sous les espèces de tous les Buddha passés, futurs et présents. Ces trois sortes de concentration, ajoute Kumārajīva, sont toutes trois correctement dénommées *buddhānusmṛtisamādhi*, mais la première, celle qui consiste à voir les Buddha au moyen des *abhijñā*, est supérieure aux autres. Kumārajīva insiste sur le fait que ce *samādhi*, qui n'est pas accessible aux deux Véhicules du Hinayāna, peut être réalisé par des Bodhisattva même non exempts de *kāma*. Cette discussion

le cas présent, toutefois, on peut constater cette même tendance dans d'autres ouvrages qui étaient de simples traductions de Kumārajīva, ou qui n'ont aucun rapport avec lui, et l'origine indienne de certains de ces textes ne saurait être mise en doute.

La *Méthode sommaire de méditation* (*Sseu wei liue yao fa* 思惟略要法)⁽¹⁾, qui n'est peut-être pas une traduction de Kumārajīva⁽²⁾, mais doit dater à peu près de son époque, s'ouvre par un fragment sur les trois *kleśa* fondamentaux comparés aux trois *doṣa* corporels⁽³⁾, suivi de l'énumération des cinq « portes » du Yoga, dans l'ordre suivant :

1. *apramāṇa* (= *maitrī-bhāvanā*);
2. *aśubhā-bhāvanā*;
3. *pratītyasamutpāda*;
4. *buddhānusmṛti*;
5. *ānāpānasamṛti*.

Ces cinq pratiques sont présentées ici comme une simple préparation facultative qui facilite l'accès au premier *dhyāna*, mais dont les sujets « aux facultés aiguës »

épistolaire de Houei-yuan et de Kumārajīva est postérieure à la compilation par ce dernier du *Tso tch'an san-mei king* (402) et du *Tch'an fa yao kiai* (entre 402 et 405); en effet, on y trouve citée sa version du *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, terminée en 406. J'ai cru cependant devoir la mentionner ici, parce que ces lettres laissent entrevoir comment des considérations purement chinoises peuvent être intervenues dans les enseignements et les œuvres de Kumārajīva. La préoccupation de distinguer entre le Grand et le Petit Véhicule, d'en définir les doctrines et les pratiques respectives, apparaît constamment dans sa correspondance avec Houei-yuan. Une communauté comme celle du Lou-chan comprenait, on l'a vu ci-dessus, à la fois des religieux et des laïcs; et même si ces derniers formaient la minorité (le texte du serment ne mentionne que 123 laïcs), ce sont eux évidemment qui, par leur situation et leur notoriété, y étaient le plus en vue. Il s'agissait donc d'établir à leur bénéfice la possibilité de « commémorer le(s) Buddha(s) », de se le(s) rendre présent(s) au cours d'oraisons visionnaires, sans posséder nécessairement les pouvoirs magiques dont l'obtention exigeait de longs exercices techniques, sans même quitter le plan du désir (*kāma-dhātu*) au-dessus duquel on s'élevait au moyen des *dhyāna*. Kumārajīva consentait à reconnaître cette possibilité, mais non sans souligner que la *buddhānusmṛti* ainsi conçue ne vaut pas celle que procurent les *abhijñā*.

⁽¹⁾ Ou *Sseu wei yao liue fa*; T. 617.

⁽²⁾ Elle ne lui est attribuée qu'à partir du *Li tai san pao ki*, autorité suspecte (T. 2034, VIII, 78 a). L'étude bibliographique de tous ces textes de Yoga est compliquée par le fait que les titres en étaient fort mal fixés. Le *Tch'ou san tsang ki tsi* (T. 2145, II, 6 a¹⁶) mentionne un *Sseu wei liue yao fa* 思惟略要法 parmi les traductions de Ngan Che-kao; ce catalogue signale d'autre part (*ib.*, IV, 29 c), comme traduction anonyme d'un fragment extrait du *Sseu wei liue yao fa*, un texte intitulé *Hing tsi san p'in jong king* 形疾三品風經, titre qui s'appliquerait fort bien au début de notre *Sseu wei liue yao fa* actuel (T. 617, 297 c). Mais la terminologie de ce dernier interdit absolument d'y voir une traduction à Ngan Che-kao. Le fragment initial de T. 617, sur les trois *kleśa* comparés aux trois « maladies corporelles » (*hing tsi*), c'est-à-dire aux trois *doṣa* de la pathologie indienne, est évidemment un petit texte tout fait qu'utilisaient volontiers les compilateurs de manuels de Yoga; on le retrouve par exemple dans le *Wou men tch'an king yao yong fa* (cf. *inf.*, p. 360; T. 619, 332 a). Ce petit texte est fondé sur l'*Ekottarāgama* (cf. *Hōbōgirin*, p. 245 b), mais avec des développements qui manquent dans l'*Āgama*; il doit être tiré de quelque œuvre littéraire dont l'identité m'échappe.

⁽³⁾ Voir note précédente.

(*tikṣhendriya*) peuvent se passer. Le texte traite ensuite brièvement du premier *dhyāna*, puis se développe selon le plan suivant :

1. *apramāṇa*;
2. *aśubhā-bhāvanā*;
3. squelette;
4. *buddhānusmṛti-samādhi*;
5. contemplation du « corps de naissance »;
6. contemplation du *dharmakāya*;
7. contemplation des Buddha des dix directions;
8. contemplation d'Amitāyus⁽¹⁾;
9. contemplation du vrai *lakṣaṇa* des *dharmas*;
10. *saddharmapuṇḍarika-samādhi*.

L'inspiration mahāyāniste est ici prédominante. Le couronnement des exercices est la méditation sur le *Lotus*, ses Buddha, ses doctrines⁽²⁾; le Yoga ancien est relégué au second plan et l'*ānāpānasmṛti*, qui en est un des éléments les plus primitifs, est passée complètement sous silence sauf dans l'énumération liminaire des « cinq portes ».

De même dans la *Méthode d'emploi sommaire du « Sūtra du Dhyāna à cinq portes »* (*Wou men tch'an king yao yong fa*), petit manuel d'un caractère fort technique dont l'original est attribué au « grand maître de Dhyāna » Buddhāmītra⁽³⁾, et qui fut traduit par un autre « grand maître de Dhyāna », le Cachemirien Dharmāmītra, entre 424 et 442⁽⁴⁾, l'*ānāpānasmṛti*, pourtant placée en tête de la liste des « cinq portes » qui ouvre l'ouvrage⁽⁵⁾ et qui lui donne son titre, n'est plus même mentionnée dans

(1) Cf. le *Sūtra de la commémoration d'Amitāyus*, T. 365.

(2) Un *Saddharmapuṇḍarika-samādhi-sūtra* a été traduit en chinois en 427 (T. 269); l'original sanskrit en avait été rapporté par le traducteur, Tche-yen 智嚴, moine chinois qui alla étudier le Yoga au Cachemire et en ramena Buddhābhadrā dans les premières années du v^e siècle. Cf. *Li tai san pao ki*, T. 2034, x, 89 c (et *inf.*, p. 378).

(3) Un personnage de ce nom passe pour avoir été le maître de Vasubandhu; il se fit battre par un maître de Sāṃkhya dans une controverse devant le roi Vikramāditya (Takakusu, *BEFEO*, IV, p. 42). Un des patriarches du *Fou fa tsang yin yuan tchouan* (T. 2058, v, 314 a), entre Buddhānandin et Pārśva, porte le même nom, mais il remporte, lui, la victoire dans des controverses, il convertit un roi et des Nirgranthaputra. Il y a aussi un Buddhāmītra qui « développa et orna » le *Jñānaprasthāna-śāstra* de Kātyāyana (cf. *Traité des Quatre Vérités* de Vasuvarman, trad. Paramārtha, T. 1647, 375 a⁵⁻¹⁰). Tout cela indique un personnage probablement Sarvāstivādin, moins insignifiant que ne le dit M. E. Frauwallner dans *On the Date... of Vasubandhu*, Rome, 1951, p. 24, n. 1.

(4) T. 619. Dharmāmītra (356-442), moine du Cachemire arrivé à Nankin, par Koutcha, vers 424, était un spécialiste du Yoga; lui aussi, on l'appelait en Chine « grand maître de Dhyāna » (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, xiv, 105 a-b; *Kao seng tchouan*, T. 2059, iii, 342 c-343 a). On lui doit notamment la traduction de deux textes de mystique contemplative purement mahāyānistes, la *Méthode de contemplation de Mañjuśrī*, T. 277, et la *Contemplation d'Akāśagarbha*, T. 409.

(5) P. 325 c. Les « cinq portes » sont énumérées dans l'ordre suivant :

1. *ānāpānasmṛti*, contrecarrant de l'esprit distrait (*vikṣiptacitta*);
2. *aśubhā-bhāvanā*, contrecarrant de la cupidité (*lobha*);
3. *maitrī-citta*, contrecarrant de la colère (*dveṣa*, *vyāpāda*);
4. *pratītyasamutpāda*, contrecarrant de l'attachement au « moi » (*ātma-sneha*);
5. *buddhānusmṛti*, contrecarrant de la « submersion de l'esprit » (*sin mou* 心沒).

Mais à la fin, p. 332 b, une nouvelle énumération suit l'ordre qui est donné dans le *Sseu wei liue yao fa* (*sup.*, p. 359). Il est possible que l'ouvrage propre

la suite du texte. C'est de la « commémoration de Buddha » qu'il est traité ici en premier lieu ⁽¹⁾, c'est sur elle qu'entre de brefs développements consacrés à des pratiques qui n'ont rien de spécialement mahāyāniste : contemplation de l'impur et du squelette ⁽²⁾, des quatre éléments ⁽³⁾, de l'*apramāṇa* de *maitrī* ⁽⁴⁾, le texte revient en détail à deux reprises ⁽⁵⁾, avec une insistance qui trahit l'inspiration foncièrement mahāyāniste de l'ouvrage. Toutefois, l'auteur a pris soin de spécifier que, selon les effets produits chez les différents pratiquants par les exercices de Yoga, c'est l'un ou l'autre des Véhicules que le maître devra leur enseigner. Attitude parfaitement conforme à l'orthodoxie du Mahāyāna, car celui-ci a toujours reconnu dans les Véhicules inférieurs des aspects de la doctrine et de la pratique bouddhiques adaptés à certains sujets, des procédés imparfaits, mais non pas dénués de toute valeur. Lorsque les débutants réalisent le *buddhānusmṛti-samādhi* en fixant leur esprit sur leur front, une ou des images de Buddha apparaissent sur leur front, puis elles en sortent : si ces images reviennent auprès du pratiquant sans s'être éloignées, le maître saura qu'il s'agit d'un sujet qui recherche le Véhicule des *śrāvaka*; si elle reviennent après un petit éloignement, c'est que le sujet aspire au Véhicule des Pratyekabuddha; si l'éloignement est considérable, il s'agit d'un adepte du Grand Véhicule ⁽⁶⁾. Si la « commémoration de Buddha » a lieu en se fixant sur le cœur, on voit sortir du cœur des Buddha tenant des bâtons de *vaīḍūrya* des deux extrémités desquels sortent à leur tour des adeptes des trois Véhicules qui émettent des rayons plus ou moins grands. Lorsque ces Buddha sont sortis, il en reste un qui se tient debout dans le cœur du pratiquant, muni du bâton, et qui « rentre » le premier, après quoi les autres Buddha rentrent à leur tour. Chez les adeptes du Hīnayāna, le *samādhi* est alors terminé; mais chez ceux du Mahāyāna, les Buddha ressortent encore, cette fois-ci par les pores des poils, et ne rentrent qu'après avoir illuminé tout l'intérieur des « quatre mers », l'univers entier depuis le *bhavāgra* jusqu'à l'extrémité inférieure du vent qui supporte le monde ⁽⁷⁾. Lors de la contemplation du squelette, ceux qui ont la vision de tout un univers plein d'ossements doivent recevoir l'enseignement du Grand Véhicule; si la vision ne s'étend pas au loin, c'est le Petit Véhicule qui leur convient ⁽⁸⁾. On retrouve ici, illustrée par des exemples pratiques, cette tendance à la

termine à la p. 332 a, col. 12, et que toute la fin appartienne à un autre ouvrage. Cette partie finale offre de grandes analogies, souvent littérales, avec le *Sseu wei liue yao fa*; je ne tiens pas compte de ce dernier fragment dans mon analyse du *Wou men tch'an king yao yong fa*.

⁽¹⁾ Immédiatement après l'énumération des « cinq portes », p. 325 c-326 b. Plus loin, p. 327 a, on lit ceci : « Le Buddha, étant le *dharma-rāja*, a le pouvoir de procurer aux hommes toutes sortes de bons *dharma*, et c'est pourquoi les gens qui pratiquent le « Dhyāna » doivent commencer par la *buddhānusmṛti*; le Buddha a le pouvoir d'alléger leurs péchés innombrables et de leur faire obtenir les *dhyāna* et les *samādhi*. Si de tout son esprit un homme pense au Buddha, le Buddha aussi pense à cet homme; or, ennemis ni créanciers n'osent nuire à quelqu'un auquel pense un roi : de même, dans la *buddhānusmṛti*, tous les mauvais *dharma* perdent le pouvoir de tourmenter et de troubler. » La notion de la grâce, du « secours par autrui », est ici manifeste.

⁽²⁾ P. 619, 326 b-c, 327 c-328 a.

⁽³⁾ *Ib.*, p. 328 a-329 a.

⁽⁴⁾ *Ib.*, p. 330 a-332 a; les exercices de « *maitryapramāṇa-citta* » sont répartis une première fois en seize, une deuxième fois en vingt étapes.

⁽⁵⁾ *Ib.*, p. 327 a-c, 329 a-330 a. Dans ce passage sont énumérées trente étapes de la « commémoration de Buddha ».

⁽⁶⁾ *Ib.*, p. 325 c.

⁽⁷⁾ *Ib.*, p. 326 a.

⁽⁸⁾ *Ib.*, p. 327 c. Ces passages traduisent sous une forme technique une attitude à l'égard des divers Véhicules qui s'est de tous temps manifestée dans le bouddhisme, à côté d'autres attitudes de concurrence et de polémique. « Qu'il témoigne un égal respect aux Lois inférieure (Hīnayāna) et supérieure (Mahāyāna)! Si quelqu'un se montre un réceptacle digne de la Loi sublime, qu'il ne l'affecte pas à la Loi inférieure... » (*Bodhicaryāvatāra*, v, 89-90).

combinaison des Véhicules dont l'addition, à la *Yogācārabhūmi*, d'un appendice mahāyāniste n'est qu'un témoignage entre bien d'autres⁽¹⁾.

Cette tendance n'apparaît pas moins nettement dans la *Yogācārabhūmi* de Buddhāsena, celle que les éditions modernes du Canon chinois attribuent par erreur à Dharmatrāta⁽²⁾. Composé par un maître cachemirien aux alentours de l'an 400, traduit vers 413 par un de ses disciples nommé Buddhābhadrā, qui avait été amené en Chine par le pèlerin Tche-yen⁽³⁾, cet ouvrage est purement hīnayāniste dans son

(1) Voir notamment le cas de l'*Ekottarāgama* chinois, *inf.*, p. 373. Il faudrait tenir compte aussi du recueil qui porte dans les éditions actuelles du Canon le titre de «*Sūtra* de la méthode sommaire des arcanes du «*Dhyāna*» (Tch'an pi yao fa king 禪祕要法經, T. 613). Cet ouvrage en 3 k. comprend quatre *sūtra* distincts, chacun avec des introductions et conclusions complète de *sūtra*, mais fondus en un tout par la numérotation continue de 30 thèmes de contemplation.

Le 1^{er} *sūtra* (p. 242 c-255 a), localisé au Kalandaka-veṇuvana de Rājagṛha, avec Ānanda comme interlocuteur, expose les thèmes 1 à 18 qui portent sur la contemplation des diverses impuretés corporelles (*aśubhā-bhāvanā*), des quatre éléments matériels (*mahābhūta*), etc. Le cadre est hīnayāniste (ainsi p. 250 c, la contemplation de l'élément solide, *prthivi-dhātu*, conduit à la renaissance auprès de Maitreya et à l'obtention du fruit d'*anāgāmin*); mais les détails sont constamment mahāyānistes, par exemple dans la définition des Buddha qui apparaissent lors de l'irradiation des ossements blanchis, thème n° 11, p. 248 a.

Le 2^e *sūtra* (p. 255 a-258 b), dont la scène est au Jetavana de Śrāvastī, avec le même interlocuteur, traite de la contemplation des icônes (*buddhānusmṛti-samādhi*, thème 19) et de l'*ānāpānasmṛti* (thème 20) qui en est l'adjuvant; l'inspiration de ce *sūtra* est essentiellement mahāyāniste. À la fin, p. 258 a¹⁰ et suiv., le compilateur a inséré une diatribe contre les femmes, qui se rapproche d'un autre texte traduit par Kumārajīva, *Le désir charnel réprouvé par le Bodhisattva*, T. 615, lequel n'est lui-même qu'un démarquage du *Saundarananda*, VIII, 31 et suiv.; dans l'introduction de sa traduction du *Buddhacarita*, Calcutta, 1936, p. xxx, M. Johnston a déjà signalé ce démarquage, mais en indiquant par erreur T. 611 au lieu de T. 615 et en attribuant à ce petit texte — traduit par Chavannes dans *Miss. arch.*, p. 524 — un caractère mahāyāniste que je n'arrive pas à y découvrir; la traduction est bien de Kumārajīva, cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 11 a, qui donne le titre ancien tel que je l'ai rendu ci-dessus.

Le 3^e *sūtra* (p. 258 b-263 a), prêché au village de Tāla(?) près de Śrāvastī, expose les thèmes de contemplation 21-30 : *uśmagata*, *mūrdhan*, *prayoga* du *mūrdhan*, contemplation du feu corporel, contemplations procurant la condition de candidat (*pratipannaka*) aux quatre fruits, puis l'obtention de ces fruits, etc.

Le 4^e *sūtra* (p. 263 a-269 c), situé au Jetavana comme le 2^e, contient notamment l'*avādana* du prince «Patience-Cuirasse» (Kṣāntivarman?), fils du roi Brahmādatta de Bénarès, et se termine par une prophétie relative à la décadence future des pratiques contemplatives, et par les recommandations sur la nécessité de garder ces pratiques secrètes, de ne les cultiver «qu'en esprit», sans les révéler extérieurement par des manifestations corporelles ou vocales.

La traduction de cet ouvrage est attribuée dans le Canon actuel à Kumārajīva (qui l'aurait rédigée en 407 p. C.). Mais certains auteurs (Sakaino, *Cours d'histoire du bouddhisme chinois*, Tôkyô, 1927, I, p. 544) veulent l'attribuer à Dharmamitra (441 p. C.). Les données des premiers catalogues, très confuses en raison de l'incertitude relative aux titres et au nombre des *kiuan*, ne permettent guère de choisir entre ces deux attributions (cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 11 a, 12 c, x, 75 b, XIV, 101 b, 105 a; *Li tai san pao ki*, T. 2034, VIII, 78 a, x, 92 b). Au VIII^e siècle le *K'ai-yuan lou* (T. 2154, IV, 513 a, v, 524 b, XVII, 664 c) considère comme seule authentique la version attribuée à Kumārajīva, et décrit celle qu'on attribuait alors à Dharmamitra comme un faux grossier, ce qui ne saurait s'appliquer à notre T. 613 actuel.

Quoi qu'il en soit de ces attributions, sur lesquelles une étude détaillée du texte actuel permettrait peut-être de se prononcer, il semble bien qu'on ait dans cet ouvrage, formé de textes disparates arrangés en *sūtra* et grossièrement soudés en un ensemble factice, un de ces manuels pratiques de Yoga tels qu'on en traduisit, vers le début du V^e siècle, à l'usage des adeptes chinois, sans souci de rigueur doctrinale, et avec une tendance marquée au syncrétisme des Véhicules.

(2) T. 618, «*Sūtra de Dhyāna de Dharmatrāta*», traduit par Buddhābhadrā vers 413 p. C. Sur cet ouvrage, auquel je compte consacrer sous peu une publication, voir provisoirement Lin Li-kouang, *L'aide-mémoire de la Vraie Loi*, p. 344-346.

(3) Cf. *inf.*, p. 378.

ensemble; c'est un traité technique qui suit de près l'Abhidharma cachemirien (*Vibhāṣā* et *Kośa*)⁽¹⁾. Mais il introduit inopinément, juste avant sa conclusion⁽²⁾, un passage mahāyāniste dans lequel le Buddha démontre à Ānanda l'infériorité des Śrāvaka et des Pratyekabuddha, et lui procure en *samādhi* la vision de Terres Pures où figurent des assemblées de Trois Véhicules présidées par des Buddha radieux.

III. SAṄGHARAKṢA

1. Biographie de Saṅgharakṣa

L'auteur de notre *Yogācārabhūmi*, ou plus exactement son compilateur (car il ne cesse lui-même de présenter son œuvre comme une anthologie de textes canoniques), nous est connu par les préfaces des traductions chinoises. C'est Saṅgharakṣa, sur lequel ces préfaces n'apportent aucun renseignement positif⁽³⁾. Mais un autre ouvrage de cet écrivain a été également traduit en chinois, en 384, le « *Buddhacarita* compilé par Saṅgharakṣa »⁽⁴⁾; et dans la préface de cette traduction, à laquelle il avait collaboré lui-même, Tao-ngan nous donne sur Saṅgharakṣa des informations qui ne manquent pas d'autorité, car il les tenait sans doute du moine cachemirien qui avait apporté en Chine le manuscrit sanskrit de ce *Buddhacarita*⁽⁵⁾ :

Saṅgharakṣa était un homme du royaume de Siu-lai 須賴 (Surāṣṭra)⁽⁶⁾; il y naquit sept cents ans après que le Buddha eut quitté le monde. Étant sorti de la famille (*pravrajita*) et ayant étudié le Chemin, il voyagea et enseigna en tous pays. Il arriva dans le ter-

(1) Le plan en est fort clair. Les chapitres 1 à XII traitent de l'*ānāpānasmṛti* et de l'*aśubhā bhāvanā*, divisées chacune en un chemin d'application préparatoire (*prayoga-mārga*) et un chemin supérieur (*viśeṣa-mārga*). Les chapitres XIII-XVII traitent respectivement de la méditation (*bhāvanā*) sur les six (et les soixante-deux) *dhātu*, les quatre *apramāṇa*, les cinq *skandha*, les six *āyatana*, et le *pratītyasamutpāda*, le chemin préparatoire y étant seul exposé. La traduction est en vers pour les chapitre I-XII, en prose pour les chapitres XIV-XVII; il semble que l'ouvrage comporte deux couches.

(2) T. 618, II, 324 a¹⁶-b²⁸. Ce passage qui traite en somme de la *buddhānasmṛti* a peut-être été ajouté pour compléter le schème des cinq « portes de la Loi » (*supra*, p. 356), les quatre premières étant traitées aux chapitres IX-XII (*aśubhā-bhāvanā*), XIV (*apramāṇa = maitrī*), XVII (*pratītyasamutpāda*) et I-VIII (*ānāpānasmṛti*).

(3) Préface de Tao-ngan, T. 2145, X, 69 b; préface anonyme, T. 606, 181 c (*supra*, p. 347, 350).

(4) Ou « *Sūtra* » compilé par Saṅgharakṣa, *Seng-k'iv-lo-tch'a so tsi king 僧伽羅刹所集經*, T. 194. Le titre exact (僧伽羅刹所集佛行) est donné T. 194, 115 c¹⁰.

(5) La préface de Tao-ngan (dans *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, X, 71 b) était donnée comme anonyme dans les premières éditions imprimées du Canon chinois; mais son attribution à Tao-ngan ne fait aucun doute, comme on le verra dans les notes ci-dessous. Cette attribution est du reste expressément admise dans les éditions des Yuan et des Ming.

(6) Le Kathiawar actuel. Transcrit Siu-lai-tch'a 須賴 𑖀𑖄, avec la traduction « Bon royaume », dans le *sūtra* maitreyien de l'*Ekottarāgama* traduit par Saṅghadeva en 385, T. 125, XLIV, 788 a, et XLIX, 818 c, et dans plusieurs autres textes où il est également question des quatre trésors du roi Śaṅkha, qui règnera lors de la descente ici-bas de Maitreya; dans cette liste de quatre pays, le Surāṣṭra est parfois remplacé par le Kaliṅga (cf. Akanuma, *Indo bukkyō koyu meiji jiten*, p. 265, et *Fan fan yu* de Pao-tch'ang, T. 2130, VIII, 1034 c, 1039 a; voir aussi BÉFEO, XXIV, p. 227). La restitution en Surāṣṭra est garantie par la tradition sérindienne (*Maitreya-samiti* khotanaise éditée par E. Leumann, Strasbourg, 1919, p. 67, vers 161). Dans un colophon initial de la *Yogācārabhūmi* traduite par Ngan Che-kao (T. 607, p. 230 c), le nom du pays de

ritoire de Kien-t'o-yue 提陀越 (Gandhavat[i] = Gandhāra), où le roi Tchen-t'o Ki-eul 甄陀貳 (Ānda[na]-Kani[śka])⁽¹⁾ en fit son maître. Par ses hautes lumières, il l'emportait sur tout son siècle; nombreuses sont ses œuvres. C'est par lui que fut compilée [la *Yogācārabhūmi* traduite en chinois sous les titres de] *Sieou-hing king* [T. 607] et de *Ta tao ti king* [T. 606]. Il composa aussi le présent «*sūtra*» [«*Sūtra*» compilé par Dharmarakṣa], où il expose, événement par événement, toutes les pratiques du Bhagavat (*buddhacarita*), grandes ou petites, depuis l'accomplissement de la *bodhi* jusqu'au *nirvāna*; de ses tournées de conversion, de ses retraites estivales, il n'est rien qui n'y soit relaté en détail⁽²⁾. Certes, [les biographies du Buddha précédemment traduites en chinois, telles que] le *P'ou-yao king* 普耀經⁽³⁾, le *Pen hing king* 本行經⁽⁴⁾, le *Tou che king* 度世經⁽⁵⁾, rapportent les faits et gestes du Buddha avec une parfaite exactitude; cependant, en lisant ce «*sūtra*», on y trouve encore beaucoup d'éclaircissements⁽⁶⁾.

On rapporte qu'avant sa mort [Saṅgharakṣa prononça le vœu suivant] : « Si vraiment il n'est point faux que [je sois devenu] un Bodhisattva (*ta che* 大士) ayant établi des racines [de bien] et obtenu les forces, c'est debout sous cet arbre, et en tenant ces feuilles, que je quitterai ce corps, et la puissance même d'un grand éléphant, vigoureux comme Nārāyaṇa, ne me pourra déplacer d'un cheveu! Et même si l'on procède à ma crémation⁽⁷⁾, ces feuilles ne seront point brûlées! » Et, sur ces mots, il mourut tout debout. Le roi Ki-eul (Kani[śka]), s'étant approché lui-même, ne put le mouvoir : il fit alors attacher au cadavre une grosse corde, qu'un éléphant tira, mais en vain; et lors de l'incinération du corps, les flammes ne causèrent aucun dommage aux feuilles.

En un instant, il monta au Tuṣita, où il a des entretiens élevés avec le Bodhisattva Maitreya, dans le palais duquel [il attend de devenir Buddha, car] il doit suppléer au poste de Buddha comme huitième [Buddha] du *bhadrakalpa*.

En l'an xx de Kien-yuan [des Fou Ts'in = 384 p. C.], le *śramaṇa* cachemirien Seng-k'ie-po-tch'eng 僧伽跋澄 (Saṅghabhadra)⁽⁸⁾ apporta le texte de ce «*sūtra*» à Tch'ang-

Saṅgharakṣa est mentionné sous la forme Siu-lai-na 須賴拏, que D. Tokiwa (*Kokuyaku issai-kyō*, *Honmen-bu*, IX, p. 263) veut restituer en Śūrasena (le pays de Mathurā). Mais ce colophon tiré de la seule édition de Corée n'a guère d'autorité, et du reste Siu-lai-na pour Śūrasena serait aussi incomplet que Siu-lai pour Surāstra; l'identité de Siu-lai avec les deux premiers caractères de Siu-lai-tch'a = Surāstra dans des traductions contemporaines confirme que la patrie de Saṅgharakṣa était bien le Surāstra, comme l'admettent du reste S. Lévi dans *JA*, 1928, II, p. 198, et Pelliot dans *BEFEO*, III, p. 252, n. 4.

(1) Cf. Pelliot *ib.*; S. Lévi, *JA*, 1936, I, p. 85; H. W. Bailey, *BSOAS*, XIII, IV (1951), p. 926-930.

(2) Vers la fin de l'ouvrage, T. 194, II, 144 b, on trouve une récapitulation, année par année, des lieux où le Buddha passa le *varṣa* durant les 45 années de sa carrière.

(3) 普耀經, *Lalitavistara*, trad. Dharmarakṣa, T. 186.

(4) *Fo pen hing king* 佛本行經, titre de traductions aujourd'hui perdues, mentionnées *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, III, 15 c (liste de Tao-ngan), IV, 21 c. Il ne peut s'agir du *Buddhacarita* d'Āśvaghōṣa, traduit en chinois postérieurement à Tao-ngan.

(5) Peut-être le *Tou che p'in king* 度世品經, traduit par Dharmarakṣa en 291, qui forme une section de l'*Avataṃsaka* et contient dans sa dernière partie des indications sur la carrière du futur Buddha (T. 292, v-vi); ou plus vraisemblablement une version anonyme, aujourd'hui perdue, que mentionne le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IV, 35 a.

(6) Notamment à la fin, T. 194, II, 144 c-145 b, une version assez développée de la légende d'Āśoka, qui ne semble pas avoir été signalée jusqu'ici en Occident, encore qu'elle offre un certain intérêt tant par le nom et la date probable de l'auteur que par ses divergences avec les versions connues.

(7) *Ye-wei* 耶惟 (var. 維), cf. pāli *jhāpeti* (v. Pelliot, *T'oung Pao*, XXX, p. 86).

(8) Pour la dernière syllabe de ce nom, on trouve dans les glossaires de Hiuan-ying (T. 2128, LXXIII, 778 c) et de Houei-lin (*ib.*, LXXIV, 790 a, LXXX, 826 a), et dans le *Fan san yu* de Pao-tch'ang (T. 2130, II, 999 c), des variantes 橙 (ou 橙) et 澄. D'après les dictionnaires phonétiques des T'ang qui sont dépouillés dans le *Che yun houei pien* (Université de Pékin, 1935), 澄 avait deux lectures, qui selon le système de Karlgren se restituent de la manière suivante :

ngan⁽¹⁾. Le préfet de Wou-wei 武威⁽²⁾, Tchao Wen-ye 趙文業⁽³⁾, l'invita à le traduire. [Tchou] Fo-nien [竺]佛念⁽⁴⁾ fit la traduction; Houei-song 慧嵩 reçut au pinceau; [...] moi [Tao-ngan] et Fa-ho 法和, nous fîmes le collationnement et la mise au point⁽⁵⁾. Le travail fut terminé le 30 de la 11^e lune (28 décembre 384)...

Ainsi Saṅgharakṣa (tel Āsvaghoṣa et autres écrivains célèbres) nous est présenté comme un des maîtres de l'empereur Kanīṣka, ce qui nous apprend tout au moins que l'informateur de Tao-ngan, à la fin du iv^e siècle, attribuait à cet auteur une certaine ancienneté, dont témoigne également la légende de l'épreuve du feu : Saṅgharakṣa était déjà un personnage illustre. Cet informateur était évidemment le Cache-

1° **d'əng > *dj'əng > tch'əng; 2° **d'iəng > *dj'iəng > tch'əng. 澄 avait également deux lectures : 1° **d'əng > *dj'əng > tch'əng; 2° **təng > *təng > teng. 澄 n'en avait qu'une : **təng > *təng > teng. Dans les catalogues et les hagiographies, ce nom est traduit par Tchong-hien 衆現, «manifestation de la communauté». On a donc voulu le restituer en Saṅghabhūti, qui est invraisemblable, ou encore en Saṅghabata[m] (S. Lévi, *JA*, 1936, 1, p. 89). Mais le *Fan fan yu*, loc. cit., donne la traduction correcte : Tchong-hien 衆賢, «sage de la communauté», avec la glose phonétique *po-t'o-lo* 跋陀羅 = *bhadra*. Il faut donc restituer Saṅghabhaddam, sk. Saṅghabhadrā[m], hien 現 étant évidemment une faute, devenue traditionnelle, pour le caractère homophone hien 賢 = *bhadra*. Pour le dernier caractère de la transcription, la lecture médiévale *təng (pour 澄 aussi il existe une lecture moderne *teng*), et surtout la lecture archaïque **d'əng, répondent suffisamment à *-dam*. La même finale se retrouve dans le nom du célèbre thaumaturge koutchéen Fo-t'ou-teng (ou -tch'əng) 佛圖澄 (var. 澄, 澄, cf. Pelliot, *TP*, XIII, p. 419, n. 2; l'article de Liehenthal, *Sino-Indian Studies*, III, p. 127-130, proposant de restituer Buddha-Mātaṅga, ne m'a pas convaincu, et je me demande si Fo-t'ou-teng ne représenterait pas tout bonnement une déformation de Buddhadharmā).

Le nom de Saṅghabhadrā était à la mode chez les moines de cette époque; outre l'auteur du *Nyāyānusara* (iv^e siècle), on trouve à la fin du v^e siècle un Saṅghabhadrā traducteur d'une recension de la *Samantapāsādikā* (T. 1462).

⁽¹⁾ Le colophon cité dans *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, 71 b²⁶, dit que, lors de la traduction, Seng-k'ie-po-tch'əng *récita oralement* le texte (口誦此經). Mais, en ce cas, il y avait donc un manuscrit.

⁽²⁾ *Kiun* dans l'actuel Kan-sou (Leang-tcheou fou 涼州府 des Ts'ing), qui dépendait alors de la dynastie des Fou Ts'in.

⁽³⁾ Appellation de Tchao Tcheng 趙正 (T. 2145, x, 72 a¹, écrit 政), bouddhiste laïc originaire du Ho-nan ou du Chan-tong actuels, alors en résidence à la cour des Fou Ts'in à Tch'ang-ngan (il est appelé «un sage de la cour», *ib.*, 71 b²⁷⁻²⁸); il remplit diverses fonctions officielles (cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, 1, 328 b⁴, c⁶⁻¹⁰), puis entra en religion après la chute de cette dynastie en 394.

⁽⁴⁾ Traducteur originaire de Leang-tcheou 涼州, c'est-à-dire de Wou-wei 武威 au Kan-sou actuel, versé dans la connaissance des langues étrangères. D'après un colophon relatif à une révision, faite du 28 décembre 384 au 6 mars 385 par Tao-ngan et Tchao Tcheng (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, x, 71 b²⁷; et de même *ib.*, II, 10 b), le traducteur du «*Sūtra*» de Saṅgharakṣa aurait été Buddharakṣa (Fo-t'ou-lo-tch'a 佛圖羅刹), moine étranger qui avait longtemps résidé en Chine et connaissait bien le chinois (cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, 1, 328 b); il avait déjà collaboré avec Seng-k'ie-po-tch'əng (Saṅghabhadrā) à une traduction partielle de la *Vibhāṣā*, T. 1547. Le rôle de Seng-k'ie-po-teng ne consistait qu'à lire oralement (ou à réciter par cœur) les textes sanskrits (en y ajoutant des explications); un des traducteurs bilingues «transmettait ses paroles» en chinois; aux collaborateurs chinois incombaient la première rédaction écrite, dite «recension au pinceau», et la révision finale. Dans le cas du *Buddhacarita* de Saṅgharakṣa, les efforts de révision de Tao-ngan et de Tchao Tcheng, qui font l'objet de tant d'éloges dans le colophon cité au début de cette note, n'ont en réalité guère eu de succès, car la traduction chinoise de cet ouvrage est bien l'une des plus mauvaises qu'on puisse trouver.

⁽⁵⁾ Fa-ho, condisciple de Tao-ngan dès sa jeunesse, fut son collaborateur constant pour la révision de diverses traductions bouddhiques (*Ekottarāgama*, *Vibhāṣā*, «*Sāstra*» compilé par *Vasumitra*, etc.); cf. T. 2059, 1, 328 b¹⁴, 354 a¹⁰⁻²⁵; T. 2145, IX, 64 b, etc.

mirien Saṅghabhadrā; et c'est bien vers le Cachemire que nous oriente la mention de Kaniṣka, célèbre dans ce pays où il avait patronné, disait-on, l'école des Sarvāstivādin⁽¹⁾. Quelques années après la mort de Tao-ngan (385), on trouve en Chine un moine cachemirien qui avait pris le nom de Saṅgharakṣa⁽²⁾ : autre indice de la vénération dont l'auteur de la *Yogācārabhūmi* devait jouir alors dans ce royaume.

L'histoire de la renaissance de Saṅgharakṣa au Tuṣita et de sa future *bodhi* décèle également des attaches cachemiriennes. Tao-ngan nous dit que Saṅgharakṣa sera le huitième des Buddha du *bhadrakalpa*, c'est-à-dire de la Grande Période actuelle. Śākyamuni est le quatrième de ces Buddha, ses prédécesseurs dans le *bhadrakalpa* étant Krakucchanda, Kanakamuni et Kāśyapa⁽³⁾; le cinquième sera Maitreya. Or, selon une tradition évidemment cachemirienne, Maitreya aura pour successeurs trois patriarches de l'école des Sarvāstivādin, Vasumitra, Maitreyaśrī et Saṅgharakṣa, qui deviendront respectivement le sixième Buddha, Siṃha, le septième, Pradyota, et le huitième, Muni. Voici, en effet, ce qu'on lit dans une préface rédigée par le même Tao-ngan pour la traduction du «*Sāstra*» compilé par le vénérable *Bodhisattva Vasumitra*⁽⁴⁾, traité d'Abhidharma dont le texte sanskrit avait été également apporté en Chine (du Cachemire) par le même Saṅghabhadrā, qui le traduisit immédiatement avant la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa et avec les mêmes collaborateurs, du 11 avril au 15 août 384⁽⁵⁾ :

Le Bodhisattva Vasumitra, c'est celui qui deviendra Buddha après Maitreya, sous le nom de Siṃha-tathāgata⁽⁶⁾. Du temps de Śākyamuni, il descendit au pays de Videha, comme fils du grand brāhmane Brahmāyus; son nom était Uttara. Son père lui ordonna d'observer le Buddha. Au bout de quatre mois, ayant vu intégralement les «signes» du Buddha, ses transformations et ses aspects, il revint dire ce qu'il avait vu, et son père obtint le fruit d'*anāgāmin*⁽⁷⁾. Alors il sortit de la famille, étudia le chemin et changea

(1) Kaniṣka avait au Cachemire son cycle de légendes bouddhiques, calqué en partie sur celui d'Asoka; on lui attribuait des conseillers bouddhistes, la présidence d'un concile Sarvāstivādin, etc. Attestées en Chine vers la fin du IV^e siècle, ces légendes ne possèdent pas, à mon avis, la valeur historique que leur prêtait S. Lévi («*Encore Aśvaghōṣa*», in *JA*, 1928, II, p. 198-199) ou que leur attribue encore P. C. Bagchi dans un article des *Commemoration Essays presented to Prof. K. B. Pathak* (Bhandarkar Oriental Research Institute, Government Oriental Series, Class 2, n° 7, Poona, 1934), p. 94-99, intitulé «*Saṅgharakṣa, the Chaplain of Kaniṣka*», article que déparent au reste de multiples erreurs de fait et fautes de traduction et dont la documentation chinoise est souvent inexacte.

(2) En 397, il «tient le texte sanskrit» pour la traduction du *Madhyamāgama* à Nankin (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 64 a, XIII, 100 a; *Kao seng tchouan*, T. 2059, I, 329 a, VI, 361 b).

(3) Cf. *Hōbōgirin*, p. 195 a; La Vallée Poussin, *Kośa*, III, p. 192, n. 2.

(4) *Tsouen P'o-siu-mi p'ou-sa so tsi louen 尊婆須密菩薩所集論*, T. 1549. La préface de Tao-ngan est citée dans *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, X, 71 c-72 a, et reproduite en tête de T. 1549; cf. aussi *Kao seng tchouan*, T. 2059, I, 328 b (où est désigné nommément Tao-ngan, le «je» de la préface).

(5) Les Cachemiriens Seng-k'ie-po-tch'eng et Saṅghadeva et le Tokharien Dharmanandin «tenaient le texte sanskrit»; le bilingue Tchou Fo-nien traduisait oralement; Houei-song «recevait au pinceau»; Tao-ngan et Fa-ho «collationnèrent et mirent au point».

(6) Che-tseu jou lai 師子如來. Pour les noms sanskrits, cf. J. I. Schmidt, «*Über die tausend Buddhas*», in *Mém. Ac. St. Pétr.*, 1834; Fr. Weller, *Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa, nach einer fünfsprachigen Polyglotte herausgegeben*, Leipzig, 1928; pour les noms khotanais, Sten Konow, *Saka version of the Bhadrakalpikāsūtra*, Oslo, 1929, et H. W. Bailey, *Khotanese Buddhist Texts*, Londres, 1951.

(7) Les éléments de cet *avadāna* de Vasumitra sont tirés du *Sūtra de Brahmāyus* dans le *Madhyamāgama*, T. 26, XLI, 685 a et suiv. (*Majjh. Nik.*, XC1), où le brāhmane Brahmāyus envoie son disciple Uttara observer le Buddha pendant quatre mois, après quoi il vient rapporter ce qu'il a vu. La *Madhyamāgama* fut traduit une première fois, entre 384 et 391, par le Tokharien Dharmanandin sur un texte récité oralement; Tao-ngan avait pris part à cette traduction. Une deuxième traduction, seule conservée aujourd'hui, fut faite après la mort de Tao-ngan (385),

son nom en l'appellation de Vasumitra. Après le Parinirvāṇa du Buddha, il voyagea pour enseigner. [...] C'est lui qui compila ce «*sūtra*»⁽¹⁾. [...] Après l'avoir compilé, il entra en *samādhi*, puis, dans le temps d'un claquement de doigts, son âme monta au Tuṣita. Maitreya⁽²⁾, Maitreyaśrī⁽³⁾ et Saṅgharakṣa se trouvent justement dans ce palais céleste; ces «deux ou trois seigneurs» sont tous destinés à suppléer tour à tour au poste de Buddha : Maitreyaśrī sera le Tathāgata Pradyota⁽⁴⁾, et Saṅgharakṣa

de 397 à 398, par les Cachemiriens Saṅgharakṣa et Saṅghadeva, dont le premier récitait le texte sanskrit, sans qu'on sache exactement s'il y avait un manuscrit concret (les sources hésitent entre «il récitait le texte sanskrit», T. 26, 809 b²⁵, ou il l'«expliquait», T. 2145, ix, 640¹⁴, ou il le «tenait», T. 2145, xiv, 100 a²). Le véritable traducteur en chinois était Saṅghadeva, que Tao-ngan avait également connu.

⁽¹⁾ Le titre de *Sūtra de Vasumitra* pour T. 1549 est attesté dans le *Li tai san pao ki*, T. 2054, viii, 76 a, et C. Akanuma montre dans l'introduction de sa traduction japonaise dans *Kokuyaku issaikyō* (*Bidon-bu*, VI, 59-61) que ce titre est fréquemment cité dans la *Vibhāṣā* dite de Che-t'o-p'an-ni (T. 1542), traduite par Saṅghabhadra le Cachemirien (Seng-k'ie-po-tch'eng), dans des passages où les autres recensions de la *Vibhāṣā* citent le *Prakaraṇapāda* de Vasumitra (T. 1542) et le **Prajñaptipāda* (T. 1538).

⁽²⁾ Mi-tou-lou 彌妬路 (*Mjiē-tuo-luo). Cette transcription de Maitreya doit reposer sur une forme khotanaise («iranienne orientale», «saka», «nord-arisch») du type *mitra; on trouve en khotanais *mitrei*, *mittrai*, *mātrei*, *mātrai*, *maitrai*, *maittrī*, etc.; peut-être était-ce la langue du «Tokharien» Dharmanandin (兜佉勒國人, T. 2059, 1, 328 b; T. 2145, ii, 10 b, ix, 64 b, xiii, 99 b; etc.), un des traducteurs du *Traité de Vasumitra* et sans doute un des informateurs de Tao-ngan? Tao-ngan lui-même ne semble pas avoir reconnu Maitreya sous cette transcription, car au début de sa préface il le mentionne avec la transcription chinoise ordinaire *Mi-lō 彌勒* (*Mjiē-lək), qui repose sur une forme agnéenne (karacharienne), *metrak*, ou koutchéenne, *maitrāk* (où *-ak* < *-aya* < *-aya* < *-eya*). Sur les noms de Maitreya dans les langues de l'Asie Centrale, cf. E. Leumann, *Maitreya-samiti*, Strasbourg, 1919; W. Baruch, *RHR*, 1948, 77 et suiv.; H. W. Bailey, *BSOAS*, X (1942), 910, XI (1946), 779-780, et XIII (1950), 408.

⁽³⁾ Mi-tou-lou-tao-li 彌妬路刀利, où *tao* est fautif pour *che* 尸, *che-li* 尸利 étant une transcription fréquente pour *śrī*. Dans la liste des patriarches cachemiriens de l'école Sarvāstivādin compilée par Seng-yeou, *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, xii, 89 b, le 23^e patriarche est «l'Arhat Mi-ti-li-che-li» 彌帝麗尸利; le nom correspondant de la liste de Buddhahadra, n° 19, *ib.*, 89 c, est Cha-ti-pei-che-li 沙帝貝尸利, qui se laisse aisément rétablir en Mi-ti-li-che-li 彌帝麗尸利 (*cha* 沙 est fautif pour *mi* 弥, graphie abrégée de *mi* 彌, et *pei* 貝 doit être fautif pour une graphie abrégée de *li* 麗 (麗, dont la cursive ressemble à deux fois celle de 貝). Mi-ti-li (*Mjiē-tiei-liei [ou *ljiē]) est bien attesté comme équivalent de Maitreya; dans une traduction d'Ūrdhvaśūnya, un Indien d'Ujjayanī qui vint en Chine au milieu du vi^e siècle, T. 310, LXXVII, 501 b¹⁴, et LXXXIX, 514 b⁴, cette forme alterne avec la transcription ordinaire *Mi-lō* (cf. le Glossaire de Houei-lin, T. 2128, xiv, 394 c, et, pour d'autres graphies de Mi-ti-li = Maitreya, *Bongo jiten*, Tōkyō, 1905, p. 469). Elle doit reposer sur une déformation d'Asie Centrale (khotanais *maittrī*, *mitrei*, sogdien *mytry*, ouïgour *mitry*, *mytryy*, etc.). Dans le *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, traduit par Kumārajīva de 402 à 405 p. C. (T. 1509, LXXXVIII, 684 a), on trouve l'histoire d'un Bodhisattva du Cachemire nommé Mi-ti-li-li-li 彌帝孿力利, auquel son père coupa les mains parce qu'il avait les doigts écartés (ou palmés) comme un oiseau aquatique; ici encore, *li-li* 力利 ne peut être qu'une faute pour *che-li* 尸利; cette transcription doit correspondre à Maitreyaśrī. Tout insolite que paraisse ce nom, je ne vois pas d'autre restitution possible (les nombreux exemples de *Mi-ti-li* = *Maitreya* militeraient contre une restitution *Maitrīśrī*).

⁽⁴⁾ Kouang-yen 光炎 (var. 光焰), «Flamme lumineuse». Selon la *Maitreya-paripṛcchā* traduite par Dharmarakṣa (T. 349, cf. *BEFEO*, XX, 167-168), c'est du temps d'un Buddha Yen-kouang 炎光, «Lumière de flamme», que le futur Maitreya conçut le vœu de *bodhi*, ce Buddha n'étant qu'une sorte de réplique maitreyienne de Dipamkara, Buddha du passé auquel la tradition classique fait remonter la carrière du futur Śākyamuni. Mais ce second nom (Yen-kouang) correspond à Arciṣmat, et non à Pradyota, dans la version chinoise du *Śikṣāsamuccaya* (T. 1636, 1, 77 a = sk., éd. Bendall, p. 8), citant le *Bhadrakalpikā-sūtra*, où Arciṣmat occupe le vingt-troisième rang tandis que Pradyota est au septième.

le Tathāgata Muni⁽¹⁾. Ces quatre Bodhisattva, réunis dans une seule salle, exaltent face à face leur science provisoire; le silence méditatif de la sagesse et de la sainteté « leur emplit les oreilles »⁽²⁾ : « Quelle n'est pas leur joie »⁽³⁾ !

Saṅgharakṣa se trouve ici placé après Vasumitra, de même que dans la liste de filiation spirituelle figurant en tête de la *Yogācārabhūmi* de Buddhasena, liste selon laquelle les trois premiers patriarches des Sarvāstivādin cachemiriens (après le schisme en cinq écoles survenu du temps de leur prédécesseur Upagupta) furent successivement Vasumitra, Saṅgharakṣa et Dharmatrāta⁽⁴⁾. Cette filiation, qui ne se retrouve pas dans les autres généalogies de patriarches des Sarvāstivādin, était évidemment celle qui avait cours dans l'école cachemirienne de Yoga au temps de Buddhasena, vers la fin du iv^e siècle. Quant aux trois Buddha successeurs de Maitreya : Śiṃha, Pradyota et Muni, la série en est attestée pour la première fois, à ma connaissance⁽⁵⁾, dans le *Bhadrakalpika-sūtra*⁽⁶⁾ traduit par Dharmarakṣa en 300 p. C.; et c'est également du Cachemire que provenait l'original sanskrit de cette traduction⁽⁷⁾. L'ouvrage est d'inspiration mahāyāniste (on y trouve plusieurs *avadāna* d'Amitābha⁽⁸⁾); il donne les noms de mille Buddha du Bhadrakalpa⁽⁹⁾ et, pour un certain nombre d'entre eux, des détails sur leurs lieux de naissance, leurs noms avant la *bodhi* et ceux de leurs parents et de leurs enfants, sur leurs disciples, leur durée, etc.⁽¹⁰⁾, avec des *avadāna* se rapportant à leur *bodhicittot-pāda*⁽¹¹⁾.

(1) Jeou-jen 柔仁.

(2) Formule tirée du *Louen yu*, Couvreur, VIII, 15.

(3) *Louen yu*, I, 1.

(4) T. 618, I, 301 c. Cf. la préface de Houei-yuan à la *Yogācārabhūmi* de Buddhasena, T. 2145, IX, 65 c.

(5) On la retrouve ultérieurement dans le *Sūtra des noms des mille Buddha du Bhadrakalpa actuel*, T. 447, 376 a, qui fait partie d'un ensemble de trois *sūtra* consacrés respectivement aux mille Buddha du *kalpa* passé, du *kalpa* présent et du *kalpa* futur (T. 446-448). Ces textes passent pour avoir été traduits sous les Leang (502-557); la rédaction en paraît en tout cas plus tardive que celle de T. 425. D'autre part, on trouve dans un passage — sans parallèle pāli — de l'*Ekottarāgama* (*Tseng yi a-han king*, T. 125, XLV, 791 b, traduit à la fin du iv^e siècle, d'après une recension probablement cachemirienne, cf. *inf.*, p. 375), une liste de six Buddha futurs, dont quelques noms concordent avec ceux de T. 425, mais l'ordre est différent : 1. Maitreya; 2. Śiṃha; 3. Muni (?); 4. Pradyota; 5. Vigatamala (?); 6. Ratnārci (?). Une liste analogue de la *Ratnajāli-paripṛcchā*, *sūtra* d'inspiration maitreyenne, traduit par Dharmarakṣa vers 300 p. C. (*Pao wang king* 寶網經, T. 433, 86 c), diffère également de celle du *Bhadrakalpika-sūtra*. Śiṃha-tathāgata est également le successeur de Maitreya dans la liste de Buddha futurs que donne le *Gaṇḍavyūha*, traduit en 796-798 par Prāṇa sur un manuscrit envoyé en 795 par le roi d'Orissa (T. 293, XXXI, 801 a-802 a). Enfin, dans un manuscrit tibétain de Touen-houang (VIII-IX^e siècles) publié par M^{lle} M. Lalou, *RHR*, XXXV (1949), p. 45-46, il est question de Maitreya assisté, au ciel des Tuṣita, des Bodhisattva Vasumitra, Śiṃha (Señ-ge) et Pradyota (Bar-snañ), avec les 996 autres Bodhisattva (futurs Buddha) du *bhadrakalpa*.

(6) *Hien kie king* 賢却經, T. 425, VI, 46 a, VII, 50 b-51 a. Le titre complet de cet ouvrage était *Hien kie san-mei king* 賢却三昧經, *Bhadrakalp[ik]a-samādhi-sūtra*, cf. T. 425, VIII, 65 c, et T. 2145, VII, 48 c. La liste des Buddha futurs commence par : 1. Maitreya; 2. Śiṃha; 3. Pradyota; 4. Muni; 5. Kusuma; 6. Sunakṣatra (?), etc.

(7) C'est un *śramaṇa* du Ki-pin qui l'avait procuré à Dharmarakṣa. Cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 7 b, VII, 48 c.

(8) Cf. *Hōbōgirin*, p. 26 a-b; S. Mochizuki, *Jōdo-kyō no kigen oyobi hattatsu* (*L'origine et l'évolution des doctrines de Terre Pure*), Tōkyō, 1930, p. 332-335.

(9) Ch. 20, « Les noms des mille Buddha », T. 425, VI, 46 a-50 a.

(10) Ch. 21, « L'établissement des mille Buddha », *ib.*, VII, 50 b-58 c.

(11) Ch. 22, « Le *cittot-pāda* des mille Buddha », *ib.*, 58 c-63 b; cf. la citation dans *Śikṣāsamuccaya*, éd. Bendall, p. 8.

2. Arhat et Bodhisattva

Dans ces *avadāna*, il n'est pas question de Vasumitra, de Saṅgharakṣa ni de Dharmatrāta; la croyance à la *bodhi* future de ces personnages, à leur qualité de Bodhisattva, n'y est point attestée. Mais on la retrouve, pour Vasumitra, dans un petit texte en forme de *sūtra*, traduit en chinois avant la fin du VI^e siècle, le *Sūtra du Jātaka du Buddha Simhacandra* ⁽¹⁾, où il est prédit que Vasumitra succédera à Maitreya sous le nom de Simhacandra-tathāgata. Dans une existence antérieure, rapporte cet ouvrage, Vasumitra avait été un singe, au temps du Buddha Dīpaṅkara ⁽²⁾. En cette condition, il avait reçu d'un Arhat les trois Refuges et les cinq Défenses, et prononcé le vœu d'obtenir la *bodhi*, devenant ainsi un *bodhisattva*. A sa mort, il était monté renaître au Tuṣita, auprès de Maitreya qui lui enseigna le *bodhicitta*. Il était redescendu sur terre, comme *devaputra* ou *devarāja*, pour vénérer l'Arhat qui l'avait converti, puis il était remonté au Tuṣita. Du temps de Śākyamuni, lors de la prédication du *sūtra* rapportant ce *jātaka*, Vasumitra est un « *bodhisattva-bhikṣu* ». Sa condition est humaine, mais il se comporte comme un singe, par un atavisme karmique que le Buddha explique au roi Bimbisāra; sa voix est simiesque, il grimpe aux arbres en compagnie de 84.000 singes de couleur dorée, joue avec des sonnettes, etc. Le Buddha prophétise qu'en son corps ultime, il deviendra le Buddha Simhacandra, successeur de Maitreya; les êtres qui entendront son nom seront exemptés de toute renaissance animale, et ses actuels compagnons de jeu, les 84.000 singes dorés, ayant eux aussi conçu le *bodhicitta*, renaîtront tous au Tuṣita et, incapables dès lors de toute régression (*avavartika*), ils deviendront tour à tour des Buddha dans le *kalpa* dit de la Grande Lumière.

Ce texte où l'on voit un animal devenir Bodhisattva sous la direction d'un Arhat reflète évidemment des préoccupations relatives au conflit entre le Grand et le Petit Véhicule. Du reste cet Arhat lui-même ne diffère guère d'un Bodhisattva : il est né muni de la « grande compassion » (la *karuṇā* à la mode mahāyāniste), et possède le pouvoir « d'exempter les êtres de tous leurs péchés innombrables ». La condition

⁽¹⁾ *Che-tseu-yue fo pen cheng king* 師子月佛本生經, T. 176. Ce texte n'est pas mentionné dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*. Le Catalogue de Fa-king (594 p. C.), T. 2146, I, 121 a, le classe parmi les traductions anonymes. Le *Li tai san pao ki* (597 p. C.), T. 2034, VI, 63 c, se référant au Catalogue de Nie Tao-tchen 聶道真, en attribue la traduction à Dharmarakṣa et la date des années 302-303 (on sait par ailleurs qu'en 303 Dharmarakṣa traduisit deux *sūtra* maitreyiens). Nie Tao-tchen, qui vécut sous les Tsin Occidentaux, aux alentours de l'an 300 (cf. *BEFEO*, XXIV, 221, n. 2, où 360 est une faute pour 306), avait collaboré avec son père, Nie Tch'eng-yuan 聶承遠, aux traductions de Dharmarakṣa jusqu'à la mort de ce dernier, puis il avait lui-même rédigé d'autres traductions (*Li tai san pao ki*, T. 2034, VI, 66 a; *Ta T'ang nei tien lou*, T. 2149, X, 336 b); ni ses traductions, ni son catalogue ne sont mentionnés dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*. Le catalogue de Nie Tao-tchen n'était déjà plus accessible à l'auteur du *Li tai san pao ki* (T. 2034, XV, 127 c), qui ne pouvait le citer que de seconde main, probablement d'après celui de Pao-tch'ang (518 p. C.). L'attribution à Dharmarakṣa est écartée par l'auteur du *K'ai-yuan-lou*, T. 2154, IV, 518 c; il constate avec raison que la rédaction et la terminologie de T. 176 sont bien différentes de celles de Dharmarakṣa. Le *K'ai-yuan lou* classe cet ouvrage, par hypothèse, parmi les versions anonymes des Ts'in (350-431); mais on ne voit pas bien sur quoi repose cette hypothèse. Tout ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est que l'ouvrage existait avant la fin du VI^e siècle.

⁽²⁾ Un autre patriarche, Upagupta, qui figure lui aussi dans les listes de l'école cachemirienne des Sarvāstivādin, avait également été un singe dans une existence antérieure (Przyluski, *La légende de l'empereur Açoka*, p. 309-311; cf. *Fou fa tsang yin yuan tchouan*, dans Maspero, *Mélanges Sylvain Lévi*, p. 12 du tirage à part).

de singe semble avoir été choisie par les auteurs de ce récit édifiant parce qu'elle représente la plus haute étape des trois *durgati*, la plus proche de la condition humaine : avant de renaître comme singe au temps de Dīpaṅkara, Vasumitra avait transmigré successivement dans l'Avīci et dans les différents enfers, puis parmi les *preta*, puis dans les conditions animales inférieures, comme bœuf, porc et chien. Le *sūtra* se termine par la glorification de l'idéal de Bodhisattva : « Par la pureté des pratiques de Bodhisattva, les animaux eux-mêmes conçoivent le *bodhicitta*. Si Vasumitra doit pouvoir accomplir pareille œuvre de Buddha, à combien plus forte raison les autres Bodhisattva dont les mérites sont infinis!... Parce qu'il entend la Loi, un singe même peut devenir Buddha. — Comment donc », s'exclament les auditeurs en conclusion du *sūtra*, « n'aurions-nous pas la certitude de devenir Buddha dans l'avenir? »

La légende de Vasumitra prend un tour encore plus nettement mahāyāniste dans la variante qu'en donne une petite compilation sur les *avaivartika-bodhisattva*, le *Sūtra des apories* ⁽¹⁾ *diverses sur les avaiivartika*, dont la traduction chinoise doit être antérieure à celle du *Jātaka de Sinhacandra* ⁽²⁾. Ici Vasumitra, désigné simplement comme un Bodhisattva, propose à un Arhat des « difficultés », des apories sur les textes sacrés. Incapable de les résoudre par lui-même, l'Arhat « concentre son esprit » et « monte interroger Maitreya », qui lui fournit la réponse. Par la suite Vasumitra, ayant à trois reprises récité de mémoire les quatre *Āgama*, en fait un résumé « en un rouleau » qu'il enseigne aux « quatre catégories de disciples ». Les religieux prennent tant de plaisir à l'entendre, qu'ils ne peuvent plus cultiver le « Dhyāna » ni « pratiquer le Chemin » ; ils se préparent alors à abandonner Vasumitra. Mais celui-ci met sa main au feu sans la brûler, afin de démontrer son *virya*. Puis il fait « sauter » en l'air un caillou, en s'engageant à devenir Arhat avant que le caillou ne retombe à terre. Les *deva* retiennent le caillou et l'empêchent de retomber, en déclarant à Vasumitra que, grâce à sa recherche du Chemin de Bodhisattva, ils seront délivrés par lui et que dans vingt *kalpa* il deviendra Buddha ⁽³⁾. Cette légende

⁽¹⁾ *Nan 難* au *k'iu cheng*, difficulté à résoudre, objection, ἀπορία (cf. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris, 1934, V, 11).

⁽²⁾ *Wei-yue tsa nan king 惟曰雜難經*, T. 760, 608 b-609 a. La graphie *wei-je 惟日* qui figure dans le titre de cet ouvrage, aussi bien dans ses éditions canoniques actuelles que dans les catalogues anciens, ne peut être qu'une faute pour *wei-yue*, abréviation de *a-wei-yue-tche 阿惟曰致* = *avaivarti(n)*; la forme correcte, *wei-yue 惟曰*, est attestée dans le Glossaire de Houei-lin, T. 2128, LXXV, 791 a, 795 b. Dans le texte même du *sūtra*, *a-wei-yue-tche* est écrit *阿惟越致* (avec *yue* « dépasser », au lieu de *yue* « dire »); mais cette dernière graphie doit être elle-même une correction, la transcription originale s'étant conservée dans le titre qu'on ne comprenait plus et qu'on écrivait faux. Cette faute avait si bien voilé le sens du titre que le *Li tai san pao ki*, T. 2034, IV, 55 b, et V, 58 a, relève comme deux ouvrages distincts un *Wei-je tsa nan king* (avec *je 日* « soleil ») qu'il classe parmi les versions anonymes, et un *Wei-yue tsa nan king* (avec *yue 越*, « dépasser ») classé parmi les traductions de Tche K'ien 支謙, alors qu'il s'agit évidemment d'un seul et même texte. Dans le *Tch'ou san tsang ki tsi* (auquel se réfère la première notice du *Li tai san pao ki*), T. 2145, IV, 29 a, ce texte est classé parmi les versions anonymes qui ne figuraient pas au Catalogue de Tao-ngan. L'attribution de la traduction à Tche K'ien, qu'on retrouve notamment dans le *K'ai-yuan lou*, T. 2154, II, 488 c, remonte au *Li tai san pao ki*, et n'a guère d'autorité. La rédaction de ce texte est assez archaïque, et semble dater du III^e ou du IV^e siècle; le style est gauche et peu clair, d'autant moins clair que le texte semble parfois corrompu. Dans plusieurs catalogues (p. ex. T. 2147, III, 164 a), cet ouvrage est classé parmi les « extraits » de textes canoniques; c'est en effet une compilation, assez incohérente, sur les Bodhisattva et en particulier les *avaivartika*, comparés aux saints du Petit Véhicule.

⁽³⁾ Tel semble être le sens de ce texte obscur; cf. Watters, *On Yüan-chwang's Travels*, I, p. 273. Le chiffre de vingt *kalpa* est contraire à toutes les données traditionnelles.

n'est pas localisée, mais c'est au Cachemire que Hiuan-tsang devait en recueillir au VII^e siècle une version un peu différente, rattachée à l'histoire traditionnelle du concile qui était censé s'être tenu dans ce pays sous les auspices de Kaniska⁽¹⁾. D'après Hiuan-tsang, c'était une balle de soie que Vasumitra, exclu de l'assemblée (ce thème est emprunté à l'histoire d'Ānanda au concile de Rājagṛha⁽²⁾) parce qu'il n'était pas Arhat, avait jetée en l'air et qu'avaient retenue les *deva*; et ceux-ci lui disent : « Toi qui réaliseras le fruit de Buddha et succéderas à Maitreya..., comment donc voudrais-tu ici réaliser le 'petit' fruit [d'Arhat] ? »

Ainsi c'est au Cachemire, et au cycle des traditions pseudo-historiques sur Kaniska et son concile, que nous ramènent les légendes relatives à Vasumitra, tout comme celles qui se rapportent à Saṅgharakṣa. Ces légendes sont liées à une conception du Bodhisattva qui devait être courante au Cachemire, en particulier dans les cercles de *yogin* ou *yogācāra*, vers le IV^e siècle de notre ère. On croyait que les saints pouvaient devenir des Bodhisattva, de futurs Buddha; mais on restait fidèle au dogme de l'école de Sarvāstivādin qui n'admettait pas l'existence simultanée de Buddha multiples⁽³⁾. Les Bodhisattva ne pouvaient donc devenir Buddha que successivement. Comme la notion d'Arhat restait proche, on ne se représentait pas les Bodhisattva sous un aspect terrestre, restant dans le monde, y subissant de nouvelles naissances, pratiquant les *pāramitā*, parcourant la série ascendante des *bhūmi*, etc. On se les figurait au Tuṣita, plongés dans les délices célestes, ou plutôt dans l'étude et la méditation⁽⁴⁾. Ils y attendaient leur tour de *bodhi*, auprès de celui d'entre eux qui devait passer premier, Maitreya; et tel ce dernier, tels surtout les Bodhisattva canoniques, Śākyamuni et ses prédécesseurs⁽⁵⁾, c'est du Tuṣita même qu'ils devaient descendre sur terre une dernière fois pour devenir Buddha.

C'est au moins ce que laisse entendre Tao-ngan dans ses deux préfaces, car il dit que Saṅgharakṣa et ses deux compagnons du Tuṣita sont destinés à « suppléer au poste de Buddha » à la suite de Maitreya; or, cette expression (*pou fo tch'ou* 補佛處) n'est qu'une abréviation du terme *yi cheng pou tch'ou* 一生補處, équivalent chinois de l'épithète *ekajātipratibaddha*, appliquée aux Bodhisattva qui ne sont plus « liés qu'à une seule naissance » avant de devenir Buddha. Et c'est bien aux Bodhisattva du Tuṣita qu'est attribuée en général la qualité d'*ekajātipratibaddha*; la *Vibhāṣā*⁽⁶⁾ expose longuement les raisons pour lesquelles les Bodhisattva reçoivent toujours leur ultime *vipāka* comme dieux au ciel Tuṣita, et cette tradition canonique se retrouve constamment jusque dans la littérature du Grand Véhicule⁽⁷⁾.

(1) Watters, *ib.*, p. 271; cf. Przulski, *La légende de l'empereur Açoka*, p. 206.

(2) Sur ce thème utilisé à répétition dans toutes les légendes de conciles, cf. *T'oung Pao*, 1951, p. 270, n. 2.

(3) Cf. La Vallée Poussin, *Kośa*, ch. III, p. 198 et suiv. D'autres écoles, notamment les Mahāsāṅghika, les Sautrāntika, admettaient l'existence simultanée de Buddha multiples, mais dans des univers (*Kośa*, III, p. 199, n. 1) ou dans des quartiers de l'espace différents (*Kathāvatthu*, XXI, 6); et c'est à cette variante qu'en restait l'école Yogācāra (Asaṅga, *Bodhisattvabhūmi*, éd. Wogihara, p. 92 = T. 1581, III, 902 a-b). Cf. *Hōbōgirin*, p. 194; Mus, *BEFEO*, XXXIV, p. 395.

(4) Sur la division du Tuṣita en deux « cours », l'une où prêche Maitreya, l'autre où les dieux s'adonnent aux voluptés célestes, cf. *inf.*, p. 393, n. 1.

(5) Dans les *Āgama-Nikāya*, l'épithète *bodhisattva* s'applique aux futurs Buddha lors de leurs naissances antérieures, en particulier au Tuṣita (p. ex. *Vipaśyin*, *Dirghāgama*, T. 1, 1, 3 c = *Dig. Nik.*, vol. II, p. 12; les Bodhisattva en général, *Dig. Nik.*, vol. II, p. 108, *M. Nik.*, vol. III, p. 118), ainsi que dans leur dernière existence à partir du moment où ils se préparent à la *bodhi* jusqu'à celui où ils deviennent Buddha.

(6) Trad. Hiuan-tsang, T. 1545, CLXXVIII, 892 c-893 a.

(7) P. ex. *Vimalakīrti-nirdeśa*, T. 474, 1, 523 c; *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, T. 1509 VII, 111 a (trad. Lamotte, p. 430). Elle est attestée dans l'*Akṣobhyavyūha*, T. 313, 1, 754 c, mais

Il semble qu'on ait dans ces préfaces de Tao-ngan une forme peu évoluée — ou bien simplifiée par la tradition populaire ou orale⁽¹⁾ — de la doctrine maitreyienne; celle-ci se présente un peu différemment dans les *sūtra* spéciaux traduits en chinois postérieurement à Tao-ngan. D'après le *Grand Sūtra de la Bodhi de Maitreya*, traduit par Kumārajīva en 402, et où il n'est pas question de la renaissance au Tuṣita, mais seulement de la *bodhi* de Maitreya ici bas dans le Jambudvīpa, les auditeurs du *sūtra* verront le Buddha Maitreya et les mille Buddha du bhadrakalpa, et pourront accomplir ainsi leur salut⁽²⁾. Le *Sūtra de la contemplation du Bodhisattva Maitreya monté naître au ciel Tuṣita*, traduit au milieu du v^e siècle, dit que les bienheureux du Tuṣita, après être redescendus en Jambudvīpa avec Maitreya pour assister à sa *bodhi*, et avoir reçu de lui leur premier *vyākaraṇa* de Bodhisattva, rencontreront encore tous les Buddha de la période actuelle (*bhadrakalpa*) et de la période future («*kalpa* des étoiles et des *nakṣatra*»), qui leur conféreront à leur tour le *vyākaraṇa*⁽³⁾.

Dans ces derniers textes on ne devient donc Bodhisattva qu'ici-bas, dans un avenir éloigné, et non point au Tuṣita même. Le *Jātaka de Śimhacandra* prétend affecter la forme et la rigueur doctrinale d'un *sūtra*, mais le plan et la rédaction en trahissent une singulière maladresse. On y lit qu'après avoir rencontré au Tuṣita le Bodhisattva Maitreya, «*lié à une seule naissance*», prochain «*Buddha futur*»⁽⁴⁾, Vasumitra rencontrera encore d'innombrables Buddha, sous lesquels il cultivera le *brahmacarya* et les six *pāramitā*, après quoi il réalisera la *bodhi*, en son corps ultime, «*à la suite de Maitreya*»⁽⁵⁾. Les rédacteurs (ou les traducteurs?) de ce passage n'ont pas su concilier la conception du Tuṣita qu'attestent les préfaces de Tao-ngan, conception qui fait de Vasumitra, de Saṅgharakṣa et autres, des Bodhisattva attendant au Tuṣita de succéder immédiatement à Maitreya, et la doctrine plus complexe, plus mahāyāniste déjà, des *sūtra* maitreyiens où le Tuṣita apparaît comme un paradis ouvert à tous les êtres quels qu'ils soient⁽⁶⁾, mais où l'on ne devient nullement Bodhisattva⁽⁷⁾.

C'est sans doute en conformité avec la première de ces doctrines, celle des préfaces

non point — et pour cause — dans les *Sukhāvativyūha*, où Maitreya se trouve relégué parmi les auditeurs de la prédication. Le grand *Sukhāvativyūha*, § VIII (19) et XXXIII, déclare que tous les Bodhisattva qui renaissent en Sukhāvātī sont «*liés à une seule naissance*», mais à l'exception de ceux que leur vœu destine à la prédication et au salut des êtres vivants; ces passages sentent l'embarras et l'ambiguïté.

(1) On sait que Tao-ngan, mort en 385, fit le vœu de renaître au Tuṣita (voir ci-dessous, p. 377). Dans son *Histoire du bouddhisme chinois* (*Shina bukkyō seishi* 支那佛教正史, vol. I [seul paru], 1923, p. 192-193), déjà ancienne, mais dont la documentation est poussée et solide, G. Itō 伊藤義賢 a recherché les sources dont Tao-ngan et son école ont pu tirer leur «*maitreyisme*», et il aboutit à la conclusion que ces sources devaient être orales plutôt que scripturaires; Tao-ngan avait dû être converti au culte de Maitreya par des propagandistes indiens venus en Chine ou par des pèlerins chinois, avant la traduction en chinois des grands textes maitreyiens et en particulier du *Sūtra de la contemplation de Maitreya monté naître au ciel Tuṣita* (T. 452), qui ne fut traduit qu'au v^e siècle.

(2) T. 456, 434 b; cf. la traduction de K. Watanabe dans Leumann, *Maitreya-samiti*, p. 280.

(3) T. 452, 420 a.

(4) Cf. *inf.*, p. 394, n. 1-2.

(5) *Ts'eu Mi-lō heou* 次弥勒後, T. 176, 445 a.

(6) Le *Sūtra... de Maitreya monté...* promet l'accès au Tuṣita non seulement aux *bhikṣu*, mais à toutes les grandes assemblées (T. 452, 419 a), c'est-à-dire aux disciples des quatre catégories, moines et nonnes, laïcs et laïques, ainsi qu'aux *deva*, *nāga*, *yakṣa*, *gandharva*, *asura*, *garuḍa*, *kinnara*, *mahoraga*, etc. (*ib.*, 420 a-b), et même aux êtres qui n'ont pas coupé les *kleśa* (*ib.*, 420 a), qui ont enfreint les défenses et commis toutes sortes d'actes mauvais (*ib.*, 420 b). Le *Jātaka de Śimhacandra*, comme on l'a vu, le promet aux animaux.

(7) On y devient *avaiartika*, ce qui est bien une assurance de *bodhi*, mais pour un avenir vague et lointain.

de Tao-ngan, que dans les listes généalogiques de l'école Sarvāstivādin, attestées en Chine au début du VI^e siècle et dont l'une au moins est de provenance cachemirienne⁽¹⁾, nombre de patriarches de cette école reçoivent l'épithète de Bodhisattva⁽²⁾, tandis que d'autres sont désignés comme des Arhat : flottement qui dénote l'hésitation, la transition entre les deux Véhicules⁽³⁾. De cet état de transition, nous avons un témoignage plus net et d'une bien autre portée dans la doctrine des Arhat, groupés par quatre ou par seize, qui au lieu d'entrer en *nirvāna* restent dans le monde pour maintenir la Loi jusqu'à la descente glorieuse de Maitreya, préfigurant ainsi les Bodhisattva mahāyānistes. Déjà Sylvain Lévi et Chavannes, dans leur mémoire sur les *Seize Arhat protecteurs de la Loi*⁽⁴⁾, se demandaient si le berceau de cette doctrine n'a pas été le Cachemire. C'est bien, en effet, à l'époque et dans les milieux qui nous occupent ici, et en liaison intime avec le maitreyisme cachemirien, qu'elle apparaît dans les textes chinois. L'*Ekottāragama* chinois, où se trouve inséré un *sūtra* maitreyien contenant une première allusion à un groupe de quatre Arhat auxquels le Buddha enjoint d'attendre la venue de Maitreya, avait été traduit une première fois, en 384-385, par le moine tokharien Dharmanandin, sur l'invitation et avec la collaboration de Tao-ngan⁽⁵⁾, adepte de Maitreya, qui put réviser le texte et en rédiger la préface avant sa mort⁽⁶⁾. Dharmanandin était spécialisé dans la récitation de mémoire de l'*Ekottāragama*⁽⁷⁾; il est probable que cette première version fut faite sans texte écrit⁽⁸⁾. Comme il ne savait pas bien le chinois⁽⁹⁾, sa traduction était imparfaite; aussi une nouvelle version de l'*Ekottāra* fut-elle rédigée en 397 par un moine cachemirien, Saṅghadeva, qui devait traduire aussi le *Madhyamāgama*⁽¹⁰⁾. C'est

(1) Celle de Buddhahadra, *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 89 a-c (ou 89 c-90 a; sur ces textes, cf. S. Lévi, *JA*, 1908, II, p. 91 et suiv.). Il s'agit en effet du Buddhahadra qui fut disciple de Buddhasena au Cachemire, d'où il vint en Chine au début du V^e siècle, encore qu'à ma connaissance aucun document ne confirme que ce Buddhahadra ait habité le Ts'i-kong sseu 齊公寺 de Tch'ang-ngan, résidence que lui attribue le titre de la liste généalogique. Il n'est pas clair si ce titre s'applique à la première des deux listes (*loc. cit.*, 89 a-c), ou à la deuxième (89 c-90 a) comme on l'admet généralement; de toute façon, dans l'une comme dans l'autre, des patriarches tels que Vasumitra, Aśvaghōṣa, Vasubandhu, reçoivent l'épithète de Bodhisattva (Saṅgharakṣa ne la porte que dans la première liste). Dans la première liste on a 28 Arhat, 17 Bodhisattva et 8 patriarches sans épithète; dans la deuxième, 17 Arhat, 15 Bodhisattva, 22 patriarches sans épithète.

(2) Vasumitra est aussi appelé « grand Bodhisattva » dans les stances liminaires du Traité sur les Sectes. Bien que ce traité lui soit attribué, ces stances ne sauraient être du même auteur que le traité lui-même (cf. J. Masuda, *Origin and Doctrines of early Indian Buddhist Schools*, Leipzig, 1925, p. 8, n. 4); l'épithète manque du reste à l'une des versions chinoises et à la version tibétaine (cf. E. Teramoto et T. Hiramatsu, *Vasumitra's Samaya-bhedoparacana-cakra*, Kyōto, 1935, p. 2).

(3) La préface anonyme de la *Yogācārabhūmi* (*supra*, p. 350) déclare naïvement que Saṅgharakṣa « se manifesta par opportunisme sous l'aspect d'un Arhat, alors qu'il était en réalité un Bodhisattva » (權現真人, 其實菩薩也, T. 606, 181 c). Pour « Arhat », l'auteur emploie la vieille désignation des saints taoïstes, « homme réalisé » (*tchen jen*). On ne saurait mieux marquer le prestige dont le Mahāyāna s'est toujours prévalu dans le bouddhisme chinois.

(4) *JA*, 1916, II, p. 204.

(5) *Ib.*, p. 190 et suiv.

(6) Citée *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 64 a-b.

(7) *Kao seng tchouan*, T. 2059, I, 328 b.

(8) Le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 10 b, dit que Dharmanandin « récita oralement le texte *hou* », ce qui me semble signifier qu'il n'y avait pas de texte écrit. Sur Dharmanandin et la tradition orale des textes bouddhiques jusqu'en plein V^e siècle, cf. *T'oung Pao*, XL (1951), p. 245, n. 1.

(9) Cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, VI, 359 b¹⁰; *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 63 c.

(10) Cf. *sup.*, p. 366, n. 7.

cette version qui nous est parvenue⁽¹⁾. On sait qu'elle contient beaucoup d'éléments qui ne correspondent en rien à l'*Āṅguttara* pāli, avec des allusions expresses et élogieuses au Mahāyāna et, dans les parties qui se retrouvent dans l'*Āṅguttara* (une minorité seulement), une forte tendance au développement (*vaipulya*)⁽²⁾. Saṅghadeva était un Cachemirien. Dans un passage de sa version, il est question de moines qui quittent le Buddha pour entreprendre des tournées de propagande dans le Nord⁽³⁾, et dans un autre le Buddha, comme Ānanda lui demande, avant le

(1) C'est à tort, semble-t-il, que Nanjō (*Catalogue*, n° 543) et, à sa suite, Sylvain Lévi et Chavannes (*JA*, 1916, II, p. 190), et plus récemment encore divers savants japonais, tels T. Sakaino dans son *Cours d'histoire du bouddhisme chinois* (*Shina bukkyōshi kōwa*, Tōkyō, 1927, I, p. 80), ou G. Ono dans son grand traité de bibliographie sino-bouddhique (vol. XII du *Busho kaisetsu daijiten*, 1936, p. 78-79), ont soutenu que la version actuelle de l'*Ekottara* (T. 125) est celle de Dharmanandin. La version de Saṅghadeva n'est relevée, il est vrai, ni dans le *Tch'ou san tsang ki tsi* ni dans le *Kao seng tchouan*, qui dit simplement (T. 2059, I, 329 a) qu'en 397 Saṅghadeva traduisit à Nankin le *Madhyama* et autres textes (*teng* 等). Mais le *Li tai san pao ki* (T. 2034, VII, 70 c) et les catalogues ultérieurs (*Ta T'ang nei tien lou*, T. 2149, III, 264 b, *Ta Tcheou lou*, T. 2153, VIII, 422 a, *K'ai-yuan lou*, T. 2154, III, 505 b) mentionnent l'*Ekottara* de Saṅghadeva avec des indications si précises qu'il est impossible de n'en pas tenir compte : l'*Ekottara* fut traduit près de Nankin, dans le couvent du marquis de Tong-t'ing (Tong-t'ing sseu 東亭寺), à partir de la 1^{re} lune de 397 par Saṅghadeva et Tao-tsou 道祖, qui «recevait au pinceau», et le *Madhyama* dans le même local, de la 11^e lune de 397 à la 6^e lune de 398, par Saṅghadeva qui traduisait oralement en chinois, tandis que Saṅgharakṣa (cf. *sup.*, p. 366, n. 2) tenait le texte sanskrit et que Tao-ts'eu 道慈 recevait au pinceau (on a dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 63 c-64 a, la notice rédigée sur cette traduction par ledit Tao-ts'eu). Pour l'*Ekottara*, le *Li tai san pao ki* indique ses sources : c'étaient le Catalogue de Pao-tch'ang, rédigé à Nankin en 519, et le «Catalogue de Tao-tsou», c'est-à-dire le catalogue entrepris au Lou-chan, dans l'école de Houei-yuan, par un des condisciples de Tao-tsou, Ts'ien Tao-lieou 遷道流, et achevé après la mort de ce condisciple par Tao-tsou lui-même, qui n'était autre que le rédacteur de notre *Ekottara*, mort en 419 à Nankin où il s'était établi après avoir quitté le Lou-chan (cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, VI, 363 a). L'auteur du *Li tai san pao ki* n'avait pas directement accès à ce catalogue; c'est sans doute à travers celui de Pao-tch'ang qu'il le citait (cf. un cas analogue dans Maspero, «*Sur la date et l'authenticité du Fou fa tsang yin yuan tchouan*», in *Mélanges Sylvain Lévi*, p. 6 du tirage à part). Les deux versions de l'*Ekottara* étaient encore conservées en 695 (*Ta Tcheou lou*, T. 2153, VIII, 422 a²⁹; cf. aussi le tableau dans Ono, *Busho kaisetsu daijiten*, XII, p. 433). Mais en 730 il n'en restait plus qu'une (*K'ai-yuan lou*, T. 2145, XV, 637 c; cf. *Tcheng-yuan lou*, T. 2157, XXIV, 972 c), et l'auteur du *K'ai-yuan lou* (*ib.*, III, 511 b), dont le témoignage est toujours sûr, affirme que c'était celle de Saṅghadeva, non pas celle de Dharmanandin. Cette attribution du *K'ai-yuan lou* a été adoptée par les éditeurs coréens du Canon, tandis que les éditeurs chinois ont placé la version conservée sous le nom de Dharmanandin et ont reproduit en tête (T. 125, p. 549 a-b) la préface de Taongan, extraite du *Tch'ou san tsang ki tsi*, et qui se rapporte à la version de Dharmanandin. Sur la foi de ces sources, et à défaut d'un examen terminologique précis, on peut admettre comme vraisemblable que la version perdue (ou volontairement éliminée du Canon) sous les T'ang était celle de Dharmanandin, et que notre *Ekottara* actuel est celui de Saṅghadeva. C'est à cette opinion que se ralliait, dès 1913, B. Matsumoto dans un essai sur «*L'Ekottara chinois sous sa forme actuelle*» (*Geibun*, V, v, reproduit dans *Butten no kenkyū*, Tōkyō, 1914, p. 333); c'est elle aussi qu'adoptent le traducteur japonais de l'*Ekottara*, G. Hayashi, dans *Kokuyaku issaikyō*, *Agon-bu*, vol. VIII (1929), p. 1-2, et plus récemment T. Hayashiya dans son article cité *sup.*, p. 343, n. 3.

(2) On dit généralement que l'*Ekottara* chinois est une recension Mahāsāṅghika, mais je ne sache pas qu'on ait jamais signalé sur ce point aucun témoignage positif et précis; j'en ai, pour ma part, vainement cherché dans tout l'*Ekottara* une preuve convaincante.

(3) T. 125, xxxv, 745 b-c. Étant à Kapilavastu, les *bhikṣu* désirent se rendre «dans le Nord» pour y faire des «tournées de conversion» (*yeou houa* 遊化). Śāriputra les met en garde : «Dans le Nord, tout le monde — gens du peuple, *śramaṇa-brāhmaṇa* — est fort intelligent; leur sagesse est inégalée. Et il y aura des gens qui, vous souhaitant la bienvenue, viendront vous mettre à l'épreuve; s'ils vous demandent : Sages maîtres, quelles sont vos doctrines? que leur répondrez-vous?» Et Śāriputra enseigne aux moines ce qu'ils auront à enseigner. Le thème

Nirvāṇa, pourquoi il désire que sa couche soit disposée entre les deux arbres *sāla* avec la tête au Nord, explique qu'après lui sa Loi demeurera dans l'Inde du Nord⁽¹⁾. Il est également question dans ce dernier passage d'écriture sur écorce d'arbre⁽²⁾ : il s'agit évidemment d'écorce de bouleau, matériel utilisé au Cachemire ou, plus généralement, dans les régions septentrionales. Sur la foi de ces passages et d'autres indices, B. Matsumoto émettait dès 1913 l'opinion que la recension sanskrite de l'*Ekottara* utilisée par Saṅghadeva provenait du Cachemire⁽³⁾. Cette recension apporte un témoignage de plus sur l'époque où le bouddhisme cachemirien se caractérisait par une transition entre les deux Véhicules.

Dans un texte chinois des environs de l'an 400, on voit le célèbre thaumaturge Fo-t'ou-teng 佛圖澄, arrivé en Chine en 310, et qui avait fait ses études au Cachemire, évoquer devant un roi semi-barbare de la Chine du Nord le souvenir d'une réunion d'Arhat, peut-être au nombre de seize, à laquelle il avait assisté au cours d'une de ses existences antérieures dans un monastère du Cachemire⁽⁴⁾. Le groupe des seize Arhat est mentionné dans le *Mahāyānāvātāra* de Sāramati, traité du Grand Véhicule traduit probablement entre 437 et 439; et dans la liste de leurs résidences figurent, parmi des régions fabuleuses, le Cachemire et Ceylan⁽⁵⁾. L'ouvrage où la

est le même que dans *Sam. Āgama*, T. 99, v, 33 b (= *Sam. Nik.*, XXII, II, vol. III, p. 5 et suiv., Devadaha); mais dans ce dernier il n'est pas question de « tournée de conversion », et le Nord est remplacé par l'Ouest : il s'agit de moines de l'Ouest qui désirent rentrer chez eux (pour la retraite estivale, précise le *Samyukta*).

(1) T. 125, xxxvi, 750 c²³⁻²⁴; cf. Przyluski, *JA*, 1918, II, p. 435. Dans tous les textes de *Mahāparinirvāna-sūtra*, on lit que le Buddha fit préparer sa dernière couche avec la tête au Nord, ce qui doit s'expliquer par des représentations rituelles : le Nord est la région des dieux, si le Sud est celle des ancêtres morts; et le Buddha était divinisé (cf. E. Waldschmidt, *Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha*, in *Abh. Ak. W. Göttingen*, Phil.-Hist. Kl., 3e Folge, Nr. 30, 1948, p. 189). Le *Dirghāgama*, T. 1, II, 750 c¹⁴, rapporte aussi qu'après le Nirvāṇa la Loi se répandra dans le Nord. Mais, dans l'*Ekottara*, l'interprétation du rite me paraît significative.

(2) T. 125, xxxvi, 750 b⁴.

(3) B. Matsumoto, « Sur la forme actuelle de l'*Ekottarāgama* », in *Butten no kenkyū*, Tōkyō, 1914, p. 352. Il serait plus prudent de dire, avec Przyluski, d'un des pays de l'Inde du Nord. Mais tout suggère le Cachemire. Przyluski lui-même en a plus tard relevé des indices (*La légende de l'empereur Açoka*, p. 206, 212).

(4) *Tchao chou* 趙書 cité dans *Pien tcheng louen* 辯正論, T. 2110, I, 496 b; même texte dans la biographie de Fo-t'ou-teng, *Kao seng tchouan*, T. 2059, IX, 385 a. Che Hou 石虎, successeur de Che Lō 石勒, le fondateur de la dynastie des Tchao Postérieurs (319-350), patronnait comme lui le bouddhisme; mais son ardeur de néophyte n'allait pas sans sursauts de révolte. Comme les armées de la Chine du Sud envahissent ses États, il fait une scène violente à Fo-t'ou-teng, déclarant que ses offrandes au Buddha et au Saṅgha ne lui valent que des déboires, et que le Buddha n'est point un dieu! Fo-t'ou-teng lui rappelle alors les bienfaits dont il a gratifié naguère, alors qu'il était marchand, dans une existence antérieure, une assemblée d'Arhat dans un monastère du Cachemire, assemblée dont Fo-t'ou-teng faisait partie : c'est par l'effet de cette racine de bien que Che Hou est maintenant roi, condition dont il ne saurait se plaindre. D'après le *Kao seng tchouan*, les Arhat étaient au nombre de soixante (六十); le *Pien tcheng louen* écrit six mille (六千). Ces chiffres paraissent anormaux, et l'on peut se demander si la bonne leçon n'était pas seize et s'il ne s'agit pas du groupe des seize Arhat (十六), dont on aurait là une mention fort ancienne. Sur Fo-t'ou-teng, et sur la date du *Tchao chou*, cf. Pelliot. *T'oung Pao*, XIII, p. 420-421; d'origine probablement koutchéenne, Fo-t'ou-teng avait étudié au Cachemire, « comme il était classique à cette époque, remarque Pelliot, pour un religieux de l'Asie Centrale »; il fut un des maîtres de Tao-ngan. Cf. aussi A. F. Wright, « *Fo-tu-téng* », in *HJAS*, XI, III-IV (1948), p. 351.

(5) Lévi-Chavannes, *JA*, 1916, II, p. 203. Le *Sūtra de Face-de-Lotus* (*Lien-houa-mien king*), traduit en 584, et où sont glorifiés Pindola et les autres Arhat « qui se plaisent à demeurer au Cachemire », est essentiellement un *mahātmya* du bol du Buddha, centré sur le Cachemire et

doctrine des seize Arhat protecteurs de la Loi atteint son plein développement, la *Prophétie de Nandimitra*, est mis en scène à Ceylan dans la recension traduite en chinois par Hiuan-tsang au VII^e siècle. Mais une recension khotanaise localise cette prophétie au Surāṣṭra⁽¹⁾, le pays d'origine de notre Saṅgharakṣa. On a également retrouvé à Khotan un fragment de *sūtra* contenant la liste des seize Arhat telle que la donne Nandimitra⁽²⁾ : peut-être l'original de ce *sūtra*, qui devait être à la base de la *Prophétie de Nandimitra* (laquelle n'est pas un *sūtra*), provenait-il du Cachemire? Pour justifier la localisation du texte traduit par Hiuan-tsang, Sylvain Lévi et Chavannes se sont longuement efforcés de démontrer comment ce texte, « inspiré de tendances multiples et en apparence contradictoires, sorte de tentative syncrétique où les Arhat du Petit Véhicule sont appelés à jouer le rôle des Bodhisattva du Grand Véhicule », n'avait rien qui pût surprendre dans « l'atmosphère de Ceylan » : c'est bien dans le milieu cinghalais, concluent-ils, que pouvait se produire une telle œuvre⁽³⁾. Mais on en pourrait dire pour le moins autant du Cachemire, pour une époque, bien antérieure à Hiuan-tsang, où l'état du bouddhisme en ce pays nous est connu par les documents chinois contemporains. La doctrine des Arhat-Bodhisattva attendant le règne de Maitreya nous apparaît en formation dans les textes et dans les traditions que les moines cachemiriens répandaient en Chine aux alentours de l'an 400.

3. Maitreya l'inspirateur

Entre le ciel Tuṣita, qui appartient encore à la sphère du désir (*kāmadhātu*), et le monde des hommes compris dans cette même sphère, les rapports sont faciles et fréquents⁽⁴⁾. Non seulement les bienheureux du Tuṣita peuvent revenir ici-bas sans renaître en condition humaine, par exemple sous forme de *deva*, tel Vasumitra dans le *Jātaka de Simhacandra*, tel Vasubandhu dans la légende recueillie à Ayodhyā par Hiuan-tsang⁽⁵⁾, tel encore Maitreya lui-même qui, selon une tradition attestée dès le VI^e siècle par Paramārtha⁽⁶⁾, revint passer quatre mois au Jambudvīpa afin de réciter le *Sūtra des dix-sept terres*, c'est-à-dire la grande *Yogācārabhūmi mahāyāniste*, et qui se manifesta aussi sous l'aspect d'un brāhmane pour dessiner l'image du Buddha au temple de la Mahābodhi⁽⁷⁾. Mais surtout les saints humains

sur la persécution de Mihirakula (appelé « Face-de-Lotus » dans une existence antérieure, d'où le titre de l'ouvrage). Cf. Lévi-Chavannes, *ib.*, p. 204; Lévi, *BEFEO*, V, p. 297 et suiv., et *L'Inde civilisatrice*, p. 201-202.

(1) E. Leumann, *Abh. für die Kunde des Morgenlandes*, XV, II (1920); cf. Przyłuski, *Le Concile de Rājagṛha*, p. 328.

(2) Sten Konow, *Mem. As. Soc. of Bengal*, V, II; cf. Maspero, *BEFEO*, XVI, v, p. 73.

(3) Lévi-Chavannes, *loc. cit.*, p. 28-50.

(4) Cf. *Vibhāṣā*, T. 1545, xxix, 152c : « Dans le ciel du *kāmadhātu*, Maitreya, le (futur) suppléant, prêche la Loi aux *deva*. » On a longuement discuté en Chine sur la « facilité » relative de la renaissance au Tuṣita d'une part, en Sukhāvātī de l'autre; et l'un des arguments constamment invoqués en faveur du Tuṣita est qu'il se trouve dans notre *lokadhātu*. Cf. *inf.*, p. 389 et n. 4.

(5) *Si yu ki*, Watters, I, p. 358 : Vasubandhu apparaît à Asaṅga sous l'aspect d'un *devarṣi*.

(6) Biographie de Vasubandhu, T. 2049, trad. Takakusu, *T'oung Pao*, V, p. 274.

(7) *Si yu ki*, T. 2087, VIII, 916 a-b (trad. Julien, *Mémoires*, II, p. 466-470); Yi-tsing, *Religieux éminents*, trad. Chavannes, p. 16 (avec la correction apportée dans « *Les inscriptions chinoises de Bodh-Gayā* », in *Rev. Hist. Rel.*, 1896, p. 10 du tirage à part). Sur cette légende, cf. P. Mus, *Le Buddha paré*, in *BEFEO*, XXVIII, p. 264 et suiv. Un dessin de l'image fut rapporté en Chine par Wang Hiuan-ts'ō (Lévi, *JA*, 1900, I, p. 319).

peuvent, de leur vivant même, monter auprès de Maitreya pour recevoir ses enseignements ou son inspiration. Bien que cette croyance n'apparaisse par expressément dans les préfaces de Tao-ngan, mort en 385, nous savons par un de ses disciples que Tao-ngan lui-même, lorsqu'il était arrêté par des difficultés dans ses travaux d'interprétation des textes bouddhiques, avait recours à l'aide de Maitreya : « Il s'interrompait et, dans ses longues crises de découragement, il n'avait qu'une idée, c'était de chercher la solution auprès de Maitreya ⁽¹⁾ ». Maitreya était donc pour lui l'inspirateur, l'autorité suprême qui tranchait tous les doutes. On sait par ailleurs que Tao-ngan était un adepte de Maitreya, ainsi que ses élèves, qui constituaient de son temps la plus brillante école bouddhique en Chine. Avec huit de ceux-ci, devant une icône du messie, il avait fait le serment ou le vœu ⁽²⁾ d'aller renaître au Tusita, de même qu'un quart de siècle plus tard, en 402, son disciple Houei-yuan (334-416), qui lui avait succédé comme personnalité maîtresse du bouddhisme chinois, devait former au Lou-chan l'association, célèbre plus tard sous le nom légendaire du Lotus Blanc, dont les membres avaient juré devant Amitāyus d'aller renaître en Sukhāvati ⁽³⁾.

On ne nous dit rien de la manière dont Tao-ngan entrait en communication avec Maitreya. Mais nous sommes renseignés sur ce point par toute une série de documents à peine plus tardifs, et qui se rapportent au Cachemire.

En 359 naissait dans l'Inde du Nord ⁽⁴⁾ le futur traducteur de la *Yogācārabhūmi* cachemirienne de Buddhasena (T. 618), le moine Buddhahadra, spécialiste du Yoga ⁽⁵⁾. D'après ses biographies chinoises, qui datent du début du VI^e siècle, mais doivent reposer sur des documents antérieurs, il perdit ses parents en bas âge; à dix-sept ans, son grand-oncle lui fit faire son noviciat de *śrāmaṇera*, puis il reçut l'ordination plénière et se rendit au Cachemire avec un condisciple nommé Saṅghadatta. Le *Kao seng tchouan* ⁽⁶⁾ rapporte que Saṅghadatta, malgré tout le respect que

⁽¹⁾ 先匠... 輟章遐慨, 思決言於彌勒. Ce passage se trouve dans une préface écrite par Seng-jouei 僧叡, un des meilleurs disciples de Kumārajīva, pour un commentaire de la traduction du *Vimalakīrti-sūtra* que Kumārajīva avait achevée en 406 (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, VIII, 59 a⁷⁻⁸). Avant d'être l'élève de Kumārajīva à partir de 402, Seng-jouei avait été celui de Tao-ngan (cf. Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, p. 3035 a). Évoquant, dans cette préface, les difficultés au milieu desquelles les bouddhistes chinois se débattaient avant l'arrivée de Kumārajīva, il relève en particulier le cas de Tao-ngan, qu'il appelle *sien tsiang* 先匠, « mon ancien maître ».

⁽²⁾ *Che yuan* 誓願, *pranidhāna*.

⁽³⁾ Biographie de Tao-ngan dans le *Ming seng tchouan* 名僧傳 de Pao-tch'ang 寶唱 (514), Trip. Kyōto, Suppl., II B, VII, 1, 6 b¹²⁻⁷ a¹; biographie de T'an-kiai 曇戒 (un des huit assermentés), dans le *Kao seng tchouan* (519), T. 2059, v, 356 c³. Ce vœu collectif était antérieur à 379, date de l'installation de Tao-ngan à Tch'ang-ngan. Sur le « maitreyisme » de Tao-ngan et de son école, cf. G. Itō, *Shina bukkyō seishi*, I, p. 187 et suiv.; T'ang Yong-t'ong, *Han Wei... fo kiao che*, p. 217-219. Sur les sources de ce « maitreyisme », *sup.*, p. 372, n. 1; sur l'association « amidiste » du Lou-chan, *sup.*, p. 357, n. 8. Je ne puis m'attarder ici aux raisons qui ont pu déterminer le passage du « maitreyisme » de Tao-ngan à l'« amidisme » de Houei-yuan.

⁽⁴⁾ Le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, XIV, 103 b, fait de Buddhahadra « un homme de l'Inde du Nord ». Le *Kao seng tchouan*, T. 2059, II, 334 b, précise que sa famille était originaire de Kapilavastu, appartenait au clan des Śākya et prétendait descendre du roi Amrtodana (frère cadet de Suddhodana, père d'Ānanda et de Devadatta). C'est son grand-père, Dharmadeva, qui était allé s'établir dans le Nord[-Ouest] comme commerçant. Au Cachemire, on dit à Tche-yen que Buddhahadra était né à Nagarahara [?] (Na-ha-ri 那阿利, T. 2059, II, 334 c).

⁽⁵⁾ Dans les textes chinois il est appelé le « maître de 'Dhyāna' hindou », un « technicien du 'Dhyāna' », etc.

⁽⁶⁾ T. 2059, II, 334 c. Cf. aussi le *Ming seng tchouan* (achevé en 514, cinq ans avant le *Kao*

lui inspiraient les talents de son compagnon, ne l'avait pas encore « sondé » à fond. Un jour qu'il pratiquait le « Dhyāna » dans une chambre secrète dont il avait fermé les portes, il vit soudain surgir devant lui Buddhahadra : « D'où viens-tu donc ? » demanda-t-il stupéfait ; et Buddhahadra de répondre : « Je suis allé un instant au Tuṣita pour y présenter mes hommages à Maitreya » ; puis il disparut. Saṅghadatta sut alors, nous dit-on, à quel « saint » il avait affaire ; Buddhahadra renouvela plusieurs fois ses « miracles » : il avait obtenu le fruit d'*anāgāmin* ⁽¹⁾.

Buddhahadra se trouvait toujours au Cachemire lorsqu'y arriva, dans les premières années du v^e siècle, le pèlerin chinois Tche-yen 智嚴 ⁽²⁾. Pendant trois ans, Tche-yen étudia le « Dhyāna » avec Buddhasena, qui était aussi le maître de Buddhahadra ; il regagna la Chine avec ce dernier, puis traduisit plus tard à Nankin, jusqu'en 427, divers textes qu'il avait apportés d'Occident. Tche-yen se tourmentait d'une faute qu'il avait commise naguère lorsqu'il était *upāsaka* ; il avait bien reçu depuis lors l'*upasampadā*, mais il conservait des doutes sur la régularité de son ordination, et malgré une longue pratique de la concentration en « Dhyāna » il n'arrivait pas à s'assurer d'avoir correctement reçu les « défenses plénières ». Sur ses vieux jours, il décida de retourner en Occident pour soumettre ce cas de conscience à des juges compétents. Il gagna l'Inde par mer, et y rencontre un moine Arhat auquel il pose la question qui le préoccupe. N'osant porter lui-même un jugement, cet Arhat entre en *samādhi* et monte au palais du Tuṣita ; il y consulte Maitreya, qui répond : « Il a bien reçu les défenses. » Après quoi Tche-yen, tranquillisé, gagna encore une fois le Cachemire où il mourut à l'âge de 79 ans. Deux de ses disciples qui l'avaient accompagné rapportèrent l'histoire en Chine ⁽³⁾.

Un autre moine chinois, Houei-lan 慧覽, mort entre 457 et 464 et qui était lui aussi un praticien du Yoga ⁽⁴⁾, se rendit également au Cachemire et y reçut

seng tchouan), Trip. Kyōto, Suppl. II B, VII, 1, 10 a. Le *Tch'ou san tsang ki tsi* fait seulement allusion aux miracles accomplis par Buddhahadra devant son condisciple dans la « chambre de Dhyāna ».

⁽¹⁾ On ne voit pas en quoi la faculté d'accomplir des miracles (*chen pien* 神變, *ṛddhiprātihārya*) est propre aux *anāgāmin*. Si l'histoire était mahāyāniste, il serait question de la terre d'*uśāivartika*, qui est caractéristique des Bodhisattva du Tuṣita.

⁽²⁾ Le pèlerin Fa-hien (cf. K. Adachi, *Kōshō hokkenden*, Tōkyō, 1936, p. 12 et 270), qui partit pour l'Inde en 399, voyagea avec Tche-yen, à partir du mois d'août 400, de Tchang-yi 張掖 (Kan-tcheou au Kan-sou) jusqu'à Karachar (Wou-yi 烏夷, var. Yen-yi 僞夷 = *Arsi d'après Wang Ching-ju, « *Arsi and Yen-ch'i*... », in *Mon. Ser.*, IX [1944], p. 83-84), d'où Tche-yen dut retourner à Kao-tch'ang 高昌 (Tourfan) pour s'y réapprovisionner avant de poursuivre sa route. Il est évident que Tche-yen ne put arriver au Cachemire avant l'année 401 au plus tôt. Il y resta au moins trois ans (*Kao seng tchouan*, T. 2059, III, 339 b), donc jusque vers 404.

⁽³⁾ *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, xv, 112 b-c ; *Kao seng tchouan*, T. 2059, III, 339 a-c ; *Ming seng tchouan* de Pao-tch'ang, Trip. Kyōto, Suppl. II B, VII, 1, 13 a). Le *Fa yuan tchou lin* (T. 2122, LXXXIX, 945 a, traduit par Lévi et Chavannes, *Les seize Arhat*, dans *JA*, 1916, II, p. 42-43) rapporte qu'à la suite d'une enquête décrétée par l'empereur Wen des Wei lors d'une conférence bouddhique en 537, un *bhikṣu* alla en Inde pour consulter un Arhat sur la validité des ordinations chinoises ; l'Arhat entre en concentration et monte au Tuṣita, où il obtient de Maitreya une réponse affirmative. Cette histoire semble bien n'être qu'un succédané de celle de Tche-yen ; la conférence et le décret de 537 sont, sauf erreur, inconnus par ailleurs.

⁽⁴⁾ Houei-lan était originaire de Tsiou-ts'iu'an (Sou-tcheou au Kan-sou). Il a sa biographie dans la section du *Kao seng tchouan* consacrée aux moines qui s'exercèrent au 'Dhyāna', T. 2059, XI, 399 a. Dans sa jeunesse il était, nous dit-on, célèbre pour sa compétence en concentration, à l'égal de Hiuan-kao 玄高, disciple de Buddhahadra.

les principes du «Dhyāna» d'un moine nommé Dharma ou Dharmadatta⁽¹⁾. Ce maître était allé en *samādhi* au Tuṣita, où il avait reçu de Maitreya l'ordination de Bodhisattva. Il transmet la méthode de cette ordination à Houei-lan, qui en regagnant la Chine l'enseigne à son tour aux moines de Khotan, avant de s'établir au Chou, c'est-à-dire dans la province actuelle du Sseu-tch'ouan, puis entre 424 et 435 à Kien-k'ang (Nankin), capitale des Song⁽²⁾.

Vers l'an 400, Fa-hien vit au nord du Cachemire, dans la vallée de Darel (Dardistan), la célèbre statue en bois de Maitreya, haute de 80 pieds, à l'érection de laquelle on faisait remonter l'expansion du bouddhisme vers la Sérinde et l'Extrême-Orient. On racontait que le sculpteur avait été emmené à trois reprises au ciel Tuṣita, pour observer son modèle, par un Arhat usant à cet effet de ses pouvoirs magiques (*ṛddhi-pāda-bala*)⁽³⁾; d'après une autre tradition, recueillie vers la même époque, c'est l'Arhat seul qui était monté au Tuṣita⁽⁴⁾.

Cette dernière légende n'est qu'un écho de celle de Maudgalyāna emmenant un artiste au ciel des Trāyastriṃśa pour lui montrer le Buddha, dont le roi Udayana désirait faire sculpter l'image en bois⁽⁵⁾; dans les deux cas, et dans d'autres encore où il s'agit d'Arhat emmenant des hommes au Tuṣita⁽⁶⁾ ou y montant eux-

⁽¹⁾ *Ta-mo* 達摩, sans doute une abréviation. La plus ancienne des éditions Song conservées au Japon donne, dans le *Kao seng tchouan*, Ta-mo-ta 達摩達 (Dharmadatta?); c'est la forme qu'on trouve également dans le *Ming seng tchouan*, Trip. Kyōto, Suppl. IIB, VII, 1, 10 b. Dans *L'aide-mémoire de la Vraie Loi* (Paris, 1949, p. 351), Lin Li-kouang veut identifier le Ta-mo de ce passage du *Kao seng tchouan* au Dharma[trāta] contemporain de Buddhāsena, le maître cachemirien du début du v^e siècle. La leçon du *Ming seng tchouan*, où *ta* 達 représente un ancien *d'āt, ne va pas dans le sens de cette hypothèse; *-datta conviendrait mieux. Mais ce deuxième *ta*, dans Ta-mo-ta, peut n'être qu'une diplographie du premier.

⁽²⁾ L'histoire est assez différente dans le *Ming seng tchouan*: au Cachemire, en 427, Dharmadatta trouve un texte des défenses (*Prātimokṣa*?) de Bodhisattva sur un arbre [écrit sur écorce?]. Il entre en *samādhi* et voit Maitreya qui lui dit: «C'est moi qui te l'ai donné, afin que tu le répandes parmi les religieux chinois, dont beaucoup ont conçu le grand *bodhicitta*.» Dharmadatta lui demande où il recevra les défenses (l'ordination de Bodhisattva). Maitreya l'envoie à plus de 5.000 lieues du Cachemire, au pays de Ni-kien-ho-lo 尼攏訶羅 (Nagarahāra?); Dharmadatta y reçoit les défenses, puis regagne le Cachemire où il les confère à Houei-lan, qui les confère à son tour à des multitudes d'adeptes à Khotan et à Cha-tcheou (Touen-houang), d'où son renom comme maître de Dhyāna parvient au Chou (Sseu-tch'ouan).

⁽³⁾ *Chen tsou li* 神足力; c'est la leçon de T. 2085, 858 a (Giles, *Travels of Fa-hsien*, p. 9). Hiuan-tsang (Watters, I, p. 239) emploie le terme *abhiññā-bala* (*chen t'ong li* 神通力), et ajoute que cet Arhat n'était autre que Madhyāntika, l'«apôtre» du Cachemire.

⁽⁴⁾ Tradition recueillie par le pèlerin Fa-cheng 法盛, qui passa au Darel au début du v^e siècle, peu après Fa-hien; l'Arhat aurait été Harinanda, qui serait monté lui-même au Tuṣita pour y dessiner Maitreya, en 480 après le *nirvāna* (*Ming seng tchouan*, loc. cit., 13 a). D'après cette tradition, la statue était en santal tête-de-bœuf, et c'est «au nord-est du pays d'Oddiyāna» que Fa-cheng la vit, localisation qui correspond bien au Darel, site de la capitale primitive de l'Oddiyāna, au débouché de la route de Gilgit et de Kachgar; pour le reste, la description de la statue concorde avec celle de Fa-hien. Selon Hiuan-tsang, elle était haute de 100 pieds. Dans la biographie de Pao-yun 寶雲, autre moine chinois qui passa au Darel vers le même temps que Fa-hien, le *Ming seng tchouan* (*ib.*) ajoute que la statue était recouverte de feuilles d'or et représentait Maitreya sous la forme d'un *Buddha accompli* (*Mi-lō t'wh'eng fo siang* 彌勒成佛像). ce qui ne s'accorde guère avec la légende du dessin faite au Tuṣita.

⁽⁵⁾ *Si yu ki*, Watters, I, p. 368.

⁽⁶⁾ *ib.*, Watters, I, p. 323 (cf. Beal, *Life of Hiuen-tsiang*, p. 79): L'Arhat Devasena, «par sa force d'*abhiññā*», emmène au Tuṣita, à trois reprises, Guṇaprabha qui est un mahāyāniste converti au Petit Véhicule. Très pointilleux sur la règle hināyāniste, Guṇaprabha refuse de rendre hommage à Maitreya, simple Bodhisattva non *pravrajita*; sur quoi, à son tour, l'Arhat refuse

mêmes⁽¹⁾, Hiuan-tsang emploie dans le *Si yu ki* le terme d'*abhijñā-bala*⁽²⁾, au lieu de *ṛddhipāda-bala* qu'on trouve dans Fa-hien. Ces deux termes reviennent au même, puisque les pouvoirs magiques (*rahipāda*) constituent la première des six *abhijñā*, que possèdent les Arhat; et ils se ramènent tous deux au *samādhi*, car « la *ṛddhi* est *samādhi*. . . ; le *samādhi* est le fondement (*pāda*) des pouvoirs magiques (*ṛddhi*) »⁽³⁾.

Les autres cas cités ci-dessus en témoignent expressément : c'est par la concentration mentale, par le *samādhi* dont les pouvoirs magiques (et en particulier la faculté de se déplacer à travers les airs jusqu'aux cieux) ne sont qu'un effet, que les saints parviennent à être de leur vivant ravis au ciel Tuṣita. Certains textes précisent qu'il ne s'agit pas d'un déplacement corporel au sens littéral, mais d'un simple « transport » spirituel⁽⁴⁾.

C'est en état de transe également, ou encore en rêve, qu'on entre en communication, ici-bas même, avec des apparitions venues du Tuṣita. En rêve, un moine du temple de la Mahābodhi reçoit de Maitreya des explications sur l'icone qu'il y est venu dessiner⁽⁵⁾. Saṅghadatta est en train de pratiquer le « Dhyāna » lorsqu'il voit devant lui son condisciple Buddhābhadra arrivant d'une visite au Tuṣita⁽⁶⁾. Dans le *Si yu ki*⁽⁷⁾, lorsque Vasubandhu revient du Tuṣita pour rendre visite à son frère Asaṅga, celui-ci est justement en train d'enseigner à ses disciples, « dans la première partie de la nuit », la « méthode du *samādhi* » : la lampe se voile soudain, une grande lumière éblouit Asaṅga, et son frère descend du haut des airs sous l'aspect d'un *ṛṣi* divin. Et Maitreya lui-même, quand il descend sur terre, comme le rapporte Paramārtha, pour réciter le « *Sūtra* des dix-sept *bhūmi*, c'est-à-dire la *Yogācārabhūmi* mahāyāniste, arrive de nuit, après quoi Asaṅga les commente de jour⁽⁸⁾ : entendez qu'Asaṅga en a reçu la révélation en rêve ou durant les exercices

malgré ses prières de l'emmener davantage au Tuṣita. Guṇaprabha se retire alors dans les forêts montagneuses, où il cultive en vain le « *samādhi* qui produit les *abhijñā* » (*fa t'ong ting 發通定*).

⁽¹⁾ *Ib.*, Watters, II, p. 224 : L'Arhat Uttara est embarrassé par les questions du Bodhisattva Deva ; possédant les *abhijñā*, il s'en sert pour monter « secrètement » au Tuṣita consulter Maitreya et en revenir « dans le temps d'un claquement de doigts ».

⁽²⁾ *Chen t'ong li 神通力*.

⁽³⁾ *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. VII, p. 112, VI, p. 285, et références.

⁽⁴⁾ *Pratyutpanna-samādhi-sūtra*, cité *sup.*, p. 357, n. 8. Le *Sseu wei liue yao fa* (cf. *sup.*, p. 359), T. 617, 298 c, mentionne la renaissance auprès de Maitreya parmi les résultats de la contemplation du squelette. La faculté de se déplacer dans les airs et celle de monter au ciel (Brahmaloka) figurent parmi les dix sortes (*vidha*) ou domaines (*viśaya*) de *ṛddhi* qu'énumèrent les *Āgama-Nikāya* (texte sanskrit dans *Kośa-vyākhyā*, citée La Vallée Poussin, *Kośa*, ch. VII, p. 98, n. 1, b). La *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa (*inf.*, p. 411) donne une description remarquablement précise des procédés par lesquels on acquiert le pouvoir de lévitation qui permet de monter corporellement au ciel. Ce pouvoir résulte d'une fusion, d'une identification totale du corps et de l'esprit. Dans un essai sur le Dhyāna (*Religiöse Übungen in Indien und der religiöse Mensch*, dans *Eranos-Jahrbuch* 1933, Zurich, 1934, p. 100-102), Mrs. Rhys-Davids cite d'après les textes pâlis de nombreux cas de communication avec les *deva* obtenue par le *dhyāna*. Rien de plus naturel, puisque les *dhyāna* s'identifient aux mondes empyréens.

⁽⁵⁾ *Si yu ki*, cf. *sup.* p. 376, n. 7.

⁽⁶⁾ *Kao seng tchouan*, *sup.*, p. 377, n. 6.

⁽⁷⁾ Watters, I, p. 357 (T. 2087, v, 896 b).

⁽⁸⁾ Paramārtha, *Biographie de Vasubandhu*, trad. Takakusu, *T'oung Pao*, V, p. 273-274. Paramārtha désigne la *Yogācārabhūmi* comme le « *Sūtra* des dix-sept *bhūmi* : en effet, un enseignement ainsi « révélé » par le futur Buddha ne pouvait-il pas passer pour un *sūtra* ? Il suffisait d'y ajouter une introduction et une conclusion réglementaires. C'est ce qu'on a fait pour la *Bodhisattvabhūmi*, qui est une partie de la *Yogācārabhūmi*. Cette formalité n'était même pas indispensable, car on a de ce texte une version chinoise intitulée *sūtra* (*king*), bien qu'elle n'ait ni introduction ni finale (cf. *JA*, 1936, II, p. 645). Le *Madhyāntavibhaṅga* passait à la fois

mystiques auxquels il se livrait dans le calme nocturne ⁽¹⁾. C'est grâce aux « *abhijñā* du Petit Véhicule », nous dit encore Paramārtha, qu'Asaṅga s'était tout d'abord rendu au Tuṣita pour interroger Maitreya sur le Mahāyāna; mais, après l'avoir initié au Grand Véhicule, et être venu sur terre pour réciter la *Yogācārabhūmi*, Maitreya lui enseigna le *samādhi* de la « Lumière solaire », et dès lors c'est grâce à ce *samādhi* qu'Asaṅga put accéder au Tuṣita pour y recueillir les enseignements de Maitreya sur « tous les *sūtra* du Mahāyāna » ⁽²⁾.

D'après le *Si yu ki* ⁽³⁾, ce n'est pas Maitreya qui descend réciter la *Yogācārabhūmi*, mais Asaṅga qui monte l'écouter au Tuṣita. Au fond les deux versions de la légende reviennent au même. Il s'agit d'une révélation reçue en extase, comme en admettent toutes les religions, toutes les littératures ⁽⁴⁾. La pratique du Yoga permettait,

pour un *sūtra* révélé par Maitreya (les stances), et pour un *śāstra* d'Asaṅga, avec commentaire (*bhāṣya*) par Vasubandhu (la prose); telle est la terminologie de Sthiramati (cf. l'éd. de Yamaguchi, p. 1-2, et la traduction de Stcherbatsky, *Bibl. Buddhica*, XXX, p. 5-6 et notes). Dans son sous-commentaire (*inf.*, p. 386) Sthiramati déclare avec insistance que Maitreya, désigné par Vasubandhu comme « né de l'*ātman* du Sugata » (*sugatātma*), c'est-à-dire fils héritier du Buddha lui-même, est essentiellement identique à un Buddha.

⁽¹⁾ « Les dieux guérisseurs se font voir à leurs clients soit en songe pendant le sommeil, soit durant la veille après une préparation spéciale » (F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Paris, 1937, p. 127). Sur l'importance de la nuit et du sommeil dans les traditions islamiques sur la révélation, cf. H. Massé, *L'Islam*, Paris, 1930, p. 26, 72-73; M. Smith, *JRAS*, 1938, p. 178.

⁽²⁾ Takakusu, *ib.*, p. 275.

⁽³⁾ Watters, I, p. 355.

⁽⁴⁾ C'est par une surprenante méconnaissance des données les plus élémentaires de la psychologie religieuse (et littéraire), aussi bien que de la notion d'historicité, qu'on a voulu faire de Maitreya un « personnage historique ». Autant dire que les alliances que les Moï Reungao de la chaîne annamitique contractent en rêve avec les esprits sont « historiques » tout comme celles qu'ils concluent en ce monde avec leurs congénères humains; qu'« historiquement » le Coran est de Gabriel; que l'Apocalypse n'est pas l'œuvre de Jean, mais bien de l'ange de Patmos, et les *Exercices spirituels* celle de la Sainte Vierge et non point de saint Ignace; que tout le *Tao tsang* est « historiquement » attribuable aux dieux et aux immortels taoïstes qui le dictèrent à des médiums; ou que les esprits dont W. Blake déclarait n'être que le secrétaire sont les seuls auteurs « historiques » de ses poèmes. Sur cette question, voir en dernier lieu Lamotte, *Saṃdhinirmocana-sūtra*, préface, p. 25, qui donne la bibliographie occidentale. Jusque dans le *Cūlavansa*, qui date des environs de l'an 1300, on trouve une histoire fort analogue à celle d'Asaṅga et de la *Yogācārabhūmi*, à propos de Buddhaghosa et du *Visudhimagga*. Comme Buddhaghosa est en train de lire son ouvrage aux religieux cinghalais, les dieux en apportent des exemplaires qui ne diffèrent en rien de l'exemplaire « humain »; les assistants s'écrient alors : « C'est certainement Metteya ! » (Finot, « La légende de Buddhaghosa », in *Cinq. Ét. Prat. des Hautes Études*, 1921, p. 108). C'est de même au cours d'un *samādhi* de 90 jours, dit Tao-ngan dans sa préface de la *Vibhāṣā* (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, x, 73 b), qu'Ananda lui-même « transmet » les douze catégories de textes sacrés. Dans un ouvrage sur l'*Histoire de la pensée Vyñaptimātra* (*Yuishiki shisō shi* 唯識思想史, Tōhō bunka gakuin, Tōkyō, 1935), R. Yūki 結城令聞 soutient que les ouvrages attribués à Maitreya représentent un stade doctrinal antérieur à ceux qui passent pour être d'Asaṅga; c'est aussi l'avis de E. Frauwallner, « *Amalavijñānam und Alayavijñānam* », dans *Festschrift Schubring*, 1952, p. 148-159. Si cette opinion est vraiment démontrable, il en ressortirait tout au plus qu'en attribuant les premiers de ces ouvrages à Maitreya la tradition entendait les signaler comme étant plus « inspirés », plus autorisés que les derniers. C'est à peu près la conclusion à laquelle aboutit R. Hatani 羽溪了諦 dans un travail de 1937 où il a repris la question (*Nihon bukkyōgaku kyōkai nempō*, X, p. 257-273). Il pense que les traités dits de Maitreya sont ceux qu'Asaṅga composa sous le coup de sa conversion au Mahāyāna, dans le feu des révélations inspirées qu'il crut recevoir alors, tandis que, par la suite, il se borna à développer ses doctrines et à les codifier en système dans ses traités ultérieurs, qui ne portent que son nom. Dans notre moyen âge, saint Grégoire le Grand disait de l'Esprit Saint que « Celui-là est le véritable écrivain, qui a dicté ce qui devait être écrit ». Que des érudits japonais quelque peu désorientés par la manie historiciste introduite de l'Occident aient pu s'y tromper, c'est compréhensible; ce l'est moins de la part de savants occidentaux. [Cf. *infra*, p. 434, n. 9.]

croyait-on, de trouver auprès de Maitreya l'« inspiration », dogmatique, artistique, littéraire. De cette inspiration se réclamaient tout naturellement au premier chef ces manuels de Yoga qu'on intitulait *Yogācārabhūmi*. Ce n'est pas sans raison que dans un des grands *sūtra* de l'école « Yogācāra », le *Saṃdhinīrmocana*, le chapitre consacré spécialement au Yoga (*samatha* et *vipāśyanā*) porte le titre de *Maitreya-parivarta* et a pour interlocuteur Maitreya ⁽¹⁾.

On ne nous dit rien de pareil de la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa. Mais, si nous manquons de témoignage sur les extases qui purent ravir Saṅgharakṣa au Tuṣita de son vivant, nous savons qu'il y monta renaître après sa mort, et qu'il y attend sa *bodhi* « dans le silence et la méditation » ⁽²⁾. Il était mort tout debout, son corps restant inébranlable. Ce n'est point là un trépas normal ; il est clair qu'il a lieu dans la concentration, *samādhi*, *samāpatti*, comme il est de règle pour les renaissances au Tuṣita. C'est ainsi que Maitreya lui-même y « monte naître » :

Dans douze ans, le 15 du 2^e mois, étant revenu au lieu de sa naissance, il s'assiera en croisant et en superposant les tarse, comme s'il entrait en *nirodha-samāpatti*, et il montera au ciel Tuṣita. Son *śarīra* corporel restera immuable et inébranlable comme une icône fondue en or. Dans le halo circulaire de son corps apparaîtront les mots *śūraṅgama-samādhi* et *prajñāpāramitā*, radieux en leur lettre comme en leur sens... Et soudain, il naîtra par métamorphose au Tuṣita, assis dans un lotus, sur un siège de lion, au haut du Palais de Gemme de la Terrasse des Sept Joyaux...

Ainsi s'exprime le *Sūtra de la contemplation du Bodhisattva Maitreya monté naître au Tuṣita* ⁽³⁾, traduit vers le milieu du v^e siècle par un prince barbare sinisé qui en avait reçu communication à Tourfan dans sa jeunesse, au début du même siècle, en revenant de Khotan où il avait eu pour maître en « Dhyāna » l'Hindou Buddhāsena, c'est-à-dire vraisemblablement l'auteur cachemirien de la *Yogācārabhūmi* traduite vers 413 par Buddhābhadrā ⁽⁴⁾. Maitreya, au moment de s'en aller naître au Tuṣita, s'accroupit « comme s'il entrait en *nirodha-samāpatti* » : entendez, explique le commentaire, qu'il *semble* entrer en *nirvāṇa*, mais sans réaliser encore le *nirodha* complet ⁽⁵⁾. Son corps demeure « inébranlable » (*acala*), comme celui de Saṅgharakṣa :

⁽¹⁾ *Saṃdhinīrmocana-sūtra*, trad. Lamotte, conclusion du chapitre VIII, p. 235-236 : « Maitreya, tu as interrogé le Tathāgata sur le parfait et pur chemin de Yoga ; tu as dans le Yoga une habileté très sûre... Pour sauver les dieux et les hommes, consacre-toi au Yoga... — Lorsque cet enseignement fut donné..., 75.000 Bodhisattva obtinrent la réflexion sur le Grand Yoga. Huitième chapitre : Maitreya (*Maitreyapariivarta nāmāstamah*, *ib.*, p. 5). » Le Tanjur contient la traduction d'un commentaire spécial de ce chapitre, attribué à Jñānagarbha (*ib.*, p. 12).

⁽²⁾ *Sup.*, p. 364-368.

⁽³⁾ T. 452, 419 c.

⁽⁴⁾ T. 618 (*sup.*, p. 362), cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 66 a, XIV, 106 c ; *Kao seng tchouan*, T. 1059, II, 337 a ; S. Lévi, « Maitreya le Consolateur », dans *Mélanges Linossier*, III, p. 369. En 454, un prince de la même famille fondait à Tourfan un temple dédié à Maitreya. La foi en Maitreya est bien attestée en Asie Centrale dès le début du v^e siècle et, ainsi qu'il ressort de multiples indices, c'est par le Cachemire qu'elle y avait pénétré. Comme on l'a vu plus haut (p. 379), le grand Maitreya du Darel, sur le haut Indus, passait pour avoir été sculpté par un artiste qui avait été ravi au Tuṣita par Madhyāntika, l'apôtre du Cachemire ; c'est à cette icône, déjà célèbre dans le monde bouddhique au temps de Fa-hien (début du v^e siècle), que Hiuan-tsang faisait remonter l'expansion du bouddhisme vers l'Asie Centrale et Orientale : « C'est à partir de l'existence de cette icône que le courant de la Loi se ramifia vers l'Est » (自有此像, 法流東派, *Si yu ki*, k. III, éd. Kyōto, 1911, p. 13, trad. Watters, I, p. 239). Voir aussi W. Baruch, « Maitreya d'après les sources de Sérinde », dans *RHR*, CXXXII (1946), p. 67-92.

⁽⁵⁾ K'ouei-ki (632-682, disciple et porte-parole de Hiuan-tsang), *Kouan Mi-lō chang cheng Teou-chouai t'ien king tsan* 觀彌勒上生兜率天經贊, T. 1772, II, 292 a. D'après le *Vibhāṣā*.

allusion symbolique à leur qualité de saints incapables de rechute (*avaivartika*), qualité que Maitreya procure à ses adeptes du Tuṣita⁽¹⁾. Dans son halo s'inscrivent en lettres éclatantes les mots *prajñāpāramitā* et *śūramgama-samādhi* : il dispose à la fois de la science intellectuelle et de l'expérience mystique⁽²⁾ : « Quoiqu'il soit en concentration d'extinction (*nirodha*), précise le commentaire, sa *prajñā* demeure éclatante »⁽³⁾. La possession du *śūramgama-samādhi* signifie que Maitreya est dès lors le futur Buddha, « lié à une seule renaissance » ; ce *samādhi*, en effet, n'est accessible qu'aux Bodhisattva de la dernière *bhūmi*, celle même où l'on devient Buddha⁽⁴⁾. Et le *sūtra* insiste sur l'instantanéité de la renaissance au Tuṣita :

Après mon Nirvāṇa, ceux de mes disciples qui auront cultivé avec zèle les mérites, obtiendront après leur mort de renaître au Tuṣita dans le temps qu'il faut à un athlète... pour plier et étendre le bras,... dans le temps d'un claquement de doigts,... en un instant, ...avant même d'avoir levé la tête⁽⁵⁾...

Cette rapidité est caractéristique des « transports » que procure le *samādhi*. D'après la préface de Tao-ngan traduite plus haut, Vasumitra, au moment de mourir, entre en *samādhi*, puis son âme monte au Tuṣita « dans le temps d'un claquement de doigts »⁽⁶⁾. Et dans la tradition cinghalaise, c'est aussi en extase que le roi Duṭṭhagāmaṇi, sur son lit de mort, a la vision du Tuṣita où il va renaître⁽⁷⁾. Du reste, le *sūtra* maitreyen que nous venons de citer, ainsi que l'indique son titre, compte la « contemplation » mystique parmi les pratiques les plus importantes qui conditionnent la renaissance au Tuṣita :

S'il est des *bhikṣu* ou autres adeptes qui, n'étant point dégoûtés des transmigrations et se plaisant à renaître au ciel, s'éprennent du *bodhicitta* suprême et aspirent à devenir disciples de Maitreya, ils doivent se livrer à cette contemplation [du ciel maitreyien]...

la *nirodha-samāpatti* n'est pas durable dans le *kāmadhātu* (*Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. II, p. 207, n. 2 ; Demiéville, *Mél. ch. et b.*, I, p. 48, n. 1). Cf. *Kośa*, ch. IV, p. 123 : « L'homme qui sort de la *nirodha-samāpatti* y a obtenu une tranquillité (*śānti*) extrême de la pensée, car ce recueillement est semblable au Nirvāṇa. Lorsqu'il en sort, il est comme s'il était allé en Nirvāṇa et en revenait. » On ne meurt pas en *nirodha-samāpatti*. — Cf. *infra*, p. 416, n. 5.

(1) C'est sur « les pratiques du *dharmacakra* de l'*avaivartika-bhūmi* » que portent les prédictions de Maitreya au Tuṣita : elles assurent aux auditeurs l'état ferme d'*avaivartika* à l'égard de l'*anuttara-samyak-sambodhi* (*Sūtra... de Maitreya monté...*, T. 352, 420 a). La valeur exacte du terme *avaivartika* varie beaucoup selon les textes. Dans la nomenclature des *bhūmi*, *acāla* est synonyme d'*avaivartika* ou *avivartya* (cf. Rahder, *Dasabhūmikāsūtra*, préface, p. III ; Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism*, p. 282).

(2) Sur le groupe complémentaire de *prajñā* et *samādhi*, cf. La Vallée Poussin, *Morale bouddhique*, p. 113 et suiv. ; « Extase et spéculation », dans *Indian Studies... Lanman*, p. 135 et suiv. L'antithèse, la synthèse de la raison et de l'intuition, de la connaissance intellectuelle et de l'appréhension mystique, ont pris dans le bouddhisme chinois une importance cardinale ; c'était déjà un des grands thèmes de la philosophie taoïste.

(3) K'oueï-ki, *loc. cit.*

(4) *Śūramgama-samādhi-sūtra*, trad. Kumārajīva, T. 642, I, 631 a¹⁹⁻²¹, 634 a¹⁰⁻¹⁴ : c'est seulement dans la dixième *bhūmi* qu'on obtient le *śūramgama-samādhi* ; on reçoit dès lors le titre de Buddha, et l'on peut accomplir les œuvres de Buddha, mais sans toutefois abandonner les pratiques de Bodhisattva. Vasubandhu attribue également ce *samādhi* à la fois aux Bodhisattva de la dixième *bhūmi* et aux Buddha (*Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya*, trad. Paramārtha, T. 1595, XI, 235 a).

(5) *Sūtra... de Maitreya monté...*, T. 452, 420 a-b.

(6) *Sup.*, p. 367.

(7) *Mahāvamsa*, XXXII, 63-73.

Méditer sur les plaisirs suprêmes et merveilleux du ciel Tuṣita, c'est cela qu'on appelle la bonne contemplation ⁽¹⁾.

Entre les plans du monde réel, où l'on va renaître au cours du *saṃsāra*, et les étages spirituels que parcourt le *yogācāra* à la faveur de ses « concentrations », le parallélisme va jusqu'à l'identité. Les empyrées se classent et se nomment d'après les recueils, les *dhyāna*, les *samāpatti*, qu'on a cultivés ici-bas et qu'on continue à y cultiver; on renaît dans la sphère, à la fois cosmique et mystique, où l'on est parvenu par le Yoga de son vivant ⁽²⁾. Dans le bouddhisme, comme partout ailleurs, la mort s'apparente à ces absences de l'âme qu'occasionnent l'extase ou encore le rêve; et si Saṅgharakṣa meurt pour renaître au Tuṣita, cela signifie que de son vivant même il s'était déjà trouvé en contact mystique avec Maitreya. C'est du moins ce que devaient croire les informateurs cachemiriens de Tao-ngan dans la seconde moitié du IV^e siècle.

L'auteur de la première *Yogācārabhūmi* connue, Saṅgharakṣa, nous apparaît donc, dans les traditions cachemireennes du IV^e siècle, comme un adepte de Maitreya, et c'est à l'inspiration maitreyienne que l'on rattachait ses ouvrages. Cette même conception est attestée de façon tout à fait explicite pour une autre *Yogācārabhūmi* plus célèbre, celle d'Asaṅga. Avant même le témoignage de Paramārtha qui date du VI^e siècle, nous avons sur ce point celui d'Asaṅga en personne ⁽³⁾. Dans les stances liminaires de son *Prakaraṇāryasāsana-sāstra* ⁽⁴⁾, ouvrage qu'il présente comme un abrégé de la *Yogācārabhūmi* ⁽⁵⁾, Asaṅga s'exprime en ces termes ⁽⁶⁾ :

Ensuite je rends hommage au Grand Vénéré Compatissant [Maitreya] ⁽⁷⁾,
 Qui succédera au poste de Roi de la Loi omniscient,
 Lui auprès de qui va prendre refuge le monde sans appui,
 Lui qui a révélé et exposé la *Yogācārabhūmi* :
 Naguère, moi, Asaṅga, je l'ai entendue de lui,
 Et je vais maintenant résumer l'essentiel des *bhūmi*...

(1) T. 452, 419 c.

(2) Pour le Hinayāna, voir par exemple La Vallée Poussin, *La morale bouddhique*, ch. II; pour le Mahāyāna, Mus, *Barabudur*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 212. Dans son commentaire sur le *Sūtra... de Maitreya monté...*, T. 1772, I, 277 c, K'ouei-ki remarque que, parmi les personnages célèbres qui obtinrent la renaissance au Tuṣita, tels en Inde Asaṅga, Vasubandhu, Śirṃhabud-dha, en Chine Tao-ngan (314-385), Houei-yuan 惠遠 (334-416), Houei-tch'e 意持 (337?-412), Hiuan-tsang (602-664), Chen-t'ai 神泰 (disciple du précédent), les uns reçurent la « manifestation des signes » de leur vivant, d'autres à l'approche de leur mort, d'autres seulement après leur renaissance.

(3) L'« identification » d'Asaṅga à Maitreya ne date pas « du temps de Hiuan-tsang » : elle est d'Asaṅga lui-même, et l'argumentation de S. Lévi dans *JA*, 1927, II, p. 109-110, porte donc à faux. C'est bien le *Sūtrālaṅkāra* d'Asaṅga qui est cité sous l'invocation de Maitreya, dans le *Mahāyānavatāra*, traduit probablement en 437-439 p. C. (T. 1634, II, 49 b). Dans cette citation, il n'est pas question du Grand Véhicule en tant qu'originel dans l'ordre temporel, comme traduit S. Lévi, ce qui serait en effet contraire à l'enseignement du *Sūtrālaṅkāra*, I, 7, mais en tant que métaphysiquement fondamental (*ken pen tch'eng* 根本乘 = *mūla-yāna*), comme l'enseigne le premier chapitre du traité d'Asaṅga.

(4) Restitution hypothétique de *Hien yang chen kiao louen* 顯揚聖教論.

(5) H. Ui pense que dans ce traité les stances seules sont d'Asaṅga; le commentaire en prose serait de Vasubandhu.

(6) Trad. Hiuan-tsang, T. 1602, I, 480 b = T. 1603, 583 b.

(7) *Ts'eu-tsouen* 慈尊 doit correspondre au sk. *Maitreya-nātha* ou *Maitreya-bhagavat*, formes attestées en sanskrit (cf. La Vallée Poussin, *Notes bouddhiques*, XVI, Ac. R. de Belgique, janv. 1930, p. 14; et *Kośa*, *Introd.*, p. xxvi : dans ce cas c'est de *bhagavat*, et non pas de *buddha*,

Ces stances ne sont connues que par la version chinoise de Hiuan-tsang, dont l'autorité pourra paraître douteuse. Mais Vasubandhu est plus précis encore dans les stances liminaires de son commentaire du *Mahāyāna-saṃgraha*, stances dont l'authenticité est garantie par deux versions chinoises et par la version tibétaine ⁽¹⁾.

Version chinoise de Hiuan-tsang ⁽²⁾

Mon maître [Asaṅga], alors, ni avant ni après,
Ayant rencontré et servi le Saint, le Grand Vénéré Compatissant [Maitreya] ⁽³⁾,
En s'appuyant sur le *samādhi* inébranlable, extramondain ⁽⁴⁾, « D'où émane la
[grande Lumière de la Loi],
A développé la Loi sublime et en a répandu la gloire pure.
De même que les rayons du soleil s'étendent partout dans les dix directions,
L'éclat de ses écrits est immaculé et très profond;
Ils sont conformes aux *sūtra* de sens explicite,
Ils sont vastes, ils sont subtils en leur lettre comme en leur sens...

Version de Paramārtha ⁽⁵⁾

Il a servi le Bodhisattva Maitreya,
Et, en s'appuyant sur le *samādhi* de la « Lumière solaire »,
Il a connu le vrai *lakṣaṇa* des *dharma*
[Et obtenu l'état] inébranlable et la sortie du monde.
Pour nous il a révélé et exposé
Les vrais principes de la Bonne Loi.
Pareils aux rayons de la lune d'automne ou du soleil,
Ses écrits sont répandus dans le monde entier;
Ils sont profonds, grands et variés;
En leur lettre comme en leur sens, ils se fondent sur les *sūtra* de sens explicite ⁽⁶⁾...

Le « *samādhi* de la Lumière solaire », ou « *samādhi* d'où émane la grande Lumière de la Loi » ⁽⁷⁾, c'est l'extase éblouissante grâce à laquelle, d'après Paramārtha ⁽⁸⁾,

qu'est synonyme le mot *nātha*). La version tibétaine a simplement *'phags pa byams pa* = Ārya-Maitreya. C'est en vain que, jusque dans un de ses récents ouvrages (*Études sur le Mahāyāna-saṃgraha*, vol. VIII des *Études de philosophie indienne*, Tôkyô, 1935, p. 14), H. Ui prétend tirer argument de cette épithète en faveur de sa thèse d'un Maitreya « historique »; le terme *Ts'eu-tsouen* est parfaitement courant pour désigner l'authentique Maitreya du Tūṣita, p. ex. *Vibhāṣā*, trad. Hiuan-tsang, T. 1545, xxix, 152 c; *Nyāyānusāra*, trad. id., T. 1562, xxxviii, 559 a¹⁷; inscription chinoise de Bodh-Gayā, Chavannes, *Rev. Hist. Rel.*, 1897. Ce terme peut être une abréviation de *Ts'eu-che che-tsouen* 慈氏世尊, « Maitreya le Vénéré du Monde » (*bhagavat* ou *lokanātha*), qu'on a dans *Vibhāṣā*, T. 1545, cxxxv, 698 b²⁵.

⁽¹⁾ *Tanjur*, éd. Narthang (Musée Guimet), Mdo, lvi, 130 a-130 b. Cette version est plus proche de la version chinoise de Paramārtha que de celle de Hiuan-tsang.

⁽²⁾ *Saṃgraha-bhāṣya*, trad. Hiuan-tsang (648-649 p. C.), T. 1597, 1, 321 b.

⁽³⁾ Tib. : 'Phags-pa byams-pa, Ārya-Maitreya.

⁽⁴⁾ *Wou tong tch'ou che kien* 無動出世間; tib. : *mi-gyo* (*acala*), *'jig-rten'das* (*lokottara*).

⁽⁵⁾ *Id.*, trad. Paramārtha (563-565 p. C.), T. 1595, 1, 153 c-154 a. Ces stances manquent dans la version de Dharmagupta (609 p. C.), T. 1596.

⁽⁶⁾ Dans les stances finales qui manquent à toutes les autres recensions, tant chinoises que tibétaines, la version de Paramārtha (T. 1595, xv, 270 a²⁸) fait formuler à Vasubandhu un vœu pour qu'en raison du bien qu'il s'est acquis en rédigeant son œuvre, tous (les êtres) puissent voir *Amita* (*Mi-t'o*), obtenir de lui l'œil pur et accomplir la *sambodhi* (我說句義所生善。因此願悉見彌陀。由得淨眼成正覺。). *Mi-t'o* (*Amita*) est probablement une faute pour *Mi-lô* (*Maitreya*).

⁽⁷⁾ Probablement *sūryaprabhatejah-samādhi*, cf. *Mahāvvyūtpatti*, éd. Wogihara, xxiv, 6. D'après Sthiramati, c'est en *dharmasrotah-samādhi* qu'Asaṅga reçut la révélation du *Madhyānta-vibhāṅga* (*inf.*, p. 387 et n. 1-2).

⁽⁸⁾ *Sup.*, p. 381.

Asaṅga put accéder de son vivant auprès de Maitreya pour écouter ses enseignements sur le Grand Véhicule. Elle est « inébranlable », nous dit Vasubandhu dans ses stances : entendons qu'Asaṅga était devenu un Bodhisattva *avaivartika*.

Du temps de Dharmapāla, au VI^e siècle, la scolastique des Yogācāra mahāyānistes spécifiait qu'Asaṅga avait gagné la « *bhūmi* initiale », c'est-à-dire la première des dix Terres de Bodhisattva, la « Joyeuse » (*pramuditā bhūmi*). Un contemporain un peu antérieur du grand Dharmapāla de Nālandā, le commentateur Candragupta (première moitié du VI^e siècle)⁽¹⁾, cité par K'ouei-ki⁽²⁾, disait qu'Asaṅga se trouvait dans le stade préparatoire aux *bhūmi* lorsqu'en accroissant son acquiescement (*ksānti*) il put entendre Maitreya lui communiquer les stances du *Madhyāntavibhaṅga*; il accéda alors à la première *bhūmi*. Vasubandhu se trouvait lui-même dans le *mokṣabhāgiya*, c'est-à-dire qu'il possédait les *kuśalamūla* préalables⁽³⁾; ayant reçu les dites stances d'Asaṅga, et en ayant fait le commentaire, il accéda à son tour, non pas aux *bhūmi*, mais au stade de « l'échauffement » préliminaire (*uṣmagata*)⁽⁴⁾.

Dans une autre stance d'hommage, celle qui introduit son commentaire du *Madhyāntavibhaṅga* de son frère Asaṅga, Vasubandhu s'exprime en ces termes⁽⁵⁾ :

Ayant salué l'auteur de ce traité, [Maitreya,] né de l'*ātman* du Sugata,
Et celui [Asaṅga] qui l'a énoncé pour les gens comme nous, je vais m'efforcer d'en
[expliquer le sens]⁽⁶⁾.

Sthiramati et K'ouei-ki, commentant cette stance⁽⁷⁾, s'accordent à reconnaître dans « l'auteur », le créateur (*pranetr*) du *Madhyāntavibhaṅga* le Bodhisattva Maitreya, que Sthiramati qualifie d'*ekajātīpratibaddha*⁽⁸⁾, et dont l'épithète « né de l'*ātman* du Sugata », c'est-à-dire né du Buddha lui-même, signifie qu'il appartient à la lignée des Buddha⁽⁹⁾, qu'ayant atteint la dixième *bhūmi* il est déjà presque un Buddha, et que puisqu'il doit succéder au Buddha présent, on peut dire qu'il est son fils, et donc « né de son *ātman* »⁽¹⁰⁾. Sthiramati ajoute que Maitreya était comme la divinité tutélaire d'Asaṅga⁽¹¹⁾; c'est par sa grâce efficiente (*adhiṣṭhāna*) qu'Asaṅga avait accédé

(1) Sur cet auteur, cf. H. Ui, *Études de philosophie indienne*, VI, p. 200

(2) Dans son commentaire de la *Vimśatikā*, T. 1834, II, 1009 c.

(3) Cf. *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. XI, p. 178.

(4) Cf. *ib.*, p. 163.

(5) *Madhyāntavibhaṅga-ṭīkā*, éd. Tucci-Bhattacharya (Calcutta, 1932) et Yamaguchi (Nagoya, 1934); trad. Stcherbatsky (Moscou-Leningrad, 1936) et Friedmann (Utrecht, 1937); trad. Hiuan-tsang, T. 1600, I, 464 b.

(6) *Sāstrasyāsya pranetāram abhyarhya sugatātmajam |
Vaktāraṁ cāsmādādiḥyo yatīṣye 'rthavivecane ||*

Voir les remarques de La Vallée Poussin, *Mél. ch. b.*, I, p. 401.

(7) *Ṭīkā* de Sthiramati, éd. précitées; commentaire de K'ouei-ki, T. 1835, I, 1 b-c.

(8) Ed. Yamaguchi, p. 24.

(9) *Sugatātmanā jāta iti sugatātmajaḥ | yathoktam sūtrāntare jāto bhavati tathāgatavaṁśe tadātma-kavastu pratilābhād iti |*, éd. Yamaguchi, p. 48-10.

(10) K'ouei-ki, *op. cit.*, 1 c : « Le vénérable Maitreya doit succéder au poste de Buddha; il est donc un vrai fils du Sugata, qu'on peut dire né de lui. » Sthiramati et K'ouei-ki donnent aussi du mot *ātman* une autre interprétation, plus cherchée et moins vraisemblable : Maitreya est né de l'essence (*svabhāva*), du « corps » (*kāya*) du Buddha, en ce sens qu'il y participe. Maitreya est aussi appelé Jinaputra, « fils du Buddha », dans les stances d'hommage du commentaire à la *Vimśatikā* dû à Sthiramati et Asvabhāva (Yamaguchi, *op. cit.*, p. XII).

(11) *Iṣṭā-devatā* d'après Tucci-Bhattacharya, *śraddhā-devatā* d'après Yamaguchi et Stcherbatsky. Le mot manque dans le manuscrit sanskrit; il est restitué d'après la version tibétaine. La traduction de Friedmann, « the divine nature of faith », est un contresens.

au *samādhi* dit de « l'efflux des *dharma* » (*dharmasrotah-samādhi*)⁽¹⁾, et qu'au cours de ce *samādhi* il avait eu la révélation du *Madhyāntavibhaṅga*. Le *samādhi* en question relève du chemin préliminaire des Bodhisattva (*prayoga-mārga*), préalable à l'entrée dans les *bhūmi* proprement dites⁽²⁾.

Le *Kin kang-sien louen* 金剛仙論 (« *Sāstra de Vajrasī* »), ouvrage qui aurait été traduit en 535 par Bodhiruci, mais dont l'authenticité est contestée⁽³⁾, dit également qu'avant de recevoir de Maitreya la révélation des traités mahāyānistes, Asaṅga était un « Bodhisattva de la *bhūmi* de nature » (*sing ti p'ou-sa* 性地菩薩⁽⁴⁾), c'est-à-dire qu'il possédait seulement la nature, la potentialité de Bodhisattva, mais n'avait pas encore accédé effectivement aux *bhūmi*⁽⁵⁾. De même Paramārtha, tout au début de sa biographie d'Asaṅga rédigée entre 550 et 569, désigne Asaṅga comme « un homme qui avait la nature foncière de Bodhisattva »⁽⁶⁾. Au VII^e siècle, dans l'école de Hiuan-tsang, il était admis qu'il avait accédé à la première *bhūmi*⁽⁷⁾.

4. Le paradis de Maitreya

Ainsi dans le cas d'Asaṅga, auteur d'une *Yogācārabhūmi* mahāyāniste, l'épithète de Bodhisattva s'entendait au sens mahāyāniste, tandis que pour Saṅgharakṣa on admettait, jusque vers la fin du IV^e siècle, que s'il résidait au Tuṣita comme Bodhisat-

(1) Le mot manque également en sanskrit. Le tibétain a *chos-kyi rgyun-gyis*, que Tucci-Bhattacharya ont restitué en *dharmena paramparayā*, Yamaguchi en *dharmasāntānena*, Obermiller et Stecherbatsky en *dharmasrotasya*. C'est cette dernière restitution qui est la bonne; le *Vivaraṇa-saṅgraha*, cité par Bu-ston (trad. Obermiller, II, p. 141), dit expressément qu'Asaṅga avait obtenu le *dharmasrotah-samādhi*.

(2) Cf. Obermiller, *IHQ*, IX, p. 1027, et Bu-ston, *loc. cit.*, qui discute l'appartenance de ce *samādhi* soit au *sambhāra*, stade d'approvisionnement préalable pour la carrière de Bodhisattva, soit à l'*adhimukti-caryā-bhūmi*, qui précède les *bhūmi* proprement dites, soit encore aux *laukikāgradharma*, quatrième des *nirvedhabhāgiya-kuśalamūla*, antérieurs au chemin de la vue des vérités, et la question de savoir si Asaṅga était un saint ou non.

(3) Peri, *BEFEO*, XI, p. 341-344; Takakusu, *Indian Studies in honor of C. R. Lanman*, p. 83. C'est un sous-commentaire du commentaire de Vasubandhu sur la *Vajracchedikā*. Vajrasī passe pour avoir été un disciple de Vasubandhu, qui aurait passé quelques années dans le Sud de la Chine à une époque indéterminée. Les savants japonais pensent pour la plupart que le sous-commentaire qui porte son nom est en réalité l'œuvre de son traducteur Bodhiruci, qui l'aurait composé en Chine et dont Vajrasī n'aurait été qu'un ancêtre spirituel. Cf. S. Mochizuki, *Bukkyōshi no sho-kenkyū*, Tōkyō, 1937, p. 167-172.

(4) *Kin-kang-sien louen*, T. 1512, I, 874 c.

(5) Cf. *ib.*, I, 802 c²², où la « *bhūmi* de nature » (*gotra-bhūmi*) est distinguée de la « *bhūmi* initiale ». Dans la liste de *bhūmi* des textes de *Prajñāpāramitā* (*inf.*, p. 429, n. 1), la *gotra-bhūmi* est en effet la seconde. Kumārajīva, dans cette liste, traduit *gotra* par *sing* 性.

(6) *P'ou-sa ken sing jen* 菩薩根性人, T. 2049, 188 b-c : *A man who was endowed with the innate character of a Bodhisattva*, comme traduit dans le *T'oung Pao*, V, p. 273, Takakusu qui dans *BEFEO*, IV, p. 50, déclare cependant que Paramārtha ne considérait pas Asaṅga et Vasubandhu comme des Bodhisattva : affirmation contestable, car si Paramārtha définit Asaṅga, avant sa conversion au Mahāyāna, comme un Bodhisattva en puissance, sans doute voulait-il dire par là qu'il le devint effectivement après sa conversion.

(7) K'ouei-ki, commentaire de la *Siddhi* (*Tch'eng wei che louen tch'ou yao* 成唯識論樞要), T. 1831, 1A, 608 a. K'ouei-ki ajoute, *ib.*, 607 c, que Nāgārjuna était également un Bodhisattva de la première *bhūmi*; c'est en effet ce que dit le *Laṅkāvatāra* (éd. Nanjō, p. 286; le texte sanskrit donne Nāgāhvaya, mais les recensions traduites en chinois avaient Nāgārjuna). Nāgārjuna était « inspiré » par Mañjuśrī exactement comme Asaṅga par Maitreya (cf. Obermiller, *The Sublime Science...*, in *Acta Orientalia*, IX, p. 92). Maitreya et Mañjuśrī sont du reste constamment associés dans les textes (par ex. dans les *Prajñāpāramitā*, etc.) : le second jouait pour l'école Mādhyamika un rôle analogue à celui qu'on attribuait au premier dans l'école Yogācāra.

Il est curieux de constater par des exemples concrets et de bonne époque quel rang on assi-

ta, c'était à la manière hināyāniste, comme futur successeur de Maitreya dans la lignée unique et régulière des Buddha du *kalpa* présent. Et de fait la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa, mis à part l'appendice qui y fut ajouté au IV^e siècle, reste exclusivement hināyāniste, de même que son traité sur la biographie du Buddha traduit en chinois un peu plus tard⁽¹⁾. De ces origines hināyānistes et maitreyennes des *Yogācārabhūmi*, l'école dite «Yogācāra» conserva toujours le souvenir. Devenue mahāyāniste avec Aśaṅga et Vasubandhu, dont la tradition fait des convertis de l'un à l'autre des deux Véhicules, elle demeura fidèle à la conception maitreyenne de l'au-delà et observa une réserve persistante à l'égard des croyances relatives aux Terres Pures des Buddha. C'est Maitreya qui est vénéré comme le patriarche fondateur en Inde de la secte Fa-siang (Hossō, Dharmalakṣaṇa) ou secte Wei-che (Yuishiki, Vijñaptimātra), héritière en Extrême-Orient de l'école Yogācāra.

Celui qu'on considère comme le premier patriarche chinois de cette secte, Hiuan-tsang, s'était rendu en Inde, comme on le sait, principalement pour s'y faire expliquer la *Yogācārabhūmi* d'Aśaṅga dont Paramārtha, un siècle plus tôt, n'avait pu achever la traduction en chinois⁽²⁾. Lorsqu'il sentit approcher sa mort, en 664, le célèbre pèlerin fit réciter des stances d'hommage au «Tathāgata Maitreya» et formula le vœu de renaître au Tuṣita, puis de descendre ultérieurement avec Maitreya dans le Jambudvīpa pour recevoir le *vyākaraṇa* sous l'arbre Nāgapuṣpa. Ses dernières paroles furent pour dire, tout à fait comme Saṅgharakṣa, qu'il était «assuré» (*niyata*) de renaître auprès de Maitreya, dans la «cour intérieure» du Tuṣita⁽³⁾. Il n'en est pas revenu pour dire comment il y était monté, mais il lui était déjà arrivé, au cours de son voyage en Inde, de friser la mort et nous savons quelles furent alors ses expériences. Il descendait le Gange lorsqu'il avait été attaqué par des brigands, qui décidèrent de le sacrifier à Durgā; ils apprêtèrent un *maṇḍala* pour l'y égorger, et déjà brandissaient leurs couteaux. Hiuan-tsang leur demanda un instant pour se recueillir et «s'éteindre en joie» :

Le maître de la Loi concentra son esprit sur le palais du Tuṣita. Il pensa au Bodhisattva Maitreya et forma le vœu de renaître auprès de lui, pour l'adorer et recevoir de lui le *Yogācārabhūmi-sāstra*... Alors il lui sembla, en imagination, qu'il montait au mont Sumeru puis, ayant dépassé le premier, le deuxième et le troisième ciel, qu'il voyait le palais du Tuṣita, avec le Bodhisattva Maitreya sur sa sublime terrasse de joyaux, entouré de son assemblée de *deva*. Et, à ce moment, son cœur fut dans la joie; le *maṇḍala*, les brigands, tout était oublié⁽⁴⁾...

Un orage le sauva, mais Maitreya resta toujours pour lui l'objet d'une vénération particulière.

gnait aux Terres de Bodhisattva dans la hiérarchie sainte, dans l'échelle des valeurs religieuses. Il faut qu'on les ait situées singulièrement haut, pour que des personnages aussi éminents que Nāgārjuna, Aśaṅga et Vasubandhu, aient à peine été trouvés dignes de la plus basse des *bhūmi*. Quelle déshumanisation de la sainteté! Le Bodhisattva a tourné à l'ange.

(1) D. Tokiwa, qui a traduit en japonais le *Buddhacarita* compilé par Saṅgharakṣa et y a consacré une longue notice dans *Kokuyaku issaikyō, Honnen-bu*, IX, p. 263 et suiv., estime que ce texte offre certaines analogies, tant du point de vue doctrinal que par sa «forme d'exposition», avec la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa, et que rien n'empêche d'admettre l'attribution des deux ouvrages au même auteur, un pur hināyāniste.

(2) Cf. Beal, *Life of Hiuen-tsiang*, p. 10; Demiéville, *Bull. Maison Franco-Japonaise*, II, 11, p. 5, 17.

(3) Biographies de Hiuan-tsang, T. 2052, 219 c, T. 2053, x, 277 a-b (la traduction de Beal, *Life*, p. 217, est tronquée; cf. Waley, *The real Tripitaka*, Londres, 1952, p. 129). Les stances sont reproduites dans T. 2123, 1, 7 a.

(4) T. 2053, III, 234 a; trad. Beal, *Life*, p. 88.

On déclarait que toute sa vie avait été vouée à Maitreya ⁽¹⁾ :

Dès sa jeunesse, lit-on dans une de ses biographies ⁽²⁾, il avait toujours souhaité renaître auprès de Maitreya, et il redoubla d'efforts dans ce but lorsque, étant allé en Occident, il y eut appris qu'Asaṅga et son frère, eux aussi, avaient fait vœu de naître au palais céleste du Tuṣita pour y servir Maitreya, et que leur vœu avait été exaucé, ainsi qu'il est dûment prouvé... Chaque fois qu'il se mettait à ses travaux de traduction ou accomplissait des pratiques cultuelles, il ne manquait jamais de renouveler ce vœu... Jour et nuit, toute la série (*saintati*) de ses pensées n'avait pas d'autre objet.

Un de ses contemporains ⁽³⁾ rapporte que, lorsqu'on l'interrogeait à ce propos, il répondait :

En Occident, religieux et laïcs font des actes [destinés à leur procurer la renaissance auprès] de Maitreya, parce que celui-ci appartient comme nous au monde du désir (*kāmadhātu*), et que les pratiques qu'il exige sont faciles. Cette pratique est reconnue par tous les maîtres, tant hīnayānistes que mahāyānistes ⁽⁴⁾. La renaissance en Sukhāvati,

⁽¹⁾ T. 2123, 1, 7 a.

⁽²⁾ Celle de Ming-siang 冥詳 (sur laquelle voir *BEFEO*, XXIV, p. 57, n. 6), T. 2052, 219 a.

⁽³⁾ Tao-che 道世 (mort en 683, et qui connut bien Hiuan-tsang), dans *Tchou king yao tsi 諸經要集*, T. 2123, 1, 6 c-7 a.

⁽⁴⁾ Même argumentation dans K'ouei-ki, commentaire du *Sūtra... de Maitreya monté...*, [1. 1272, 1, 277 c] : «Le palais céleste du Tuṣita est comme [nous] dans ce *dhātu*-ci; c'est ce que reconnaissent les non-bouddhistes comme les bouddhistes, les mahāyānistes comme les hīnayānistes...». K'ouei-ki institue dans l'introduction de ce commentaire, *loc. cit.*, 277 a-278 a, un long parallèle entre la renaissance en Sukhāvati et la renaissance au Tuṣita, du point de vue de leur «facilité» respective; comme il convenait à un bon élève de Hiuan-tsang, il préconise dans cet ouvrage la renaissance au Tuṣita. Du reste K'ouei-ki, nous le savons par sa biographie, fit effectivement le vœu de renaître au Tuṣita, et l'on rapporte que dans ce but il avait l'habitude de réciter une fois par jour le Prātimokṣa des Bodhisattva devant une statue de Maitreya. C'est sur la demande de Maitreya lui-même, à la suite d'un rêve, qu'il passait pour avoir composé son commentaire du *Sūtra... de Maitreya monté...* (*Song kao seng tchouan*, T. 2061, 14, 726 a-b). Il existe cependant un autre ouvrage de K'ouei-ki dans lequel il compare également les mérites respectifs du Tuṣita et de la Sukhāvati, en se prononçant en faveur de cette dernière. Cet ouvrage est intitulé : «Jugement sommaire sur la Sukhāvati», avec ce sous-titre : «Règles générales pour résoudre les doutes» (*Si fang yao kiue che yi t'ong kouei 西方要決釋疑通規*, T. 1964). L'attribution de ce petit traité à K'ouei-ki a naturellement été mise en doute (cf. G. Ono, *Busscho kaisetsu daijiten*, IV, p. 21), mais je ne sache pas que la question ait été jusqu'ici définitivement tranchée. De toute manière, ce texte montre comment le problème se posait en Chine. Il discute quatorze points douteux, dont le septième, par exemple, est le suivant (T. 1964, 106 c) : «La Sukhāvati est loin d'ici, tandis que le Tuṣita se trouve présent dans le *kāmadhātu*. Pourquoi ne pas souhaiter naître en Sukhāvati, et s'orienter au contraire vers le Tuṣita, renonçant ainsi au facile pour rechercher le difficile? N'est-ce pas faire mauvaise route?» En réponse, l'auteur énumère dix différences :

1. Au Tuṣita, la vie n'est que de 4.000 ans. En Sukhāvati, elle est de cent milliers de myriades de *koṭi* de *nayuta* d'*asaṅkhyeya-kalpa*.

2. Au Tuṣita, si l'on a beaucoup de *karman* de *prajñā*, on naît à l'intérieur [dans la «cour intérieure»], où l'a fait personnellement le service de Maitreya; mais, si l'on a plus de *punya* que de *prajñā*, on naît à l'extérieur, là où l'on ne voit pas Maitreya. En Sukhāvati, il n'y a ni intérieur, ni extérieur, et tous y sont des saints, quel que soit leur *vipāka*.

3. Si l'on naît dans la cour intérieure du Tuṣita, là où est l'assemblée des saints qui voient Maitreya, on peut y produire des causes de pureté; mais, dans la cour extérieure, avec ses fleurs parfumées, ses terrasses à étages, sa musique, on n'a que des pensées souillées. En Sukhāvati, au contraire, oiseaux et arbres, eaux, filets et musique, tout cela, en touchant les

au contraire, semble nécessiter des pratiques bien difficiles pour les gens du commun (*prthagjana*), vils et impurs. En effet, d'après les *sūtra* et les *śāstra* anciens [= anciennement traduits en chinois], seuls les Bodhisattva à partir de la dixième *bhūmi* peuvent voir, pour leur part, la Terre Pure du Buddha de rétribution (*sambhogakāya*)⁽¹⁾; et, même d'après les *śāstra* nouveaux, cette vision n'est possible qu'à partir de la troisième *bhūmi*⁽²⁾. Comment donc admettre que des *prthagjana* de catégorie inférieure⁽³⁾ puissent aller naître, immédiatement, en Sukhāvati? [Si cela est enseigné dans les *sūtra* relatifs à la Sukhāvati, ce n'est pas au sens littéral d'une renaissance immédiate, mais bien] au sens [« intentionnel » d'une renaissance] en un autre temps; ils ne peuvent être « assurés » (*niyata*) [d'être Bodhisattva et de naître immédiatement en Sukhāvati]. C'est pourquoi, en Occident, seuls les mahāyānistes admettent [la renaissance immédiate en Sukhāvati]; les hīnayānistes ne l'admettent point.

Hiuan-tsang voulait dire que la renaissance en Sukhāvati immédiatement après la mort, sans autres renaissances ou pratiques ultérieures, telle que la promettent les *Sukhāvativyūha* même aux « gens du commun », aux profanes dépourvus de toute sainteté, n'est nullement assurée, puisque la Sukhāvati est une Terre Pure et que, d'après l'école Yogācāra, les Terres Pures ne sont accessibles qu'aux Bodhisattva des *bhūmi* supérieures. Le Tuṣita, au contraire, n'est pas une Terre Pure; il appartient au *kāmadhātu*, et l'accès en est donc beaucoup plus facile. Hiuan-tsang pensait que la doctrine des *sūtra* « amidistes » ne doit pas s'entendre littéralement : le « sens intentionnel » en est que la renaissance en Sukhāvati ne s'obtiendra effectivement qu'« en un autre temps », c'est-à-dire dans un avenir lointain et incertain.

Hiuan-tsang fait allusion ici à un passage de *Mahāyāna-saṃgraha* d'Asaṅga qui a eu de longues répercussions dans l'histoire du bouddhisme chinois. Pour « interpréter » certains *sūtra* qui le gênaient, Asaṅga avait recours au procédé « concordiste »

six organes des sens, ne fait qu'accroître le *tao*. En d'autres termes, le Tuṣita est *impur* (*houei 穢*), la Sukhāvati est *pure* (*tsing 淨*).

4. Au Tuṣita, qui est un ciel, la rétribution normale est celle des *deva* : hommes et femmes y sont différenciés; ils éprouvent encore un impur attachement mutuel, qui fait obstacle à leur *karman* de *tao* (à leurs œuvres religieuses). Quiconque naît en Sukhāvati est homme (*puruṣa*), et l'on y est pur et sans souillure, à l'égard de soi-même comme à l'égard d'autrui.

5. Au Tuṣita, les passions en germe et les passions manifestes agissent toutes deux. En Sukhāvati, elles n'existent qu'à l'état de germe.

6. Il y a au Tuṣita beaucoup d'hommes et de femmes dont la *prajñā* est mince, et qui n'évitent pas la régression. Lorsqu'on naît en Sukhāvati, la *prajñā* se renforce, tout désir est tranché, et l'on ne peut qu'avancer dans la culture (religieuse de soi-même).

7. Le Tuṣita, étant du *kāmadhātu*, est exposé aux calamités cosmiques, par exemple à être brûlé par le feu (à la fin d'un *kalpa*). En Sukhāvati, on a quitté à jamais les trois *dhātu*, et l'on est donc à l'abri de tout dommage dû à l'eau, au feu, au vent, etc.

8. Il y a au Tuṣita des différences non seulement de sexe, mais de beauté. Les corps, en Sukhāvati, sont également dorés, également beaux, également pourvus des signes de *puruṣa*.

9. Lorsqu'on meurt pour naître au Tuṣita, personne ne vient vous accueillir. De Sukhāvati, toute l'assemblée des saints vient à votre rencontre.

10. Pour exhorter à naître au Tuṣita, il n'y a que le texte du *Sūtra... de Maitreya monté...*, qui n'est pas fort pressant et n'enseigne qu'assez grossièrement à faire du *karman*. Très nombreux, au contraire, sont les *sūtra* et *śāstra* qui exhortent à naître en Sukhāvati, et ils sont fort saints et d'une grande urgence...

(1) K'ouei-ki, dans son commentaire du *Sūtra... de Maitreya monté...*, T. 1772, 1, 273 b, se réfère, sur ce point, notamment à l'*Avatamsaka*, au *Saṃdhinirmocana* (où l'on ne trouve cependant rien de pareil), à l'*Abhidharma-sammuccaya-vyākhyā*, etc. Dans d'autres textes (Rahder, *Daśabhūmikāsūtra*, Préf., p. xiv), c'est la huitième *bhūmi* qui est celle des « pratiques de Terre Pure ».

(2) Cf. p. ex. *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga, citée dans *Hōbōgirin*, p. 200 b³¹.

(3) Il s'agit évidemment de la dernière des trois ou neuf catégories entre lesquelles sont répartis les êtres dans le *Sukhāvativyūha*; cf. *BEFEO*, XXV, p. 234-236.

bien connu qui consiste à négliger la « lettre » au profit de l'« esprit », à déceler dans les textes, par delà leur sens littéral, une arrière-pensée, un « sens intentionnel » (*abhiprāya*)⁽¹⁾. Il définissait quatre variétés de « sens intentionnel »; la deuxième se rapporte à « un autre temps » (*kālantarābhiprāya*)⁽²⁾ :

C'est par exemple lorsqu'il est dit qu'en invoquant le nom du Tathāgata Prabhūtaratna, on est déjà assuré de l'*anuttara-samyak-sambodhi*, ou encore que du seul fait d'en émettre le vœu (*prañidhāna*), on peut aller naître au monde Sukhāvati⁽³⁾.

Ce passage est commenté par Vasubandhu en ces termes :

Cette variété du sens intentionnel est destinée aux paresseux; elle a pour but de les encourager à cultiver avec zèle tels ou tels *dharma* en raison de telles ou telles causes. [Dans le premier exemple que cite Asaṅga,] le sens intentionnel est que la récitation du nom de Prabhūtaratna n'est qu'une cause, une cause de progrès⁽⁴⁾; [les *sūtra* où figurent cette doctrine ne signifient] nullement que par la seule récitation on soit déjà assuré de la *bodhi*. C'est comme lorsqu'on dit qu'en raison d'une pièce d'or on peut [en la faisant fructifier] obtenir mille pièces d'or : comment donc serait-ce en un seul jour? [Lorsqu'on dit cela,] le sens est qu'en un autre temps on pourra obtenir mille pièces d'or, en raison de cette cause qu'est la pièce initiale. Il en est de même lorsqu'il est dit que la récitation du nom de Prabhūtaratna procure l'assurance de la *bodhi*, ou que le simple vœu procure la renaissance en Sukhāvati⁽⁵⁾.

(1) *Yi-tsiu* 意趣, ou encore *abhisāndhi*, *pi mi* 秘密. Sur ces termes, qui figurent tous deux dans ce passage du *Mahāyāna-saṅgraha*, cf. Lamotte, *Saṃdhinirmocana-sūtra*, p. 13.

(2) Cf. *Mahāvīyūtpatti*, éd. Wogihara, LXXXIII, 2; *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, éd. Lévi, XII, 18.

(3) *Mahāyāna-saṅgraha*, trad. Hiuan-tsang, T. 1594, II, 141 a; trad. Lamotte, p. 130. La version de Buddhasānta, T. 1592, I, 103 b, ajoute une référence expresse au *Sūtra d'Amitāyus*. Dans l'*Abhidharmasamuccaya-vyākhyā* de Buddhasīmha et Sthiramati, T. 1606, XII, 752 a-b, la première proposition est modifiée ainsi : « C'est par exemple lorsqu'il est dit que, si l'on obtient d'entendre un instant le nom du Tathāgata Vimalacandraprabha (?), on est assuré d'être *avai-vartika* à l'égard de l'*anuttara-samyak-sambodhi*. » Le *Mahāyāna-sūtrālamkāra* (éd. Lévi, XII, 18) ne mentionne que le vœu de renaître en Sukhāvati comme exemple de *kālantarābhiprāya*. — Sur les controverses qui sévirent en Chine sous les Souei et au début des T'ang, au sujet du *Tusita* et de la Sukhāvati et de l'intention d'un autre temps, cf. par exemple B. Matsumoto, *Miroku jōdoron* (1911), p. 191-230 et appendice; Y. Saitō 齋藤唯心, *Jōdokyō shi 淨土教史* (1927), p. 206 et suiv.; S. Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, V (1936), p. 4520-4521.

(4) Ou d'après la version de Paramārtha, T. 1595, VI, 194 b : « C'est afin de les faire progresser vers des mérites supérieurs; l'intention du Bouddha est de leur révéler ses mérites supérieurs [à l'état potentiel] dans des pratiques inférieures [telles que l'invocation, le vœu, etc.], afin qu'ils renoncent à leur paresse et cultivent le chemin avec zèle. »

(5) *Mahāyāna-saṅgraha-bhāṣya*, trad. Hiuan-tsang, T. 1597, V, 346 b. Il faudrait tenir compte aussi de l'*Upadēsa du Sukhāvativyūha*, traduit en chinois en 529 ou 531 (T. 1524, manque en tibétain), qui est attribué à Vasubandhu et dont l'auteur formule expressément le vœu de renaître en Sukhāvati. Mais cet ouvrage, qui mériterait une étude spéciale, semble bien s'en tenir à la renaissance « pour un autre temps », car il parle de renaissance « finale » (*pi king* 畢竟, T. 1524, 231 b^{10, 17}), et il exclut de l'accès en Sukhāvati les adeptes des deux Véhicules inférieurs, ainsi que les femmes (cf. *inf.*, p. 393, n. 1) et les gens dont les organes sont incomplets (*ib.*, 231 a¹⁴, 232 a³⁻⁹); ce passage embarrasse visiblement le commentateur « amidiste » T'an-louan 曇鸞 (476-542), contemporain de la traduction (T. 1819, I, 380 c-381 b; cf. aussi le passage traduit dans *Hōbōgirin*, p. 267 b-268 a).

Dans les stances qui concluent le *Mahāyāna-saṅgraha-bhāṣya*, version de Paramārtha, T. 1595, XV, 270 a, Vasubandhu exprime également le vœu de voir Amita; mais ces stances ne figurent que dans la version de Paramārtha. elles manquent à celles de Dharmagupta et de Hiuan-tsang, ainsi qu'à la version tibétaine (dont la conclusion, Tanjur de Narthang, Mdo, LV1, 212 b, correspond à T. 1595, XV, 270 a³). Vasubandhu cite aussi le *Sukhāvativyūha* dans son *Upadēsa des quatre dharma du Sūtra de Ratnacūda*, traduit en 541 (T. 1526, 274 b, manque en

A la fin du VII^e siècle, on disait en Chine que « depuis la traduction du *Mahāyāna-saṃgraha* ⁽¹⁾, pendant plus d'un siècle tous les bouddhistes vertueux ayant lu ce passage avaient renoncé à cultiver les actes purs qui font renaître en Sukhāvātī ⁽²⁾ ». Il est certain que l'introduction des grands traités de l'école Yogācāra au VI^e siècle provoqua en Chine, au détriment de l'« amidisme », un regain de faveur de la foi maitreyenne qui dura jusque vers le milieu du VII^e siècle, où il fallut tous les efforts de l'école de Chan-tao 善導 (+ 681) pour remettre en vogue la Terre Pure de l'Ouest ⁽³⁾.

En Inde même, s'il faut en croire Hiuan-tsang, la renaissance au Tuṣita était admise par les adeptes du Petit comme du Grand Véhicule, tandis que les mahāyānistes seuls croyaient à la Sukhāvātī. Il est clair, en effet, que le fondement doctrinal des textes maitreyens reste hināyāniste. Le Tuṣita n'est pas une « Terre Pure » (*tsing t'ou* 淨土), ni même une Terre de Buddha (*buddhakṣetra*) ⁽⁴⁾, mais reste un ciel (*deva-loka*), dont Maitreya n'est que le souverain (*t'ien tchou* 天主 = *devendra*) ⁽⁵⁾; et c'est

tibétain); il s'agit dans cet ouvrage des quatre *vīryā* de *dāna* dont il est question dans la *Ratnacūda-paripṛcchā* du *Ratnakūṭa* (T. 310, cxvii, 658 c²³⁻²⁶ = *Ratnacūda-parivarta* du *Saṃnipāta*, T. 397, xxv, 174 c³⁻⁶), et dont le quatrième se rapporte aux Terres pures.

Vasubandhu aurait-il fait le vœu de la renaissance en Sukhāvātī, alors qu'Asaṅga restait « maitreyien »? Ou les deux idéaux pouvaient-ils déjà se concilier, comme se sont évertués à le démontrer plus tard des générations de « syncrétistes » chinois? Dans le *Ta tch'eng pen cheng sin ti kouan king* 大乘本生心地觀經, grand *sūtra* mahāyāniste de contenu doctrinal fort évolué, dont l'original sanskrit passait pour avoir été envoyé à Kao-tsong des Tang (650-683) par le roi de Ceylan, mais qui ne fut traduit qu'aux environs de l'an 800 par le Cachemirien Prājña, on trouve la solution suivante (T. 159, II, 300 c): Ceux qui entendront ce texte, le retiendront, etc., obtiendront à leur mort de renaître immédiatement au Tuṣita dans le « palais intérieur » de Maitreya, où la contemplation de son *ūrnā* les exemptera du *samsāra*; puis ils obtiendront le *vimokṣa* sous l'arbre Nāgapuṣpa en Jambudvīpa; après quoi ils pourront aller naître selon leur bon plaisir dans les Terres Pures des dix directions, où il verront des Buddha, les entendront prêcher, et atteindront eux-mêmes la *bodhi*.

⁽¹⁾ Versions de *Buddhasānta*, 531 p. C.; de *Paramārtha*, 563-565. La première de ces traductions semble être passée inaperçue, et c'est de la seconde, accompagnée de celle du *Bhāṣya* de Vasubandhu, que date le rôle joué dans le bouddhisme chinois par le *Mahāyāna-saṃgraha*. On sait que cette traduction y donna naissance à une véritable secte (« *Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen* », *B. M. Fr.-Jap.*, II, II, 1929, p. 40).

⁽²⁾ Houai-kan 懷感, *Che tsing t'ou k'iun yi louen* 釋淨土群疑論, T. 1960, II, 39 a. Houai-kan était un disciple de Chan-tao 善導, le grand rénovateur de l'école « amidiste », qui mourut en 681; d'après la préface (T. 1960, 30 c), son ouvrage fut achevé après sa mort par un autre disciple de Chan-tao, Houai-yun 懷惲, mort lui-même en 701 (cf. son inscription funéraire au k. 86 du *Kin che ts'ouei pien* 金石萃編). Sur cet ouvrage et ses auteurs, voir Y. Yabuki, *Sankaikyō no kenkyū*, Tôkyō, 1927, p. 547 et suiv.; Z. Tsukamoto, *Tō chūki no jōdo-kyō* (Memoirs of Tōhō bunka gakuin, Kyōto, IV), 1933, p. 97 et suiv. La comparaison entre la renaissance au Tuṣita d'une part, en Sukhāvātī de l'autre, y est longuement développée au k. IV, 52 c-54 c: « Tous les [bouddhistes] instruits savent que la Sukhāvātī l'emporte sur le Tuṣita, cent, mille et dix mille fois; mais ils craignent qu'il ne soit difficile d'obtenir la naissance en Sukhāvātī, parce que cette Terre Pure appartient à une région haute et transcendante [hors des trois *dhātu*]. C'est pourquoi tous les maîtres éminents, tous les moines les plus savants du passé et du présent, déclarent tous que la renaissance en Sukhāvātī est difficile, et font des actes qui procurent la renaissance au Tuṣita... ».

⁽³⁾ Parti des milieux bouddhistes lettrés et cultivés, ce mouvement se propagea rapidement dans l'ensemble des fidèles, s'il faut en croire le témoignage de l'épigraphie de Long-men, où l'on sait que Maitreya prédomine de la fin du V^e jusqu'au milieu du VII^e siècle, pour être ensuite, jusqu'au milieu du VIII^e siècle, supplanté dans une très forte majorité des inscriptions par Amittābha (Chavannes, *Mission archéologique*, p. 543-546).

⁽⁴⁾ Cf. *Hōbōgin*, art. *Butsudo*.

⁽⁵⁾ *Sūtra... de Maitreya montant...*, T. 452, 420 a²⁰: *t'ien tchou* 天主, *devendra*.

par abus et de façon tendancieuse que beaucoup de commentateurs chinois choisirent le Tuṣita pour comparer la Terre Pure de Maitreya à celle d'Amitāyus⁽¹⁾.

⁽¹⁾ B. Matsumoto le reconnaissait expressément dans son *Miroku jōdoron* de 1911, p. 202-212 (sur cet ouvrage, cf. Peri dans *BEFEO*, XI, p. 439-458); mais le titre même de son ouvrage (*Traité sur la Terre Pure de Maitreya*) n'est pas sans prêter à malentendu. Une autre tradition chinoise (ou peut-être déjà indienne) de nature tendancieuse est celle qui distingue dans le Tuṣita une zone particulière de sainteté où enseigne Maitreya. D'après la légende du *Si yu ki*, T. 2087, v, 896c (Watters, I, p. 358), Vasubandhu se trouvait au Tuṣita dans l'assemblée intérieure de Maitreya, où l'on renaît dans des lotus, et où prêche Maitreya, qui y accueille les nouveaux venus en les félicitant de leur «vaste sagesse» (*prthuprajña*, cf. *Mahāvīyūtpatti*, éd. Wogihara, XLVIII, 34), tandis que Buddhasimha résidait dans l'assemblée extérieure où l'on s'adonne aux plaisirs voluptueux. Cette division du Tuṣita en deux assemblées ou «cours» (*yan 院*) a eu un grand succès en Chine. Il importait en effet, pour la propagande contre les partisans de la renaissance en Sukhāvati, d'insister sur le fait que le Tuṣita n'est pas seulement un paradis céleste où l'on connaît toutes les «satisfactions» propres aux dieux de la sphère du désir (*Tuṣita*, racine *tuṣ*, traduction chinoise : *Tche-tsou t'ien 知足天*, «ciel où l'on connaît la satisfaction, le rassasiement»); on peut aussi s'y sanctifier et y recueillir les enseignements de Maitreya, qui procurent l'état d'*avaivartika* : en somme on y trouve une sorte de Terre Pure. L'intention apologétique est évidente; elle répond à des objections comme on en lit par exemple chez un «amidiste» notoire des T'ang, Tao-tch'o 道綽 (562-647) : «Maitreya, le vénéré du monde, prêche l'*avaivartya* à son assemblée de *deva*, et ceux qui, à l'entendre, produisent la foi, en recueillant profit...; mais nombreux aussi sont ceux qui s'attachent aux plaisirs et n'ont aucune foi... Et, certes, au Tuṣita il y a [comme en Sukhāvati] des oiseaux aquatiques et des forêts qui chantent et bruissent harmonieusement; mais c'est afin de donner du plaisir aux *deva*; ceux-ci obéissent à leurs cinq désirs [désirs des cinq sens], et ces chants ne leur procurent point le chemin saint [tandis qu'en Sukhāvati «tout de Loi»]. Quiconque s'oriente vers la Sukhāvati devient *avaivartin* dès l'instant même où il obtient d'y naître [cf. *Sukhāvativyūha*, T. 360, II, 272 b⁹⁻¹⁰]; on n'y est plus mêlé à des non-*avaivartin* [tandis qu'au Tuṣita Maitreya doit encore prêcher l'*avaivartya*, avec un succès partiel]. Et, de plus, ceux qui renaissent en Sukhāvati sont purs (*anāsava*); ils sortent du triple monde et le dépassent; ils n'ont plus à transmigrer...» (*Ngan lo tsi 安樂集*, T. 1958, I, 9 b-c). C'est également dans la «cour intérieure» (*nei yuan 內院*) du Tuṣita que font vœu de renaitre Hiuan-tsang (*sup.*, p. 388 et n. 3), et de même plus tard les pèlerins chinois de Bodh Gayā (Chavannes, *Rev. Hist. Rel.*, 1897, p. 91-94; Pelliot, *Rev. Arts As.*, V, p. 201; Bagchi et Chou, *New Lights on the Chinese Inscriptions from Bodhgayā*, in *Sino-Indian Studies*, I, 1945, p. 111-113, ont commis sur le terme *nei yuan 內院* une faute de lecture doublée d'un contresens), et au Japon, entre bien d'autres personnages célèbres, Kōbō Daishi d'après une tradition de l'école Shingon (*Mikkyō daijiten*, p. 1683 b).

Au temps de Hiuan-tsang, Tao-che déclare nettement que c'est dans la «cour intérieure» qu'il faut faire vœu de naître, car là seulement on se trouve «devant le Buddha» [futur] et l'on peut obtenir l'état d'*avaivartika* en «cultivant l'étude», tandis que dans la «cour extérieure» on courrait le risque de «s'attacher aux cinq désirs et de ne pas obtenir la délivrance» (*Tchou king yao tsi*, T. 2123, I, 6 b); et à l'époque mandchoue l'épigraphiste Wang Tch'ang 王承和, auquel les subtilités de la dogmatique bouddhique restaient évidemment étrangères, ne manque pas d'identifier cette «cour intérieure» de Maitreya à une Terre Pure, autre que celle d'Amitāyus, mais de nature identique (*Kin che ts'ouei pien*, cxxv, cité par Chavannes, *loc. cit.*).

Il est cependant bien difficile de fonder cette distinction sur le *Sūtra... de Maitreya monté*... autorité canonique de la sotériologie maitreyenne. Le Tuṣita, en effet, y est décrit comme un ciel où les *devaputra* créent tout d'abord pour Maitreya d'innombrables palais de bijoux (*ratna-vimāna*); puis un grand dieu crée à son tour, avec des «perles précieuses» spontanément sorties de son front, un «Hall de la Bonne Loi» de quarante-neuf étages : c'est au haut de ce hall que siège et prêche Maitreya. Dans son commentaire du *sūtra* (T. 1772, I, 287 b, II, 289 a), K'ouei-ki déclare que ce hall constitue la «cour intérieure», par opposition aux palais externes. Mais ce hall est justement décrit dans le *sūtra* (T. 452, 419 a-b) comme un lieu de délices, où des fils et filles de *deva* circulent dans des galeries, et où l'on est servi par des *apsaras* (*t'ien niu 天女*). Certes les chants de ces «femmes célestes» enseignent «les dix bons actes et les quatres grands vœux», et leurs concerts instrumentaux «exposent la douleur, la vacuité, l'impermanence, le non-moi, et les *pāramitā*»; mais on peut se demander avec les «amidistes» si les «cinq désirs» ne trouvaient pas aussi la tentation de se satisfaire dans cette

Dans le *Jātaka de Sinhacandra*, Maitreya est désigné comme un *ekajāti-pratibaddha-bodhisattva* ⁽¹⁾, comme un Buddha futur ⁽²⁾, et Vasumitra revêt au Tuṣita la condition de *devaputra* ou *devarāja* ⁽³⁾. Telle est bien la doctrine des grands *sūtra* maitreyiens : c'est seulement ici-bas, au Jambudvīpa sous l'arbre Nāgapuṣpa, que Maitreya deviendra Buddha, dans un avenir éloigné, après son séjour au Tuṣita où ses auditeurs sont des *devaputra*; ceux-ci l'accompagneront sur terre, pour une renaissance « humaine »; c'est alors seulement qu'il prononcera sa première prédication à titre de Buddha ⁽⁴⁾, et qu'il leur conférera leur premier *vyākaraṇa* ⁽⁵⁾; après quoi ils « rencontreront » encore tous les Buddha qui doivent succéder à Maitreya, selon la doctrine hināyāniste d'une succession de Buddha chacun unique en son temps, soit dans le *kalpa* actuel, soit encore dans le *kalpa* futur ⁽⁶⁾. Au contraire, Amitāyus a son *bodhidruma* en Sukhāvati; c'est « actuellement » qu'il y prêche la Loi, en tant que Buddha accompli. Le Tuṣita du *Sūtra... de Maitreya monté...*, T. 452, offre certes maintes analogies avec la Sukhāvati, tant par sa description même que par les conditions dans lesquelles on y naît : ces analogies sont même si étroites que dans les textes mahāyānistes le ciel Tuṣita sert souvent de terme de comparaison pour les *Terres Pures* de différents Buddha (comme s'il en avait été le modèle) ⁽⁷⁾; on y lit

« cour intérieure ». Le *Lotus de la Bonne Loi* ne manque pas d'insister sur les *apsaras* lorsqu'il promet à ses lecteurs la renaissance au Tuṣita (*Saddharma-puṇḍarīka*, éd. Kern, p. 478 = T. 262, XII, 61 c, *l'ien niu* 天女). Le grand *Sukhāvativyūha* (texte sanskrit, § 23, *SBE*, XLIX, p. 44) mentionne à vrai dire la présence d'*apsaras* qui dansent en Sukhāvati. Au nombre de sept fois sept mille, elles entourent les êtres nés au paradis (§ 19, *ib.*, p. 42). Mais ces passages, si je ne me trompe, ne se retrouvent pas dans le texte chinois correspondant traduit au milieu du III^e siècle (*Wou leang cheou king*, T. 360). Ce texte, comme du reste la plupart des textes « amidistes » traduits en chinois, décrit un paradis sans femmes; les bienheureuses qui réussissent à y renaître sont automatiquement transformées en hommes, ce qui est aussi la doctrine du *Lotus* (ch. XXII, trad. Kern, p. 389-390), selon lequel la Sukhāvati est un monde « où il n'existe ni femmes, ni érotisme d'aucune sorte » (ch. XXIV, st. 31). Il est clair que, chez les « amidistes » comme chez les « maitreyens », on s'est donné beaucoup de mal pour épurer les paradis et les soustraire à l'imagination plantureusement sensuelle qui se manifeste dans la peinture bouddhique de l'Inde et en particulier dans les représentations du monde des *deva*. [Voir encore *inf.*, p. 436.]

(1) T. 176, 444 c°. Cf. *supra*, p. 369, 372.

(2) *Wei lai fo* 未來佛, *ib.*, 444 c°. Cf. *Maitreyavyākaraṇa* tibétain dans Lévi, *Mélanges Linossier*, p. 382.

(3) C'est du moins en cette condition qu'il redescend sur terre du Tuṣita. Cf. *sup.*, p. 369, 376.

(4) « Pour la première fois ils entendront la Loi », *ti yi wen fa* 第一聞法, T. 452, 420 a.

(5) Cf. Peri, *BEFEO*, XI, p. 444-447; et *sup.*, p. 372.

(6) *Supra*, p. 372.

(7) Mais c'est peut-être au contraire le Tuṣita de Maitreya qui s'est transformé, dans l'imagination des fidèles, à l'imitation des Terres Pures. On a là-dessus le témoignage des inscriptions chinoises. En 511, le donateur d'une statue de Maitreya souhaite naïvement qu'en rétribution de ce don sa défunte mère aille renaître en Sukhāvati (Chavannes, *Mission archéologique*, p. 494 et fig. 1626). De même, dans son étude sur les fresques et les peintures de Touen-houang (*Tonkō-ga no kenkyū*, Tōkyō, 1937, p. 95), E. Matsumoto remarque qu'il est souvent impossible de déterminer si les figurations du paradis maitreyen se rapportent au Tuṣita ou à la Terre Pure future d'ici-bas. Parfois ces deux aspects sont représentés conjointement, l'un au-dessus de l'autre (L. Bachofer, « *Maitreya in Ketumati* » by Chu Hao-ku, in *India Antiqua*, Leiden, 1947, p. 6). M. Mus. *Barabudur*, in *BEFEO*, XXXIII, p. 973 et suiv., a attiré l'attention sur les documents épigraphiques et iconographiques, reflets des croyances populaires. Lorsqu'il ajoute (*ib.*, p. 973) que l'opposition entre Amitābha et Maitreya n'est qu'un produit de l'imagination des orientalistes, et leur rivalité un « dogme de la bouddhologie européenne », il n'a pas tenu compte de la volumineuse littérature chinoise (et japonaise) qui traite justement de ce « dogme ». Cette opposition, écrit-il (*ib.*, p. 974), est « complémentaire et non pas exclusive ». C'est peut-être vrai, mais dans la religion populaire chinoise, qui n'a jamais reculé devant aucun syncrétisme, car plus on invoque de dieux, plus on a de chances d'être exaucé. Je ne

que la Terre Pure de tel ou tel Tathāgata est *comme le ciel* des Tuṣita⁽¹⁾. Mais celui-ci ne constitue nullement un *buddhakṣetra* : c'est dans les *sūtra* concernant la descente sur terre de Maitreya et sa *bodhi* sous le Nāgapaṣpa, T. 455 et 456, qu'est décrit le véritable et futur *buddhakṣetra* de Maitreya, ce qu'on peut appeler sa « Terre Pure » (le *Sūtra... de Maitreya monté...* emploie le terme de « domaine orné » qui est un synonyme de « Terre Pure »)⁽²⁾. A plus forte raison le Tuṣita n'est-il pas une Terre Pure (*tsing t'ou 淨土*), comme la Sukhāvati; il n'est qu'une Terre Impure (*houei t'ou 穢土*).

Malgré les éléments mahāyānistes qui abondent dans le *Sūtra... de Maitreya monté...* comme dans le *Jātaka de Simhacandra*, ces textes laissent le *buddhakṣetra* de Maitreya dans notre monde, tandis que la Sukhāvati est un vrai paradis, un « ailleurs » transcendant⁽³⁾ qui rompt le cadre de la cosmologie normale; elle est « hors du triple monde », comme la définissent de nombreux *sūtra* et *sāstra*. Dans son commentaire du *Sūtra de la contemplation d'Amitāyus*, l'exégète Ki-tsang (549-623) se livre à des prodiges de « concordisme » pour établir que tout est dans tout, et en particulier le Petit dans le Grand Véhicule et la doctrine de Maitreya dans celle d'Amitāyus; mais il est bien obligé de reconnaître que, « si l'on se place au point de vue étroit des différences, le *Sūtra de la contemplation d'Amitāyus* ressortit au Mahāyāna, le *Maitreyavyākaraṇa* au Hīnayāna »⁽⁴⁾.

5. Conclusions

L'influence anti-« amidiste » exercée par l'école Yogācāra en Chine s'explique donc si l'on tient compte des origines hināyānistes de cette école. La *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga, qui en était l'autorité essentielle et d'où l'école tire sans doute son nom, avait été précédée d'ouvrages hināyānistes du même titre, qui en étaient des prototypes, dont elle n'était qu'une réplique, un développement mahāyāniste, tout engoncé encore dans les cadres et les rubriques de l'Abhidharma des Sarvāstivādin. De ces *Yogācārabhūmi* antécédentes, nous avons en chinois celle de Saṅgharakṣa, et celle de Buddhaseṇa⁽⁵⁾, provenant toutes deux du Cachemire et traduites, l'une aux II^e et III^e siècles de notre ère, l'autre dans les premières années du V^e siècle. Il faut y

crois pas qu'il faille chercher là-dessous un « système » (*ib.*, p. 974¹⁸) de haute spéculation dont les fabricants de dédicaces eussent été bien en mal de s'expliquer. Les « théologiens » qui avaient pour métier de dogmatiser et de systématiser ne se satisfaisaient pas à si bon compte.

⁽¹⁾ Textes du *Ratnakūṭa*, de la *Sāgarapariprcchā*, du *Mahāsaṃnipāta*, cités par S. Mochizuki, *Jōdokyō no kigen oyobi hattatsu*, p. 645.

⁽²⁾ *Tchouang yen kouo kiai 莊嚴國界*, T. 452, 418 c¹⁹. Sur les traits iraniens du paradis de Maitreya, terre nivelée, langage unifié, etc. (traits qui lui sont du reste communs avec le paradis d'Amita), cf. E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin-Leipzig, 1928, p. 185, n. 3; « *Der Buddha Maitreya* », dans *B. Soc. suisse des Amis de l'E.-O.*, VII (1945), p. 25, n. 47.

⁽³⁾ « Les Bodhisattva Avalokiteśvara et autres proviennent tous de *buddhakṣetra* d'ailleurs », 皆從他方佛土來, écrit le *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, T. 1509, VII, 111 a (trad. Lamotte, p. 430). M. Lamotte restitue *t'ou fang 他方* en *deśāntara*, et le traduit par « région étrangère », ce qui est ambigu et peut faire croire qu'il s'agirait d'une origine étrangère d'Avalokiteśvara et autres figures congénères du panthéon mahāyāniste. Je crois qu'il vaudrait mieux restituer en *dig-antara*, et qu'il s'agit en tout cas de cosmographie religieuse et non de géographie. Le pseudo-*Śraddhotpāda-sāstra*, T. 1666, 583 a (cité *Hōbōgirin*, p. 25 b) oppose également le *t'ou fang so t'ou 他方佛土* d'Amita (*buddhakṣetra* d'« ailleurs » ou d'« autre part ») au *sahalo*.

⁽⁴⁾ *Kouan wou leang cheou king yi chou*, T. 1752, 236 c.

⁽⁵⁾ *Supra*, p. 362-363.

ajouter une *Yogācārabhūmi des Bodhisattva*, aussi appelée *Le questionnaire de Viradatta* (*Viradatta-paripṛcchā*), plus réduite et qui ne traite qu'en quelques pages assez banales des pratiques de *pāramitā*, de la méditation sur le corps humain, etc. (1); cet opuscule, traduit en chinois vers l'an 300 (2), inclus plus tard dans le *Ratnakuta* (3), devait être un de ces petits manuels de Yoga du Grand Véhicule comme on en réclamait alors au Cachemire ou en Asie Centrale, ainsi qu'en témoignent les appendices mahāyānistes des *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa et de Buddhasena. Un peu plus tard, au début du v^e siècle, pour compiler un traité de Yoga à l'usage de ses disciples chinois (4), Kumārajīva utilise, outre la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa et le *Saundarananda* d'Āśvaghōṣa, toutes sortes de « sommaires du 'Dhyāna' » (*tch'an yao* 禪要) dus à une série d'autres patriarches Sarvāstivādin : Vasumitra, Upagupta, Saṅghasena, Pārśva, Kumāralāta. Dans une préface de la même époque, écrite par Houei-yuan qui devait tenir ses informations de Buddhahadra, un « maître de Dhyāna » fort bien renseigné sur les traditions cachemiriennes de son temps (5), on lit qu'après le schisme du bouddhisme en cinq écoles, survenu à l'époque du patriarche Upagupta, chacune de ces écoles eut ses *sūtra*, ses textes canoniques composés à l'éloge du « Dhyāna » (6). Il est probable, comme dans le cas du *Saundarananda* d'Āśvaghōṣa ou de la *Dṛṣṭāntapañkti* de Kumāralāta, tous deux utilisés par Kumārajīva dans son traité, que la plupart de ces *sūtra* n'étaient pas spécialement et exclusivement consacrés au Yoga, sinon en ce sens que, selon la grammaire convenue de la pensée indienne, toute matière est traitée en objet de méditation et tout s'achève en Yoga.

De la grande somme mahāyāniste d'Asaṅga, c'est donc la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa qui devait être le prototype hināyāniste le plus considérable et sans doute le plus ancien. S'il est vrai qu'Asaṅga vécut vers le milieu du iv^e siècle, son œuvre n'était en somme postérieure que de quelque deux siècles à celle de Saṅgharakṣa, que la tradition associe à l'empereur Kaniṣka et aux maîtres qui fleurirent sous son règne, Āśvaghōṣa, Vasumitra, Dharmatrāta et autres (7). C'est au cours de cet inter-

(1) *P'ou-sa sieou hing king* 菩薩修行經 (ce titre est indiqué dans le texte lui-même, 66 a¹², avec celui de *Viradatta-paripṛcchā*), T. 330, traduit par Po Fa-tsou entre 290 et 306. Po Fa-tsou 帛 (白) 法祖, alias Po Yuan 帛 (白) 遠, était un Chinois de Ho-nei, dans le Ho-nan actuel, qui avait appris le sanskrit et rédigea un assez grand nombre de traductions. Il fut mêlé aux controverses avec Wang Feou (Wang Fou) au sujet du *Houa hou king*; cf. Pelliot, *BEFEO*, VI, p. 380.

(2) Voir les extraits cités dans le *Śikṣāsamuccaya*, éd. Bendall, p. 34, 230-232.

(3) T. 310, xcvi, 540 a-543 a (XXXVIII^e assemblée), trad. Bodhiruci (706-713). Le titre de *Bodhisattva-yogācārya-bhūmi* (*P'ou-sa yu-k'ie che ti* 菩薩瑜伽師地) est indiqué dans le texte, 543 a¹⁷⁻¹⁸. Cette traduction est postérieure à Hiuan-tsang qui, on le sait, avait recueilli en Inde (à Nālandā) et emploie dans toutes ses traductions la forme *yogācārya* au lieu de *yogācāra*. Une autre traduction du même opuscule, faite à la fin du x^e siècle par Che-hou, donne également cette forme, T. 331, 70 b²⁷. Deux traductions antérieures à celle de Po Fa-tsou sont aujourd'hui perdues (*K'ai-yuan lou*, T. 2154, II, 498 b²⁹).

(4) Le « *Sūtra* de la pratique du Dhyāna et du Samādhi », T. 614, *sup.*, p. 355-356. Pour l'énumération des « sommaires du Dhyāna » utilisés par Kumārajīva, avec les noms de leurs auteurs, voir la préface de Seng-jouei, T. 2145, IX, 65 a-b.

(5) *Sup.*, p. 377-378. Buddhahadra avait été au Cachemire le disciple de Buddhasena, auteur d'une *Yogācārabhūmi*, T. 618, qui était compté comme l'un des patriarches réguliers de l'école cachemirienne des Sarvāstivādin.

(6) Préface de Houei-yuan (vers 412) à la *Yogācārabhūmi* de Buddhasena, T. 2145, IX, 65 c (*sup.*, p. 368, n. 4). Ce texte a échappé à Lin Li-kouang, qui a étudié dans *L'Aide-mémoire de la Vraie Loi* les textes chinois sur le schisme des cinq écoles. Upagupta passait lui-même pour un spécialiste du « Dhyāna » (*Āśokāvadāna*, trad. Przyłuski, *La légende de l'empereur Aśoka*, p. 308, 348, 363; cf. *sup.*, p. 369, n. 2).

(7) *Sup.*, p. 365, etc.

valle que le Grand Véhicule dut, je ne dis naturellement pas se créer, mais se répandre, se diffuser peu à peu dans le Nord-Ouest de l'Inde et en particulier au Cachemire, où avait régné jusqu'alors le Petit Véhicule des Sarvāstivādin. L'addition, peu après 284, d'un appendice mahāyāniste à la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa ne peut guère s'expliquer que par une demande nouvelle née, au Cachemire, du fait de la multiplication croissante des adeptes du Grand Véhicule; il n'était plus possible aux maîtres de Yoga de ne pas tenir compte de cette clientèle dans leurs manuels. Et cette phase de transition dut se prolonger jusque vers la fin du IV^e siècle, si l'on en juge par toute la littérature hybride, provenant du Cachemire, qui fut traduite ou utilisée en chinois aux alentours de l'an 400. Les conceptions relatives à Maitreya, attestées à la même époque et pour la même région, reflètent le même stade d'évolution doctrinale; elles sont, elles aussi, à cheval sur les deux Véhicules. C'est vers le milieu du IV^e siècle qu'Asaṅga et Vasubandhu, tous deux adeptes de Maitreya, se convertissent au Grand Véhicule dans le Gandhāra, que Kumārājīva, après avoir étudié les écritures hināyānistes pendant son enfance au Cachemire, se met à l'école des Mādhyamika à Kachgar⁽¹⁾. La documentation chinoise contemporaine nous permet ainsi d'entrevoir, bien encadré dans le temps et dans l'espace, un épisode de l'histoire du bouddhisme indien, en même temps qu'elle nous renseigne sur un aspect de la tradition littéraire qui reliait l'école des Yogācāra à celle des Sarvāstivādin.

IV. ANALYSE DU TEXTE ⁽²⁾

CHAPITRE I^{er}. — *Assemblage et dispersion* (?) ⁽³⁾

182 a⁴-182 c²⁰.
(Ng. 230 c⁹-231 h²¹.)

Huit stances d'introduction générale : éloges (imágenes) du Buddha, des Trois Joyaux, de la doctrine « pareille à la rosée douce » (*amṛta*), suivis des vers suivants :

182 a⁴-19.

S'il en est qui se consacrent à la pratique [voir p. 398, n. 1],
Et observent la mondanité
Avec les nombreux tourments qui lui sont inhérents,
L'instabilité des naissances et des morts,

⁽¹⁾ Cf. *JA*, 1950, p. 382, n. 2, et *supra*, p. 357, n. 7, et 380-381.

⁽²⁾ Dh. = version de Dharmarakṣa (T. 606); Ng. = version de Ngan Che-kao (T. 607); sans indication, il s'agit de la version de Dharmarakṣa. En raison de leur rédaction archaïque, ces versions offrent maintes difficultés dont beaucoup n'ont pu être élucidées. Les expressions chinoises qui présentent un intérêt terminologique seront signalées dans les notes, même si elles n'appellent pas de commentaire. Les pages, les tiers de page et les lignes de l'édition de Taishō sont indiqués en marge.

⁽³⁾ Dh. *tsi san* 集散. Ce titre pourrait s'appliquer à la concentration de l'esprit distrait (*tsi san* est, dans les textes mahāyānistes, le nom d'un *samādhi* grâce auquel on peut, à son gré, «rassembler» ou «dispenser» l'esprit, cf. *inf.*, p. 429, n. 1) ou encore à la dissolution (*san*) de ce *samudaya* (*tsi*) qu'est la personnalité, ou à l'inévitable séparation (*viprayoga*) par laquelle s'achève toute union (*saṃyoga*, *samāgama*) entre les êtres qui se chérissent (cf. *Udānavarga*, I, 22, *Buddhacarita*, VI, 46, etc.), ou même à la compilation (*tsi*) de textes dispersés (*san*) qu'est l'ouvrage de Dharmarakṣa. Ng. a *san tchong* 散種, litt. «dispersion-semence», qui est encore plus obscur; à la fin du présent chapitre (T. 607, 231 b²⁰⁻²¹, cf. T. 606, 182 c¹⁸), on retrouve dans Ng. ces deux mots, mais ils n'y ont peut-être pas la même valeur que dans le titre : «Le sage obtient la semence du nirvāṇa ...J'énonce le *śamatha-vipaśyanā*, qui dans d'autres *sūtra* est énoncé

Et comment [les hommes] sont noyés dans le monde ⁽¹⁾,
 De même qu'un char pourri s'enfonce dans la vase
 Et ne peut s'en extraire par lui-même,
 Il faut qu'ils suivent l'essentiel des *sūtra* ⁽²⁾.
 C'est pourquoi, par pitié pour le monde, j'expose [l'essentiel des *sūtra*],
 De même qu'on cueille des fleurs,
 Afin qu'en écoutant alternativement le [*Yoga*]*ācāra-sūtra*
 Ils détruisent l'existence et parviennent au sans-existence ⁽⁴⁾.

- 182 a²⁰⁻²⁷. Exhortation à mettre en pratique ce *sūtra*, pour se délivrer de tout l'assemblage ⁽⁵⁾ des tourments; les pratiquants, tant *gr̥hastha* que *pravrajita*, doivent être résolus sans retour ⁽⁶⁾. Une stance récapitulative.
- 182 b¹⁻¹². Définition de ce qu'il ne faut pas pratiquer ⁽⁷⁾ : colère, luxure, etc.; stance récapitulative.
- 182 b¹³⁻²⁸. Définition de ce qu'il faut pratiquer : bienveillance, chasteté, etc.; deux stances récapitulatives.
- 182 b^{29-182 c¹}. Définition de *yogācāra* ⁽⁸⁾ : « Pratiquer la culture ⁽⁹⁾ et les exercices ⁽¹⁰⁾ ».
- 182 c¹⁻¹⁴. Définition de *yogācārabhūmi* ⁽¹¹⁾ : « Ce que pratique le pratiquant, c'est là la terre du pratiquant » ⁽¹²⁾.
- 182 c²⁻¹⁴. Les *yogācāra* se répartissent en trois catégories : *pr̥thagjana* ⁽¹³⁾, *śaikṣa*, *āśaikṣa*;

de façon *dispersée*. Dans Ng. le mot *tchong* correspond souvent à *skandha* (231 b²⁰, 232 a⁷, etc.) et dans Dh. à *dhātu* (ch. XXI). Dans la terminologie de Kumārajīva, *tsi san* 集散 correspond au sk. *āya-vyaya*, « arrivée et départ, augmentation et diminution, accumulation et dispersion » : ainsi dans le chapitre de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā* où il est enseigné que l'*āya-vyaya* des *skandha*, des facultés sensibles et de leurs objets, etc., est insaisissable, impercevable, etc. (texte sk., éd. Dutt, Londres, 1934, p. 124 = trad. Kumārajīva, T. 223, III, 234 a, ou T. 1509, XLII, 363 c). Dans les autres versions chinoises de ce texte, *āya-vyaya* est rendu par « commencement et fin » (*tchong che* 終始, T. 221, II, 13 c), « origine et terme » (*pen mo* 本末, T. 222, III, 167 a), « augmentation et diminution » (*tseng kien* 增減, T. 220, CVIII, 45 b). Dans le *Lañkāvatāra* (éd. Nanjō, p. 175¹⁶⁻¹⁸), où tous les traducteurs ont adopté l'équivalent *lai k'iu* 來去, « venue et allée » (T. 670, III, 503 c; 671, v, 547 c; 672, IV, 613 a), *āya* est expliqué par *utpādarāsi* « masse de production », *samūhagamād utpanna* « produit par assemblage », et *vyaya* par *vināśa* « dissolution, destruction », interprétations qui justifient la traduction *tsi san* « assemblage et dissolution », de Kumārajīva. Mais on ne voit pas comment une telle interprétation serait possible pour le titre de notre chapitre, où il n'est nullement traité de l'« assemblage » ni de la « dissolution » des *skandha*. Il est vrai que les chapitres suivants sont bien consacrés aux *skandha*.

(1) [Note de la p. 397.] Dh. *sieou hing* 修行, Ng. *hing* 行 : *ācāra*.

(2) Litt. « dans les racines du monde » (Dh.); « submergés dans le monde » (Ng.).

(3) Le mot *king* a été partout rendu par *sūtra*, bien qu'il ait généralement dans ces textes la valeur, moins technique et plus générale, d'autorité scripturaire, de « texte canonique ». On a renoncé à mettre *sūtra* entre guillemets.

(4) *Yeou wou* 有無, *bhāva-abhāva*? La version de Ng., où ces stances sont traduites en prose, n'offre aucun secours. Le « char pourri » y est remplacé par un « éléphant vigoureux, qui, tombé dans une fosse, n'en peut sortir par lui-même ».

(5) *Tsi houei* 集會; le terme manque dans Ng. Est-ce la « réunion » qu'il s'agit de « disperser »?

(6) Dh. *pou tchouan houan* 不轉還, *pou fou houan* 不復還, *avaivartika*?

(7) *Hing* 行, *car*.

(8) Dh. *sieou hing* 修行; Ng. *hing tchō* 行者, « le pratiquant » (*yogācāra* en *bahuvrihi*).

(9) Dh. *sieou* 修, Ng. *si* 習.

(10) Dh. *si* 習, Ng. *kin si* 近習.

(11) Dh. *sieou hing tao*, *~ tao ti* 修行道, *~ tao di*; Ng. *tao hing ti* 道行地. Cf. *sup.*, p. 343.

(12) Sic Ng.; Dh. : « S'appliquer de façon concentrée au *tao* du calme, c'est là *sieou hing tao* ».

(13) Dh. *fan fou* 凡夫; Ng. *wei tō tao tcho* 未得道者.

mais c'est aux deux premières catégories seulement qu'est destiné l'ouvrage. En effet, le *Yogācārabhūmi-sūtra* enseigne l'apaisement et la contemplation (*śamatha-vipaśyanā*)⁽¹⁾, lesquels orientent vers les quatre fruits de *śramaṇa*⁽²⁾, c'est-à-dire vers le *sopadhīśeṣa-nirvāna*⁽³⁾, d'où l'on parviendra au *nirvāna* complet⁽⁴⁾. Mais il importe de pratiquer *śamatha* et *vipaśyanā* avec persévérance et continuité, sinon les efforts resteront vains, comme dans le cas de l'homme qui frotte deux pièces pour obtenir du feu, mais s'interrompt sans cesse avant la production du feu.

Trois stances, dont voici la dernière :

182 c15-20.

Ayant pénétré toutes les merveilles subtiles des arcanes,
J'ai vu et recueilli les enseignements prononcés par les saints.
Ce *sūtra* a pour grande glose le terme *śamatha-vipaśyanā* ;
Pour l'exposer, j'ai copié les *sūtra* ⁽⁵⁾.

CHAPITRE II. — L'origine des cinq skandha ⁽⁶⁾

182 c21-183 a13.
(Ng. 231 b24-c 10.)

Quatre stances :

182 c22-29.

Recueillant l'essentiel d'un certain nombre de *sūtra*,
J'institue des paroles d'*amṛta*, grâce auxquelles on ne vieillit ni ne meurt.
Que l'auditeur éclairé mette en pratique ce que ses oreilles entendent ;
La pure sagesse détruira les ténèbres souillées...
Le Buddha a expliqué les cinq *skandha* et leur existence foncière ;
Il faut voir les *sūtra* et en suivre la source.

Bref exposé en prose : « Le *yogācāra* doit encore contempler l'origine des cinq *skandha* corporels » : *rūpa*, *vedanā*⁽⁷⁾, *saṃjñā*⁽⁸⁾, *saṃskāra*⁽⁹⁾ et *viññāna*. Ces *skandha* sont des agrégats : le *skandha* de *rūpa* comporte les 10 *āyatana*⁽¹⁰⁾ et l'*avijñapti*⁽¹¹⁾, les *skandha* de *vedanā*, de *saṃjñā*, etc., comportent 108 *vedanā*, 108 *saṃjñā*, etc.⁽¹²⁾, de même qu'une ville murée comprend de nombreuses maisons. Trois stances récapitulatives.

183 a1-13.

(1) Dh. *tsi kouan* 寂觀, Ng. *tche kouan* 止觀.

(2) C'est-à-dire les quatre fruits de *śaikṣa*, dont le 4^e (celui d'Arhat) fait accéder au degré d'*āśaikṣa*.

(3) Dh. *yeou yu ni-yuan* 有餘泥洹; Ng. *yeou yu wei* 有餘爲, [le *wou wei*] qui comporte un reste de *wei*.

(4) *Wou wei* 無爲.

(5) Sic Dh.; Ng. obscur.

(6) Dh. *wou yin pen* 五陰本; Ng. *tche wou yin houei* 知五陰慧, « la connaissance des cinq *skandha* ». Plus loin *skandha* est rendu dans Ng. par *tchong* 種, « semence, espèce ».

(7) Dh. *t'ong* 痛, « souffrance »; Ng. *t'ong yang* 痛痒.

(8) Dh. *siang* 想, Ng. *sseu siang* 思想.

(9) Dh. Ng. *hing* 行.

(10) *Jou* 入. Le *rūpa*, objet de la faculté visuelle, est pris ici comme représentant l'ensemble des cinq facultés sensorielles et de leurs objets; cf. *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. 1, p. 45.

(11) Dh. *sō kouan fa* 色觀法, Ng. *ts'ong fa cheou jou* 從法受入 (?). Pour cette définition du *rūpa-skandha*, cf. *Kośa*, La Vallée Poussin, ch. 1, p. 14.

(12) 108 est un « grand total » courant en Inde. Dh. écrit (fautiveusement?) « 800 ».

183 a¹⁴-183 b⁶.
(Ng. 231 c¹²⁻²³.)

CHAPITRE III. — *Les caractéristiques* ⁽¹⁾ *des cinq skandha*

Six stances.

Le *rūpa* a pour caractéristiques d'être lumineux, de comporter des figures, de pouvoir être pris dans la main, d'être montrable à d'autres personnes ⁽²⁾, etc. Une stance.

183 b⁸⁻²⁶.
(Ng. 231 c^{25-232a16}.)

CHAPITRE IV. — *Discrimination des cinq skandha* ⁽³⁾

Trois stances : Hommage au Buddha, à ses enseignements, etc.

Le fonctionnement simultané des cinq *skandha* à l'occasion d'un objet unique est illustré par la comparaison d'un homme qui trouve un collier de perles tombé dans un carrefour : la vue du collier est *rūpa*, le plaisir qu'il en éprouve est *vedanā*, l'opération par laquelle il le reconnaît à première vue comme étant un collier est *sañjñā*, le désir de le prendre est *saṃskāra*, la connaissance discriminative ⁽⁴⁾ du collier est *vijñāna*. Une stance.

183 b^{28-189 b10}.
(Ng. 232a^{18-235b22}.)

CHAPITRE V. — *Constitution et ruine des cinq skandha* ⁽⁵⁾

Trois stances : hommage, etc.

Ce chapitre fort long, entremêlé de stances et illustré par de nombreuses comparaisons, enseigne comment le *yogācāra* doit méditer sur l'inexistence du *puḍgala*, la transmigration n'étant due qu'au *karman* et à sa causalité, et aux vicissitudes des *skandha*, tantôt « constitués » tantôt « ruinés », qui ne font point un *puḍgala* durable. Il y est traité des maladies ⁽⁶⁾, de la mort, de l'*antarābhava* ⁽⁷⁾, de l'embryologie et de

⁽¹⁾ Dh. *siang* 相, *lakṣaṇa*(?); Ng. *souei ying siang* 隨應相, *anulakṣaṇa*(?).

⁽²⁾ Sous ces termes maladroits, on reconnaît les propriétés classiques du *rūpa* : *varṇa*, *saṃsthāna*, *pratighāta*, *deśanidarśana*; cf. *Kośa*, La Vallée Poussin, ch. 1, p. 16, 45.

⁽³⁾ Dh. *fen pie wou yin* 分別五陰; Ng. *wou yin fen pie hien tche* 五陰分別現止 (faute pour *kouan tche* 觀止 = contemplation discriminative des cinq *skandha*). Probablement *vibhaṅga* (*vibhāga*).

⁽⁴⁾ Dh. *fen pie* 分別, Ng. *tche* 知. Cf. *Kośa*, La Vallée Poussin, ch. 1, p. 30 : *vijñānaṃ prati-vijñapti*, le *vijñāna* est la connaissance objet par objet (*viśayaṃ viśayaṃ prati*); la connaissance visuelle saisit seulement le visible, non pas le son, etc.

⁽⁵⁾ Dh. *wou yin tch'eng p'ai* 五陰成敗; Ng. a *wou tchong* 五種 dans ce titre, mais la préface de Tao-ngan donne *wou yin*. *Tch'eng* et *p'ai* servent parfois à traduire *vivarta* et *saṃvarta*, l'« évolution » et l'« involution » des *kalpa*, par ex. dans la version du *Madhyamāgama* due à Saṅghadeva (fin du IV^e s.; T. 26, XL, 680 a), ou dans celle du **Lokasthāna-prajñapti-sūtra* (trad. 265-316 p. C.; T. 23, VI, 305 b-309 c). Cf. aussi *Viradatta-paripṛcchā* dans *Sikṣāsamuccaya*, éd. Bendall, p. 230 : *kāya samudāgato ... kāya vināśo*.

⁽⁶⁾ Au nombre de 404, soit d'après Dh. 101 pour chacun des quatre *makābhūta* corporels, et d'après Ng. 101 pour chacun des trois *doṣa* et pour leur combinaison. Cf. *Hōbōgirin*, p. 253.

⁽⁷⁾ *Tchong tche* 中止. L'*antarābhava* était admis par les Sarvāstivādin, nié par les Mahāsāṅghika et autres écoles, d'après le *Traité des Sectes* dit de Vasumitra.

la renaissance, avec force détails médicaux, physiologiques, etc. ⁽¹⁾. Le début du chapitre met en scène, avec un curieux réalisme, dû peut-être aux rédacteurs chinois enclins à « romancer », un malade qui va mourir, et qui déjà se voit en rêve emmené « au T'ai-chan » 太山 devant le roi Yama ⁽²⁾. Le médecin qu'on envoie chercher invoque « une affaire pressante » pour s'esquiver en promettant de revenir un peu plus tard. Aussitôt qu'il a prognostiqué la mort inévitable ⁽³⁾, les parents et amis se lamentent, durant l'agonie, « pareils à des porcs qui regardent fixement, les oreilles dressées, comment on fait boucherie d'un de leurs pareils » ; le messenger de Yama entraîne le moribond en enfer, « sur le bateau du *samsāra* tiré par les péchés », etc. Même note réaliste et pittoresque dans la description de la mort sous l'action des vents (185c⁷), de l'*antarābhava* (186 a¹⁹), dans celle de la conception (186 e¹⁸), de la gestation (187 a⁶) et de la renaissance (188 a¹⁴), toutes également dégoûtantes. Durant l'*antarābhava*, les *skandha* subsistent sans subir aucune diminution, mais c'est à la façon du sceau qui subsiste dans l'argile par son impression (il n'est ni présent sur l'argile, ni séparé de l'argile), ou de la semence qui subsiste dans le fruit : de même, pour les « âmes » des morts (186 b⁶), les *skandha* ne sont ni identiques aux anciens, ni différents d'eux. Chacun obtient rétribution selon ce qu'il a semé : pour les vertueux l'*antarābhava* est bon, pour les méchants il est mauvais, etc. C'est ainsi que le *yogācāra* doit méditer sur la manière dont les *skandha* se constituent et se détruisent.

Quatre stances finales. Hommage au Buddha...

Parmi les *sūtra* du Buddha,
 J'ai recueilli en abrégéant,
 J'ai choisi et copié ;
 Et, selon ses enseignements, j'ai composé le *Yogācārasūtra*.

CHAPITRE VI. — La maîtrise

189 o¹⁵—190 b¹⁵.

Cinq stances :

Un marchand, voyageant dans le désert,
 Par chemin difficile, est affamé et assoiffé ;
 Un guide le sauve et le protège,
 L'amenant en un lieu où il trouve eau et fruits.

⁽¹⁾ Dans Dh., 185 a, citation de textes médicaux et mention nominale de médecins pour chacun des cinq premiers *aṅga* de l'Ayurveda (cf. *Hōbōgin*, p. 260) : somatologie (185 a⁴), microchirurgie (185 a⁹), traumatologie (185 a¹⁴), pédiatrie (185 a²⁰), démonologie (185 a²⁶). Parmi les médecins figurent des Yue-tche (185 a¹⁰) et même des Chinois, tels K'i-po 岐伯 et Pien-ts'ue 扁鵲 (185 a³; sur ce dernier, cf. la glose de Hiuan-ying dans T. 2128, LXXV, 792 c). Tout ce passage, intéressant pour l'histoire de la médecine, mais d'interprétation difficile, est beaucoup plus bref dans Ng., 233 a, qui mentionne seulement Pien-ts'ue.

⁽²⁾ Dh. Yen 閻 (184 a⁷), Ng. Yen 鹽, var. [fautive] Hien 檻 (232 b¹⁹). Cf. *inf.*, p. 408, n. 4; et Chavannes, *Le T'ai chan*, qui montre, p. 399, que dès l'époque des Han le T'ai-chan était devenu résidence des morts, mais se trompe en disant, p. 15, que l'idée bouddhique du jugement des morts ne s'introduisit dans le culte du T'ai-chan que sous les T'ang. [Cf. *inf.*, p. 436.]

⁽³⁾ Dans Ng., le médecin a l'honnêteté — ou l'indiscrétion — de communiquer son prognostic à la famille; mais dans Dh., il lui enjoint simplement de donner au malade tout ce qu'il désirera. L'abandon des incurables était d'usage chez les médecins dans tout le monde antique.

Hommage au Buddha, vénéré du monde,
 Qui, grâce au chemin du Nirvāṇa ⁽¹⁾,
 Détruit toute souillure,
 Augmente la tranquillité et procure un esprit égal !
 Le bateau qui, en pleine mer,
 Se trouve devant la gueule d'un poisson Makara
 Et va entrer dans le ventre du monstre,
 Il le sauve par sa *maitrī*,
 Avec ses hommes et ses trésors,
 Au moment même où ils vont être engloutis.
 Il connaît toutes les douleurs et tous les plaisirs,
 Innombrables par cent et par mille, du commencement jusqu'à la fin.
 Il l'emporte sur tous les saints antérieurs ;
 Ses mérites sont une grande montagne ;
 Sa sagesse éclipe la lumière du soleil.
 Offrant nos vœux, prosternons-nous devant sa sagesse !

Le *yogācāra* doit cultiver la pensée de bienveillance (*maitrī-citta*), en rejetant la colère ⁽²⁾. La *maitrī* ne doit pas être seulement verbale ni mentale... Les diverses pratiques de *maitrī* sur lesquelles doit méditer le *yogācāra*; exposé en prose, entremêlé de stances récapitulatives ⁽³⁾.

190 b17-c20.

CHAPITRE VII. — *Élimination de la crainte*

Douze stances : Hommage au Buddha, « qui fait obtenir la paix, délivre des douleurs, élimine toute crainte », etc.

190 c12-16.

« Si le *yogācāra*, dans son ermitage ⁽⁴⁾ ou en un lieu écarté, conçoit soudain une crainte qui fasse dresser ses vêtements ⁽⁵⁾ et ses poils, qu'il pense à l'excellence des mérites du Tathāgata, à son icône, au Dharma et au Saṅgha ; qu'il réfléchisse sur les défenses et interdictions ; qu'il comprenne distinctement la vacuité ; qu'il connaisse les six éléments et les douze *nidāna* ; qu'il cultive la compassion. Même s'il est épouvanté, il ne craindra plus rien s'il pense à ces choses. »

190 c17-20.

Deux stances :

Si l'on est prostré de crainte
 Et qu'on ne puisse se redresser dans la Loi,
 Il est enseigné de maintenir ferme la Loi des Défenses (*śīla*),
 Pour être inébranlable comme la montagne sur laquelle souffle le vent.
 De même que l'abeille recueille les saveurs des fleurs,
 Ainsi je copie les *sūtra* :
 Mon texte est réduit, mais grand est l'apaisement qu'il apporte ;
 C'est pour éliminer la crainte que j'explique ceci.

(1) *Wou wei* 無爲.

(2) D'après Seng-jouei (*sup.*, p. 356, n. 1), ce passage sur la colère aurait inspiré Kumārajīva dans son *Tso tch'an san-mei king*, T. 614, 1, 271 b¹⁴⁻¹⁸.

(3) T. Watanabe, dans son article déjà cité (*sup.*, p. 344, n. 4), p. 130-131, prétend retrouver toutes les matières de ce chapitre dans l'*Ekottarāgama*, le *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* et le *Vimuktīmārga* d'Upatiṣya (Taishō, 1648). Mais ses rapprochements demanderaient vérification.

(4) *Hien kiu* 閑居, *aranya*.

(5) *Sic.*

CHAPITRE VIII. — *Discrimination des caractéristiques*⁽¹⁾190 c²²-196 a¹⁷.

Six stances d'hommage, commençant par cette comparaison :

190 c²²-191 a³.

Ayant perdu une perle précieuse
 Qu'on a laissé tomber dans la grande mer,
 Si l'on se met aussitôt, avec une époussette,
 A transvaser la mer pour la chercher,
 Avec zèle et sans négligence,
 D'un esprit soutenu et sans se laisser détourner,
 Alors, voyant cela, le dieu de la mer,
 Sort la perle et la rend⁽²⁾...

Le *yogācāra* doit méditer sur l'élimination des trois *kleśa*, en particulier du *moha*, au moyen de la sagesse (*prajñā*); sur la foi (*śraddhā*), qui fait renoncer au moi; sur le zèle (*virya*), etc. La connaissance permet au *yogācāra* de bien distinguer le moment des *dhyāna*, le moment de la *vipāśyanā*, celui du *samādhi*, etc.

191 a⁵-c⁷.

Comment le *yogācāra* doit pratiquer de façon correcte, honnêtement, sincèrement, sans chercher à flatter : s'il commet des fautes ou rencontre des difficultés, il s'en ouvrira à son maître de Loi, comme un malade se confesse au médecin; et le maître lui enseignera les correctifs convenables, à savoir :

191 c⁸-16.

1. Contre l'excès de désir, la contemplation de l'impur;
2. Contre l'excès de colère, la pensée de bienveillance;
3. Contre l'excès de stupidité, la contemplation de la causalité;
4. Contre l'excès de pensée, le décompte des expirations et des inspirations;
5. Contre l'excès d'orgueil, la contemplation du squelette.

191 c¹⁷-192 b¹⁴.

Définitions de ces cinq défauts et de leurs contrecarrants⁽³⁾.

Le maître de la Loi, pour pêcher les *sūtra*, examine le tempérament des adeptes; ceux-ci se classent en dix-neuf catégories, selon les *kleśa* qui les caractérisent⁽⁴⁾ :

192 b¹⁵-27.

1. Luxure; 2. Colère; 3. Stupidité; 4. Luxure et colère; 5. Luxure et stupidité; 6. Stupidité et colère; 7. Luxure, colère et stupidité; 8. Pureté orale et luxure d'esprit; 9. Douceur de parole et dureté d'esprit; 10. Intelligence orale et stupidité d'esprit; 11. Beauté de parole, mais l'esprit nourrit les trois poisons⁽⁵⁾; 12. Grossièreté de parole et esprit accommodant⁽⁶⁾; 13. Mauvaises paroles et esprit dur; 14. Grossièreté de parole et esprit stupide; 15. Grossièreté orale et nourrir les trois poisons; 16. Stupidité orale et luxure d'esprit; 17. Stupidité orale et

(1) *Fen pie siang 分別相*, probablement *lakṣaṇa-vibhaṅga (vibhāga)*.

(2) Pour ce thème de folklore, v. *Mahāsāṅghika-vinaya* (Chavannes, *Cinq cents contes*, II, p. 310 et suiv.); *Le sage et le fou* (*ib.*, IV, p. 91); *Jātaka* (T. 154, 1, 76 a). Cf. *sup.*, p. 352. n. 1.

(3) Ce sont les « cinq contemplations qui arrêtent le *citta* »; cf. *sup.*, p. 356, n. 3, p. 360. n. 5, p. 363, n. 2, etc.

(4) Pour une classification du même genre, cf. *Visuddhimagga*, p. 101 et suiv. (N. Dutt, « *The Buddhist Meditation* », *IHQ*, XI, IV, déc. 1935, p. 730 et suiv.).

(5) *San tou 三毒, tridoṣa*, les trois *kleśa* fondamentaux, n° 1-3 de la présente classification.

(6) Var. colérique.

nourrir la colère; 18. Stupidité d'esprit et de parole; 19. Stupidité de parole, l'esprit nourrit les trois poisons.

Stances récapitulatives éclaircissant cette répartition : les trois poisons, 1-3; combinés, 4-7; douceur de parole, 8-11; grossièreté de parole⁽¹⁾, 12-15; stupidité de parole, 16-19⁽²⁾.

192 b²⁸-194 c¹². Indications détaillées sur les « caractéristiques » de ces dix-neuf catégories, avec stances récapitulatives⁽³⁾.

194 c¹³-195 b¹⁹. Le maître de la Loi enseignera la Loi aux adeptes en les observant d'après cette classification. Indications sur les contrecarrants appropriés, avec stances récapitulatives.

195 b²⁰-c¹⁶. Classification des auditeurs en quatre catégories suivant leurs capacités soit intellectuelles, soit morales ou religieuses : savants et possédant les *pāramitā*⁽⁴⁾, moraux mais non savants, savants mais non moraux, ni savants ni moraux; et de même suivant leur aptitude à comprendre plus ou moins bien l'enseignement⁽⁵⁾. Huit stances récapitulatives.

195 c¹⁷-196 a¹⁵. Classification des *yogācāra* en trois catégories, suivant qu'ils cultivent la *yogācāra-bhūmi*⁽⁶⁾ : 1. De corps sans que l'esprit suive; 2. D'esprit sans que le corps suive; 3. De corps et d'esprit à la fois. Définitions avec stances récapitulatives. La troisième catégorie est seule irréprochable; voici en quoi consiste « la fixation⁽⁷⁾ simultanée du corps et de l'esprit » : le corps est assis bien droit, mais l'esprit ne se relâche point; les *indriya* sont apaisés à l'intérieur, ils ne « vont » pas non plus à l'extérieur obéir au jeu des causes et des conditions; le corps et l'esprit sont fixés inébranlablement, tous deux de façon « égale », identique; ils sont en parfaite « correspondance mutuelle »⁽⁸⁾. C'est ainsi qu'on parvient rapidement au *nirvāṇa*.

196 a¹⁶-17.

Une stance finale :

J'explique un certain nombre de sens essentiels;

C'est comme si l'on mange du lait mêlé à du miel.

Ceux qui pourront, sans duperie, observer la Loi,

Se dompteront eux-mêmes grâce à l'enseignement du Buddha.

(1) Le texte porte « stupidité orale », qui est évidemment fautif.

(2) En comparant la terminologie employée dans ces définitions avec celle du passage précédent, on peut établir le tableau suivant :

1-3. Les trois *doṣa*, luxure, colère, stupidité.

4-7. Leurs combinaisons.

8-11. « Luxure » verbale, associée à chacun des trois *doṣa* spirituels et à leur combinaison.

12-15. « Colère » verbale, associée à chacun des trois *doṣa* spirituels et à leur combinaison.

16-19. « Stupidité » verbale, associée à chacun des trois *doṣa* spirituels et à leur combinaison.

(3) Ces « portraits » caractérogiques, assez développés et qui témoignent d'un curieux effort d'analyse psychologique, auraient inspiré, d'après la préface de Seng-jouei (*sup.*, p. 356, n. 1), ceux qui sont tracés du luxurieux, du colérique et du stupide dans le manuel de « *dhyāna-samādhi* » compilé, au début du v^e siècle, par Kumārajīva (*Tso tch'an san-mei king*, T. 614, I, 271 a²-c¹); mais l'emprunt est loin d'être littéral. La caractérologie était à la mode en Chine vers l'époque où ces traductions furent rédigées; cf. par exemple le *Jen wou tche* 人物志 de Lieou Chao 劉邵 († ca. 250).

(4) *Tche tao* 至道 (195 b²¹), *tou wou ki* 度無極 (195 c²).

(5) La terminologie est si confuse qu'il serait difficile d'interpréter ces catégories avec précision.

(6) *Sieou hing tao* [ou *tao tō*] *tī* 修行道 [德] 地.

(7) *Ting* 定, *samādhi* (?).

(8) *Siang ying* 相應 (196 a¹³), terme qui dans la terminologie chinoise plus tardive sert d'équivalent à *yoga*. C'est bien, en effet, au *yoga*, « technique du corps » autant que de l'esprit (Mauss, *Journal de Psychologie*, 1935, p. 293), que s'applique exactement la définition de notre texte. Cf. les images du lait coupé d'eau et de la balance aux poids égaux, *inf.* p. 411.

CHAPITRE IX. — *Efforts de l'esprit*⁽¹⁾196 a²²—198 b¹⁵.

« Dans la *Yogācārabhūmi*, par quel moyen⁽²⁾ peut-on rectifier son propre esprit? » Apologue longuement narré, avec des stances entremêlées, du roi qui, pour éprouver des candidats au poste de ministre, leur fait porter un *pātra* plein d'huile, de la porte septentrionale à la porte méridionale de sa ville, et jusqu'au parc situé à vingt lieues de la ville; un des candidats réussit à parcourir ce trajet sans laisser tomber une goutte d'huile, malgré les distractions occasionnées par de jolies femmes, par un éléphant « ivre », un incendie, des abeilles qui le piquent, une tempête, etc.⁽³⁾. De même le *yogācāra* doit dompter son esprit, le préserver de la distraction que provoquent les *doṣa*, le recueillir et cultiver les quatre *smṛtyupasthāna*⁽⁴⁾.

Deux stances finales :

Droiture, foi, zèle,
Sagesse, absence de duperie,
Ces cinq vertus⁽⁵⁾ sans tache
Éliminent les innombrables souillures de l'esprit.

En choisissant et en expliquant des *sūtra* sans nombre,
On s'éveille à la doctrine du Buddha;
Je n'en prends que les paroles essentielles,
Mais les sens que j'analyse sont innombrables.

CHAPITRE X. — *Écarter les méprises*⁽⁶⁾198 b¹⁷—199 c²⁰.

Trois stances d'hommage. Le *yogācāra* risque de se laisser rebuter par la difficulté des quatre vérités⁽⁷⁾ : tel un homme qui coupe un cheveu en cent et ne peut plus le reconstituer; il tombe dans les méprises. Bref exposé, agrémenté de comparaisons, des quatre méprises : prendre l'impermanent pour le permanent, la douleur pour le plaisir, l'impersonnel pour le personnel, le vide pour le réel (litt. « le plein »)⁽⁸⁾. Le

(1) *K'iuān yi* 勸意. *Yi* est ici pour *smṛti*; *k'iuān* « exhorter, encourager », peut aussi signifier « être encouragé, s'encourager », d'où « faire des efforts, persévérer ». Cf. *inf.*, ch. xx, où l'on a *tseu k'iuān* « s'encourager ».

(2) *Fang pien* 方便, *prayoga*, *paryāya*, *upāya*...

(3) Pour cet *avadāna*, cf. *Saṃyuktāgama*, T. 99, xxiv, 174 b-c (= *Sam. Nik.*, *Satipaṭṭhāna*, vol. V, p. 170) et *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, T. 374, xxii, 1496 b-c, où il illustre la persévérance dans la *smṛti*.

(4) *Yi tche* 意止 : *t'i* 體 (*kāya*), *t'ong-yang* 痛痒 (*vedanā*), *sin* 心 (*citta*), *fa* 法 (*dharma*). Même terminologie dans le *Sūtra de Nāgasena*, traduit sous les Tsin orientaux (317-420), BEFEO, XXIV, 110, n.

(5) Les cinq *kuśaladharmas* (dits aussi *indriya*, *bala*...) : *śraddhā*, *vīrya*, *smṛti*, *samādhi*, *prajñā*, mal reconnaissables dans notre traduction.

(6) *Li t'ien tao* 離顛倒 (*t'ien tao* = *viparyaya*, *viparyāsa*).

(7) *K'ou pen* 苦本 (*duḥkha*), *tchou si* 諸習 (*samudaya*), *tsin mie* 盡滅 (*nirodha*), *tao chou* 道術 (*mārga*).

(8) *Tch'ang* 常, *wou tch'ang* 無常 (*nitya*, *anitya*); *k'ou* 苦, *lo* 樂 (*duḥkha*, *sukha*); *fei chen* 非身, *yeou chen* 有身 (*anātman*, *ātman*); *k'ong* 空, *che* 實 (*śūnya*...). Dans le *Kōśa*, trad. La Vallée Poussin, ch. v, p. 21, la dernière méprise est de prendre l'impur pour le pur (*śuci*, *aśuci*); c'est ce qu'on trouve dans la plupart des listes de *viparyaya*.

yogācāra s'en gardera et méditera au contraire sur l'inexistence foncière (de toute permanence, etc.); il se reconnaîtra alors capable d'obtenir lui aussi les quatre fruits ⁽¹⁾ et la qualité de Buddha.

198 c²⁹-199 c²⁰.CHAPITRE XI. — *Comprendre ce qu'est la nourriture* ⁽²⁾

Quatre stances d'hommage, rappelant des occasions où le Buddha reçut des offrandes de nourriture. Le *yogācāra* doit méditer sur la nourriture, son impureté, le processus répugnant de la digestion (détails physiologiques). L'alimentation est susceptible d'augmenter les passions, mais elle est nécessaire pour maintenir la vie : elle doit être modérée. Stance récapitulative. Apologue des oiseaux en cage, dont les plus gras sont choisis pour la cuisine. L'un d'eux se dit que s'il engraisse on le mangera, mais que s'il ne mange rien il mourra d'inanition ; il mange donc modérément, en vue de s'évader ⁽³⁾. Autres apologues ⁽⁴⁾.

199 c²²-200 a⁶.CHAPITRE XII. — *Maîtriser les sens* ⁽⁵⁾

Le *yogācāra* chez lequel les *tridoṣa* sont affaiblis s'imagine avoir obtenu le chemin ⁽⁶⁾ et la vue des vérités saintes, alors qu'il n'en est rien ; il se relâche et laisse aller son esprit parmi les objets des sens. C'est la preuve qu'il doit encore dompter ses *indriya*, comme un berger dont le bétail piétine les champs d'autrui ramène ses bœufs et les bat jusqu'à ce qu'ils se corrigent. De même le pratiquant empêche ses *indriya* de suivre les six objets des sens ⁽⁷⁾, et les fait « revenir » en se corrigeant lui-même.

200 a⁸⁻¹⁵.CHAPITRE XIII. — *La patience* ⁽⁸⁾

Comment le *yogācāra* supporte les injures en méditant sur leur « vacuité ». Il les réduit à néant en les épelant, il fait l'aveugle, etc.

⁽¹⁾ *Tao-tsi* 道迹 « sur les traces du tao », *srotaāpanna*; *wang houan* 往還 « aller et retour », *sakṛdāgāmin*; *pou houan* 不還 « sans retour », *anāgāmin*; *wou so tchou* 無所着 (plus loin *wou tchou* 無着) « sans attachement », *arhat*.

⁽²⁾ *Hiao leao che* 曉了食.

⁽³⁾ Cet apologue est cité dans le *Tch'ou yao king*, c'est-à-dire la partie en prose de l'*Udānavarga*, attribuée à Dharmatrāta, et qui se réfère expressément au *Yogācāra-sūtra* du *bhadanta Saṅgharaksa* (cf. Lin Li-kouang, *L'aide-mémoire de la Vraie Loi*, p. 330). Un autre passage de T. 606 (ch. viii) est également cité, sous le même titre, dans le *Tch'ou yao king* (cf. *ib.*, p. 331). Lin soutient avec beaucoup de vraisemblance que ce Dharmatrāta était le même que le maître *Dārṣṭāntika* de ce nom souvent mentionné dans la *Vibhāṣā*.

⁽⁴⁾ Ce chapitre se rapproche du *Saundarananda*, IV, 1-19; mais les comparaisons ne sont pas les mêmes.

⁽⁵⁾ *Fou cheng tchou ken* 伏勝諸根 (*indriya*). Les chapitres xii-xiv sont fort brefs et ne comportent aucune stance.

⁽⁶⁾ *Tao-tō* 道德, ici *mārga*, ou *yoga* (*sup.*, p. 342, n. 4, 404, n. 6), ou peut-être *pāramitā*? En tout cas, pas *bodhi*, souvent rendu par *tao* 道 dans les traductions de la première époque (cf. Pelliot, *T'oung Pao*, XIII, p. 406).

⁽⁷⁾ *Lieou chouai* 六衰, « les six déperditions », *āyatana* externes ou *viṣaya*; cf. ch. xxi, 208 a², 211 b⁷, où *chouai* est accolé à *jou* 入, « entrée », les *āyatana* internes. *Lieou chouai* est généralement glosé par *lieou tch'en* 六塵 « les six poussières », les six objets des sens; ce dernier terme est lui aussi employé dans le présent texte, p. ex. p. 195 a², 195 b².

⁽⁸⁾ *Jen jou* 忍辱, *kṣānti* (cf. *Twin Pagodas of Zayton*, Harvard Univ., 1935, p. 63, où il faut lire 忍辱 au lieu de 忍守).

CHAPITRE XIV. — Renoncer à faire le mal

200 a¹⁷⁻²⁵.

Si durant ses exercices il est victime de mauvais traitements corporels, il méditera sur l'inanité de tout *nāmarūpa* : le battu et celui qui bat sont également inexistants, et il en est de même du colérique et de celui qui est l'objet de sa colère. Il se gardera donc de toute colère et de toute rancune. Du reste, jamais il ne pourrait se venger de tous ses ennemis : on ne saurait tirer vengeance des serpents, centipèdes, poux et insectes qui molestent l'homme extérieurement, ni des cent quatre maladies et des quatre-vingts vers ⁽¹⁾ qui le tourmentent à l'intérieur de son corps.

CHAPITRE XV. — L'œil divin qui voit tout ⁽²⁾200 a²⁷-200 b²⁷.

Comment le *yogācāra* doit lutter contre la somnolence : penser à la mort prochaine et aux tourments du *saṃsāra*, se laver mains et visage, regarder aux quatre orientes et contempler les étoiles, afin de dompter son esprit ; déambuler, changer de siège, etc. Il méditera sur la lumière, jusqu'à ce que celle-ci illumine son esprit, même si ses yeux sont fermés ⁽³⁾ ; il obtiendra ainsi « l'œil religieux » ⁽⁴⁾ ; sa vision devient « égale », transcende toute distance, parvient jusqu'au ciel des dieux *Suddhāvāsa* ⁽⁵⁾, parcourt les cinq *gati* et tout le trichiliocosme : il réalise l'*abhijñā* de l'œil divin. Stances récapitulatives.

CHAPITRE XVI. — L'oreille divine ⁽⁶⁾200 b²⁹-c²².

Deux stances d'hommage. L'*abhijñā* de l'oreille divine se produit tout naturellement à la suite de celle de l'œil divin, de même qu'en cherchant un trésor on en trouve un autre. Définition de cette *abhijñā* : elle permet d'entendre les sons des cinq *gati*, des trois mondes... Stances récapitulatives.

...Du sens des grands *sūtra* innombrables
Ayant obtenu un résidu, j'en donne l'ambrosie ;
De même qu'aux hommes malades on donne une bonne drogue,
Ainsi j'expose l'enseignement du Bhagavat sur l'œil divin.

CHAPITRE XVII. — La commémoration des existences antérieures ⁽⁷⁾200 c²⁴-201 a⁹.

Deux stances d'hommage. Troisième *abhijñā* : grâce à l'œil divin, le pratiquant a la vision de ses existences antérieures. Comparaisons ; stances récapitulatives.

(1) Sur les 80 vers, cf. Lin Li-kouang, *op. cit.*, p. 110, n. 3.

(2) *T'ien yen kien tchong che* 天眼見終始, litt. « l'œil céleste (*divyacakṣus*) qui voit (jusqu'à) la fin et (depuis) le commencement ».

(3) La méditation photique prépare à l'œil divin qui est « du domaine des *dhyāna* ». Cf. *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. VII, p. 123 (*divye śrotrākṣinī rūpa-prasāda dhyāna-bhūmikau*, Gokhale, « *The Text of the Abhidharmakośākārikā* », in *J. Bombay Br. R. As. Soc.*, XXII, 1946, p. 98).

(4) *Tao yen* 道眼.

(5) *Tsing-kiu t'ien* 淨居天.

(6) *T'ien eul* 天耳, *divyaśrotra*.

(7) *Nien wang che* 念往世, *pūrvanivāsānusmṛti*.

201 a¹¹-c¹⁶.CHAPITRE XVIII. — *La connaissance de la pensée d'autrui*⁽¹⁾

Deux stances d'hommage. Quatrième *abhijñā*, également liée à l'œil divin. Nombreuses stances et comparaisons. A la fin, méditation sur les *gati* des animaux et des *preta*.

201 c¹⁷-204 c²⁸,CHAPITRE XIX. — *Les enfers*⁽²⁾

La troisième des *durgati*. Méditation sur les enfers et sur les actes qui y font renaître. Description circonstanciée des huit grands enfers (chauds)⁽³⁾ et de quelques-unes des seize annexes de chacun d'eux⁽⁴⁾. Nombreuses stances.

205 a⁴-b⁴.CHAPITRE XX. — *S'encourager au contentement*⁽⁵⁾

Quatre stances d'hommage. Si le *yogācāra* a des pensées de faiblesse, il doit se dire qu'il a cependant déjà obtenu des bénéfices : il a évité les huit difficultés, rencontré un Buddha et pu rendre hommage aux trois Joyaux ; il a réalisé le *brahmacarya*, il est orienté vers le Chemin, bientôt il sera un fils du Roi de la Loi et parviendra à la « ville du *nirvāṇa* », etc. Le contentement que lui procurent ces constatations doit l'encourager à persévérer. Stances récapitulatives ; stance finale sur la compilation de l'ouvrage.

205 b⁶-211 c³.CHAPITRE XXI. — *Pratiquer la vacuité*⁽⁶⁾

Quatre stances d'hommage. En méditant sur la vacuité universelle, on se détache de la notion de moi⁽⁷⁾. Apologue du bouffon en deuil de sa mère, qui doit répondre à l'appel du roi et se livrer à des bouffonneries de commande : il finit par oublier son chagrin. De même le *yogācāra*, en fixant son esprit sur la vacuité, finit par oublier son moi. Stances et comparaisons.

(1) *Tche jen sin* 知人心, *paracittajñāna*.

(2) *Ti yu* 地獄, *niraya*.

(3) 1° *siang* 想, *saṃjīva* ; 2° *hei cheng* 黑繩, *kāla-sūtra* ; 3° *ho houei* 合會, *saṃghāta* ; 4° *kiao houan* 叫喚, *raurava* ; 5° *ta kiao houan*, *mahāraurava* ; 6° *a-pi* 阿鼻, *avīci* ; 7° *chao tche* 燒炙, *tāpana* ; 8° *p'ou tchou* 煇炙, *pratāpana*. Sur les enfers, cf. Lin Li-kouang, *op. cit.*, p. 3-16.

(4) *Che lieou pou* 十六部 (204 c), *utsada*. P. ex. pour le grand enfer *Samghāta* : *T'ie ye ts'ong chou* 鐵葉叢樹 (202 c), « la forêt aux feuilles de fer », *asipattra-vana* ; *ts'eu ki chou* 刺棘樹 (203 a), « les arbres aux épines », *ayaśśalmali-vana* ; *fei houei lieou ho* 沸灰流河 (203 c), « la rivière des cendres bouillantes », *khārodakā nadi*, etc. Il est question à plusieurs reprises du *T'ai-chan*, siège de l'enfer chinois, dont le dieu était identifié à *Yama* ; cf. ci-dessus, p. 401 [et *infra*, *Addenda*, p. 436].

(5) *K'iu'an yue* 勸悅, ou plus loin, 205 a²², *tsue k'iu'an* « s'encourager », 205 a⁴, *tsue mien* « s'efforcer » ; cf. *sup.* p. 405, n. 1.

(6) *Hing k'ong* 行空, *śūnyatā-caryā* ?

(7) *Wou wo siang* 吾我想, *ātma-grāha* ? *Wou wo* pourrait répondre à *ātmatmīya* ; mais pour *ātmiya* le texte a *wo so* 我所 (208 c¹²), qui en est la traduction classique.

La croyance au moi est due à la croyance au corps ; on l'élimine en méditant sur l'irréalité du corps, qui n'est qu'un assemblage des six éléments⁽¹⁾. Exposé fort développé de ces éléments, internes et externes : ils ne constituent point un moi. Nombreuses stances et comparaisons⁽²⁾. Ayant réalisé qu'il n'y a de moi ni dans les éléments, ni dans les *skandha*, ni dans les *āyatana*, le *yogācāra* parvient aux (trois *samādhi* nommés) portes de la délivrance⁽³⁾ : vacuité, absence de vœu, absence de caractères particuliers⁽⁴⁾.

Nombreuses stances récapitulatives ; stance finale du compilateur :

J'ai examiné la Loi des *sūtra* du Buddha,

Afin de rechercher la délivrance, la tranquillité éternelle.

Le sens est en profond, l'exposé vaste, ils s'inspirent d'une compassion totale ;

Pour en faciliter l'intelligence aux pratiquants, j'ai longuement⁽⁵⁾ expliqué
[la vacuité.

CHAPITRE XXII. — Les bases de la thaumaturgie⁽⁶⁾

211 c8–213 a19.
(Ng. 235b24–236a13)

Trois stances d'hommage.

Le *yogācāra* obtient la délivrance, soit d'abord par l'apaisement⁽⁷⁾, puis par la contemplation⁽⁸⁾, soit dans l'ordre opposé. Définition de l'apaisement : l'esprit est correctement fixé, immobile, sans distraction ni négligence. Définition de la contemplation : par suite de l'apaisement, l'esprit contemple le *saddharma*, examine ce qui est fait, et voit le néant foncier⁽⁹⁾. L'apaisement est illustré par la comparaison de l'acheteur d'or qui, ayant vu l'or, n'en discute pas la qualité ; la contemplation, par celle de l'acheteur qui examine l'or, en distingue le pays d'origine, le titre, l'authenticité, l'espèce ; ou encore, l'apaisement est pareil à l'acte du moissonneur qui saisit les épis de la main gauche, la contemplation à l'acte de les couper à la faucille de la main droite⁽¹⁰⁾. L'apaisement, c'est la contemplation égale, synthétique, yeux

211 c17–212 a10.

⁽¹⁾ *Dhātu* traduit par *che 事* «choses», ou *fen 分* «parties», ou *tchong 種* «semences, espèces» (cf. *dhātu* glosé par *bija*, *tchong-tseu 種子* «semence», chez Asaṅga, T. 1606, II, 704 b ; par *gotra*, *Kośa*, ch. I, p. 37, ch. III, p. 6) ; ou encore, pour les quatre premiers, *ta 大* «grands» (*mahā[bhūta]*, 208 a², 211 b⁶). *Vijñāna* est rendu par *chen 神* (206 a²), par *houen chen 魂神* (206 a¹¹), par *sin chen 心神* (210 a²), puis par *che 識* (210 a¹¹).

⁽²⁾ P. ex. (208 a²⁻¹⁰) la connaissance sensorielle (*vijñāna*), née de la rencontre de l'organe interne et de l'objet externe, est comparée à la pièce d'orfèvrerie, qui implique l'association de l'orfèvre et des métaux. — (208 b¹⁴) Le mirage (*ye ma 野馬*, *marici*), comparaison qui doit être tirée du *Saṅgyuktāgama*, T. 99, x, 68 c, *ye ma* (= *Sam. Nik.*, vol. III, p. 141, *maricikā*). — (211 a¹²) Les enfants qui se battent pour défendre la possession de leurs châteaux de sable, mais les abandonnent sans regret quand vient le soir (traduit par A. Waley, dans *Buddhist Texts through the Ages*, Londres, 1954, p. 274 ; ne concorde pas avec les textes cités dans *Twin Pagodas of Zayton*, p. 55-56).

⁽³⁾ *T'o men 脫門*, *vimokṣamukha*.

⁽⁴⁾ *K'ong 空*, *śūnyatā* ; *wou yuan 無願*, *apranihita* ; *wou siang 無相* (var. *siang 想*), *ānimitta*. Cf. *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, chap. VIII, p. 184 et suiv.

⁽⁵⁾ Ce chapitre est, en effet, le plus long de tous.

⁽⁶⁾ Dh. *chen tsou 神足*, Ng. *chen tsou hing 神足行* ; *rddhipāda*.

⁽⁷⁾ Dh. *tsi 寂*, Ng. *tche 止* ; *śamatha*.

⁽⁸⁾ Dh. Ng. *kouan 觀* ; *vipaśyanā*.

⁽⁹⁾ Dh. *省察所作而見本無* (var. *本元* [faute pour 无]). Ng. est obscur (235 c²⁻³).

⁽¹⁰⁾ Même image dans le chapitre *Samatha-vipaśyanā* du *Satyasiddhi-sāstra*, T. 1646, xv, 358 a ; aussi *Milindapañha*, p. 32 (*BÉFEO*, XXIV, p. 104), où elle illustre les rapports du *yoniṣomana sikāra* et de la *paññā*.

ouverts ou yeux fermés, du squelette humain dans son ensemble; la contemplation, c'est la réflexion détaillée sur chacune de ses parties.

212 a¹¹-b¹⁰.

Pour obtenir l'apaisement, il y a deux moyens principaux : la contemplation de l'impur⁽¹⁾ et le contrôle calculé du souffle, expirations et inspirations⁽²⁾. Dans ce chapitre il n'est traité que du premier de ces deux procédés. Il y est décrit en détail : inspection du cadavre dans les cimetières, puis identification du corps vivant au cadavre (d'abord le mien, puis celui de toutes les personnes), qu'on voit sans cesse et partout « comme tous les cours d'eau vont à la mer » : ainsi l'on parvient à l'apaisement⁽³⁾.

212 b¹⁵-c⁶.

De cet apaisement résulte le premier *dhyāna*, caractérisé par l'élimination de cinq obstructions⁽⁴⁾ et la possession de cinq mérites⁽⁵⁾, par l'absence de toute « pensée »⁽⁶⁾, de tout désir, de tout *dharma* de mal, la concentration de l'esprit fixé dans le calme, la joie, etc.⁽⁷⁾. Les profanes⁽⁸⁾ peuvent accéder à ce *dhyāna*, mais ils sont encore sujets aux écoulements⁽⁹⁾; les *ṛṣi* « extérieurs » (au bouddhisme), qui ont supprimé le désir et persistent indéfiniment dans ce *dhyāna*, ne sont pas encore aptes à « pénétrer dans la maison »⁽¹⁰⁾. Il n'en est pas de même des disciples du Buddha, dont la manière de cultiver ce *dhyāna* est différente⁽¹¹⁾. Les trois autres *dhyāna* s'obtiennent facilement à la suite du premier, de même qu'au tir à l'arc ce sont les débuts qui sont ardu⁽¹²⁾.

212 c⁷-213 a¹⁷.

Le *yogācāra* peut alors obtenir les bases des pouvoirs miraculeux. Dans ce but, il pratique tout d'abord la contemplation du vide (ou de l'espace)⁽¹³⁾; celle-ci consiste à voir partout le vide : dans les articulations et dans les différentes parties du corps, qui apparaît comme un sac; la notion de forme sensible, de *rūpa*, est éliminée par celle du vide, ou du moins, si l'on continue à voir le corps, c'est sans plus éprouver aucun attachement à son égard : on est libre de le voir ou de ne pas le voir, libre aussi de voir ou de ne pas voir le vide. La vision du corps et celle du vide deviennent

(1) Dh. *wou lou kouan* 惡露觀, *pou tsiang kouan* 不淨觀; Ng. *nien wou lou* 念惡露; *aśubhā bhāvanā*. Sur le terme *wou lou*, cf. la glose de Hiuan-ying dans T. 2128, LXXV, 793 c. *Wou* signifie « haïssable, dégoûtant » (on a la variante *wou* 汚 « sale », p. 215 c¹⁷, 221 b⁵), et *lou* « découvert, à nu », ou encore « écoulement, purulence ». En médecine, ce terme s'applique à l'écoulement du sang après l'accouchement.

(2) Dh. *chou si cheou tch'ou jou si* 數息守出入息 « en comptant le souffle contrôler les expirations et les inspirations »; Ng. *nien nṅan-pan cheou yi* 念安般守意 « le contrôle de l'esprit (*smṛti*) consistant à penser à l'*ānāpāna* »; *ānāpānasmyti*.

(3) Ici s'arrête ce chapitre dans la version de Ngan Che-kao (T. 606, v, 212 b⁸ = T. 607, 236 a¹³). Cf. *sup.*, p. 344.

(4) *Kai* 蓋, *nivarana*. Sur les cinq *nivarana* qui font obstacle au *dhyāna*, cf. *Kośa*, chap. v, p. 98-100; *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, trad. Lamotte, p. 1013-1020.

(5) Il doit s'agir des cinq *dharma* dont la possession est nécessaire pour pratiquer le *dhyāna* : *chanda*, *vīrya*, *smṛti*, *saṃprajñāna*, *cittaikāgratā*. Cf. *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, trad. Lamotte, p. 1020-1021.

(6) *Sseu siang* 思想. Il ne peut s'agir du *vitarka-vicāra*, qui subsiste justement dans le premier *dhyāna*, pour ne disparaître que dans le deuxième.

(7) On reconnaît dans ce passage peu clair quelques-uns des cinq *aṅga* qui constituent le premier *dhyāna* : *vitarka*, *vicāra*, *prīti*, *sukha*, *saṃādhi* (*cittaikāgratā*). Cf. *Kośa*, chap. VIII, p. 147.

(8) *Fan fou* 凡夫, *pṛthagjana*.

(9) *Leou* 漏, *tch'ouan leou* 穿漏; *āsrava*.

(10) *Louen yu*, XI, XIV.

(11) La question est reprise au début du chapitre suivant.

(12) Même image à propos de *śūraṅgama-saṃādhi* dans le *Śūraṅgama-saṃādhi-sūtra*, trad. Kumārajīva, T. 642, I, 634 a¹⁷⁻¹⁸. Cf. mon *Concile de Lhasa*, p. 73 et n. 4.

(13) *K'ong* 空, *hiu k'ong* 虛空. Il s'agit d'une forme de l'*ākāśānantyāyatana-saṃāpatti*, une des quatre *ārūpya-saṃāpatti*.

interchangeables; le corps et l'esprit ne font plus qu'un; comme le lait et l'eau mélangés, ils deviennent identiques, «égaux»⁽¹⁾. Alors le *yogācāra*, affermissant sa volonté, élève par son esprit son corps au-dessus de son siège, en concentrant sa pensée sur l'espace, de même qu'on élève une balance suspendue lorsque les deux plateaux sont bien équilibrés par des poids égaux⁽²⁾. Il s'élève ainsi à la hauteur d'une lente⁽³⁾, puis d'un grain de sésame, d'un gros pois, d'un jujube, puis, à force d'exercice, jusqu'au ciel de Brahmā et au palais des Śuddhāvāsa⁽⁴⁾. Dès lors le Sumeru lui-même ne lui est plus un obstacle; il pénètre dans le sol sans interstice, et en sort sans trou, comme si le sol était de l'eau; il circule dans les airs comme s'il était sur terre, dans les quatre attitudes⁽⁵⁾. Il émet du feu par le haut de son corps, de l'eau par le bas, ou inversement⁽⁶⁾. Les trous de ses poils resplendissent de multiples radiances. Il peut multiplier son corps, se métamorphoser en toute sorte d'animaux⁽⁷⁾. Dans le moment d'une pensée, il parcourt tout un domaine de Buddha, aller et retour⁽⁸⁾. Tels sont les miracles⁽⁹⁾ que permettent de

(1) *Teng* 等, *sama*.

(2) C'est la perfection de l'équilibre physico-psychique, de l'interpénétration, de l'identification du corps et de l'esprit, idéal du *yoga* (*sup.*, p. 404, n. 8).

(3) *Ki* 匙, *likṣā*, terme de mesure.

(4) Cf. la *Yogācārabhūmi* de Buddhasena, T. 618, II, 319 a²¹⁻²⁷ :

« Dans les quatre *dhyāna* fondamentaux
Il cultive et produit les cinq *abhijñā*.
S'étant rendu présent le *samādhi*,
L'esprit fixe, il contemple son propre corps.
Concevant des notions de légèreté et de souplesse,
Peu à peu il s'élève, immobile.
L'objet lui étant bien présent,
Il quitte le sol, comme d'un grain de sésame,
Puis comme d'un grain d'orge,
Puis peu à peu à une hauteur de quatre doigts;
Et, graduellement, d'un siège (litt. d'une couche) à l'autre,
Il peut circuler à son gré.
Il vole et se transforme,
Librement, sans obstacle.
Du *yogācāra*, c'est là ce qu'on appelle
La sublime force d'*abhijñā*. . . »

(5) C'est le déplacement (*gamana*) dit de « transport du corps » (*vāhin*) (*Kośa*, chap. VII, p. 113; cf. Gokhale, *J. B. Br. R. As. Soc.*, xx, 97); pour les détails, voir l'énumération des *rddhiviśaya* dans les *Āgama-Nikāya* (*Kośa*, chap. VII, p. 98, n. 1).

(6) Comme dans le grand miracle de Śrāvastī. Ces « prodiges jumelés » (*yamaka-prātihārya*, cf. Foucher, *Art gréco-bouddhique*, I, p. 536) ne sont, en effet, pas réservés au seul Buddha. Le *Divyāvadāna*, p. 161, stipule expressément que la faculté de les accomplir est commune à tous les *śrāvaka*. Dans le *Lotus* (trad. Burnouf, p. 270), ils sont accomplis par deux princes qui ne sont que de futurs Buddha; Śāriputra (dans un *sūtra* mahāyāniste, T. 156, v, 149 a) et Mahā-prajāpati avec les cinq cents nonnes (dans son *sūtra* de l'*Ēkottara*, T. 125, I, 869 c = T. 144, 868 a et T. 145, 869 c, et aussi dans le *Sūtrālamkāra*, trad. Huber, p. 399) s'y livrent avant de précéder le Buddha dans le Nirvāṇa. Dans l'*Ēkottara*, ces miracles sont suivis, dans le *Sūtrālamkāra*, ils sont précédés de la pratique des *dhyāna*.

C'est par abus que T. Watanabe veut voir dans ce passage de la *Yogācārabhūmi* un emprunt au *Lotus* (cf. *supra*, p. 344, n. 4).

Tous les éléments de la série de pouvoirs miraculeux ici décrits se retrouvent soit dans les sources citées ci-dessus, soit dans la liste de *rddhi-viśaya* des *Āgama-Nikāya*, soit dans celle des dix-huit « transformations » (*pien* 變) qu'énumèrent des textes chinois divers (cf. p. ex. Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, p. 2366).

(7) *Pien* 變, *houa* 化 (*nirmita*, *Kośa*, chap. VII, p. 113).

(8) C'est le déplacement « rapide comme la pensée » (*manojava*, *Kośa*, *ibid.*).

(9) *Pien* 變, *prātihārya*, *vikurvaṇa*.

réaliser les bases de la thaumaturgie : ces bases sont le résultat des quatre *dhyāna*, lesquels résultent eux-mêmes de la contemplation de l'impur et du décompte du souffle.

Dans tout ce chapitre, la prose est régulièrement récapitulée en stances. Stance finale du compilateur :

213 a¹⁸⁻⁹.
Nageant dans le lac d'ambrosie des *sūtra* du Buddha,
Comme un grand éléphant dans une source fleurie,
J'en résume le sens général conformément à la doctrine authentique;
C'est pourquoi je chante la réalisation de ces bases de la thaumaturgie.

213 a²¹⁻²¹⁹ a².

CHAPITRE XXIII. — *La respiration comptée*⁽¹⁾

Trois stances d'hommage, dont voici la dernière :

Je lis et choisis les *sūtra* du Buddha, pareils à une mer,
Afin de trouver le *dhyāna-samādhi* sans écoulement,
Grâce auquel on peut se compter au nombre des disciples du Buddha;
C'est pourquoi je me prosterne devant la Paix Suprême.

213 a²⁷⁻⁶ b 6.

Le *yogācāra* doit méditer sur les questions suivantes : Qu'est ce que le premier *dhyāna* sans écoulement, et qu'appelle-t-on un disciple du Bhagavat? Si son *dhyāna* comporte des écoulements, il doit se dire : j'ai obtenu le premier *dhyāna*, mais je le pratique avec des écoulements; je puis naître ainsi au ciel de Brahmā, mais le *punya* qu'on gagne là-haut est mince. A ma mort, je retomberai en enfer ou parmi les *preta*, les animaux ou les hommes; la naissance au ciel de Brahmā ne me sauvera pas des *durgati*. Je reste un homme du commun, un profane, car je n'ai point encore la délivrance⁽²⁾.

Si le débutant obtient un *dhyāna* à écoulement,
Sa pratique est percée comme un vase qui coule;
Bien qu'il naisse au ciel de Brahmā, il en devra revenir,
De même que par la pluie un vêtement brodé perd ses couleurs.

⁽¹⁾ *Chou si* 數息, pour *chou si kouan* 數息觀, la traduction restée la plus courante d'*ānāpānasamṛti*.

⁽²⁾ Sur les modalités *sāsrava* et *anāsrava* du *dhyāna*, dites aussi *laukika* et *lokottara*, et dont la seconde seule est propre aux bouddhistes, voir en dernier lieu Lamotte, *Traité de la grande vertu de sagesse*, p. 1035, n. 1. Le *Saundarananda*, xi, 39-62, qui doit appartenir à la même époque que notre texte, insiste également sur le thème de la chute du paradis céleste, à laquelle sont exposés les non-bouddhistes; l'analogie est parfois littérale (cf. *inf.*, p. 413, n. 1). On se rappellera l'histoire de Baka (*Majjhima*, xlix, *Saṃyutta*, vi, 1, 4), ainsi résumée par S. Lévi (*Mélanges Linossier*, p. 356) : « Le Buddha va chercher au plus haut du ciel une divinité absorbée dans sa béatitude, une béatitude si longue qu'elle lui paraît être sans commencement et sans fin, en dehors du temps; il lui rappelle son passé de mérites et de démérites, le terme inévitable, et la chute, et l'éternel recommencement. Et le pauvre Baka, tout *mahābrahmā* qu'il est, est terrifié; il n'aspire plus qu'à la libération définitive... » La chute du haut des cieux, l'impermanence de la condition divine, est aussi un des grands thèmes du *Saddharmasmṛtyu-paṭhāna-sūtra* (également de l'époque d'Asvaghōṣa et de Saṅgharakṣa?); cf. Lin Li-kouang, *L'aide-mémoire de la Vraie Loi*, p. 50, et les stances réunies dans le chapitre *Anityatā* du *Dharmasammuccaya*, 167 et suiv., 182 et suiv., 205 et suiv., 227 et suiv., p. ex. stance 167 : « De même qu'il faut s'abstenir de l'aliment où le poison se mêle au miel, ainsi est à rejeter le bonheur des dieux, qui a pour fin la chute. »

Apologue, longuement « romancé », du ministre incarcéré pour délit grave, qu'un roi relâche pour quatre mois en récompense d'un petit service rendu. Son congé est empoisonné par la perspective du retour en prison, il n'en retire pas plus de plaisir qu'un condamné à mort n'en ressent des fleurs qu'on l'autorise à porter sur la tête ⁽¹⁾. De même, le *yogācāra* qui, grâce au *dhyāna* à écoulement, est né au ciel de Brahmā, sait qu'il en devra retomber dans les *durgati*. 213 b7-214 c12.

Apologue de l'oiseau attrapé par un gamin, qui le tourmente, puis le relâche avec un fil à la patte ⁽¹⁾. De même le *yogācāra* parvenu au ciel de Brahmā devra revenir dans la sphère du désir, et recommencer à souffrir. C'est par le *dhyāna* sans écoulement qu'on se délivre de la douleur et qu'on devient un enfant du Buddha (un *yogācāra* bouddhiste). On ne se nourrit plus d'erreur; délivré du doute, parvenu au premier *dhyāna* dans le chemin correct, on peut accéder à la vue des saintes vérités. 214 c13-26.

C'est par la contemplation du squelette ⁽²⁾ qu'on peut parvenir au *dhyāna*, par la méditation des caractères impermanent, douloureux, vide et impersonnel (sans-moi) du corps; mais il faut concevoir que ces caractères sont également ceux de l'esprit même qui les constate, et qui n'est lui aussi que le produit d'un enchaînement des causes et des conditions. Ainsi les *skandha* apparaissent singulièrement fragiles non seulement dans le présent, mais dans les trois temps par le jeu de l'enchaînement causal, et non seulement dans le plan du désir, mais dans ceux du *rūpa* et de l'*ārūpya*. 214 c27-215 a10.

La vacuité dans les trois plans et l'inexistence des *skandha* étant réalisées, on s'oriente vers l'*asaṃskṛta*, vers le *nirvāna*. L'esprit se fait docile à la pratique du *yoga*, il perd sa dureté, il s'adapte à la vue des vérités, et le *yogācāra* devient un saint, *ārya*, un *anāgāmin*. Apologue du voleur qui remet à un paysan un vase bouché, peint, jonché de fleurs et parfumé, en lui disant qu'il contient du sucre et du vin; il lui donne rendez-vous, pour qu'ils ouvrent le vase ensemble et se régalaient de son contenu. Le paysan emporte le vase et, après avoir attendu jusqu'au soir, finit par l'ouvrir tout seul; il le trouve plein de saletés: le voleur l'a trompé. De même, le *yogācāra*, lorsqu'il voit les vérités saintes, réalise que, « portant » depuis si longtemps des corps à travers les transmigrations, il a été trompé, « volé », depuis toujours, par les cinq *skandha*. Apologue du fils d'un chef de caravane, qui adore sa femme et menace de se suicider lorsque son père veut l'envoyer loin d'elle, dans un pays lointain, pour faire des achats. Sur les exhortations de ses amis, il part tout de même, mais son cœur est transpercé de désir et de regrets. A son retour, il trouve sa femme atteinte de maladies multiples, couverte d'ulcères sanglants, défigurée et folle, grouillante de mouches, pareille à un *preta* ou à un cadavre au cimetière; son amour, son désir sont anéantis et font place au dégoût. De même la contemplation de l'impur supprime le désir et conduit à l'apaisement. 215 a10-c20.

Après avoir exposé l'obtention du *dhyāna* « bouddhique » au moyen de la contemplation de l'impur, le texte passe au second procédé, le contrôle de la respiration 215 c21-216 a2.

⁽¹⁾ Ces deux comparaisons dans *Saundarananda*, vi, 59-60: emprunt? source commune? La première se retrouve dans le «*Sūtra de dhyāna-samādhi*» compilé par Kumārajīva, où les emprunts au *Saundarananda* sont nombreux, T. 614, II, 29¹ a⁷. La seconde est très courante; cf. p. ex. *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, trad. Lamotte, p. 568.

⁽²⁾ *Kou souo* 骨鎖, «la chaîne des os», *asthi-śrīkhalā* (*śaṅkalā*). La contemplation du squelette est une des pratiques essentielles de la contemplation de l'impur, qui peut y être ramenée tout entière. Cf. *Kośa*, La Vallée Poussin, chap. vi, p. 150 (et addition); *Vibhāṣā*, T. 1545, XL, 208 a et suiv.

comptée⁽¹⁾. Définition du terme *ānāpāna* : *āna*⁽²⁾ signifie « expiration », *apāna*⁽³⁾ « inspiration »⁽⁴⁾; suivre les expirations et les inspirations sans avoir d'autres pensées, c'est « compter l'*ānāpāna* ». « Contrôler l'esprit (*cheou yi*, attention consciente) en comptant les respirations » (*ānāpānasmṛti*, l'attention fixée sur la respiration, la respiration consciente) conduit à l'apaisement.

216 a², 216 a²⁹-b²³. L'*ānāpānasmṛti* comporte quatre opérations⁽⁵⁾ :

1° L'opération proprement dite « compter les respirations »⁽⁶⁾, qui consiste à « compter les expirations et les inspirations, en recueillant son esprit sans distraction », jusqu'à dix ; si l'esprit est distrait, il faut recommencer à compter, par exemple, de un à deux, ou de un et deux jusqu'à neuf si la distraction se produit à neuf. En s'exerçant ainsi jour et nuit pendant un mois, une année, on parvient à éviter toute confusion ;

2° « Suivre »⁽⁷⁾. L'esprit suit les respirations, de même qu'on suit quelqu'un comme son ombre. Il n'a aucune autre pensée, aucune distraction ; il est « soumis » au calcul des respirations ;

3° « Observer »⁽⁸⁾. Le *yogācāra* se tient en état d'observation, depuis le début du compte des respirations jusqu'à la fin, tel un berger immobile qui de loin regarde paître ses bœufs ;

4° « Purifier en retour »⁽⁹⁾. Fixant son esprit sur le bout de son nez⁽¹⁰⁾, il observe les respirations comptées et connaît les expirations et les inspirations, tel un portier qui, assis immobile sur la porte, observe les gens qui sortent et entrent et les reconnaît tous.

216 a³, 11-14,
216 b²⁴-c¹.

L'*ānāpānasmṛti* doit être exempte des deux « taches » ou défauts suivants⁽¹¹⁾ :

1° Le compte des respirations est trop « long » : par exemple, on compte d'avance, avant de respirer, ou l'on compte « deux » avant que le souffle soit arrivé au nez (expiration) ;

(1) *Chou si cheou yi* 數息守意, *ānāpānasmṛti*.

(2) *Ngan* 安.

(3) *Pan* 般.

(4) Faute des traducteurs. En chinois, les mots *tch'ou* et *jou* se composent en *tch'ou jou* « sortir-entrer », jamais en *jou tch'ou* « entrer-sortir » ; et dans le taoïsme — ou plus généralement dans la physiologie chinoise — l'expiration (qui est *yang*) est toujours considérée comme précédant l'inspiration (qui est *yin*) ; cf. Maspero, *Les procédés de nourrir « le principe vital »*, dans *JA.*, 1937, 1, p. 183). Ainsi s'explique la traduction d'*ānāpāna* « inspiration et expiration », par *tch'ou jou si* « expiration et inspiration ». Dans T. 602, 1, 165 a, Ngan Che-kao donnait la définition correcte.

(5) On en compte généralement six (*śad-vidhāḥ*, *Kośa*, ch. vi, p. 154-155, *Vibhāṣā*, T. 1545, xxvi, 134 c²⁶-135 a¹) ; elles sont exposées de manière très détaillée dans la *Yogācārabhūmi* de Buddhasena, T. 618, 1, 306 a²⁶-307 a¹⁷ et 309 b¹⁶-c¹⁶, et dans le *Dhyāna-samādhi* de Kumārajīva, T. 614, 1, 273 a¹²-275 b¹². La terminologie de notre texte est ici la même que dans la « Grande » *Ānāpānasmṛti* de Ngan Che-kao (T. 602), dont l'exposé de l'*ānāpānasmṛti* suit un plan assez proche du nôtre.

(6) *Chou si* 數息, *ganānā*.

(7) *Siang souei* 相隨, *anugama*.

(8) *Kouan* 觀, *upalakṣaṇā*.

(9) *Houan tsiing* 還淨, *vivartanā* et *parisuddhi*.

(10) C'est le *sthāna*, généralement compté comme la troisième opération de l'*ānāpānasmṛti*.

(11) *Hia* 瑕. Le *Kośa*, ch. vi, p. 155, mentionne ces deux défauts et en ajoute un troisième : confondre inspiration et expiration ; cf. aussi *Vibhāṣā*, T. 1545, xxvi, 134 c-135 a, et *Yogācārabhūmi* de Buddhasena, T. 618, 1, 309 c¹⁷-310 b²⁰.

2° Il est trop court : on compte un pour deux, alors que le souffle, après être arrivé au nez (expiration), est déjà revenu au nombril (deuxième inspiration).

L'*ānāpānasmṛti* comporte seize excellences⁽¹⁾ :

1° Lorsque les respirations comptées sont « longues », on le sait⁽²⁾ : c'est-à-dire que, dès le début du compte des respirations, le *yogācāra* les suit, on observe la lenteur ou la vitesse, en devine la direction et connaît la limite des expirations et des inspirations ;

2° Lorsque les respirations comptées sont « courtes », on le sait⁽³⁾. . . [Etc.]

C'est en vue d'obtenir l'apaisement, la stabilisation de l'esprit, que les *yogācāra* pratiquent la contemplation des expirations et des inspirations. Mais il faut distinguer entre les profanes (*prthagjana*) et les bouddhistes (« disciples du Buddha »). Si les profanes recherchent l'apaisement, c'est seulement pour fixer l'esprit, éliminer la douleur inhérente aux *skandha*, obtenir le premier *dhyāna*, et par suite les cinq *abhijñā*. Les bouddhistes, eux, ne recherchent l'apaisement qu'en vue d'obtenir successivement les quatre racines de bien⁽⁴⁾ : attiédissement⁽⁵⁾, sommets⁽⁶⁾, acquiescement au(x) *dharma*, qui oriente vers la vue des quatre vérités⁽⁷⁾, *dharma* mondains suprêmes⁽⁸⁾. Grâce à ces derniers, ils savent que tout est douleur

216 a³, 15-28,
216 c²-218 a¹.

217 a¹-13.

(1) Cette liste de seize pratiques supérieures ou transcendantes (*t'ō cheng* 特勝, le terme sanskrit ne semble pas être attesté : Hiuan-tsang traduit *cheng hīng* 勝行 = **uttaracarya*), où sont énumérés les thèmes de méditation sur lesquels doit porter l'*ānāpānasmṛti* lorsqu'elle s'élève au dessus du simple contrôle conscient des respirations elles-mêmes, remonte aux *Āgama-Nikāya* : *Saṅgīyuktāgama*, T. 99, xxix, 206 a-b = *Saṃ. Nik.*, LIV, 1, vol. V, p. 311 et suiv. ; *Ekottarāgama*, T. 125, viii, 582 a-b = *Majjh. Nik.*, vol. 1, p. 425. On la retrouve notamment dans le *Vinaya des Sarvāstivādīn*, T. 1435, ii, 8 a-b, dans la *Vibhāṣā*, T. 1545, xxvi, 136 a-b (qui se réfère à l'*Āgama*), dans le *Satyasiddhi-sāstra* de Harivarman, T. 1646, xiv, 355 c-356 a (avec définitions), dans le *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, T. 1509, xi, 138 a (trad. Lamotte, p. 641-642), dans la *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga, T. 1579, xxvii, 432 a-b ; le *Visuddhimagga*, vol. I, p. 266-293, la commente longuement (*saḷasa-vatthukam ānāpānasati-kammaṭṭhānam*).

Cette rubrique était donc courante dans toutes les écoles ; aussi figure-t-elle dans la plupart des manuels de Yoga traduits à l'usage des Chinois (*Ānāpānasmṛti-sūtra* de Ngan Che-kaō, T. 602, 1, 165 a, ouvrage dont notre texte se rapproche beaucoup en ce qui concerne l'*ānāpānasmṛti* ; *Dhyānasamādhi-sūtra* de Kumārajīva, T. 614, 1, 275 b¹⁰-276 a⁵). Mais les différentes sources présentent de multiples variantes, et il serait inopportun d'entreprendre l'étude de cette liste à partir de notre texte, dont la terminologie difficile nécessiterait un commentaire fastidieux. On a donc renoncé à traduire ici l'énumération et les définitions de Saṅgharakṣa. La *Mahāvūyutpatti*, éd. Wogihara, LIII, 8-22, donne une énumération en sanskrit (qui diverge de celle de la *Vibhāṣā* traduite par Hiuan-tsang, malgré la note de Wogihara).

(2) *Dirgham āśvasan dirgham āśvasāmīti yathābhūtaṃ prajānāti*, et de même pour *praśvasa*, *Mahāvūyutpatti*, éd. Wogihara, LIII, 10-11 ; *dirghaṃ vā assasanto dirghaṃ assasāmī ti pajānāti*, etc., *Saṃ. Nik.*, vol V, p. 311.

(3) *Hrasvam āśvasan*, etc.

(4) *Chan pen* 善本, *kuśalamūla*, autre désignation des *nirvedhabhāgiya*. Pour tout ce qui suit, cf. *Kośa*, ch. vi, p. 144 et suiv., dont notre texte se rapproche ici pour le plan et la gradation des exercices.

(5) *Wen ho* 溫和, plus loin *wen nouan* 溫暖 ; *uṣmagata*.

(6) *Ting fa* 頂法, plus loin *fa ting* 法頂 ; *murdhan*. Première définition : « On voit que les cinq *skandha* sont vides et entièrement impersonnels. »

(7) *Kien sseu ti chouen hiang fa jen* 見四諦順向法忍, plus bas *ti jeou ho fa jen* 諦柔和法忍 « *dharmaśānti* qui assouplit (pour la vue) des vérités ». Le *Kośa*, ch. vi, p. 165, a simplement *kṣānti*.

(8) *Che* (ou *che kien*) *tsouei chang tche fa* 世(間)最上之法, plus loin *sou kien tche* *tsouen fa* 俗間之尊法, etc. ; *laukikāgradharma*.

(première des quatre vérités) et discernent les trente-sept rubriques de la *bodhi*⁽¹⁾; ils gagnent ainsi la huitième terre⁽²⁾, et deviennent des *srotaāpanna*⁽³⁾ (c'est-à-dire des saints bouddhistes, par opposition aux profanes)⁽⁴⁾.

217 a¹³⁻²⁸.

Exposé détaillé des exercices d'apaisement, d'une part à la façon profane, de l'autre à la façon bouddhique⁽⁵⁾. Dans les deux cas, on part du décompte des respirations.

(1) *Tao p'in fa* 道品法, *bodhipakṣikadharmā*.

(2) *Ti pa tche ti* (ou *tch'ou* «endroit») 第八之地(處). Sur ce terme qui, dans le *mārga* du Petit Véhicule, désigne l'état précédant immédiatement celui de *srotaāpanna*, cf. *Kośa*, ch. vi, p. 201. — (3) *Tao tsi* 道跡.

(4) L'*Aśokavadāna* rapporte plusieurs cas de moines (de Mathurā et du Cachemire) ayant obtenu les *dhyāna* «mondains», sans être pour cela des saints. L'un d'eux, qui se croit Arhat, s'enorgueillit de ses *abhijñā*. Mais c'est par erreur que tous ces religieux croyaient avoir obtenu les fruits de sainteté, *srotaāpanna*, etc. (cf. Przyluski, *La légende de l'empereur Aśoka*, p. 390-396, et «Bouddhisme et Upaniṣad», dans *BEFEO*, XXXIII, p. 155-156); l'*A-yu wang tchouan a che sou tch'an* 世俗禪, que Przyluski traduit par «*dhyāna* du monde profane», mais l'*A-yu wang king* donne *che kien* 世間 qui équivaut simplement à *laukika*.

(5) Cet exposé, d'un caractère assez scolastique et qui s'inspire évidemment de l'Abhidharma, est rédigé en prose, sans aucune stance. Sur la question du Yoga profane et bouddhique, des exercices «mondains» et «supramondains», excellente synthèse dans La Vallée Poussin, *La morale bouddhique*, ch. II-III. Cf. aussi *Dict. PTS*, art. *Jhāna*; Fr. Heiler, *Die buddhistische Versenkung* (Munich, 1922), p. 14, 47; La Vallée Poussin, «*Musila et Narada*», in *Mél.* ch. 5., V (1937), p. 210-222; Lamotte, *Traité de la grande vertu de sagesse*, p. 1035, n. 1.

D'après le *Kośa*, ch. II, p. 199-204, les quatre *dhyāna* et les quatre *ārūpya* procurent la naissance dans les deux sphères supérieures; mais ces recueils, qui sont accessibles aux *prthagjana*, ne signifient point délivrance définitive. Le quatrième *dhyāna*, ou recueillement d'inconscience (*asañjñi-samāpatti*), comporte encore nécessairement une rétribution dans le *kāmadhātu*; de même le recueillement qui n'est ni conscience ni inconscience (*naivasañjñā-nāsañjñāyatana-samāpatti*), quatrième des *ārūpya*. Seul le recueillement dit de la destruction de toute notion et sensation (*sañjñā-vedita-nirodha-samāpatti*), qui est propre aux saints bouddhistes exclusivement, ne comporte point de «rétribution nécessaire». Ce recueillement, qui transcende la «cime de l'existence» (*bhavāgra*) et qui est, en fait, équivalent au *nirvāna* (*nirvāna-sadrśa*, *Kośa*, ch. II, p. 208, ch. VI, p. 224), se situe en marge et au-dessus des *ārūpya*, qu'il vient couronner dans la série des huit *vimokṣa* (*Kośa*, ch. VIII, p. 204 et suiv.). Il est l'aboutissement du chemin pur ou «sans écoulement» (*anāsrava-mārga*), tandis que les *dhyāna* et les *ārūpya* peuvent se cultiver soit selon le chemin impur ou mondain (*sāsrava-mārga*), c'est-à-dire non bouddhique, soit selon le chemin pur ou supramondain (*anāsrava-mārga*, *lokottara-mārga*), qui comporte la vue (*darśana*) et la compréhension (*abhisamaya*) des saintes vérités bouddhiques, et qui seul conduit à la délivrance telle que la conçoivent les bouddhistes.

Le recueillement d'inconscience fait naître au ciel des Brhatphala, où l'on reste plongé dans l'inconscience pendant une période d'une grande longueur, mais d'une longueur limitée. En effet, lorsque la force du recueillement d'inconscience est épuisée, la conscience se produit à nouveau, et l'on meurt pour renaître dans le *kāmadhātu*, «comme des flèches tombent sur le sol quand leur élan est épuisé». C'est par erreur que les profanes identifient l'inconscience avec la délivrance; les saints bouddhistes savent que l'impur (*anāsrava*) ne peut être la vraie délivrance» (*Kośa*, ch. II, p. 199-204). Dans son commentaire du *Kośa*, T. 1823, v, 848 b, Yuanhouei remplace le mot «profanes» (*prthagjana*) par celui d'«hérétiques» (*wai tao* 外道, non bouddhistes). Et dans le *Tsong king lou* 宗鏡錄 (cité *Ta tsang fa chou* 大藏法數, XIX), le recueillement d'inconscience est défini comme «mondain» (*che kien* 世間, *laukika*), le recueillement de destruction comme «supramondain» (*tch'ou che kien*, *lokottara*).

En somme, le rapport entre les huit recueils accessibles aux profanes d'une part, et de l'autre le recueillement de destruction qui n'appartient qu'aux saints bouddhistes, est analogue au rapport entre les cinq premières *abhijñā* et la sixième. La clairvoyance, la clairaudience, la connaissance de la pensée d'autrui, la mémoire des existences passées, et surtout les pouvoirs miraculeux, toutes ces facultés surnaturelles qui dépendent et résultent des *dhyāna* n'ont en elles-mêmes aucun caractère de sainteté; elles sont communes aux religieux non bouddhistes (p. ex. *Arāḍa-Kālāma*), aux *rṣi*, aux *prthagjana* comme dit l'Abhidharma.

Pour les bouddhistes, les *abhijñā* n'ont de valeur que par la connaissance qu'elles peuvent

Le profane parvient à l'apaisement en concentrant son esprit sur les respirations comptées; il détruit ainsi l'obstacle des *skandha*, parvient au détachement, et entre dans le premier *dhyāna*, où il s'exerce pour obtenir les *abhijñā* et en particulier les bases des pouvoirs thaumaturgiques, dont il devient maître dans le quatrième *dhyāna*. Pendant ces exercices, son esprit n'a pas d'autre notion que les respirations elles-mêmes⁽¹⁾.

Le *yogācāra* bouddhiste, lui, a sans cesse présente à l'esprit la notion des mérites du Buddha, de la Loi et de la Communauté⁽²⁾, et celle du sens des quatre vérités, grâce à quoi il obtient les quatre racines de bien, définies ici en détail, avec force

procurer des saintes vérités, par leurs applications sotériologiques au sens bouddhique. Seule la sixième, celle qui consiste à éprouver la connaissance de l'épuisement des impuretés (*āsravakṣaya-jñāna-sākṣātkārābhijñā*) est particulière aux *asaikṣa*, aux *arhat*, aux saints bouddhistes; en l'obtenant ils savent qu'ils n'auront plus à renaître (cf. «*Sur la mémoire des existences antérieures*», in *BEFEO*, XXVIII, p. 283 et suiv.; *Kośa*, ch. vii, p. 98 et suiv.).

Or, c'est de la même manière que d'après le *Kośa*, ch. vi, p. 154, l'*ānāpānasmṛti* appartient exclusivement aux bouddhistes (les hérétiques ne connaissent que le *prāṇāyāma*). Elle est *smṛti*, un acte de mémoire, d'attention consciente portant sur la respiration, une prise de conscience, une «mentation» du souffle : «Une discipline intellectuelle, car l'attention, une fois affermie par le contrôle du vent respiratoire, s'applique à des considérations métaphysiques»; elle est «un procédé de concentration de l'esprit par lequel l'ascète s'élève à la considération du caractère transitoire des choses» (La Vallée Poussin, *La morale bouddhique*, p. 84, 115). En effet, comme le dit fort bien notre *Yogācārabhūmi*, elle doit s'accompagner de pensées pieuses, de réflexions proprement bouddhiques sur les saintes vérités qui ouvrent les portes de la délivrance, et à la suite du présent chapitre consacré à l'*ānāpānasmṛti*, Saṅgharakṣa insère un chapitre sur la «contemplation», la méditation de l'impermanence des *skandha*, de l'inexistence du corps, etc. La vieille technique respiratoire subit dans le bouddhisme le même processus de transmutation, de sublimation, que les *abhijñā* et les *dhyāna*. De ce processus, commun du reste à toutes les religions évoluées et sujettes à des mouvements de réforme, le bouddhisme offre une autre illustration, plus tardive, dans le traitement qui fut appliqué aux techniques magiques, au Tantra lorsque celui-ci fit une envahissante irruption dans les milieux bouddhiques, vers le milieu du VII^e siècle, à l'époque du plein essor de la philosophie bouddhique idéaliste; la même réaction de défense entra en jeu, et le Tantra se vit soumis à l'épuration, à l'idéalisation bouddhiques, ainsi qu'en témoignent les textes tantriques traduits en chinois au VIII^e siècle. Le *Vairocana-sūtra*, par exemple (cf. R. Tajima, *Étude sur le Mahāvairocana-sūtra*, Paris, 1936), couronne le Tantra de toute une superstructure doctrinale destinée à l'élever à un plan transcendant, «supramondain» (*lokottara*) : les rites et les formules, plutôt qu'à obtenir des satisfactions d'ordre mondain, servent à favoriser l'éclosion du *bodhicitta* (*op. cit.*, p. 8); le sacrifice du *homa* n'est plus, au sens «supramondain», qu'un symbole de la combustion des passions; le rite «s'intériorise» (*ib.*, p. 137) et devient une contemplation; les phénomènes magiques qui résultent des pratiques tantriques ne sont qu'une occasion de constater l'irréalité du monde phénoménal (*ib.*, p. 86 et suiv.); la simple récitation orale des *mantra*, avec contrôle de la respiration, est «mondaine», elle ne devient «supramondaine» que lorsque s'y associe une expérience d'ordre spirituel (*ib.*, 139).

Assez tardif pour le Tantra, ce processus me paraît être du même ordre que celui qui avait abouti, dans l'Abhidharma classique (sanskrit), à la distinction plus ancienne, et d'une portée plus générale, entre un chemin de salut «mondain» et un chemin «supramondain» (cf. La Vallée Poussin, *Note sur le Chemin*, dans *Kośa*, avant-propos des ch. v-vi, p. viii-x). A la fin de la section sur la *bhūmi* des *śrāvaka*, la *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga (T. 1579, xxxiii-xxxiv) analyse successivement le chemin mondain, que suivent les hérétiques, les profanes et certaines catégories de bouddhistes, et le chemin supramondain : le premier comporte notamment la pratique des *dhyāna*, des *ārupya*, des *abhijñā*; le second consiste à connaître les vérités saintes sous leurs seize aspects. Dans notre *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa, la question est envisagée sous un angle plus restreint, à propos de l'*ānāpānasmṛti*; mais c'est la même.

⁽¹⁾ Passage peu clair (217 a¹⁶) : «Si le souffle sort ou entre, il est toujours accompagné de l'esprit, dont il conditionne les notions et pensées...»

⁽²⁾ La méditation des mérites du Buddha, de la Loi et de la Communauté vient en tête des six ou des dix *anussatiñhānāni* (cf. *Dict. PTS*, s. v., et Dutt, *IHQ*, XI, iv, p. 720; *Ekottara*, T. 125, 1, 552 c et suiv., II, 554 a et suiv.).

analyses classificatoires, comparaisons, etc. Ainsi « l'attiédissement » (*uṣmagata*) est comparé à l'état d'un homme qui souffle sur du feu : la chaleur atteint son visage, mais le feu ne le touche pas. Le « sommet », c'est comme un homme qui regarde du sommet d'une haute montagne : il y a des gens qui montent sur la montagne (ce sont ceux qui accèdent au chemin saint), d'autres qui en descendent (ceux qui entrent dans la « terre des profanes ») : si le *yogācāra*, après avoir déjà atteint le « sommet », redescend à la terre des profanes ⁽¹⁾, il s'en afflige fort, tel un homme qui se noie en tentant de traverser un torrent, etc. Le *yogācāra* (bouddhiste) cultive ensuite les seize pensées sans écoulement ⁽²⁾ par lesquelles s'effectue la compréhension des quatre Vérités : *dharmajñāna-kṣānti* et *dharmajñāna, anvayajñāna-kṣānti* et *anvayajñāna* ⁽³⁾, se rapportant respectivement à chacune des quatre vérités ($4 \times 4 = 16$). Dès la première de ces pensées, à laquelle on accède par le « recueillement sans vœu » (*aprañihita-samādhi*), qui est une des trois portes de la délivrance ⁽⁴⁾, on élimine dix entraves ⁽⁵⁾, on est orienté vers l'*anāsrava*, on accède à la vue correcte ; on a dès lors franchi la terre des profanes et l'on réside dans le chemin des saints (*ārya-mārga*). On échappe aux trois *durgati* inférieures, et à la mort violente ; on peut devenir *srotaāpanna*. On possède les sept *bodhipakṣika-dharma*, qui conduisent à la deuxième pensée, etc. Le nombre et la nature des entraves éliminées varie selon chacune des seize pensées : lors de la seizième pensée, elles atteignent un total de quatre-vingt-huit ⁽⁶⁾. Ayant parcouru ces pensées, le *yogācāra* devient un *srotaāpanna* accompli : il n'aura plus à renaître que sept fois parmi les dieux, sept fois parmi les hommes ; il a mis fin à jamais à la racine de la douleur... Il est au-delà des trois mauvaises destinées, il ne commet plus les cinq péchés de damnation immédiate ⁽⁷⁾... Il est comme un homme qui, fuyant un pays de famine, arrive

⁽¹⁾ En effet, on ne perd définitivement la qualité de *prthagjana* qu'avec l'acquisition des « suprêmes *dharma* mondains » ou de la « patience », tous deux postérieurs au « sommet » ; cf. *Kośa*, ch. vi, p. 182-183.

⁽²⁾ *Wou leou sin* 無漏心, *anāsravacitta* ; cf. *Kośa*, ch. vi, p. 185, *Siddhi*, p. 594 : *ṣoḍaśūcitta* (ces seize sont *anāsrava*, *Kośa*, ch. vi, p. 183).

⁽³⁾ Par ex., pour la vérité de la douleur (*duḥkha*) : *kiai k'ou fa jen* 解苦法忍 et *kiai tche k'ou* 解知苦, *tche k'ou souei jen* 知苦隨忍 et *chouen yi houei* 順宜慧. La terminologie est très flottante.

⁽⁴⁾ Cf. *sup.*, p. 409, n. 4.

⁽⁵⁾ *Kie* 結, *saṃyojana* (pour cette équivalence, cf. *inf.*, p. 421, n. 2). Ce sont les dix *anusāya*, cinq « aigus » qui sont *dṛṣṭi* (*inf.*, p. 421, n. 2) et cinq « obtus » qui ne sont pas *dṛṣṭi* (amour, haine, orgueil, erreur, doute). Cf. *Kośa*, ch. v, p. 9 ; *Hōbōgin*, p. 125 b. La terminologie est très gauche : *t'an chen* 貪身 « convoiter le corps » pour *satkāyadṛṣṭi* ; *kien chen* 見神 « la vue d'une âme (!) » pour *antagrāhadṛṣṭi* ; *sie kien* 邪見 « vue perverse » pour *mithyādṛṣṭi* ; *yeou yu* 猶豫 « hésitation, doute (!) » pour *dṛṣṭiparāmarṣa* ; *che kiai* 失戒 « manquer aux défenses » pour *śilavrātaparāmarṣa* ; etc.

⁽⁶⁾ Cf. *Kośa*, ch. v, p. 9. Dans le *Kośa*, ch. v, p. 13, le total des *anusāya* est 98, soit 88 qui sont éliminés par la vue (*darśana*), 10 par la pratique ou « culture » (*bhāvanā*). Or, sur les seize pensées, quinze relèvent de la vue, mais la seizième relève de la pratique (*ib.*, ch. vi, p. 191-193). Notre texte semble ici s'écarter du *Kośa* (cf. la note de La Vallée Poussin, ch. vi, p. 191, n. 2) ; il stipule en effet (p. 218 c¹⁸⁻¹⁹) que, lors de la 16^e pensée, le *yogācāra* n'a détruit que 88 *anusāya*, 10 étant « à soustraire » (*k'iu che siang kie* 去十想結). Il doit s'agir des dix *anusāya* dont on se débarrasse par *bhāvanā* ; ces dix ne sont du reste que comme « la goutte d'eau dans le fleuve ».

⁽⁷⁾ *Ni* 逆 « offense » ; *ānantarya*. Cf. *Kośa*, ch. vi, p. 195 : « Au seizième moment, l'ascète devient un résident dans le fruit [*srotaāpanna*...], auquel il était candidat... » *Ib.*, p. 200-205 : « Le résident dans un fruit, qui n'a pas détruit ce qu'on doit abandonner par *bhāvanā*, est un *saptakṛtparama*, au-maximum-sept-fois... Ayant transmis, ayant passé sept fois et chez

dans une contrée prospère, comme un prisonnier libéré, comme un malade guéri⁽¹⁾.

Ainsi procède le *yogācāra* pour obtenir l'apaisement par l'*ānāpānasmṛti*. Une stance finale sur l'*ānāpānasmṛti*. 218 c²⁷-219 a².

CHAPITRE XXIV. — *La contemplation*⁽²⁾

219 a⁷-220 c¹⁴.
(Ng. 236 a¹⁵-b²⁵.)

Huit stances d'hommage.

Définition de la contemplation : méditant solitaire en son ermitage⁽³⁾, sous un arbre, le *yogācāra* voit les cinq *skandha* selon la vérité⁽⁴⁾; ils ne sont que douleur, vide, impermanence, impersonnalité⁽⁵⁾, et le corps est foncièrement inexistant.

Le *yogācāra* médite sur cinquante-cinq aspects métaphoriques du corps :

219 a²¹-b²

1. Il est insaisissable comme l'écume ;
2. Insatiable comme la mer ;
3. Il va à la vieillesse, à la maladie et à la mort, comme le fleuve à la mer ;
4. Comme un excrément, les sages le rejettent ;
5. Il est fragile comme une muraille de sable, . . . [etc.] ;
51. Pourchassé par la mort, il est comme sans refuge ;
52. Il est pareil à la cithare, qui n'a de son qu'en raison des cordes ;
53. Au tambour, vide sous son enveloppe de peau et de bois ;
54. Au pisé, sans solidité ;
55. A une muraille de cendre, que détruisent vent et pluie.

les dieux et chez les hommes, il réalisera la fin de la douleur. . . Le *śrotaāpanna* est déclaré incapable de tomber dans une mauvaise destinée, parce qu'il n'accumule pas d'actions qui puissent y faire tomber. . . » Toutes ces formules sont extraites des *Āgama*.

⁽¹⁾ Cf. *Saundarananda*, xvii, 33, où le *śrotaāpanna* est comparé au malade guéri.

⁽²⁾ Dh. Ng. *kouan* 觀, probablement *vipāśyanā*, venant après le *śamatha* qui a été exposé ci-dessus. Il pourrait s'agir de *bhāvanā*, venant après le *darśana*, la «vue» des vérités; en effet, ce chapitre enseigne bien (*inf.*, p. 420, n. 1) une «contemplation répétée des vérités» (cf. La Vallée Poussin, *Note sommaire sur le chemin*, avant-propos du *Kośa*, ch. v, p. vi-vii), ce qui est le sens de *bhāvanā* dans *bhāvanā-mārga*, le «chemin de la contemplation» qui complète le «chemin de la vue». Mais, dans le «Grand *Ānāpānasmṛti-sūtra*» de Ngan Che-kaō, T. 602, 1, 165 c, la contemplation (*kouan*) des «cinquante-cinq choses» (qui ne sont pas énumérées dans ce texte) et des douze *nidāna* suit la «fixation» de la respiration, «lorsqu'on ne sent plus le souffle sortir ni entrer», c'est-à-dire qu'on est en *śamatha*. Dans Ng., où le chapitre *kouan* se réduit à une simple énumération (du reste divergente de celle de Dh.) des cinquante-cinq thèmes de «contemplation du corps», ce chapitre suit immédiatement le passage sur le *śamatha* du chapitre xxii (cf. *sup.*, p. 410, n. 3). — *Vipāśyanā* est plutôt une inspection, un examen, qu'une «contemplation»; j'ai traduit le terme chinois.

⁽³⁾ *Hien kiu tou tch'ou* 閑居獨處, *aranya*.

⁽⁴⁾ *Jou chen ti* 如審諦, *yathābhūtam* (?).

⁽⁵⁾ Dans l'*Abhidharma* ce sont les quatre aspects (*ākāra*) de la vérité de la douleur (cf. *Kośa*, ch. vii, p. 31).

219 *b*^{2b}–220 *c*¹⁴. Autres considérations sur l'abjection du corps. Méditations sur les cinq *skandha*; sur *nāma* et *rūpa*; sur l'impermanence. Nombreuses comparaisons; stances intercalées. Cinq stances finales ⁽¹⁾.

220 *c*¹⁶–221 *c*²⁷.

CHAPITRE XXV. — La terre de *śaikṣa* ⁽²⁾

Huit stances d'hommage.

220 *c*²⁴–221 *b*³.

Devenu *srotaāpanna*, le *yogācāra* voit bien, il connaît par la pensée, l'impermanence des plaisirs (ou désirs) que causent les cinq objets des sens : couleurs, sons, odeurs, saveurs, tangibles ⁽³⁾; mais il ne peut se débarrasser entièrement de ces désirs. Devant la sphère du désir ⁽⁴⁾, il est comme un cheval effrayé; son esprit n'a plus d'attachement pour les couleurs, mais tout n'est point tranché encore.

Apologue du fils de brâhmane qui, s'étant sali les doigts, veut se les faire toucher au feu par un forgeron. Celui-ci le met en garde contre la brûlure, et l'engage à se nettoyer plutôt les doigts à la chaux et à l'eau. Mais l'autre insiste, en se vantant de sa patience, de sa sagesse, etc., et le forgeron le brûle au fer rouge. Surpris par la douleur, le jeune homme porte ses doigts, encore sales, à sa bouche et déclare au forgeron qui se moque de lui : Avant de souffrir, je voyais bien la saleté de mes doigts (et me serais gardé de les porter à ma bouche); mais la douleur me l'a fait oublier! De même le *srotaāpanna*, souillé depuis toujours par le désir, s'en est bien, en un instant, débarrassé; mais il lui suffit de voir de belles « couleurs » pour que son désir se réveille.

221 *b*⁴–28.

Pour éteindre l'ardeur du désir, qui le brûle comme un profane, il cultive sans cesse la contemplation de l'impur; alors ses passions, amour, colère, erreur, diminuent, et il devient *sakṛdāgāmin* : il ne devra plus renaître qu'une seule fois. Il est purifié du désir; mais si en lui les trois passions sont « ténues » ⁽⁵⁾, elles ne sont pas encore tranchées. Apologue du mari qui adore sa femme. Celle-ci est fort belle, mais on le prévient que c'est une ogresse (*rākṣasi*). Tout d'abord il refuse d'y croire, puis il décide de la mettre à l'épreuve. Une nuit, il simule le sommeil, et la suit au cimetière où il la voit, sous son aspect démoniaque, se repaître de cadavres. Il rentre se coucher; sa femme le rejoint et reprend sa beauté, à laquelle le mari ne résiste pas; mais en même temps, lorsqu'il pense à ce qu'il a vu au cimetière, il est terrifié. Il en est de même du *sakṛdāgāmin*, pris entre le désir que lui inspirent les beautés apparentes du corps, et la vision de l'impur (cadavre, squelette). Certes les trois entraves de la sphère du désir (amour, haine, erreur) sont pour lui ténues; il ne lui en reste pas grand-chose. Grâce aux vérités saintes, il a vu la « tache », l'impureté du désir; il n'y est plus attaché comme le sont les profanes, pareils aux mouches qui s'attachent au cadavre.

221 *b*²⁸–222 *a*⁹.

Mais, pour détruire sans résidu ces trois entraves et obtenir le *dhyāna* sans écoulement, qui lui assurera une conduite pareille à celle des dieux du ciel de Brahmā,

⁽¹⁾ Il y est dit que c'est après être parvenu à la vérité du chemin (p. 220 *c*³), ou à la compréhension des quatre vérités (p. 220 *c*¹⁰), qu'on voit le corps pareil à une boîte pleine de serpents; et les deux stances finales définissent le *kouan* (titre du chapitre) comme une « contemplation des vérités » (*ti kouan* 諦觀) qui fait accéder aux portes de la délivrance.

⁽²⁾ *Hive ti* 學地, *śaikṣa-bhūmi*. Plus précisément il y a deux terres de *śaikṣa*.

⁽³⁾ *Si houa* 細滑 « fin et lisse » (agréable à toucher, à caresser), *spraṣṭavya*.

⁽⁴⁾ *Ngai yu kiai* 愛欲界, *kāmadhātu*.

⁽⁵⁾ *Po* 薄, *tanu*. Cf. l'*Āgama* cité *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. vi, p. 208 : « On devient *sakṛdāgāmin* par l'abandon des trois entraves (*samyojana*), et en raison de la ténuité (*tanutvāt*) de l'amour, de la haine et de l'erreur. »

un calme pareil à celui des dieux Śuddhāvāsa, il reprend la contemplation de l'impur, et devient *anāgāmin*. Dès lors il est à jamais délivré de l'amour, de la haine et de l'erreur ; il voit l'origine des *skandha* ; il a pour recueillement la cessation ⁽¹⁾ ; il a mis fin aux cinq entraves, et à l'obstacle des *skandha* ; il ne reviendra plus dans le monde, car il est délivré du désir ⁽²⁾. Apologue du marchand qui arrive de loin par une nuit sans lune. Les portes de la ville sont fermées ; aveuglé par l'obscurité, la fatigue et la soif, il va se désaltérer et se baigner dans le fossé qui entoure les murailles, sans s'apercevoir de la saleté de l'eau, où s'accumulent les immondices de la ville. Le lendemain matin, se réveillant frais et dispos à la lumière de l'aube, il constate la saleté de l'eau. Ainsi le *yogācāra* réalise l'impureté du désir où il se vautrait.

Mais, pareil à l'enfant qui s'amuse avec ses propres excréments, puis renonce à ce jeu lorsqu'il grandit et en préfère d'autres, le *yogācāra* se dégoûte de ce qu'il désirait lorsqu'il parcourait les cinq *gati* ⁽³⁾ au cours de ses transmigrations ; loin de chercher à renaître (même dans les deux sphères supérieures), il entreprend de nouveaux efforts pour se libérer totalement, dépasser les trois sphères (du désir, matérielle, immatérielle) et obtenir le quatrième fruit, celui d'*arhat*. Apologue des marchands qui arrivent de l'Orient, dans un pays lointain. Un dupeur va les trouver hors de la ville et leur offre l'hospitalité dans son prétendu palais, mais les lâche au moment où ils entrent dans la ville ; un maître de maison prévient alors le chef de caravane de la mystification dont il a été victime. La maison du dupeur (c'est le corps humain), leur dit-il, est immonde. Elle est entourée d'une eau fétide (les neuf orifices corporels, pareils à des plaies) : mais, réplique le chef, nous brûlerons de l'encens et répandrons des fleurs contre la puanteur ; elle est pleine de vers infects qui dévoreront vos bagages (les quatre-vingts vers qui se nourrissent de la chair, du sang, de la moelle du corps humain) : fort bien, reprend le marchand, nous nourrirons nous-mêmes ces vers ; aux quatre coins de la maison nichent quatre serpents venimeux (les quatre éléments matériels du corps) : qu'à cela ne tienne, nous rendrons ces serpents inoffensifs par l'emploi de drogues et de charmes. Enfin, le maître de maison déclare que la maison menace ruine : à cela le chef de caravane ne trouve rien à répondre ; et, après avoir entendu tout ce que le maître de maison lui rapporte, et vu de ses propres yeux la maison du dupeur, il renonce à y descendre. De même l'*anāgāmin*, qui a entendu l'enseignement véridique du Buddha et vu le corps humain et tout le triple monde tels que les révèlent les saintes vérités, se détourne du *saṃsāra* et aspire à la terre d'*śaikṣa*, à l'*arthattva*.

Nombreuses stances récapitulatives.

222 a⁹-c¹²222 c¹³-27.

CHAPITRE XXVI. — La terre d'*śaikṣa* ⁽⁴⁾

222 c²⁹-223 b⁴.

Deux stances d'hommage. Déjà, dans la terre de *śaikṣa*, le *yogācāra* a perdu tout désir. Lorsqu'il ne convoite plus rien dans aucune des trois sphères, et s'est élevé au-delà du *rūpa* et de l'*arūpya*, qu'il a tranché toutes les entraves ⁽⁵⁾, qu'il cultive

⁽¹⁾ *Mie tsin wei ting* 滅盡爲定. Il semble s'agir de la *nirodha-samāpatti*, recueillement dont peut jouir l'*anāgāmin* (cf. *Kośa*, ch. vi, p. 223 et suiv.).

⁽²⁾ Il échappe au *kāmadhātu*. Les « cinq entraves » (*kie* 結) sont les cinq *saṃyojana* dits « inférieurs » parce qu'ils relèvent du *kāmadhātu* : *satkāyadr̥ṣṭi*, *śilavr̥tāparāmarṣa*, *vicikitsā*, *kāmacchanda* et *vyāpāda* (*Kośa*, ch. v, p. 84-85, 111) ; leur abandon constitue le fruit d'*anāgāmin* (*Āgama* cité *ib.*, ch. vi, p. 244). Le saint (*ārya*) détaché du *kāmadhātu* est l'*anāgāmin* (*ib.*, ch. iv, p. 119).

⁽³⁾ Enfer, mânes, animaux, hommes et dieux.

⁽⁴⁾ *Wou hiue ti* 無學地, *śaikṣa-bhūmi*.

⁽⁵⁾ L'*Arhat* brise tous les *anusāya*, *Kośa*, ch. vi, p. 228.

les *bodhipakṣa*, des *smṛtyupasthāna* jusqu'aux membres de la *bodhi*⁽¹⁾, qu'il est apaisé par la vue de la destruction⁽²⁾, et détaché du *rūpa* et de l'*ārūpya*, des jeux et de l'orgueil : alors il sait que, se tenant immobile⁽³⁾ dans la terre même de *śaikṣa*, il est devenu *arhat*⁽⁴⁾, c'est-à-dire *āśaikṣa*. Ses écoulements sont épuisés ; il pratique la pure conduite brahmique ; ce qu'il avait à faire est fait ; il a déposé son lourd fardeau ; il a gagné son bénéfice ; il a tranché les naissances et les morts ; il a obtenu la sagesse « égale »⁽⁵⁾, etc. Il a détruit les cinq catégories (d'entraves supérieures)⁽⁶⁾ et obtenu l'ensemble complet des six *abhijñā*⁽⁷⁾. L'*arhat* est « digne » (*arh-ant*) de revêtir des vêtements de dieux et de résider dans les palais des dieux, où l'alimentation est spontanée et où le réjouiront des concerts célestes. Alors, se levant du siège (où il pratiquait ses exercices), il s'écrie, en bondissant de joie : « Me voici maintenant un fils (du Buddha) aux dix forces ! »⁽⁸⁾ Dès lors il est un *bhagavat*⁽⁹⁾ pour tous les êtres, divins et humains. Ceux qui le vénèrent portent profit à la race des dieux et nuisent aux *asura*... « Ayant suivi l'enseignement du Buddha jusqu'au terme final, on dit qu'il a gagné la terre de qui n'a plus à étudier (*āśaikṣa-bhūmi*). »

223 66-c22.

CHAPITRE XXVII. — L'*āśaikṣa*⁽¹⁰⁾

223 66-c14.

Huit stances d'hommage. Ce chapitre traite brièvement, en prose reprise en vers, des deux *nirvāṇa*⁽¹¹⁾, « avec reste » et « sans reste »⁽¹²⁾. Dans le premier, on ne commet plus aucun acte nouveau qui mène à la renaissance ; l'esprit est concentré, sans jamais se relâcher ; on est exempt de tout attachement aux cinq objets des sens, comme le

(1) *Kiue yi* 覺意, *bodhyaṅga*.

(2) *Kien mie wei tsi* 見滅爲寂 ; il doit s'agir du *kṣayajñāna*, qui accompagne l'obtention de l'*arhattva*.

(3) *Pou tong* 不動. Ce terme ne figure que dans une stance récapitulative (223 a¹⁸) : « Le *yogācāra*, résidant dans la terre de *śaikṣa*, immobile, accomplit le chemin saint. Il a gagné son bénéfice ; il est sauvé de la douleur, etc. C'est ce qu'on appelle l'*arhat*. » Il ne semble pas qu'il soit ici question de l'*arhat* en tant qu'*akopya*, « inébranlable », tel que le définit le *Kośa*, ch. vi, p. 251-252.

(4) *Lo-han* 羅漢, *wou so tchou* 無所著.

(5) *P'ing teng houei* 平等慧, *samyag-ājñā*, cf. *Mahāvīyūtpatti*, éd. Wogihara, xviii, 13. C'est la formule des *Nikāya* (par ex. *Saṃ.*, vol. III, p. 161) : *Arahāṃ khīṇāsavo vusitavā kata-karaṇīyo ohīta-bhāro anuppatta-sadattho parikkhīna-bhava-saññojano sammad-aññā-vimutto ti*.

(6) *Wou p'in* 五品. Il doit s'agir des cinq *sāmyojana* dits « supérieurs » parce qu'ils lient aux deux sphères supérieures (*sup.*, p. 421, n. 2) : *rāga* à l'égard du *rūpa*, *rāga* à l'égard de l'*ārūpya*, *auddhatya*, *māna*, *avidyā* ; cf. *Kośa*, ch. v, p. 87.

(7) Les cinq qui sont accessibles aux profanes comme aux saints, aux hérétiques comme aux bouddhistes, plus la connaissance de l'épuisement des écoulements (*āsrava-kṣayajñāna-sāksāt-kārā-bhijñā*, qui n'appartient qu'aux bouddhistes saints, plus précisément aux *āśaikṣa*, c'est-à-dire aux *arhat*. Cf. *Kośa*, ch. vii, p. 100-109 ; *BEFEO*, XXVII, p. 283 et suiv. ; *supra*, p. 416, n. 5.

(8) *Che li* 十力, *daśabala*, épithète de Buddha.

(9) *Tchong yeou* 眾祐. Cf. p. 218 c²⁴, où ce terme s'applique au Buddha. Sur l'équivalence *tchong yeou* « l'aide de tous (?) » = *che tsouen* 世尊 « le vénéré du monde » = *bhagavat*, cf. le glossaire de Hiuan-ying, éd. Tōkyō (1885), XXXIX, vi, 1 b, et *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, 1, 4 c.

(10) *Wou hiue* 無學.

(11) *Ni-yuan* 泥洹, mais dans les stances *nirvāṇa* est interprété par *wou wei* 無爲 « sans activité », et *mie tou* 滅度 « extinction-salut ».

(12) *Yeou yu* 有餘, *wou yu* 無餘, *sopadhīṣeṣa*, *nirupadhīṣeṣa*.

lotus qui n'est pas attaché à l'eau boueuse, comme l'or non mêlé de fer. Le passage au *nirvāna* sans reste est comparé au refroidissement du fer que le forgeron a chauffé à rouge pour le battre au marteau et enlever toute tache ; une fois le fer refroidi, on ne sait pas où s'en est allée la chaleur du feu. De même, on ne sait plus où se trouve le *yogācāra* entré dans le *nirvāna* sans reste, on ne connaît plus son « lieu », ni où est allée son « âme » ⁽¹⁾ ; ni les dieux, ni les *rṣi*, ni les *nāga*, ni les hommes, n'en sauront jamais rien. Il est pareil à la goutte de pluie qui s'est évaporée ; il est pur et sans saveur comme l'eau de la source, etc.

Formules de conclusion :

223 b²⁹, 223 c¹⁵.

Ce « *sūtra* » est appelé *Yogācāra*... Ceux qui pratiqueront les enseignements de cette *Yogācārabhūmi* obtiendront graduellement la délivrance et parviendront au *nirvāna*.

Deux stances :

223 c¹⁷⁻²⁰.

Ceux qui recherchent le *nirvāna* et aspirent au salut par l'extinction,
 A l'abandon pour toujours de l'impureté et du trouble, à l'obtention de l'am-
 Qu'on leur explique ce *Yogācārasūtra*! [broisie ⁽²⁾,
 Par les enseignements du Buddha, que les ténèbres s'illuminent!
 Si l'on explique ce « *sūtra* »
 Et que l'on ait des auditeurs,
 Le Buddha leur montrera la route
 Vers la paix éternelle et sans fin!

Conclusion en prose :

223 c²¹⁻²².

En étudiant ainsi, on gagne le terme final. En cultivant la *yogācārabhūmi*, l'esprit devient pareil à l'espace ; les cinq *abhijñā* sont spontanées ; on s'exempte à jamais de toute crainte ; on est pour toujours comme une lampe éteinte.

CHAPITRE XXVIII. — *Les pratiques des trois catégories de disciples* ⁽³⁾

224 a⁴⁻²²⁶ b¹¹.

Six stances d'hommage, analogues à celles qui ouvrent la plupart des chapitres précédents. Elles semblent servir d'introduction aux trois derniers chapitres, car les chapitres xxix-xxx en sont dépourvus :

224 a⁴⁻⁹.

Sublime est le Buddha, le vénéré riche en mérites!
 Incommensurable est sa grâce ⁽⁴⁾!
 Par son *dharma*, il convertit en tout temps,
 Et son œuvre de salut s'exerce dans les dix directions.
 Voyant la souillure des naissances et des morts,
 Il fait apparaître le pont de la Loi.
 Il décrie l'éternelle douleur
 Et entonne l'éloge du *nirvāna*.

⁽¹⁾ *Chen* 神, sans doute addition chinoise. Dans le *Suttanipāta*, 1073-1075, ce sont les *dharma* du saint qui ont disparu comme la flamme. Cf. aussi *Samyukta*, T. 99, xxxiv, 245 c-246 a (= *Majjhima*, vol. I, p. 487), et surtout *Milindapañha*, p. 73 (*BEFEO*, XXIV, p. 68 156).

⁽²⁾ *Kan lou* 甘露, *amṛta*.

⁽³⁾ *Ti tseu san p'in sieou hing* 弟子三品修行; cf. *sup.*, p. 349-350.

⁽⁴⁾ *Wei chen* 威神, *adhiṣṭhāna*? Cf. *inf.*, p. 428, n. 9.

Distinguant ce qui agréé (respectivement) aux (trois catégories de) disciples,
 Il leur révèle les pratiques convenables,
 Afin de les guider peu à peu
 Jusqu'à la grande paix.

- 224 a¹⁰-c¹⁰. Le *yogācāra* qui a vu (la sainte vérité de) la douleur éternelle ne saurait plus supporter les transmigrations dans les cinq *gati*, etc. Description des souffrances humaines, et des efforts du *yogācāra* pour s'en délivrer. Apologue du marchand qui arrive dans un pays lointain où éclate une épidémie; un médecin le guérit, et il peut regagner sa patrie, mais se promet de ne plus jamais retourner dans le pays où il a tant souffert: de même le *yogācāra* qui a vu la douleur des transmigrations atteint l'état « sans retour »⁽¹⁾, grâce à cette médecine qu'est la Loi bouddhique.
- 224 c¹⁰-226 b⁹. Apologues illustrant les différences entre *arhat* et *bodhisattva*; la prose est régulièrement reprise en stances, comme aux chapitres précédents.
- 224 c¹⁰-225 a¹⁸. Des marchands, fatigués la nuit, s'endorment non armés dans un désert, où ils sont surpris par des bandits; les plus forts peuvent s'échapper, et repartent de chez eux bien armés, avec des compagnons braves: les bandits n'osent plus les attaquer. Dans l'explication de cet apologue apparaissent des notions mahāyānistes. Les marchands incapables de poursuivre leur route pendant la nuit sont pareils au *yogācāra* qui ne médite pas le sens des *sūtra profonds*; ils manquent d'armes, comme le *yogācāra* qui ne cultive pas une sagesse comportant *grande bienveillance* et *grande compassion*, qui n'aspire qu'à son propre salut sans penser aux autres êtres; les marchands forts qui se sauvent sont pareils à l'*arhat*; lorsqu'ils cherchent des compagnons forts et reprennent leur voyage, ils sont comme l'*arhat* qui, parvenu au *nirvāna*, sait qu'il n'a point atteint le terme, que l'*arhattva* est limité et non point définitif: aussi conçoit-il la pensée⁽²⁾ de devenir *bodhisattva* avec ces compagnons que sont les six *pārāmitā*⁽³⁾. Dès lors il cultivera la bienveillance et la compassion, en les concevant comme « vides »; il sera sans attachement, mais aussi sans détachement. Possédant l'*anutpattikādharma-kṣānti*⁽⁴⁾, et connaissant la vacuité du triple monde, il ne craint plus les transmigrations. Les stances récapitulatives précisent que le *nirvāna* n'est plus alors pour lui qu'une limitation⁽⁵⁾, un obstacle qui l'empêche de rentrer dans le *sainsāra*.
- 225 a¹⁹-24. Le *yogācāra* qui accède aux quatre *apramāna-citta*⁽⁶⁾, mais qui, en *arhat*, ne cultive pas la grande bienveillance et la grande compassion⁽⁷⁾, est comme le petit dragon qui ne fait tomber la pluie que sur un district. Le *bodhisattva*, c'est le dragon de mer qui provoque une pluie universelle: ses bienfaits s'étendent à tous les êtres.
- 225 a²⁴-c³. Apologue des trois fils qui encourent les reproches de leur père parce qu'ils ne lui rendent pas les bienfaits dont il les a comblés dans leur jeunesse, et ne l'entretiennent pas dans sa vieillesse: il menace de les traduire en justice et de les faire tuer. Effrayés, ils partent en mer pour gagner de quoi entretenir leur père, et lui

(1) *Pou t'ouei tchouan* 不退轉, *avaivartika*.

(2) *Fa yi* 發意, *cittotpāda*.

(3) *Tou wou ki* 度無極.

(4) *Pou k'i fa jen* 不起法忍.

(5) *Hien* 限.

(6) *Teng sin* 等心.

(7) *Maitrī* et *karuṇā* font partie des quatre *apramāna*; mais la *mahā-maitrī* et la *mahā-karuṇā* sont propres aux *Bodhisattva* (et aux *Buddha*). Cf. *Kōśa*, ch. VII, p. 77, et surtout *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, T. 1509, xx, 211 b, xxvii, 256 b-257 c, où cette question est traitée en détail.

rapportent les sept *ratna*, ainsi qu'une perle lumineuse qui le rajeunit. Les trois fils, c'est la triade *citta-mano-vijñāna*; l'entretien qu'ils reçoivent dans leur jeunesse, ce sont les trois passions — concupiscence, haine, erreur — et l'attachement au triple monde; les vêtements et la nourriture que leur donne le père, ce sont les cinq *skandha*, les six objets des sens, le lien des douze *nidāna*; devenus adultes, ils continuent à se laisser entretenir par leur père, comme les désirs du *citta-mano-vijñāna* sont insatiables; ils ont peur de l'accusation du père, comme on perçoit l'impermanence, comme on désire trancher les six *āyatana*; ils se soumettent au père, comme on prend refuge auprès du Buddha; les sept *ratna*, ce sont les *bodhyaṅga*, qui procurent l'*arhattva*; la perle lumineuse qui rend toutes ses facultés au vieillard, c'est le pouvoir qu'obtient le *bodhisattva* de voir tous les Buddha des dix points cardinaux, sans plus être gêné par aucune limitation corporelle⁽¹⁾.

La tortue de mer et le renard. L'*arhat*, qui réprime les *skandha* et ne se laisse point tenter par Māra, est pareil à la tortue qui rentre sa tête et ses pattes sous sa carapace⁽²⁾ pour échapper au renard. Quand celui-ci est parti après une vaine attente, la tortue regagne la mer et obtient du *nāgarāja* d'être elle-même transformée en *nāgarāja*; sous cette forme, elle peut voler dans les airs et n'a plus rien à craindre : tel le *bodhisattva* qui vaque librement au salut des êtres. 225 c⁴-12.

L'*arhat* est pareil au marchand qui entreprend de lointains et pénibles voyages (les exercices du *yogācāra*) à la recherche de gain, mais qui est dévalisé par des bandits et qui perd tout. Le *bodhisattva*, c'est l'homme intelligent qui, sans bouger de chez lui et par d'habiles expédients (*upāya*), recueille des bénéfices dont il fait profiter tous ses voisins; il sait que tout est vacuité, qu'il n'y a ni intérieur ni extérieur, que ceux qu'il sauve ne sont pas à sauver; il a accompli l'éveil égal⁽³⁾; le chemin n'est pour lui « ni loin ni près ». 225 c¹³-24.

Les *arhat* sont comme les soldats faibles qui, dans la défaite, ne cherchent qu'à se sauver eux-mêmes; ils ne songent pas au salut des êtres. 225 c²⁶-27.

Apologue de la ville magique, tirée du *Lotus*⁽⁴⁾.

225 c²⁹-226 a¹⁶.

Apologue du pays (le triple monde) où sévissent trois calamités : banditisme, cherté des céréales, épidémie (les *tridoṣa*). Les habitants se sauvent; une fois la crise passée, les uns rentrent au pays (les *bodhisattva*, qui rentrent dans le triple monde munis de l'*anutpattikadharmakṣānti*), d'autres n'y rentrent pas, parce qu'ils ont peur d'un retour des calamités (les *arhat*, qui craignent de retomber dans les *durgati*). 226 a¹⁶-226 b⁹.

Une stance d'hommage.

226 b¹⁰-11.

CHAPITRE XXIX. — Le pratyekabuddha

226 b¹³-227 b³.

Définition des *pratyekabuddha* : ce sont ceux dont l'éveil dépend de conditions (*pratyaya*)⁽⁵⁾, car ils ne comprennent pas par eux-mêmes⁽⁶⁾; après être parvenus à

226 b¹³-17.

(1) Sur cet apologue, cf. *sup.*, p. 352, n. 1.

(2) Image canonique du recueillement introverti (*Saṃ. Ag.*, T. 99, xxii, 160 c, *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga, T. 1579, xix, 383 b) ou du *nirvāna* (*Saṃ. Nik.*, vol. I, p. 7).

(3) *P'ing teng kiue* 平等覺, *sambodhi* ou *samyak-sambodhi*.

(4) Cf. *sup.*, p. 351, n. 2.

(5) *Yuan kiue* 緣覺, « éveillé par les conditions » (*pratyaya*), c'est-à-dire devenu Buddha par le simple effet de ses conditions antérieures, et non par l'enseignement d'autrui (d'un autre Buddha). Cf. *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, T. 1509, xviii, 191 a²⁵ (trad. Lamotte, p. 1068) : « Il produit la sagesse tout seul, en raison de ses conditions antérieures, sans l'avoir entendue d'autrui. » Cette traduction qui repose sur une étrange étymologie est restée usuelle en chinois.

(6) 而不自了. Ou bien le texte est fautif, ou bien les traducteurs n'ont rien compris à l'étymologie qu'ils viennent de traduire.

l'éveil correct suprême⁽¹⁾, ils ne transmettent pas la Vraie Loi à des amis de bien⁽²⁾; ils ne pratiquent que le retour sur eux-mêmes⁽³⁾ et, s'ils cultivent les six *pāramitā*, ce n'est qu'en vue d'obtenir le titre honorifique de Buddha, avec les signes secondaires et principaux⁽⁴⁾; ils ne comprennent pas les expédients opportunistes⁽⁵⁾ du Buddha, et ils prennent le *rūpakāya*⁽⁶⁾ pour un corps réellement existant.

226 b17-25.

Ils sont pareils à celui qui, voulant voir la mer, ne visite que fossés et rivières, et n'y trouve que du cristal⁽⁷⁾ et de petites perles de claire lune⁽⁸⁾, qu'il prend pour du diamant. Ils reculent devant l'esprit des *bodhisattva*; ils voient la vacuité, mais ne connaissent pas les pratiques conformes à la vacuité. Ils obtiennent leur salut dans les trois sphères, mais ne progressent pas plus loin; ils l'emportent sur les disciples⁽⁹⁾, mais ne parviennent pas à [l'idéal des vrais] Buddha: ils s'arrêtent à mi-chemin. Comme s'ils prenaient un roitelet barbare pour l'empereur céleste, leur étude des *bodhyaṅga* est limitée, car ils n'accèdent point à la *prajñā* profonde. C'est ceux qui ont ces dispositions que le Buddha guide vers l'état de *pratyekabuddha*.

226 b26-c23.

Apologue de la maison en feu et des trois Véhicules⁽¹⁰⁾, tiré du *Lotus*⁽¹¹⁾.

226 c24-227 a28.

Ne pénétrant pas le néant foncier, ils éprouvent de l'attachement pour le *rūpakāya*, avec ses signes principaux et secondaires. Apologue de l'homme qui recherche le *cakravartin*, souverain des quatre univers, père de mille fils valeureux, possesseur des sept *ratna* et d'une capitale magnifique. Il s'égare et arrive dans une ville de démons, qu'il prend pour la capitale du *cakravartin*; mais un *devarāja* nommé « Repos »⁽¹²⁾ le tire d'erreur, et il repart dans la bonne voie.

Stances récapitulatives constantes. Deux stances d'hommage à la fin.

227 b5-230 c2.

CHAPITRE XXX. — Le bodhisattva⁽¹³⁾

227 b5-c8.

Le *yogācāra* médite sur le *saṃsāra*. L'homme qui transmigre dans les trois sphères est pareil à la roue du char, tournant sur elle-même, tantôt en haut, tantôt en bas, sans jamais quitter le sol; mais ce n'est là qu'une erreur due à l'ignorance. La pseudo-personnalité ainsi vouée aux transmigrations n'a pour « corps » que les quatre

(1) *Wou chang tchen tao* 無上眞道, *anuttara-sambodhi*.

(2) *Chan yeou* 善友, *kālyāṇamitra*. J'ai interprété *cheou* 受 «recevoir», au sens de *cheou* 授, «donner», car on n'a pas à recevoir le *saddharma* lorsqu'on a accompli la *bodhi*.

(3) *Tseu fan* 自反, le «retour sur soi-même», terme désignant l'introspection confucéenne.

(4) *Siang* 相, *lakṣaṇa*; *hao* 好, *anuvyañjana*.

(5) *K'iuān* 權, *upāya*?

(6) *Sō chen* 色身.

(7) *Chouei tsing* 水精, *sphaṭika*.

(8) *Ming yue tchou* 明月珠, une sorte de perle (cf. *BEFEO*, XXIV, p. 289-293), ou peut-être simplement une gemme (*maṇi*, cf. *inf.*, p. 427, n. 13).

(9) *Ti tseu* 弟子, ici *śrāvaka*.

(10) *San tao* 三道. *Mahāyāna* est rendu par *ta tch'eng* 大乘, plus loin par *ta tao* 大道, puis par *mo-ho-yen* 摩河衍.

(11) Cf. *sup.*, p. 351, n. 3.

(12) *Hieou-si* 休息.

(13) *P'ou-sa* 菩薩. Ce chapitre a été résumé par M. Rahder dans l'introduction de son édition du *Daśabhūmikasūtra*, Paris-Louvain, 1926, p. XXI-XXV.

éléments matériels ; elle ne possède pas plus de réalité⁽¹⁾ que les personnages créés par l'illusioniste⁽²⁾. Apologue des voyageurs effrayés qui prennent pour des brigands tout ce qu'ils voient sur la route, ressauts de terrain, rochers, végétaux ; mais le guide les morigène, les rassure et remet l'ordre dans la caravane. De même le *bodhisattva-mahāsattva*⁽³⁾ connaît la vacuité du triple monde, l'illusion des *skandha*, etc. ; il est un guide, un maître pour tous. Il se garde de consentir, par aversion pour les morts et les naissances, à la destruction de son corps, comme le font les « disciples »⁽⁴⁾, dont la délivrance n'a du reste rien de définitif et comporte des régressions. Il se voue au contraire à l'enseignement et au salut des êtres, et tous ses auditeurs éclairés conçoivent, à l'entendre, la pensée de l'éveil suprême⁽⁵⁾ ; il leur montre le grand chemin profond, pareil au soleil levant dans un ciel sans nuages. Stances récapitulatives.

La carrière du *bodhisattva*, qui progresse graduellement jusqu'à la sagesse suprême, acquérant la pratique du « vide » à l'occasion des six *pāramitā*⁽⁶⁾ et accumulant des mérites au cours d'innombrables *kalpa* avant d'atteindre la *bodhi*⁽⁷⁾, est comparée à celle d'un petit fonctionnaire qui, après s'être enrichi, s'élève peu à peu⁽⁸⁾ au rang d'empereur, de saint *cakravartin*, de Śakra Devendra, de Brahmā. De même le *bodhisattva* à partir du *bodhicitta*, pratiquant les six *pāramitā*, s'oriente peu à peu vers les trois portes de la délivrance, devient tour à tour *avaivartin*⁽⁹⁾, puis « suppléant (du Buddha) après une naissance »⁽¹⁰⁾ ; puis, de même qu'on frotte un miroir et qu'on en lave et en polit le fer, qui en s'affinant reprend son éclat⁽¹¹⁾, ainsi le *bodhisattva*, s'exerçant peu à peu à pratiquer les six *pāramitā*, accumule des mérites pendant des *kalpa* innombrables et devient enfin un Buddha, dont le pouvoir salvifique s'étend aux dix points cardinaux. Stances récapitulatives.

En cultivant le *samādhi*⁽¹²⁾, en concentrant sa pensée, le *bodhisattva* se débarrasse peu à peu de ses « taches ». Apologue (extrait du *Lotus*) des quêteurs de bijoux qui, sans se lasser et bravant maintes difficultés, parviennent chez le *nāgarāja* marin, dont ils reçoivent une perle lumineuse *cintāmaṇi*⁽¹³⁾, à charge de faire profiter tous leurs compatriotes de son éclat inépuisable et bienfaisant⁽¹⁴⁾. Ainsi le *bodhisattva*

227 c³-26.227 c²⁷-228 a¹⁰.(1) *Ti* 諦, *satya*.(2) *Houan che* 幻師, *māyākāra*.(3) Pour *mahāsattva* on a ici *ta jen* 大人, et plus loin (227 c³) *ta che* 大士.(4) *Ti tseu* 弟子, *śrāvaka*.(5) *Wou chang tcheng tchen tao yi* 無上正真道意, *anuttara-samyaksambodhi-citta*.(6) *Tou wou ki* 度無極. Dans l'énumération des *pāramitā*, *dhyāna* est rendu par *yi sin* 一心, *prajñā* par *tche houei* 智慧.(7) *Fo tao* 佛道.(8) Le texte donne toute une titulature adaptée à la hiérarchie administrative chinoise : *tch'eng wei* 丞尉, *ling tchang* 令長, *tcheou mou* 州牧, *kong k'ing ta tch'en* 公卿大臣, *ti wang* 帝王. La même comparaison illustre aussi la carrière « subite » du *Bodhisattva*, *infra*, p. 432, n. 4 ; 434, n. 6.(9) *Pou t'ouei tchouan* 不退轉.(10) *Yi cheng pou tch'ou* 一生補處, *ekajāti-pratibaddha*.(11) C'est la métaphore classique du « gradualisme » ; cf. « Le miroir spirituel », in *Sinologica*, I, II, (Bâle, 1947), p. 112-137.(12) *Ting* 定, puis *san-mei* 三昧 (cette transcription ne figure pas dans les chapitres I à XXVII).(13) *Jou yi* 如意 (*cintā*) *ming tchou* 明珠 (*maṇi*).(14) Cf. *sup.*, p. 351, n. 5.

cultive les quatre *apramāna* ⁽¹⁾ et concentre inlassablement sa pensée sur le Buddha et sur le salut des êtres, pendant sept jours, dix jours, trois mois, une année, jusqu'à ce qu'il voie tous les Buddha des dix directions, et reçoive leurs enseignements, et qu'il obtienne ainsi un *samādhi* au cours duquel, immobile ⁽²⁾, il prêche tous les êtres.

228 a¹⁰-b⁷.

Autres apologues se rapportant à la vision des Buddha (*buddhānusmṛti*). L'homme longtemps épris d'une *apsaras* ⁽³⁾ céleste, mais qui ne peut monter au ciel faute de pouvoirs miraculeux (*rddhipāda*); à force de ne penser qu'à elle, il réussit à lui rendre visite en rêve ⁽⁴⁾; de même le *bodhisattva* réussit à voir les Buddha des dix directions, à force de concentrer sa pensée sur chacun d'eux et de cultiver le *samādhi* au cours de périodes cosmiques ⁽⁵⁾. Apologue du médecin et de l'aveugle-né, tiré du *Lotus* ⁽⁶⁾: l'aveugle est pareil à celui qui vient de concevoir le *bodhicitta*, mais qu'aveuglent encore les six *āyatana*, les cinq *skandha*, les trois *doṣa* ⁽⁷⁾; la médecine qui procure la vision des Buddha, c'est tout d'abord l'enseignement « profond » qu'on reçoit d'un *bodhisattva*, c'est la pratique des quatre *apramāna*, c'est enfin le *samādhi* dont on se lève pour sauver les êtres. Comparaison des matières précieuses (*ratna*) mises en contact avec le cristal (*sphaṭika*): le récipient de cristal prend l'apparence, par exemple, du *vaidūrya* qu'on y dépose ⁽⁸⁾; de même le *bodhisattva* qui concentre sa pensée sur les Buddha les voit les uns après les autres, par la grâce ⁽⁹⁾ des Buddha et par ses propres mérites, et reçoit leurs enseignements. Stances récapitulatives.

228 b⁸-c¹³.

Le *bodhisattva* considère tous les êtres comme ses enfants, comme sa propre personne, impartialement et sans faire de différences; il n'hésite pas à subir, pour les sauver, tous les tourments des longues transmigrations dans les cinq *gati*, sans jamais reculer. Sa carrière progressive est comparée à la croissance de la lune jusqu'à sa plénitude, de l'arbre jusqu'à la fructification, à la construction de la maison depuis l'aplanissement du sol jusqu'à la couverture et à la fête de l'inauguration ⁽¹⁰⁾: de même le *bodhisattva* s'élève peu à peu du *bodhicitta* jusqu'à l'*anutpattikadharmakṣānti*, à l'omniscience de Buddha, riche en *upāya*, au *rūpakāya* qui réjouit les êtres, et à la prédication grâce à laquelle chacun des auditeurs accède, selon son propre esprit, à l'un ou l'autre des trois Véhicules. Stances récapitulatives.

228 c¹⁴-229 a¹⁵.

Après cet exposé de la carrière « graduelle » du *bodhisattva*, longue analyse de la

⁽¹⁾ *Teng sin* 等心 « pensée égale », puis *ngeṇ* 恩 « bienfait ». *Upekṣā* est rendu par *hou* 護 « (se) recueillir ».

⁽²⁾ *Pou tong* 不動, *acala*, *akopya* (?). Cf. *sup.*, p. 382-383; et sur le *samādhi* « immobile » dans lequel *Asaṅga* trouve l'inspiration de ses ouvrages, p. 385-386.

⁽³⁾ *Yu niu* 玉女, « femme de jade », terme taoïste. *Yu jou* 玉如, 228 a¹¹, est une faute; cf. 228 b².

⁽⁴⁾ Cf. *inf.*, p. 431 et n. 5.

⁽⁵⁾ Sur cet apologue qui semble s'inspirer d'un passage, célèbre en Chine, du *Pratyutpanna-samādhi-sūtra*, et sur les rapports entre le rêve, les *rddhipāda* et la *buddhānusmṛti*, cf. *sup.*, p. 355, n. 1; *inf.*, p. 431 et n. 5.

⁽⁶⁾ Cf. *sup.*, p. 0, n. 0.

⁽⁷⁾ Cette triade figure à plusieurs reprises dans ce chapitre. *Āyatana* est rendu ici (228 a²⁰) par *jou* 入 « entrée », plus loin (228 a²⁰) par *ts'ing* 情, terme chinois désignant les sentiments ou passions qu'introduisent en nous les *āyatana* externes.

⁽⁸⁾ Image indienne classique; cf. p. ex. *Saṃdhinirmocana-sūtra*, trad. Lamotte, p. 192 et la note.

⁽⁹⁾ *Wei chen* 威神, *adhīsthāna*? Cette phrase manque de clarté.

⁽¹⁰⁾ Les murs sont élevés avant la charpente de bois, ce qui est contraire au procédé de l'architecture chinoise.

méthode brusquée dite « pratique par saut », qui consiste à franchir, à « sauter » certains degrés de la progression⁽¹⁾.

(1) *Tch'ao hing* 超行, *vyutkrāntakā caryā*. « Saut » comme dans *natura non facit saltus*. C'est une progression par degrés disjoints qui s'oppose à la progression normale par degrés conjoints (*wou kien* 無間, *anupūrva*, cf. *Kośa*, ch. II, p. 210, ch. VIII, p. 173), seule possible aux débutants. Dans la scolastique des Sarvāstivādin (*Kośa*, loc. cit., et *Vibhāṣā*, T. 1545, CLXV, 835 et suiv.), cette méthode s'applique principalement à la progression des recueils (*samāpatti*) qui forment une série de huit ou de neuf : quatre *dhyāna*, quatre *ārūpya* et *sañjñā-vedita-nirodha* ; elle consiste à sauter un des degrés intermédiaires, p. ex. du 1^{er} au 3^e *dhyāna*, du 3^e *dhyāna* au 1^{er} *ārūpya*, ou *vice versa*, et n'est accessible qu'aux Arhat possédant la maîtrise inconditionnelle en recueils.

Dans le Grand Véhicule, les Bodhisattva jouissent d'un pouvoir plus étendu encore : ils peuvent sauter de l'un des huit degrés quel qu'il soit à tout autre, et en outre ils peuvent revenir directement, de n'importe lequel des recueils, à l'état normal de dispersion, de distraction, qui précède les degrés, et *vice versa* ; ils peuvent même accéder directement au recueillement de la « cime de l'existence » (*bhavāgra*) et à la *sañjñā-vedita-nirodha-samāpatti*, qui couronne les huit degrés. L'état où les Bodhisattva possèdent ce pouvoir constitue un *samādhi* particulier nommé « *samādhi* du saut » (*tch'ao yue san-mei* 超越三昧, terminologie de Kumāraṅga, *Pañcaviṃśatikā-prajñāpāramitā*, T. 223, xx, 368 b) ou « *samādhi* de rassemblement et de dispersion » (*tsi san san-mo-ti* 集散三摩地, terminologie de Hiuan-tsang, texte parallèle au précédent, T. 220, CCCL, 800-801 ; l'édition Dutt du texte sanskrit ne contient pas ce passage ; le *Kośa*, éd. Gokhale, p. 99, trad. La Vallée Poussin, ch. VIII, p. 17, a *vyutkrāntaka-samāpatti*).

Cette doctrine est commune aux *Prajñāpāramitā* (école Mādhyamika, cf. *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, T. 1509, LXXI, 630 b, qui marque la différence entre le Hinayāna, où l'on ne peut sauter qu'un seul degré, et le Mahāyāna où l'on saute à volonté) et à l'école Yogācāra. La *Vijñaptimātratā-siddhi* (trad. La Vallée Poussin, p. 406) dit que « celui qui a déjà pratiqué la *sañjñā-vedita-nirodha-samāpatti*, quand il en possède la maîtrise, peut se la rendre présente dans d'autres terres » ; et le commentaire de K'oueï-ki, T. 1830, VII A, 480 c, définit à ce propos le « *samādhi* de rassemblement et de dispersion ». La *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga, T. 1579, XII, 336 a, spécifie que ce *samādhi* n'est accessible aux Bodhisattva qu'à partir de la huitième des dix *bhūmi* ; au-dessous, ils ne peuvent sauter qu'un degré, tout comme les *śrāvaka*.

On trouve également, déjà dans l'Abhidharma des Sarvāstivādin, le « saut » des fruits, c'est-à-dire que le pratiquant ne passe pas nécessairement par la progression régulière des quatre fruits de sainteté (de *srotaāpanna* à *arhat*). Si l'ascète, grâce aux exercices de recueillement, encore impurs (*sāsrava*), qu'il a cultivés dans le « chemin mondain », lorsqu'il était profane (*prthagjana*), avant de « voir » les vérités bouddhiques, a déjà éliminé certaines catégories de *kleśa*, il peut sauter soit le premier, soit les deux premiers fruits, et accéder directement de l'état de profane, après avoir vu les vérités, soit au deuxième fruit (*sakṛdāgāmin*), soit au troisième (*anāgāmin*) ; cf. *Kośa*, ch. II, p. 135, ch. VI, p. 195, 232 : *anupūrvakādhigama* opposé à *vyutkrāntakādhigama*.

Cette doctrine du « saut » des fruits est, elle aussi, poussée plus loin par l'école Yogācāra, qui déclare possible le saut du premier fruit au quatrième fruit (*arhat*) ; et certains textes (cf. *Bukkyō-daijū* du Nishi Honganji, vol. III, Tōkyō, 1922, p. 3332, 3681) admettent même le passage direct de la terre de *prthagjana* (avant les fruits) au fruit d'*arhat* : c'est ce qu'en Chine, dans l'école T'ien-t'ai, on appelait le « grand saut », *ta tch'ao* 大超.

Enfin, on trouve déjà dans le *Traité des sectes* de Vasumitra, dans le *Kathāvattu*, II, IX, dans l'Abhidharma des Sarvāstivādin (*Vibhāṣā*, T. 1545, CIII, 533 a-b, *Kośa*, ch. VI, p. 185), mention de certaines écoles du Petit Véhicule, Mahāsāṅghika, Mahīśāsaka, Vibhājavādin, selon lesquelles l'intuition (*abhīsamaya*) des saintes vérités ne s'opère pas nécessairement par une progression de seize pensées (*sup.*, p. 418), mais peut s'obtenir d'un seul coup (*ekābhīsamaya*, *Kośa-vyākhyā* de Yaśomitra, éd. Wohiyara, p. 545^a). La question se posait même dès l'époque des *Āgama-Nikāya* (texte sanskrit du *Saṃyuktāgama*, cité *Kośa-vyākhyā*, p. 543²⁰-544²⁰, cf. La Vallée Poussin, *Kośa*, VI, p. 188, n. 3 ; T. 99, XVI, 111 c²⁰-112 a¹⁰ ; *Saṃ. Nik.*, XVI, XLIV, Kūṭāgara, vol. V, p. 452-453).

Toutes ces théories, d'autres encore dont il ne peut être traité ici, ouvraient la voie au « subitisme » qui devait avoir un si écrasant succès dans le bouddhisme chinois, en particulier dans la secte du Dhyāna et dans les écoles de Terre Pure. Le *Laṅkāvatāra* (éd. Nanjō, p. 215-216), qui fait en Chine autorité pour l'école du Dhyāna, enseigne que la gradation (*krama*, *kramānusāidhi*) des dix *bhūmi* est inadmissible du point de vue de la vérité absolue (*paramārtha*) :

« Mais la dixième est la première, et la première est la huitième ;

Et la neuvième est la septième, et la septième est la huitième ;

En voici la définition :

A peine a-t-on produit le *bodhicitta* initial⁽¹⁾, qu'on parvient à l'état sans régression (*avaivartya*)⁽²⁾; n'ayant plus de quoi naître et ayant tout accompli⁽³⁾, l'*anutpāda* étant

La deuxième étant la troisième, la quatrième est la cinquième;

Et la troisième est la sixième : car là où manque toute image

Il en est fait de la gradation (*nirābhāse kramah kṛtaḥ*)!»

Dans notre texte, la notion de «saut» semble s'appliquer à la série des dix «stations» (*vihāra*, *tchou* 住), rubrique analogue à celle des dix *bhūmi*, qu'elle précède dans le schème pleinement développé, en cinquante-deux degrés, de l'*Avatamsaka* (cf. Rahder, «La carrière du saint bouddhique», *B. M. Fr.-J.*, II, 1, 1929, p. 14). Cette rubrique est attestée dans des textes chinois fort anciens, traduits dès le II^e (T. 778) et le III^e siècle (T. 280) de notre ère, et dont certains apparaissent comme des fragments de l'*Avatamsaka-sūtra*, sans doute antérieurs à la compilation intégrale de cette grande somme. Voici la nomenclature sanskrite des dix *vihāra* d'après le *Gaṇḍavyūha*, éd. Suzuki et Izumi (Kyōto, 1934), p. 94 : 1. *prathamacittotpāda*; 2. *ādikarmika*; 3. *yogācāra*; 4. *janmaja*; 5. *pūrvayogasampanna*; 6. *suddhādhyāśaya*; 7. *avivartya*; 8. *kumārabhūta*; 9. *mahādharmayauvarājyābhisikta*; 10. *abhisēka*. Le saut a lieu, dans notre texte, de la 1^{re} à la 7^e station, puis de la 7^e à la 10^e. Une importance particulière s'attache, en effet, à ces trois degrés (1^{re}, 7^e, 10^e). Ils constituent les étapes cruciales, les nœuds névralgiques de la progression : son début (1^{re} station), son aboutissement (10^e station), et, à la 7^e station, le «sans retour» (*avivartya*), le tournant décisif à partir duquel il n'est plus de régression possible vers les états profanes; les ponts sont coupés.

En fait, il est probable que l'opposition entre les *vihāra* 1-7 et les *vihāra* 8-10 répond, doctrinalement et même historiquement, à une opposition beaucoup plus générale, celle des deux Véhicules. Nous avons là-dessus un témoignage très net, celui des textes de *Prajñāpāramitā*, où l'on trouve une liste de dix *bhūmi* différente à la fois de celle des dix *vihāra*, citée ci-dessus, et de celle des dix *bhūmi* de l'*Avatamsaka* (de *pramuditā* à *dharmameghā*) qui sont exclusivement propres aux Bodhisattva. Or, dans cette liste (*Pañcaviṃśatika-prajñāpāramitā*, éd. Dutt, p. 214 et suiv.; T. 1509, L, 417 a), les *bhūmi* 8-10 portent les noms suivants : 8. *pratyekabuddha*, 9. *bodhisattva*, 10. *buddha*. Quant aux *bhūmi* 1-7 (de *śuklavidaśānā* à *kṛtāvi*), elles se terminent par celle de *kṛtāvin*, qui est un synonyme d'*arhat*, et se laissent ramener au schème des quatre fruits du Petit Véhicule. Le *Mahāprajñāpāramitā-sāstra* (T. 1509, XLIX, 411 a-b et LXXV, 585 c-586 a) indique expressément que les *bhūmi* 1-7 de cette liste sont communes aux *śrāvaka*, c'est-à-dire relèvent en fait du Petit Véhicule, alors que les *bhūmi* 8-10 n'en sont qu'un appendice se rapportant aux Trois Véhicules (c'est-à-dire en fait au Grand Véhicule). Cette liste de dix *bhūmi* des *Prajñāpāramitā* se présente donc exactement dans les mêmes conditions que notre *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa : un fond hīnayāniste avec un appendice mahāyāniste; elle doit dater, elle aussi, d'une époque de transition entre les deux Véhicules.

Et ce plan reste aussi celui de la grande *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga. On sait, en effet, que celle-ci a pour noyau essentiel un exposé de dix-sept *bhūmi* intitulé «La somme des *bhūmi*» (*Bahubhūmika-saṅgraha*), qui occupe dans la version chinoise (T. 1579) toute la première moitié de l'ouvrage (50 *kiuan* sur 100); le reste (*saṅgraha* II-V, *kiuan* LI-c) n'en forme qu'un complément (cf. sur ce point la glose de Jinaputra, T. 1580, 885 a). L'ouvrage était souvent désigné sous le titre de «Traité des dix-sept terres» (**Saptadaśa-bhūmi-sāstra*; cf. *sup.*, p. 380 et n. 1). Or les dernières de ces dix-sept *bhūmi* portent les noms suivants : 13. *śrāvaka-bhūmi*; 14. *pratyekabuddha-bhūmi*; 15. *bodhisattva-bhūmi* (c'est la seule partie de la *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga qui soit disponible en sanskrit); 16. *sopadhīśeṣanirvāna-bhūmi*; 17. *anupadhīśeṣanirvāna-bhūmi*. En d'autres termes, on retrouve à la fin de cette liste les Trois Véhicules : 1. *śrāvaka* (*bhūmi* 13); 2. *pratyekabuddha* (*bhūmi* 14); 3. *bodhisattva* et *buddha* (*bhūmi* 15-17). Et il n'est pas jusqu'au chiffre de dix-sept que la *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga n'ait hérité de la systématique du Petit Véhicule, à laquelle l'école Yogācāra doit tant. Ce chiffre se retrouve en effet dans une autre encyclopédie bouddhique du début de notre ère, le *Saddharmasmṛtyupasthāna-sūtra*, qui elle aussi classe les thèmes dont elle traite sous dix-sept *bhūmi*, à parcourir successivement par les *yogācāra* (cf. Lin Li-kouang, *L'Aide-mémoire de la Vraie Loi*, p. 242-244).

⁽¹⁾ *Che fa tao yi* 適發道意, *prathama-bodhicittotpāda*, premier des dix *vihāra*. Plus loin (p. 229 c), on a *tch'ou fa yi* 初發意. Ainsi que l'indique M. Rahder, *Daśabhūmikāsūtra*, *Introd.*, p. xxii, n. 1, la doctrine d'après laquelle on accomplit la *bodhi* dès le *prathama-bodhicittotpāda*, par sa propre intuition et sans l'assistance d'autrui, est attestée dans l'*Avatamsaka*, T. 278, VIII, 449 c.

⁽²⁾ Ou *avivartya*, pou l'ouei tchouan 不退轉, septième *vihāra*.

⁽³⁾ *Wou so ts'ong cheng kiu tsou tch'eng* 無所從生具足成就. M. Rahder, *op.*

complément réalisé, on gagne l'*abhiṣeka* ⁽¹⁾. Pourquoi n'en serait-il ainsi que des *bodhisattva* qui possèdent les pratiques? (C'est-à-dire : pourquoi les *bodhisattva* qui parcourent successivement tous les degrés de la carrière seraient-ils seuls à atteindre l'*abhiṣeka*?)

Le texte expose ensuite comment on peut parvenir à la science suprême en sautant, sans suivre l'ordre graduel : il faut comprendre que le triple monde est vide, que les cinq *skandha* n'ont point de lieu ⁽²⁾, que les quatre vérités elles-mêmes n'ont point de fondement et ne sont qu'un produit de *saṃjñā*, que les douze *nidāna* ont pour principe l'ignorance, laquelle n'a elle-même point de lieu ; car c'est l'attachement à la recherche qu'on appelle ignorance, tandis que, pour la sagesse, il n'y a que néant absolu, etc. Il faut qu'en leur vacuité les trois sphères apparaissent au *bodhisattva* comme des réalités purement nominales, hors de toute vue, pareilles au mirage ⁽³⁾, au rêve, aux fantasmagories, au stipe du bananier, à l'écho au fond des montagnes ; de même l'illusionniste regarde les personnages qu'il crée et n'y voit point d'hommes. Comparaison du rêveur qui, après avoir vécu en songe dans les cinq *gati*, d'abord dans la *gati* humaine, où il jouit du luxe et des plaisirs des sens comme ministre d'un roi, puis dans les *gati* inférieures, puis au ciel où il s'amuse avec des *apsaras*, s'éveille et ne voit plus rien de qu'il possédait. Ainsi le *bodhisattva* comprend que les cinq *gati* sont comme un songe et que tout est foncièrement inexistant et insaisissable ⁽⁴⁾ ; il parvient alors à l'*avaivartya* et au « sans lieu », etc. ⁽⁵⁾ Stances récapitulatives.

cit., p. xxii, veut trouver ici le terme *anutpāda*. Il est vrai que, d'après le *Daśabhūmika* (éd. Rahder, p. 63-64) et la *Bodhisattvabhūmi* (éd. Rahder, en appendice au *Daśabhūmikasūtra*, p. 21-22), le huitième *vihāra* est caractérisé par la connaissance de la nature improdite (*ādyanutpanna*) des choses (*dharma*) et par l'obtention de l'*anutpattika-dharma-kṣānti*. Mais, plus haut dans notre chapitre, p. 228 b¹⁰, *anutpattika* est rendu par *pou k'i* 不起, comme dans les chapitres précédents. Il doit donc s'agir ici de l'arrivée du *Bodhisattva* à sa dernière naissance. Comme le dit le *Mahāvastu* (cité Rahder, *ib.*, p. vi), le *Bodhisattva*, dans la dixième *bhūmi*, sait qu'il ne reviendra plus à une nouvelle existence (*apunāvarta*) après celle où il va entrer (au *Tuṣita*). Dès le septième *vihāra*, il est « sans retour » (*avaivartya*, terme dont la définition varie beaucoup suivant les textes, les écoles et les Véhicules) ; au dixième il est « oint » (*abhiṣikta*) comme héritier du Roi de la Loi, et n'est plus « lié qu'à une seule naissance » (*ekajātīpratibaddha*) ; dans plusieurs listes chinoises des dix *vihāra*, le terme *abhiṣeka* ou *abhiṣikta* pour le dixième *vihāra* est remplacé par *pou tch'ou* 補處, « en instance de suppléance », qui équivaut à *ekajātīpratibaddha*.

⁽¹⁾ *A-wei-yen* 阿惟顏, transcription d'*abhiṣeka* dans toute une série de traductions des III^e et IV^e siècles : *Pāncavimśatikā-prajñāpāramitā* traduite par Wou-lo-tch'a en 291 (citée T. 2128, ix, 358 b) ; *Sūtra des dix séjours...*, traduit par Dharmarakṣa en 302 (T. 283, 454 c) et par Gitamitra entre 317 et 420 (T. 284, 457 c) ; *Sūtra du śīla intérieur des Bodhisattva*, traduction attribuée depuis les Tang à Guṇavarman († 431), mais dont la terminologie paraît plus archaïque (T. 1487, 1034 a), etc. Cette transcription est bizarre, comme plusieurs des transcriptions qu'on trouve dans ces textes pour les noms des *vihāra* ; mais il n'est pas douteux qu'elle corresponde à *abhiṣeka* (cf. les gloses de Hiuan-ying et de Houei-lin, dans T. 2128, ix, 358 b, xxxiv, 537 c) : les traductions parallèles plus récentes ont *kouan ting* 灌頂, « onction », ou *pou tch'ou*, « en instance de suppléance ». Peut-être le dernier caractère, *yen* 顏 (< *ngan), est-il fautif pour *che* 頤 (< *ziäk), faute qui serait devenue usuelle, ainsi qu'il est souvent arrivé dans la tradition des textes bouddhiques chinois.

⁽²⁾ *Wou tch'ou* 無處, et plus loin (228 c²⁷, 229 a¹¹) *wou tch'ou so* 無處所, probablement *apratīṣṭhita* ou *asthāna* ; cf. mon *Concile de Lhasa*, Paris, 1952, p. 71, n. 5.

⁽³⁾ *Ye ma* 野馬, *marici*.

⁽⁴⁾ *Pou k'o iō* 不可得, *anupalabhya*.

⁽⁵⁾ Cette comparaison est courante dans la littérature mahāyāniste. Dans la *Pāncavimśatisāhasrikā-prajñāpāramitā* (T. 1509, xcv, 722 a), le Buddha y recourt pour convaincre Subhūti de l'irréalité des plaisirs des sens, des transmigrations dans les cinq *gati*, des exercices purificateurs, etc. Ailleurs (*ib.*, vii, 110 b, trad. Lamotte, p. 425), ce sont trois frères qui ont commerce en rêve

229 a¹⁶-b²⁵.

La « pratique par saut » s'explique par l'« unité », la non-dualité foncière de l'homme : c'est parce qu'on ne comprend pas cette unité que surgit la notion de moi, d'où résulte l'attachement, d'où le lien, d'où le désir de se délivrer du lien ; sans attachement et sans lien, qui donc rechercherait la délivrance ? La pureté foncière de l'esprit n'est pas plus voilée par les cinq *skandha* que l'espace n'est sali par les cinq substances qui s'y trouvent : nuages, brouillards, poussière, fumée, cendre ; ce n'est point par un processus graduel que l'on pénètre le néant des phénomènes, qu'on accède, grâce à une sagesse sans obstacle ⁽¹⁾, à la profonde acceptation des choses ⁽²⁾. Apologue du mendiant profane qui suit le Buddha et profite des aumônes des *dānapati*. Il a la bonne pensée de regretter que sa pauvreté, due à ses péchés antérieurs dont il s'accuse, l'empêche de pratiquer l'aumône, et se promet de faire de riches dons au Buddha et à sa communauté s'il fait fortune. Ayant quitté le Buddha, il se couche sous un arbre ; midi passe et l'ombre des autres arbres se déplace, mais sous le sien elle reste immobile ⁽³⁾. La crasse et la poussière dont il est couvert tombent d'elles-mêmes et, sous son arbre, dont l'ombre le couvre comme un dais, il prend si grand air que les gens du pays, qui sont à la recherche d'un nouveau roi, lui offrent le trône ⁽⁴⁾. Dès lors il fait régner la vertu et entretient le Buddha et sa communauté. C'est de même qu'il suffit au *bodhisattva* de comprendre, par « saut », sa pureté foncière pour que ses mérites deviennent sublimes et qu'il sauve tous les êtres. Lui qui subissait les tourments des cinq *gati* dans le *samsāra*, il a entendu la Loi bouddhique profonde, celle qui enseigne la sagesse du néant foncier, et s'il pratique la grande bienveillance et la grande compassion universelles,

avec les courtisanes *Āmrāpālī*, *Sumanā*, *Utpalavarṇā* (cf. *sup.*, p. 355, n. 1) ; à leur réveil, ils se disent : « Ces femmes ne sont pas venues à nous, et nous ne sommes pas allés à elles ; et cependant, le commerce amoureux a eu lieu, puisqu'il nous a réveillés. » *Bhadrāpāla* saisit cette occasion pour leur démontrer la vacuité des *dharma*, produits de la seule pensée ; et les trois frères obtiennent l'*avaivartya*. Dans le *Ratnakūṣa* (*Pitāputra-samāgama*, T. 310, LXXIV, 419 a ; cf. *Śikṣāsamuccaya*, p. 252), un homme voit en rêve une belle femme auprès de laquelle il entend une musique exquise. Comme il se demande, au réveil, si cette musique dont le souvenir persiste était réelle ou non, on lui enseigne que tous les plaisirs dont il a joui dans son rêve sont néant : il en est de même des plaisirs auxquels s'attachent les ignorants, et qui leur valent de transmigrer dans les *gati*, elles-mêmes illusives. Une des dix *kṣānti* dont il est question dans l'*Avatamsaka* (T. 279, XLIV, 233 a) est dite « comme le rêve » (*jou mong jen* 如夢忍). Le *Daśabhūmika-sūtra*, éd. Rahder, p. 62, compare le *Bodhisattva* qui, dans la 8^e terre (l'« Inébranlable », *acalā*), accomplit son œuvre sans effort (*anābhoga*), au rêveur qui fait en dormant de grands efforts pour se tirer d'un fleuve où il est tombé : ces efforts même le réveillent, et, en se réveillant, il est délivré. Même comparaison dans le *Laṅkāvatāra*, éd. Nanjō, p. 214, également pour la huitième *bhūmi*, mais avec une interprétation différente. Cf. aussi Lamotte, *op. cit.*, p. 425, n. 1.

⁽¹⁾ *Wou koua ngai* 無罣礙, *apratihata* ou *anāvāraṇa* ; cf. Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, p. 4828 c.

⁽²⁾ *Fa jen* 法忍, *dharmakṣānti*. La *paramārtha-kṣānti* est caractéristique de la huitième *bhūmi*, qui est dite « profonde » (*gambhīra*), *Daśabhūmika-sūtra*, éd. Rahder, p. 64-65.

⁽³⁾ La huitième *bhūmi* est l'Immobile, *acalā*.

⁽⁴⁾ Cf. *sup.*, p. 427, n. 8, et *infra*, p. 434, n. 6. Le maître de *Dhyāna* Chen-houei (668-760), dans ses *Entretiens* (trad. Gernet, Hanoi, 1949, p. 52-54), donne également comme exemples de « l'éveil subit » la possibilité d'accéder au trône impérial sans en gravir un à un les neuf degrés, ou l'élévation soudaine à la dignité de premier ministre de simples particuliers comme le grand duc de Tcheou, Lu Chang, ou comme Fou Yue, personnages de l'antiquité chinoise à la Cincinnatus. On a voulu reconnaître dans de tels textes de l'école du *Dhyāna* l'influence de l'esprit démocratique chinois ; M. Hou Che (cf. *Bibliographie bouddhique*, VII-VIII, p. 133) prétend même nous présenter le maître de Chen-houei, Houei-neng (638-713), comme un révolutionnaire bon teint, en rupture avec le bouddhisme de l'Inde. On voit par le présent texte, incontestablement indien, combien ces opinions sont risquées. Il ne s'agit pas ici de politique, mais de religion. Quant à savoir si, en politique, ce n'est pas le bouddhisme qui s'est avéré démocratique en Chine (comme en Inde), c'est une autre question.

c'est en raison de l'inexistence du moi : il veut sauver les hommes, mais il ne voit point d'homme ; il sauve ce qui n'est point à sauver ⁽¹⁾. Lorsqu'il atteint par « saut » l'*avaivartya* et l'*abhiṣeka* ⁽²⁾, on dit qu'il gagne des mérites ; mais il n'a rien gagné. De même les ténèbres disparaissent sans laisser de trace quand le soleil se lève ; de même encore le chercheur d'or qui connaît son métier ne se fait point un mérite de trouver de l'or, car la montagne aurifère existe spontanément, et n'est point fabriquée. Lorsqu'on reconnaît la foncière pureté de l'homme, il n'y a plus d'obstacle à l'entrée dans le Chemin : de même l'espace est pur en lui-même, sans qu'il y ait nul purificateur. Stances récapitulatives.

Histoire de l'homme qui veut voir le Buddha et se demande quelle est son apparence, à quoi tendent ses discours, etc. Ānanda le voit venir de loin et, à son tour, demande au Buddha quel est cet homme. Réponse du Buddha, sur l'inexistence de l'individu et sur l'invisibilité du *dharmakāya*, qui n'a ni forme ni lieu ; le corps que le Buddha manifeste sous la forme d'un homme individuel est pareil à un écho. Ces réflexions conduisent à l'*abhiṣeka*, où tout est égal ⁽³⁾ comme l'espace. Stances récapitulatives.

Dès le *prathama-cittopāda*, le *bodhisattva* conçoit le désir de sauver tous les êtres. Il médite sur le corps, fait de quatre éléments matériels, produit d'une combinaison de causes et de conditions, pareil à la chose empruntée qui n'appartient ni au prêteur, ni à l'emprunteur et que celui-ci devra rendre, ou à l'automate, simple assemblage de bois ; les cinq *skandha*, les douze *nidāna* sont sans aller et retour, sans forme et sans nom, comme le reflet dans l'eau. Ces méditations introduisent par « saut » dans la ville de la Loi. Stances récapitulatives : il ne croit plus au moi, à l'homme individuel ; son regard éclairci ne voit plus le *citta-mano-vijñāna*... Les cinq *gati* sont un mirage ; tous les péchés sont semence de Buddha ⁽⁴⁾, etc.

Mais il ne s'agit là que du sage chez lequel la pensée de la *bodhi* se produit spontanément. Cultivant les pratiques de Tathāgata, ce n'est point par des paroles qu'il parvient à la *bodhi* : de même l'éclat du soleil se répand partout en un instant. Ayant compris la vacuité, il ne fait plus de distinction entre religion (*tao*) et mondanité ; tout lui apparaît égal comme l'espace. De même que le lotus bleu naît dans la boue, spontanément, sans germe au-dessous ⁽⁵⁾, ainsi le *bodhisattva*, au sein même du désir, comprend subitement la douleur des trois sphères et, sans plus voir le *samsāra*, sans s'arrêter dans le *nirvāṇa*, il se voue au salut des êtres. Stances récapitulatives.

... Né dans la boue, le lotus est pur ;

Ses quatre couleurs sont l'image des quatre *apramāṇa*.

En sautant la gradation, [le Bodhisattva] parvient à l'*abhiṣeka* ;

Il maîtrise le *śūraṅgama* par sa force héroïque.

⁽¹⁾ Sur ce paradoxe de la morale bouddhique, voir mon article « L'esprit de bienfaisance impartiale dans les civilisations anciennes de l'Extrême-Orient », *Rev. intern. de la Croix-Rouge*, n° 404, Genève, 1952, p. 675.

⁽²⁾ L'*avaivartya* est la caractéristique de la septième *bhūmi* ; l'*abhiṣeka* est un des noms de la dixième *bhūmi*.

⁽³⁾ *Teng 等, sama*.

⁽⁴⁾ *Fo tchong 佛種, buddha-bija*. Cf. les nombreux textes cités dans Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, p. 4009. Notre passage se rapproche en particulier du *Vimalakīrti-nirdeśa* (T. 1775, VII, 392 a), où l'on a également la métaphore du lotus : « Les dix chemins de mal (*akuśaladharmapatha*) sont semence de Tathāgata : en somme, les soixante-deux vues hérétiques et toutes les passions sont semence de Buddha... De même les lotus ne naissent point sur les hauts plateaux, mais seulement dans la boue des terrains bas et humides. »

⁽⁵⁾ Pour cette comparaison, cf. la note précédente, et un texte très proche du *Vimalakīrti-nirdeśa* dans le *Kāśyapa-parivarta*, éd. Staël-Holstein, p. 110 (cf. p. 67).

230 a¹³⁻²².

Le *bodhisattva* est comme l'oiseau qui vole dans l'espace⁽¹⁾, sans obstacle et sans crainte; l'espace est pour l'oiseau comme la terre. De même le *bodhisattva*, dès l'instant même du *cittotpāda*, accède à la sagesse (du vide) : il ne manque de rien, étant muni des *upāya*; son esprit est égalisé comme l'espace; sans lieu fixe, sans augmentation et sans diminution, il ne se fait ni une difficulté du *saṃsāra*, ni un plaisir du *nirvāṇa*. Le monde et ses formes diverses n'ont pour lui pas plus de fondement que les cinq colorants des textiles, qui sont tirés des végétaux, eux-mêmes nés de la terre, laquelle repose sur l'eau, établie sur le vent, qui se tient sur l'espace. Le triple monde est aussi « vide » pour lui que le vent qui pousse les nuages errants. Il n'a ni à illuminer des ténèbres, ni à purifier l'impur; pour accéder au néant foncier, il n'y a ni sortie, ni entrée.

230 a²²⁻⁶⁷.

Apologue de l'arbre *jambu*⁽²⁾, haut de 4.000 lieues, que fait trembler d'angoisse un petit insecte posé sur lui, alors que le grand oiseau *garuḍa* ne l'agite point. C'est que l'insecte a dans son cœur (ou dans son ventre) un diamant contre lequel la divinité de l'arbre est impuissante. De même le *bodhisattva-mahāsattva*⁽³⁾, lorsqu'il produit la pensée de la *bodhi*, solide comme le diamant, et parvient, en « sautant », à la sagesse profonde et au lointain *abhiṣeka*, provoque dans le trimégachiliocosme un sextuple tremblement de terre, alors que les *śrāvaka*⁽⁴⁾ ne produisent aucun effet pareil lorsqu'ils accomplissent les quatre fruits⁽⁵⁾. Stances récapitulatives de l'apologue.

23 b - c .

Apologue de l'homme qui devient subitement empereur : il est comparable au *bodhisattva* qui, sans gradation, passe de l'état de profane à l'*abhiṣeka*, pour peu qu'il ait compris le néant foncier et que son esprit soit devenu égal comme l'espace et sans lieu⁽⁶⁾. Apologue de l'arbre médicinal qui surgit soudain dans les airs et dont les branches s'étendent aux dix points cardinaux; son émanation illumine tout ce qu'il recouvre, régénérant la nature entière et faisant de tous les hommes des bienheureux⁽⁷⁾. Il est une image mythique du *bodhisattva* qui, *prthagjana* dans le *saṃsāra*, comprend soudain la Loi profonde : il émet une grande lumière lorsqu'il devient Buddha; il sauve tous les êtres sans les dix directions, les délivrant des *gati*, leur procurant les *bodhyaṅga*, les *abhijñā* et finalement le *vihāra*⁽⁸⁾ d'*abhiṣeka*. Stances récapitulatives des deux derniers apologues⁽⁹⁾.

(1) *Daśabhūmika-sūtra*, éd. Rahder, p. 10. L'image s'applique également à l'*ākāśānantyāyatana-samāpatti*, Lamotte, *op. cit.*, p. 1032; au *bhāvāgra*, T. 616, II, 694 a⁷.

(2) *Yen-feou* 閻浮.

(3) *Ta che* 大士.

(4) *Ti tseu* 弟子.

(5) *Sseu tao* 四道.

(6) Rappel ou variante de l'apologue déjà narré plus haut, p. 432.

(7) Cf. *Hôbôgirin*, vol. III, *Addenda*.

(8) *Tchou* 住. Dans les traductions anciennes, ce terme peut rendre aussi *bhūmi*; cf. p. ex. les transcriptions citées dans *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 62 a.

(9) [Note additionnelle. — Dans le premier numéro d'une nouvelle revue japonaise, *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* (*Études indiennes et bouddhiques*), paru à Tôkyō en juillet 1952, p. 96-102, H. Ui revient encore sur sa thèse de Maitreya « personnage historique », en la défendant avec quelque vivacité contre les critiques formulées par S. Yamaguchi dans un récent ouvrage sur le *Karmasiddhiprakaraṇa* de Vasubandhu et par É. Lamotte dans la préface de cet ouvrage (ouvrage et préface que je n'ai pas vus). Les arguments utilisés par H. Ui ne font que confirmer mes remarques de la p. 381, n. 4. Il prétend une fois de plus que l'épithète de *nātha* n'est jamais accolée au nom de Maitreya le Bodhisattva; en dehors des textes chinois signalés ci-dessus, p. 384, n. 7, on peut mentionner en sanskrit le *Gaṇḍavyūha*, éd. Suzuki et Izumi, p. 489⁸, qui l'appelle (en vers) Maitra-nātha, appellation que le *Bodhicaryāvatāra*, I, 14, cite sous la forme de Maitreya-nātha.]

TABLE DES MATIÈRES
LA YOGĀCĀRABHŪMI DE SANGHARAKṢA

	Pages
INTRODUCTION.....	339
I. — Titre de l'ouvrage.....	342
II. — Les versions chinoises.....	343
1. Version de Ngan Che-kao (148-170 p. C.).....	343
2. Version de Dharmarakṣa (284 p. C.).....	347
3. L'appendice mahāyāniste de la version de Dharmarakṣa.....	351
III. — Saṅgharakṣa.....	363
1. Biographie de Saṅgharakṣa.....	363
2. Arhat et Bodhisattva.....	369
3. Maitreya l'inspirateur.....	376
4. Le paradis de Maitreya.....	387
5. Conclusions.....	395
IV. — Analyse du texte.....	397
CHAPITRE 1 ^{er} . — Assemblage et dispersion.....	397
CHAP. II. — L'origine des cinq <i>skandha</i>	399
CHAP. III. — Les caractéristiques des cinq <i>skandha</i>	400
CHAP. IV. — Discrimination des cinq <i>skandha</i>	400
CHAP. V. — Constitution et ruine des cinq <i>skandha</i>	400
CHAP. VI. — La <i>maitrī</i>	401
CHAP. VII. — L'élimination de la crainte.....	402
CHAP. VIII. — Discrimination des caractéristiques.....	403
CHAP. IX. — Efforts de l'esprit.....	405
CHAP. X. — Écarter les méprises.....	405
CHAP. XI. — Comprendre ce qu'est la nourriture.....	406
CHAP. XII. — Maîtriser les sens.....	406
CHAP. XIII. — La patience.....	406
CHAP. XIV. — Renoncer à faire le mal.....	407
CHAP. XV. — L'œil divin qui voit tout.....	407
CHAP. XVI. — L'oreille divine.....	407
CHAP. XVII. — La commémoration des existences antérieures.....	407
CHAP. XVIII. — La connaissance de la pensée d'autrui.....	408

	Pages
CHAP. XIX. — Les enfers	408
CHAP. XX. — S'encourager au contentement	408
CHAP. XXI. — Pratiquer le vacuité	408
CHAP. XXII. — Les bases de la thaumaturgie	409
CHAP. XXIII. — La respiration comptée	412
CHAP. XXIV. — La contemplation	419
CHAP. XXV. — La terre de <i>śaikṣa</i>	420
CHAP. XXVI. — La terre d' <i>āśaikṣa</i>	421
CHAP. XXVII. — L' <i>āśaikṣa</i>	422
CHAP. XXVIII. — Les pratiques des trois catégories de disciples	423
CHAP. XXIX. — Le <i>pratyekabuddha</i>	425
CHAP. XXX. — Le <i>bodhisattva</i>	426

ADDENDA

P. 297, n. 3. M. Lamotte, que j'ai consulté sur le sens du titre du premier chapitre, «Assemblage et dispersion», pense qu'il peut s'agir d'une allusion aux deuxième et troisième vérités saintes, *samudaya* et *nirodha*, comme dans la célèbre stance *Ye dharmā hetuprabhāvā* ... Les cinq *skandha*, dont l'origine et la constitution forment l'objet des chapitres II à IV, sont en effet l'origine (*samudaya*) de la douleur (cf. *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, chap. I, p. 14), tandis que le chapitre V traite de leur (constitution et de leur) dissolution, autrement dit du *nirodha* des *dharmā*. — Cf. aussi *Mahāvastu*, III, p. 53 : *Pañcasu upādānaskandheṣu samudāyāstāṅgama*.

P. 344, n. 3. Par : «C'est à l'étranger que fut fait l'extrait», il faut entendre que la version abrégée de la *Yogācārabhūmi*, celle de Ngan Che-kao (T. 607), reposait sur un extrait de l'original, extrait préalablement établi en sanskrit, et ne résultait pas d'un abrègement pratiqué en Chine, postérieurement à la traduction, sur le texte chinois. Cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, v, 37c : «Naguère Ngan Che-kao publia une traduction abrégée de la *Yogācārabhūmi* sous le titre de *Ta tao ti king*. Mais, en fait, c'était parce qu'une traduction complète aurait été trop difficile : c'est pourquoi il abrèga le texte et résuma l'exposé. Tche K'ien, lui aussi (au III^e siècle p. C.), fit ainsi des extraits [de textes sanskrits, qu'il traduisit en chinois]. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agissait de copies abrégées d'originaux sanskrits, et non pas de [prétendus] textes canoniques [complets] formés en découpant [des traductions chinoises préexistantes].» La critique chinoise tenait pour authentiques, pour «canoniques» les «extraits» bien intentionnés, pratiqués sur des originaux sanskrits, tandis qu'étaient considérés comme «apocryphes» ceux qui étaient pratiqués, par des amateurs chinois d'«arrangements» littéraires, avides de gloriole, sur des textes chinois précédemment traduits du sanskrit.

P. 353, n. 2. Sur les différentes versions chinoises du *Pratyutpanna-samādhi-sūtra*, cf. T. Haya-shiya, *Iyaku kyōrui no kenkyū*, Tōyō Bunko ronsō, vol. XXX, Tōkyō, 1945, p. 544-578, dont une des conclusions est que seul T. 418 est une traduction authentique de Tche Leou-kia-tch'an, T. 417 n'en étant qu'un arrangement abrégé, un «extrait» apocryphe.

P. 394, n. 1. Les maîtres d'Abhidharma de l'école Sarvāstivādin discutaient gravement la question de savoir si, au ciel Tuṣita, on apaisait le désir par de simples serremments de mains ou par des accouplements ayant la durée d'un serrement de mains (*Kośa*, trad. La Vallée Poussin, chap. III, p. 164-165); et le *Mahāprajñāpāramitā-śāstra* (trad. Lamotte, p. 267-268) imagine toutes sortes d'arguments saugrenus pour justifier la naissance du Bodhisattva au Tuṣita.

P. 394, n. 7. Dans un petit apocryphe chinois de l'époque de l'impératrice Wou (fin du VIII^e siècle), dont plusieurs fragments ont été retrouvés à Touen-houang et ailleurs, on commence par invoquer Amita et ses acolytes puis, à la fin du texte, on formule le vœu de «rencontrer Maitreya à l'avenir». Cf. T. 2889, et Y. Yabuki, *Meisha youn kaisetsu*, Tōkyō, 1933, 2^e partie, p. 269-272.

P. 401, n. 2, et 408, n. 4. Sur le T'ai-chan considéré comme siège de l'enfer bouddhique, cf. A. Waley, *A Catalogue of Paintings recovered from Tun-huang...*, Londres, 1931, p. xxvi; P. Pelliot, *TP*, XXVIII (1931), p. 384; Z. Tsukamoto, *Shina bukkyō-shi no kenkyū*, Hoku-Gi hen, Tōkyō, 1942, p. 307 et suiv.