Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

120 | 2013

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2011-2012)

Bouddhisme chinois

Bouddhisme chinois

Conférences de l'année 2011-2012

Sylvie Hureau

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1147>

DOI : 10.4000/asr.1147

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2013

Pagination : 9-16

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Sylvie Hureau, « Bouddhisme chinois », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 120 | 2013, mis en ligne le 27 juin 2013, consulté le 09 juillet 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1147> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1147>

Tous droits réservés : EPHE

I. Recherches sur le *Fayuan zayuan yuanshi ji* de Sengyou (445-518), première anthologie de rites bouddhiques (suite)

Poursuivant notre tentative de reconstruction du *Fayuan zayuan yuanshi ji* 法苑雜緣原始集 (*Anthologie [pour comprendre] le commencement et l'origine de diverses [pratiques] dans le jardin des devoirs ; ci-après Fayuan*) de Sengyou 僧祐 (445-518) à partir de la table des matières qu'en rapporte le *Chu sanzang jiji* 出三藏記集 (T. 2145), nous nous sommes concentrés sur les 21 premiers titres de la section sur la Loi (*Fabao* 法寶, « Le joyau de la Loi ») qui étaient regroupés au deuxième rouleau du *Fayuan* (je leur donne les numéros 2-1 à 2-21, le numéro 2 en référence à ce deuxième rouleau). Notre méthode de travail a été la même que l'an passé : à partir de termes que nous isolons comme mots clés à l'intérieur des titres (noms propres, noms d'objets précis, expressions spécifiques, etc.), nous cherchons à retrouver dans les textes sources les passages auxquels renvoient ces mots. Les anthologies et encyclopédies telles que le *Shijia pu* 釋迦譜 (T. 2040), également de Sengyou, le *Jinglü yixiang* 經律異相 (T. 2121) de son disciple Baochang 寶唱, ou le *Fayuan zhulin* 法苑珠林 (T. 2122) de Daoshi 道世, dont il est avéré que le *Fayuan* de Sengyou a servi de source (voir le résumé des conférences 2010-2011), nous ont parfois permis de corroborer nos hypothèses.

Nous avons été en mesure d'identifier avec certitude les contenus de 15 des 21 titres. Nous avons aussi reconnu avec un grand degré de probabilité un contenu supplémentaire (celui du titre 2-11), non pas directement dans le texte source, le *Jingdu sanmei jing* 淨度三昧經, car celui-ci est perdu, mais grâce à des citations figurant dans le *Jinglü yixiang* et le *Fayuan zhulin*, dans lesquelles nous retrouvons les termes clés du titre.

Les cinq contenus que nous n'avons pu retrouver sont des cas de figures différents les uns des autres. Dans deux cas, nous connaissons le texte source, le *Shisong lü* 十誦律 (T. 1435), mais nous n'avons pas été en mesure de retrouver le passage correspondant aux termes du titre. Il s'agissait du titre 2-3, « Comment on est venu à frapper le ghaṇṭā » (*Da jianzhi yuanji* 打撻稚緣記) (qui dans le contexte des citations précédentes et suivantes, toutes relatives à la récitation des enseignements du Buddha par ses disciples, après son entrée en nirvana, devait se rapporter au fait qu'on frappa le gong pour convoquer les disciples). L'autre titre, 2-8, « L'origine de l'éloge pour le donateur du jeûne » (*Zhaizhu zantan yuanji* 齋主讚歎緣記), laisse entendre que le passage faisait référence à un éloge, ou une prière de remerciement à dire pour le donateur qui, en parrainant la cérémonie, avait offert la nourriture et la boisson pour la communauté des religieux. Or, si le *Shisong lü* a bien un long passage sur le jeûne, on n'y retrouve pas les mots clés du titre.

Pour les trois autres cas, les textes sources sont perdus et aucune citation n'a été conservée dans les encyclopédies : il s'agit des *Zhengzhai jing* 正齋經 pour le titre 2-12 ; *Fashe jing* 法社經 pour le titre 2-16 ; *Mulian wen jing* 目連問經 pour le titre 2-17. Néanmoins, les titres que Sengyou avait donnés à ces passages nous fournissent une idée assez précise de leur contenu. Le titre 2-17, « L'origine [de la cérémonie] du *yulanpen* » (*Yulanpen yuanji* 盂蘭盆緣記), est très précis, car, même si le texte source est perdu, le *yulanpen* (cérémonie d'offrandes aux religieux, dont les mérites acquis seront transférés au profit de ses parents défunts, le 15^e jour du 7^e mois) est bien connu par d'autres textes. Le titre 2-16, « Les sociétés pour le Dharma et les associations pour accroître les œuvres de bonheur » (*Fashe jian gongde yi ji* 法社建功德邑記) est plus vague, mais notre idée de son contenu se précise grâce aux deux passages qui l'encadrent. Le passage 2-15, « L'origine des 21 jours de souvenir » (*Sanqi jiri yuanji* 三七忌日緣記) expliquait quels bons actes un fils pieux avait fait durant les 21 jours qui suivirent la mort de ses parents, alors qu'ils étaient au purgatoire, et insistait sur le fait que les mérites de ses actes pieux avaient permis d'alléger leurs souffrances. Comme le passage (2-17), « L'origine [de la cérémonie] du *yulanpen* » parlait aussi de transfert de mérites envers des parents défunts, il est permis de penser que le passage 2-16 traitait de ce même thème des mérites gagnés par des offrandes au clergé ou par la réalisation d'actes pieux, et de leur transfert au bénéfice des défunts, pour les secourir pendant qu'ils purgent leurs péchés, et les aider à renaître dans une bonne condition d'existence.

Nous avons constaté que dix fois, le passage était cité dans une encyclopédie, *Jinglü yixiang* ou *Fayuan zhulin*. Dans certains cas, il l'était aussi dans le *Chu sanzang jiji* (précisément dans la première partie de ce catalogue, relative à l'histoire de la composition du canon bouddhique, aux différences morphologiques entre le chinois et les langues parlées en Inde et aux différences lexicales entre les anciennes traductions et les nouvelles). C'est le cas des textes correspondant aux titres 2-1, « L'origine de la compilation de la corbeille des enseignements du Grand Véhicule » (*Chuji dasheng fazang yuanji* 初集大乘法藏緣記) ; 2-2, « L'origine de la compilation des trois corbeilles du Petit Véhicule » (*Chuji xiaosheng sanzang yuanji* 初集小乘三藏緣記) ; 2-4, « Comment on monta sur le siège élevé [du prédicateur] » (*Deng gaozuo yuanji* 登高座緣記) qui dans le *Chu sanzang jiji* apparaissent sous les titres respectifs de « Histoire des huit corbeilles selon le *Sūtra prêché dans la matrice par le bodhisattva* » (*Pusa chutai jing chu bazang ji* 菩薩處胎經出八藏記), « L'origine de la compilation des trois corbeilles » (*Ji sanzang yuanji* 集三藏緣記), et « Histoire de la compilation des trois corbeilles par les cinq cents *arhat* selon le *Shisong lü* » (*Shisong lü wubai luohan chu sanzang ji* 十誦律五百羅漢出三藏記).

Nous avons remarqué lors de notre lecture de la table des matières complète, en 2009-2010, que dans cette section qui a pour titre « Le joyau de la Loi » (*Fabao*), les titres des passages ne traitaient pas de doctrine philosophique. Sengyou, en historien, commence par raconter le commencement : l'histoire du premier concile, peu de temps après la mort du buddha Śākyamuni, et de la transmission de ses enseignements (titres 2-1 à 2-5). Les passages qu'il cite divergent sur le lieu et le moment où les enseignements furent récités, sur le nombre de participants à ce

premier concile, sur la façon dont ils furent convoqués, sur les rôles respectifs des protagonistes ainsi que sur l'ordre dans lequel les enseignements ont été récités. Certains apportent des détails précis, nous donnant l'impression que Sengyou les a choisis dans un dessein pédagogique, car on se souvient mieux d'un texte quand on peut s'accrocher à un détail qu'il apporte. C'est le cas de l'éventail d'ivoire (*xiangya zhuang shan* 象牙裝扇) dans le titre 2-5 et du fait de monter sur le trône du prédicateur (*deng gaozuo* 登高座) dans le titre 2-4.

Le *Fayuan* rapportait ensuite, pour le titre 2-6, « L'origine de la pratique du *pratyuṭpanna-samādhi* pour se concentrer sur les Buddhas » (*Xing banzhou sanmei nianfo yuanji* 行般舟三昧念佛緣記), un extrait du *Banzhou sanmei jing* 般舟三昧經 (T. 417/418). Cet extrait, me semble-t-il, aurait pu être le passage expliquant comment atteindre un état de concentration qui permet de se trouver en présence des Bouddhas et de recevoir directement leur enseignement, pour qu'il y ait une continuité avec les cinq extraits précédents. Néanmoins, à la différence des extraits précédents, qui concernent la compilation des enseignements du buddha Śākyamuni, celui-ci concerne une façon de recevoir directement l'enseignement du buddha Amitābha. Le passage suivant (2-7), qui traitait de l'usage d'objets pour maintenir éveillé le moine méditant (un bâton pour le taper s'il somnole, et un poids à poser sur sa tête), semble avoir été placé en relation avec le texte précédent, présentant par quels moyens on pouvait maintenir éveillé le moine qui méditait, notamment pour qu'il puisse recevoir l'enseignement d'Amitābha.

Les sept titres suivants, 2-8 à 2-14, concernent la pratique des cérémonies de jeûne destinées aux laïcs. Nous avons identifié les passages de six d'entre eux (le 2-8 est le second dont nous n'avons pu retrouver le passage dans le *Shisong lü*) dans les textes eux-mêmes quand ils existent, ou dans des citations, comme c'est le cas pour la notice 2-11, « L'origine du jeûne des huit jours rois » (*ba wangri yuanji* 八王日齋緣記), du *Jingdu sanmei jing*, perdu. Comme pour l'histoire du premier concile, Sengyou traitait ce sujet de manière exhaustive. Il était question, dans ce que nous avons pu reconstituer, des formules que les croyants récitent lors de la liturgie (2-9). Il était aussi question des jours auxquels observer le jeûne et des raisons pour le faire : tournées d'inspection des faits et gestes des personnes par les quatre *deva-rāja* lors des six jours mensuels de jeûne (2-10), et semblables tournées d'inspection par une administration céleste et souterraine aux « 8 jours rois » (*ba wangri* 八王日) annuels, c'est-à-dire les quatre jours de début de saison, plus les deux solstices et les deux équinoxes (2-11), qui justifient que les personnes se tiennent sur leurs gardes et aient une conduite morale qui satisfasse les inspecteurs. Il était également question des trois longs jeûnes annuels (2-12), ainsi que des caractéristiques du jeûne des bodhisattvas (2-13 et 2-14), différentes de celle du jeûne classique.

Alors que ces passages sur le jeûne concernent la façon d'acquérir des mérites pour renaître soi-même dans une bonne condition d'existence, les passages suivants concernent la façon de secourir ceux qui n'ont pas obtenu de bien renaître, notamment ses parents défunts, ainsi que les animaux et les démons (Sengyou traite par ordre décroissant de trois des cinq conditions d'existence : d'abord les hommes, puis les animaux, enfin les démons et les ogres).

Sengyou présente d'abord trois modalités de pratique pour soulager ses parents défunts et les amener à bien renaître, en fonction de la gravité des péchés (particulièrement du péché d'avarice) qu'ils auront commis de leur vivant. La première consiste en une pratique assidue des enfants pendant 21 jours, qui suffit pour des péchés légers (2-15). La troisième, consiste à faire des offrandes aux religieux lors du *yulanpen* si les péchés ont été lourds, car la force spirituelle que les religieux ont emmagasinée au cours des trois mois de retraite d'été (le jour du *yulanpen* est le jour de clôture de la retraite) est la seule chose qui permet de sauver les pécheurs (2-17). Le passage extrait du *Fashe jing* (2-16) abordait vraisemblablement aussi le thème du secours des parents défunts, recommandant d'acquérir des mérites en faisant des offrandes aux temples et monastères et en permettant la réalisation d'œuvres de grande taille, par l'intermédiaire d'associations de fidèles donateurs (*fashe* 法社).

Les deux extraits suivants, 2-18 et 2-19, appellent à ne plus commettre de sacrifice animal (2-18 : « L'origine [de la cérémonie] du “laisser en vie” », *Fangsheng yuanji* 放生緣記) et à sauver les animaux et les nourrir (2-19 : « L'origine du secours porté aux vivants », *Jiu shengming yuanji* 救生命緣記). Ces textes sont à l'origine des mesures qui furent prises durant les dynasties Qi et Liang, pour interdire la chasse, la pêche et les sacrifices d'animaux. Ils sont aussi à l'origine de la pratique du *fangsheng* (« laisser en vie »), qui consiste à acheter des animaux (poissons ou oiseaux) vivants, et à les relâcher (pour les poissons, dans un étang où ils seront protégés ; pour les oiseaux, dans l'air).

L'extrait 2-20, « L'origine du don de nourriture au démon sauvage » (*Shi kuangye-gui shi yuanji* 施曠野鬼食緣記), rapporte l'histoire d'un démon mangeur d'hommes que le Buddha réussit à convertir, et qui dès lors accepta de se nourrir uniquement de ce que lui offriraient les moines.

Cette première partie de la section Fabao se terminait par l'histoire de l'ogresse Hārītī, en 2-21, « L'origine de la mère des démons » (*Guizimu yuanji* 鬼子母緣記), que le Buddha convainc à ne plus manger d'enfant et à qui il transmet les cinq préceptes des croyants laïcs ; l'ogresse, qui était elle-même mère de 500 enfants, promet d'en offrir un à chaque personne qui n'arrive pas à en avoir.

Nous travaillerons l'année prochaine sur les 29 titres suivants de la section sur la Loi.

II. Lecture de biographies de moines des Six Dynasties (suite)

Les conférences du second semestre ont été consacrées à la poursuite de la lecture de biographies de moines dans le *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (T. 2059) de Huijiao 慧皎 (497-554).

La lecture des biographies de la section *xingfu*, entreprise en 2010-2011, nous avait laissés avec le sentiment que Huijiao avait insisté sur l'idée que la construction ou la restauration de temples, de stupas et de statues ou la découverte d'anciens édifices cultuels occasionnent la survenue de miracles. Ce sentiment s'est renforcé et précisé à la lecture de l'essai (*lun* 論) qui clôt cette section.

Huijiao commence cet essai par un récit chronologique sur l'histoire de la fabrication de statues et stupas, depuis les premiers, réalisés du vivant du Buddha, jusqu'à la répartition de ses reliques dans 84 000 stupas par Aśoka et les statues que les filles du roi firent réaliser (il s'agit là de la plus ancienne mention des filles d'Aśoka dans les sources chinoises). Puis, déroulant le fil de l'histoire, et pour montrer la continuité entre l'Inde et la Chine, il en vient à parler de l'introduction des premières statues en Chine, au temps de l'empereur Ming des Han (r. 57-75), et des premières peintures sur les murs du palais et du tombeau de l'empereur. Dès lors, ajoute-t-il, les statues, stupas, temples et monastères n'avaient cessé de se multiplier.

Après cette introduction historique, Huijiao passe à l'idée centrale de son essai, que les statues ressentent les sentiments de ceux qui les prient d'un cœur sincère, et qu'elles leur répondent de manière miraculeuse. Il va commencer par rappeler que l'on croit de longue date en Chine au principe de *ganying* 感應 (« stimulus-réponse »), c'est-à-dire de communication, ou résonance, entre les êtres et les forces qui occupent l'invisible. Pour cela, il cite quatre exemples de personnes dont l'amour filial, l'amour conjugal et le courage ont ému des forces invisibles, qui en retour ont répondu par un prodige à leurs attentes sincères. Ce sont des exemples tirés de sources chinoises anciennes non bouddhiques, que nous retrouvons cités dans le *Jinshu* 晉書¹, le *Fengsu tong* 風俗通 (Han Postérieurs), le *Shanhai jing* 山海經 (Han Antérieurs), et le *Lienü zhuan* 列女傳 (Han Postérieurs). Dans la foulée de ces exemples non bouddhiques, il enchaîne en citant des exemples tirés des biographies, sur des prodiges rendus manifestes par les stupas et statues en réponse à la sincérité, la foi ou la conviction des moines ou à la générosité de donateurs qui en permirent la découverte ou la réalisation (pour le détail, on peut se reporter au résumé des cours de l'année dernière). Le vocabulaire qu'il emploie ne laisse pas de place au doute sur l'idée qu'il veut défendre, puisqu'il est question de moines ou de princes qui ont fait « preuve de leur conviction » (*shencheng* 申誠), ou de « leur forte détermination » (*zhuanzhi* 專志), qui ont « risqué leur vie » (*wangxing* 忘形) ou l'ont « entièrement consacrée » (*jinming* 盡命) à construire et restaurer des temples, et qui ont « provoqué » (*zhao* 招), « suscité » (*gan* 感, *tonggan* 通感) ou « obtenu en réponse » (*huoying* 獲應) la venue d'un signe.

Pour appuyer sa démonstration, Huijiao avance une pensée dont on a pu retrouver la source dans les entretiens de Confucius, disant que lorsqu'on sacrifie aux dieux comme si l'on était en leur présence on communique avec eux. Il conclut que lorsqu'on révere une statue du Buddha comme s'il s'agissait du Buddha en personne, celui-ci répond (*ying* 應), *quod erat demonstrandum*.

Après la lecture de ce *lun*, nous avons abordé la section suivante, qui concerne les *jingshi* 經師, « maîtres des écritures » (pour reprendre la traduction littérale de Jan Yün-hua²), c'est-à-dire des moines qui s'illustrèrent par leur façon de chanter

1. Le *Jinshu* parut au VII^e siècle après un remaniement de plusieurs *Jinshu* antérieurs. C'est dans l'un d'eux que Huijiao puisa cet exemple.

2. « The Power of Recitation: An Unstudied Aspect of Chinese Buddhism », *Studi storico religiosi* 1 (1977), p. 289-299.

les passages hymniques des sutras et/ou de créer des mélodies pour les chanter. Il s'y trouve seulement onze biographies principales, mais environ quarante autres noms de moines sont cités, parfois avec de courtes notes biographiques, le plus souvent avec la seule mention d'une qualité particulière de leur voix. Aussi, bien que relégués vers la fin du *Gaoseng zhuan* (c'est l'avant-dernière section), les cantors furent dignement représentés et occupaient une place respectée dans l'organisation du clergé bouddhique. Nous avons noté que contrairement à la section *xingfu*, il n'y a pas de biographie de moine ayant vécu sous les Liang ; c'est une question qui mériterait d'être approfondie.

C'est par une biographie qui traite précisément de *ganying*, celle de Bo Faqiao 帛法橋 (env. 257-347), que s'ouvre la série, comme pour faire transition avec l'essai de la section *xingfu*, qu'elle suit immédiatement. Bo Faqiao aimait réciter les sutras mais sa voix était parfois défaillante. Après avoir jeûné une semaine, en pratiquant la confession et le repentir et en priant le bodhisattva Guanyin de lui répondre, sa gorge s'éclaircit soudain et il put chanter sans peine, gardant la même voix jusqu'à ses 90 ans. L'idée de communication avec les animaux, les dieux ou les hommes revient dans d'autres biographies, mais contrairement à la section précédente, ce n'est pas la trame de chaque histoire. Les biographies des maîtres des écritures retracent avant tout l'histoire des débuts du chant bouddhique en Chine.

Ce sont des moines étrangers qui ont introduit le chant bouddhique : Bo Faqiao était d'ascendance koutchéenne, et quant aux deux moines abordés à sa suite, Zhi Tanyue 支曇籥 était Yuezhi et Faping 法平 était Sogdien. Nous avons constaté que mis à part Bo Faqiao, les moines présentés dans cette section étaient soit venus vivre de l'étranger ou de province à Jiankang (Nankin), la capitale (cas de Zhi Tanyue, Faping, Daohui 道慧, Tanqian 曇遷 et Tanping 曇憑), soit originaires de Jiankang (comme Sengrao 僧饒, Zhizong 智宗, Tanzhi 曇智, Sengbian 僧辯 et Huiren 慧). Autrement dit, ces biographies rendent compte spécifiquement de l'histoire du chant bouddhique à la capitale, et non du chant bouddhique en général, incluant ce qui se pratiquait dans les zones périphériques. Cette particularité explique que l'on rencontre des maîtres et leurs élèves : Faping fut élève de Zhi Tanyue ; Sengbian fut peut-être élève de Tanqian ; Huiren fut élève de Sengbian et devint à son tour le maître de plus de 40 moines de la capitale. De même, Śrīmitra (appelé par son surnom « le maître [qui prêchait] sur sa chaire » [*gaozuo fashi* 高座法師]) et son élève Mili 覓歷 sont cités dans l'essai conclusif à propos d'un air que le maître avait transmis à son élève.

L'art et la technique du chant s'enseignait donc de maître à élève, mais si les élèves s'entraînaient à suivre le modèle de leur maître ou chantaient des airs anciens, comme Huiren, qui à la fin du *v^e* s. continuait d'interpréter des airs composés deux siècles et demi plus tôt, ceux qui parvenaient à renouveler le répertoire étaient vivement appréciés. Les premiers textes chantés furent des récits de vies antérieures du Buddha et de sa dernière existence, *Ruiying benqi jing* 瑞應本起經, *Chaori ming jing* 超日明經, *Shanjing* 睽經, *Taizi xudana jing* 太子須大拏經, auxquels fut plus tard ajouté le *Sūtra de Vimalakīrti* 維摩詰經.

Bien évidemment, Huijiao insiste sur la beauté des voix ou sur la façon de chanter, citant toute une palette de timbres et tonalités différentes : la voix « triste

et douce » (*aiwan* 哀婉 ; cas de Bo Faqiao ; Sengbian ; Fachang 法暢 et Daoyan 道琰, cités dans la biographie de Tanqian ; Huiren) ; le timbre « clair et raffiné » (*qingya* 清雅 ; cas de Faping et Fadeng 法等) ; la voix « harmonieuse et raffinée, émouvante et claire » (*heya ailiang* 和雅哀亮 ; cas de Sengrao), « pure et allègre » (*zhiqing er shuangkuai* 至清而爽快 ; cas de Zhizong), « retentissante et claire » (*gaoliang* 高亮 ; cas de Tanzhi), ou « richement timbrée » (*fusheng* 富聲 cas de Fachang et Daoyan). Certains moines sont cités uniquement pour les qualités particulières de leurs voix (Daolang 道朗, Faren 法忍, Zhixin 智欣 et Huiguang 慧光 cités dans la biographie de Tanzhi). Huijiao met tout autant à l'honneur des moines qui composèrent des airs (Kang Senghui 康僧會, Zhi Qian 支謙, Zhi Tanyue ; Śrīmitra ; Tanqian ; Tanzhi ; le prince Wenxuan 文宣, *i.e.* Xiao Ziliang, prince de Jingling ; Huiren), sans oublier, en premier, le poète chinois Cao Zhi 曹植 (192-232), que Huijiao (mais avant lui, Sengyou aussi) considère comme l'initiateur du chant bouddhique.

Huijiao souligne l'effet du chant sur les auditeurs humains et non humains, croyants et non croyants, laïcs et clercs, animaux et dieux. Ainsi une nuit de cérémonie de jeûne où Sengbian chantait, des grues vinrent se poser pour l'écouter chanter, et partirent à l'instant où il eut fini ; chaque fois que Tanping chantait, les éléphants et les chevaux bruissaient, manifestant qu'ils étaient sensibles au son de sa voix ; quand Daohui chantait, on entendait dans l'air une voix dire « Bien ! ». En retour, les dieux inspiraient les musiques aux moines.

C'est le plus souvent au cours de cérémonies de jeûne que les belles voix étaient remarquées, mais parfois plus simplement dans les actes quotidiens : chaque fois que Sengrao faisait la circumambulation d'un autel en chantant, les passants s'arrêtaient pour l'entendre.

Certains moines nouèrent des relations avec des personnages illustres : empereurs (cas de Zhi Tanyue, Tanzhi, Daoqian), princes impériaux (cas de Faping, Fadeng, Tanqian, Huiren et Sengbian) et hauts fonctionnaires (cas de Tanqian et Tanzhi). Xiao Ziliang 蕭子良 (455-494), fils de l'empereur Wu des Qi, mérite une mention spéciale pour les relations qu'il entretenait avec Huiren et Sengbian. C'est dans son salon littéraire que l'on mit au point la poésie tonale, qui tire son origine des oppositions entre les syllabes longues et les syllabes brèves dans la poésie indienne. Nous avons noté que les hauts fonctionnaires mentionnés, Fan Ye 范曄 (398-445), Wang Tanshou 王曇首 (?-430), Wang Sengqian 王僧虔 (426-485) et Xiao Sihua 蕭思話 (406-455), étaient souvent férus de musique, qu'eux-mêmes en jouaient et étaient influents dans ce domaine. Huijiao montre à quel point ces experts ou maîtres en musique chinoise appréciaient les experts en musique bouddhique.

Ces biographies sont suivies par un long essai (*lun*) conclusif, dont je ne donne ici que les grandes lignes. Pour commencer, Huijiao rappelle ce qu'est le but de la musique, citant à l'appui la préface du *Shijing* 詩經 (*Classique de la poésie*) disant que la musique complète ce que font les paroles : aider à exprimer nos sentiments. Cependant, ajoute-t-il, le chant indien et le chant chinois ont ceci de différent que le premier s'intéresse à l'harmonie des sons à l'intérieur des vers, tandis que le second se préoccupe de la combinaison des rimes, différence qui a pu être surpassée grâce à un effort d'arrangement des traditions respectives. Aussi, à bien

comparer quelle est en Inde et en Chine la conception des vertus de la musique, qui furent les premiers grands psalmistes bouddhiques contemporains du Buddha et les premiers airs de musique chinois, Huijiao juge que la musique bouddhique n'a rien de moins que la musique chinoise.

Après cette introduction, Huijiao développe la question de la difficulté qu'a représentée l'adaptation de la musique bouddhique à la langue et la phrase chinoises et rend hommage aux personnes qui ont marqué des tournants dans ce domaine, depuis Cao Zhi jusqu'à Tanqian, Sengbian et Xiao Ziliang. Il passe ensuite à l'idée que la musique suscite des émotions (*gandong* 感動), particulièrement auprès des animaux, commençant par citer des exemples tirés d'écritures bouddhiques puis ceux des moines Tanping et Sengbian, et les mettant en parallèle avec des récits montrant que dans l'antiquité chinoise aussi, on reconnaissait que les animaux étaient sensibles à la musique.

Pour finir, il cite les noms des premiers compositeurs de mélodies et les titres donnés à leurs airs, à commencer par Cao Zhi, dont il déplore la perte ou la corruption à son époque.

Nous travaillerons l'an prochain sur la section suivante des *changdao* 唱導 « prédicateurs ».