Cahiers « Mondes anciens »

Histoire et anthropologie des mondes anciens

1 | 2010

Écritures rituelles

Traduction et offrande rituelle de la parole du Buddha en Chine

Sylvie Hureau

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/97>

DOI : 10.4000/mondesanciens.97

ISSN : 2107-0199

Éditeur

UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques

Référence électronique

Sylvie Hureau, « Traduction et offrande rituelle de la parole du Buddha en Chine », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 1 | 2010, mis en ligne le 17 décembre 2009, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/97> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.97

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

Les *Cahiers « Mondes Anciens »* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Traduction et offrande rituelle de la parole du Buddha en Chine

Sylvie Hureau

Introduction

- 1 Il existe une abondante documentation concernant le déroulement des traductions des enseignements bouddhiques en Chine. Préfaces de traductions, colophons, biographies de traducteurs, ces documents nous renvoient une image précise de l'activité de traduction. En revanche, nous ignorons la façon dont les traducteurs concevaient leur rôle et ce que représentait pour eux le fait de traduire : s'ils se considéraient comme de simples « passeurs de textes » ou si, en tant qu'artisans de la transmission de la parole du Buddha, ils voyaient un acte pieux dans leur tâche. Nous n'avons, a priori, aucun moyen de répondre à ces questions, dans la mesure où aucun traducteur n'a rien écrit d'autobiographique. Pourtant, l'analyse d'un ensemble de préfaces et de colophons rédigés du II^e au VI^e siècle, permet de penser que les traducteurs percevaient leur activité comme une offrande, comme la plus accomplie des offrandes, et en firent un acte rituel.

Les sources historiographiques sur les débuts du bouddhisme et de la traduction en Chine

- 2 Notre connaissance de l'histoire de la traduction, dont les débuts datent de la seconde moitié du II^e siècle, environ un siècle après l'implantation des premières communautés bouddhiques au Nord de l'empire chinois des Han, repose sur trois types de documents : des préfaces (xu 序) aux œuvres traduites, des notices-colophons (ji 記) et des biographies (zhuan 傳) de traducteurs. Il existe en tout une centaine de préfaces et de notices, concernant des œuvres dont la traduction s'est échelonnée du milieu du II^e siècle jusqu'au début du VI^e siècle¹ et une quarantaine de biographies de traducteurs,² dont une partie du contenu dérive des indications fournies par les préfaces et les notices.

- 3 Les préfaces sont des compositions assez longues, de plusieurs centaines de caractères, signées, dans lesquelles les auteurs expliquent dans un style épuré et raffiné ce qu'est l'essence du texte qu'elles présentent. Ce sont avant tout des pièces littéraires, dans lesquelles il n'est pas rare de voir figurer des phrases ou des expressions empruntées aux classiques chinois, et quand bien même il s'y trouve des informations concernant le déroulement de la traduction, celles-ci ne concernent qu'une toute petite partie de ces compositions, et sont dans la plupart des cas reléguées vers la fin.
- 4 À la différence des préfaces, les notices sont de courtes compositions, de quelques dizaines de caractères, toujours anonymes, qui se rapportent exclusivement au processus opératoire de la traduction. Écrites dans un style descriptif, elles indiquent une ou plusieurs dates qui ont marqué les différentes étapes du processus de traduction du texte, les noms et les fonctions des différents acteurs de ce travail, un ou plusieurs lieux où celui-ci s'est déroulé, dans le cas où s'est échelonné dans le temps, et parfois une formule votive³. À cause de leur brièveté, à cause aussi de leur contenu, elles sont souvent qualifiées de colophons.
- 5 Voici par exemple l'une des plus anciennes notices, « Daoxing jing houji » 道行經後記 (Postface du *Daoxing jing*),⁴ concernant un sūtra qui fut traduit en l'an 179 à Luoyang :
- Le 8^{es} jour du dixième mois de la deuxième année de l'ère Guanghe (179), Meng Yuanshi 孟元士 [originaire] de Luoyang au Henan [reçut] l'explication orale [du *Daoxing jing*, par] le bodhisattva indien Zhu Shuofo 竺朔佛. L'interprète fut le bodhisattva Zhi Chan 支讖 (Lokakṣema), alors assisté par Zhang Shao'an 張少安 de Nanyang et Zi Bi 子碧 de Nanhai. Sun He 孫和 et Zhou Tili 周提立 y contribuèrent [par des dons]. Le 15^e jour du neuvième mois de la deuxième année de l'ère Zhengyuan (255), le *śramaṇa* (moine) Foda 佛大 du Monastère des Bodhisattvas qui se situait à l'ouest de la ville Luoyang en rédigea une copie⁶.
- 6 Le second exemple donné ci-dessous est le « Huayan jing ji » 華嚴經記 (Notice du Sūtra de l'ornementation fleurie)⁷, qui concerne une traduction effectuée au ve siècle près de Jiankang 建康 (Nankin), capitale du royaume où les Chinois s'étaient repliés dès le début du IV^e siècle, au début de la période de division :
- Le manuscrit indien (*fan* 梵/hu 胡)⁸ du *Huayan jing* 華嚴經 (Sūtra de l'ornementation fleurie ; *Avataṃsaka-sūtra*) se compose de cent mille *gāthā* (stances). Jadis, le religieux Zhi Faling 支法領 en avait obtenu trente-six mille à Khotan 于闐. Le 10^e jour du troisième mois de la quatorzième année de l'ère Yixi des Jin (418), Feu de caille [dans le cycle dodécannuel], au Daochangsi de Yangzhou 楊州 fondé par le ministre des travaux publics Xie Shi 謝石, on invita le maître de *dhyāna* indien Buddhahadra 佛度跋陀羅, qui tenait dans ses mains le texte indien, à le traduire en chinois. Le *śramaṇa* Shi Faye 釋法業 était le scribe. Le préfet de la commanderie de Wu, Meng Yi 孟顗, et le général de la garde de droite, Zhu Shudu 褚叔度 firent des dons. On acheva la traduction le 10^e jour du sixième mois de la deuxième année de l'ère Yuanxi (420). On vérifia à nouveau [la conformité de la traduction avec] le texte indien, et la correction s'acheva le 28^e jour du douzième mois de la deuxième année de l'ère Yongchu des Song (421), *xinchou* dans le cycle sexagésimal.
- 7 Toutes les notices sont composées de la même manière, indiquant d'abord l'année, le mois, le jour du commencement de la traduction, puis le lieu, le nom de la personne qui récita le texte, suivi du nom de l'interprète, de celui du scribe et de celui ou de ceux des donateurs, ainsi que de celui ou ceux des correcteurs, ajoutant parfois la date de l'achèvement de la traduction, celle de la correction, et celle de la copie du texte, ainsi que la formulation d'un vœu. Au vu de cette uniformité stylistique, on peut se demander si la fonction d'une notice était tout simplement de conserver en mémoire la trace de ce

processus, ce qu'est la fonction du colophon, ou si le fait d'avoir écrit ces détails avec une telle insistance, répétée siècle après siècle, revêt une signification particulière. Il apparaît possible que la fonction ait été de commémorer l'acte de la traduction en tant qu'offrande.

Dédicaces d'offrandes et dédicaces de traductions

- 8 Il était courant, dans le bouddhisme indien, de commémorer les offrandes en inscrivant le nom des particuliers ayant contribué par des dons à édifier des bâtiments ou à faire réaliser des peintures, des sculptures ou des bas-reliefs, ou plus simplement ayant offert des objets d'usage courant pour les religieux. La générosité est la première des six *pāramitā*, vertus portées à la perfection et dont la pratique génère des mérites qui permettent d'atteindre le salut.
- 9 Les plus anciens monuments bouddhiques, comme les stūpa de Sāñcī, au Madhya Pradesh, ont des centaines d'inscriptions dont les plus anciennes remontent aux II-I^{er} siècles avant J.-C., figurant les noms des donateurs dont les dons, quelle que fût leur importance, permirent la construction. C'est parfois un simple élément architectural, comme une dalle sur le sol, une balustrade, un pilier ou une pierre, qui porte le nom de son donateur, auquel est parfois ajouté le nom de sa ville d'origine et la désignation de l'objet donné⁹. On retrouve le même style d'inscription à Mathurā, dans l'Uttar Pradesh, et à Bharhut, au Madhya Pradesh¹⁰. De même, des statues, des bas-reliefs, des peintures, des éléments architecturaux ou des jarres et des pots à eau portant le même type d'inscriptions, mais écrites dans le dialecte moyen-indien appelé *gāndhārī*, ont été trouvés sur un territoire s'étendant entre l'ouest de l'Afghanistan, le nord du Pakistan (avec à proprement parler le *Gandhāra*, c'est-à-dire la région de Peshawar), et le nord-ouest de l'Inde, avec la région du Cachemire¹¹.
- 10 Parmi les pièces inscrites en *gāndhārī*, il existe des inscriptions dédicatoires rédigées en un style élaboré dont la structure rappelle celle des notices des traductions, bien qu'elles n'aient rien à voir avec ce type d'activité puisqu'elles commémorent aussi bien l'installation de reliques que l'inauguration de bâtiments religieux, le creusement de puits, l'installation de citernes ou, pour l'une, une copie de texte¹². Elles suivent le même ordre stéréotypé que celui des notices de traductions chinoises, indiquant successivement¹³ : une année, le nom du mois¹⁴, le jour¹⁵, le lieu, le nom du ou des donateurs, la nature du don, les personnes en l'honneur desquelles le don a été effectué, et elles se concluent parfois par une formule votive. Voici par exemple une dédicace commémorant le financement du creusement d'un puits :

La cent onzième année, le 15^e jour du mois Śrāvana, ce puits a été creusé grâce à Sa mṅghamitra, fils/disciple d'Ānanda, en l'honneur de ses père et mère, pour le bien-être et le bonheur de tous les êtres¹⁶.
- 11 Si la période à laquelle ces inscriptions dédicatoires ont été gravées, que Konow situe entre la fin du I^{er} siècle avant J.-C. pour les plus anciennes et du IV^e siècle après J.-C. pour les plus récentes¹⁷, recouvre celle des notices de traduction, peut-on pour autant comparer des matériaux de nature si différente et provenant de régions distantes de quelques milliers de kilomètres entre les plus orientales et les plus occidentales ?
- 12 On peut penser que la renommée de la pratique consistant à dédicacer des offrandes était colportée de lieu en lieu, par tout croyant bouddhiste, fut-il marchand ou moine, qui

empruntait l'une des routes commerciales reliant la Chine à l'Inde et aux contrées d'Occident. En témoignent les pierres de la margelle d'un puits portant une dédicace d'offrande en gāndhārī, écrite dans le même style élaboré que celui des inscriptions dédicatoires citées ci-dessus, et qui ont été retrouvées à Luoyang, à des milliers de kilomètres de là où l'on utilisait cette langue¹⁸. De plus, les moines qui apportèrent les textes en Chine afin de les traduire étaient originaires pour la plupart de régions d'où proviennent ces inscriptions et étaient donc avertis de cette pratique.

Traduction et offrande de la Loi

- 13 Ce qui nous permet avant tout de comparer les dédicaces aux notices est qu'une œuvre traduite est en nature le fruit d'offrandes. Les traductions étaient faites au sein de communautés monastiques, qui vivaient grâce aux dons qu'elles recevaient de pieux laïcs, de religieux ou des autorités impériales, à partir du moment où celles-ci jouèrent le double jeu de protection et de contrôle du bouddhisme. Certaines notices indiquent les noms de donateurs (ch. *tanyue* 檀越, sk. *dānapati*) dont les offrandes permirent d'accomplir la traduction. Ainsi le « Huayan jing ji » cité ci-dessus mentionne le nom du donateur, ou bâtisseur, du temple où la traduction eut lieu et ceux de deux autres donateurs laïcs qui financèrent le travail ; le « Fangguang jing ji » 放光經記 (Notice du *Sūtra d'émission de la lumière*) dit qu'une fois le *sūtra* traduit (en 291), « des vénérables donateurs [...] firent toutes sortes d'offrandes afin de permettre [la fin de sa publication, i.e. sa copie] »¹⁹ ; le « Chanyao bimi zhi bing jing ji » 禪要祕密治病經記 (Notice du *Sūtra sur les principes secrets du dhyāna permettant de guérir des maladies*) dit que le *sūtra* fut traduit (en 455) grâce aux dons d'une *bhikṣuṇī*²⁰. Dans le « Xiaopin jing xu » 小品經序 (Préface au *Sūtra [de la prajñāpāramitā] en version brève*), nous lisons que le prince héritier « invita » Kumārajīva 鳩摩羅什 à traduire le texte de ce *Sūtra de la prajñāpāramitā*²¹, et dans le « Da niepan jing xu » 大涅槃經序 (Préface au *Sūtra sur le Mahāpārinirvāṇa*), nous voyons un souverain en faire autant avec Dharmakṣema 曇摩讖²², ce qui signifie dans les deux cas qu'une aide fut apportée par les autorités.
- 14 Ces généreux croyants n'étaient pas les seuls donateurs. Les traducteurs eux-mêmes effectuaient un don, au sens où en contribuant à diffuser l'enseignement du Buddha ils faisaient, comme il est dit dans certaines écritures, l'offrande de sa Loi. La notion de « don de la Loi » (sk. *dharmadāna*, p. *dharmadāna*), distincte du don de biens matériel (sk. *āmiṣadāna*, p. *āmisadāna*), est abordée dans de nombreuses écritures²³. Le *Fangguang jing* 放光經 (*Sūtra sur l'émission de la lumière*), *sūtra* de la famille des *prajñāpāramitā*, dit :
- Le Buddha dit : « [Le bodhisattva qui] est dans le *dhyāna* pratique deux sortes de dons : le don de la Loi (*fashi* 法施) et le don matériel (*caishi* 財施). Il effectue lui-même ces deux sortes de dons. Il exhorte les personnes et leur fait effectuer ces deux sortes de dons. Il fait constamment l'éloge de la beauté de ces deux sortes de dons. S'il voit une personne faire ces deux sortes de dons, il s'en réjouit et en fait l'éloge. »²⁴
- 15 Le *Da zhidu lun* 大智度論 (Traité de la grande vertu de sagesse), commentaire d'un *sūtra* de la famille des *prajñāpāramitā*, à laquelle appartient aussi le *Fangguang jing*, développe un chapitre complet au sujet du don de Loi²⁵, et précise qu'il consiste « à instruire, à enseigner, à exposer, à dissenter, à lever les hésitations, à répondre aux questions et à enseigner aux hommes les cinq préceptes²⁶ : toutes ces instructions données en vue de l'état de Buddha sont nommées don de la Loi²⁷. »

- 16 Certaines écritures présentent le don de la Loi comme le « don suprême » (*sheng* 勝, *shang* 上)²⁸, qui surpasse tous les dons matériels, car il permet aux êtres qui le reçoivent d'obtenir la délivrance²⁹. Selon le *Jingang jing* 金剛經 (*Sūtra du diamant*) et le *Jin guangming jing* 金光明最勝王經 (*Sūtra de la radiance d'or du roi suprême*), le don de la Loi apporte davantage de mérites que d'offrir des richesses, aussi élevées soient-elles³⁰. Le *Sūtra de Vimalakīrti* exhorte à cesser les cérémonies sacrificielles au cours desquelles les croyants font des offrandes matérielles (sk. *āmiṣayajña*) aux religieux et aux nécessiteux et à les remplacer par des sacrifices pour effectuer l'offrande de la Loi (sk. *dharmayajña*), qui permettront à tous les êtres de progresser vers l'éveil³¹.
- 17 Il existe dans les écrits bouddhiques une exhortation à les lire et à les faire connaître à d'autres personnes, dans une formule que certains sūtras répètent inlassablement, « recevoir-conserver-lire-réciter » (*shou chi du song* 受持讀誦), tantôt sous une variante « lire-réciter-recevoir-conserver » (*du song shou chi*), et en ajoutant parfois « copier-écrire » (*shuxie* 書寫) et « honorer » (*gongyang* 供養) par des offrandes de fleurs, d'encens, de bannières, etc. Certains sūtras consacrent une proportion non négligeable de leur texte pour marteler cette formule et répéter que les personnes qui le feront en tireront des mérites leur permettant, à terme, d'atteindre l'éveil, et que ces mérites seront immensément plus nombreux que ceux qu'apporte la vénération du Buddha et de ses reliques. C'est le cas de sūtras de la *prajñāpāramitā*, comme le *Fangguang jing* ou le *Jingang jing*³². Le *Mohe banruo boluomi jing* 摩訶般若波羅蜜經 (*Sūtra de la grande perfection de sagesse*), qui appartient à cette famille de sūtras, et qui fut traduit en chinois au début du ve siècle, en fait l'ultime exhortation du Buddha, dans les dernières lignes du texte :
- Ānanda, si une personne écrit la *prajñāpāramitā*, s'il la reçoit, la conserve, la lit, la récite, la conserve correctement en mémoire et l'expose à d'autres personnes, la loue et lui fait des offrandes de fleurs, d'encens, de bannières, de dais, d'étoffes précieuses, de lampes et de toutes autres sortes d'offrandes, il faut savoir que cette personne ne sera pas loin de voir le Buddha et d'entendre la Loi, et qu'elle sera constamment proche du Buddha³³.
- 18 L'encouragement à cette pratique n'est pas spécifique des sūtras de la *prajñāpāramitā*. Au contraire, ce plaidoyer pour la vénération de la parole du Buddha, ainsi érigée en culte et surpassant celui des reliques, est une particularité des sūtras du Mahāyāna dans leur ensemble³⁴. Le *Sūtra du lotus* consacre tout un chapitre, l'un des derniers, pour inciter à lire, réciter, accepter et garder le sūtra, assurant que les personnes qui le feront, seront protégées par toutes sortes d'êtres³⁵. De même, les derniers chapitres du *Sūtra de Vimalakīrti* insistent à plusieurs reprises sur la nécessité de lire, réciter, accepter, garder et propager ledit sūtra, affirmant que ce culte de la Loi surpasse les mérites que procure le culte consistant à lui faire des offrandes³⁶. Pour clore cette liste non exhaustive, on peut encore citer parmi les premiers sūtras du Mahāyāna qui incitent à la pratique du don de la Loi, ceux appartenant à la famille des sūtras d'Amitābha³⁷.
- 19 Le processus par lequel les textes étaient traduits constituait *de facto* une offrande, un don de la Loi, depuis l'acte initial de la traduction, qui était la lecture ou la récitation du texte assortie de son explication, jusqu'à l'acte final de copie³⁸. Avant d'atteindre leur forme définitive, les textes passaient par plusieurs étapes. Dans la majeure partie des cas, ils étaient apportés par des moines étrangers, venus d'Inde ou d'Asie centrale. Il put arriver que des textes eussent été confiés à des marchands étrangers circulant le long des routes commerciales, qui les apportèrent aux monastères, mais ce furent des exceptions. Les moines qui avaient apporté ces textes, et qui les connaissaient le mieux, se chargeaient de les lire. Comme ils ne parlaient soit pas du tout le chinois lors de leur arrivée, soit pas

assez bien, ils avaient besoin d'un interprète qui puisse traduire leurs explications en chinois. Celles-ci étaient alors notées par des scribes qui, sur cette base, rédigeaient une première épreuve en chinois. Celle-ci était relue par des moines expérimentés et lettrés, qui polissaient et uniformisaient le style. Une fois que l'épreuve définitive était acceptée, elle était ensuite copiée et mise en circulation.

- 20 Nous n'avons, pour ainsi dire, aucune connaissance de la façon dont se déroulaient les traductions de textes bouddhiques dans les différentes langues parlées dans les pays d'Asie centrale, tokharien, khotanais, ouïgour, sogdien et aucune notice de traduction écrite en l'une de ces langues de nous est parvenue, mais considérant le lien organique qui relie le don de la Loi, la diffusion de la parole du Buddha et la traduction, considérant aussi que les moines qui apportèrent les textes venaient d'un territoire où la pratique de la dédicace d'offrande était connue, il semble que ce soit ce même lien qui relie les dédicaces d'offrande et les notices de traduction.
- 21 Un autre élément témoigne de ce lien. Certaines inscriptions dédicatoires se concluent par un vœu, pour l'obtention du *nirvāṇa*, pour une meilleure santé, une longue vie, etc., mentionnant des personnes en l'honneur desquelles le don est effectué et vers qui il est souhaité que ses fruits soient transférés ; il peut s'agir de personnes indéfinies telles que les Buddhas, les *pratyekabuddha* ou les arhats, ou de personnes définies et nommées, comme un roi, des ministres, des parents, des enfants, des amis. Il arrive aussi que le dédicant s'adresse le vœu à lui-même.
- 22 De même, quelques notices et quelques préfaces de traductions se concluent par un vœu, pour que l'écriture nouvellement traduite puisse « apporter mérites et bienfaits à tous les êtres et les libérer de la souffrance », dans le « San fadu jing ji » 三法度經記 (Notice du [Commentaire sur] les textes du *tripiṭaka*)³⁹, ou pour qu'elle « imprègne les [terres] qui n'ont pas encore été irriguées [par l'enseignement de ce sūtra] », dans le « Shengman jing xu » 勝鬘經序 (Préface du *Sūtra [de la reine] Śrīmālā*) écrit par le scribe Huiguan 慧觀⁴⁰. Le « Youposai jie jing ji » 優婆塞戒經記 (Notice du *Sūtra des règlements des upāsaka*)⁴¹, illustre ce style de notices dédicatoires et votives, qui après avoir mentionné les circonstances de la traduction, le nom des participants et auditeurs (qui, selon toute vraisemblance, firent des offrandes matérielles) et celui du traducteur (auteur du don de la Loi), se conclut par une série de vœux :
- Le 23^e jour du quatrième mois de l'année bingyan (426), le roi [...] du Hexi, Juqu Xingguo 沮渠興國, et plus de cinq cents upāsaka (croyants laïcs) [assemblés dans un temple] de la capitale, invitèrent le maître de doctrine indien Dharmakṣema à traduire ces règlements des bodhisattvas laïcs. Le travail s'acheva le 23^e jour du septième mois. Le śramaṇa chinois Daoyang 道養 le rédigea. Je fais le vœu que les mérites [acquis par cette entreprise] amènent à notre royaume une bonne fortune inépuisable ; que les générations suivantes rencontrent Maitreya ; qu'à la première écoute de ce texte on obtienne l'acceptation de la non naissance [des dharma]. Que partout où l'on en ait connaissance, on partage ce vœu.
- 23 Si la plupart du temps la formulation du vœu laisse comprendre que la récompense était attendue par les mérites que le don de la Loi générait, il n'est pas à exclure que la récompense ait été parfois attendue de la notice elle-même, et que son contenu ait eu valeur de charme.
- 24 Konow a en effet attiré l'attention sur le fait qu'une inscription en *gāndhārī* était la copie d'une autre qui se trouvait à plusieurs centaines de miles de distance, mais que sa facture grossière, hérissée de fautes et de syllabes mal dessinées, signifiait que son auteur n'avait manifestement pas compris ce qu'il gravait et qu'il avait recopié « des formes » sans être

véritablement attaché à bien écrire. La raison qu'il invoqua pour expliquer cette curiosité, était que l'auteur de la copie considérait la dédicace comme un charme magique, et qu'il attendait la même efficacité de son inscription, du simple fait d'avoir recopié ces lettres ; l'inscription qui servit de modèle concernant le creusement d'un puits, son efficacité était peut-être dirigée contre la pollution de l'eau ou contre son assèchement⁴². C'est cet argument que Brough reprit pour expliquer la présence de l'inscription en gāndhārī sur les pierres de la margelle du puits de Luoyang, suggérant qu'il pouvait s'agir d'une inscription vue par un pèlerin chinois quelque part en Inde, et recopiée parce qu'elle était jugée propitiatoire et avait valeur de « charme magique », ou bien inscrite par l'un des moines étrangers installés dans la région de Luoyang⁴³. D'autres dédicaces de dons semblent rendre compte de la croyance en une efficacité magique de l'écriture, et que le fait d'écrire une dédicace pouvait produire un effet⁴⁴.

- 25 La forme et le contenu des inscriptions ne sont pas les seuls indicateurs de cette croyance ; leur emplacement abonde dans ce sens. En effet, sur les stūpas de Sāñcī, une grande partie des inscriptions des noms des donateurs sont placées dans des positions que l'œil ne peut atteindre, ce qui signifie qu'elles n'ont été écrites ni pour être lues par les visiteurs des monastères ni pour une « satisfaction de vanité » des donateurs⁴⁵, mais qu'au contraire, leur raison d'être devait tenir au caractère mystique qu'on leur attribuait. Ce caractère magique, pour Gregory Schopen, résidait dans la croyance, attestée par des récits et des rites, que le fait d'inscrire le nom d'une personne revenait à la créer, à la rendre existante, et faisait en sorte qu'elle est effectivement présente tant qu'existe l'inscription⁴⁶.
- 26 Aucune notice de traduction ne permet de conclure que la rédaction de la notice elle-même apportait des mérites ou avait valeur de charme, mais on connaissait en Chine l'usage et la fonction des écritures talismaniques et des amulettes que l'on portait pour se protéger. Les maîtres de l'ordre des Maîtres célestes, la plus ancienne organisation ecclésiastique taoïste connue, existant depuis le III^e siècle, portaient à la ceinture des registres des noms des puissances divines qu'ils contrôlaient et qu'ils convoquaient pour leur adresser des requêtes afin qu'ils interviennent ici-bas pour résoudre des problèmes ordinaires, domestiques et agricoles, pour guérir des maladies et des envoûtements et libérer les défunts de leurs péchés⁴⁷. Si c'est plutôt par leur récitation que les écritures bouddhiques avaient la réputation d'exercer un rôle protecteur, il n'est pas à exclure que les croyances chinoises et indienne se soient mêlées. Un recueil d'histoires miraculeuses rapporte le récit d'une personne ayant vécu au VI^e siècle, qui fut protégée par un sūtra qu'elles portait⁴⁸.

Ritualisation des offrandes et des traductions

- 27 Dans ces inscriptions dédicatoires où tout semble faire sens, la mention du jour de l'offrande, comme le dit Konow, ne peut être justifiée par des fins historiographiques⁴⁹. Elle ne rend pas davantage compte de la réalité de l'acte : le puits dont il est question dans la dédicace citée plus haut n'a pas été creusé en un jour, et de même, une traduction ne se fait pas en un jour. Le jour est indiqué non pour sa réalité, mais parce qu'il est important pour le dédicant de prouver que le don a été fait ce jour précis.
- 28 Certaines écritures bouddhiques disent que les faits et gestes des humains sont observés par des dieux à date fixe, six jours chaque mois. S'ils font de bonnes actions, ils satisferont

les dieux qui, après leur mort, les feront renaître dans de bonnes conditions d'existence. Si au contraire ils ont commis de mauvaises actions, les dieux se fâcheront et les puniront en les faisant renaître dans de mauvaises conditions, en tant qu'animal, démon affamé ou habitant des enfers. Les listes des bonnes actions à effectuer fluctuent selon les textes mais il est toujours, et au moins, question d'obéir à ses parents et aux religieux, de faire des dons, d'observer les règlements du jeûne bouddhique et de vénérer les enseignements du Buddha⁵⁰.

- 29 Pour satisfaire les dieux et obtenir une bonne renaissance, les croyants doivent donc faire des dons, et ce, de préférence lors d'un des six jours mensuels qui sont consacrés à la célébration du jeûne purificateur (sk. *poṣadha*, ch. *zhai* 齋) les 8^e, 14^e, 15^e, 23^e, 29^e et 30^e jours. Ils devront se rendre dès le matin dans un lieu de culte, se confesser, écouter la récitation et l'explication des écritures, contrôler leurs pensées et observer une discipline corporelle, verbale et mentale jusqu'au lendemain matin⁵¹. La discipline impose de ne prendre qu'un seul repas avant la mi-journée, et c'est de cet aspect que la pratique tire son nom⁵².
- 30 On sait par les dates indiquées dans des notices ou des préfaces de traduction, que dès le milieu du II^e siècle, certains traducteurs choisirent ces jours du calendrier liturgique pour prêcher et traduire les nouvelles écritures : Lokakṣema (à qui se rapporte la première notice citée en introduction, « Daoxing jing ji », qui parle d'un prêche ayant eu lieu un 8^e jour), Dharmarakṣa 竺法護 (actif entre la seconde moitié du III^e siècle et le début du IV^e), Kumārajīva et Dharmakṣema (dont le « Youposai jie jing ji », citée aussi ci-dessus, dit que la traduction débuta et s'acheva un 23^e jour). L'auditoire qui les écoutait pouvait atteindre plusieurs centaines de participants, auxquels se joignaient parfois un souverain⁵³.
- 31 Cependant, si le mot « jeûne » (*zhai*) apparaît parfois dans les notices et les préfaces des traductions⁵⁴, et si l'on déduit d'autres notices et préfaces que dans le cours de la traduction, les traducteurs prêchèrent les écritures lors d'un de ces six jours réguliers, le mot n'apparaît dans aucune inscription dédicatoire d'Asie centrale, ni sous la forme sanskrite *poṣadha*, ni sous une autre forme prakritique⁵⁵. De plus, sur les vingt-quatre inscriptions en gāndhārī relevées par Konow qui indiquent un jour précis, moins de la moitié coïncide avec ces six jours : trois sont datées du 1^{er}, deux du 8^e, quatre du 15^e, aucune du 23^e, aucune du 29 et aucune du 30^e⁵⁶.
- 32 Pourtant, il est probable que les jours aient été délibérément choisis en fonction d'une valeur mystique, ou auspiciuse, particulière qui les rendaient propices à effectuer des dons. Comme Brough, nous remarquons une prédominance de dates « multiples de 5 »⁵⁷ : hormis les quatre dédicaces indiquant un 15^e jour, trois indiquent un 5^e jour, deux un 10^e jour, cinq un 20^e jour et deux un 25^e jour (le 5^e et le 10^e jour sont dans la première quinzaine du mois ce que sont le 20^e et le 25^e jour dans la seconde quinzaine). Peut-être faut-il y voir un lien avec l'existence dans le calendrier indien de certains jours considérés comme étant propices à effectuer des offrandes telles que la construction d'un temple, le creusement d'un puits, l'offrande de nourriture à un brahmane, en particulier les 5^e, 10^e et 15^e jours de chaque quinzaine, appelés *pūrṇā*⁵⁸.
- 33 Il se peut aussi que des textes bouddhiques autres que les sūtras exhortant les laïcs à la pratique du jeûne aient exercé une certaine influence, en rattachant les jours du mois à d'autres symboles. Par exemple, certains textes comparent les jours de la quinzaine ascendante à l'état d'esprit du bodhisattva dans sa progression vers l'éveil, disant que

l'esprit du bodhisattva qui produit le vœu d'atteindre l'éveil est comparable à la nouvelle lune, que celui du bodhisattva qui pratique la voie est comparable à la lune du cinquième jour, que celui du bodhisattva qui a atteint l'état de non régression dans sa progression vers l'éveil est comparable à la lune du dixième jour, que celui du bodhisattva qui deviendra Buddha dans sa prochaine incarnation est comparable à la lune du quatorzième jour et que la lune du quinzième jour est comparable au Buddha en possession de la parfaite sagesse⁵⁹. D'autres dressent un parallèle entre le cycle complet de la lune et la vie du Buddha, assimilant le jour de sa naissance à la nouvelle lune, celui où il fit les sept pas à une lune de deux jours, celui où il s'adonna à l'étude à une lune de trois jours, celui où il renonça à la vie mondaine à une lune de huit jours, celui où il laissa paraître l'éclat de sa sagesse et qu'il vainquit les armées du démon Māra à la pleine lune, et celui où il entra en *nirvāṇa*, à l'éclipse⁶⁰. Enfin, des croyances et des pratiques préboudhiques propres aux pays d'Asie centrale ont également pu entrer en jeu. Le bouddhisme a d'un côté apporté son propre calendrier rituel qui datait de l'existence du Buddha et était inspiré de pratiques indiennes, brahmaniques ou jaïns, mais dans le même temps, il a dû composer avec des croyances et des pratiques locales préboudhiques.

- 34 S'il apparaît que des facteurs extérieurs au calendrier traditionnel du jeûne aient pu influencer le choix des jours propices pour les offrandes, on ne peut aussi exclure que le calendrier en question ait lui-même connu un certain élargissement. En théorie, le jeûne ne devait pas être observé plus d'un jour⁶¹, mais l'*Abhidharmakośa*, composé au Cachemire au IV^e siècle par Vasubandhu, dit que si le Buddha avait fixé cette règle, c'était parce qu'il doutait que les êtres soient capables d'observer la restriction de nourriture pendant plus longtemps, mais qu'il ne s'était pas expressément opposé à l'allongement de la durée de cette pratique⁶².
- 35 Certains textes autorisent la pratique du jeûne à des dates autres que les six jours classiques. Par exemple, le *Youpoyi duoshejia jing* 優波夷墮舍迦經 (*Sūtra de la laïque Viśākḥā*), dit que les jours de jeûne ont été fixés à six par mois pour les gens accaparés par les affaires domestiques, mais qu'il est possible d'étendre la pratique à quinze jours par mois, voire à vingt jours, si l'on est pressé d'acquiescer les fruits de la pratique religieuse, d'atteindre l'éveil, ou d'obtenir une renaissance parmi les dieux⁶³. Certains textes parlent de l'observance de « longs jeûnes » (*changzhai* 長齋), chaque première moitié des premier, cinquième et neuvième mois⁶⁴. Le *Da zhidu lun*, tout en parlant des six jours classiques, indique aussi que l'on peut pratiquer le jeûne pendant les quinze premiers jours du mois⁶⁵. Enfin, le *Pusa shouzhai jing* 菩薩受齋經 (*Sūtra de l'observance du jeûne par les bodhisattvas*) ne parle pas de la pratique du jeûne aux dates régulières, mais fixe des périodes allant du 14^e jour au 17^e jour du premier mois, du 8^e au 15^e jour du quatrième mois, du 1^{er} au 16^e jour du septième mois et du 14^e au 16^e jour du neuvième mois⁶⁶.
- 36 Ces textes rendent compte de l'élasticité des jours auxquels la pratique du jeûne était recommandée, ou au moins autorisée, dans les contrées d'où ils ont été apportés et où, pour certains, ils ont été composés. Aussi, si les jours indiqués dans les dédicaces ne coïncident pas avec le calendrier classique du jeûne, en particulier les 5^e ou 10^e jours de chaque quinzaine, cela ne signifie peut-être pas pour autant qu'à cette époque et en ces lieux il ne s'agissait pas de jours auxquels le bouddhisme reconnaissait la valeur auspiciuse. Il a bien existé dans le bouddhisme chinois des apocryphes, faux sūtras directement composés en chinois et non pas traduits depuis une langue indienne, qui

recommandaient la pratique du jeûne aux huit jours de jointure entre les saisons : les quatre débuts de saison, les équinoxes et les solstices⁶⁷.

- 37 De ce fait, on peut se demander si les dédicaces d'offrandes et les notices de traduction qui indiquent des jours différents de ceux du calendrier classique du jeûne, ne rendent pas aussi compte de cet élargissement du calendrier rituel. En effet, les deux seules notices disant qu'un jour de jeûne (*zhai*) on procéda à une cérémonie de lecture publique du texte en question, concernent des traductions de Dharmarakṣa. On en déduit donc que ce dernier connaissait la pratique et qu'il l'observait. Partant de là, on peut se dire que les notices dans lesquelles le jour indiqué correspond à l'une des six dates de jeûne, traduisent cette même pratique, même si le terme « jeûne » n'apparaît pas. Or, Dharmarakṣa procéda aussi à des lectures lors de jours qui sortent du calendrier habituel. Par exemple, le « Zheng fahua jing ji » 正法華經記 (Notice du *Sūtra de la bonne Loi*) indique que la traduction de cette version du *Sūtra du lotus* débuta par une lecture effectuée un 10^e jour⁶⁸, et le « Chixing jing ji » 持心經記 dit que c'est aussi un 10^e jour que Dharmarakṣa récita le texte sanskrit, étape initiale de la traduction⁶⁹. Le « Shengfa yin jing ji » 聖法印經記 (Notice du *Sūtra du sceau de la sainte Loi*) dit que Dharmarakṣa procéda à la lecture de ce *sūtra* un 25^e jour (le 25^e jour est dans la seconde quinzaine, l'équivalent du 10^e jour dans la première)⁷⁰. S'il est permis de penser alors que Dharmarakṣa choisit ces dates parce qu'elles étaient, sinon des jours classiques de jeûne, au moins des jours propices à effectuer l'offrande de la Loi, peut-on penser que les autres traducteurs qui effectuèrent des traductions à ces mêmes dates les choisirent pour les mêmes motifs ? Selon le « Huayan jing ji » cité plus haut, l'inauguration et la séance finale de la traduction du *Huayan jing* par Buddhābhaddra eurent lieu chaque fois un dixième jour et selon le « Liujuan nihuan ji » 六卷泥洹記 (Notice du [*Sūtra du*] *nirvāṇa* en six volumes) l'inauguration et la séance finale de la traduction de la version courte du *Niepan jing* par Buddhābhaddra eurent lieu chaque fois un premier jour du mois (en 417 et 418)⁷¹. L'identité, dans les deux cas, entre les jours initiaux et finaux du travail paraît à elle seule ressortir d'un choix délibéré. On peut penser aussi que les jours indiqués dans le « Chanyao bimi zhibing jing ji » cité plus haut, disant que la traduction du *Chanyao bimi zhibing jing* par Juqu Jingsheng fut inaugurée le 8^e jour et achevée le 25^e⁷², ont été choisis intentionnellement.

Conclusion et remarques

- 38 Nous suivons à la lecture de quelques notices-colophons et préfaces de traductions, l'implantation d'une pratique qui avait cours dans les contrées d'Asie centrale où le bouddhisme était connu, aux premiers siècles de notre ère, consistant à dédicacer les offrandes. Traduire la parole du Buddha, la prêcher, la réciter et l'écrire étaient considérés comme la plus raffinée des offrandes : l'offrande de la Loi. Les notices nous apparaissent comme étant, plus que des descriptions mécaniques sur les circonstances des traductions, que sont les colophons, des dédicaces d'offrandes, construites sur le même modèle que les dédicaces commémorant des dons religieux écrites en *gāndhārī*. Elles attestent la pratique de cérémonies lors desquelles un maître lisait une écriture et la commentait au public qui s'était déplacé pour venir l'écouter, laissant à un interprète chinois le soin de traduire ses propos et à un scribe celui de les écrire. Cette pratique associant la récitation des écritures bouddhiques à leur traduction en chinois débuta de très bonne heure, dès les premiers temps de la traduction.

- 39 Alors que certaines cérémonies eurent lieu dans un contexte rituel particulier, aux jours de jeûne des laïcs, dont le nombre classique est de six par mois, d'autres eurent lieu en dehors de ce calendrier rituel classique. Comme certains sūtras parlent de la possibilité d'accroître le nombre de jours de pratique du jeûne pour acquérir davantage de mérites et atteindre l'éveil plus rapidement, nous pouvons nous demander si les notices indiquant des dates inhabituelles attestent l'extension de cette pratique. Si on ne peut l'affirmer, ces dates marquent au moins la la pratique de récitation de la parole du Buddha à des dates choisies peut-être simplement parce qu'elles avaient une valeur dans un calendrier rituel préboudhique, qu'il ait été astrologique, religieux, ou pourquoi pas, agreste.

BIBLIOGRAPHIE

- BARTH Auguste, 1906, « L'Inscription du reliquaire de Piprawa », *Journal des Savants*, p. 541-554, reproduit dans *Œuvres de Auguste Barth, recueillies à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire*, Paris, t. 5, 1927.
- BAILEY H.W., 1980, « A Kharoṣṭhī Inscription of Seṇavarma, King of Oḍi », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1, p. 21-29.
- BOYER A. M., Rapson E. J., Senart E., 1920, *Kharoṣṭhī Inscriptions Discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan*, Part I Text of Inscriptions discovered at the Niya Site 1901, Oxford.
- BROUGH John, 1961, « A Kharoṣṭhī Inscription from China », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 24.3, p. 517-530.
- BURROW Thomas, 1940, *A Translation of the Kharoṣṭhī Documents from Chinese Turkestan*, London.
- CAMPANY Robert F., 1991, « Notes on the Devotional Uses and Symbolic Functions of Sutra Texts as Depicted in Early Chinese Buddhist Miracle Tales and Hagiographies », *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 14.1, p. 28-72.
- CARRÉ Patrick, 2004, *Introduction aux pratiques de la non-dualité: commentaire du Soûtra de la Liberté inconcevable*, Paris.
- CHEN Jinhua, 2005, « Some Aspects of the Buddhist Translation Procedure in Early Medieval China : with Special References to a Longstanding Misreading of a Keyword in the Earliest Extant Buddhist Catalogue in East Asia », *Journal Asiatique*, 293.2, p. 603-662.
- FORTE Antonino & MAY Jacques, 1979, « Chōsai », *Hōbōgirin*, fascicule V, Paris-Tōkyō, p. 392-407.
- FUCHS Walter, 1930, « Zur technischen Organisation der Übersetzungen buddhistischer Schriften ins Chinesische », *Asia Major*, VI, p. 84-103.
- FUSSMANN Gérard, 1982, « Documents épigraphiques Kouchans (III) : l'inscription kharoṣṭhīde Senavarma, roi d'Oḍi : une nouvelle lecture », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 71, p. 1-46.
- , 1989, « Gāndhārī écrite, gāndhārī parlée », in C. Caillat, *Dialectes dans les littératures indo-aryennes, sous la direction de Colette Caillat*, Paris, p. 433-501.

- VON HINÜBER Oskar, 1980, « Die Kolophone der Gilgit-Handschriften », *Studien zur Indologie und Iranistik*, 5/6, p. 49-82.
- HUREAU Sylvie, 2006, « Preaching and Translating on poṣadha dans : Kumārajīva's Role in Adapting an Indian Ceremony to China », *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*, X, p. 87-119.
- IKEDA On 池田温, 1990, *Chūgoku kodai shahon shikigo shūroku* 中國古代寫本識語集録 (Catalogue général des colophons des anciens manuscrits chinois), Tokyo.
- KONOW Sten, 1929, *Kharoṣṭhī Inscriptions with the Exception of Those of Aśoka*, Calcutta.
- KUO Li-ying, 1994, *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du ve au xe siècle*, Paris.
- LAI Whalen, 1987, « The Earliest Folk Buddhist Religion in China : T'i-wei Po-li Ching and Its Historical Significance », in David W. Chappell (éd.), *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Honolulu (Buddhist and Taoist Studies 2), p. 11-35.
- LAMOTTE Etienne, 1949, *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, t. II, Louvain-la-Neuve.
- , 1962, *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, Louvain.
- LÜDERS Heinrich, 1912, *A List of Brahmi Inscriptions from the earliest times to about A.D. 400 with the exception of those of Asoka*, Calcutta.
- , 1961, *Mathurā Inscriptions*, Göttingen.
- MAJUMDAR N.G. dans J. Marshall et al., *The monuments of Sanchi*, Delhi, 1940, vol. 1.
- MORRIS Richard, 1961, *The Aṅguttara-Nikāya*, vol. I : Ekanipāta, Dukanipāta, Tikanipāta, London.
- ROBERT Jean-Noël, 1997, *Le Sūtra du lotus*, Paris.
- SALOMON Richard, 1999, *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: the British Library Kharoṣṭhī Fragments*, London.
- SCHOPEN Gregory, 1975, « The Phrase 'sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet' in the Vajracchedikā: Note on the Cult of the Book in Mahāyāna », *Indo-Iranian Journal*, 17 (2), p. 147-181.
- , 1979, « Mahāyāna in Indian Inscriptions », *Indo-Iranian Journal*, 21, p. 1-19.
- , 2004, *Buddhist Monks and Business Matters, still more Papers on Monastic Buddhism in India*, Honolulu.
- SHIH Robert, 1968, *Biographies des moines éminents (Kao Seng Tchouan) de Houei-Kiao*, Louvain.
- STUDY GROUP ON BUDDHIST SANSKRIT LITERATURE, *Vimalakīrtinirdeśa : Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations*, 2004, Tokyo.
- TSAI Kathryn Ann, 1994, *Lives of the Nuns. Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the fourth to the sixth centuries : a Translation of the Pi-ch'iu-ni chuan compiled by Shih Pao-ch'ang*, Honolulu.
- VERELLEN Franciscus, 2004, « The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong zi's Petition Almanac », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 14, p. 291-343.
- WOODWARD F. L., 1932, *The Book of the Gradual Sayings*, vol. I, London (réimp. 1960).
- ZÜRCHER Erick, 1959 (réimp. 1972), *The Buddhist Conquest of China : The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 2 vol., Leiden.

NOTES

1. La proportion est grossièrement de soixante-dix préfaces pour trente notices. À quelques exceptions près, elles sont toutes reproduites aux volumes (*juan*) 6-11 du plus ancien recueil bibliographique conservé, compilé au début du VI^e siècle par le moine Sengyou 僧祐 (445-518), le *Chu sanzang jiji* 出三藏記集 (Collection de notes concernant la production des trois corbeilles [du canon bouddhique], T. 2145). Il existe aussi quelques notices qui ne figurent pas dans le *Chu sanzang jiji* mais qui sont, comme des colophons, ajoutées en tête ou en queue des textes à l'intérieur du canon. Les références des textes bouddhiques chinois sont données selon la dernière édition parue, pendant l'ère Taishō, *Taishō shinshū daizōkyō*, T. pour le nom de l'édition, suivi du numéro d'ordre de l'œuvre dans ladite édition.
2. Il existe une trentaine de biographies groupées aux volumes 13-15 du *Chu sanzang jiji* et aux volumes 1-3 du *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biographies des moines éminents) de Huijiao 慧皎 (97-554). Ces dernières ont été traduites par SHIH, 1968.
3. Dans un travail sur les styles littéraires, il conviendrait d'affiner cette présentation très globale. Parmi les soixante-dix préfaces indiquées en note 1, certaines sont des préfaces de traductions tandis que d'autres sont des préfaces de commentaires — comme celle composée par l'empereur Wu 武 des Liang au *Dapin jing* 大品經 (*Sūtra [de la prajñāpāramitā] en version longue*). Certaines préfaces, qui ont été rédigées par les acteurs des traductions elles-mêmes — par exemple Dao'an 道安 et Sengrui 僧叡 pour les traductions à Chang'an 長安 aux IV^e-V^e siècles — donnent des indications précises sur le déroulement opératoire de la traduction, alors que les préfaces qui ont été composées longtemps après les traductions — comme les préfaces de Dao'an aux traductions effectuées par An Shigao 安世高 au II^e siècle — n'en donnent aucune. Il existe aussi de courtes préfaces, qui sont des notes, plutôt que des compositions littéraires — comme le « Piyu jing xu » 譬喻經序 (Préface au *Sūtra des avadāna*) — ou des préfaces qui se terminent par des lignes dignes d'une notice — comme le « Shengman jing xu » 勝鬘經序 (Préface au *Sūtra [de la reine] Śrīmālā*). De même, les notices ne sont pas toutes rigoureusement identiques. Il arrive qu'aucune date ne soit indiquée — comme dans le « San fadu jing ji » 三法度經記 (Notice du [Commentaire sur] les textes du tripitaka) ; il arrive qu'une notice, bien qu'appelée comme tel, soit plutôt une préface — « Pusa shanjie Pusa chi erjing ji » 菩薩善戒菩薩持二經記 (Notice sur le *Sūtra de l'excellente discipline des bodhisattvas* et le *Sūtra sur la tenue des terres [de bodhisattva]*), « Daji xukongzang wujinyi jing ji » 大集虛空藏無盡意經記 (Notice sur la *Collection de sūtras*, le *Sūtra [du bodhisattva] Matrice de l'espace* et le *Sūtra du [bodhisattva] Sens infini*) et « Xianyu jing ji » 賢愚經記 (Notice sur le *Sūtra du sage et du fou*) de Sengyou. Tous ces titres figurent dans le *Chu sanzang jiji*.
4. T. 2145 (7), 55.47c5-9. Le *Daoxing jing* 道行經 appartient à la famille des sūtras de la perfection de sagesse (*prajñāpāramitā*), qui comptent comme les premiers sūtras du Grand Véhicule, et dont la composition est estimée dater du tournant de l'ère chrétienne. Les mots entre crochets ne font pas partie du texte ; je les ai ajoutés pour faciliter la compréhension du texte. Les mots entre parenthèses sont les traductions de termes indiens translittérés, et non traduits, dans le texte chinois.
5. Les jours seront indiqués en chiffres et non en lettres, pour faciliter l'accroche du regard.
6. La traduction donnée ci-dessus appelle quelques commentaires. La notice dit littéralement que c'est Meng Yuanshi qui « récita oralement » (*koushou* 口授) le texte à Zhu Shufo, et que ses propos furent traduits par Lokakṣema. Toutefois, cette lecture est délaissée au profit de celle consistant à comprendre *koushou* non pas au sens de « récita oralement » mais de « [reçut] la récitation orale par » (comme le font SHIH, 1968, n. 51 p. 13 ; CHEN, 2005, p. 620), sous-entendant l'alternance de sens entre les caractères *shou* 授 et *shou* 受 (attestée dans le *Hanyu da cidian* 漢語大詞典, vol. 6, p. 692) et l'ajout du caractère 於 dans une version antérieure de la notice. Je me

range à cette lecture du texte, d'autant plus qu'elle est cohérente avec le fait que le nom de Meng Yuanshi est cité comme scribe pour une autre traduction de Lokakṣema et Zhu Shuofu, le *Banzhou sanmei jing* 般舟三昧經 (*Sūtra du samādhi permettant d'être en présence des Buddhas*) : voir le « Banzhou sanmei jing ji » 般舟三昧經記, T. 2145 (7), 55.48c12. La notice pose un second problème. Elle dit que le texte fut copié la deuxième année de l'ère Zhengguang. Or, il s'agit de l'an 521, soit trois cent quarante-deux ans après la traduction, et plusieurs années après la mort de Sengyou et la publication du recueil dans lequel figurait la notice ! La date a été rectifiée en Zhengyuan 2, 255 (par IKEDA, 1990, p. 72), mais pour CHEN (2005, n. 63 p. 621) cette date est aussi irrecevable, car on n'aurait pas attendu soixante-seize ans pour copier la version définitive du sūtra. Il propose une autre lecture de la phrase, qui deviendrait : « Les donateurs étaient Sun He, Zhou Ti, Wang (pour li) Zheng 王正. Le 15^{ème} jour du 9^{ème} mois de la deuxième année de l'ère Guanghe 光和 (le caractère *he* est ajouté), le śramaṇa Foda le copia au Monastère des Bodhisattvas à l'ouest de Luoyang. » CHEN suppose que le mois indiqué au commencement de la notice n'est pas le dixième, mais le neuvième. Cette proposition est intéressante, car il est en effet inconcevable qu'on ait attendu soixante-seize années pour faire la première copie du texte après l'avoir traduit. Mais la proposition d'IKEDA On est aussi recevable, dans la mesure où il semble possible d'envisager que le śramaṇa Foda ait effectué non pas la première copie du texte, mais une copie du texte, soixante-seize ans après, et qu'il ait lui-même rédigé la notice. Je retiens donc sa lecture, et choisis de lire Zhengyuan au lieu de Zhengguang.

7. T. 2145 (9), 55.61a1-8. Reproduit, avec quelques différences, en postface de quelques éditions de la version canonique du sūtra : T. 278 (60), 9.788b3-9.

8. Le texte de la notice porte le caractère *fan* dans les éditions Song, Yuan et Ming du canon, et *hu* dans l'édition coréenne. Plusieurs interprétations ont été proposées pour traduire ces deux caractères, « brahmī » ou « sanskrit » pour *fan* et « kharoṣṭhī » pour *hu*, ou « indien » pour *fan* et « barbare » pour *hu*. Une traduction satisfaisante et définitive à ces deux mots n'étant pas trouvée, je préfère les rendre tous les deux par « indien » ou « occidental », au sens où pour les Chinois, les textes venaient de pays situés à l'Ouest.

9. Pour la liste et une description sommaire du contenu des inscriptions, voir LÜDERS, 1912, p. 26-62. Pour leur reproduction et leur traduction, MAJUMDAR, 1940, vol. 1, p. 263-383. Quelques exemples sont donnés dans SCHOPEN, 2004, p. 390, et on se référera à sa p. 392 n. 1 et 2 pour la bibliographie des travaux sur les donations à Sāñcī.

10. LÜDERS, 1912, p. 3-25 pour celles de Mathurā et p. 65-91 pour les inscriptions de Bharhut ; l'ensemble des inscriptions de Mathurā est reproduit et traduit dans LÜDERS, 1961.

11. Voir le corpus des inscriptions reproduites et traduites dans KONOW, 1929 (particulièrement p. 92-96 pour des exemples de statues, p. 110 pour un bas-relief) ; SALOMON, 1999, p. 183-247, pour les exemples d'inscriptions sur pots et jarres.

12. La plupart d'entre elles figurent sur des pierres provenant de ruines d'édifices bouddhiques, qui sont identifiées, d'après le contenu des inscriptions, à des stūpas, des puits ou des citernes. Dans quelques cas, les pièces sont intactes ou au moins reconnaissables, comme un rouleau en argent (KONOW, 1929, p. 70-77), un vase en bronze (p. 165-170), une assiette en cuivre (p. 138-141), des statues (p. 127 et 171-172), des piédestaux (p. 106-107, 113-114) ou des bas-reliefs.

13. Voir le contenu exhaustif dans FUSSMANN, 1989, p. 452.

14. Les mois ont le plus souvent des noms indiens, mais ils ont parfois ceux que leur donnaient les envahisseurs précédents, macédoniens ; cf. KONOW (1929, p. lxxxix).

15. Les jours sont calculés selon le mois, et non pas selon la division indienne en deux quinzaines (*pakṣa*). Les inscriptions portant des indications de jours sont peu nombreuses. Sur les quatre-vingt-seize inscriptions mentionnées par Konow, on en compte vingt-quatre seulement, mais elles étaient sans doute plus nombreuses, car certaines inscriptions sont mutilées et il n'est pas impossible qu'elles aient aussi indiqué des jours.

16. D'après KONOW, 1929, p. 65.
17. La date terminale des inscriptions, estimée par Konow, est remise en question par BROUGH, 1961, p. 527.
18. BROUGH, 1961, p. 520-523.
19. T. 2145 (8), 55.47c20-21.
20. T. 2145 (9), 55.66b2. L'aide financière spécifique de cette nonne, nommée Huijun 慧濬 (392-464) n'est évoquée ni dans sa biographie ni dans celle du traducteur du sūtra, Juqu Jingsheng 沮渠京聲 (?-464), mais on apprend dans ces sources que la nonne recevait des dons sous forme de vêtements et de médicaments de la part du prince de Jiangxia, Liu Yigong 劉義恭 (413-465), l'un des fils de l'empereur Wu 武 des Liu Song, et que lorsqu'elle apprit que Juqu Jingsheng connaissait ce sūtra de *dhyāna*, elle le pria de le traduire et l'écrire. Ce sont donc indirectement les dons du prince qui furent offerts pour la traduction de ce sūtra. Voir la biographie de Huijun dans le *Biqiuni zhuan* 比丘尼傳 (Biographies des bhikṣuṇī), T. 2063 (2), 50.940c-941a, traduction par TSAI, 1994, p. 61. La biographie de Juqu Jingsheng figure dans le *Chu sanzang jiji*, T. 2145 (14), 55. 106bc et le *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biographies des moines éminents), T. 2059 (2), p. 337a4-23. (traduction par SHIH, 1968, p. 105-106). Jinhua CHEN (2005, p. 629) fait remarquer que Juqu Jingsheng dut écrire la traduction de mémoire, vu qu'il lui fallut seulement deux semaines pour « traduire » ce texte en deux volumes.
21. T. 2145 (8), 55.55a2-5.
22. T. 2145 (8), 55.59c22.
23. Pour des références de textes canoniques qui distinguent les deux catégories de dons, voir LAMOTTE, 1949, n. 1 p. 692. Certains textes distinguent trois sortes de dons, comme le *San fadu lun* 三法度論 (Commentaire sur le tripitaka) pour qui il s'agit du don de la Loi, du don de l'absence de crainte et du don matériel : T. 1506 (1), 25.16a16-17. Le *Da zhidu lun* distingue le don matériel, le don de l'hommage et du respect et le don de la Loi : T. 1509 (12), 25.146c28-29 ; traduction dans LAMOTTE, 1949, p. 721. De même Kumārajīva dans son explication du *Sūtra de Vimalakīrti* explique que les trois sortes de dons sont le don matériel, le don de l'esprit et le don de la Loi : T. 1775 (4), 38.368a13-15 ; traduction dans CARRÉ, 2004, p. 242. Bien que les listes de ces trois termes ne soient pas identiques entre elles, elles mentionnent toujours le don de la Loi, et celui-ci consiste invariablement à enseigner la Loi.
 Dans la pratique cependant, la distinction entre le don matériel et le don de la Loi n'était pas aussi nette que dans les textes, et comme l'attestent plusieurs dédicaces, les offrandes de statues, d'images du Buddha ou d'éléments architecturaux monastiques, ainsi que la copie de manuscrits étaient qualifiées par les donateurs et les dédicants de l'expression *deyadharma*, non pas « don de la Loi » au sens de prédication de la parole du Buddha, mais « don religieux ». Voir quelques exemples d'emploi de *deyadharma* dans des inscriptions en gāndhārī dans KONOW, 1929, p. 137, 172 (la première figure sur un coffret reliquaire et la deuxième sur un piédestal de statue) et p. 48 pour le terme *dhamadana* figurant sur le chapiteau d'un pilier à Mathurā ; pour quelques exemples d'inscriptions à Mathurā, reproduites et traduites, voir LÜDERS, 1961, p. 64-65 (sur la base d'une image de Buddha), p. 94-95 (sur la base d'un pilier), p. 103 (sur la base d'une image d'un Buddha debout), p. 211 (sur un piédestal de statue). Voir aussi les notices des manuscrits provenant de Gilgit, qui commencent par la mention *deyadharma yam* « par ce don religieux » : VON HINÜBER, 1980, p. 49-82. Voir enfin, bien que ces inscriptions soient postérieures à l'époque que couvre la présente étude, les emplois de l'expression *deyadharma* à Mathurā, Ajanta, Ellora, Sārnāth et Nālandā cités par SCHOPEN, 1979, p. 5-6.
24. T. 221 (15), 8.108a5-8. On trouve un passage similaire dans le *Mohe banruo boluomi jing*, T. 223 (20), 8.367a8-10.
25. Chapitre 20 : T. 1509 (11), 25.143c-145a ; traduction par LAMOTTE, 1949, p. 692-700.

26. Les cinq préceptes sont ceux que les laïcs bouddhistes s'engagent à observer toute leur vie : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas avoir de relation sexuelle illicite, ne pas mentir, ne pas boire d'alcool.
27. *Da zhidu lun*, T. 1509 (12), 25.147a3. La traduction est de LAMOTTE, 1949, p. 721-722. La phrase du *Da zhidu lun* fait partie d'un long développement sur la *pāramitā* du don, commentant une phrase du *Mohe banruo boluomi jing*, T. 223 (1), 8.218c21-24.
28. *Za ahan jing* 雜阿含經 (*Saṃyuktāgama*): T. 99 (26), 2.185a4 ; nombreux exemples dans le *Zengyi ahan jing* 增壹阿含經 (*Ekottarāgama*): T. 125 (4) 2.564a14-15 ; (7), 2.577b16-17, passage équivalent dans *Aṅguttara-nikaya*, II, 13.1, voir MORRIS, 1961, p. 91 ; traduction WOODWARD, 1960, p. 81 ; *Youposai jie ring* : T. 1488 (5), 24.1059b15-17.
29. *Chuyao jing* 出曜經 (*Sūtra sur la production de l'éclat*): T. 212 (23), 4.735c15-17.
30. T. 235, 8.752b23-26 ; T. 665 (3), 16.415b25-c5.
31. Traduction de Zhi Qian 支謙 (début III^e siècle) T. 474 (1), 14.525a11-14 (qui traduit littéralement *dharmayajña* par 法祠 et 法之祠祀) ; traduction de Kumārajīva (en 406) T. 475 (3), 14.543c6-9 (qui introduit l'idée de cérémonie où l'on se rassemble en rendant *dharmayajña* par 法施之會 et 法施會) ; traduction de Xuanzang 玄奘 (fin VII^e siècle) T. 476 (2), 14.566c16-20 (qui harmonise les deux façons de traduire, et rend *dharmayajña* par 法施祠會 et 法施祠). Voir le texte sanskrit dans STUDY GROUP ON BUDDHIST SANSKRIT LITERATURE, 2004, p. 168. LAMOTTE, 1962, p. 212.
32. T. 221 (7), 8.48a1-5 ; T. 235 où l'exhortation est répétée à neuf reprises.
33. T. 223 (27), 8.424a4-8. On trouve une exhortation semblable dans les dernières lignes de la version courte de ce sūtra : cf. *Da mingdu jing* 大明度經 traduit par Zhi Qian dans la première moitié du III^e siècle : T. 225 (6), 8.508b1-8 ; *Xiaopin banruo boluomi jing* 小品般若波羅蜜經 (*Sūtra de la prajñāpāramitā en version brève*) traduit par Kumārajīva : T. 227 (10), 8.586b28-c3.
34. Voir SCHOPEN, 1975.
35. T. 262 (7), 9.58b-59b. Pour la traduction, voir ROBERT, 1997, p. 374-377.
36. T. 474 (2), 14.535b5 sq. ; T. 475 (3), 14.555c20 sq. ; T. 476 (6), 14.585b26 sq. (jusqu'à la fin du chapitre) ; STUDY GROUP ON BUDDHIST SANSKRIT LITERATURE, p. 460 ; LAMOTTE, 1962, p. 367-368. T. 474 (2), 14.535b24-c8 ; T. 475 (3), 14.556a18-b1 ; T. 476 (6), 14.586a6-27. STUDY GROUP ON BUDDHIST SANSKRIT LITERATURE, p. 470-474 ; LAMOTTE, 1962, p. 372-374.
37. T. 360 (2), 12.279a1-5 ; T. 363 (3), 12.326a18-23.
38. Sur le processus des traductions, voir FUCHS, 1930 ; ZÜRCHER, 1959, vol. 1, p. 31.
39. T. 2145 (10), 55.73b3-4. Le texte fut traduit en 391-392.
40. T. 2145 (9), 55.67b7. Le sūtra fut traduit en 436.
41. T. 2145 (9), 55.64c-65a.
42. KONOW, 1929, p. 161-162.
43. BROUGH, 1961, p. 523-524.
44. Pour les références, voir KONOW, p. cxviii.
45. L'expression est de BARTH, 1906, p. 548, repris par KONOW, 1929, cxviii et SCHOPEN, 2004, p. 389.
46. SCHOPEN, 2004, p. 390-392.
47. VERELLEN, 2004.
48. CAMPANY, 1991, p. 37-38.
49. KONOW, 1929, p. cxviii.
50. *Loutan jing* 樓炭經 (*Sūtra sur les lieux du monde*), traduit à la fin du III^e siècle, T. 23 (4), 1.298a25-b27 ; *Da zhidu lun*, T. 1509 (13), 25.160a10-16 ; *Si tianwang jing* 四天王經 (*Sūtra sur les quatre dieux rois*), apocryphe composé en Chine dans la première moitié du V^e siècle, T. 590, 15.118b4. Le passage du *Da zhidu lun* est traduit dans LAMOTTE, 1949, p. 832-835. Ces textes se rapprochent, dans le corpus canonique pāli, de *Aṅguttara-Nikāya* III, 36, 37.

51. La discipline consiste en huit préceptes : les cinq que chaque laïc s'engage à observer durant toute sa vie plus trois supplémentaires lors de ces jours particuliers : ne pas s'asseoir sur des sièges élevés, ne pas se parer de fleurs et de parfums, ne pas manger après midi. Lors des jours de jeûne, le troisième précepte ne consiste plus à ne pas avoir de relation sexuelle illicite, mais à s'abstenir de toute relation sexuelle.
52. Le canon chinois contient trois sūtras de contenu proche : *Zhaijing* 齋經 (*Sūtra du jeûne*), traduit par Zhi Qian, T. 87 ; *Zhong ahan jing* 中阿含經 (*Mādhymāgama*), traduit par Gautama Saṃghadeva dans la seconde moitié du IV^e siècle, T. 26 (55), 1.770a-773a ; *Youpoyi duoshejia jing* 優婆夷墮舍迦經 (*Sūtra de la laïque Viśākhā*), de traducteur inconnu, T. 88. Ils se rapprochent, dans le corpus canonique pāli, de *Aṅguttara-Nikāya* III, 70 et VIII, 41- 43.
53. HUREAU, 2006.
54. Ce sont les « Puyao jing ji » 普曜經記 (Notice du *Sūtra sur l'éclat universel*), « Zheng fahua houji » 正法華經後記 (Notice du *Sūtra de la bonne Loi*), « Siyi jing xu » 思益經序 (Préface au *Viśeṣ acintibrahmapariṣcchā-sūtra*). Références dans HUREAU, 2006, p. 107, 110.
55. Le terme *posatha* est employé dans un document en gāndhārī trouvé à Niya par Aurel Stein, où il est employé non pas à propos de la cérémonie des laïcs, mais pour la cérémonie, homonyme, de récitation du code monastique. Cf. l'inscription n° 489 dans BOYER, RAPSON et SENART, 1920, p. 176 ; traduite par BURROW, 1940, p. 95.
56. Une autre dédicace rédigée en gāndhārī, dont la découverte est postérieure à toutes celles publiées par Konow, et qui consacre l'installation de reliques dans un stupa, est aussi datée d'un huitième jour (d'une année estimée entre l'an 20 et 40 de notre ère). Voir BAILEY, 1980 ; FUSSMANN, 1982, p. 5 pour le texte, p. 9 pour la traduction.
57. BROUGH, 1961, p. 521.
58. *Bṛhat Saṃhitā*, encyclopédie compilée au VI^e siècle après J.-C. par Varāhamihira. Edition et traduction partielle par Ramakrishna BHAT, *Varāhamihira's Bṛhat Saṃhitā*, vol. II, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982.
59. *Wenshushili wen puti ring* 文殊師利問菩提經 (*Sūtra des questions de Mañjuśrī sur l'éveil*), traduit par Kumārajīva (V^e siècle) T. 464, 14.482b20-22 ; *Jiaye shan ding jing* 伽耶山頂經 (*Sūtra sur la cime du mont Jiaye*), traduit par Bodhiruci (VI^e siècle), T. 465, 14.485a13-16.
60. *Sūtra du nirvāṇa* 大般涅槃經, traduit par Dharmarakṣa (V^e siècle), T. 374 (9), 12.416b3-7 ; version traduite par Zhiyan et Buddhahadra (V^e siècle), T. 375 (9), 12.657b2-7.
61. *Apidamo da piposha lun* 阿毘達磨大毘婆沙論 (*Traité du grand commentaire de l'Abhidharma*), traduit par Xuanzang (VII^e siècle), T. 1545 (124), 27.647b29-c2.
62. *Apidamo jushe lun* 阿毘達磨俱舍論, traduit par Xuanzang (VII^e siècle), T. 1558 (14), 29.74c8-26.
63. T. 88, 1.913a4-8. Traduction d'un auteur inconnu estimée remonter au V^e siècle.
64. Voir FORTE & MAY, 1979, p. 397-401.
65. T. 1509 (13), 25, p. 159b16. Traduction par LAMOTTE, 1949, p. 826.
66. T. 1502, 24.1116b24-26. L'attribution de sa traduction à Nie Daozhen 聶道真, comme le mentionnent les éditeurs du canon, est abusive. Nie Daozhen était l'un des scribes laïcs qui collabora avec Dharmarakṣa. Les notices et préfaces mentionnent sa participation à la rédaction de quelques traductions, comme le *Wenshushili jinglü jing* 文殊師利淨律經, le *Moni jing* 魔逆經, le *Rulai da'ai jing* 如來大哀經, mais rien dans les sources anciennes n'indique qu'il traduisit ce sūtra. Le *Pusa shouzhai jing* est cité pour la première fois dans le *Chu sanzang jiji*, dans une liste de titres dont les noms des traducteurs sont inconnus. A la fin du VI^e siècle, pour des raisons politiques, un bibliographe a attribué de nombreux titres anonymes à des noms d'auteurs connus, traducteurs ou scribes, afin d'asseoir l'autorité de ces nombreux textes. C'est ainsi que le *Pusa shouzhai jing* a été attribué à Nie Daozhen. Cette attribution s'est perpétuée.
67. *Tiwei boli jing* 提謂波利經 (*Sūtra de Trapuṣa et Bhallika*), extrait cité dans une encyclopédie bouddhique compilée au VII^e siècle, le *Fayuan zhulin* 法苑珠林 (*Forêt de perles au jardin de la Loi*), T.

2122 (38), 53.932b27-933a6, partiellement traduit par FORTE et MAY, 1979, p. 404-406; voir aussi le résumé du sūtra par LAI, 1987, p. 25. *Jingdu sanmei jing* 淨度三昧經 (Sūtra sur le samādhi de la traversée pure), extrait cité dans le *Fayuan zhulin*, T. 2122 (62), 53.754c23-755a4 et dans une autre encyclopédie bouddhique, compilée au VI^e siècle, *Jinglü yixiang* 經律異相 (Histoires étranges extraites de sūtras et de Vinaya), T. 2121 (49), vol. 53, p. 259c 7-17, traduit par KUO, 1994, p. 95-96.

68. T. 2145 (8), 55.56c17.

69. T. 2145 (8), 55.57c20.

70. T. 2145 (7), 55.51b5.

71. T. 2145 (8), 55.60b.

72. T. 2145 (9), p. 66a.

RÉSUMÉS

Si traduire consiste à transposer des propos d'une langue dans une autre langue, l'activité de transmission des écrits bouddhiques en ses débuts n'était pas réduite à cette simple mécanique. Les moines venus de l'étranger pour transmettre la parole du Buddha, effectuaient l'offrande de la Loi. Certains firent de leur activité un acte rituel, combiné à la pratique de cérémonies de jeûne. Les notices de traductions révèlent la possibilité d'une extension de la durée de cette pratique, en dehors des dates habituelles.

If translating consists in transposing words from a language into another language, the activity of translation of Buddhist texts in its very beginning cannot be reduced to this mechanical form. The monks who came from foreign countries in order to translate the Buddha's words, made the offering of the Law. Certain translators made a rite of offering, combined to fasting ceremonies. Translation notices show the possibility of an extension of the practice.

INDEX

Mots-clés : bouddhisme chinois, colophon, dédicace, jeûne, offrande, poṣadha, traduction

Keywords : Chinese Buddhism, fast, offering, translation

AUTEUR

SYLVIE HUREAU

EPHE, Section des sciences religieuses