

BIBLIOTHÈQUE DE L'INSTITUT  
DES HAUTES ÉTUDES CHINOISES  
*VOLUME VII*

# LE CONCILE DE LHASA

UNE CONTROVERSE SUR LE QUIÉTISME  
ENTRE BOUDDHISTES DE L'INDE ET DE LA CHINE  
AU VIII<sup>e</sup> SIÈCLE DE L'ÈRE CHRÉTIENNE

PAR

PAUL DEMIÉVILLE

I



PARIS  
IMPRIMERIE NATIONALE DE FRANCE

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE  
108, boulevard Saint-Germain - PARIS (VI<sup>e</sup>)



## AVANT-PROPOS

La plupart des manuscrits chinois de Touen-houang, dont est principalement tirée la documentation de ce travail, ou du moins de ce premier volume, m'ont été signalés par M. Wang Tchong-min 王重民, qui dirige actuellement la Bibliothèque Nationale de Pékin; il m'en a même obligeamment communiqué une série considérable de photographies ou de copies de sa main, faites à Paris et à Londres de 1934 à 1939, alors qu'il était attaché à la Bibliothèque Nationale de Paris pour y collaborer au catalogue du Fonds Pelliot chinois. M. Wang Tchong-min a déjà édité ou décrit un certain nombre des textes chinois de Touen-houang conservés dans ce fonds, ainsi qu'au Musée Britannique de Londres, et dont il avait reconnu l'identité ou l'intérêt<sup>(1)</sup>. Il se propose d'en publier en Chine, dès que les circonstances le permettront, une collection importante où figureront notamment les documents relatifs aux rapports entre la Chine et le Tibet. C'est de quelques-uns de ces documents, tous inédits encore, qu'on trouvera ici des traductions ou des analyses. Il va de soi que je me suis reporté aux originaux de tous ceux de ces textes que je cite.

En prévision de la publication de M. Wang Tchong-min, je me suis abstenu de reproduire ou d'éditer en entier les manuscrits originaux, me bornant à en imprimer en note les passages essentiels (que j'ai ponctués à l'occidentale). La principale pièce a toutefois été reproduite photographiquement à la fin du présent volume. J'en donne aussi la traduction intégrale. Les autres pièces ne seront généralement qu'analysées ou résumées; l'interprétation littérale en aurait nécessité d'interminables et fastidieux commentaires, car il s'agit de textes pour la plupart fragmentaires, souvent fautifs, obscurs, ou farcis d'allusions littéraires sans

---

(1) Aucun de ces textes ne concerne le Tibet. Cf. Wang Tchong-min, *Pa-li Touen-houang taan kuan sui lou* 巴黎敦煌殘卷叙錄, deux fascicules édités par la Bibliothèque Nationale de Pékin (1936-1941); *Tou chou ki k'an* 圖書季刊, II, II (juin 1935), 71-84, II, III (septembre 1935), 159-168, et nouv. série, I, I (mars 1939), 4-14; *Kouo li Pei-p'ing t'ou chou kouan kouan k'an* 國立北平圖書館館刊, IX, IV (juillet-août 1935), 1-5, IX, VI (nov.-déc. 1935), 5-32, X, I (janvier-février 1936), 1-46, X, VI (nov.-déc. 1936), 1-16; *Kin-ling hiao pao* 金陵學報, V, II (novembre 1935), 359-362; *Touen-houang k'iu tzu ta'ou tri* 敦煌曲子詞集, Chang-hai, 1950.

intérêt; j'ai cru devoir m'en tenir à l'essentiel. Les passages traduits, et non résumés, seront toujours signalés par des guillemets ou par l'impression en petit corps.

On ne cherchera donc ici qu'un dégrossissement des matériaux sur les relations sino-tibétaines, dont je dois la connaissance initiale à M. Wang Tchong-min, et qu'il m'a aussi aidé à mettre en œuvre en me prodiguant, au cours de maints entretiens amicaux, les richesses de son érudition bibliographique. Je ne puis me remémorer sans regret ces années d'avant-guerre où, tous les mercredis, il m'apportait ses dernières trouvailles de la semaine, que nous passions la journée à examiner ensemble, en compulsant le Canon Bouddhique de Taishō et les travaux des tibétologues occidentaux.

Je n'ai pas non plus exploité de manière méthodique les sources chinoises classiques sur le Tibet à l'époque des T'ang. La masse en est trop vaste et encore trop mal inventoriée; l'étude critique (notamment celle des sources de ces sources) en reste presque entièrement à faire. Le document principal est constitué par les chapitres des deux *Histoires des T'ang* relatifs au Tibet. P. Pelliot, qui avait consacré à l'histoire du Tibet ancien deux de ses cours du Collège de France, en 1920 et en 1921, a laissé de ces chapitres une traduction française, malheureusement de premier jet, non annotée et déjà ancienne; elle doit être incessamment éditée, par les soins de M. L. Hambis, dans les *Oeuvres posthumes* du maître regretté; je ne m'en suis pas servi. La vieille version anglaise de S. W. Bushell, parue en 1880 dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* (vol. XII, p. 435-537), est périmée et ne dispense jamais de remonter à l'original; j'y renverrai, sans m'en servir, sous le simple nom de « Bushell ». Le titre du *Kueou T'ang chou* (achevé en 945, cité d'après l'édition du *T'ou chou tsi tch'eng*, Chang-hai, 1888) sera abrégé en *Kieou*, celui du *T'ang chou* (achevé en 1060, même édition) en *T'ang*, celui du *Tseu tche t'ong kien* (achevé en 1085, édition de l'imprimerie du *T'ou chou tsi tch'eng*, 1900) en *Tseu*, celui du *Tseu tche t'ong kien k'ao yi* (même date, édition du *Sseu pou ts'ong k'an*) en *K'ao yi*, celui du *Ts'ö fou yuan kouei* (achevé en 1013, édition de 1754) en *Ts'ö*. De ce dernier recueil, si instructif, mais d'une consultation si incommode, je n'ai guère utilisé que les derniers chapitres, sur les peuples étrangers (*wai tch'en pou* 外臣部, CMLXVI-M). Je dois à feu Lin Li-kouang 林藜光 un dépouillement chronologique, qu'il avait établi à son usage, des passages de ces

chapitres concernant le Tibet; j'ai pu consulter également, grâce au prêt obligeant que m'en a fait M. R. des Rotours, l'index japonais des chapitres CXLV-CXLVI et CMLXVI-M du *Ts'ō fou yuan kouei*, publié à Tôkyô en 1938. Le *T'ong tien* (achevé en 801) sera cité d'après l'édition xylographique des *Kieou t'ong* (Tchō-kiang chou kiu, 1882), le *T'ang houei yao* (achevé en 961) d'après celle du Kiang-sou chou kiu (1884), le *T'ang ta tchao ling tsi* (achevé en 1070) d'après celle du *Che-yuan ts'ong chou*. Les ouvrages contenus dans la dernière édition japonaise du Canon Bouddhique, celle de Taishō, seront indiqués par la lettre T, suivie de leur numéro d'ordre et, éventuellement, d'un chiffre romain se rapportant au *kuan*.

Je n'ai presque jamais recouru de première main aux sources originales en langue tibétaine, ne lisant pas cette langue couramment. Ce livre est d'un sinologue; on lui pardonnera d'avoir insisté sur le rôle que la Chine a pu jouer dans les origines du bouddhisme tibétain. Mes collègues tibétologues, M<sup>lle</sup> M. Lalou, MM. J. Bacot et R. A. Stein, m'ont fait l'honneur d'accepter la corvée de lire une épreuve. On trouvera aux «Addenda et Corrigenda» celles de leurs observations dont je n'ai pu faire bénéficier mon texte. M. E. Lamotte, de l'Université de Louvain, a bien voulu traduire du tibétain une des pièces du dossier indien de la controverse de Lhasa, et m'autoriser à publier sa traduction; je l'en remercie vivement.

Ce premier volume a été écrit il y a une dizaine d'années. Depuis lors, les recherches et les découvertes de M<sup>lle</sup> M. Lalou, de MM. J. Bacot, F. W. Thomas, G. Tucci et autres ont fait progresser sur plusieurs points notre connaissance du Tibet ancien. Je me suis efforcé de mettre mon texte à jour; si le fond y a gagné, la forme en a pâti, car je n'ai pas toujours eu la patience de remanier radicalement ma première rédaction. C'est une des raisons pour lesquelles je n'ai pas su éviter quelque disproportion entre le texte et les notes, qui ont peu à peu envahi le bas des pages, voire les pages tout entières... Ce fâcheux déséquilibre, dont je m'excuse auprès du lecteur, est dû aussi à une certaine déformation professionnelle. On sait qu'en chinois le commentaire, au lieu de se trouver rejeté hors du texte principal, au bas des pages ou à la fin du volume, y est inséré au fur et à mesure, en petits caractères, s'offrant ainsi au lecteur sans que celui-ci ait à se fatiguer les yeux par une perpétuelle navette entre le texte et les notes; est-il un sinologue qui n'ait rêvé, pour l'impression de ses travaux, d'un expédient de ce genre?

La prononciation chinoise des T'ang est restituée en principe d'après l'*Analytic Dictionary* de M. B. Karlgren : je n'ai pas toujours vérifié les restitutions plus récentes de *Grammata Serica*, ouvrage paru en 1940, mais auquel je n'ai eu accès qu'après la guerre. J'ai tenu compte du travail de M. Lo Tch'ang-p'ei sur *Les dialectes du Nord-Ouest à l'époque des T'ang et des Cinq Dynasties*, travail reposant sur des documents sino-tibétains.

On trouvera dans ce volume la traduction annotée du dossier chinois du concile de Lhasa, suivie d'un commentaire historique et de la traduction, en appendice, de deux fragments du dossier indien. Le commentaire historique paraîtra peut-être un peu long, d'autant qu'il se développe de manière sinueuse, au gré des documents sporadiques de Touen-houang ; j'ai tenté de remédier à cette dispersion au moyen de l'index. Le concile de Lhasa avait un arrière-plan politique que j'ai cru devoir dégager. De plus, en dépouillant, pendant la dernière guerre sino-japonaise, ces documents sur l'occupation étrangère de toute une partie de la Chine il y a une dizaine de siècles, j'ai été frappé d'y voir partout attestée la réaction nationale très vive des Chinois. On lit encore dans nos journaux que les Chinois auraient toujours vécu dans l'ignorance de toute espèce de sentiment national. Il est vrai qu'à l'époque des T'ang ce sentiment consistait surtout en loyalisme à l'égard de la dynastie et du souverain régnants. Mais n'en fut-il pas de même chez nous jusqu'à la Révolution ? Ce n'est pas seulement, du reste, au Fils du Ciel que les Chinois des T'ang, dans la région de Touen-houang, manifestent un attachement tenace : c'est à leur langue et à leurs rites, à leurs coutumes, à leur costume et à leur coiffure, à tout ce qui constituait leur patrimoine ancestral. Il m'a semblé intéressant de relever ces témoignages.

Un second volume apportera le commentaire doctrinal, avec quelques aperçus sur l'histoire de l'école dite du Dhyāna, celle que représentaient à Lhasa les protagonistes chinois de la controverse.

Neauphle, 3 août 1950.

## INTRODUCTION

En 1932, le regretté savant russe E. Obermiller publiait la deuxième partie de sa traduction anglaise du *Chos 'byun*, ou « Origine de la Loi », une histoire du bouddhisme dans l'Inde et au Tibet, composée au xv<sup>e</sup> siècle (1323) par l'érudit tibétain Bu-ston. Il y est question d'une controverse qui aurait eu lieu au Tibet, entre moines chinois et indiens, sous la présidence du Roi du Tibet (*bcan-po*), et dont Bu-ston rapporte les circonstances de la façon suivante<sup>(1)</sup>. Nous sommes sous le règne de Khri-sron-lde-bcan, au viii<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne. Ce souverain, dont Bu-ston fait le fils d'une princesse chinoise<sup>(2)</sup>, a envoyé en Chine, dès son

<sup>(1)</sup> E. Obermiller, *History of Buddhism... by Bu-ston*, II (Heidelberg, 1932), 186-196. Ce passage de Bu-ston avait déjà été traduit en 1893 par S. C. Das, « Indian Pandits in Tibet », dans *J. B. T. Soc.*, I, 1 et suiv. La traduction de Das diffère passablement de celle d'Obermiller. Elle est reproduite par B. Bhattacharyya dans son introduction au *Tattvasaṅgraha* de Śāntarakṣita et au commentaire de Kamalaśīla (« Foreword to Tattvasaṅgraha », *Gaekwad's Oriental Series*, XXX, Baroda, 1926, 1-11).

<sup>(2)</sup> Il s'agit de la princesse Gyim-sau kon-co, qui aurait été, d'après Bu-ston, fille de l'Empereur de Chine : en chinois, Kin-tch'eng kong tchou 金城公主, accordée en mariage au Roi du Tibet (*tsan-p'ou* = *bcan-po* [ou *bcan-p'o* ? cf. T. P., XV, 102, n. 2, XVII, 23]; ce terme sera toujours rendu ci-dessous par « Roi »), le 19 mai 707, par l'Empereur Tchong-tsong, dont elle n'était du reste point la fille. Une ambassade tibétaine vint le chercher en décembre 709 ou janvier 710 : Tchong-tsong en personne alla l'accompagner, du 2 au 6 mars 710, jusqu'à Che-p'ing 精平, à l'Ouest de Tch'ang-ngan, d'où elle gagna le Tibet, accompagnée de l'ambassadeur Yang Kiu 楊矩, général commandant une des seize gardes impériales (*Kieou*, VII, 4 b, 6 b, CCXVI a, 4 a-b, trad. Bushell, 456-457; *T'ang*, IV, 11 a, CCVII a, 5 b; *T'ê*, CXLXIII, 2 a, 12 b; *Tsou*, CCVIII, 34 b, CCIX, 42 a-b; *T'ang ta tchao ling tai*, XLII, 8 b; *T'ong tien*, CC, 17 b).

Le père de la princesse de Kin-tch'eng était Cheou-li 守禮, prince de Yong 雍王, lui-même petit-fils de l'Empereur Kao-tsong († 683) et de l'Impératrice Wou († 705) (*Kieou*, LXXVI, 5 a, *T'ang*, LXXII, 3 b); ceux-ci étaient les parents de Tchong-tsong : c'était donc sa petite-nièce (exactement la petite-fille de son frère aîné), et non sa propre fille, que Tchong-tsong donna au Roi du Tibet. Le prince Cheou-li, qui passait pour être de mœurs légères, avait eu plus de soixante enfants. Son père, dont le nom personnel était Hien 賢, était le sixième fils de Kao-tsong, le deuxième de l'Impératrice Wou (*Kieou*, *ibid.*, 4 b; *T'ang*, *ibid.*, 3 a). Il reçut en 672 le titre de prince de Yong 雍王, puis devint prince héritier (皇太子) en 675, à la mort de son frère aîné. En 679 sa mère, le soupçonnant d'avoir fait assassiner un thaumaturge qui favorisait ses ambitions, lui retira tous ses titres et le relégué en province, où elle le fit surveiller par un général qui le contraignait à se suicider en 684, au moment où l'Impératrice Wou allait prendre le pouvoir. Cheou-li, le

peur de la princesse de Kin-tch'eng, était le deuxième fils de Hien. En mémoire de son père, auquel l'Impératrice avait fait rendre son titre après sa mort, il fut nommé « prince de Yong par succession » (嗣雍王); mais, en raison du crime dont son père avait été suspect, il fut confiné dans le palais impérial avec ses cousins, les fils de Jouei-tsong (troisième fils de l'Impératrice Wou, régna de 684 à 690 nominale, puis de 710 à 712), et toute sortie lui resta interdite pendant plus de dix ans : ce n'est qu'en 698 qu'il reçut l'autorisation de s'installer dans un établissement à lui en dehors du palais (許出外邸). En 705 ou en 710, il reçut le titre de prince de Pin 鄯王.

C'est donc dans le palais impérial qu'avait dû naître la future princesse de Kin-tch'eng, et qu'elle avait été élevée jusqu'en 698 : elle s'y trouvait avec son oncle le futur Huan-tsong (né en 685, régna de 712 à 756), qui était un des fils de Jouei-tsong, mais non pas avec Tchong-tsong, son grand-oncle (né en 656, régna de 705 à 710); celui-ci avait vécu relégué en province de 684 à 698, et ce n'est qu'à cette dernière date qu'il avait été rappelé à Lo-yang, puis nommé prince héritier (Kieou, vi, 5a, vii, 1a; T'ang, iv, 7a, 9a). Il est possible que la princesse soit restée au palais impérial après le départ de son père, quoique nous n'ayons sur ce point aucun document; mais on ne voit pas comment son grand-oncle Tchong-tsong aurait pu l'élever lui-même.

Or on lit dans Tseu, ccviii, 34b, que le 19 mai 707 (景龍元年夏四月辛巳) il fut décidé de « donner en mariage au Roi du Tibet la princesse de Kin-tch'eng, fille de Tchou-li, prince de Yong, qu'avait élevée l'Empereur » (以上所養雍王守禮女金城公主妻吐蕃贊普) : il ne peut s'agir dans ce texte que de l'Empereur régnant, à savoir Tchong-tsong. Mais les autres sources, antérieures à Tseu, omettent le mot *chang* 上, « l'Empereur », de sorte qu'on peut entendre que la princesse avait été élevée par un Empereur, non pas nécessairement par Tchong-tsong. Ainsi Kieou, cxcvi, 1, 4b, écrit : « Tchong-tsong autorisa à lui donner en mariage la fille de Tchou-li, prince de Yong, qu'il ou qu'un autre Empereur avait élevée et qui avait été faite princesse de Kin-tch'eng » (中宗以所養雍王宗[祀守]禮女為金城公主許嫁之); c'est ce texte que Bushell, 256, a traduit ainsi : « Chung-tsung gave his adopted child the daughter of Shouli, prince of Yung, with the title of Princess of Chinch'eng, ce qui n'est pas serré. Ailleurs encore, Kieou, vu, 4b, s'exprime en termes analogues : « Le 19 mai 707 fut accordée en mariage au roi du Tibet la fille de Tchou-li, prince de Yong par succession, qui avait été faite princesse de Kin-tch'eng » (神龍... 三年... 夏四月辛巳, 以嗣雍王守禮女為金城公主, 出降吐蕃贊普). De même T'ang, ccxvi, v, 5b (qui date par erreur cette décision de 709, III<sup>e</sup> année King-long 景龍); l'année 707 était III<sup>e</sup> année Chen-long 神龍 ou I<sup>re</sup> année King-long, le changement d'ère eut lieu le 5 octobre 707) : « L'Empereur [Tchong-tsong] lui donna pour épouse la fille de Tchou-li, prince de Yong, qui avait été faite princesse de Kin-tch'eng » (帝以雍王守禮女為金城公主妻之). Le T'ang tien, xc, 17b, suit la rédaction des annales principales de Kieou (vii, 4b, cf. sup.), mais en remplaçant le mot *wei* 為 par celui, plus précis, de *song* 封.

On pourrait comprendre (en particulier si l'on tient compte de cette dernière leçon) que le titre de princesse fut conféré à la fille de Tchou-li au moment même où il fut décidé de la marier au Roi du Tibet. Mais cette interprétation — bien que tous les textes précités semblent y inviter — ne serait pas conforme à la réalité. On sait, en effet, par d'autres sources, qu'elle portait ce titre au moins dès l'année précédente. Le T'ang houeï yao, vi, 7a-b, reproduit le texte d'un décret, daté du 18 février 706, qui stipule « l'institution de sept princesses (*kong tchou*) et l'établissement de fonctionnaires chargés de s'occuper



d'elles (厩公主設官屬). Plus précisément, comme l'indique *Tang*, LXXIII, 4 b (cf. aussi *Tseu*, CCVIII, 4 b), les fonctionnaires étaient chargés d'administrer les «maisons» dont ces princesses se trouvaient nanties de par ce décret même (開府置官屬). Trois de ces princesses étaient filles d'Empereurs : la princesse de Tai-p'ing 太平公主 était fille de Tai-tsong et de l'Impératrice Wou (cf. *Tang*, *ibid.*, 4 a; elle avait été demandée en mariage par le Roi du Tibet en 676-679, mais l'Impératrice n'avait pas voulu s'en séparer); les princesses de Tch'ang-ning 長寧 et de Ngan-lo 安樂 étaient filles de Tchong-tsong (*ibid.*, 5 b). Les quatre autres, et parmi elles la princesse de Kin-tch'eng, n'étaient pas nées d'une Impératrice (非皇后所生), et n'avaient droit qu'à la moitié du nombre des fonctionnaires alloués aux filles d'Impératrices, et à un revenu réduit. Il est probable que c'est à cette même date que fut conféré à la fille de Cheou-li le titre de princesse, et cela en vue même de son mariage avec le Roi du Tibet. Le décret du 18 février 706 relève, en effet, qu'en raison de ce mariage on jugea opportun de lui attribuer, par mesure spéciale, un majordome (*seu ma*) auquel n'urent pas droit les six autres princesses (其金城公主, 以出降吐蕃, 特宜置司馬, *Tang houei yao*, loc. cit.). Or ce décret précède de plus d'une année celui (du 19 mai 707) par lequel la princesse se vit formellement accordée en mariage au Roi.

En fait, la demande en mariage avait été présentée par la régente du Tibet aussitôt après l'avènement du nouveau Roi K'Y-li-so-tsan 棄隸縮 (ou 鞠贊 (K'ri-kle-gcug-bcan), son petit-fils, en 705 (*K'ieou*, CCXXVI, 1, 4 b, trad. Bushell, 456; *Tang*, CCXVI, 1, 5 a); mais on avait fait traîner l'affaire, sans donner de réponse. Les sollicitations matrimoniales du Tibet remontaient même aux règnes des précédents rois. Dès 658, le successeur de Sron-bcan-gsam-po avait fait demander une alliance matrimoniale (*Tseu*, CC, 23 b; *Ts'ò*, CMLXXIX, 1 a), et cette demande semble avoir été renouvelée, en faveur de K'ri-dus-sron (676-704), par la princesse de Wen-tch'eng très peu avant sa mort (680), en 679 (*Tseu*, CCII, 44 b, *Ts'ò*, CMLXXIX, 1 b); toutefois les textes des *Histoires des Tang* ne sont pas clairs sur ce point (*K'ieou*, CCXXVI, 1, 3 b, trad. Bushell, 451, *Tang*, CCXVI, 1, 3 b). Le mariage avait été décidé, en principe, par l'Impératrice Wou, dès 702 (*Ts'ò*, CMLXXIX, 1 b) ou 703 (*K'ieou*, CCXXVI, 1, 4 a, trad. Bushell, 456; *Tang*, IV, 8 b; *Tseu*, LXVII, 22 b). Mais la conclusion effective en fut différée jusqu'en 710, soit en raison de l'âge trop bas du nouveau Roi (qui, d'après les sources chinoises, lors de son avènement en 705, avait sept ans à la chinoise, six à l'euro péenne), soit pour d'autres motifs. En 706, la décision était prise du côté chinois, et tout porte à croire que si la fille de Cheou-li, qui n'était née ni d'une Impératrice, ni même d'une concubine impériale, et que l'Empereur régnant n'avait nullement élevée, reçut à cette date le titre de princesse impériale (*kong tchou*), cet honneur n'était pas destiné à sa personne, mais relevait d'une mise en scène diplomatique à l'usage des Barbares.

Il est possible que les Tibétains aient cru recevoir une vraie fille de l'Empereur, et que les scènes de tendresse et de douleur auxquelles se livra Tchong-tsong au moment de quitter la princesse, qu'il affectait d'appeler (dans le décret de mariage promulgué le 21 février 710) «ma petite fille» (朕之少女, *K'ieou*, *ibid.*, 4 b, trad. Bushell, 457; *Ts'üan Tang wen*, XVI, 6 a; cf. *Ts'ò*, CMLXXIX, 2 a), aient été des manifestations politiques destinées à convaincre les Tibétains qu'on ne les flouait pas. Après le banquet d'adieu, comme on servait le vin sous la tente impériale dressée à Cbe-p'ing, Tchong-tsong fit avancer l'ambassadeur tibétain et lui tint, avec force larmes et sanglots, un petit discours sur le déchirement qu'il éprouvait à voir partir si loin cette enfant chérie. Les poètes de la cour furent invités à composer *impromptu* sur ce thème (on trouvera dans le *Ts'üan Tang che*, III-IV, une vingtaine de leurs pièces de vers). Le nom de Kin-tch'eng fut donné à la sous-préfecture sur le territoire du laquelle se

déroulaient ces adieux spectaculaires; et il fut prescrit que la localité même s'appellera désormais «le village de la Triste Séparation» (倫別里).

Après son mariage, lorsque la princesse de Kin-tch'eng écrit à l'Empereur Hiuan-tsong, qui était son oncle à la modo de Bretagne (Hiuan-tsong était le fils de Jouei-tsong, lui-même frère aîné du père de Tchou-li), elle l'appelle ostensiblement (lorsqu'elle n'emploie pas la formule familière *nou nou* 奴奴, «votre petite fille») son frère (ou cousin) aîné (兄), se désignant elle-même comme sa *sœur* (ou *cousine*) cadette (妹), comme si elle avait été réellement la fille soit de Tchong-tsong, oncle de Hiuan-tsong, soit de Jouei-tsong, père de Hiuan-tsong (lettres de 716, *T'ang*, c. 111, 5a; de 717, *ibid.*, 5b; de 733, *ibid.*, 12a; cf. aussi *Ts'uiuan Tang wen*, c. 14 b-15 b). Et c'est cette dernière interprétation qui devait avoir cours officiellement. On sait, en effet, par le *Tang ta tchao ling tsi*, xii, 10 b-11 a (= *Ts'uiuan Tang wen*, c. 11, 12 b-13a), qu'en 711, probablement le 8 août, l'Empereur Jouei-tsong décida d'envoyer au Tibet une ambassade chargée de signifier à la princesse qu'il l'adoptait formellement comme sa fille : «Si maintenant je t'aime comme un de mes enfants, n'est-ce donc pas comme si tu étais née de ma chair?... C'est pourquoi je nomme Kan Tchao... et Chen Kao-sien... respectivement ambassadeur et plénipotentiaire en second, pour se rendre (au Tibet) et te conférer par diplôme la qualité de fille aînée de Ma Majesté, tout en te confirmant le titre de princesse de Kin-tch'eng...» (今猶子國愛, 何異所生?... 用命... 甘隨妾愛... 沈皓仙爲附使節, 往册册爲朕長女; 依舊封金城公主). Ainsi doublement adoptée, la princesse était formellement en droit d'appeler l'Empereur Hiuan-tsong son frère; mais ce n'était là qu'une fiction à l'usage des Tibétains.

Une *princesse impériale* (*hong tchou*) était en principe une infante au sens propre, la fille d'un Empereur; c'est ainsi que ce titre est expressément défini dans le chapitre de l'*Histoire des Tang* consacré aux titres nobiliaires (女爲公主, *T'ang*, xii, 4 a). Mais la filiation était souvent fictive; dans le cas des princesses mariées à des Barbares, elle le fut presque toujours sous les Tang. En 725, comme Bilga Qaghan, chef des Turcs septentrionaux — Barbares moins neufs et moins naïfs que les Tibétains —, réclamait une alliance matrimoniale et que l'ambassadeur chinois éludait sa demande en objectant la relation de père à fils (octroi du nom de famille des Tang, Li 李) qui unissait déjà l'Empereur au Qaghan, celui-ci répliquait que les princesses chinoises mariées aux Barbares (il visait en particulier la princesse de Kin-tch'eng, ainsi qu'une autre, mariée chez les K'i-tan) n'avaient jamais été des filles du Fils du Ciel, et que pour sa part, ajoutait-il cyniquement, il n'avait cure de savoir si la princesse qu'on lui accorderait serait «vraie ou faussee» (入蕃公主, 皆非天子之女; 今之所求, 豈問真假? *Kiou*, cxciv a, 11 a) cf. *T'ang*, cciv a, 2 a [Addenda, inf., 355], *Tseu*, ccxii, 19 a; *Ts'ö*, c. 11, 8 a-b).

L'important, en effet, c'étaient les privilèges politiques découlant de l'alliance matrimoniale, celle-ci étant définie par le terme *cheng kieu* 甥舅 (ou *kieu cheng* 舅甥), qui revient constamment dans les textes chinois sur le Tibet, pour indiquer le rapport et les obligations qui existaient entre l'Empereur de Chine et le Roi du Tibet. *Chang* et *kieu* signifiaient *neveu utérin* et *oncle maternel* (frère de la mère), mais aussi (parmi d'autres significations encore) *gendre* et *beau-père*, double sens remontant aux institutions matrimoniales de l'antiquité chinoise (pour des essais d'interprétation sociologique des sens très divers du mot *cheng*, cf. Han-yi P'eng, *The Chinese Kinship System*, Philadelphie, 1937, 195; C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949, 426 et suiv., 460 et suiv.; Jouei Yi-fou 內逸夫 dans *Ac. Sin., Bull. Hist. Ph.*, XVI, 1947, 273-284, et Yu Min 俞敏 dans *Yenching Journal*, XXXVI, juin 1949, 86-96). En tibétain, l'équivalent est *don-zan*,

où *don* peut également signifier *neveu* ou *gendre*, *zai* étant (entre autres) la désignation de l'oncle (maternel); le terme figure déjà dans l'inscription bilingue de 822, à Lhasa (cf. Bushell, 538; Waddell, *J. R. A. S.*, 1911, 394, n. 4; Teramoto, *Ôtani gakuho*, X, 111, 546; voir aussi *Li-yul chos-kyi-lo-rgyas*, trad. Thomas, *Tibetan Literary Texts*... , 1, 314, n. 8; Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*, Rome, 1950, 58, 63). Le sens de *beau-frère* est du reste indiqué pour *cheng* dans le *Bul ya*, et dans le dictionnaire de Jäschke on trouve ce même sens pour *zai*.

Mais, en chinois, l'expression *kieou cheng* s'emploie dès l'antiquité au sens plus large d'*alliés* (par mariage : p. ex. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, I, 457, III, 435, 475); et lorsqu'au VIII<sup>e</sup> siècle, dans ses lettres à l'Empereur de Chine, le Roi du Tibet l'appelle son *oncle maternel-beau-père* (a-kieou 阿舅, *houang ti kieou* 皇帝舅, lettre de 718, *Te'o*, CMLXXXI, 66-70, *Tsiuan Tang wen*, CXCXI, 3a-4a) et se désigne lui-même comme son *neveu utérin-gendre* (*wai cheng* 外甥, lettre de 781, *Ts'iuan Tang wen*, *ibid.*, 4 a-b; cf. *Te'o*, CMLXXXI, 10 a-b, et aussi une lettre de Tô-tsong au *bcan-po*, rédigée vers 786 par Fong Ngao 封敖, *Wen yuan ying houn*, CXLX, 2 b, *Ts'iuan Tang wen*, DCCXLVIII, 11 b), ou lorsque l'Empereur l'appelle sans équivoque son *gendre* (*tseu siu* 子婿, lettre rédigée par le poète Tchang Kieou-liang 張九齡 entre 734, date à laquelle il devint *tseu siang* et donc rédacteur des lettres d'État, et 740, date de sa mort, probablement en 735, *Tang tch'eng niang K'iu-kiang Tchang sien cheng wen tsi*, éd. *Sseu pou ts'ong k'an*, II, 10 a; cf. *Te'o*, CMLXXI, 10 b-11 a, CMLXX, 9 a; voir aussi les lettres chinoises de Khrî-Ido-peug-bcan réunies dans *Ts'iuan Tang wen*, CXCII, 4a-70), ils veulent simplement insister sur l'alliance matrimoniale entre les deux États : « Du fait de la précédente princesse (Weo-tch'eng), nos deux États se trouvaient en relations de *kieou* et de *cheng*; avec la princesse actuelle (Kin-tch'eng), vous êtes devenu mon gendre (*tseu siu*). Alliés ainsi par des mariages répétés, quel besoin y a-t-il entre nous de traités? Quelles que soient les affaires qui surviennent, il suffit de notre bonne foi mutuelle; et notre parenté doit nous permettre de faire face à toute circonstance » (緣國家先代公主既爲舅甥, 以今日公主卽爲子婿. 如此重姻. 何待結約? 遇事, 足以相信; 隨情, 足以相親, même lettre de Hiua-tsong au *bcan-po*, rédigée par Tchang Kieou-liang vers 735). Une telle alliance impliquait certains devoirs et certains droits, et en particulier, pour le Tibet, le droit de traiter avec la Chine sur le pied d'égalité : un gendre n'était plus un vassal, il devenait un allié. Ce droit n'était, du reste, pas volontiers reconnu par la Chine. Au début du règne de Hiuan-tsong, vers 714, les relations entre les deux pays furent gravement compromises du fait que les Tibétains, dans leurs dépêches diplomatiques, « ne manquaient jamais de réclamer les rites d'États égaux (求敵國之禮) et s'exprimaient de manière insolente : l'Empereur en fut très irrité » (*Kieou*, CCXVI 1, 50, 13, trad. Bushell, 460). En 733, le *bcan-po* déclarait dans une lettre « que la Chine et le Tibet sont tous deux de grandes puissances » (唐吐蕃皆大國, *Tang*, CCXVI 1, 7 a, trad. Bushell, 468; 漢與吐蕃俱是大國, *Te'o*, CMLXXI, 12 b, *Ts'iuan Tang wen*, CXCIX, 7 a; cf. *inf.*, 218 n., 227); en 781, son successeur écrivait à l'Empereur : « Notre grand Tibet et les Tang (ceux-ci ne reçoivent pas l'épithète protocolaire de «grands») sont strictement *alliés par mariage* (*kieou cheng*) : comment pouvez-vous nous traiter selon des rites de sujétion? (我大蕃與吐蕃舅甥國耳; 何得以臣禮見處? *Kieou*, CCXVI 2, 2 a, trad. Bushell, 486; cf. *Tang*, CCXVI 1, 1 b, où le Roi déclare ne pas vouloir se laisser humilier, 乃用臣禮與我).

Au lendemain même du mariage de la princesse de Kin-tch'eng, les Tibétains avaient immédiatement exploité cet avantage à des fins politiques. L'ambassadeur chinois qui avait accompagné la princesse au Tibet, Yang Kiu 楊矩, avait été nommé, au retour de sa

mission, gouverneur de la préfecture de Chan (鄯州都督), à l'Est du lac Koukounor. Après l'avoir comblé de cadeaux, les Tibétains lui réclamèrent, à titre de domaine privé pour la princesse (公主湯沐之所), le territoire de Kieou-k'iu 九曲地 (sur la rive gauche du haut Fleuve Jaune, au Sud-Est du Koukounor et de l'actuel Si-ning; cf. la *Toponomastique historique* de la Commercial Press, 7). C'était, notent les *Histoires des Tang* (Kieou, cxcvi a, 5 a, trad. Bushell, 458; *Tang*, ccxvi a, 5 b), un territoire fertile, riche en ressources pour le ravitaillement des armées et la pâture des troupeaux et, de plus, situé au confins mêmes de la Chine propre. Transmise et appuyée par Yang Kiu, la requête des Tibétains ne put être rejetée. Dès lors, ajoutent ces mêmes sources, les Tibétains se montrèrent de plus en plus hardis, et leurs incursions devinrent incessantes. Cette «donation» territoriale, source de bien des mécomptes ultérieurs dans la politique tibétaine de la Chine, se effectuait, d'après *Tang*, iv, 11 a, entre le 4 avril et le 3 mai 710 (景龍四年三月) : c'est le 6 mars que la princesse avait quitté Che-p'ing pour gagner le Tibet. (Cf. *Add., inf.*, 355.)

Dans une «Etude sur les mariages étrangers de princesses impériales à l'époque des Tang» (*Tang tai kong tchou ho ts'ün k'ao* 唐代公主和親考, *Cho hieu nien pao* 史學年報 [Historical Annual, published by the History Society of Yon-ching University], II, n, Pékin, septembre 1935, 23-60), M<sup>lle</sup> Kouang P'ing-tchang 鄒平樟 a montré que, sur vingt et une princesses des Tang mariées à des Barbares, trois seulement furent d'authentiques filles d'Empereurs : toutes trois furent mariées à des khans ouïgours, vers la fin de la dynastie, alors que celle-ci devait compter sur l'aide étrangère pour se maintenir. La première fut une fille du Sou-tsong, mariée en 758 au Qaghan Bayan-çor (c'est ainsi que Pelliot, *J. A.*, 1920, t. 1, 153, propose de restituer le nom turc de ce qaghan, qui régna de 745 à 759); la seconde, une fille de Tai-tsong, mariée en 789 à Alp-Kutluğh; la troisième, une fille de Hien-tsong, mariée en 821 à Kün-tangridā (sur les princesses chinoises mariées aux khans ouïgours, cf. aussi V. Minorsky, *B. S. O. A. S.*, XII, 1948, 299). La fille de Sou-tsong, qui créa le précédent, était la princesse de Ning-kouo 寧國公主 : Sou-tsong devait une gratitude exceptionnelle aux Ouïgours, qui l'avaient puissamment aidé à soumettre la rébellion de Ngan Lou-chan et à sauver son trône. L'histoire dit (*Tang*, ccxvi a, 3 b; cf. Kieou, cxcv, 3 b) que, lorsque l'ambassadeur chinois amena cette princesse au Qaghan Bayan-çor, celui-ci voulut exiger que l'ambassadeur le saluât selon les rites dus à un chef d'État (見國君, 禮無不拜) : «En considération des mérites que vous vous êtes acquis auprès de lui», répliqua l'ambassadeur, «le Fils du Ciel vous allie à sa fille bien-aimée. Alors que toutes les princesses chinoises mariées à des Barbares ont été [jusqu'ici de simples] membres du clan impérial (nominalement appelées princesses, ming wei kong tchou, ajoute Kieou : 中國與外蕃親, 皆宗室子女, 名爲公主), la princesse de Ning-kouo est une propre fille de l'Empereur (une vraie fille du Fils du Ciel, 天子眞女, écrit Kieou), aussi vertueuse que belle, dont il vous gratifie à une distance de plus de dix mille lieues. Vous êtes, ô Qaghan, le gendre du Fils du Ciel; [c'est à moi, son représentant, que] vous devez les salutations rituelles. Comment pourriez-vous recevoir le décret impérial [au restant] accroupi les jambes écartées?» Le qaghan se leva alors pour recevoir avec les manifestations convenables de respect le décret de Sou-tsong et le diplôme conférant à la princesse chinoise le titre de qahm, et tout ravi, ajoute Kieou, de l'honneur que lui faisait le Fils du Ciel du pays des Tang en lui envoyant une de ses vraies filles.

On voit que, lorsqu'il s'agissait de faire valoir *the real stuff*, les Chinois s'entendaient fort bien à tracer la ligne entre une princesse vraie et une princesse fautive. Dans le cas de la princesse de Kin-tch'eng, les documents laissent au contraire l'impression qu'ils s'efforcèrent de tout brouiller. Peut-être trouvera-t-on que les textes interprétés ci-dessus ont été un peu

trop sollicités en ce sens. Mais il faut tenir compte de l'extrême sensibilité des Chinois dans leurs rapports avec les Barbares. Preuve en soit la difficulté qu'éprouva l'Empereur Tchong-tsong à trouver un ambassadeur pour accompagner au Tibet la princesse de Kin-tch'eng, ses courtisans se refusant tour à tour, tant une pareille mission inspirait de répugnance et d'effroi (cf. *T'ang houei yao*, vi, 16 a-b). Le pire tour que l'on put jouer à un conémi était de le faire nommer ambassadeur au Tibet : c'est ce qui advint à Li K'ouei 李猷 (711-784). En 783 Lou K'i 盧杞, alors grand ministre, et qui haïssait Li K'ouei, fit charger ce vieillard de soixante-douze ans d'aller jurer un traité avec les Tibétains. Li K'ouei déclara à l'Empereur qu'il n'en reviendrait pas vivant, mais Lou K'i insista; et effectivement Li K'ouei mourut sur le chemin du retour, l'année suivante. Il avait tellement peur des Tibétains qu'au premier contact avec eux il avait refusé, tout d'abord, de leur révéler son identité, tant il craignait qu'on ne l'arrêtât; on racontait même qu'il était mort avant de partir (*T'ang*, ct., 1 b; *K'ieou* *Pin-k'o kia houa lou* 劉賓客嘉話錄, de 865, dans *T'ang jen chou houei* 唐人說齋, éd. Sao-ye chan fang, 1913, 7 b; *T'ien ting lou* 前定錄, *ibid.*, 2 b). Que les Chinois aient été prêts à tout pour épargner le contact des Barbares à ceux qui leur étoient précieux, c'est ce qu'on peut conclure de pareilles anecdotes. Tel est aussi le sentiment d'une Chinoise comme M<sup>lle</sup> Kouang P'ing-tchang, qui déclare dans son article précité (*Che h'ue nim pao*, II, n. 34) que, si la princesse de Kin-tch'eng fut choisie pour ce mariage, c'est justement parce qu'elle n'étoit qu'une princesse élevée dans le sérail impérial (養女), et parce que son grand-père avait naguère encouru une peine.

La cour des Tang avoit du reste, en 710, toutes les raisons de tenir à donner aux Tibétains l'impression que la Reine dont on daignait les gratifier (*kiang* 降) étoit une fille authentique de l'Empereur. En dehors des motifs politiques qui le dictaient sans doute principalement (la Chine cherchoit alors des alliés contre les Turcs), un tel mariage constituait une affaire lucrative. Lors de leur première demande en vue d'obtenir la main de la princesse de Kin-tch'eng, en 702, les Tibétains avaient offert 2.000 onces d'or et mille chevaux; pour celui de la princesse de Wen-tch'eng, mariée à Sron-bean-sgam-po en 661, la dot avait atteint un montant encore supérieur, vraiment considérable : 5.000 onces d'or, sans compter des centaines de joyaux (*K'ieou*, trad. Busbell, 414, 456; *T's'ô*, cxxlxx, 1 b; *T'ang houei yao*, cxvii, 3 a, 5 b). La princesse de Wen-tch'eng, elle aussi, n'étoit qu'apparentée à l'Empereur (宗女 宗室女); mais elle passait naturellement au Tibet pour être sa propre fille (Bacot, «Le mariage de Sron-bean sgan po», *M. Ch. B.*, III, 10) et Sron-bean-sgam-po s'adressait à Tai-tsong en lui disant «votre gendre indigne» (驛種子婿, *K'ieou*, cxvii a, 3 a-b, trad. Busbell, 465; *T's'ô*, cxxix, 11 a).

La princesse de Kin-tch'eng mourut en 739 d'après les Annales tibétaines de Touen-houang (Bacot... *Documents*... 51), en novembre ou décembre 740 d'après les sources chinoises (*T's'ô*, cxxlxx, 13 a; *T'ou*, ccv, 38 a; *T'ang houei yao*, cxvii, 7 a); le Tibet envoya à cette occasion une ambassade qui arriva à Tch'ang-ngan dans les premiers mois de 741 (*K'ieou*, cxvi a, 8 b, trad. Busbell, 472-3; *T'ang houei yao*, vi, 17 a). Durant son séjour au Tibet, entre 710 et 739, les sources chinoises ne mentionnent qu'un seul Roi tibétain, dont elles placent l'avènement en 705 et la mort en 755; mais ces sources divergent sur le nom de ce Roi. La plus ancienne est le *T'ong tien*, achevé en 801 par Tou Yeou. Tou Yeou avait eu des contacts directs avec les Tibétains en sa qualité de grand ministre : c'est lui qui dirigea, en 810, une négociation diplomatique avec une de leurs ambassades (*K'ieou*, cxxvii b, 9 b, trad. Busbell, 512; *T'ang houei yao*, cxvii, 12 a); mais, on ce qui concerne les Rois du Tibet, le *T'ong tien* s'écarte des autres sources chinoises et les données en sont confuses et sujettes à caution. D'après cet ouvrage (*T'ong tien*, cix, 17 a-b).

le nom du Roi qui régna de 705 à 755 était K'i-li-nou-si-long 乞梨努悉籠, qui selon les autres sources (elles écrivent 器努悉弄) était le nom de son prédécesseur, mort en 703 ou en 705. L'original de cette transcription peut se restituer en Khri-dus-srou; c'est dans la tradition tibétaine le nom du roi qui régna de 676 à 704 (Bacot... Documents, 34, 40, 88, 149, 161).

Dans les sources chinoises autres que le *T'ong tien* (K'ieou T'ang chou et T'ang chou, T'eu tche l'ong kien, T'e'ô sou yuan kouei, T'ang houci yao), l'époux de la princesse de Kin-tch'eng est appelé, lors de son avènement K'i-li-so-tsan 棄隸隋贊 = Khri (ou Kh[r]i-[d]e)-gcug-bcan (le T'ang houci yao écrit par erreur *sueu* 隸 pour 隸), lors de sa mort K'i-li-sou-long-lie (ou la)-tsan 乞黎 (ou 梨) 蘇籠 (ou 臘) 贊 = Khri-srou-lde-bcan. Elles s'accordent à dire qu'il était âgé de 7 ans lors de son avènement en 705 (donc il était né en 698), que la demande en mariage fut présentée en Chine par sa grand-mère, qui exerçait alors la régence (il avait donc, d'après ces sources, onze ans lors de l'arrivée au Tibet de la princesse de Kin-tch'eng, en 710), et qu'en 755 ils eut pour successeur son fils. Telles sont les données chinoises. Selon la tradition tibétaine, les deux noms que les textes chinois appliquent à un seul et même personnage étaient ceux de deux souverains successifs, Khri-lde-gcug-bcan et Khri-srou-lde-bcan. Khri-lde-gcug-bcan, né en 704, aurait régné à partir de 712; de 707 à 712, il se serait trouvé au Népal, et n'aurait donc pas été à Lhasa pour y accueillir la princesse de Kin-tch'eng lorsque celle-ci s'y installa, en 710, au « Parc aux Cerfs » (Bacot..., Documents..., 40-43). Khri-srou-lde-bcan, né en 742, aurait régné effectivement à partir de 756 (*ibid.*, 51, 63); on s'accorde en général à indiquer pour la fin de son règne, d'après les données chinoises, l'année 797 (Hackin, *Un formulaire sanskrit-tibétain du 1<sup>er</sup> siècle*, Paris, 1904, 65-73; Petech, « A Study of the Chronicles of Ladakha », dans *I. H. Q.*, XV, 1, mars 1939, Suppl., 62 et suiv.; la « Généalogie des rois du Tibet », *Chibetto störon 西藏王統論*, publiée en mars-avril 1937, dans la revue *Shakyo kenkyo 宗教研究*, XIV, 11, 2917-2924, par M. Tachibana 立花秀孝, fourmille de tant de bévues grossières et de fautes d'impression qu'on n'en peut rien tirer).

En ce qui concerne le nom de ce dernier Roi, dont elles placent l'avènement en 755, les sources chinoises se trouvent de nouveau en désaccord. Le *T'ong tien* (*loc. cit.*) l'appelle K'i-li-si-long-na-tsan 乞犁悉籠納贊 = Khri-srou-lde-bcan (\**n*ap 納 pour [ŋ]de-[can] s'explique par la prononciation chinoise du Nord-Ouest, selon laquelle *n* servait à transcrire le *d*-tibétain); les autres sources, So-si-long-lie (ou la)-tsan = Sa (ŋ)-srou-lde-bcan (T'ang, CCXVI a, 8 a : 梁悉籠臘贊; T'eu, CMLVI, 10 b : 梁悉籠臘贊; T'eu, CCXVII, 65 a : 梁悉籠臘贊, avec 梁 épolé 棄禾, \**sa*; la leçon P'o-si-long-lie-tsan 婆悉籠臘贊 de K'ieou, CCXVI a, 8 b, est fautive, cf. Pelliot, *T. P.*, XVI, 23). Entre 755 et 797, les sources chinoises ne mentionnent aucune mort de Roi tibétain. Celui qui mourut à cette dernière date n'était autre, selon le *T'e'ô sou yuan kouei*, CMLVI, 10 b, que ce Sa[?]srou-lde-bcan dont ce même ouvrage enregistre l'avènement en 755; mais d'après le *T'eu tche l'ong kien*, CCXXIV, 32 a, ce fut K'i-li-tsan 乞立贊 qui mourut en 797. Or ce dernier nom figure ailleurs (K'ieou, CCXVI b, 2 a; T'ang, CCXVI b, 1 b; T'e'ô, CMLVI, 8 b-9 a, CMLXXI, 11 a-b) comme celui du Roi régnant en 780. Il est vraisemblable que ce K'i-li-tsan, restituable en Khri-bcan (plutôt qu'en Khri-lde-bcan), est une transcription abrégée de Khri-srou-lde-bcan. Tel était bien, comme le veut la tradition tibétaine, le nom — ou un des noms — du Roi qui régna de 755 (ou 756) à 797.

Ainsi donc, du côté chinois, rien n'empêche de supposer que le Roi sous lequel eut lieu la controverse sino-indienne ait été le fils d'une princesse chinoise, un métis : ce qui expliquerait l'influence que la Chine semble avoir exercée au Tibet à cette époque. Du côté

enfance, chercher des textes bouddhiques, et ses émissaires ont ramené un « Hva-saŋ », autrement dit un maître chinois <sup>(1)</sup>. Plus tard, un autre de ses

libétain, la tradition qui fait de Khri-srou-lde-bcan le fils de Gyim-saŋ (k)ŋo-co n'est pas propre à Bu-ston; elle est attestée de manière générale (cf. par ex. le *Bgyal-rabs* des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles cité par Tucci, «The validity of Tibetan historical tradition», *India Antiqua*, Leiden, 1947, 310; ou Rockhill, *Life of the Buddha*, 219) et dans le Jo-khaŋ, à Lhasa, la statue de l'épouse chinoise de Sron-bcan-sgam-po tient un enfant qu'on se plaît à montrer aux visiteurs chinois en leur expliquant que du sang chinois coulait dans les veines de la famille royale du Tibet (Tchou Chao-yi 朱少逸, *La-sa kian mon ki* 拉薩見聞記, Chang-hai, Commercial Press, 1947, 9).

Bu-ston (trad. Obermüller, II, 186) rapporte une tradition curieuse sur les maternités de la princesse de Kin-tch'eng. Elle avait d'abord épousé un fils de Khri-lde-gcug-bcan [qui régna de 712 à 755]; ce fils était nommé Jo-cha-lha-dpon [est-ce le prince héritier Lhason des Annales de Touen-houang, mort en 739, la même année que la princesse, Bacot..., *Documents*..., 51?]. Ils eurent un fils, qui mourut. La princesse s'unît alors avec «le grand-père», c'est-à-dire Khri-lde-gcug-bcan, et c'est de lui qu'en l'année terre-cheval [718?] elle engendra Khri-sron-lde-bcan [qui, d'après les Annales de Touen-houang, *ibid.*, naquit en réalité en 742, année du cheval]. En d'autres termes, si la traduction d'Obermüller est exacte, elle avait épousé son beau-père, et Khri-sron-lde-bcan aurait eut pour père naturel Khri-lde-gcug-bcan qui, dans l'ordre classificatoire des générations, était son propre grand-père. Bu-ston ne dit pas que la princesse eût perdu son mari lorsqu'elle s'unît avec son beau-père; il s'agirait donc d'une légende polyandrique. Mais le *Bgyal-rabs gyal-bai me-loi* (cité par Petech, *I. H. Q.*, XV, 1, Suppl., 63) donne une version différente et sans doute plus exacte : la princesse chinoise avait été tout d'abord fiancée au prince héritier Ljaŋ-cha-lha-dbon, mais celui-ci mourut en allant la chercher à la frontière; elle épousa alors le vieux Roi, et ils ont un fils. Si cette version est juste, on aurait affaire au thème du père s'appropriant l'épouse destinée à son fils, coutume signalée dans la Chine ancienne par Granet («Catégories matrimoniales...», dans *Annales sociologiques*, B, I-III, 66) et qui s'apparentait à celle, constamment attribuée aux Barbares par les Chinois, du mariage du fils avec la veuve du père. La même source tibétaine citée par Petech (*ibid.*, 72) rapporte que Mu-ne-bcan-po, fils de Khri-sron-lde-bcan, avait épousé une veuve de son père, et Tucci (*Tombs*..., 23) mentionne un autre personnage de cette époque qui avait, lui aussi, épousé la veuve de son père. [Cf. *Addenda*, *inf.*, 356.]

Cependant, de toutes ces traditions selon lesquelles le Roi Khri-sron-lde-bcan aurait été le fils de la princesse de Kin-tch'eng, il n'y a en réalité rien à retenir. Elles ont contre elles les nombreux indices du fait que, lors du concile de Lhasa, le Roi était du côté des Indiens et ne favorisait pas le parti pro-chinois; elle est surtout démentie par un document ancien et officiel, qui ne laisse place à aucun doute. Les annales royales du Tibet, retrouvées à Touen-houang, mentionnent en 742 la naissance de Khri-srou-lde-bcan et, simultanément, la mort de sa très puissante mère («*yun man-mo rje*»); or, d'après ces mêmes annales, la princesse Kim-sen (Kin-tch'eng) était morte en 739 et avait été ensevelie en 741 (Bacot..., *Documents de Touen-houang*..., 51). Khri-sron-lde-bcan n'était donc pas son fils. Une généalogie de Touen-houang (*ibid.*, 89) indique même le nom de sa mère : elle appartenait au clan de Sna-nam.

<sup>(1)</sup> *Ho-chang* 和尙, transcription (à travers une déformation sérindienne) du skr. *upādhyāya*, devenue en chinois vulgaire la désignation la plus usuelle des moines bouddhistes,

émissaires reçoit en Chine, d'un second Hva-san, des instructions sur la « concentration de l'esprit » : il s'agissait évidemment des pratiques de Yoga auxquelles les bouddhistes chinois donnent le nom de Dhyāna (*tch'an*), et qui jouissaient alors en Chine d'une vogue éclatante. Cependant le Hva-san installé au Tibet, qui s'appelait Mahāyāna, y gagnait des disciples toujours plus nombreux; déjà ses adhérents formaient, parmi les bouddhistes du Tibet, une majorité. Mais, comme il enseignait un « Dhyāna » extrême, un quiétisme allant jusqu'au reniement des œuvres pies, un parti adverse surgit parmi les adeptes de Santaraksita, qui était alors au Tibet le grand maître indien, celui que Bu-ston appelle « le Bodhisattva » comme il dit de Mahāyāna « le Hva-san ». Les partisans de ce dernier formaient le Ston-mun-pa, ceux de son concurrent indien formaient le Reen-min-pa. Bu-ston emploie ici, sans même les traduire en tibétain <sup>(1)</sup>, des termes tirés d'une scolastique toute chinoise; il s'agit de l'« école de la méthode graduelle » (Tsién men p'ai 漸門派) et de l'« école de la méthode subite » (Touen men p'ai 頓門派). Le Roi favorisait Santaraksita; mais la querelle s'envenima, et, comme les adversaires du maître indien menaçaient d'assassiner celui-ci avec tous ses adhérents,

---

A vrai dire, Bu-ston ne spécifie pas que ce premier Hva-san ait été mandé par Khri-sron-lde-bcan lui-même. La mission qui le ramena aurait été envoyée en Chine pendant l'enfance de ce Roi, avant son avènement à l'âge de treize ans (755); et elle aurait été « honorée par l'Empereur de Chine ». Toutes ces données sont en contradiction avec ce que nous savons, par les manuscrits de Touen-houang, du moine Mahāyāna, de ses origines, de la date et des circonstances de son arrivée au Tibet (cf. *inf.*, 167 et suiv.). D'après les sources chinoises, c'est seulement vers la fin du règne de Khri-sron-lde-bcan, en 781, que les Tibétains firent officiellement chercher en Chine des missionnaires bouddhistes (*inf.*, 183-184). Parmi les émissaires qui auraient été « chercher des textes canoniques » en Chine avant l'avènement du Roi et qui auraient ramené Mahāyāna, Bu-ston mentionne San-ti, personnage qui revient souvent dans la suite de son récit. Ce nom figure parmi ceux des auteurs de la *Mahāyut-patti* (Cordier, *Cat.*, III, 487). Comme le suppose Cordier, ce n'est probablement qu'un titre chinois : *song che* 僧師, « maître du Sangha » (encore que ce titre, tout plausible qu'il soit, n'ait jamais été usuel en Chine). Ce qu'il faut retenir des traditions enregistrées par Bu-ston, c'est leur insistance à mentionner à l'origine du bouddhisme sous le règne de Khri-sron-lde-bcan (ou du bouddhisme tibétain tout court, s'il faut reléguer dans le domaine de la légende tout ce qui concerne sa prétendue introduction au vi<sup>e</sup> siècle) des noms chinois et des influences chinoises. Cf. *inf.*, 185.

<sup>(1)</sup> Pour la raison évidente qu'il ne les comprenait pas. Les événements qu'il rapporte avaient dû laisser des traces bien fortes dans la tradition tibétaine pour que des termes chinois aussi techniques, aussi spéciaux à une école et à une époque, s'y fussent conservés.



le Roi manda à la rescousse un des élèves du « Bodhisattva », Kamalasila, qui accepta l'invitation et s'en vint — de l'Inde apparemment — pour rencontrer le Hva-saŋ au cours d'une controverse sous la présidence royale. Le Roi place à sa droite, seul semble-t-il<sup>(1)</sup>, le maître chinois, à sa gauche Kamalasila escorté des adeptes de la méthode graduelle. Bu-ston cite un des discours de Mahāyāna, une réponse de Kamalasila, et résume les interventions de deux de ses partisans, Śrīghoṣa et Jñānendra<sup>(2)</sup>. Le parti chinois est réduit au silence et se déclare vaincu ; plusieurs de ses membres se suicident. Le Roi interdit la propagation de ses doctrines. Plus tard, ajoute Bu-ston, quatre bouchers chinois envoyés par le Hva-saŋ vinrent régler son compte à Kamalasila en lui broyant les reins.

Ce récit se retrouve, avec des variantes, chez d'autres chroniqueurs tibétains et mongols<sup>(3)</sup>. L'historicité en pouvait paraître suspecte, d'autant que certains éléments — tel, chez Bu-ston, le trait final — en sont manifestement romancés et que le titre même de Hva-saŋ, ainsi que le nom de Mahāyāna, ont au Tibet saveur de légende<sup>(4)</sup>. Mais en 1935,

<sup>(1)</sup> Cf. toutefois *inf.*, 183, n. 1. La place d'honneur au Tibet était la droite (*inf.*, 229, l. 6).

<sup>(2)</sup> D'après Bu-ston, ce dernier était un Tibétain, qui s'appelait originellement Gsal-snaŋ, et avait pris le nom de Jñānendra après avoir reçu au Népal les enseignements de Śāntarakṣita (trad. Obermiller, II, 187). Cf. aussi Cordier, *Cat.*, III, 487. Le Catalogue du Tanjur mentionne également un Śrīghoṣa tibétain ayant vécu sous Khri-sroŋ-lde-bcan (*ibid.*, 490, 522); de même Bu-ston (*ibid.*, 191). [Cf. Addenda, *inf.*, 356-357.]

<sup>(3)</sup> *Dpag-bsam ljon-bzan* (éd. S. C. Das, III, 173) et *Chronique du cinquième Dalai-Lama* (Nag-dban-blo-bzaŋ, 1617-1682; sur cette œuvre qui date de 1643, cf. Poter, *J. H. Q.*, XV, II, Suppl., 90, et XV, IV, Suppl., 176; Tucci, «Validity...» 310), cités par Tachibana dans «Les relations bouddhiques entre la Chine et le Tibet», *Shākūō kenkyū*, XI, IV (juillet 1934), 120, 133, et dans «Introduction à l'histoire du bouddhisme tibétain», *Gendai bukkyō*, CXIX (novembre 1934), 55-58; chronique tibétaine rédigée en 1801 par Blo-bzaŋ choe-kyi ŋi-ma, citée par Teramoto dans «Aperçu des doctrines lamaïstes», *Ōtani gakuhō*, XI, III (septembre 1930), 419; *Bodhimur* (version kalmuk d'un *Rgyal-rabs*), dans Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, Saint-Petersbourg, 1829, 356. M<sup>lle</sup> Marcelle Laloue me dit que le *Dpag-bsam ljon-bzan* présente le Hva-saŋ Mahāyāna comme un adepte de «l'école de saŋyatā du Hva-saŋ Ti-ci-da-si»: *da-si* est évidemment le chinois *ta che* 大師, épithète ou plutôt titre honorifique (surtout posthume) des patriarches et chefs d'école; mais je ne sais que faire de *Ti-ci*. [Cf. Addenda, *inf.*, 357.]

<sup>(4)</sup> Le *Dpag-bsam ljon-bzan*, II, 168 et d'autres sources tibétaines citées par Tachibana, *Shākūō kenkyū*, XI, IV, 120, mentionnent un Hva-saŋ Mahāyāna qui serait venu au Tibet sous le règne de Sron-bcan-rgam-po au VII<sup>e</sup> siècle. C'est probablement celui que Bu-ston (trad. Obermiller, II, 185) appelle le Hva-saŋ Mahādova-che (*che* = *ayus*), et aussi le Ha-saŋ Mahādhuba de la Chronique du Ladakh traduite par A. H. Francke, *Antiquities of Eastern Tibet* (Arch. Survey of India, New Imp. Ser., L, 1926), II, 83. Et peut-être s'agit-il de

quelques mois avant sa mort, Obermiller signalait un nouveau document sur la controverse sino-tibétaine<sup>(1)</sup> : il avait trouvé dans la bibliothèque du Musée Asiatique de l'Académie des Sciences, à Leningrad, un manuscrit sanskrit sur papier tibétain, apporté naguère en Russie, de la part du Dalai-Lama, par le célèbre lama sibérien Dorjeev (Rdo-rje, « le Foudre »), chef des bouddhistes russes, Bouriates et Kalmouks. C'est de ce texte,

Hiuan-tsang, dont un des noms sanskrits était Mahāyāna-deva, « le dieu du Grand Véhicule » : c'était le nom que lui avaient conféré en Inde les adeptes du Grand Véhicule, lorsqu'il défendit les doctrines du Mahāyāna contre celles du Hinayāna, au cours de controverses instituées — comme celles du Tibet, car Khri-sron-lde-bcan ne fit qu'imiter une coutume très répandue alors dans l'Inde, et même en Chine à la cour des Tang — par un roi ou par des rois, Śīlāditya et Kumāra (Si yu ki, Éloge final de Hiuan-tsang, Teishō, n° 2087, III, 946 b; *Life of Hiuen Tsiang*, trad. Beal, 161, 181). Le grand pèlerin était bien connu au Tibet. Les bibliographes le mentionnent notamment sous le nom de Hva-tan Mahāyāna-deva (Cordier, *Cat.*, Mdo, LVII, 9, 122, 8) et il figure (ou figurait), avec trois de ses disciples, dans les fresques peintes sur le mur de la véranda du Jo-khan, la « cathédrale » de Lhasa (C. F. Koppen cité par Waddell, *Buddhism of Tibet*, 304; Busbell, *J. R. A. S.*, 1880, 535; lors de sa visite à Lhasa en 1904, Waddell n'a pas trouvé cette fresque, cf. *Lhasa and its Mysteries*, 366). On semble en effet avoir cru au Tibet — du moins les Chinois du Tibet l'ont-ils cru — que Hiuan-tsang avait passé par ce pays (cf. le texte du *Wei tsang t'ou tche* 衛藏圖志, éd. 1792, Che lio, II, 24 b, cité dans « Tibet from Chinese Sources », *J. R. A. S.*, 1891, 282, n. 2, par Rockhill dont la traduction est inexacte).

D'autre part, le titre de Hva-tan désigne l'un des deux Arbat qu'on ajoute, au Tibet, à la liste classique des seize; Lévi et Chavannes (*J. A.*, 1916, II, 370) pensaient qu'il s'agit du Mahāyāna de la controverse, et M. Tucci (*Tibetan Painted Scrolls*, Rome, 1949, 556 et suiv. et 615, n. 252) partage leur opinion. Il est figuré à la manière du personnage ventru qu'on appelle en Chine Maitreya ou Pou-tai. Il a pour acolyte Dhar-ma-te-la, nom tiré des généalogies chinoises de patriarches de l'école du Dhyāna (Ta-mo-to-lo 達摩多羅, Dharmatrā[ta]); on dit même qu'il est le dernier descendant d'une école remontant à « Bodhidharmatāra », hybride pittoresque de « Bodhidharma », nom du premier patriarche chinois de l'école du Dhyāna, et de « Ta-mo-to-lo », nom d'un de ses patriarches indiens, le dernier dans certaines listes (cf. Tokiwa Daijō, *Hōrinden no kenkyū* [voir sur cet ouvrage *Bibl. bouddhique*, VII-VIII, n° 509], 31-34); l'hybride Pou-t'i-ta-mo-to-lo 菩提達摩多羅 est bien connu dans ces listes (déjà T. 2075, 180 c, VIII<sup>e</sup> siècle), et répond en réalité à un monstre « télescopé » « Bodhidharmatrā[ta] ».

Quant au Hva-tan Zab-mo, qui traduisit avec le Tibétain Rnam-par mi-rtog une version chinoise du *Dasakakra-kṣitigarbha* (*Cat. Ōtani*, Kanjur, n° 905; *Cat. Tōhoku*, Kanjur, n° 239, et Tanjur, n° 3936 et 4534; *Cat. Cordier*, Tanjur, Mdo, XXX, 27, et XXXII, 71), je ne vois nullement la nécessité de restituer son nom en Mahāyāna, comme veulent le faire Rockhill, *Life of the Buddha*, 220, et M. Tachibana, *Gendai bukkyō*, CXXV (août 1935), 33, sous le prétexte que zab-mo = gambhira est une épithète du Grand Véhicule. . .

<sup>(1)</sup> « A Sanskrit Ms. from Tibet — Kamalaśīla's Bhāvanākrama », *Journal of the Greater India Society*, II, 1 (janvier 1935), 1-11. La confusion avec Hiuan-tsang s'impose tellement que, dans cet article, Obermiller prête au protagoniste chinois de la controverse le nom de Mahāyāna-deva, qu'aucune source tibétaine ne semble attester pour ce personnage.

attribué à Kamalasila, et dont une traduction tibétaine intégrale se trouve dans le Tanjur<sup>(1)</sup>, que Bu-ston a tiré les passages de la discussion qu'il cite dans sa chronique; les fragments de l'original sanskrit traduits ou cités par Obermiller, qui en préparait une édition et une traduction complètes lorsque la maladie dont il souffrait depuis longtemps eut raison de son énergie, ne laissent aucun doute à cet égard. L'ouvrage est intitulé

(1) Éd. Pékin, Mdo, xxx, 9, 60 b, 8 — 74 b, 4 (Cordier, III, 318); éd. Narthang, 59 b, 1 — 74 a, 6; éd. Derge, Cat. Tôhoku, n° 3917. Cf. *inf.*, 336-353, Appendice. C'est le troisième d'un ensemble de trois *Bhāvanā-krama* composés par Kamalasila (sur l'ordre du Roi du Tibet, d'après Cordier, III, 317), et dont le premier (selon Cat. Tôhoku, n° 3915) fut traduit du sanskrit en chinois à la fin du 1<sup>er</sup> siècle, sous un titre tout différent (T. 1664) : *Kouang che p'ou-t'i sin louen* 廣釋菩提心論, « Traité commentant en large le bodhicitta », avec comme nom d'auteur Lien-boua-kiai p'ou-sa 蓮華戒菩薩, « le Bodhisattva Kamalasila »; cet ouvrage, du moins sous sa forme chinoise, ne contient pas d'allusion directe à la controverse (*inf.*, 333-335). Quant à la version tibétaine des trois *Bhāvanā-krama*, elle est due à Prajñāvarman et à Ye-sés-sde (Jñānasena), deux traducteurs qui formèrent souvent équipe et traduisirent notamment d'autres œuvres de Kamalasila (Cordier, *Cat.*, Mdo, xxviii, 6, xxvii, 74), ainsi qu'un traité de son maître Sāntarakṣita (Mdo, xxviii, 3), et de grandes sommes classiques comme la *Yogacārya-bhāṣī* d'Asaṅga (Mdo, 12-13). Prajñāvarman était originaire du Bengale (*ibid.*, sous Mdo, 12xii, 1); Ye-sés-sde était tibétain, et avait travaillé avant le règne de Khri-lde-sron-bcan (Ral-pa-can, 815-838) aux traductions dont furent tirés les matériaux de la *Mahāvūyutpatī* (cf. Cordier, *Cat.*, Mdo, cxxiii, 44; Bu-ston, trad. Obermiller, II, 197).

Il est probable que Kamalasila ne se contenta pas de publier sa mise en œuvre des «actes» de la controverse, mais multiplia les traités d'inspiration polémique : d'où ce triple *Bhāvanā-krama*. De même Bu-ston (trad. Obermiller, II, 192) attribue au Hva-sāi Mahāyāna toute une série d'opuscules apologétiques, qu'il aurait composés, du reste, antérieurement à la controverse elle-même, et dont Obermiller, dans sa traduction de Bu-ston, indique les titres : un *Dhyāna-śoṣṇa-cakra* (*Beam-gtan 'nal-ba'i 'khor-lo*); *L'obtention de l'état d'absorption*, qui réfutait les critiques formulées contre le précédent; *L'obtention répétée*; *Le revers du système*; *Les quatre-vingt sūtra comme sources scripturaires* (*Mdo-sde brygad-cu khuns*). Dans sa traduction de Bu-ston (citée par Bhattacharyya, *op. cit.*, xvi), S. C. Das donne de tout ce passage une interprétation très différente. Il n'y voit pas, peut-être parce qu'ils ne figuraient pas dans son texte, de titres d'ouvrages.

Cependant, parmi les manuscrits tibétains de Touen-houang qu'elle a inventoriés à la Bibliothèque Nationale, M<sup>lle</sup> Marcelle Lalou a relevé plusieurs fragments de textes sur le Dhyāna attribués au maître Mahāyāna (*māha-po Ma-ha-ya-na* ou *Ma-ha-yan*). Ces textes, dont elle a bien voulu me communiquer des transcriptions ou des analyses, traitent pour la plupart de la méthode «subite»; il n'est pas douteux qu'il s'agisse du Mahāyāna de la controverse. La langue dans laquelle ils sont rédigés n'est pas le tibétain classique; l'orthographe en est instable, l'interprétation difficile — voire même, en maints endroits, hérissée d'énigmes —; les rédacteurs tibétains, munis d'un vocabulaire technique adapté au bouddhisme de langue sanskrite, se trouvaient évidemment embarrassés devant des termes chinois dont les prototypes sanskrits sont souvent incertains, parfois inexistants.

Ces manuscrits portent les numéros suivants dans l'*Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale*, de M<sup>lle</sup> Lalou (vol. I, Paris, 1939) :

N° 116. Grand recueil de morceaux divers, contenant notamment des textes d'exégèse (*bsd-pa*) dus à des maîtres de Dhyāna chinois, parmi lesquels un court extrait attribué au maître Mahāyāna se rapporte, d'après l'analyse de M<sup>lle</sup> Lalou, au «chemin du grand Yoga»; plus loin, parmi des extraits de «*sūtra* de Dhyāna» également mis sous les noms de maîtres chinois, un fragment du maître Mahāyāna (*Mkhan-po Ma-ha-yān-gyis bsam-brtan-gyi mdo*). Dans les deux cas, les textes de Mahāyāna figurent en dernier lieu, après ceux des autres maîtres chinois; les noms de ces derniers, autant qu'on puisse juger à travers les transcriptions tibétaines, ne sont pas ceux de patriarches ou d'auteurs connus par ailleurs dans l'école chinoise du Dhyāna; il s'agit vraisemblablement de maîtres locaux.

N° 117. Recueil de textes sur le Dhyāna, dont le dernier expose les enseignements de Mahāyāna, sous le titre suivant : *Mkhan-po Mā-hā-yān-gyi bsam-brtan chag-cher 'jug-pa'i sgo das bsd-pa'i mdo*, «*Sūtra* du maître Mahāyāna, expliquant la méthode (litt. «porter» : chinois *men men*) de Dhyāna (dite) de l'accès subit [au salut]». *Chag-cher* est pour *chig-čhar* = classique *čig-čar* = *touen* 頓 = *yugapat*. Restitué en chinois, ce titre donnerait quelque chose comme «*Che touen jou men tch'an king* 禪頓入門碑經, qui n'aurait rien que de fort plausible dans la terminologie de l'école du Dhyāna, où *touen jou* 頓入, «entrée subite», est un synonyme courant de *touen wou* 頓悟, «éveil subit», et où le mot *king* 經 lui-même, malgré son sens de *sūtra*, a été appliqué à la prédication de simples patriarches comme le Cachemirien Dharmatrāta (達摩多羅禪經, *Taishō*, n° 618; en réalité, cet ouvrage n'est pas de Dharmatrāta, mais de Buddhāsena) ou comme Houei-nong 會能, le patriarche de l'école subitiste (壇經, *ibid.*, n° 2007-2008). Un ouvrage attribué à A-rtan-hyver (appelé dans d'autres textes A-dao-der, Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 615), ancêtre spirituel d'un maître de Dhyāna tibétain qui vécut sous Khri-sron-lde-bcan, porte un titre analogue : *Thag-pa chen-po'i don-la ti-ltar* (i. e. *čig-čar*) 'jug-pa'i sgo, «La porte de l'accès subit au sens du Grand Véhicule», «*Touen jou ta tch'eng yi men* 頓入大乘義門 (Bibl. Nat., Fonds Pelliot tib., n° provisoire 202, cf. M. Lalou, *Un document tibétain sur l'expansion du Dhyāna chinois*, *J. A.*, 1939, II, 510 [et inf., 357]).

Le texte du n° 117 commence par les mots suivants : || *Bsam-gyis myi-khyab-par giag* (ou *bzag*)-go || *do-ltar nu-na ni čig-čar-'jug čes kyañ bya* || *ño-lam čes kyañ bya* || *gan-ba'i sgo čes kyañ bya* || *grol thard-pa'i lam sgo zos kyañ bya* ||. En tibétain classique, le terme *bsam-gyis mi-khyab-pa*, «ce qui n'est pas embrassé par la pensée», correspond à *acintya*, «impensable, inconcevable» (cf. *Mahāvuyutpatti*, éd. Sakaki, 1355, 7814; D. T. Suzuki, *An Index to the Lankāvatāra Sūtra*, Kyoto, 1934, p. 5; J. Rabder, *Glossary... of the Dasabhū-mika-sūtra*, Paris 1929, p. 69); *giag-pa* (ou *bzag-pa*, ou *'jug-pa*), «placer», traduit *ava-sthāna*, «situation, position, condition, état», par ex. dans *rnam-par giag-pa* = *vyavasthāna*, ou encore *sthāna* dans *dran-pa ñe-bar giag-pa* = *smṛtyupasthāna*, etc.; le composé *rnam-par giag-pa bsam-gyis mi-khyab-pa* est attesté dans la *Mahāvuyutpatti* (éd. Sakaki, 359) pour *acintya-vyavasthāna*, «[de] condition inconcevable», qui est une des épithètes du Buddha dans le *Saṃdāhirmocana-sūtra* (dans le Kanjur actuel, toutefois, la traduction tibétaine de ce terme est différente, cf. Lamotte, *L'explication des mystères*, Louvain-Paris, 1935, p. 32). Mais d'autre part, par exemple dans le *Lankāvatāra*, *bsam-pa* n'est pas seulement l'équivalent de *cintā* (éd. Nanjō, p. 154, l. 17) : il répond aussi à *vicāra* (*ibid.*, p. 14, l. 1, p. 50, l. 14), à *matī* (dans *ameka-matī-bhīna*, *ibid.*, p. 364, l. 8). Ces divers mots senskrits s'appliquent à des variétés de la pensée consciente et discursive. Or toute la doctrine de l'école chinoise du Dhyāna peut se ramener à la réprobation d'une telle pensée, et l'on verra plus

loin que, d'après le dossier chinois de la controverse, la thèse que Mahâyana défendit à Lhasa consistait essentiellement à préconiser la suppression de toute réflexion (*pour rien* 不念, *acimlana*), de toute activité mentale (*pour avoir pour kwan* 不思不觀, *\*anicâra-ovitarika*) et en somme de toute pensée (*pour rien* 無心, *\*niscitta*, *\*acitta*). On peut se demander dès lors si, dans le ms. 117, *beam-gyin myi-khyab-par* ne représente pas une traduction maladroite de l'un ou de l'autre de ces termes chinois : ayant à rendre des expressions chinoises dont les originaires sanskrits ne leur apparaissaient pas clairement, les interprètes tibétains auraient recouru à une formule déjà fixée dans leur vocabulaire technique, mais comme équivalent du sanskrit *acimtya*. Si cette supposition est juste, le passage précité pourrait se traduire ainsi : « Si l'on peut se tenir dans le sans-pensée, c'est [alors] l'accès subit (au salut : *chig-car-'jug* = 頓入), c'est le chemin proche (i. e. court : *ne-lam* = 近道), c'est la porte (= méthode) ésotérique (*gsan-ba'i sgo* = 秘密門). C'est la porte du chemin de la délivrance (*grol thard-pa'i lam sgo* = 解脫道門). » Les équivalents chinois ainsi restitués sont des originaux fort plausibles des termes tibétains.

Après ce début, le texte du ms. 117 procède à l'exposé de cinq *thabs* que comporte l'incapacité de se tenir dans le sans-pensée (*de-ltar myi-nus-na ni* || *de-la thabs lta zig yod-de* ||). En classique, le mot *thabs* répond à *upâya*, « moyen, expédient » ; mais M<sup>me</sup> Lalou pense qu'il s'agirait plutôt ici de cinq degrés ou étapes : *thabs* se retrouve en effet, me dit-elle, dans des énumérations de degrés ou grades officiels que présentent des textes laïcs de Touen-houang. Dans le ms. 117, la définition de ces cinq *thabs* est fort obscure. A propos du premier, il est question, semble-t-il, de « ne pas enseigner ceux chez lesquels de fausses pensées (*myi-bdan-ba'i sems* = 妄想) sont mises en branle (*gyos* = 動) par les sensations (*chor* = *vedanâ*) au moment d'entrer dans le *myi-riog-pa* (*myi-riog-pa-la 'jug-pa'i che-na myi-bdan-ba'i sems gyos chor-na lun-du myi-ston-pa'o*). Ce dernier terme mérite, lui aussi, qu'on s'y arrête. *Riog-pa* (ou *rioga-pa*) répond, en tibétain classique, à *kâlpa* (dans *ram-pa riog-pa — nikâlpa, Mahâvyûtpati*, éd. Sakaki, 745r), à *sambâlpa* (*ibid.*, 998), ou encore à *vitarka* (*ibid.*, 1478, 1479, 1983) ; dans le *Lankâvatâra*, on a *mê-riog-pa* pour *akâlpa, akâlpana, nirvikâlpa* (Suzuki, *Index*, p. 3, 98 ; cf. aussi Weller, *Index to the Tibetan Translation of the Kâtyâvâparivârtâ*, Harvard-Yenching Institute, 1933, p. 75-76). Il est évident qu'il s'agit de nouveau de l'absence de pensée active et particularisante, les équivalents chinois les plus vraisemblables étant *wou fen pie* 無分別 = *avikâlpa* ou *wou esse* 無思 = *avitarka*.

Le texte du ms. 117 s'achève par un « exposé portant sur les six et les dix *pâramitâ* dans le Dhyâna sans-pensée du maître Mahâyâna » (*Mkhan-po Ma-ha-yân-gyi* || *beam-brtan myi-riog-pa'i nan-du pha-rol du-phyin-pa drug dan* | *béu yan* « deux par biad-do » ||). Il s'agit apparemment de la pratique des *pâramitâ* non accompagnée de pensée consciente, c'est-à-dire transférée sur le plan « éthéopathique » (*anâbhoga*) ; les noms qui les désignent sont ceux de la terminologie tibétaine classique, sauf pour *dhyâna*, cinquième des *pâramitâ*, qui est rendu par *tin-'jin*, équivalent classique de *samâdhi*. La fin de ce passage manque dans le ms. 117 ; elle est suppléée par le ms. 116, où se retrouve tout ce texte sur l'enseignement de Mahâyâna relatif aux *pâramitâ* (il y reçoit le titre de *sûtra* : ... *biad-pa'i mdo*).

Si le mot *thabs*, dans ce manuscrit, doit se prendre en son sens classique d'*upâya*, peut-être pourrait-on rapprocher *thabs* des cinq *upâya* (*wou fang pien* 五方便) qui constituaient, sous les Tang, une des rubriques essentielles du Dhyâna chinois dit de l'école du Nord — celle de Chen-sieou 神秀 (†706), par opposition à celle de Chen-boueï 神會 (†760) —, et dont il est question dans plusieurs manuscrits chinois retrouvés à Touen-houang. Dans son exposé des diverses écoles du Dhyâna (圓覺經大疏釋義鈔, III 8,

Suppl. Kyoto, A. XIV, III, 277 b-278 a), l'historien Tsong-mi 宗密 (780-841), qui se rattachait lui-même à l'école de Chen-houei, définit les doctrines essentielles de l'école de Chen-sieou par la formule suivante : « Essayer la poussière [qui, parolle aux *kléas*, recouvre le miroir de l'esprit, allusion aux stances échangées entre Chen-sieou et Chen-houei], pour regarder le pur [contemplation introspective de l'esprit en sa pureté foncière, cf. *inf.*, 43, 78], interpréter les textes saints par les *upāya* (拂塵看淨方便通經). Ces *upāya*, précise Tsong-mi, sont au nombre de cinq, et ils ont pour objet : 1° d'illustrer, de façon générale, [la notion de] l'essence de Buddha (總彰佛體); 2° d'ouvrir la porte de la connaissance (開智慧門); 3° de révéler la délivrance inconcevable (顯不思議解脫); 4° de mettre en lumière la vraie nature des *dharma* (明諸法正性); 5° de [faire] comprendre [les deux chemins, dits] du sans-obstacle et de la délivrance, [qui relèvent] de l'indifférencié et de l'automatique (了無異自然無礙解脫). Grâce à ces *upāya*, on peut interpréter respectivement, dans le sens du Dhyāna, les textes suivants et en utiliser les enseignements pour la pratique du Dhyāna : 1° *Sradhdhāpāda*, 2° *Soddharma-pundarika*, 3° *Vimalakīrti*, 4° *Vijñānī-brahmā*, 5° *Avatamsaka*.

Le même exposé des cinq *upāya* de l'école du Nord se retrouve, avec des variantes ou différences de rédaction plus ou moins marquées, dans une demi-douzaine de manuscrits chinois de Tonen-houang. Deux de ces manuscrits sont conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris (Fonds Pelliot, n° 2270 et 2058, ce dernier mieux écrit, mais incomplet) et ont été édités par M. Kuno Hōryū 久野芳隆 dans la revue *Shakyo hōmyō 宗教研究*, XIV, 1 (février 1937), 2065-2078. Ils sont intitulés *La porte des cinq upāya de l'école du Nord* (北宗五方便門), ou *Les cinq upāya du Grand Véhicule, école du Nord* (大乘五方便北宗); les deux derniers caractères devaient former une note ou glose du titre, auquel un copiste les aura agrégés par erreur. Les autres manuscrits sont au British Museum. C'est tout d'abord *La porte des upāya du sans-production du Grand Véhicule* (大乘無生方便門, n° 2503 des mss. Stein, incomplet de la fin), édité dans le *Taiho issaikyō*, vol. LXXXV, n° 2834. Le n° 2839 du *Taiho issaikyō*, auquel les éditeurs ont donné par erreur le titre d'un quatrain copié à la fin du fragment (讀禪門詩), est également une recension du début du même ouvrage (provenant, elle aussi, du ms. Stein 2503). Dans un travail sur « Le Dhyāna de l'école du Nord, hommes et doctrines » (北宗禪の人の教説), paru dans la revue *Bukkyō hōmyō 佛敎研究*, II, IV (août 1938), 54, M. U. Hakuju 宇井伯壽 signale encore un autre fragment, inédit, photographié à Londres par Yabuki Yoshiteru 矢吹慶雄.

Malgré la différence des titres et des rédactions, tous ces manuscrits ne sont qu'autant de recensions d'un seul et même petit traité, que Tsong-mi semble s'être borné à résumer dans son exposé des écoles de Dhyāna. Les cinq *upāya*, tels qu'ils s'y trouvent définis, n'offrent apparemment aucun rapport précis avec les cinq *thabs* du texte tibétain de Paris, autant du moins que la rédaction excessivement obscure de ce texte permette d'en juger. D'autre part, les manuscrits chinois traitent eux aussi des *paramis*; mais ils n'en énumèrent que six, alors que le texte tibétain en compte dix. Il reste possible cependant que la dernière partie de ce texte soit un résumé, très sommaire et très maladroitement rendu en tibétain, des enseignements contenus dans le traité chinois des *Cinq upāya de l'école du Nord*, où le « sans-pensée » (designé ici par le terme *li niem* 離念) et l'« immobile » (*po tong* 不動) jouent un rôle essentiel (dans la table des matières du ms. 2270 du fonds Pelliot, cf. Kuno. *loc. cit.*, 2078, *li niem* et *pou tong* figurent comme qualifications secondaires du premier et du deuxième *upāya* respectivement); elle n'en est pas une traduction.

Le *Tch'ou san teang hi tei* (T. 2145, IV, 36 b) mentionne un *Sūtra des cinq upāya*. 五方

便經, en un rouleau, de traducteur inconnu, mais qui était déjà perdu du temps de Seng-yeou, vers le début du vi<sup>e</sup> siècle (les catalogues ultérieurs datent ce texte, par hypothèse, de l'époque des Trois Royaumes : cf. *K'ai-yuan lou*, T. 2154, II, 49a b, xv, 644 a); on ignore tout de ce que pouvait être le contenu de ce petit ouvrage.

La tradition japonaise a conservé, par contre, une *Méthode des cinq upāya pour la contemplation de Buddha*, 五方便念佛[觀]門, attribuée au fondateur de la secte T'ien-t'ai, Tche-yi 智顛 (538-598). Au début de ce traité (T. 1962, 810-82a) se trouvent définis cinq sortes de dhyāna, puis, plus loin, cinq procédés de *buddhānusmṛti* (念佛五門); mais ces quintuples rubriques n'ont aucun rapport ni avec les cinq upāya des manuscrits chinois précités de Touen-houang, ni avec les cinq *thabs* tibétains de Mahāyāna. L'attribution de cet opuscule à Tche-yi est du reste inadmissible; il doit s'agir d'un faux du viii<sup>e</sup> siècle (cf. Ono Gemmyō, *Buasho kaisetsu daijiten*, III, 279).

Dans un autre de ses ouvrages, authentique celui-là, un petit manuel de Dhyāna élémentaire (修習止觀坐禪門要, T. 1915, 466 c; traduit en français, sur une version anglaise, sous le titre *Dhyāna pour les débutants*, Paris, 1944), Tche-yi consacre un paragraphe à cinq « moyens » (方便, upāya) qui doivent être mis en œuvre, selon lui, pour assurer une pratique efficace de *śamatha-vipāśyanā*: ces upāya (欲, 精進, 念, 巧慧, — 心) diffèrent, eux aussi, de ceux de nos manuscrits de l'école du Dhyāna, école que tant de liens rattachent pourtant à celle du T'ien-t'ai.

Il convient d'ajouter que, dans tous les textes chinois précités, le terme *fang pien* 方便 correspond peut-être à *prayoga*, « effort, exercice », et non à upāya, « moyens ». Avant de se fixer comme traduction d'upāya exclusivement, *fang pien* avait, en effet, servi à rendre *prayoga* (Lin Li-kouang s'y est trompé à plusieurs reprises dans *L'aide-mémoire de la vraie Loi*, Paris, 1949, 125, 343), et il est possible que ce vieux sens ait survécu dans le vocabulaire de l'école du Dhyāna, qui doit tant à la littérature antérieure aux grandes traductions des T'ang par lesquelles s'est fixée la terminologie classique du bouddhisme chinois.

N° 812. Ce manuscrit, consacré aux œuvres de Mahāyāna, contient un paragraphe intitulé : *Mkhan-po | Ma-ha-yan || beam-gtan-gyi snin-po*], « La quintessence du Dhyāna (*dhyāna-sāra*, *\*dhyāna-garvha*... : répond probablement au chinois *ich'an yao* 禪要) du maître Mahāyāna », où est exposé ce qu'enseignent « de nombreux sātra de Dhyāna du Grand Véhicule » (*bsatan-pa* | *thog-pa shad-po'i* | *beam-gtan-gyi mdo yan man ste*) sur l'accès subit (« *ciṅ-čar 'jug-pa* = 頓入) qui a pour loi ou méthode (*chos = dharmā = 法*) la non-production de la pensée (*sems ni ma skyes pa'o*; *sems = citta = 心*), c'est-à-dire le vide (*stom-pa = śūnya*), pareil à l'espace (*nam-k'a = akāśa*), et qui n'est pas du domaine (*spyod-gul = gocara*) des six sens (*dban-po drug = ṣaḍ-indriyāni*)... Suit une répétition du texte, déjà cité, sur les cinq *thabs* que comporte l'incapacité d'observer le sans-pensée (*myi-rtog-pa*), suivi à son tour d'un passage sur différentes catégories de *tri-ratna*.

N° 813. Parmi divers extraits de « sātra de Dhyāna » attribués à des maîtres pour la plupart chinois, ce manuscrit reproduit le même passage sur les cinq *thabs*. Le début en est légèrement différent : *Mkhan-po Ma-ha-yan-gyi beam-bstan || ji-la yan myi-rtog-pa ni | beam-du myed-pa-la | beam-gyis myi-khyab btag-pa'o*; la suite comme dans le n° 117, avec quelques variantes : *De-ltar ma-nus na | thabs lnas btan-ba zig yod-de ||*, etc.

Toute provisoire qu'elle soit, cette prospection de quelques textes tibétains de Touen-houang permet d'affirmer que Bu-ston — et son traducteur Obermiller — ne se trompaient pas en attribuant à Mahāyāna des opuscules rédigés — ou traduits — en langue tibétaine, dans lesquels le maître chinois — ou ses interprètes tibétains — exposaient la doctrine du quietisme « subitiste », celle-là même que Mahāyāna défendit à la controverse de Lhasa.

*Bhāvanā-krama*, *Le processus graduel de l'exercice*; dans *krama*, on retrouve le prototype sanskrit du chinois *tsien* 漸, « graduel ». En effet, les termes *tsien* et *touen*, « graduel » et « subit », qui ont fait si grande fortune dans l'école chinoise du Dhyāna, se trouvent dans les versions chinoises du *Lankāvatāra*; or, dans le texte sanskrit de ce *sūtra*, ils ont pour équivalents *krama-ṛtṭyā*, « graduellement », et *yugapat*, « d'un seul coup »<sup>(1)</sup>. Mais le *Bhāvanā-krama*, à la manière indienne, ne fait aucune mention ni de la Chine, ni d'adversaires historiquement déterminés. Transporté par delà ces vaines contingences, le débat se déroule entre de purs esprits, comme dans les traités de scolastique (*Abhidharma*) qui procèdent par questions et réponses. Si parfaite est la déshistoricisation, si complètement escamotée toute allusion à d'impurs étrangers, que l'on pouvait encore ne voir dans cet ouvrage que l'élaboration littéraire d'une anecdote dont la réalité historique n'était pas établie.

Cependant, en matière d'histoire tibétaine, où la reproduction servile de pièces d'archives semble parfois mêlée de façon inextricable aux débordements d'une imagination de montagnards primitifs, il faut se méfier des méfiances hâtives<sup>(2)</sup>; et tous les doutes tombent devant un document chinois, rapporté de Touen-houang par Paul Pelliot, qui confirme sur plusieurs points l'authenticité de la tradition tibétaine. C'est le dossier chinois des « actes » de la conférence, dressé sans doute au Tibet même,

<sup>(1)</sup> Ed. Nanjō, 55 (cf. *Bibliographie Bouddhique*, VII-VIII, Paris, 1937, sous le n° 503). La version tibétaine donne *rim* (ou *rims*) et *gīg-cha* (Suzuki, *An Index to the Lankāvatāra-sūtra*, Kyōto, 1934). Dans la *Mahāvīryupastī*, éd. Sakaki, 4516, on trouve *krama-yau-gapadyam*, et pour le tibétain *rim* et *cig-lar*. Ces deux termes connotent deux attitudes religieuses dont l'opposition est fondamentale (comme dans toutes les religions) et fort ancienne dans le bouddhisme; ils sont attestés dans bien des textes classiques, ainsi dans la *Mahāvīdhāśā*, Taishō, n° 1545, ccxi, 533 a-b, cxxxv, 928 a, dans la *Vijñaptimātratā-siddhi*, trad. La Vallée Poussin, 590, 636. Mais, dans l'école chinoise du Dhyāna, du moins sous les Tang, c'est surtout au *Lankāvatāra* qu'ils se réfèrent.

<sup>(2)</sup> En comparant les chroniques tardives avec des textes épigraphiques (dont l'original était en principe conservé dans les archives royales), M. Tucci a constaté que les chroniqueurs ont souvent utilisé ces textes avec une fidélité presque littérale (*Tombs of the Tibetan Kings*, 39, 43 et suiv., 50 et suiv., 68-69). Il remarque (« Validity... », 319) que ces chroniqueurs ne conservent guère, des documents anciens, que des schémas généalogiques et chronologiques. Mais ces documents (à part les inscriptions) étaient-ils autre chose? On en peut douter lorsqu'on lit ceux de Touen-houang qu'ont édités M. Bacot et ses collaborateurs. C'est une histoire encore bien primitive, dans le genre du *Tch'ouan ts'ieou* ou des traditions mnémoriques des peuplades illettrées. Peut-on en vouloir aux Tibétains à peine lettrés de l'époque royale? L'Inde elle-même n'a jamais connu d'autre histoire que ces schémas.



aussitôt après l'événement : simple dossier factice, où furent versées pêle-mêle des pièces diverses, sans autre apprêt littéraire qu'une préface demandée par le moine Mahāyāna à un lettré de Touen-houang, un petit fonctionnaire chinois passé de force au service du Tibet et qui devait être un des compagnons d'exil du maître bouddhiste à Lhasa. Ce lettré fut également chargé de trouver pour le dossier un titre, que voici : *Touen wou ta tch'eng tcheng li kiue* 頓悟大乘正理決, *Ratification des vrais principes du Grand Véhicule (conformes à la doctrine) de l'Éveil Subit.*

Le mot « ratification » (*kiue*, jugement, sentence, formule, décision judiciaire) indique bien qu'il s'agit de la solution d'un débat. Les *vrais principes*, ou « raisonnements corrects » (*tcheng li*, équivalent technique du sanskrit *nyāya*), sont la justification raisonnée de cette solution. Quant à l'*éveil subit*, c'est l'illumination (*wou* répond en principe au sanskrit *bodhi*), comme au sortir d'un rêve, l'intuition totalitaire et immédiate par laquelle on accède « une fois pour toutes » à l'intelligence des vérités bouddhiques et qui s'oppose, selon l'école chinoise du Dhyāna, à l'« éveil graduel », fruit de longues et progressives pratiques intellectuelles, morales, mystiques ou dévotes, qui se succèdent et s'accumulent peu à peu dans le temps. Ce terme qualifie l'interprétation du Grand Véhicule que défendait le moine Mahāyāna.

Le manuscrit ne forme pas un rouleau. Il comporte 33 feuillets oblongs (8,3 × 27 cm.), qu'il occupe des deux côtés, sauf le premier et le dernier feuillet dont le *recto* et le *verso* portent respectivement d'autres textes <sup>(1)</sup> : soit un total de 64 pages simples, comptant chacune 6 colonnes d'une trentaine de caractères. Les feuillets sont numérotés au haut du *recto*, avec quelques erreurs <sup>(2)</sup>; ils sont percés au milieu, dans leur partie supérieure, d'un trou par lequel passait un lien qui les attachait les uns aux autres. Le papier est épais, de couleur brun sale. L'écriture paraît

<sup>(1)</sup> Le *recto* du premier feuillet (numéroté 126) porte des vers suivis d'un titre qui correspond à celui d'une des versions chinoises de la *Saptasatikā Prajñāpāramitā* (文殊師利所說般若波羅密經一卷, T. 233); mais ces vers ne se retrouvent ni dans cette version, ni dans les autres traductions chinoises du même ouvrage actuellement conservées.

<sup>(2)</sup> Cette numérotation — qui sera indiquée en marge de la traduction française — va de 126 b à 158 a; mais le numéro 131 est répété sur deux feuillets successifs, et le numéro 159 est sauté sans que, d'après le contexte, il manque un feuillet à cet endroit.

être du x<sup>e</sup> siècle<sup>(1)</sup>; aucun interdit graphique des T'ang n'est observé<sup>(2)</sup>. Sans être élégante, elle est généralement claire et se lit sans peine; aussi n'ai-je pas cru devoir établir une édition complète du manuscrit en graphie moderne, et me suis-je borné à donner, à la fin du présent volume, une reproduction photographique du manuscrit, et à imprimer dans les notes de ma traduction le déchiffrement en caractères modernes des passages délicats ou discutables; les leçons douteuses ou fautives sont en effet assez nombreuses, et quelques-unes me sont restées indéchiffrables.

Le style est médiocre, surtout vers la fin du texte où la rédaction se relâche de plus en plus. Les mémoriaux adressés au Roi du Tibet témoignent d'une culture littéraire de piètre aloi, et la rédaction de la controverse doctrinale elle-même, avec ses maladroites, ses sous-entendus, ses ellipses embarrassées, ses emprunts au langage vulgaire<sup>(3)</sup>, ne contribue que trop à obscurcir encore des idées qui, par leur nature même, se prêtaient le plus mal du monde à l'argumentation discursive, car c'était justement la valeur de celle-ci que les controversistes chinois mettaient en cause.

Ils ne savaient certainement pas le sanskrit, pas plus que leurs adversaires indiens ne connaissaient le chinois. La controverse dut se développer autour de pièces écrites en sanskrit et en chinois<sup>(4)</sup>, le tibétain servant de langue commune aux deux parties dans les débats oraux, soit que les controversistes aient su le parler plus ou moins, soit qu'ils aient recouru à des interprètes, qui ne devaient pas manquer à la cour royale du Tibet<sup>(5)</sup>. Les difficultés linguistiques ne durent donc pas être matériellement bien graves. Cependant, quelle que fût la langue employée, les

(1) C'est l'impression de M. Wang Tchong-min.

(2) Par exemple les caractères 世, 恒, 炎, 顯, figurent tels quels dans le manuscrit. Cela est du reste sans grande importance en ce qui concerne la date du manuscrit, car il est douteux qu'à Touen-houang, même après la reconquête de Tch'ang Yi-tch'ao vers 850, le protocole graphique de la cour de Tch'ang-ngan ait été observé strictement.

(3) Toutes les expressions de *pai houa* seront relevées dans les notes de la traduction, et à l'index (sous «chinois vulgaires»).

(4) Cf. ci-dessous, 140, n. 5.

(5) Le bilinguisme était très fréquent dans les régions de la Chine alors occupées par les Tibétains, ainsi qu'en témoignent les documents de Touen-houang. Le *T'i'en tsou wen* sino-tibétain semble dater de l'occupation tibétaine de Touen-houang (Lo Tch'ang-peï, «North-western Dialects», 3, 13); on composait aussi des manuels de conversation. Plusieurs traducteurs de textes bouddhiques chinois en tibétain, ou inversement, sont connus à cette

uns pensaient en sanskrit, les autres en chinois. Aussi ai-je tenu, en traduisant le dossier chinois de la controverse, à ne pas substituer aux termes chinois des termes sanskrits qui en étaient sans doute les prototypes, mais que le moine Mahāyāna et ses confrères chinois devaient ignorer. Les textes canoniques cités par eux en chinois seront donc tou-

époque. Un moine probablement tibétain, Chos-grub, en chinois Fa-tch'eng 法成, en sanskrit Dharmasiddhi, qui vécut à Touen-houang et à Kan-tcheou aux alentours de l'an 800, est l'auteur de nombreuses traductions tibéto-chinoises et sino-tibétaines, dont on pourra constituer une bibliographie en consultant Pelliot, *J. As.*, 1914, II, 142; Ishihama et Haneda dans *Shinagaku*, III, v, 61-67; Tachibana dans *Shūkyō kenkyū*, XI, IV, 126-127, Suzuki dans *Bukkyō kenkyū*, I, 1, 56; Kuno dans *Shūkyō kenkyū*, XIV, 1, 122 a; Tch'en Yin-k'o dans *Kowō hino louen ts'ong 國學論叢*, I, II (1927), 67-68 (Chos-grub avait rédigé un commentaire chinois, T. 278a, sur le *Sālistambaka-sūtra*, T. 712, commentaire très proche de celui de Kamalaśīla sur le même sūtra, Tōhoku Cat., n° 4001); *Bibl. Bouddhique*, VI, n° 70 (sur une traduction manuscrite de Chos-grub dont la terminologie tibétaine est archaïque). Du règne de Ral-pa-čan (815-838) doivent dater plusieurs traducteurs chinois dont les versions tibétaines de textes chinois sont incluses dans le Canon tibétain : le *Avastā Zab-mo* (*sup.*, II, n. 4), Chos-kyi rin-chen (Dharmaratna, Fa-pao 法寶), qui aurait été Sarvāstivādin (*inf.*, 33, n. 5), d'autres encore dont les noms figurent dans les tables du Kanjur ou du Tanjur (Tachibana, *art. cit.*, 122 et suiv.). Le ms. Stein 5448 du British Museum contient l'éloge d'un nommé Houen Tseu-ying 渾子盈, un des officiers de Tohang Yi-tch'ao (河西歸義軍節度押衙, etc.), dont on vante les services qu'il rendit à la cause chinoise par son bilinguisme ou sa polyglotie (明開禮則, 傳戎音, 得順君情; 美舌村音, 譯蕃語, 羌渾敦美...; et plus loin, en vers : 明開軌則。傳譯蕃音。能降突厥。俘伏南山...). De même on lit, dans un éloge en vers (ms. Pelliot 4660, 32<sup>e</sup> texte; sur ce manuscrit, cf. *inf.*, 236, n. 1) rédigé par Hoang-pion 洪璽, et qui accompagnait le portrait d'un certain acārya Li, du Long-si, « professeur inspecteur à Touen-houang, maître de la Loi des trois *sikṣā* (煥煌都教授兼攝三學法主隴西李教授闍黎寫真讚), que ce personnage entendait également le chinois et le tibétain et se distinguait aussi bien parmi les laïcs que parmi les religieux, servant de maître aux deux pays et de refuge à toute la préfecture (善兼耳目。緇俗齊優... 兩邦師訓。一郡歸授...). A la fin d'une lettre rédigée par Po Kiu-yi pour Wang Pi 王悖, alors gouverneur de plusieurs préfectures à la frontière sino-tibétaine, et adressée au gouverneur tibétain voisin (*inf.*, 225, n. 3), il est question du « fonctionnaire traducteur », apparemment tibétain, qui devait transmettre la lettre à son destinataire (隴因譯語官馬屈林袞迺, *Po che Tch'ang-k'ing tsi*, éd. *Sseu pou t'ong k'an*, xxix, 28 b). Un décret impérial de 819 semble mentionner les interprètes qui accompagnaient en Chine les ambassades tibétaines (K'ieou, cxcvi, n. 9 b, 10 : 重譯實珍。道途相繼). Bushell, 513, traduit : « With language requiring several interpreters, and tribute of precious things, they travel in constant succession. » Mais *tch'ong yi* n'est qu'un vieux cliché qui s'applique aux relations diplomatiques à grande distance, impliquant de multiples frontières linguistiques (cf. les textes cités *P'ei wen yun fou*, c v, 5a b). Lors du traité juré à Lhasa en 822, le Dpal-chen-po avait à côté de lui un interprète qui traduit en chinois le texte du serment (*inf.*, 229).

jours traduits sur le chinois, même si l'original sanskrit en est cité en note. De même les termes techniques : ainsi *fen pie* 分別 sera rendu par « différenciation », qui est le sens du terme chinois, mais n'est qu'un des sens de son prototype sanskrit, *vikalpa*. Ma traduction n'y gagnera pas en clarté ; je n'ai pas voulu biaiser sur les obscurités d'un texte qui fourmille de malentendus terminologiques<sup>(1)</sup>.

Au VIII<sup>e</sup> siècle le bouddhisme avait subi en Chine, après un demi-millénaire de syncrétisme avec les doctrines indigènes, des déviations qui se reflétaient dans son lexique ; et, même s'ils connaissaient, ou si leurs interprètes connaissaient, le système d'équivalence des termes techniques chinois et de leurs originaux sanskrits, les protagonistes du concile de Lhasa durent constamment tomber dans des impasses parce qu'ils n'attribuaient pas le même sens aux mots qui revenaient sans cesse dans le débat. J'ai essayé, dans mes notes, d'éclaircir quelques-uns de ces malentendus, et aussi d'explicitier certains points doctrinaux auxquels le texte fait allusion de manière confuse, avec une brièveté qui confine parfois à l'inintelligibilité. Le moine Mahāyāna ou ses rédacteurs n'étaient ni de grands écrivains, ni de profonds penseurs, et la clarté n'était pas leur fort ; leur érudition, ils le reconnaissaient eux-mêmes<sup>(2)</sup>, ne valait pas celle de Kamalasila et des siens. Peut-être ceux-ci, de leur côté, étaient-ils trop érudits, tranchons le mot : trop pédants, pour chercher à comprendre, par une libre intuition, une forme du bouddhisme différente de la leur, et dont la terminologie les déroutait<sup>(3)</sup>. Mes interprétations ne seront donc trop souvent que des conjectures.

(1) Je regrette même d'avoir peut-être trop souvent indiqué les prototypes ou les possibles équivalents sanskrits de termes techniques tellement chinois ou tellement sinisés que de telles indications ne peuvent qu'en fausser la valeur. Cf. par exemple *inf.*, 78, n. 3.

(2) *Inf.*, 160, 179.

(3) Cf. *inf.*, 94, n. 8.

## PREMIÈRE PARTIE.

---

# TRADUCTION DU DOSSIER CHINOIS DE LA CONTROVERSE.

(Manuscrit n° 4646 du Fonds Pelliot chinois  
de la Bibliothèque Nationale de Paris.)

---

## PRÉFACE

### DE LA RATIFICATION DES VRAIS PRINCIPES DU GRAND VÉHICULE D'ÉVEIL SUBIT,

PAR

WANG SI,

CI-DEVANT ADJOINT DE L'INSPECTORAT DU HO-SI,  
GRAND PRÉPÉT HONORAIRE DE LA COUR,  
CENSEUR DE LA MAISON IMPÉRIALE (1).

Depuis le Nirvāna de Sākya, longue est déjà la succession des années; et certes il ne manque pas de *sūtra* ni de *sāstra*, en nombreuses liasses sur feuilles de palmier. Cependant, la parole authentique peut avoir en même temps un sens caché; et les principes en sont si profonds qu'ils ne se laissent point pénétrer aisément. De là l'apparition d'écoles concurrentes, et le désordre des hétérodoxies, embrouillées comme des fils de soie. C'est ainsi que vint à naître le Petit Véhicule, sagesse superficielle et contraire au Grand Sens, pareille au ver luisant qui voudrait éclipser le soleil (2).

---

(1) Le mot *ts'ien* 賢, «ci-devant», s'applique naturellement à tous ces titres: ce sont ceux que portait l'auteur de la préface avant la domination tibétaine. Cf. *inf.*, 192-194.

(2) Image tirée du *Vimalakīrti-nirdesa*, trad. Kumārajīva, Taishō, n° 475, i. 541 a, l. 2 (無以日光等彼螢火).

Or, dans ce pays du Tibet, l'éventail de la mondanité profane répandait le vent de l'erreur; la doctrine du Buddha n'y était point transmise, l'école du Dhyāna n'y était point comprise<sup>(1)</sup>. C'est alors que notre Saint Roi (*bcen-po*), ayant tôt planté de bonnes racines, s'éveilla, par le procédé subit, à la vérité, cette nasse<sup>(2)</sup>, et que, pris de pitié pour son peuple<sup>(3)</sup> longtemps égaré, il divulgua les arcanes du vrai Véhicule.

127 a] Assurément, il sait bien que le verbe, pris pour ce qu'il est en réalité, ne constitue pas un Véhicule, et que, la nature de l'Éveil échappant aux catégories de l'existence et de l'inexistence, croire à la Loi c'est nier la Loi<sup>(4)</sup>. C'est donc en s'inspirant d'une conception vulgaire et contingente<sup>(5)</sup> qu'il crut devoir, étayant chez tous ses sujets les velléités de salut<sup>(6)</sup>, ne point renoncer à la tradition verbale<sup>(7)</sup> ni, comme pis-aller, à la lettre écrite<sup>(8)</sup>, mais au contraire les propager dans son territoire, afin qu'on les y observât avec zèle.

(1) 厥茲蕃國，俗扇邪風；佛教無傳，禪宗莫測。Ce témoignage d'un contemporain sur l'ignorance où le Tibet était resté du bouddhisme jusque sous le règne de Khri-sroñ-lde-bcan, dans la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, a d'autant plus de poids que le témoin était bien informé et du bouddhisme et du Tibet; cette double compétence ne saurait être reconnue à aucun des auteurs chinois dont les témoignages nous sont parvenus par la tradition imprimée. Cf. *inf.*, 110, n. 5, 188 et suiv.

(2) 顛悟真筌. L'image de la nasse, devenue banale dans l'école du Dhyāna, est d'origine taoïste; elle provient du *Tchouang-tseu*, xvi: « La nasse est pour le poisson; le poisson pris, oubliez la nasse. Le piège est pour le lièvre; le lièvre pris, oubliez le piège. La parole est pour l'idée; l'idée saisie, oubliez la parole. Ah! où donc trouverai-je à parler à des hommes oublieux des paroles! » C'est l'équivalent taoïste de l'image bouddhique du radeau (*kolopama*, *inf.*, 87, n. 2). La vérité énonçable n'est qu'un moyen d'atteindre la réalité, qui, en son essence transcendante, échappe à toute détermination expressible. Taoïstes et bouddhistes s'accordent là-dessus avec tous les mystiques.

(3) Lire 乃姓 pour 乃性.

(4) 因知真達言說，則實非乘；性離有无，信法而非法。Le verbe, la tradition discursive ne sont qu'une méthode de salut provisoire, un «véhicule» inférieur; l'école du Dhyāna rejette l'enseignement par la parole. De la *buddhatā*, qui est immanente au fond de tous les êtres et fuit de chacun d'eux un Buddha virtuel, on ne peut dire ni qu'elle soit, ni qu'elle ne soit pas, car ce serait la limiter en la déterminant; croire qu'il existe une Loi opposée à une non-Loi, c'est donc ruiner la Loi en sa transcendence.

(5) *Che ti* 世諦, *samerti-satya*, la vérité contingente ou d'opportunisme, opposée à *paramārtha-satya*, la vérité au sens absolu.

(6) 廣枝根機. *Ken* 根 est la faculté, la puissance (indriya) d'être sauvé; *ki* 機, le ressort, le principe moteur, l'instinct religieux qui pousse les êtres vers le salut, vers la délivrance. Ou encore, on interprète *ken* au sens de « radical, foncier »: *ken ki* est alors la ressource foncière, les prédispositions au salut qu'il s'agit de développer chez les êtres.

(7) 不捨棄聞: *cheng wen*, *śruti*, la tradition discursive, contraire à l'enseignement du Dhyāna qui se transmet « par le silence ».

(8) 曲在文字: *k'iu*, par détour, par raccroc.

Dans les contrées voisines avec lesquelles il entretenait des relations diplomatiques<sup>(1)</sup>, il fit chercher, sur une grande échelle, des religieux éminents<sup>(2)</sup>. Du pays des cinq Indes, il en invita trente, le Moine Brâhmane et autres<sup>(3)</sup>; du grand pays des T'ang, il invita trois moines chinois, le grand maître de Dhyâna Mahâyana<sup>(4)</sup> et autres : et il les réunit dans la ville pure<sup>(5)</sup>, pour y discuter ensemble sur le système vrai<sup>(6)</sup>.

Notre grand maître<sup>(7)</sup> conféra de secrètes initiations au Dhyâna, et illustra avec éclat son autorité magistrale<sup>(8)</sup>. L'impératrice, de la famille Mou-lou ('Bro)<sup>(9)</sup>.

(1) Kiao p'ing 交聘, échanger des ambassades; cf. *inf.*, 179-186.

(2) Long niang 龍象 : terme répondant au sk. naga, et qui sert en chinois, particulièrement dans l'école du Dhyâna, d'épithète des moines éminents. C'est en ce sens que ce terme doit être pris déjà dans un passage célèbre du *Traité des sectes* dit de Vasumitra (B.E.P.E.-O., XXIV, 50), dont le commentateur japonais Oyama Kenyô cite là-dessus plusieurs textes anciens. Cf. aussi Lamotte, *Traité...* (Louvain, 1944), I, 212.

(3) P'o-lo-men seng 婆羅門僧, ce qui pour les Chinois signifie simplement un moine indien (cf. *Hobogirin*, 54).

(4) Mo-ho-yen 摩訶衍. Sous les T'ang, cette transcription était comprise de tous les bouddhistes chinois.

(5) Tsing tch'eng 淨城 : il s'agit de Lhasa, comme on le verra plus loin (*inf.*, 154-155).

(6) 互說真宗. Tchen tsong peut s'appliquer, soit aux thèses scolastiques en général (tsong est l'équivalent technique de *siddhânta*), soit plutôt, en particulier, à celles de la vraie école (autre sens du mot *tsong*), celle du Dhyâna.

(7) Ou : mon grand maître (Mahâyâna).

(8) 我大師密授禪門, 明標法印. Si son «enseignement de la méthode du Dhyâna» était «secret», ce n'était pas qu'il le pratiquât en cachette; le sens est plutôt qu'il s'agissait d'initiations ésotériques, et non de prédications publiques. Le «sceau de la Loi» (fa yin 法印, *dharma-mudrâ*) est le symbole de l'autorité dont un maître bouddhiste se trouve nanti (cf. Prayluski, «Mudrâ», *Indian Culture*, II, iv, 719).

(9) 皇后沒盧氏. Comme on le verra ci-dessous, le titre d'*impératrice* est probablement, sous le pinceau de l'auteur chinois, une inexactitude, sans doute intentionnelle. La *houang heou* 皇后 est, en Chine, l'épouse principale du Fils du Ciel; or la femme dont il est question ici n'aurait pas été, selon la tradition tibétaine, la première Reine de Khri-sroñ-lde-bean. En effet, la transcription Mou-lou 沒盧 ('Muét-luo) répond à 'Bro. Dans les transcriptions sino-tibétaines, *m* chinois répond régulièrement à 'b- tibétain (*inf.*, 290, n. 2), ce qui peut s'expliquer aussi bien par la tendance de la prononciation chinoise du Nord-Ouest à transformer les initiales nasales en occlusives (\**mu* > \**mbu* > \**bud*), que par celle de la prononciation tibétaine à nasaliser le préfixe ' ('*bro* > *mbro*, cf. Petech, *I. H. Q.*, 1939, I, Suppl., 58, n. 12). Cette transcription se retrouve dans l'inscription bilingue de 822 (le nom devait être bien connu des Chinois, pour qu'une transcription s'en fût ainsi fixée). Dans la liste des assermentés de l'alliance jurée, qui figure (ou figurait) sur les petits côtés de la stèle de Lhasa, on relève en effet l'équivalence suivante, où *p'yi blon* désigne le ministre tibétain de l'extérieur :

P'yi 紕	blon 論	'bro 沒盧	zan... 尙...
-----------	-----------	------------	----------------

Tel est du moins le déchiffrement de Laufer, *T. P.*, XV, 78 (cf. Pelliot, *ibid.*, XVI, 15), que confirment notre texte et, par surcroît, un passage du *T'ang chou*, ccxvi s, 7a (trad. Bushell, 623), où l'on apprend que Mou-lou 沒盧 était le nom d'une grande famille de la noblesse tibétaine, originaire du Yang-t'ong 羊同, et qui fournissait héréditairement au gouvernement du Tibet des ministres de haut rang (世爲吐蕃貴相), dont l'un joua un rôle de premier plan dans les guerres civiles qui suivirent la mort du roi Dar-ma (Tamo 達磨) en 842.

Ce ministre, dont le nom de famille était Mou-lou ('Bro) et le nom personnel Tson-sin-ya 贊心牙 (Bcan-sum-ya?) est connu dans l'histoire chinoise sous le titre de Chang Pi-pi (ou Pei-peï : \*b'jiv) 龐婢婢, où Chang est pour Zai, «oncle maternel — beau-père», titres de certains hauts dignitaires ou conseillers, ainsi nommés peut-être parce qu'une femme de leur clan était ou avait été Reine (cf. Thomas, *J. R. A. S.*, 1927, 55, 1934, 99, n.). Je ne crois pas à l'étymologie chinoise de ce titre proposée par Laufer (*Toung Pao*, XV, 105), qui veut y voir une transcription du *chang* de *chang chou* 尙書; Han Joung en a du reste fait justice récemment (*Studia Serica*, I, Tch'eng-tou, rééd. de 1949, 112-117; cf. Stein, *B. E. F. E.-O.*, XLI, 1942, 434-440). Je n'ai pas été convaincu non plus par M. Yu Min qui, dans un article sur le mot *cheng* 甥 (*Yenching Journal*, XXXVI, 1949, 86-96), prétend démontrer, par des arguments à la fois linguistiques (ces derniers tirés de K. P. Benedict, «Tibetan and Chinese Kinship Terms», *H. J. A. S.*, VI, 318) et sociologiques, l'origine commune de ce mot chinois et du mot tibétain *ian* (sino-tibéto-berman \*sraa). Dans l'état actuel de la question, *ian* semble avoir été au Tibet ancien le titre des dignitaires qui appartenaient au clan des Reines; c'est aussi l'opinion de M. Tucci (*Tombs of the Tibetan Kings*, 58-61). Le cas de Chang Pi-pi cadre parfaitement avec cette interprétation.

Chang Pi-pi est un des rares Tibétains qui soient présentés dans les sources chinoises comme une sorte d'intellectuel. «Il aimait à lire», dit Sseu-ma Kouang (好讀書, *T'ou*, ccxvii, 15a), tandis que le *T'ang chou*, ccxvi s, 7a, le qualifie de «quelque peu lettré» (略通書記); ce qui ne signifie pas, comme traduit Bushell, qu'il ait été «versé en littérature et en histoire», mais n'en est pas moins, de la part d'un historien chinois, un notable brevet de culture décerné à un barbare; et sans doute de culture, d'écriture chinoises; le clan de 'Bro semble bien avoir appartenu, dans la noblesse tibétaine, au parti dont la formation et les sympathies étaient surtout chinoises. Chang Pi-pi était également traité de «lettré» par son adversaire Louen K'ong-jo 論恐燕 (Blon Khon-bier), qui ajoutait avec mépris «qu'il n'entendait rien à la guerre» (婢婢書生, 焉知軍事, *T'ang*, *loc. cit.*). Chang Pi-pi avait été élevé — à quarante ans passés, et contre son gré, car l'étude, dit-on, lui plaisait mieux que la politique — au rang de ministre (*naug* 相) par le roi Yi-t'ai 彝泰 (titre de règne de Khri-gcug-lde-bcan, 815-838, cf. *infra*, s3a, n. 1), et jouissait au Tibet d'une grande popularité (*T'ang*, *loc. cit.*, 7a; *T'ou*, ccxlvii, 15a). Alors qu'il était gouverneur de Chan-tcheou 鄯州, non loin de l'actuel Si-ning 西寧 dans la province du Ts'ing-bai 青海 (Koukounor) — poste important, car alors déjà c'était le point de départ de la principale piste conduisant, de Tch'ang-ngan, vers Lhasa (voir l'itinéraire de *T'ang*, II, 66, Bushell, 538) — c'est à lui qu'eut recours le roi K'i-li-bou 乞離胡 (Khri...), nommé successeur de Dar-ma en 842, pour tenir tête à Louen K'ong-jo. Louen K'ong-jo visait à supplanter K'i-li-bou, considéré comme illégitime parce qu'il n'appartenait pas au clan royal (宗族) et que «les dieux n'acceptaient pas ses sacrifices» (鬼神誰饗其祀; s'agit-il des dieux Bon-po, ou n'est-ce qu'une formule chinoise?). K'i-li-bou n'était en effet que le neveu d'une des épouses du roi Dar-ma, la dame Tch'en 緜氏 (clan Méhims, cf. Pelliot, *T. P.*, XXIV, 73), laquelle exerçait la régence avec des



favoris du Roi défunt (cf. *Tseu*, ccxvi, 106), car K'i-li-hou n'avait alors que trois ans. La lutte entre Chang Pi-pi, qui soutenait le Roi enfant, et Louou K'ong-jo, prétendant à l'usurpation, se prolongea au moins pendant une dizaine d'années à partir de 842 : c'est cette guerre de succession qui sapait le pouvoir central édifié dès le vi<sup>e</sup> siècle par Sron-bcan-sgom-po et ses héritiers, mit fin à la période «royale» de l'histoire du Tibet, et permit à la Chine de reconquérir, vers 850, les territoires du Nord-Ouest qu'elle avait perdus à la suite de son affaiblissement consécutif à la rébellion de Ngan Lou-chan. Chang Pi-pi, dernier défenseur du régime monarchique au Tibet, devait être né vers 798 au plus tard, puisqu'il avait plus de quarante ans sous le règne de Khri-geug-lde-bcan († 838) : sans doute fut-il un proche parent de la Reine de 'Bro, qui patronnait les moines chinois vers la fin du viii<sup>e</sup> siècle.

Malgré le titre d'Impératrice dont la flatte Wang Si, celle-ci n'aurait été, d'après les sources tibétaines, qu'une des femmes secondaires de Khri-srou-lde-bcan, mort en 797. Le *Bka-thaa sde-lna* (trad. Laufer, *Der Roman einer tibetischen Königin*, Leipzig, 1911, 120) et le *Padma than-yig* tardif (trad. Toussaint, *Le Dict. de Padma*, Paris, 1933, 232) mentionnent, comme une des épouses de ce Roi, 'Bro-bza Byan-sgron, c'est-à-dire «l'épouse de 'Bro, Bodhidpā», mais seulement après Che-spon-bza, «l'épouse de Che-spon» : cette dernière passe en effet dans certains textes tibétains pour avoir été l'épouse principale de Khri-srou-lde-bcan, 'Bro-bza n'étant comptée que troisième (*Rgyal-rabs*, trad. Laufer, *T. P.*, IX, 19 ; cf. aussi Tucci, «Validity...», 318, et *Tombs...*, 59), tandis que d'après d'autres sources (*Bka-thaa sde-lna*, trad. cit., 121) la Reine première appartenait au clan de Mchims, 'Bro-bza passant au second rang. On sait que le clan de Mchims semble avoir été hostile au bouddhisme (Petech, *I. H. Q.*, XV, 1, Suppl., 68). Dans la plupart des textes précités (ainsi que dans Bu-ston, trad. Obermiller, II, 189, où la Reine de 'Bro est appelée 'Bro-bza Byan-chub-sman), l'épouse de 'Bro et celle de Che-spon sont mentionnées comme ayant fondé des temples bouddhiques, ce qui n'est pas le cas de la Reine de Mchims.

D'après le *T'ong tien*, c. 170, la grand-mère qui assumait la régence lors de l'avènement du Roi en 705, et demanda pour lui la main de la princesse de Kin-teh'ang, appartenait à une famille nommée Lou-mou 羅茂 (\*Luk-muēt). Si ce nom était feutif pour Mou-lou, peut-être s'agirait-il déjà du clan de 'Bro (encore que le *k* de *luk* fasse difficulté) : la haute fortune de ce clan se trouverait alors attestée dès le vi<sup>e</sup> siècle et le début du viii<sup>e</sup> siècle. Le nom de cette Reine n'est pas indiqué dans les *Tang chou*, qui la désignent simplement comme *k'o-touen* 可敦, c'est-à-dire la *qatun*, titre turc des femmes de *qaghan*. Mais, d'après les annales et la généalogie tibétaines de Touen-houang (Bacot..., *Documents...*, 41-48, 88), la grand-mère de Khri-lde-geug-bcan (qui, d'après ces mêmes sources, régna de 712 à 755) était une reine de 'Bro, Khri-ma-lod, mère de Khri-dus-sroï (676-704) : elle porta officiellement le titre de grand-mère à partir de 707, exerçant la régence jusqu'à sa mort en 712. Il est donc bien probable que Lou-mou du *T'ong tien* doit être corrigé en Mou-lou et que cette transcription ainsi corrigée répond à 'Bro. Le *k* de \**Muēt-luk* pourrait s'expliquer par les formes 'Brn' ou Bro', attestées dans les documents de Touen-houang.

Après la mort de Khri-srou-lde-bcan en 797, le clan de 'Bro fournit encore une Reine de laquelle naquirent les derniers grands Rois du Tibet. La généalogie de Touen-houang (Bacot..., *ibid.*, 89) dit que Khri-lde-sroï-bcan, le fils de Khri-srou-lde-bcan, qui régna à partir de 797, engendra de Lha-rgyal-man-mo-rje, l'épouse de 'Bro, les futurs Rois Khri-geug-lde-bcan (Ral-pa-can, 815-838) et 'U-'i-dum-brtan (Glan-dar-ma, 838-842). Dans l'édit de Karchung, qui est de Khri-lde-srou-bcan, cette Reine est appelée Khri-mo-legs de 'Bro, ailleurs encore Lha-rgyal-gui-skar-ma de 'Bro, etc. (Tucci, *Tombs*, 54, 54-60).

Khri-srou-lde-bcan, Khri-lde-sroï-bcan, Khri-geug-lde-bcan et Glan-dar-ma furent donc les

époux ou les fils de reines de 'Bro; or ce furent les trois premiers de ces Rois qui implantèrent le bouddhisme au Tibet. Tout confirme que le clan de 'Bro soutenait le bouddhisme. On trouve dans l'introduction de la *Mahāvastu* le nom de Khri-gzu-ram-éags de 'Bro, un des ministres et généraux de Khri-sron-lde-bcan (Bacot... *Documents...*, 132, 154), encore grand ministre et bouddhiste patenté sous Khri-lde-sron-bcan (Tucci, *Tombs...*, 54). Plusieurs personnages de 'Bro sont mentionnés parmi les traducteurs du Tanjur (M. Lalou, *Répertoire...*, I, 230) ou dans les manuscrits tibétains de Touen-houang (M. Lalou, *J. A.*, 1930, II, 516, n. 1). L'auteur — ou le copiste — du *Formulaire sanskrit-tibétain* publié par J. Hackin était de 'Bro.

Le clan de 'Bro était fort ancien. Dès l'époque de Sron-bcan sgam-po, Zañ Khri-bzan de 'Bro fut un des ambassadeurs que ce Roi envoya au Cachemire (Thomas, *J. R. A. S.*, 1927, 61). Un certain Cun-bcan de 'Bro devint grand ministre en 728 (Thomas, *ibid.*, 57; Bacot... *Documents...*, 48). Comme la plupart des patronymiques de la noblesse tibétaine, 'Bro était aussi le nom d'un district territorial, d'un fief (*tribal district*, dit M. Thomas). D'après les sources tibétaines, ce fief avait son centre dans le Nord-Est du Tibet (Thomas, *J. R. A. S.*, 1930, 279), ou encore au Geañ, dans le Tibet central (Thomas, *Literary Texts...*, I, 277).

Comme on l'a vu ci-dessus, le *Tang chou* dit que le clan de Mou-lou était originaire du Yang-t'ong 羊同. L'identification et la localisation du Yang-t'ong restent incertaines. Au VII<sup>e</sup> siècle, le *Che-kia fang tche* de Tao-siuan (composé en 650, T. 2088, 950 c), dans son itinéraire de Chan-tcheou (Si-ning) et du Koukounor au Népal, situe le pays des *épétis Yang-t'ong* au Sud-Est du Tibet (Tou-fan); à partir de ce pays, en continuant vers le Sud-Est pour se rendre au Népal, on traversait une passe qui marquait la frontière méridionale du Tibet, à environ 9.000 li du Népal. D'après une source qu'il ne nomme pas, mais qui doit être *Ts'ò*, *cxliiii*, 21 a, Bushell (*J. R. A. S.*, 1880, 527) situe les «grands Yang-t'ong» au Sud de Khotan, entre les *épétis Yang-t'ong* à l'Ouest et les Tou-fan (Tibétains) à l'Est; cette localisation est suivie par Franke dans le vol. III de sa *Geschichte des chinesischen Reiches*, 363; mais au vol. II, 399, le même auteur classe les Yang-t'ong parmi les peuplades tangoutes du Kan-sou et du Koukounor. Autre contradiction chez M. Herrmann, qui dans *Southern Tibet* de Sven Hedin, VIII, 452 (Stockholm, 1922), définit les Yang-t'ong comme une tribu du Tibet oriental, puis, dans son *Atlas of China* (Harvard University, 1935), les met au nord de Lhasa, dans le centre du Tibet. De son côté, M. Teramoto a cru reconnaître dans l'inscription de 822, sur la face postérieure, le nom d'un roi de Gyuñ-druñ, pays qu'il identifie au Yang-t'ong des textes chinois et qu'il localise dans le Sud-Ouest du Tibet (*Ôtani gakuô*, X, III, 554, 566). Cette identification a été admise par Naitô Torajirô (*Kenki shôroku 研幾小録*, Tokyo, 1928, 330); mais Fujita Toyohachi (*Tsai kôshôshi no kenkyû 東西交渉史の研究*, Saiki hen 西域篇, I, 322, Tokyo, 1933) l'a repoussée, certainement à juste titre.

Les *Histoires des Tang* (Bushell, 444; cf. *Ts'ò*, *cxliiii*, 20 b) rapportent qu'en 634 Sron-bcan-sgam-po s'allia avec les Yang-t'ong pour attaquer les Tou-yu-houen, qui furent chassés au Nord du lac Koukounor; or, dans les annales tibétaines (*Rgyal rabs*), on lit que ce Roi confia son armée à un nommé «Gya-thun», qui battit les «Thu-lu-hun», c'est-à-dire les Tou-yu-houen: Gya-thun serait ainsi l'équivalent tibétain du chinois Yang-t'ong; mais Laufer (*Loan-words in Tibetan*, T. P., XVII, 415) et, après lui, M. Tucci ont montré que cette partie du *Rgyal rabs* est un simple démarquage de textes historiques chinois plus ou moins mal compris: l'équivalence Gya-thun = Yang-t'ong n'a donc aucune valeur.

Le Yang-t'ong était encore indépendant du Tibet en 641 et 647, car à ces dates il envoys des ambassades porter tribut en Chine (*Ts'ò*, *cxliii*, 9 a, 11 a). Il semble n'avoir été incor-

poré dans le royaume tibétain que postérieurement à Sroï-bcan-egam-po, du temps de Kao-tsong (650-683; *Ts'ò*, CMLVIII, 21 a), vers 679 (*Kieou*, CCXVI A, 30a, trad. Bushell, 450; *Tang*, CCXVI A, 4a; *Ts'ò*, M, 9 b-10 a). C'est à une date antérieure à sa soumission au Tibet que se rapporte le texte de *Ts'ò*, CMLVIII, 21 a, qui localise le grand Yang-t'ong au Sud de Khotan, à l'Ouest du Tibet. Ce texte ajoute, en effet, que le grand Yang-t'ong s'étendait sur plus de mille li d'Est en Ouest, et comptait 80.000 ou 90.000 soldats d'élite; il y avait quatre ministres qui s'occupaient chacun des différentes affaires du pays (*ibid.*, CMLXII, 3a). Ces informations ne peuvent se rapporter qu'à un pays indépendant.

Plus tard, au début du 11<sup>e</sup> siècle, les Yang-t'ong s'étaient répandus jusque dans le Tibet oriental. On a là-dessus une indication très nette dans le *Tang chou*, CCXVI B, 6 b (Bushell, 520), où il est dit que les Monts Pourpres (Tseu chan 紫山, Bayan-khara), où Lieou Yuan-ting reconnut, en 822, les sources du Fleuve Jaune, se trouvaient «à la frontière même du pays du grand (ou des grands) Yang-t'ong» (直大羊同國). C'est donc bien dans le Tibet oriental qu'on situait à cette époque le Yang-t'ong. Un autre témoignage (*Tang*, CCXVI B, 7 a, trad. Bushell, 523) en est que, lors de la guerre civile du milieu du 11<sup>e</sup> siècle, un des partisans de Chang Pi-pi mobilisa contre Chang K'ong-jo une armée de guerriers Sou-p'i, T'on-yu-houen et Yang-t'ong; or les deux premières de ces tribus résidaient dans le Tibet oriental (cette armée fit du reste défection au moment de combattre). M. F. W. Thomas (*Nam*, Londres, 1948, 15) propose ingénieusement d'expliquer Yang-t'ong par *Byan-tha*, «les plateaux du Nord». (Cf. *Add., inf.*, 372.)

En résumé, du temps de la controverse de Lhasa, le clan de 'Bro, originaire du Yang-t'ong, devait avoir des attaches dans le Nord-Est du Tibet, aux confins de la Chine: ainsi s'expliqueraient la tendance sinophile de ce clan, la protection qu'une Reine de 'Bro accordait aux bouddhistes chinois vers la fin du 11<sup>e</sup> siècle, le fait qu'un demi-siècle plus tard un ministre de 'Bro, auquel sa culture avait gagné l'estime des Chinois, gouvernait la région du Koukounor.

Je reviens maintenant à l'inscription de 822, où un personnage de 'Bro est mentionné comme *p'gi blon*, «ministre de l'extérieur», c'est-à-dire soit ministre des affaires étrangères (Laufer, *T. P.*, 1914, 75), soit plus vraisemblablement, comme le veut M. Tucci (*Tombs...*, 62), ministre des affaires extérieures à la cour royale. Laufer travaillait sur un estampage levé à Lhasa probablement au 18<sup>e</sup> siècle, et acquis à Pékin, en 1869, par Bushell qui en a publié dans *J. R. A. S.*, 1880, 535, une reproduction excellente, mais où manque une partie de l'inscription: on n'y trouve que les textes bilingues de la face antérieure de la stèle (ce sont les deux versions du texte même de l'alliance jurée; la version tibétaine en a été éditée et traduite, en 1909-1910, par A. H. Francke, dans *Epigraphia Indica*, X, 21, 89-93, d'après la reproduction de Bushell) et de la face latérale de gauche (liste des assermentés tibétains, en tibétain et en transcription ou traduction chinoise); le texte, tibétain, de la face postérieure (d'après la traduction japonaise de E. Teramoto, *Ôtani gakuho*, X, III, 552-562, 565-568, traduction qui inspire au moins autant de confiance que celle de Waddell, *J. R. A. S.*, 1909, 927-941, c'est un exposé des antécédents de l'alliance de 822 et des circonstances dans lesquelles elle fut conclue, avec un historique des relations sino-tibétaines) et le texte bilingue de la face latérale de droite (liste des assermentés chinois, en chinois et en transcription tibétaine) n'y figurent pas. Un estampage complet a été publié depuis par Lo Tchen-yu, *Chen tcheou kouo kouang tai* 神州國光集, VII, 1, Chang-hai, 1909; mais les planches sont si mauvaises que cette reproduction est à peu près inutilisable. Dans son déchiffrement du texte chinois, Lo Tchen-yu donne du passage relatif à Mou-lou la même lecture que Laufer. Un autre estampage complet, datant proba-

blement de l'ère T'ong-tche (1862-1875), a été publié, avec une bonne étude sur la stèle, dans *Kenki shōroku*, 301 et suiv., par Naitō Torajirō (qui possède également un estampage incomplet — face antérieure et côté droit — probablement du xviii<sup>e</sup> siècle); les planches sont fort belles, mais l'estampage, plus tardif, ne vaut pas celui de Busbell. Enfin M. Lo Tch'ang-p'ei 羅常培 (Luo Ch'angpeir, «The Northwestern Dialects of Tarng and Five Dynasties»; *Ac. Sin., Inst. Hist. and Phil.*, Monogr. A, N° 12, Chang-hai, 1933, après la p. 168) a publié une reproduction des deux faces latérales, d'après un estampage ayant appartenu au célèbre bibliophile Miao Ts'uan-souen 繆荃孫 et qui se trouvait, en 1933, au séminaire sinologique de l'Université de Pékin; l'estampage est à peu près de même valeur que celui de Busbell, parfois moins bon, souvent meilleur; les reproductions sont très lisibles, quoique un peu moins claires que celles de Busbell.

D'après l'estampage complet de Naitō, M. Teramoto a transcrit et traduit les quatre faces de l'inscription (*Ōtani gakuhō*, X, m. sept. 1929, 537-575; cf. *ibid.*, X, iv. déc. 1929, 854); son déchiffrement s'éloigne considérablement de celui de Laufer :

P'yi blon 'thoga klu bzân...  
批 論 沒 (?) 篤...

De son côté, dans ses *Ancient historical Edicts at Lhasa*, *J. R. A. S.*, 1911, 425, n. 5, 436, l. 19, Waddell lit le tibétain ainsi :

P'yi blon K'a blo(ou lo) zân...

et s'efforce d'expliquer *K'a-blo* ou *K'a-lo* comme un titre. Cette lecture n'est pas confirmée par M<sup>lle</sup> Marcelle Lalou, qui a bien voulu examiner les estampages publiés par Busbell et Naitō, et dont le déchiffrement corrobore pleinement, pour le tibétain, celui de Laufer, que ma propre lecture confirme aussi pour le chinois; nous croyons même pouvoir risquer une conjecture sur les syllabes suivantes :

P'yi blon 'bro zân klu bzân lha(?) po dcan(?)  
批 論 沒 盧 尙 (...) 樓 勃 藏 他 譜 (?) 贊

J'ai eu ultérieurement la satisfaction de trouver confirmation de cette lecture dans l'estampage reproduit par M. Lo Tch'ang-p'ei, ainsi que dans le déchiffrement qu'en donne lui-même ce savant («Northwestern Dialects», 174).

Sur quoi repose l'étrange lecture de Waddell? Il déclare utiliser l'estampage de Busbell, on le comparant avec la copie de vieux qu'il aurait lui-même prise à Lhasa en 1904, «devant le Jo-khan» (*J. R. A. S.*, 1911, 388, 393). Cette *eye-copy* d'une inscription qui était déjà très effacée au xviii<sup>e</sup> siècle inspire d'autant moins de confiance qu'on peut se demander si la stèle vue par Waddell était bien celle de 822. Dans *Lhasa and its Mysteries* (Londres, 1905, 362), cet auteur décrit, devant le Jo-khan, deux stèles différentes. L'une, qu'il a photographiée (*ibid.*, 340), est une grande stèle de style chinois moderne, avec une pilser et couronnement sculpté, entourée d'un encadrement de maçonnerie et surmontée de deux saules gigantesques. Le texte, tout martelé de grosses cupules, serait celui d'un édit contre la petite vérole datant, selon Waddell, de 1794 et rédigé en chinois, avec un «titre» (*heading*) en tibétain, mais écrit verticalement. L'autre monument, tout proche, serait «le pilser du traité ancien», que Waddell appelle *Doring* (i. e. *rodo-rins*, la Pierre Longue, nom déjà attribué par Bu-ston, trad. Obermiller, II, 177, à la pierre qui portait l'inscription de Ral-pa-can sur ses victoires en Chine). «Le saule» — on en voit nettement deux sur la photographie — ombragerait à la fois les deux monuments.

Cependant, lorsqu'en 1882 S. C. Das visita Lhasa, ce n'est pas devant le Jo-khan qu'on lui montra le *Doring* (nom que Rockhill, dans une note, interprète au sens de «pierre ancienne»: la

« pierre d'il y a longtemps, un monolithe... haut de 8 à 10 pieds, sur un piédestal bas, portant une inscription en tibétain et en chinois dont les caractères se laissent lire facilement » : ce monument se trouvait près d'un pont à l'entrée de la ville (S. C. Das, *A Journey to Lhasa and Central Tibet*, Londres, 1902, 148-151). Das mentionne également, mais sans s'y arrêter, une stèle proche d'un « peuplier », devant le Jo-khan. Son Doring n'est autre que « the tall edict pillar, a monolith in dark granite, about 18 feet high », que Waddell décrit devant le Potala (*Lhasa and its Mysteries*, 354, avec une photographie, 336), et qui se trouve en effet, d'après son plan de Lhasa (*ibid.*, 331), près d'un petit pont et non loin de la porte (Bar-ngo bkag-glin) par laquelle on entre à Lhasa en arrivant de l'Indo. Waddell a publié et traduit (*J. R. A. S.*, 1910, 1247-1282) les inscriptions tibétaines qui, selon lui, figurent sur trois des faces de ce pilier du Potala, et qui dateraient respectivement de 730, 764 et 842. Mais il n'a pu, dit-il, en obtenir ni estampage, ni photographie, et les textes qu'il en publie reposent sur des *eye-copies taken with the help of fold-glasses*. On peut se demander ce que valent des documents relevés par ce singulier procédé, dont Waddell semble avoir fait sa spécialité; du point de vue sinologique, le commentaire historique dont il accompagne ses traductions fourmille de bourdes. D'après le voyageur japonais Aoki, dont les informations semblent généralement dignes de confiance (ouvrage cité ci-dessous, 32), le monolithe du Potala fut bien érigé au VIII<sup>e</sup> siècle, mais il porterait maintenant un décret de l'époque mandchoue sur les rapport sino-tibétains.

Les auteurs chinois du VIII<sup>e</sup> siècle sont unanimes à situer l'inscription de 822 devant la grande porte du Jo-khan, à l'ombre de deux saules qui possent pour avoir été plantés sous les Tang par une princesse chinoise (*Wei tsang t'ong tche* 衛藏統志, VI, éd. *T'oung chou tsai tch'eng*, n° 3136, 133; *Si tsang t'ou k'ao* 西藏圖考, 44. *Houang tch'ao fan chou yu ti t'oung chou*, VIII, 15 b).

Si divers voyageurs ne l'ont pas trouvée à cet endroit, c'est que leur attention a dû être distraite par la stèle de la petite vérole, sans doute mieux visible. C'est ainsi que Perceval London, le correspondant du *Times*, qui accompagnait, comme Waddell, l'expédition anglaise de 1904, n'a remarqué, devant le Jo-khan, que la stèle de la petite vérole, dont il a publié une excellente photographie (*Lhasa*, Londres, 1905, 293), et qu'il s'est donné beaucoup de peine pour établir que cette stèle, tant par ses proportions que par la disposition respective des textes, tibétain et chinois (le texte gravé face au Jo-khan serait entièrement chinois), ne saurait être celle de l'inscription dont l'estampage a été publié par Rushell. De même M. Teramoto, séjournant à Lhasa avant 1904, n'a pas réussi à découvrir la stèle de 822 : il n'a vu que celle de la petite vérole; à ce que lui ont dit les Tibétains, les cupules qui la défigurent auraient été pratiquées par le peuple pour prélever des parcelles de pierre consacrées préemptivement contre cette maladie, dont les ravages au Tibet sont bien connus depuis l'antiquité (*Ôtani gakuhô*, X, III, 537-542). M. Teramoto, qui voyageait incognito, comme prétendu disciple de l'Aja-Huthukthu, le grand lama du Yang-bo kong de Pékin, ne put se risquer à prendre des notes (c'est seulement lors d'un voyage ultérieur, en 1908, qu'il se révéla aux Tibétains — au Dalaï Lama en personne — sous sa véritable identité, et l'introduction de son article sur l'inscription de 822 projette une curieuse lumière sur le rôle joué alors par les bouddhistes japonais dans la politique « panasiatique » de rapprochement tibéto-japonais). Mais les dimensions de la stèle, et ce qu'il entrevit du texte chinois (il y distingua les mots : 唐古武五印度之一族, « les Tangui, une des races des Cinq Indes... »), le persuadèrent que l'inscription de 822 devait être cherchée ailleurs, sans qu'il pût savoir où.

D'autres voyageurs ont été plus heureux. W. M. Mac Govern (*Mon voyage secret à Lhasa*, Paris, 1926, 228) décrit, devant l'entrée du Jo-khan, d'uno part le « monument de la petite

aussitôt prise d'une dévotion ardeur, fut illuminée d'un seul coup<sup>(1)</sup>. Elle rasa sa sombre chevelure, et se couvrit du vêtement foncé<sup>(2)</sup>; elle fit briller

vérole, de l'autre le grand monolithe, entouré d'un mur de pierre, qui porte le texte du traité sino-tibétain de 763 (c'est-à-dire de 822). Sir Charles Bell, qui a examiné les stèles de Lhasa avec le concours des autorités tibétaines, mentionne également ces deux monuments et déclare que celui de 822 se trouve «à l'ombre de deux saules, derrière un mur de maçonnerie et le mur d'une maison» (*Tibet Past and Present*, Oxford, 1904, 271). Dans un livre illustré de superbes photographies (*Lhasa, the Holy City*, Londres, 1938, 152), le grimpeur bien connu F. Spencer Chapman, qui (avant de réussir, en mai 1937, l'ascension du Jo-mo-lha-ri) a séjourné à Lhasa d'août 1936 à février 1937 avec la mission Gould, rapporte que devant la porte du Jo-khan, sous deux saules mutilés par la foudre en 1924, se trouve la stèle de la petite vérole, tandis que le monolithe où est inscrit un traité sino-tibétain se dresse «tout près». Mais c'est M. Aoki Bunkyo 青木文敬, dans son *Voyage au Tibet* (*Chibotto yuki* 西藏遊記, Tokyo, 1920, 193, 197), qui donne de ces deux monuments la description la plus circonstanciée. Cet observateur consciencieux, dont l'ouvrage est nettement supérieur à celui de son compatriote Kawaguchi Ekai (*Three Years in Tibet*, Londres, 1909), plus connu parce qu'il en existe une édition anglaise, donne une photographie de la stèle ancienne (p. 191), qu'il décrit comme un simple pilier de pierre (apparemment carré, d'après la photographie), haut d'environ deux ken (soit 2 m. 60) et situé à l'intérieur et au Nord d'un mur d'enceinte limitrophe, à l'Ouest, de la grande rue qui contourne le Jo-khan. Le pilier est surmonté d'un petit toit de pierre; on n'en voit qu'une partie au dessus du mur d'enceinte, celui-ci enfermant également le fameux saule qu'on croit issu, rapporte M. Aoki, des cheveux de Säkya dont l'icône se trouve dans le Jo-khan; mur et pilier sont tout proches d'une maison qui se voit au fond de la photographie. Selon certains, ajoute M. Aoki, ce pilier n'aurait été érigé qu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, lors de la soumission du Tibet en l'ère K'ang-hi; mais, d'après ce qu'il a vu des textes mal lisibles, M. Aoki le croit bien plus ancien, antérieur au règne du Roi Glan-dar-ma qui fut, dit-on, assassiné lorsqu'il était en train d'en lire les inscriptions. Quant à la stèle de la petite vérole, elle aussi photographiée par M. Aoki (op. cit., 196), c'est la même qu'ont seule photographiée Waddell et London. Elle se trouve, explique M. Aoki, devant le mur d'enceinte, à l'extérieur, sous les branches retombantes du saule (on voit deux saules sur la photographie), et porte une double inscription, en chinois sur une face, en tibétain sur l'autre, les deux faces étant martelées de cupules grosses comme des tasses à thé, et qui visent, pense M. Aoki, à imiter les cicatrices que laisse la petite vérole. La confusion de la stèle de la petite vérole avec le pilier de 822 doit être courante à Lhasa parmi les Tibétains eux-mêmes. C'est en effet cette stèle qu'en 1939, lors de l'intronisation du XIV<sup>e</sup> Dalai Lama, les autorités de Lhasa montrèrent, comme étant celle de 822, au haut fonctionnaire chinois délégué au Tibet pour participer à cette cérémonie (cf. Tchou Chao-yi, *La-se kien wen ki* [sup., 9], pl. II et p. 9).

Telles sont les informations incroyablement décevantes dont on dispose à l'heure actuelle sur un des monuments épigraphiques les plus insignes de l'Asie. Toute l'étude philologique du texte en serait, elle aussi, à reprendre sur estampages; le déchiffrement lui-même n'en a jamais été poussé à fond.

(1) 一自虎誠, 劃然開悟. Hou 虎 est pour k'ien 虔.

(2) 剃除紺髮, 披掛緇衣. Kan 紺 répond à (*abhi*)nila, épithète sanskrite des cheveux (cf. Lin Li-kouang, *L'acte-mémoire de la Vraie Loi*, Paris, 1949, 72, n. 1); tcho yi 緇衣 (un vieux terme pré-bouddhique) est le *kāśaya*, teint en sombre.

dans le champ des passions la perle de la moralité<sup>(1)</sup>, et transparaître le système du Dhyāna dans l'onde du recueillement<sup>(2)</sup> : gloire qui défie toute métaphore, fût-ce même l'image de la fleur de lotus non souillée par la vase ! Habile à pratiquer les artifices salvifiques<sup>(3)</sup>, elle attirait, afin de les convertir, les âmes des vivants ; et à maintes reprises, de la tante maternelle du Roi, de la famille Si-nang-nan, et aux femmes des grands du pays, au nombre de trente et plus<sup>(4)</sup>, elle prêcha la Loi du Grand Véhicule : et toutes en même temps entrèrent en religion<sup>(5)</sup>. N'est-ce pas là se montrer l'égale de Prajāpatī, la première des nonnes ? Il y eut aussi le religieux de grande vertu, Pao-tchen, Administrateur de l'Église, dont le nom de famille latc était, à l'origine, Yi<sup>(6)</sup> : maître de Dhyāna qui ne laisse point sombrer la règle disciplinaire dans le

(1) 朗蕙球於情田 : le *śīla* comparé à une perle pure, image courante (Oda, *Dakkyō dayūten*, 164) ; le champ des passions, que cultive le saint, métaphore tirée du *Li ki*, trad. Couvreur, I, 522.

(2) 洞潭宗於定水 : l'esprit en état de *śamādhi* pareil à une eau transparente autre image courante.

(3) 方便, *upāya*.

(4) 爲贊善姨母悉憑前氏及諸大臣夫人三十餘人. *Yi* 姨母, sœur de la mère (ou, à la rigueur, femme secondaire du père) ; Si-nang-nan (\**siit-nang-nām*), Sna-i-nam? Sna-i-nam?... On peut penser à Sna-nam, nom d'un clan tibétain ancien et puissant, auquel appartenait effectivement la mère de Kbrī-sron-ldo-bcan (généalogie de Touen-houang, Bocol..., *Documents...*, 89). Dans un document tibétain signé par M. Thomas (*J. R. A. S.*, 1934, 99n.; *Tibetan Literary Texts...*, I, 286n.), il est question d'un certain Lha-sna'i, qualifié de Sna-nam-zah dau Rgya-cha, titre quo M. Thomas interprète ainsi : «oncle (maternel-beau-père du Roi), du clan de Sna-nam, et petit-fils de la Chine [c'est-à-dire fils d'une mère chinoise]». Sna-nam serait, dans les *Rgyal-rabs*, le nom tibétain de Samarkand (Jäschke, *Dict.*).

(5) *Tch'ou kia* 出家, *pravrajyā*. Les premières ordinations régulières (de moines ou de nonnes) au Tibet remonteraient, d'après la tradition indigène, au règne du Kbrī-sron-ldo-bcan (755-797) ; elles auraient été conférées par des moines de l'école Sarvāstivādin (Bu-ston, trad. Obermiller, II, 190; *Rgyal-rabs*, trad. Laufer, *T. P.*, 1908, g. n. 2; Francke, *Antiquities...*, II, 86), venus au Tibet soit du Cachemire, soit aussi de la Chine (cf. Tachibana, *Shūkyō kenkyū*, X, 17, 123). Cette tradition doit dater d'une époque où l'école Sarvāstivādin avait été reconnue comme seule orthodoxe, au Tibet, en matière de discipline ; d'après Bu-ston (*ibid.*, 197), c'est sous le règne de Ral-pa-tan (815-838) qu'il fut prescrit de ne traduire, des Écritures du Petit Véhicule, que les textes reconnus par les Sarvāstivādin. Le traducteur chinois Chos-kyi-rin-chen (Dharmaratna), qui travailla sous ce même règne, passe pour avoir appartenu à l'école Sarvāstivādin (Cordier, *Cat.*, Mdo, zcv, 8; *Otani Cat.*, n° 1006), alors qu'en Chine le Sarvāstivāda ne s'est jamais constitué en école. — Cf. *infra*, 34, 190.

(6) 又有僧統大德寶真俗本姓兒. *Yi*, prononciation ancienne 五歷, \**Ngieik*, ou 蓮華, \**Ngak*; Pao-tchen, «joyau-vérité»; ndo grande vertu (*ta to*), titre honorifique, sk. *bhadanta*, tib. *bcun-pa* (ou *ban-dhu*) ; «administrateur du *saṅgha*» (*seng t'ang*), dignité ecclésiastique chinoise.

Yi n'est pas un nom chinois. On pourrait penser à Rin-chen-mchog (Ratnottara), un des sept premiers moines tibétains (*Rgyal-rabs*, trad. Laufer, *T. P.*, 1908, 9, n. 2; Bu-ston, *rad.* Obermiller, II, 190), qui fit des traductions sous les règnes de Khri-sron-lde-bcan Cordier, *Cat.*, *Mdo*, cxxvii, 2) et de Ral-pa-čan (il collabora avec Buddhaguhya, *Rgyud*, lxxv, 23, qui vécut sous Ral-pa-čan, *Rgyud*, lxxii, 9, et avec Sarvajñadeva, *Bstod*, I, 44, 46, lui-même collaborateur de Jinamitra, *Mdo*, lxxv-lxxvii, 1, lequel vécut sous Ral-pa-čan). Mais Rin-chen-mchog était de Rma; et tchen 眞 pour *lztara* ne va pas de soi.

Le titre chinois de *seng l'ong* 僧統 avait alors son équivalent au Tibet, car dans les documents chinois de Touen-houang il est question du *seng l'ong* — ou d'autres titres chinois malogues — portés soit par des Tibétains, soit par des Chinois soumis à l'administration tibétaine.

C'est ainsi qu'à la fin du ms. 2807 du Fonds Pelliot de la Bibliothèque Nationale, texte bouddhique contenant l'éloge du Roi du Tibet (我 聖神 贊普), du prince héritier (我皇太子) et de ses onze frères (十一郎等), de hauts fonctionnaires — commissaire militaire (節兒, pour 節度使), « commissaire aux tribus » (節蕃使) et autres —, de la Reine secondaire (?), de famille King (? 國夫人荆氏), et de ses filles (諸娘子等), ainsi que des fonctionnaires locaux — gouverneur général (都督公), adjoint du commissaire aux tribus et autres (節蕃使判官等諸蕃) —, se trouve mentionné le *seng l'ong* qui « administrait le clergé tibétain » (?) des deux préfectures de Koua 瓜州 (dont le chef-lieu était l'actuel Koua-tcheou-tch'eng 瓜州城 au Sud-Est de Ngan-si 安西縣) et de Cha 沙州 (chef-lieu : Touen-houang) (瓜沙兩州都番 [pour 蕃] 僧統大德).

Peut-être ce personnage n'était-il autre que le *seng l'ong* Wou 吳僧統, auquel est consacrée une inscription rédigée sous le régime tibétain par Teou Leang-ki 寶良驥 (Pelliot, *Grottes de Touen-houang*, VI, pl. 354; Tsiang Fou 爵奔, *Cha-tcheou men lou 沙州文錄*, éd. du Song-fen che 誦芬室, 1909, 7 b-10 a, éd. de Lo Tcheu-yu, 1924, 46-66; Tch'en Wan-li 陳萬里, *Si hing jo ki 西行日記*, Pékin, 1926, 171-172; Ishihama Juntarō 石讓純太郎, « *Tonkō zakkō 敦煌雜考* », *Shinagaku*, V, 323-326). C'était un pur Chinois; son père, un nommé Wou Siu-tche 吳緒芝, ancien fonctionnaire de la Cour des Tang où il administrait la maison d'un prince impérial (前唐王府司馬), avait été nommé commandant du poste militaire de Kien-k'ang (建康軍使), où une garnison de 5.300 hommes avait été établie en 695, entre Kantscheou 甘州 (l'actuel Tchang-yi 張掖縣) et Sou-tcheou 肅州 (l'actuel Tsiou-ts'üan 酒泉縣), à l'Est de Touen-houang (cf. *T'ang*, II, 8 a; K'icou, lxxviii, 2 a; Teou, ccxv, 39 b). Il avait occupé cette charge pendant plus de vingt ans, puis avait été replié sur l'Ouest, avec ses troupes, lors de la conquête tibétaine vers 766, et avait participé à la défense de Touen-houang, où il avait fini par s'établir définitivement. Sa femme était, elle aussi, une Chinoise du centre, originaire de Nan-yang 南陽, dans le Ho-nan actuel. Leur fils, entré en religion dès son adolescence (童子出家, 長成僧寶矣), ne tarda pas à avoir dans la contrée de nombreux élèves, tant moines que laïcs, auxquels il semble avoir enseigné à la fois les éléments du bouddhisme et ceux de la culture confucianiste, comme il arrivait souvent aux maîtres bouddhistes — on le sait par d'autres exemples — dans ces régions excentriques de la Chine (約法化人, 盛于佛事. 齊之以禮, 編俗人師. 小學承其旨 [lire 指] 歸). Il fut alors nommé, apparemment par l'Empereur de Chine, « contrôleur du bouddhisme, (maître en) *dharma*



et en *sinaya* et, par cumul, professeur propagandiste (上命舉其賢德, 遠使知釋門都法律, 兼攝引教授), titre qu'il porta pendant plus de dix ans, après quoi il reçut, par un «nouveau décret» celui de «directeur du bouddhisme [et] professeur» (又承詔命, 遷知釋門都校 [pour 教] 授). Ce second décret émanait du Roi du Tibet, dont l'inscription fait un pompeux éloge, en termes tels que ce texte ne peut avoir été rédigé qu'à l'époque de la domination tibétaine : «Plus de dix ans s'écoulaient. Alors le Saint et Divin Beau-pas étendit son régime civilisateur à une distance de dix mille lieues; tout le voisinage fut heureux de s'y rallier. Il n'y eut plus de précautions à prendre à la frontière, son influence purifia tout. Le soleil du Buddha reprit son éclat; les usages de la sainteté se reformèrent. Afin d'attirer (au bouddhisme) les auditeurs et les étudiants, le maître [le *scng t'ong* Wou] révéla emplement les thèses des Cinq Écoles [du Petit Véhicule]; et, afin de faire progresser les débutants, il exposa en large les principes des Trois Véhicules. (Grâce à lui) ils pénétrèrent à fond (les doctrines) du *Vimalakirti* et du *vijñaptimātra*, et étudièrent de bout en bout (les méthodes de) l'école horizontale (transversale, «en plans») et de l'école verticale («en coupes» : il s'agit du subitisme et du gradualisme). Ils connurent la vacuité du sensible, et furent illuminés de l'éveil subit; ils comprirent la nature d'éveil, et s'installèrent dans le non-agir (ou, au sens proprement bouddhique, dans l'inconditionné : *wou wei, asamkṛta*); 十數年矣, 則聖神贊普, 萬里化均, 四隣廣附. 邊虞不賊, 勢 (...) 風清; 佛日重輝, 聖製福集. 和尚以誘獎開後學, 宏闡五部之宗; 引進前修, 廣說三乘之旨. 維摩唯識, 洞達於始終; 橫宗豎宗, 精研於本末. 加以知色空, 而明頓悟; 了覺性, 而住無爲. Reçevant un nouveau décret, il fut promu contrôleur du bouddhisme et professeur.» Plus tard il reçut encore le titre d'administrateur du *sangha* (*scng t'ong*), ainsi que l'atteste le titre même de l'inscription.

Dans d'autres manuscrits de Touen-houang, on trouve des éloges en vers de quatre pieds (*tsan* 讚) se rapportant à un «maître Wou» (吳和尚), qui est probablement le même personnage que celui de l'inscription précitée. L'un de ces poèmes, intitulé 故吳和尚讚 (n° 4660 du Fonds Pelliot, 28<sup>e</sup> texte), a pour auteur un nommé Teou Leang-k'i de Fou-fong 扶風寶真寺 qui, malgré la différence d'orthographe de son nom, doit être identique au rédacteur de l'inscription du *scng t'ong*. Un autre, signé Ki (魏撰), est sans doute encore du même auteur (先代小吳和尚讚, dans le rouleau n° 4640). Un troisième est dû à un nommé Tchang K'ieou 張球, fonctionnaire et lettré local dont le nom reparait dans d'autres manuscrits sous la forme Tchang King-k'ieou 張景球 (ou 憬). Cette pièce porte le titre suivant : *Éloge du portrait du Maître Wou*, *l'hsadanta* [versé dans le] *Tripitaka*, de la *préfecture de Cha* [Touen-houang], *traducteur du sūtra* [ou simplement de textes bouddhiques] sous les *grand T'ang* (大唐沙州譯經三藏大德吳和尚題真讚).

De ce troisième texte, il existe à la Bibliothèque Nationale au moins deux recensions. L'une (au verso du n° 2913 du Fonds Pelliot; une autre copie de cette recension, avec une ou deux variantes, se trouve dans le rouleau n° 4640) est datée de 869 (唐咸通十年歲次乙丑七月二十八日題記; 乙丑 est fautive pour 己丑); mais cette date ne doit pas nécessairement s'entendre de la composition même du texte. L'autre, non datée (n° 4660 du Fonds Pelliot, 28<sup>e</sup> texte), porte un nom de copiste ou de discipule (法學弟子比丘恒安題). Comparées l'une à l'autre, ces deux recensions comportent plus que des variantes; il semble que le manuscrit daté de 869 ait été

remanié et corrigé d'un bout à l'autre, à une époque ou dans un milieu où les bons rapports que le maître Wou avait entretenus avec le gouvernement tibétain n'étaient plus considérés sous un jour favorable. Les deux recensions, toutes deux postérieures, ainsi qu'il ressort des derniers vers, à la mort du maître dont elles contiennent l'éloge, rappellent les honneurs dont l'avaient comblé d'abord le Roi du Tibet puis, plus tard, lors du retour de Touen-houang à la Chine, le gouverneur Tchang Yi-tch'ao, libérateur de la ville (vers 850). Mais les deux manuscrits diffèrent sensiblement dans leur façon de présenter les faits :

## Ms. 4660.

- 聖神贊普 ○ ... Le Saint et Divin Bcan-po,  
 虔奉真如 ○ Qui vénérât le *tathata* [cf. Add., *inf.*, 380],  
 詔臨和尚 ○ Par des décrets approcha l'*upādhyāya* [Wou],  
 願爲國師 ○ Voulant en faire le Maître de l'État.  
 黃金百溢 ○ Avec des centaines de yi d'or,  
 駙使親馳 ○ Ses délégués s'en vinrent au galop;  
 空王志理 ○ Les desseins du Roi de la Vacuité [le Buddha]  
 浩然卓奇 ○ Sont insondables et sublimes!  
 自通唐化 ○ Dès que les communications furent établies avec la  
                   civilisation des T'ang,  
 虜虜明時 ○ Il offrit son bonheur (*puṃya*?) pour [en faire bénéficier]  
                   le règne éclairé [de l'Empereur?].  
 司空奉國 ○ Le Directeur des Travaux, qui servait le pays,  
 固請我師 ○ Invita avec insistance notre maître.  
 願談維識 ○ Il désirait qu'il lui parlât du *vijñānavāda* [lire 唯識?],  
 助化旌麾 ○ Et qu'il secondât les étendards civilisateurs [?].  
 星霜不換 ○ Avant que ne fussent révolues une année stollaire,  
                   une saison de girre,  
 已至无衣 ○ Déjà [le maître Wou] parvenait au [Nirvāṇa] sans  
                   appui (*nirupadhīṣṭa*, lire 无依)...

## Ms. 2913.

- 戎王贊普 ○ ... Le roi barbare, le Bcan-po,  
 曠仰禪壩 ○ Qui aspirait [à accéder] au Palais du Dhyāna,  
 詔臨紫塞 ○ De ses décrets approcha la Barrière Pourpro [la  
                   Grande Muraille, les confins de la Chine, où se  
                   trouvait 'Touen-bouang),  
 鴻澤虛熙 ○ L'inondant de ses faveurs insignes.  
 黃金百溢 ○ Avec des centaines de yi d'or,  
 駙使親馳 ○ Ses délégués s'en vinrent au galop;  
 玄門至妙 ○ Sublime [lui parut] la Porte Sombro [le bouddhisme],  
 浩漫稱奇 ○ Insondable et merveilleux!

- 自歸唐化○ Dès que [Touen-houang] eut fait retour à la civilisation des Tang,  
 薄福王畿○ Il propagea du bonheur [punya] jusqu'au Domaine Impérial (la capitale chinoise);  
 太保欽奉○ Le Grand Gardien le servit respectueusement,  
 薦爲國師○ Et le promut Maître de l'État.  
 請談維識○ Il l'invita à lui parler du vijñānāvāda,  
 發耀光輝○ Et à en faire resplendir l'éclat.  
 星霜不易○ Avant que ne fussent révolues une année stellaire, une saison de givre,  
 說盡慈悲○ Ses prédications étaient achevées [dans le Nirvana] sans appui...

Ainsi le *bcan-po*, qualifié de « saint et divin » dans le ms. 4660 — ce sont ses épithètes habituelles et, en quelque sorte, protocolaires dans les textes rédigés en chinois sous le régime tibétain —, devient dans le ms. 2913 un « roi barbare ». C'est lui qui, d'après le ms. 4660, veut faire du maître Wou son *kouo che* 國師 (« maître de l'État, conseiller bouddhiste attitré du souverain, *rājaguru, purohita...*), sans y réussir du reste, semble-t-il; d'après le ms. 2913, ce titre lui est conféré par le « Grand Gardien » (*t'ai pau* 太保), c'est-à-dire par Tchang Yi-tch'ao : on sait en effet qu'après la reconquête de Touen-houang Tchang Yi-tch'ao avait été gratifié par la Cour des Tang du titre honorifique de *t'ai pau* (cf. inf. 168, n., 217, n.); dans le ms. 4660, ce titre est remplacé par celui de « Directeur des Travaux », *seu l'ong* 司空, autre titre honorifique à peu près équivalent, mis ici probablement par manéisme littéraire. Dès les premiers vers du poème, le maître Wou est célébré comme « maître de l'État » (ms. 4660 : 大哉辯士。爲國鼎士。; ms. 2913 : 卓哉辯士。大國王師。); le ms. 2913 glisse sur le fait qu'il s'agissait de l'État tibétain. Selon les deux manuscrits, le maître Wou meurt dans l'année qui suit la reconquête de Touen-houang, donc vers 849. Or Wou le *seu l'ong*, d'après l'inscription qui lui est consacrée, occupait depuis une dizaine d'années des charges ecclésiastiques dans cette ville lorsqu'il en reçut de nouvelles de l'administration tibétaine qui fut établie à Touen-houang vers 787 (ci-dessus, p. 35); il pouvait donc être né aux environs de 755 ou plus tard, et rien n'empêche d'admettre qu'il soit mort, à un âge avancé, vers 849, et que le *seu l'ong* de l'inscription soit le même que le *ho-chang* des éloges. On notera en passant que si, comme l'indique le titre de ces derniers, ce personnage avait traduit des textes bouddhiques, il devait s'agir de traductions d'une langue étrangère en chinois, probablement du sanskrit : c'est ce que semblent, en effet, impliquer deux vers de son éloge (ms. 4660 : 檜葉教化。傳譯漢書。; ms. 2913 : 葉流寶字。傳譯唐書。)

Dans *Gendai bukkyō*, cixv (août 1935), 37, M. Tochibano s'étend longuement sur le titre de *seu l'ong* du Tibet, 大蕃國都統 (analogue à celui de *seu l'ong*), qu'aurait porté un autre traducteur de la région de Touen-houang, Chos-grub (Pa-tch'eng 法成), bien connu pour ses versions sino-tibétaines et tibéto-chinoises; mais sa source m'échappe, et je crains qu'il n'y ait là une des inexactitudes qui déparent les travaux de ce tibétologue.

En conclusion, le titre de *seu l'ong* appliqué par Wang Si (qui était de Touen-houang) à un dignitaire de Lhasa, vraisemblablement tibétain, n'a rien de surprenant puisque ce titre est attesté dans des régions de la Chine qui étaient alors soumises à l'administration tibétaine.

champ des passions, et sait discourir à pleine bouche sur les textes sacrés, *sûtra* et *sâstra*; avec un zèle toujours croissant, il observe la Loi du Buddha : et arrivât-il même qu'on dépeçât son corps matériel<sup>(1)</sup>, jamais il ne se laisserait troubler ni ébranler, poursuivant imperturbablement ses exercices de *Dhyâna*<sup>(2)</sup>. Et encore, le moine Siu-k'ie-t'i, fils héritier du roi des Sou-p'i<sup>(3)</sup>, qui pratique

(1) 色身, *rûpakâya*.

(2) 禪師, 律不昧於情田; 經論脩談於口海. 護持佛法, 陪更精脩. 或支解色身, 非燒動並禪習然也. Peut-être vaudrait-il mieux ne pas traduire au conditionnel, car les épreuves de co néophyte fanatisé, se laissant taillader au cours de ses exercices de *dhyâna*, ne sont peut-être pas pure littérature. Il incombe au Bodhisattva, pour bien cultiver le *dhyâna*, de ne pas se laisser distraire de la quiétude lors même que son corps serait déchiré ou mis en pièces (*yat kâyo vikrâyamâne tat... sânta-prasântân eva pratyaksate, iyam aya dhyâna-pâramitâ; Sâgaramati-sûtra, dans Sikhsâsamuccaya, éd. Bondall, 187*). Dans le Nord de la Chine, en 1020, le gouvernement des Liao fut obligé d'interdire aux moines bouddhistes de se brûler le corps, de se taillader les doigts; d'après une inscription de cette époque, au Yun-kiu sseu près de Pékin, les gens du peuple eux-mêmes se torturaient parfois, lorsqu'ils venaient en pèlerinage à ce temple, en se brûlant les doigts ou la tête, voire en se suicidant (Wittfogel-Fêng, *History of Chinese Society, Liaon, Philadelphie, 1949, 303 et n. 24*).

(3) 又有僧蘇毗王嗣子須伽提. Siu-k'ie-t'i semble être la transcription, probablement incorrecte, de quelque nom sanskrit (*Sugati*...). Sou-p'i est le nom chinois de la tribu appelée en tibétain So-byi ou Sum-pa et dans les documents *kharonshi* Supiyo, tribu de race peut-être Hiong-nou ou turque et qui avait son centre, au vi<sup>e</sup> et au vii<sup>e</sup> siècle, dans le Nord-Est du Tibet (Pelliot, *T. P.*, XX, 330; Petech, *Riv. Studi Or.*, XXII, 87-88; Thomas, *Tib. Lit. Texts*, I, 78, 156 et suiv.).

En 754, les Sou-p'i avaient été réduits à soumission par les Tibétains, qui tuèrent leur roi: le fils de ce roi se réfugia avec ses dignitaires au Long-yeou 隴右, c'est-à-dire dans la province correspondant en gros au Sud-Est du Kao-sou et au Nord-Est du Ts'ing-hei actuels et qui avait son centre administratif à l'Est du lac Koukounor. De là, il fut envoyé à Tch'ang-ngan, où l'Empereur Hsuan-tsoung le reçut avec bonneur (755), l'investit comme prince et l'autorisa à porter le patronymique impérial des T'ang (封懷義王. 闕姓李氏; cf. *T'ang*, ccvi A, 8 a, trad. Bushell, 478, 531-532; *ibid.*, ccxvi B, 6 b, trad. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiou*... 169; *ibid.*, cxvii, 1 a; *K'ieou*, cx, 5 a, 3 [dans ces derniers textes, les Sou-p'i portent le qualificatif de Fou-yu-houen, 吐谷渾蘇毗]; *T'ou*, ccxvii, 59 b; *Ts'ò*, cmlxv, 6 a, cmlxv, 23 b, cmlxxvii, 21 b; le bulletin de victoire présenté par les ministres fut rédigé par Souen Ti 孫遜 et se trouve dans le *Ts'üan T'ang wen*, ccxvi, 12 b-13 b). Le nom de ce fils du roi des Sou-p'i était Si-no-lo 悉諾邏 (ou Si-no 悉諾). Dans notre manuscrit, aucun nom laïc n'est indiqué: s'agirait-il du même personnage, qui, repris par les Tibétains lors de leur conquête du Long-yeou, aurait été emmené à Lhasa où il aurait fini par entrer en religion? Il est qualifié de *seu tseu* 嗣子 du roi des Sou-p'i; ce terme, que j'ai rendu par *fils héritier*, peut désigner soit un fils de la femme principale, soit un fils adoptif.

La transcription Si-no-lo (\*Sjiet-nâk-lâ) semble recouvrir le nom tibétain *Stog-sgra* (cf. *inf.*, 294, n. 3). On la retrouve telle quelle, ou avec des variantes, ou encore

avec fermeté : radieuse est la perle de sa moralité; son corps est revêtu du froc aux cent rapiécages, son esprit compénètre la triple vacuité<sup>(1)</sup>. Et ils disaient à notre grand maître : « Tout notre regret, grand maître, est que vous soyez venu si tard, et de n'avoir pu ouïr plus tôt cette Loi! »

Ce fut, tout d'abord, en l'année *chen*<sup>(2)</sup> que notre grand maître reçut soudain un édit éclairé, dont voici la teneur : « Le Moine Brahmane et autres déclarent, par mémorial, que le système de Dhyāna, dit d'Éveil Subit, enseigné par le(s) moine(s) chinois, ne correspond en rien à ce que prêcha la Bouche d'Or, et ils demandent<sup>(3)</sup> qu'il y soit mis un terme immédiatement »<sup>(4)</sup>. Notre maître de Dhyāna se prit alors à rire doucement<sup>(5)</sup>, disant : « Allons donc ! Les êtres de ce pays-ci seraient-ils à ce point dénués de toute prédestination au Grand Véhicule, qu'ils se laissent molester par l'armée du Malin<sup>(6)</sup> ? S'attireront-ils [P :

précédée de Louen 論 (Blon), dans divers textes chinois où elle s'applique à des personnages expressément qualifiés de tibétains (Tou-san 吐蕃) : un grand chef militaire qui attaqua Kan-tcheou et Koua-tcheou en 726-727 et fut alors mis à mort par ordre du *tsang-po* (悉諾邊恭讓 : Tseu-gra khon-log. cf. *inf.*, 294, n. 3); un autre qui fut fait prisonnier par Ko-chou Han à Che-p'ou, près du lac Koukounor, en 749 (吐蕃鐵刃悉諾羅 : Tseu, ccxvi, 51 b; cf. *inf.*, 296); un autre qui fit sa soumission à la Chine vers 794 (悉諾律 ou 悉諾律 : Kieou, xiii, 7 b; ccxvi B, 8 a, trad. Bushell, 506; T'ang, ccxvi B, 4 b); d'autres encore qui vinrent en ambassade en Chine en 781 (論悉諾羅, \*Blon Stag-sgra? Kieou, ccxvii B, 1 b, trad. Bushell, 486; T'ang, cxlxxx, 12 a, cxlxxx, 10 a, ccxcvii, 17 a) et en 805 (論悉諾羅 : Kieou, xiv, 2 a, ccxvi B, 9 a, trad. Bushell, 511). Le prince des Sou-p'i devait avoir adopté ou reçu un nom tibétain.

(1) Le *po na* 百納 (pour 百納) est le vêtement de haillons, *pāmsukūla* ou *kantha*, souvent simple synonyme littéraire de *kāśaya*. La triple vacuité peut s'entendre de multiples façons, sur lesquelles il est superflu d'insister ici, car en employant ce terme notre auteur visait surtout à réussir un effet de parallélisme avec *po na*.

(2) 首自申年. Cette formule paraît impliquer que la propagande de Mahāyāna avait obtenu des succès déjà durables lorsque ses adversaires intervinrent contre lui, ce qui concorderait avec le récit de Bu-ston. L'année *chen* correspond probablement à 793 p. C. (*inf.*, 177).

(3) C'est-à-dire : ils demandent à l'autorité — au Roi. Il ne peut s'agir d'une « demande » faite à Mahāyāna lui-même par l'autorité, car une telle formule serait impossible de la part du Roi : or un « édit éclairé » ne peut émaner que de l'autorité royale.

(4) 我大師忽奉明詔, 曰婆羅門僧等奏言: 漢僧所教授頓悟禪宗, 並非金口所說, 請即停廢.

(5) 猶然而笑曰. *Yao jan*, qui exprime généralement la modération, la douceur, est ici un impressif du rire (笑貌), comme dans *Tchouang-tseu*, Wieger, *Taoïsme*, II, 210, l. 3, où il s'agit d'un personnage qui se rit de l'opinion du monde (voir les commentaires).

(6) 異哉! 此土衆生, 豈無大乘種性, 而致魔軍擾動耶? *Ta tch'eng tchong sing, mahāyāna-gotra* (性 est une variante fautive, mais courante, pour 姓), la «famille», la catégorie de ceux que leur «nature» prédestine au salut par le Grand Véhicule. C'est le *tathāgatayāna-gotra* du *Lankāvātara*, éd. Nanjō, 63, 108.

leur propre perdition, en tenant la Loi que j'enseigne pour contraire aux principes du Buddha ?» Puis il s'affligea sur ces âmes; ses larmes coulèrent à flots; et, révérencieusement prosterné devant le Buddha, il s'écria : « Si tant est que les êtres de ce pays-ci aient des prédispositions pour le Grand Véhicule, et que la méthode de Dhyāna que j'enseigne ne soit point fallacieuse, je demande à discuter avec les adeptes du Petit Véhicule, afin de décider du vrai et du faux <sup>(1)</sup>. Alors vibrera le tambour de la Loi, ébranlant ciel et terre; alors soufflera la conque de la Loi, renversant monts et pics; et, pour peu que mes paroles ne soient point conformes à la vérité, voici mon vœu : que, devant notre Saint Souverain, le Foudre aux foulées secrètes me réduise en poussière, pauvre religieux que je suis <sup>(2)</sup> ! » Et il mémorialisa en ces termes : « Je demande humblement à sa Sainte Majesté de réclamer au Moine Brāhmane ses questions <sup>(3)</sup>, afin que nous en débattions ensemble et vérifions le sens des textes sacrés <sup>(4)</sup>. Il faut qu'on sache à quoi s'en tenir; et, s'il semble que ma doctrine soit le moins du monde aberrante, alors je demande à ce qu'il y soit mis fin <sup>(5)</sup> ! »

« Oui ! » dit le Seigneur <sup>(6)</sup>. Et le Moine Brāhmane et les siens, durant des mois liés en année(s) <sup>(7)</sup>, passèrent en revue les *sūtra* pour en rechercher le sens, et présentèrent à plusieurs reprises des questions, s'efforçant de mettre en défaut notre maître. Mais lui, dont l'esprit clarifie jusques au fond la vérité, cette nasse, trouvait réponse à chaque question : tel le vent purificateur qui [6] enroule les nues, ouvrant aux regards le ciel lointain; tel encore le miroir

<sup>(1)</sup> 若此土衆生與大乘有緣，復所聞釋法不謬，請與小乘論議，商榷是非。Kamaluzilla et son école, qui représentent pourtant un mahāyānisme très avancé, se voient taxés de hinayānisme parce qu'ils ne se rallient pas à l'extrémisme subtiliste : « On a toujours plus à gauche que soi... ». Cf. inf., 160.

<sup>(2)</sup> 若言不稱理，則顯密迹金剛碎寶遺為微塵聖王之積也。Mi tsi, « aux traces secrètes », est une épithète chinoise de Vajrapāni, dont l'étymologie sanskrite est mal connue (*guhya*?). *P'in tao*, « pauvre religieux », est un terme par lequel se désignent eux-mêmes les religieux taoïstes ou bouddhistes.

<sup>(3)</sup> *Wen mou* 問目 : plutôt des questions — des titres, des thèmes de questionnaire — qu'une série ou liste de questions.

<sup>(4)</sup> Ou, au sens étroit, des *sūtra* : *king* 經.

<sup>(5)</sup> 須有指歸：少有差違，便請停廢。Dans *tshe khouei* 指歸, expression connue (notamment par le titre d'un commentaire du *Lao tao* dû à Yen Tsouen 嚴遵 des Han et par celui d'un ouvrage célèbre de Kōbō Daishi sur les trois religions chinoises), 指 s'entend au sens de 旨 : il s'agit des principes directifs auxquels peut se ramener une doctrine et qui font autorité pour elle.

<sup>(6)</sup> 帝曰 龕 : formule tirée du *Chou king*, signifiant l'approbation du souverain.

<sup>(7)</sup> 以月繫年 : la controverse se poursuit de mois en mois pendant au moins une année.

précieux où, sitôt qu'on l'approche du jour<sup>(1)</sup>, toute image apparaît bien distincte. Quant aux Brâhmanes et autres, les arguments leur manquaient à mesure qu'il parlait, et chacune de ses interprétations les trouvait cois. Déjà ils se savaient perdus, le sort ayant brisé la pointe de leurs armes; mais ils songeaient encore à résister dans l'ornière. C'est alors qu'abusant certains grands du royaume ils ourdirent le dessein de se les associer et de former une cabale<sup>(2)</sup>.

Il y avait deux moines tibétains, K'i-chō-mi-che (et ?) P'i-mo-lo<sup>(3)</sup>, qui connaissaient le corps comme un amas d'écume et s'adaptaient profondément au . . . du Dhyāna<sup>(4)</sup> : dès lors qu'il s'agissait de sacrifier leur corps pour la Loi, eussent-ils jamais pensé à eux-mêmes<sup>(5)</sup> ? Et, soit en s'allumant sur la tête du feu ardent, soit en se dépeçant le corps au couteau aigu, ils moururent en s'écriant : « Nous ne supportons pas de voir que, pour nuire à la Loi du

(1) *Lin hien* 臨軒, «approcher de l'aveant», du bord de la porte ou de la fenêtre. Dans *kiuan mou* 卷霧, *kiuan* est au *chang cheng*, «retourler, circonvolution»; dans la terminologie scientifique moderne, 卷雲 se dit des cirrus.

(2) 婆羅門等, 隨義理屈, 結義詞窮; 分己摧鋒, 盡思拒轍. 遂復眩惑大臣, 謀結用黨. Yue 約 semble avoir ici la valeur dont ce *lovan* est affecté dans le style technique des commentaires bouddhiques : «Du point de vue (particulier, «restreints») de . . . , pour ce qui est de . . . ». — *Fen* 分, au *k'iu cheng* : «Ils savaient que leur sort était . . . » — *K'iu tch'ô* 拒轍 : «résister dans l'ornière», allusion à l'anecdote du roi Keou-t sien 句踐 de Yue dont une grenouille, gonflée de rage dans l'ornière de la route, osa braver le char (*Han Fei tseu*, k. ix); ou encore à la mante du *Tchouang-tseu* (iv, Wieger, *Taotseu*, II, 237), qui dresse ses pattes dans l'ornière pour résister au char (整其臂以當車轍); ou encore au dicton 前車覆, 後車戒, «que le char de devant soit une mise en garde pour le char de derrière». Malheur à ceux qui ne savent pas changer d'ornière («retourner leur char», disons-nous), qui s'obstinent, par exemple, à lutter pour une cause perdue d'avance; cf. le texte de Fou Leang 傅亮 cité *P'ei men yan* 附, 卷 III, 1. v. 改轍 : 瞻前軌之既覆, 忘改轍于後乘. — *K'iu* 結 : «associer des «grands», ces courtisans (ta tch'en 大臣), conspirer avec eux, en recourant à l'esprit de faction, *yong tang* 用黨.

(3) 有吐蕃僧乞奢彌尸毗磨羅等二人. Coupure incertaine. *P'i-mo-lo* rassemblement Vimala. K'i-chō-mi-che a une allure sanskrite, mais ne se laisse pas deviner; peut-être k'i est-il pour Khri? Il y avait au Tibet, sous Khri-aron-ldo-bcan, un moine ou Vimalamitra, fréquemment mentionné comme auteur et traducteur dans le Catalogue du Tanjur; mais c'était un Indien (Cordier, *Cat.*, *Mdo*, rvi, 8; Bu-ston, trad. Oberthur, II, 190), du Cachemire (*Padma than-yig*, trad. Toussaint, 320).

(4) 知身聚沫, 深契禪寂. *Tsiu mo* : l'écume, la bulle (*budbuda*), image de l'imsubstantialité. Le dernier caractère est de lecture incertaine : il semble que ce soit 被, lequel le Dictionnaire de K'ang-hi donne entre autres les prononciations *po*, *fo* et les sens «battre les épis au fléau, gerbe d'épis, faisceau de flèches». Aucun de ces sens n'est connu comme métaphore du Dhyāna. [Cf. Add. 380.]

(5) 爲法捐軀, 何曾顧己? 顧 est pour 顧.

Dhyāna et la calomnie, on ait recours à la cabale et à la conspiration<sup>(1)</sup> ! » Il y eut encore plus de trente moines tibétains, profondément éveillés à la vérité, qui, tous dans les mêmes termes, présentèrent le mémorial suivant : « Si la Loi du Dhyāna ne se peut pratiquer, nous demandons, tant que nous sommes, à retirer nos frocs<sup>(2)</sup> et à vouer nos vies aux ravins et aux fossés<sup>(3)</sup> ! »

Alors, chez les Brāhmanes, ce ne furent plus que regards fixes et langues enroulées, foies en déroute, esprits vitaux à la débandade; mis au pied du mur, on se retournait pour regarder son ombre, toute honte bue et les jambes tremblantes<sup>(4)</sup>. Comment le Petit Véhicule eût-il pu poursuivre le combat ?

a) Les ornières brouillées qu'il laissait sur le terrain témoignaient d'une cause mal défendue, tandis qu'on voyait haut dressés toujours les étendards de la Grande Doctrine, dont les champions gardaient du courage à revendre<sup>(5)</sup>.

En l'année *siu*, le 15 de la 1<sup>re</sup> lune<sup>(6)</sup>, fut enfin promulgué ce grand édit : « La doctrine du Dhyāna qu'enseigne Mahāyāna est un développement parfaitement fondé du texte des *sūtra*; il n'y a pas la moindre erreur. Que désormais religieux et laïcs soient autorisés à pratiquer et à s'exercer selon cette Loi ! »

Posément le grand maître me dit, à moi Wang Si, petit enfant sans talent : « Vous qui êtes lettré, trouvez donc un titre pour ces questions et ces réponses, et faites-en une préface ! » D'où ce titre : *Ratification des vrais principes du Grand Véhicule d'Éveil Subit*.

<sup>(1)</sup> 或頭燃燧火,或身解霜刀,曰:吾不忍見用黨相結毀謗禪法;遂而死矣。 Cf. Bu-ston, trad. Obermiller, II, 195 : « Co-rma-rma and other adherents of the Hya-sān were distressed and, having smitten their bodies with stones, died, as runs the tradition. » Dans notre texte, ces suicides sont présentés comme des rites de protestation.

<sup>(2)</sup> *Kia-cha* 袈裟, *kāśya*.

<sup>(3)</sup> 委命溝壑. *Keou ho*, « rouler dans les ravins et les fossés », formule classique de la mort ignominieuse, sans sépulture, employée par humilité en parlant de sa propre mort. Eux aussi menacent de se suicider pour protester.

<sup>(4)</sup> 婆羅門等,乃瞠目卷舌,破膽驚魂,顧(pour顧)影脩墻,懷悉戰股. *Kou ying* 顧影, « se retourner pour regarder son ombre », soit par vanité, soit en s'apitoyant sur soi-même, expression classique. *Sieou ts'iang* 脩墻, « le mur long », c'est-à-dire élevé, image de la doctrine de Confucius qui paraissait à ses disciples d'une hauteur inaccessible. *Louen yu*, XIX, 1111.

<sup>(5)</sup> 既小乘轍亂,豈復能軍?看大義旗揚,猶然買勇. Les « ornières en désordre » (laissées par les chars de guerre) et les « étendards dressés », images de la défaite et de la victoire, *Tao tchouan*, trad. Couvreur, I, 150. *Kou yu yu jong* 買余餘勇, « rachetez le courage que j'ai à revendre », *ibid.*, II, 10.

<sup>(6)</sup> 戌年. Probablement 794 (*inf.*, 177). Le 15 de la 1<sup>re</sup> lune serait alors, selon le calendrier chinois, le 19 février.



## [PREMIÈRE SÉRIE DE QUESTIONS ET DE RÉPONSES.]

*Question.* — De quel texte de *sûtra* est extraite la doctrine qui enjoint de regarder l'esprit<sup>(1)</sup> pour supprimer les imprégnations<sup>(2)</sup>?

*Réponse respectueuse.* — Elle s'autorise du *Buddhosmîta-sûtra*, où il est dit : « Une seule des facultés sensibles étant retournée à sa source, les six facultés sensibles parfont leur délivrance<sup>(3)</sup>. » Elle se fonde sur le

(1) 看心 (cf. de même plus loin, f° 129 a, col. 5, car. 25). Le premier caractère est, dans ce manuscrit, la graphie constante de *cho* 着 (variante vulgaire de 著, « attache-mont »; cf. p. ex. f° 131 a, col. 2, car. 19; f° 133 a, col. 4, car. 4. Mais cette graphie est ici pour *k'an* 看, cf. *inf.*, 78, n. 1.

(2) 問曰：今看心除習氣，出何經文？ Si *k'i*, *ōsana*, les résidus de l'acte passé, dont — par une sorte d'auto-atavisme karmique — l'esprit reste imprégné, en son tréfonds subliminaire (*ālaya*), sous forme de germes latents (*bija*) susceptibles de mûrir en actes nouveaux.

(3) 一 根 既 反 源，六 根 成 解 脫。 *Po ting king* 佛頂經 (*Buddhosmîta-sûtra*) est un titre abrégé du 大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經, mieux connu sous le titre, également abrégé, de [首] 楞嚴經 (*Sāraṅgamasûtra*). Taishō, n° 645. Le passage cité forme deux des vers prononcés par Manjuśrī, k. vi, 131 a.

Le *Sāraṅgama-sûtra*, dont la première moitié (jusqu'au début du *kiuan* v) a été librement adaptée et résumée par Beal (*Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, Londres, 1871, 286-369), est un des ouvrages bouddhiques les plus répandus en Chine. Les origines en sont peu claires. D'après le *K'ai-yuan lou* de Tehe-cheng, qui date de 730 (T. 2154, ix, 571 c), il aurait été traduit à Canton par Houai-ti 懷道, un moine chinois originaire de Siun-tcheou 循州 (à l'Est de Canton), versé dans l'étude des *sûtra* et des *sāstra* bouddhiques, de la philosophie chinoise et de la langue sanskrite, avec la collaboration d'un moine indien « de nom inconnu » qui en avait apporté à Canton un manuscrit sanskrit; ce travail aurait eu lieu après le retour de Houai-ti de Tch'ang-ngan, où il avait été appelé pour prendre part à la traduction du *Ratnakûta* sous la direction de Bodhiruci. Or c'est en 713 que fut achevée cette traduction du *Ratnakûta*. Mais, d'après un autre catalogue du même Tehe-cheng, également publié en 730 (*Siu kou kin yi king* l'ou ki, T. 2152, 371 c), le *Sāraṅgama* aurait été traduit le 18 juin 705, au monastère Tehe-tche 制旨寺 de Canton, par une équipe composée du moine indien qui avait apporté le manuscrit — ce moine est ici nommé Pramiti (般刺蜜帝, 唐言極量) —, d'un moine d'Uddiyāna, Meghasikha[ra] (烏長國沙門彌迦釋迦, note: 釋迦稱訛, 正云鑠佳, 此云鑠望), qui traduisait oralement le texte lu par Pramiti, de Fang Jong 房融, ex-haut fonctionnaire chinois qualifié de « disciple observant le *sila* [c'est-à-dire ayant reçu l'ordination] de Bodhisattva », qui « recevait au pinceau » la traduction orale, et de Houai-ti, qui « vérifiait la traduction ». Ces informations du *Siu kou kin yi king* l'ou ki semblent reposer sur un colophon que Tehe-cheng ignorait lorsqu'il rédigea le *K'ai-yuan lou*, à moins qu'il n'ait préféré, et pour de bonnes raisons, ne pas en tenir compte dans ce dernier catalogue; elles sont reproduites dans le *Tcheng-yuan lou*, de 800 (T. 2157, xiv, 874 a).

Fang Jong n'est pas un inconnu. Il avait été revêtu, tout à la fin du règne de l'Impératrice Wou, le 1<sup>er</sup> décembre 704, d'une haute charge de cour qui lui donnait rang de grand ministre, *t'ai niang* (T'ang, IV, 86, 121, 156, 121 B, 41 a, cxxxix, 25 b; Tseu, ccvii, 25 b); rs de l'abdication de l'Impératrice (22 février 705), il fut incarcéré, puis déporté (le 3 ou 4 mars 705) à Kao-tcheou 高州 (actuellement Mao-ming 茂名縣 dans le Kouang-ng, au Nord-Est de Kouang-tcheou-wan), où il mourut (T'ang, IV, 9 a, 121, 16 a, cxxxix, 2; Tseu, ccvii, 27 b, ccviii, 28 a). L'histoire officielle nous apprend encore que le poète h'en Tseu-ngang 陳子昂 le comptait parmi ses amis (T'ang, cvii, 8 a) et qu'il fut le re de Fang Kouan 房琯 († 763). Ce dernier fit une brillante carrière sous Hsuan-tsong Sou-tsong; d'après sa biographie, il se plaisait à converser de taoïsme et de bouddhisme 'ang, cxxxix, 2 a); une anecdote du T'ang tai t'ong chou, IV, montre Fang Kouan s'entretenant avec un taoïste qui lui rappelle comment, dans une existence antérieure, il avait été une bouddhiste. On s'intéressait donc, dans la famille de Fang Jong, aux religions autres que le confucianisme, et en particulier au bouddhisme. [Cf. Add., inf., 37a.]

Le *Song kao yung tchouan*, de 988, rapporte également, sans chercher à les concilier, les traditions sur la traduction du *Saramgama*, celle du *K'ai-yuan lou* (biographie de Pramiti, d., II, 2061, III, 720 c) et celle du *Siu kou kin yi king t'ou ki* (biographie de Pramiti, d., II, 718 c). Les commentateurs de l'époque des Song (p. ex. Tseu-siouan 子璠, dans *Cheou-leng-yen yi chou tchou king* 首楞嚴義疏注經 de 1030, T. 1799, I, 825 b-c) firent d'expliquer qu'il existait deux recensions de la « traduction », ne différant... que par l'attribution qui en était faite d'une part à Houai-ti, de l'autre à Fang Jong, Pramiti et ghasikharas (sans Houai-ti; cette tradition était déjà celle de Wei-k'io 惟愷, premier date des commentateurs du *Saramgama*, peu après le milieu du VII<sup>e</sup> siècle, s'il faut en lire la citation qu'en donne l'auteur japonais Genei, dans l'ouvrage de 899 qui sera cité dessous); et ils ajoutent de nouveaux détails sur la transmission de cette dernière recension à la capitale.

Déjà dans le *K'ai-yuan lou* on trouve cette note singulière : « Lorsque le moine indien eut levé le travail de transmission [et de traduction] du *sutra*, on ne sait où il alla. Quant au ra, il se trouve qu'il parvint ici [à Tch'ang-ngan] à l'occasion d'une mission officielle du Si [de la Chine, qui l'apporta à la capitale] » (其梵僧傳經事畢,莫知所之; 因南使流經至此: T. 2154, II, 571 c). Le *Siu kou kin yi king t'ou ki* reproduit le note, mais en ajoutant que Pramiti regagna l'Occident par mer. Sous les Song et les an, la tradition s'agrémentait de nouveaux épisodes. D'après Tseu-siouan (*loc. cit.*), c'était se échapper au courroux de son roi, qui lui avait sévèrement interdit d'exporter le texte *sutra*, que Pramiti avait regagné en hâte son pays d'origine, l'Inde centrale. Quant à la duction, elle avait été formellement offerte (入奏) par Fang Jong à l'empereur Tchong-ng (705-710); mais, comme celui-ci venait de monter sur le trône, elle passa, toujours près Tseu-siouan, inaperçue à la cour, et seuls des adeptes du Dhyaana, ayant découvert le auscrit dans la chapelle impériale, en conservèrent des copies qu'ils tinrent cachées : et il Chen-sieou 神秀, le célèbre maître de Dhyaana de l'école du Nord (mort le 15 avril 713), qui en aurait assuré la diffusion ultérieure dans la Chine septentrionale (cf. *Song kao y tchouan*, T. 2061, II, 738 b, III, 720 c; la traduction ne serait parvenue à Tch'ang-ngan : sous le règne de Hsuan-tsong, en 713-741). D'autres exégètes des Song (Hien-houei 咸, *Cheou-leng-yen king yi hai* 首楞嚴經義海 de 1165-1167, Tok. XXX, IV, k. 7, b) affirment que Pramiti avait été arrêté et embarqué de force, à Canton, par un envoyé son pays d'origine. Et l'on rapportait encore, ce qui est plus intéressant, que le manu-t utilisé par Wei-k'io, lequel passe pour avoir été le premier commentateur du *sutra*

(en 751 ou en 766), provenait de la maison de Fang Jong (*Song kao seng tchouan*, T. 2061, vi, 738 b; cf. Wei-tso 惟則, *Ta fo ling cheou-leng-yen king houei kiai* 大佛頂首楞嚴經會解, de 1342, Tok. XXX, vi, 1 b).

Les érudits chinois et japonais ont eu beau jeu à relever les invraisemblances, les contradictions, les anachronismes qui éclatent dans ces traditions. Il n'est pas jusqu'à Tche-yi 智顛, le fondateur de la secte Tien-t'ai (538-598), antérieur de plus d'un siècle à la fameuse traduction, qu'on n'ait voulu mêler aux origines de celle-ci : on racontait qu'ayant eu connaissance du *Sāramāgama* sanskrit, il en avait prophétiquement souhaité la traduction (post-face de 1167 au *Cheou-leng-yen king yi hai*, Tok. XXX, iv, 92 b; préface au commentaire de Wei-tso, *ibid.*, vi, 1 b; etc.). Il est clair que les sectes se disputaient le fameux *sūtra*. Il faut rappeler, à ce propos, que le Tche-tche sseu 制旨 (ou 止) 寺, de Canton, où Fang Jong et son équipe sont censés avoir travaillé, était un des lieux saints de l'école méridionale de la secte du Dhyāna, depuis le séjour qu'y avait fait en 676 le fondateur de cette école, Houci-neng 會能; c'est là aussi qu'au vi<sup>e</sup> siècle Paramārtha avait traduit les œuvres d'Asaṅga et de Vasubandhu.

La suspicion qui n'a cessé de flotter sur l'origine indienne du *Sāramāgama* est attestée de haute date au Japon, où le *sūtra* avait été apporté par le moine Fushō 普照, qui séjourna en Chine de 733 à 754. L'authenticité en fut mise en discussion dès l'époque de Nara. D'après Genei 玄叡, auteur de la secte Sanron (Mādhyamika) qui écrivait en 829 (*Daigyō sanron daigi sho* 大乘三論大義抄, éd. *Bukkyō taikai*, Tōkyō, 1918, vol. VII, k. 12, 75-76), une conférence de maîtres des écoles Mādhyamika et de Vijñaptimātra fut réunie, au temps de l'Empereur Shōmu († 756), c'est-à-dire aussitôt après l'importation du *sūtra*, pour trancher les controverses qu'avait suscitées cette question. Elle se prononça en faveur de l'authenticité; mais, quelques années plus tard, pendant l'ère Hōki (770-780), une mission bouddhiste envoyée officiellement en Chine fut chargée de recueillir de nouvelles informations. Il s'agissait de la mission de Tokusei 德清, partie en 772 (Kimiya Yasuhiko, *Nisshi kōten shi*, Tōkyō, 1926, I, 228); un laïc chinois, nommé Fa-siang 法詳, déclara à Tokusei que le *Sāramāgama* était un faux, composé par Fang Jong. En 779, les moines de Nara, assemblés dans un des couvents de la capitale, signèrent une pétition réclamant la destruction du *Sāramāgama*; mais Kaimyō 戒明, qui revenait de Chine d'où il avait rapporté à son tour un exemplaire du *sūtra*, refusa de signer, invoquant le fait que, l'année précédente (778), l'Empereur de Chine lui-même avait personnellement invité des moines à expliquer ce texte.

Cette dernière information, sur la pétition de 779 et l'entêtement de Kaimyō, qui aurait finalement sauvé le *Sāramāgama*, est tirée d'un ouvrage de Shōshō 宗性 (1249-1351), cité par M. Mochizuki Shinkō 望月信亨 (*Jōdokyo no higen oyobi hattatsu* 淨土教の起源及發達, Tōkyō, 1930, 229-244) au cours d'une étude sur le *Sāramāgama* où l'on trouvera d'autres documents japonais sur ce sujet. Si le *Sāramāgama* put provoquer, dès son importation, de si violentes discussions au Japon — l'opposition portait essentiellement, comme il ressort des documents cités par M. Mochizuki, sur des points de doctrine —, on peut être assuré qu'en Chine même il n'avait pas échappé aux critiques, aux attaques; on sait qu'à cette époque le bouddhisme japonais, du moins en matière doctrinale, n'est guère qu'un écho de celui de la Chine. Ainsi s'expliquerait le mystère dont s'entoure l'origine de la traduction : l'auteur, ou les auteurs, du *sūtra* auraient eu intérêt à voiler leur identité, surtout s'il s'agissait en réalité, non pas d'une traduction, mais d'un faux fabriqué en Chine de toutes pièces. Car on ne sait, dans les traditions résumées ci-dessous, ce qui l'emporte en étrangeté, de ce moine cantonnais obscur associé avec un Hindou surgi à point nommé et qui s'éclipse

peine achevé le travail, de cet autre moine indien, non moins obscur et qui connaît le chinois assez bien pour interpréter en cette langue un texte philosophique des plus ardu, de ce haut fonctionnaire chinois déporté de la cour et qui, sitôt arrivé dans la résidence désignée pour son exil, s'en absente pour gagner Canton, ou surtout de l'insistance avec laquelle ces reditons reviennent sur la façon dont le *Sūramgama* se transmit et se répandit dans le Nord. De tous les témoignages cités plus haut, nul ne semble plus digne de retenir l'attention que celui qui fut recueilli en Chine dès la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, et que nous a transmis un auteur japonais du début du IX<sup>e</sup> siècle, sur l'attribution à Fang Jong de cette œuvre émise.

Dans son étude sur le *Sūramgama*, M. Mochizuki, reprenant et développant les arguments qui militent contre l'authenticité du *sūtra*, montre comment la plupart des éléments essentiels, tant doctrinaux que scripturaux, s'en laissent ramener à des sources chinoises qui existaient au début du VIII<sup>e</sup> siècle; l'emprunt est souvent littéral. A. de Staël-Holstein a, lui aussi, relevé dans le *Sūramgama* des emprunts à des textes chinois antérieurs (*Harvard Journal of Oriental Studies*, I, 1, 136-146); il observe, cependant, que la grande *dhāraṇī* de la *Sitāpatra*, transcrite au *kuwan* VII du *Sūramgama*, n'existait pas encore en chinois lors de la « traduction » du *sūtra*, la transcription de cette même *dhāraṇī* par Amoghavajra (T. 944 A) tant, dit-il, postérieure à 766, date à laquelle Amoghavajra aurait commencé ses travaux. On sait en effet (*Tcheng-yuan lou*, T. 2157, xv, 883 c) qu'en 762, à l'occasion de l'anniversaire de naissance de Tai-tsong, Amoghavajra offrit à l'Empereur, avec une icône de Marici, un manuscrit sanskrit de cette *dhāraṇī*. Mais rien ne prouve qu'il n'en ait pas publié des transcriptions bien avant cette date; ses biographes rapportent qu'il avait commencé à traduire des textes sanskrits dès le temps où il était disciple de Vajrabodhi (de 720 à 741). C'est du reste à Vajrabodhi — arrivé en Chine en 719 — que certains auteurs japonais attribuent l'importation de la *dhāraṇī* (voire même la composition de tout le *Sūramgama*). Et si ces dates paraissent encore trop tardives, n'admettra-t-on pas qu'antérieurement à Vajrabodhi des manuscrits de cette *dhāraṇī* — la plus longue et l'une des plus réputées de tout le répertoire bouddhique — aient pu parvenir en Chine, et qu'une transcription — maladroite, comme le montre Staël-Holstein — en ait pu être incluse dans le *Sūramgama* chinois? Au début du VIII<sup>e</sup> siècle, vers la fin du règne de l'Impératrice Wou (elle-même friande de magie), le Tantra était déjà de mode en Chine, et la littérature en était abondante (cf. Lin i-kouang, *Pungodaya*, J. A., 1935, II, 85); M. Mochizuki relève (*op. cit.*, 236-237) divers passages du *Sūramgama* où l'on peut voir des allusions à la préface du recueil de *dhāraṇī* traduit par \*Atikūta (?) au milieu du VI<sup>e</sup> siècle (T. 901), ainsi qu'aux renseignements rapportés par Yi-tsiang, en 695, sur les études relatives au *vidhyādhara-pitaka* qui, d'après ce référent, étaient cultivées à Nālandā dès la fin du VI<sup>e</sup> siècle (cf. Chavannes, *Religions émirales*, 104). Contrairement à ce que pensait Staël-Holstein, la présence, dans le *Sūramgama*, d'une *dhāraṇī* authentiquement sanskrite ne saurait constituer une preuve de l'authenticité du reste de cet ouvrage, c'est-à-dire du fait qu'il reposerait tout entier sur un original sanskrit.

Mais si le *Sūramgama*, comme tout porte à le croire, est un apocryphe chinois, ce n'est pas un faux grossier; et si son auteur, pour des raisons d'actualité, pour complaire au goût de son temps ou pour d'autres motifs qui nous échappent, voulut y inclure une *dhāraṇī*, il l'eût sans doute pas de peine à trouver en Chine un manuscrit tantrique de bon aloi et un interprète capable de lui en fournir une transcription passable.

À défaut d'une étude approfondie, une première lecture du *Sūramgama* laisse l'impression qu'il s'agit de l'œuvre d'un excellent écrivain chinois (serait-ce Fang Jong, ou quelque autre

lettré de la cour qui aurait tenu à bromiller sa trace?), brillant styliste, bien au courant de la philosophie bouddhique, mais dont la pensée se ment néanmoins dans une atmosphère chinoise; la couleur, le ton sont chinois; certaines interprétations étymologiques sont proprement chinoises (住 par 主, I, 109 c, l. 10); les allusions au taoïsme outrepassent le cadre de simples emprunts terminologiques (VIII, 145 c, sur les sien 仙 qui, mal; ré l'équivalence clâ-sique, ne sont pas des 眞 comme traduit Beal, *op. cit.*, 30-31, mais des immortels taoïstes à peine retonchés pour former, IX, 147 a, une septième *gati*; un autre passage est encore plus net, IX, 150 b-151 a; aussi *inf.*, 78, n. 2). Le *Sarvāgama* doit être tenu pour une des œuvres principales, je dirais même un des chefs-d'œuvre où s'est exprimée, sous les Tang, la pensée philosophique chinoise, alors cantonnée dans le bouddhisme. Par sa forme et par son économie, il fait penser à certains traités de Fa-tsong 法藏 (643-712), le grand écrivain de la secte Houa-yen (Avatamsaka), et il rappelle par plusieurs traits les procédés d'exposition propres à l'école du Dhyāna: même recours à l'illustration imagée, à l'anecdote, à l'éloquence du geste concret, si caractéristiques de la manière chinoise depuis les *logia* de Confucius ou les apologues de Tchouang-tseu (yu yen 寓言) jusqu'aux cas (*kong ngan* 公案) ou aux *histoires* (*houa t'ou* 話頭) du Dhyāna; même sens du dialogue, plus libre et plus vivant que dans la scolastique de l'Inde.

Par là s'explique évidemment le succès durable dont cet ouvrage a joui en Chine jusqu'à nos jours: il n'en est guère, dans toute la littérature philosophique du bouddhisme, qui soit resté plus lu, ni qui ait fait l'objet de plus nombreux commentaires à toutes les époques. Ces commentaires ressortissent à toutes les écoles. Sous les Tang, Wei-k'io appartient à la secte Houa-yen (*Song kan seng tchouan*, T. 2061, VI, 738 c), ce qui n'empêche pas Wei-isô des Yuan, qui est de la secte du Dhyāna, de réserver à ce même Wei-k'io la première place en tête de la liste de «maîtres de Dhyāna» qu'il cite dans ses «Commentaires réunis» de 1342 (*Houei k'ia* 會解, Tok. XXX, VI, 1 b). Dans cette liste figure encore Tseu-siuan, des Song (965-1038), dont le commentaire est pourtant d'inspiration Houa-yen (以賢首宗旨述揚嚴經疏, dit le *Mo tsou t'ong ki*, T. 2035, XXIX, 293 c-294 a), mais que la secte du Dhyāna réclame aussi comme l'un des siens: le *Siu tch'ouan teng lou* 續傳靈錄, recueil de biographies de maîtres de Dhyāna, contient une biographie de Tseu-siuan et précise que les deux sectes, Dhyāna et Houa-yen, le vénéraient également (二宗仰之, T. 2077, VI, 511 a-b). La secte T'ien-t'ai est représentée, elle aussi, par plusieurs commentateurs, dont Tebe-hiu 智旭 des Ming, *Ling-yao* 靈耀 des T'ing (cf. Ono Gemmyô 小野玄妙, *Busho kaisetsu daijiten* 佛書解説大辭典, I, 56-57, 66). Dans le Canon chinois, le *Sarvāgama* est classé parmi les textes tantriques. Un commentaire (T. 2233) en est attribué, au Japon, à Kôbô Daishi 弘法大師 patriarche de la secte du Tantra (Shingon). Il est vrai que cette attribution passe pour douteuse (Ono, *op. cit.*, VII, 453 b); dans la secte Shingon on n'utilise pas — notamment pour la *dhāraṇa* de Sitātapatra — le *Sarvāgama*: c'est dans la secte Zen (Dhyāna) qu'au Japon ce *sūtra* fait autorité (*Mikkyô daijiten* 密教大辭典, Kyôto, 1933, II, 1933 c).

La partie tantrique du *sūtra*, au *k'uan* VI, ne joue en effet qu'un rôle secondaire dans l'ensemble de l'ouvrage, encore qu'il soit fait allusion dès l'épisode initial (I, 106 c, 14), ainsi que dans la conclusion (I, 155 a, 27), à l'esfrace *dhāraṇa* qui protège de tout mal et qui certes n'a pas été sans contribuer à la popularité exceptionnelle du *sūtra*, auquel elle ajoute un piment d'occultisme toujours apprécié des bouddhistes chinois. Le *Sarvāgama* n'en reste pas moins essentiellement une œuvre philosophique, où s'avère cette tendance au syncrétisme généralement sensible dans les élaborations chinoises de la dogmatique bouddhique. Les exégètes y voient une conciliation du *ying* 性 et du *siang* 相, c'est-à-dire du *svabhāva* (nature

propre, substance, être en soi) et du *nimitta* (ou *lakṣaṇa*, signes particuliers, aspect diversifié des choses), de l'absolutisme synthétique qui met l'accent sur l'essence indifférenciée (courant Prajñāpāramitā, Avatamsaka, etc.), et de l'idéalisme analytique, enclin à la psychologie plutôt qu'à la métaphysique, et qui étudie les *dharma* en leurs multiples particularités (tendance Vijñānavāda). Wei-po 惟白, sous les Song, écrit que le *Sāraṅgama* «étudie critiqueusement le *śing* et le *śiang*» (證明性相. *Ta tsang king kang mou tche yao lou* 大藏經綱目指要錄, 7 A, dans *Shōwa sūmokuroku* 昭和總目錄, vol. II, 668 a), et Tche-hiu 智旭 des Ming le définit comme «une somme du *śing* et du *śiang*» (性相總要, *Yue tsang tcho trin* 閱藏知津, 11, *ibid.*, vol. III, 1086 a). Les biographes de Tche-hiu rapportent comment cet auteur — un «éclectique» typique des Ming — ayant, dans sa jeunesse, entendu enseigner le Vijñānavāda par un de ses maîtres qui opposait ce système à celui du *Sāraṅgama*, fut plongé de ce fait dans une crise de doute et ne parvint qu'au bout d'une année entière d'exercices de *dhyāna* à concevoir «qu'au fond il n'y a pas contradiction entre le système du *śing* et celui du *śiang*» (性相二宗本不矛盾. cf. Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, IV, 3661).

C'est surtout du point de vue gnoséologique que le *Sāraṅgama* envisage les problèmes qu'il se pose. Il enseigne que la perception ne réside ni dans le sujet (l'organe, la faculté sensible, *indriya*), ni dans l'objet (*viśaya*), ni dans leur contact (*sparda*), ni dans l'esprit (*citta*) individuel, mais que toutes ces particularisations sont des illusions nées du désir, qui nous fait transmigration depuis un passé immémorial; si l'on remonte ce courant jusqu'à sa source (逆生死欲流, 返窮流根. 至不生滅, 17, 123 a), on trouve l'indifférencié, la *tathatā*, le *tathāgatagarbha*, l'esprit transcendant (*māo sin* 妙心), dont tout les phénomènes corporels et spirituels ne sont que des actualisations: «Le sensible et l'esprit [individuel] qui conditionnent [l'objectivation], et les objets conditionnés [ou objectivés] par l'esprit, ne sont que des actualisations de l'esprit; ton corps, ton esprit [individuel], sont des actualisations de l'esprit transcendant, qui est l'essence réelle en sa transcendance lumineuse» (色心諸緣及心所變諸所緣法, 唯心所現; 汝身汝心, 皆是妙明真精妙心中所現物, 11, 110 c). Cependant — et voici la «conciliation du *śing* et du *śiang*» — cette essence même ne se différencie pas des phénomènes dont elle est la source et la substance, de même que l'océan reste eau dans les vagues, ou que le mouchoir qu'on noue reste soie en ses multiples nœuds. Aussi les six sens et leurs objets (*āyatana*, *dhātu*, *mahābhūta*...) ne sont-ils ni des conditionnés, puisqu'ils participent à l'essence absolue, ni des essences autonomes, puisqu'ils dépendent de cette essence absolue (非因緣非自然性, 11, 114 c); ils ne sont ni unité ni sextuplicité (當知是根非一非六, 17, 123 a); les notions d'un et de sextuple sont des différenciations introduites par nous dans l'indifférencié (由無始來顛倒淪替, 故於圓湛一六義生, *ibid.*). De même l'espace n'est pas multiple du fait qu'on le considère en tant qu'enfermé dans des vases multiples, ni un parce qu'on peut le considérer hors de ces vases (*ibid.*; cf. *Māndūkyā Up.*, *Kārikā*, 11, 3-7). Aussi suffit-il d'accéder à cet indifférencié, unique réalité non illusoire, pour que les six facultés sensibles soient purifiées en même temps, d'un seul coup (令汝但於一門深入, 入一無妄, 彼六知根一時清淨, *ibid.*); on parvient alors à l'usage indistinct des facultés sensorielles, qui se mettent à fonctionner les unes pour les autres (由是根互相爲用); c'est ainsi qu'Anuruddha voit sans yeux, qu'Upananda le *nāga* entend sans oreilles, que la déesse du Gange flairé sous nez, etc. (17, 123 b-c). On remarquera qu'en réintroduisant ainsi, dans la théorie de la connaissance, un principe absolu, le *Sāraṅgama* va à l'encontre du relativisme du Petit Véhicule, auquel le fonctionnement distinct des

différents sens sert expressément d'argument contre l'existence d'une entité psychique indépendante des sens (*Milinda*, texte pâli, II, 3, 6 et 16; texte chinois, LXI et LXVII, B. E. F. E.-O., XXIV, 138, 145; *Samyutta*, V, 218; *Kofa*, trad. La Vallée Poussin, II, 242 et suiv.; *Udānavarga* de Dharmatrāta, trad. Lin, *Aide-mémoire*... 324). Le *Sāraṅgama* est ici pour le *śiṅg* contre le *śiāṅg*, et sans doute s'inspire-t-il d'idées taoïstes. Le taoïsme, qui est absolutiste et unitaire, enseigne en effet que les exercices mystiques conduisent à la confusion des fonctions sensorielles (*Lie-tseu*, chap. II, trad. Wieger, *Taoïsme*, II, 84 : 而後眼如耳, 耳如鼻, 鼻如口 : 無不同也; chap. IV, *ibid.*, 117 : 能以耳視而目聽). Il prône une perception globale, se rapportant au total, et non au détail des choses (cf. Granet, *La pensée chinoise*, 533) : «Lorsqu'on a unifié son esprit, on n'écoute plus par l'oreille, on écoute par le cœur; et non plus même par le cœur, mais par le Souffle» (若一志, 無聽之以耳, 而聽之以心; 無聽之以心, 而聽之以氣, *Tchouang-tseu*, IV, Wieger, 233). Le taoïsme, et avec lui le *Sāraṅgama-sūtra*, vont contre l'insubstantialisme bouddhique. Aux V-VI siècles, les Chinois qui nient l'existence d'une âme immortelle soutenaient que la vue ne peut siéger dans l'oreille, ni l'ouïe dans l'œil (*Chen mie louen* de Fan Tchen, ca. 450-515, trad. Balázs, *Sinica*, VII, VI, 1932, 231).

Au début du *sūtra*, c'est la perception visuelle qui est prise comme type de la connaissance; la discussion porte sur les rapports entre l'œil, son objet, la vision, et l'esprit (I-II, 107 a-114 c, trad. Heal, *op. cit.*, 290-333). Mais, dans le passage que cite le dossier de la controverse de Lhasa, il est question de l'audition. Les stances d'où ce passage est tiré sont prononcées, sur l'invitation du Buddha, par Mañjuśrī qui insiste tout d'abord sur l'importance de l'audition : «C'est, en ce monde, dans l'audition du son [de la prédication des Buddha] que réside, en sa pureté, la substance de l'enseignement vrai; si l'on veut recourir au *samādhi*, c'est, en vérité, par l'audition qu'on y accède, c'est par elle qu'on se dégage de la douleur et qu'on obtient la délivrance» (此方真教體○清淨在香聞○欲取三摩提○實以聞中入○離苦得解脫○; 72, 130 c). Mañjuśrī entonne ensuite l'éloge d'Avalokiteśvara — en chinois, Kouan-che-yin 觀世音, \*Avalokita-loka-svara (cf. Staël-Holstein, *H. J. A. S.*, I, 141, 352 et suiv.) — et du son (*seara*) de sa voix (妙音觀世音○梵音海潮音○, etc., *ibid.*). Puis, se référant aux enseignements d'Avalokiteśvara (我今啓如來○如觀音所說○), Mañjuśrī met en lumière la supériorité de l'ouïe sur les autres sens. Un homme qui se tient tranquille perçoit en même temps le son de tous les tambours battus aux dix points de l'espace. La vue, le goût, l'odorat, sont bornés par les obstacles qui en limitent la portée; le corps, organe du toucher, est subordonné au contact; l'esprit, livré à lui-même, ne conçoit que des pensées désordonnées (目非觀障外○口鼻亦復然○身以合方知○心念紛無緒○, *ibid.*) : les sons, au contraire, s'entendent à travers murs, et de loin comme de près (隔垣聽音響○遐邇俱可聞○). L'audition apparaît donc comme étant particulièrement propre à illustrer la doctrine gnostéologique du *Sāraṅgama*, d'autant qu'elle joue un rôle essentiel dans la transmission de la Loi (*śravaṇa = śruti*). Qu'on se rappelle le molet de saint Thomas d'Aquin :

*Virus, tactus, gustus in se fallitur;*

*Sed auditu solo tuto creditur.*

*Credo quicquid dixit Dei Filius;*

*Nihil hoc verbo Veritatis erior.*

'est suivant que l'essence du son (la *sonorité*, \**svarātā*) se trouve à l'état de mouvement .calme, que les sons existent ou n'existent pas dans l'audition. On dit que, lorsqu'il pas de son, il n'y a pas d'audition; mais, en réalité, cela ne signifie point que cette bre perde alors son essence (sa nature propre, son être): cette essence de l'audition pas détruite parce qu'il n'y a point de son, elle ne naît pas non plus du fait qu'un siste. Elle est intégralement dégagée de toute dualité telle que naissance et destruction; 'st réalité permanente, éternelle» (音聲性動靜○聞中爲有無○無聲  
非聞○非實聞無性○聲無既無滅○聲有亦非生○生滅二圖  
是則常真實○; iv, 131 a). L'audition, en son essence, ne dépend donc pas du conçu à tort comme un objet externe. Aussi Mañjuśrī, s'adressant à Ananda, qui repré-  
ci les «auditeurs» (*śrāvaka*), les adeptes du Petit Véhicule, le met-il en garde contre  
tachment excessif au son de l'enseignement des Buddha, à la tradition de sa Loi, que  
re en sanskrit un vocable signifient «audition» (*śruti*): «Tu aurais beau entendre toutes  
ubriques ésotériques qu'enseignent des Buddha nombreux comme des atomes: si les  
is du désir ne sont pas tout d'abord supprimés, l'audition emmagasinée ne produira  
eur. Plutôt que d'écouter et de retenir (en les mémorisant) [les enseignements ou les  
des] de Buddha et de Buddha [c'est-à-dire de nombreux Buddha], pourquoi ne pas  
onner ta propre audition?» (汝聞微塵佛○一切秘密門○欲漏不先  
畜聞成過誤○將聞持佛佛○何不自聞聞○; vi, 131 a). D'après  
mentaires (Yi hai, Tök. XXX, v, k. xviii, 19 b; Houei kuaï, ibid., VI, k. xii, 55 b),  
muer vers signifie qu'il faut «retourner l'audition vers son essence propre» (反聞自  
ou encore «renoncer à l'audition pour en contempler l'essence propre» (捨聞而  
性): «Auditionner la propre audition signifie que, plutôt que de mémoriser à la  
mondaine, selon des particularités d'audition dépendant de sons, la loi de Buddha  
que toi-même [c'est-à-dire de Buddha considérés comme extérieurs au pratiquant].  
c vaut retourner la vision [ton examen contemplatif] vers l'essence de ta propre audition,  
l'accomplir ainsi le véritable recueillement (*samādhi*)». (若將世間隨聲聞相  
色佛法, 不如返照自己聞性, 或真三昧; 故云聞聞; sur l'au-  
tion fan tchao 反照, cf. *infra*, 78, n. 2). Assurément, continue le *sūtra*, «l'audition ne  
oduit pas par elle-même, de façon autonome, et c'est en raison du son qu'existent les  
(les mots) et les lettres» qui constituent l'enseignement des Buddha; mais, «des le  
ent où l'on se délivre, à la fois, de l'audition et du son, quel nom donnera-t-on à ce  
ert à s'en délivrer?» (聞非自然生。因聲有名字。旋聞與聲脫。  
更欲誰名。). En d'autres termes, expliquent les commentaires, c'est par la science  
na), produit de l'enseignement discursif, qu'on parvient à transcender le discursif: une  
ue «cette science a rempli son but, qui est de détruire la croyance illusoire à une diffé-  
ation entre objet et sujet, entre le son et l'ouïe, elle n'a plus de raison d'être, et le  
même en disparaît dans le naufrage de tout ce qui est susceptible d'être nommé: «Ce  
elle devait délivrer étant aboli, comment nommerait-on encore la science qui délivre?»  
脫既銷, 則能脫之慧, 復何名狀?).

est ici que se placent les deux vers que cite notre manuscrit :

«Une seule des facultés sensibles étant retournée à la source, 一 根既返源。  
Les six facultés sensibles parfont leur délivrance. 六 根咸解脫。」

à saisir maintenant en quel sens ces vers peuvent illustrer la doctrine de l'illumination  
ites. Le salut ne dépend pas d'un enseignement discursif et «graduel», procédant



d'autrui et constant en sons perceptibles par l'ouïe; il s'obtient par la «contemplation de l'esprit» (*K'an sin* 看心), c'est-à-dire par une introversion de l'esprit dirigée sur l'esprit lui-même en tant qu'«esprit transcendant», en dehors de toute dualité sensible. La perception auditive, qui conditionne l'audition de l'enseignement, se présente comme particulièrement typique de ce processus. Il suffit de transcender cette perception pour «retourner à la source», à l'absolu indifférencié (cf. v, 124 c : «La faculté sensible et son objet ont même source, le lien et la délivrance ne sont pas deux», 根塵同源, 緣脫無二). L'absolu étant retrouvé par la voie de l'audition, cette expérience devient valable pour toutes les autres perceptions, qui se trouvent du même coup transcendées.

C'est ce que le *Sāramgama* illustre, un peu plus loin (vi, 131 a-b); par la comparaison suivante : «C'est comme, dans le monde, un magicien adroit qui crée par magie des hommes et des femmes : bien qu'on voie leurs organes se mouvoir, il faut qu'ils soient tirés par un ressort [ou mécanisme] unique; aussitôt que le ressort s'arrête, ils retournent au repos, et ces êtres magiques reprennent leur nature de néant. Ainsi les six organes (ou facultés sensibles) s'appuient originellement sur une essence unique [l'absolu, «l'esprit transcendant», etc.], qui se différencie en six combinaisons [d'essentiel et de phénoménal, d'absolu et de contingent : de même les automatés du magicien sont des combinaisons de réel et d'illusoire]; et, pour peu que sur un seul point [l'audition] s'accomplissent le repos [de la perception] et le retour [à l'essence originelle], les six activités [ces activités phénoménales, *yong* 用, *prayajana*... fonctions de l'esprit transcendant], que sont les six facultés sensorielles] deviennent toutes impossibles».

(如世巧幻師。幻作諸男女。雖見諸根動。要以一機抽。息機歸寂然。諸幻成無性。六根亦如是。元依一精明。分成六和合。一處成休復。六用皆不成。)

La comparaison n'est pas très claire, et les commentateurs ne s'accordent pas sur le détail des termes. En tout cas, malgré la citation qu'en fait dès le début de son apologie un «subitiste» aussi résolu que le maître Mahāyāna, on ne saurait conclure d'un tel passage que le *Sāramgama* soit strictement «subitiste». L'utilité de l'audition graduelle, de l'enseignement, n'est pas niée dans le *sūtra*; c'est, affirme-t-il, la science «graduelle» qui prépare l'illumination «subite», le «retour à la source». Le *Sāramgama* date évidemment d'un temps où la concurrence des deux branches, méridionale et septentrionale, de l'école du Dhyāna n'avait pas encore mis au premier plan l'opposition tranchée entre *subitisme* et *gradualisme* (c'est au cours du VIII<sup>e</sup> siècle, sous l'action de Houei-neng et de Chen-houei, que cette opposition prit un tour aigu et que le subitisme finit par l'emporter). La thèse du *Sāramgama* ressort nettement du passage suivant, qui figure vers la fin du *sūtra* (I, 155 a) : «Du point de vue de l'absolu (*li* 理), il y a éveil subit, et grâce à cet éveil tout est détruit à la fois; du point de vue des faits (*che* 事, les données phénoménales), il n'y a point d'élimination subite, et c'est par un processus graduel qu'on en vient à bout» (理則頓悟。乘悟併增。事非頓除。西次第盡)。Les commentateurs des Song, tous gagnés au «subitisme» qui avait alors, et depuis longtemps, complètement évincé le «gradualisme», se montrent visiblement embarrassés par ce texte. Ils le déclarent «difficile à interpréter» (此文總略, 不易頓明, *Yi hui*, *T'ouk*. XXX, n. k. xxx, 90 a); et Dogan 道元, un des patriarches du Dhyāna au Japon (1200-1253), parmi les critiques qu'il formulait contre le *Sāramgama*, relevait le fait qu'on y trouve des passages établissant des degrés dans la pratique du Dhyāna (*Hōkyōki* 寶慶記, cité dans l'introduction de la version japonaise du *Sāramgama*, *Kokuyaku daizokyo* 國譯大藏經, Tokyo, 1917, vol. IV, p. 3). Au *kuān* VIII du *Sāramgama*, 161 b-c, sont en effet décrits trois «degrés

*Vajra-sûtra* <sup>(1)</sup> et les *sûtra* du Grand Véhicule, qui disent tous qu'on appelle Buddha ceux qui sont dégagés de toutes les imprégnations de fausses notions <sup>(2)</sup>. C'est pourquoi il est enjoint de *regarder l'esprit* pour supprimer toutes les imprégnations de fausses notions conçues par l'esprit.

*Question.* — Vous parlez de *sûtra* du Grand Véhicule : qu'entendez-vous par Grand Véhicule ?

progressifs» (三種漸次) dans l'exercice du *śamādhi*, ces degrés formant le préambule des cinquante-sept «états» (位) que doivent parcourir les Bodhisattva jusqu'à l'«véiel transcendant» (la liste de ces états, *ibid.*, 143 a-c, est une somme synchrétique de termes tirés de divers *sûtra* et *śāstra*, cf. Mochizuki, *Jōdokyo...*, 240 et suiv.).

Sur ce point comme sur plusieurs autres, le *Sāraṅgama* se tient dans une «voie moyenne» qui ne pouvait satisfaire les sectaires. La question y est traitée ailleurs encore (v. 125 a-b), à propos de l'apologue des nœuds du mouchoir. Le Buddha, prenant un mouchoir de soie, noue successivement six nœuds, qui symbolisent les six facultés sensorielles, tandis que la pièce de soie unique représente la substance absolue, l'esprit transcendant. Cette substance n'est une que par rapport aux six : pour peu que l'on dénoue les six nœuds, la notion d'unité disparaît elle aussi (六解一亡). Mais, demande le Buddha, est-il possible de dénouer en même temps les six nœuds ? Non, répond Ananda ; ayant été noués successivement, ils doivent être dénoués successivement : bien qu'ils soient de même substance (la soie), ils n'ont pas été noués en même temps, et ne sauraient être dénoués en même temps. Il en est de même, dit alors le Buddha, des six facultés sensorielles. Les exégètes cherchent à se tirer de la gêne que leur inspire également ce passage en remarquant — non sans raison du reste, si l'on tient compte de la position doctrinale du *Sāraṅgama* — qu'il s'agit là, non pas d'une véritable succession des six facultés sensorielles, mais de la nécessité d'effectuer la libération (le «dénouement», *kia* 解, mot qui sert aussi à traduire *mokṣa*, *nirmocana*...) d'une de ces facultés (l'ouïe), en la «contemplant», pour accéder ainsi, automatiquement, à la libération de l'ensemble des six (*Yi hai*, k. xv, 99 b, glose de Tseusian des Song : 此顯六根不能頓解；但應從一根門，即得六根解脫。非謂六根相望成次第耳... ; glose de Wei-k'io des Tang : 意明六根不可齊觀；但依一根入證，自然銷六； glose de Jen-yo, même époque : 選擇六根隨於一根發觀，如次第而解也...). C'est selon cette interprétation que les vers du *Sāraṅgama* sur la «libération des six» par le «retour à la source» pouvaient être allégués par le moine Mahāyāna comme autorisant sa doctrine subitiste de la «contemplation de l'esprit» ; le commentaire de Wei-k'io (vers 751-766) devait exister avant la controverse de Lhasa, et Mahāyāna peut l'avoir connu, ou en avoir connu la doctrine.

(1) *Vajracchedikā*, éd. M. Müller (*Buddhist Texts from Japan*, Oxford, 1881), par. xiv, p. 31 : *Sarvasaṃjñāpagatā hi buddhā bhāgavantaḥ*.

(2) La citation suit la version chinoise de la *Vajracchedikā* due à Kumārajīva (T. 235, 750 b ; ou celle de Bodhiruci, T. 236, 754 b, qui est identique) : 離一切諸相則名諸佛, mais en remplaçant 相 («variantes» ou fautes, commune dans les traductions chinoises de l'«ancienne école», pour 想, l'équivalent correct de *saṃjñā*, que donnent les versions de Paramārtha, Yi-tsing, Hsuan-tsang et Dharmagupta) par 妄想習氣 qui, dans la terminologie du *Laṅkāvatāra* traduit par Guṇabhadra, correspond à *vikalpa-vāsanā*.

*Réponse.* — Le *Lankā-sūtra* dit que c'est en raison des fausses notions que l'on se représente qu'il existe un Grand Véhicule, et qu'en l'absence de fausses [fausses notions on se dégage de tout « grand » ou « petit » Véhicule :

« Il n'y a ni Véhicule, ni Véhiculé :  
La non-institution d'aucun Véhicule,  
C'est là ce que j'appelle Grand Véhicule<sup>(1)</sup>. »

*Première question.* — On pourrait dire qu'un Buddha ne devient Buddha qu'après avoir, depuis d'incommensurables périodes, intégralement cultivé d'incommensurables mérites et masses de science, et qu'il est impossible de devenir Buddha par la simple suppression des fausses notions ; et pourquoi ? parce que, si l'on pouvait devenir Buddha seulement [en supprimant] les fausses notions, il n'aurait pas été nécessaire de parler des six perfections (*pāramitā*)<sup>(2)</sup>, ni des dodécuples Écritures<sup>(3)</sup>, et qu'il aurait suffi de parler de la destruction des fausses notions. Comme il n'en est point ainsi, [ce que vous dites] est contraire à la raison.

*Réponse.* — C'est parce que, depuis des périodes incommensurables, tous les êtres vivants n'ont jamais pu se dégager des fausses notions dont leur esprit est depuis toujours imprégné de par le triple poison des passions<sup>(4)</sup>, qu'ils sont entraînés dans le flux des naissances et des morts<sup>(5)</sup> et ne peuvent

(1) *Lankāvatāra*, éd. Nanjō, p. 135, st. 204-205 :

[*Yānānam nāsti vai nisthā gāvacchittam pravartate |*  
*Citto tu vai parārrite | na yānam na ca yāninaḥ ||*  
*Yānanyasthānam naicāsti yānabhedam vadāmy aham |*

Au lieu de *yānabhedam*, « la division en Véhicules », toutes les versions chinoises (T. 670, II, 497 b ; 671, IV, 540 a ; 672, III, 607 b) supposent *yānam ekam*, « le Véhicule Unique ». Notre texte suit la version de Śikṣinanda (ou de Gunabhadra), en la modifiant au début de la citation et en en introduisant à la fin une troisième « leçon », qui correspondrait à *maḥāyānam* et fut sans doute imaginée par le moine Mahāyāna pour les besoins de la circonstance ; cf. *inf.*, 119, n. 6, 138, n. 5.

(2) 六波羅蜜, *ṣaṭ-pāramitā*.

(3) 十二部經, *dvādaśāṅga-dharmaprayācana*, le Canon en ses douze genres.

(4) 三毒煩惱无始心想習氣妄想. Mot à mot des équivalents sanskrits : *Tridaya-kleśa-anādi-citta-samjñā-nānāni-nikalpa*. Cette formule qui revient constamment dans notre texte remonte à des formules canoniques comme celle-ci qui est fréquente dans le *Lankāvatāra* (éd. Nanjō, p. 43, 71, 94...) : *Anādi-kāla-prapañca-dauṣṭhulya-nikalpa-eśānā*... Les « trois poisons » qui vicient notre santé morale (le mot 毒 a, en chinois, un sens médical comme le sanskrit *dosa*) sont les *kleśa* fondamentaux, concupiscence, haine et erreur.

(5) Le *saṁsāra*, comparé aux « vagues d'un courant ».

libérer. D'après le chapitre 1<sup>er</sup> du *Sarvadharmā-praṛṭti-nirḍāsa*, « on est appelé délivré si l'on a éliminé toute pensée de tous *dharma*, parce que ceux-ci sont saisissables en tant que phénomènes objectifs » (1). Et, dans le *Vajrasamāhi-sūtra*, le Buddha dit : « Pour peu que l'esprit s'ébranle, fût-ce même en la mesure d'une seule pensée, du même coup naissent les cinq agrégats... et les êtres assoient leur âme dans le calme ! Qu'ils s'installent dans la terre de Diamant, et ils n'auront pas une seule pensée (2)... Cet abso-

(1). *Tehou fa mou hing king* 諸法無行經, trad. Kumārajīva, T. 650, 1, 754 c, passage sur les sept *bodhyāṅga* : « Si le pratiquant est capable de voir qu'à l'égard de tous les *dharma* n'y a pas de mémoire, c'est là ce que j'appelle le membre d'éveil de la mémoire (*smṛti*, amier des *bodhyāṅga*)... S'il élimine la pensée à l'égard de tous les *dharma*, parce que ceux-ci sont insaisissables (不可得 *anupalabhya*), en tant que phénomènes objectifs 緣相, \**ālambana-nimitta*), c'est ce que j'appelle le membre d'éveil de l'élimination (*prad-bhī*, quatrième *bodhyāṅga*)... C'est ainsi, Mañjuśrī, que le pratiquant doit méditer sur les sept *bodhyāṅga*. Tout pratiquant capable de voir de cette façon-là les quatre vérités saintes (*ṛgāsāṅga*), les quatre aide-mémoire (*smṛtyupasthāna*) les huit membres du chemin saint (*ṛgamārgāṅga*), les cinq facultés sensibles (*indriya*) et les sept membres de l'éveil (*bodhyāṅga*), je dis que cet homme est appelé délivré, parvenu à l'autre rive », etc. Les *ādhyāṅga* sont énumérés, dans ce texte, conformément à l'ordre usuel dans les textes du petit Véhicule (différent de celui des textes mahāyānistes), mais l'interprétation en est purement mahāyāniste, dans l'esprit du nihilisme mystique de l'école *Sōnyāvāda*. Le *Sarvadharmā-praṛṭti-nirḍāsa*, ouvrage cité en sanskrit dans le *Sikṣā-samuccaya* et dont on a trois versions chinoises et une tibétaine, passe en Chine et au Japon pour être une des autorités de l'extrémisme mahāyāniste; dans la secte chinoise dite de l'*Avatamaaka* (*Houa yen*), Fa-tsang le classe sous la rubrique de la « doctrine subitiste » (頓教), et Dengyō Daishi, introducteur de la secte Tendai au Japon, l'invoque pour justifier la discipline libertaire dite *Bodhisattva-ila* (菩薩戒, cf. Ono, *Bushō kaisetsu daijiten*, V, 281, Tôkyō, 1933).

(2) *Kim kang san-mei king* 金剛三昧經, T. 273, 369 a : « Le Buddha dit : « C'est comme un fils [à l'esprit] égaré [atteint de folie] qui, tenant à la main de la monnaie, mais ignorant qu'il la possède, voyage pendant cinquante ans dans les dix directions : il tombe dans la misère et cherche vainement à assurer sa subsistance. Ce que voyant, son père lui lit : « Pourquoi n'emploies-tu pas la monnaie que tu tiens ? Tu aurais ainsi tout ce qu'il te faut. » Se réveillant alors [de sa folie], le fils trouve la monnaie et, tout joyeux, s'écrie : « J'ai trouvé de la monnaie ! » — « Fils égaré, lui dit son père, ne te réjouis point ! Cette monnaie que tu as trouvée était tienne, ce n'est point que tu l'aies trouvée : pourquoi te réjouir ? — Il en est de même, hommes excellents ! du subconscient immaculé (*amala-vijñāna*, le substrat pur qui git au tréfonds de notre esprit) : jamais il n'est sorti [de nous], et nous n'y recédons pas maintenant ; ce n'est pas parce que, dans le passé, nous étions égarés [concernant son immanence en nous], qu'il n'existait pas, et ce n'est pas non plus, à présent, parce que nous nous éveillons, que nous y accédons. » — « Mais alors, questionna le Bodhisattva Wou-tchou 無住 (« Sans-appui », \**Apratisṭhita*), si le père savait que son fils était égaré, pourquoi attendre, pour l'informer, qu'il ait passé cinquante ans à voyager dans les dix directions et soit tombé dans la misère ? » Le Buddha dit : « Les cinquante années, c'est l'esprit qui s'ébranle par une pensée unique ; le voyage dans les dix directions, c'est l'imagination qui va loin (créatrice du monde phénoménal) : 遊行過計, \**dāramgama-parikalpa*). » Le

Hodhisattva Wou-tchou interroge sur «l'esprit qui s'ébranle par une pensée unique». Le Buddha dit : «*Pour peu* que l'esprit s'ébranle, [sût-ce même dans la mesure] d'une unique pensée, du même coup naissent les cinq agrégats (skandha); et la naissance des cinq agrégats comporte cinquante maux. — Mais alors, dit le Bodhisattva Wou-tchou, si l'imagination qui va loin voyage dans les dix directions, et que [du fait de son travail particularisant] se produise dans l'esprit une pensée, [même] unique, ce qui comporte cinquante maux, comment faire en sorte que les êtres ne produisent pas [même] une seule pensée?» Le Buddha dit : «*Que les êtres assoient leur âme dans le calme (婁坐心神)!* Qu'ils s'installent dans la Terre de Diamant! Qu'ils apaisent leur pensée (念, \**mrti*), afin qu'elle ne se lève point! Que leur esprit (心, *citta*) toujours soit quiet et serein! Et ils n'auront pas une seule pensée!» — La parabole du fils à la monnaie n'est qu'une réplique de celle de l'homme au joyau, dans le chap. VIII du Lotus (*Saddharma-pundarika-sûtra*, trad. Korn, 201). Quant à la «Terre de Diamant» (金剛地, *vajrabhûmi*), d'après le commentaire attribué à Yuan-hiso 元曉 (T. 1730, II, 981 c), ce serait une désignation des bhûmi où l'on réalise le dharma-kaya, infrangible comme le diamant; mais le contexte suggère plutôt une «terre» où l'on cultive le vajropama-samâdhi, qui donne son titre à ce sûtra.

C'est en effet à \**Vajropama-samâdhi-sûtra*, abrégé en \**Vajrasamâdhi-sûtra*, que semble pouvoir se ramener le titre chinois de *kin kang san-mei king*. On sait que, dans certaines traductions antérieures à Hiuan-tsang, le terme 金剛三昧 (ou 金剛定) correspond à *vajropama-samâdhi* (par ex. : *Samyuktâbhidharma-hrdaya*, trad. Saughavarma, T. 1552, I, 957 c; *Abhidharma-kosa*, trad. Paramârtha, T. 1559, XVII, 278 a, cf. trad. La Vallée Poussin, VI, 228); il est vrai que la *Prajâpâramitâ*, dans son énumération de 108 samâdhi, distingue un *vajra-samâdhi* (金剛三昧) du *vajropama-samâdhi* (如金剛三昧; cf. *Ta tche tou louen*, T. 1509, XLVII, 296 b-c).

∴ Cet ouvrage, dont on ne connaît aucun prototype sanskrit (le parallèle tibétain du Kanjur repose sur le chinois), passe pour être une version chinoise anonyme de l'époque des Leang dits Septentrionaux 北凉, dynastie hunnique du Kan-sou (famille Tsiu-kiu) qui régna de 412 à 439. Comme tant de bévues admises sans critique par les éditeurs ultérieurs du Canon chinois, cette tradition remonte à ce déplorable bibliographe qu'était Fei Tchang-fang (*Li tai san pao ki*, de 597 p. C. : T. 2034, IX, 85 a). Au début du VI<sup>e</sup> siècle, Seng-yeou, d'après un catalogue de Tao-ngan qui datait de 374, classait ce texte parmi ceux qui provenaient du «territoire des Leang» (凉土), c'est-à-dire de l'actuel Kan-sou où régnaient, en 374, la dynastie — chinoise ou sinisée — des Leang dits Antérieurs 前凉 (313-376; cf. *Tch'ou san tsang ki tai*, T. 2145, III, 18 c) : l'expression 凉土 donna lieu à l'anachronisme de Fei Tchang-fang. On sait que le territoire de Leang-tcheou 凉州, situé aux portes de la Sérinde que parcouraient pèlerins chinois et missionnaires de l'Inde, et refuge de nombreux lettrés chassés des capitales du centre par les invasions barbares, était alors un centre actif de rayonnement bouddhique (ou, en tout cas, allait le devenir à l'époque des Leang Septentrionaux). C'est là que naît et se forme un traducteur second, Tchou Fo-nien 竺佛念, qui commence ses travaux dès 365; c'est là que travaille aussi, en 373, un traducteur originaire du pays des «Yue-tche», Che-louen 施暹.

Le \**Vajrasamâdhi-sûtra* a été souvent considéré comme un apocryphe chinois, et, à l'époque mandchoue, le commentateur Tchou-tchen 謙震 (*kin kang san-mei king t'ong tsong ki* 金剛三昧經通宗記, Suppl. Kyôto, A, LV, III) l'attribue à ce même Tao-ngan, mort en 385, qui a pris une part si importante à l'acclimatation de la philosophie bouddhique en Chine avant la venue de Kumârajiva. L'hypothèse est indéfendable, comme on le verra ci-dessous; mais, de fait, une lecture même sommaire révèle dans cet ouvrage

éléments qu'il semble difficile de ramener à l'Inde. Les noms des auditeurs ou inter-  
 teurs sont bizarres, pour la plupart inconnus par ailleurs (266 a); les termes 心,  
 要 (opposé à 事), jouent dans le vocabulaire un rôle frappant et reçoivent des  
 s difficiles à expliquer par des originaux sanskrits; certains passages décèlent des in-  
 ces taoïstes (par ex. 369 b : 無名之名, 不無於名, 無義之義, 不無於  
 ; ou encore, 370 a : 其心多暗, 以何法御, 令得堅心入得實際, etc.);  
 relève des jeux de mots relevant de la rhétorique philosophique chinoise (371 a : 如  
 如說, 如無無有, 無有於無, 如無有無, 有無於有, 有無不  
 , etc.).

L'attribution à un traducteur anonyme des Leang, sur la foi de Seng-yeou et de  
 o-ngan, peut reposer sur une confusion — peut-être intentionnelle : dans la littérature  
 i touche au Dhyāna, on peut s'attendre à toutes les astuces — avec un autre sūtra de  
 re analogue, le *Kin kang san-mei pen sing ts'ing tsing pou houai pou mie king* 金剛三  
 ; 本性清淨不壞不滅經 (T. 644). Ce petit texte, qui n'a pas les apparences  
 in apocryphe, est essentiellement une énumération de cent samādhi, prêchée par le  
 idbā à Naitreya. Il est classé, dans le Canon, comme une traduction anonyme des  
 in 三秦 (350-431); on verra que ce classement ne remonte pas au delà de 730. Cet  
 ouvrage n'apparaît dans les catalogues que sous les Souei; le *Tchong hing mou lou* de  
 king, en 694 (T. 2146, I, 121 a), le mentionne parmi les versions d'auteurs inconnus,  
 te à côté avec le *Kin kang san-mei king*, tandis que trois ans plus tard Fei Tchang-fang  
 i tai san pao ki, T. 2034, v, 58 a) le range parmi les œuvres d'un traducteur du  
 r siècle, Tche K'ien 支謙, bien connu pour le nombre imposant de textes que les  
 bibliographes se sont plu à lui attribuer à tort, ou encore (*ibid.*, v, 55 b) parmi les  
 sions anonymes des Han Postérieurs. Ces attributions de Fei Tchang-fang ont été,  
 omme bien d'autres, écartées par le meilleur bibliographe du bouddhisme chinois,  
 'che-cheng des Tang (*K'ai-yuan lou*, T. 2154, IV, 518 c); et c'est à cet érudit conscien-  
 ient qu'est due l'attribution du *Kin kang san-mei pen sing ts'ing tsing pou houai pou mie  
 ing* à l'époque des Ts'in, attribution qu'il déclare du reste simplement vraisemblable et  
 ondée sur des considérations de style (今尋文句, 似秦時譯, 故移歸此).  
 l est possible que le *Kin kang san-mei king* catalogué par Tao-ngan et par Seng-yeou n'ait  
 ité autre que ce petit sūtra, l'actuel T. 644; les auteurs de T. 273, si cet ouvrage est  
 raiment apocryphe comme il en a les apparences, auraient paré leur œuvre d'un titre qui  
 existait déjà : le cas serait semblable à celui du pseudo-Sāraṅgama (cf. *sup.*, 43, n. 3, et *inf.*,  
 73, n. 4), avec lequel le \**Vajrasamādhi* n'est pas sans offrir certaines analogies par la situation  
 qu'il occupe, à une date antérieure, dans l'histoire littéraire du bouddhisme chinois.

Quelle en est la date réelle? Le commentateur Tchou Tchen remonte trop haut en  
 l'attribuant à Tao-ngan. Le \**Vajrasamādhi-sūtra* ne saurait être antérieur à Paramārtha  
 (500-569) et aux controverses scolastiques qui se déclarèrent parmi les bouddhistes chinois  
 autour des doctrines professées par ce maître. On sait que ces controverses portaient essen-  
 tiellement sur la question d'un neuvième vijñāna, l'amala, qu'avait enseigné Paramārtha,  
 surtout connu alors comme le traducteur et l'exégète du *Mahāyāna-saṃgraha-sūtra*, *Chō ta  
 tch'eng louen* 攝大乘論 : d'où le nom d'école du *Mahāyāna-saṃgraha*, *Chō ta tch'eng  
 trong* 攝大乘宗, donné aux partisans de l'existence de l'amala (cf. « Sur l'authenticité  
 du *Ta tch'eng k'i sin louen* », *Bull. de la Maison Franco-Japonaise*, II, II, 29-53). Or on lit,  
 à la fin du \**Vajrasamādhi* (T. 273, 374 a), que ce sūtra porte comme titre principal,  
 avant même celui de *Kin kang san-mei* (\**Vajrasamādhi*), celui de *Chō ta tch'eng king  
 攝大乘經* (\**Mahāyāna-saṃgraha-sūtra*); et l'amala-vijñāna joue dans l'ensemble de

l'ouvrage un rôle bien en vue (cf. p. ex. 368 b, 371 b). On y trouve également (368 b et suiv.) la doctrine de l'éveil foncier (ou *inné*, *pen kio* 本覺), qui est propre au *Ta tch'eng k'i sin louen* (\**Mahāyāna-sraddhotpāda*), lui aussi traduit (77) et commenté par Paramārtha; la doctrine de l'éveil foncier — que j'incline maintenant à croire purement chinoise — est liée à celle de l'*amala*, et Paramārtha les enseignait concurremment. D'après son *Chapitre sur le sens du neuvième vijñāna, amala-vijñāna* et *pen kio* sont deux connotations synonymes de l'absolu sous son aspect objectivant (*neng yuan* 能緣, *alamba*), l'aspect objectif (*so yuan* 所緣, *alambya*) ayant pour noms *tathatā* (真如) et *bhāṣahoti* (實際) (*Kieou che yi p'in* 九識義品, cité par *Ta-kio* 大覺, *Seru fen liu tch'ao p'i* 四分律鈔批, k. xviii, Suppl. Kyoto, A. LXVII, iv, 381 a, et par *Yuan-ts'ò* 圓灘, *Kiai chen mi king chou* 解深密經疏, k. iii, *ibid.*, XXXIV, iv, 360 b).

Les quelques remarques qui précèdent ne sauraient prétendre à résoudre les problèmes que posent la datation et l'authenticité du \**Vajrasamādhi-sūtra*. Cet ouvrage mériterait une étude approfondie, qui ne semble pas avoir été entreprise jusqu'ici; c'est une lacune d'autant plus regrettable que le \**Vajrasamādhi-sūtra* a évidemment joué, dans la formation du système doctrinal et terminologique propre à l'école chinoise dite du Dhyāna, un rôle des plus importants. L'influence du *Lankāvatara* (traduit par Gunabhadra dès 443) y est sensible dans les passages qui s'élèvent contre les particularisations discursives, langage et écriture (p. ex. 371 a, l'opposition entre 語 et 義, entre 文 et 義, se retrouve dans le *Lankāvatara*, T. 670, iii, 500 b = sk., éd. Nanjō, p. 133, *ruta* et *artha*, ou encore T. 670, iv, 505 b = sk., p. 194, *akāra* et *artha*); or on sait que le *Lankāvatara* a donné son nom, durant un temps (vers le vi<sup>e</sup> siècle), à l'école du Dhyāna (Leng-k'ie tsong 楞伽宗). Une des plus célèbres doctrines attribuées à Bodhidharma est celle des deux accès au tao 道 (二入), l'accès théorique ou métaphysique (理入) et l'accès pratique (行入), ce dernier consistant en quatre pratiques (四行) à cultiver. Cette doctrine est exposée par Tao-siuan 道宣 († 667) dans sa biographie de Bodhidharma (*Siu hao seng tchouan*, T. 2060, xvi, 551 c), et aussi, toujours sous le nom de Bodhidharma, dans le *King-t'ò tch'ouan teng lou* 景德傳燈錄 des Song, qui date de 1004 (T. 2076, xix, 458 b). Dans cette dernière source, la doctrine des deux accès est énoncée en termes proches de ceux qu'emploie Tao-siuan, mais la rédaction est un peu développée, et l'exposé est précédé d'une préface due à un certain Tan-lin 曇琳 qui, d'après les recherches publiées par M. Lin Tai-yun 林岱雲 dans la revue japonaise *Shakyo kenkyū* 宗教研究 (IX, ii, mai 1932), aurait été un disciple direct de Bodhidharma (?) et aurait travaillé à des traductions de textes sanskrits entre 539 et 541 : selon le même auteur, c'est de Tan-lin que se serait inspiré Tao-siuan, et l'exposé de la doctrine des deux accès, en sa double rédaction de Tan-lin et de Tao-siuan, serait le plus ancien témoignage historique qui nous soit parvenu sur le système doctrinal de Bodhidharma — si l'on peut s'exprimer ainsi au sujet d'un personnage dont l'existence historique est pour le moins problématique et dont le système, à en juger d'après la tradition qui se réclame de lui, consistait à n'en point avoir. La recension du *King-t'ò tch'ouan teng lou* se retrouve du reste, avec quelques menues variantes, dans le *Leng-k'ie che tou ki* 楞伽師資記 de Tsiang-kio 淨覺, qui date de la première moitié du viii<sup>e</sup> siècle (T. 2887, 1285 a), ainsi que dans un autre manuscrit de Touen-houang, conservé à la Bibliothèque nationale de Pékin et publié par M. Suzuki Daisetsu 鈴木大拙 dans *Shoshitsu issho* 少室逸書 (Osaka, s. d. [1935], 1 b); elle est donc assurée d'une ancienneté assez sérieuse, et en tout cas d'être antérieure à Tao-siuan, c'est-à-dire au milieu du viii<sup>e</sup> siècle. Le *Leng-k'ie che tou ki* affirme que la doctrine des quatre pratiques avait été énoncée par Bodhidharma lui-même, le reste de ce que

lu <sup>(1)</sup>, [dont on ne peut dire qu'']ainsi-ainsi, contient tous les *dharmas* <sup>(2)</sup>. » Et le *Suvarṇaprabhāsa-sūtra*, chapitre u, dit qu'« après la suppression définitive de toutes les passions [et, par là, l'obtention de l'état de Buddha], l'ainsité des *dharmas* et la connaissance de [cette] ainsité embrassent tous les *dharmas* [qui subsistent]

Tsing-kio rapporte des doctrines de Bodhidharma étant tiré, dit-il, d'un recueil dans lequel son disciple T'an-lin avait noté les paroles et les comportements du maître (cf. T. 2837, 285 b : 此四行, 是達磨禪師親說, 餘則弟子曇林記師言行, 集成一卷, 名曰達磨論也). Or la doctrine des deux accès se retrouve dans le \**Vajrasamādhi-sūtra*, et la définition que donnent de l'accès théorique les diverses recensions précitées de l'exposé du système de Bodhidharma n'est littéralement qu'un simple décalque du passage correspondant de ce *sūtra* (comparer T. 273, 369 c, l. 8-12, et la recension de Tso-siuan, T. 2060, xvi, 551 c, l. 8-12). Ou bien la source originale est le *sūtra*, ou bien le *sūtra* et les autres textes remontent à une source commune.

Beaucoup d'autres termes du \**Vajrasamādhi-sūtra* ont également fait fortune dans l'école du Dhyāna. La mise en vedette du mot *sin* 心 a déjà été signalée ci-dessus; il faut relever d'autre part des composés tels que *cheou sin* 守心 (守一心如, T. 273, 370 a; le terme taoïste est *cheou yi* 守一, voir à l'index des *Mélanges posthumes* de H. Maspero, sous « Un »), *moü sin* 無心 (*ibid.*, 366 c; aussi le terme apparenté *moü nién* 無念, *ibid.*, 369 a), *moü cheng sin* 無生心 (*ibid.*, 367 c). Les qualifications de *mobile* ou *immobile* appliquées au *dhyāna* (*long* 動, *pou long* 不動, *ibid.*, 368 a), termes provenant du *Yi king* et qui jouent un grand rôle dans la philosophie chinoise, le désaveu des *dhyāna* graduels de la tradition binayniste (*ibid.*, 371 b); autant de termes, de traits communs au \**Vajrasamādhi-sūtra* et aux manuscrits de Touen-houang relatifs à l'école du Dhyāna telle qu'elle se constitua au VIII<sup>e</sup> siècle, avec Chen-sieou († 706), Houei-neng († 713) et Chen-houei († 760 ?). Tout porte à croire que ces similitudes reposent sur un emprunt au \**Vajrasamādhi-sūtra* de la part des maîtres de Dhyāna, même si cet emprunt était antérieur au VIII<sup>e</sup> siècle et remontait aux prédécesseurs des maîtres susnommés.

C'est donc à bon droit que le moine Mahāyāna invoquait ce *sūtra* comme une autorité justifiant les thèses de son école; c'est à bon droit aussi que ses adversaires indiens auraient pu lui rétorquer que ledit *sūtra* n'était qu'un apocryphe chinois d'inspiration taoïste.

<sup>(1)</sup> Li 理, l'absolu métaphysique ou «rationnel», par opposition aux faits (*che* 事) ou données empiriques.

<sup>(2)</sup> 此如如之理具一切法. *Jou jou* («ainsi-ainsi») est une des traductions de *tathatā*. Voici le contexte de ce passage du \**Vajrasamādhi-sūtra* (T. 273, 371 a) : «... Les quatre aide-mémoire, les quatre efforts, les quatre bases de la thaumaturgie, les cinq facultés sensibles, les cinq forces, les sept membres de l'éveil et les huit membres du chemin saint [c'est-à-dire l'ensemble des trente-sept *bodhipakṣas*, ou rubriques auxiliaires de l'éveil], ce sont des noms multiples, mais le sens en est un : il n'y a là ni unité, ni diversité. En tant que catégories numériques nominales (名數), ce ne sont que noms et lettres; mais en tant qu'essences insaisissables (*anupalabhya-dharma*), le sens en est un et ne saurait s'exprimer en lettres. Ce sens, sous son aspect inexprimable, c'est, en vérité, la vacuité; et le sens de la vacuité, c'est, en vérité, ainsi-ainsi. L'absolu [dont on ne peut dire qu'']ainsi-ainsi contient tous les dharmas. Hommes excellents! Quiconque se tient dans le principe de l'ainsi-ainsi traverse la mer de la triple douleur... »



chez les Buddha<sup>(1)</sup>. Le *Lankā-sūtra*, chapitre II, dit aussi : « Il suffit de se dégager des fausses notions de l'esprit pour que se manifeste automatiquement l'inconcevable science propre au corps de *dharmā* des Buddha-Tathāgata; et le corps de *dharmā*, à son tour, révèle aussitôt et d'un seul coup<sup>(2)</sup> le corps de rétribution et le corps de métamorphose<sup>(3)</sup>. Il est dit encore, dans le

(1) Autrement dit, pour peu qu'on s'affranchisse des passions (et des notions illusoire) qu'elles entraînent), on s'identifie à l'absolu ou à sa connaissance et l'on devient Buddha, ce qui est la thèse sur laquelle porte la question des adversaires du moine Mahāyāna. La citation est tirée du *Kin kouang ming tsouei cheng wang king*, trad. Yi-tsing, T. 665, II, 408 c; en voici le contexte : « A quoi les Bodhisattva-Mahāsattva reconnaissent-ils le corps de *dharmā* (*dharmakāya*) ? On l'appelle *dharmakāya*, parce que toutes les obstructions (*āvaraṇa*) — passions (*kleśa*) et autres — en sont éliminées, qu'il comporte tous les bons *dharmā* (*kuśala-dharma*), et qu'il n'est qu'ainsité (*tathatā*) [pour son avantage propre] et connaissance de l'ainsité (*tathatā-jñāna*) [pour l'avantage d'autrui, qui le connaît comme ainsité et, par là même, s'identifie à celle-ci]. Les deux corps précédents [*nirmāṇa-kāya*, 化身, et *\*sambhoga-kāya*, 莊身] n'existent que comme dénominations fictives (*prajñapti*), ce troisième existe en réalité (眞實, *\*yathātatvam*). Et pourquoi ? Chez tous les Buddha, il n'y a aucun autre *dharmā* que l'ainsité des *dharmā* (*dharmā-tathatā*) et la connaissance dégagée de toute particularisation (*nirvikalpa-jñāna*); chez eux la science (*prajñā*) est intégrale, toutes les passions (*kleśa*) sont définitivement supprimées; ils ont gagné la pure terre de Buddha (*buddha-bhūmi*). C'est en ce sens que l'ainsité des *dharmā* et la connaissance de [celle] ainsité embrassent (*\*sam-grah*) tous les *dharmā* de Buddha. » Ce passage est tiré du chapitre sur les trois corps, qui manque à nos recensions sanskrites du *Suvarṇa-prabhāsa*, ainsi qu'à la version chinoise la plus ancienne, celle de *\*Dharmakṣema* (T. 663, 13 k, première moitié du 7<sup>e</sup> siècle). Traduit par Paramārtha en 559, ce chapitre est actuellement conservé dans la version dite « syncrétique » de 597 (T. 664, I, 363 a) et dans celle de Yi-tsing (703 p. C.). Ainsi qu'il ressort de l'indication du chapitre (il s'agit du *kinan*, ou « volume » chinois) et de quelques détails de rédaction, le texte cité ici est celui de Yi-tsing; de même que Pao-kouei en 597, Yi-tsing ne faisait du reste que reproduire, avec de menues corrections de style, la version de Paramārtha, aujourd'hui perdue.

(2) De façon subite (moen 頓, *yugapat*).

(3) 但離心妄想 (diplographie fautive), 則諸佛如來法身不思智慧自然顯現. 又法身即頓現亦報身及以化身. Cette citation semble être un résumé, improvisé de mémoire, du passage du *Lankavatāra* qui figure à la page 56 du texte sanskrit édité par Nanjō : *Evam eva, Mahāmau, tathāgatah evacitta-driya-dausthulya-vāsanā-nigatānān sarvānām yugapat acintya-jñāna-jino-gocora-viśayam saundaryayati... Dharmatā-buddho yugapan niyanda-nirmāṇa-kīraṇam virājit...* La citation de notre manuscrit ne se retrouve textuellement dans aucune des versions chinoises du *Lankavatāra* (actuellement conservées : la première en date, celle de *\*Dharmakṣema*, était déjà perdue au début du 7<sup>e</sup> siècle, cf. Suzuki, *Studies in the Lankavatāra Sūtra*, Londres, 1930, 5); c'est de la plus tardive, celle de Siksānanda (700-704 p. C.; T. 672, II, 596 c) — et non de la version de Gunabhadra (T. 670, I, 486 a), pourtant devenue classique dans l'école du Dhyāna et à laquelle notre manuscrit se réfère généralement —, que cette citation se rapproche le plus. Voici, suivi de sa traduction littérale, le texte de Siksānanda, qui s'écarte passablement de la recension sanskrite de Nanjō; on notera que plusieurs des termes se

*Sarva-dharma-pravṛtti-nirdeśa* <sup>(1)</sup>, que le Buddha déclara à Mañjuśrī : « Bhagavat, lorsqu'un Buddha est assis dans l'aire de la *bodhi*, voit-il donc que les *dharma* comportent production et destruction <sup>(2)</sup> ? » — « Non », dit le Buddha. — « Bhagavat, si les *dharma* ne comportent ni production ni destruction, peut-on dire de ces *dharma* qu'ils comportent suppression de tous les *dharma* de mal et accomplissement de tous les *dharma* de bien ? » — « Non », dit le Buddha. — « Bhagavat, si les *dharma* ne comportent ni production ni destruction, ni suppression des *dharma* de mal ni accomplissement des *dharma* de bien, qu'est-ce qui est vu ? Qu'est-ce qui est supprimé ? Qu'est-ce qui est éprouvé ? Qu'est-ce qui est cultivé ? Qu'est-ce qui est obtenu <sup>(3)</sup> ? » Il suffit de se dégager des fausses notions de l'esprit pour être, par là même, intégralement muni des trente-sept rubriques de l'éveil <sup>(4)</sup> et pour que tous les mérites aussi se trouvent complètement cultivés. Le texte des *sūtra* le rapporte tout au long ; nous ne pouvons l'expliquer de façon exhaustive. Vous n'avez qu'à vous y référer vous-mêmes ; vous verrez le sens des *sūtra*. Vous avez questionné en vous fondant sur la raison <sup>(5)</sup> ; notre réponse n'est pas contraire à la raison. Tout être capable de se dégager des fausses notions, mais dont l'esprit est, depuis tou-

retrouvent dans notre citation : 諸佛如來淨清衆生自心過習亦復如是。願爲示現不可思議諸佛如來智慧境界... 法佛願現報佛及以化佛，光明照曜... « De même les Buddha-Tathāgata purifient les êtres vivants des imprégnations passées de leur propre esprit ; ils leur révèlent, de façon subite, le domaine de science inconcevable [qui est celui] des Buddha-Tathāgata... Le Buddha [en tant que corps] de *dharma* révèle, de façon subite, le[s] Buddha de rétribution et le[s] Buddha de métamorphose, [avec] leurs radiances éclatantes... »

<sup>(1)</sup> *Tchou fa wou hing king*, trad. Kumārajīva, T. 650, II, 757 b. La citation est tronquée d'une première réponse de Mañjuśrī, qui n'ajoute du reste rien d'essentiel à l'idée. Celle-ci s'inspire de l'absolutisme Mādhyamika, selon lequel le salut — ici le fait de devenir Buddha — n'est pas l'effet d'œuvres graduelles ou de connaissances acquises par un processus de l'ordre du relatif.

<sup>(2)</sup> 生滅, \**utpāda-nirodha* (*utpāda-bhāṅga*).

<sup>(3)</sup> Voir au sens de (re)connaître (les vérités...) : 見 (var. 知), *dr̥ṣṭa* ; supprimer (les passions...) : 斷, *prahina* ; éprouver (le fruit, la *bodhi*...) : 證, *sākṣātkṛta* ; cultiver (les pratiques, les œuvres...) : 修, *bhāvita* ; obtenir (l'état de Buddha, l'omniscience, le Nirvāṇa...) : 得, *prāpta*, *adhigata*. Si les *dharma* sont par delà toute production et toute destruction, il ne peut être question de production du bien (*kuśala-dharma*) ni de destruction du mal (*akuśala-dharma*) : la vue des vérités ne consiste pas en un procès graduel, d'abord ne pas les voir, ensuite les voir à force de pratique, d'étude, etc. : cette vue, et tous les autres *dharma* de bien, sont de toute éternité immanents en nous, et il suffit d'une illumination intérieure, tout extra-temporelle (« subite »), pour qu'ils « s'accomplissent » d'un seul coup.

<sup>(4)</sup> 道品, *bodhipakṣa* ; cf. *inf.*, 153, n. 2.

<sup>(5)</sup> 理, ici au sens de logique (道理, \**yukti*).

jours, imprégné du triple poison des passions, obtiendra la libération, et il obtiendra également de devenir Buddha : incomparables sont de tels mérites.

*Autre réponse.* — Quant aux dodécuples Écritures, nous nous référons au *Lankā-sūtra*, qui dit<sup>(1)</sup> : « ... Cette doctrine se trouve dans tous les *sūtra* énoncés par les Buddha. Mahāmāti, c'est par accommodation à l'esprit de tous les êtres<sup>(2)</sup> que sont énoncés les *sūtra*, et la vraie réalité ne se trouve point dans la parole<sup>(3)</sup>. De même que le mirage trompe les bêtes sauvages et fait naître en elles la pensée de l'eau, là où il n'y a en réalité point d'eau, ainsi les paroles des *sūtra*, accommodées à ce qu'imaginent par eux-mêmes les ignorants, font naître en eux la joie; on aurait tort de croire que ces paroles révèlent toutes des *dharma* de vraie réalité où s'atteste la sainte science<sup>(4)</sup>. Il convient, Mahāmāti, de se conformer au sens, et de ne point s'attacher à la lettre<sup>(5)</sup>. » Et le même *sūtra* rapporte encore<sup>(6)</sup> : « Telle nuit, dit le Buddha, j'ai accompli la *bodhi*; telle nuit, j'entrerai dans le *nirvāna*. Entre ces deux, pas une seule lettre de prononcée : je ne l'ai pas prononcée, je ne la prononce pas, je ne la prononcerai pas. Ne pas parler, c'est la parole du Buddha<sup>(7)</sup>. »

Et il est dit dans le *Nirvāna-sūtra* : « De celui qui entend le Buddha n'énoncer pas la Loi, de cet homme-là, on peut dire qu'il est pleinement un érudit ayant beaucoup entendu<sup>(8)</sup>. » Et dans le *Vajra-*

(1) *Lankāvatāra-sūtra*, éd. Nanjō, 144 (cf. aussi 194). La citation reproduit exactement la version de Siksānanda (T. 672, II, 599 b), assez différente de celles de Guṇabhadra (T. 670, I, 489 a) et de Bodhiruci (T. 671, III, 529 a).

(2) 隨順一切衆生心說, *śarva-sattvōjaya-desaṅārtha-uyāhicāraṇa*.

(3) 非真實在於言中, *na tattva-pratyavasthāna-kathā*.

(4) 聖智證處真實之法 : *tattvārya-jñāna-eyavasthāna-kathā*.

(5) 應隨義莫著言說 : *arthānuvratina dhavitayam na desanābhilāpābhiniṣṭena*.  
著 著 說 者.

(6) *Ibid.*, 6d. Nanjō, 144 : *Yān ca rātrīm tathāgato 'bhisambuddho, yān ca rātrīm parinir-nāsyati : antarāntara ekam apy akāraṁ tothāgatena nodāhṛtam nodāhorūyati*. La citation est libre et ne reproduit mot pour mot aucune des trois versions chinoises. La même doctrine se retrouve en deux autres passages du *sūtra*, éd. Nanjō, 194 et 240.

(7) Cette dernière phrase, qui manque au texte sanscrit, se retrouve dans la version chinoise de Guṇabhadra (T. 670, III, 498c).

(8) 多聞, *bahuvrūta*, épithète sanscrite des érudits. Citation non littérale du *Mahā-parinirvāna-sūtra*, T. 374, XVII, 520 b (= T. 375, XVII, 764 c) : « Qu'est-ce qu'un Bodhisattva pleinement érudit ? C'est un Bodhisattva-Mahāsattva qui écrit, lit, explique le *Mahānirvāna* et les dodécuples Écritures; ou qui, à l'exclusion de onze [des douze Écritures], ne retient, ne lit, n'écrit, n'explique que les *vaiṣṭya* [genre dont relève le *Mahāparinirvāna-sūtra*]; ou qui, à l'exclusion des douze, est capable de retenir ce sublime *sūtra* du *Mahānirvāna*, de l'écrire, de le lire, de l'expliquer; ou qui, à l'exclusion de la totalité de ce *sūtra*, est capable d'en retenir une *gāthā* de quatre *paśa*; ou qui, à l'exclusion de cette *gāthā*, est capable de retenir que le Tathāgata est éternel et de nature inaltérable; ou qui cacore, à

sûtra<sup>(1)</sup> : « La bodhi suprême, c'est ce en quoi est introuvable jusqu'au moindre dharma. » Et encore dans ce même sûtra<sup>(2)</sup> : « Ce en quoi manque tout dharma prédicable, c'est cela qui est appelé prédication du dharma. »

D'après ces textes, notre doctrine ne saurait être considérée comme contraire à la raison.

*Autre question.* — Il y a des êtres célestes<sup>(3)</sup> qui ont réprimé en eux les fausses notions et qui, pour cette raison, sont nés au ciel (dit) sans notions<sup>(4)</sup>; mais ces êtres ne parviennent pas au chemin de Buddha<sup>(5)</sup>. Ainsi l'on sait clairement que l'élimination des notions ne procure pas la bodhi<sup>(6)</sup>.

*Réponse respectueuse.* — C'est avec examen et avec orientation<sup>(7)</sup> que ces êtres célestes accèdent au recueillement (dit) sans notions<sup>(8)</sup>, et c'est donc en raison de fausses notions<sup>(9)</sup> qu'ils naissent à cette naissance<sup>(10)</sup>. S'ils étaient capables de se dégager de l'examen et du recueillement (dit) sans notions, ils n'auraient point de fausses notions et ne naîtraient pas dans ce ciel. « On appelle Buddha ceux qui sont dégagés de toute notion », dit le *Vajra-sûtra*<sup>(11)</sup>. Si vous dites que le fait d'être dégagé des fausses notions ne procure pas la bodhi, de quel texte de sûtra tirez-vous une telle affirmation ? Nous nous

l'exclusion de cela, sait qu'éternellement le Tathâgatha n'énonce pas le dharma : celui-là aussi est appelé un Bodhisattva pleinement érudit. Et pourquoi ? Parce que, les dharma étant sans nature-propre (無性, *nishvabhâva*), bien que le Tathâgata énonce tous les dharma, il n'y éternellement rien qu'il énonce. »

<sup>(1)</sup> *Vajracchedikâ*, éd. M. Müller, § 211, p. 61 : *Anur api tatra dharmo na samvidyate nopalabhyate, tenocyate 'nuttarâ samyaksambodhih*; citation d'après la version de Kumârajîva, T. 235, 750 c. Cf. *Saptasatikâ-prajñâ-pâramitâ*, éd. Masuda, *Journal of the Taihoku University*, 11-11, Tôkyô, 1930, p. 231 : *Tathâ hi bodhâv anur api dharmo na samvidyate nopalabhyate, tenocyate 'nuttarâ samyak-sambodhir iti*.

<sup>(2)</sup> *Ibid.*, § 211, p. 61 : *Nâsti sa kâlcid dharmo yo dharmadevânâ nâmpopalabhyate*; trad. Kumârajîva, *ibid.*; cf. aussi *Vajracchedikâ*, § 211 : *Nâsti ca kâlcid dharmo tas tathâgatena bhânitah*.

<sup>(3)</sup> 天人, traduction de deva, de deva-manusya, de maru-mânava (*Lotus*, chap. 17), etc.

<sup>(4)</sup> Le ciel des deva dits « sans notions » ou inconscients (*asamjñin*), situé dans le plan du sensible (*rûpadhâtu*); on y accède par le recueillement d'inconscience (*asamjñi-samâpatti*). Voir plus loin, 130 et suiv.

<sup>(5)</sup> 佛道, autrement dit la bodhi.

<sup>(6)</sup> 成佛.

<sup>(7)</sup> 觀 et 趣, \**upaparikêṣâ* et \**prañilambhâ* ? Cf. *inf.*, 130, n. 7, et 136-138.

<sup>(8)</sup> 無想定, *asamjñi-samâpatti*.

<sup>(9)</sup> 妄想, \**vikalpa*, \**parikalpa*...

<sup>(10)</sup> 生彼生, qu'ils accèdent à la renaissance dans le ciel dit sans notions; 生 est peut-être fautif pour 天.

<sup>(11)</sup> *Vajracchedikâ*, cf. *sup.*, 52, n. 1-2; 相 est pour 想.

référons au *Lañkā-sūtra*<sup>(1)</sup>, selon lequel les trois Véhicules n'existent pas : ce n'est qu'une doctrine fictive<sup>(2)</sup>, énoncée à l'usage de ceux qui, parmi les cinq familles d'êtres<sup>(3)</sup>, appartiennent à la famille indéterminée<sup>(4)</sup>. On ne saurait s'attacher à une telle doctrine.

(1) 准楞伽經云无三乘者謂五種性衆生中謂不定性者假說 (性 est partout pour 姓). La rédaction de ce passage n'est pas fort claire (peut-être le second *wei* 謂 est-il pour *wei* 爲, quoique sous les Tang ces deux caractères ne fussent pas parfaitement homophones); mais l'interprétation que j'en propose me paraît confirmée par les passages du *Lañkāvatāra sūtra* cités dans les notes qui suivent.

(2) 假說, *prañapti*.

(3) Le *Lañkāvatāra-sūtra*, éd. Nanjō, 63-65, distingue cinq familles (*gotra*) d'êtres, dont les trois premières diffèrent en ce que leur expérience religieuse (*abhisamaya*) relève de l'un ou de l'autre des trois Véhicules, à savoir : 1° Véhicule des auditeurs (*śrāvaka-yāna*); 2° Véhicule des Buddha individuels (*pratyekabuddha-yāna*); 3° Véhicule des Tathāgata (*tathāgata-yāna*). La 4° famille est celle où l'appartenance à l'une ou à l'autre de ces trois familles n'est pas déterminée (*aniyataikatara-gotra*); la 5° est formée de ceux qui n'appartiennent à aucune de ces précédentes familles : ce sont les « sans-famille » (*agotra*), les damnés par prédestination (*icchantika*). Dans les stances qui suivent l'exposé de cette théorie, le *Lañkāvatāra* insiste sur le caractère tout conventionnel de la différenciation des Véhicules, et aussi sur la vanité des pratiques, même mystiques, car celles-ci ressortissent encore au relativisme gradualiste (éd. Nanjō, 65; cf. *inf.*, 66 et suiv., 130 et suiv.) :

*Triyānam ekayānam ca ayānam ca vadāmy aham |*  
*Bālānam mandabuddhīnam āryānam ca vīvikatām ||*  
*... Yānatraya vyavasthānam nr̥bhāso sthīle kutaḥ ||*  
*Dhyānāni cāpamānāni ār̥pyāsca samādhyah |*  
*Samjñānīrodho nikhilam cittaṃtāro na vidyate ||*

« Le triple Véhicule, et le Véhicule unique, et le non-Véhicule, j'en parle  
Pour les sots à l'intelligence obtuse, et [aussi] pour les saints qui aiment la solitude...  
... Où donc établirait-on un triple Véhicule, là où règne le sans-image ?  
Les exercices mystiques (*dhyāna*), et les [quatre contemplations dites] incommensurables (*apramāna*), et les recueils [du plan du] suprassensible (*ār̥pya-samāpatti*),  
Et l'abolition des notions [et des perceptions] (*sañjñā-nīrodha* = *sañjñā-vedita-nīrodha*),  
tout cela manque absolument dans ce qui n'est qu'esprit (*cittaṃtāra*). »

Cette dernière *gāthā* reparait mot pour mot dans un autre passage du *sūtra* (*ibid.*, 121), qui revient encore sur la vanité des *dhyāna* :

*Dhyātā dhyānam ca dhyeyam ca prahānam satyadarśanam |*  
*Kalpanānātram evadam yo budhyati sa mucyate ||*

Ailleurs encore, toujours à propos des Véhicules (*ibid.*, 134-135, 213-214), le *sūtra* censure le *sāmādhi* comme une ivresse qui empêche le *śrāvaka* de s'éveiller à la *bodhi* (cf. *inf.*, 68, n. 10).

On voit comment la question du « recueillement sans notions » se relie à celle des Véhicules.

(4) 不定性 (性 *sautif* pour 姓), *aniyata-gotra*. Le *Lañkāvatāra* (éd. Nanjō, 65) définit en effet la famille indéterminée comme celle qui doit être persuadée et disciplinée

*Autre réponse.* — S'il est parlé de cinq familles, c'est simplement parce que les êtres ont cinq sortes différentes de fausses notions<sup>(1)</sup> : c'est pourquoi il a été parlé de ces cinq familles, chacune avec son nom<sup>(2)</sup>. Si l'on réussit à se gager des fausses notions, il n'est plus même question d'une seule famille<sup>(3)</sup> : il donc y en aurait-il cinq ? Car, alors, tout nouvel artifice salvifique ne devient pas inutile<sup>(4)</sup> ?

*Question.* — Le *Lankā-sūtra* dit que, s'il est parlé de prophéties conférées des auditeurs, il s'agit de prophéties conférées par des Buddha de métamorphose à des auditeurs de métamorphose. Il n'y aurait donc là qu'un moyen de discipliner les êtres<sup>(5)</sup>. Le chemin du *nirvāna*, c'est, parmi plusieurs sens,

l'enseignement des trois Véhicules (*triyāgatotrakā punar, Mahāmāte, trīvaṃśyastāvānyamānasaḥ yatrānuṃyāta tātrānuṃyājāḥ syāt*), et les versions chinoises, plus claires que le texte sanskrit, précisent que cet enseignement — ou encore la doctrine des trois familles — ont rien de « définitif » et ne représentent qu'un moyen, un artifice pour faire accéder, à la terre dite du « sans-image », les pratiquants des terres mystiques préparatoires (sk. *ibid.*; *trīvāṃśābhāṣar īyaḥ, Mahāmāte, gotravayavasthā*; *nirvāḥānābhāṣmānākrāmanatayā vyavasthā īyaḥ*...; trad. Guṇabhadra, T. 670, 1, 670b : 此是初治地者。謂種姓建立。為趣入無所有地。故作是建立； Bodhiruci, T. 671, 11, 827a : 見三乘者，為發起修行地故，說諸姓差別，非究竟地，為欲建立畢竟...; Sūkānanda, T. 672, 11, 597b : 為初治地人而說種姓；天令其入無影像地，作此建立）

<sup>(1)</sup> 所言五種性 [lire 姓] 者，只緣衆生有五種妄想不同。Ce dernier caractère est écrit avec un trait fantaisie au bas du carré.

<sup>(2)</sup> 所以說有五種名。

<sup>(3)</sup> 一種性：性 pour 姓。

<sup>(4)</sup> 豈更立餘方便耶。

<sup>(5)</sup> Dans le chapitre du *Lankāvatāra* relatif à tout ce qui concerne la métamorphose, corps rétamorphiques des Buddha, êtres métamorphiques, etc. (*Nairmānika-parivāra*, éd. Nanjō, 40 et suiv.), le Buddha explique comment les Arhat — c'est-à-dire les saints du Petit Véhicule, destinés en principe au *nirvāna* — peuvent recevoir la prophétie (ou notification oraculaire, *vyākaraṇa*) de leur *bodhi*, c'est-à-dire se voir conférer par un Buddha, tout comme les Bodhisattva du Grand Véhicule, l'assurance qu'ils deviendront eux aussi des Buddha : ces êtres peuvent devenir Buddha sans passer par le *nirvāna*. C'est dans une intention secrète (*samdhāya*), précise le *sūtra*, et pour en stimuler les bénéficiaires (*prabhāṃśārtham*), que parfois prophéties sont conférées, non pas, en réalité, à de véritables *śrāvaka*, mais à certains Bodhisattva qui ont de l'inclination pour le *nirvāna* du Petit Véhicule. En leur promettant la *bodhi*, le Buddha obéit à l'intention secrète de les détourner de leur goût pour le *nirvāna* et de les orienter vers le Grand Véhicule. Mais de telles prophéties ne sont pas le fait du vrai corps transcendant du Buddha (*dharmatā-buddha*) ; elles émanent de son corps métamorphique (*nirmāṇa-kāya*), et les adeptes ou « auditeurs » du Petit Véhicule (*śrāvaka*) qui reçoivent ces prophéties ne sont eux-mêmes des *śrāvaka* que de manière métamorphique (*nirmāṇa-śrāvaka*). Ces prophéties d'un genre spécial ne sont donc qu'un moyen détourné auquel recourt le Buddha pour ramener à l'idéal mahāyāniste, à la *bodhi*, certains

le triple Véhicule<sup>(1)</sup>. Qu'il n'y ait plus, les notions étant supprimées, de Véhicules, grand ou petit, dont on puisse parler, cela signifie qu'en l'absence de notions on ne voit plus de Véhicules, grand ou petit, et non pas qu'il n'y ait plus de Véhicules, grand ou petit. Supposons qu'un auditeur ait éprouvé le *nirvāna* : il n'y a plus ensuite de Véhicule, grand ou petit, qui soit vu de lui : comment peut-on dire alors que cet auditeur est entré dans le chemin du Grand Véhicule<sup>(2)</sup> ?

*Réponse* respectueuse. — En ce qui concerne les prophéties conférées par des Buddha de métamorphose à des auditeurs de métamorphosé, les auditeurs sont des gens qui ne voient encore ni le corps de *dharma*, ni le corps de rétribution ; ils ne voient que le corps de métamorphose<sup>(3)</sup> : c'est pourquoi la prophétie leur est conférée par un Buddha de métamorphose. Rien de plus conforme à la raison<sup>(4)</sup>.

Bodhisattva inclins à s'égarer dans le Petit Véhicule et à se fixer comme terme le *nirvāna*. On peut distinguer ces *śrāvaka* métamorphiques de ceux qui sont créés par la grâce efficiente des Buddha — ou des Bodhisattva — dans le but de sauver les pécheurs (*ibid.*, 13g : *Nirmūṭādhīkānāśrāvaka... bodhisattvādadhīkānena vā tathagātādadhīkānena vā*, etc.). De toute façon, le *Lankavatāra* semble bien nier l'existence même, en réalité absolue (*paramārtha*), du Petit Véhicule aussi bien dans ses adeptes (*śrāvaka*) que dans son idéal (*nirvāna*) : ceux-là, comme celui-ci, n'existent que sur le plan illusoire des métamorphoses salvifiques. Le *sūtra* établit bien une distinction (*ibid.*, 120 ; cf. *inf.*, 132, a, 5) entre les Arhat proprement métamorphiques, manifestations (*avatāra*) de Buddha ou de Bodhisattva, et ceux qui sont défaits comme «prenant le chemin unilatéral de la quiétude» (*śamaikāyana-mārga-pratilambhika-śrāvaka*) : mais ces derniers n'ont, en définitive, pas plus de réalité que les autres, puisqu'on nous répète à satiété que les trois Véhicules sont illusoirs, autrement dit qu'il n'y a pas, en réalité stricte, de Petit Véhicule — Véhicule des Arhat, du *nirvāna* — distinct du Grand Véhicule, celui des Buddha et des Bodhisattva. Quant au *nirvāna*, le *sūtra* déclare expressément qu'il ne se différencie pas du *saṃsāra* (*ibid.*, 61, 76...), qu'en tant que réalité il est insaisissable (*ibid.*, 177 : *tattoam eva nupalabhyate*), qu'il n'y a pas de *nirvāna* (*ibid.*, 301 : *na ca nirvānaṃ... vidyate*), qu'il existe des terres où des Buddha métamorphiques enseignent les Véhicules différenciés, triple et unique, mais que le vrai Buddha, celui qui préche le *Lankavatāra*, n'entre jamais en *nirvāna* (*ibid.*, 313 ; cf. la version de Siksānanda, T. 672, vi, 631c).

<sup>(1)</sup> 數個義中涅槃道是三乘也. Traduction très douteuse des quatre premiers caractères, dont les deux premiers sont de lecture incertains. Le *Lankavatāra* (éd. Nanjō, 211-213) lie expressément la question du *nirvāna* à celle des trois Véhicules et à la condamnation des délices de l'anéantissement mystique (*nirodha-sukha*). C'est parce qu'ils savent échapper à l'ivresse des «délices du recueillement» que, dans la huitième terre, à la différence des *śrāvaka* et des Pratyeka-buddha, les Bodhisattva se détournent du *nirvāna*.

<sup>(2)</sup> C'est-à-dire qu'il a passé de la famille des *śrāvaka* dans celle des *tathāgata*.

<sup>(3)</sup> Le *nirmāna-kaya* est, en effet, par définition, le seul des trois corps qui soit accessible à la vue des *śrāvaka*.

<sup>(4)</sup> Le problème du *vyākaraṇa* était courant dans l'école du Dhyaṇa ; on citait à ce sujet

*Autre réponse*<sup>(1)</sup>. — Il est dit dans le *Lankā-sūtra* : « Dans mon enseignement, c'est l'élimination de la connaissance différenciée du connaissable, qui est appelée *nirvāna* <sup>(2)</sup>. » Il n'est pas dit que le chemin du *nirvāna* soit le triple Véhicule.

Et il y a ces vers du *Lankā-sūtra* <sup>(3)</sup> :

« Les fruits de l'entrée dans le courant, du retour unique, du sans-retour et de  
[l'*arhatas*,  
Tout cela, pour les saints, n'est que trouble de l'esprit <sup>(4)</sup>.  
Le « triple Véhicule », le « Véhicule unique » et le « non-Véhicule », tels que je  
[les établis,  
J'en parle pour les sots, qui manquent d'intelligence, et pour ceux d'entre les  
[saints qui se complaisent dans la quiétude <sup>(5)</sup>.  
La porte de la vérité suprême <sup>(6)</sup> est sans la dualité d'appropriateur et d'appro-  
[prié <sup>(7)</sup> ;  
Pour qui se tient dans le sans-objet <sup>(8)</sup>, à quoi bon établir trois Véhicules ?  
Les exercices mystiques, les incommensurables, les recueils supra-  
[sensibles,

un texte de la *Vajracchedikā* (trad. M. Müller, S. B. E., XLIX, 133), ou il est spécifié que, si Dipenkarā a prophétisé la future *bodhi* de Sākyamuni, cette prophétie n'impliquait nullement une « prise », une adoption de la *bodhi* ou de quoi que ce soit par Sākyamuni. Cf. T. 2012 A, 380 b, 21-23 (trad. Chu-Ch'an, *The Huang-po Doctrine of Universal Mind*, Londres, 1947, 23).

<sup>(1)</sup> 又問 est évidemment une faute pour 又答.

<sup>(2)</sup> *Lankāvatāra*, trad. Siksānanda, T. 672, III, 605 c. Le texte sanskrit (éd. Nanjo, 196) a *mano-vijñāna*, au lieu de *jñeya-vijñāna* (顯識) que supposent la version de Siksānanda et notre citation : *Ma pravacane punar, Mahāmate, vikalpasya manovijñānasya vyāptir nirvānam ity ucyate*. Guṇabhadra (T. 670, II, 496 a) semble avoir lu simplement *vikalpa-vijñāna* (妄想識) ; la version de Bodhiruci semble reposer, comme celle de Siksānanda, sur *jñeya-vikalpa-vijñāna* (T. 671, II, 638 b : 見虛妄境界分別).

<sup>(3)</sup> *Ibid.*, éd. Nanjo, 65 (cf. *sup.*, 63, n. 3). La citation (et la traduction française qui en est donnée ici) suivent la version de Siksānanda, T. 672, II, 597 c.

<sup>(4)</sup> Cette première *gāthā* est répétée dans un autre passage du *Lankāvatāra*, éd. Nanjo, 221, trad. Siksānanda, T. 672, III, 605 b.

<sup>(5)</sup> 樂寂諸聖 : *śryānāh ca vicitātm.*

<sup>(6)</sup> 第一義 : *paramārtha*, la vérité absolue, par opposition à *saṃvṛti-satya*, la vérité relative ou conventionnelle, à l'usage du vulgaire.

<sup>(7)</sup> 三趣, faute pour 二取 du texte de Siksānanda : \**grāha* et \**grāhya*, le sujet, qui s'approprie des objets, et les objets appropriés par les sujets. Le texte sanskrit a *vijnapti-dvaya*, la dualité épistémologique.

<sup>(8)</sup> 无境界 : \**asṃaya*, le sanskrit a *nirābhāso*, « dans le sans-image ».



Et le reste jusqu'à l'abolition des perceptions et des notions<sup>(1)</sup>, dans ce qui [n'est qu'esprit tout cela est introuvable<sup>(2)</sup>].

D'après ce texte, la doctrine du sūtra est que les « trois Véhicules » dont il est parlé ne sont qu'une rubrique de *dharmā* utilisée comme simple moyen pour guider et attirer les êtres. D'autre part, il est dit dans le *Viśeṣācintī-sūtra*<sup>(3)</sup> que, le Bodhisattva Jālinīprabha<sup>(4)</sup> ayant demandé au Brahmadeva<sup>(5)</sup> ce que signifiait la phrase : « Pratiquer toutes les pratiques, c'est ne point pratiquer », celui-ci répondit : « Un homme pratiquât-il le chemin<sup>(6)</sup> au cours de mille fois dix mille millions de périodes, il n'en résulte ni augmentation ni diminution de la nature de (ses) *dharmā*<sup>(7)</sup>; c'est pourquoi j'appelle non-pratique

(1) 受想, *vedanā* et *saṃjñā*; le sanskrit a ici *saṃjñā-nirodha*, et non *saṃjñā-veditā-nirodha*. Mais ce n'est là qu'une abréviation, due sans doute aux besoins de la métrique. En effet, dans le passage en prose qui précède ces vers et dont ils sont le résumé (cf. *inf.*, 131), on a bien *saṃjñā-veditā-nirodha-samāpatti*; et du reste le contexte l'exige, puisque ce recueillement constitue, dans l'échelle traditionnelle des recueils, l'aboutissement de tous ceux qui se trouvent ici énumérés avant lui. Les traducteurs chinois étaient donc en droit de remplacer *saṃjñā-nirodha* par *saṃjñā-veditā-nirodha*.

(2) Cette dernière *gāthā* est également répétée p. 121 du *texte* sanskrit; cf. *sup.*, 63, n. 3.

(3) *Szeu yi hing 思益經*, abréviation de *Szeu yi fan t'ien so wen king 思益梵天所問經*, version de Kumārajīva de la *Viśeṣācintībrahma-paripr̥cchā*, T. 586, 43 b (titre sanskrit d'après le Kanjur). La première partie de ce sūtra a été commentée par Vasubandhu (T. 153a).

(4) *Wang-ming 闍明*, cf. *Mahāvīryapatti*, éd. Wogihara, 111, 61.

(5) C'est-à-dire à *Viśeṣācintī*.

(6) 道, *mārga*.

(7) 法性理, *saūti* pour 法性, *dharmatā* (cf. *inf.*, 68, n. 9). Cf. *Saptatārikā-prajñāpāramitā*, chap. 1, éd. Masuda, *Journal of the Toisō University*, vi-vii, Tôkyō, 1930, p. 201 : *Mañjuśrīr āha : Na me, Bhagavān, taṣmīn samaye kimcīl kuṣalamūlān upacayam gacchaty apacayam va. Nāsu prajñāpāramitām bhāvayam, yanya kasyacid dharmasyopacayo vāpacayo vā bhavati. Na sū, Bhagavan, prajñāpāramitā-bhāvanā veditavyā yā kasyacid dharmasyopacayān vāpacayāya vā pratyupasthitā. « Non, Bhagavat, dit Mañjuśrī, au moment [où je cultive la prajñā-pāramitā], il ne se produit aucune augmentation ni aucune diminution de mon stock de bien. Celui-là ne cultive pas [correctement] la prajñā-pāramitā, [qui s' imagine] qu'il en résulte [pour lui] l'augmentation ou la diminution du moindre *dharmā*. Elle ne doit point, Bhagavat, être tenue pour [véritable] culture de la prajñā-pāramitā, celle qui produit augmentation ou diminution du moindre *dharmā*. » Et plus loin (*ibid.*, p. 202) : *Sū, Bhagavan, prajñāpāramitā-bhāvanā yā na kasyacid dharmasya hanir vārodhir vopalabhyate. Tat karmād dhoro ? Na hi, Bhagavān, anupādo hyate vā vardhate va. « Dans la culture de la prajñā-pāramitā, on ne perçoit, Bhagavat, ni décroissance, ni croissance. Et pourquoi ? Ce qui est sans production, Bhagavat, ne décroît ni ne croît. » Cf. aussi *Aṣṭaśāstrikā*, chap. xvii, qui développe une argumentation analogue pour chacune des six pāramitā (éd. Wogihara, Tôkyō, 1935, 711-715).**

atique de toutes pratiques<sup>(1)</sup>. . . Il me souvient d'avoir, par le passé, au cours d'innombrables périodes, rencontré en nombre incalculable d'innombrables Buddha-Tathāgata, de les avoir servis sans manquement<sup>(2)</sup>, et aussi d'avoir pratiqué les pénibles pratiques et les douze ascèses<sup>(3)</sup>, de m'être enfoncé dans les montagnes pour cultiver le chemin, d'avoir observé les défenses avec soin, d'avoir lu, récité, médité, questionné, selon la science que j'avais entendue<sup>(4)</sup>, pendant ces Tathāgata ne m'ont point conféré la prophétie<sup>(5)</sup>. Pourquoi? : que je me fondais sur les pratiques. Sachez par là que les Bodhisattva<sup>(6)</sup> ne valent la prophétie s'ils transcendent toutes pratiques. D'après cette théorie, c'est une notion vide et fautive<sup>(7)</sup> que de voir le Grand Véhicule dans la vue des *dharmas*<sup>(8)</sup>; une fois abolies les fausses notions, il n'y a plus vue de leur ni de petitesse. En outre, il est dit dans les *sūtra* (intitulés *Lanka Ghanavyūha*<sup>(9)</sup>) que, « même dégagés des passions liées aux fausses

Ce qui suit est le résumé d'un passage ultérieur du même *sūtra*, chapitre sur le *śūtra*, loc. cit., 46a. L'orateur n'est plus Jalinaprabha, mais le Buddha lui-même.

承事无空過者. Cette expression est tirée de la *Vajracchedikā* (trad. Kumāraśīla, 335, 750c-751a) où elle répond au sanskrit *ārādhyā nā virāḡitāh*, « en le servant, lui ai point causé de déplaisir » (éd. M. Müller, par. xvi, p. 35, 1. 2). Ce passage de *racchedikā* est venu se mêler, dans la mémoire du citeur, au texte de la *Videsantī-cāhā*, dont il se rapprochait par le sujet traité. *Wou k'ong kouo 无空過* doit être, en mot à mot, « ne laisser aucune occasion passer (*kouo*) en vain (*k'ong*) ». Ce était courant dans l'école du Dhyāna; on le retrouve dans un passage des Entretiens en-boue (éd. Hou Che. 神會和尙遺集. 101) où il est également question de servir des pratiques.

若行十二頭陀 : *dushara-caryā* et *dhuta*.

所聞智慧讀誦思惟問. « Science » : *prajñā*. Le texte de Kumārajīva (comme le Bodhiruci, T. 587, III, 78a) a plus correctement : 隨所聞慧讀誦思問. 授記 : *vyākaraṇa*, la déclaration solennelle par laquelle un Buddha prédit à un *sattva* qu'il deviendra Buddha.

是善善, incorrect pour 諸善善, que porte le *sūtra*.

道理.

虛妄想妄想, sans doute incorrect (diplographie).

法性理, pour 法性, *dharmatā*. Le mot 理, auquel le développement ultérieur de la philosophie chinoise réservait une si grande fortune, a déjà, dans ce texte (avec des variantes, *tao li 道理*, *sing li 性理*...), une telle importance qu'il se glisse là où il n'a rien à faire.

楞伽密嚴經. *Mi yen 密嚴* est la traduction de *Ghanavyūha*, titre d'un *sūtra* l'une des autorités de l'école Vijnaptimātra. On en possède en chinois deux recensions : les sixième et huitième siècles, recensions tardives, car elles citent nommément nombre de *sūtra*, *Datadhārmika*, *Avatamsaka*, *Drumakinnara*, *Srimāldēvi*, etc. (T. 681, 1.

Le *Ghanavyūha* offre plus d'une analogie avec le *Lankāvatāra*, dont le titre n'y est pas cité. Ainsi l'on retrouve dans l'un et l'autre ouvrage la métaphore des vagues, et les mêmes termes de comparaison (T. 681, II, 731a, III, 762a = *Lankāvatāra*,

éd. Nanjō, 44-46). La doctrine dont s'inspire la soi-disant citation du manuscrit de Touen-houang est effectivement attestée dans le *Ghanavyūha*, par exemple dans des vers sur les recueils (T. 681, III, 742c) dont quatre seront cités textuellement dans un passage ultérieur du manuscrit (*inf.*, 105, n. 1). On y lit ce qui suit :

- |  |                  |
|--|------------------|
| « Exempt du désir et du mal, mais [nanti encore d'un esprit de ratiocination] comportant recherche et examen ( <i>vitarka-vicāra</i> ),                        | 離諸欲不善。<br>而有於覺觀。 |
| « Faire sa joie et son plaisir ( <i>prīti-sukha</i> ) de la quiétude, voilà ce qui s'appelle accéder au premier <i>dhyāna</i> ;                                | 寂靜生喜樂。<br>是謂入初禪。 |
| « Et ainsi, graduellement, par étapes, aux quatre [ <i>apramāna</i> ], aux huit [ <i>vimokṣa</i> ou <i>abhibhāyātana</i> ] et aux dix [ <i>kṛtāṅgataṅga</i> ]. | 如是漸次第。<br>四八至于十。 |
| « Les non-bouddhistes ( <i>tirīhika</i> ), qui s'attachent au moi, toujours cultivent ces recueils ( <i>samādhi</i> );   | 外道著我者。<br>常修此諸定。 |
| « Et de même toutes les assemblées d'auditeurs ( <i>śrāvaka-pariśad</i> ), ainsi que les Buddha individuels ( <i>pratyeka-buddha</i> ).»                       | 一切聲聞衆。<br>辟支佛亦然。 |

Et plus loin (*ibid.*, 745b), ces vers encore plus proches de notre citation :

- |   |                  |
|---|------------------|
| « Les auditeurs ( <i>śrāvaka</i> ), qui n'ont ni recueils ( <i>samādhi</i> ) ni science ( <i>prajñā</i> ), sont [dépourvus de fondements solides] comme le Mont Noir qui tremble.                                 | 聲聞無定智。<br>如黑山搖動。 |
| « Bien qu'ils soient exempts de l'imagination particularisante ( <i>vikalpa</i> ) [liée aux passions ( <i>kleśa</i> ), ils sont encore souillés ( <i>kliṣṭa</i> ) de la boue des imprégnations ( <i>vāsanā</i> ). | 雖離惑分別。<br>尚染習氣泥。 |
| « Lorsqu'ils auront rejeté les imprégnations, leur esprit étant purifié, ils deviendront Buddha.»   | 彼捨諸習氣。<br>心淨當成佛。 |

Je ne retrouve pas dans le *Ghanavyūha* l'image de l'ivresse des joies ou jouissances mystiques — mais pas davantage, dans le *Lankāvatāra*, celle de la boue des imprégnations qui figure, elle aussi, dans notre citation. Il semble donc, comme l'indique le titre combiné de *Lankā-Ghanavyūha-rātra*, que cette citation soit effectivement tirée des deux *rātra*, dont le citateur aurait mêlé les textes. On en jugera par la table comparative ci-dessous, accompagnée de la traduction française du passage du *Lankāvatāra* d'après la version chinoise de Siksānanda, dont la citation reproduit littéralement plusieurs termes.

*Lankāvatāra* sanskrit (éd. Nanjō, 135).

*Vāsanā-kleśa-sambaddhāḥ paryuṭṭhānair vesaṃyutāḥ |*  
*Samādhi-mada-mattās te dhātāu tiṣṭhanti anāraṃve ||*

otions<sup>(1)</sup>, les auditeurs restent dans la boue des imprégnations : pareils à l'homme ivre qui s'éveille lorsque l'alcool est dissipé, les auditeurs, qui s'attachent avidement<sup>(2)</sup> aux joies de l'anéantissement (dont on jouit) dans la quiétude (mystique)<sup>(3)</sup>, et s'enivrent des plaisirs du recueillement, restent sans éveiller jusqu'à des périodes cosmiques, et ne deviendront Buddha que lorsqu'ils s'en éveilleront. C'est parce que les auditeurs s'attachent aux joies et cet anéantissement de quiétude qu'ils ne peuvent accéder au Grand édicule.

*Niethā-gaṭir' na tasyāsti na ca bhāyo nirantate |  
 Samādhi-kāyam samprāpya ā kalpān na prabudhyate ||  
 Yathā hi matta-puruso madyābhāvād vibudhyate |  
 Tathā te buddha-dharmakhyam kāyam prāpyanti māmakam ||*

*Laṅkāvatāra* chinois, version de Siksānanda (T. 672, III, 607 b).

雖滅起煩惱。猶被習氣縛。  
 三味酒所醉。住於無漏界。  
 彼非究竟趣。亦復不退轉。  
 以得三昧身。乃至却不覺。  
 譬如昏醉人。酒消然後悟。  
 聲聞亦如是。覺後當成佛。

Traduction du texte précédent de Siksānanda.

- « Bien qu'ils aient mis fin aux passions en activité, ils sont liés encore par les imprégnations ;
- « C'est ivres de l'alcool du recueillement qu'ils se tiennent dans le domaine sans corruption.
- « Ce n'est pas là une destinée définitive, mais l'on n'en revient pas non plus ;
- « Parce qu'ils ont obtenu un corps de recueillement, ils restent sans s'éveiller jusqu'à des périodes cosmiques.
- « De même qu'un homme ivre reprend conscience lorsque l'alcool est dissipé.
- « Ainsi les auditeurs deviendront Buddha lorsqu'ils s'éveilleront. »

Citation dans le manuscrit.

聲聞雖離妄想煩惱，處於習氣泥。譬如昏醉之人，酒醒然覺；彼聲聞亦然，貪著寂滅樂。三昧樂所醉，乃至却不覺；覺後當成佛。

<sup>(1)</sup> 妄想煩惱, mot à mot \*mākalpa-kleśa.

<sup>(2)</sup> 貪著, \*rāga + \*saṅga.

<sup>(3)</sup> 寂滅, terme servant, en bendiadyoin, d'équivalent soit à *nirodha*, soit à *sānta* ou *śānta*; ici correspondrait plutôt à *nirodha*. Cf. *Laṅkāvatāra*, éd. Nanjō, 58 : *Nirodha-khām samāpatti-sukham*; *ibid.*, 213 : *nirodha-samāpatti-sukham*; *ibid.*, 214 : *nirodha-samāpatti-sukham*.

*Autre question.* — Les auditeurs dont vous parlez peuvent-ils, en se tenant dans le sans-notion<sup>(1)</sup>, accéder au Grand Véhicule?

*Réponse.* — Il est dit dans le *Lankā-sūtra* que, pour qui se tient dans le sans-notion, il n'y a pas vue d'un Grand Véhicule, et qu'il faut en conséquence se garder de s'attacher<sup>(2)</sup> au recueillement sans-notion<sup>(3)</sup>. Aussi convient-il, d'après le texte du *sūtra*<sup>(4)</sup>, de produire une pensée qui ne se tienne nulle part<sup>(5)</sup>.

(1) 無相 est pour 無想, « sans *saṃjñā* », comme le montre la suite du texte, où cette faute — ou « variante » — revient constamment.

(2) 取, prendre, s'aj. proprier, adopter; cf. *inf.*, 197, p. 1.

(3) 无想定, *asaṃjñi-saṃpatti* (cf. 130 et suiv.). D'après le consciencieux et très utile *Index du Lankāvatāra* compilé par M. Izumi Hōkei et publié sous le nom de M. Suzuki Daisetsu (Kyōto, 1934), ce terme ne figure pas dans le *sūtra*. Le passage ici invoqué n'est pas une citation textuelle, mais il s'inspire des stances du *Lankāvatāra* qui nient l'existence des trois Véhicules pour qui se tient dans le « sans-objet » — ou le « sans-image » d'après le texte sanskrit —, et celle du *saṃjñā-rodita-nirodha* dans le *cittamātra* (éd. Nanjō, 65, 121; cf. *sup.*, 66).

(4) Il ne s'agit plus du *Lankāvatāra*, mais de la *Vajracchedikā*, où la formule citée figure au par. 1 du texte sanskrit; la citation reproduit mot pour mot le texte des versions chinoises de Kumārajīva et de Bodhiruci (T. 235 et 236, références ci-dessous, note 5). Voici le contexte de ce passage de la *Vajracchedikā*: « C'est pourquoi, Subhūti, il convient que le Bodhisattva-Mahāsattva produise une pensée sans appui (*apratisthitam cittaṃ*), une pensée qui ne se tienne nulle part (*yan na kvaçit pratiṣṭhitam cittaṃ*), ni dans le visible, ni dans le son, ni dans l'odeur, ni dans la saveur, ni dans le tangible, ni dans l'objet mental (*dharma*). »

(5) 應无所住而生其心. Cette formule de la *Vajracchedikā* est devenue un des lieux communs de la littérature classique de l'école du Dhyāna (branche du Sud), où elle est citée à satiété. D'après le *Sūtra de l'Estrade* (增經, T. 2008, 368a, 1, 6, p. 3 et 34a, 1, 17; ce passage manque dans la recension des Tang, T. 2007; il a été ajouté pour des motifs d'école bien déterminés): c'est en l'entendant que Houei-neng, le sixième patriarche, aurait été illuminé. Son disciple Chen-houei, dans les fragments de ses entretiens qu'a publiés M. Hou Che, 102, 124 (trad. Garnet, 15, 44), en donne de curieuses interprétations: « Qui ne se tienne nulle part » s'applique, d'après lui, à la *quétude* qui est l'essence de l'état mystique auquel on atteint par la pratique du « Dhyāna »; « produire une pensée » relève de la *connaissance*, aspect actif ou *fonctionnel* de ce même état (應无所住, 本寂之體, 而生其心, 本智之用); cette interprétation est liée à la théorie, commune au *Sūtra de l'Estrade* et à Chen-houei, de l'identité du *recueillement* et de la *connaissance*, du *saṃādhi* et de la *prajñā*, de la discipline mystique et de la discipline intellectuelle (定慧等).

La notion de l'inclocalité (sans appui sensible, indéterminé, hors de l'espace et du temps...), *apratisthita*, *apratistha*, *na sthita*, *viçhita*, *asthāna*, *niradhishthāna*, etc., en chinois nou *ichou* 無住, *wou so* *ichou* 無所住, etc., appartient essentiellement à la littérature de *Prajñāpāramitā*. Le *Mahāyāna-saṃgraha* d'Asaiga (VIII, 21, trad. Lamotte, p. 253) cite un *sūtra* de *Prajñāpāramitā* selon lequel « le Bodhisattva qui s'établit (*tiṣṭhati*)

*Deuxième question.* — Dans quel *sûtra* est-il enseigné qu'on appelle Buddha ceux qui sont exempts de toute notion?

*Réponse respectueuse.* — Le *Vajra-sûtra* dit qu'on appelle Buddha ceux qui sont exempts de toute notion<sup>(1)</sup>. En outre, cela est également exposé au complet, de façon développée, dans la *Mahâprajñâ(-pâramitâ)*, le *Lankâ(vatâra)*, l'*Avatamsaka* et autres *sûtra*.

*Encore une autre question nouvelle.* — Le *Vajra-sûtra*<sup>(2)</sup> dit que c'est lorsqu'on a achevé de pénétrer à fond les *dharma* et de les examiner, qu'ensuite le non-examen s'identifie à la science<sup>(3)</sup>, et que c'est seulement lorsqu'on a déjà cultivé au complet toutes les bonnes œuvres<sup>(4)</sup> qu'ensuite, sans qu'on les cultive, la grande science se réalise automatiquement pour le salut des êtres<sup>(5)</sup> : cela revient à dire que c'est en raison de la force efficace du *vœu* antérieur que les fausses notions profanes ne se produisent plus; ce n'est point de façon originelle que les profanes pénètrent tous les *dharma* ni qu'ils possèdent tous les mérites<sup>(6)</sup>, et l'on ne saurait devenir Buddha par la simple suppression des fausses notions. En bref, comprendre tous les *dharma*, c'est la science; cultiver

dans la *prajñâpâramitâ* par une discipline consistant à ne pas s'établir (*asthâna-yoga*) assure la plénitude de culture des autres *pâramitâ*. Deux des versions chinoises du *Mahâyâna-saṃgraha*, celles de Paramârtha et de Hsuan-tsang, rendent *asthâna* par *sei tch'ou* 非處; mais les deux autres, des Wei et des Souei, ont pour *tchou* 不住. Dans les traductions de la *Vajracchedikâ* (par. 19, éd. M. Müller, p. 21, 1, 7 : *bodhisattvena vastv'apratisthitena dânanî datayam*, et par. 2, *ibid.*, p. 27, 1, 6-8 : *bodhisattvena mahâsattevaivam apratisthitam cittaṃ utpadyitam*; c'est ce dernier passage que cite notre manuscrit), on a partout pour *tchou* 不住 ou pour *so tchou* 無所住, sauf chez Paramârtha qui rend *apratisthita* par pour *tchou* 不著 ou pour *tchou tchou* 無住著 (T. 235, 749a, c; 236, 753a, 754a; 237, 762b, 763c; 238, 767a, 769a; 239, 772a, 773a; 240, 241xvii, 980b, 981c). Cf. aussi les textes de *Prajñâpâramitâ* et autres sur l'épithète *apratisthita*, cités par La Vallée Poussin dans *Siddhi*, 672; et Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, III (Kyoto, 1934), 91 et suiv.

(1) *Vajracchedikâ*, par. 219; cf. *sup.*, 52, n. 1-2, 62, n. 11.

(2) 金剛經, titre servant toujours, dans ce texte, d'abréviation pour le titre chinois complet de la *Vajracchedikâ*; mais le passage qui suit ne se retrouve, sauf erreur, dans aucune des recensions de cet ouvrage. Il semble qu'il s'agisse ici d'une interprétation gradualiste des paradoxes de la *Prajñâpâramitâ* et de son abrégé, la *Vajracchedikâ*.

(3) 智慧, *prajñâ*. La *prajñâ* n'est guère supra-rationnelle que pour qui a cultivé le rationnel jusqu'au point de le surmonter.

(4) 一切善, tous les *kuśala(-dharma)*.

(5) C'est-à-dire que la *prajñâ* est bien non-possession et non-culture des *kuśala-dharma*, bonnes œuvres et pratiques méritoires, mais seulement après qu'on s'est acquis ces *kuśala-dharma*, qu'on les a longuement cultivés, puis qu'on en a reconnu la vanité, la relativité, et qu'on les a transcendés dans une *prajñâ* qui les sublime par delà le bien et le mal. C'est l'idée qui s'exprime par la comparaison du radeau, qu'on abandonne lorsqu'il a rempli son office (*Vajracchedikâ*, par. vii; cf. La Vallée Poussin, *Kôfa*, viii, 186).

(6) 功德, *guna*.

tous les *dharma* de bien <sup>(1)</sup>, c'est le mérite <sup>(2)</sup>. Pour accomplir tout cela, il faut de nombreuses périodes cosmiques, et ce n'est qu'en raison de la force efficace des mérites et de la science que finit par se manifester le non-examen dans le recueillement <sup>(3)</sup>. En outre, il est dit dans le *Sūramgama-samādhi-sūtra* <sup>(4)</sup> qu'on

(1) 善法, *kuśala-dharma*.

(2) 福, *puṇya*.

(3) 三昧无觀從此方顯. Ce n'est qu'à la suite de pratiques intellectuelles et autres, prolongées durant de nombreux *kalpa*, que l'on accède au « vide », au recueillement (*samādhi*) suprême qui transcende toute pratique, même contemplative, toute méditation discursive comportant « examen » (*kuān* 觀, cf. *inf.*, 79). La *Vajracchedikā* enseigne bien, en effet (au par. vi), la nécessité où se trouvent les Bodhisattva d'accumuler des mérites sous d'innombrables Buddha : mais c'est pour aboutir à la dépossession de tout *dharma* et de toute *samyā*.

(4) Il ne s'agit pas du *Sūramgama-sūtra* (首楞嚴經, T. 945) « traduits » ou plutôt composé en Chine au VIII<sup>e</sup> siècle (*sup.*, 43, n. 3) — ce n'est pas lui que citeraient les Indiens — mais du *Sūramgama-samādhi-sūtra* traduit par Kumārajīva (首楞嚴三昧經, T. 64a), texte d'« authenticité » certaine, c'est-à-dire qui repose indubitablement sur un prototype indien. Un manuscrit de ce prototype est conservé à Cambridge (Bendall, *Catalogue*, p. 107), des fragments en sont cités dans le *Sikṣasamuccaya*, d'autres ont été retrouvés en Asie Centrale (Hærle, *Manuscrit Romain*... p. 125); et ces fragments concordent avec le texte chinois. Ce *Sūramgama-samādhi-sūtra* est cité à plusieurs reprises dans les « classiques » indiens du Mahāyāna (*Mahā-parinirvāṇa-sūtra*, *Mahā-prajñāpāramitā-sūtra*, etc.). Il a été très répandu en Chine du II<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle; il y fut traduit une dizaine de fois et abondamment commenté; puis il tomba dans l'ombre, avec l'avènement, sous les Souei et les Tang, d'écoles nouvelles où la pensée philosophique prit le pas sur les tendances mystiques dont s'inspirent cet ouvrage, et la seule version qui en ait subsisté est celle de Kumārajīva.

Le passage qui en est invoqué ici n'est pas cité littéralement; c'est un simple rappel du texte qui, dans la version de Kumārajīva, a la teneur suivante (T. 64a, r. 633c-634a) : « Le Bodhisattva Dṛḍhamati (堅意) dit au Buddha : Bhagavat, si les Bodhisattva désirent apprendre le *sūramgama-samādhi*, comment doivent-ils procéder? Le Buddha déclara à Dṛḍhamati : C'est comme pour apprendre à tirer à l'arc. On tire d'abord sur un grand tas de terre (lire 堆), puis on apprend à tirer sur un petit tas de terre, puis, peu à peu, sur une cible, puis ensuite sur un bâton, puis sur cent poils, sur dix, sur un, puis sur la centième fraction d'un poil : étant capable de tirer sur cela, on est réputé bon tireur; où qu'on veuille tirer, on ne frappe pas dans le vide; et sans effort on atteint même tout homme ou non-homme dont on entend le bruit dans l'obscurité. C'est ainsi, Dṛḍhamati, qu'un Bodhisattva qui veut apprendre le *sūramgama-samādhi* doit apprendre tout d'abord des pensées de serreur (*preman*), puis des pensées de profonde [aspiration] (*adhyāśaya*), puis la grande bonté (*mahā-maitrī*), puis la grande compassion (*mahā-karunā*), puis les quatre saintes pratiques pures (*dīṅa-brahmacarya*) : bonté, compassion, joie, renoncement [...etc....]; puis les Buddha lui conféreront la prophétie (*vyākaraṇa*); puis il accédera à la huitième terre de Bodhisattva [...]; puis, étant né, il possèdera les dix terres, et recevra alors le titre de Buddha; l'ayant reçu, il obtiendra le recueillement dit de tous les Bodhisattva (*sarva-bodhisattva-samādhi*), et,

n'obtient ce recueillement<sup>(1)</sup> qu'après s'être tout d'abord exercé à l'examen, de même que, lorsqu'on apprend à tirer à l'arc, on tire tout d'abord sur une natte de bambou grosse comme le corps d'un bœuf, et qu'ensuite, graduellement, on rapetisse la cible, finissant par ne jamais la manquer, fût-elle même<sup>(2)</sup> comme un cheveu. Le point de départ, c'est de s'exercer à l'examen : c'est donc une pratique graduelle. C'est la porte graduelle qu'enseignent les Buddha; on ne voit pas, dans leur enseignement, de porte subite<sup>(3)</sup>.

Réponse à la deuxième question nouvelle. — D'après le *Lankā-sūtra*, le Buddha dit à Mahāmātī<sup>(4)</sup> : « Que les Bodhisattva ne s'attachent point à la lettre ! C'est en accommodation à ce qui convient que s'énonce la loi. Moi et les autres Buddha, c'est en nous accommodant aux différences de toutes sortes qui existent entre les passions et les aspirations<sup>(5)</sup> des êtres, que nous les instruisons et leur faisons connaître que toutes choses sont actualisées par leur propre esprit<sup>(6)</sup>. » En outre, le *Vīśeṣacintī-sūtra*, parlant de la nature des *dharma*<sup>(7)</sup>, dit qu'un homme pratiquât-il le chemin au cours de mille fois dix mille millions de périodes, il n'en résulte ni augmentation, ni diminution de la nature des

---

ensuite seulement, le *śāraṅgama-samādhi*. [...] Tels sont, Dr̥ḥbamati, tous les *dharma* que doit apprendre un Bodhisattva pour obtenir le *śāraṅgama-samādhi*. Ayant obtenu le *śāraṅgama-samādhi*, il n'aura plus aucun *dharma* à apprendre. Et pourquoi ? Parce qu'il se trouvera avoir précédemment appris tous les *dharma*. De même que l'apprenti tireur n'a plus rien à apprendre lorsqu'il est capable de tirer sur une fraction de poil — et pourquoi ? parce qu'il a appris précédemment —, ainsi, Dr̥ḥbamati, un Bodhisattva qui se tient dans le *śāraṅgama-samādhi* n'a plus aucun *dharma* à apprendre, parce qu'il a déjà appris auparavant tous les recueils et toutes [les pratiques] méritoires. . . »

(1) Le *śāraṅgama-samādhi*. Même image pour le 1<sup>er</sup> *dhyāna* dans T. 606, v. 213 b, 37.

(2) 由 est pour 猶, comme ailleurs dans ce manuscrit.

(3) Le mot porte (門 門) a en chinois le sens de moyen d'accès, méthode, système, etc.; ce sens est particulièrement fréquent dans les textes bouddhiques, mais il est déjà attesté dans la littérature prébouddhique et n'est pas qu'un reflet du sanskrit *dvāra*, dont les valeurs sémantiques sont analogues.

(4) *Lankāvatāra*, éd. Nanjō, 194 : *Bodhisattoena mahāsattoena detanā-pāṭha-rutānabhini-viṣṭenā bhavittāyam. Sa vyabhicāri, Mahāmātī, detanā-pāṭhah sattatāyā-pravrittātān nānādhi-muktikānām sattānānān dharma-detanā kriyate, citta-mano-manovijñāna-vyāvṛtyi-arthan mayā-nyāyica tathāgatair arhadbhīh samyak-sambuddhair, na eva-pratyātmārya-jñānādhiḡama pratyavasthānāt, eva-dharma-nirabhāsa-rocitta-dṛṣya-mātrāvabodhād, dvidhāmhalpāyā vyāvṛtītaḡ. La citation — et sa traduction française — suivent la version de Sikṣānanda (T. 672, v. 616 a) qui s'écarte passablement du sanskrit et des autres versions chinoises. Cf. *inf.*, 147, n. 1.*

(5) 解欲, « désir de délivrance », correspond à *adhimukti*. Le 故 du ms. est interpolé. (6) « Que toutes choses sont vues » (所見, et non « actualisées », 所現, comme porte le manuscrit) « par notre propre esprit », dit la version de Sikṣānanda; et c'est elle qui est correcte, car le sanskrit a *eva-citta-dṛṣya*.

(7) 法性理 pour 法性, *dharma*; cf. *sup.*, 67, où cette citation figure déjà.



*dharma* ». Bien comprendre cela, c'est ce qu'on appelle la grande science<sup>(1)</sup>. Du point de vue de la nature des *dharma*, le fait de pratiquer et le fait de ne pas pratiquer ne sont tous deux que de fausses notions; selon le principe de la nature des *dharma*, pour peu qu'on se dégage des fausses notions, la grande science se réalise de façon foncièrement automatique<sup>(2)</sup>. Quant aux mérites et à la science, cela est encore plus inférieur au principe de la nature des *dharma* et au recueillement qui porte ce nom<sup>(3)</sup>. . . Les notions de « graduel » et de « subit », dont vous parlez aussi, ne sont que des notions de l'esprit des êtres, de fausses notions, des choses vues<sup>(4)</sup>. C'est pourquoi le *sūtra* dit : « Il faut donc s'abstenir, Mahāmāti, des vues de *graduel* et de *subit* en ce qui concerne les particularités des combinaisons d'activités causales<sup>(5)</sup>. » Si l'on s'abstient de toute notion et devient notion, « graduel » et « subit » sont introuvables<sup>(6)</sup>. — Vous dites qu'on ne devient pas Buddha en s'abstenant des fausses notions : de quel texte de *sūtra* pareille opinion est-elle tirée? Le *Sūramgama-sūtra*, que vous citez, dit que le tir à l'arc s'apprend graduellement. « Graduellement » ne s'applique pas à l'accroissement des notions de l'esprit, des fausses notions : une seule chose importe, c'est de supprimer les fausses notions.

*Troisième question ancienne.* — Vous dites : « Toutes les notions ». Nous demandons ce que vous entendez par « notions ».

*Réponse.* — Il y a « notion » lorsque la pensée de l'esprit se met en mouvement et saisit des objets externes<sup>(7)</sup>. Par « toutes », nous entendons : en bas jusqu'aux enfers, en haut jusqu'au dessous des Buddha. Le *Lankā-sūtra* dit<sup>(8)</sup> : {P 134 a}

(1) \*Mahā-prajñā. Entre 大 et 慧, le mot 智 est ajouté à côté de la ligne.

(2) La réponse reprend ici les termes que la question attribuait à la *Vajracchedikā* (*sup.*, 72).

(3) Texte douteux : 若論福智更无過法性道理及以法性三昧. La traduction de 无過 par « inférieur » est pure hypothèse de pis-aller.

(4) 見, *driya*, « vues » par l'esprit et qui n'ont d'existence que dans l'imagination objective.

(5) *Lankāvataṛa*, éd. Nanjō, 84 : *Tasmāt tarhi, Mahāmāte, hetupratyaya-kriya-yoga-lakṣaṇa-krama-yugapad-īṣṭi-eigatena te bhavitanyam*. Citation d'après Siksānanda, T. 679, III, 600 a-b. 想 est fautif pour 相, *lakṣaṇa*.

(6) C'est à peu près ce que dit le *Lankāvataṛa* dans le passage qui précède celui qui vient d'être cité.

(7) *Song* 想, « notion », correspond en principe à *sañjā*, et *wang siang* 妄想, « fausse notion », à *vikalpa*, *parikalpita*, etc.; cf. *sup.*, 59, n. 2. « La pensée de l'esprit : rien rien 心念, mot à mot *citta-mātri*. « Saisir » : 取, *grāha*, l'appropriation par le sujet.

(8) Ce passage, sauf erreur, ne se trouve littéralement ni dans le *Lankāvataṛa* sanskrit, ni dans la version de Siksānanda; mais les termes en reviennent souvent dans le *sūtra*. Cf. par exemple éd. Nanjō, 115, où l'on a d'une part *nihreabhāvāḥ sarvadharmāḥ*, de l'autre *sva-citta-driya-mātra*; il n'y manque que *parikalpita*, « fausses notions ».

« Tous les *dharma* sont sans nature propre; ils ne sont que fausses notions et choses vues par l'esprit. »

*Troisième question nouvelle.* — En haut jusqu'aux Buddha, en bas jusqu'aux enfers, il importe que les notions se développent<sup>(1)</sup>; c'est à cette condition que se réalisent les *dharma* de bien et que se détruisent les *dharma* de mal. Ne pas connaître (des notions telles que celles qui différencient) les Buddha et les enfers, c'est comme l'ignorance dont il est question parmi les douze causes-conditions<sup>(2)</sup>. Il ne convient pas qu'une telle pratique<sup>(3)</sup> soit cultivée par les profanes<sup>(4)</sup>.

*Réponse à la troisième question nouvelle.* — C'est en raison des fausses notions et de l'imagination particularisante<sup>(5)</sup>, dont ils sont infectés depuis un temps immémorial, que tous les êtres s'approprient ces fausses notions que sont les *dharma* de bien et de mal. Tantôt c'est le bien qui s'accroît, tantôt c'est le mal; et, pour cette raison, ils sont entraînés dans le flux des naissances et des morts et n'en peuvent sortir. C'est pourquoi, d'après le texte du *sûtra*<sup>(6)</sup>, toute notion, quelle qu'elle soit, est fallacieuse<sup>(7)</sup>; voir que les notions ne sont point notions, c'est voir le *Tathāgata*<sup>(8)</sup>. Bien comprendre cette pensée est un mérite tel, que

(1) 滋長 pour 增長, «s'accroître», «*erda*».

(2) L'*andā*, premier terme de la série des douze *hetu-pratyaya* (*pratyaya-samutpāda*).

(3) Celle de la suppression des notions, *sañjñā-nirodha*.

(4) 凡夫, *prthagjana*. Les gradualistes admettent donc le recueillement d'inconscience comme exercice spirituel pour ceux qui sont initiés au bouddhisme, mais ils se refusent à voir dans la suppression de toute notion une méthode de salut universelle, susceptible d'être recommandée à tous les êtres, même aux «gens du commun», aux profanes qui n'ont pas encore reconnu les vérités bouddhiques. Le danger de la doctrine de «sans-pensée» pour les profanes leur paraissait particulièrement grave; ils y reviennent sans cesse dans le dossier chinois de la controverse (*inf.*, 77, 81-85, 94-97), et Kamalesīla y insiste aussi dans son *Bhāvanākrama* (*inf.*, 352). Mahāyāna lui-même se range à leur avis dans son mémorial final (*inf.*, 157).

(5) 妄想分別: ce double composé ne doit représenter, en fait, qu'une idée unique, celle de *vikalpa*.

(6) *Vajracchedikā*, par. v, éd. M. Müller, 22 : *Yāvat, Subhāte, lakṣaṇa-saṃpat, itāvan nirvā; yāvad alakṣaṇa-saṃpat, itāvan na nirvā; hi : lakṣandlakṣanatas tathāgato dṛṣṭavyah*. Cf. la seconde des *gathā* sur la *prajñā-pāramitā* attribuées à Rāhulabhadra (*Saṅkṛantavikrami-prajñāpāramitā*, éd. Matsumoto Tokumyō, *Die Prajñāpāramitā-Literatur*, Stuttgart, 1932, p. 1) :

*Ākāśam iha nirlepān nīprapañcām nirakṣarām |  
Yas toām patyati bhāvena sa patyati tathāgatam ||*

(7) 虛妄, répond ici à *meṣa* de la *Vajracchedikā*. Dans le *Laṅkāvatāra* traduit par Śāśānanda, ce composé correspond à *abhāta* ou à *abhāta-parikalpa*.

(8) 凡所有相皆是虛妄。若見諸相非想, 則見如來。La graphie du dernier *siang* est feutive. J'ai cependant traduit tout ce passage, à cause du contexte, comme si tous les *siang* avaient la clef du cœur (想, *sañjñā*); je crois, en effet, que le

tous les mérites qui s'acquièrent en pratiquant le bien durant d'innombrables périodes ne valent pas le mérite de cette unique pensée. Vous dites que, dans l'état de profane, il ne convient pas d'apprendre une telle méthode<sup>(1)</sup>. Lorsque tous les Buddha et Bodhisattva, ayant pratiqué les *dharma* de bien au cours d'innombrables périodes, accomplissent la *sambodhi*, ils laissent aux êtres des générations postérieures, nées à l'époque dernière de la Loi<sup>(2)</sup>, des enseignements à mettre en pratique et à étudier. Vous dites que les êtres profanes ne doivent pas étudier une telle méthode : pour qui donc seraient laissés les enseignements des Buddha? Et dans quels textes de *sûtra* prenez-vous qu'une telle méthode ne doit pas être étudiée par les profanes?

*Question ancienne.* — Quel est le défaut des notions?

*Réponse.* — Le défaut des notions, c'est qu'elles ont le pouvoir d'obstruer l'omniscience originelle de tous les êtres et de les faire transmigrer dans le cycle éternel des trois mauvaises voies<sup>(3)</sup>. Tel en est le défaut. La doctrine du *Vajra-sûtra*, elle aussi, est qu'on appelle Buddha ceux qui sont dégagés de toutes les notions<sup>(4)</sup>.

*Quatrième question nouvelle.* — Nous questionnons (sur ce qui suit) : Dans certains cas donnés, il faut faire naître et croître les notions; dans d'autres, il ne faut pas les faire naître. Dans le cas de ceux qui se trouvent dans la terre des profanes ou qui commencent à pratiquer, il ne convient pas de supprimer toutes les notions.

*Réponse.* — Tous les *sûtra* du Grand Véhicule disent que, si tous les êtres sont entraînés dans le flux des naissances et des morts, c'est qu'en raison des fausses notions et de l'imagination particularisante ils s'attachent à de fausses notions de naissance et de non-naissance, et que la délivrance survient aussitôt qu'on est capable de ne plus s'attacher à de fausses notions de naissance et de non-naissance<sup>(5)</sup>. De quels textes de *sûtra* tirez-vous la doctrine selon laquelle les êtres profanes ne doivent pas supprimer les notions?

citateur lui-même s'y est trompé. Mais il va de soi que dans la *Vajracchedika* traduite par Kumârajîva, à laquelle cette formule est empruntée mot pour mot, la graphie est correctement 相, équivalent de *lakṣaṇa* (T. 265, 749 a).

(1) Ou *dharma* (法) : la loi de la suppression de toute notion.

(2) 末法, la dernière des trois époques du bouddhisme, celle de la décadence de la Loi. Dans le *Saddharma-puṇḍarīka* traduit par Kumârajîva (chap. *Sukha-vihāra*, T. 262, V, 37 c), ce terme répond au sanskrit *paścime kāle*. . . *saddharma-vipralope*. Cf. aussi *Vajracchedika*, éd. M. Müller, par. xvi, p. 35 : *Paścime kāle, paścime samaye, paścimāyām pañcaśatyām, saddharma-vipralopa-kāle*.

(3) 三惡道, les trois *durgati*.

(4) Cf. *sup.*, 52, n. 1-2.

(5) Cf. *Lankavatāra*, éd. Nanjō, 129, sur *utpāda-vikalpya* et *anutpāda-vikalpya*, et 161, *utpādanuṣṭhāna-vikalpābhīnveśa*.

Question ancienne. — Qu'entendez-vous par « regarder l'esprit <sup>(1)</sup> » ?

Réponse. — Retourner la vision vers la source de l'esprit <sup>(2)</sup>, c'est « regarder l'esprit » ; c'est s'abstenir absolument de toute réflexion et de tout examen <sup>(3)</sup>,

<sup>(1)</sup> 看心, cf. *sup.*, 43. Ici la graphie est plus correcte ; mais sept caractères plus bas on a déjà 看, qui est dans ce manuscrit la forme usuelle de 著.

<sup>(2)</sup> 返照心源. Les termes de cette définition, qui s'applique à l'introversion par laquelle l'esprit se retourne vers son propre principe et recherche au fond de lui-même l'absolu indifférencié, sont tirés du *Buddhomiśa-sāraṅgama-sūtra*, comme on l'a vu plus haut, 43, n. 3. L'expression *fan tchao* 反照 signifie généralement *réfléter*. Mais, par une association remontant sans doute aux croyances (taoïques) qui assimilent les yeux à des sources de lumière (le soleil et la lune), le mot *tchao* signifie à la fois *éclairer* et *regarder* ; sous les Han, le philosophe Wang Tch'ong, s'efforçant de démontrer que les démons qui nous apparaissent, notamment en rêve, ne sont que des produits de notre imagination, écrit que pendant le sommeil « les rayons oculaires se retournent » — s'invertissent — et qu'ainsi s'expliquent les phénomènes que l'esprit voit en rêve (臥而目光反. 反而精神見人物之象矣 : *Louen heng*, chap. 1911, trad. Forke, I, 239). On connaît d'autre part l'importance que le taoïsme attribue à la vision intérieure (內觀), ou inspection de ce qui se passe à l'intérieur du corps (cf. Maspero, *Mélanges posthumes*, II, 37-38). Il est longuement question de « regarder l'intérieur » (見內) dans un passage du *Sāraṅgama-sūtra* qui traite de la perception visuelle : il s'agit de « voir l'obscurité » (見暗), en fermant les yeux et en les « tournant vers le dedans » (內對), pour observer l'intérieur du corps, la position des viscères, la naissance des ongles, la croissance des cheveux, le jeu des systèmes musculo-nerveux et artério-veineux, une telle vision s'oppose à celle des objets externes, qui consiste à « regarder l'extérieur » (見外) ; cf. T. 945, I, 107 b-c, trad. Beal, *Catena...*, 292 et suiv. C'est exactement la « vision intérieure » des Taoïstes. L'*ādubha-bhāvanā* bouddhique comportait, du reste, elle aussi, une inspection des impuretés contenues à l'intérieur du corps (cf. *Yogācārabhāṣī* de Buddhāsa, T. 618, u, 317 c).

Sur les diverses valeurs sémantiques du mot *tchao* 照, « illuminer, refléter, regarder, connaître », cf. mon étude « Le miroir spirituel », *Sinologica*, I, II, Bâle, 1947, n. 15. On y peut comparer notre mot « réfléchir », ou en pali le mot *paccatekkhana*, « réflexion » du miroir et aussi de l'esprit (*Majjhima Nikāya*, 1211, vol. I, p. 415) ; ou encore Plotin, *Ennéades*, V, 3, 8 : « Éclat tourné vers soi, à la fois éclairant et éclairé... » ; Clément, *Ecloga*, 1111 : « La gnose, répandant sur les objets la lumière et l'éclat, est la vraie sagesse, la lumière limpide qui illumine les hommes purs, comme la pupille de l'œil, pour qu'ils voient et saisissent sûrement la vérité. »

Le terme *fan tchao* se trouve dans le *Sūtra de l'Entrée*, T. 9008, 350 a. Un disciple demande à Houei-neng s'il y a une idée secrète en dehors de ce qu'il enseigne. Houei-neng répond : « Ce que je t'enseigne en parlant, ce n'est point le secret. *Retourne la vision*, et le secret sera là » (汝若返照, 密在汝邊). Dans la version chinoise du *Joyau dans la main* de Bhāvaviveka, il est question de la difficulté, pour la connaissance (*jñāna*), de « retourner sa vision sur sa propre essence » (返照自體, T. 1578, II, 277 c, trad. La Vallée Poussin, *Mélanges*, II, 135, L. 17).

<sup>(3)</sup> 不思不觀. Il s'agit de s'abstenir de toute méditation discursive concernant les différenciations que comportent les phénomènes de *saṃjñā*. D'après le texte sanskrit du

Bhāvānā-krama de Kamalasila (trad. Obermiller, *J. of the Greater India Society*, II, 1, 7). les termes *po seu pou kouan* correspondraient à *śamṛty-amanasikāra* (en tibétain, *dran-pa med-pa* et *gid-la byed-pa med-pa*, cf. *inf.*, App., 350, n. 1). Selon un ouvrage tibétain composé en 1801 et d'où M. Teramoto Enga a tiré un *Aperçu de la doctrine lamaïque* (*Ōtani gakuhō*, XII, III, sept. 1930, 419-420), la thèse du moine Mahāyāna, dans sa controverse avec Kamalasila, était qu'il fallait s'abstenir de tout *śam* et de tout *byed-pa*, c'est-à-dire de toute pensée ratiocinante (*śam-pa* répond à *vicāra* et à *cintā* dans la version tibétaine du *Lankāvatāra*; cf. *sup.*, 14) et de toute activité mentale (*manasikāra* se dit en tibétain *gid-la byed-pa*).

En chinois, dans la terminologie dite « nouvelle » — à partir de Huiān-tsang — *seu 思* correspond à *cintā* (ou *cintana*), à *cetana*, à *mīmāṃsā* (dans 思惟), etc., et *kouan 觀* à *bhāvanā*, à *vipaśyanā* (dans le doublet *iche kouan 止觀*, *śamatha-vipaśyanā*, la *via purgativa* et la *via illuminatrice*), à *anumṛti* (la « commémoration du Buddha ou de son icône »), ou encore à *upaparikāśā* (cf. *inf.*, 130, n. 6), à *yoga*, *upalakṣaṇā*, *nidhyāpti* (cf. La Vallée Poussin, *Siddhi*, 17). . . Le composé *cintā-bhāvanā* est attesté en sanskrit, par exemple dans l'*Abhidharma-kosa-vyākhyā* de Yaśomitra (éd. Wogihara, Tōkyō, 1932-1936, p. 594, l. 24). où ce terme désigne l'exercice ou effort (*prayoga*) par lequel les saints s'appliquent à la recherche de la vérité (« réflexion et méditation », traduit La Vallée Poussin, *Kosa*, VI, 274).

Mais, dans la terminologie chinoise antérieure à Huiān-tsang, *kouan* rend le sanskrit *vicāra*, dans le doublet *kie kouan 覺觀*, *vitarka-vicāra*; je ne sache pas que *vitarka*, dans les textes « anciens », soit couramment rendu par *seu*, et ce dernier mot ne forme pas avec *kouan* un doublet usuel. On trouve toutefois, dans un des textes « anciens » qui peuvent avoir contribué à la formation du vocabulaire technique de l'école du Dhyaṇa (un manuel de dhyaṇa tiré par Kumārajīva des œuvres de divers patriarches Sarvāstivādin, 坐禪三昧經, T. 614, 1, 273 a), le composé *seu kouan 思觀* dans un contexte où il semble correspondre soit à *vicāra-vitarka*, soit à *vitarka* seul. D'autre part, la version chinoise de la *Vijñāna-sūtrantīka* de Nāgārjuna, rédigée au milieu du VI<sup>e</sup> siècle, donne *kouan tch'a 觀* pour *manasikāra* (et *kie 覺* pour *cetana*); cf. T. 1631, 16 b, et Johnston, *I. H. Q.*, XIV, II (1938), 317. Dans leurs versions du *Mahāyāna-saṃgraha* (cf. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule*, VIII, II, t. II, p. 233), Paramārtha et Dharmagupta rendent *manasikāra* par *seu wei 思惟*.

Quoi qu'il en soit des prototypes sanskrits de ces deux termes chinois, *seu 思* s'applique évidemment à la réflexion, discursive et consciente; quant à *kouan 觀*, qu'on traduit généralement par « contemplation », mieux vaut le rendre par « examen » (c'est la traduction que j'ai généralement adoptée ici), ou encore par « inspection, méditation ». Ce mot semble avoir subi un transfert sémantique analogue à celui de notre terme *spéculation* (le latin *speculatio*, calqué sur *ōcuplus*, a signifié tout d'abord « observation »). La *méditation*, dans la mystique chrétienne, s'oppose justement, par son caractère discursif, particularisé, distinct et successif, à la *contemplation* qui relève de la « voie unitive » et qui est d'ordre synthétique, transcendant, intemporel. En sanskrit même, le mot *bhāvanā*, qui est le prototype le plus fréquent de *kouan*, possède toute une gamme de significations, depuis celle de *contemplation mystique* jusqu'à celle de « culture » religieuse en général (y compris la « culture physique », *kāya-bhāvanā*). Le *Kōśa* définit *bhāvanā* tantôt comme un recueillement concentré (*saṃāhita*, trad. La Vallée Poussin, IV, 268), tantôt, au contraire, comme l'attention active et discursive (*mananikāraṇa*, *ibid.*, VII, 23). Et lorsque la *Prajñāpāramitā* (*Notasāhoarika*, dans *Abhisamayalankārāloka*, éd. Wogihara, Tōkyō, 1935, 609) déclare que la perfection de sagesse échappe à toute *bhāvanā*, il ne s'agit évidemment pas seulement des exercices

notions se mettent en mouvement ou non, qu'elles soient pures ou, qu'elles soient vides ou ne le soient pas, etc.; c'est ne pas réfléchir le non-réflexion. C'est pourquoi il est dit dans le *Vimalakīrti-sūtra* : l'examen, c'est la *bodhi* (1).

*8ème question nouvelle.* — Nous demandons : Selon le *Dasabhūmika-sūtra*, les Bodhisattva de la huitième terre qui accèdent au non-examen, et le Buddha leur enjoint-il de cultiver les pratiques (2). Tel étant le fait,

, mais de toute pratique en général; et c'est à juste titre que les traducteurs, 48, recourent à *sion* 慧, vieux terme chinois dont les connotations ne sont pas égales avec celles du sanskrit *bhāvanā* (Kumārajīva, T. 227, v. 1, 562 a; Hsiang-tsang, XLVII, 822 b).

assez vain de chercher à préciser les prototypes sanskrits de *wou sseu wou kouan* 無. Il s'agit, après tout, de termes (et même de notions) essentiellement chinois, ou *nien* 無念, *wou ein* 無心, d'autres encore, l'école du Dhyāna devait à la chinoise beaucoup plus qu'au bouddhisme; l'*amṛty-amanasikāra* de Kamalāsīla une traduction du chinois.

觀是菩提. Cf. *Tsong ming king* 淨名經, i. e. *Vimalakīrti-nirdeta*, trad. Kumārajīva complet : 維摩詰所說經, T. 675, 1, 542 b : e... Si Maitreya obtient *samyak-sambodhi*, tous les êtres doivent aussi l'obtenir : et pourquoi? parce que tous ont les «*signes*» ou attributs spécifiques (相, \**lakṣaṇa, nimitta*) de la *bodhi*. On obtient le *nirvāna*, tous les êtres doivent également l'obtenir : pourquoi? les êtres ont tous les attributs foncièrement apaisés (\**nirāśānta*), qu'ils possèdent des *nirvāna* et n'ont pas à être apaisés encore. C'est pourquoi, Maitreya, ne point de tels *dharma* [*bodhi, nirvāna, etc.*] pour attirer [au salut] ces *devaputra*! , il n'y a ni production de la pensée de la *bodhi*, ni régression [de ce même : \**vicāraṇa*]. Fais en sorte, Maitreya, que ces *devaputra* renoncent à la vue d'une iclarisée (分別, \**vikalpita*) : et pourquoi? la *bodhi* ne peut être obtenue ni par l'esprit. C'est l'apaisement (\**śānti*) qui est la *bodhi*, car en elle sont us les attributs particuliers (*lakṣaṇa*). C'est le non-examen (不觀) qui est la *bodhi*, car celle-ci est exempte de toute objectivation (\**ālambana*). C'est la non-pratique (不事) la *bodhi*, car celle-ci est sans pensée (念, *smṛti*). C'est la suppression (斷), qui est la *bodhi*, car celle-ci est exempte de toute vue. C'est l'exemption (離), qui est la *bodhi*, car celle-ci est exempte de toute fausse notion (妄想).

*Dasabhūmika-sūtra* (éd. Rahder, Paris-Louvain, 1926, 65 et suiv.; trad. Silabé, 1927, v. 559 a et suiv.) enseigne bien, en effet, qu'à partir de la huitième Bodhisattva est dégagé de tout signe particulier (*sarva-nimittāpogata*), de toute science et de toute appropriation d'illusoire objets (*sarva-samyak-graha-vyavṛtita*) : la délivrance qui est quiétude (*śānta-nimokṣa*). Mais le Buddha ne l'en exhorte à ne pas négliger la compassion envers les êtres qui ne partagent pas encore cette et, dans ce but, à poursuivre ses pratiques. Toutefois celles-ci seront désormais ou automatiques : *jen yun* 任運, dit le texte chinois, empruntant à la mystique de ses termes caractéristiques; le mot sanskrit est *anābhoga*, «sans effort». Dans de Delacroix et des psychologues de la mystique occidentale, ces pratiques sont créées sur le plan théopatique.

comment les profanes, qui n'ont pas même atteint la terre initiale<sup>(1)</sup>, pourraient-ils obtenir le non-examen<sup>(2)</sup>?

Réponse. — Nous nous référons au *Lankā-sūtra*, où il est dit que les Bodhisattva de la huitième terre sont exempts de tout examen et de toute imprégnation d'imagination particularisante<sup>(3)</sup>. Le *karman* de bien ou de mal, qu'ils éprouvent depuis d'innombrables périodes, est pareil aux villes de Gandharva, aux fantasmagories<sup>(4)</sup>, etc. Le Bodhisattva qui possède la connaissance complète<sup>(5)</sup> [p. 135 b] transcende toutes les pratiques; il s'est assuré l'acquiescement à la non-production des *dharmas*<sup>(6)</sup>, et c'est ensuite seulement qu'il reçoit la prophétie<sup>(7)</sup>. Nous n'avons point entendu que les Bodhisattva de la huitième terre reçoivent l'instruction de cultiver les pratiques. Comment cela serait-il dit dans le(s) texte(s) de *sūtra*? Il suffit de chercher de façon exacte et détaillée dans le(s) *sūtra*<sup>(8)</sup>. Quant à ce que vous dites, que le non-examen ne convient pas aux profanes, eux qui n'ont pas encore atteint la terre initiale, nous nous sommes

(1) Les *prthagjana*, qui n'ont pas encore conçu la pensée de la *bodhi*. Cf. ci-dessus, 76, n. 4.

(2) 唯不觀如何可得? Le mot 唯 surprend, comme du reste dans la phrase précédente où il semble mal placé; peut-être a-t-il une valeur particulière à la langue de ce texte. Mais le sens général est clair.

(3) 分別習氣, \**vikalpa-vāsanā*.

(4) *Gandharva-nagara* et *māyā*, deux types de phénomènes illusoire.

(5) 了知, \**parijñāna*.

(6) 无生法忍, *anutpatti-dharma-kṛānti*: l'acceptation du fait que toute production — et toute destruction, toute naissance et toute mort, etc. — sont irréelles et que la relativité causale est une illusion.

(7) *Vyākaraṇa*, l'assurance formelle qu'il deviendra Buddha.

(8) 經文如何說, 只合細尋諸經所說. Le pluriel semble spécifié par le mot 諸, encore que dans un tel contexte ce mot prête à amphibologie; à la rigueur, il pourrait être pour 之於. S'il s'agit du *sūtra*, c'est-à-dire du *Lankāvatāra*, le moine Mahāyāna semble mal inspiré en recommandant à ses adversaires une acribie scripturaire dont il ne témoigne guère lui-même par la façon dont il vient de citer ce *sūtra*. Il ne s'agit pas, en effet, d'une citation littérale; bien au contraire, le texte est sollicité pour les besoins de la cause. Sur le point en litige, la doctrine du *Lankāvatāra* est analogue à celle du *Daśabhūmika*, et cette analogie va même jusqu'à la littéralité. Le *Lankāvatāra* (éd. Nanjō, 212-215, trad. Siksānanda, T. 671, v. 618 b-619 a) enseigne que, dans la huitième terre, loin de jouir, comme les *śrāvaka* et les *pratyekabuddha*, du recueillement d'anéantissement au point d'aspirer au *nirvāna*, les Bodhisattva se gardent de rejeter toutes les œuvres (*sarva-kārya-pratiprasaṃbhāna*); conscients de la part qui leur incombe, de par la pitié et la compassion dont ils ont antérieurement fait vœu (*pitṛa-praṇidhāna-kṛpā-kārunopeta*), dans le salut des autres êtres, ils s'abstiennent du *nirvāna*. Pareils à des hommes qui s'éveillent d'un rêve dans lequel ils s'imaginaient faire de grands efforts pour traverser une rivière [cette métaphore se retrouve dans le *Daśabhūmika*], les Bodhisattva qui parviennent à la huitième terre se rendent compte, après avoir parcouru les sept premières terres, du caractère imaginaire de toutes choses: celles-ci leur apparaissent alors

éjà expliqués sur l'admissibilité d'une telle doctrine, à propos de questions antérieures<sup>(1)</sup>.

*Question ancienne.* — Par quel moyen<sup>(2)</sup> peut-on supprimer les fausses notions : les imprégnations<sup>(3)</sup> ?

*Réponse.* — Tant que se produisent les fausses notions et qu'on n'est pas éveillé, on reste dans ce qui est appelé les naissances et les morts<sup>(4)</sup>; quand on est éveillé et qu'on ne fait plus d'actes liés aux fausses notions, qu'on ne s'approprie plus (d'objets imaginaires)<sup>(5)</sup> et qu'on ne s'appuie plus (sur rien)<sup>(6)</sup>, chaque pensée est alors délivrance et sagesse<sup>(7)</sup>. Le *Ratnakūta-sūtra* dit : « Ce à quoi le moindre *dharma* est insaisissable, c'est ce qu'on appelle la *bodhi* suprême »<sup>(8)</sup>.

*Sixième question nouvelle.* — Nous demandons comment les profanes, qui étudent dans l'étude, ainsi qu'il a été dit précédemment, peuvent être comparés aux Buddha? Les Buddha sont ceux qui ont déjà accompli.

*Réponse.* — Bien que les profanes ne participent point aux *dharma* auxquels sont éveillés les Buddha, tous ces *dharma*, d'après les textes de *sūtra*, demeurent pour les êtres des générations postérieures, nés à l'époque dernière de la Loi,

comme une fantasmagorie, etc. (*vāyādi-dharma-samatayā*); mais ils ne s'en appliquent pas moins aux œuvres bouddhiques (*buddha-dharmāṇu prayujanti*), s'attachant à faire obtenir le salut à ceux qui ne l'ont pas obtenu (*anadhigatānām adhiḡamāya prayoga eṣa*). Leur ruine n'est pas cessation (*nīrvāṇam bodhisattvānām na rināta*); il est seulement exemption des notions imaginaires — ce produit combiné de l'esprit, de l'organe de la connaissance, de la connaissance (*citta-mano-manovijñāna-vikalpa-sāvijñā-viḡama*) — et possession de l'acquiescement à la non-production des choses (*anutpattika-dharma-kṣānti-pratīlambha*). Tel est le texte du *Lankāvatāra* qui se rapproche le plus de la prétendue citation du manuscrit.

<sup>(1)</sup> Ci-dessus, 76-77, réponses à la troisième et à la quatrième « question nouvelle ».

<sup>(2)</sup> 方便, *upāya, paryāya, prayoga*...

<sup>(3)</sup> 妄想及以習氣, \**vikalpa et vāsanā*.

<sup>(4)</sup> 生死, \**samsāra*, etc.

<sup>(5)</sup> 不取, \**agrahāna*...

<sup>(6)</sup> 不住, \**apratīsthitā*...

<sup>(7)</sup> 念念即是解脫般若, *vimuktī et prajñā*. Cf. *inf.*, 125, n. 6.

<sup>(8)</sup> *Ratnakūta-sūtra*, *Piṅgala-samāgama*, T. 310, LXVII, 382a : « Bhagavat, s'il est des êtres qui recherchent l'éveil (*bodhi*), ils ne verront aucun *dharma* auquel ils puissent s'éveiller. Pourquoi? Parce qu'il n'y a pas le moindre *dharma* qui puisse être trouvé (ou ainsi obtenu, perçu...) pour s'éveiller à l'*anuttara-samyak-sambodhi*. » Peut-être dépiseraient-on, dans quelque autre recueil du volumineux *sūtra*, quelque passage plus littéralement identique à la citation du manuscrit. La formule 無有少法可得 (\**anur api ou svalpāpi dharmo nopalabhate*) y revient constamment, comme dans les *Prajñā-pāramitā*. Cf. le texte de la *Vajracchedikā*, légèrement différent, qui a été cité ci-dessus, 69, n. 1.



et auxquels ils doivent servir d'instructions à cultiver et à étudier<sup>(1)</sup>. S'il n'en était pas ainsi<sup>(2)</sup>, pour qui donc ces instructions seraient-elles laissées?

*Autre (question).* — Si les Buddha disent qu'aucun *dharma*, le moindre soit-il, n'est saisissable<sup>(3)</sup>, on ne saurait s'attacher aux paroles<sup>(4)</sup>. (Vous prétendez qu') aucun *dharma* n'est saisissable et qu'il faut s'abstenir de toute réflexion et de tout examen; (mais, objectons-nous,) le fait d'être utile à tous les êtres ne comporte-t-il pas du saisissable<sup>(5)</sup>?

*Réponse.* — Nous avons déjà précédemment répondu à cette question, et vous y revenez<sup>(6)</sup>! Nous dirons encore que les Buddha, depuis d'innombrables périodes, sont dégagés de toute pensée de « saisissable » et d'« insaisissable », et qu'ils sont sans pensée et sans réflexion<sup>(7)</sup>, comme un clair miroir<sup>(8)</sup>. Étant sans pensée et sans réflexion, ils sont dégagés (des notions dualistes) de « saisissable » et d'« insaisissable ». C'est seulement pour s'adapter aux *sattva* et pour répondre aux êtres qu'ils manifestent des formes phénoménales<sup>(9)</sup>. La métaphore de l'eau, celle du joyau, celle du soleil et de la lune et autres, relèvent toutes de ce même ordre d'idées<sup>(10)</sup>. En outre, d'après le *Tathāgata-guṇāvātāra-*

(1) Redite de la réponse à la « troisième question nouvelle », *sup.*, 77.

(2) C'est-à-dire : si les *prthagjana* n'étaient pas susceptibles de mettre en pratique les enseignements laissés par les Buddha, et tout particulièrement celui de la suppression de toute notion particularisée, enseignement qui, d'après les adversaires des Chinois, ne leur convient pas, mais auquel les Chinois veulent ramener toute la doctrine des Buddha.

(3) *Upalabhya*, perceptible. Cf. *sup.*, 82, n. 8.

(4) 執着言說 *abhilāpa-abhinivēta* (cf. par ex. *Lankāvatāra*, éd. Nanjō, 100, 128). L'idée paraît être que, si rien n'est saisissable, la parole des Buddha ne l'est pas non plus et que, par conséquent, l'argument de l'enseignement, que viennent d'invoquer les Chinois, est contradictoire.

(5) 利益一切者可不是得否 : recours au dogme du devoir d'altruisme, qu'aucun mahāyāniste ne saurait éluder. Noter la tournure 可不是 (否), qui se retrouve dans la langue vulgaire moderne.

(6) On ne voit pas qu'une telle question ait été posée ni résolue précédemment, du moins de façon expresse.

(7) 無心無思. *Wou sin* est un des termes cardinaux de l'école du Dhyāna.

(8) Qui reflète tout passivement, sans être touché par rien.

(9) 但隨衆生應物現形. Les Buddha sont « inlocalisés » (*apratisthita, acintya-vyavasthāna...*); c'est par expédient opportuniste qu'ils se manifestent en corps métamorphiques ou rétributionnels, comme le miroir fait apparaître les reflets. L'expression *ying wou 應物* provient de la philosophie taoïste; cf. les textes cités dans *Sinologica*, I, II, 117-122.

(10) L'eau (*jala*), le joyau (*ratna*), le soleil et la lune (*soma-śhākara*), se trouvent parmi les 108 termes ou thèmes (*pada*) qui sont énumérés au début du *Lankāvatāra* (éd. Nanjō, 36-37); mais l'explication de ces termes ne s'est pas transmise en chinois, et les commentaires inclus dans l'édition de Taishō n'en fournissent pas d'explication détaillée.

ûtra<sup>(1)</sup>, en niant qu'aucun *dharma* soit saisissable, on saisit tous les *dharma*<sup>(2)</sup> : ce qui est contraire à votre doctrine. — Vous disiez, dans des questions précédentes, que les profanes ne doivent pas étudier cette méthode<sup>(3)</sup>, et qu'il

a « métaphore de l'eau » (水喻) peut être celle de la lune se reflétant dans l'eau (*jala-andra, udaka-candra*), très courante dans la littérature de l'école du Dhyāna et qui sert notamment, dans le même *sūtra*, à illustrer soit la diversité des dénominations du Buddha (*bid.*, 193), soit le caractère insaisissable (*aprāpti-lakṣaṇa*) de la connaissance (*jñāna*; *ibid.*, 158), ou encore (*ibid.*, 227) la faculté que possède le Buddha d'émettre par métamorphose (*nirmāna*) ses rayons variés pour illuminer les êtres d'enseignements conformes à leurs aspirations respectives. Cette image est la seule qui figure dans les listes classiques de métaphores iahāyanistes illustrant la « vacuité des *dharma* », l'irréalité des phénomènes (cf. par ex. Iochizuki, *Bukkyō daijū*, 2398). Le soleil et la lune sont mentionnés, dans divers passages ou *Laṅkāntāra* (*ibid.*, 98, 305), comme types de produits illusoire de la perception visuelle. Quant au joyau, il s'agit peut-être du cristal de roche (*sphatika*) ou du *śaīdārya*, deux des sept joyaux ou matières précieuses des textes bouddiques (*sapta-ratna*). On leur attribue la propriété de prendre, par transparence, la couleur des objets qui les approchent, d'où leur valeur métaphorique : c'est ainsi que, dans le petit texte d'Avatamsaka qui sera cité dans la note suivante (T. 303, II, 920 c et suiv.; 304, 926 b), le *sphatika*, qui change de couleur suivant les vêtements sur lesquels on le pose, illustre la variété des *nirmāna-kāya* qui apparaissent aux différentes sortes d'êtres; dans ce même texte (T. 304, 926 a), le soleil, la lune et la gemme (*mani*) sont mentionnés parmi les formes métamorphiques sous lesquelles se manifeste le Buddha. Le *Mahāyāna-saṃgraha* d'Asaṅga et ses commentaires rad. Lamotte, *La somme du Grand Véhicule*, II, Louvain, 1939, 310) réunissent, eux aussi, les images auxquelles se réfère notre texte : l'activité bénéfique des Buddha est automatique comme le rayonnement de la gemme; si le corps de Buddha n'apparaît pas aux mondains, c'est comme la lune ne se reflète pas dans un récipient brisé, car celui-ci ne tient pas l'eau (de la quiétude); s'il pénètre et mûrit le monde auquel il ne se montre pas, c'est à la façon du soleil. Cf. *inf.*, 95, n. 1, 98, n. 2.

(1) 入如來功德經. Il ne peut s'agir que du 大方廣入如來智 (et non 勸) 德不思議經, soit en sanskrit (d'après les sources tibétaines) : *Tathāgatagūṇānāncintya-śaśyāvalāra-nirdaśa*. C'est un texte du genre Avatamsaka dont on possède trois versions chinoises : la première, anonyme, attribuée à l'époque des Ts'in, IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles (T. 302); la deuxième, plus développée et systématisée, due à Jñānagupta des Souei (T. 303); la troisième, plus proche de la première, à Siksānanda des Tang (T. 304). Après le titre (abrégé) que donne notre manuscrit, il doit s'agir de la deuxième ou de la troisième version. Le passage cité ne s'y retrouve pas mot à mot, mais répond bien à l'esprit et aux tendances de ce petit ouvrage. On y lit par exemple (T. 304, 926 c et suiv.) : [Les Bodhisattva qui écoutent ce *sūtra*] « ... ont compris que toute chose est sans tête ni centre, que le fruit des actes des êtres, qu'ils soient bons ou mauvais, ne peut se ni obtenu, ni perdu... Ils possèdent l'omniscience, mais sans pour cela négliger les pratiques; et, bien qu'ils les cultivent sans cesse, il n'y a rien qu'ils fassent... »

(2) 非是不得少法是得一切法 : texte et traduction douteux; il faudrait peut-être couper après 非是.

(3) Celle de la suppression de toute *saṃjñā*; *sup.*, 76-77, troisième et quatrième questions nouvelles.

leur faut donc s'accrocher<sup>(1)</sup> aux textes de *sūtra* du Grand Véhicule, (car cela [P 136 b] permet de) « saisir » (ou d'obtenir) des mérites tellement incommensurables et infinis! et à plus forte raison lorsqu'on les reçoit avec foi et qu'on les met en pratique<sup>(2)</sup>! À ce que vous disiez là, nous répondons ainsi : Qu'il n'y ait rien de « saisi » (d'obtenu), c'est ce qu'on appelle « saisir » (obtenir)<sup>(3)</sup>. En vérité, il n'y a rien là de contraire à la raison.

*Question ancienne.* — Les six perfections<sup>(4)</sup> et le reste, et toutes les rubriques de la Loi<sup>(5)</sup>, sont-elles nécessaires ou non?

*Réponse.* — Selon la Loi de vérité vulgaire<sup>(6)</sup>, les six perfections et le reste sont des expédients<sup>(7)</sup>, car elles révèlent la vérité transcendante<sup>(8)</sup> et, en ce sens, elles ne laissent pas d'être nécessaires; selon la vérité transcendante, qui est dégagée de la parole, on ne saurait parler de la nécessité ou de la non-nécessité des six perfections ou des rubriques de la Loi. De cela il est parlé en large dans les *sūtra*.

*Septième question nouvelle.* — Nous demandons si la vérité vulgaire<sup>(9)</sup> et la vérité suprême<sup>(10)</sup> sont identiques ou différentes.

*Réponse.* — Elles ne sont ni identiques, ni différentes. En quoi ne sont-elles pas identiques? Tant que les fausses notions ne sont pas extirpées, on a la vue de l'existence d'une vérité vulgaire (différente de la vérité suprême). En quoi<sup>(11)</sup> ne sont-elles pas différentes? Lorsque toutes les fausses notions et

(1) 攀大乘經文. Dans le vocabulaire technique, *p'an yuan* 攀緣 rend le sanskrit *alamb*, «prendre pour objet de la pensée, objectiver». Le mot *p'an* paraît singulier ici : je crois qu'il faut l'entendre au sens non technique de «s'accrocher à, s'attacher à, tirer profit de»; ou encore, ce serait une faute pour *song* 奉, «recevoir respectueusement».

(2) 信受修行. On reconnaît la formule qui est usuelle à la fin des *sūtra* (plutôt sous la forme 信受奉行); cf. *inf.*, 107, n. 2.

(3) Le texte semble jouer sur le double sens du mot 得, qui rend, en chinois, aussi bien l'idée de saisir dans «insaisissable, imperceptible» (*anupalabhya*) que celle d'obtenir des mérites (*prāpti*, *samprāpti*).

(4) *Pāramitā* : le don, la discipline morale, la patience, le zèle, les pratiques mystiques et la gnose.

(5) *Dharma-paryāya*, les catégories de la scolastique traditionnelle; il doit s'agir en particulier des trente-sept *bodhipakṣika-dharma* : cf. *inf.*, 153, n. 2.

(6) 世諦法, *samvrti-satya-dharma*.

(7) 方便, *upāya*.

(8) 勝義, *paramārtha*.

(9) 世間 [義諦], *samvrti-satya*.

(10) 第一義諦, *paramārtha-satya*.

(11) 云 doit être fautif pour 云何.

a) les imprégnations sont extirpées<sup>(1)</sup>, l'identité et la différence ne peuvent plus être distinguées.

*Autre question.* — Ces perfections et le reste, qui ne seraient que des expédients pour révéler la vérité suprême, ne sont-elles nécessaires que pour les êtres à facultés obtuses, ou le sont-elles à la fois pour les êtres à facultés aiguës et pour les êtres à facultés obtuses<sup>(2)?</sup>

*Réponse.* — Pour les êtres à facultés obtuses, qui ne pénètrent pas parfaitement la vérité transcendante, elles sont nécessaires; pour ceux qui ont des facultés aiguës, la question de leur nécessité ou de leur non-nécessité ne se pose pas.

*Autre question.* — Vous dites qu'il n'est pas parlé de la nécessité ou de la non-nécessité des six perfections, etc., et des autres rubriques de la Loi. Qu'entendez-vous par : « On n'en peut parler »<sup>(3)?</sup>

*Réponse.* — Du point de vue de l'essence des choses<sup>(4)</sup>, elles échappent à la parole. Pour qui se fonde sur l'essence des choses, la nécessité et la non-nécessité, l'être et le non-être, l'identité et la différence, tout cela est insaisissable.

*Autre question.* — Comment pouvez-vous dire<sup>(5)</sup> qu'« il en est parlé en large dans les sūtra »? Il y serait donc parlé de nécessité et de non-nécessité<sup>(6)?</sup> Nous ne comprenons pas<sup>(7)</sup>.

(1) Rétablir 盡 avant 時.

(2) 利根鈍根, *likhendriya, mrdhendriya*.

(3) 不可說 : \**nirabhilāpya*, \**anabhilāpya*.

(4) 法性理 : *dharma-tā*.

(5) *Sup.*, 85.

(6) Il faut convenir que cette objection pourrait être appliquée à la plus grande partie des textes mahāyānistes, et en particulier aux *Prajñā-pāramitā* et à toute la littérature de l'école chinoise du Dhyāna, qui remplissent volumes sur volumes pour dire qu'il n'y a rien à dire : *the Gospel of silence in thirty volumes by Mr. Wordy*, comme on a dit de Carlyle, ou comme dit Po Kiu-yi dans son épigramme sur Lao-tseu (*Po che Tch'ang-k'ing tai*, 117) :

« Le bavard n'est pas sage, et le sage est muet :

C'est ce qu'on lit dans Lao-tseu.

Si Lao-tseu était un sage,

Pourquoi son livre de cinq mille mots ? »

Mais la réplique de Mahāyāna est de bonne défense : ces textes s'adressent aux ignorants; ce sont des « expédients », des moyens de propagande.

(7) *Pou Houei* 不會 pourrait aussi s'entendre au sens de : « cela ne se peut », ou encore de : « cela ne s'accorde pas ». Mais, dans les textes bouddhiques, le mot *houei* a principalement deux sens : 1° concilier (les contraires, ou des doctrines contradictoires, etc. : 會通, 和會, 融會...); 2° s'assimiler, d'où comprendre (會得, 領會, 理會,

*Réponse.* — « Il en est parlé en large dans les *sūtra* » signifie qu'il est parlé de cette nécessité<sup>(1)</sup> pour les êtres de facultés obtuses; pour ceux dont les facultés sont aigües, la question de nécessité ou de non-nécessité ne se discute pas. De même, le médicament est nécessaire au malade, le bateau est nécessaire à qui veut passer une rivière; mais, pour l'homme sain, il n'est pas question de dire si le médicament est nécessaire ou non, et pour celui qui a passé la rivière le bateau n'est plus nécessaire<sup>(2)</sup>.

[P 1374]

*Question ancienne.* — Lorsque (selon vous) les six perfections et le reste sont nécessaires, comment les pratique-t-on?

*Réponse.* — La pratique des six perfections est soit intérieure, soit extérieure; il y en a deux sortes, intérieure et extérieure. La pratique intérieure a pour but le salut de soi-même; la pratique extérieure est pour le bénéfice des êtres<sup>(3)</sup>.

會意, 會心, 體會, etc.; cf. *συλλαμβάνειν*, *com-prehendere*, *con-cipere*). Ce dernier sens est particulièrement courant dans le style des colloques en langue vulgaire de l'école du Dhyāna, où l'on rencontre souvent l'opposition 會 et 不會, «comprendre, ne pas comprendre»; c'est ce sens que je crois donc devoir adopter ici.

<sup>(1)</sup> De pratiquer les *pāramitā*, etc.

<sup>(2)</sup> Comparaison du médicament, cf. *Hōbōgirin*, s. v. 病, 230 b; comparaison du bateau (ou plus exactement du radeau), cf. La Vallée Poussin, «*Madhyamaka*», *Mélanges chinois et bouddhiques*, II, 31-32 (qui groupe des références). Cf. *sup.*, 24, n. 2.

<sup>(3)</sup> «Intérieure» et «extérieure» correspondent donc ici aux notions de «profit personnel (utile à soi)» et de «profit d'autrui (utile à autrui)», *śārīra* (自利) et *parārīra* (利他), bien connues dans la scolastique de toutes les sectes mahāyānistes et qui constituent, comme le remarque le *Mahāprajñā-pāramitā-sūtra*, la différence essentielle entre le Petit et le Grand Véhicule (T. 1509, c. 756 b: 有自利利人之異, 是故有大小乘差別). D'après certains textes, la pratique des six *pāramitā* relève exclusivement du profit personnel (*Vijñapti-mātratā-siddhi*, k. 12, trad. La Vallée Poussin, 573); selon d'autres (comme pour notre auteur dans le présent passage), elle peut se concevoir soit comme utile à soi, soit comme utile à autrui (\**Bodhicittotpāda-sūtra*, trad. Kumārajīva, T. 1659, 1, 512a et suiv.); mais je n'en connais point où elle soit qualifiée «d'intérieure» et «d'extérieure». Appliquée à la pratique des *pāramitā*, l'épithète d'«intérieure» en spécifie, dans les textes où elle m'est connue, une modalité *intériorisée* ou spiritualisée, orientée vers l'intérieur, comme dans le fragment intitulé *Sūtra des six pāramitā cultivées intérieurement* par les *Bodhisattva* (菩薩內習六波羅蜜經, trad. Yen Fo-t'iao, T. 778) ou dans un texte apparenté, le *Sūtra du śīla intérieur des Bodhisattva* (菩薩內戒經, trad. attribuée à Guṇavarman, T. 1487, 1031 c, l. 25-29), qui distingue un *śīla* «intérieur» et un *śīla* «extérieur». On sait que la discipline (*śīla*) du Grand Véhicule diffère de celle du Petit Véhicule essentiellement par son caractère d'*intériorisation* (cf. *Hōbōgirin*, article sur le *śīla* des *Bodhisattva*, *bosatsu-kai* 菩薩戒, qualifié au Japon, dans la secte Tendai, de *śīla* «totalitaire et subito», *endonkai* 圓頓戒). Mais ce n'est pas de cette distinction qu'il s'agit dans le présent passage, où la pratique «intérieure» des *pāramitā* est, au contraire, définie justement comme celle du Petit Véhicule, «utile à soi». Peut-être le texte est-il incorrect; cf. *inf.*, 158, n. 13.

uant aux moyens de les pratiquer, d'après le *Prajñā-sūtra*, le *Lanka*, le *Vīśaṅti-sūtra* <sup>(1)</sup>, si l'on s'abstient, dans la pratique des six perfections, de réflexion et d'examen à l'égard de tous les *dharma*, l'acte triple se purifie <sup>(2)</sup> du (seul) fait ue, reconnaissant tous les *dharma* comme pareils à un mirage <sup>(3)</sup>, on ne se les approprie ni ne s'y appuie plus <sup>(4)</sup>.

*Huitième question nouvelle.* — Nous demandons : Vous dites de ne pratiquer les six perfections que lorsque l'acte triple est purifié; mais alors les profanes ne peuvent donc pas les pratiquer? Doivent-ils ne pas les pratiquer tant qu'ils l'exercent au non-examen, et attendre d'avoir purifié l'acte triple pour les pratiquer ensuite? Ou doivent-ils les cultiver par force, avant d'être capables de purifier l'acte triple? Comment les cultiveront-ils?

*Réponse.* — Ce qu'on appelle les six perfections est de quatre sortes : 1° les perfections mondaines; 2° les perfections supramondaines; 3° les perfections sur-supramondaines; 4° les six perfections intérieures <sup>(5)</sup>. D'après le *Lankā-sūtra*, il est dit qu'à parler tant en large qu'en bref, les six perfections s'accomplissent automatiquement <sup>(6)</sup> dès qu'on est capable d'être sans réflexion et sans examen, et que, pour ce qui est de la période où l'on en est encore incapable, il faut pratiquer les six perfections, sans espérer de rétribution <sup>(7)</sup>.

(1) *Prajñāpāramitā, Lankāvātāra, Vīśaṅcintībrahma-paripṛcchā.*

(2) 三業清淨. Il s'agit des actes corporels, vocaux, mentaux.

(3) 陽炎, mirage.

(4) 不取不住, \*agr̥hita-apratishṭita... .

(5) Le *Lankāvātāra* (éd. Nanjō, 237) distingue trois sortes de *pāramitā* : *laukika, lokottara, lokottaratama*. termes pour lesquels la version de Sikṣānanda (T. 679, v. 621c) emploie les équivalents qui se trouvent dans notre manuscrit : 世間, 出世間, 出世間上上. Les perfections «sur-supramondaines» sont définies, dans le *Lankāvātāra*, essentiellement comme dégagées de tout *nīkalpa, upādāna, grahana*, etc. Ce sont celles que pratiquent les *Bodhisattva*, tandis que les «supramondaines» sont cultivées par les adeptes du Petit Véhicule, *śrāvaka* et *pratyekabuddha*, qui visent au *nirvāna*, et les «mondaines» par les ignorants (*bāla*) dont le but, en les pratiquant, est de gagner la condition de dieu (*brahmatva*). Les mêmes épithètes sont appliquées, dans le *Lankāvātāra* (*ibid.*, 156-157), à trois espèces de *jāna*, propres respectivement aux hérétiques et aux profanes ignorants (*nīrthaka-balaṅprthagjana*), aux *hinayanistes* (*śrāvaka-pratyekabuddha*), aux *mahayanistes* (*bodhisattva-mahāsattva*). Cf. dans le *Sūtrāloṃkāra* d'Asaṅga (éd. S. Lévi, xv, 28) les trois espèces de *prajñā* : *laukika, hīma-lokottara, mahā-lokottara*.

(6) 自然圓滿 : \*anābhoga-sampad... .

(7) «En large» ni «en bref», le *Lankāvātāra* ne dit rien de pareil, à moins que cette référence ne doive être considérée comme une paraphrase tendancieuse de la définition que donne le *sūtra* des *lokottaratama-pāramitā* (éd. Nanjō, 237-238). On notera ici l'aveu explicite de la valeur des «œuvres» — pratique des *pāramitā*, etc. — pour les débutants, à condition toutefois qu'ils ne les cultivent pas dans le but intéressé d'en retirer des rétributions. Cf. *inf.*, 159, 162-165.

*Autre question.* — Vous parlez de cheval sauvage et de mirage<sup>(1)</sup> : en vérité, nous ne comprenons pas<sup>(2)</sup>.

*Réponse.* — Le cheval sauvage est l'image des pensées consistant en fausses notions ; le mirage, celle de tous les *dharma* mondains<sup>(3)</sup>. C'est comme un cheval assoiffé, qui prend un mirage pour de l'eau : en réalité, ce n'est point de l'eau<sup>(4)</sup>. Dès qu'on comprend parfaitement les *dharma* mondains de cette façon-là, l'acte triple est purifié.

*Ancienne question.* — En cultivant cette méthode<sup>(5)</sup>, quand<sup>(6)</sup> obtient-on la délivrance ?

*Réponse.* — C'est comme il est dit dans le *Lankâ* et le *Vajra-sûtra* : « On appelle Buddha ceux qui sont dégagés de toute fausse notion<sup>(7)</sup>. » Par une telle pratique (à savoir la suppression des notions), cultivée (plus ou moins longtemps) suivant la nature aiguë ou obtuse des facultés de chacun, les imprégnations (dues aux) fausses notions finissent par s'épuiser, et l'on obtient alors la délivrance. [p. 138 6]

*Question ancienne.* — Et quels sont les mérites que l'on retire de la pratique d'une telle doctrine ?

*Réponse.* — Les mérites du non-examen et de la non-réflexion ne sauraient être mesurés par la réflexion et l'examen<sup>(8)</sup>. Ainsi doivent être considérés les

<sup>(1)</sup> Il n'a été question que du mirage (la « flamme yang », 陽炎, traduction classique de *marici*) ; mais à ce terme s'adjoit souvent, dans les textes bouddhiques chinois, celui du « cheval sauvage », 野馬. Cette expression est tirée du *Tchouang-tsu* (chap. 1, trad. Legge, p. 165) où elle signifie en réalité les buées pulvérolentes que l'on peut voir, du haut du ciel, danser dans la campagne (la bonne leçon est 野塵) ; mais on l'a traditionnellement interprétée comme si ces buées étaient pareilles à des chevaux, et *ye ma*, « les chevaux dans la campagne », est devenu le type d'une illusion optique.

<sup>(2)</sup> 云其野馬陽炎, 實是不會. On pourrait aussi traduire : « S'ils existent réellement [ou non, c'est ce que] nous ne comprenons pas. » Cette interprétation me paraît moins naturelle, et aussi moins grammaticale. On sait que dès l'époque des Six Dynasties, en particulier dans les textes bouddhiques, le mot 是 s'emploie avec la valeur de copule prédicative (« être ») qu'il a dans la langue vulgaire moderne. Et vraiment les Hindous avaient de quoi ne pas comprendre ce « cheval sauvage », issu d'un contresens chinois !

<sup>(3)</sup> 一切世間一切法, « tous les *dharma* de tous les mondes (*loka*) » ; mais un des deux *tous* (一切) est de trop, car il s'agit évidemment des *dharma* mondains (*laukika*).

<sup>(4)</sup> Le rédacteur confond naïvement le cheval sauvage du *Tchouang-tsu*, qui n'a rien d'un cheval assoiffé, avec la gazelle assoiffée qui, dans les textes sanskrits, est censée voir le mirage (*mirga-trenâ*, en chinois 野鹿渴愛).

<sup>(5)</sup> 法門, *dharma-paryâya*.

<sup>(6)</sup> 早晚.

<sup>(7)</sup> *Vajracchedikâ*, par. xiv ; sup., 59, n. 1-2.

<sup>(8)</sup> Ici *kouan tchao* : 思及觀照不可測量.

mérites que possèdent les Buddha — et ainsi seulement<sup>(1)</sup>. . . Il est dit dans le *Prajñā-sūtra* que, fussent tous les êtres, dieux et hommes, auditeurs et Buddha conditionnels<sup>(2)</sup>, réaliser intégralement la *bodhi* insurpassée<sup>(3)</sup>, cela ne vaut pas le mérite d'entendre la doctrine de cette *Prajñā-pāramitā* et d'y croire; un tel mérite échappe au calcul. Et pourquoi? Hommes et dieux, auditeurs et Buddha conditionnels, et tous les Bodhisattva et le reste, tous sont des produits issus de cette *Prajñā-pāramitā*; hommes et dieux, Bodhisattva et le reste, sont incapables de produire la *prajñā-pāramitā*<sup>(4)</sup>. Et, si l'on demande encore<sup>(5)</sup> ce qui

<sup>(1)</sup> 應如是見且如此之少分. Texte probablement tronqué; traduction de pis-aller. Dans le *Lankāvatāra*, 少分 rend à plusieurs reprises le mot *-mātra*; ce terme sert aussi d'équivalent à *kac-cid*, *kim-cid*, *anur-āpi*, etc. D'autre part, un des clichés de la littérature de *Prajñā-pāramitā* est que toute comparaison, tout calcul, etc., ne peuvent suggérer qu'une petite partie, la 100<sup>e</sup>, la 1.000<sup>e</sup>, la 100.000<sup>e</sup> . . . , des mérites que l'on acquiert en étudiant ou en enseignant la *Prajñā-pāramitā* (p. ex. *Vajracchedikā*, par. xvi, xvii).

<sup>(2)</sup> *Yuan kio* 緣覺, une des traductions usuelles de *pratyeka-buddha*, reposent sur une interprétation de *pratyeka* par *pratyaya*, «condition causale».

<sup>(3)</sup> 无上菩提, *anuttara-bodhi*.

<sup>(4)</sup> Idée fréquemment attestée dans les textes de *Prajñā-pāramitā*. Les Buddha eux-mêmes sont issus de la «perfection de sagesse», ils en sont le produit, car d'elle naît l'omniscience qui les caractérise : d'où l'épithète de «mère de Buddha» qui lui est appliquée (cf. *Hōbō-girin*, s. v. Butsumo 佛母). On lit par exemple dans le chapitre xlviii de la *Pāñcaviṃśatikā*, intitulé «Mère de Buddha» (佛母品, trad. Kumārajīva, T. 223, xiv, 323 b; cf. T. 1509, lxx, 545 a) : «Cette profonde *prajñā-pāramitā* a le pouvoir de donner naissance aux Buddha; elle a le pouvoir de leur procurer l'omniscience, et de révéler toutes les particularités (\**lakṣaṇa*) du monde. . . Elle a le pouvoir de faire naître la perfection du *dhyāna*, et les autres jusqu'à la perfection du *dāna*, (la notion de) la vacuité interne (*adhyaṭma-sūnyatā*) et les [dix-sept] autres jusqu'à (la notion de) la vacuité de l'inexistence et de l'existence propre des *dharma* (*abhāva-svabhāva-sūnyatā*), les quatre *smṛtyupasthāna* et le reste jusqu'aux huit membres du chemin saint (*āryāstānga-mārga*), les dix forces des Buddha et le reste jusqu'au *śarvākāra-jñāna*. Cette *prajñā-pāramitā* a le pouvoir de faire naître les *śrota-āpanna*, les *śakṛddāgāmin*, les *anāgāmin*, les *arhat*, les *pratyeka-buddha*, et les Buddha. . . » Ou encore *Pāñcaviṃśatikā*, *ibid.*, x, 282 b-c : «C'est en raison de cette *prajñā-pāramitā* que les Buddha obtiennent l'*anuttara-samyak-sambodhi*; c'est aussi en raison de la *prajñā-pāramitā* que les disciples des Buddha obtiennent le chemin de *śrota-āpanna* et les autres jusqu'aux chemins d'*arhat* et de *pratyeka-buddha*». Souvent l'épithète de «mère de Buddha» semble porter non pas tant sur la notion même de *prajñā-pāramitā* que sur les textes de ce titre, devenus l'objet d'une ferveur bibliolâtrique poussée jusqu'à l'obsession. Car si la *prajñā-pāramitā*, comme notre manuscrit va le définir, est ce qui ne comporte «ni notion, ni appropriation, ni attachement», ses adeptes se rattrapent d'une telle «vacuité» — et avec usure — par la dévotion furieuse dont ils entourent les textes où cette vacuité s'énonce. La rétribution qui découle d'une telle dévotion est «inconcevable» dans la mesure même où la doctrine de ces textes est «inconcevable et incomparable» (*Vajracchedikā*, par. xvi : *Acintyo'tulyo'yaṃ dharmoparyāyas tathāgatena bhāsitaḥ, asyācintya eva vipākāḥ pratikāṃṣitavyaḥ*).

<sup>(5)</sup> Il doit s'agir d'une question posée par quelque interlocuteur dans le passage cité du «*Prajñā-sūtra*». L'abréviation 般若經, sans autre qualification, s'applique en principe à



est appelé *prajñā-pāramitā*, on appelle *prajñā-pāramitā* ce qui ne comporte ni notion ni appropriation, ni abandon ni attachement<sup>(1)</sup>. De plus<sup>(2)</sup>, selon le [P 139] *Tathāgata-guṇāvatāra-sūtra*, les mérites que l'on acquiert en faisant des offrandes à des Buddha nombreux comme la poussière des trois mille grands chiliocosmes, et en leur ornant, après leur *nirvāṇa*, avec les sept matières précieuses, des *stūpa* hauts et larges comme de grands chiliocosmes, et en faisant encore des offrandes durant d'innombrables périodes, ces mérites n'atteignent pas celui qu'on se procure en entendant cette doctrine, en l'écoulant sans pensées de doute<sup>(3)</sup>.

la grande somme en 600 *kuān* traduite par Hiuān-tsang et comprenant tous les textes de *Prajñā-pāramitā* qui existaient au temps de ce traducteur (T. 220).

<sup>(1)</sup> 無想無取無捨無著 : sans *\*saṃjñā*, sans *\*grahaṇa* (ou *\*upādāna*), sans *\*niśāraṇa* (ou *\*prahāṇa* : sur ces deux termes, cf. *inf.* p. 127, n. 1), sans *\*abhiniśeṣa* (ou *\*saṅga*).

<sup>(2)</sup> 及, faute pour 又.

<sup>(3)</sup> De même que ci-dessus, 84, n. 1, cette citation du *Tathāgata-guṇā-jñānācintya-viśayāvātāra-nirdeśa* n'est pas littérale; elle résume un long passage qui, dans la version de Sikkānada, a la teneur suivante (T. 304, 927 b) : «Qu'un homme ou une femme de bonne famille, au cours de *kalpa* nombreux comme les grains de sable du Gange, fasse un don de saveurs célestes et de vêtements à tous les Buddha, égaux (en nombre) à la poussière des mondes des dix points cardinaux, et qu'après le *nirvāṇa* de chacun de ces Buddha ils fassent, plein tous les mondes des dix points cardinaux, des *stūpa* égaux à la poussière des mondes des dix points cardinaux, et que tous ces *stūpa* soient un mélange d'or du Jambūnada et de gemmes aux rutilements d'éclair (*vidyujjvāla-maṇi*)... [description des bijoux qui décorent les *stūpa*...], et que, plein trois mille mondes, chaque jour, à trois reprises, ils y fassent telles offrandes, et qu'en même temps, durant des *kalpa* nombreux comme le sable du Gange, ils enseignent encore des êtres innombrables : — toutes ces offrandes ne valent pas d'entendre ce *Tathāgata-guṇā-jñānācintya-viśaya-dharma-paryāya* en conservant des pensées de foi et de conviction : ce mérite-ci l'emporte sur celui-là dans la mesure d'incommensurable *asaṃkhyeya*.» Ces deux derniers mots, en chinois, 無量阿僧祇, ne sont pas clairs : sans doute l'original *asaṃkhyeya-asāṃkhyeya*, «incommensurable et innombrable», et ces épithètes y qualifiaient-elles le mérite (voir ci-dessous). Le texte du *sūtra* procède ensuite à développer longuement les mêmes arguments à propos des donations de monastères et d'icônes.

On comparera à ce texte les chapitres du *Lotus* sur le mérite (*Puṇya-paryāya*, xvi, *Anumodanā-puṇya*, xvii), p. ex. ce passage du chap. xvi qui offre d'évidentes analogies avec les textes de *Prajñā-pāramitā* (éd. Wogihara, p. 284; trad. Burouf, rééd. 1925, p. 202) : «Supposons d'un côté, ô Invaincu, un fils ou une fille de famille qui, désirant obtenir l'*anuttara-saṃyak-sambodhi*, pratiquerait pendant huit centaines de millions de myriades de millions de *kalpa* les cinq *pāramitā*... et d'un autre côté, ô Invaincu, un fils ou une fille de famille qui, après avoir entendu la rubrique de Loi qu'est cet enseignement sur la mesure de longévité du *Tathāgata*, ferait preuve de conviction, ne fut-ce qu'en produisant une seule pensée, ou y ajouterait foi : — eh bien! comparés à cette dernière masse de mérite, la première masse de mérite et de bien, acquise par l'accomplissement des cinq *pāra-*

Et encore, dit le *Vajra-sūtra*<sup>(1)</sup> : « Qu'un homme emplisse des sept matières précieuses les trois mille grands chiliocosmes et qu'il en fasse don, ou bien qu'il donne sa vie autant de fois qu'il y a de grains de sable dans le Gange,

*mita* durant huit centaines de milliers de myriades de millions de *kalpa*, n'en égalerait pas la centième partie, ni la cent-millième, ni la dix-millionième, ni la dix-trillionième, ni la quintillionième; la seconde masse de mérite ne souffre ni nombre, ni calcul, ni comparaison, ni similitude... » Ou encore, au chap. XVII (éd. Wogihara, p. 294; trad. Burnouf, p. 212) : « Plaçons d'un côté ce donateur, ce grand donateur qui, après avoir fait don de tout ce qui peut servir au bonheur de tous les êtres dans quatre cent mille *asamkhyeya* de mondes, et après les avoir établis dans l'état d'*arhat*, en retirera du mérite, et de l'autre côté l'homme placé au cinquantième rang dans la transmission successive de la Loi qui, ayant entendu ne fût-ce qu'une seule stance ou un seul *pada* de cette rubrique de la Loi [qu'est le *Lotus*], en témoigne son approbation... La masse de mérite du second est plus considérable que celle du premier... qui n'en égale pas même la centième partie, ni la millième [etc.]... Ainsi est incommensurable et incalculable (*aprameya-asamkhyeya*), ô Invincible, la masse de mérite du second... »

Ainsi d'après ce texte, comme d'après ceux de *Prājñā-pāramitā*, la pratique des *pāramitā*, et en particulier celle du don, première des *pāramitā*, ne procure qu'un mérite mesurable, restreint, relatif, tandis que la conviction (*adhimukti*), la foi (*abhiśaddadāhānā*), l'approbation intime (*anumodanā*) de la parole de Buddha (qu'il s'agisse du *Lotus*, du *Tathāgata-guṇa... nirdesa*, des *Prājñā-pāramitā* où tous ces termes se retrouvent, p. ex. *Astaśāstrikā*, chap. v, sur le *puṣya*) assurent une masse de mérite qui outrepassé toute mesure, tout calcul, toute comparaison. Dans ces textes, les œuvres sont opposées à la foi, à la dévotion, voire à la bibliolâtrie : rien de pareil dans notre manuscrit, où les pratiques n'ont pour contrepartie que le « vide » mystique, par delà toute réflexion, tout « examen ». Mais le recours aux textes de *Prājñā-pāramitā* se justifiait par un trait commun : ici comme là, les mérites qui sont dus à autre chose, à mieux qu'aux œuvres, sont présentés comme des mérites infinis, « incalculables et incommensurables ».

Il n'y avait là, du reste, qu'une de ces vieilles formules passe-partout qui se prêtent à toutes les applications. Déjà l'*Anguttara-nikāya* (IV, xi, vol. II, p. 54, et V, xiv, vol. III, p. 51) compare le « mérite sans mesure » (*appamāṇa puṇṇābhisaṅkha*) à la fusion des eaux des fleuves dans l'océan, cette « grande masse d'eau incalculable et incommensurable » (*asāṅkhyeyo appamāṇyo mahā-ndakakāṅkhaṅkha*) ; mais, comme il faut s'y attendre dans un texte hinayāniste, ce « mérite sans mesure » est défini comme résultant de la donation faite à un moine, ou bien encore (cf. *Karma-vibhaṅga*, éd. S. Lévi, Paris, 1939, p. 169) du culte (*pūjā*) voué au *stūpa* du *Bhagavat* : il s'agit justement de ces œuvres que le Grand Véhicule tient par dessus tout à déprécier. Le texte sanskrit de l'*Ekottara*, tel que le cite le *Karma-vibhaṅga* (ce texte ne semble pas avoir de parallèle dans les versions chinoises de l'*Ekottara*), n'est pas, du reste, sans quelques ambiguïtés sur ce point. D'après la citation du *Karma-vibhaṅga*, évidemment tronquée, le « mérite sans mesure » appartiendrait au moine lui-même qui, ayant reçu une donation, cultive le « recueillement sans mesure » (*apramāṇa-samādhi*) ; mais si l'on se reporte aux passages, plus explicites, de l'*Anguttara* pâli, on constate qu'il s'agit bien du mérite acquis par le donateur ayant fait à un moine l'aumône d'un vêtement, d'un aliment, d'un siège, don à la suite duquel ce moine pratique le « recueillement sans mesure ».

<sup>(1)</sup> *Vajracchedikā*, par. VIII (éd. M. Muller, p. 25) ; citation libre et inexacte, d'après la version de Kumārajīva, T. 235, 749b.

cela ne vaut pas pour lui d'entendre une stance de quatre *pada*<sup>(1)</sup> : bien plus grand, incomparable<sup>(2)</sup> en est le mérite ! » Cette doctrine est exposée en large dans tous les *sûtra* du Grand Véhicule. Il n'y a personne, hors les Buddha, qui connaisse un tel mérite<sup>(3)</sup>.

*Neuvième question nouvelle.* — Si la réalisation, par tous les êtres, de la *bodhi* insurpassée, ne vaut pas un tel mérite, c'est que la *bodhi* « insurpassée » est (n° 139) surpasseable<sup>(4)</sup>. En est-il bien ainsi? Vous dites encore que la *bodhi* insurpassée et le reste sont des produits issus de la *prajñā-pāramitā*, que la *bodhi* insurpassée ne produit pas la *prajñā-pāramitā*. Si elle ne la produit pas, quelle est donc la *bodhi* (qui la produit)<sup>(5)</sup>? Si l'on dit que c'est la *bodhi* insurpassée, d'après la *Prajñā-pāramitā* qui existe actuellement il semble qu'il en soit ainsi; mais, à parler ainsi (c'est-à-dire comme vous le faites), ce ne peut être la *bodhi* insurpassée<sup>(6)</sup>.

*Réponse.* — Il a été dit que, « si tous les êtres réalisaient intégralement la

(1) Il s'agit, bien entendu, d'une *gāthā* de la *Vajracchedikā*, comme le précise le texte original, tronqué dans la citation.

(2) 不可比喻. Ce terme ne figure ni dans le texte chinois de la *Vajracchedikā*, ni dans l'original sanskrit : c'est d'« incommensurable et incalculable » (*apramāya-asamkhyeya*) que ce dernier qualifie le mérite en question. Cf. *inf.*, 94, n. 5.

(3) Comme tout ce qui relève de l'absolu, le mérite du non-examen et de la non-réflexion, qui échappe aux normes de la mesurabilité et de l'expressibilité, ne peut être sondé que par les seuls Buddha.

(4) D'*anuttara* (無上) elle devient *sottara* (有上). Le refus d'admettre la *bodhi* insurpassée (*anuttara saṃyak-sambodhi*), les *dharma* insurpassés qui sont propres aux Buddha (*anuttarāḥ buddha-dharmāḥ*), est expressément postulé dans les textes de *Prajñā-pāramitā*, p. ex. *Saptasatikā*, éd. Masuda, *loc. cit.*, p. 205, 231. En effet, non seulement tous les *dharma* sont insaisissables (*anur api dharmā na sañvedyate nopalabhyate*, cf. *sup.*, p. 69, n. 1) et ces deux *dharma* ne font pas exception; mais, de plus, pour qui cultive le *prajñā-pāramitā*, il n'y a plus de *dharma* supérieurs ni de *dharma* inférieurs (*nāpi tan dharmān upalabhati yepān dharmānām agratā vā hinatā vā syāt*, *ibid.*, p. 204), et par conséquent la supériorité (*agratā*) des *dharma* propres aux Buddha ne saurait être admise. « Buddha » n'est qu'« un mot (*buddha iti nāmadheya-mātram etat*, *Aṣṭasāhasrikā*, éd. Wogihara, *Abhisamayālamkāralokā*... Tôkyô, 1932, chap. 1, p. 111).

(5) 不出者。說是阿那伽菩薩。 J'ai traduit comme si *p'ou-sa* 菩薩 était fautif pour *p'ou-t'i* 菩提. L'expression interrogative *a-na-ko* est attestée dans les textes en langue vulgaire de l'école du Dhyāna, sous les T'ang; cf. Maspero, « Sur quelques textes anciens de chinois parlé », *B. E. F. E.-O.*, XIV, 19, 26.

(6) 次後說言無上菩提等從般若 [ajouter : 若] 波羅蜜出, 無上菩提不出般若波羅蜜. 不出者。說是阿那伽菩薩 [corr. 提]? 若說無上菩提, 據如今現般若波羅蜜, 似如此; 只如此說者, 不可是無上菩提. Passage obscur, de rédaction médiocre; traduction très douteuse.

*bodhi* insurpassée, cela ne vaudrait pas encore <sup>(1)</sup> ce mérite <sup>(2)</sup> ; et (vous-mêmes avez) dit antérieurement que « les profanes ne doivent pas pratiquer cette méthode <sup>(3)</sup>, et que, pour cette raison (il leur faut) s'accrocher aux textes de *sūtra* du Grand Véhicule et (en particulier à ceux de) la *Prajñā-pāramitā*, (car) en entendant la Loi (desdits *sūtra*) les êtres saisissent (obtiennent) des mérites tellement incommensurables et infinis <sup>(4)</sup> ! » Ce qui était visé (et rabaisé) dans toutes ces paroles, c'étaient des mérites comparables et mesurables <sup>(5)</sup>.

140 a) Il existe positivement un texte de *sūtra* qui dit : « Tous les Buddha, et les *dharma* de *samyak-sambodhi* insurpassée de tous les Buddha, sont tous des produits issus de ce *sūtra* <sup>(6)</sup>. » Or, vous demandez encore s'il y a quelque chose qui surpasse (la *bodhi*) ou si elle est « insurpassée », et de quelle *bodhi* il s'agit <sup>(7)</sup> ! Les textes de *sūtra* sont là ; veuillez vous y référer, et vous saurez.

*Question ancienne.* — Si l'on est sans notion, sans réflexion, sans examen, comment obtiendra-t-on l'omniscience <sup>(8)</sup> ?

<sup>(1)</sup> 由 pour 猶.

<sup>(2)</sup> Le mérite d'entendre la *Prajñā-pāramitā* et d'y croire ; *sup.*, 90.

<sup>(3)</sup> La méthode de la suppression de toute *samyā* ; *sup.*, 84-85.

<sup>(4)</sup> *Sup.*, p. 85, n. 1-2.

<sup>(5)</sup> 比量功德. En termes techniques, il s'agirait de mérites accessibles par ce moyen de connaissance, ce critère (*leang* 量, *pramāṇa*) qu'est l'analogie (*pi* 比, *anumāna*). Mais je pense que *pi leang* doit s'entendre ici au sens non technique de « mesurable par comparaison ». On a vu ci-dessus (p. 93, n. 2) que notre texte emploie le terme « incomparable » (不可比喻) en citant un passage de la *Vajracchedikā* où le texte sanskrit donne *aprameya*. C'est aussi *aprameya* que donne, à propos du même genre de mérite, le *Saddharmapundarika* (éd. Wogibara, p. 286, l. 13, p. 295, l. 1). Cf. *sup.*, 91, n. 3, et *inf.*, 148, n. 3.

<sup>(6)</sup> Citation exacte, d'après la version de Kumārajīva (T. 235, 749b) de la *Vajracchedikā*, par. viii, éd. M. Müller, p. 25 : *Ato nirjātā hi, Subhūte, tathāgatānam arhatāṃ samyak-sambuddhānāṃ anuttarā samyaksambodhī, ato nījātāsa buddhā bhagavantah.*

<sup>(7)</sup> 今再問有上无上及阿那箇菩薩者. Je lis, comme plus haut, 菩提 pour 菩薩.

<sup>(8)</sup> 一切種智, *sarvākāra-jñatā*, la connaissance de tous les *dharma* sous tous leurs aspects (*ākāra*). Il est longuement traité de l'omniscience (*sarvajñata*) dans le dernier chapitre du *Tattvovamgraha* de Śāntarakṣita et dans son commentaire (*Pārijāta*) dû à Kamalaśīla, qui avait succédé à Śāntarakṣita comme chef de la délégation indienne au concile de Lhasa (éd. E. Krishnamacharya, *Gaekwad Oriental Series*, 111-1111, Baroda, 1926 ; je n'ai pas eu accès à la traduction anglaise de Ganganatha Jha, parue dans la même série, LXX et LXXIII, en 1937 et 1939). Je résumerai leur discussion d'après l'analyse qu'en donne M<sup>lle</sup> L. Silburn dans sa thèse, encore inédite, soutenue à l'Université de Paris le 18 décembre 1968 : *Instant and Cause, le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*. Est omniscient, pour eux, celui qui connaît toutes choses en leur insubstantialité, en leur vacuité, en leur instantanéité ; il suffit d'avoir compris que telle est la nature des choses, pour qu'automatiquement et à l'instant même surgisse l'omniscience. Celle-ci n'est pas une

*Réponse.* — Si les fausses pensées ne se produisent pas et qu'on s'abstienne de toute fausse notion, la vraie nature qui existe au fond de nous-mêmes et l'omniscience se révèlent d'elles-mêmes. C'est comme disent l'*Avatamsaka*, le *Lankā* et autres *sūtra* : de même le soleil sort des nuages, l'eau trouble se purifie, le miroir est nettoyé, l'argent séparé de sa gangue<sup>(1)</sup>.

somme de connaissances particulières et successives, comme on connaît le nombre des insectes de l'univers; elle est une connaissance non mondaine (*alaukika*), synthétique et unique, à laquelle on accède par les moyens mystiques (*samādhi*). Dès l'instant où le saint s'est libéré de toute fausse notion provenant de la croyance et de l'attachement à un moi substantiel, toutes choses lui sont instantanément révélées en leur nature véritable; Śāntaraksita et Kamalaśīla se rattachent, en effet, à l'école de Dignāga et de Dharmakīrti, qui ne croient qu'à l'instant présent. On leur objecte que le Buddha ne peut être omniscient si, comme ils le soutiennent, le passé et le futur échappent à sa science: la science du seul présent ne saurait, en effet, être qualifiée d'omniscience. C'était là un vieil argument que les Sarvāstivādīn, adeptes de l'existence du passé et du futur, opposaient aux Mahāyānistes, selon lesquels le Buddha est capable de «connaître toutes choses en un instant de pensée» («Traité des Sectes» attribué à Vasumitra, 13<sup>e</sup> thèse des Mahāyānistes sur le Buddha, trad. Masuda, *Asia Major*, 1925, 20; *Abhidharma-kosa*, trad. La Vallée Poussin, II, 234). Śāntaraksita et Kamalaśīla s'en tirent en déniaut toute réalité authentique au passé et au futur, simples superstructures rationnelles, selon eux, pure fabrication de notre esprit. On voit comment, par des vues logiques et gnoseologiques, bien différencées de celles que suivait l'école chinoise du Dhyāna, les maîtres indiens de la controverse de Lhasa rejoignaient en somme, dans leurs œuvres philosophiques, le subtilisme de leurs adversaires chinois. D'autant plus déplorable leur paraissait sans doute ce bouddhisme hérétique qui contrefaisait le

(1) Cf. p. ex. *Avatamsaka*, trad. Siksānanda, T. 279, 111, 276 b : «C'est comme le soleil qui, lorsqu'il apparaît, illumine l'univers entier, et il n'est pas alors de récipient d'eau pure où n'apparaisse son reflet... Mais, dans un récipient brisé, il n'y aura pas de reflet. Sera-ce la faute du soleil?... De même le soleil de la science de Buddha illumine tout le *dharma-dhātu*, et dans le récipient qu'est l'esprit pur de tous les êtres apparaît le Buddha... Mais, si l'esprit est troublé et le récipient brisé, on ne le verra pas.» *Samdhinirmocana*, trad. Lamotte, p. 214 : «Le récipient rempli d'eau trouble, le miroir souillé, l'étang agité, sont incapables de faire apparaître clairement l'image du visage qui s'y reflète.» Cf. *Mahāyāna-saṃgraha*, *sup.*, 83, n. 10; *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, IX, 121. Cette métaphore n'est pas exactement celle du soleil qui sort des nuages. Un petit traité attribué à Hong-jeu 弘忍, cinquième patriarche en Chine de l'école du Dhyāna (最上乘論, T. 2011, 376 a), prétend tirer la citation suivante du *Dasabhamika-sūtra*, qui fait partie, comme on le sait, de l'*Avatamsaka* : «Dans le corps des êtres, il y a une nature de Buddha (*buddhatā*) pareille au diamant (vajra) : tout comme le disque du soleil, elle est essentiellement d'une clarté intégrale, immense, infinie; mais elle est recouverte par le noir nuage des cinq agrégats (*skandha*), telle une lampe dont la lumière est étouffée dans un vase... C'est ainsi que, chez tous les êtres, l'esprit pur est recouvert par le noir nuage des fausses pensées objectivées, des passions et des vues.» Je ne retrouve pas ce passage dans le *Dasabhamika* sanskrit, ni dans ses versions chinoises : ce n'est pas le soleil, mais le dieu Mahābrāhmā qui, dans ce texte, illumine les univers comme le Bodhisattva illumine de science les êtres dont les

*Dixième question nouvelle.* — Si ce que vous dites est vrai, c'est alors là une méthode convenant à ceux qui ont déjà accompli l'intégrale puissance<sup>(1)</sup>, et non point aux profanes<sup>(2)</sup>.

*Réponse.* — A votre idée, nous avons déjà répondu précédemment<sup>(3)</sup> : et 140 b] voilà que vous y revenez par une nouvelle question! — C'est comme le lotus qui sort de la vase, éclatant, pur et sans tache, et que louent et honorent,

passions enténébreait l'esprit (*J. Rabder, Dasabhamikasūtra et Bodhisattvabhūmi, Paris-Louvain, 1926, VIII, S, p. 72; T. 286, III, 522 c, T. 287, VI, 562 a*). Cf. *T. P.*, XL (1953), 264 n.

Sur la métaphore du miroir pur, commune à toutes les mystiques, mais particulièrement courante dans la littérature de l'école du Dhyāna, voir mon article de *Sinologica*, I, II.

L'argent et sa gangue, cf. *Ratnakāta*, T. 310, XVII, 91 a : « De même que, si l'or pur tombe dans l'impureté, sa matière foncière reste toujours pure et que l'impureté n'y peut nuire. » Ou *ibid.*, XI, 108 a : « De même que, si l'on épure le minerai d'or du sable qui le souille, il ne reste que l'or véritable, dont on fabrique de belles parures, ainsi, ô Śāriputra, les Bodhisattva-Mahāsattva de ce *buddhakaśetra* résident dans la vérité... » Cette image est courante dans l'*Avataṃsaka* (p. ex. T. 279, XXXI, 186 c; *Dasabhamika*, T. 287, II, 560 b, 543 a, III, 546 c, etc.), ainsi que dans la littérature Vijñānavādīn où elle s'applique à l'*ālaya-vijñāna*, au *pariṇipanna svabhāva* (p. ex. *Mahāyāna-saṃgraha*, trad. Lamotte, t. II, p. 125; cf. mon article « Sur l'authenticité du *Ta tch'eng k'i sin louen* », *Bull. Mus. Fr. Jap.*, II, 2, Tôkyô, 1929, p. 45; *Bodhisattva-bhūmi*, éd. Wogihara, Tôkyô, 1936, p. 331). Le *Mahāpari-nirvāṇa-sūtra mahāyāniste*, dans des passages que se plaisent à citer, en les défigurant quelque peu, les écrivains de l'école du Dhyāna (*Entretiens de Chen-houei*, trad. Gernet, 8, 18; éd. Suruki et Kōda [*inf.*, 372], p. 44), emploie souvent l'image de l'or et de sa gangue. On a l'argent au lieu de l'or, dans le *Dhammapada* (*inf.*, 126, n. 6), ainsi que dans le passage suivant du *Lankāvatāra*, éd. Naujo, 143, où l'or, l'argent et la perle (dans leur gangue, T. 272, IX, 608 b) sont comparés à la nature des choses, qui subsiste éternellement sous les phénomènes (*paūrāna-sthūi-dharmā*) : *Paūrānaṃ idaṃ, Mahāmata, dharmāṭ-vaṃsa* [pour *varman*] *hiranya-rajata-muktākāraṇat*... La comparaison de l'âme et des passions (ou de la matière) avec l'or et sa gangue impure est courante chez les gnostiques, chez Plotin (*Ennéades*, I, 6, 5).

(1) 具勢力. Ce terme n'est pas usuel dans le vocabulaire technique du bouddhisme chinois.

(2) 非是非夫之法著. Le second 非 doit être corrigé en 凡, comme le montre la suite du texte. Cette objection semble reposer sur l'argumentation suivante : la méthode selon laquelle il faut renoncer à toute pensée consciente — et à toute œuvre, et en particulier à la pratique des *pāramitā*, à l'étude discursive, etc. — n'est valable que pour ceux qui ont déjà pris possession de la « puissance », c'est-à-dire de l'omniscience, de la sainteté transcendante, etc.; elle ne saurait convenir aux *prthagjana*, aux profanes qui ne sont pas même engagés encore dans le chemin de la sainteté. Les Chinois eux-mêmes ont reconnu, dans une réplique antérieure (*sup.* 86), que la pensée discursive n'est inutile qu'aux êtres de « facultés aiguës ». Cf. *sup.*, 76, n. 4.

(3) *Sup.*, 76-77.

lorsqu'ils le voient, les dieux et les gens nobles<sup>(1)</sup> : il en est de même de la connaissance de tréfonds<sup>(2)</sup>, qui se purifie en sortant de la vase des imprégnations, et que vénèrent les Buddha et les Bodhisattva, et les dieux et les hommes ; et il en est de même aussi pour les êtres profanes<sup>(3)</sup> qui, s'ils réussissent à sortir de la vase des imprégnations de fausses notions particularisantes dues, depuis d'innombrables périodes, au triple poison des passions<sup>(4)</sup>, peuvent retrouver leur grande puissance<sup>(5)</sup>. C'est en raison de l'obnubilation<sup>(6)</sup>, causée par les fausses notions dues à ce triple poison, que les profanes ne peuvent développer<sup>(7)</sup> leur grande puissance.

*Question ancienne.* — Si (selon votre doctrine tout doit n'être que) connaissance contemplative, comme sera-t-on utile aux êtres<sup>(8)</sup> ?

*[Réponse.* — Le *Tathāgata-guṇāvātāra-sūtra* explique en large comment on peut être, sans réflexion ni examen, utile aux êtres<sup>(9)</sup> : c'est comme<sup>(10)</sup> le soleil et la

<sup>(1)</sup> 諸天貴人見之稱敬. L'image du lotus immaculé sortant de la vase est banale dans les textes des deux Véhicules, depuis les *Āgama-Nikāya*, où elle s'applique au Buddha (*Ang. Nik.*, vol. II, p. 37, III, p. 160, 147; *Madh. Āg.*, T. 23, XXIII, 574 c; de même *Dīrghasūtra*, p. 520, *Milindapañha*, III, vi, 3, *Nāgasaena-sūtra*, 1011, B. E. F. E. O., XXIV, p. 70); dans la littérature mahāyāniste, il s'agit généralement du Bodhisattva, ou du Dharma, etc. Je ne sais de quel ouvrage est tirée l'application de cette image à l'*ālaya-vijñāna* d'une part, aux *prthagjana* de l'autre, telle qu'on la trouve dans le présent texte. La première partie du passage, sur l'*ālaya*, est rédigée presque entièrement en phrases de quatre mots (probablement en vers) et doit être une citation; le reste, sur les *prthagjana*, pourrait bien être du cru du moins Mahāyāna.

<sup>(2)</sup> 阿賴耶識, *ālaya-vijñāna*.

<sup>(3)</sup> 凡夫衆生, \**prthagjana-sattva*.

<sup>(4)</sup> *Tridoṣa* : concupiscence, haine, erreur. Mot à mot, on aurait le composé suivant : *asomkhyeya-kalpa-tridoṣa-vikalpa-vāsanā*, 妄想 et 分別 répondant tous deux à *vikalpa* (cf. *sup.*, 53, n. 4).

<sup>(5)</sup> 還得成就大力之勢. *Houan 還* au sens d'«encore», comme dans la langue vulgaire moderne (en pékinois il se prononce *hai* dans cet emploi), est attesté dès le vu<sup>e</sup> siècle dans le *Tang lu chou yi* (*T'oung Pao*, XXXV, 422). Cf. *inf.*, 130, n. 5.

<sup>(6)</sup> 蓋覆, \**ntarāsa*.

<sup>(7)</sup> Litt. «faire sortir», 不出得.

<sup>(8)</sup> 利益衆生, \**āntarīka*. Comment les œuvres que commande l'éthique altruiste du Grand Véhicule peuvent-elles se concilier avec la mystique «passive»? Telle est évidemment la portée de cette question. Mais la rédaction n'en est pas claire. Le terme *houan tchu 觀智* n'appartient pas au vocabulaire classique du bouddhisme chinois, et la traduction «connaissance contemplative» n'est qu'une conjecture. Ce terme semble avoir fait une certaine fortune dans l'école tantrique; on le trouve au Japon dans le nom d'un temple de la secte Shingon, le *Kenchūin 觀智院*, fondé à Kyoto au début du xiv<sup>e</sup> siècle.

<sup>(9)</sup> Ici 觀 reprend son sens d'examen (*bhāvanā, vipaśyanā*...), à l'opposé du sens qu'il avait apparemment tout à l'heure dans 觀智.

<sup>(10)</sup> 由 pour 猶.

lune dont les rayons illuminent toutes choses, comme la gemme magique<sup>(1)</sup> d'où sortent toutes choses, comme la grande terre qui a le pouvoir de produire toutes choses<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> 如意寶珠, *cintā-maṇi*.

<sup>(2)</sup> Rappel abrégé du *Tathāgataguna-jñānācintya-uisayavāitāra-nirdeta*, trad. Siksānanda, T. 304, 926 c et suiv., où le Buddha, en tant qu'il apparaît aux différents êtres sous les formes diverses qui leur conviennent, et que toutes ses activités ne sont que « manifestations adaptées » (*nirmāṇa*), de nature automatique (*anābhoga*) et imparticularisée (*nirvikalpa*) (自然應現而無分別), est longuement comparé à la lune. Celle-ci est vue de tous les êtres du Jambudvīpa, mais sans pour cela concevoir cette pensée particularisée : « Que tous les êtres me voient apparaître ! » C'est naturellement (法爾, « à la façon des *dharma* ») que la lune apparaît aux êtres : de même le Buddha... Plus loin (*ibid.*, 926 c) figure la comparaison avec la gemme-de-désirs (*cintā-maṇi*) : là où existe cette pierre magique, le fer ne se produit pas, et l'on n'utilise point d'instruments de fer (tout n'est que gemme); mais la gemme magique, elle non plus, ne conçoit pas cette pensée : « Qu'en ce lieu de gemme ne naisse que moi seule, et que le fer n'y naisse pas ! » C'est naturellement que le fer ne s'y produit pas. Et il en est de même des *buddhakoṭra* où naissent les Buddha avec les êtres qu'ils produisent par métamorphose (*nirmāṇa*), et où n'existent ni hérétiques, ni bandits, ni pécheurs, ni rois régnant contre le *dharma*, etc... Puis (*ibid.*, 926 c) le Buddha est encore comparé à la terre, qui fait pousser les végétaux sans se livrer à des intentions particularisées : de même, le Buddha accroit de manière spontanée les racines du bien chez les êtres; puis (*ibid.*, 927 a-b) au soleil : à son lever, il illumine tout le Jambudvīpa, sans se dire pour cela : « Il faut que je détruise les ténèbres »; de même le Buddha est « exempt de toute localisation et de toute particularisation ». Le Buddha ressemble encore au soleil (*ibid.*, 927 a) en tant que celui-ci, bien que restant toujours le même et unique soleil, apparaît aux êtres, suivant leur situation dans les quatre continents, soit comme soleil levant, soit comme soleil au méridien, soit comme soleil couchant, soit comme plongé dans les ténèbres de la nuit; et aussi (*ibid.*, 927 b) en tant que le soleil éclaire villes et villages, dessèche marais et étangs, fait pousser plantes et forêts, sans pour autant quitter son propre lieu : ainsi le Buddha détruit, chez tous les êtres, les ténèbres de l'ignorance, il dessèche le courant boueux des passions, il fait croître et mûrir les racines du bien, tout cela au même moment et sans bouger de l'endroit où il se trouve; car c'est de façon automatique, et sans nulle pensée particularisée, qu'il manifeste, s'accommodant aux besoins des êtres, ces diverses activités... Toutes ces images sont, on le voit, des illustrations de l'œuvre automatique, *anābhoga-kriyā* : et telle est en fin de compte la doctrine à laquelle recourent les « subtilistes » pour se justifier du reproche de quietisme et pour expliquer comment la « connaissance contemplative » n'abolit point les œuvres. Dans la version de *Jñānagupta*, du *Tathāgataguna*... où les termes techniques sont rendus avec plus de rigueur que dans celle de Siksānanda, reviennent constamment les expressions 無功用, « sans effort » (*anābhoga*), ou encore 無作意無思惟, « sans *manasikāra*, sans *cintāna* ». C'est ainsi, lit-on dans cette version (T. 303, 913 b), que les Bodhisattva, formant l'assemblée du *sātra*, enseignent sans effort et produisent des attitudes sans réflexion; en toutes les œuvres (*kriyā*) qu'ils manifestent au cours d'innombrables *kalpa*, leur esprit est sans effort et ils ne font pas de réflexion...



Pour l'image de la gemme, cf. encore *Lankavatāra*, éd. Nanjō, 274 :

*Soma-bhaṣkara-dīpārcir bhātāni manayas tathā |*  
*Nirvikalpāḥ pravartante tathā buddhaya buddhātā ||*

« Il en est de la nature de Buddha du Buddha comme du soleil, de la lune, de la lumière de la lampe, des éléments, et des gemmes, qui fonctionnent hors de toute pensée particularisante »; *Mahāyāna-saṃgraha*, VIII, 17 (trad. Lamotte, p. 245; aussi I, 28, commentaire de la 7<sup>e</sup> stance, p. 310) : « De même que les gemmes (*mani*)... accomplissent sans volition (*cetana*) leur acte propre, ainsi c'est toujours sans réflexion (ou sans effort, *ābhoga*, glossent les commentateurs) que les Buddha accomplissent toutes sortes d'actes »; *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, II, 19 (trad. S. Lévi, p. 74) : « Comme une gemme montre sans aucun travail (*yaśna*) son propre éclat, ainsi les Buddha montrent leur activité sans aucun effort »; *Mañjuśrī-paripṛcchā*, trad. \*Sanghabhara, T. 468, 1, 494 a-b : « Mañjuśrī dit au Buddha : Bhagavat, si le Tathāgata n'a pas de connaissance mentale (心意識, \**citta-mano-vijñāna*), comment fera-t-il son œuvre (pour le bénéfice) des êtres (\**satta-kriya*)?... — Le Buddha dit à Mañjuśrī : L'espace est sans connaissance mentale, mais il est le lieu où naissent tous les êtres. Les quatre grands (éléments) sont sans connaissance mentale, mais sur eux s'appuient tous les êtres. Le soleil et la lune sont sans connaissance mentale, mais ils éclairent tous les êtres. Les arbres sont sans connaissance mentale, mais ils donnent aux êtres fleurs et fruits. Et de même, ô Mañjuśrī, il y a une perle appelée gemme-de-désirs (*cintā-mani*) qui naît dans la mer et qui, placée sur (le sommet de la hampe d') une bannière (幢, \**dhvajā*), produit selon le gré des hommes de l'or, de l'argent, du *vaidūrya* et autres choses, et a le pouvoir d'accroître la longévité. Cette gemme-de-désirs est sans connaissance mentale. Elle suit les désirs des êtres sans subir aucune diminution; et si ce monde est entièrement détruit, elle s'en ira ailleurs : tant qu'elle ne sera pas tombée, l'océan ne se desséchera pas. Il en est ainsi, ô Mañjuśrī, du Tathāgata, qui accomplit son œuvre (pour le bénéfice) des êtres sans subir de diminution : et pourquoi? parce que le Tathāgata est sans connaissance mentale. » Pour une autre application de la même image, cf. *Mahāyānottara-tantra*, trad. Obermiller, *Acta Orientalia*, IX, Leiden, 1932, p. 251 [cf. Add., inf., 373] :

*The Body endowed with the numerous rays of the Highest Doctrines*  
*Exerts itself in working for the salvation of all that lives;*  
*In its acts it is like the king of wish-fulfilling gems,*  
*Appearing in various forms, which, however, are not identical with it.*

Dans un petit traité de l'école du Dhyāna attribué à Bodhidharma et rapporté de Touen-houang par Aurel Stein (無心論, T. 2831, 1269c), la métaphore de la gemme sert à illustrer la notion du « sans-pensée » (nou *ain* 無心) : « ... Mais si vous dites, maître, qu'il faut être sans pensée absolument à l'égard de tout, ne sera-t-on pas pareil au bois et au roc, car ils sont, eux aussi, sans pensée? — Réponse : ... Il en est de mon sans pensée comme de la perle-de-désirs qui, bien qu'elle soit, elle aussi, sans pensée, n'en est pas moins capable d'accomplir automatiquement (自然) toutes sortes de manifestations métamorphiques : de même je suis excellemment capable, bien qu'étant sans pensée, de reconnaître tous les dharmas en leur aspect réel, de posséder la vraie *prajñā* et d'exercer selon les besoins, en toute liberté (自在) et sans obstacle, les fonctions propres aux Trois Corps. »

1) Autre question. — Il est parlé de s'attacher à l'objet, de s'attacher à la connaissance, de s'attacher (1). . . Pour traiter de ces trois choses, sur quels principes (2) vous fondez-vous donc ?

Réponse. — Notre doctrine (3) est la méthode du Dhyāna du Grand Véhicule, (qui se caractérise par) le sans-réflexion dans la *prajñā-pāramitā*. Dans la doctrine du sans-réflexion, comment traiterait-on de (ces) trois (choses) ? Même une (seule) chose n'y est point instituée. Le *Prajñā-sūtra* l'explique en large.

Onzième question nouvelle. — Nous demandons : (Vous dites que) votre doctrine (3) est la *prajñā-pāramitā*. Si c'est la *prajñā-pāramitā*, vous pouvez parler de sagesse (*prajñā*) : mais parler de Dhyāna, c'est ce qui ne vous convient pas (4). À part la *prajñā-pāramitā*, le Buddha distingue encore (5) six sortes de *pāramitā*, *prajñā* comprise ; et il les expose séparément (6).

Réponse. — Si l'on pratique les six *pāramitā*, c'est pour rechercher la *prajñā-pāramitā*. Lorsqu'on possède la *prajñā-pāramitā*, on peut aussi bien pratiquer les cinq autres *pāramitā* que ne pas les pratiquer (7).

(1) 說執境執識中。Le dernier caractère est évidemment fautif (par contamination du 中 qui suit), et un caractère doit être tombé : est-ce 心, *citta*, 意, *manas* ? . . . Les triades habituelles, lorsqu'il s'agit des éléments de la connaissance, sont *citta-mano-vijñāna*, 心意識, ou *mano-vijñāna-dhātu*, 意識界。執 peut être pour *grāh-*, « saisir » un objet, mais peut aussi signifier « s'attacher » (à telle ou telle doctrine, tel ou tel *dharma* : 執著 = *abhiniveśa*).

(2) *Tsong* 宗, qui, dans le vocabulaire de la logique bouddhique, correspond à *pratijñā* ou à *pakṣa*, la « thèse » ou proposition, un des trois termes du syllogisme, rend aussi le sanskrit *siddhānta*, de sens analogue, mais d'emploi plus large. En dehors du bouddhisme, le mot chinois *tsong* a une signification très étendue, allant de « lignée ancestrale, patriarcat » à « principes traditionnels » et à « système, école, secte ».

(3) Litt. « ce sens-ci », 此義。

(4) 智惠可得論禪不相當。

(5) 由 pour 猶。

(6) La rédaction est maladroite, mais le sens est clair : vous définissez votre méthode à la fois comme une gnose (*prajñā*) et une mystique (*dhyāna*) ; mais le Buddha, c'est-à-dire les *sūtra*, ne traitent pas seulement de la *prajñā-pāramitā* isolément : ils traitent aussi des six *pāramitā*, dont le cinquième est le *dhyāna* et la sixième la *prajñā*. Vous n'avez pas le droit de confondre *prajñā* et *dhyāna*, que le Buddha distingue, de les absorber l'une dans l'autre ; la discipline contemplative n'exclut pas la discipline intellectuelle, pas plus qu'elle ne l'inclut, et vice versa.

(7) Théorie parfaitement conforme à l'enseignement des textes de *Prajñā-pāramitā*. Dans *Aśtaśādhikā* (chap. III, éd. Wogihara, Tokyo, 1935, p. 246-249 ; trad. Hui-an-tsang, T. 210, 211, 212, 778-779 b), Āśaśa demande au Buddha pourquoi il fait l'éloge de la seule *prajñā-pāramitā*, et non pas des cinq autres *pāramitā* (ni des autres mérites, ajoute Hui-an-tsang). Voici un résumé des réponses du Buddha. La *prajñā-pāramitā* se place en tête des cinq autres *pāramitā*, elle en est la première (*pūrvāṅgamā pancānam pāramitānam*). En effet, on ne pratique véritablement chacune des six *pāramitā*, don, discipline, patience, zèle, *dhyāna*

et *prajñā*, que si la pratique en est orientée vers l'obtention de l'omniscience, si les mérites qu'on en retire sont «transférés» au bénéfice de l'omniscience (*sarvajñatāyām parināmatā*) : faute de quoi, elles ne méritent pas le nom de *pāramitā*. Or, ce transfert est impossible sans la *prajñā-pāramitā*, en dehors d'elle (sic Hsuan-tsang); son concours est nécessaire pour qu'il s'effectue vraiment. C'est pourquoi la *prajñā-pāramitā* mérite d'être placée en tête des cinq autres *pāramitā*; elle en est le chef, le guide (*pārvangamā nāyikā parināyikā*); les cinq autres sont impliquées en elles; en elle se réalise pleinement l'ensemble des six *pāramitā* (*antargatah pañca-pāramitāh prajñāpāramitāyām ev'Ananda sat-pāramitā-paripūrṇādhivacanam etad yad uia prajñāpāramitāten*). [Cf. aussi Candrakīrti cité par Oltramare, *Théosophie bouddhique*, 407.]

N'est-elle pas la «mère des Buddha» et de tout ce qui conduit à la *bodhi*, y compris tout l'ensemble des six *pāramitā* (*Pañcaviṃśatīka*, *sup.*, p. 90, n. 4) ? Pour l'école d'où émanent les textes de *Prajñā-pāramitā*, la *prajñā* n'est pas une *pāramitā* à pratiquer comme les autres : bien au contraire, comme le stipulent tant de textes parmi lesquels le moine Mahāyāna n'a pas eu de peine à trouver des références à l'appui de ses thèses, elle est essentiellement «non-pratique», le contraire de la pratique. Un Hindou, M. Nalinaksha Dutt, dans une page judicieuse sur la *prajñā-pāramitā* (*Aspects of Mahāyāna Buddhism*, Londres, 1930, 336), la définit comme un *état d'esprit*, qui s'acquiert à l'aide des six *pāramitā* et des autres pratiques. Malgré son nom, la *prajñā* est en effet bien autre chose qu'une science : ou du moins l'est-elle en un sens absolument transcendantal, «supramondainissime», comme ses adeptes prennent soin de le souligner en forgeant un superlatif à cet effet (*lokottaratama*, *sup.*, 88, n. 5). Toute notion (*samyjñā*) est incompatible avec la *prajñā-pāramitā* : on abandonne celle-ci, on s'en éloigne, pour peu qu'on la moindre activité notionnelle (*samyjñāyate bodhisattvo mahāsattevo rñciyatyatīmā prajñāpāramitāni dārikarīyatyatīmā prajñāpāramitām, ānāśāhāntika*, éd. Wogihara, 414). Elle n'est pas non plus connaissance (*jñāna*), quoi que semblent en penser les adversaires de notre Mahāyāna : «La *prajñā*, lit-on dans la *Suivikrāntavikrāmi-prajñāpāramitā* (éd. Matsumoto, *Die Prajñāpāramitā Literatur*, Stuttgart, 1932, 10-11), est ignorance de tous les *dharma*, elle est non-connaissance de tous les *dharma*» (*prajñēti, Suivikrāntavikrāmin, ajñānā sarvadharmānām, ajñānānā sarvadharmānām*) ; ou plutôt, car le texte de ce passage n'est pas établi de façon sûre, elle n'est, précise la suite, «ni non-connaissance, ni non-non-connaissance [= connaissance], ni à la fois non-connaissance et non-non-connaissance. Le domaine de sa connaissance est celui de la non-connaissance; elle n'a pour objet ni la non-connaissance, ni la connaissance : car sa connaissance est le sans objet» (*prajñēti, Suivikrāntavikrāmin, nāśā ajñā nāpy aśājñā nāpy ajñānānā tatas [?] tenocyato prajñēti, [prajñēti] jñānagocara eva, Suivikrāntavikrāmin, ajñānagocarah, nājñānavisayo nāpi jñānavisayah, avisayo hi jñānam*). Elle est hors de «prise» (*nopalabdha*), dit encore le même *sūtra*, c'est-à-dire hors de toute perception distincte, de toute atteinte rationnelle : «Pour le Tathāgata, la *prajñā* elle-même est hors de prise : à combien plus forte raison l'est-elle en tant que *pāramitā* !» (*prajñāno, Suivikrāntavikrāmin, tathāgatena na labdhā nopalabdha, kṛtāh punaḥ prajñāpāramitām upalapsyate*, *ibid.*, 10). D'après le *Mahā-prajñāpāramitā-sūtra*, en effet, la *prajñā-pāramitā* est propre aux Bodhisattva; chez les Buddha, elle prend le nom d'omniscience (*sarvoktārajñatā* : T. 1509, n. 111, 371 a). Même dans l'école Yogācāra, où la *prajñā-pāramitā* se définit comme «connaissance sans-différenciation» (*nirvikalpa-jñāna*; cf. *inf.*, 128, n. 3 et 5), elle est conçue comme un genre de connaissance tellement transcendant, tellement dégagé de tout concept, de toute notion «différenciée», que cette école doit recourir à toutes sortes d'échappatoires et de faux-fuyants pour lui maintenir sa qualité de «connaissance» (*jñāna*). En tant que *pāramitā*, enseignait-on dans la même école (cf. *Siddhi*, trad. La Vallée Poussin, 624), le *jñāna* porte sur le relatif (*samvrti*), la *prajñā* sur l'absolu (*paramārtha*).

situant la *prajñā* sur le même plan que le *dhyāna*, sous le prétexte qu'ils sont tous les *pāramitā*, les adversaires de Mahāyāna commettent — du point de vue, bien entendu, des de *Prajñā-pāramitā* — une grossière erreur. Si la *prajñā* est une *pāramitā*, c'est en s que toutes les *pāramitā* sont *prajñā* ou doivent l'être; toutes doivent se pratiquer dans t de la *prajñā*, qui consiste justement à supprimer toute différenciation. Dans un ou sur la discipline des Bodhisattva laïcs, le «*Sūtra du sūtra de l'upāsaka*», traduit en chi- début du 1<sup>er</sup> siècle et qui se termine par un chapitre sur la *prajñā-pāramitā* (優婆 戒經, T. 1488, vii, 1075 b), quatre cas sont envisagés selon la formule suivante, qui e de façon schématique les rapports entre *prajñā* et *pāramitā* (on trouve une allusion à ce lemme», à propos de la *dāna-pāramitā*, dans la *Vijñapti-mātratā-niddhi*, trad. La Vallée n, 626) : 1<sup>o</sup> le cas de la *prajñā* qui n'est pas *pāramitā* : c'est celui de tous les genres de mondaine (non bouddhique); 2<sup>o</sup> la *pāramitā* qui n'est pas *prajñā* : ce cas ne se présente pas 是義) (autrement dit, toutes les *pāramitā* sont, par définition même, essentiellement- *prajñā*); 3<sup>o</sup> le cas de ce qui est à la fois *prajñā* et *pāramitā* : c'est celui de toutes les (six) itā; 4<sup>o</sup> le cas de ce qui n'est ni *prajñā* ni *pāramitā* : c'est celui du don, de la discipline, e (et des trois autres *pāramitā*) telles que les pratiquent *śrāvaka* et *pratyekabuddha*. De nier «cas», il ressort que, pour l'auteur de ce texte mahāyāniste, la pratique des *pāramitā* u'on la cultive dans le Petit Véhicule est dénuée de toute valeur, parce qu'elle ne re pas de la *prajñā* telle que la conçoit le Grand Véhicule, du moins celui des *Prajñā- itā*.

noine Mahāyāna se trouve en plein accord avec ces «textes de *sūtra*» lorsqu'il affirme pratique des cinq autres *pāramitā* est sans importance pour qui pratique la *prajñā- itā*. Ce qui importe, en effet, c'est l'esprit dans lequel on pratique. Or cet esprit doit lui que définit sous le vocable de *prajñā-pāramitā* les *sūtra* de ce titre et les textes rattachent, notamment les textes de l'école chinoise du Dhyāna qui, malgré son nom, une large part de ses thèses, de ses méthodes et de sa terminologie à ces mêmes t en particulier à la *Vajracchedikā*, du moins vers le milieu des T'ang (cf. *inf.*, 111). Et cet esprit est bien le «sans-réflexion», comme l'indique Mahāyāna; c'est ce nihil- mystique pour lequel, comme il va le dire dans ses réponses suivantes, tout ce qui pas *prajñā* est hors d'atteinte (*anupalabhya*), dépourvu de toute base déterminée (*sthita*), fabrication de notre pensée particularisante (*vikalpa*) qu'égarent les «fausses

533.

lit dans la *Pancaviṃśatikā* (ch. 211v, trad. Kumārajīva, T. 923, x, 292 c- 293 a) que Devendra posa au Buddha la question suivante : Les Bodhisattva-Mahāsattva ne prat- ils que la seule *prajñā-pāramitā*, à l'exclusion des autres *pāramitā*? Voici la réponse ddba : «Kausika, les Bodhisattva pratiquent tous les *dharma* des six *pāramitā* [mais rs dans l'esprit de l'insaisissable] : ils pratiquent la *pāramitā* du don, en tant [que rratique leur est une occasion de se pénétrer du fait] qu'il n'y a rien de saisissable 所得故行), ni donateur, ni receveur du don, ni richesse donnée; ils pratiquent itā de la discipline, en tant... qu'il n'y a rien de saisissable, ni observateur de la ine, ni violeur de la discipline; et ainsi de suite jusqu'à la *pāramitā* de la *prajñā*, ne saisissent ni *prajñā*, ni homme doué de *prajñā*, ni homme sans *prajñā*. Kausika, e les Bodhisattva-Mahāsattva pratiquent le don, la *prajñā-pāramitā* leur sert de guide (爲作明導) et c'est grâce à elle qu'ils peuvent assurer la plénitude de la *pāra- u don... [etc.]... Lorsque les Bodhisattva-Mahāsattva examinent les *dharma* [觀法 est considéré comme la fonction propre de la *prajñā-pāramitā* en tant que sixième t *pāramitā*], la *prajñā-pāramitā* [en tant que celle-ci est considérée à part des six *pāra-**

*Autre réponse.* — Quant à ce que vous dites, qu'« il ne nous convient pas (de parler) du Dhyāna<sup>(1)</sup> », on lit par exemple dans le *Ratnakūta-sūtra* : « Le fils-de-

mitā] leur sert de guide éclairé, et c'est grâce à elle qu'ils peuvent assurer la plénitude de la *prajñā-pāramitā* [en tant que sixième *pāramitā*]. »

Commentant ce texte, l'auteur du *Mahā-prajñā-pāramitā-sātra* (T. 1509, LIX, 480 o-481 a) explique que la véritable pratique de la *prajñā-pāramitā* consiste à combiner (和合) avec la pratique des six *pāramitā*, le *dharma* de l'« insaisissable » (*\*anupalabhya-dharma*); c'est ce *dharma* qui est l'objet propre de la *prajñā-pāramitā*. En ne pratiquant que la *prajñā* à l'exclusion des cinq autres *pāramitā*, on s'assurerait un mérite incomplet, imparfait : on agirait comme un homme qui, constatant que le sel est la principale des saveurs, et ignorant la diversité des aliments, voudrait se nourrir uniquement de sel pur. De même, le pratiquant qui, à force de vouloir se débarrasser de toute pensée d'attachement, ne pratiquerait que la seule *prajñā*, tomberait dans l'hérésie (*mithyā-dṛṣṭi*) et serait incapable de développer ses *dharma* de bien. Au contraire, « combinée » avec les cinq autres *pāramitā*, la *prajñā* assure la plénitude du mérite : cette combinaison nécessaire ne l'empêchant pas du reste, conclut ce texte, de conserver sa primauté parmi les *pāramitā*. Cette argumentation dénote un souci évident de parer à des objections du genre de celle à laquelle le moine chinois s'efforce de répondre dans notre manuscrit. Parmi bien d'autres textes canoniques qui traitent à foison de la même question, on peut citer encore le *Gayāśrīra-sūtra*, aussi intitulé *Sūtra de l'interrogation de Mañjuśrī sur la bodhi* (*\*Mañjuśrī-bodhi-pariprechā*), court traité sur la *bodhi*, quatre fois traduit en chinois (T. 464-467) et dont on possède, en chinois (T. 1531) et en tibétain (*Tanjur*, Mdo, XXIV, 12), un commentaire attribué à Vasubandhu. Cet ouvrage — dont les versions chinoises présentent des divergences de terminologie assez marquées — distingue deux sortes de pratiques (行, *\*caryā*), ou de chemins (道, *\*mārga*), susceptibles de conduire rapidement à la *bodhi*. La définition de ces deux catégories varie suivant les versions, mais celles-ci sont unanimes à déclarer que la première catégorie correspond aux cinq premières *pāramitā*, la seconde à la *prajñā-pāramitā*. D'après la version des Ts'ün (T. 464, 482 c), il s'agit de chemins qualifiés respectivement d'*adjutants* (助道) et de *purgatifs* (*\*prahāna-mārga*), d'*entravés* et de *désentravés* (*\*sagrāntha*, *\*nirgrāntha*), de *commensurables* et d'*incommensurables* (*\*prameya*, *\*aprameya*); d'après la version des Souei (T. 466, 488 b), de *pratiques* respectivement qualifiées de *conditionnées* et d'*inconditionnées* (*\*saṃskṛta*, *\*asaṃskṛta*), d'*impures* et de *pures* (*\*śāraṇa*, *\*anāraṇa*), de *déterminées* et d'*indéterminées* (*\*pratiśthita*, *apraśthita*), de *commensurables* et d'*incommensurables* (*\*prameya*, *\*aprameya*); d'après la version des Tang (T. 467, 491 b), de *chemins définis* respectivement comme d'*approvisionnement* (*\*sambhāra*) et de *pénétration* (de la vérité, *\*nirvedha*), d'*attachement* et de *détachement* (*\*saṅga*, *\*asaṅga*), d'*impureté* et de *pureté* (*\*śāraṇa*, *\*anāraṇa*). Vasubandhu, dans son commentaire (T. 1531, 333 c), précise que le premier genre de chemin, celui qui s'identifie aux cinq premières *pāramitā*, relève de l'ordre mondain (*trādhātuka*); il est cultivé par les pratiquants qui n'ont pas encore accédé aux terres (*bhūmi*) et procure des fruits mondains (*laukika-phala*), donc impurs (*nāraṇa*); il est commensurable en ce sens qu'il s'approprie des objets de connaissance. Le chemin de *prajñā-pāramitā*, au contraire, transcende le triple monde; il comporte un type de connaissance (*jñāna*) propre aux terres; il est pur (*anāraṇa*), car il procure des fruits supramondains (*lok-itāra-phala*), et incommensurable, du fait qu'il est par delà toute appropriation d'objets par la *viñāna*.

<sup>(1)</sup> 言所禪不相值者. Il faut sans doute rétablir : 所言禪不相當者, comme *sup.*, 100, n. 4.

uṣṭhitatamati dit à Mañjuśrī : Mahāsattva, tu parles de bhikṣu pratiquant ma; qu'appelle-t-on bhikṣu pratiquant le dhyāna? Mañjuśrī dit : La (vraie) ue du dhyāna consiste en ce qu'aucun dharma, si petit soit-il, ne soit saisis-  
1.)» Et le Ghanavyūha-sūtra dit aussi :

*lānakūto-sūtra*, Susthitamiti-devaputra-paripreccā, chapitre intitulé «Réfutation des risiques des deux Véhicules» (彼二乘相品 · il s'agit du Véhicule des *śrāvaka* et icule des *pratyekabuddha*), trad. Dharmagupta († 619 p. C.), T. 310, 586 c; cf. lectiones antérieures, de Dharmarakṣa (vers 300 p. C.), T. 342, II, 147 c-148 a, et de uci (VI<sup>e</sup> siècle), T. 341, III, 129 a-b. Ce chapitre est une critique des pratiques du éhicule, telles que l'enseigne la tradition «gradualiste»; elles y sont interprétées esprit de l'absolutisme transcendantal du Mahāyāna. Il y est traité tout d'abord de on de la famille (*prarajyā*), de l'ordination (*upasampadā*) et des institutions monasti- lu *śīla* en général, puis de l'aumône (*dāna*), de la vie érémitique et des exercices ascé- (*dhuta*), etc. Le passage sur le dhyāna (*loc. cit.*, 586 b-587 a) s'inspire d'une doctrine ie à telle que les Chinois défendent dans notre manuscrit. Ce passage s'ouvre par ortation à ne pas examiner les quatre vérités, à ne pas méditer sur les *smṛtyupasthāna* iver les autres *bodhipakṣa*, à ne pas expérimenter les trois portes de la délivrance a-*mukha*) : donc à se garder, en somme, du dhyāna tel que l'enseigne la tradition du éhicule. En effet, pour qui est initié à la notion du sans-production (*anupāda*), les vérités échoppent à toute pensée (念, \**smṛti*), à toute connaissance (知, \**jñāna*), à ercice (修, \**bhāvanā*), à toute expérience (證, \**sākṣāt*, \**adhigama*); les quatre «appuis pensée» ou aide-mémoire (*smṛtyupasthāna*) ne sont plus dès lors des thèmes de u ou de méditation particularisés, déterminés (le corps, la sensation, l'esprit, et les t qui en sont l'objet) : ils se confondent avec toutes choses indistinctement, avec les *dharma*, puisqu'il n'y a plus ni pensée (念, \**smṛti*), ni réflexion (思, \**cintā*, i, \**manasikāra*... : pour 念, T. 341, donne 憶念, et, pour 思, 觀察), etc. (Sur ignes de cette extrapolation des quatre *smṛtyupasthāna* en «tous les *dharma*», a Li-kouang, *L'Aide-mémoire de la Vraie Loi*, 1-2, 118-127.) Le *bhikṣu* n'est nt *bhikṣu* qu'en tant qu'il ne prend appui (住, \**pratiśthita*) ni sur le plan du ni sur celui du sensible, ni même sur celui du suprasensible (*kāma*, *rūpa*, *śrūpya*), échéit sur les quatre *smṛtyupasthāna*, s'il cultive les quatre *smṛtyupasthāna*, — ou ce doit être — sans prendre appui sur les quatre *smṛtyupasthāna* : c'est ans y réfléchir et sans les cultiver, et il en est de même du reste des *bodhipakṣa*... le «*bhikṣu* pratiquant le dhyāna» (\**dhyānārā-bhikṣu*; T. 341 a 歸師, *dhyānācārya*) celui pour lequel n'il n'y a dans toutes choses (*sarva-dharma*) absolument rien de ahle (*anupalābhya*); sa pratique doit donc consister à «ne pas réfléchir, ne pas penser, s particulariser (*vikalpa*), ne pas s'exercer (\**bhāṣa*), ne pas éprouver (\**sakṣat-kr*)». Les a particularisés qu'énumèrent les rubriques traditionnelles du Petit Véhicule, par de les trente-sept *bodhipakṣa-dharma*, n'existent que de nom; et, «bien qu'ils aient oms ils sont insaisissables, n'étant que des produits conditionnés par le *vikalpa*» 以分別因緣故生) : ils ont «pour signe unique d'être sans signe» (— 相無相, *anekalakṣana-mātra*...).

st ici que s'insère le passage invoqué dans notre manuscrit; la citation reproduit exact- et, mais en l'abrégé et, la rédaction de Dharmagupta, dont voici la teneur : «Alors ce -dieu, *Uṣṭhitatamati*, dit encore à *Mañjuśrī* : tu parles de *bhikṣu* pratiquant le dhyāna :

« Si l'on est capable de pratiquer  
 Les recueils transcendants de Taibāgata,  
 Et de bien savoir qu'il n'y a point de moi dans les agrégats,  
 Toute vue est alors entièrement détruite <sup>(1)</sup>. »

qu'appelle-t-on bikṣu pratiquant le dhyāna? Mañjuśrī dit : Fils-de-dieu, si un bhikṣu adopte à l'égard de tous les dharma une voie (une interprétation) unilatérale (— 不二, \*ekdyana), à savoir (l'interprétation selon laquelle ils sont) sans-production (anutpāda), et s'il s'y conforme strictement — c'est là [ce que nous autres mahāyānistes appelons] pratiquer le dhyāna. Et encore, la [vraie] pratique du dhyāna consiste (selon nous) en ce qu'aucun dharma, si petit soit-il, ne soit saisissable. En outre, ne saisir aucun dharma, cela signifie ne saisir ni ce(s) moade(s)-ci, ni ce(s) monde(s)-là, ni les trois plans (dhātu), et ainsi de suite jusqu'à tous les dharma. Une telle identité (samāda) [tout étant identique à tout, et donc à rien] — c'est là la [vraie] pratique du dhyāna. »

La suite de ce texte est curieuse; elle en met en relief le caractère apologétique. Les déclarations de Mañjuśrī, lit-on dans les trois versions chinoises, provoquèrent des pensées de doute chez tous les êtres innombrables qui formaient l'assemblée du saṅgha, et en particulier chez 30.000 bhikṣu (3.000 d'après T. 341), représentants du Petit Véhicule. Comment de telles déclarations, se demandèrent-ils, peuvent-elles se concilier avec la parole sainte (聖說)? Le Buddha n'avait-il pas toujours enseigné que l'accès aux trois vimokṣa-mukha est appelé nirvāna, et qu'en cultivant les trente-sept bodhipakṣika-dharma on éprouve le nirvāna? Et voici, Mañjuśrī déclare qu'il ne faut ni cultiver ceux-ci, ni accéder à ceux-là! Ses discours ne sont-ils pas erronés? Mañjuśrī en appelle alors au témoignage de Śāriputra, comme étant le plus croyant des disciples du Buddha et le premier pour la sagesse (prajñāśālini agra). Śāriputra reconnaît que, lorsqu'il s'est détaché du désir et qu'il a expérimenté le dharma, il n'a ni vu les quatre vérités, ni cultivé les bodhipakṣa, ni accédé aux vimokṣa-mukha. En effet, explique-t-il, il n'y avait aucun dharma à voir, ni à supprimer, ni à cultiver, ni à expérimenter, ni à choisir, puisque tous les dharma sont inconditionnés (asaṃskṛta), improduits (anutpāda), ineffables (anabhilāpya), vides (rūnya), et que dans une telle vacuité rien ne saurait être expérimenté.

On voit comment se manifestent, dans un saṅgha purement indien (ou en tout cas extra-chinois) tel que le Ratnakūṭa, les résistances suscitées par le retournement du bouddhisme canonique qui devait aboutir, en Chine, à cette école du Dhyāna dans laquelle on peut voir une « sinisation » du bouddhisme. Partout ces résistances sont impliquées, de façon sous-jacente, dans la littérature du Grand Véhicule : il est rare d'en trouver des témoignages aussi explicites.

(1) Ghanavyāsa-sūtra, trad. Divākara, T. 681, III, 763 c. La pāṭhā d'ou sont extraits ces vers traitent du recueillement (定, \*samādhi ou \*samāpatti). Il y a déjà été fait allusion dans un passage antérieur de la controverse (sup., 68, n. 10) : ces stances devaient être constamment invoquées par les apologistes du « Dhyāna » mahāyāniste. En effet, les dhyāna du Petit Véhicule qui comportent des exercices de méditation discursive (le premier dhyāna est savitarāsa-sāvicāra) y sont définis comme étant propres, non seulement aux śrāvaka et pratyekabuddha, c'est-à-dire aux adeptes du Petit Véhicule, mais aussi aux non-bouddhistes, aux hérétiques « attachés au moi » (cf. sup., 69). Mais cet attachement au moi, précise le Ghanavyāsa, est d'une nature particulière. Les hérétiques savent bien que les śhandha sont vides de tout « moi » — ātman ou pudgala, — qu'ils sont sans pensée et sans activité (無思無動作), ou plus exactement que leur activité est toute mécanique, comme

il est dit dans le *Vīśeśacintī-sūtra* : « On appelle *dhyāna-pāramitā* l'indétention à l'égard de tous les *dharma* <sup>(1)</sup>. » Et dans le *Lankā-sūtra* : « Ne pas se r à la particularisation, ne pas tomber dans la vue hérétique du *nirvāna*, là ce qui s'appelle *dhyāna-pāramitā* <sup>(2)</sup>. » Ainsi s'expriment tous les *sūtra* grand Véhicule. C'est d'après ce principe <sup>(3)</sup> que les êtres de l'époque de la Loi <sup>(4)</sup> reçoivent l'instruction de cultiver et d'étudier <sup>(5)</sup>. Et comment

du mécanisme (des marionnettes de bois, ou du mécanisme par lequel le démon ia) fait lever les cadavres (如機關起屍 : ces deux images figurent dans le *Lankā-sūtra*, éd. Nanjō, 69, également à propos de l'absence d'un *āman* dans les *skandha*). La vue de ces hérétiques est de tomber dans la « vue de la vacuité » (空性見, \*śūnyatā-jiàn, la variante 空性見 est évidemment fautive), dans le nihilisme, lequel ne se fie pas plus que la « vue de l'existence » (有見, \*bhava ou astīta-dṛṣṭi). Ici s'insèrent les de notre citation, suivis de ceux-ci :

« Tout n'est que connaissance (\*vijñapti-mātra);

loexistentes sont toutes les particularités des *dharma* (*dharma-lakṣaṇa*).

Il n'y a ni particularisant (*lakṣaṇa*), ni particularisé (*lakṣya*), ni domaine sensible ((*dhātu*), ni agrégat (*skandha*) :

Analysé jusqu'aux os, tout cela est sans fondement (\**apratisthita*...).

Il faut noter que la citation du manuscrit reproduit la version de Divākara, rédigée en 678 et 687, et non celle d'Amoghavajra (T. 682, II, 771 b), qui date de 765 (*Tcheng-yuan lou*, T. 2157, xv, 885 a; *Song kao seng tchouan*, T. 2061, I, 713 a).

1) *Vīśeśacintībrahma-pariprocā*, trad. Kumārajīva, T. 586, 45 c : « N'est-ce pas après avoir pratiqué les six *pāramitā* que tu as reçu la prophétie (*vyākaraṇa*) ? » demande *śacintī* au Bodhisattva Jāliniprabha. « Oui », réplique celui-ci ; « c'est bien comme tu le vois. C'est après avoir pratiqué les six *pāramitā* que l'un Bodhisattva reçoit la prophétie. [Mais comment il faut entendre les six *pāramitā* telles que doivent les pratiquer les Bodhisattva :] La *dāna-pāramitā*, c'est abandonner toutes les passions ; la *śīla-pāramitā*, c'est [s'abstenir] que dans tous les *dharma* rien ne se produit ; la *śānti-pāramitā*, c'est n'être en rien agité par les *dharma* ; la *virya-pāramitā*, c'est être sans aucune particularisation (*lakṣaṇa*) à l'égard des *dharma* ; la *dhyāna-pāramitā*, c'est être dans l'indétourné (*apratisthita*) à l'égard des *dharma* ; la *prajñā-pāramitā*, c'est être sans vains discours (*prapañca*) à l'égard des *dharma*. » Et il ajoute : « Les *pāramitā* ainsi comprises, où donc le Bodhisattva les pratique-t-il ? » « Il ne les pratique nulle part », réplique *Vīśeśacintī*, qui conclut par ces formules de quietisme outrancier : « En effet, toute pratique est non-pratique. Pratiquer, c'est ne pas pratiquer ; ne pas pratiquer, c'est pratiquer. »

(2) *Lankāvatāra*, éd. Nanjō, 238 : *Yad aikālpā-nīrtiḥ śrīhṃ-nirvāṇa-grāhapatanaḥ sādhyā-pāramitā* ; cité d'après la version de Śikṣānanda, T. 672, VI, 822 a. Dans ce passage du *sūtra*, il est question des six *pāramitā* « sur-supramondaines » (*lokottaratama*).

(3) 道理.

(4) Cf. *sup.*, 77, n. 2.

(5) C'est selon l'interprétation des pratiques qui ressort des citations précédentes, c'est dans l'esprit de ces citations, qu'il convient de cultiver et d'étudier les *pāramitā*, et en particulier celle du *dhyāna*. Or ces citations sont extraites de textes destinés, ainsi que nous (Chinois de la controverse) l'avons déjà dit (*sup.*, 77), à l'enseignement de



le sait-on<sup>(1)</sup>? Tous les *sūtra* du Grand Véhicule précisent que, s'ils parlent en large (de pratiques à cultiver et à étudier), c'est pour les êtres de faible science, (nés) à l'époque dernière de la Loi. (C'est ainsi qu'il faut comprendre la formule des *sūtra* selon laquelle) on acquiert, en entendant cette Loi, d'innombrables [P. 162 n] mérites — à combien plus forte raison en la recevant avec foi et en la pratiquant<sup>(2)</sup>!

*Question ancienne.* — Telle étant votre doctrine, qu'entendez-vous par : « Les *sūtra* en parlent en large<sup>(3)</sup>? »

*Réponse.* — C'est comme il est dit dans les *sūtra* : ceux-ci ne parlent que des fausses notions des êtres. En dehors des fausses notions, il n'y a pas d'autre *dharma* dont il puisse être parlé<sup>(4)</sup>. C'est pourquoi le *Lankā-sūtra* dit que tous les *sūtra* ne parlent que des fausses notions des êtres, et que l'ainsité ne se trouve pas dans les paroles<sup>(5)</sup>.

*Autre question.* — (Vous dites que) les êtres possèdent originellement la nature de Buddha. Comment le sait-on<sup>(6)</sup>? S'ils la possèdent originellement, cela ressemble à la doctrine des hérétiques, selon laquelle il existe un moi<sup>(7)</sup>. Quelle différence y a-t-il?

ceux qui n'ont pas eu le bonheur de naître à l'époque où le bouddhisme était dans sa fleur, du temps même de Buddha. — C'est toujours le recours à l'argument opportuniste (cf. *sup.*, 86, n. 6). Les exercices et « l'étude » gradualistes sont bien prescrits dans les textes canoniques, mais c'est à l'usage des adeptes peu instruits ou peu doués, voire des profanes. Pour eux seulement, et en ce sens seulement, il y a mérite à « entendre » la Loi, à la façon des « auditeurs » (*śrāvaka*) qui étudient la tradition, l'« audition » (*śruti*).

(1) Comment sait-on que ces instructions sont destinées aux êtres « nés » à l'époque dernière de la Loi?

(2) *Sup.*, 85.

(3) La même question a déjà été posée ci-dessus, p. 86, mais d'un autre point de vue.

(4) Ou : « Une fois les fausses notions écartées, il n'y a plus de *dharma* (de Loi) dont il puisse être parlé » (double sens du mot *dharma*).

(5) Ce passage est bien conforme à la doctrine du *Lankāvatāra*, mais je ne le retrouve pas dans le *sūtra*.

(6) C'est-à-dire : comment l'établissez-vous ?

(7) Grave objection, à laquelle le *Lankāvatāra* répond à propos du *tathāgata-garbha* (éd. Nanjō, 77-78) : celui-ci, demanda Mahāmāyī, n'est-il pas identique à l'*ātman* des *śrībhakara*, créateur éternel, inqualifié, omniprésent, impérissable (*nityaḥ kartā nirguṇo nībhār aṅgaya ity ātman*)? La réponse du Buddha, dans le *sūtra*, est beaucoup plus claire que celle que le manuscrit attribue au moine Māhāyāna. Comme d'habitude, le Buddha s'en tire par l'argument opportuniste. La doctrine du *tathāgata-garbha* est destinée aux ignorants : elle les soulage de l'effroi que leur inspire l'enseignement du *nairātmya* bouddhique (*bālānān nairātmya-samtrāsa-pada-vivārjītartham*); ou encore, aux hérétiques attachés à l'*ātman*, quelle doit attirer au bouddhisme (*ātma-vādābhiniivistānām śrībhakarānām ākarsanārtham*).

*Réponse.* — La nature de Buddha que nous possédons originellement, c'est comme le soleil qui sort des nuages, l'eau sale qui se purifie, le miroir qui, frotté, devient clair et net<sup>(1)</sup>. Pour ce qui est de la similitude (de notre doctrine) avec les quatre-vingt-quinze hérésies<sup>(2)</sup>, celles-ci, pour en dire l'essentiel, ne reconnaissent pas que le triple monde n'est que transformations de l'esprit. (C'est comme) l'argent qui sort de sa gangue<sup>(3)</sup>, le fer chaud qui se refroidit<sup>(4)</sup>; nous avons déjà expliqué cela précédemment<sup>(5)</sup>. Quant à la différence (de notre doctrine) avec celle des hérétiques, qui affirment l'existence d'un moi et le reste, ceux-ci tombent dans la vue de l'existence d'un créateur<sup>(6)</sup>, ou du temps et de ses transformations<sup>(7)</sup>, ou bien ils croient à l'être ou au non-être<sup>(8)</sup>, ils examinent (des antithèses dualistes telles que) le vide et le déterminé<sup>(9)</sup>, ils considèrent des extrêmes<sup>(10)</sup>: c'est en cela que leur doctrine diffère de la nôtre. Le *Lankā-sūtra* l'explique en large<sup>(11)</sup>.

*Autre question.* — Qu'entendez-vous par «êtres»<sup>(12)</sup>?

<sup>(1)</sup> Sur ces images, cf. *sup.*, 95, n. 1. Pour répondre à la première partie de la question (comment établissez-vous que tout être possède originellement la nature de Buddha ?), les Chinois se bornent à ressasser quelques métaphores illustrant la théorie de *'agentaka-kleśa*.

<sup>(2)</sup> Sur la série des 95 (ou 96) hérésies, résumé bouddhique des doctrines non-bouddhiques de l'Inde, cf. *B. É. F. E.-O.*, XXIV, 93, n. 1.

<sup>(3)</sup> *Sup.*, 95, n. 1.

<sup>(4)</sup> 熱 (7) 鐵 却 冷. Lecture et sens douteux.

<sup>(5)</sup> *Sup.*, 95.

<sup>(6)</sup> 作者, *kartr*, *kāra*, etc. C'est l'hérésie cardinal que les bouddhistes ne se lassent pas de dénoncer.

<sup>(7)</sup> 時變. Sur le «temporalisme» (*kāla-vāda*), doctrine selon laquelle tout est créé «transformé» par ce *kartr* qu'est le temps, cf. *Lankāvatāra*, éd. Nanjō, 184, et le commentaire d'Āryadeva, traduit par G. Tucci, *Toung Pao*, XXIV, 29.

<sup>(8)</sup> 有無, l'hérésie du *śvaśābha* qui, dans le *Lankāvatāra* (*loc. cit.*), comme dans notre texte, suit celle du temps. On dit aussi *astiva-nāstiva*.

<sup>(9)</sup> 空住. La *śūnyatā-dṛṣṭi*, «vue de la vacuité», est souvent condamnée, tant chez les non-bouddhistes (cf. *sup.*, 105 n. 1) que dans le bouddhisme même : ainsi les Yogicāra la éprouent aux Mādhyamika dans le *Yogācāryabhāṣī-sāstra*, T. 1579, vu, 311 b (où les *lādhya*mika, sans être nommés, sont nettement visés).

<sup>(10)</sup> 邊, les *anta* : l'*anta-grāha-dṛṣṭi* (邊執見) est la «vue» consistant à s'attacher aux opinions extrêmes, en particulier à l'éternalisme (*tāvatā-dṛṣṭi*) et au nihilisme (*uccheda-dṛṣṭi*). Elle est également mentionnée dans le passage du *Lankāvatāra* sur les hérésies relatives au *nirvāna* (ci-dessus, n. 7).

<sup>(11)</sup> Cf. *sup.*, n. 7. En réponse à la deuxième partie de la question adverse, les Chinois se contentent d'énumérer des modalités de l'*ātma-vāda*; ils commencent à faiblir.

<sup>(12)</sup> 業生, les êtres vivants, *satta*.

*Réponse.* — Les êtres existent du fait des fausses notions, des cinq agrégats et du triple poison <sup>(1)</sup>.

*Autre question.* — Qu'entendez-vous par «gens des deux Véhicules» <sup>(2)</sup>?

*Réponse.* — Ce sont ceux qui, voyant que tout ce qui existe naît de causes et de conditions, et comprenant que tout ce qui naît de la combinaison des causes et des conditions est impermanence, douleur et vacuité <sup>(3)</sup>, prennent dégoût de la douleur et, par suite, plaisir au nirvana, et se tiennent dans la quiétude de vacuité <sup>(4)</sup>; parce qu'il y a pour eux prise et abandon <sup>(5)</sup>, nous les appelons (adeptes des) deux Véhicules. Des *gāthā* disent <sup>(6)</sup> :

« Que du non-être originel naisse la production,  
Et qu'après la production il y ait destruction,  
Et qu'il y ait existence ou inexistence selon les causes et conditions,  
(Ceux qui croient cela) ne se tiennent pas dans ma doctrine <sup>(7)</sup>.

C'est en dépendance de l'être qu'est établi le non-être,  
C'est en dépendance du non-être que l'être est établi;  
Le non-être étant insaisissable,  
L'être est imprédicable lui aussi <sup>(8)</sup>.

(1) *Vikalpa, pañca-skandha, tri-dosa*. On trouve des définitions analogues du terme «êtres» (*sattva*) dans le petit ouvrage de l'école du Nord sur les cinq *upāya* (cf. *sup.*, 16), édité par M. Kuno Hōryū dans la revue *Shūkyō kenkyū* en 1937 (XIV, 1, 2067b, l. 9-10, et 2074b, l. 16-17) : «Qu'est-ce que les êtres?... Les fausses pensées, ce sont les êtres» (是沒是衆生?...妄念是衆生)。— «Tout ce qui est pensée mobile, fausses notions sujettes à production et à destruction, imaginations (*vikalpa*) à contresens (*viparyaya*) : c'est tout cela qui est *sattva*» (云何是衆生?) 答：一切動念生滅妄想顛倒計度，並是衆生。

(2) C'est-à-dire du Petit Véhicule (*srāvaka* et *pratyekabuddha*).

(3) Cf. la formule *anica-dukkha-anattā*, triple épithète des *sankhāra*. Dans le *Laṅkāvatāra*, éd. Nanjō, 208, le Buddha déclare qu'il y a pour lui ni permanence ni impermanence» (*Mama tu, Mahamata, na nityā namityā*).

(4) 空寂, *śūnyatā-sānti*.

(5) 取捨. Cf. *inf.*, 127, a. 1.

(6) Ces vers sont tirés de trois différents passages du *Laṅkāvatāra*, éd. Nanjō, 147, 190-191, 156. Ils sont traduits ici, avec l'original sanskrit en note, d'après le texte chinois, qui est celui de Siksānanda avec quelques variantes montrant que l'auteur cite de mémoire et que sa mémoire n'est pas parfaitement sûre (T. 672, IV, 609 a, v, 615 b, IV, 610 a).

(7)

*Abhūto yasya utpādo bhūto vāpi vinalgati |  
Pratyagah sad-asac-capi na te me sāstane sthūhā ||*

Les deux premiers vers de la citation reproduisent la version de Siksānanda, les deux derniers celle de Guṇabhadra (T. 670, III, 499 b).

(8)

*Astita-pūrvakam nāsti asti nāstīva-pūrvakam |  
Ato nāsti na gantavyam astīvam na ca kalpayet ||*

Au lieu de 不可說, «imprédicable», le texte de Siksānanda a 不應說.

Ceux qui ne comprennent pas le moi et le sans-moi,  
Et ne s'attachent qu'aux paroles,  
Se noyant dans les deux extrêmes,  
Ils se ruinent eux-mêmes et ils ruinent autrui <sup>(1)</sup>.

Si l'on est capable de comprendre ces choses,  
(On se dégage de toutes choses ;)  
On ne nuit pas aux grands guides ;  
C'est là ce qui est appelé manière de voir correcte <sup>(2)</sup>.

Si, ne prenant le sens que selon les mots,  
On établit des thèses sur toutes choses,  
En raison de ces thèses,  
À la mort on tombe en enfer <sup>(3)</sup>.

[PREMIER MÉMORIAL DE MAHĀYĀNA.]

Voici ce que dit votre sujet, le *śramaṇa* Mahāyāna :

Votre sujet l'a entendu dire : « Ce sont les hommes qui peuvent développer eux-mêmes le principe, ce n'est point le principe qui par lui seul développe les hommes <sup>(4)</sup>. » Grâce à Votre Magnanime Sainteté, je suis venu à la cour pour pander et glorifier la Vraie Loi, et pour ramener à la porte de la non-dualité et en convertissant par le Véhicule Triple <sup>(5)</sup>. Pour le bénéfice des êtres plongés

(1) *Ātma-nairātmya-sammādhād ghoṣa-mātrācalambināḥ |*  
*Anta-dvaya-nimagnāḥ te nasta nānti bālisān ||*

(2) *Sarva-doṣa-cinirmuktāḥ yadā patyanti maṇ-nyam |*  
*Tadā saṃyag-prapadyanti na te dūṣenti nāyākān ||*

La citation, qui repose sur la version de Siksānanda, est inexacte et incomplète. Le premier vers est modifié (若能了此事 au lieu de 若能見此法) ; le deuxième (則離一切法) est sauté ; l'ordre des troisième et quatrième vers est interverti.

(3) *Yathā-rutāḥ cūkūlpitvā samāropenti dharmatām |*  
*Te ca vai tat samāropāt patanti narakālaye ||*

(4) 人能弘道，非道弘人. Cet adage du *Loven yu* signifie, d'après la traduction de Courveur, *Quatre livres*, 245, que l'homme peut « développer et perfectionner ses vertus naturelles », mais que celle-ci « ne rendent pas l'homme parfait s'il ne fait aucun effort ». On peut prêter à l'auteur du mémorial une interprétation bouddhique de cette maxime confucéenne : les êtres doivent développer la « nature de Buddha » qui est innée en eux, mais qui ne se révèle pas sans leur concours actif, dans le cas particulier, pour les tibétains, sans le concours de Mahāyāna et du *bcan-po*.

(5) 雖以三乘所化，令歸不二之門. La « porte » ou méthode qui supprime toute dualité, c'est celle du Véhicule Unique (*ekayāna*), à laquelle prétend se rattacher la doctrine du Dhyāna, telle du moins que la professe Mahāyāna. Une telle méthode échappe, par définition, à toute diversité discursive : pour l'enseigner, force est de recourir au

dans l'erreur et dans l'ignorance, j'ai, de façon répétée, scruté la vérité suprême<sup>(1)</sup>. Dans ce qu'enseigne votre sujet, il n'y a aucun sens qui se prête à la réflexion rationnelle<sup>(2)</sup>. Il est difficile d'accéder, même armé de la foi, aux vrais principes de la sagesse<sup>(3)</sup>; et ce qu'une grande connaissance<sup>(4)</sup> ne peut embrasser,

«Véhicule Triple», c'est-à-dire en somme aux procédés du bouddhisme gradualiste, qui seul se prête au discours didactique. On pourrait comprendre — et c'est, à première vue, cette interprétation que suggère le mot 所 — que Mahāyāna voulait «ramener à la porte de la non-dualité ceux qui avaient été convertis, il est vrai, mais au Véhicule Triple»: en d'autres termes, les bouddhistes n'auraient pas manqué au Tibet avant la prédication de Mahāyāna, mais ils n'auraient été convertis qu'au Véhicule Triple, et son but aurait été de les gagner à l'école du Dhyaṇa. Cette interprétation est toutefois contredite par la préface du dossier de la controverse (sup., 24), où il est dit expressément qu'avant le règne du présent tsan-po le Tibet ignorait le bouddhisme: «La Loi du Buddha n'y était point transmise, l'école du Dhyaṇa n'y était point comprise.» De plus, l'interprétation adoptée ci-dessus me semble s'adapter mieux au contexte, à l'enchaînement des idées dans lesquelles se meut ici la pensée du controversiste chinois. Ces diverses considérations me paraissent l'emporter sur l'objection du 所, surtout dans un texte dont le style est si relâché.

(1) 騰騰, paramārtha-satya.

(2) 臣之所說, 無義可思.

(3) 般若真宗. Les «vrais principes de la prajñā», c'est l'interprétation que propose de la prajñā-pāramitā l'école chinoise du Dhyaṇa, dont la méthode a été définie par Mahāyāna (sup., p. 100) comme «le sans-réflexion dans la prajñā-pāramitā», et dont la branche dite du Sud avait pour principale autorité le Sūtra de la Plateforme de Houei-neng, dont la recension des T'ang (T. 2007) porte le sous-titre suivant: Mahāyāna-mahā-prajñā-pāramitā-sūtra transcendant de la doctrine subite de l'école du Sud (南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經). Ce texte doit dater de 736 au plus tôt, probablement de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle sous sa forme actuelle (cf. Bibliographie bouddhique, VII-VIII, Paris, 1937, n° 272). Dans un long passage de ses Entretiens (éd. Hou Che, 神會和尚遺集, 180-186, trad. Gernet, Entretiens du Maître de Dhyaṇa Chen-houei du Ho-tou, Hanoi, 1949, 99-105), qui datent du deuxième quart du VIII<sup>e</sup> siècle et dont on connaît les étroites attaches avec le Sūtra de la Plateforme, Chen-houei se livre à un éloge effréné de la prajñā-pāramitā et en particulier de la Vajracchedikā, qu'il exalte en termes hyperboliques. Le début de ce passage est particulièrement caractéristique. À un interlocuteur qui lui demande quels dharmas il cultive, quelles pratiques il pratique, Chen-houei répond qu'il cultive le dharma de la prajñā-pāramitā et pratique la pratique de la prajñā-pāramitā. Mais pourquoi, reprend l'interlocuteur, ne cultiver et ne pratiquer que la prajñā-pāramitā, à l'exclusion de tout autre dharma, de toute autre pratique? La réplique du maître est que la culture de la prajñā-pāramitā comprend ou embrasse tous les dharmas, et que la pratique de la prajñā-pāramitā est le fondement de toutes les pratiques. Et il s'exclame en vers:

«La Vajracchedikā-prajñāpāramitā :

Rien de plus vénérable, de plus haut, de plus prééminent!

Elle est sans production ni destruction, sans allée ni venue;

C'est d'elle que sortent tous les Buddha.»

Cette réponse de Chen-houei peut-être rapprochée de celle faite par Mahāyāna à une question analogue des Hindous de la controverse, sup., 100, n. 7.

(4) 大智, mahā-jñāna.

t des esprits médiocrement instruits seraient-ils en état d'en recevoir  
ement? Au temps où le Buddha révélait la doctrine, cinq cents moines  
nt et sortirent. Le Tathāgata lui-même ne put régler ses paroles... (1)

佛啓教之歎，五百比丘起出。如來尙猶不制言。退亦  
l'assage obscur, sans doute corrompu; les quatre derniers caractères me restent  
bles (*ichou* 住 serait-il pour *kia* 佳?), les mots 制言 ne sont pas clairs non  
nt aux cinq cents *bhikṣu*, il s'agit probablement d'un épisode de la *Suāthimati-*  
i qui sera cité plus loin, dans le second mémorial de Mahāyāna (*inf.*, 159, n. 10),  
ici le résumé. Alors que Mañjuśrī prêche de redoutables paradoxes sur sa propre  
sa propre ignorance et celles de toutes les catégories de saints y compris les  
va et les Buddha eux-mêmes, les profanes seuls étant déclarés exempts de stupa-  
cents *bhikṣu* de l'assemblée se trouvent incapables d'accepter pareille dialectique :  
rreur, coupables de pensées de dénigrement, ils quittent l'assemblée et se voient  
recipités en enfer. Śāriputra reproche alors à Mañjuśrī de n'avoir pas pris en  
tion, avant de se mettre à prêcher une doctrine si profonde, l'auditoire auquel il  
t : à quoi Mañjuśrī réplique qu'est absolument introuvable (*anupalabhya*) le  
être susceptible de tomber en enfer; et il prédit du reste que les cinq cents  
tiront de l'enfer et obtiendront le nirvāna en vertu du mérite que leur a valu le  
it d'avoir entendu son enseignement.

Le deuxième mémorial de Mahāyāna, ce texte est invoqué pour illustrer la diffi-  
sifier la vérité transcendante et les méprises que peuvent susciter les prédispo-  
sés auditeurs, chacun entendant et interprétant à sa façon, selon son degré  
sion, les enseignements du prédicateur. C'est évidemment dans le même sens  
t fait allusion ici. Mais l'allusion est inexacte. Dans le *sūtra*, le prédicateur n'est  
ddha, c'est Mañjuśrī; c'est Mañjuśrī, et non le Buddha, qui se montre incapable  
r ses paroles», de s'accommoder aux aptitudes de ses auditeurs (si c'est bien  
l faut entendre les mots 制言).

Il paraît s'agir encore des cinq cents *bhikṣu* experts en Dhyāna (*dhyāna-lābhin*) qui,  
*lānakūta* (*Kātyapa-parivarta*, éd. Staël-Holstein, Chang-hai, 1926, 200 et suiv.),  
nient pas à pénétrer l'enseignement mahāyāniste du Buddha et se retirent de  
ée pour aller cultiver dans la solitude les délices du Dhyāna; ou encore, des  
les auditeurs orgueilleux et sans foi — *bhikṣu*, mais aussi *bhikṣunī* et laïcs — qui,  
apitre du *Lotus*, se lèvent de leurs sièges et quittent l'assemblée lorsque le  
va commencer sa prédication sur le Véhicule Unique. Mais l'allusion à la  
*śūtra-pariprecha* me paraît plus vraisemblable. Cependant l'épisode du *Lotus* était  
ent cité dans la littérature du Dhyāna subitiste. C'est ainsi que dans un opuscule  
dont les doctrines sont très proches de celles que Mahāyāna défendait à Lhasa, on  
*Hovang-po chan Touan-tei tch'an che tch'ouan sin yao fo*, T. 2012 A, 381c) : «Ceux  
ient la *prajñā* ne voient pas qu'il existe un seul *dharma* saisissable. Ils cessent de  
Trois Véhicules; seul est vrai pour eux le Véhicule Unique, qui ne peut être  
ni saisi. Quiconque se dit capable d'éprouver et de saisir [quoi que ce soit]  
le péché d'orgueil : il est comme ceux qui quitteront l'assemblée du *Lotus* de la  
souvent la poussière de leurs vêtements. Car le Buddha a dit : Il n'y a rien que  
i [ou obtenu, en obtenant] la *bodhi*; je n'ai fait que m'y unir silencieusement.»

À combien plus forte raison votre sujet, dont les façons de penser sont celles d'un vieillard chargé d'ans ! Dans mes discours, j'oublie l'antécédent et le sub-séquent m'échappe (1). Vous m'avez accordé, Majesté, la grâce insigne de me soutenir de toute la puissance de vos mérites acquis (2), et d'aider à ma propagation par la nature de vérité qui est en vous (3). Je souhaite bien sincèrement qu'étendant jusqu'à moi votre compassion vous mettiez un terme à cette controverse : tous les dieux s'en réjouiraient assurément, car, entre moines ou entre nonnes, il ne doit y avoir ni toi ni moi (4).

[P 143 b]

D'après les questions posées, votre sujet a développé (le sens) des *sūtra*. Se gardant de parler à vide, au hasard de la bouche, il a exposé en toute droiture la méthode du Dhyāna, en se fondant toujours sur la tradition écrite sur feuilles de palmier (5).

Mais, s'il faut se livrer à des recherches textuelles pour remonter à la source, ce doit être à la manière du médecin qui ne vise qu'à la guérison en énonçant le médicament : c'est en ce sens que le laïc (Vimalakīrti) « parlait par

(1) 况臣老耄, 心風所說, 前忘失後. Il veut évidemment dire qu'il est trop âgé pour poursuivre la discussion avec la compétence nécessaire, d'autant que son système, fondé sur la suppression de toute ratiocination et sur l'abstention de toute parole, ne se prête pas précisément aux joutes dialectiques ni aux succès oratoires. Rien de plus embarrassant pour un adepte du Dhyāna que de se voir soumis à un interrogatoire discursif. Lorsqu'il s'agit de disciples, on s'en tire par le mutisme, une boutade ou une énigme, un grognement, un soufflet, un coup de poing. Mais les non-initiés ont de détestables exigences. Lorsque l'administration des Tang institua pour le clergé bouddhique des examens triannuels portant sur les textes de *sūtra*, il fut bien entendu qu'il serait interdit aux candidats de répondre aux questions des examinateurs « en s'asseyant pour entrer en dhyāna » (不得以坐禪對策, décret du 20 juillet 724, *T'ang houei yao*, 2211, 6 b).

(2) 特蒙 階 [lire 陛] 下 福力 加 護. Il s'agit du *punya* (福) du *bon-po* et de son *adhiṣṭhāna* (加護) au profit de l'auteur du mémorial. Dans le *Saddharma-pundarīka* (traduit par Kumārajīva (T. 262, v. 38 c), la formule 福力所護 répond au sanskrit *adhiṣṭhāna*, que Burnouf rend par *béni* (« cette exposition de la loi a été bénie par tous les Buddhas, Lotus, rééd. 1925, I, 175); un peu plus loin, dans le même chapitre du *sūtra*, figure le terme 福力, *punya-bala*.

(3) 理性助宣.

(4) 曾尼彼我自无. Une telle dispute entre religieux est contraire au principe de l'identité (*samata*) des « enfants du Buddha »; entre eux la notion même de personnalités distinctes doit disparaître.

(5) 非是依口而虛說, 頗依貝葉傳 直啓禪門. L'espace en blanc n'a pas de raison d'être et un caractère doit manquer. 貝葉, *patra*, «feuille» (du palmier *tala*); cf. *Hobōgirin*, s. v. *Baita* 貝多.

le silence » à Mañjuśrī<sup>(1)</sup> et que, pour glorifier les attributs de l'esprit, on ne trouve rien qui doive être nommé<sup>(2)</sup>.

S'il faut scruter des points difficiles, votre sujet a d'éminents disciples, intelligents, doués de facultés aiguës, enfin dignes, comme on dit, d'être les rivaux de leur maître<sup>(3)</sup>. J'ose espérer que ma requête sera agréée, et qu'il sera enjoint aux religieux et aux laïcs de recevoir avec respect (votre décision)<sup>(4)</sup>.

En même temps, j'ai diligemment noté les principes du Dhyāna, tel que je le pratique, et je vous les présente ci-dessous.

[EXPOSÉ DOCTRINAL INSÉRÉ DANS LE MÉMORIAL.]

D'après le *Vīśeśacintī-sūtra*, le Bodhisattva Jaliniṣṭhā<sup>(5)</sup> ayant interrogé<sup>(6)</sup> le Brahmadeva sur la formule : « Pratiquer toutes les pratiques, c'est ne point pratiquer », celui-ci dit : « Un homme pratiquant-il le chemin au cours de mille fois dix mille millions de périodes, il n'en résulte ni augmentation ni diminution de la nature des *dharma*<sup>(7)</sup>. » Et encore<sup>(8)</sup>, le Brahmadeva Vīśeśacintī ayant demandé au Buddha en raison de quelles pratiques les Bodhisattva reçoivent la prophétie, le Buddha dit : « C'est si les Bodhisattva ne pratiquent point qu'ils reçoivent la prophétie<sup>(9)</sup>. Il me souvient », dit le Buddha, « d'avoir, par le

(1) Les textes sont un moyen de guérison qu'on rejette dès la guérison obtenue (comme le pécheur rejette sa nasse). C'est sur la non-dualité (*advaita*) que Vimalakīrti répondit par le silence à Mañjuśrī dans un passage du *Vimalakīrti-nīrṛṣa* que les auteurs du Dhyāna ressassent à tout bout de champ (ch. ix, T. 475, II, 551 c, trad. Izumi, *Vimalakīrti's Discourse on Emancipation, Eastern Buddhist*, IV, II, Kyōto, 1927, 183).

(2) 稱揚心相, 應名何有? L'attribut (le caractère propre, le « signe », \*lakṣaṇa) de l'esprit, tel que celui-ci est conçu dans le *Vimalakīrti* et dans l'école du Dhyāna, est justement de n'en point avoir et, par conséquent, d'être imprédicable. Cf. *sup.*, 104, n. 1.

(3) 若須詰難, 臣有上足學徒, 且聰明利根, 獲後生可畏. *Nm* 難 au *K'iu cheng* : point qui fait difficulté, objection, *śnopta*. *Chang tou* 上足, « pied (d'appui) supérieur » : épithète bouddhique des disciples éminents ou favoris d'un maître. *Li ken* 利根 : *līkheṇḍriṅga*. « Les jeunes sont redoutables », formule du *Louen yu*, que Couvreur glose en ces termes (*Quatre livres*, 171) : « Nous devons prendre garde que les jeunes gens n'arrivent à nous surpasser, et nous efforcer de faire sans cesse de nouveaux progrès... »

(4) 遺編俗錄承.

(5) 闍明, pour 闍明.

(6) Ce mot manque dans le manuscrit.

(7) *Vīśeśacintībrahma-pariprechā*, trad. Kumārajīva, T. 586, II, 42 b. Ce passage a déjà été cité ci-dessus, 67, 74. Le manuscrit donne ici, pour *dharma*, la leçon correcte du *sūtra*, 法性, et non 法性理 (*sup.*, 67, n. 7).

(8) Même *sūtra*, *ibid.*, 45 c-46 a, passage également cité *sup.*, 68, *inf.*, 143-145.

(9) Dans le *sūtra*, cette formule est longuement développée : « C'est si les Bodhisattva ne pratiquent ni *dharma* de production (*utpāda*) ni *dharma* de destruction (*nirodha*), ni le bien (*kuśala*) ni le mal (*akuśala*), ni le mondain (*laukika*) ni le supramondain (*lokottara*), ni



passé, rencontré en nombre incalculable d'innombrables Buddha-Tathāgata, [° 144 a] de les avoir servis sans manquement, et aussi d'avoir pratiqué les six perfections, ainsi que les pénibles pratiques et les ascèses; mais jamais les Buddha ne me conférèrent la prophétie. Et pourquoi? En raison justement de ce que je me livrais aux pratiques. Sachez par là que les Bodhisattva ne reçoivent la prophétie que s'ils transcendent toute pratique... Il me souvient d'avoir, par le passé, pratiqué d'innombrables pratiques pénibles, et les ascèses, et les six perfections; la pratique de toutes les pratiques ne vaut pas le mérite d'être sans activité (quelle qu'elle soit, fût-ce même dans la mesure) d'une seule pensée<sup>(1)</sup>... » Et encore<sup>(2)</sup>, on demanda à Mañjuśrī si c'est l'abstention de toute pratique qui est appelée la pratique correcte : « Oui », répondit-il. « Ne pratiquer aucun de tous les *dharmas* conditionnés<sup>(3)</sup>, voilà ce qui est appelé la pratique correcte. » Et lorsque<sup>(4)</sup> le Bodhisattva Sans-retour<sup>(5)</sup> dit au Buddha : « Le Bhagavat parle de pratiquer suivant le(s) *dharmas*<sup>(6)</sup> : qu'est-ce là? » le Buddha répondit au fils-de-dieu : « Pratiquer suivant les(s) *dharmas*, c'est ne

*dharmas* de péché (\*pāpa) ni *dharmas* sans péché (\*apāpa), ni les *dharmas* purs (asaṃsāra) ni les *dharmas* impurs (saṃsāra), ni les conditionnés (saṃskṛta) ni les inconditionnés (asaṃskṛta)... [etc., cf. inf. 144-145]... : ô Brahmadeva, c'est aux Bodhisattva qui pratiquent de cette façon-là que les Buddha confèrent la prophétie d'anuttara-saṃyaksambodhi. Et pourquoi? Toute pratique a la caractéristique de l'appropriation (取相, \*grahana-lakṣaṇa); la bodhi est sans caractéristique (無相, \*alaksana), sans particularisation (無分別, \*avikalpa). Toute pratique comporte le prédicat de l'être (諸所有行習有所是); la bodhi n'a pas le prédicat de l'être (無所是是菩提 : noter l'emploi de 是 au sens plein d'être = exister par opposition à ne pas exister). Toute pratique comporte particularisation (分別, \*avikalpa); la bodhi est sans particularisation (無分別, \*avikalpa). Toute pratique comporte activité (起作); la bodhi est sans activité», etc.

(1) 行一切行不如一念无作功德. Je ne retrouve pas cette phrase dans le *sūtra* (ni la redite qui la précède); mais elle en condense bien la doctrine. Le mot 一念, «pensée», peut aussi rendre *ksāna*, «instant».

(2) Même *sūtra*, *ibid.*, lg b. 卍 est pour 願 du *sūtra*; les deux caractères sont homophones.

(3) *Saṃskṛta*.

(4) Toujours dans le même *sūtra*, T. 586, iv, 55 c.

(5) 不退轉, \*Avivartin. La version de Dharmarakṣa (T. 585, vi, 95 b) donne 現不退轉.

(6) 隨法行, terme qui traduit, dans les textes d'Abhidharma, le sanskrit *dharmānusośrin*, c'est-à-dire «celui qui suit le(s) *dharmas*», par opposition à *śraddhānusośrin*, «celui qui suit la foi». Il s'agit de deux types de saints (*ārya*). Chez le second, dont les facultés sont obtuses (*mṛdāṃdriya*), prédomine la foi, et c'est sous l'impulsion d'autrui qu'il poursuit (ou s'ac-) la vérité (*artha*), ou plus exactement les saintes vérités du bouddhisme (*astya*). Doué de facultés plus aiguës (*tikṣṇāṃdriya*), le *dharmānusośrin* poursuit la vérité «en suivant le(s) *dharmas*», c'est-à-dire, d'après l'exégèse, soit en s'inspirant des textes canoniques, *śraddhābhīra dharmair dvādaśāṅgaik pravaoanair arthānusośraṇāt*, soit en poursuivant par lui-même les *dharmas* qui constituent les éléments de la bodhi, *svayam evaṃ bodhi-pakṣādān*

pratiquer aucun de tous les *dharma* : voilà ce que j'appelle la pratique suivant le(s) *dharma* ».

On lit dans le *Lankā-sūtra*<sup>(1)</sup> que le Bodhisattva Mahāmati déclara au Buddha :  
 ] Il est dit dans un *sūtra* que l'embryon de Tathāgata est pur de nature, éternel, indestructible, inaltérable, muni des trente-deux signes<sup>(2)</sup>, et qu'il est dans

*dharmaṇa anusāraṇa* (cf. Kōda, trad. La Vallée Poussin, vi, 193-194, 273-274, et le *Fyākhyā* de Yaśomitra, éd. Wogihara, 548, 594). On pourrait aussi comprendre qu'il s'agit simplement, dans notre texte, de pratiques « conformes au(s) *dharma* » (\**yathā-dharma-caryā*), avec un jeu sur le double sens du mot *dharma*, « Loi » et « éléments » (choses connaissables). En fait, comme le montre le commentaire de Yaśomitra, les deux interprétations se confondent pour les Hindous, qui ne distinguent pas entre les deux sens de *dharma*, le singulier et le pluriel n'étant pas non plus distingués en composition. Aussi Dharmarakṣa, dans sa version de la *Vīśvācinti-pariprechā* (T. 585, iii, 25 b), rend-il ce terme tantôt par 奉法遵經典, « observer le *dharma* en se conformant aux textes canoniques », tantôt, au contraire, par 畢順諸法, « se conformer aux (pluriel) *dharma* », 畢順一切法, « se conformer à tous les *dharma* », 奉修於法, 奉行於法, « pratiquer le(s) *dharma* »...

<sup>(1)</sup> *Lankāvātāra*, éd. Nanjō, 77-78 ; cité ici d'après la version de Siksānanda, T. 672, ii, 599 b.

<sup>(2)</sup> *Dvātrīṅśal-lakṣaṇa-dhara*. Il s'agit des trente-deux signes corporels propres aux Buddha. Cette représentation concrète et « réaliste » du *tathāgata-garbha* ne saurait être attribuée à l'auteur du *Lankāvātāra*, pour lequel le *tathāgata-garbha* s'identifie à l'*ālaya-vijñāna* (éd. Nanjō, 22, 242), ce qui est conforme à la conception « idéaliste » de l'école Vijñaptimātra. Deux des autorités scripturaires de cette école, le *Srīmalādevī-sūtra* (trad. Gunabhadra, T. 353, 221 b-c ; trad. Bodhiruci, T. 210, cx, 677 a-c, cf. La Vallée Poussin, *Siddhi*, 75 b) et le *Ghanavyāha-sūtra* (trad. Amoghavajra, T. 682, xi, 776 a), assimilent le *tathāgata-garbha* respectivement au *dharma-kāya* et à l'*ālaya-vijñāna*, et Vasubandhu, dans son traité sur la *buddhā* (佛性論, T. 1610, ii, 796 b ; cf. La Vallée Poussin, *ibid.*, 755) glose *tathāgata-garbha* par *dharma-kāya* (cf. déjà *Mahāvānottara-tantra*, trad. Obermiller, *Acta Orientalia*, IX, dont le traité de Vasubandhu semble être un commentaire et qui se réfère expressément au *Tathāgata-garbha-sūtra*). Il ne saurait être question des trente-deux *lakṣaṇa* pour un *vijñāna* ; quant au *dharma-kāya*, en principe et par définition, il transcende tout *lakṣaṇa*, et c'est au *śūbhadra-kāya* que sont attribués les signes corporels dans des textes comme le *Suvarṇa-prabhāsa* (cité *Hōbōgirin*, 180 b), le *Sraddhotpada* (*ibid.*, 186 a) ou le *Mahāvānottara-tantra* (trad. Obermiller, *loc. cit.*, 263), qui distinguent trois corps. Il est vrai que chez les auteurs qui ne connaissent que deux corps de Buddha, comme celui du *Mahā-prajñāpāramitā-sāstra* (cité *Hōbōgirin*, 182 a-b), le *dharma-kāya* se voit parfois attribuer les trente-deux *lakṣaṇa*.

Aussi bien l'auteur du *Lankāvātāra* ne prétend-il nullement prendre à son compte l'exposé relatif au *tathāgata-garbha*, qui est cité ici dans notre manuscrit. Il se réfère à un « texte de *sūtra* » (*sūtrānta-pāṭha*), toutefois sans en indiquer le titre. Comme l'indique Pao-tch'en 寶臣 des Song dans son commentaire du *Lankāvātāra* (T. 1792, iii, 456 b), ce texte doit être le *Tathāgata-garbha-sūtra*, un petit ouvrage qui fut traduit en chinois à deux reprises, d'abord par Buddhahadra au début du v<sup>e</sup> siècle (大方等如來藏經, T. 666), puis par Amoghavajra vers le milieu du viii<sup>e</sup> siècle (大方廣如來藏經, T. 667). Le Buddha qui prêche ce *sūtra* déclare apercevoir, de son « œil de Buddha », le

le corps de tous les êtres, enveloppé<sup>(1)</sup> du vêtement souillé des agrégats, des domaines et des lieux (ou sphères de la connaissance sensible)<sup>(2)</sup>, sali de la souillure de la concupiscence<sup>(3)</sup>, de la haine, de l'erreur et autres fausses imaginations<sup>(4)</sup>, comme un joyau sans prix dans un vêtement souillé<sup>(5)</sup>. » Le *Ghāṇḍavyūha*, l'*Avatāmsaka*, le *Vajra-samādhi*, le *Saddharma-puṇḍarīka*, l'*Ajātasatru-kaukrtya-vinodana* et tous les *sūtra* du Grand Véhicule contiennent également

*tathāgata-garbha* chez tous les êtres, [caché] dans les passions, concupiscence, haine et erreur; et il le décrit comme « un corps de Tathāgata, muni de la sagesse et de l'œil des Tathāgata, assis en *paryāṅka* dans une immobilité majestueuse » (一切衆生貪欲悲癡諸煩惱中, 有如來智如來眼如來身, 結加趺坐巖然不動). C'est ainsi du moins que s'exprime la version de Buddhahadra (T. 666, 457 c). Amoghavajra, dans le sienne (T. 667, 461 c), précise qu'il s'agit d'un *dharma-kāya*; mais peut-être le mot *dharma* (法) n'est-il qu'une addition du traducteur: *tathāgata-garbha* devient aussi, sous son piecseau: *tathāgata-dharma-garbha* (有佛法體, 結跏趺坐, 寂不動搖; 於一切煩惱染污之中, 如來法藏本無搖動). Les trente-deux signes ne sont mentionnés ni dans l'une ni dans l'autre des deux versions; mais ce *tathāgata-garbha* « vu » de manière si concrète (à la manière du *puruṣa* intérieur des *Upaniṣad*, « gros comme le pouce ») est comparé, dans les deux versions, aux Buddha métamorphiques (化佛, \**nirmāṇa-buddha*, \**nirmāṇa-buddha*, \**nirmāṇika-buddha*) que le prédicateur du *sūtra* a précédemment fait apparaître dans des fleurs de lotus: ces fleurs sont fécondées [et refermées] sur eux, et c'est là qu'ils se tiennent, eux aussi, « assis en *paryāṅka*, munis des [trente-deux] signes et des [quatre-vingts] sous-signes », les fleurs étant qualifiées d'embryons ou matrices, \**garbha* (T. 667, 467: 蓮花藏; T. 667: 蓮花胎; on voit que dans l'*Avatāmsaka* l'univers de Vairocana est qualifié de matrice de fleur de lotus, 蓮花藏世界, cf. J. A., 1938, II, 653).

Ce curieux petit *sūtra*, dont une version tibétaine est incluse dans le *Kanjur* (Catalogue Ōtani, n° 924), ne doit pas être confondu, comme on l'a fait souvent, avec le *Tathāgata-ṅguhya-kosa-sūtra* (大方廣如來祕密藏經, T. 821), un ouvrage du titre saogène, mais de contenu tout différent, qui fut traduit en chinois entre 350 et 431 p. C. (mais pas en tibétain), et dont un passage sur les dix voies de l'acte mauvais est cité en sanskrit dans le *Sikṣāsānucaya* et dans le *Subhāṣita-saṃgraha* (cf. Bendall, *Sikṣā-sānucaya*, Saint-Petersbourg, 1897, 171, 407). C'est par suite de quelque malentendu que Bendall, auquel Wogihara avait signalé dans le Canon chinois un parallèle de ce passage (on l'y retrouve en effet dans T. 821, II, 844 c, l. 10-25), en a identifié la source avec le *Tathāgata-garbha-sūtra* traduit par Buddhahadra, T. 666, où il n'est aucunement question des voies de l'acte mauvais.

(1) 纏 pour 纏.

(2) *Skandha-dhātva-āyatana*.

(3) 貪者, faute (de rythme), pour 貪 du *sūtra*.

(4) 妄分別, pour 妄想分別, *abhīta-parikalpa*.

(5) *Tathāgata-garbhaḥ puṇaḥ Bhagavatā sātānā-pātho 'nuvarnitah, sa ca kīla toyaḥ prakri-prabhāvata-śūuddhādiviśuddha eva varnyate, dvāstrīṅśal-lakṣaṇa-dharaḥ sarva-sattva-dhāntar-gato mahārgha-mārga-ratna-malino-nastu(-vāstra)-parivṛtītam iva skandha-dhātva-āyatana-nastu-veśīto rāga-dveṣa-inohabhīta-parikalpa-mala-malino nitya dhruvaḥ viraḥ śāśvataḥ ca Bhagavatā varnitah.*

cette doctrine. Une telle théorie<sup>(1)</sup> implique que la nature de Buddha existe foncièrement (en nous), et n'est pas le résultat des exercices<sup>(2)</sup> : il suffit de se dégager du vêtement souillé que sont les imprégnations de fausses notions, liées au triple poison<sup>(3)</sup>, pour obtenir la délivrance. C'est ainsi que la connaissance de très-fonds<sup>(4)</sup> sort de la boue des imprégnations, et que tous les Buddha et Bodhisattva la comprennent et la vénèrent<sup>(5)</sup>. « Tout homme ou toute femme bien nés », dit le *Visesacinti-sutra*<sup>(6)</sup>, « s'ils sont capables de se convaincre<sup>(7)</sup> d'une telle doctrine, obtiendront, sachez-le, la délivrance. Ils obtiendront,

(1) *Tao li* 道理 : la théorie du *tathāgata-garbha* ou, plus généralement, celle de la *buddhata* innée.

(2) 離, *bhāvānā*.

(3) *Tri-dosa* : concupiscence, haine, erreur.

(4) 阿賴識 pour 阿賴耶識, *ālaya-vijñāna*.

(5) Cf. sup., 97.

(6) Résumé d'un passage beaucoup plus développé de la *Visesacintibrahma-pariprocchā*, trad. Kumārajīva, T. 586, 1, 3g c-4o b. La « doctrine » dont il est question dans notre citation y est présentée comme ayant pour point de départ une réinterprétation paradoxale des quatre vérités saintes. Par exemple, la vérité de la douleur (« Tout est douleur ») n'est pas une vérité, car alors les bœufs, les ânes et tous les animaux connaîtraient cette vérité; la vérité de la douleur, c'est au contraire la négation de la douleur (非苦) : « Savoir que la douleur ne se produit point (*\*anuppannāni dukkham*), voilà la sainte vérité. » Les saintes vérités ne sont ni vraies, ni fausses; elles ne signifient ni transmigration, ni *nirvāna*; elles ne consistent pas à se dégager de la transmigration pour obtenir le *nirvāna*. En effet, la transmigration et le *nirvāna* sont, en leur nature ou essence (性), également réelles, car l'essence des *dharma* (法性, *dharmaśā*) reste toujours la même, qu'il y ait des Buddha ou qu'il n'y en ait point. Une telle doctrine (法, *dharma*), poursuit le *sātra*, est difficile à croire pour le monde. Le monde s'attache au vrai, et ce *dharma* n'est ni vrai ni faux, ni réel ni illusoire; le monde s'attache au *dharma*, et ce *dharma* n'est ni *dharma*, ni non-*dharma* (*\*adharma*); le monde s'attache au *nirvāna*, et ce *dharma* n'est ni *samsāra*, ni *nirvāna*; le monde s'attache au bien, et ce *dharma* n'est ni bon, ni mauvais; le monde s'attache au bonheur (*sukha*), et ce *dharma* n'est ni douleur, ni bonheur... Que la *bodhi* se trouve dans les passions, et que les passions se trouvent dans la *bodhi*, cela est aussi difficile à croire, pour le monde, que la présence du feu dans l'eau, d'où sort du feu, ou la présence de l'eau dans le feu, d'où sort de l'eau. Aussi « tout homme ou toute femme bien nés, capables de se convaincre d'une telle doctrine (如是法義, litt. « du sens, *artha*, d'un tel *dharma* »), obtiendront-ils, sachez-le, d'être délivrés des vices; ils auront, sachez-le, approché d'innombrables Buddha, adoré d'innombrables Buddha... [etc. : longue énumération de tout ce qu'obtiendront ou auront obtenu les *kulaputra-kulodakhi* en question; notre citation n'en retient que les deux passages suivants, en les modifiant du reste]... Ils obtiendront, sachez-le, de mémoriser solidement les *dhāraṇī* [...]; sachez-le, ils obtiendront d'examiner correctement tous les *dharma* par la force de la *prajñā*, et d'en pénétrer le sens et la portée... »

(7) 信解, *\*[traddhā]-adhinukti*.

sachez-le, d'être délivrés des vues<sup>(1)</sup>; sachez-le, ils obtiendront les formules magiques<sup>(2)</sup>; ils pratiqueront, sachez-le, la pensée et l'examen corrects<sup>(3)</sup>, et pénétreront le sens et la portée<sup>(4)</sup> de tous les *dharma*. »

[p. 165 u]

Se fondant sur le *Lankā*, le *Vīśeṣacintī* et autres *sūtra*, l'école du Dhyāna<sup>(5)</sup> dit ceci :

« Il n'y a ni Véhicule, ni Véhiculé :  
La non-institution d'aucun Véhicule,  
C'est là ce que j'appelle le Véhicule Unique<sup>(6)</sup>. »

Il est dit dans le *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*<sup>(7)</sup> :

« Dans tous les domaines de Buddha aux dix points cardinaux,  
Il n'y en a ni deux, ni trois : —  
Il n'y a qu'un Véhicule Unique de Buddha,  
— En exceptant ce que les Buddha enseignent à titre d'expédient. »

On voit par là que le Triple Véhicule n'est qu'une rubrique de Loi destinée « à attirer et à guider les êtres »<sup>(8)</sup>. Le *Mahā-buddhosmīśa-sūtra* dit que « c'est en raison de l'erreur qu'il est parlé d'éveil : celui-ci une fois acquis, l'erreur comme l'éveil sont tous deux introuvables ; c'est en raison des fausses notions des êtres qu'il est parlé de la suppression des fausses notions : une fois qu'on

(1) 見, *dr̥ṣṭi*, les « vues » hérétiques.

(2) C'est-à-dire de mémoriser fermement les *dharma*.

(3) 正念觀. Le mot 念, « mémoire », devrait figurer dans la phrase précédente; cf. 118, p. 6.

(4) 義趣.

(5) 禪宗. *tsong* devant s'entendre ici au sens de *systeme* plutôt qu'à celui de *secte* constituée.

(6) *Lankāvatāra*, éd. Nanjō, 135; cf. *sup.*, 53, p. 1.

(7) Chap. II du texte sanskrit, st. 54 (éd. Wogihara-Tsuchida, Tôkyō, 1935, p. 43) :

*Ekam hi yānam dvitīyam na vidyate*  
*Ṛtīyam hi naivāsti kadā-ci loke |*  
*Anyatr' upāyaḥ puruṣottamānām*  
*Yad yāna-nānātv' upadarśayanti ||*

Citation (et traduction française) d'après la version de Kumārajīva, T. 262, 1, 8 a. Cf. *inf.*, 151.

(8) 引導業生. Cette formule est tirée de la version de Kumārajīva du *Saddharma-puṇḍarīka*, *ibid.*; elle ne se retrouve pas dans le texte sanskrit du *sūtra*.

est éveillé de l'erreur, l'inexistence de toute fausse notion, susceptible d'être supprimée, va de soi »<sup>(1)</sup>.

[SUITE ET FIN DU MÉMORIAL.]

Maintenant, pour répondre aux questions (du parti adverse), votre sujet n'a jamais manqué de citer des textes de *sūtra*. Le Buddha est digne de foi; en appliquant les pratiques qu'il enseigne, on s'assure d'incorruptibles mérites. Puissent-ils développer et faire prospérer votre Sainte Vertu, afin qu'elle inonde à jamais votre peuple<sup>(2)</sup>!

Révérencieusement, je présente ce mémorial, afin de me faire entendre. Tout incapable que je sois de répondre à vos ordres exaltés<sup>(3)</sup>, moi, votre sujet, le *sramana* Mahāyāna, je serais vraiment heureux, vraiment content<sup>(4)</sup>!

Prostrations redoublées. Dit avec révérence.

Présenté par votre sujet, le *sramana* Mahāyāna, le 17<sup>e</sup> jour de la 6<sup>e</sup> lune.

[DEUXIÈME SÉRIE DE QUESTIONS ET DE RÉPONSES<sup>(5)</sup>.]

Tous les *dharma* doctrinaux<sup>(6)</sup> ressortissent à l'inconditionné et au sans-réflexion. Cependant, en tant que les êtres de facultés obtuses ne peuvent accéder

(1) Je ne trouve pas ce passage littéralement dans le *Maha-buddhoṃśa...-āraṃgama-sūtra*, T. 945; mais il est bien conforme à la doctrine de cet ouvrage, dans lequel on lit par exemple (viii, 145 b) : «...Tout cela est la projection des actes illusoire : si l'on s'éveille à la *bodhi*, ces causes illusoire se révèlent comme foncièrement inexistantes»; ou encore (x, 154 c) : «...Tout cela est le produit des notions illusoire... Tout cela est imagination de l'esprit des êtres. Ananda, c'est en tenant compte de ce que produit l'illusoire qu'on parle des causes illusoire; mais, en tant que l'illusoire est foncièrement inexistant, les causes illusoire, dont on parle, sont, elles aussi, foncièrement inexistantes.»

(2) 佛為信者; 施行使功德不朽. 敷繁 聖德, 永潤黎庶. Le caractère qui précède 繁 est de lecture très douteuse; le déchiffrement ici proposé est celui qui semble fournir le meilleur sens, bien qu'il ne soit guère satisfaisant du point de vue graphique.

(3) 無任對敷之至. 敷 est une graphie archaisante pour 揚; la formule *touei yang* 對揚 est tirée du *Chou king*, III, viii, 10, trad. Couvreur 161 : « Répondre au mandat du souverain et l'exalter en s'en acquittant dignement. »

(4) Si vous daignez prendre ce mémorial en considération. Toutes ces formules finales sont conformes au protocole normal des mémoriaux chinois (*piao* 表) présentés à l'Empereur.

(5) A la différence de celles de la première série, ces questions et réponses ne comportent aucune numérotation.

(6) *Yi fa* 義法.

à ces *dharmas*<sup>(1)</sup>, les Buddha, lorsqu'ils sont dans le monde, en raison des lourds péchés qui pèsent sur les êtres de facultés obtuses en ce monde d'épreuve<sup>(2)</sup>, établissent un Véhicule triple et énoncent toutes sortes d'expédients<sup>(3)</sup> pour leur apprendre à ne pas dénigrer<sup>(4)</sup> la vérité transcendante<sup>(5)</sup> et à ne pas mépriser le moindre *dharma* de bien.

*Question.* — Il pourrait se trouver quelqu'un pour dire : Les dodécuples Écritures enseignent qu'il faut extirper le triple poison des passions; or, à quoi recourra-t-on pour cela, sinon à des contrecarrants<sup>(6)</sup>? On ne saurait se dégager du triple poison des passions par la simple abstention des notions de l'esprit. Le *Ratnakūṭa-sūtra* explique comment, pour mettre fin à la maladie de la concupiscence, on recourt à ce médicament curatif qu'est la contemplation de l'impur; pour mettre fin à la maladie de la haine, à ce médicament curatif qu'est la compassion; pour mettre fin à la maladie de l'erreur, à ce médicament curatif qu'est l'enchaînement causal<sup>(7)</sup>. C'est ainsi qu'on prescrit les médicaments selon les maladies, s'en servant comme de contrecarrants<sup>(8)</sup>; et chaque maladie se traite par le médicament prescrit. Tel est le seul procédé qui per-

(1) 入此法不得. Le *to* postposé rend régulièrement le potentiel dans ce texte; il est intéressant de relever ici l'intercalation du régime entre le verbe principal et l'auxiliaire postposé.

(2) 鑿鑿世界, *sabhā-lokadhātu*. Je traduis *sabhā* comme s'il y avait *saha*, d'après l'interprétation la plus courante que donne de ce dernier terme la tradition chinoise (堪忍, «supporter, patience»). La forme *sabhā* est généralement glosée par 雜會, «assemblage mêlé», c'est-à-dire le monde en tant que «mêlé» de pur et d'impur. Quelles que soient la forme et l'interprétation du terme, il s'agit toujours du monde d'êtres que régit un Buddha. Cf. Przyluski, «Brahma Sabhāpati», *J. As.*, 1926, II, 155 et suiv.

(3) 方便, *upāya*.

(4) 毀 pour 毀謗, 毀毀...

(5) 勝義, *paramārthasatya*.

(6) La comparaison des trois passions fondamentales, ou «racines du mal» (*akusala-mūla*), avec les trois «troubles» (*tri-dosa*), états ou éléments peccants de la médecine indienne, terme que les Chinois rendent par *san tou* 三毒: «les trois poisons» ou «infections» (le mot *tou* a, lui aussi, une valeur médicale), et celle des contrecarrants des passions (*pratipakṣa*) avec les médicaments spécifiques appropriés à chacun des *tri-dosa*, est classique dans la littérature bouddhique; cf. *Hobōgirin*, 252. Elle figure à maintes reprises dans le *Ratnakūṭa*, p. ex. T. 310, 21111, 281 a-b, 283 c-284 a; mais je n'y ai pas retrouvé la source littérale de la citation. On s'en sert pour illustrer des idées variées, p. ex. celle de l'accommodation des enseignements du Buddha aux différentes catégories d'êtres, *Laṅkāvatāra*, éd. Nanjō, 49, 204.

(7) 對治, *pratipakṣa*.

] mette d'extirper radicalement <sup>(1)</sup> le triple poison des passions. D'après une autre comparaison <sup>(2)</sup>, si un prisonnier est mis à la cangue, enchaîné, lié, etc., il faut employer une clé pour ouvrir les chaînes cadenassées, ou extraire les clous ou les lamelles métalliques <sup>(3)</sup> pour enlever la cangue, ou défaire les nœuds pour ôter les liens; pour le faire sortir de la prison, il faut une corde afin de le tirer en haut <sup>(4)</sup>, et pour qu'il traverse les grands sables il faut lui donner des provisions en suffisance <sup>(5)</sup>: c'est ainsi seulement qu'il pourra être libéré. Ouvrir le cadenas, c'est comme se dégager de la concupiscence; extraire les clous, comme se dégager de la haine; dénouer les cordes, comme se dégager de l'erreur; se faire tirer en haut hors de la prison, c'est comme s'arracher aux trois destinées mauvaises; et les provisions sont pareilles à ce qui est nécessaire pour se délivrer de la transmigration et des passions, causes de grandes douleurs. Voilà comment l'on peut extirper les passions jusqu'au fond. Tant qu'on ne sera pas dégagé de la cangue et des chaînes, on ne sera pas tiré de la prison, et l'on ne vous donnera pas de provisions. On aura beau recouvrir la cangue, les chaînes et le reste, d'un vêtement sous lequel l'œil ne les aperçoit plus: jamais on ne sera libéré. S'il en est ainsi, comment donc voulez-vous extirper les passions en cultivant l'abstention des notions de l'esprit? Les rendre temporairement invisibles, ce n'est pas un moyen de les extirper radicalement <sup>(6)</sup>. — Que répondriez-vous à pareil discours?

b). Réponse. — D'après le *Nirvāna-sūtra* <sup>(7)</sup>, il y a un médicament, nommé *agada* <sup>(8)</sup>, qui guérit de toute maladie les êtres auxquels il est administré. Il en est de

<sup>(1)</sup> 則三毒煩惱始除得根本. Il semble presque que 得 soit employé ici au sens d'« au point de », comme dans le mandarin moderne; mais peut-être vaut-il mieux comprendre: « On peut (ô) en extirper la racine ». Cf. toutefois *inf.*, n. 6, où « pouvoir » est exprimé par *neng* 能.

<sup>(2)</sup> Cette parabole doit être également tirée du *Ratnakūta*; je n'ai pas réussi à l'y retrouver.

<sup>(3)</sup> Le caractère qui suit *ting* 釘, « clou », est *hie* 鑊, mot rare qui, d'après les gloses du *Tai yun*, signifie « anneau, barre métallique, tige de fer... », mais qui doit être ici pour *ye* 鑊, terme désignant, d'après les commentaires du *Chow wen*, des lamelles métalliques, dites aussi l'« *ye* 鐵葉, « feuilles de fer »: c'est ce dernier terme qui sera donné plus loin (*inf.*, 123, n. 3).

<sup>(4)</sup> Traduction douteuse. *Tch'eng* 傾 peut signifier lever, 舉也. Peut-être s'agit-il de fosses servant de prisons comme c'était l'usage par exemple au Tibet. cf. *inf.*, 197, n. 3.)

<sup>(5)</sup> La métaphore des provisions nécessaires pour traverser un désert est fréquente dans les textes bouddhiques.

<sup>(6)</sup> 不能除得根本.

<sup>(7)</sup> *Mahā-parinirvāna-sūtra*, trad. Fa-bien, T. 376, v. 893 b. Dans les autres versions chinoises du *sūtra*, l'*agada* n'est pas nommé (T. 374, II, 419 c; 375, II, 661 a).

<sup>(8)</sup> Sur l'antidote-panacée *agada*, cf. *Hobōgirin*, 18 a. Dans le passage cité du *Mahā-parinirvāna-sūtra*, ce n'est pas à l'« anoétisme » intégral de la mystique quietiste qu'est



même du sans-réflexion et du sans-examen. Toutes les fausses notions dues au triple poison des passions sont des produits nés, par transformation, de l'imagination particularisante associée à la réflexion<sup>(1)</sup>. Vous parlez (d'un prisonnier) «lié» : tous les êtres, depuis (un temps infini)<sup>(2)</sup>, sont liés par les imprégnations des fausses notions dues au triple poison des passions. Il ne s'agit pas, pour le prisonnier lié de lamelles de fer, de cordes et d'attaches, d'avoir besoin d'une corde, de provisions, ni du reste : cela serait une deuxième hérésie grave...<sup>(3)</sup>. Veuillez donc, nous vous en prions, vous débarrasser des fausses notions, et, par là même, étant absolument sans réflexion, vous pourrez vous délivrer, en une seule fois et de façon totale, de toutes les imprégnations de fausses notions dues au triple poison des passions.

*Autre question.* — (A notre avis,) il est impossible de se dégager du triple

comparé l'*agada*, mais bien au *sūtra* lui-même : c'est lui, c'en est la lecture qui guérit de tous ces poisons que sont les différents péchés, et qui oriente les êtres vers la *bodhi*, à l'exception toutefois des damnés par prédestination (*icchantika*). On comprend cependant que l'image de l'*agada* ait pu venir à l'esprit des avocats du subitisme : une panacée est, en effet, essentiellement totalitaire, unitaire, «subite».

Et l'on s'explique aussi comment, dans un passage de *Ratnakūta* (T. 310, XLVIII, 284 a) auquel il vient d'être fait allusion (*sup.*, 121, n. 7), le Buddha se trouve comparé au médecin éminent qui sait guérir définitivement toutes les maladies (et notamment les trois passions fondamentales), alors que les médecins ordinaires (c'est-à-dire les «sauveurs» non-bouddhistes) ne savent guérir «qu'une ou deux maladies particulières», et de façon toute «provisoire». Cette image du *Ratnakūta* se présente sur un autre plan que dans notre texte ; elle ne s'en inspire pas moins du même mahāyānisme totalitaire, qui est celui de la doctrine de l'*ekayāna*. A cette doctrine s'applique également, dans le *Lankāvatāra* (éd. Nanjō, 204), une métaphore empruntée à la thérapeutique médicale :

«De même que les médecins différencient le traitement selon les malades qu'ils traitent,

Et que la différence est non dans leur science, mais bien dans les troubles morbides (*dosa*),

Ainsi, à la multiplicité des êtres atteints de ces troubles morbides que sont les passions,

L'enseigne ma méthode en tenant compte de la force de leurs facultés ;

Que passions et facultés comportent des différences, cela n'implique point qu'il y en ait dans ma doctrine :

Unique est le Véhicule, le bienheureux Chemin Octuple.»

(1) En mot à mot : \**cintānā-vikalpa-nirmāna-utpanna*.

(2) Lecune avant 已來.

(3) Passage obscur : 非是 3 截 [var. de 鐵] 棄索繫縛在獄須得繩索 糞食等此則是第二重邪見. Le sens général est qu'il ne s'agit pas d'opérer la délivrance par une série de procédés purgatifs graduels, mais de l'assurer d'un seul coup par l'expurgation totalitaire des «fausses notions».

poison des passions en recourant seulement à l'abstention des notions de l'esprit.

*Réponse.* — D'après le *Lankā-sūtra*, le Buddha a dit <sup>(1)</sup> : « Et encore, Mahāmati, si le Bodhisattva-Mahāsattva veut bien comprendre que tout le domaine objectif, différencié par l'imagination en appropriant (sujet) et en approprié (objet), n'est qu'actualisation de son propre esprit, qu'il se dégage de l'agitation, de la torpeur et de la somnolence <sup>(2)</sup> ! Qu'au début, au milieu et à la fin de la nuit... <sup>(3)</sup>, il évite d'écouter davantage <sup>(4)</sup> les traités hérétiques des non-bouddhistes ! Qu'il se pénètre du fait que tout objet est particularisé par son propre esprit, et qu'il écarte l'imagination particularisante... ! Qu'il se dégage aussi des fausses notions de l'esprit, et de (celles de) production, de stabilité et de destruction ; qu'ayant acquis une telle compréhension, il s'y tienne constamment et sans relâche. Bientôt, Mahāmati, ce Bodhisattva-Mahāsattva parviendra à (saisir) l'identité de la transmigration et du Nirvāna <sup>(5)</sup>. » (Vous dites qu'il est impossible de se dégager du triple poison des passions en recourant seulement à l'abstention des notions de l'esprit : voyez le texte du *sūtra*, qui dit qu'en se dégageant de la particularisation des fausses notions, (liées aux) passions, le Bodhisattva parviendra bientôt à (saisir) l'identité de la transmigration et du Nirvāna. De quel texte de *sūtra* tirez-vous qu'il soit impossible d'obtenir la délivrance en se dégageant du triple poison des passions par la simple abstention des notions de l'esprit ?

(1) *Lankāvatāra*, éd. Nanjō, p. 49, puis p. 62. Ces deux passages sont cités d'après la version de Śikṣānanda (T. 672, II, 595 b, puis 594 a), mais en ordre interverti et de façon assez inexacte, évidemment de mémoire.

(2) Le composé *h'ouei nao* 攪鬧, « confusion-tumulte », semble correspondre au sanskrit *saṃgaṇika*, qui évoque l'idée de grégarisme ; *houen tch'e* 昏滯, « trouble-figé », à *samsarga*, « contact (social) ». *Chouei mien* 睡眠 est l'équivalent classique de *middha*.

(3) « Il s'applique à une discipline de vigilance », ajoute ici le *sūtra*, qui devient intelligible dans la citation tronquée.

(4) 攪鬧, fautif : le *sūtra* porte 曾聞, « [les *śāstra*...] qu'il a entendus vaguère ».

(5) Voici le texte sanskrit de cette citation, ou pseudo-citation, car la version chinoise elle-même est défigurée dans le manuscrit ; comme d'habitude, la traduction française est faite sur le texte chinois du manuscrit, et non sur l'original sanskrit : *Piṃṃa aparāṃ Mahāmata bodhisattvena evacitta-drāya-grāhya-grāhaka-vikalpa-gocaram pariñātu kāmena saṃgaṇikā-samsarga-middha-nivaraṇa-vigatena bhavitavyam | prāthama-madhyama-pascād-rātra-jāgarikā-gaṃ anuyuktena bhavitavyam | ku-ṃrithya-śāstrākrhyāyikā-trācaka-pratyeka-buddhāyāna-lakṣaṇa-virahitena ca bhavitavyam | eva-citta-drāya-vikalpa-lokaṇa-gatiṃ gatena ca bhavitavyam bodhisattvena mahāsattvena | [...] Nirābhāsa-gocaram utpāda-athitī-bhaṅgaṃ varjyaṃ eva-cittotpādānugatam vibhāvayisyanti nacirāt te Mahāmata bodhisattvā mahāsattvāh samāra-nivāna-samāp-prāptā bhavitānti |*

*Autre question.* — De quel texte de sūtra tirez-vous que celui qui regarde l'esprit, au moment où se produisent les fausses notions, se tient éveillé<sup>(1)</sup>?

*Réponse.* — Il est dit au chapitre XVIII du Nirvāna-sūtra<sup>(2)</sup> : « Buddha signifie d'éveil : d'une part il s'éveille lui-même, de l'autre il éveille autrui<sup>(3)</sup>. De même, hommes bien nés ! que si quelqu'un, s'étant éveillé, prend conscience de la présence d'un voleur, le voleur ne peut rien faire, ainsi le Bodhisattva-Mahāsattva, s'étant éveillé, a pris conscience de toutes les innombrables passions ; et, en en prenant conscience, il les a privées de leur efficacité<sup>(4)</sup>. C'est pourquoi (par la suite) il est appelé Buddha. » C'est en ce sens que, si l'on s'assied en Dhyāna et qu'en regardant l'esprit on se tienne éveillé au moment où se produisent des pensées de fausses notions, on saisit alors l'indéterminé<sup>(5)</sup>, et l'on n'obéit plus aux passions pour faire des actes. C'est là ce qu'on appelle la délivrance pensée par pensée<sup>(6)</sup>.

<sup>(1)</sup> 看心妄想起覺時出何經文. Rédaction boiteuse. K'io 覺, qui répond à la racine sanskrite *budh*-, doit s'entendre ici au sens de «se rendre compte, prendre conscience» de la fausseté des notions; si je l'ai cependant rendu par «s'éveiller», c'est en raison du contexte qui suit. Le 時 qui suit ce mot devrait apparemment le précéder.

<sup>(2)</sup> Mahā-parinirvāna-sūtra, trad. Dharmakṣema, T. 376, 1111, 469 c.

<sup>(3)</sup> La racine *budh*- signifie «éveiller, s'éveiller, (re)connaître, se rendre compte». D'après l'interprétation du Mahā-parinirvāna-sūtra, qui se retrouve dans toute une série de textes canoniques du Mahāyāna (cf. *Hobōgirin*, s. v. Butsu 佛; Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, V, 4637 a), l'adjectif verbal *buddha* peut se prendre à l'actif aussi bien qu'au passif, au sens d'«éveillant» aussi bien qu'à celui d'«éveillé».

<sup>(4)</sup> 令諸煩惱無所能爲.

<sup>(5)</sup> 取不住 : on «prend», on s'approprie, on conçoit, on éprouve l'absolu «inlocalisé» (*apratisthita*...), qui transcende toute détermination spatiale, temporelle, logique, etc.

<sup>(6)</sup> 念念解脫, cf. *sup.*, 82, n. 7, *inf.* 158, n. 7.

Le mot *niēn* sert aussi à rendre *ksena*, et l'on ne peut s'empêcher de penser à la stance du *Dhammapada*, 339 :

Anupubbena medhāt thokathokāñ khane khane |  
Kammāro rajatassena niddhame malam attano'ñi ||

« Graduellement le sage, peu à peu, instant par instant,  
Comme le métallurgiste celle de l'argent, doit épurer sa propre impureté. »

Rien de plus «gradualiste» que cette stance, et l'on peut s'étonner de voir Mahāyāna employer une expression comme *niēn niēn*, «pensée par pensée» ou «instant par instant», qui est à l'opposé du «subitisme». Il vient de dire (*sup.* 115, n. 1) que la vraie pratique consiste à ne rien faire, «fit-ce même dans la mesure d'une seule pensée»; toute sa doctrine est qu'il faut supprimer toute pensée pour parvenir à la délivrance. Qu'est-ce donc que cette «délivrance pensée par pensée»? Mais, si la «pensée» est «instantanée» (et le mot *niēn* recouvre ces deux notions), toute temporalité se trouve abolie et, avec elle, tout gradualisme. Dans le Sūtra de l'Estrade (T. 2007, 338 c; cf. T. 2008, 353 a), après avoir posé que son système

Question. — Il est dit dans les *sūtra* du Grand Véhicule : La non-dualité, n'là le réel. La non-dualité est sagesse, la différenciation est expédient<sup>(1)</sup> ; mais la sagesse (étant non-dualité synthétique) ne peut être séparée (de son contraire, à savoir la différenciation en tant qu'expédient)<sup>(2)</sup>. Le *Vimalakīrti-sūtra* expose cela de façon explicite et complète<sup>(3)</sup>. Dire de ces deux (termes opposés : 1° la non-dualité, objet de la sagesse transcendante, et 2° la différenciation, dont procède l'expédient salvifique) que l'un est nécessaire (ou

pour thème primordiale l'absence de pensée (我此法門, 自上以來, 先立無念爲宗), Houei-neng définit cette absence de pensée comme une suite ininterrompue de pensées « qui sont absence de pensée au sein même de la pensée » (無念者, 於念而不念... 念念不住... 念念相續無有斷絕). L'absence de pensée ne consiste pas, dit-il, à ne penser à rien, ce qui serait une manière de s'attacher à ce rien, mais à penser à toutes choses d'instant en instant avec un perpétuel détachement. Si le flux des pensées s'interrompt et que la pensée se fixe, on sera lié (若一念斷絕... 念念即住, 名繫縛); pour être délié (libre, délivré), il faut que les pensées fassent perpétuellement sur toutes choses sans jamais s'y fixer (於一切法上念念不住, 即無縛也). Il est vain d'espérer mettre fin à la pensée en ne pensant à rien, car, comme tout ce qui meurt, la pensée renaîtra nécessairement (若百物不思, 念盡除却, 一念斷即死, 別處受生). Le néant de pensée doit donc être une pensée totale et détachée; la vraie absence de pensée, c'est de penser tous les objets sans se laisser infecter par aucun d'eux (於一切境上不染, 名爲無念).

Devant le vieux dilemme chinois de la mobilité et de la quiétude, de l'activité et de la passivité (*tsung* 動 et *tsing* 靜, *kinēsis* et *stasis* du platonisme, *motus* et *quies* de Nicolas de Cuse); l'école de Houei-neng et de Chen-houei se prononce résolument pour l'activité : ou plutôt, pour une « coïncidence » entre l'activité et la passivité, pour un « chemin moyen » qui les concilie. Elle ne cesse de dénoncer l'école du Nord, celle de Chien-sieou, dont les adeptes restaient « assis immobiles » (坐不動) à « regarder leur esprit » et à « regarder le pur en eux » (看心看淨) : « Gardez-vous, dit Houei-neng (T. 2007, 340 c; cf. T. 2008, 351 b), de ne penser à rien; car si vos pensées s'interrompent, vous vous trouverez lié par les choses, et vous tomberez ainsi dans l'*antagrāhadretī* (莫百物不思) 當念念絕, 即是法縛, 即名邊見) ».

À la lumière de ces textes (cf. aussi Chen-houei, *Entretiens*, trad. Gernet, 51, 62, 74), la « délivrance pensée par pensée », dont Mahāyāna parle à plusieurs reprises au cours de la controverse de Lhasa, apparaît comme une sorte de « contemplation perpétuelle » à la manière bouddhique : c'est en poussant à la limite la vieille notion de l'impermanence, qu'on se délivre de l'impermanence : non pas en la détruisant, mais en la maîtrisant.

<sup>(1)</sup> 无二者是實; 无二即是智慧, 分別即是方便 : *advaya* = *prajñā*, *vikalpa* = *upāya*. La sagesse transcendante neutralise, synthétise toute différenciation, toute dualité; le *vikalpa*, qui fabrique des différenciations imaginaires, ne subsiste plus — pour les saints initiés à la sagesse — qu'en tant que moyen (*upāya*) adapté à cette fin qu'est le salut d'autrui.

<sup>(2)</sup> 智慧不可分離.

<sup>(3)</sup> Le *Vimalakīrti-nirvāṇa*, T. 674 et suiv., a en effet pour thème essentiel la doctrine de l'identité des contraires : *kṛtsā* et *bodhi*, *samsāra* et *nirvāna*; c'est sur ce thème qu'il brode ses paradoxes étincelants. Le chapitre 11 en est intitulé : *La porte d'accès à la non-dualité*.

souhaitable) et que l'autre ne l'est pas — il ne saurait y avoir pareille différenciation : car alors il y aurait, (aussi, différenciation entre) prise et abandon <sup>(1)</sup> (ce

<sup>(1)</sup> 此二言一要一不要, 无有如此分別. 若有如此分別, 即有取捨. Passage peu clair, comme la suite. La rédaction semble fautive, ou tronquée, ou condensée jusqu'à inintelligibilité. De plus, le terme *fen pie* 分別, qui sert en principe d'équivalent au sanskrit *vikalpa* — l'imagination qui construit la multiplicité différenciée du monde phénoménal —, semble être pris parfois en un sens non technique. Je l'ai rendu, tant bien que mal, par «différenciation», quelles qu'en puissent être les différentes nuances.

L'idée générale paraît être la suivante. La non-dualité (*advaya*), telle que la révèle la sagesse ou gnose transcendantale — la *prajñā*, celle des *Prajñā-pāramitā*, du *Vilamakṛti*, etc. —, n'est un absolu, une réalité (*tattva*), qu'en tant qu'elle comprend synthétiquement son contraire, à savoir le relatif, le multiple créé par cette faculté différenciatrice (*vikalpa*) qui, chez les saints, n'est qu'un expédient, un artifice (*upāya*) par lequel ils s'engagent dans le relatif, passions, pratiques, etc., afin de s'accommoder aux besoins des êtres dont l'éthique mahāyāniste leur impose d'assurer le salut. Pour être réelle, une telle synthèse a donc pour condition nécessaire la réalité du relatif, qui est de l'ordre du *vikalpa*. Or, dans cet ordre, il y a dualisme, opposition, choix entre ce qui est nécessaire, souhaitable, ce qui importe (要 要, cf. *sup.*, 85-86) pour le salut, à savoir la *bodhi*, le nirvāna, etc., et ce qui n'est pas nécessaire, pas souhaitable, pas salutaire (不 不要), à savoir les *kṛsā*, le *samsāra*, etc. Il faut prendre (取) la *bodhi*, le nirvāna, et abandonner (捨) les *kṛsā*, le *samsāra*. Un tel choix ne s'opère que sur un plan relatif qui est celui du gradualisme. On notera qu'en sanskrit le sens propre du mot *vikalpa* est celui de choix, option, alternative; c'est ce sens qu'il conserve par exemple dans le vocabulaire grammatical (cf. *Darṣhataṛṭi*, éd. Renou, Paris, 1960, § 25, 42). On a vu plus haut que, selon les subtilistes, il ne convient pas de prendre le recueillement sans notions (*asañjñi-samāpatti*, *sup.*, p. 71, n. 2), que la *prajñā-pāramitā* ne comporte ni prise ni abandon (p. 91, n. 1), que ces catégories dualistes sont propres aux adeptes des deux Véhicules inférieurs (p. 109, n. 5). Les gradualistes leur demandent maintenant, si je comprends bien le présent passage, comment ils concilient ces thèses avec celles du *sans-notion*, du *sans-pratique*, de la nécessité absolue de supprimer notions et pratiques, toutes thèses qui leur paraissent attachées d'un «absolutisme» unilatéral, contraire au relativisme qui est le leur.

Les termes 取 et 捨 traduisent *ādāna* et *grahaṇa* d'une part, *nihāraṇa* et *prahāna* de l'autre, dans la version de Hsuan-tsang (T. 220, DLXIV, 955 a) du passage suivant de la *Saptasāhita-prajñāpāramitā* (éd. Masuda, 202) : *Sā, Bhagavaṇ, prajñāpāramitā-bhāvanā yā naiva pṛthagjāna-dharmān jahāti* [棄捨] *nāpi buddha-dharmān upādatte* [攝受]. *Tat kasmiṇ dhetuḥ? Tatha hi, Bhagavaṇ, prajñāpāramitā-bhāvanā na kasyacid dharmasyopapalambhena pratyupasthitā yam dharmam prajahyāt* [捨法] *upādattā* [得法] *vā... Sā, Bhagavaṇ, prajñāpāramitā-bhāvanā yā na kasyacid dharmasyādānam vā grahaṇam* [可取] *vā nihāraṇam* [可捨] *vā. «Celui qui cultive la prajñā-pāramitā, Bhagavat, n'abandonne pas les dharmas de profane, il ne prend pas non plus les dharmas de Buddha. Pourquoi? La culture de la prajñā-pāramitā, Bhagavat, ne comporte pas le moindre dharmas qui puisse être abandonné ni pris... Cultiver la prajñā-pāramitā, Bhagavat, cela ne comporte ni appropriation, ni prise, ni abandon du moindre dharmas.» Cf. aussi Mahāyāna-saṃgraha, II, 3 (trad. Lamotte, 265) :*

«Quand on a produit la connaissance de l'identité du *samsāra* et du nirvāna, Alors, et pour cette raison, le *samsāra* devient le nirvāna.

serait contraire à la doctrine des *sūtra* du Grand Véhicule, que vous avez même reconnue pour vôtre<sup>(1)</sup>. A qui parlerait ainsi, veuillez répondre.

*Réponse.* — Depuis d'innombrables périodes, les Buddha Tathāgata se sont libérés de la différenciation (liée aux) fausses notions (qui sont dues) au triple monde des passions<sup>(2)</sup>. C'est pourquoi ils ont pu s'éveiller, et sont parvenus à la connaissance sans différenciation, (qui est) non-dualité<sup>(3)</sup>. C'est grâce à cette connaissance sans différenciation et sans dualité, qu'ils sont capables de saisir excellemment toutes les particularités des choses<sup>(4)</sup> : ce n'est point la différenciation, liée à de fausses notions, qui est propre aux sots et aux ignorants<sup>(5)</sup>.

Dès lors, en ce qui concerne le *sai-sāra*, il n'y a ni abandon (捨) ni non-abandon ((possibles).

Et, en ce qui concerne le nirvāna, ni obtention (得) ni non-obtention.

*Sūthimati-pariprechā* (*Ratnakūta*, T. 310, civ, 584 b) a un long développement sur 非不捨; 取 y alterne avec 取著. — Cf. déjà 趣舍 dans le *Tchouang-tseu*.

Sup., 91, 109.

離三毒妄想煩惱分別.

是故悟得, 得无二无分別智. La «connaissance sans différenciation», *calpa-jñāna*, est une catégorie bien connue dans l'Abhidharma du Grand Véhicule. Elle est l'objet de tout un chapitre (le VIII<sup>e</sup>) du *Mahāyāna-saṃgraha* d'Asaṅga, dont on trouvera l'excellent ouvrage de M. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule*, II, n, Louvain, 1939, et suiv., une traduction commentée, avec notes et bibliographie. Elle est «non dualité» : sens qu'elle ne pose pas une dualité d'objet (*grāhya*) et de sujet (*grahaka*), comme l'explique Vasubandhu dans son commentaire (Lamotte, *ibid.*, 247; cf. aussi *Lankavatāra*, éd. I, 169). En effet, elle a pour objet l'absolu, *dharmata* ou *tathata* (*ibid.*, 236), mais, elle et cet objet, l'identité est tellement étroite, la connaissance (*jñāna*) et le connaissant (*jñeya*) sont tellement adéquats l'un à l'autre, ils s'identifient si parfaitement qu'ils ne constituent plus une dualité (cf. *Siddhi*, trad. La Vallée Poussin). La «connaissance sans différenciation» n'est autre que la *prajñā* transcendante; Asaṅga qualifie de «super-sapience», *adhi-prajñā* (Lamotte, *ibid.*, 232), et ses commentateurs ne l'identifient à la *prajñā-pāramitā* (*ibid.*, 239, 253).

善能分別諸法相, \**dharmalaksana*.

非是愚癡 [\**moha*...] 妄想分別. La réplique des *subitistes* semble être vivante. C'est justement parce que le savoir des Buddha transcende toute différenciation, que leur mode de connaissance, leur *jñāna*, est *nirvikalpa*, qu'ils sont en état de «discerner», mais de façon «excellente» ou «sublimée», les particularités multiples du donné, *ākṣana* des *dharmas* (lesquels, pour eux, se ramènent, en fait à un *lakṣana* unique qui est l'absence de *lakṣana*). S'ils posent des diversités dualistes, c'est sans se laisser prendre à l'habitude de pareilles imaginations. Ils savent, pour leur part — car ils possèdent le *ānā* —, que ces diversités n'ont de valeur que comme artifices, *upāya*, pour le bien venir. Leur connaissance est donc à la fois différenciation et non différenciation, *vikalpa* et *akalpa* : elle ne doit pas se confondre avec le *vikalpa* naïf du profane ignorant, lequel

C'est selon de tels arguments<sup>(1)</sup> que la sagesse et l'expédient ne sont point séparés l'un de l'autre<sup>(2)</sup>. Quant à ce que vous dites, qu'il y aurait prise et

repose sur l'erreur, *moha*, et sur des notions fallacieuses qui faussent la réalité. Ce *vikalpa* vulgaire n'a point été préalablement épuré par le *nirvikalpa-jñāna*, par la *prajñā*; il ne représente pas le retour vers le monde d'un esprit dégagé du monde.

Jamais le Grand Véhicule ne perd de vue cette démarche régressive, sur laquelle toutes les grandes mystiques ont toujours insisté avec tant de soin. Le *Mahāyāna-saṃgraha* et ses commentaires sont très nets là-dessus, justement à propos du *nirvikalpa-jñāna*. Celui-ci, déclare Asaṅga (trad. Lamotte, *ibid.*, 252, 262 et suiv.; cf. aussi Rahder dans *Hōbōgiri*, s. v. 智, 296), comporte trois modalités ou stades successifs : 1° la connaissance sans différenciation préparatoire ou préliminaire (*prāyogika-nirvikalpa-jñāna*), qui comporte délibération, réflexion, examen... (*\*paritarka-prajñā*); 2° la connaissance sans différenciation fondamentale, principale, proprement dite (*māla-nirvikalpa-jñāna*) : c'est celle par laquelle on éprouve (la vérité absolue), on se la rend présente, on en fait l'expérience (*sākāikāra-prajñā*); 3° la connaissance sans différenciation postérieure, subséquente, «obtenue après coup» (*prasthalabdhā-nirvikalpa-jñāna*) : c'est celle qui est mise en pratique, appliquée dans le monde (起用慧, *\*kriyā- ou \*prayjana-prajñā*). Toutes trois sont pures, non souillées (*\*anupalipta*) : la connaissance préparatoire, parce qu'elle repose sur la foi, l'adhésion (*adhimukti*) au sans-différenciation; la connaissance fondamentale, en tant qu'elle est «acquise et accomplie» (*prāpta-nirvāna*); la connaissance postérieure, parce que, «tout en circulant dans le monde, [ceux qui la possèdent] ne sont jamais souillés par les conjonctures mondaines (*loka-dharma*)». Des comparaisons illustrent ces trois modalités de la connaissance sans différenciation (*ibid.*, 263 et suiv.). La première est à l'image d'un muet, ou d'un idiot, qui cherche à saisir une idée (*artha*); avec la deuxième, il l'a saisie; lorsqu'il possède la troisième, il a cessé d'être muet, il est devenu intelligent. Ou encore, la connaissance proprement dite («fondamentale») est pareille à un homme aux yeux fermés, la «postérieure», celle du retour au monde, à un homme qui a (re)ouvert les yeux. D'après les *Prajñā-pāramitā*, le Bodhisattva ferme l'un de ses yeux pour éprouver lui-même l'absolu, mais il ouvre l'autre sur la multiplicité du monde souffrant (cf. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, III, 279.). On ne saurait souligner de façon plus suggestive l'importance du retour au monde. Une dernière comparaison indique expressément que, nonobstant sa nature «sans différenciation», la connaissance «postérieure», celle du retour au monde, comporte à sa façon «différenciation». La connaissance sans différenciation proprement dite («fondamentale»), lit-on dans le *Mahāyāna-saṃgraha* (*ibid.*, 265), est pareille à l'espace, la «postérieure» est pareille aux formes manifestées dans l'espace; et les commentaires de Vasubandhu et d'Asvabhāva précisent qu'il faut entendre par là que, si la première est «sans différenciation» (*nirvikalpa*) et toute «identité» (*sama*), la seconde comporte différenciation (*svikalpa*) et non-identité (*asama*). Cf. *inf.*, 135.

La *Siddhi*, elle aussi, et ses exégètes (trad. La Vallée Poussin, 588-589) affirment que le *prasthalabdhā-jñāna* est *svikalpa*. En déclarant, dans notre manuscrit, que la connaissance sans différenciation excelle à différencier, mais à titre d'expédient pratique, le moine Mahāyāna pouvait invoquer d'excellentes autorités.

(1) 據此道理：en ce sens, de ce point de vue.

(2) 智慧方便不相離。

on, quelle prise et quel abandon (peut-il donc) y avoir dans un *dharma* lualité<sup>(1)</sup>?

ision. — Quelqu'un pourrait dire que les *sūtra* parlent d'un ciel de Dhyāna nommé *Grand Fruit*<sup>(2)</sup>. Dans ce ciel, on est sans notions de l'esprit<sup>(3)</sup>; cependant, il comporte encore<sup>(4)</sup> (des objets) à examiner<sup>(5)</sup>, ainsi qu'une orientation<sup>(7)</sup>. Chez ceux qui ont obtenu le recueillement (dit) « sans notions de it », et qui ont accompli l'abolition des notions de l'esprit<sup>(6)</sup>, comment y

若言取捨，於无二法中有何取捨？Quelle *option* entre deux vies ses peut-il y avoir dans une synthèse comme celle qui lève l'opposition entre non- et différenciation, entre sagesse et expédient? Une telle synthèse ne transcende pas, par définition, toute dualité?

大果, *Bṛhat-phala*, nom de celui des cieux du quatrième Dhyāna, dans le plan du le (*rūpa-dhātu*), où l'on naît en rétribution du recueillement dit « sans notions » ou ascience (無想定, *asamjñi-samāpatti*); les dieux y sont privés de notions (*asañ-* Cf. *Kosa*, trad. La Vallée Poussin, II, 199. La traduction usuelle est « Vaste Fruit », 2 (Paramārtha, T. 1559, III, 182 c; Hsuan-tsaung, T. 1558, v, 24 b, T. 1579, 15 a, etc.). En pāli, on a Vebappula (*Āg. Nik.*, IV, 123, etc.). Dans sa traduction du *yamāgāna*, Gautama Sañghadeva rend ce nom simplement par « Fruits », 果實 6, 2111, 701 a).

Ou encore, à la rigueur, sans pensée (心, *citta*) et sans notion (想, *sañjña*) : 无心想。

雖然, « quoiqu'il en soit ainsi » : non « lié » en valeur de conjonction (« quoique »), se dans le mandarin moderne.

還 au sens « d'encore » (hai).

So *kuuan* 所觀, \**parikṣya*, \**upaparikṣya*, \**upanidheya*?... (cf. La Vallée Poussin, 4, 582, etc.). Le *Tch'eng wei che louen*, T. 1585, v, 28 b (trad. La Vallée Poussin, II, 312) donne cette définition du recueillement (定, *samādhi*, ou *samāpatti*) : « Il a nature de faire que l'esprit se concentre sur l'objet à examiner (所觀) et ne se disperse point. » Qu'il s'agisse d'un examen discursif, comportant option et « différenciation », c'est ce qui ressort de l'explication qui suit cette définition : « C'est-à-dire que l'examen (觀) du vrai, du faux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre, le recueillement que l'esprit se concentre et ne se disperse point. » C'est en ce sens de méditation disperse que *kuuan* 觀 doit s'entendre ici. Cf. *sup.*, 79.

趣向 ne répond pas ici à *gati*. Il s'agit de l'orientation, de la tendance (différence) qui incline le pratiquant à opter pour le recueillement « sans notions », à l'ordre. L'équivalent sanskrit pourrait être *pratilambha*, qui par son préfixe et sa racine lie ces deux éléments d'orientation et de prise; ce terme, traduit par 趣, se rencontre une sorte du *Lañkāvatāra* qui semble être une des sources possibles du présent passage (137). Cf. déjà *sup.*, 62, n. 7.

得无心想定者於 [pour 與?] 成就滅心想之人. L'abolition des notions de l'esprit (滅心想) correspondrait mot à mot à \**citta-sañjñā-nirodha*. Ce se paraît être ici une traduction abrégée de *samjñā-vedita-nirodha*, dont les équivalents eux sont 滅受想, 滅盡, 滅; il s'agit du recueillement « où sont abolies la



notion et la perception», recueillement pareil au recueillement dit «sans notion» (*asañjñi-samāpatti*) en ce qu'il comporte, lui aussi, l'abolition de toute pensée (*citta-caittānaṃ nirodha*, *Kosa*, trad. La Vallée Poussin, II, 211), mais qui en diffère par plusieurs traits notables.

Le recueillement d'abolition de la notion et de la perception ne relève pas en effet, comme c'est le cas du recueillement «sans notion», du plan du sensible (*rūpa-dhātu*), mais bien du *Bhavāgāra* ou «pointe de l'existence», laquelle se situe au sommet du suprasensible (*arūpya-dhātu*) : c'est en ce lieu sublime — il n'en est pas de plus haut — qu'il coaduit ceux qui le cultivent, et l'on n'en déchoit pas nécessairement, tandis que la naissance au ciel des *Asañjñin* a nécessairement pour suite une rechute dans le plan du désir (*kāma-dhātu*; cf. *ibid.*, II, 200-204). D'autre part, le recueillement d'abolition de la notion et de la perception est vraiment «pareil au *nirvāna*» (*nirvāna-sodhā*, *ibid.*, II, 208, II, 224); c'est lui qu'obtient un *Buddha* au moment où il devient *Buddha* (*ibid.*, II, 205) : aussi est-il cultivé exclusivement par les saints (*ārya*), qui n'y recherchent que la quiétude. Les profanes (*prthagjana*), au contraire, ont accès aux recueils inférieurs, quatre du plan du sensible (les *dhyāna*), quatre du suprasensible (les *arūpya*). Aussi peuvent-ils pratiquer l'*asañjñi-samāpatti*, qui relève du quatrième *dhyāna*. Mais ils l'identifient, à tort, avec la véritable délivrance. Ce recueillement est donc dangereux; les saints y voient «un précipice, une calamité», et ils le laissent aux profanes (*ibid.*, II, 202).

Telle est la thèse du *Kōsa*. L'*Abhidharma mahāyāniste* établissait, lui aussi, une distinction bien nette entre ces deux recueils. Dans l'école *Yogācāra*, on enseignait que le recueillement «sans notion» se caractérise par un mental entaché de passion (*kliṣṭa-manas*), ce qui n'est pas le cas du recueillement d'abolition» (*Siddhi*, trad. La Vallée Poussin, 283; *Mahāyāna-saṃgraha*, I, 7, trad. Lamotte, I, p. 20). Comme on l'a vu plus haut (63, n. 3, 66 et suiv.), le *Laṅkāvatāra* insiste sur la vanité du *sañjñā-vedita-nirodha* lui-même, que désigne dans un vers l'expression traquée *sañjñā-nirodha*. C'est une abréviation de ce genre que doit représenter le 滅心想 de notre passage; et il s'agit, en somme, de l'abolition de la notion et de la perception, plutôt que du recueillement inférieur dit «sans notion», celui du ciel *Brahmāphala*, désigné ici par 无心想定.

Cette distinction n'a de reste pas grande importance en ce qui concerne le présent passage, car, dans la discussion scolastique dont s'inspire tout ce passage — à savoir si et comment il subsiste dans les recueils d'inconscience une certaine pensée «différenciatrice» — il s'agit, en fait, aussi bien de l'un que de l'autre de ces deux recueils, *asañjñi-samāpatti* et *sañjñā-vedita-nirodha-samāpatti*. Sur tous deux, on peut se reporter à la belle synthèse de La Vallée Poussin (dans «Musila et Nārada», *Mélanges chinois et bouddhiques*, V, Bruxelles, 1937, 210-222). D'après le savant belge, l'*asañjñi-samāpatti*, empruntée au Yoga non bouddhique, ne se serait pas parfaitement acclimatée dans le bouddhisme, et c'est pourquoi les bouddhistes en auraient concédé l'accès aux infidèles et l'auraient fait «descendre sur le plan du quatrième *dhyāna*», au lieu de lui réserver le rang qui lui revenait logiquement, au delà des quatre recueils suprasensibles (*arūpya*) qui assurent un aménagement progressif de la notion (*sañjñā*) : d'où son remplacement, au sommet de la série ascendante des recueils, par un autre recueil affublé, un peu artificiellement, du nom de *sañjñā-vedita-nirodha* et, lui, réservé aux seuls bouddhistes et, parmi eux, aux saints.

C'est bien, en tout cas, dans ce dernier recueil qu'il faut reconnaître la plus haute pointe, la cime et l'expérience suprême de la mystique bouddhique, du moins dans le Petit Véhicule. Et pourtant, comme on va le voir par la réponse des subtilistes chinois,

it-il pareille différenciation <sup>(1)</sup>? (Et cependant) lorsqu'au commencement coëde à la pensée <sup>(2)</sup> du sans-notion, c'est, tout d'abord, par cette méthode différenciation que l'on examine la pensée <sup>(3)</sup> du sans-notion; bien qu'une différenciation ne se manifeste pas (une fois qu'on est entré dans le recueil-  
at ou dans le ciel dits sans notions), c'est (néanmoins) par elle qu'originel-  
nt l'on (y) accède : en ce sens <sup>(4)</sup>, cette différenciation (y) existe <sup>(5)</sup>. De ces

du «Dhyāna du Grand Véhicule», à la suite du *Lankāvatāra*, n'hésite pas à taxer ce  
lement de *vikalpa* et à le reléguer dans le domaine des «fausses notions». Dans sa  
forenée d'absolu, cet extrémisme fonce sur tout ce qui conserve la moindre trace de  
et de «graduel», sans épargner les catégories les plus épurées de la mystique tra-  
nelle. Les gradualistes sont mal venus, dans leurs questions, à interroger sur les  
: de «notion» et de «différenciation» qui peuvent subsister dans les recueils  
notions». La question est bien là! répliqueront les subitistes : notre «sans-notion» à  
comment serait-ce le «sans-notion» de ces recueils, ainsi que vous paraissez  
re ou l'insinuer? Recueils ou non-recueils, notion ou non-notion, nais-  
ou non-naiance dans des cieux mystiques déterminés, tout cela s'évanouit dans le  
tion tel que nous l'entendons.

豈有如此分別 : «Serait-ce donc qu'une telle différenciation existerait (dans  
ueils «sans notions», autrement dit sans différenciation)? Interrogation rhéto-  
alant une négation. C'est la première des «deux thèses» entre lesquelles les gradu-  
oivent leurs adversaires à se prononcer : 1° dans les recueils sans notion, il  
iste pas de «différenciation»; 2° il en subsiste.

觀察, \**parikṣā*?

察, en principe = *amṛti*.

所以, «c'est pourquoi». Souvent, dans ce texte, cette expression est déjà  
en adverbe.

初入无想念之時, 初從分別門觀察无想念, 雖不現如此  
, 本從此門入, 所以有此分別. Les gradualistes font allusion ici à des  
colastiques qu'il est nécessaire de résumer pour comprendre la portée de leur ques-  
est ce que je vais tenter de faire tant bien que mal, en recourant à des sources  
car, si les gradualistes s'inspirent d'une source déterminée et unique, celle-ci

46.

les écoles d'Abhidharma, celles du Petit aussi bien que celles du Grand Véhicule  
estent d'ailleurs si proches les unes des autres, surtout les Sarvāstivādin et les  
), on discutait pour savoir comment la pensée peut se perpétuer dans des états de  
ment qui se définissent par «l'abolition de la pensée et des pensées» (*citta-ai-  
irodha*), mais qui sont temporaires et en sortant desquels on revient à la pensée.  
es deux recueils», écrit Vasubandhu à propos de l'*śāśānī-samāpatti* et de la  
*śūdra-nirodha-samāpatti* (*Kōka*, trad. La Vallée Poussin, n. 211 et suiv.), «la pensée  
e interrompue pendant longtemps. Comment, à la sortie du recueillement, une nou-  
ée peut-elle naître d'une pensée détruite depuis longtemps?» Pour l'école Vaibhāsika,  
l'existence du passé, la pensée d'entrée dans le recueillement était la condition anté-  
«semblable et immédiate» (*samanantaro-pratyaya*), de la pensée de sortie du recueil-  
Les Sautrāntika, qui n'admettaient pas l'existence de la pensée passée, attribuaient  
et à ses organes matériels le pouvoir de maintenir la pensée. Mais d'autres écoles,

celles des Dārśāntika et des Vibhāṅgyavādin, celle de Vasumitra, affirmaient que ces recueils n'étaient pas absolument exempts de pensée; ils s'accompagnaient, selon ces écoles, d'une «pensée subtile» (細心, *sūkṣma-citta*). La *Vibhāṅga* (T. 1545, col. 774 a) apporte sur ce point la précision suivante: les Dārśāntika et les Vibhāṅgyavādin soutenaient que, de même que les êtres vivants ne peuvent être immatériels (無色, *arūpya*), ainsi la *nirodha-samāpatti* ne peut être démunie de pensée (無心, *acittaka*): en effet, sans pensée, la faculté de vie (*jīvitendriya*) se trouverait tranchée, et il y aurait non pas recueillement, mais mort. Ainsi donc, comme le remarque Yasomitra dans son commentaire du *Kośa* (*Vyākhyā*, éd. Wogihara, Tokyo, 1936, 167), pour les Vaibhāsika les deux recueils, ainsi que l'état d'inconscience dit «sans notions» (*asaṃjñika*), étaient sans pensée (無心, *acittaka*), mais pour Vasumitra ils étaient munis de pensée (有心, *saṃjñika*) du fait d'une «connaissance mentale non manifeste» (*apariphrāṣa-manovijñāna*). C'est évidemment à une doctrine de ce genre que notre manuscrit fait allusion en mentionnant une «différenciation qui ne se manifeste pas».

Du côté mahāyānaïste, dans l'école Yogācāra, où la doctrine des «germes» (*bīja*), qui se conservent dans le magasin de l'infra-conscience ou «connaissance-substrat» (*ālaya-vijñāna*), fournissait une solution facile du problème (cf. *Mahāyāna-saṃgraha*, trad. Lamotte, I, 50, p. 71), on définissait les deux recueils par le fait que, tant qu'ils duraient, les pensées «grossières et mouvantes», celles qui relèvent des sept premiers *vijñāna*, «temporairement n'entraient pas en activité manifeste» (暫不現行, *Siddhi*, trad. La Vallée Poussin, 63). Cet arrêt était dû à un germe spécial de dépôt, résultant dans le huitième *vijñāna*, l'*ālaya*, d'une subtilisation, d'un amenuisement de la pensée. Au cours des exercices préalables (*prayoga*) destinés à préparer les recueils, la pensée se faisait de plus en plus subtile ou fine (*sūkṣma*), de plus en plus menue (*anu*), pour s'achever en pensée «toute menue» (微細心, *anuvāna-citta*): d'après le commentaire de K'oueï-ki, T. 1830, VII 1, 480 c, ce redoublement connote l'intensification progressive de l'amenuisement). Dans le *Kośa*, trad. cit., VIII, 208, la pensée qui précède et introduit la *saṃjñā-vedita-nirodha-samāpatti* est dite «toute subtile», *sūkṣma-sūkṣma*. C'est cette pensée «toute menue» qui «parfume», à l'état de «germe», l'*ālaya-vijñāna*. Il ressort de là que, pour l'école Yogācāra, le seul *vijñāna* à subsister durant les recueils «sans notions» était le huitième, l'*ālaya* (*Siddhi*, trad. cit., 205); et l'on s'élevait, dans cette école, contre d'autres écoles qui croyaient, comme les Sthāvira ou comme une branche des Sautrāntika, au maintien, durant les recueils, du septième *vijñāna*, le *mano-vijñāna*, lui aussi réduit à un état «menue» ou «subtil» (*ibid.*, 142, 203, 208).

La théorie de la *Siddhi* se retrouve dans un traité de Vasubandhu, le *Karma-siddhi-prakaraṇa*, qui discute en détail, en exposant et en critiquant les opinions des différentes écoles hinayanistes, le problème de la *saṃjñā-vedita-nirodha-samāpatti* (T. 1609, 784 c, trad. Lamotte, *Mélanges chinois et bouddhiques*, IV, Bruxelles, 1936, par. 30, p. 245). Là aussi on lit que, dans le recueillement d'abolition des notions et des perceptions, les germes des six premiers *vijñāna* sont «temporairement empêchés de se produire de façon manifeste» (暫時損伏不現起): c'est en ce sens, précise Vasubandhu, que ce recueillement est qualifié de «sans pensée» (*acittaka*). Mais ce n'est pas à dire qu'il soit privé de toute pensée: il est bien privé de la pensée multiple ou diverse (*nānācitta*), comportant toutes sortes d'objets, d'aspects et de modalités, qui fonctionne du fait des six *vijñāna* sensibles; mais en lui subsiste ce que Vasubandhu appelle la «pensée-magasin» (*ālaya-citta*), et qui n'est autre que l'*ālaya-vijñāna*.

C'est probablement à ces discussions sur la conservation d'une pensée «non manifeste»,

1 cours des recueils dits « sans pensée », que font écho les gradualistes indiens de controverse de Lhasa, lorsqu'ils parlent d'une « différenciation qui ne se manifeste pas » sans le recueillement « sans notions de pensée ». Mais l'emploi du terme « différenciation » 分別, *vikalpa* suggère qu'il s'agit aussi d'une autre thèse d'école. Dans le recueillement sans notions, disent-ils, il subsiste une pensée « différenciée » en tant que, pour accéder à ce recueillement, la pensée doit se fixer, « au commencement », sur cet objet « différencié » qu'est la notion elle-même du sans-notion ; elle doit « examiner » cette notion, la rendre pour objet de sa méditation.

Dans son commentaire du *Kōśa* (*Vyākhyā*, éd. Wogihara, 166), Yaśomitra note que le « paratif » (*prayoga*) du recueillement sans notions consiste à se dire : « La notion (*samjñā*) a maladie, épine, abcès ; ceci est quiet, ceci est excellent », à savoir le sans-notion. En autres termes, on se prépare au sans-notion en l'opposant consciemment à ce qui est notion. Une telle méditation, un tel « examen » (觀察) comme dit notre manuscrit, est une option, pure « différenciation » ; comme le spécifie le *Kōśa* (trad. cit., II, 203), elle « porte la notion (*samjñā*) que l'absence de notion est délivrance (*nisharana*) ».

On a vu, au début de la présente note, comment les discussions scolastiques relatives à l'existence de la pensée dans les recueils d'inconscience étaient liées à la question de l'entrée dans ces recueils (et du procès par lequel on revient à la conscience au sortir des recueils). On lit à ce sujet dans la *Siddhi* (trad. cit., 406, T. 1585, VII, 7 c) qu'au début, lorsqu'on commence à cultiver le recueillement d'abolition (*nirōdha-samāpatti*), on y accède en pratiquant nécessairement comme exercice préparatoire (加行, *āyoga*) une méditation discursive (遊觀) relevant du domaine de la « pointe de l'existence » (*bhāvāgṛa*), domaine « pur », il est vrai, mais qui n'en constitue pas moins l'un (le dernier) des (neuf) recueils *graduels* (次第定, *\*anupūrvā-samāpatti*). Le terme ou *kouan* 遊觀, que La Vallée Poussin rend par « méditation discursive », était employé, dans le commentaire de K'ouei-ki (T. 1830, VII A, 380 b), pour distinguer cette méditation préalable de la « connaissance sans différenciation » (*nirvikalpa-jñāna*), pour bien marquer qu'il s'agissait d'une pensée comportant différenciation ; en effet, dit K'ouei-ki, les recueils sans pensée (*acittaka-samāpatti*) ont nécessairement pour condition antérieure des recueils « munis de pensée » (*sacittaka-samāpatti*), tels que celui de la « pointe de l'existence ». Dans un autre passage de son commentaire (T. 1830, I A, 283 a), K'ouei-ki qualifie de « pensées claires » (清明了心) les pensées « toutes menues » qui préparent l'état sans notions.

Sur ce problème, le texte le plus explicite de la *Siddhi* (trad. cit., 400-402) est le suivant. Le fonctionnement des six premiers modes de connaissance, ou « connaissances en acte » (*pravṛtti-vijñāna*), lesquelles comportent, par définition même, « différenciation » (*vikalpa*), ne cesse qu'après l'entrée dans les recueils. Mais ce n'est pas tout : à l'arrière même du recueillement, tant au commencement qu'à la fin de l'état d'inconscience, subsiste une marge de conscience, de « notions ». En effet, « pour qu'il y ait entrée (dans le sans-pensée), il faut qu'il y ait pensée d'abord, et qu'ensuite il n'y ait plus pensée » (*Siddhi*, id., 401). On se trouvait ainsi amené — toujours d'après la *Siddhi* — à distinguer, dans l'existence des dieux « sans notions », trois états (位, *\*avasthā*) ou stades, à savoir : 1° l'état initial, qui suit immédiatement la renaissance au ciel sans notions ; 2° l'état médian ; 3° l'état postérieur, qui précède immédiatement la mort, c'est-à-dire la chute du ciel (cf. K'ouei-ki, T. 1830, VII A, 477 a et suiv.). Tous les maîtres étaient d'accord sur reconnaître que, dans l'état médian, les six connaissances sensibles ne fonctionnent plus ; mais si, selon certains, ce non-fonctionnement couvrait toute la durée de l'existence

dans ce ciel, selon d'autres les six connaissances fonctionnaient pendant une brève période, soit après la naissance au ciel, soit avant la mort des dieux. Et la *Siddhi* précise que si ces dieux, comme le déclarent les *tāstra*, sont «sans connaissances en acte», cette déclaration se réfère à «un long temps» de leur existence de dieux, et n'implique pas l'absence complète des connaissances en acte dans le ciel «sans notions». De là à élargir cette marge liminaire de conscience, et à inférer que la «notion» subsiste dans le «sans-notion», le pas était facile : c'est à une extrapolation de ce genre que notre texte semble faire allusion.

Les trois stades de l'*āraṃbhika*, tels que les formule la *Siddhi*, offrent un parallélisme évident avec les trois stades du *nirvikalpa-jñāna*, ou «connaissance sans différenciation», dont il été question ci-dessus, 128, n. 5. Ceux-ci se trouvent également mentionnés dans la *Siddhi* (trad. La Vallée Poussin, 633, 598, 664, etc.). Mais c'est dans le *Mahāyāna-saṃgraha* et dans ses commentaires qu'il en faut chercher un exposé méthodique et détaillé (cf. *sup.*, 128, n. 5). Le stade préparatoire de la connaissance «sans différenciation» y est défini comme comportant bel et bien différenciation : «La connaissance sans différenciation fondamentale (*mūla-nirvikalpa-jñāna*), écrit Asaṅga (trad. Lamotte, *op. cit.*, 246), n'est ni vraiment une connaissance (*jñāna*), car elle ne naît pas pareille à la connaissance préparatoire différenciée (*avikalpa*), ni non plus une non-connaissance (*ajñāna*), car elle tire sa naissance de cette connaissance préparatoire différenciée.» En quoi consiste cette différenciation (*vikalpa*) que comporte la connaissance préparatoire ? Le commentaire de Vasubandhu est très net sur ce point. Avec une précision descriptive assez rare dans la littérature d'Abhidharma, Vasubandhu analyse le procès par lequel s'obtient la connaissance préparatoire (trad. Huan-tsaṅg, T. 1598, viii, 365 b; Lamotte, *op. cit.*, 242) : «Au début, les Bodhisattva entendent autrui parler de l'idée (理, *\*naya*) du sans-différenciation (*nirvikalpa*). Puis, bien qu'ils ne puissent encore voir eux-mêmes cette idée, ils lui accordent leur adhésion (*adhimukti*). Enfin, avec cette adhésion pour support, ils se livrent, par expédient (*upāya*), à une recherche (推尋, *\*nirṇāna*) sur l'idée du sans-différenciation. C'est là ce qu'on nomme la connaissance sans-différenciation préparatoire. Si elle prend également le nom de sans-différenciation, c'est parce qu'elle donne naissance à la connaissance sans-différenciation [proprement dite, à l'état dit fondamental]». Paramārtha, dans sa version de ce même commentaire (T. 1595, xi, 238 c), y mêle, selon son habitude, des gloses de son cru : «C'est, dit-il, en vue de la connaissance sans différenciation future que le pratiquant cultive, par expédient (*upāya*), la connaissance [préparatoire présente comportant différenciation]... Cette [connaissance sans différenciation, future et proprement dite,] a pour cause une connaissance (préparatoire) comportant recherche et réflexion (尋思, *vitarka-vicāra* : autrement dit, discursive et spéculative, et relevant essentiellement du domaine de la différenciation); elle en est le fruit.»

Asaṅga lui-même (*op. cit.*, trad. Lamotte, *ibid.*, 235) assigne comme cause à la connaissance sans différenciation, en plus de «l'imprégnation d'audition provenant du discours» [d'autrui, du Buddha, du Canon...], ce qu'il appelle la «réflexion correcte» (*yoniso-manasikāra*). Cette «réflexion correcte» est définie dans un *Sūtra* de *Mahākāśyapa*, que cite Vasubandhu dans son *Karma-siddhi-prakaraṇa* (T. 1609, 784 b; Lamotte, *Mél. ch. b.*, IV, p. 243). D'après ce texte, le «recueillement ayant pour domaine l'impartialité» (*animitta-dhātu-samāpatti*), c'est-à-dire le recueillement d'abolition des notions et des perceptions, a une double cause, une double condition : d'une part, l'absence de réflexion sur tout l'ensemble du particularisé (不思惟一切相, *sarva-nimitta-manasikārabhava*), mais, de l'autre, la réflexion correcte sur le domaine de l'impartialité (正思惟無相界, *animitta-dhātu-yoniso-manasikāra*).

le *Mahāyāna-sāṃgraha* (trad. cit., 233). Asaṅga ne se borne pas à dénoncer une part « dans la cause de la connaissance sans différenciation. C'est aussi en elle-même, ou cette connaissance est autre chose qu'absence de réflexion (*amanasikāra*). En pliquant les commentaires, si elle était absence de réflexion, le sommeil et l'ivresse, ne pense à rien, ne différencierait pas de cette connaissance. (Kamalaśīla, dans un des de Lhasa, invoque l'exemple de l'évanouissement, ci-dessous, p. 350.) Elle non plus, poursuit Asaṅga, l'apaisement (entendez le recueillement) comportant des notions et des perceptions (*saṃjñā-veditā-nirodhopastānti*). En effet, cette abolition à un état sans pensée (*acittaka*); or la connaissance sans différenciation, ou connaissance, est une chose de l'ordre de la pensée (*caitta-dharma*). Plus exactement d'après Asaṅga (*ibid.*, 234), le support (*āśraya*) qui permet à cette connaissance de fonctionner n'est ni pensée (*citta*), ni non-pensée (*acitta*). Si cette connaissance était si elle fonctionnerait en s'appuyant sur la pensée, elle ne serait pas sans-différenciation n'est donc pas pensée; mais, d'autre part, si elle était non-pensée, elle ne serait connaissance et s'assimilerait à la matière (*rūpa*): elle n'est donc pas non-pensée. Dans ce dilemme, Asaṅga déclare que la connaissance sans différenciation est *dérivée* (*cittavaya*). Sa cause étant une pensée, on peut dire qu'elle a pour support un *vé* de la pensée; et cet état s'obtient par la force de l'exercice répété (*abhyāsa*). Cette dernière expression évoque une stance du *Bodhicaryavatāra*, I, 33, dans laquelle le *atideva*, vers le milieu du VII<sup>e</sup> siècle, résume en le transposant dans les termes de ce problème qu'on s'est efforcé de mettre en lumière ci-dessus, ce problème de « sans différenciation » qui se pose pour toute mystique :

Sūnyatā-vāsanādhānād dhīyate bhāva-vāsanā |

Kim-cin nāstīti cābhyaśāt vāpi paścāt prakhyate ||

pu'on s'imprègne de l'idée de la vacuité, l'idée de l'existence disparaît;

force de se répéter (*abhyaśāt*) que rien n'existe, l'idée de la vacuité, elle aussi,

[finit par disparaître.]

à tirer au clair, s'il est possible, le terme d'« orientation » qui figure également au passage de notre manuscrit. Dans l'état sans notions (*asaṃjñika*) qui caractérise le *taśe* de ce nom, il subsiste, disent les controversistes indiens de Lhasa, non pas un examen comportant différenciation — on sait maintenant ce qu'il faut entendre —, mais encore une orientation (*ta'iu hiang* 趣向). Les manuels classiques d'Abhidharma auxquels il a été recouru ci-dessus ne semblent pas fournir d'explication de ce que ne l'y ai pas relevé. On le trouve dans des textes sur la *bodhi*, comme le *Gayā* (cf. *sup.*, 103, a.), traduit par Bodhiruci sous les Tang (603 p. C.; T. 467, 490 b), est question de l'orientation ou aspiration des Bodhisattva à l'égard de la *bodhi*. Cette doctrine « vacuiste » de ce texte, ladite orientation doit précisément consister à être sans orientation, sans aspiration : « Que les Bodhisattva se montrent capables de s'orienter (qui est sans orientation, c'est là le chemin de l'orientation vers la *bodhi*) (若諸能發趣於無所趣者, 是則趣向菩提之道). Ici aussi l'original du terme 趣向 reste obscur. Les autres versions chinoises du *Gayā-Arśa-sūtra* ont guère de secours. Celles de Kumārajīva (T. 464, 482 a) et de Bodhiruci des 465, 484 b) écrivent 無發是發菩提心, ce qui doit correspondre à quelque chose de *yo' nūpadak* ou *bodhaya* (ou *budhau*, *bodhāya*...) *cittopādak*. Comme le dit M. Suzuki dans ses *Essays in Zen Buddhism* (vol. III, Londres-Kyoto, 1934, 143-terme *cittopāda* se construit avec *bodhi* au locatif ou au datif, ce qui implique une

aspiration, un désir; on trouve du reste dans les textes sanskrits des tournures explicites comme *bodhim āhāṅksamāna*, «désirant la *bodhi*», *bodhau pranidhānam pariṅghya*, «embrassant le vœu de la *bodhi*». C'est évidemment contre un tel désir, une telle aspiration (ou «orientation») que s'élève le *Gayā śāstra-sūtra* au nom de l'«indifférentialisme» transcendant dont il fait sa doctrine. Mais dans notre manuscrit ce n'est pas de la *bodhi* qu'il est question.

Il doit s'agir, sauf erreur, de l'aspiration ou inclination particulière qui oriente le pratiquant vers les recueils «sans notion»: une telle «orientation» comporte naturellement «différenciation», puisqu'elle implique une option entre deux voies opposées, celle de la notion et celle du sans-notion (cf. *sup.*, 130, n. 7). On peut se référer là-dessus à un texte du *Lankāvatāra* (éd. Nanjō, 190-191, trad. Siksānanda, T. 679, III, 605 a) où sont distingués trois sortes d'Arhat: 1° ceux qui «prennent unilatéralement le chemin de la quiétude» (*ksamāikāyana-mārga-pratilambhika*), c'est-à-dire (en chinois) qui s'orientent (*ts'iu*) unilatéralement vers la quiétude (一 向 趣 定); 2° ceux qui, négligeant les mérites qu'ils ont acquis, [demeurent volontairement dans l'état d'Arhat afin d'accomplir, par des pratiques et en particulier par des prédications propres à cet état,] leur vœu de réaliser la *bodhi* [pour eux-mêmes et pour autrui] (*bodhi-pranidhānābhyaṅga-kusala-mūla-sammādhā*); 3° ceux [qui ne sont Arhat qu'en tant qu'Arhat] apparitionnels que font apparaître [les Buddha dans leurs assemblées d'auditeurs et d'interlocuteurs] (*nirmita-nairmāṇika*). Seuls les premiers sont à proprement parler des *śrāvaka*, des «auditeurs» du Petit Véhicule. Les autres ne font que se manifester sous cette apparence par expédient salvifique (*upāya*), soit afin d'«orner les assemblées des Buddha», soit pour se livrer, en cette condition qui relève de la différenciation (*vikalpa*), à des prédications sur l'obtention du fruit, enseignant que ce qui importe, c'est de se dégager de toute différenciation telle qu'entre contemplation (*dhyāna*), contemplateur (*dhyātā*) et contemplé (*dhyeya*), et de se rendre compte que de telles différenciations ne sont que «vues de notre propre esprit». Le *sūtra* expose ensuite comment il faut transcender les *dhyāna*, les *apramāna* et jusqu'aux recueils qui appartiennent] au plan du suprasensible (*ārūpya-dhātu*), et comment, pour y parvenir, le recueillement d'abolition des notions et des perceptions (*saṃjñā-vedita-nirodha-samāpatti*) ne constitue pas une méthode convenable (*na yuṅyate*). Ce passage se termine par des stances dont la première (déjà citée *sup.*, 63, n. 3, 67; n. 4) nie l'existence des *dhyāna*, des *apramāna*, des recueils suprasensibles et de l'«abolition des notions» (*saṃjñā-nirodha*): tout cela n'a pas d'existence réelle pour qui sait que tout n'est qu'esprit (*citta-mātra*). C'est à cette stance que se référeront les subtilistes dans leur réponse à la présente question (*inf.*, 138). La dernière de ces stances du *Lankāvatāra* revient sur les différenciations telles qu'entre contemplateur, contemplation et contemplé, ou encore entre abandon (des passions, *prahāna*, 翻 毀) d'une part, vue de la vérité (*satyadarśana*) de l'autre: tout cela n'étant que constructions de notre esprit (*kalpanā-mātra*): «fausses notions», 妄 想, traduit Siksānanda).

Le terme 趣 寂, «orienté vers la quiétude» (*\*ksamā-pratilambhika*), est devenue une épithète appliquée aux Arhat dans les textes du Grand Véhicule (p. ex. T. 1791, v. 466 c, se référant au *Yogācāryabhūmi śāstra* et à l'*Upadeśa* de Vasubandhu sur le *Lotus*), ou encore, plus généralement, aux adeptes des deux Véhicules inférieurs (Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, 4046 a).

En somme, l'«orientation» dont il est question dans notre manuscrit serait celle qui incite les pratiquants à opter «unilatéralement» pour la quiétude, c'est-à-dire pour les états d'extase «sans notion» qui conduisent aux béatitudes du ciel «sans notion»: en quoi ils se montreraient pareils aux Arhat du Petit Véhicule qui réprouve le *Lankāvatāra*. Peut-être les

deux (thèses)<sup>(1)</sup>, laquelle<sup>(2)</sup> est la vraie? Que répondriez-vous à qui vous le demanderait?

Réponse. — Il est dit dans le *Lankā-sūtra*<sup>(3)</sup> :

«Les exercices mystiques, les incommensurables, les recueils supra-  
[sensibles,  
Et le reste jusqu'à l'abolition (des perceptions et) des notions<sup>(4)</sup>; dans ce qui  
[n'est qu'esprit tout cela est introuvable.»

D'après ce texte de *sūtra*, le Véhicule céleste<sup>(5)</sup> qui fait l'objet de votre question n'est absolument que fausse notion et différenciation de notre propre

documents tibétains ou sanskrits sur la controverse de Lhasa fourniraient-ils sur ce point des explications plus satisfaisantes que les conjectures auxquelles on se trouve réduit lorsqu'on cherche, comme ci-dessus, à percer les obscurités du «procès-verbal» chinois. La question est abordée dans le troisième *Bhāvanā-krama* de Kamalaśīla, celui dont l'original sanskrit reste inédit à Leningrad. Kamalaśīla y écrit (*inf.*, 351-359) que si la connaissance mentale (*mano-vijñāna*) persiste chez le Yogin plongé dans le recueillement (*śamādhi*), elle doit nécessairement percevoir un objet quelconque; et que, même si elle ne persiste pas, la pensée est nécessaire au Yogin recueilli pour reconnaître la vérité et contrecarrer ses passions. Il insiste également (*inf.*, 359) sur la nécessité de l'analyse des *dharma* (*dharma-pravicaya*), de l'examen correct (*bhūta-pratyavekṣā*) qui doivent précéder le «sans-différenciation» (*nirvikalpatā*) pour que celui-ci soit valable.

(1) Si la notion ou la «différenciation» subsistent dans le ciel du recueillement dit «sans notion», ou si elles n'y subsistent pas.

(2) 若箇 au sens de «lequel?» (那箇) est attesté chez les écrivains des Tang : on trouve aussi 若个, 若柯 et, pour «comment?», 若爲... Cf. Maspero, *B. É. F. E.-O.*, XIV, v, 31; *Ts'eu hai*, Chen, 17 a.

(3) *Lankāvatāra*, éd. Nanjō, 65 et 121; cf. *sup.*, 63, n. 3, 66-67, 137.

(4) Comme on l'a vu plus haut (p. 67, n. 4), le texte sanskrit à ici *saṃjñānirōdha*, mais ce n'est que par «licence poétique».

(5) 天乘, *deva-yāna*, désigne la condition de dieu dans la liste de cinq Véhicules que dresse le *Lankāvatāra*, éd. Nanjō, 134, et qui énumère, avant les trois Véhicules classiques (Śrāvaka, Pratyeka-buddha, Tathāgata), le «Véhicule brahmique» (*brahma-yāna*) et le «Véhicule de dieu» (*deva-yāna*). C'est sans doute par allusion intentionnelle au *Lankāvatāra* que les Chinois emploient ici, pour désigner le ciel Brhatphala, résidence des dieux «sans notions», au lieu de «gai divine» ou de tout autre terme plus normal, cette expression spéciale du *sūtra*. La liste où elle figure est en effet suivie, dans le *sūtra*, de stances qui sont, au cours de la controverse, une de leurs citations favorites (*su.*, 53, 119) :

*Deva-yānam brahma-yānam brūvācyaṃ tathāiva ca |*  
*Tathāgatam ca pratyekam yānam etān vadāmy aham ||*  
*Yānānam nāsti vai nisthā yāvuc cittaṃ pravartate |*  
*Cūte tu vai parivṛte na yānam na ca yāninaḥ ||*  
*Yāna-eyavasthānam naivāsti yānam ekaṃ vadāmy aham |*  
*Parikarṣanārtham dālānam yāna-bhedam vadāmy aham ||*



esprit : à deux reprises déjà, nous avons répondu à cette question<sup>(1)</sup>. Selon ce texte de *sūtra*, c'est entièrement du fait des fausses notions de notre propre esprit, et en raison de la différenciation, due à ces fausses notions, (qui nous fait imaginer) des notions de l'esprit<sup>(2)</sup>, qu'on naît dans ce ciel<sup>(3)</sup>. C'est pourquoi un *sūtra* dit qu'« on appelle Buddha ceux qui sont dégagés de toute notion<sup>(4)</sup> ». Quant à ce que vous dites : « Laquelle est vraie? », nous répondons : Qu'il y ait soit du vrai, soit du faux, c'est là, dans le bouddhisme, indifféremment une vue hérétique<sup>(5)</sup>.

*Question.* — Il pourrait se trouver quelqu'un pour dire : Puisqu'au début, lorsqu'on n'a pas encore aboli les notions de l'esprit, on examine (le sans-notion) par cette porte (de notion différenciée qu'est la notion du sans-notion), il y a donc différenciation<sup>(6)</sup> : c'est en ce sens que, dans les sept volumes du *Lankā*<sup>(7)</sup>, il est dit que c'est en examinant (le sans-notion) par cette porte (de notion différenciée) qu'on accède à la porte subite<sup>(8)</sup> ; (c'est) aussi (de la même

« Véhicule de dieu, Véhicule de Brahma, et celui d'Auditeur.

Et de Tathāgata, et de Pratyeka — de ces Véhicules je parle.

Rien, quant aux Véhicules, qui soit définitif, tant que l'esprit est en travail ;

Lorsque l'esprit s'est converti, plus de Véhicule ni de Véhiculé.

La non-institution d'aucun Véhicule, voilà ce que j'appelle le Véhicule Unique ;

C'est afin d'entraîner les sots que je parle d'une multiplicité de Véhicules. »

Sur la liaison qu'établit le *Lankāvatāra* entre la question des recueils et celle des Véhicules multiples, cf. *sup.*, 63, n. 3.

<sup>(1)</sup> *Sup.*, 69 et 66-67.

<sup>(2)</sup> 皆自心妄想緣有心相 [corr. 想] 妄想分別. Texte peu sûr, en tout cas peu clair.

<sup>(3)</sup> Le fait même de cultiver, selon une méthode gradualiste, le recueillement dit sans notion, qui conduit à renaitre dans le ciel Brhatphala, relève du domaine de la notion (*namjñā*) et de la différenciation (*vikalpa*).

<sup>(4)</sup> *Vajracchedikā*, par. IV; *sup.*, 52, n. 1, 62, n. 11.

<sup>(5)</sup> 於佛法中若有是非皆是邪見. La simple différenciation entre vrai et faux, où que se trouve, par ailleurs, la vérité ou l'erreur dans chaque cas particulier, constitue un dualisme contraire à la doctrine bouddhique telle que l'entendent les subitistes.

<sup>(6)</sup> 緣初未滅心想時, 從此門觀, 所以有分別者. Reprenant de l'argument selon lequel la pensée ayant pour objet l'absence de *vikalpa*, pensée qui introduit dans les recueils sans *vikalpa*, implique l'existence du *vikalpa* dans ces recueils eux-mêmes.

<sup>(7)</sup> C'est-à-dire tout au long du *Lankāvatāra*. C'est la version chinoise du *sūtra* (celle de Śikṣānanda, à laquelle se réfèrent presque toujours les Chinois de la controverse), qui est divisée en sept rouleaux ou volumes (*kuān*) : une telle division, purement chinoise, ne pouvait naturellement être connue des Hindous.

<sup>(8)</sup> C'est-à-dire à la méthode subite, au « subitisme ». Ceci semble être une allusion au passage ambigu du *Lankāvatāra* où la méthode graduelle et la méthode subite sont exposées parallèlement (éd. Nanjo, 55-56) ; il n'y est pas question des recueils d'inconscience.

façon qu') on accède au ciel du sans-notion différencié<sup>(1)</sup>, où se manifeste l'absence de notions de l'esprit<sup>(2)</sup>. Et si (l'objecteur supposé) disait que, puisqu'il y a (dans le ciel du sans-notion) orientation et différenciation<sup>(3)</sup>, (ce ciel) comporte donc des notions de l'esprit et ne peut être dénommé « sans notions de l'esprit » : si l'on vous interrogeait ainsi, que répondriez-vous<sup>(4)</sup>?

*Réponse* respectueuse. — A ce que vous dites, que « puisqu'au début, lorsqu'on n'a pas encore aboli les notions de l'esprit, on examine (le sans-notion) par cette porte (de notion différenciée qu'est la notion même du sans-notion), il y a donc différenciation; qu'en ce sens il est dit dans les sept volumes du *Lanka* que c'est en examinant (le sans-notion) par cette porte (de notion différenciée) qu'on accède à la porte subite », nous répondons : A cette idée, nous avons déjà répondu dans un texte antérieur<sup>(5)</sup>, et voilà que vous posez de nouveau la même question ! Il y a plusieurs manières, pour les êtres, de posséder des pensées de fausses notions et de différenciation<sup>(6)</sup>.

*Question*. — (En réponse à votre doctrine selon laquelle), lorsqu'on se dégage des fausses notions et des pensées de différenciation, tout est absolument insaisissable, nous disons encore (une fois)<sup>(7)</sup> que (par l'examen de cette notion différenciée qu'est la notion du sans-notion) on accède aussi au ciel du sans-notion différencié, (où l'absence de notion) se manifeste; et nous disons à nou-

<sup>(1)</sup> 分別非想天. Normalement 非想 correspond à *naiṣa-samjñā* dans *naiṣa-samjñā-ndāśāhṇā*, « ni notion ni sans notion », nom du recueillement (et du ciel) qui précède immédiatement, dans l'échelle des recueils, celui du *samjñā-vedita-nirodha*. Mais c'est encore ici une négligence de rédaction, et il s'agit simplement des cieux sans notion en général. Ceux-ci sont ici qualifiés de « différenciés » au sens où l'entendent les graduatistes (*sup.*, p. 132), c'est-à-dire en tant qu'il y subsiste une part de différenciation à l'état non manifeste.

<sup>(2)</sup> 則楞伽七卷中說, 從此門觀察入顛門, 亦入分別非想天, 現无心想. Comme on l'a vu ci-dessus (132-134), les cieux sans notion sont caractérisés par le fait que la différenciation (*vikalpa*) — ou la notion (*samjñā*) — ne s'y manifeste pas : c'est donc le « sans notion » (*āśamjñika*) qui s'y manifeste.

<sup>(3)</sup> *Sup.*, 130-132.

<sup>(4)</sup> 若言緣有趣向分別者, 即是有心想不得言无心想: 若有人問, 如何對?

<sup>(5)</sup> *Sup.*, 138-139. L'expression 前文 implique que la controverse se déroula par écrit.

<sup>(6)</sup> Cf. *sup.*, 128, n. 5.

<sup>(7)</sup> Ce qui suit est la reproduction littérale de la fin de la précédente question. Les Hindous veulent apparemment souligner qu'il est inexact que tout soit « insaisissable » (indéterminable, imperceptible, *anupalabhya*) pour peu qu'on se dégage des « fausses notions », puisqu'il subsiste dans le recueillement dit « sans notion » des catégories bien saisissables, telles que l'« orientation » déterminée de ceux qui aspirent à cet état, et la « différenciation » qui s'y maintient sous une forme « non manifeste ».

veau que, puisqu'il y a (dans ce ciel du sans-notion) orientation et différenciation, (ce ciel) comporte donc des notions de l'esprit et ne peut être dénommé « sans notions de l'esprit ». Si quelqu'un vous posait pareille question, qu'auriez-vous à répondre?

*Réponse.* — Cette question est la même que la précédente. Que, dans ce Véhicule céleste<sup>(1)</sup>, il y ait des notions ou qu'il n'y en ait pas, qu'il comporte différenciation ou ne la comporte pas, — tout cela n'est que fausses notions et différenciation de notre esprit<sup>(2)</sup>. C'est pourquoi le *Lankā-sūtra* dit que le triple monde n'est qu'esprit<sup>(3)</sup> et que, hors des notions de l'esprit, tout est insaisissable<sup>(4)</sup>.

*Autre question.* — Peut-être se trouverait-il quelqu'un pour dire : Quant à (ce que vous prétendez, à savoir que c'est) parce qu'on se tient dans les pratiques que, pour cette raison même, on ne reçoit par la prophétie<sup>(5)</sup>, (on peut objecter que) ce n'est pas parce qu'on cultive les pratiques que la prophétie n'est pas conférée : c'est (au contraire) parce qu'on se trouve encore dans les pratiques (et qu'on n'a pas fini de les accomplir toutes), qu'il ne semble pas encore convenir<sup>(6)</sup> qu'on soit (considéré comme étant) arrivé au moment de la prophétie<sup>(7)</sup>. Dans le *Sūrangama-samādhi-sūtra*<sup>(8)</sup>, il est dit clairement que les

(1) Dans la condition de dieu « sans notions » au ciel Brhatphala.

(2) 天乘有想无想, 有分别无分别, 皆是自心妄想分别.

(3) 三界唯心. On rencontre à maintes reprises dans le *Lankāvatāra* des formules telles que *eva-citta-mātram traidhātukam, tribhava-citta-mātra*, etc. : cette dernière, par exemple, p. 208 de l'éd. de Nanjō, est rendue par Siksānanda (T. 679, v. 618 a) dans les termes mêmes de la présente citation : 三界唯心.

(4) 若離心想, 皆不可得. Cf. *Lankāvatāra*, éd. Nanjō, 209-210 (à la fin des stances d'où est tirée la citation qui précède) :

*Brahmādi-ethāna-pargantam citta-mātram vadāmy aham |  
Citta-mātra-eivirmuktam brahmādiv nopalabhyate ||*

Dans la version de Siksānanda, à laquelle est empruntée notre citation, le second *pada* est traduit librement :

« Tous les *dharma*, ciel de Brahma et autres, je dis qu'ils ne sont rien qu'esprit ;  
Hors de l'esprit, tout est insaisissable. »

(5) *Sup.*, 68, 114-115.

(6) C'est bien 合 et non 令 qu'il faut lire ; cf. par ex. f° 150 b, l. 4 et 6.

(7) 緣住在修行所以不授記者, 非是緣修行不授記 : 倘在修行中, 似未合到授記時.

(8) Le *Sūrangama-samādhi-sūtra* (trad. Kumārajīva, T. 645, n. 638 c-639 b ; sur cet ouvrage, cf. *sup.*, 73, n. 6) distingue quatre sortes de *vyākaraṇa*, prophéties ou ratifications conférées par les Buddha aux êtres concernant leur *bodhi* futuro, ceux-ci se trouvant dès lors assurés de devenir eux-mêmes des Buddha à l'avenir :

1° La prophétie conférée à ceux qui n'ont pas encore conçu la pensée (de la *bodhi*)

prophéties...<sup>(1)</sup> la prophétie secrète... Ces trois prophéties étant placées le plus haut...<sup>(2)</sup> Lorsque les pratiques que l'on cultive vont bientôt s'achever,

(未發心而與授記; ce passage est cité dans le *Sūtrasamuccaya*, éd. Bendall, 91, où l'on a *anupādita-citta-vyākaraṇa*). Ces êtres circulent dans les cinq *gati*, mais ils sont doués de facultés aiguës et ils aiment la Loi; aussi les Buddha, grâce à leur prescience, devinent-ils qu'ils sont destinés à concevoir le *bodhi-citta* dans un avenir plus ou moins éloigné: d'où cette conséquence morale, que les hommes qui ne possèdent pas une telle prescience doivent se garder de juger leur prochain, quel que celui-ci puisse leur apparaître actuellement, puisqu'il peut toujours être un futur Bodhisattva;

2° La prophétie conférée à ceux qui viennent de concevoir la pensée de la *bodhi* (滴發心而與授記: *tathopādita-citta-vyākaraṇa* d'après *Bodhisattvaśāhī*, éd. Wogihara, 30, *upādita-citta-pudgala-vyākaraṇa* d'après *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, éd. S. Lévi, xix, 37). Du fait de cette pensée, ces êtres sont devenus, après avoir longtemps planté des racines de bien, cultivé de bonnes pratiques, etc., des Bodhisattva sans régression possible (*avai-vartika*);

3° La prophétie secrète (密授記; pour le sanskrit, voir ci-dessous): c'est celle que les Buddha confèrent, publiquement, dans leurs assemblées, à des Bodhisattva méritants, à des êtres doués d'une grande force de patience et d'un esprit d'égalité, qui ont obtenu les quatre *dhyāna*, pratiqué les six *pāramitā*, etc.; la prophétie est proclamée par les Buddha pour la satisfaction et l'édification de leurs assemblées, mais sans que l'intéressé lui-même puisse l'entendre, «hors de sa présence», de sorte qu'elle reste secrète — pour lui seul — et qu'il n'est pas en état de savoir s'il l'a reçue ou non;

4° La prophétie conférée en présence (de l'assemblée et de l'intéressé, 現前授記: *saṃmukha-pudgala-vyākaraṇa* d'après *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, loc. cit.): elle s'oppose à la précédente.

Cette énumération de *vyākaraṇa* se retrouve, plus ou moins modifiée ou développée, dans toute une série de textes (cf. Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, 2435-2437). La prophétie «secrète», la seule qui reste mentionnée dans le passage abîmé de notre manuscrit, est qualifiée en sanskrit d'*asamakṣa*, «non visible, hors de présence, derrière le dos» (*Mahāyāna-sūtrālamkāra*, loc. cit.) ou de *viparokṣāvasthita*, «tenue secrète» (*Bodhisattva-śāhī*, loc. cit.); en chinois, de «secrète» (秘密菩薩授記, *Asaṃkṣa*, trad. Buddhābhāra, T. 278, XIII, 646 c) ou de «cachée» (隱覆授記, *\*Bodhi-sambhāra-śāstra*, trad. Dharmagupta, T. 1660, III, 528 b). Ce dernier ouvrage, dont la composition est attribuée à Nāgārjuna pour les stances et à Kīvara pour la prose, en donne une définition analogue à celle du *Sāvāṅgama-samādhi-sūtra*: «Il peut arriver qu'un homme, entendant sa propre prophétie, perde son zèle (*virya*) pour les six *pāramitā*, tandis qu'il se montre de plus en plus zélé au cas où il ne l'entend pas: c'est pourquoi le Buddha ne la lui fait pas entendre; mais, désireux de la faire entendre aux autres hommes afin de trancher leurs doutes, il la confère, grâce à sa puissance magique, de façon qu'elle reste cachée (à l'intéressé).»

(1) Ou encore: «Il est parlé de la prophétie explicite...».

(2) Le texte est incomplet ou fautif: 首楞嚴三昧經中說言分明授記不深密授記如此三授記即處高上. Le sens de la dernière phrase pourrait être que les trois derniers *vyākaraṇa*, qui s'adressent à des Bodhisattva ayant déjà conçu le *bodhicitta* et cultivé les pratiques propres aux Bodhisattva, l'emportent sur la première, réservée à des êtres qui appartiennent bien, par prédestination, à la «famille» de la *bodhi* (*gotrasāha*, comme les appellent le *Mahāyāna-sūtrālamkāra* et le *Bodhisattva-śāhī*).

l'effort qu'il y a à les cultiver diminue graduellement; c'est comme l'agriculteur, qui fait beaucoup d'efforts au début, mais dont l'effort diminue graduellement à mesure que (son travail) s'achève<sup>(1)</sup>. C'est en ce sens (qu'il faut) faire effort et se donner de la peine<sup>(2)</sup>. — Si donc quelqu'un disait qu'il est faux qu'il ne faille pas cultiver les pratiques, comment<sup>(3)</sup> répondriez-vous?

*Réponse.* — Il est dit au volume II du *Vīśeśānti-sūtra*<sup>(4)</sup> : « Le Brahma-déva dit au Buddha : En raison de quelles pratiques les Bodhisattva reçoivent-ils des Buddha la prophétie? Le Buddha dit : C'est si les Bodhisattva ne pratiquent ni *dharma* de production ni *dharma* de destruction<sup>(5)</sup>, ni (*dharma* de bien ni)

mais chez lesquels ces pratiques ne se sont pas encore développées et qui n'en possèdent que le germe potentiel, celui-ci n'étant visible qu'aux seuls Buddha. Il est évident que cette première catégorie de *vyākaraṇa* s'inspirait d'une tendance subitiste, d'où l'intérêt que les gradualistes pouvaient avoir à la déprécier. En effet, si tout être, quelles que soient ses œuvres et avant même d'être entré dans la voie des pratiques, est cependant susceptible de se voir déclaré digne de devenir Buddha, c'est qu'œuvres et pratiques sont considérées comme secondaires. C'est ainsi que dans le *Lotus de la bonne Loi*, qui enseigne le «totalitarisme» du «Véhicule Unique», on voit Śākyamuni conférer le *vyākaraṇa* à tous ses auditeurs du «Petit Véhicule», y compris Devadatta, et même à des femmes.

修行欲近成就，修行功用漸少者，喻如耕種初用功多，成就用人功漸少。 Rédaction médiocre, peut-être fautive. Le sens général de cette aporie semble être le suivant. Le paradoxe selon lequel le fait même de cultiver les pratiques est un obstacle au *vyākaraṇa* est un contresens. Pour recevoir le *vyākaraṇa*, il faut avoir, en effet, achevé, accompli (成就, \**amanodgata*) certaines pratiques : si le *vyākaraṇa* tarde à être conféré, c'est justement parce que ces pratiques ne sont pas encore complètes. A mesure qu'on avance dans la carrière, ces pratiques demandent moins d'effort (功用, \**ābhoga*), la participation active du pratiquant se raréfie; mais il est inexact que, pour être «ratifiés» comme Buddha futur, le Bodhisattva doive avoir accédé au stade d'où sont exclus tout effort et toute «activité» consciente, c'est-à-dire à l'automatisme «sans effort» (*anābhoga*).

(1) 以此即有喫功用功課。 La rédaction continue à se détériorer. 喫, proprement «manger», s'emploie encore au sens de «dépense, déperdition» dans des expressions vulgaires telles que 喫力, «dépenser ses forces», 喫着, «avoir la vie dure», 喫緊, «se donner beaucoup de peine», etc.

(2) 若 interrogatif, cf. *sup.*, 138, n. 2. Cette expression 若爲 au sens de «comment?» est bien attestée. *Ts'eu kai*, Chen, 17 a.

(3) *Vīśeśānti-brahma-pariprocā*, trad. Kumārajīva, T. 586, 45 c-46 a. Des parties de ce texte ont déjà été citées, *sup.*, 67 et 114. La présente citation est peu exacte; le texte de Kumārajīva lui-même est incorrect par endroits, et pour le corriger il faut se reporter à la version de Bodhiruci (T. 587, III, 77 c), en général proche de celle de Kumārajīva, mais qui s'en écarte sur certains points, et à celle de Dharmarakṣa (T. 585, II, 14 b), dont la rédaction est archaïque et maladroite.

(4) 生法，滅法，\**utpāda-dharma* et \**nirodha-dharma* (ou \**bhanga-dharma*).

*dharma* de mal<sup>(1)</sup>, ni *dharma* mondains ni *dharma* supramondains<sup>(2)</sup>, ni *dharma* de péché ni *dharma* sans péché<sup>(3)</sup>, ni *dharma* impurs ni *dharma* purs<sup>(4)</sup>, ni *dharma* conditionnés (ni *dharma* inconditionnés)<sup>(5)</sup>, (ni *dharma* de *samsāra*) ni *dharma* de *nirvāṇa*<sup>(6)</sup>, ni *dharma* vus ni *dharma* entendus ni *dharma* compris ni *dharma* sus<sup>(7)</sup>, ni le don ni l'avarice<sup>(8)</sup>, ni la discipline ni la dissimulation<sup>(9)</sup>, ni la patience<sup>(10)</sup>, ni le bien<sup>(11)</sup>, ni la loi<sup>(12)</sup>, ni le zèle<sup>(13)</sup>, ni la médita-

<sup>(1)</sup> 不善法. Toutes les versions du *sūtra* reposent sur la double expression *kudala-dharma* et *akudala-dharma*.

<sup>(2)</sup> 世間法, 出世間法 : *laukika-dharma*, *lokottara-dharma*.

<sup>(3)</sup> 有罪法, 无罪法 : *pāpa-dharma*, *apāpa-dharma*.

<sup>(4)</sup> 有漏法, 无漏法 : *sāraṇa-dharma*, *anasāraṇa-dharma*.

<sup>(5)</sup> 有爲法, 無爲法 : *samskṛta-dharma* [, *asamskṛta-dharma*]. Après le premier de ces deux termes, la citation saute quatre termes du *sūtra*, à savoir : *dharma* inconditionnés (*asamskṛta*) ; \**yoga* (修 道 : pratiques «illuminatives») ; élimination (除 斷 ou 斷 除 : pratiques «purgatives») ; cf. sur ce terme T. 310, civ, 584 b) ; *dharma* de *samsāra*.

<sup>(6)</sup> 生死法, 涅槃法.

<sup>(7)</sup> 見法, 聞法, 覺法, 知法. On reconnaît la tétrade *dr̥ṣṭa-śr̥ṣṭa-mata-jñāta*, vieille formule commune aux *Upaniṣad* et au bouddhisme et qui résume les divers modes de connaissance empirique (*Kōta*, trad. La Vallée Poussin, iv, 160). Cf. *Laṅkāvatāra*, éd. Nanjō, 312 (trad. Siksānanda, T. 670, vi, 631 b) :

*Sva-vikalpya-viparyāsaik prapāṇca-spaṇḍitaik ca vai ||  
Dr̥ṣṭa-śr̥ṣṭa-mata-jñāta bālā bodhyanti saṃjñayā |*

Cette tétrade est très courante dans les textes de l'école chinoise du *Dh̥yāna*, dès l'époque des Tang ; c'est à elle qu'on recourt lorsqu'il s'agit d'expliquer comment l'activité empirique peut se concilier avec l'anœtisme dit *esans pensées* (無 心, 離 念, etc.). Cf. par ex. *Sūtra de l'Estrade*, T. 2007, 338 c, 2008, 353 a ; *Wou sin louen 無 心 論* (ms. Stein, n° 296), T. 2831, 1269 b ; *Teiue kouen louen 絕 觀 論* (ms. Pelliot, n° 2885), éd. Suzuki, *Bukkyō kenkyū 佛 教 研 究*, I, 1, mai 1937, 59 ; *Ta ich'eng wou fang pien 大 乘 五 方 便* (école du Nord, ms. Pelliot, n° 2270), éd. Kuno, *Shakyo kenkyū 宗 教 研 究*, XIV, 1, février 1937, 2066 b (= ms. Stein, n° 2503, T. 2834, 1274 b).

<sup>(8)</sup> Ms. 不 行 施, 不 行 捨. Kumārajīva donne aussi 施 et 捨, de même Bodhiruci. Mais Dharmarakṣa : 不 行 施, 亦 無 慳 貪, avec 慳 貪 (\**mātarya*) au lieu de 捨 (\**tyāga*, \**upekṣā*). Cette leçon donne un sens meilleur, et j'ai traduit comme si, dans le ms., 捨 était une faute pour 貪.

<sup>(9)</sup> 戒 覆 : sic aussi Kumārajīva et Bodhiruci. Le second terme peut désigner un des *upakṛta* (\**mṛakṣa*), qui consiste à cacher ses propres fautes et à ne pas s'en repentir. La version de Dharmarakṣa donne 不 奉 梵 行 亦 無 所 犯, «ne pas observer le *brahmacarya*, mais sans non plus commettre d'offense».

<sup>(10)</sup> 忍 : *kṣānti*.

<sup>(11)</sup> 善 : \**kudala* (?). Sic aussi Kumārajīva et Bodhiruci. Dharmarakṣa : 無 忍 行 亦 無 不 忍, «ni la patience, ni l'impatience».

<sup>(12)</sup> 法. Kumārajīva et Bodhiruci ont 𑖀, caractère à peu près homophone, qui peut signifier «effort» (?). Ce terme manque dans la version de Dharmarakṣa.

<sup>(13)</sup> 精 進 : *vīrya*. Dharmarakṣa : «Ni le zèle (*vīrya*), ni la paresse (*kausīdya*)».

tion<sup>(1)</sup>, ni le recueillement<sup>(2)</sup>, ni la sagesse<sup>(3)</sup>, ni les pratiques<sup>(4)</sup>, ni le savoir<sup>(5)</sup>, ni l'obtention<sup>(6)</sup> : — c'est aux Bodhisattva qui pratiquent de cette façon-là que les Buddha confèrent la prophétie<sup>(7)</sup>... Quel est le sens de *prophétie*? Le Buddha dit : La prophétie se définit comme étant exempte des deux caractères des *dharma*<sup>(8)</sup>, comme ne comportant ni différenciation de production et de destruction<sup>(9)</sup>, ni caractérisation d'actes corporels, vocaux et mentaux. Il me souvient<sup>(10)</sup> d'avoir, au cours d'innombrables périodes incalculables du passé, rencontré des Buddha-Tathāgata et de les avoir servis sans manquement; mais jamais ils ne me conférèrent la prophétie. Pourquoi? Parce que je me fondais sur ce que je pratiquais. Si plus tard, lorsque je rencontrai le Buddha Dipamkara, j'obtins la prophétie, c'est que j'avais transcendé toute pratique... » Et (dans le même *sūtra*<sup>(11)</sup>) Viśeṣacintī demande encore à Mañjuśrī : « La pratique correcte serait-elle donc l'absence de toute pratique? » La réponse est : « Oui. On appelle pratique correcte la non-pratique de tous les *dharma* conditionnés<sup>(12)</sup>... » Il y avait alors dans l'assemblée un fils-de-dieu nommé Sans-retour<sup>(13)</sup>, qui dit au Buddha : « Qu'est-ce que la pratique suivant le(s) *dharma*, dont parle le Bhagavat? » Le Buddha répondit au fils-de-dieu : « Pratiquer suivant le(s) *dharma*, c'est ne pratiquer aucun de tous les *dharma* : voilà ce que j'appelle la pratique suivant le(s) *dharma*. Pourquoi? Si l'on ne pratique aucun de tous les *dharma*, on ne différencie pas entre correct et incorrect<sup>(14)</sup>... » — Telle est la

(1) 禪 : *dhyāna*.

(2) 三昧 : *śamādhi*.

(3) 慧 : *prajñā*. Dernière des six *pāramitā*, dont les cinq autres viennent d'être mentionnées. D'après la *Viśeṣacintī-brahma-pariprechā*, il n'est pas nécessaire de pratiquer les *pāramitā*, pour s'assurer le *vyākaraṇa*; ou, plus exactement, il faut les pratiquer d'une façon qui revienne à ne pas les pratiquer. Cf. *sup.*, 106, n. 1.

(4) 行 : *\*caryā* (?).

(5) 知 : *\*jñāna* (?). Dharmarakṣa : « Ni la science (智慧), ni l'inscience (不智) ».

(6) 得 : *\*prāpti*, *\*adhigama*.

(7) Ce qui suit est tiré d'un passage ultérieur du même *sūtra*, T. 586, II, 46 a.

(8) Les deux *\*nimitta* (ou *\*lakṣaṇa*) des *dharma* dont il est question ici doivent être la prise et l'abandon : prise des bons *dharma*, abandon des mauvais. Cf. *sup.*, 127, n. 1.

(9) *\*Utpāda-nirodha-eikalpa*.

(10) Cf. *sup.*, 114-115.

(11) *Viśeṣacintī-brahma-pariprechā*, trad. Kumārajīva, T. 586, III, 49 b-c; déjà cité *sup.*, 115.

(12) Cf. *sup.*, 115, n. 3.

(13) *\*Avivartin*; *sup.*, 115, n. 5.

(14) 正邪 : le juste et le faux, l'orthodoxe et l'hétérodoxe (*\*su-* et *\*du-* [ou *ku-*], *sāṅgak* et *mīthyā*...), etc.

vérité transcendante, d'après ce texte de *sûtra*. Quant à savoir si l'on obtient la prophétie en cultivant les pratiques, c'est ce dont nous n'oserions trancher<sup>(1)</sup>.

*Autre question.* — Il pourrait se trouver quelqu'un pour dire : Pour être connus, tous les *dharmas* s'appuient sur ce que nous pensons nous-mêmes<sup>(2)</sup>. Si la chose sur laquelle nous méditons est bonne, c'est un mérite<sup>(3)</sup>; si elle est mauvaise, c'est un péché<sup>(4)</sup>; quant à ne méditer ni sur une chose bonne ni sur une chose mauvaise, (une telle méditation) serait purement nominale<sup>(5)</sup>. Si quelqu'un disait qu'il convient de méditer sur de bonnes choses, car cela constitue un mérite, comment répondriez-vous<sup>(6)</sup>?

*Réponse*<sup>(7)</sup>. — (S'il faut) accéder (au salut) par la méditation de choses méritoires, (c'est) sans s'attacher à la lettre<sup>(8)</sup>. C'est comme la lettre (chinoise) *ho*, « assembler », formée (des éléments graphiques) *yi*, « unir », *jen*, « homme », et a) *k'ou*, « bouche »<sup>(9)</sup> : cette lettre ne doit pas susciter l'idée<sup>(10)</sup> de « bouches

(1) 若修行得授記者，未敢裁。Il devient de plus en plus prudent.

(2) 一切法依自所思令知。Traduction mot à mot de cette phrase peu claire.

(3) 所觀善事，則為功德。Le mot *kuon* doit se prendre ici, semble-t-il, au sens de méditer sur un objet déterminé.

(4) 所觀惡事，則為罪。

(5) 各二俱不觀，則是假說。Kia choun, « dénomination fictive », *prajñapti*. De la *prajñapti* relève ce qui n'a qu'une existence nominale, par opposition à l'entité réelle, *dravya* (實). Cf. *Kuoia*, trad. La Vallée Poussin, II, 232; *Mahâyâna-sûtrâlamkâra*, éd. S. Lévi, XVIII, 92.

(6) L'option pour une « chose » bonne implique « différenciation ».

(7) Ce qui suit ne peut émaner que des Chinois, puisque l'exemple est emprunté à l'écriture chinoise : il faut donc couper entre 對 et 答.

(8) 不着文字緣功德事入者。Dans l'école classique du Dhyâna, la formule est que le Buddha (ou Bodhidharma) « n'établit pas de lettres », 不立文字. L'expression 不着文字, « ne pas s'attacher à la lettre » (着 du manuscrit [ici 着 et non 看] est une graphie vulgaire de 著, cf. *sup.*, 43, n. 1, 61, n. 5), est tirée de *Lankâvatâra*, traduit par Sikṣinanda (T. 672, v. 611 a), où elle répond à *rutâbhivriata*, « non attaché au langage » (éd. Nanjō, 194, cf. *sup.*, 74, n. 4). Ailleurs dans le *sûtra*, on trouve *aksara-anasakta*, rendu dans les versions chinoises par 計著文字, ou encore *an-akṣara-palita*, « qui ne tombe pas dans la catégorie de la lettre », que Bodhiruci (T. 671, vi. 551 b) rend par 不著名字, les autres versions ayant 不隸於文字 (T. 670, iv. 506 b; 672, vi. 615 c). « Le langage (*ruta*) tombe dans la catégorie de la lettre; le sens (*artha*) n'y tombe pas », dit le *sûtra* (éd. Nanjō, 224).

(9) Dans l'écriture moderne, le caractère 合 est formé des éléments 人, « homme », —, « unir », 口, « bouche », ce qui suggère l'étymologie suivante (non corroborée du reste par la graphie antique du caractère) : « unir les avis de (plusieurs) hommes », d'où *unio*, *concorde*, *assembler*, etc.

(10) 思量. Dans la terminologie classique, ce terme correspond au sanskrit *manana* ou *manyana*, qui désigne l'activité propre du *mano-vijñâna* (par ex. chez Hiuan-tsang.



unies», mais celle du sens (du mot *ho*, qui est) « assembler »<sup>(1)</sup>. — (A votre question,) nous répondons que toutes les choses dont il vient d'être parlé : méditer sur le bon, le mauvais, le nominal, « assembler », se détacher de la

cf. *Lankavatāra*, éd. Nanjō, 278, l. 1; *Siddhi*, trad. La Vallée Poussin, 275; *Mahāyāna-saṃgraha*, trad. Lamotte, p. 17-19). Chez les traducteurs plus anciens, par exemple chez Gunabhadra des Song, il sert d'équivalent aux mots sanskrits *tārkika* et *anupramāna* (*Lankavatāra*), aux termes pâlis *vetanā* et *parivimamsana* (*Samyukāgama*, T. 99, III, 82 c, XIV, 100 a). Le *Ratnakūta*, dans un passage de la *Suśhimiti-pariprcchā* (trad. Dharmagupta des Souei, T. 310, CIV, 585 a), emploie 思量 avec 分別, apparemment au sens de *vikalpa*.

<sup>(1)</sup> 喻如合字一人口,莫作一口思量,須作和合義思量. L'idée paraît être que le salut ne résulte pas d'un simple « assemblage », d'une addition de « choses méritoires », c'est-à-dire de mérites différenciés, de même que le sens du caractère 合 (le sémantème synthétique) est indépendant des éléments graphiques, des lettres ou graphèmes, dont l'« assemblage » constitue ce caractère (signifiant lui-même « assembler »).

Le *Lankavatāra* distingue avec force le sens de la lettre : c'est là une des doctrines centrales du *sūtra*. Dans le passage déjà cité (*sup.*, 74, n. 4; éd. Nanjō, 193-194), on lit que c'est le fait des sons (*moha-parusa*) d'identifier le langage (*śruti*) et le sens (*artha*) : en effet, le langage comporte production et destruction (*utpanna-pradhvamni*), ce qui n'est pas le cas du sens ; le langage tombe dans la catégorie de la lettre, le sens y échappe... Ailleurs (*ibid.*, 154-155), le langage est défini comme la « différenciation » (*vikalpa*), les oppositions différentielles, construites par notre imagination particularisante) portant sur les combinaisons de phonèmes (*nāg-ākāra-saṃyoga-vikalpa*) qui, émises au moyen des dents, des joues, du palais, de la langue, des lèvres et de la cavité buccale, servent à converser avec autrui : il a pour cause les imprégnations de différenciation (*vikalpa-vāsanā-hetuka*) qui saturent immémorialement le tréfonds de notre esprit. Le sens se définit, au contraire (le mot *artha* ayant ici valeur religieuse et mystique), comme l'intuition personnelle (*sva-buddhi*), l'installation dans des domaines d'expérience intime (*sva-pratyātma-pati-gocara-bhūmi-sthāna*), qui résultent de la révolution (ou conversion) provoquée dans le tréfonds de l'esprit, là où se perpétuaient les imprégnations (*vāsanāśraya-parāvṛtiti*), par la sagesse obtenue grâce à l'étude, à la réflexion et à la méditation (*śruti-cintā-bhāvanā-mayyā prajñā*) cultivées dans la solitude. Cette définition du langage est reprise en ces termes dans les stances du chapitre final, *Sagāthakam* (éd. Nanjō, 286; trad. Siksānanda, T. 672, VI, 627c) :

Tālu-śata-puta-saṃyogād vikalpanādhāryute |  
Vācā pravartate nṛṇāṃ sukāryeva vikalpanā ||

«Dù à l'action combinée du palais, des lèvres et de la cavité buccale, et déterminé par le *vikalpa*,  
Le langage humain se développe, le *vikalpanā* (jouant un rôle) pareil à celui du [perroquet.]

Le *Lankavatāra* ne cesse de répéter que le langage est lié au *vikalpa*. Ainsi (*ibid.*, 87) le phonème (*nāc*) et le *vikalpa* ne sont ni différents, ni non-différents l'un de l'autre : en effet, s'ils étaient différents, le phonème ne pourrait avoir pour cause le *vikalpa*, et, s'ils n'étaient pas différents, le phonème ne pourrait exprimer le sens. Cependant il est un sens que les phonèmes (ou les mots, *vācāḥ*) sont impropres à exprimer : c'est le sens transcendant (*paramārtha*), celui-ci n'étant accessible que par l'expérience personnelle de la connaissance

lettre et le reste, tout cela n'est que différenciations dues aux fausses notions nées de l'esprit même des êtres : il suffit de s'abstenir de la différenciation liée aux fausses notions de notre propre esprit, pour que le bon, le mauvais, le nominal, (le sens) d'« assembler », l'idée (des éléments graphiques) « unir », « homme » et « bouche », le détachement de la lettre, etc. . . — pour que tout cela soit introuvable <sup>(1)</sup>. (Quant au mérite qui permet) d'accéder (au salut <sup>(2)</sup>), mais qui doit être conçu de façon synthétique comme) le sens d'« assembler », (ce mérite) lui-même (est par delà toute détermination, et il) est, lui aussi, incomparable et incommensurable <sup>(3)</sup>.

sainte (*ārya-jñāna-pratyātma-gati-gāmya*) et n'appartenant pas au domaine de la différenciation linguistique (*na vāg-vikalpa-buddhi-gocara*). Ce domaine, en effet (*ibid.*, 143), est dégagé du dualisme propre à la lettre (*aksara-gati-duvaya-vinirmuktam*) . . . Cf. aussi *ibid.*, 148, etc.

Le *Vajro-samādhi-sūtra* (T. 273, 371 a ; sur cet ouvrage, cf. *sup.* 54, n. 2) distingue aussi lettre et sens : « Si tous les dix mille *dharma* », demande Śāriputra, « ne sont que mots et lettres (言文), et si les mots et les lettres ont pour caractère de n'être pas le sens, si donc le sens vrai (如實之義, \*yathārtha, c'est-à-dire le paramārtha) est ineffable, comment se fait-il que le Tathāgata dise la Loi ? » A quoi le Buddha répond : « Si je dis la Loi, c'est parce que, vous autres êtres, vous vous trouvez dans le domaine où se produit le langage. Ce que je dis, c'est un discours de sens, ce n'est point la lettre ; ce que disent les êtres est un discours de lettre, et n'est point le sens. Un discours qui n'est point le sens n'est que vacuité et néant ; des mots qui sont vacuité et néant ne disent rien du sens ; ce qui ne dit rien du sens n'est que faux discours . . . »

Dans la *Vigraha-nyāyavārtanī* (T. 1631, 136 ; trad. Tucci, *Pre-Dinnāga Texts on Logic from Chinese sources*, I, p. 2), Nāgārjuna envisage également le problème que pose l'insubstantialité des mots, de ceux-là même qui servent à dire l'insubstantialité de toutes choses. Si toutes choses sont sans nature propre (*svabhāva*), les mots aussi, étant compris dans toutes choses (*sarva-dharma*), sont dénués de nature propre : et, en effet, ils ne sont que combinaisons de causes et de conditions. Mais alors, étant eux-mêmes sans nature propre, comment peuvent-ils servir à établir l'absence de nature propre en toutes choses ? . . .

<sup>(1)</sup> 不可得, \*anupalabhya. Cette réplique est bien conforme aux textes cités dans la note précédente, et selon lesquels les « oppositions » linguistiques ont pour cause la faculté différenciatrice de notre esprit, le *vikalpa* (ici 妄想分別).

<sup>(2)</sup> Cf. p. 146, l. 10-11.

<sup>(3)</sup> 即是和合義入功德亦不可比量. Sous une forme maladroitement elliptique, cette phrase semble signifier que le mérite, tel que le conçoivent les subitistes, échappe à toute analogie et à toute mesurabilité (比量, cf. *sup.*, 94, n. 5), et que le salut ne s'obtient pas par une accumulation graduelle de mérites particuliers, de même que le sens du caractère 合 ne résulte pas d'une combinaison analytique, d'un « assemblage » mécanique des éléments qui forment ce caractère. D'après le *Laṅkāvatāra* (éd. Nanjō, 189), ce qui transcende toute détermination dualiste est « dégagé de toute mesure » (*sarva-pramāna-vinivṛta*), et ce qui est dégagé de toute mesure « n'est que phonème », c'est-à-dire purement nominal (*vān-mātram sampadyate*). Mais cette dernière phrase surprend, et la version de Guṇabhadra (T. 670, v, 505c) repose sur une variante qui semble meilleure : « Ce qui est dégagé de toute mesure est ineffable » (離一切量則無言說).

*Question.* — Quelqu'un pourrait dire peut-être que, bien que les *dharma* de la nature de Buddha ne soient pas exempts de péchés<sup>(1)</sup> ni de félicités<sup>(2)</sup>, car elle n'est attachée qu'au salut par le Dharma<sup>(3)</sup>, elle comporte cependant d'innombrables mérites<sup>(4)</sup>. Par exemple, les trente-deux marques : un tel fruit ne se peut réaliser qu'après<sup>(5)</sup> avoir nécessairement cultivé au complet toutes les pratiques<sup>(6)</sup>. Et chaque (fruit) est sujet à l'analyse<sup>(7)</sup>. Si (un Buddha) émet telle ou telle radiance, qui procure aux êtres tel ou tel bénéfice, c'est qu'à la suite de tel ou tel bien qu'il a fait antérieurement, il a obtenu tel ou tel fruit de sagesse. C'est dans leur maturation<sup>(8)</sup> que se manifestent les mérites ; c'est par accumulation qu'ils s'accomplissent : on ne saurait dire que dans une accumulation nouvelle il n'y ait pas de mérite<sup>(9)</sup>. Si l'on posait pareille question, quelle serait votre réponse ?

[n° 15, b]

*Réponse respectueuse.* — Il est dit dans le *Vīśeṣacintīsūtra* : « Pratiqûât-on le chemin au cours de mille fois dix mille millions de périodes, il n'en résulte pour la nature des *dharma* ni augmentation ni diminution<sup>(10)</sup>. » Et le *Vajrasamādhi-sūtra* dit par ailleurs : « L'absolu (dont on ne peut dire qu') ainsi-ainsi contient tous les *dharma*<sup>(11)</sup>. » Pour peu qu'ils se dégagent de (l'imagination)

(1) 罪, \*pāpa.

(2) 福, \*puṇya.

(3) 法性但住着法濟, traduction douteuse. L'expression 法濟 n'est inconnue.

(4) 乃一有人言：其法雖不離罪福，但住着法濟，亦具无量功德。Le sens paraît être que la nature ou essence de Buddha, la *buddhata*, bien qu'elle participe au dualisme opposé des mérites et des péchés — car, s'il ne participait pas au péché, le Buddha ne pourrait accomplir son œuvre de salut parmi les pécheurs —, est en même temps caractérisée par la possession de mérites transcendants, trente-deux *lakṣaṇa*, faculté d'émettre des radiances (*prabhā, varṇi*), etc. Mais ces mérites eux-mêmes ne sont que rétribution karmique.

(5) 然 pour 然後.

(6) 喻如三十二相，皆須遍修，然得成就如是菓。 Cf. *supra*, 116.

D. 2.

(7) 各有分析 [pour 析]. Les mérites ne constituent pas un tout échappant à l'analyse, aux « mesures » ou critères de l'intelligence discursive, comme le veut le subitisme totalitaire ; les fruits différent, comme diffèrent les causes, selon le principe de la réclassification des actes ou répartition karmique (*karma-vibhāṅga*).

(8) 淳熟. *Vipākā*, la « maturation des actes », se traduit normalement par 異熟 (ou 果熟) ; le caractère *sch'oum* 淳, « pur » — dont la lecture est du reste douteuse — est sans doute fortif.

(9) D'après les subitistes, il est vain d'accumuler des mérites, d'en ajouter de « nouveaux » à ceux qu'on s'est acquis précédemment, puisque le salut nous est inné et ne dépend pas de pratiques graduellement accrues.

(10) *Vīśeṣacintī-brahma-paripreṣkā*, trad. Kumārajīva, T. 586, II, 486 ; déjà cité *sup.*, 67, 74, 114. Pour *dharma*, on a de nouveau ici 法性理.

(11) *Īn kang san-mei hing*, T. 273, 371a ; *sup.*, p. 58, n. 2.

différenciante (due aux) imprégnations de passion (qui résultent) des fausses notions de notre propre esprit (nées) du triple poison (des passions), et qu'ils pénètrent le principe de l'*ainsi-ainsi*, tous les êtres possèdent intégralement tous les *dharma* et tous les mérites.

*Autre question.* — Peut-être pourrait-on dire que les *dharma* des Buddha sont profonds et mystérieux, et comportent des pouvoirs thaumaturgiques (en vertu desquels les Buddha se livrent à toutes sortes) de métamorphoses<sup>(1)</sup>. Bien que les profanes, (ces êtres) inférieurs<sup>(2)</sup>, ne puissent cultiver (pareils miracles, les Buddha, eux,) par exemple, révèlent — d'un seul coup, sans avant ni après<sup>(3)</sup> — toutes les particularités du sensible<sup>(4)</sup> devant les grandes assemblées. Et ils énoncent tous les *dharma* en toutes les langues<sup>(5)</sup> : c'est là aussi chose dont les profanes inférieurs sont (in)capables<sup>(6)</sup>. Toutefois, si se manifeste (ainsi) la grandeur des Buddha, ce n'est que pour faire naître la ferveur<sup>(7)</sup> : ce qui importe, c'est qu'on apprenne (qu'ils possèdent) ces mérites<sup>(8)</sup>. A qui vous interrogerait ainsi, que répondriez-vous ?

*Autre question.* — Il pourrait se trouver quelqu'un pour dire : C'est en raison d'une combinaison de conditions causales<sup>(9)</sup> — (combinaison) des (cinq)

(1) 神力變化, mot à mot *rddhi-bala* et *nirvāna*; mais 變化 (ou plutôt 變現, ou encore 神變) sert aussi à rendre *prātihārya*, et 神力變化 peut répondre à *rddhi-prātihārya*. Les *prātihārya* sont les miracles par lesquels les Buddha « ravissent » (*hr-*) l'esprit des hommes en vue de leur conversion (*śarana*).

(2) 凡下 : 凡 est pour 凡夫, les «gens du commun» (*prthag-jana*), les profanes qui ne sont pas encore entrés dans la carrière bouddhique.

(3) 無前後一時, c'est-à-dire de façon *subite*. L'idée est peut-être que ces manifestations subites sont des miracles propres aux Buddha, et que les subitistes se trompent en attribuant aux profanes la faculté de «révélation» subites.

(4) 一切色相, *\*sarva-rūpa-lakṣaṇa*. On sait que les Buddha se manifestent aux assemblées de leurs auditeurs sous les formes les plus diverses, et leur font également apparaître toutes les formes sensibles, tous les spectacles qui conviennent.

(5) Les Buddha parlent toutes les langues, selon les besoins des auditeurs; ou encore, selon une exégèse plus poussée, leur parole n'est qu'une son unique (*eka-śabda*), entendu par chacune des différentes catégories d'auditeurs dans sa langue particulière. Cf. *Hobōgirin*, s. v. *Butsugo*, *Button*.

(6) 亦凡下所能. Une négation manque évidemment devant 能.

(7) 愛樂, *preman*. Phrase peu claire.

(8) 務在聞此功德. Le sens paraît être que, si les Buddha accomplissent des miracles *subits*, c'est seulement afin de susciter la ferveur des fidèles et de leur faire «entendre» — c'est-à-dire connaître —, par cet enseignement «en actes», les mérites résultant des pratiques qu'ils ont cultivées antérieurement et auxquelles ils doivent leurs pouvoirs thaumaturgiques — ces pratiques dont les subitistes prétendent nier la valeur.

(9) 因緣和合, mot à mot *hetu-pratyaya-sammitvā* (ou *-yoga*, etc.), mais 因緣 est souvent pour *pratyaya* seul, ou pour *pratyāya*.

agrégats, des six entrées, et des douze lieux jusqu'aux dix-huit domaines<sup>(1)</sup> — qu'illusoirement il y a naissance<sup>(2)</sup>. Ces conditions causales étant écartées, l'illusion est détruite<sup>(3)</sup>, et l'on ne saurait plus connaître ni naissances ni morts, ni allées ni venues<sup>(4)</sup>. L'embryon originel de Tathāgata<sup>(5)</sup> est éternel et lumineux, immuable et intégral; l'ainsité<sup>(6)</sup> transcendante est, de nature, réalité et stabilité: si l'on y cherche allées ou venues, ou qu'on y aperçoive par erreur des morts ou des naissances, (c'est bien à tort, car de telles particularisations y sont) absolument introuvables<sup>(7)</sup>.

### [DEUXIÈME MÉMORIAL DE MAHĀYĀNA.]

Tout ce que dit votre sujet, avant comme après, repose entièrement sur les textes de *sūtra*; ce n'est point mon propre système<sup>(8)</sup>. S'il s'agissait de mon propre système, celui-ci s'abstient de tout signe de parole, de tout signe de différenciation due à notre propre esprit<sup>(9)</sup>: et c'est ainsi que je m'y prendrais, s'il s'agissait d'exposer la vérité absolue<sup>(10)</sup>.

D'après un texte du *Saddharmapundarika-sūtra*<sup>(11)</sup>:

« Dans tous les domaines de Buddha aux dix points cardinaux,  
Il n'y en a pas deux, il n'y en a pas trois: —  
Il n'y a qu'un Véhicule Unique de Buddha,  
— Exception faite de ce qu'enseignent les Buddha à titre d'expédient. »

<sup>(1)</sup> 處, les cinq *skandha*, ou agrégats dont l'assemblage constitue la personnalité illusoire: 六入, *sad-āyatana*, les six organes de la connaissance; 十二處, *dvadśāyatana*, ces mêmes organes (dits *āyatana* internes, *ādhyātmika*), avec leurs objets externes (*bāhya-āyatana*): 十八界, *aśṭādaśa-dhātu*, les douze précédents avec les six sortes de connaissance (*vijñāna*) qui leur correspondent. On reconnaît la formule *skandha-dhāto-āyatana*.

<sup>(2)</sup> Ou « qu'illusoirement naît l'existence » (*bhava*). 虛妄有生; mais généralement c'est la naissance (*jāti*, *janma*) qui est mise en relation avec les *skandha-dhāto-āyatana* (cf. *Kosa*, trad. La Vallée Poussin, I, 50, sur le *vijñāna-dhātu* défini comme « appui de la naissance », *janma-niraya*).

<sup>(3)</sup> 虛妄名滅. Je n'ai pas traduit le mot *ming* 名, qui est de lecture douteuse (虛?).

<sup>(4)</sup> 生死去來, *āya-vyaya* (ou *samsāra*) et *gamaṇa-āgamaṇa*.

<sup>(5)</sup> 本如來藏, *mūla-tathāgata-garūha*; cf. *sup.*, 116-117.

<sup>(6)</sup> 真如性, *tathata*.

<sup>(7)</sup> 真如性性異常, 中求於去來, 迷悟死生, 了無所得. La réponse mauque; et l'on ne voit guère sur quoi porte cette « question », si c'en est vraiment une.

<sup>(8)</sup> 非是本宗. *Teṃg* 宗, système, thèse ou école (secte): « Ce n'est point le système particulier de ma propre école » (celle du Dhyāna subitiste).

<sup>(9)</sup> 離一切言說相 (\**sarvābhilāpya-lakṣaṇa-nigata*), 離自心分別相 (\**svacitta-nikalpa-lakṣaṇa-nigata*).

<sup>(10)</sup> 若論說勝義 (*par-mārtha-satya*), 卽如此.

<sup>(11)</sup> Trad. Kumārajīva, T. 26a, t. 8a; cf. *sup.*, 119, D. 7.

Qu'est-ce que cet expédient <sup>(1)</sup>? C'est le triple refuge <sup>(2)</sup>, ce sont les cinq prohibitions <sup>(3)</sup>, et les dix bonnes œuvres <sup>(4)</sup>, (et toutes les pratiques à partir) d'un seul hommage oral <sup>(5)</sup> ou manuel <sup>(6)</sup> rendu au(x) Buddha, ou même d'une petite inclination de tête <sup>(7)</sup>, et ainsi de suite jusqu'aux six *pāramitā* : tels sont les expédients par le moyen desquels les Buddha et les Bodhisattva « attirent et guident les êtres » <sup>(8)</sup> et les font accéder à la vérité absolue <sup>(9)</sup>; c'est là ce qu'on appelle expédient.

En effet, la vérité absolue est difficile à comprendre, difficile à pénétrer. D'après la *Suśhītamati-pariprechā* <sup>(10)</sup>, du temps où le Buddha était en ce monde, comme le Bodhisattva Mañjuśrī énonçait la Loi de la vérité absolue, il se trouva dans l'assemblée cinq cents moines qui, l'entendant, ne crurent point à son enseignement, ne le reçurent point, le dénigrèrent : alors la terre se déchira, et ces cinq cents moines furent précipités dans l'enfer Avīci. C'est ainsi que chacun a une vue différente de (la délivrance, celle-ci étant pourtant pareille à) l'eau qui n'a qu'une seule saveur; et il en est de même de tous les êtres : chacun n'a ni même savoir, ni même façon de voir. Tout comme les arbres et les plantes médicinales, par le dragon-roi recouverts d'un seul et même nuage et arrosés d'une seule et même pluie, n'en poussent pas moins différemment selon la nature de leurs prédispositions <sup>(11)</sup> respectives, ainsi :

« Les êtres, bien que le Buddha leur prêche la Loi d'une seule et unique  
[voix <sup>(12)</sup>,

En obtiennent l'intelligence chacun selon sa catégorie <sup>(13)</sup>. »

(1) 方便, *upāya*.

(2) 三歸, *tri-śaraṇa*.

(3) 五戒, *pañca-śīla*.

(4) 十善, *daśa-kusāla*.

(5) 一稱南無佛, *namo buddhāya*.

(6) 一合掌, « joindre les paumes », *aṅjali*.

(7) 及以小低頭。五低 est écrit 伍。 Dans les poèmes du ms. 9555 du Fonds Peletiot de la Bibliothèque Nationale (cf. *inf.*, 306 et suiv.), on trouve plusieurs exemples de 伍 (ou encore 伍) pour 低.

(8) *Sup.*, p. 119, n. 8.

(9) 勝義, *paramārtha*.

(10) 善住意天子經, trad. \*Vimuktisena et Prajñāruci, T. 341, 11, 130a; trad. Dharmagupta, dans *Ratnakūṭa*, T. 310, cr. 587c-588a. La citation est assez libre. — Cf. *sup.*,

113, n. 1.

(11) 根機 : cf. *sup.*, 24, n. 6.

(12) 一音, *ekatabdha*; cf. *Hobāgirin*, 215-217, et *sup.*, 150, n. 5.

(13) Vers tirés du *Vimalakīrti-nīrdeśa*, trad. Kumārajīva, T. 475, 1, 538a.

En effet, leurs prédispositions ne sont pas les mêmes; (et ils accèdent à la vérité absolue chacun à sa manière,) comme de petites sources s'écoulent dans le grand océan.

J'ose espérer, Saint Souverain, que, par des expédients appropriés à vos prédispositions, vous écarterez toute différenciation (liée aux) fausses notions, afin d'accéder ainsi à cet océan de la Loi qu'est la vérité absolue sans dualité<sup>(1)</sup>: car tel est (le but des) expédients de tous les Buddha.

[QUESTION INSÉRÉE DANS LE MÉMORIAL.]

Question. — Les trente-sept rubriques de la voie sont-elles nécessaires<sup>(2)</sup>?

Réponse. — D'après le 1<sup>er</sup> chapitre du *Sarva-dharma-pravrtti-nirdeśa*<sup>(3)</sup>, il suffit de se dégager de toute ratiocination différenciante, liée aux fausses notions de l'esprit, pour se trouver par là même, automatiquement, muni au complet des trente-sept rubriques de la voie. Il a été déjà répondu par deux fois à cette question<sup>(4)</sup>, et voilà que vous la posez à nouveau! Si l'on a saisi le principe (dont on ne peut dire) qu'« ainsi-ainsi »<sup>(5)</sup>, (et qui ne comporte) ni réflexion ni examen<sup>(6)</sup>, on possède par là même tous les *dharmas*, et l'on peut aussi bien cultiver (les trente-sept rubriques et autres exercices) que ne pas les cultiver; tant qu'on n'a pas saisi ce principe<sup>(7)</sup>, il est nécessaire de pratiquer les six *pāramitā* et les

<sup>(1)</sup> 伏望聖主, 任隨根機方便, 離妄想分別, 舍入於无二勝義法海。On pourrait comprendre aussi qu'il sollicite du Roi l'autorisation de convertir ses sujets à la doctrine de l'*advaya-paramārtha*: cette interprétation serait sans doute mieux appropriée aux circonstances, mais la rédaction ne s'y prête pas parfaitement.

<sup>(2)</sup> 卅七道品法要不要。Tao p'in fa 道品法 est une traduction archaisante de *bodhipakṣa-dharma*; cf. B. É. F. E.-O., XXIV, 108, n. 1. Il s'agit des *dharmas* dont la pratique sert d'« ailes » ou d'auxiliaires à l'éveil, à savoir: les quatre aide-mémoire ou thèmes de méditation (*smṛty-upasthāna*), les quatre abandons (*pralāṇa*), les quatre modes d'activité mentale qui rendent apte aux miracles (*radhī-pada*), les cinq «puissances» ou facultés spirituelles (*indriya*), les cinq forces (*bala*), les sept constituants de l'éveil (*bodhy-āṅga*) et l'octuple chemin saint (*āryāstāṅga-mārga*).

<sup>(3)</sup> Trad. Kumārajīva, T. 650, 1, 754 a-c. En réalité, dans ce passage que résume la citation, le *sātra* ne traite que des quatre *smṛtyupasthāna*, des huit *mārgāṅga*, des cinq *indriya* et des sept *bodhyāṅga*, soit 24 sur les 37 *bodhipakṣa*. Cf. *sup.*, 60, n. 4.

<sup>(4)</sup> *Sup.*, 60, n. 4, et 85, n. 5.

<sup>(5)</sup> 如如之理, la *toṭhāṭā*; *sup.*, 58, n. 2.

<sup>(6)</sup> 不思不觀; *sup.*, 7<sup>o</sup>, n. 3.

<sup>(7)</sup> 如未得不思不觀如如之理事。En général le principe (*li* 理, l'être rationnel, l'absolu métaphysique) s'oppose au fait (*che* 事, le donné empirique, particularisé, etc.). C'est évidemment par erreur que le mot *che* est venu ici s'associer au mot *li* dans l'esprit distrahit du scribe.

trente-sept *dharma* auxiliaires de l'éveil <sup>(1)</sup>. Il est dit dans le *Vajra-samādhi-sūtra* que «le principe de l'ainsi-ainsi comprend tous les *dharma*» <sup>(2)</sup>. Du point de vue de ce *dharma* qu'est le principe de l'ainsi-ainsi, il n'y a ni culture ni non-culture.

{ SUITE ET FIN DU MÉMOIRIAL }

Voici ce que dit votre sujet, le *śramana* Mahāyāna :

Au(x) jour(s) de la soumission de la préfecture de Cha <sup>(3)</sup>, je reçus un ordre gracieux du Roi (*bcan-po*), qui me faisait chercher au loin aux fins de révéler la méthode du Dhyāna <sup>(4)</sup>. Lorsque je fus arrivé à Lhasa <sup>(5)</sup>, tout le monde me questionna sur la Loi du Dhyāna; mais, n'étant pas encore instruit des mouvements que je devais observer <sup>(6)</sup>, comment eussé-je osé me mettre immédiatement à enseigner? Par la suite, je fus mandé à Ko <sup>(7)</sup>, et j'eus à plusieurs reprises l'honneur d'être interrogé <sup>(8)</sup> par Votre Sainte Souveraineté. Puis je

(1) 助道法, équivalent classique de *bodhipaksika-dharma*.

(2) T. 273, 371a; *sup.*, 58, n. 2.

(3) 當沙州降下之日: chute de Touen-houang sous la domination tibétaine (787?).

(4) 遠追合闡前禪門, la «porte» du Dhyāna.

(5) Lo-so 邏些 (\*Lā-sā): c'est la graphie de la plupart des textes historiques sur le Tibet (*T'ang*, cxxv 1, 10; *T'ong tien*, cxc, 9b; *T'ong tche*, xli, 21a; *T'ang houei yao*, xcvi, 16); on la retrouve dans un ms. du Fonds Pelliot, n° 2555, contenant une lettre écrite par le gouverneur chinois de Sou-tcheou vers 762 (*inf.*, 298, n. 3). Le *K'ieou T'ang chou*, cxcv 1, 16, écrit Lo-sie 邏些. Ces deux caractères pouvaient se lire \*Lā-sia, mais les lexiques indiquent aussi, pour 些, une prononciation \*sā, la seule que M. Karlgren tiennne pour ancienne (*Grammata Serica*, Stockholm, 1940, n° 1236); d'après le *K'ang-hi tseu tien*, s. v. 些, c'est cette lecture \*sā qui doit être adoptée pour le nom chinois de la capitale du Tibet (同安, 邏些, 吐蕃城名). Il est possible, comme le suppose Laufer, *T. P.*, XV, 80, a. 3, que ces transcriptions rendent non pas *Lha-sa*, mais *Ha-sa*, «terre des chèvres»; nom ancien auquel se substitua plus tard celui, plus relevé, de *Lha-sa*, «terre des dieux»; cependant, dans les syllabaires sino-sanskrits, le caractère 邏 read généralement la (ra étant rendu par 囉; cf. Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, 4941). D'après les textes chinois (p. ex. Bushell, 442), les Tibétains anciens adoraient des divinités caprines. Dans son *Voyage au Tibet* (*Chibetto yuki* 西藏遊記, Kyoto, 1930, 183-185), M. Aoki Bunkyo rappelle la légende de la construction de Lhasa par des chèvres. [Cf. Addenda, *inf.*, 358.]

(6) 進止, «s'avancer et s'arrêter», mouvements, démarches, conduite à suivre. Ce terme s'employait sous les T'ang pour désigner des instructions reçues de l'Empereur, un décret impérial.

(7) 割, \*Kāt. La graphie est cursive, mais on retrouve l'élément de gauche de ce caractère au fol. 128 b, l. 1, ainsi que dans un autre ms. du Fonds Pelliot, n° 3305, fol. 1, et dans ces deux cas le contexte ne laisse pas de doute sur le déchiffrement. Le t final doit rendre un π tibétain.

(8) 詰 pour 詰.



fus (r)envoyé à Lhasa, où je reçus l'ordre d'enseigner le Dhyāna. Et de nouveau à Tch'ang-ts'o<sup>(1)</sup>, puis en mission spéciale<sup>(2)</sup> à Lhasa, pendant plusieurs mois je fus interrogé en tous sens<sup>(3)</sup>. Et encore, à Po...-man<sup>(4)</sup>, vous<sup>(5)</sup> cherchâtes à scruter la source (de ma doctrine) : ce n'est pas en une seule fois (que vous l'avez examinée)<sup>(6)</sup>. C'est seulement lorsque Votre Majesté eut parfaitement reconnu l'orthodoxie du système de l'école du Dhyāna<sup>(7)</sup>, qu'elle me chargea de commencer, avec Ta-mo-ti, l'enseignement du Dhyāna<sup>(8)</sup>. Mais d'abord vous m'intimâtes l'ordre de descendre en tous lieux<sup>(9)</sup>, afin que gens du peuple et fonctionnaires fussent complètement instruits.

D'autre part, Votre Majesté qui, d'un regard, saisit intégralement la vérité absolue<sup>(10)</sup>, se rend bien compte de ma décrépitude, de mon manque de lumières et du fait que j'ai beau enseigner, rares sont ceux qui pratiquent selon mon

(1) 章踐, \*Tsiang-le'ä.

(2) T'o pien 特便. La lecture 特 est confirmée par la même graphie dans un contexte clair, fol. 155 a, l. 3. Pien doit être fautif pour che 僅, mission? (?).

(3) 盤詰, lire 詰.

(4) 勃○漫, \*B'ust...-muän. Je ne puis déchiffrer le second caractère; la lecture du troisième n'est pas sûre non plus. Dans les transcriptions Tang du tibétain, 勃 sert généralement à rendre le préfixe b- (Lo Teh'ang-p'ei, *The Northwestern Dialects*... 186).

(5) 尋究其源. La personne n'est pas spécifiée, mais le mémorialiste ne semble considérer, dans ce passage, que ses prédications et ses interrogatoires devant le Roi. Plus loin, toutefois, il déclare avoir gagné à sa doctrine jusqu'à cinq mille disciples lorsqu'il enseignait «à la capitale et en trois autres lieux» (mf., 162, n. 3).

(6) 非是一度. Traduction douteuse. La rédaction se fait de plus en plus négligée jusqu'à la fin du manuscrit.

(7) 陛下知臣之所說稱禪門宗旨是正.

(8) 方遣与[與]達摩低同開禪教. Ta-mo 達摩 (ou plutôt 達磨) est la transcription ordinaire de Dharmā, en particulier dans le nom de Bodhidharma, le patriarche chinois de la secte du Dhyāna, couramment désigné par l'abréviation Ta-mo. Au Japon, les pèlerins de la secte Shingon sont consés voyager «à deux», en compagne du patriarche Kōbō Daishi; mais il serait difficile d'admettre ici que le moine Mabāyāna ait voulu dire que Bodhidharma l'accompagnait pour l'inspirer dans ses tournées de propagande. Dans les textes historiques, Ta-mo 達磨 (Gleh Dar-ma) est le surnom du frère cadet de Khri-gcug-lde-bcan (Ral-pa-can), qui lui succéda en 838 et fut le dernier représentant du pouvoir royal effectif au Tibet, jusqu'en 842; il ne saurait s'agir ici de ce personnage. Du reste, pour des raisons de rythme, les deux caractères 達摩 doivent sans doute être joints au caractère qui les suit. Ce dernier, écrit 低, semble devoir se déchiffrer en 低, comme ci-dessus, p. 152, n. 7. Mais l'emploi d'un tel caractère dans une transcription n'est pas normal; et d'autre part, si malgré le rythme on le joint au mot suivant, qui est clairement l'ong 同, il n'offre aucun sens. Le texte est probablement fautif.

(9) 然始 勃會須下諸處 : c'est-à-dire sans doute de se rendre, de la capitale, dans les différentes provinces.

(10) 一覽具明勝義 : le paramārtha.

enseignement<sup>(1)</sup>. Si dorénavant il reste des sceptiques, j'ose espérer que Votre Grâce Céleste rendra un jugement<sup>(2)</sup>.

Par ailleurs, tout ce que j'ai dit, avant comme après, n'était conçu que pour répondre aux questions, en me référant aux textes de *sūtra*; et ce n'était nullement le vrai système de ma méthode de Dhyāna<sup>(3)</sup>. Mon système est sans attribut de parole, sans attribut de différenciation due à notre propre esprit<sup>(4)</sup>; c'est la vérité vraie, qui ne se transmet et ne se confère que par le silence, le chemin du langage étant coupé<sup>(5)</sup>. Si l'on se met à débattre du pour et du contre, du juste et du faux, il n'en résulte que dispute. Le recueillement est comme une eau de saveur unique, mais les vues de chacun sont différentes; et, alors qu'intelligences et capacités sont tantôt petites et tantôt grandes, il serait assurément difficile qu'elles fonctionnassent chez tous de façon égale<sup>(6)</sup>. Il est tout particulièrement à souhaiter que (chacun puisse) pratiquer ce qui lui plait; ainsi l'on couperait court au personnelisme<sup>(7)</sup>. Pour votre sujet, ce serait là le comble du bonheur! le comble de la tolérance<sup>(8)</sup>!...

Révérencieusement, je présente ce mémorial, pour exposer mes sentiments et vous en informer. Sous l'empire d'une crainte extrême, tremblement et sueur<sup>(9)</sup>, votre sujet Mahāyāna se sent vraiment terrifié!

(1) 洞曉臣之朽 [lire 朽] 味, 縱說說人罕依行. Un des deux 說 doit être de trop. Il veut dire évidemment que ses défaillances personnelles — vieillesse, affaiblissement intellectuel — n'ont pas empêché le Roi de reconnaître, en sa haute sagesse, la valeur d'une doctrine que lui, Mahāyāna, défend si mal et avec si peu de succès.

(2) 自今若有疑徒, 伏望 天恩與決: un jugement qui mette fin à la controverse et confonde les «sceptiques».

(3) Ou de l'école du Dhyāna: 禪門本宗; cf. *sup.*, 151, n. 8, 155, n. 7.

(4) Cf. *sup.*, 151, n. 9.

(5) 即是異語, 皆默傳默授, 言語道斷. Cette dernière formule est classique dans de nombreux textes chinois, canoniques et autres; elle semble correspondre au sanskrit *saṃra-vāda-caryaccheda*. Cf. Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, 1360.

(6) 各見不同, 小大智能, 實難等用.

(7) 特望隨所樂者脩行, 自當杜絕法我. *Fa wo* 法我, l'*ātman* dans les *dharma*, le «personnelisme» dans les choses, sur le plan ontologique: si ce personnelisme est éliminé (*dharma-nairātmya*), à plus forte raison se trouvera éliminé le personnelisme sur le plan humain, l'opposition entre personnalités humaines illusoire (*puṅgala-nairātmya*), et dans le cas particulier entre adeptes des écoles en litige.

(8) 則臣榮幸之甚, 允衆之甚. Les quatre derniers caractères ne donnent pas de sens clair. J'ai traduit en corrigeant 允 en 容, 容衆 étant une formule du *Louen yu*, XIX, III; mais il y a loin de 允 à 容.

(9) 戰汗, formule exprimant la crainte (*P'ei wen yun fou*, LXIV, 630).

Prostrations redoublées. Dit avec révérence. Mémorial d'information de Mahāyāna<sup>(1)</sup>.

[TROISIÈME MÉMORIAL DE MAHĀYĀNA.]

Concernant l'interprétation de la Loi du Buddha, et la doctrine du Dhyāna de quiétude, j'ai été honoré de questions à plusieurs reprises successives, et j'y ai répondu intégralement selon ce qui me reste d'intelligence. Quant à savoir s'il est nécessaire ou non de cultiver les six *pāramitā* et autres bonnes pratiques, c'est un point sur lequel, par votre ordre gracieux, j'ai été examiné de façon répétée. En même temps, mes confrères les moines-moines<sup>(2)</sup> ont, eux aussi, traité des six *pāramitā* et autres bonnes pratiques, (m'accusant) de ne pas les cultiver moi-même et de ne pas en enseigner l'exercice à mes disciples et autres personnes (et prétendant) que mes disciples font de même dans leurs études. Et de nouveau il se trouva des gens pour mémorialiser (contre moi).

Mais tout ce que votre sujet enseigne à ses disciples est fondé sur les indications des textes de *sūtra*. Des pratiques que je pratique, des méthodes que j'enseigne à mes disciples, des pratiques que cultivent ceux-ci, de tout cela je vais présenter, point par point, un exposé au mieux de mon intelligence.

Lorsqu'il s'agit d'être profanes, dont les forces sont minimes, je me conforme au principe des pratiques et ne m'oppose nullement aux six *pāramitā*<sup>(3)</sup>. Dans toutes les réponses que j'ai faites, avant comme après, touchant la nécessité de pratiquer ou de ne point pratiquer ces six *pāramitā* et toutes les bonnes pratiques, je me plaçais au point de vue strict<sup>(4)</sup> de la vérité absolue, selon lequel il ne saurait être question (d'un relativisme dualiste tel que l'implique le dilemme) de pratiquer ou de ne pas pratiquer. Mais, dès lors qu'il s'agit de la Loi (à l'usage) du monde<sup>(5)</sup>, j'enseigne et je fais pratiquer toutes les pratiques tant qu'elles sont, grandes ou petites, du haut en bas, ne s'agit-il même que du triple refuge ou d'un seul vœu émis les paumes jointes<sup>(6)</sup>.

<sup>(1)</sup> 摩訶衍闍奏. Peut-être ces mots sont-ils plutôt le titre du morceau suivant, qui semble constituer un troisième mémorial, mais sans les formules protocolaires.

<sup>(2)</sup> 師僧衆. *Cho seng* 師僧 doit s'entendre au sens de «moines ayant la qualité de maîtres»; le terme est encore courant au Japon. Quant à *leo* 衆, je l'ai pris comme synonyme de 僚. Il s'agit des «moines-brahmaes» de l'Inde, qui sont «maîtres de la Loi» (cf. 160, n. 3).

<sup>(3)</sup> Ce n'est pas ce qu'il disait pendant la controverse (*sup.*, 76-77, etc.)

<sup>(4)</sup> 約, terme propre au vocabulaire technique de l'exégèse bouddhique chinoise.

<sup>(5)</sup> 世間法, *laukika-dharma*, autrement dit la vérité vulgaire ou contingente (*samvrti-satya*), opposée à la vérité absolue (*paramārtha-satya*).

<sup>(6)</sup> L'adhésion au triple refuge (*tri-śaraṇa-gaṇana*) est dans le Petit Véhicule un des actes par lesquels on entre dans la communauté bouddhique; le vœu (*praṇidhāna*) marque le début de la carrière du Bodhisattva.

POINTS ENSEIGNÉS PAR LE MAÎTRE MAHĀYĀNA À SES DISCIPLES<sup>(1)</sup>.

Le *sramana* Mahāyāna dit<sup>(2)</sup> :

La nature des *dharma*<sup>(3)</sup> échappe complètement à toute connaissance d'ordre verbal<sup>(4)</sup>. Que les praticiens du Dhyāna regardent l'esprit<sup>(5)</sup>, et, lorsqu'en eux se lèvent des pensées, qu'ils s'abstiennent de tout examen, de toute réflexion même sur la non-réflexion<sup>(6)</sup> ! Si, quand se lèvent des notions de l'esprit, on ne se tient pas éveillé, si l'on obéit (à ces pensées) pour pratiquer conformément (à elles), on transmigra dans les naissances et les morts ; si l'on se tient éveillé et qu'on se garde d'obéir aux fausses notions pour agir, on sera « libéré pensée par pensée » et l'on se dégagera de tout<sup>(7)</sup>.

Du point de vue de la vérité absolue<sup>(8)</sup>, les Buddha s'abstiennent (de différencier) culture et non-culture (des pratiques)<sup>(9)</sup>. C'est lorsqu'il s'agit de la Loi mondaine<sup>(10)</sup> et de purifier l'acte triple fictif<sup>(11)</sup>, c'est sans appui et sans attachement<sup>(12)</sup>, qu'il y a lieu de pratiquer les six *pāramitā* et d'observer des prohibitions telles que celles des Auditeurs, qui sont extérieures, ou celles des Bodhisattva, qui sont intérieures<sup>(13)</sup>. Ces deux sortes de prohibitions peuvent servir à supprimer les imprégnations dues au triple poison<sup>(14)</sup> ; mais tout ce qu'on pratique ainsi est vide et discursif et ne sert à rien<sup>(15)</sup>. C'est en s'abstenant tant d'appropriation que d'abandon<sup>(16)</sup> qu'il faut cultiver les pratiques.

(1) 衍和上教門徒子弟處：子弟 pour 弟子。

(2) 沙門釋衍曰。舍釋 est pour Śākya qui, selon un usage remontant au 1<sup>er</sup> siècle, sert de « nom de famille » aux moines chinois, ceux-ci ayant « quitté la famille » (出家, *pravrajita*) ; laïque dans laquelle ils étaient nés pour devenir des « fils du Buddha », dont ils adoptent dès lors le « nom de famille » (cf. *Hōbōgirin*, 173).

(3) 法性, *dharma*, une des connotations de l'absolu.

(4) 言說智, \**abhilāṣya-jñāna*.

(5) 其習禪者令看心； cf. *sup.*, 43 et 78.

(6) 不思想者亦不思； cf. *sup.*, 80.

(7) Pour tout ce développement, cf. *sup.*, 125.

(8) 於勝義中, *pāramārtha*. Cf. *sup.*, 85-86, sur les *pāramitā* envisagées des points de vue opposés de la vérité absolue et de la vérité mondaine.

(9) *Sup.*, 85, etc.

(10) 世間法, *laukika-dharma*.

(11) Sur la purification du triple *karma*, *sup.*, 88. L'acte est fictif (假, ressortissant à la *prajñapti*) du point de vue de la vérité absolue.

(12) 不住不着, \**apratishthānabhiniṣṭā* ; *sup.*, 71, n. 5.

(13) *Śrāvaka-śīla*, *bodhisattva-śīla* ; cf. *sup.*, 87-88, où les épithètes sont inversées.

(14) Des trois *klesa* cardinaux (*tri-dosa*).

(15) 無益事 pour 無益於事, tour vulgaire.

(16) 住無取捨, \**upādāna-prahāna* : appropriation du bien, abandon du mal, constituant un dualisme de l'ordre du « graduel » ; *sup.*, 127, n. 1.

(Les Buddha) parlent bien des trois mauvaises destinées et (de celles) des dieux et des hommes<sup>(1)</sup>, du Dhyāna des hérétiques non-bouddhistes et (de ceux) des deux Véhicules<sup>(2)</sup>; (mais c'est seulement) pour en procurer (à leurs auditeurs) l'intelligence et pour qu'ils ne négligent pas les pratiques conformes (à de tels enseignements)<sup>(3)</sup>. (En réalité), tous les êtres du triple monde ne sont que phénomènes issus de leurs propres actes : fantômes et mirages, métamorphoses de l'esprit<sup>(4)</sup>.

[P. 156 b]

Celui qui a pénétré la nature de l'ainsité<sup>(5)</sup>, que celui-là s'assoie en *dhyāna*! Mais quiconque ne l'a pas encore pénétrée doit dérouler les textes sacrés, joindre les paumes, se livrer aux salutations cultuelles, et cultiver le bien<sup>(6)</sup>.

<sup>(1)</sup> Les trois *gati* mauvaises et les deux bonnes.

<sup>(2)</sup> Les textes bouddhiques se complaisent dans des discussions concernant les différences qui opposent les exercices mystiques (Yoga, Dhyāna, etc.) des bouddhistes à ceux des non-bouddhistes, ou ceux des deux Véhicules inférieurs à ceux du Grand Véhicule.

<sup>(3)</sup> 令其知解不遺依行. Les Buddha, c'est-à-dire la tradition canonique, enseignent la doctrine des cinq *gati*, trois mauvaises et deux bonnes, où l'on renait respectivement suivant les pratiques, mauvaises ou bonnes, ou selon les actes (*karman*) auxquels on s'est livré antérieurement; ils mentionnent aussi diverses variétés de «Dhyāna» — Dhyāna non bouddhique, Dhyāna des différents Véhicules bouddhiques — qui peuvent conduire soit à la renaissance dans la destinée des dieux, soit encore à la délivrance, *nirvāna* ou *bodhi*. Mais de telles doctrines ne s'adressent qu'aux adeptes d'ordre inférieur, dont elles doivent stimuler l'intelligence et le zèle, afin de les amener d'une part à la compréhension de la vérité absolue, de l'autre à la sublimation des bonnes pratiques. J'ai traduit en corrigeant *k'ien* 遺 en 遺, «négliger»; le mot *k'ien* lui-même peut avoir du reste le sens de «(se) relâcher», 縱也. Dans la terminologie technique de l'exégèse bouddhique chinoise, *k'ien* signifie «exclure, excepter»; on a vu plus haut (p. 157, n. 3) que le rédacteur de ces mémoires prêtait au terme 約 une valeur propre à ce même style particulier des commentaires d'Abhidharma. Si c'est ce sens qu'il faut attribuer ici à *k'ien*, et si cette leçon est la bonne, le passage signifierait que, si les Buddha parlent des *gati* et des différents Dhyāna canoniques, c'est pour que leurs auditeurs les connaissent bien et n'excluent pas de leur programme de sanctification les pratiques dont les *gati* et les Dhyāna impliquent l'utilité. Quant au *依* de 依行, je l'ai rendu comme si ces deux mots étaient une abréviation de l'expression 依教修行.

<sup>(4)</sup> 幻化 (\*māyā) 陽骸 (*manci*) 心之所變 (*citta-nirmita*).

<sup>(5)</sup> 真如, *tathatā*.

<sup>(6)</sup> 轉經經 (diplographie fautive) 合掌 (*anjali*) 禮拜 (*vandana*) 修善 (\**kusāla-carita*). Reconnaissance expresse de la nécessité des pratiques pour les débutants, comme ci-dessus, 88, n. 7. Le terme *schouan king* 轉經 se rencontre fréquemment dans les manuscrits de Touen-houang : il ne semble pas y avoir encore le sens, qu'il a actuellement au Japon, de dérouler rapidement les rouleaux de textes (ou, plus tard, d'en tourner les feuilles carrées), pour une lecture sommaire et toute mécanique comportant des mérites d'ordre semi-magique analogues à ceux que procurent, au Tibet, les «moulins à prières». Un synonyme de *tenyū* 轉經, au Japon, est le terme *tendoku* 轉讀, «lire en déroulant», *schouan tou* en lecture chinoise. Ce terme se trouve déjà, en Chine, dans la biographie

De tous les mérites à cultiver, nul ne l'emporte sur l'enseignement des rubriques de la Loi du Grand Véhicule, qui procure à autrui l'intelligence, comme une lampe transmet la flamme à cent et à mille lampes : don de la Loi<sup>(1)</sup> pour le profit de tous les êtres. (Mais, quant à moi,) Mahāyāna, je n'ai fait, ma vie durant, que m'exercer au Dhyāna du Grand Véhicule; je ne suis point un maître de la Loi. Si l'on veut s'instruire des particularités de la Loi<sup>(2)</sup>, qu'on écoute (le parti adverse, celui) des Brāhmanes (qui sont, eux, des) maîtres de la Loi<sup>(3)</sup>.

Ce n'est pas (comme la leur) sur des traités d'exégèse<sup>(4)</sup> que repose ma doctrine, à moi, Mahāyāna; elle s'autorise des indications contenues dans le texte même des sūtra du Grand Véhicule<sup>(5)</sup>. Les exercices que je cultive, moi, Mahāyāna, se fondent sur la Mahā-prajñā, le Lankā, le Viśeṣacintī<sup>(6)</sup>, le Ghanavyūha, la Vajracchedikā, le Vimalakṛti, le Mahā-buddhoṣṣa<sup>(7)</sup>, l'Avatamsaka, le Nirvāṇa, le Ratnakūṭa, le Samatīkranta-samādhi<sup>(8)</sup> et autres sūtra, que j'ai reçus

du taoïste Tchang Ling (citée dans le *Po sie louen* de Fa-lin, T. 2109, f. 477 c), où il est rapporté que ce personnage «voulait un culte à l'icône d'or et lisait en les déroulant les sūtra bouddhiques». Cette expression semble avoir désigné alors un mode particulier de lecture des textes de sūtra, récités avec une mélodie, par opposition à *fan p'ai* 梵唄 qui désignait la psalmodie proprement chantée, cette dernière étant réservée aux hymnes versifiés (cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, III, 415 b). Voir *Hobōgirin*, s. v. *Bombai*, 96 a.

(1) 法施, *dharma-dāna* qui s'oppose à 財施, *āmisā-dāna*.

(2) 法相, *dharma-lakṣana*.

(3) Les «Brāhmanes», autrement dit les adversaires indiens de Mahāyāna (pour un Chinois du temps et du milieu du Mahāyāna, le mot *p'o-lo-men* ne représentait qu'une désignation vague, indistinctement applicable à tout *pandit* de l'Inde), sont maîtres en *fa siang*, en *dharma-lakṣana*: leur science consiste à étudier en érudits, analytiquement et classifiquement, les particularités spécifiques (*lakṣana*) des choses connaissables (*dharma*). Mahāyāna, au contraire, professe le synthétisme transcendantal dont le domaine est la nature ou essence des choses (*fa siang, dharmatā*), et qui est le système de l'école du Dhyāna (et, en Inde même, de maintes écoles mahāyānistes représentées par les sūtra divers dont se réclame l'école chinoise du Dhyāna): opposition parallèle, sur le plan spéculatif, à celle qui définit sur le plan pratique les termes *gradualisme* et *sūbitisme*. *Fa siang* est devenu, dans le bouddhisme d'expression chinoise, le nom le plus courant de l'école du Vijnaptimātra, plus connue en Inde sous le nom de Yogācāra; et cette école conservait tant d'attaches avec l'Abhidharma analytique du Petit Véhicule qu'elle s'exposait tout naturellement à être taxée de hīnayānisme par des mahāyānistes aussi «avancés» que l'était le maître de Touen-houang. Et celui-ci les traitait effectivement d'«adeptes du Petit Véhicule» (*sup.*, 40).

(4) 疏論, «commentaires et sūtra», l'Abhidharma.

(5) Il est parfaitement exact que, dans cette controverse, le parti chinois s'appuie surtout sur les sūtra, qui souvent justifient ses thèses, tandis que les Hindous sont des scolastiques, versés dans un Abhidharma qui reste, à maints égards, engoncé dans les catégories du Petit Véhicule.

(6) *Mahā-prajñā-pāramitā, Lankāvatāra, Viśeṣacintī-brahma-pariprechā*.

(7) Le grand *Sūramgama-sūtra*, *sup.*, 43, n. 3.

(8) Restitution hypothétique du titre de la recension de l'*Ajātośatru-kaukritya-vinodana*

avec foi et mets en pratique<sup>(1)</sup>. C'est par des maîtres orthodoxes, dont voici les noms de religion : Kiang-ma, Siao-fou, maître Tchang, Tchouen-yang, [p. 157 a] Ta-fou<sup>(2)</sup>, c'est par ces six maîtres tous ensemble que m'a été enseignée la méthode du Dhyāna du Grand Véhicule<sup>(3)</sup>. Depuis cinquante ou soixante ans que j'ai entendu de la Loi, il m'est arrivé de résider longuement sous les arbres des forêts montagneuses<sup>(4)</sup>; et, depuis que je suis sorti de la famille<sup>(5)</sup>, jamais

traduite en chinois par Dharmarakṣa en 286 p. C. (T. 627) : [文殊支利] 普紹三昧經. Cet ouvrage n'a pas été cité au cours de la controverse; il aurait pourtant fourni aux subtilistes des textes appropriés. Mañjuśrī — ou plus exactement un Śākya-buddha métamorphique créé par Mañjuśrī — y expose notamment, au chapitre 11 (化佛品, \*Nirmāna-buddha-varga, k. 2, 609 0-610 a), comment la pratique et l'étude des Bodhisattva consistent à ne rien pratiquer et à ne rien étudier, et comment ils doivent se tenir dans l'indéterminé (*apratisthita*). Au chapitre 11, à propos de la pureté originelle de l'esprit (心本淨品, \*Mūla-viśuddha-citta-varga, k. c, 424 a-425 a), le même Mañjuśrī entreprend de justifier un matricide repent, en invoquant la vacuité des pensées qui l'ont conduit à ce crime sans entamer la pureté soucière de son esprit : son péché ne l'empêche pas d'être admis comme *śramaṇa*. Les textes chinois (et japonais) de l'école du Dhyāna traitent fréquemment de la justification du meurtre.

(1) 等信經受奉行. Il faut corriger en 等經信受奉行.

(2) 依正和上法考降魔小福張和上准仰大福六和上. « Coupage » peu sûr. Le nom d'un des six maîtres semble manquer; certains des noms mentionnés paraissent bizarres.

(3) Ou : « C'est avec eux que j'ai enseigné... » (同教前大乘禪門). Mais l'autre interprétation paraît plus naturelle : après avoir mentionné ses autorités scripturaires, il se réfère à ses maîtres (ou précepteurs, 和上, *upādhyaya*). Dans une inscription votive de 871, dont quelques caractères subsistent sur la paroi d'une des Grottes des Mille Buddhas, on lit ceci : ...衆生同霑小福...; le texte est tellement fragmentaire qu'il est difficile de savoir si 小福 est un nom propre ou si, au contraire, le passage signifie : « ... Que tous les êtres soient inondés d'un petit *punya*... », expression qui serait assez singulière (de même que le nom propre, si c'en est un). Cf. Che Yai 石巖 [c'est ainsi que l'auteur transcrit son nom, au lieu de Che Yen], *Touen-houang che che houa siang t'i che 敦煌石室畫象題識* (« Chinese Inscriptions in the Cave of Tun-huang »), Tch'eng-tou, 1947, 33 b. Ce recueil d'inscriptions votives, relevées à Touen-houang en 1943 et 1944, m'a été obligeamment prêté par M. Arthur Waley. Il est assez décevant, les inscriptions qu'il reproduit étant très abimées, beaucoup plus, semble-t-il, que lors du relevé qu'en avait fait Pelliot en 1908, et qui est beaucoup plus abondant. Le manuscrit du relevé de Pelliot se trouve actuellement à Leiden, où la maison Brill doit l'éditer.

(4) La résidence au pied des arbres (*ṛkṣa-māla*) est un des douze modes d'ascèse (*dhuta*). En Chine, il n'y a guère de forêts que dans les régions montagneuses. Mahāyāna veut dire qu'il a bel et bien cultivé les pratiques d'ascèse.

(5) 出家 : la *pravrajyā*, à titre de novice (*śramaṇera*), est en principe autorisée dès l'âge de sept ou huit ans. Un moine de Touen-houang contemporain de Mahāyāna, le maître de Dhyāna Kin-hia chang jen 金霞上人, qui vécut de 745 à 801, commence à étudier le bouddhisme à dix ans (à la chinoise); à dix-sept ans, il revêt le *hāsāya*, et reçoit l'*upaṅgampadā* à vingt ans (biographie inédite, ms. Pelliot 3677). Un siècle plus tard,

n'ai thésaurisé les dons que j'ai reçus des fidèles : toujours j'en ai fait à mon ir intégralement don. Tous les matins, je lis<sup>(1)</sup> un rouleau de *sūtra* du Grand hicule pour le bénéfice des donateurs et de tous les êtres; comme le veut la i mondaine, je brûle de l'encens, ne manquant pas de former des vœux ur la tranquillité de l'univers et le bonheur du peuple, et pour que bientôt as deviennent Buddha.

A mes disciples croyants, quelque cinq mille et plus, qui ont naguère entendu moi la Loi dans la capitale et en trois autres lieux<sup>(2)</sup>, ainsi qu'à mes disciples novices actuels, j'ai appris, tant qu'ils n'étaient pas encore capables de cultir le Dhyāna, à savoir réciter tout le *Lankāvatara* et tout le *Vimalakṛti*, et à réciter tout au long chaque jour<sup>(3)</sup>. Jamais je ne manque, moi, Mahāyāna, rsqu'un de ces disciples que j'enseigne vient à m'interroger sur mes vues et terprétations, de lui enseigner ce champ de mérites que le don, et de lui prendre à faire le vœu<sup>(4)</sup> d'abandonner, à quiconque les lui demanderait, son rps, sa tête, ses yeux, et tout le nécessaire à l'exception des dix-huit choses<sup>(5)</sup>... y en a aussi<sup>(6)</sup> qui, en dehors de la discipline<sup>(7)</sup> des Auditeurs, observent core celle des Bodhisattva, et qui pratiquent les douze ascèses<sup>(8)</sup>, mais n'en restant pas moins, concurremment et en toute fermeté, attachés à la foi ans la vérité absolue<sup>(9)</sup>. Ils s'assoient pour cultiver avec zèle<sup>(10)</sup> le Dhyāna,

sūtre 法 和 尚 是 入 僧 尼 於 七 歲 (以 七 年 出 俗), et reçoit usi l'*upaṅgaṃpādā* à vingt ans (éloge daté de 931, ms. Pelliot 3718). Mahāyāna peut donc à rigueur n'être âgé que d'une soixantaine d'années, mais la vraisemblance est pour un âge tablement plus avancé. A moins toutefois qu'il ne se vieillisse pour justifier sa « fatigue » le peu d'enthousiasme que lui inspire une prolongation de la controverse...

(1) Litt. « je déroule » (轉) : c'est-à-dire qu'il récite en psalmodiant; cf. *sup.*, 159, n. 6.

(2) Ou « dans la capitale et dans les trois lieux ci-dessus (mentionnés)? 於 京 中 已 七 三 處. Il s'agit évidemment des trois lieux — Ko, Tchang-ts'o et Po...-man — Mahāyāna déclare dans son deuxième mémorial (*sup.*, 154-155) avoir été mandé par : Roi, antérieurement à la controverse de Lhasa, qui est « la capitale ».

(3) Le choix de ces deux *sūtra* est significatif; il ne mentionne pas la *Vajracchedikā*, qui pris le pas sur eux, dans l'école du Dhyāna, au cours du VIII<sup>e</sup> siècle (*sup.*, 111, n. 3).

(4) 誓 願, *praṇidhāna*.

(5) 十 八 事. Il s'agit des dix-huit objets dont la discipline du Grand Véhicule permet la possession aux moines; cf. *Brahmajāla-sūtra*, trad. de Groot, 69. Ici s'insère un passage ecur et sans doute corrompu : 少 有 人 蓄 直 一 錢 物 當 畜. Il doit s'agir d'une ecommandation faite aux disciples de ne pas thésauriser d'objets valant même une seule epèque.

(6) Parmi ses disciples.

(7) 戒, *śīla*.

(8) 頭 陀, *dhuta* : pratique essentiellement gradualiste et relevant du Véhicule des *rāvaka*.

(9) 勝 義, *paramārtha*.

(10) 精 進, *virya*.



mais, en même temps, ils s'exercent longuement aux formules magiques<sup>(1)</sup> et, pour le bénéfice de tous les êtres, ils quittent la vie de famille<sup>(2)</sup>, rendent culte aux Trois Joyaux, déroulent et récitent les textes, cultivent les bonnes pratiques.

Et très nombreux sont ceux qui, tout en s'exerçant sans cesse et sans relâche au Dhyāna du Grand Véhicule, lequel est dégagé de tout examen mental<sup>(3)</sup> et de tout fait objectif particulier<sup>(4)</sup>, recourent (également) à la gnose<sup>(5)</sup> et, chaque fois qu'ils récitent la grande doctrine<sup>(6)</sup>, se l'approprient<sup>(7)</sup> et témoignent de foi et d'appétence<sup>(8)</sup> à l'égard de la perfection

(1) 施羅尼, dhāraṇa.

(2) 出家, pravrajyā.

(3) 無觀, \*avicāra, \*avitarka... (sup., 78, n. 3).

(4) 無別緣事. 緣 peut être un équivalent d'ālambana, et c'est ainsi que je l'ai interprété. En lui assignant la valeur de *pratīyaya* ou *pratītya*, il faudrait traduire : « sans faits particuliers conditionnant » le Dhyāna, conçu comme un approfondissement de l'absolu indifférencié. Ou encore, 緣事 pourrait signifier simplement « fait, affaire », sans valeur technique.

(5) 智慧, prajñā.

(6) 每誦大義 : chaque fois qu'ils lisent des textes (de *Prajñā-pāramitā*) portant sur ce grand « sens » (*artha*) qu'est la *prajñā*.

(7) 取義 : « Prendre » un « sens », l'adopter en niant les autres, c'est opérer un choix relativiste contraire à l'absolutisme subitiste; cf. sup., 127, n. 1.

(8) 信 信 樂. Ce terme figure à deux reprises dans le texte chinois des vœux prononcés par le moine Dharmākara au début du *Sukhāvatī-śyāha* (version de Saighavarman, T. 360, 268 a-269 a, 18° et 37° vœux), et il a donné lieu à une abondante exégèse dans les écoles chinoises de Terre Pure; mais on n'en trouve pas l'équivalent dans la recension sanskrite publiée par Max Muller. Cependant il ne s'agit pas ici d'Amitābha et de son paradis, mais de la *prajñā-pāramitā*. Or, dans la version chinoise du *Mahāvāna-saṃgraha* d'Asaṅga due à Paramārtha (T. 1595, chap. 17, k. v, 126 b; cf. Lamotte, *La somme du Grand Véhicule*, Louvain, 1938, II, 181-182), le même terme apparaît à propos des *pāramitā*, et d'après les versions tibétaines il correspond soit à *śraddhā* et à *chanda*, soit encore à *adhimukti*. Du fait de ces deux qualités, lit-on dans ce texte, à savoir la foi (ou conviction) et l'appétence à l'égard des enseignements du Buddha, le Bodhisattva se trouve dans une éminente prédisposition de pureté (*suddhādhyaṭaya*), qui lui permet de « cultiver les six *pāramitā* de façon continue et ininterrompue, c'est-à-dire « sans même faire effort pour les pratiquer », sans *pragya* (ou *ābhoga*) — sur le plan de l'automatisme, de ce qu'on appelle en mystique chrétienne l'oraison continue. Le commentaire de Vasubandhu (trad. Paramārtha, T. 1595, II, 212 b : cette définition est peut-être due au traducteur, Paramārtha) définit la foi (信) comme « la certitude de l'esprit et l'absence de doute à l'égard de l'enseignement correct des six *pāramitā* », et l'appétence (樂) comme « le désir de cultiver ce *dharma* (celui des *pāramitā* enseignées par le Buddha) auquel on croit ». Parmi les cinq façons de cultiver les *pāramitā*, lit-on ailleurs dans le même ouvrage (trad. Paramārtha, *ibid.*, 125 a;

de gnose<sup>(1)</sup>. Et aussi, pour les Trois Joyaux et pour être utiles aux êtres, ils ne sont pas avarés de leur vie; très nombreux sont leurs vœux<sup>(2)</sup>.

Lorsqu'on explique à autrui le sens du *nirvāna*, (il faut se placer à un point de vue) qui transcende le domaine de toute parole et ratiocination<sup>(3)</sup>. (Mais même s'il s'agit,) selon la Loi mondaine, de prendre refuge dans les Trois Joyaux et de cultiver le bien de façon graduelle, il est vain d'étudier la lettre, et cela ne sert à rien non plus : ce qu'il faut apprendre, c'est à cultiver les pratiques<sup>(4)</sup>.

Tant qu'on est incapable de s'asseoir en Dhyāna, qu'on recoure à la perfection de moralité<sup>(5)</sup>, aux quatre incommensurables<sup>(6)</sup> et au reste! Que l'on cultive les bonnes pratiques, qu'on serve les Trois Joyaux! Les prédications de tous les *sūtra* et les enseignements des maîtres-moines<sup>(7)</sup>, que ceux qui les entendent les pratiquent selon ce qui leur en est enseigné; qu'ils aient pour seul

cf. Lamotte, *ibid.*, 187), la seconde est dite « culture de la conviction » (修信樂 : l'après Hiuao-tsang et le tibétain, *adhimukti-dhāvanā*); selon le commentaire d'Asvabhāva trad. Hiuao-tsang, T. 1598, vu, 491 b; cf. Lamotte, *ibid.*), cette conviction consiste à être convaincu, par la foi (信) et par l'appétence (欲), du saint enseignement du Buddha; ou, comme le dit une stance :

« Bien qu'on ne fasse pas effort pour faire le bien,  
On est convaincu de l'enseignement du Buddha;  
Associée à la foi et à l'appétence,  
Cette prédisposition permet de cultiver constamment sans paresse. »

Cf. aussi *Sūtrālaṅkāra*, xvi, 16; *Siddhi*, trad. La Vallée Poussin, 390, 629. Dans la liste des *dharma* de bien de Nāgārjuna (*Vigraha-vyavartani*, trad. ch., T. 1631, 16 b) figurent dite à côté, mais séparément, les termes 信 et 樂, correspondant en sanskrit (cf. ohnston, *I. H. Q.*, XIV, u, 319) à *prasāda* et à *preman*.

(1) 般若波羅蜜, *prajñā-pāramitā*.

(2) 願, *praṇidhāna*. Sur les vœux du Bodhisattva, cf. Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism*, Londres, 1930, 257-258.

(3) 爲他人說涅槃義時, 超過言說計度界, \**abhilāpa-tarka-gocārānirvāna*...

(4) 若隨世間歸依三寶, 漸次修善, 空學文字, 亦無益事; 須學修行. Selon ce « criticisme », l'étude discursive est donc aussi vaine du point de vue héroïque, où elle doit céder le pas à l'intuition mystique, que du point de vue pratique qui doit être strictement pratique et ne pas s'en tenir aux mots.

(5) 戒波羅蜜, *śīla-pāramitā*.

(6) 四無量心, les quatre *apramāna* : *maitrī*, *karuṇā*, *mudita*, *upeksā*, bonté infinie, compassion infinie, sympathie infinie, apathie infinie.

(7) 師僧 : *sup.*, 157, n. 2.

souci de cultiver le bien ! Et, tant qu'ils sont inaptes au sans-examen<sup>(1)</sup>, qu'ils transfèrent<sup>(2)</sup> à tous les êtres les mérites acquis ainsi, afin que tous deviennent Buddha !

RATIFICATION DES VRAIS PRINCIPES DU GRAND VÉHICULE D'ÉVKKIL SĪ-HIT.  
UN ROULEAU<sup>(3)</sup>.

---

(1) 不觀 : sup., 78 et suiv.

(2) 功德迴施, *guna-pariṇāmana*.

(3) Titre final.



## DEUXIÈME PARTIE.

### COMMENTAIRE HISTORIQUE.

De cet ensemble de documents parfois assez obscurs, on peut cependant tirer un certain nombre d'informations positives qui mériteront un commentaire détaillé. Pour situer ces informations dans leur cadre historique, il faudrait tout d'abord déterminer la date de la controverse : c'est une entreprise ingrate dans l'état actuel des connaissances sur l'histoire du Tibet et de ses relations avec la Chine à l'époque des T'ang.

Après avoir été appelé de Touen-houang à Lhasa, nous dit Mahāyāna dans son deuxième mémorial, il a passé plusieurs mois à discuter avec le Roi, qui l'examina sur sa doctrine, et à prêcher en divers lieux, avec tant de succès qu'il a gagné à sa cause, comme on l'apprend dans la préface, l'épouse du Roi, sa tante maternelle, une trentaine de dames nobles, un dignitaire de l'Église tibétaine et des moines éminents dont l'un est un prince vassal, sans compter des disciples moins illustres dont Mahāyāna, dans son troisième mémorial, estime le nombre à plus de cinq mille. Il est encore chargé de tournées de propagande en province, auprès du peuple et des fonctionnaires. Toute cette activité dut occuper Mahāyāna pendant une année au moins, probablement davantage, entre son arrivée au Tibet et l'ouverture de la controverse. C'est en une année *chen* que le parti indien demande au Roi de frapper d'interdit l'enseignement de Mahāyāna, et que celui-ci réclame la convocation d'une conférence. Son premier mémorial est daté du 17<sup>e</sup> jour d'une 6<sup>e</sup> lune, et d'après la préface la controverse fut conclue par une décision favorable à Mahāyāna, le 15<sup>e</sup> jour de la 1<sup>re</sup> lune d'une année *siu*. De *chen* au début de *siu*, la controverse se prolongea donc plus d'un an, au maximum deux ans; elle comporta au moins trois sessions, puisqu'il y a deux séries de questions et de réponses, et que les questions de la première série, numérotées de 1 à 11, sont réparties en « anciennes » et « nouvelles ». Or Mahāyāna précise dans son deuxième mémorial qu'il fut mandé au Tibet dès la chute de Cha-tcheou, c'est-à-dire de Touen-houang, sous la domination tibétaine.

La date à laquelle cette domination prit fin est bien connue; c'est en 848<sup>(1)</sup>

---

(1) Ou moins vraisemblablement en 850 ou 851 (cf. CHAVINNES, *Dix inscriptions chinoises de l'Asie Centrale*, 80; Stein, *Serindia*, 1333; Giles, *B. S. O. S.*, VI, IV, 834; Lo Tcheou-yu, « Biographie de Tch'ang Yi-tch'ou », dans *Siuu t'ang ts'ang k'u* 聖堂叢刻, 1914.

qu'un notable chinois de Touen-houang, Tchang Yi-tch'ao 張義潮, profita de la guerre civile qui s'était déclarée chez les Tibétains, après la mort du roi Glan Dar-ma en 842, pour grouper les patriotes de sa ville natale et en chasser les Tibétains. Quant à la prise de Touen-houang par les Tibétains, la date ne s'en laisse pas fixer de façon sûre; avant de tomber, cette ville se trouvait déjà complètement isolée et n'avait plus de communications avec la Chine, de sorte qu'on fut mal renseigné en Chine sur les conditions de sa chute et que les sources chinoises, dont certaines sont pourtant presque contemporaines de

et avec des additions dans *Ping-yin kao* 丙寅鑑, 1927). D'après les manuscrits Stein n° 788 et 3399, écrit M. Giles (*B. S. O. S.*, VII, n. 566), la reconquête de Touen-houang avait eu lieu dès 848. Le n° 788 est un fragment topographique sur Touen-houang, publié et traduit par M. Giles. Il y est dit (*ibid.*, 550) que la sous-préfecture de Cheou-tch'ang (*inf.*, 359-360) fut reconquis par Tchang Yi-tch'ao en 848. Le ms. 3329, dont M. Wang Tchong-min m'a communiqué une copie, est un fragment historique, rédigé en prose, d'un style balancé assez pédant, avec beaucoup d'allusions littéraires qui sont expliquées dans des gloses en petits caractères sur deux colonnes. Tchang Yi-tch'ao y est désigné comme « l'ancien commissaire du Ho-si » (故前河西節度), c'est-à-dire que ce texte fut rédigé, soit après la mort de Tchang Yi-tch'ao (872) s'il faut bien entendre le mot 故 au sens de « défunts », soit tout au moins après sa retraite (867). Il y est dit qu'après avoir reconquis Touen-houang et Tsin-tch'ang (c'est-à-dire Cha-tcheou et Koua-tcheou) en 848, il envoya à l'Empereur un rapport qui fut porté à Tch'ang-ngan par Kao Tsin-ta 高進達 et autres en cette même année 848, sur quoi l'Empereur conféra à Tchang Yi-tch'ao le titre de président du ministère de la guerre, avec un apanage de 10.000 familles (燿煌晉昌收復已訖, 時當大中二載, 題牒簡表紆道馳函. [Note en petits caractères:] 沙州既破吐蕃, 大中二年, 遂差押衙高進達等, 馳表函入長安城, 已 [pour 以] 獻天子. [Fin de la note.] 上達天闕, 皇明披覽... 便降駙騎... 使送河西旌節, 賞賚功勳, 慰諭邊庭收復之事. 授兵部尚書, 萬戶侯...). Presque toutes les données de ce manuscrit sont en contradiction avec celles que Le Tchen-yu a recueillies dans les sources imprimées pour composer sa biographie de Tchang Yi-tch'ao : d'après ces sources, ce n'est pas du « Ho-si », mais de la « garnison revenue au devoir » (歸義軍) que Tchang aurait été nommé commissaire; ce n'est pas le titre de président du ministère de la guerre, mais bien du ministère des fonctionnaires (吏部尚書) qui lui aurait été conféré, avec un apanage, non de 10.000 mais nominale de 5.000 familles, en réalité de 300 familles, etc. Toutefois, dans la préface d'un recueil de poèmes à la louange de Tchang Yi-tch'ao, préface rédigée par Wou-tchen 悟眞 durant l'ère Ta-tchong (847-860), Tchang Yi-tch'ao reçoit également le titre de *taie tou che* du Ho-si (P. 3554 : 河西道節度公); et il en est de même dans une notice biographique sur ce même Wou-tchen 悟眞, qui sert d'introduction à un recueil de poèmes offerts à ce moine, lors de sa mission à Tch'ang-ngan en 851, par diverses personnalités ecclésiastiques et officielles de la capitale (P. 3720 : 前河西節度故太保; *inf.*, 259, n. 4). Il semble qu'à Touen-houang même Tchang Yi-tch'ao ait été connu comme commissaire du Ho-si, plutôt que sous le titre spécial dont la chancellerie impériale l'avait honoré en 851. [Cf. *Addenda*, *inf.*, 358-359, 380.]

l'événement, n'apportent sur cette date que des données imprécises ou contradictoires.

La poussée tibétaine dans la Chine du Nord-Ouest fut précipitée par la rébellion de Ngan Lou-chan, qui bouleversa la Chine en 755-756 et mit la dynastie des T'ang à deux doigts de sa perte; les garnisons chinoises des confins occidentaux furent rappelées d'urgence dans le centre pour coopérer à la répression des troubles, et laissèrent la voie libre aux incursions des Tibétains<sup>(1)</sup>. En 763, les hordes tibétaines déferlent jusque dans Tch'ang-ngan, elles l'occupent pendant treize jours<sup>(2)</sup>, y font introniser un empereur « fantôme » qui était un frère de la princesse chinoise mariée à leur précédent Roi<sup>(3)</sup>, adoptent un titre d'ère, nomment des fonctionnaires et des ministres, puis, prises de peur, se retirent précipitamment vers l'Ouest, mais sans pénétrer dans la région de Touen-houang<sup>(4)</sup>. Sur la grande route de la Sérinde partant de Lan-tcheou vers Hami, nous savons que Leang-tcheou (l'actuel Wou-wei au Kan-sou), à l'Est, tomba en 764<sup>(5)</sup>; Yi-tcheou (l'actuel Hami au Sin-kiang)

(1) Dans *Tseu*, cccxiii, 68 a, Sseu-ma Kouang décrit l'organisation de la défense des frontières du Nord-Ouest sous les T'ang jusqu'en 755, l'établissement des commissariats militaires (*tsie tou che*), l'envoi annuel, dans les garnisons, de troupes levées au Chan-tong, qui défrichaient les terres pour assurer leur subsistance; puis il ajoute : « Lors de la rébellion de Ngan Lou-chan, toute l'élite de ces troupes fut rappelée à l'intérieur; c'est ce qu'on appela les camps mobiles (行營). On ne laissa aux frontières que des éléments médiocres, qui furent peu à peu grignotés par les Barbares, de sorte qu'en quelques années plusieurs dizaines de préfectures (*tcheou*) du Nord-Ouest furent perdues l'une après l'autre; et dans toute la région située à l'Ouest de Fong-siang et au Nord de Pin-tcheou on croisa ses vêtements à gauche » (c'est-à-dire que cette région passa sous la domination des Barbares, en particulier des Tibétains). Ce passage se retrouve *Kieou*, cccxii A, 9 a, trad. Bushell, 475; cf. *T'ang*, ccxvi A, 8 a. Cf. *inf.*, 300, n. 1.

(2) Quinze jours, disent les *T'ou-fan lie tchouan*; mais cf. *Kieou*, xi, 3 b, et *inf.*, 171, n. 3.

(3) Le prince de Kouang-wou 廣武王, Tch'eng-hong 承宏, qui fut nommé Empereur à Tch'ang-ngan par un général tibétain grâce aux bons offices d'un « traître » chinois, était un fils de Cheou-li, prince de Yong, et donc un frère de la princesse de Kin-tch'eng et le propre oncle maternel du souverain régnant alors au Tibet, si celui-ci était un fils de cette princesse comme on devait se l'imaginer au Tibet (cf. *sup.*, 1, n. 2). Cf. *T'ang*, lxxxi, 36, ccxvi A, 8 b; *Kieou*, lxxvii, 5 b, ccxvi A, 9 a (trad. Bushell, 476). Dans ce dernier texte Cheou-li est mentionné sous un autre de ses titres, celui de prince de Pin 鄯王. Sseu-ma Kouang fait du prince Tch'eng-hong un petit-fils de Cheou-li, prince de Pin, *Tseu*, cccxiii, 49 b.

(4) Cf. *inf.*, 171, n. 3.

(5) Le commissaire militaire (*tsie tou che*) de l'arrondissement (*tao*) du Ho-si, qui avait sa résidence à Leang-tcheou, y résista (« pendant plusieurs années », dit *Kieou*, ccxvi A, 10 a, trad. Bushell, 479) aux Tibétains qui l'assiégeaient; en 764, se trouvant complètement isolé, il se sauva à Kan-tcheou, « pour défendre » (保) cette place, ajoute *T'ang*, ccxvi A,

ne succomba qu'après un siège prolongé<sup>(1)</sup>, probablement une quinzaine d'années plus tard. Les stations échelonnées d'Est en Ouest entre ces deux

8 b; Kan-tcheou restait donc alors aux mains des Chinois. *Tseu*, cccxiii, 53 b-54 a, semble contredire certaines de ces informations, mais non en ce qui concerne la date de la chute de Leang-tcheou, confirmée du reste par le *Yuan-ho kiun hien tche*, xi, 2a. Cf. *inf.*, 305, n.

<sup>(1)</sup> D'après le ms. Stein n° 367, de 886 p. C., publié par M. Haneda (*Ganawa hakase genreki kinen shigaku chigaku ronss*, Kyoto, 1930, 135) et traduit par M. Giles (*A Chinese geographical text of the Ninth Century*, B. S. O. S., VI, 834). Yi-tcheou (qui dépendait au VIII<sup>e</sup> siècle du Ho-si et faisait donc partie de la Chine propre) serait tombé en 762. Mais cette date ne s'accorde guère avec l'histoire officielle, où le siège de Yi-tcheou est rapporté en détail à propos de l'arrivée à Tch'ang-ngan, en 781, d'un émissaire envoyé par Li Yuan-tchong 李元忠, commissaire (*tsie tou che*) de Yi[-tcheou] 伊 (Hami), de Si[-tcheou] 西 (région de Tourfan) et de Pei-t'ing 北庭 (région de Goutchen, Kou-tch'eng-tseu au Nord de Tourfan), et par Kouo Hin 郭昕, commissaire délégué (*tsie tou kieou houo 節度留後*) des Quatre Places Fortes (*ssou tchem 四鎮*: Koutcha, Khotan, Kachgar, Karachar ou Tokmak), celui que le pèlerin Wou-k'ong trouva encore à Koutcha lorsqu'il y passa vers 788 (Chavannes et Lévi, *J. As.*, 1895, II, 363). Depuis l'invasion par les Tibétains du Kouan-Long 隴 (c'est la leçon de plusieurs des autres sources, qu'il faut préférer à Ho-Long 河隴 — Ho-si et Long-yeou — que donnent les autres sources), c'est-à-dire du Kouan-nei 關內 (Nord du Chen-si, Sud-Est du Kan-sou, Sud du Ning-hia actuels) et du Long-yeou 隴右 (Sud-Ouest du Kan-sou, Nord-Est du Ts'ing-hai), ces deux personnages avaient réussi à se maintenir dans les territoires qu'ils gouvernaient; mais leurs communications avec la Chine étaient coupées et l'on était sans nouvelles d'eux depuis plus de dix ans. C'est après de multiples tentatives qu'un de leurs émissaires réussit à traverser toutes les lignes ouïgoures et tibétaines et à gagner Tch'ang-ngan le 30 juillet 781. En récompense de leur belle résistance, des promotions furent accordées à ces fonctionnaires le 26 juillet 781 (texte du décret dans *Kieou*, xi, éd. Po-na, 7 b, et *T'ang houei yao*, lxxiii, 28 b-29 a). Quinze jours plus tard, le 13 août, un titre — posthume celui-ci — fut également décerné à Yuan Kouang-t'ing 袁光庭, feu préfet (*ts'ou che*) de Yi-tcheou, dont l'émissaire arrivé du Turkestan avait rapporté la conduite héroïque: après un siège de plusieurs années, comme Yi-tcheou se trouvait, faute de vivre et de munitions, acculé à la reddition, il s'était suicidé après avoir tué sa femme et ses enfants, plutôt que de se rendre à l'ennemi (*Kieou*, xi, 5 b, cxx, 11 b-12 a, cxxxviii B, 8 a; *T'ang*, cxciii, 1 a-b; *Tseu*, cccxvii, 20 b-21 a). Ainsi donc, en 781, Yi-tcheou était déjà perdu, et c'est sans doute de façon nominale que le commissaire Li Yuan-tchong faisait encore figurer dans son titre officiel le nom de cette préfecture. Toutefois, si elle avait résisté plusieurs années après la conquête du Kouan-nei et du Long-yeou, il est peu vraisemblable que sa chute soit survenue dès 762. Le nom de Yi-tcheou reparait sous l'année 784 dans un texte de *Tseu*, cccxiii, 57 a, traduit par Chavannes dans Stein, *Ancient Khotan*, 535. Il s'agit dans ce texte des territoires qu'on avait promis aux Tibétains en paiement de leur aide lors de la rébellion de Tchou Ts'ou au début de cette année (*inf.*, 177, n. 1, 182, n. 3, 291, n. 1), mais que l'Empereur refusa de leur livrer lorsqu'ils vinrent les réclamer le 11 août 784. D'après *Tseu*, c'étaient les territoires de Yi-tcheou, de Si-tcheou et de Pei-t'ing (伊西北庭): l'Empereur voulait rappeler en Chine Kouo Hin et Li Yuan-tchong et livrer aux Tibétains leurs «deux places fortes» (兩鎮); il y renouça sur le conseil d'un de ses ministres. Mais, dans ce texte, 伊西 est une faute pour 婁西, et les «deux places fortes» étaient celles de Ngan-si (Koutcha) et de Pei-t'ing (Goutchen), comme le confirme



points extrêmes et qui dépendaient toutes du commissariat impérial du Ho-si<sup>(1)</sup> : Kan-tcheou (l'actuel Tchang-yi), Sou-tcheou (l'actuel Tsiéou-ts'ian)<sup>(2)</sup> et plus loin, dans le couloir que fertilise le Sou-lö, l'oasis de Koua-tcheou, au sud de l'actuel Ngan-si, d'où la route de Sérinde bifurquait vers le Nord-Ouest, et celle de Cha-tcheou, le Touen-houang actuel, résistèrent plus longtemps; elles étaient protégées, surtout ces deux dernières, par leur isolement même et par les régions désertiques qui en défendaient l'accès<sup>(3)</sup>. Koua-tcheou

*Tang*, cxxix, 5 a, ccxvi B, 2 a, où l'on trouve la leçon 安西北庭, que Tseu lui-même donne du reste dans la suite du même texte. Il semble bien certain qu'en 786 la Chine ne pouvait plus disposer de Hami; elle avait alors perdu cette place depuis plusieurs années.

Il y a dans le *Wen yuan ying houn*, cxxix, 7 a-10 b (et aussi *Ts'ian Tang wen*, ccclxiv, 3 a-3 b), une série de lettres adressées par l'Empereur Tö-tsong, vers 786, à Chang Kie-tsan 尚結贊 et autres ministres tibétains, et rédigées par Lou Tehe, au sujet de la cession au Tibet des « quatre places fortes » (ssou tchen 四鎮 : Koutcha, Karachar, Khotan et Kachgar) et de Pei-t'ing (Goutchen), promise par la Chine en récompense de la part prise par les Tibétains à la répression de la révolte de 784.

<sup>(1)</sup> 河西節度使, fondé vers 710: cf. R. des Rotours, « Les grands fonctionnaires des provinces... », *T. P.*, XXV, 78, *Traité des fonctionnaires...*, 803, p. 1, 821, n. 3; S. Iwasa, « Sur l'origine du *tsie tou che* du Ho-si », *Tôgô gakka*, XXIII, 11, février 1936; et *inf.*, 359.

<sup>(2)</sup> D'après le *Yuan-ho kiun hien tche*, II, 3 b, 5 b, Kan-tcheou tomba en 766 (9<sup>e</sup> année Yong-t'ai, 14 février-17 décembre 766) et Sou-tcheou la même année ou au début de l'année suivante (1<sup>re</sup> année Ta-li, 17 décembre 766-3 février 767, cf. *Kioun*, II, 8 b, 3).

<sup>(3)</sup> L'histoire officielle rapporte qu'au cours de quelques années, à partir de 758, les Tibétains avaient conquis dans le Nord-Ouest plusieurs dizaines de préfectures (tcheou) et occupaient tout le territoire à l'Ouest de Fong-siang 鳳翔 et au Nord de Pin (K'ouou, cxcvi A, 9 a, trad. Bushell, 475; Tseu, cxxii, 48 a, *sup.*, 169, n. 1). Il suffit de jeter un coup d'œil sur une carte pour constater l'imprécision de cette indication topographique, car Fong-siang et Pin se trouvent tous deux dans le Chen-si à une centaine de kilomètres à l'Ouest de Tch'ang-ngan. En 763, lors de leur raid sur Tch'ang-ngan, les Tibétains arrivèrent par le Sud-Est du Kan-sou, s'emparant tout d'abord des tcheou de Ts'in 秦 (actuellement T'ien-choueï 天水 au Kan-sou, tout près du Chen-si, Ouest du Tch'ang-ngan), de Tch'eng 成 (au Sud du précédent) et de Wei 渭 (P'ing-leang 平涼 au Kan-sou, Nord-Ouest de Tch'ang-ngan); mais, avant de marcher sur Tch'ang-ngan, ils se replièrent vers l'Ouest, traversèrent les passes du Long chan 隴山 (Ta-tcheu kouan 大靈關) et occupèrent Lan-tcheou 蘭州 et tout l'arrondissement du Long-yeou 隴右, afin d'assurer leurs derrières. Après quoi ils marchèrent sur Tch'ang-ngan par King 涇 (King-tch'ouan 涇川) et Pin 邠 (sur le fleuve King), descendant la vallée du fleuve King 涇河 (K'ouou, II, 3 b, cxcvi A, 9 a; *Tang*, VI, 6 a, ccxvi A, 8 a). Ils entrèrent à Tch'ang-ngan le 18 novembre 763, évacuèrent la capitale le 30 (Tseu, cxxii, 49 b-50 a). En quittant Tch'ang-ngan, ils retournèrent camper au Sud-Est du Kan-sou, dans la région des préfectures (tcheou) de Yuan 原 (Tchen-yuan 鎭原, près de P'ing-leang, au Nord-Ouest de Tch'ang-ngan), Houei 會 (Tsing-yuen 鞏遠, plus loin au Nord-Ouest), Tch'eng 成 (plus au Sud) et Wei 渭 (P'ing-leang) (K'ouou, cxcvi A, 10 a; *Tang*, VI, 6 a, ccxvi A, 8 b; Tseu, cxxii, 51 a). A aucun moment

serait tombé qu'en 776<sup>(1)</sup>. Quant à Touen-houang, on a dans l'*Histoire des Tang* un récit, malheureusement sans date, du siège que soutint cette place et de se rendre<sup>(2)</sup>. Le premier défenseur en fut le préfet légitime (*ts'eu che*),

est dit qu'ils aient pénétré dans le Nord-Ouest du Kan-sou, sur la route de Touen-ang; et Sseu-ma Kouang commet certainement une généralisation abusive lorsqu'il rend, dans *Taou*, cxxvii, 48 a, que dès 763 les Tibétains avaient occupé non seulement le territoire du Long-yeou comme le dit *Tang*, ccxvi A, 8 a, 13, mais celui du Ho-si, se trouvaient toutes les localités situées sur la route de Touen-houang à partir de ag-tcheou (肅取河西隴右之地). Le *T'ang chou*, ccxvi A, 8 a, est plus exact qu'il note qu'en 764, ayant occupé (en 762, cf. *inf.*, 300, n. 1), les préfectures de Ts'io, de Teng, de Wei, toutes situées dans le Sud-Est du Kan-sou sur abords du Cben-si, puis assés de Ta-tchen (au pied des monts Long 隴山, à la frontière actuelle du Kan-sou u Cben-si) et les préfectures de Lan 蘭 (l'actuel Kao-lan, Lan-tcheou des Ts'ing), de Ho (même région), de Chan 鄯 (Lo-tou 樂都 actuel, Est du Ts'ing-hai, près du Kao-sou), le Tao 洮 (Lin-t'an 臨潭, Sud de Kao-lan), les Tibétains se trouveraient avoir conquis le Long-yeou (於是隴右地盡亡). Même en 783, dans le traité juré à Ts'ing-wei 清水, dans le Sud-Est du Kan-sou, et où furent délimités les territoires appartenant respectivement à la Chine et au Tibet, il n'était pas question de la région du Ho-si. Touen-houang devait être une de ces places auxquelles s'appliquaient dans ce traité la relation suivante : « Quant aux localités non mentionnées dans le texte du traité juré, es où se trouvent des garnisons tibétaines resteront sous la garde des Tibétains, celles il y a des garnisons chinoises sous la garde des Chinois, chacune des deux parties servant ce qu'elle garde actuellement. . . » (*Kieou*, ccxvi B, 2 b, trad. Bushell, 489; cf. cxxliii, 13 a; *T'ang ta tchao ling ts'i*, cxxii, 10 a).

<sup>1</sup> *Yuan-ho k'iu hien tche*, xi, 8 a, et à sa suite *Siu Song* (1781-1848). *Si yu choueï tao éd. Houang tch'ao fan chou yu si ts'ong chou*, iii, 9 a. D'après le *Yuan-ho k'iu hien tche*, 3 b-5 b, Kan-tcheou et Sou-tcheou étaient tombés en 766 : la conquête tibétaine prouva d'Est en Ouest, sans doute en raison d'une stratégie qui tendait à couper les communications de ces préfectures lointaines avec la Chine centrale. C'est probablement le même motif que le Long-yeou, situé au Sud-Est du Ho-si, fut attaqué avant le Ho-tz que l'invasion s'en fit également d'Est en Ouest.

<sup>2</sup> *Tang*, ccxvi B, 5 a-b, trad. Bushell, 514; aussi traduit par Giles, *A topographical fragment from Tun-huang*, B. S. O. S., VII, iii, 558. Suivant un procédé familier aux orientaux chinois, ce récit est introduit à titre d'information rétrospective sous l'année 819, propos du ministre tibétain Chang K'i-sin-eul (Zan Kbr'i-sum-rje) qui participa à cette année au siège de Yen-tcheou (actuellement Yen-tch'o 鹽池 au Ning-hia) : c'est en effet ce même personnage qui avait naguère dirigé le siège de Cha-tcheou, mais c'est sous 819, à propos du siège de Yen-tcheou, que son nom apparaît pour la première fois dans les sources des *Tang*. M. L. Giles a cru que cette date se rapportait au siège de Cha-tcheou (ou Yen-tcheou), ce qui l'a conduit à imaginer une reconquête tibétaine de Cha-tcheou en 819; autrement dit, comme M. Thomas a cru pouvoir l'inférer de cette interprétation donnée (*J. R. A. S.*, 1937, 815, et 1934, 93), Cha-tcheou aurait été repris, vers 809, par les Chinois aux Tibétains, qui le leur auraient repris à leur tour en 819. Il n'y a rien de tel dans les sources chinoises. Le récit de la chute de Touen-houang, introduit dans le *Sin Tang chou* sous l'année 819, ne figure ni dans le *Kieou Tang chou* ni

Tcheou Ting 周鼎, qui était aussi commissaire impérial (*tsie tou che*) du Ho-si <sup>(1)</sup>. Le Roi du Tibet campait alors dans les Nan-chan ou Monts du Midi, au Sud de Touen-houang; il envoya pour attaquer Tcheou Ting un de ses généraux auquel était réservé un brillant avenir militaire et politique, Zañ Khri-sum-rje (Chang K'i-sin-eul) <sup>(2)</sup>. Tcheou Ting appelle à son aide les Ouigours, qui le font attendre plus d'une année en vain; il songe alors à brûler les remparts et à faire évacuer la ville vers l'Est, mais c'est impossible <sup>(3)</sup>. Il ne lui reste plus qu'à s'organiser pour soutenir un siège. Il confie à l'un de ses officiers un détachement d'élite pour tenter une sortie en quête d'eau et de fourrage. Cet officier en profite pour se révolter contre son supérieur, comme il devait souvent arriver dans ces garnisons lointaines; il étrangle Tcheou Ting et prend en main le gouvernement de la ville, qu'il va du reste continuer à défendre non sans ténacité. Au bout de huit ans de siège, on réussit à se procurer du blé contre des pièces de soie, et le pseudo-gouverneur se déclare prêt à résister jusqu'à la mort; mais, deux ans plus tard, la ville est à court de provisions et d'armements. Après avoir obtenu l'assurance que la population ne serait pas emmenée ailleurs <sup>(4)</sup>, l'usurpateur se rend à Zañ Khri-sum-rje, que le Roi du Tibet

---

dans le *Tseu tche t'ong kien*. Les auteurs du *Sin Tang chou* doivent l'avoir tiré d'un rapport dû à quelque rescapé tel que Song Heng; ils n'ont pas bien su où le placer chronologiquement, parce que, pour l'époque de la chute de Touen-houang, les sources officielles dont il disposaient se rapportaient aux guerres avec le Tibet dans une autre région, située plus au Sud, vers l'Ouest de Tch'ang-ngan, et qui intéressait plus directement la Chine centrale et la capitale: ils ne trouvaient rien à dire sur le couloir du Kan-sou occidental. C'est sans doute pourquoi ce récit fut accroché par eux, de manière assez artificielle, à la première mention du nom de Chang K'i-sin-eul.

(1) Le siège du *tsie tou che* du Ho-si avait été, en effet, en 766, à la suite de la chute de Loang-tcheou (764, *sup.*, 169, n. 5), transféré à Che-tcheou (*T'ang*, LXXII, 6 b, *Tseu*, CCXXIV, 15 b). Dans le décret lui décernant un titre posthume en 782, Tcheou Ting est désigné comme *tsie tou che* du Ho-si (K'ieou, XI, 7 a). Dans l'inscription de Li Tai-pio, gravée en 776 sur une stèle des Grottes de Mille Buddha à Touen-houang, il est mentionné sous le titre de *tsie tou kouan tch'a tch'ou tche che* 節度觀察處置使. Cf. *Cha-tcheou wen lou* 沙州文錄, éd. Tsiang Fou (dans *Touen-houang che che yi chou* 敦煌石室遺書, 1909), 6 a; éd. Lo Tchen-yu (1924), 4 a; le texte de l'inscription est également reproduit par Lo Tchen-yu dans *Si tch'ouai che k'o lou* 西陲石刻錄 (1914), op. Yun-tch'ouang *ts'oung k'o* 雲南叢刻, 19 a et suiv.

(2) Sur ce personnage, cf. *inf.*, 281 et suiv.

(3) Toutes les places situées sur la piste rejoignant Touen-houang à la Chine étaient alors aux mains des Tibétains; la retraite vers l'Est était coupée.

(4) Les Tibétains avaient coutume de détruire les places chinoises dont ils s'emparaient et d'emmener tous les éléments valides de la population: les hommes valides étaient enrôlés de force dans l'armée tibétaine, surtout comme guides, les femmes et les enfants, réduits à l'esclavage, étaient gardés comme otages. Quant aux malades et aux vieillards, ils étaient abandonnés, estropiés ou massacrés (cf. par ex. Bushell, *loc. cit.*, 475, 500-503).

nommé à sa place : bien entendu, le nouveau gouverneur tibétain ne tarde pas à empoisonner son prédécesseur chinois, qui ne lui inspirait aucune confiance. Le siège, ajoute l'*Histoire des T'ang*, avait duré en tout onze ans : soit, si l'on récapitule le récit qui est fort clair, un an sous le gouvernement de Tcheou Ting, puis huit et deux ans — dix ans — sous celui de l'usurpateur. Or Tcheou Ting mourut, on le sait par ailleurs, entre 776 et 782, probablement en 777. Une inscription gravée sur une stèle érigée en 776 devant les Grottes des Mille Buddha, à Touen-houang, nous le montre honorant de sa présence, à titre de gouverneur, la cérémonie de consécration d'une de ces grottes, aménagée en sanctuaire par un notable local ; et l'inscription, datée d'une ère chinoise, ne fait aucune allusion aux Tibétains<sup>(1)</sup>. D'autre part, en 782, le corps de Tcheou Ting fut restitué aux autorités chinoises par les Tibétains, pour être enseveli en Chine, avec ceux d'autres fonctionnaires chinois tombés dans les guerres sino-tibétaines depuis 756, et l'Empereur lui décerna le titre posthume de Grand Gardien (*t'ai pao*), pour avoir « tenacement défendu la frontière occidentale » et être « mort en terre étrangère, en résistant aux esclaves barbares »<sup>(2)</sup>. Enfin, un des subordonnés de Tcheou Ting, Song Heng 宋衡, qui était le fils de Song King 宋璟, un des plus hauts dignitaires et des plus brillants lettrés de la Cour des T'ang<sup>(3)</sup>, mais qu'on avait relégué en disgrâce à Touen-houang pour le punir de sa mauvaise conduite<sup>(4)</sup>, revint à la capitale à la fin de l'année 777<sup>(5)</sup>, et un des amis de son père, autre lettré célèbre, rapportait ainsi les circonstances de ce retour dans une inscription rédigée quelques mois plus tard<sup>(6)</sup> :

Song Heng avait été relégué à Cha-tcheou (Touen-houang), où il était aide de

<sup>(1)</sup> Inscription de Li Tai-pin, *sup.*, 173, n. 1.

<sup>(2)</sup> Décret du 29 juin 782, *Kieou*, 211, 7 a. Les corps furent sans doute restitués par les Tibétains en même temps que des prisonniers vivants, qu'ils relâchèrent à cette date en échange de prisonniers tibétains rendus par la Chine en 779-780 ; ces prisonniers étaient arrivés à Tch'ang-agan le 24 mai 786 (*Kieou*, *ibid.*, 6 b ; cf. *inf.*, 183, n. 4).

<sup>(3)</sup> Song King 宋璟 (663-737) qui fut ministre de l'administration sous Jouei-tsong, ministre de la justice et président de la chancellerie sous Hiuo-tsong, etc.

<sup>(4)</sup> D'après *Kieou*, xcvi, 7 a-b, Song Heng fut relégué parce qu'il s'était rendu coupable de concussion ; parmi les fils de Song King, tous stigmatisés comme de mauvais sujets adonnés à la boisson et aux jeux de théâtre, c'était lui qui avait, paraît-il, trahi le plus scandaleusement l'exemple et les enseignements de son illustre père.

<sup>(5)</sup> 11<sup>e</sup> lune de XII Ta-li, 24 novembre-23 décembre 778.

<sup>(6)</sup> Yen Tchen-k'ing 嚴鳳卿 († 784, cf. *Ts'ou tche t'ong kien k'ao yi*, xviii, 10 b), inscription rédigée en avril (ou mai) 778 sur une des faces latérales de la *Stèle du chemin de l'âme* de Song King, *Kin tche ts'ouei pien*, xcvi, 3 a. L'inscription principale de cette stèle avait été rédigée par Yen Tchen-k'ing dès 770-772, et le début de l'inscription latérale un peu plus tard ; mais certaines circonstances avaient retardé la gravure de cette dernière. Elle n'était pas encore gravée au début de 778, et Yen Tchen-k'ing en profita pour y ajouter

camp<sup>(1)</sup>; lorsque les confins du Nord-Ouest, Ho-si et Long-yeou<sup>(2)</sup>, échappèrent à notre garde, il se distingua contre les Tibétains<sup>(3)</sup> et fut promu, pour ses services militaires, aux charges de secrétaire du ministère des travaux, de censeur...<sup>(4)</sup> et de maréchal de l'armée mobile<sup>(5)</sup> du commissariat militaire du Ho-si. Avec le commissaire militaire, Tcheou Ting, il garda Touen-houang pendant à peine plus de dix ans<sup>(6)</sup>, et fut alors nommé vice-président du censorat et conseiller ordinaire<sup>(7)</sup>. Mais, avant que le décret de nomination ne lui fût parvenu, les Tibétains assiégèrent la ville; se trouvant à court d'armes et de flèches, celle-ci tomba au pouvoir des brigands. Or les Tibétains avaient naguère entendu parler des vertus illustres de son père, et ils dirent alors : «Le Fils du Ciel des T'ang est notre oncle-beau-père, et le père de Song Heng fut un de ses sages ministres. Le voici, victime d'un sort contraire : comment donc le garderions-nous prisonnier ?» Et ils le renvoyèrent en lui donnant des bêtes de somme et des chevaux<sup>(8)</sup>. En décembre 777, il réussit à revenir, avec deux cents cavaliers et toute sa maisonnée : fait inouï, qui provoqua l'admiration de tous les gens de bien<sup>(9)</sup>. L'Empereur, voulant lui accorder une récompense exceptionnelle, l'autorisa à attendre la promulgation des édits à la porte latérale<sup>(10)</sup>.

D'après ce texte, rédigé presque immédiatement après l'événement par un très haut fonctionnaire de l'administration centrale<sup>(11)</sup>, dont le témoignage a

un passage où il commémorait la belle conduite du fils de Song King à la frontière et sa réhabilitation à la cour impériale après son retour de Touen-houang : après quoi l'inscription fut aussitôt gravée (cf. les commentaires du *Kin che ts'ouei pien*).

(1) *Ts'an tao jong mou* 參佐戎幕.

(2) Ho-Long 河隴.

(3) 介于吐蕃. On pourrait comprendre qu'il servit d'intermédiaire entre Tibétains et Chinois, ou d'introduit d'élégations tibétaines auprès des autorités chinoises. Mais *kiao* doit avoir ici le même sens que dans *keng kiao* 耿介.

(4) Lacune.

(5) Ou : des garnisons mobiles... *Ho-si ts'ou tou hsiang k'iu ssen ma* 河西節度行軍司馬.

(6) 保守煥煌備十餘歲.

(7) *Tchong tch'eng tch'ang che* 中丞常侍. Ce dernier titre de Song Heng est complété, dans les tableaux généalogiques du *T'ang chou*, xxi v A, 40 a, sous la forme suivante : *kien kiao ts'ou ssen k'i tch'ang che* 檢校左散騎常侍, conseiller ordinaire de gauche à titre honoraire.

(8) Ou des chamcaux et des chevaux, interprétation plus probable (*t'o ma* 驄馬).

(9) Admiration pour l'exploit de Song Heng, et aussi pour la magnanimité exceptionnelle des barbares tibétains.

(10) *Tai tche yu ts'ò men* 待制於側門. D'après un décret du 23 mai 777, c'est à cette porte que se tenaient certains fonctionnaires qui, dès cette date, furent autorisés à présenter personnellement à l'Empereur des rapports ou des discussions sur les affaires en cours (*T'ang*, vi, 9 a).

(11) Lorsqu'il rédigeait cette inscription, Yen Tchen-k'ing était président du ministère des fonctionnaires (*ki pou chang chou* 吏部尚書).

d'autant plus de poids qu'il avait été un ami intime du père de l'intéressé, il semblerait que la chute de Touen-houang fût survenue dès 777, après un siège de dix ans et plus, soutenu par Tcheou Ting. Mais ce document est contredit tant par le récit de l'*Histoire des T'ang*, dont le témoignage a bien aussi sa valeur, que par l'inscription des Grottes des Mille Buddha. Si Tcheou Ting et Song Heng «gardèrent» Touen-houang pendant dix ans, ce ne fut peut-être que contre les incursions tibétaines, qui durent être fréquentes, avant l'investissement complet de la place; du reste l'expression «garder»<sup>(1)</sup> peut avoir simplement en chinois le sens de «veiller sur, gouverner»; et par la «chute» de la ville au pouvoir des «brigands»<sup>(2)</sup>, Song Heng, dans les récits qu'il fit à son retour en Chine, n'entendait peut-être que la chute de son collègue, le gouverneur officiel, Tcheou Ting, et la prise du pouvoir par un officier subordonné, sans doute un aventurier local, plus ou moins métissé, qu'un pur Chinois comme Song Heng, hautement apparenté à la Cour, pouvait considérer comme un simple «brigand», terme que les Chinois appliquent généralement à leurs ennemis<sup>(3)</sup>.

Tout peu satisfaisants que soient ces documents, et en attendant qu'on en signale de meilleurs, l'hypothèse la moins invraisemblable est que Tcheou Ting mourut en 777, et que Touen-houang tomba définitivement aux mains des

(1) Pao cheou 保守.

(2) Wei tsé so hien 爲賊所陷.

(3) L'usurpateur s'appelait Yen Tch'ao 閔朝. Dans un fragment ms. de Touen-houang, n° 3481 du Fonds Pelliot, il est question d'un certain Yen de T'ai-yuan 太原閔 qui était «préséant aux tribus» et «commissaire du Ho-si» sous le régime tibétain (大蕃部蕃使河西節度). T'ai-yuan est vraisemblablement la région du chef-lieu actuel du Chao-si. Les termes de *pou lo che* et de *tsie tou* sont empruntés à la titulature administrative chinoise que les Tibétains avaient en grande partie reprise pour leur compte, du moins dans la région de Touen-houang; mais peut-être les textes chinois ne recourent-ils parfois à ces titres chinois que pour rendre des titres tibétains approximativement équivalents, comme c'est le cas dans l'inscription bilingue de 822, où des titres purement tibétains sont traduits selon une nomenclature purement chinoise. La charge de *pou lo che* était attachée à celle de *tsie tou che* du Ho-si; le *pou lo che* devait à l'origine contrôler les tribus ouïgoures et autres, qui nomadisaient dans la région de Loang-tcheou et de Kan-tcheou (cf. Iwasa, *Tōyō gakuho*, XXIII, 1, 262). Le ms. 3481, rédigé par des moines bouddhistes chinois, apparemment des Grottes des Mille Buddha, auxquelles il est fait allusion, contient un éloge de ce Yen : il y est présenté comme un administrateur, fort populaire, et dont la bonne réputation était parvenue jusqu'à la «Cour céleste» (du Tibet); le manuscrit semble se rapporter aux cérémonies bouddhiques accomplies par sa femme et ses filles à l'occasion d'un voyage qu'il avait entrepris avec son fils pour se rendre à la Cour du Tibet, auprès du Roi. Il est impossible que ce Yen soit le Yen Tch'ao du siège de Touen-houang, lequel fut destitué par les Tibétains dès la chute de la ville; ce texte indique tout au moins qu'une famille Yen compte à Touen-houang des administrateurs ralliés au Tibet.

Tibétains dix ans plus tard, en 787<sup>(1)</sup>. Et si la controverse eut lieu de *chen* au début de *siu*, ce fut plutôt, parmi les dates correspondant à ces rubriques cycliques, de 792 au début de 794, que de 780 au début de 782. Mahāyāna aurait quitté Touen-houang vers 787 ou 788, et séjourné au Tibet trois ou quatre ans avant la controverse, ce qui ne cadrerait pas mal avec les données fournies par notre manuscrit.

<sup>(1)</sup> Dans sa *Biographie de Tch'ang Yi-tch'ao* (cf. *sup.*, 167, n. 1), Lo Tchen-yu aboutit pour la chute de Touen-houang à la date de 785, mais il me semble avoir négligé par inadvertance les deux dernières années du siège. D'après le *Kan-sou t'ong tche*, éd. 1736, III, 99 b, Cha-tcheou fut complètement perdu à partir de l'ère Tch'eng-yuan (785-804) (貞元後盡沒于吐蕃) même date dans le *Tou che fang yu hi yao* de Kou Tsou-yu (XIII<sup>e</sup> siècle), éd. 1901, VI, 21 a. Siu Song, dans son *Su yu chouei tao ki*, III, 19 a, donne 781, et c'est la date qu'ont adoptée M. Giles (*J. R. A. S.*, 1914, 705) et à sa suite M. Thomas (*ibid.*, 1934, 86), de même que M. Che Yai (*Chinese Inscriptions.*, Préface, 16 b). Cette date est indiquée sans référence; Lo Tchen-yu déclare ignorer de quelle source a pu la tirer le bon érudit qu'était Siu Song. Mais cette source est évidemment le *Yuan-ho hien hien t'ou tche* (XI, 7 b), ouvrage achevé entre 813 et 815 (cf. des Rotours, *Traité des Examen*, 102), et dont la documentation est en général de bon aloi. [Cf. *inf.*, 359-360.]

En somme, il ressort de la discordance des sources qu'on n'était pas bien informé en Chine de la chute définitive de Cha-tcheou, même à une époque proche de l'événement.

Dans la *Stèle de la famille Ti* (翟家碑), qui doit dater d'environ 870-880 (c'est alors que Wou-tchen 悟真 composa l'éloge d'un portrait du même personnage, ms. 2765 du Fonds Pelliot, cf. Lo Tchen-yu, *Mo kao k'ou che che pi lou* 莫高窟石室秘錄, 13, dans *Notes d'archéologie*, fasc. 71 du *Tong fang wen k'ou* 東方文庫, Chang-hai, Commercial Press, 1923) et célèbre la fondation d'une des Grottes des Mille Buddhas par un moine de la famille Ti, famille établie à Touen-houang depuis plusieurs générations, il est question du grand-père de ce moine, qui était militaire et avait pris part au «redressement de la crise de l'État à Fong-t'ien» (定國難於摩天, *Cha-tcheou wen lou*, éd. Tsiang, 21 b, éd. Lo, 13 a). Or Fong-t'ien (actuellement K'ien 乾 au Chen-si, à 75 km. au Nord-Ouest de Tch'ang-ngan) est la localité où se réfugia Tô-tsoung lors de la rébellion de Li Hi-lie 李希烈 et de Tchou Ts'eu 朱泚, et où il fut assiégé, en 783-784. Dans son commentaire de l'inscription, Tsiang Fou conclut de ce passage qu'en 784 Touen-houang se défendait encore si bien que les officiers locaux pouvaient se porter au secours de l'Empereur de Chine. Mais cette conclusion est forcée, car il est fort possible qu'à cette date le grand-père du moine Ti ait été absent de sa ville d'origine; d'autre part, on sait que les Tibétains envoyaient alors au secours de Tô-tsoung des forces considérables, qui remportèrent une victoire éclatante sur les rebelles, en coopération avec une des armées chinoises loyales, le 3 mai 784 (*K'ouou*, CXCVI B, 3 b, trad. Bushell, *J. R. A. S.*, 1880, 49; *Tr'ô*, CCXLIII, 18 a-b; *Tsou*, CCXXI, 52 a) et parmi ces forces pouvaient se trouver des contingents chinois provenant des régions conquises.

Dans la biographie d'un autre moine de Touen-houang, So Yi-pien 索義雲, mort en 869 (ms. Pelliot édité par Tsiang Fou, *Cha-tcheou wen lou*, 10 a-12 b; éd. Lo Tchen-yu, 17 a-20 a; ms. Stein publié par Yabuki, *Mei-sha youn*, pl. LXXIV, 4, et *kaizetou*, 241 et suiv.; le ms. Pelliot 2021 en contient une autre copie fragmentaire; ce moine n lui aussi son éloge par Wou-tchen 悟真, ms. Pelliot, 4660, 20<sup>e</sup> texte), il est question de son

De toute façon, la controverse dut se tenir avant 797, sous les auspices du Roi que les sources chinoises font régner de 755 à 797, et qu'on a toutes les raisons d'identifier au Khri-sron-lde-bcan de la tradition tibétaine<sup>(1)</sup>, celui dont Bu-ston fait également le président du débat. Car enfin, pour revenir à Bu-ston, les divergences qu'on peut relever entre son récit de la controverse et celui qu'en présente le manuscrit chinois n'ont rien que d'assez explicable. La principale de ces divergences porte sur le résultat de la conférence : d'après Bu-ston, le Roi se serait prononcé contre les Chinois; d'après notre manuscrit, il les aurait autorisés à poursuivre leur propagande au Tibet. C'est du moins ce qu'affirme le préfacier du dossier chinois de la controverse, qui précise même le jour où fut rendue la sentence royale. Mais on notera que le texte de l'édit, tel qu'il le cite, ne condamne nullement la doctrine adverse.

D'autre part, à lire cette préface et les mémoires de Mahâyāna, on a l'impression bien nette que le maître chinois se tient dès le début, puis de façon toujours plus marquée, sur la défensive. Ce n'est pas lui qui pose les questions; ce sont les représentants de l'Inde. Il est vrai que c'est lui qui leur a demandé de les poser; mais c'est qu'il s'y était vu contraint par les accusations qu'ils portaient contre lui auprès du Roi. C'est lui qui se justifie; ce ne sont pas eux.

grand-père, So Yong-tchen 索奉珍, qui se distingua par sa bravoure lors du siège de Touen-houang «en Ta-li» (776-779) (... 吐蕃乘危敢犯邊境·旋泊大曆·以漸猖狂; 積日相持·連營不散·公誓雄心而禦悍·鐵石之志不移·全孤孽於三危; 解重圍於百戰, etc.) Le père de ce même moine, So Ting-kono 索定國, mort en 812, s'était retiré de la vie publique sous l'occupation tibétaine et, pour dire qu'il avait mené la vie d'un sage bouddhiste, le biographe le qualifie de «Sage du Grand Véhicule d'Éveil Subit» (頓悟大乘賢者), ce qui montre à quel point le «subitisme» était alors répandu à Touen-houang. De même, dans l'éloge en vers (ms. Pelliot, n° 4660), d'un moine nommé Fa-siu 法心, qui, avant d'entrer en religion, avait guerroyé dans l'armée de Tchang Yi-tch'ao vers 848, on dit que «par l'éveil subit il quitta le monde et, cherchant un maître éminent, se fit couper les cheveux», etc. 頓悟弃[乘]俗。俊名尋師。落髮割受。家城洪源, etc.)

M. Giles a relevé dans un manuscrit de Londres (Stein 586g, B. S. O. S., IX, 21) une date de la 4<sup>e</sup> lune de la 8<sup>e</sup> année Kien-tchong, soit 787 puisque cette ère commença en 780. Mais Kien-tchong ne dura que jusqu'en 784 : cette datation laisse donc à supposer qu'en mai 787 Touen-houang avait perdu contact, depuis au moins trois ans, avec le reste de la Chine, mais qu'on n'y était pas encore accoutumé au régime tibétain, car en ce dernier cas on aurait employé une simple datation cyclique, comme dans les autres manuscrits de l'époque tibétaine. Quant au colophon de *hi-sseu*, signalé par M. Giles (Stein 3485, *ibid.*, 29) dans un autre manuscrit qui, d'après son mode de datation, date bien de la domination tibétaine, et où il est question de «l'État tombé dans le désordre», il peut s'agir soit de 789 et de la chute de Touen-houang, soit de 849 et des guerres civiles qui accompagnèrent la reconquête de Tchang Yi-tch'ao.

<sup>(1)</sup> Cf. sup., p. 11, 21.



Dans son premier mémorial, Mahāyāna prie instamment le Roi de mettre fin à la controverse, qui compromet l'unité de la communauté bouddhique; il invoque son grand âge, et aussi, non sans une ironie naïve, son système de mystique « muette » qui est loin de l'incliner aux joutes oratoires; il veut se faire remplacer par des disciples. Plus tard au cours de la controverse, dans son deuxième mémorial, il réitère ses jérémiades sur sa vieillesse et sur l'inanité des disputes doctrinales. Il rappelle comment c'est le Roi lui-même qui l'a mandé au Tibet pour y enseigner le Dhyāna, comment le Roi a pu se convaincre, bien avant la controverse, de l'orthodoxie de sa doctrine, comment il l'avait autorisé formellement à la propager. Qu'il rende donc promptement une sentence favorable, afin de couper court au schisme! Que chacun soit autorisé à pratiquer impartialement ce qui lui plaît! Le troisième mémorial est un plaidoyer *pro domo*, où se précise expressément la position tout apologetique de Mahāyāna. Il y mentionne sans ambages les attaques personnelles dirigées contre lui par ses adversaires, et s'efforce de les réfuter pied à pied. Il s'abrite derrière l'autorité des textes canoniques et celle des maîtres qualifiés qu'il a eus en Chine, tout en se défendant d'être lui-même un « maître de la Loi » et en convenant de la supériorité de ses adversaires en matière de scolastique discursive. La fin du mémorial est une longue justification de la moralité de sa vie et de son enseignement; c'est bien à tort qu'on l'incolpe de quietisme.

En somme, Mahāyāna ne nous apparaît guère en brillante posture. Il est clair que l'offensive appartenait au parti indien, et cela dès l'origine de la controverse : sur ce point, les deux versions de la controverse sont du reste d'accord. D'après la préface du manuscrit, elle fut motivée par les dénonciations calomnieuses que formulèrent contre Mahāyāna les maîtres indiens, jaloux de son succès. Bu-ston présente leur hostilité comme une réaction contre l'influence croissante des maîtres chinois, qui avaient gagné à leur cause la *majorité* des bouddhistes tibétains : « Et il y eut lutte », ajoute-t-il. Cette lutte ne fut pas qu'une pacifique dispute entre « théologiens ». D'autres passions étaient en jeu. Bu-ston parle de menaces d'assassinat<sup>(1)</sup>, puis de suicides parmi les adhérents de Mahāyāna, suicides qu'il attribue au désespoir de la défaite, tandis que le préfacer chinois, qui mentionne également ces suicides, les glorifie comme les hauts faits de néophytes fanatisés, résolus à sacrifier leur vie pour protester — à la chinoise — contre la « cabale » politique dont on menaçait les champions de leur foi. En effet, précise-t-il, et son témoignage est ici d'un intérêt particulier, les adversaires de Mahāyāna intriguaient pour exciter contre

<sup>(1)</sup> Le trait final des bouchers chinois qui viennent étriper Kamalaśīla (*sup.*, 11) est une pieuse addition destinée à conférer au maître indien l'aureole du martyr.

lui un clan des «grands du royaume», une coterie de ministres tibétains dont ils se promettaient d'exploiter à leurs fins propres l'esprit de parti.

C'est là un aspect de l'événement dont ne soufflent mot ni Bu-ston, ni les autres chroniqueurs tibétains, tous écrivains ecclésiastiques. Il n'en est pas moins très probable qu'à cette affaire religieuse la politique ne resta pas étrangère<sup>(1)</sup>; et l'on peut même penser que les protagonistes de la controverse, tant indiens que chinois, loin d'être de purs esprits comme le laisserait croire le dossier sanskrit, n'échappaient pas eux-mêmes à certaines préventions nationales. La préface du dossier chinois ne doit pas mentir sur ce point.

Le Tibet était alors à l'apogée de l'explosive, de l'éphémère flambée d'impérialisme qui marqua son entrée dans la grande histoire. L'ivresse d'une première gorgée de civilisation est montée à la tête de ces montagnards vêtus de peaux; au galop des chevaux que leur fournissent leurs sujets mongols, tout caparaçonnés de cottes de mailles métalliques qu'ils ont empruntées à l'Iran et qui les couvrent de la tête aux pieds, ils déferlent dans les vallées et les plaines de l'Asie. L'Empire des T'ang est à la mesure de leur appétit. Vingt ou trente ans plus tôt, ils en ont violé la métropole; ils en occupent toute la frange occidentale.

Haut le pays, pure la terre :  
Ils descendent aux vallées du Tibet...  
L'empire des hommes, ouvrage des dieux,  
S'agrandit à l'illimité;  
Et des pays avec leurs peuples  
Le Tibet fait la capitale<sup>(2)</sup>.

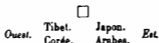
(1) M. Tachibana pense même que les motifs politiques y jouèrent un rôle prédominant; et, bien qu'il ne connût pas le témoignage du manuscrit de Touen-houang, il présentait dès 1934 que Mahâyâna fut victime du parti anti-chinois qui avait pris le dessus à la Cour du Tibet («Introduction à l'histoire du bouddhisme tibétain», dans *Gendai bukkyô*, CXIX, 55, CXXV, 31).

(2) Chronique de Touen-houang, trad. Toussaint, dans Bacot... *Documents...*, 161. Lors des audiences impériales, au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, les Tibétains avaient la préséance sur tous les autres barbares. En 753, un ambassadeur japonais protesta parce que, dans une audience à la salle Han-yuen du palais P'ong-lai 蓬萊宮含元殿 (sur lequel, cf. des Rotours, *Traité des fonctionnaires*, 335), on lui avait assigné une place inférieure à celle du représentant de la Corée (Silla). Un général chinois intervint et le fit placer au-dessus du Silla. Avant comme après, la première place, à la droite (Ouest) de l'Empereur, revenait au Tibet. Les Turcs n'étaient pas représentés, probablement en raison des événements politiques qui se déroulaient alors au Turkestan (défaite du général coréen Kao Sien-tche près de Tachkend, 751). Avant l'intervention en faveur du Japon, la disposition des délégations barbares à cette audience était la suivante :

	□			
Tibet.		Corée.		
Ouest.	Japon.	Arabes.	Est.	

L'humeur brutale de ces rettres des hauts plateaux, leur arrogance, mêlée d'une certaine crainte rusée, à l'égard des Chinois civilisés de plaine, qui ont la faiblesse de les mêler à leurs querelles intestines, sont sensibles dans les documents diplomatiques que citent pour cette époque les historiens chinois <sup>(1)</sup>. Mahāyāna avait été mandé à Lhasa de force; c'était en fait un prisonnier. Les

Elle fut ensuite :



(*Shoku Nihongi*, xix, 30<sup>e</sup> jour de la 1<sup>re</sup> lune de la 6<sup>e</sup> année Tempyō-shōhō.) [ Cf. *inf.*, 360.]

<sup>(1)</sup> Et même dans leurs appréciations de mœurs tibétaines, dont l'accent rappelle celui de Tacite sur les Germains, admiratif par auto-critique : « Dans les combats, les troupes de l'arrière n'avancent que lorsque toutes celles de l'avant ont péri. Hommes et chevaux sont revêtus de cottes de mailles (鎧子甲, encore portées récemment par fantassins et cavaliers au Tibet, photographiés dans Waddell, *Lhasa and its Mysteries*, 168, 172; il y en a de beaux spécimens au Royal Scottish Museum d'Edimbourg), d'une fabrication raffinée et qui les recouvrent entièrement, ne laissant libres que les deux yeux... Ils sont sévères et stricts dans l'application des lois; dans les délibérations ils partent du bas (des inférieurs aux supérieurs), et ne mettent à exécution que ce qui est reconnu utile par les hommes (par le peuple) : c'est ce qui fait leur force et leur constance. Ils respectent les adultes (ou les forts), et méprisent les vieillards; la mère s'incline devant le fils, le fils l'emporte sur le père; pour entrer ou sortir, les jeunes passent devant les vieux. Ils honorent la mort à la guerre, et abhorrent la mort de maladie; le plus haut rang appartient à ceux qui, de génération en génération, périssent en combattant... Quant aux vaincus qui prennent la fuite, on leur pend à la tête une queue de renard, afin de faire connaître qu'ils sont déshonorés pour toute leur vie... » (*T'ang tien*, cxc, 10 a-11 a; cf. *T'ang houei yao*, cxvii, a b; *Kieou*, cxxvi A, 1 b, trad. Bushell, 442; *Ts'ò*, cxxix, 17 b). Certaines phrases de cette notice sur le Tibet semblent être extraites des renseignements fournis à l'empereur Kao-tsong, au cours d'une audience en mai 672, par l'ambassadeur tibétain Tchong-ts'ong 仲宗, qui avait, dans sa jeunesse, étudié à la Grande École de Tch'ang-ngan et connaissait l'écriture chinoise (*T'ang*, ccxvi A, 3 a, Bushell, 449; *Ts'ò*, cxxix, 17 a, cxxix, 15 b-16 a, cxxix, 16 b; *Ts'ou*, cxi, 38 b). — Cf. Héraclite (Diels, fragment 137) : « Les âmes tombées dans le combat sont plus pures que celles qui succombent aux maladies. » Ammien Marcellin sur les Alains, *Res gestae*, XXXI, iii : « Le bonheur que les esprits paisibles placent dans le repos, ils le mettent dans le péril et la guerre. Bienheureux, à leurs yeux, est celui qui a expiré sur le champ de bataille. Mourir de vieillesse ou d'accident est un opprobre; il n'est pas d'injure assez atroce pour flétrir ces lâches. » Dans l'*Histoire des Ynglingar*, Odhinn, mourant dans son lit, a soin de se faire marquer avec la pointe d'une lance (G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939, 27, 67). La glorification du barbare comme « repousseur » du civilisé corrompu est un thème fréquent dans la littérature chinoise taoïste (voir par exemple le texte sur l'Orient romain traduit par H. Maspero, *Mélanges Maspero*, Le Caire, 1937, II, 377-387 = *Mélanges posthumes*, Paris, 1950, III, 93-108) et même confucianiste (*Tso tchouan*, trad. Couvreur, III, 278; *Che ki*, trad. Chavannes, II, 41-42). Sur le même thème en Occident, voir R. Gomard, *La légende du bon sauvage*, Paris, 1946.

barbares, en Extrême-Orient, ont toujours considéré les valeurs spirituelles comme butin de guerre<sup>(1)</sup>. Le vieux maître chinois devait faire au Tibet fort piètre figure, comme tant d'autres de ses compatriotes des régions conquises, à commencer par le lettré laïc auquel il demanda de préfacier le dossier de la controverse et dont d'autres manuscrits de Touen-houang nous révèlent la pitoyable condition. Les doléances geignardes de Mahāyāna, sa répugnance à poursuivre cette controverse qui lui est manifestement contraire, sont significatives à cet égard.

Qu'un parti sinophobe ait existé alors à la Cour du Tibet, et qu'il ait soutenu les bouddhistes de l'Inde, moins suspects de compromissions politiques que leurs confrères chinois, rien de plus vraisemblable<sup>(2)</sup>, d'autant que les rapports entre Chine et Tibet étaient particulièrement tendus à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>(3)</sup>. A travers toute son histoire, depuis les origines jusqu'à nos jours, le Tibet s'est trouvé tiraillé entre la Chine et l'Inde, et sa politique a toujours tendu à sauvegarder l'indépendance nationale en jouant l'une contre l'autre ces puissances (ou, à l'époque contemporaine, les patronnes de ces puissances) et en favorisant celle que les circonstances du moment faisaient paraître la moins dangereuse<sup>(4)</sup>. On remarquera que, parmi les prosélytes gagnés par Mahāyāna, la préface ne mentionne, avec ceux qui appartenaient au clergé, que des femmes, notamment une Reine et une trentaine d'épouses de ministres; aucun ministre, aucun haut personnage laïc ne figure dans la liste. Et que le Roi lui-même ait été dès

(1) Voir par exemple la biographie de Kumārajīva (*J. As.*, 1950, 384).

(2) On en a même des témoignages positifs (*sup.*, 26-27, *inf.*, 183, n. 4, 196).

(3) Joués par les Chinois qui ont refusé de leur livrer les territoires promis pour le secours prêté contre Li Hi-hie et Tchou Ts'eu en 784 (*sup.*, 177, n. 1), les Tibétains furieux trahissent à leur tour : contrairement aux termes du traité de Ts'ing-chouei, ils ravagent l'Ouest du Chen-si et menacent Tch'ang-ngan en 786; ils occupent Yen-tcheou 鹽州 (Yen-tch'e 鹽池) et Hia-tcheou 夏州 (Hong-chan 橫山), dans la boucle du Fleuve Jaune. En 787, ils s'emparent par surprise des plénipotentiaires chinois et de leurs escortes, attirés dans un guet-apens à P'ing-leang 平涼, au Nord-Est de Ts'ing-chouei, sous le prétexte d'y conclure un nouveau traité (*Kieou*, III, 17 b, cxcv; B, 4 b et suiv., trad. Busbell, 494-497; *T'ang*, cccvi b, 3 a; *Tseu*, cccxiii, 6 b et suiv.; *Ts'o*, cmacvii, 9 a; cf. *inf.*, 291, n. 1). Dès lors, observe le *Ts'o fou yuan kwei*, cmlvi, 9 a, «leurs incursions se multiplièrent et leurs brigandages se firent toujours plus excessifs, de sorte qu'il n'y eut plus un jour de paix aux frontières». En 790, les Chinois sont chassés de Pei'ing (dans la région de Goutcheu, au Nord de Tourfan), ce qui met fin aux dernières résistances de la colonisation chinoise en Sériade (cf. Charvannes dans Stein, *Ancient Khotan*, 533, 536; *T'ang houei yao*, Lxiii, 29 a-b). Les relations sino-tibétaines ne s'améliorèrent qu'au début du siècle suivant, les Tibétains étant occupés au Sud par le Nan-tchao, au Nord par divers ennemis, et commençant à s'affaiblir intérieurement.

(4) Voir mon «Aperçu historique des relations de la Chine et du Tibet», *Cahiers de l'École française d'Extrême-Orient*, Suppl. H, 1948.

l'abord favorable aux Indiens, comme le veut Bu-ston, c'est ce que suggère l'inégalité numérique des protagonistes qu'il met aux prises devant lui : les Chinois sont trois contre trente d'après la préface de Wang Si ; d'après Bu-ston, Mahāyāna est seul, à la droite du Roi, tandis qu'à sa gauche Kamalāśīla est escorté de ses adhérents<sup>(1)</sup>. Peut-être le Roi ne condamna-t-il pas formellement l'école chinoise ; il est probable néanmoins qu'elle eut le dessous, et que cet échec marqua un tournant majeur dans l'histoire religieuse du Tibet.

Le *dhyāna* quietiste des Chinois, imprégné de taoïsme, avec ses procédés faciles et en quelque sorte démagogiques, si bien adaptés au tempérament des races jaunes, à leur psychologie, on dirait même à leur physiologie, avait gagné un certain terrain dans la population tibétaine et menaçait d'assumer des proportions qui pouvaient inquiéter les éléments hostiles à la Chine ; Bu-ston parle d'une majorité des bouddhistes du pays. De même qu'en France au xviii<sup>e</sup> siècle, ce quietisme rencontrait un succès particulier auprès des femmes ; et assurément, en dehors même de toute considération politique, il n'était guère fait pour plaire à une aristocratie militaire qui méprisait la Chine pour l'avoir battue, mais la redoutait aussi parce qu'elle la connaissait. Le résultat était fatal : la Chine eut le dessous, l'orthodoxie indienne l'emporta. Partagé un temps entre l'emprise de l'Inde et celle de la Chine, le bouddhisme tibétain allait entrer pour toujours dans le sillon de l'Inde. C'est immédiatement avant la controverse sino-indienne, si celle-ci eut bien lieu de 792 à 794, que le Roi Khri-sroñ-lde-bcan, dans son édit de 791, adopte officiellement le bouddhisme comme religion d'État<sup>(2)</sup> : le bouddhisme de l'Inde, car c'est alors que se multiplient les traductions de textes sanskrits, et qu'on se préoccupe d'en fixer la terminologie technique<sup>(3)</sup>. Avec son écriture indienne, le Tibet était du reste prédestiné à pencher du côté de l'Inde, qui déployait alors dans ce pays voisin une remarquable activité de propagande.

Tout confirme cependant que, peu avant ce temps, la Chine exerça au Tibet, jusque dans le domaine religieux, une influence passagère, mais qui eût pu modifier tout le développement ultérieur du bouddhisme tibétain, si elle n'avait été contrecarrée au profit de l'influence indienne. En 781, à un moment où l'Empereur Tō-tsong recherchait une détente dans la politique sino-tibétaine<sup>(4)</sup>,

(1) C'est du moins ce qui ressort de la traduction d'Obermiller, III, 193. Mais d'après celle de Das (dans Bhattacharyya, *Foreword to Tattvasaṃgraha*, xvii), « le Ho-chang se trouvait en tête de huit rangées de sièges assignés à ses adhérents, et l'Ācārya indien était assis au haut de la rangée de gauche, que remplissait le T'sen-min-pa ». Cf. *sup.*, II, p. 1.

(2) Edit de Bsam-yas, *inf.*, 190.

(3) D'après M. Tucci (*Tombe...*, 15, 18), la *Mahānyūtpatti* fut commencé sous le règne de Khri-lde-sroñ-bcan, en 802 ou en 814.

(4) En 779, lors de son avènement, Tō-tsong entreprit un retournement de la politique

le gouvernement chinois envoya au Tibet, à la demande expresse de ce pays, présentée par une ambassade<sup>(1)</sup>, deux moines bouddhistes experts en prédication. Cette mission chinoise était prévue comme une organisation permanente; tous les deux ans, on devait remplacer un des deux missionnaires<sup>(2)</sup>. Ce furent peut-être les deux représentants de cette mission chinoise officielle qui assistèrent Mahāyāna lors de la controverse, si toutefois la mission avait été maintenue après la mauvaise tournure que prirent les relations entre la Chine et le Tibet dès 784.

La survivance, dans la tradition historique tibétaine, de termes purement chinois pour désigner les deux écoles que la controverse mit aux prises — *Ston-mun-pa* = *Touen men p'ai* pour l'école chinoise, *Rtsen-min-pa* = *Tsien men p'ai* pour l'école indienne — est un autre témoignage de l'emprise exercée par

---

chinoise à l'égard du Tibet dont la Chine avait si cruellement éprouvé la puissance : au lieu de continuer la résistance active, il voulut se concilier les Tibétains par des concessions bénévoles, « en les embrassant de sa vertu efficace » (以德懷之). Prêchant l'amnistie promulguée à l'occasion de son avènement, il décida de libérer cinq cents captifs tibétains, qu'il gratifia chacun d'un habillement complet et fit reconduire au Tibet par Wei Louen 韋倫. La population tibétaine et le Roi lui-même, K'i-li-tsan 乞立贊 (Khri-[sron-lde-] *bcan*, *sup.*, 8; *T'ang* dit ici que son « nom de clan » était Hou-lou-t'i 姁戶盧樂氏, \*O-lde), furent agréablement surpris de cette mesure, d'autant que l'année suivante To-lsong rendit encore, contre l'avis de certains de ses généraux qui n'approuvaient pas ces complaisances, un certain nombre de récents prisonniers de guerre, en ajoutant à l'habillement qu'il leur fit donner un supplément de deux pièces de soie (*Kieou*, cxcvii B, 2 a, trad. Busbell, 484-485; *T'ang*, ccxvii B, 1 b; *Ts'ü*, cmlvi, 8 b-9 a, cmlxxx, 11 a-b; *Tsou*, ccxxv, 11 a, ccxxvii, 14 a-b; *T'ang houei yao*, xcvi, 7 b). En 782, les Tibétains restituèrent à leur tour huit cents prisonniers chinois, généraux et soldats, moines et nonnes, ainsi que les corps de fonctionnaires morts dans les régions conquises (*sup.*, 174, n. 2). Le grand ministre tibétain (*ta siang* 大相, *blon-tse*, cf. Laufer, *Toung Pao*, XV, 81), Chang Kie-si 尙結息 (Zan Rgyal-sig), qui était violemment anti-chinois, fut remplacé par son second (*hou siang* 副相, *blon-tse ngo-man*, cf. *ibid.*), Chang Kie-tsan 尙結贊 (Zan Rgyal-bcan?), politique avisé, partisan d'une attitude modérée et pacifique aux frontières chinoises (on observera ici dans la politique tibétaine le jeu des partis pour ou contre la Chine); et en 783 un traité de paix fut juré à Ts'ing-chouei. Cf. *inf.*, 229, n. 6, 291, n. 1.

<sup>(1)</sup> Ce que confirme la préface de notre manuscrit (*sup.*, 25) : « Dans les pays voisins, avec lesquels il échangeait des ambassades, il fit chercher des religieux éminents... » Cf. aussi Bu-ston, *sup.*, 9-10.

<sup>(2)</sup> *Ts'ü*, cmlxxx, 12 a. D'après le *T'ang houei yao*, cxxvii, 8 a, c'est chaque année qu'un des missionnaires devait être renouvelé; d'après le *Fo tsou t'ong ki*, Taishö, n° 2035, xii, 379 a, les deux membres de la mission devaient être renouvelés simultanément tous les deux ans. Les deux premiers missionnaires, envoyés au printemps de 781, s'appelaient Leang-sieou 良瑒 et Wen-sou 文素. Ces noms n'ont pas été retenus, que je sache, par la tradition tibétaine; on ne les trouve pas, par exemple, parmi ceux des *ho-chang* chinois mandés au Tibet par Khri-sron-lde-bcan, qu'énumère le *Pad-ma than-yig*, trad. Toussaint, 317 (où Mahāyāna est mentionné).

le bouddhisme chinois à l'époque de la controverse. Du reste, dans le récit que donne Bu-ston de l'introduction du bouddhisme à l'époque de Khri-sron-lde-bean, c'est l'arrivée de maîtres *chinois* qui est mentionnée en premier lieu, avant celle de maîtres indiens<sup>(1)</sup>. On a voulu faire remonter cette influence à la venue au Tibet de princesses chinoises, Wen-tch'eng en 641, Kin-tch'eng en 710<sup>(2)</sup>. Ces princesses jouent en effet, surtout la première, un grand rôle dans l'histoire traditionnelle du bouddhisme tibétain, comme du reste la Chine en général jusqu'au règne de Khri-sron-lde-bean, qui aurait introduit en masse le bouddhisme de l'Inde, maîtres, textes, institutions. Mais notre manuscrit ne fait aucune allusion à ces princesses, même à propos du groupe des dames nobles de Lhasa qu'avait séduites le quietisme de Mahāyāna; et, d'après les sources chinoises, le rôle possible des princesses chinoises dans la diffusion du bouddhisme au Tibet apparaît fort restreint: tout au plus leur action put-elle, d'après ces sources, s'exercer dans un cercle étroit à la Cour royale<sup>(3)</sup>. C'est à

(1) « Au commencement, les *ho-chang* chinois furent les guides des Tibétains en matière de bouddhisme, jusqu'à ce que parût l'Indien Kamalasila et qu'une discussion eût lieu en présence du Roi Khri-sron-lde-bean... Dès lors, l'influence du bouddhisme chinois fut éliminée; les Tibétains se mirent à n'aller que dans l'Inde et à ne plus recevoir chez eux que des Indiens. » C'est ainsi que Vassil'ev, *Буддизма*, Saint-Petersbourg, 1857, 319, n. 1 (la version française de La Combe, Paris, 1865, 320, n. 1, est très incorrecte), résume le récit de Bu-ston, en des termes qui ne se retrouvent pas dans la version d'Obermiller, mais qui correspondent parfaitement à l'esprit de cette partie du *Chos 'byun*. Cf. *sup.*, 9, n. 1; et *Add.*, 361.

(2) Rockhill, *Life of the Buddha*, 213; Tachibana « Relations bouddhiques entre le Tibet et l'Inde », *Sākūyō kenkyū*, XII, 11 (mars-avril 1935), 282. Sur la petite dose de bouddhisme que le Tibet avait absorbée avant le règne de Khri-sron-lde-bean, Rockhill cite (*ibid.*, 221), d'après le Tanjur (*Mdo*, 121v, 39), une lettre adressée à ce Roi par Buddhaguhya: « Tu as fait... chercher la Loi dans l'Inde, pour accroître le peu de religion qui existait dans ce royaume, et ouvrir la fenêtre... »

(3) Les sources historiques chinoises relatives au Tibet ne font, autant que je sache, aucune allusion au bouddhisme dans ce pays avant l'envoi de la mission officielle de deux prédicateurs en 781. Tout ce qu'elles nous apprennent des princesses à cet égard, c'est que Wen-tch'eng facilita le voyage d'un pèlerin chinois, Hsuan-tchao 玄昭 (Chavannes, *Religieux éminents*, 13, 20), qui passa par le Tibet pour gagner l'Inde et pour en revenir au vu<sup>e</sup> siècle, et que, d'après un itinéraire chinois de Si-niing à Lhasa qui est postérieur à 749, il y avait entre le Col Rouge (Tch'e-liang 赤嶺), où la frontière chinoise avait été fixée en 730-734 (cf. *inf.*, 293, n. 5), et la vallée de Ta-fei 大非川, c'est-à-dire du Boukhaingol, affluent occidental du Koukounor (cf. Chavannes, « Voyage de Song Yun », *B. E. F. E.-O.*, III, 388, n. 7), un temple bouddhique dit *Chapelle de la Princesse* (*kong tchou fo t'ang* 公主佛堂). Plus près de Lhasa, l'itinéraire passait à l'endroit où le *Rin* sacrifiait aux dieux (*tsan-p'ou tsai chen so* 贊普祭神所) — aux dieux indigènes et non bouddhistes, auquel le culte royal restait sans doute voué à cette époque. Au delà de Lhasa, au Sud du fleuve Tsang (Gcaï-po, Brahmaputra), peu avant d'arriver à la résidence royale près du

Pa-pou (cf. *inf.*, 200, n. 1), on trouvait encore une chapelle bouddhique (fo t'ang 佛堂 : T'ang, xi, 6 b-7 a, trad. Bushell, 539-540).

L'itinéraire du T'ang chou (sur lequel cf. Chavannes, *B. E. F. O.*, III, 230-231) mentionne la stèle du Col Rouge, érigée pour marquer la frontière tibétaine en 730-734 (*inf.*, 293, n. 5); il est donc postérieur à cette date. Bushell, 540, n. 1, dit qu'il est par ailleurs antérieur à la mort de la princesse de Kin-tch'eng (739); mais rien ne l'indique dans le texte, où il est seulement question d'un relais «où, chaque fois qu'un ambassadeur chinois entre (ou entrait) au Tibet, la princesse envoie (ou envoyait) des gens à sa rencontre : aucune précision de temps n'étant donnée, il ne résulte pas nécessairement de ce passage que l'itinéraire ait été rédigé du vivant de la princesse. Cet itinéraire est, d'autre part, indépendamment des informations sur la route du Tibet rapportées en 825 par Lieou Yuan-ting (T'ang, ccxvi B, 6 b, trad. Bushell, 519-521). Il doit dater de la deuxième moitié du viii<sup>e</sup> siècle, car il mentionne la création en 749, sur les bords du Koukounor, de la garnison de T'ien-wui 天威軍 (cf. *inf.*, 295, n. 2).

Il a été récemment étudié dans un article intitulé «La route du Népal à l'époque des T'ang» (*Shina bukkyō shigaku* 支那佛敎史學, III, 1, Tokyo, avril 1939, 62-78), par M. Adachi Kiroku 足立喜六, qui a essayé d'en identifier les toponymes en se servant du *Si tchao t'ou li* 西招圖略 de Song-yun 松筠 (1798), un Mougol qui fut amban des Ts'ing au Tibet (cf. Rockhill, *J. R. A. S.*, 1891, 3; Rockhill reproduit les cartes-itinéraires de cet ouvrage). Il n'y a malheureusement rien à tirer du travail de M. Adachi, où on lit par exemple, p. 77, que Siao Yang-tong 小羊同 est la transcription phonétique de Sbigatsé! Un autre savant japonais, M. Teramoto Enga 寺本婉雅, a publié en décembre 1931, dans la revue *Ōtani gakuhō*, III, 19, une curieuse carte de l'Asie Centrale, portant un certain nombre de toponymes en chinois et en tibétain, et dont l'original avait été importé au Japon à la fin des T'ang, semble-t-il, par un des pèlerins japonais qui visitèrent alors la Chine. Cette carte est malheureusement des plus rudimentaires, et n'apporte pas de lumières sur l'itinéraire de Lhasa; le Tibet, en chinois T'ou-fan 吐蕃, y reçoit en tibétain l'étrange nom de Po, sans doute pour Bo[d]; l'Orient byzantin, en chinois Fou-lin 拂林, y est appelé Pu-lin et non Khrom comme dans la tradition tibétaine (cf. Bacot, *Mél. ch. b.*, III, 17). Cette carte ne s'est du reste transmise au Japon que dans des conditions précaires. Une copie de 1890, faite elle-même sur une copie datant de l'époque de Kamakura (xiii<sup>e</sup> siècle), appartenait au professeur Matsumoto Bunzaburō, de Kyoto; prêtée à son collègue Takakusu Junjirō, de Tokyō, elle disparut lors du tremblement de terre de 1923. Les planches publiées par M. Teramoto reposent sur un double qu'en avait établi Takakusu, et sur les notes que M. Teramoto lui-même avait prises à Kyoto, en 1920, sur l'exemplaire de M. Matsumoto. Les Japonais sont des copistes fort habiles; mais quelle valeur attribuer aux toponymes tibétains de cette carte, indéfiniment recopiés, au cours d'une dizaine de siècles, par des gens qui ne les comprenaient pas?

Lors de son retour de l'Inde, au milieu du viii<sup>e</sup> siècle, Hiuan-tchao était accompagné de Wang Hiuan-to'ò 王玄策, un officier qui avait déjà été chargé à trois reprises de missions diplomatiques dans l'Inde : c'est en apprenant que Hiuan-tchao se trouvait en Inde que la cour de Tch'ang-an y renvoya ce diplomate une quatrième fois. Comme l'a bien vu S. Lévi (*T'oung Pao*, XIII, 309; cf. aussi Pelliot, *ibid.*, XXIII, 282), les motifs de cette mission étaient d'ordre politique et c'est aussi comme personnage semi-officiel que Hiuan-tchao fut protégé au Tibet par la princesse de Wen-tch'eng; elle n'avait pas besoin pour cela d'être bouddhiste, ni de vouloir protéger le bouddhisme. Bien d'autres pèlerins chinois passèrent par le Tibet et le Népal au viii<sup>e</sup> siècle pour se rendre dans l'Inde (Fao-bi, Chavannes, *Religieux éminents*,



l'importation de la culture chinoise classique (confucianiste) qu'elles prirent officiellement une part active<sup>(1)</sup>.

28; le Coréen Huan-t'ai, *ibid.*, 35; Tao-cbeug, *ibid.*, 39; en 716 encore, c'est par le Tibet que le maître de Tantra Chao-wou-wei 善舞異 (Subhakarasiṃha) arriva en Chine (cf. Teramoto, *Ōtani gakuhō*, XII, iv, 47-49). Cette route ne fut abandonnée que lorsque les rapports sino-tibétains et sino-népalais se détériorèrent, au cours du VIII<sup>e</sup> siècle (cf. S. Lévi, *Le Népal*, 160-165). Jamais, à ma connaissance, dans les biographies d'aucun de ces pèlerins ou voyageurs, il n'est question de bouddhisme au Tibet.

Au début du VIII<sup>e</sup> siècle, le pèlerin coréen Houei-tch'ao, qui regagna la Chine vers 729 après un voyage dans l'Inde, où il s'était rendu par mer et d'où il revint par l'Asie Centrale (mais très probablement sans passer par le Tibet), rapportait (par oui-dire) qu'à la différence du Grand Po-lu 大勃律 (Baltistan), du Yang-t'ong 楊同 (sans doute le Yang-t'ong 羊同 des textes historiques, *sup.*, 28-29) et du So-po-ts'eu 娑播慈 (?) — pays situés au Nord-Est du Cachemire, qui étaient alors soumis à l'administration tibétaine, où l'on pratiquait le bouddhisme, où il y avait des moines et des monastères —, plus loin à l'Est, dans le Tibet proprement dit, «il n'y avait absolument aucun monastère, et le roi aussi bien que le peuple ignoraient complètement la Loi du Buddha» (Lo Tchen-yu, *Touen-houeng che che yi chou*, I, 7 a; T. 2089, 977 a; W. Fuchs, «Huei-ch'ao's Pilgerreise...», S. b. Pr. Ak. Wiss., Ph.-Hist. Kl., XXX, 1938, 20).

L'édit sur le bouddhisme promulgué en 791 par Kbrî-sron-lde-bcan institué comme «réceptacles des Trois Joyaux», officiellement reconnu par ce Roi, un certain nombre de temples, dont le temple «chinois» (*Rgya gtaga*) de Ra-mo-che (Tucci, *Tombs...*, 45). M. Tucci (*ibid.*, 71) estime «hautement possible», à la lumière de ce texte, que le célèbre Ra-mo-che ait été réellement fondé par la princesse de Wen-tch'eng. Il faut remarquer toutefois que l'édit de 791 n'est connu que par une chronique tardive, et que si cette chronique semble bien, dans l'ensemble, reproduire le texte d'une inscription du VIII<sup>e</sup> siècle, une pieuse interpolation reste possible. Entre la mort de la princesse (680) et l'édit de 791, plus d'un siècle s'était écoulé, et les légendes devaient fleurir vite au Tibet. L'édit ne mentionne du reste ni Wen-tch'eng, ni la date du temple «chinois».

<sup>(1)</sup> «Comme la princesse (Wen-tch'eng) n'aimait pas leur coutume de se peindre le visage en rouge (*tchō mien* 赭面). Long-tsan (Sron-bcan [sgam-po]) la frappa d'interdiction (*K'ieou* : y fit mettre fin pour le moment) dans le pays. Il quitta lui-même son feutre et ses vêtements de peaux pour porter la soie (*K'ieou* : et le brocart). S'aprenant peu à peu des mœurs chinoises, il envoya les fils et les cadets (*K'ieou* : des chefs et) des grands (*K'ieou* : demander à) entrer à l'École de l'État (*kouo hsiue* 國學) pour y apprendre (le Livre des) Poèmes et (le Livre des) Documents (詩書)» (*K'ieou*, cxcvii a, 2 a; T'ang, ccxvii a, 20; T'ou, cxcvii, 21 b; T'ou, cxcvii, 57 a). Le T'ang tchō yen 唐摭言 de Wang Ting-pao 王定保 (éd. Siao-yuan *ts'oung chou*, I, 6 b) rapporte que, sous le règne de T'ai-tsong (627-649), il y avait à l'École de l'État plus de 8.000 «fils et cadets» de chefs barbares, entre autres tibétains. En 672, Kao-tsong reçut un ambassadeur tibétain nommé Tchong-t'oung, qui avait étudié dans sa jeunesse à la Grande École (*t'ai hsiue* 太學, autre nom de l'École de l'État) et lisait le chinois (*sup.*, 181, n. 1). Je ne sais d'après quelle source O. Franke (*Geschichte des chinesischen Reiches*, II, 397) dit que K'io-ling 欽陵 (le Ngar Kbrî-brin des sources tibétaines), qui exerça la régence avec ses frères dans le dernier quart du VIII<sup>e</sup> siècle, avait été élevé à Tch'ang-ngan; son père Lou-tong-tan 祿東贊 (Ngar Sroñ-rcan, mort en 667. Bacot..., *Documents...*, 32; cf. Bacot, *Mél.*

Ce n'est pas au vu<sup>e</sup> siècle, comme le veut la tradition indigène<sup>(1)</sup>, ce n'est pas à Sron-bcan-sgam-po († 650) et à son épouse chinoise, la princesse de Wen-tch'eng († 680)<sup>(2)</sup>, ce n'est pas non plus à la première moitié du viii<sup>e</sup> siècle, au roi Khri-lde-gcug-bcan († 755) et à la princesse de Kin-tch'eng († 739), que remonte la conversion du Tibet au bouddhisme; c'est à Khri-sron-lde-bcan (755-797) et à ses successeurs, à partir du viii<sup>e</sup> siècle, et plutôt

ca, b., III, 10-14), régent avant lui, illettré mais fin politique, avait épousé la petite-fille d'une princesse chinoise lors du mariage de Wen-tch'eng en 641 (*Kieou*, cxcvi a, 2 b; *Tseu*, cxvii, 57 a; *T'ang*, cxxi a, 2 b; *Ts'ô*, cxliii, 21 a). Entre 705 et 710, un décret impérial prescrivait encore d'«agréger à l'École des Fils de l'État (*kouo tsou hsiue* 國子學), pour y faire leurs études, les fils ou petit-fils des Rois du Tibet ou des *gaghan*, désireux d'étudier les Classiques (confucianistes, 習學經業)» (*T'ang houei yao*, xxiiv; cf. Lou Siu-yuan 陸心源, *T'ang wen che yi* 唐文拾遺, dans *Tsien-yuan ts'ong chou* 潛園叢書, II, 5 b-6 a).

En 730, la princesse de Kin-tch'eng fit demander à Hiuan-tsong, par une ambassade tibétaine, qu'on lui envoyât un exemplaire de chacun des Classiques suivants : *Che* (*king*), *Lî ki*, *Tch'ouen ts'ieou*, auxquels certaines sources ajoutent : *Chou* (*king*), *Tso tchouan* et *Wen siuan*. Ordre fut donné au département de la Bibliothèque Impériale (*pi chou cheng* 秘書省) d'en faire copier des manuscrits. Mais un des fonctionnaires de ce département, Yu Hieou-lie 于休列, «rectificateur des caractères» (*tcheng tsou* 正字; sur cette charge, cf. des Rotours, *Traité des fonctionnaires*... 195, n. 2, qui dit qu'elle ne fut créée qu'en 792), s'opposa à cet envoi. Après une délibération à laquelle prirent part les grands ministres, il fut décidé d'envoyer les livres au Tibet. Il ressort de cette délibération (*inf.*, 226, n. 1) que la requête de la princesse, transmise officiellement par une ambassade tibétaine, n'était pas due à son désir personnel de posséder ces livres, mais que ceux-ci étaient destinés aux Tibétains (*Kieou*, cxcvi a, 6 b-7 a, trad. Bushell, 467-468; *T'ang*, cxxvi a, 7 a, 8; *Tseu*, cxliii, 56 a-b; *Ts'ô*, cxliii, 11 a, cxliii, 18 a; *T'ang houei yao*, xxiiv, 22 b; *Ts'uan T'ang wen*, cxliii, 7 a).

<sup>(1)</sup> Cf. par exemple Bu-ston, trad. Obermiller, II, 184-185. D'après Bu-ston, le Roi Sron-bcan-sgam-po aurait fait un pèlerinage au Wou-t'ai chan. Comme à peu près tout ce que rapporte Bu-ston du règne de ce roi, cette donnée est vraisemblable. Le montage sacré du Chan-si, siège de Manjari qui est le grand Bodhisattva de la Haute Asie, ne dut être connue au Tibet que sensiblement plus tard. C'est en 824 qu'une ambassade tibétaine vint en demander un plan (*t'ou* 圖) à la cour de Chine (*Kieou*, cxcvi a, 12 b, trad. Bushell, 522; *T'ang houei yao*, cxvii, 14 b), et le plan qui en est peint dans la grotte 117 de Touen-houang (Pelliot, *B. É. F. É.-O.*, VIII, 504) date du 1<sup>er</sup> siècle [cf. *inf.*, 377]. Le *Padma than-yig* ancien, où il est question du Wou-t'ai chan (Thomas, *Tibetan Literary Texts*... I, 264), ne saurait être antérieur aux 1<sup>er</sup>-2<sup>e</sup> siècles. Le formulaire sanskrit-tibétain édité par J. Hackin (Paris, 1924) fut rédigé, semble-t-il, à Sou-tcheou vers le milieu du 1<sup>er</sup> siècle à l'occasion du passage d'un maître indien qui revenait d'un pèlerinage au Wou-t'ai chan. M. H. W. Bailey a édité et traduit (*B. S. O. S.*, IX, 3, 1938, 522-530), d'après le ms. 5538 du Fonds Pelliot, un manuel de conversation sanskrit-khotanais mettant en scène un *dhikou* indien qui, après avoir passé par Khotan, est censé s'arrêter à Kan-tcheou au cours d'un pèlerinage au Wou-t'ai chan; ce texte doit être tardif, il y est question d'un «roi du pays de Kan-tcheou» (*Kamach daité rajsa*).

<sup>(2)</sup> Pour la date de la mort de Wen-tch'eng, cf. *Kieou*, cxcvi a, 3 b, trad. Bushell, 451; *T'ang*, cxxvi a, 3 b; *Tseu*, cxliii, 46 a.

à la fin de ce siècle. A cette conclusion conduisent tous les documents historiques tibétains qui ont été récemment mis en lumière; et les documents chinois la confirment absolument<sup>(1)</sup>. Et si la Chine joue effectivement un rôle dans la

(1) Je partage l'opinion émise par M. Petech, dans l'excellente étude qu'il a consacrée aux chroniques de Ladakh éditées par Francke (*J. H. O.*, XV, 1, mars 1939, Suppl., 50 et suiv.; cette étude a aussi paru en un volume indépendant, Calcutta, 1939), sur *the scarce historical foundation of the so-called introduction of Buddhism by Sron-btsan-sgam-po* (loc. cit., 61). Je veux bien qu'il y ait eu, de son temps, *a first contact with the religion of Buddha* (loc. cit., 51), mais je serais plus sceptique encore que M. Petech sur les faits précis de ce contact. L'importation de deux icônes, l'une indienne, l'autre chinoise, et leur érection en *palladia nationaux*, ne me paraissent pas être nécessairement, du moins en ce qui concerne la seconde, *fundamental facts about which there cannot be any doubt*, tout unanimes que soient là-dessus les chroniques indigènes.

Le fameux «Sākyamuni» en bronze du Jo-khañ, qu'on prétend importé par Wen-tch'eng et qui passe pour avoir été fondu en Chine (*Wei tsang t'ou tche*, Che liò, II, 11 a; Rockhill, *J. R. A. S.*, 1891, 263), serait de facture indienne d'après M. Walsb, qui en a publié dans *J. R. A. S.*, oct. 1938, 536, une photographie trop peu claire pour qu'on puisse juger de la valeur de son impression; Waddell la trouvait si grossière qu'il doutait qu'elle eut une origine étrangère (*Lhasa and its Mysteries*, 369). On remarquera que, dans des sources tibétaines anciennes comme la *Propphétie de Samghavardhana* (trad. Thomas, *Tibetan Literary Texts*, . . . I, 60) et la *Propphétie de Khotan* (*ibid.*, 80; version chinoise, Taishò, n° 2090, 996 b), qui doivent dater des environs de l'an 800 (Thomas, *ibid.*, 50-51; c'est à cette époque que vécut Fa-tch'eng, l'auteur de la version chinoise de la *Propphétie de Khotan*), il n'est plus question d'influence bouddhique qu'à propos de la princesse de Kin-tch'eng, aucun rôle dans l'histoire religieuse du Tibet n'étant attribué à Wen-tch'eng; c'est par erreur que, dans sa version japonaise de ces deux Propphéties, *Uten kakushi*, Kyoto, 1921, M. E. Teramoto identifie à Wen-tch'eng la princesse chinoise bouddhiste que mentionnent ces textes.

Je pense comme M. Bacot («Le mariage de Sron-btsan-sgam-po», *M. Ch. B.*, III, 1935, 14) que Sron-btsan-sgam-po fut surtout guerrier beaucoup plus que bouddhiste. Mais le silence qu'observent les annales tibétaines de Touen-houang sur tout événement religieux ne me paraît pas non plus démontrer que le «bouddhisme n'avait fait, au 11<sup>e</sup> siècle, que passer la frontière sans pénétrer la population ni la cour» (*ibid.*, 6-7). Les documents chinois, officiels et manuscrits, prouvent surabondamment que, dès la fin du 7<sup>me</sup> siècle, il avait pénétré, et fort avant, au moins la cour et la noblesse. Et les documents tibétains aussi. Dans la chronique de Touen-houang qu'a publiée depuis lors M. Bacot (*Documents*, . . . 151), on lit que Khri-Ido-gzug-bcan, qui régna de 712 à 755, a «confidéré tous les princes par la grande couronne de la Bonne Loi» (*chos bzan*). Il est vrai que c'est dans un poème, et qu'au Tibet pas plus qu'ailleurs les poètes n'en sont à un anachronisme près. Mais, un peu plus loin, dans la même chronique (*ibid.*, 152-153), il est dit, en prose cette fois, qu'«au temps de Khri-sron-Ido-bcan (755-797) la Loi était Bonne. . . On avait reçu la religion incomparable du Buddha et bâti des viâra partout». Les textes épigraphiques récemment publiés par M. Tucci confirment pleinement cette «réception de la loi» sous le règne de Khri-sron-Ido-bcan. On lit dans une inscription de Ral-pa-can (815-838) (*Tomis*, . . . 16) que «du temps des *lha-vas* [*devaputra*], père [Khri-Ido-sron-bcan?] et grand-père [Khri-sron-Ido-bcan, 755-797], la Noble Loi fut reçue, et pendant la génération [suivante] elle fut établie». L'édit de Khri-

sron-lde-bcan (755-797), cité par M. Tucci (*ibid.*, 44-47) d'après une chronique de 1564, mais dont le texte a des chances de remonter à une inscription ancienne (apparemment de 791) commémorant la fondation d'un temple à Bsam-yas (non loin de Lhasa au Sud, près du Brahmaputra), peut être considéré, dit M. Tucci, comme la charte de fondation du bouddhisme tibétain : « Que désormais au Tibet les Trois Joyaux et les réceptacles de la Loi [c'est-à-dire les temples] soient faits! Que la pratique de la Loi bouddhique ne soit jamais abandonnée! » Et cet édit, contemporain du concile de Lhasa (792-794), énumère une série de temples « établis comme réceptacles des Trois Joyaux » dans la région de Lhasa (Ra-sa); il fut juré par de nombreux dignitaires, ministres et généraux, dont la liste figure à la fin du texte et qui se trouvaient ainsi officiellement tenus de pratiquer et de protéger le bouddhisme.

On lit dans cet édit que, « même au temps des précédents pères et grands-pères [c'est-à-dire des Rois antérieurs à Khri-sron-lde-bcan], chaque génération fit [des Trois Joyaux] la coutume [du pays] », et qu'« il y eut réellement des temples anciens et nouveaux » (Tucci, *ibid.*, 45). Un autre édit, dû au successeur de Khri-sron-lde-bcan, Khri-lde-sron-bcan (797-804), et connu par la même chronique de 1564, parle d'un *wikāra* fondé à Lhasa par Sron-bcan-sgam-po, d'un temple de Kva-chur (ou Kve-chun ou Kva-tsu, cf. Tucci, *ibid.*, 14, 52) fondé à Brag-mar (près de Bsam-yas) par Khri-lde-gcug-bcan (ca. 705-754), probablement pour commémorer la première conquête tibétaine de Koua-tcheou 吐蕃 en 727, et surtout d'une réaction anti-bouddhique qui eut lieu à la fin du règne de ce dernier roi, un peu après le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, du fait des « intentions d'hostilité de quelques grands (*zan-blon*) » : « La pratique de la Loi bouddhique, cultivée depuis le temps du père et du grand-père, fut supprimée. Il ne fut pas permis de pratiquer la Loi au Tibet... Puis, lorsque Sa Majesté [le père, Khri-sron-lde-bcan, né en 742] eut vingt ans, il y eut, au début, des calamités et de mauvais augures... et l'ordre [de ne pas pratiquer le bouddhisme] fut abandonné; on adora les Trois Joyaux, et d'heureux temps suivirent... » (Tucci, *ibid.*, 47-48). Enfin un troisième édit, lui aussi de Khri-lde-sron-bcan, et conservé dans une inscription qui subsiste à Karchung (Dkar-chun ou 'Kar-chun, sur la rive méridionale de la rivière de Lhasa), précise les conditions dans lesquelles se produisit la réaction anti-bouddhique des environs de 755 : « Du temps de mon grand-père Khri-lde-gcug-bcan... la Loi fut pratiquée. Mais il mourut [en 755] quand mon père [Khri-sron-lde-bcan, né en 742] était encore jeune. Et alors quelqu'un, qui n'avait pas mis la Loi dans son cœur, ne permit pas que la Loi fût pratiquée, et l'écrivit même dans les règles de l'État. Alors quelques calamités survinrent à mon père Khri-sron-lde-bcan. On pratiqua la loi bouddhique, qui agit comme une médecine. [Dès lors] la Loi fut développée... Un édit fut écrit [probablement en 791], comme serment, [prescrivant] que la Loi ne fût jamais abandonnée. Après que mon père [Khri-sron-lde-bcan] fut monté au ciel [797], on m'invita, moi et mon prince et mes ministres, à... rejeter la Loi, comme causant des calamités au corps du Roi et au Royaume... Cette requête fut repoussée... Et les édits, contenant le serment de mon père et la volonté de mon cœur, furent développés en un nouvel édit... Désormais, que les rois, neveux et oncles, dès leur jeunesse, jusqu'à ce qu'ils prennent le pouvoir, nomment des amis de bien [*kalyānamitra*] parmi les moines... La porte doit être ouverte à tout le Tibet pour apprendre et pratiquer la Loi; et jamais la porte de la libération ne devra être fermée aux sujets tibétains, des classes supérieures jusqu'en bas... Ceux qui deviennent moines seront honorés par moi » (Tucci, *ibid.*, 51-53).

Ainsi donc, c'est toute la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle qui aurait été occupée, au Tibet, par le conflit entre le bouddhisme, que soutenait le pouvoir royal, et ses adversaires, de la noblesse, ceux-ci cherchant en particulier à profiter des changements de règnes, lors

de l'avènement de Khri-srou-lde-bcan en 755, lors de sa mort en 797, pour reprendre leurs campagnes contre la Bonne Loi. Pour la période antérieure, les documents tibétains des environs de l'an 800 ne mentionnent, en somme, que quelques fondations sporadiques de temples (cf. Tucci, *ibid.*, 14), fondations dont l'ancienneté, en ce qui concerne du moins celle d'un *vilâra* par Srou-bcan-sgam-po, ne me paraît pas nécessairement aussi certaine qu'à M. Tucci (*sup.*, 187, n.).

Sur ce conflit de la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, les chroniqueurs ajoutent des détails qui ne sont pas sans intérêt. Dans son histoire du bouddhisme, Bu-ston parle d'une réaction violente des ministres contre le bouddhisme au début du règne de Khri-srou-lde-bcan (755-797). Une première fois, alors qu'il n'était encore qu'un enfant, les ministres avaient enseveli dans le sable l'icône de Sâkya naguère importée de Chine, en punition de quoi plusieurs d'entre eux périrent. Étant monté sur le trône, Khri-srou-lde-bcan, qui ne connaissait apparemment pas le bouddhisme, en entendit parler lorsqu'on lui narra la biographie de son père et de son grand-père : il trouva alors les textes sacrés «qui étaient cachés», et les fit traduire par deux Chinois et par un *paṇḍita* (cachemirien ?). Mais les ministres s'y opposèrent. Le Roi ayant passé outre, les «divinités malignes» du Tibet entrèrent en fureur : les hauts plateaux furent inondés, la foudre tomba sur le Mont Rouge (Dmar-po'i-ri, celui où d'après Das s'éleva plus tard le Potala), des épidémies et des épizooties se déclarèrent, et les «sujets tibétains» déclarèrent que ces calamités étaient la conséquence d'une doctrine fautive (néfaste, *inauspicious*, traduit Das). C'est à la suite de ces événements que le Roi aurait fait venir Padmasambhava pour «subjuguier les démons du Tibet» (*Chos 'byun*, trad. Obermiller, II, 186-189; trad. Das, *J. B. T. S.*, I, 1 et suiv.).

D'autres chroniques tibétaines, remontant probablement au IX<sup>e</sup> siècle, placent aux environs de 739, date de la mort de la princesse de Kin-tch'ong (*sup.*, 7) des épidémies qui provoquèrent une réaction contre le bouddhisme et obligèrent tous les moines à quitter le pays; la Reine elle-même mourut d'une pustule, et les ministres, dont plusieurs auraient également péri, incriminèrent le clergé, le qualifièrent de néfaste, et en décrétèrent l'expulsion (Thomas, *Tib. Lit. Texte*, I, 62, 83, 314). [Cf. Addenda, *inf.*, 360-361.]

De tels épisodes sont évidemment du même ordre que ceux qui marquèrent l'introduction du bouddhisme au Japon. Là aussi, lors de l'arrivée, en 552, d'une statue coréenne de Sâkya, une épidémie éclata; le culte d'un dieu étranger, déclarèrent les adversaires du bouddhisme, avait suscité le courroux des divinités nationales. L'image fut jetée à l'eau; mais aussitôt le palais impérial fut consumé par une conflagration soudaine, «sans qu'il y eût vent ni nuages» (*Nihongi*, trad. Aston, II, 66-67). En 584, récit analogue à propos d'une icône de Maitreya importée, elle aussi, de Corée : un courtisan qui a consacré une chapelle à cette image tombe malade, une épidémie se déclare, les ministres hostiles au bouddhisme interviennent auprès de l'Empereur; le bouddhisme est proscriit, la chapelle brûlée (par mesure de purification), avec son Maitreya dont les restes sont jetés à l'eau; mais, tout comme en 552, la nature se détraque, il pleut et il vente sans nuages, l'épidémie s'étend, l'Empereur lui-même en est atteint, jusqu'à ce qu'on reconstruise la chapelle (*ibid.*, 101-104). Ces deux épisodes ne constituent probablement que la duplication d'un thème unique (on estime généralement que c'est le plus ancien qui est un doublet du second). Mais c'est surtout dans le détail des faits qu'éclate l'analogie avec le Tibet : même conception de la religion comme une magie dangereuse, dont les effets, fastes ou néfastes, se font sentir en particulier dans le domaine sanitaire; même conflit entre le «dieu étranger» (神 *shin*, écrit le *Nihongi*) et les divinités indigènes, entre *Hotoke* et *Kami* comme entre *Lha-tch'os* et *Bon-tch'os*, entre leurs partisans et leurs adversaires respectifs parmi les

formation de l'église et des doctrines bouddhiques du Tibet — un rôle si peu négligeable que tout le lamaïsme devait, si je ne m'abuse, rester à jamais marqué de cette première empreinte chinoise —, les princesses des T'ang n'y étaient pour rien. Il faut surtout tenir compte, à mon avis, de la soumission au Tibet de toute une partie de la Sérinde et de la Chine, où le bouddhisme était alors florissant, et du contact étroit qui s'établit entre les dominateurs tibétains et la population indigène des régions conquises, plus particulièrement avec les monastères chinois. Ceux-ci semblent bien, en effet, avoir servi alors, dans certains cas, d'intermédiaires entre les autorités tibétaines, dont certaines appartenaient à la plus haute noblesse du Tibet, et leurs administrés chinois, du moins si l'on en juge d'après les documents de Touen-houang.

Ces documents sont évidemment, pour la plupart, d'origine cléricale; mais ils ne le sont pas tous: preuve en soient deux manuscrits qui mériteront d'être analysés ici, car ils illustrent sur le vif le rôle du bouddhisme et des bouddhistes dans les relations sino-tibétaines à une époque qui ne saurait être bien éloignée de celle de la controverse, puisqu'il est question dans ces documents de Mahāyāna et de son préfacer, le lettré Wang Si.

Le premier de ces manuscrits contient deux mémoriaux adressés au Roi du Tibet par Wang Si<sup>(1)</sup>. Ce personnage s'attribue, dans la préface de la controverse<sup>(2)</sup>, de « ci-devant » titres d'où il ressort qu'il avait tenu un rang honorable dans l'administration chinoise de Touen-houang, avant la chute de cette ville. Il était censeur de la maison impériale des T'ang<sup>(3)</sup>, délégué comme

puissants de la Cour. Au Japon, l'opposition au bouddhisme est conduite principalement par les Mononobe, famille revêtue d'importantes fonctions héréditaires dans la liturgie du Shinto; au Tibet, M. Petech souligne le rôle que durent jouer, dans la lutte religieuse entre ministres sous le règne de K'ri-sron-ldo-bran, les clans nobles *which had hereditary Bonpo priesthood and took advantage of the religion for increasing their political fortunes* (loc. cit., 69). Le rôle qu'au Tibet les femmes et le clan des Reines semblent avoir joué dans ce conflit s'explique sans doute par les institutions matrimoniales propres à ce pays. Partout, chez les barbares, le bouddhisme ne fut considéré tout d'abord que comme une thaumaturgie, et eut à concurrencer les magies indigènes. On en trouvera une autre illustration dans la biographie de Fo-t'ou-teng, apôtre du bouddhisme chez les Hiong-nou de Tchao au 1<sup>er</sup> siècle (A. F. Wright, *H. J. A. S.*, XI, 1948, 321-371).

<sup>(1)</sup> N° 3901 du Fonds Pelliot, verso. Au recto du rouleau, qui est en mauvais état (hauteur: 29 cm.), il y a des recettes pharmaceutiques. Le premier mémorial occupe les 19 premières lignes du verso, le deuxième la fin; ils se suivent sans aucune interruption.

<sup>(2)</sup> *Sup.*, 23, n. 1.

<sup>(3)</sup> *Tien tchong che yu che* 殿中侍御史, titre des six (ou neuf) Censeurs de la Cour du Palais, *tien yuan* 殿院, qui était sous les T'ang une des trois Cours du Consortat. Ils étaient classés au septième degré de la hiérarchie mandarinale. Cf. *T'ang*, XIIII, 28; H. Wist, *Das chuanische Zensurat* (Hambourg, 1939), 21. Sur les censeurs délégués dans les inspectoriats provinciaux, cf. des Rotours, *Traité des fonctionnaires...* 293-296.

adjoint <sup>(1)</sup> à l'inspectorat du Ho-si <sup>(2)</sup>, et portait le titre honorifique de grand-préfet de la Cour <sup>(3)</sup>.

Il fut donc sans doute un des deux adjoints de Tcheou Ting, dernier inspecteur du Ho-si jusqu'au siège de Touen-houang. Ces titres se retrouvent

<sup>(1)</sup> *P'an kouan* 判官, titre des fonctionnaires hors cadre qui, sous les Tang, étaient adjoints, suivant les besoins, aux commissariats militaires (*taï tou che*), aux inspectoriats civils (*kouan tch'a che*), et à d'autres fonctionnaires. Les commissariats militaires avaient, en principe, deux adjoints qui s'occupaient — en principe aussi — des dépôts de grain, des armes, des chevaux, des casques (*T'ang tien*, XIII, 15 b). Il y avait encore bien d'autres *p'an kouan*. Cette institution a survécu jusqu'à l'époque mandchoue, où on la retrouve dans les fonctions de *l'ong p'an* 通判 et de *tcheou p'an* 州判, vice-asseurs des préfectures de 1<sup>er</sup> rang, *fou* 府, et de 2<sup>e</sup> rang, *tcheou* 州. Au Japon, les petits fonctionnaires, nommés au choix de leurs supérieurs comme assistants, secrétaires, etc. (*clerical staff*), sont encore appelés *hanninkan* 判任官. Sous le régime tibétain, ce titre fut appliqué à certains fonctionnaires tibétains; dans le ms. S. 5818 du British Museum, il est question de *sp'an kouan* tibétains, 諸番判官.

<sup>(2)</sup> *Ho-si kouan tch'a* 河西觀察. Les inspecteurs, *kouan tch'a che*, charge créée en 758, étaient en principe les gouverneurs civils des arrondissements (*tao*) dont les commissaires, *taï tou che*, étaient les gouverneurs militaires; mais, en fait, avec le régime de *war-lords* qui sévit dès le milieu des Tang, souvent les *taï tou che* cumulaient le titre civil (R. des Rotours, *T. P.*, XXV, 312; *Traité des Examens*, 25; *Traité des Fonctionnaires*, 656 n. 1). Tel était évidemment le cas de Tcheou Ting, qui fut le dernier gouverneur du Ho-si, à Touen-houang, avant la conquête tibétaine; en effet, dans l'inscription de Li T'ai-pin, il porte les deux titres (*sup.*, 173, n. 1). Ces mêmes titres furent également attribués par cumul, après la reconquête de Touen-houang en 851, à Tchang Yi-tch'ao, qui fut nommé *taï tou che* à Cha-tcheou et *kouan tch'a che* des onze préfectures (*tcheou*) qu'il avait reconquises, Cha-tcheou, Koua-tcheou, Sou-tcheou, Kan-tcheou, etc. (*T'ang houei yan*, LXII, 12 b; *Tang*, CCLXII, 31 a). Le titre de *kouan tch'a che* fut appliqué par les Chinois (*Kiou*, XII, 15 b, CXCVI B, 9 a. trad. Busbell, 511; voir aussi *T'ang houei yao*, XLVII, 11 b; *Ts'ao*, CMLXXI, 5 b) à l'ambassadeur tibétain Louen K'i-jan 論乞內, qui vint en Chine en 804 : il était *kouan tch'a che* du Sud du fleuve Tsang... 河南觀察使; le fleuve Tsang doit être le Gen-po (Irnhmaputra), qui traverse le Tibet d'Ouest en Est, passant au Sud de Lhasa; mais le texte chinois est mal établi et le *Kiou* *T'ang* *chou* signale une lacune après Tsang (le *Ts'ao fou yuan houei* supprime le mot *tsang*).

<sup>(3)</sup> *Tch'ao san tai* 朝散大夫, cf. *T'ang liou tien*, II, 5 b. Les possesseurs de ce titre, auquel n'était pas attachée de fonction effective, étaient classés au cinquième degré de la hiérarchie, rang fort honorable. Lors de son séjour à Leang-tcheou 涼州 en 737-739, le poète Wang Wei était nanti de fonctions analogues à celles de notre Wang Si, mais un peu inférieures : il était adjoint au commissaire du Ho-si (*taï tou p'an kouan* 節度判官), en qualité de Censeur de la Cour des Enquêtes (*hien tch'a yu che* 監察御史), fonction du 8<sup>e</sup> degré. Wang Wei, alors âgé d'environ 38 ans, se trouvait au milieu de sa carrière officielle; c'est seulement après son retour de Leang-tcheou qu'il fut nommé censeur de la Maison Impériale, passant ainsi au degré supérieur, celui de Wang Si. Cf. Liou Kin-ling, *Wang Wei le poète* (Paris, 1941), 45-48.

à la fin du premier des deux mémoriaux<sup>(1)</sup>, à l'exception de celui d'adjoint, sans doute parce que Wang Si n'osait rappeler à son nouveau souverain qu'il avait appartenu naguère à l'administration d'une ville désormais conquise; mais, pour bien marquer sa triste situation de Chinois soumis à contre-cœur, il se désigne comme un «sujet extérieur»<sup>(2)</sup> ou, plus hardiment encore, comme «votre sujet, fonctionnaire brisé et déchu»<sup>(3)</sup>. C'est sur ce ton, où l'humilité et la fierté, l'obséquiosité et l'arrogance forment un mélange inimitable, que Wang Si va tenter d'apitoyer le Roi sur son sort.

[Premier mémorial de Wang Si au Roi du Tibet.]

Le premier mémorial s'ouvre par des considérations d'opportunisme. On n'examine pas un sot sur son intelligence; on ne compte pas sur la force d'un vieillard. On ne reproche pas au pauvre sa richesse; on ne force pas un malade aux convalescences. La roue ne saurait être souple ni droite; le timon ne saurait être mou ni courbe.

<sup>(1)</sup> Fin du premier mémorial : 年月日破落官朝散大夫殿中侍御史臣王錫上。La date n'est pas libellée en clair, parce que ce texte n'est qu'une «copie figurée»; si la date était indiquée, le texte deviendrait un véritable mémorial ayant son efficacité réelle. Il en est de même, pour le malheur des historiens, dans la plupart des textes officiels retrouvés à Touen-houang, copies qu'on avait conservées soit pour mémoire, soit comme modèles de rédaction. C'est pour la même raison que, dans les oraisons funèbres (*tsi wen* 祭文) rédigées par des auteurs célèbres et recueillies en grand nombre dans leurs œuvres collectives, la date n'est jamais spécifiée, car cela choquerait le sentiment chinois.

<sup>(2)</sup> Début du premier mémorial : 外臣錫言。

<sup>(3)</sup> *Sup.*, n. 1. et début du deuxième mémorial, *inf.*, 318, n. 1. *P'o lo hou* 破落戶 se dit d'une famille qui a «mal tourné», et dont la jeune génération, ruinée et privée de ces secours familiaux qui tenaient lieu en Chine d'assistance publique, tombait au rebut de la société (cf. le texte des Song cité dans *Ta'eu yuan*, Wou, 165). Le terme *p'o lo houan* se retrouve dans le colophon d'un manuscrit de Touen-houang conservé à Pékin, devant l'énoncé des ci-devant titres d'un ex-préfet de Sou-tcheou, Yang Yong, qui avait copié ledit manuscrit (破落官前同河西節度副使 [...] 兼肅州刺史楊顯窩誌) 卽 Hiu Kouo-liu, Touen-houang che che sie king t'i ki yu Touen-houang ta lou, Chang-hai, 1937, t. 3 b. Dans un autre manuscrit de Touen-houang, conservé à Paris (Fonds Pelliot, n° 2732), le nom du réviseur (en 796) est précédé des mots *lo Pan seng*, «moine tombé [sous le régime] tibétain» (甘州大興寺落蕃僧懷生. cf. Suzuki Daisetsu dans la revue *Bukkyo kenkyu*, t. 1, 1937, 56). Po Kiu-yi fait dire à son prisonnier chinois de Leung-tcheou (*inf.*, 199 et 203, n. 2) : «En Ta-li (766-779), je tombai [sous le régime] tibétain», *mou lo Pan* (大曆年中沒落蕃); ailleurs (Po che Tch'ang-k'ing tsi, éd. *Sseu pou ta'oung k'an*, xvi, 25 a), pour désigner un vieux général prisonnier des Tibétains, il dit *mou Pan lao tsiang* 沒蕃老將. Cf. aussi *inf.*, 332, n. 3-4.



A chacun est départi son lot; et chacun mérite d'être traité en conséquence<sup>(1)</sup>. Pour sa part, Wang Si n'a eu que des malheurs. Depuis plus de quatre siècles, sa famille n'a pu s'acquitter de ses devoirs rituels<sup>(2)</sup>. Il est affligé lui-même d'une fort petite santé; maigre et souffrant d'humeurs froides, il n'a pu s'acclimater depuis qu'il est arrivé au Tibet, où lui manquent par surcroît les drogues et le régime alimentaire chinois<sup>(3)</sup>.

Il supplie donc le Roi, si, comme il est à craindre, il entreprend sans crier gare, un beau matin, quelque campagne à l'Est ou à l'Ouest, de ne pas l'obliger à suivre ses armées; malade comme il l'est depuis son enfance, Wang Si sait pertinemment qu'il en mourrait, surtout s'il est amené à la frontière chinoise, où on lui mettrait mains et pieds aux planchettes<sup>(4)</sup> et où on le ferait courir sur les chemins par tous les temps, exposé au givre et à la neige<sup>(5)</sup>. Du reste, plaide-t-il, son vrait «lot», le rôle auquel le destin, toutes modestes soient-elles, ses capacités personnelles, est de «jouer des lèvres et de la langue», c'est-à-dire de palabrer comme délégué diplomatique, en vue de ramener la bonne entente entre le Tibet et la Chine et de dissiper les soupçons et les malentendus qui nuisent aux bonnes relations entre ces deux pays<sup>(6)</sup>. Or, s'il doit suivre des troupes tibétaines qui forceraient la frontière,

<sup>(1)</sup> 臣聞：愚者不可考其智，老者不可備其力，貧者不可責其財，病者不可強其役；輸不可舒而直，轅不可揉[柔]而曲；此數者各其分也。

<sup>(2)</sup> 臣家不血食四百餘年。Don *huc che* 不血食, interruption des sacrifices sanglants offerts soit aux dieux du sol et des moissons (ruine de l'État), soit aux dieux ancestraux (ruine de la famille). Wang Si veut dire sans doute que sa famille avait depuis plusieurs siècles quitté son lieu d'origine, en Chine propre, pour s'établir à Touen-houang, résidence semi-coloniale.

<sup>(3)</sup> 更植○羸瘦，仍加冷。自到大蕃，不服水土；既無藥餌，疾病尤甚。

<sup>(4)</sup> *Tch'ouu cheu hui taou* 梃手械足. Lors du guet-apens de P'ing-leang en 787 (*sup.*, 182, n. 3), plus de mille Chinois furent faits prisonniers par les Tibétains qui les emmenèrent vers l'Ouest, les mains liées derrière le dos et portant chacun sur le dos une pièce de bois qui leur allait du cou jusqu'aux talons, attachée à leur corps au moyen d'une corde qui les entourait trois fois. Une autre corde était nouée à leurs cheveux et servait à les traîner. La nuit, on les couchait sur le sol, attachés à des piquets, et on les recouvrait de pièces de feutre sur lesquelles leurs gardiens dormaient pour s'assurer d'eux (*Kieou*, *cxvii* B. 5 a, trad. Busbell, 497; *Tang*, *ccxvi* B. 3 a, texte abrégé). Cet épisode donne une idée du traitement que les Tibétains infligeaient à leurs prisonniers pendant leurs déplacements. Wang Si ne redoutait toutefois que les planchettes aux mains et aux pieds, ce qui était le vieux traitement traditionnel des prisonniers en Chine.

<sup>(5)</sup> 忽恐一朝東征西伐，特乞不將臣隨軍而行！臣既嬰疾病，又的知欲到漢界，則梃手械足，駑馳道難，蒙犯霜雪；臣則死於是也。

<sup>(6)</sup> 又臣雖愚，若得陪星使鼓唇舌，俾隣國協和，杜絕猜貳，則臣之分也。 *Fao ts'ouen kou ch'ô* 搖唇鼓舌, *Tchouang-tsu*, *xxii*: *sing che* 星使, envoyé impérial, cf. Duyvendak, *China's Discovery of Africa* (Londres, 1949), 29.

Wang Si sera exposé à des violences, à des brimades, le temps sera loin d'être toujours au beau et, «bouche scellée et langue pendante», il ne sera bon à rien. L'envoyer à la guerre, ce serait mettre le tigre à chasser le rat, et raccourcir le pied sans que s'allonge le pouce<sup>(1)</sup>.

Il n'ignore point qu'il a des ennemis auprès du Roi. Il ne manque pas de généraux ou de ministres tibétains pour reprocher à sa Sainte Divinité d'employer à son service un captif de mœurs étrangères; ils l'excitent même à le faire mettre à mort<sup>(2)</sup>. Certes Wang Si affronterait sans peur l'épée acérée: ne sait-il pas que le corps n'est qu'une bulle d'écume, un fantôme irréel? La vie et la mort ne font qu'un, et cette dernière n'a rien pour l'affliger: c'est ce dont il s'explique dans une série de formules philosophiques où la terminologie du taoïsme se mêle à celle du bouddhisme. Ses craintes ne sont pas pour son humble personne; elles sont toutes pour le Roi, qui pourrait avoir encore besoin de lui: or, parmi cent fois dix mille maîtres, jamais il n'en trouvera un qui le vaille<sup>(3)</sup>!

Le mémorial se termine par les formules d'inquiétude qui sont protocolaires à la fin d'une requête<sup>(4)</sup>.

Ainsi Wang Si avait été emmené au Tibet même, sans doute à la Cour de Lhasa comme Mahāyāna<sup>(5)</sup>. Le Roi l'avait pris à son service; mais il était en butte à la haine du parti tibétain xénophobe, des généraux et des ministres hostiles à la Chine, les mêmes sans doute qui montèrent une cabale contre Mahāyāna. Et, de même sans doute que ce dernier, on le traitait en captif; on le menaçait des planchettes pour le cas où l'on aurait eu besoin de lui aux frontières chinoises: non pas comme simple guide, rôle que les Tibétains imposèrent souvent à des Chinois<sup>(6)</sup>; en sa qualité d'ex-fonctionnaire, Wang Si pouvait rendre des ser-

(1) Autrement dit, «jeter une perle aux porcs»: 若隨軍接 (lira 族, graphie vulgaire de 旅) 犯封境, 作威作福, 乍寒乍暑, 臣必緘其口而不能言, 彈其舌而不能舉, 此者何也? 猶虎雖猛而不能捕鼠矣! 豈尺所短而寸無所長哉? *Tao fou tao wei* 作福作威. *Chou king*, trad. Couvreur, 203: «C'est au souverain seul qu'il appartient d'accorder les faveurs et d'appliquer les peines...» *Chan tao wei fou* 擅作威福 se dit d'une politique d'autorité et d'oppression, appuyée sur la force. *Tcha han tcha chou* 乍寒乍暑, «il fera tantôt froid et tantôt chaud», ici au figuré.

(2) 大審將相或說諫 聖神曰: 異俗之囚何用哉? 卽請降 絲綸以誅之. *Sseu louen* 絲綸, décret impérial. *Li ki*, trad. Couvreur, II, 517.

(3) 臣必對利劍顧微軀, 知泡幻不實, 死生一致, 然後敢視 反聽, 澄心攝妄, 還禪歸素, 契理全真, 亦何所悲? ○○○恐 贊普他時有須當臣才而所使 ○○○百萬之師衆, 如臣者未 可得也.

(4) 錫于犯 聖威, 誠惶誠恐, 頓首謹言.

(5) Et comme le commissaire Yen du ms. 3681, *sup.* 176, n. 3.

(6) Lors de l'invasion du Sud de la boucle du Fleuve Jaune en 788, les Tibétains se firent guider par des Chinois qu'ils récompensaient grassement, tout en détenant comme otages leurs femmes et leurs enfants (*Kieou*, 22211 B, 7 a, trad. Busbell, 503; *Tseu*, 22211, 15 a).

vices plus relevés : on voulait l'utiliser comme « conseiller » ou agent diplomatique de l'armée tibétaine.

Dans les régions conquises, les Tibétains ne semblent pas avoir pratiqué une politique d'assimilation; c'est par contrainte qu'ils s'assuraient le concours des divers éléments de la population dont ils pouvaient tirer parti pour consolider leur domination. Les illettrés, auxquels il n'était pas possible de confier des charges, étaient simplement réduits à l'esclavage, et on leur imposait des corvées, parfois militaires, dont ils s'acquittaient à contre-cœur, étant durement traités par leurs maîtres tibétains qui, tout en les enrôlant, ne cherchaient pas à se les rallier, et faisaient preuve à leur égard de discrimination raciale<sup>(1)</sup>. Quant aux lettrés et aux fonctionnaires, s'ils n'étaient pas laissés sur place pour continuer à assurer l'administration locale, notamment à lever les taxes, pour le compte et sous le contrôle des Tibétains<sup>(2)</sup>, ils entraient au service du Roi, à titre d'attachés à la « maison » royale<sup>(3)</sup>; c'est le terme employé par les

<sup>(1)</sup> Cf. *inf.*, n. 3, et surtout 205, n. 4. L'assertion du *Che lou* de Kien-tchong, que tous les hommes des régions conquises furent sans distinction réduits à l'esclavage, est certainement exagérée, comme le pensait Seu-ma Kouang.

<sup>(2)</sup> C'est ce qui devait arriver le plus souvent, comme il ressort d'un grand nombre de documents chinois de Touen-houang dont quelques-uns seront cités ci-dessous, et aussi des documents tibétains étudiés par M. Thomas (*J. R. A. S.*, 1933, 382-383, 1934, 93). Les Tibétains continuaient même, particulièrement à Touen-houang, à désigner ces fonctionnaires par leurs titres chinois, *chi-ni* = *ts'eu che* 刺史, *to-dog* = *ts'u tou* 都督 (*ibid.*, 1937, 815 [cf. ci-dessous, p. 277, n. 1], 1928, 97; F. W. Thomas et Sten Konow, *Two medieval documents from Tun-huang*, Oslo, 1929, 129-130). Les *ts'eu che* étaient les préfets des *tcheou* (p. ex. de Cha-tcheou); quant à *ts'u tou*, c'est peut-être à travers le turc (*tutug*) que les Tibétains avaient emprunté ce terme. Le titre de *ts'u tou* s'appliquait en Chine aux gouverneurs généraux de plusieurs préfectures, dont les attributions étaient surtout militaires; ce titre avait pratiquement cessé d'être employé en Chine (sinon par archaïsme) dès le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle (R. des Rotours, *T'oung Pao*, XXV, 237, 302; *Traité des Fonctionnaires*, 707, n. 2), et je ne l'ai trouvé dans les documents chinois se rapportant à l'époque de la domination tibétaine qu'appliqué à des fonctionnaires tibétains (mss. 2807, 2974, 3395 du Fonds Pelliot; *T'ang*, cxviii, 2 b). M<sup>lle</sup> Lalou me signale que, dans le ms. n° 1089 du Fonds Pelliot tibétain, il est question du *to-dog* du Lho-bal, c'est-à-dire vraisemblablement du Népal. Sans doute ce titre était-il entré dans la langue et dans la titulature tibétaines. On le trouve également en sogdien (*twtuk'n*) et en khotanais (*ttutū, ttūtāhi, ttūtāhā*); cf. H. W. Bailey, *J. R. A. S.*, 1939, 90; *Asia Major*, II (1951), 24. [Cf. *inf.*, 361.]

<sup>(3)</sup> Dans un recueil anecdotique intitulé *Yin houa lou* 因話錄 (sur lequel cf. *Sseu K'ou... trong nuu*, crt. 3 b), éd. *Pai hai*, iv, 6 b-7 b, un auteur du IX<sup>e</sup> siècle, Tchao Lin 趙麟, rapporte qu'en 839 il rencontra au Tchô-kiang un officier militaire en retraite, nommé T'an K'o-tso 譚可則, qui avait été prisonnier des Tibétains pendant six ans, et qui lui conta ses expériences. Capturé à la frontière en 820, on commença par le mettre aux planchettes et aux liens, puis on l'emprisonna dans une fosse : c'était l'incarcération tibétaine (cf. *Kinou*, ccxvii 1, 1 a, trad. Bushell, 411, et Bu-ston, trad. Obermiller, 188); on le priva de nourriture et de boisson et on lui appliqua la question. Ses déclarations sur

la mort toute récente de l'empereur Hien-tsong (14 février 820) furent transmises à la résidence royale par des courriers montés dont la rapidité fit l'admiration du prisonnier chinois. On voulut alors le forcer à entrer au service royal comme *chô jen* pour les écrits chinois (知漢書舍人). Le terme *chô jen* signifie proprement «domestique», au sens étymologique que ce mot conservait en France sous l'ancien régime; il désigna en Chine, soit anciennement — vers la fin des Royaumes Combattants et le début des Han — des «clients» entretenus à titre privé par de hauts personnages, soit plus tard, dans la titulature officielle, des fonctionnaires attachés à la maison de l'Empereur ou du Prince Héritier. Sous les T'ang, les *chô jen* officiels étaient surtout des secrétaires, des rédacteurs; il y avait par exemple les *k'i kiu chô jen* 起居舍人 qui étaient chargés de noter les faits et gestes de l'Empereur, les *tsong chou chô jen* 中書舍人 qui rédigeaient les édits promulgués par le département du Secrétariat (*tsong chou cheng*), etc. Au Japon, le terme *shōjin* (ou en lecture japonaise *shōri*) fut appliqué aux serviteurs personnels, ou gardes du corps, de l'Empereur, des princes, des seigneurs; c'est actuellement le titre officiel des «valets» de la Maison Impériale (*kunaishi*), de petits fonctionnaires qui sont nommés par leurs supérieurs (*hannin*, *sup.*, 193, n. 1). D'après Tan K'o-tso, lorsque les Tibétains capturaient des Chinois sans capacités, ils leur marquaient (tatouaient) le visage et les employaient aux corvées locales. Quant à ceux qui avaient quelque éducation, on leur tatouait les avant-bras en noir (*nie pi* 涅臂) et on les mettait au service du Roi (候贊普之命); ce sont ces Chinois chargés de fonctions au Tibet qu'on appelait *chô jen* (得華人補為吏者則呼為舍人). Tan K'o-tso refusa de servir comme *chô jen*; un *chô jen* nommé Ts'ouei Cui, qu'il avait connu naguère en Chine et qui jouissait d'un grand crédit auprès des généraux tibétains, intervint en sa faveur, obtint qu'on l'épargnât. Après de multiples tentatives d'évasion (plusieurs centaines!), chaque fois punies du fouet de cuir, il réussit, au bout de six ans, à regagner la Chine. Lorsque Tchao Lin le rencontra au Tcho-kiang, il marchait avec peine, ayant eu les pieds gelés lors de sa fuite, et l'on distinguait encore, tatouée sur son bras, une lettre tibétaine qui signifiait, paraît-il, «assujéti à la maison du Fils du Ciel», c'est-à-dire au Roi du Tibet (天子家臣).

Sur un autre *chô jen*, qui profitait également de sa situation auprès des Tibétains pour protéger les Chinois, cf. *inf.*, 217. Au début du VIII<sup>e</sup> siècle, un envoyé chinois qui se rend en mission auprès de généraux tibétains est accueilli à la frontière, près de Ts'ing-chouei 清水, par un *chô jen* (au service) du Tibet, un nommé Kouo Tche-tch'ong (吐蕃舍人郭至崇), qui prend ses lettres et les porte d'avance au camp tibétain (rapport rédigé par Lu Wen 呂溫, *Ts'uan T'ang wen*, ccxviii, 4 a; cette mission doit dater de 803, il y est question de l'ambassade de Siue P'i 薛平 qui eut lieu cette année-là, *K'ieou*, ccvii B, 9 a, trad. Bushell, 510, *Ts'ò*, ccxxx, 14 b). A la fin du ms. Stein n° 2729 (sur lequel cf. Giles, *B. S. O. S.*, II, 23), on trouve un relevé de décès de moines chinois, survenus à Touen-houang sous la domination tibétaine, avec les noms des personnes qui participèrent, semble-t-il, aux cérémonies funéraires: toutes ces personnes portent des noms tibétains, à l'exception d'un *chô jen* Yang 楊舍人, qui était évidemment au service des Tibétains.

Quant aux prisonniers tibétains en Chine, on se bornait à les reléguer comme esclaves au Sud du Fleuve Bleu (江南, 江嶺), dans les régions de Wou et de Yue 吳與越, ou ils souffraient cruellement du climat (sur l'esclavage des prisonniers de guerre, cf. C. Martin Wilbur, *Slavery in China during the Former Han Dynasty*, Chicago, 1943, 98-117). Des euauques les conduisaient dans ces régions, alors réputées en Chine comme malsaines; ces convois étaient si nombreux qu'ils occasionnaient des frais considérables. C'est là qu'on alla

prendre, en 779, les cinq cents captifs que Tô-tsong décida de libérer à l'occasion de son avènement (références *sup.*, 183, n. 4). Ils appartenaient au personnel de huit ambassades successives envoyées par le Tibet sous le règne de Tai-tsong (762-779) ou, plus exactement, d'après le *T'ang houei yao*, en Ta-li (766-779), depuis la conquête tibétaine du Ho[si] et du Lou[yeou]. Le gouvernement chinois avait refusé d'agréer ces ambassades; plusieurs de leurs membres étaient morts de vieillesse en captivité. Lors de l'avènement de Hien-tsong, en 806, c'est aussi du Sud, du Fou-kien, qu'on fit convoyer dix-sept prisonniers pour les renvoyer au Tibet (K'ieou, cxcvii B, 9 a, trad. Bushell, 511). D'après des poésies contemporaines citées par M. Yao Wei-yuan 姚薇元 dans un travail sur l'inscription de Lhasa («The Chinese-Tibetan Tablet of the Treaty of 822», *Yenching Journal of Chinese Studies*, XV, juin 1934, 94-96), l'usage de déporter dans le Sud les prisonniers tibétains se maintint jusque vers 820. Ces poètes vantent la magnanimité de l'Empereur, qui ne faisait pas mettre à mort les prisonniers tibétains : on leur perçait les oreilles, on leur abîmait le visage (sans doute en y tatouant quelque inscription : 耳穿而破駟入秦, 天子矜憐不忍殺...); après quoi la chaleur humide du Sud était un châtiment «bénin», mais suffisant pour ces montagnards (聖朝不殺踏至仁, 遠送炎方而徹罰, écrit le poète Yuan Tchen, *Yuan che Tch'ang-k'ing tsi*, éd. *Sseu pou ts'ong k'an*, xxiv, 8 a). Lorsqu'en 820 Han Yu fut relégué au Kouang-tong à la suite de son célèbre mémorial sur *L'os du Buddha*, il rencontra à l'Ouest de la passe de Wou 武關, dans le Chen-si, des prisonniers tibétains revenant de captivité dans le Hou-nan (région de la province actuelle de ce nom). Il composa à cette occasion le quatrain suivant (*Tch'ang-li san cheng wen tai*, éd. *Sseu pou ts'ong k'an*, x, 8 a) :

«Ô Barbares, hélas! ne vous désolerez point!

Le Hou-nan est proche (de la capitale), et vous y avez conservé la vie sauve.

Mais pour moi, dont la faute est grave, il n'est pas d'espoir de retour,

Car je m'en vais tout droit à huit mille lieues de Tch'ang-ngan!»

Le climat du Kouang-tong était considéré comme mortel; c'est là que sévissent la malaria, le choléra, le bérubéri : on n'en revient pas. Aussi la rélegation au Hou-nan n'était-elle qu'une peine légère aux yeux de Han Yu. Un autre poète, Po Kiu-yi, dans sa ballade *Les Bœufes aux liens*, qui date de 809 (*K'ou jong jen 轉戎人*, *Sin yo fow*, dans *Po che Tch'ang-k'ing tsi*, éd. *Sseu pou ts'ong k'an*, III, 18 b-20 a; cette pièce a été traduite par M. A. Waley, *Chinese Poems*, Londres, 1906, 126-129, mais comme s'il s'agissait de Tartares ou de Turcs, alors qu'il s'agit de Tibétains, *Tou-fan*, dit le dernier vers), évoque le cas particulièrement dramatique d'un Ghinnis de Leang-cheou qui, pour échapper à la domination tibétaine et regagner la Chine, s'est enfui à travers le désert dans le costume barbare qu'il était contraint de porter comme tous les Chinois du Nord-Ouest. Lorsqu'il rencontre les premières troupes chinoises, l'officier ne le reconnaît pas pour un Chinois; il le fait mettre aux liens et l'expédie avec des prisonniers tibétains au Sud du Fleuve : «Un cœur chinois, une langue chinoise dans un corps tibétain!»

En 821, un accord sur l'échange des prisonniers fut conclu entre la Chine et le Tibet; l'inscription sino-tibétaine de 822 stipule que «toute personne capturée vive dans des conditions suspectes sera relâchée après interrogatoire, et renvoyée avec des vêtements et des vivres» (或有猜阻捉生, 問事訖, 給以衣糧放歸) : cette stipulation n'était conçue que pour des incidents de frontières, puisque le traité de 821-822 «exclut en principe tout acte de guerre entre les deux pays, les gardes-frontières eux-mêmes devant être retirés (封人撤備).

historiens chinois, tout impropre qu'il soit pour un souverain qui logeait sous la tente<sup>(1)</sup>. C'est à ce titre que Wang Si devait avoir été mandé auprès du Roi. Mais il ne se résignait pas à cet asservissement, et en modéré patriote chinois il s'efforçait de profiter de sa position pour orienter la politique tibétaine dans des voies favorables à la Chine.

<sup>(1)</sup> Le pèlerin coréen Houci-tch'ao, qui décrit le Tibet avant 727, mais seulement par ouï-dire (cf. *sup.*, 187, n.), déclare que les Tibétains n'avaient ni villes murées, ni maisons, et nomadaisaient sous la tente de feutre comme les Turcs : même le Roi, bien qu'il eût une résidence fixe (« unique »), logeait sous la tente. On couchait dans des fosses creusées à même la sol; il n'y avait ni lits, ni nattes (T. 2089, 977 a). L'histoire chinoise officielle rapporte au contraire que le Roi avait (ou qu'il y avait au Tibet) une (ou quelques) petites villes murées (城廓), ainsi que des maisons (廬舍) aux toits plats, hautes parfois de plusieurs dizaines de pieds (donc à plusieurs étages); mais le Roi (ou la population en général) ne tenait pas à y habiter, préférant la tente de feutre appelée *fou-lou* 拂廬 (obra, Laufer, T. P., XV, 92 n., ou « phru », Palliot, *ibid.*, XVI, 23) : celle du Roi, qu'on appelait le « grand *fou-lou* », pouvait contenir plusieurs centaines de personnes; le peuple utilisait de petits *fou-lou* qui ne se distinguaient pas les uns des autres (je ne sais où M. W. Eberhard, *Kultur und Siedlung der Bantoiden Chinas*, Leiden, 1962, 94, prend que les nobles seuls usaient de la tente, d'où il veut conclure que le Tibet était gouverné par une race nomade étrangère). Le Roi résidait dans les vallées de Pa-pou 跋 (ou 拔) 布 ou de Lo-so 邏娑 (ou Lo-sie 邏些, Ra-sa, Lha-sa); la « capitale » murée (國都城) était Lhasa (Kieou, ccxvi A, 1 b, trad. Bushell, J. R. A. S., 1880, 442; Tang, ccxvi A, 1 a-b; Tong tien, ccx, 9 b; Tang houei yao, xcvi, 1 b-2 b; Ts'o, cmlxi, 15 a). « La garde militaire », ajoute le Tong tien, « est extrêmement sévère; mais les locaux officiels sont très petits » (兵衛極嚴, 衙府甚狹).

Dans ces informations doivent être confondues, comme il arrive souvent dans les textes historiques chinois, des données de dates diverses (certains passages des chapitres des Histoires des Tang sur le Tibet doivent remonter jusqu'à Hiu King-tsong 許敬宗, mort en 679, cf. *Ch'ang* 史通, trad. Pulleyblank, B. S. O. A. S., XIII, 451, l. 12; mais on y trouve aussi des informations générales émanant d'ambassades chinoises ou tibétaines, dont la date peut descendre jusqu'au 11<sup>e</sup> siècle). Le Tong tche, xii, 21 a, spécifie que le Roi résidait tout d'abord dans les vallées de Pa-pou 跋布川 ou de Lhasa 邏娑川, mais qu'ensuite il transféra sa « capitale » (徙都) dans la « ville murée » de Tsang-ko-p'i (ou chou) 詳柯正播城. Le Tong tien, ccx, 11 a, écrit 特柯西定播城 et dit que lors de l'ère K'ai-houang, à la fin du vi<sup>e</sup> siècle, le souverain du Tibet, Louen-tsan-chouai-long-tsan 論贊率弄贊 (probablement fautif pour Louen-tsan-so 索-long-tsan = Blon-bcan-sron-bcan = le père de Sroii-bcan-sgam-po, celui que Tang, ccxvi A, 2 a, appelle Louen-tsan-sou 論贊素, cf. Petech, J. H. O., 1939, 1, suppl., 35; tout ceci serait à reprendre en dépouillant les sources), résidait déjà depuis cinquante ans dans cette capitale. Je ne sais que faire de ce nom Lizarre, qui doit être fautif; Tsang-ko 詳柯 (ou 詳柯) est le nom d'une ancienne peuplade — plus tard d'une commanderie, puis d'une préfecture — du Kouei-tcheou. Peut-être s'agit-il du fleuve Gean (詳河, *ibid.*, 287, n. 5)?

Quant au nom de Pa-pou 跋 (拔) 布 (\*B'at-pu), il pourrait correspondre à Bal-po, qui est le nom tibétain du Népal; l'équivalence phonétique est parfaite. Les textes chinois décrivent Pa-pou comme une vallée (tch'ouan 川) qui était une des résidences du Roi, ou encore (iti-

néaire du VIII<sup>e</sup> siècle, *Tang*, II, 7 a) comme un lac (*kai*, une «mer») situé au Sud-Ouest du campement royal (贊普牙帳西南拔布海). Est-ce à dire qu'en hiver les Rois du Tibet auraient résidé au Népal? D'après les textes chinois, comme on le verra ci-dessous (p. 209), leur résidence d'été, tout au moins au début du I<sup>er</sup> siècle, était la vallée de Men-kiu-fiu (\*Muan-g'iu-tuo, c'est la leçon la plus sûre), au confluent de la rivière de Lhasa et du Brahmaputra; je ne sais non plus que faire de ce nom. La tradition tibétaine situe les plus anciennes résidences royales dans la vallée du Yarlung, à l'Est du lac Palti, au Sud du Brahmaputra (cf. C. S. Das, *A Journey to Lhasa*,..., 230 et suiv., et les autres références de A. Herrmann, *Das Land der Seide und Tibet im Lichte der Antike*, Leipzig, 1938, 59, avec la note rectificative de E. Hoenisch dans Sven Hedin, *Southern Tibet*, Stockholm, 1922, IX, IV, 46); et cette tradition est amplement confirmée par la récente exploration qu'a faite M. Tucci des vestiges des tombeaux royaux. Dans les documents tibétains de Touen-houang édités par M. Bacot, on voit les Rois du VII<sup>e</sup> et du VIII<sup>e</sup> siècle résider en été à Nen-kar, en hiver à Brag-nar («la Roche Rouge», actuellement Brag-mor près de Bsam-yas, Sud de Lhasa, cf. Tucci, *Tombe*..., 43); assez souvent aussi ils résident au Népal (années 675, 690, 695, 697, 699, 707-712, 718-719, 722, etc.), non pas en hiver, mais toujours en été. La transcription *pa-pou* 拔布 se retrouve dans le nom incompréhensible que le *Tong tien*, cxc, 11 b, 17 a, attribue au Roi qui aurait régné depuis la mort de Sououng 蘇農 (Sroñ-bean-sgam-po), son grand-père, jusqu'à l'avènement de K'i-li-nou-si-long (Khri-dus-sroñ) en 705 (en réalité, c'est Khri-dus-sroñ qui régna de 676 à 702 environ, sup., 8) : ce nom est K'i-li-pa-pou 乞梨 拔布, ou K'i-li est pour Khri. C'est un des divers monstres onomastiques du chapitre du *Tong tien* relatif au Tibet (le *Wen hien l'ong l'ao* écrit K'i-h-p'i-pou 乞黎 拔布, cf. Potecb. I. II. Q., 1939, I, Suppl., 54).

D'après les sources chinoises, les premières «villes murées» auraient été construites pour servir de résidence aux princesses chinoises lors de leur venue au Tibet. Un *ts'eng* 城 n'est pas, du reste, nécessairement une ville; c'est au propre la muraille, le rempart de terre qui ceint une place fortifiée (de sorte qu'au Japon on a pu employer ce caractère pour écrire le mot *shiro* qui désigne les châteaux féodaux). Lorsque Wen-tch'eng arriva au Tibet, en 641, Sroñ-bean-sgam-po prit l'initiative de lui construire un domaine emmuré (城邑) contenant un (ou des) palais (宮室棟宇) : c'était une nouveauté par laquelle il se proposait, nous dit-on, de marquer son entrée en rapports avec un pays supérieur (上國, 大國), dont la civilisation le confondait d'admiration; et cette innovation devait «merveiller les générations à venir» (以誇示後代; *Kieou*, cxcvi A, 2 a, trad. Bushell, 445; *Tang*, ccxvi A, 2 a; *Tong tien*, cxc, 11 b; *Tang houei yao*, xcvi, 3 a). Les auteurs chinois récents (*Wei tsang l'ong tche* 衛藏通志, VI, 4-5) identifient à ce palais le petit Jo-khai (小招寺) ou Ra-mo-tche, qui est orienté vers l'Est, c'est-à-dire vers la Chine. Durant l'ère Yi-fong (676-679), les Tibétains demandèrent en mariage pour leur Roi une des filles de T'ai-tsong et de l'Impératrice Wou. Leur requête ne fut pas agréée par celle-ci; mais l'*Histoire des Tang* (*Tang*, xxxiii, 4 b) rapporte que, dans l'espoir d'obtenir la main de cette princesse, «les barbares lui avaient positivement construit un palais» (夷乃真築宮). En 710, on édifia un nouveau *ts'eng* pour la Princesse de Kin-tch'eng (*Kieou*, trad. Bushell, loc. cit., 445; *Touu*, ccx, 42 b; *Tong tien*, cxc, 11 b; *Ts'ou*, cxxxiii, 9 a; d'après Bu-ston, trad. Obermiller, II, 185, c'est Khri-ide-geug-bean, l'époux de Kin-tch'eng, qui construisit la «forteresse» de Lhasa). Les annales tibétaines de Touen-houang (Bacot, *Documents*..., 42) rapportent qu'en arrivant à Lhasa (Ra-sa), en 710, elle s'installa au «Parc aux Cerfs» (Sa-c[h]al; ce terme n'est pas la traduction usuelle de *Mrgaddva*).

De nombreuses fondations de châteaux et de palais sont mentionnées dès les premiers

signes des Rois du Tibet dans la chronique du Ladakh traduite par Francke, «Antiquities of Eastern Tibet». Arch. Survey of India, New Imp. Series, L, 1926, 77 et suiv. Les annales tibétaines de Touen-houang (Bacot, *Documents...*, 31 et suiv.) citent également à plusieurs reprises des *forteresses* (mkhar, 'jon [ʃon], etc.), dès le VII<sup>e</sup> siècle, voire même *ibid.*, 127) dès les origines de l'histoire du Tibet; mais, si elles emploient le même terme pour désigner les villes fortifiées de la Chine (p. ex. le mkhar de Kva-chu Sin-tan, *ibid.*, 47, probablement Kou-tcheou Tsin-tch'ang 瓜州晉昌, cf. *inf.*, 270), il ne s'ensuit pas que ces forteresses tibétaines aient été autre chose que des enceintes fortifiées.

Du vivant même de la princesse de Kin-tch'eng (entre 710 et 739) c'est dans la tente (帳) royale, au Nord-Est du lac («mer») de Pa-pou, et non pas dans une ville, que les envoyés chinois trouvaient le Roi (cf. l'itinéraire cité *sup.*, 185, n. 3) : sans doute les palais étaient-ils pour lui des curiosités exotiques, de même que de nos jours, dans sa résidence du Parc du Joyau (Nor-bu lü-ga), le Dalaï Lama avait un pavillon à l'européenne Ch. Bell, *Tibet Past and Present*, Londres, 1924, 134; Al. David-Neel, *Voyage d'une Parisienne à Lhasa*, Paris, 1927, 290). D'après les informations fournies personnellement à l'empereur Kwo-tsong en 679 par l'ambassadeur Tchong-t'ang, un ministre tibétain qui avait étudié le chinois (cf. *sup.*, 181, n. 1), le Roi du Tibet menait encore, à cette époque, durant la belle saison, une existence nomade, et ne se fixait que pendant la saison froide dans une «ville murée», où il aurait continué du reste à loger sous la tente : «Au printemps et en été, le Roi (se déplace en nomadisant) suivant (les besoins en) eau et herbe (贊府春夏每隨水草; tsan-p'ou 贊府 au lieu de tsan-p'ou 贊普 pour *bcen-po* se rencontre dans de nombreux textes, p. ex. *Tang tien*, cccr, 9 a; *T'ou*, cmlxiv, 14 a); c'est seulement en automne et en hiver que (le Roi et sa suite) entrent dans (une ou) des «villes murées» (秋冬始入城隍) : mais ce n'est que pour y dresser leurs tentes, car là encore ils n'ont point d'édifices : 但施廬帳又無屋宇; *T'ou*, cmlxii, 15 b-16 a, texte dont celui du *Sin Tang chou*, ccxvi A, 3 a, trad. Busbell, 449, n'est qu'un abrégé).

Une cérémonie aussi solennelle que le traité juré avec la Chine le 30 mai 822 n'eut pas lieu dans une «ville» : le serment fut célébré sur un tertre au Sud-Est de la tente royale, dite *tente d'or* (金帳), dans la vallée dite Men-kiu-liu 閩欖廬 (Kicou, ccxvi B, 11 b, et éd. Po-na, Lie tchouan, cxlvi B, 15 b, trad. Busbell, 520; *Tang houei yao*, cxvii, 16 a), Men-tan-liu 閩但廬 (*Tang*, éd. Po-na, ccxvi B, 6 b) ou Men-heog-liu 閩哲廬 (*Tang*, éd. T'ou chou tsi tch'eng, ccxvi B, 6 a), située au Nord du fleuve Tsang 藏河 (ou 藏河, Gen-po, Brahmaputra), à cent li au Sud de Lhasa, c'est-à-dire apparemment au confluent du Skyid-tchu, rivière de Lhasa, et du Brahmaputra. Le *Wei tsang t'ou tche*, éd. 1792, 1, 5 b, identifie la vallée de Men-kiu-liu à celle où coule le Tsang; l'inscription tibétaine gravée sur la face postérieure de la stèle de Lhasa, d'après le déchiffrement de M. Teramoto, *Onani gakuho*, X, iii, 561-563, semble confirmer les dates des sources chinoises, mais elle indiquerait (?) comme lieu du serment le Sva-stan-tshul (?), à l'Est (?) du palais (pho-bran) de Lhasa (?). [Cf. Addenda, *inf.*, 361.]

D'après les textes chinois des *Tang*, la vallée de Men-kiu-liu (ce doit être la forme correcte) était la résidence d'été du Roi (sa résidence d'hiver devait être soit la «ville murée» de Lhasa, soit la vallée de Pa-pou). On a dans ces textes, d'après les renseignements rapportés en 822 par le chef de la délégation chinoise, une description détaillée de cette tente immense et somptueuse, entourée d'une palissade de pieux liés ensemble et entremêlés, tous les dix pas, de cent hautes lances (ce qui suppose une circonférence de 1.000 pas). La tente était décorée à l'intérieur de figures animales en or, dragons, tigres, panthères (*Tang*, ccxvi B, 6 a, trad. Busbell, 521; surtout *T'ou*, cmlxxii, 18 a-b, dont les variantes



Les historiens chinois vantent le loyalisme tenace des populations du Nord-Ouest, qui auraient pu maintenir intact sous l'oppression tibétaine, au cours de près d'un siècle, leur attachement à la maison des T'ang et en particulier au costume national. Lors de la chute de Touen-houang, d'après l'*Histoire des T'ang*<sup>(1)</sup>, les habitants durent adopter l'habillement et la coiffure barbares; mais chaque année, lors des rites solennels du culte ancestral à l'occasion du Nouvel An, ils revêtaient le costume chinois qu'ils cachaient ensuite avec force lamentations<sup>(2)</sup>. Les ambassades chinoises qui traversèrent les régions conquises ne cessèrent de recueillir des témoignages de cette fidélité. En 779,

permettent de mieux comprendre); c'était là évidemment le véritable « palais » du Roi. Bien qu'à propos des figures animales en or qui décoraient la tente le *T'si fou yuan kouei*, c. 22221, 186, emploie le terme *yuan che* 輿飾, où *yuan* signifie en principe « ourlet », on peut supposer que ces figures, dont les textes signalent expressément la facture très habile, étaient non pas des broderies sur la tente elle-même, mais de véritables figures en ronde-bosse, fondues en or. Le travail des métaux précieux semble avoir été, en effet, très poussé dans l'ancien Tibet. Dès 657, d'après *T's'i*, c. 22221, 15 a, le *tsan-po* fit présenter à la cour de Chine, par une ambassade, un « château d'or » (*kin tch'eng* 金城), qui était surmonté de lions, de bêtes de somme (驘, chameaux?), de chevaux et de bœufs; on y voyait même des cavaliers (ce n'est pas par allusion à ce présent qu'en 706 la princesse destinée au Roi du Tibet reçut le titre de *Kia-tch'eng*, *sup.*, 2; cf. *Hia Nai*, *Ac. S.*, *B. Hist. Ph.*, *XX*, 1, 316). Des objets d'or ou d'argent sont mentionnés à maintes reprises parmi les cadeaux offerts par le Tibet à la cour de Chine. En 666, Lou Tong-tsan, ministre de Sro-n-bean-ogom-po, vint à Tch'ang-ngou féliciter l'Empereur T'ai-tsong de la victoire qu'il venait de remporter en Corée, où sa campagne, lui dit-il, avait été plus prompte que le vol de l'oie sauvage. Par allusion à cette métaphore, il lui offrit une oie « fondue en or », haute de sept pieds (plus de deux mètres) et qui pouvait contenir trois *hou* de vin (environ 60 litres) (*Kiou*, c. 22221 A, 2 a-b, trad. Bushell, 445-446; *T's'i*, c. 22221, 11 a). En 799, la princesse de *Kin-tch'eng* fait envoyer entre autres un canard d'or (*Kiou*, c. 22221 A, 6 b, 6, trad. Bushell, 466); en 824, le Tibet présente un yak, un ovidé et un cervidé « fondus en argent » (*Kiou*, c. 22221 B, 11 b, 3 [où 犀牛 est une faute pour 犀牛, que donne correctement l'édition Po na], trad. Bushell, 522; *T'ang*, c. 22221 B, 6 b, 13).

Les Turcs Ougours avaient, eux aussi, une tente d'or (*kin tchang* 金帳), « où le *qaghan* s'asseyait »; elle fut brûlée en 840 par les Qirghiz (*T'ang*, c. 22221 B, 20 a). Vers 821, le voyageur musulman Tamim ibn Bahr vit cette tente d'or à Kharabalghasun, sur l'Orkhon; elle était dressée « sur le sommet plat du château royal », et pouvait contenir cent hommes (V. Minorsky, « Tamim ibn Bahr's Journey to the Uyghurs », *B. S. O. A. S.*, *XII*, 1948, 283, 289).

(1) *T'ang*, c. 22221 B, 5 b, trad. Bushell, 514; Giles, *B. S. O. S.*, *VII*, 559.

(2) Cette information est confirmée par la plainte du Chinois de Leang-tcheou, dans *Les Barbares aux liens de Po Kiu-yi* (*sup.*, 199) : « Depuis quarante ans que j'étais tombé sous la domination tibétaine, j'étais contraint de porter le robe de peau et la ceinture de poil. Je n'étais autorisé à mettre le costume chinois que le matin du Jour de l'An; que de larmes je versais alors, en revêtant ma tunique et en arrangeant mon bonnet! » L'ami intime de Po Kiu-yi, Yuan Tchen (779-831), avait lui aussi composé un poème

intitulé *Les Barbares aux liens* (*Pou jong jon, Yuan che Tch'ang-k'ing tsi*, XIV, 8 a-b). On y lit ces vers à propos des Chinois tombés sous la domination tibétaine :

« . . . Les jeunes et les adultes sont réduits en esclavage et doivent se raser la  
[tête];  
Quant aux vieillards, on les laisse sur place, mais en coupant les pieds à la  
[plupart. . .]  
Voilà cinquante ou soixante ans qu'ils sont privés de toute nouvelle;  
Et les traités jurés depuis lors n'ont servi qu'à rendre plus sévères [les Tibétains].  
Leurs yeux percent le soleil qui se lève à l'Est, pour apercevoir les nuages [du  
[pays] de Yao;  
Et, le matin du Jour de l'An, les entrailles déchirées, ils peignent leurs cheveux  
[à la mode des Han].  
Mais déjà ceux dont la pensée reste ainsi fidèle à la Chine  
Sont des vieillards ou des malades, ou bien leurs os sont enterrés.  
Ils continuent à enseigner à leurs petits-fils et à leurs fils les phonèmes du vieux  
[pays,  
Et à leur parler des villes et des passes fortifiées dans leur splendeur du temps  
[passé].  
Quand ils auront disparu, et que les jeunes seront devenus adultes,  
Ceux-ci, grandis parmi les Tibétains, seront pareils aux Tibétains:  
Tout troublés, ils ne sauront plus que leurs ancêtres étaient chinois;  
Et leur cœur s'épuisera dans la crainte de devenir des Tibétains.  
Cependant, le long de la frontière, nos armées de cent mille hommes mènent

Que ne s'ébranlent-elles une bonne fois pour chasser l'ennemi? . . . » (cf. *inf.*, 206, n. 2).

Dans une note qui doit émaner de Yuan Tchen lui-même, il est question d'un général chinois qui, tombé sous la domination tibétaine, fut tellement mortifié de la loi tibétaine n'autorisant les Chinois à porter le costume et le bonnet nationaux que le Jour de l'An, qu'il décida ce jour-là de préparer secrètement sa fuite; il réussit à regagner la Chine, où il raconta ce qui précède.

Dans la province du Fou-kien, où les conditions géographiques, et peut-être ethnographiques, ont toujours maintenu un certain esprit d'indépendance et de particularisme, et qui avait été au XVII<sup>e</sup> siècle un des derniers repaires de la résistance contre le régime mandchou, des coutumes analogues ont survécu jusqu'à la veille de la Révolution de 1911 (et même au delà par la force de l'habitude; elles m'ont été décrites à Amoy en 1925). Lors des funérailles, on coupait la tresse du cadavre, marque d'asservissement aux Barbares, et le représentant du mort montait sur une table, coiffé d'un grand chapeau de paysan en paille, et s'écriait : « Je ne porte pas sur ma tête le ciel des Mandchous! Je ne foule pas de mes pieds le sol des Mandchous! » (不戴清天, 不踏清地). De même, aux mariages, le cortège nuptial marchait sur des tapis ou sur des nattes, évitant soigneusement de toucher le sol, et le marié tenait, au-dessus de sa tête et de celle de la mariée, le même grand chapeau, posé sur un van. Ce chapeau était ensuite suspendu, pour la nuit de noces, au ciel du lit conjugal, dont le matelas était de paille par allusion au roi de Yue qui, dans l'antiquité, avait longtemps couché sur de la broussaille afin que ce « lit d'épines » lui remémorât l'affront qu'il avait reçu de Wou et l'obligation de venger son honneur.

lorsque Wei Louen fut chargé de reconduire au Tibet un détachement de cinq cents prisonniers tibétains que l'Empereur Tō-tsong, en prenant le pouvoir, avait inopinément décidé de libérer<sup>(1)</sup>, les soldats de garde aux frontières tibétaines, soldats recrutés parmi les Chinois asservis, s'imaginèrent que l'heure de leur libération avait sonné et s'empressèrent d'abandonner leurs postes au parapet des murailles, mettant le feu aux tours d'observation en bois : ce qui était trahison, car on ignorait encore au Tibet les bonnes intentions de Tō-tsong et l'ordre qu'il avait donné de suspendre, après plusieurs années de rupture diplomatique et de guerre ouverte entre la Chine et le Tibet<sup>(2)</sup>, toute attaque aux frontières<sup>(3)</sup>. Lors du retour en Chine de Wei Louen, l'année suivante, les Chinois des régions frontalières le regardaient furtivement par les fentes des murs : tout échevelés dans leurs vêtements de peaux, ils se frappaient la poitrine en pleurant, ou bien mimaient de grands saluts vers l'Est; et ils lui faisaient passer secrètement des notes dénonçant la mauvaise foi des Tibétains et réclamant l'envoi immédiat de troupes chinoises<sup>(4)</sup>. En 822, l'ambassadeur Lieou Yuan-ting, qui allait au Tibet jurer un traité de paix, fut l'objet de

(1) Cf. *sup.*, 183, n. 4.

(2) Toutes les sources relèvent la surprise, l'incrédulité que provoqua tout d'abord au Tibet l'arrivée d'une mission chinoise pacifique.

(3) *T'ang houei yao*, xxvii, 7 b.

(4) C'est ainsi du moins qu'on peut comprendre un passage des *Mémoires véridiques de l'ère Kien-tchong* (*Kien-tchong che lou 建中實錄*, 780-783), cité par Sseu-ma Kouang dans son commentaire critique (*K'ao-yi*) du *Tseu tche t'ong kien*, éd. Sseu pou ts'ong k'an, cccxvi, 9 h. Ce passage n'est pas très clair, sans doute parce que Sseu-ma Kouang a pratiqué des coupures dans le texte qu'il cite. On ne voit pas bien si c'est lors de l'arrivée de Wei Louen à la frontière lorsqu'il allait au Tibet ou lorsqu'il en revenait, que les soldats de garde abandonnèrent leurs postes : mais, quelle que soit l'interprétation, la trahison est patente puisqu'ils brûlent les tours d'observation. D'autre part, ce texte explique ainsi le mécontentement des troupes de garde : «Lorsqu'au début le Tibet s'était emparé de la région du [haut] Fleuve Jaune 河 et de la rivière Houang 黃 [qui coule à Si-ning dans le Ts'ing-hai : il s'agit donc de la région située à l'Est et au Sud-Est du lac Koukounor], comme les limites de son territoire s'étendaient de jour en jour, les troupes de garde [tibétaines] étaient surmenées. En raison des malheurs que s'était attirés à l'origine l'État [chinois] en employant des Barbares (Hou 胡) comme généraux aux frontières, [le Tibet] se trouva [bientôt] maître (tō 得) d'environ 50.000 soldats [chinois, che 士] du Ho[si] 河 et du Long[yeou] 隴 (en gros, le Kan-sou et le Ts'ing-hai actuels). Les considérant comme n'étant point de leur race (以爲非蕃類也), ils n'osèrent confier des charges (jen 任) à aucun de ces hommes, qu'ils fussent sages ou sots (hien yu 賢愚, lettrés ou illettrés, éduqués ou incultes), et les réduisirent tous à l'esclavage. C'est pourquoi ces hommes avaient la vie dure.» A la fin de la citation, Sseu-ma Kouang déclare qu'il n'a pas incorporé ce passage dans son *Tseu tche t'ong kien*, parce qu'il estime que l'auteur du *Kien-tchong che lou* a exagéré les faits tendancieusement. Cet auteur, Chen Ki-tsi 沈既濟, cherchait des arguments pour réhabiliter la mémoire de son protecteur, le célèbre Yang Yen 楊炎, qui avant sa condamnation à mort en 782 s'était opposé à la politique

manifestations analogues au Kan-sou et au Koukounor. Les Chinois se pressaient sur les chemins pour voir passer les bannières et les dais de son cortège, et dans une ville proche de l'actuel Si-ning<sup>(1)</sup> une délégation de mille vieillards vint le saluer, lui demandant en pleurant des nouvelles du Fils du Ciel, si l'on pensait encore à eux à la Cour de Chine, et quand viendraient les armées impériales; car, ajoutaient-ils, leurs fils et leurs petits-fils eux-mêmes ne pouvaient se résigner à oublier l'habillement chinois<sup>(2)</sup>. Quelques années plus tard, lors du passage dans les oasis du Kan-sou — Kan-tcheou, Leang-tcheou, Koua-tcheou et Cha-tcheou — d'ambassadeurs se rendant en Sérinde, ceux-ci sont acclamés dans les rues des villes par la foule qui se presse avec des drapeaux et leur demande en se lamentant si l'Empereur pense encore à ces pauvres âmes tombées sous le joug tibétain; les ambassadeurs observent que la population s'obstine à porter le costume chinois, bien que son parler même ait déjà subi quelque altération<sup>(3)</sup>. Au printemps de 849, au moment de la reconquête de

de concession adoptée par Tô-tsong à l'égard du Tibet et avait plaidé pour la reconquête des régions perdues par la Chine (cf. *Tang*, cxxviii, 6 b-7 b; cxxvii, 8 b-9 b; ccxvi a, 1 b, 13).

<sup>(1)</sup> Long-tche 龍支, au Sud de l'actuel Lo-tou 樂都 au Te'ing-hai (Koukounor), à l'Est de Si-ning.

<sup>(2)</sup> *Tang*, ccxvi a, 6 a, trad. Busbell, 520. Dans une ballade du *Sin yo fou* écrite au début du 11<sup>e</sup> siècle (*Po che Tch'ang-k'ing tai*, éd. *Saou pou ts'ong k'an*, iv, 3 b-4 b), Po Kiu-yi s'indigne du sort des habitants de Leang-tcheou, abandonnés depuis quarante ans, « affamés, mal vêtus, le cœur brisé », cependant que sur la frontière sino-tibétaine, située alors à Fong-siang, tout près de Tch'ang-ogao, les généraux oisifs mènent bonne vie avec leurs garnisons de 100.000 hommes et s'amuse, pendant leurs beuveries, à regarder danser les danseurs de Leang-tcheou. Ceux-ci sont des Hou, à la barbe rousse et aux yeux enfoncés (probablement des Sogdiens; cf. Ishida Mikinosuke, « Études sino-iraniennes, I », *Mém. Res. Toyô Bunko*, VI, 1932, 66, n. 16, où il est question de cette danse); ils exécutent devant les généraux la danse du lion. Un de ces danseurs raconte comment, avant la chute de Leang-tcheou, le protecteur général du Ngan-si (Koutcha) avait offert un lion pareil à celui dont ils représentent la danse. Surpris par l'invasion tibétaine, ce fonctionnaire (et son lion) n'avaient pu regagner Ngan-si; aussi le lion rugissait-il, au cours de la danse, en regardant vers l'Ouest. Cette scène provoquait les éclats de rire des spectateurs, au grand scandale d'un vieux soldat qui, dans le poème, adresse une sermonne aux généraux « embusqués » et leur rappelle vertement qu'au lieu de se divertir des malheurs de Leang-tcheou ils ne devraient songer qu'à la reconquête de cette ville infortunée. Vaine algarade du poète: ce ne devait pas être, un demi-siècle plus tard, les armées impériales qui délivreraient Leang-tcheou et le Nord-Ouest; ce seraient les patriotes locaux, soulevés contre leurs maîtres (*inf.*, 214). — Il y a sur ce même thème un poème de Yuan Tchen, l'ami de Po Kiu-yi (*Yuan che Tch'ang-k'ing tai*, éd. *Saou pou ts'ong k'an*, xxiv, 5 a-b).

<sup>(3)</sup> 其語言小訛. Ambassades de 836-840, *K'ion wou tai che*, cxxviii, 1 a, *Wou tai che*, lxxiv, 3 a, trad. Giles, *B.S.O.S.*, VII, 556. Ces ambassades ne se rendaient pas au Si-yu « in order to visit Kan, Liang, Kua and Sha-chou »: elles traversèrent ces territoires soumis aux Tibétains, ce qui était l'itinéraire normal pour gagner la Sérinde (Si-yu) où, à ce moment, les colonies chinoises se maintenaient encore.

Touen-houang, alors que toute une région de la Chine du Nord-Ouest était déjà retombée aux mains des Chinois<sup>(1)</sup>, on vit arriver à Tch'ang-ngan des milliers d'habitants de cette région<sup>(2)</sup>, délégués à la capitale en masse, avec leurs vieillards et leurs jeunes gens. Ils s'installèrent au pied des murailles du Palais et, au bout de cinq jours, le 29 août, l'Empereur finit par se montrer à eux dans un pavillon qui surmontait une des grandes portes. Aussitôt ils se mirent à applaudir et à danser, acclamant leur souverain; et ils s'aidaient mutuellement, en pleine rue, à retirer leurs vêtements barbares pour mettre les ceintures et les bonnets chinois que l'Empereur leur faisait distribuer, et dénouaient leurs tresses, marques détestées de la domination barbare<sup>(3)</sup>.

(1) Région de Ts'ia 秦, de Yuan 原 et de Ngan-lo 安樂, Sud-Est du Kan-sou et Est du Ning-hia actuels. Mon édition de *Kienou*, ccxvii n. 116, écrit par erreur T'ai 秦 pour Ts'ia 秦.

(2) Ou « plus de mille » d'après certaines sources.

(3) 解辮. En imposant aux Chinois, sous peine de mort (décret de la 6<sup>e</sup> lune intercalaire de la 2<sup>e</sup> année Chouen-tche, juillet-août 1645), le port de la natte (*queue* ou *pig-tail*, comme dissient peu gracieusement nos ancêtres), les Mandchous ne faisaient que sanctionner officiellement un usage appliqué depuis des siècles par les conquérants barbares qui avaient régné sur les populations chinoises du Nord. Dès le x<sup>e</sup> siècle, les Jou-tchen de la dynastie Kin, ancêtres ethniques des Mandchous, qui se tressaient les cheveux comme eux, à la différence de leurs prédécesseurs dans la Chine du Nord, les K'i-tan, lesquels se rassaient la tête (les auteurs japonais cités ci-dessous relèvent sur ce point des textes chinois très nets; et pourtant, sur une fresque contemporaine, reproduite dans Wiltfogel-Fêng, *Liao*, 595, on voit un dignitaire K'i-tan qui semble bien porter de petites tresses latérales), contraignirent leurs sujets chinois à observer cette coutume. Tout fonctionnaire des Song qui tombait entre les mains des Jou-tchen devait s'y plier, et l'on connaît les noms de plusieurs loyalistes qui préférèrent la mort; le peuple lui-même semble y avoir été soumis. Plus tard, les Mongols, dont la coiffure à une, deux, trois ou plusieurs tresses (généralement deux tresses latérales, le reste des cheveux étant coupé) nous est connue par de nombreux textes chinois ou européens, ainsi que par des monuments figurés, maintinrent cet usage en Chine, et l'imposèrent aussi en Corée. Une des premières mesures prises par la dynastie chinoise des Ming, en 1368, fut de prescrire le retour à la coiffure nationale; c'est aussi depuis la fin de la domination mongole, en 1378, que les Coréens adoptèrent la coiffure des Ming (cf. Suwabara Jitsuzô, « L'histoire des cheveux tressés en Chine », *Geibun*, IV, 11, février 1913, article réédité dans *Toyohi romon* 東洋史論苑, Kyoto, 1927, 315-334; Shiratori Kurakichi, « The Queue among the Peoples of North Asia », *Mem. Res. Dept. Toyô Bunko*, IV, Tokyo, 1929, 1-69).

On peut remonter plus haut encore. Dès l'époque des Six Dynasties, comme le remarque Seu-ma Kouang dans une dissertation sur l'histoire de Chine insérée au *Touen tche l'ong kien* (1212, 266, année 221 p. C.), les historiens des dynasties nationales du Sud qualifiaient les populations du Nord de « têtes cordées », en l'occu 索頰 (ou, avec un enclitique insultant, esclaves aux têtes cordées), 索頭虜, 索虜). La plupart des glossateurs voient dans ce terme une allusion méprisante à la coiffure barbare que portaient ces populations, à leurs « cheveux tressés » (pien fa 辮髮, cf. Hou San-sing 胡三省, glose au *Taou tche l'ong kien*, loc. cit.). Ce terme et ses variantes sont devenus, en particulier chez les dynasties du

Sud, une désignation usuelle des To-pa et de la dynastie Wei fondée par eux (p. ex. *Tan chou*, xcr, 12 et suiv.; cf. *Tseu tche l'ong hien*, xxviii, 34 a, 10, année 361); ils ont passé jusque dans la toponymie : on appelait « muraille des têtes cordées », 索頭城, une muraille construite au Chan-tong, dans la seconde moitié du 7<sup>e</sup> siècle, par un général des Wei du Nord, Mou-joung Po-yao 慕容白曜, au cours d'une campagne contre les troupes des Te'i du Sud 南齊; le nom s'est maintenu dans celui d'un village, 索頭村 (*Dictionnaire toponymique* de la Commercial Press, 747). M. P. A. Boodberg a tenté de rapprocher, sémantiquement, cette désignation chinoise des To-pa du nom que ceux-ci se donnaient dans leur propre langue (« The Language of the To-pa Weir, *H. J. As. St.*, I, II, 184-185). M. W. Eberhard (*Das Toiba-Reich Nordchinas*, Leiden, 1909, 356) pense aussi que l'explication de So-t'ou par « têtes cordées » est une étymologie populaire; il remarque, cependant (*ibid.*, 312), qu'un clan des So-lou 索婁, « esclaves cordés », ne semble pas avoir réellement existé chez les To-pa. Il semble bien, en définitive, qu'il s'agisse de sobriquets méprisants employés par les Chinois, comme l'indique déjà au 11<sup>e</sup> siècle Siao Tseu-hien 蕭子顯 dans le *Nan T'ai chou*, LVII, 1 a, où il explique que les To-pa recevaient l'appellation de têtes cordées parce qu'ils portaient les cheveux dans le dos et croisaient leurs vêtements à gauche (被髮左衽故呼爲索頭; cf. *Tseu tche l'ong hien*, cii, 48 a, 1, année 366). Le terme *p'i fa* 被髮, « cheveux épars sur les épaules », accompagné ou non de son complément *tsu jen* 左衽, « croisant les vêtements à gauche », est une formule classique appliquée dès l'antiquité aux Barbares pour les opposer aux Chinois (cf. *Louen yu*, XIV, xviii, 2, trad. Legge, p. 146; *Li hi*, III, III, III, trad. Couvreur, I, p. 295; *Tseu tchouan*, Hi, xxi, trad. Couvreur, I, 330), et ne doit pas se prendre nécessairement au pied de la lettre. Dans ses « Recherches sur le costume d'après les peintures découvertes en Sériand » (*Saiki hakken no kaiga ni mietau fukushoku no kenkyū*, dans *Tōyō bunko ronō 東洋文庫論叢*, IV, Tokyo, 1925, 53 et suiv.), l'archéologue Harada Yoshito a montré que, dans certains textes des Tang et des Cinq Dynasties relative aux Turcs (T'ou-kiue et Ouigours), le terme *p'i fa* doit s'entendre, à la lumière des monuments figurés, de tresses multiples pendant dans le dos.

D'après le même auteur, les cheveux tressés auraient été un mode de coiffure propre aux peuples turcs. Cette coiffure est bien attestée à Kao-tch'ang (Tourfan), tant par les documents archéologiques qui datent de l'époque ouigoure que par les textes chinois des Tang, dont l'un au moins (le *T'ong tien* de Tou Yeou, achevé en 801) est antérieur de près d'un siècle à l'occupation de Kao-tch'ang par les Ouigours (voir aussi les textes cités ci-dessous sur Kao-tch'ang). Plus à l'Ouest, à Agni (Karacher, cf. les donateurs et donatrices des fresques de Chortchoug, dans Le Coq, *Die Buddhistische Spätantike im Mittelasiien*, VII, Neue Bildwerke, III, Berlin, 1933, pl. xxv), à Koutcha, à Kholan, les hommes portaient les cheveux coupés court, à la mode iranienne. Quant aux Tibétains, selon Harada, ils n'auraient pas porté la natte, mais les cheveux épars dans le dos. L'érudit japonais se réfère à ce propos à une fresque de la grotte 84 du Te'ieo-fa-tong de Touen-houang (grotte 136 de Che Yai : pas d'inscription), où il croit reconnaître des personnages tibétains, et cite en outre un passage de l'*Histoire des Cinq Dynasties* (*Wou tai che*, xxiv, 36-4 a) se rapportant à la réception d'une ambassade tibétaine par l'Empereur Ming-tsong des Tang Postérieurs (926-933). Les envoyés tibétains s'étant prosternés pour remercier l'Empereur d'un cadeau, leurs coiffures de feutre tombèrent et les Chinois virent apparaître leurs cheveux « tout en désordre comme les feuilles de la plante *p'oung* » (亂髮如蓬), ce qui provoqua parmi les courtisanes, toujours prêts à se gausser des Barbares, un éclat de rire général. Harada pense donc que si, lors de leur libération du joug tibétain en 848, les Chinois du Nord-Ouest redoublèrent

leurs tresses», celles-ci n'étaient pas une coiffure proprement tibétaine; les Tibétains, et leurs sujets chinois, auraient adopté la coiffure turque dans cette région où ils vivaient avec des tribus turques.

Le port de la natte est mentionné chez les Turcs dès l'année 646, dans un texte qui montre aussi comment, tout comme les Chinois changeaient de costume et de coiffure lorsqu'ils passaient sous la domination des Barbares du Nord, ceux-ci adoptaient de leur côté coiffure et costume chinois pour témoigner de leur soumission à la Chine. Cette coutume est attestée déjà pour le début du VII<sup>e</sup> siècle à Kao-tch'ang (Tourfan), où, d'après le *Leang chou*, LIV, 136, et le *Nan che*, LXXIX, 66, hommes et femmes se tressaient les cheveux, ceux-ci portant les tresses pendantes dans le dos, tandis que les femmes ne les laissaient pas pendre : elles les portaient en chignon (髻, *Pei che*, XVII, 5a, 7 : était-ce déjà le «hennin» qu'on voit aux femmes dans les fresques de Tourfan, et que M. Sinor croit être mongol, «Zur Datierung einiger Bildwerke aus Ost-Turkestan», *O. L. Z.*, XXIV, 1938, 83-877). Mais, lorsqu'en 613 le roi Kiu Po-ya 龜伯邪 eut épousé une princesse chinoise, il adressa à ses sujets une proclamation ordonnant à tous les habitants du royaume, y compris les hommes du peuple, de se conformer aux coutumes chinoises et en particulier «de dénouer leurs tresses et de retrancher le pan [de leurs vêtements qui croisait à gauche]» (解髮削衽, formule remontant à l'*Histoire des Han*, où elle s'applique à la soumission des Barbares du Sud et du Nord à l'époque de Wou-ti, *Han chou*, éd. Wang Sien-k'ien, LIV 9, 6a) : sur quoi l'Empereur Yang des Souei lui fit donner des vêtements et des bonnets chinois, ainsi que des patrons pour en fabriquer d'autres (*Pei che*, XVII, 5a-b, trad. Chavannes, *Documents sur les Tou kine...*, 192, n. 2; cf. W. Fuchs, «Das Turfan Gebiet...», *O. Z.*, 1936, 145). Ce qui n'empêche qu'à l'époque ouigoure, aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles, le port de la tresse était général à Tourfan, du moins dans la noblesse : les hommes en portaient deux ou six ou plus encore, fines et longues, mais sans se raser la tête (Le Coq, *op. cit.*, II, Die manichäische Miniaturen, 1923, pl. 1; III, Die Wandmalereien, 1924, pl. 117, 1111). C'est une coiffure de ce genre qui a dû se perpétuer au Japon avec le masque de la danse Bati, danse introduite sous les Tang de la Chine, où elle provenait du Si-yu. Le *Yo sou tea lou* (IX<sup>e</sup> siècle) décrit cette coiffure comme des «cheveux épars», *p'i fa* 披髮. Elle est figurée au Japon par de petites cordelettes (de soie) qui pendent du sommet du masque («La danse cème au Japon», *Études Asiatiques*, I, 216 et fig. 1; *Habagirin*, pl. XVII, 2).

Dans un décret promulgué par T'ai-tsong en 646, après la capitulation des Turcs Toles, Ouigours et autres (*K'ieou*, CXC 2, 3a), on lit que ceux-ci avaient sollicité «d'être tous ensemble recensés et incorporés en préfectures et en commanderies (administratives chinoises), comprenant tout le territoire du désert (Han hai 瀚海, cf. *inf.*, 262, n. 1)», de «dénouer leurs cheveux tressés» et «d'être gratifiés de bonnets et de ceintures (à la chinoise)» (請同編列並為州郡, 收其瀚海盡入提封, 解其辮髮並垂冠帶). Si la requête attribuée à ces Barbares est peut-être une figure de rhétorique, les termes dans lesquels ce décret la formule illustrent l'importance politique qu'on attachait alors aux vêtements et aux coiffures.

En ce qui concerne l'opinion de Harada suivant laquelle la tresse n'était pas une coiffure proprement tibétaine, les témoignages invoqués par le savant japonais sont infirmés par d'autres qui semblent avoir plus de poids. Le geste des ambassadeurs tibétains qui provoqua les éclats de rire de l'empereur Ming-tsong et de ses courtisanes devait avoir des motifs rituels. Chez les Ouigours, d'après le *Wou tai che*, LXIV, 4a, lorsqu'un ministre d'État (*buyruq tutuq*, cf. Chavannes et Pelliot, *J. As.*, 1913, I, 304, n. 4) était reçu par le *qaghan*, le rituel exigeait qu'il retirât sa coiffure et se présentât les cheveux épars (其圖

相號緇祿都督。見可汗，則去帽，被髮而入以爲禮。 Dans sa notice sur le Tibet ancien, le *T'ang tien*, cxc, 114, note formellement qu'hommes et femmes portent tous les cheveux tressés (男女皆辮髮) ; le *T'ang tche* en dit autant (cf. W. Eberhard, *Kultur und Siedlung*, 93). La notice du *T'ang chou*, ccxvi 1, 16 (trad. Bushell, 442), proche, dans l'ensemble, de celle du *T'ang tien*, en diffère sur ce point : cet ouvrage note seulement que les femmes mariées, au Tibet, portaient des tresses et les enroulaient autour de leur tête (婦人辮髮而繫之). Dans son travail précité («The Queue...», 27-28, 45), Sbiratori note que, d'après les textes chinois, les K'iang 羌 et les Tang-biang 黨項, peuplades d'affinités tibétaines, se tressaient les cheveux ; le *Heou Han chou* emploie à propos des K'iang le terme *p'i fa* 被髮 qui peut désigner, non pas les cheveux épars, pendant en désordre, mais de petites nattes multiples recouvrant les côtés de la tête et les épaules. Chez les Tibétains actuels, la coiffure semble varier considérablement suivant le sexe, l'âge, les régions, les classes sociales, les influences subies (cf. E. Teichman, *Travels of a Consular Officer in Eastern Tibet*, Cambridge, 1922, 94, 148 ; Waddell, *Lhasa and its Mysteries*, photographies : 348, femmes de Lhasa à cheveux épars ; 386, homme à queue double ; Aoki, *Chibetto yuki*, 321 : les hommes portent une sorte de *chompage* 丁髷 ou chignon japonais ; Ch. Bell, *The People of Tibet*, Oxford, 1928, p. 147 : coiffures très diverses de femmes ; Rockhill, *Diary of a Journey through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892*, Washington, 1894, 157 : chez les Mongols du Tsaidam, les hommes portent jusqu'à 33 ans les cheveux tressés en petites nattes courtes pendant autour de la tête, puis à 33 ans ils adoptent la longue queue à la chinoise ; les femmes portent jusqu'au mariage d'innombrables petites tresses ornées de rubans et de matières précieuses, ce qui est la coiffure tibétaine, puis, mariées, deux grandes tresses latérales recouvertes de rubans de satin noir ; cf. aussi 358, n. 1 : la coiffure des femmes tibétaines à tresses multiples est déjà décrite par Odoric et Athanase Kircher ; Rockhill, *Notes on the Ethnology of Tibet*, Smithsonian Institute, Washington, 1894, 688 : chez les Tibétains du Koukounor, la tête est entièrement rasée ; dans d'autres parties du Tibet, les hommes laissent pousser leurs cheveux qui tombent en désordre sur les épaules ; 690 : on trouve souvent, chez les hommes du Tibet central et oriental, la coiffure à la chinoise, tête rasée avec la queue au sommet du crâne ; chez les femmes, la coiffure la plus répandue consiste en d'innombrables tresses qui tombent jusqu'à la taille, mais, dans le Tibet central, elles portent deux ou trois grandes tresses, pendantes ou, plus souvent, enroulées autour de la tête ; D. Macdonald, *Mœurs et costumes des Tibétains*, Paris, 1930, 148 : «Les aristocrates tibétains portent chez eux les cheveux nattés et soigneusement tirés en arrière... On les tresse avec un cordon rouge, qui se termine par des glands et pend bien au-dessous de la taille... Dans les cérémonies officielles, les cheveux sont disposés en un petit rouleau tressé au sommet de la tête chez tous les fonctionnaires d'un rang supérieur au sixième... Tous les laïcs du Tibet doivent porter cette tresse, et s'abstenir de le faire peut être cause d'un châtiement sévère» ; F. Spencer Chapman, *Lhasa the Holy City*, Londres, 1938, 106 : description très précise de la coiffure des femmes nobles de Lhasa : deux longues tresses dans le dos, faux cheveux suspendus à une couronne ; 159 : coiffures des femmes nomades, généralement en petites tresses multiples.

On ne relève pas au Tibet la coutume consistant à raser tous les cheveux sauf ceux qui forment la natte : «Les laïcs ne se rasent pas la tête», écrit au XVIII<sup>e</sup> siècle Desideri (*An Account of Tibet*, éd. F. de Filippi, Londres, 1927, 178), et au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle Hue et Gabet notent encore que «les Tibétains ne se rasent pas la tête ; ils laissent flotter leurs cheveux sur les épaules, se contentant de les raccourcir de temps en temps avec des ciseaux.



Les élégants de Lha-sso ont depuis peu d'années adopté le mode de les tresser à la manière des Chinois... Les femmes tibétaines divisent leurs cheveux en deux tresses, qu'elles laissent pendre sur leurs épaules (*Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Tibet*, éd. Planchet, Pékin, 1924, II, 236). Or, la coupe des cheveux autres que la tresse était essentielle chez les Jou-tchen (cf. les textes cités *Ts'eu kai*, Wei, 119 c. 2. v. 辮髮), ainsi que chez les descendants des Mandchous et chez les Chinois de l'époque mandchoue. Le décret du 29 juin 1645 qui impose aux Chinois la coiffure mandchoue (en prétextant que « dorénavant Chinois et étrangers forment une seule famille, ayant le souverain pour père et les citoyens pour enfants »), n'emploie, en fait, aucun terme se rapportant à la natte : ce qu'il prescrit, sous peine de mort, c'est la coupe des cheveux (薙髮); et, lorsque ce décret fut affiché dans les sous-préfectures du Kiang-nan, on y ajouta cette mise en garde : « Qui conserve sa tête ne conserve pas ses cheveux; qui conserve ses cheveux ne conserve pas sa tête! » (留頭不留髮, 留髮不留頭; cf. Siao Yi-chan 蕭一山, *T'ing tai t'ong che* 清代通史, Chang-hai, 1925, I, 294; Suwabara, art. cit., 324-325). On sait combien la résistance à cette mesure fut vive (Suwabara, *ibid.*, 325-332). Le descendant reconnu de Confucius, à K'iu-feou, évita de justesse la peine de mort, pour avoir demandé l'autorisation de porter la coiffure et le costume chinois lors des sacrifices dans le temple du saint (cette autorisation avait été accordée par les Kin et par les Mongols). Il y eut des suicides, des révoltes, des massacres : « On peut couper les têtes, on ne coupera pas les cheveux! » La piété filiale prescrit de garder intact ce qu'on a reçu des ancêtres : « Qu'on jette ma tête aux croisements des chemins! Tout plutôt que ne pas rendre à (mes ancêtres de) mille antiquités ma barbe et mes cheveux! » On consacrait des tombes aux cheveux coupés (*fa tchong* 髮塚). Un témoin oculaire, le Père Martini, rapporte qu'à Chao-hing, dans le Tchô-kiang, en 1646, la population était prête à se soumettre aux Mandchous, lorsqu'on eut vent de l'ordre de couper les cheveux : aussitôt tout le monde courut aux armes, et les Mandchous furent repoussés au Nord du Ts'ien-t'ang. Nieuhoff relate des faits analogues dans le Nord. « Eux qui, naguère, se laissaient couper la tête comme des moutons sont maintenant féroces comme des tigres, lorsqu'on veut leur couper les cheveux », écrit le Père d'Orléans dans son *Histoire des conquérants tartares*.

Telle est la sensibilité des Chinois sur les questions de costume et de coiffure, que la résistance à la natte resta vivace à travers toute l'époque mandchoue (sup. 204); et au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, quand les Tai-p'ing, qui préfigurent à tant d'égards les révolutionnaires du XX<sup>e</sup> siècle, se soulevèrent contre les Ts'ing, ils déclarèrent dans une de leurs premières proclamations que l'usage de la natte transformait les Chinois en animaux (Wittfogel-Fêng, *Liao*, 13). Mais les masses s'y étaient faites peu à peu. En 1911, dès la chute des Ts'ing, les autorités républicaines donnèrent l'ordre de couper les tresses; les éléments avancés s'exécutèrent volontiers, mais il y eut des résistances dans le peuple. Des associations se formèrent pour assurer l'exécution de cet ordre; des troubles éclatèrent jusque dans les communautés chinoises de Malaisie. On peut lire là-dessus des contes de Lou-siu et de Pa-kin. Suwabara, écrivant en 1912, note qu'à ce moment les quatre cinquièmes de la population de Pékin portaient encore le pig-tail. En 1920, quand j'étais à Pékin, on n'en voyait plus qu'aux Mandchous et à quelques vieux impérialistes.

D'après de récents traités hongrois qu'a bien voulu me traduire M. D. Sinor, les Hongrois portaient des tresses et se rasèrent la tête jusque vers le XI<sup>e</sup> siècle. Actuellement, en Hongrie, on porte encore deux tresses, mais la tête n'est plus rasée; les Comans, au contraire, n'auraient consenti à adopter le christianisme qu'à la condition d'être autorisés par le pape à se raser la tête. Avant l'an 1000, les Bulgarus païens portaient trois tresses

tandis que les spectateurs criaient : « Dix mille années ! » Des mesures spéciales, exemptions de taxes, dons de terres, etc., furent décrétées pour favoriser la réorganisation et la remise en valeur de la région reconquise; et l'Empereur déclara ou promit, dans l'édit qui fut promulgué à cette occasion, des éloges et des récompenses à tous ceux qui avaient su mener à bien, après ce siècle d'humiliation, le relèvement chinois aux confins du Tibet<sup>(1)</sup>.

La résistance semble avoir été particulièrement vive et tenace à Touen-houang. Une trentaine d'années après la reconquête, alors que la région était gouvernée par un neveu de Tchang Yi-tch'ao, une délégation vint, de Tch'ang-ngan, porter des présents et des félicitations à ce personnage, qui avait repoussé avec succès une expédition tentée contre Touen-houang par des bandes ouïgoures<sup>(2)</sup>. Après avoir reçu le décret impérial, le gouverneur conduisit les

parallèles dans le dos, ainsi que l'atteste une statue conservée en Bulgarie. Le chef d'une insurrection païenne qui éclata en Hongrie au XI<sup>e</sup> siècle, Vaths, se rasa la tête en signe de ralliement, ne conservant que trois tresses (Fehér Géza, *A Bolgar-Törökök eserepe és művelésége*, Budapest, 1940, 10 et pl. XVII; *A Magyarok Néprajza*, *ibid.*, 1941, 1, 327). Ce n'est pas seulement en Extrême-Orient, on le voit, que les questions de coiffure jouèrent un rôle dans l'histoire politique et religieuse; il n'est pas jusqu'en Italie qu'au VIII<sup>e</sup> siècle, lors de la conquête lombarde, les habitants qui se fondirent avec les envahisseurs n'aient dû accepter la coiffure lombarde en témoignage de soumission (W. von Wartburg, *Les origines des peuples romans*, Paris, 1941, 159).

D'après Shiratori (*art. cit.*, 65), c'est aux Turcs et aux Avars (les Jous-jous des textes chinois se tressaient les cheveux) que les Hongrois avaient emprunté cette coutume; le mot hongrois désignant la natte, *bürt*, dériverait lui-même du turc *bürsek* (le terme mongol est *kägül*, attesté dans l'*Histoire secrète* et dans le *Koryu sa*, cf. Pelliot, *J. As.*, 1930, II, 258). Mon collègue, M. A. Sauvageot, me dit toutefois que cette dérivation est inexacte : la natte se dit en hongrois *hajonat*; Shiratori a dû penser à *fürt* «boucle», mais ce dernier mot ne saurait provenir d'un mot turc à initiale *b-*, vu que les emprunts turcs conservent leur *b-* en hongrois. Shiratori pense que ce mode de coiffure était, à l'origine, propre aux peuplades d'ethnie mongole, à commencer par les Hiong-nou (Huns), et que c'est à ces peuplades que l'empruntèrent peu à peu les Turcs à l'Ouest, les Tongouses à l'Est (*ibid.*, 66-68).

Je ne sais ce qu'il faut penser de ces grandes théories qui, je le crains, ne tiennent un compte suffisant ni des données linguistiques, ni de toute la variété des coiffures que peut représenter le terme de «cheveux tressés». En ce qui concerne les Tibétains, je ne vois pas de raison de ne pas admettre qu'ils aient porté la natte à l'époque des T'ang, et qu'en imposant cette coiffure à leurs sujets chinois ils aient voulu, comme tant d'autres Barbares, assujettir les Chinois à leur propre coutume nationale. [Cf. *Addenda*, *inf.*, 361-362.]

<sup>(1)</sup> *Kiou*, 卷四 B, 5 a; 卷六 B, 11 b, trad. Busbell, 525; *T'ang*, 卷四 B, 8 a; *T'ou*, 卷四 B, 29 a (dont j'ai suivi les dates). Le texte de l'édit est reproduit dans *T'ang houei yao*, 卷四 B, 156-158 a, et *T'ang ta tchao ling tsi*, 卷四 B, 17 b-19 b.

<sup>(2)</sup> Cf. Souen K'ou-li 孫楷第, «Touen-houang sie pen Tchang Houai-tchen pien wen pa 煨煨寫本張淮深變文跋» (Postface à un manuscrit de Touen-houang contenant des «scènes» [pien-wen, récit romancé en prose entremêlée de vers] relatives à

délégués impériaux au K'ai-yuan-sseu 開元寺. On sait qu'en l'ère K'ai-yuan (713-740) l'Empereur Hiuan-tsong avait fondé, dans les chefs-lieux de chacune des préfectures de l'Empire, un temple bouddhique portant le nom de l'ère et où il fit ériger sa propre statue en bronze <sup>(1)</sup>. Au K'ai-yuan-sseu de Touen-houang, chef-lieu de la préfecture de Cha (Cha-tcheou), cette image était encore conservée vers 880, et c'était pour la montrer aux délégués de Tch'ang-ngan que le gouverneur leur faisait visiter le temple <sup>(2)</sup>. Voici quelle fut leur réaction, d'après un récit romancé qui doit être l'œuvre de quelque lettré local, contemporain ou postérieur de peu <sup>(3)</sup> : « Les délégués du Fils du Ciel, voyant l'impériale figure d'autrefois, comme vivante en toute sa majesté, se dirent en soupirant : Pendant cent ans, Touen-houang fut coupé de la Chine

Tchang Houai-cheou», dans *Bull. Inst. Hist. Phil. Ac. Sinica*, VII, III, nov. 1937, 385-406. Il s'agit du n° 3451 du Fonds Pelliot, dont une copie avait été envoyée de Paris à M. Souen K'ai-ti par M. Wang Tchong-min, qui m'en a également communiqué une copie. Ce fragment relate, sous forme romancée, une tentative d'incursion faite par des Ouigours (廻紇) venus (ou originaires) de la Sérinde (Ngao-si, 萇西, région de Koutcha et des oasis septentrionales du Sin-kiang actuel) dans la région de Koua-tcheou (près de l'actuel Ngan-si) et de Sou-tcheou (Tsieou-tsi'uan), à l'Est de Touen-houang. Le gouverneur de Touen-houang, Tch'ang Houai-chen, les bat, soumet leur chef et leur fait un millier de prisonniers. Informé de ces événements, l'Empereur de Chine, évidemment pour des raisons de politique générale, décide de faire preuve de clémence à l'égard des Ouigours, et envoie à Touen-houang une ambassade de neuf membres, chargée de transmettre au gouverneur, avec ses félicitations, l'ordre de relâcher les prisonniers. L'ambassade avait déjà pris la voie du retour et se trouvait à Sou-tcheou, lorsqu'un prince ouigour (回鶻王子), à la tête d'autres bandes, marche à son tour sur Touen-houang, venant de l'Ouest; Tch'ang Houai-chen défait ce nouvel agresseur sur les bords d'une «mer» dite de Si-t'ong (西桐海畔), c'est-à-dire probablement dans des terrains marécageux situés aux environs de Touen-houang. Tch'ang Houai-chen gouverna dès 867 les préfectures du Ho-si après son oncle Tch'ang Yi-tch'ao, qui les avait reconquises; il mourut en 890 (cf. Giles, *B. S. O. S.*, VII, III, 566). Il est désigné, dans ce manuscrit, par le titre de «président de ministère», *chang chou* 尚書; il fut en effet, vers la fin de sa vie, nommé, comme son oncle, président du ministère de la guerre, *ping pou chang chou* 兵部尚書. Les faits rapportés dans ce récit doivent dater, d'après l'excellente étude de M. Souen K'ai-ti, des environs de l'année 880.

<sup>(1)</sup> Cf. *B. E. F. O.*, XXIV, 183.

<sup>(2)</sup> Plus exactement pour qu'ils salussent en personne la sainte image de notre Hiuan-tsong (尚書授 勅 已訖, 卽引天使 [i. e. 天子使] 入開元寺, 親拜我玄宗聖容 (ms. Pelliot, n° 3451).

<sup>(3)</sup> *Ibid.* 天使親往年御座 [pour 容?], 儼若生前. 教念煨煌雖百年阻漢沒落西戎, 尙敬本朝, 餘留 帝像; 其於 [pour 餘] 四郡, 悉莫能存. 又見甘涼瓜肅, 燧堞形 [pour 凋] 殘, 居人與蕃戲奪, 衣着豈 [?] 忘 [?] 於左衽. 獨有沙州一郡, 人物風華一同內地. 天使兩々相看, 一時垂淚; 左右驛從無不慘愴.

et livré aux barbares de l'Ouest; et cependant on y vénère encore notre dynastie, on y conserve l'image de l'empereur, qu'aucune des quatre autres préfectures<sup>(1)</sup> ne s'est montrée capable de garder. Ils constatèrent aussi que (dans les préfectures) de Kan, de Leang, de Koua et de Sou, les créneaux étaient en ruines, et que la population y frayait sur le pied d'égalité<sup>(2)</sup> avec la canaille tibétaine, et ne manquait pas de croiser ses vêtements à gauche<sup>(3)</sup>: c'est dans la seule préfecture de Cha (Touen-houang) qu'hommes et mœurs restaient identiques à ceux de la Chine propre. Se regardant deux par deux, les ambassadeurs du Fils du Ciel soudain éclatèrent en larmes; et toute l'assistance fut prise d'émotion. . . .

Que le loyalisme chinois se soit maintenu avec plus d'efficacité à Touen-houang que dans les préfectures voisines, situées plus à l'Est le long de l'itinéraire conduisant à Tch'ang-ngan, c'est ce que confirme le fait que la reconquête de toute cette région partit de Touen-houang. C'est Touen-houang qui était tombé le dernier, vers 787<sup>(4)</sup>, après un siège âprement prolongé; c'est à Touen-houang que vers 848 Tchang Yi-tch'ao leva contre les Tibétains l'étendard de la révolte. L'histoire officielle<sup>(5)</sup> rapporte comment, profitant des troubles qui affaiblissaient le Tibet, il avait secrètement formé dans sa ville natale, afin de la rendre à la Chine, une bande d'hommes courageux à la tête desquels il se mit un beau matin. Les conjurés s'armèrent et se rendirent aux portes de la ville où ils poussèrent des cris: tous les Chinois<sup>(6)</sup> répondirent à cet appel et se portèrent à leur aide, sur quoi les Tibétains de garde s'enfuirent épouvantés. Les Chinois devaient donc être nombreux à Touen-houang. Il n'en était apparemment pas de même dans d'autres préfectures de la région, où la population était cependant plus nombreuse, du moins avant la conquête tibétaine<sup>(7)</sup>. Toujours avant cette conquête, sur les 73.000 hommes de troupes en garnison dans le territoire de ces mêmes préfectures<sup>(8)</sup>, la préfecture de Cha n'aurait

(1) Du commissariat impérial du Ho-si, dont Tchang Houai-chen était gouverneur: il portait le titre de 河西節度使.

(2) 齊肩, cf. 比肩, 並肩: «collaborer».

(3) A la mode barbare.

(4) *Sup.*, 176-177.

(5) *T'ang*, cccvii B, 8 a, trad. Bushell, 526; cf. *T'ou*, cccxix, 30 a (a. a. 851), qui donne un texte meilleur.

(6) 漢人皆助之 (*T'ang*); 唐人皆應之 (*T'ou*).

(7) Recensement de l'ère T'ien-pao (712-755), *Kiou*, xi, 27 b-29 a, *T'ang*, xi, 7 b-8 b: Leang-tcheou, 110.281 bouches (var. 120.281); Kan-tcheou, 22.092 bouches; Cha-tcheou, 16.250 bouches; Sou-tcheou, 8.676 bouches; Koua-tcheou, 4.987 bouches. (Pour les quatre préfectures autres que Cha-tcheou, le *Kiou T'ang chou* spécifie qu'il s'agit de chiffres de l'ère T'ien-pao: il est vraisemblable qu'il en est de même pour Cha-tcheou.)

(8) Sous le commandement du *tsie tou che* de l'arrondissement du Ho-si (河西道節度使).

compté qu'une seule garnison, qui comportait 4.300 hommes<sup>(1)</sup>. Mais, lors de la conquête tibétaine, qui s'opéra d'Est ou Ouest le long de la ligne des préfectures du Ho-si dont la plus occidentale était celle de Cha (Touen-houang), il est probable que les garnisons des autres préfectures, et même une partie de la population, toujours si prompte, en Chine, à prendre le chemin de l'exode, se replièrent sur Touen-houang à la suite du gouverneur militaire (*tsie tou che*) du Ho-si, lorsque celui-ci dut transférer son siège de Leang-tcheou à Touen-houang (766). Il suffit de feuilleter les nombreux éloges biographiques du 11<sup>e</sup> siècle retrouvés à Touen-houang pour constater que beaucoup des notabilités chinoises de cette ville descendaient de militaires, originaires de la Chine centrale, qui avaient été envoyés en garnison dans la région au siècle précédent ou plus tôt encore, et avaient fini par s'établir à Touen-houang<sup>(2)</sup>. On sait du reste que, lors de la reddition de Touen-houang à Zan Khri-sum-rje, vers 787, le défenseur de la ville avait obtenu que la population ne serait pas emmenée par les Tibétains, privilège exceptionnel dont n'avaient pas dû bénéficier les autres préfectures conquises<sup>(3)</sup>. On s'explique ainsi comment Touen-houang put devenir, dans cette contrée, le noyau de la résistance chinoise, comment des familles chinoises purent même y perpétuer, longtemps après l'effondrement de la domination tibétaine, de petites dynasties locales, plus ou moins indépendantes du pouvoir impérial, et qui durèrent jusqu'à la survénance des Tangouts Si-hia au 11<sup>e</sup> siècle. Il n'en fut pas de même dans les autres préfectures du Ho-si, où l'élément chinois eut peine à survivre. En 933, on rapportait à l'Empereur qu'il ne restait plus dans la ville de Leang-tcheou qu'une centaine de familles chinoises, exclusivement formées de descendants des troupes envoyées du Chan-tong<sup>(4)</sup> un demi-siècle plus tôt pour y tenir garnison après la reconquête de Tchang Yi-tch'ao : encore ces familles ne préservaient-elles qu'à peu près le costume et le parler chinois<sup>(5)</sup>. Hors de la ville, on trouvait encore quelques cultivateurs chinois, dans un rayon d'une dizaine de li à l'extérieur des remparts. Tout le reste de la population était barbare<sup>(6)</sup>.

(1) Celle de Teou-lou 豆盧軍, cantonnée dans la ville même de Touen-houang; cf. K'iou, III, 1111, a a; Tseu, CCXV, 39 b; Yuan-ho k'iuu hien tche, XI, 8 a. Ces chiffres se rapportent à l'année 742.

(2) M. Souen K'ai-ti, auquel sont empruntés la plupart des éléments de ce paragraphe, cite le cas du père du *seng t'ong* Wou, qui est en effet caractéristique (cf. *sup.*, 34, *inf.*, 279, III, 1).

(3) Cf. *sup.*, 173, n. 4.

(4) De Yun-tcheou 鄆州, l'actuel Yun-tch'eng 鄆城 au Chan-tong.

(5) 衣服言語略如漢人

(6) Déclaration faite à Ming-tsong 明宗 des T'ang postérieurs (926-933) par un envoyé de Souen Tch'ao 孫超, gouverneur (留後) de Leang-tcheou 涼州 (ou Si-Leang 西

Ainsi la fidélité à la Chine des habitants de Touen-houang était liée à des circonstances historiques et démographiques déterminées, et lorsque l'auteur du roman historique local cité plus haut vantait la belle tenue de sa ville durant l'occupation tibétaine, comparée à la veulerie dont les préfectures voisines auraient fait preuve devant l'envahisseur, sans doute n'était-ce pas par simple gloire locale, bien qu'un tel sentiment ait toujours été vif en Chine<sup>(1)</sup>.

凉 (Wen hien l'ong k'ao, CCXXXV, 1 b; cf. *Wou tai che*, LXXIV, 3 a). Dans le mémoire sur l'ambassade qu'il accompagna à Khotan de 938 à 942 (cité *Wou tai che*, LXXIV, 4 b-5 a), Kao Kiu-houei 高居誨 (ou 誨) insiste, lui aussi, sur le fait que dans les deux préfectures de Koua et de Cha, gouvernées par la famille Te'no 甄, toute la population était chinoise (瓜州沙州二州俱中國人).

(1) La tradition locale suivant laquelle Touen-houang était resté plus fidèle à la Chine que les préfectures voisines était bien connue du peuple même de cette ville, ainsi que l'atteste une lettre adressée en 911 au qaghan ouïgour de Kan-tcheou (le Jen-mei 仁美 des *Wou tai che*, mort en 924), dont le frère cadet Ti-yin (qui devait succéder à Jen-mei, comme qaghan des Ouïgours de Kan-tcheou, de 924 à 926; le nom que lui donnaient les Chinois correspond probablement au titre de *tâgin*, cf. Chavannes et Pelliot, *Un traité manichéen...*, *J. As.*, 1913, 1, 304, n. 4) menaçait alors Touen-houang assiégé par ses troupes. Cette lettre, signée de 110.000 hommes du peuple de Cha-tcheou (沙州百姓一萬人狀上), a été publiée par M. Wang Tchong-min, d'après le ms. 3633 du Fonds Pelliot (dont il a omis le numéro), dans *Bull. Nat. Lib. Peiping* (國立北平圖書館館刊), IX, vi, nov.-déc. 1935, 18-21. Ce document émane vraiment du peuple, car il avait pour but de mettre fin aux hostilités entre les Ouïgours de Kan-tcheou et les Chinois de Touen-houang, malgré la volonté du potentat chinois de Touen-houang, Tchang Tch'eng-fong 張承奉 (et non Tchang Fong 張奉 comme écrivent les deux *Wou tai che* parce que le caractère *ch'eng* avait figuré dans le nom personnel de l'empereur Yin 隱帝 des Han Postérieurs, 948-950; cf. aussi Giles, *B. S. O. S.*, VII, III, 567). Celui-ci avait pris le titre de «Fils du Ciel vêtu de blanc, de l'État de Kin-chan» (金山國白衣天子), et se proposait de poursuivre les hostilités contre les Ouïgours en faisant appel contre eux à des troupes tibétaines. Ce personnage était considéré comme un rebelle par la Cour chinoise, avec laquelle les Ouïgours étaient au contraire alliés et entretenaient alors des relations correctes (en cette même année 911, le qaghan de Kan-tcheou envoyait une ambassade porter tribut en Chine : la lettre des citoyens de Touen-houang est datée de la 7<sup>e</sup> lune de 911, l'ambassade du qaghan fut reçue à la cour des Leang Postérieurs à la 11<sup>e</sup> lune; cf. *Kiou wou tai che*, CXXVIII, 2 a; *Wou tai che*, LXXIV, 4 a; Chavannes et Pelliot, *J. As.*, 1913, 1, 304).

Aussi les citoyens de Touen-houang insistent-ils, dans leur lettre au qaghan, sur leur loyalisme à l'égard de la Chine et sur leur haine des Tibétains, auxquels leur prétendu souverain avait demandé du secours contre les Ouïgours. La lettre fut portée à Kan-tcheou, en 911, par une délégation comprenant un «grand ministre» du pseudo-Fils du Ciel de Touen-houang, avec des *khadanta* bouddhistes, des notables et des anciens de la ville : (大宰相, 僧中大德, 煥煥貴族耆壽). En voici le début : «Cha-tcheou était à l'origine une préfecture des Grands Tang. Par suite des troubles de Ngan Lou-chan en l'ère T'ien-pao (742-756), toute la province du Ho-si fut perdue (pour la Chine) pendant plus de cent ans, et se trouva nominalement sous la domination tibétaine...» Le

Ce n'est pas à dire, cependant, que tous les militants de la résistance chinoise aient été de Touen-houang. On en trouvait jusque parmi les Chinois entrés depuis des générations au service du Tibet, et qui profitaient de leur situation pour intriguer en faveur des compatriotes de leurs ancêtres. L'histoire officielle<sup>(1)</sup> mentionne un nommé Siu, attaché à la maison royale tibétaine (*cho jen*)<sup>(2)</sup>, et dont les ancêtres, appartenant à une grande famille chinoise, avaient

texte évoque ensuite la reconquête de Touen-houang par Tchang Yi-tch'ao en 849 (大中三年) et l'établissement à Kan-tcheou du *ngqhan* céleste, grâce aux bonnes dispositions duquel le route de l'Est resta ouverte aux Chinois de Touen-houang, ce qui leur avait permis de rester en rapports constants avec la Cour de Chine (遇天可汗居住張掖, 事同一家, 更無貳心; 東路開通, 天使不絕). Aussi déplorent-ils les hostilités qui viennent d'éclater entre Chinois et Ouigours, apportant le trouble dans la région; et ils demandent au *gaghan* de leur accorder une paix «que réclame vraiment le sentiment populaire» (亦是百姓實情). Si leur «Fils du Ciel» a fait appel aux Tibétains, c'est de sa part une erreur qu'ils sont loin d'approuver: c'est, en effet, en complet accord avec le peuple de Touen-houang (共沙州百姓同心同意) que Tchang Yi-tch'ao avait naguère chassé de la ville le gouverneur tibétain (吐蕃節兒) et la «canaille barbare» (蕃醜); et, quant à eux, ils sont bien décidés à ne plus voir de Tibétains, à ne plus en entendre parler, ni dans leur existence actuelle, ni au siècle des siècles (不論今生萬歲千秋莫聞莫見), selon le serment que Tchang Yi-tch'ao en avait fait avec leurs ancêtres. Comment, en effet, vanqueraient-ils à la mémoire de Tchang Yi-tch'ao, devenu pour eux un dieu, auquel ils ont élevé un temple à l'Est de la ville (太保今爲神主... 立廟見在城東)? Ils rappellent, à ce propos, que Cha-tcheou est un bon pays, une contrée aimée des dieux, riche de bonheur et de mérites (況沙州本是善國神鄉福德之地); et c'est bien pourquoi, seule des six préfectures du Ho-si, elle ne fut pas écrasée par les Tibétains pendant l'ère T'ien-pao (742-765). Il est vrai qu'en raison des nombreuses affaires dont elle était accablée la dynastie (des Tang) ne put secourir Touen-houang, qui finit par succomber. Mais (Touen-houang continua) à faire des offrandes saisonnières, si minimes fussent-elles (aux souverains chinois dans leur temple local?), et demeura toujours inébranlable (dans son loyalisme), de sorte qu'aujourd'hui, après cent cinquante ans, les divinités du Sol et du Millet (garantes de l'intégrité territoriale et dynastique) y subsistent telles qu'autrefois (天寶之年, 河西五州盡陷, 唯有燉煌一郡不曾破散. 直爲本朝多事, 相護不得. 沒吐蕃; 四時八節, 些些供進, 亦不曾輒有移動. 經今一百五十年, 沙州社稷宛然如舊).

Il y a dans ce dernier passage de l'exagération et des inexactitudes. Ce n'est pas pendant l'ère T'ien-pao, mais à la suite des troubles suscités par Ngan Lou-chan à la fin de cette ère, que tombèrent les cinq autres préfectures du Ho-si (il doit s'agir, d'Est en Ouest, de Louang-tcheou, Kan-tcheou, Sou-tcheou, Koua-tcheou, Yi-tcheou). Mais sans doute ce texte traduit-il un sentiment de loyalisme à l'égard de la Chine qui était réel à Touen-houang, surtout depuis la reconquête de Tchang Yi-tch'ao.

(1) *K'iou*, CXCXVI B, 8 a, trad. Bushell, 507-508; cf. aussi *Ts'o*, CXCXVII, 3 a, *Tang houei yao*, XCIII, 10 b-11 a.

(2) 徐舍人. Sur le titre de *chou-jen*, cf. *sup.*, 197. n. 3.

émigré pour des motifs politiques lors de l'usurpation de l'impératrice Wou à la fin du vi<sup>e</sup> siècle. Ils avaient accepté au Tibet, de génération en génération, des charges et même des commandements militaires, parce que c'était le seul moyen de « sauver le sang de leur famille » ; mais jamais ils n'avaient oublié leurs origines. En 801, ce Siu commandait une expédition tibétaine dans le Nord de l'actuel Chen-si. Il eut alors un entretien avec des moines chinois de la région, qu'il se fit amener menottes aux poignets et corde au cou. Lorsqu'il fut seul avec eux sous sa tente, il les débarrassa de leurs liens et les rassura en leur rappelant ses origines, ce qui surprit fort ses interlocuteurs, car le personnage leur avait paru complètement barbare — non pas tant tibétisé que plutôt métissé par croisement avec quelque autre race : il avait « plus de six pieds de haut, une moustache rousse et de grands yeux ». Il leur avoua même avoir tenté de sauver la vie d'un gouverneur chinois, parce qu'il avait appris que celui-ci descendait d'un ministre méritant.

Telle est l'atmosphère dans laquelle furent écrits les mémoriaux de Wang Si retrouvés à Touen-houang. Dans le deuxième de ces mémoriaux, on voit ce personnage recourir, non sans habileté, à des arguments tirés de la morale bouddhique, pour incliner le Roi à une politique de faiblesse envers la Chine.

[Deuxième mémorial de Wang Si au Roi du Tibet.]

Le thème de tout le morceau est indiqué dès le début : c'est un appel au pacifisme bouddhique. Le devoir suprême d'un souverain est de procurer la paix à son peuple. Le bouddhisme prescrit par-dessus tout de faire le bien aux êtres, et, d'autre part — Wang Si cite ici Lao-tseu —, le recours aux armes est un pis-aller auquel on ne doit se résigner qu'à la dernière nécessité<sup>(1)</sup>. Or, le Tibet et la Chine sont tous deux de grandes puissances, dont la nature a fait des voisins et qu'unit du reste sincèrement une alliance matrimoniale. Les relations diplomatiques et les échanges commerciaux contribuent à les rapprocher; ils ont écarté de leurs rapports mutuels toute attitude précautionneuse, tout motif de suspicion<sup>(2)</sup>. Certes, continue Wang Si, qui commence par couvrir le Roi de compliments, sa Sainte Divinité est

<sup>(1)</sup> 破落外臣錫言：王者之要，莫過於安萬姓；佛法之大，莫於利倉生。至如兵者，不得已而用者。 La dernière phrase est tirée du *Lao-tseu*, xxxi.

<sup>(2)</sup> 今者 大蕃之與 大唐俱為大國；况仍隣接，又是屬甥 誠合 從乎往來，商賈交易；停其斥候，杜彼嫌疑。 Ce texte est en tout cas postérieur au traité de 783, qui marqua le début de la politique de détente sino-tibétaine adoptée par Tê-tseung. Pour la phrase : « Le Grand Tibet et la Grande Chine sont tous deux de grands États », cf. *sup.*, 5, *inf.*, 227.



infiniment perspicace. Ses vertus sont aussi vastes que profondes. Son habileté à la guerre fait de lui un digne successeur des Rois qui l'ont précédé, et ses bontés rayonnent sur sa descendance. C'est bien pourquoi chacune des campagnes militaires qu'il entreprend est généralement couronnée de succès. Mais cependant — ici commencent les insinuations pacifistes — y a-t-il rien d'assuré dans les vicissitudes de la destinée, rien de certain dans les affaires humaines? Comme le dit le *Livre du Tao* (*Lao-tsou*), sachez vous contenter et vous serez sans déconvenues, sachez vous arrêter et vous serez sans méchefs<sup>(1)</sup>; et, comme le dit le *Livre des Mutations*<sup>(2)</sup>, les choses ne peuvent aller toujours de façon aisée, c'est pourquoi l'hexagramme *Succès* est suivi de l'hexagramme *Obstruction*. Tels sont les sujets de méditation que Wang Si propose au Roi<sup>(3)</sup>.

Puis il passe à l'attaque contre ses ennemis personnels, les généraux et les ministres tibétains. Sa supplique pour ne pas être envoyé à la guerre avait dû rester sans effet, car il rappelle qu'ayant présenté, l'année précédente, un mémorial dans lequel il traitait de la question urgente des bonnes relations entre la Chine et le Tibet, il avait reçu l'ordre de se rendre aux armées afin de délibérer avec les généraux et les ministres. Mais que peut-on espérer de généraux? Tout ce qu'ils désirent, c'est d'exciter chez les hommes les passions égoïstes, afin de satisfaire la soif de vaine gloire mondaine dont ils sont dévorés. Belles chansons pour eux que la charité! Ils ont bien cure du salut des êtres vivants, de leur relèvement moral! Si la guerre réussit, ils s'en attribuent le mérite; si elle échoue, la honte en revient au pays. Ces grands habileurs ne cessent de tromper leur souverain. Est-ce avec de tels gens qu'on peut délibérer d'affaires ayant une haute portée historique<sup>(4)</sup>?

Wang Si entend ensuite le Roi sur sa foi bouddhique. Il reconnaît et loue tous les sincères efforts religieux du souverain, soit dans le domaine mystique, car le Roi sait pratiquer l'épuration de l'esprit et la concentration dans le recueillement unifié du Dhyāna, soit dans celui de la gnose, dont il favorise le développement en faisant traduire en grand les textes canoniques. Il le félicite de fonder des monastères, de faire sculpter ou modeler des icônes<sup>(5)</sup>, d'inviter au Tibet des moines qu'il

(1) *Lao-tsou*, xlv. Le terme *tche tsou* 知足 a passé dans le vocabulaire bouddhique pour rendre *santusti*.

(2) *Yi king*, App. VI, trad. Legge, 634.

(3) 伏惟 聖神贊普聰明廣運，聖德弘深；武略貫於前王，仁恕光於後嗣。是以每舉戎師，多見剋捷；抑亦天時人事，安可定准？故道經曰：知足不辱，知止不殆；又易所謂：物不可以終通，故授之以否。聖神得無意焉？

(4) 臣去年已獻表，切論兩國和好事。繼特蒙遣赴軍前，共諸將相商議。夫為將者，務欲增人我之深感，取浮俗之虛譽；安肯佇聽蒼生，匡救風俗？若戰之捷，則功收於己；若戰之敗，則恥歸於國。迭為矯誑，蒙蔽君主；又安可共議夫高古之事也？

(5) *Tiao k'o sou siang* 彫刻素像。Tiao est le ciselage, k'o la gravure, sou le modelage. 素 est pour 塏一塑；cf. Taishō, n° 2088, 1, 953 c, où les éditions de Corée, des Song

fait chercher par ses émissaires diplomatiques, galopant de relais en relais. Toutes ces œuvres pies s'inspirent bien de l'idéal des Bodhisattva, qui font le vœu de charité et cultivent les six vertus cardinales afin de délivrer les quatre espèces d'êtres vivants<sup>(1)</sup>. Toutefois, du point de vue de l'école du Dhyāna, qu'adopte ici Wang Si, ces œuvres à elles seules ne constituent point à proprement parler des pratiques de Bodhisattva; elles se confondent avec celles du Petit Véhicule, si celui qui les accomplit n'est pas pénétré de l'absolutisme transcendantal du Grand Véhicule<sup>(2)</sup>.

Et Wang Si se lance dans un prône mahāyāniste où les prémisses dogmatiques et les corollaires politiques forment un bien curieux ragôut. Lorsqu'ils pratiquent l'aumône, dit-il, les vrais Bodhisattva ne perdent jamais de vue l'essentielle inanité des trois facteurs de l'aumône<sup>(3)</sup>. Les quatre espèces d'êtres vivants leur apparaissent en leur identité, en leur égalité foncières : ils ne distinguent, parmi eux, ni celui-là ni celui-ci, ils ne donnent raison ni tort ni aux uns ni aux autres; car, bien qu'entre les impurs et les purs il y ait des différences, celles-ci ne sont que dans le fruit de leurs actes, elles ne sont point dans la cause foncière, à savoir la nature de Buddha, également innée en germe chez tous les êtres vivants, et par laquelle ils sont tous identiques : et c'est pourquoi il n'y a chez les Bodhisattva pas une émotion, pas une pensée qui ne soit vouée au bien de tous ces êtres sans distinction... Or que recherche donc le Roi, en levant des troupes pour guerroyer à des fins d'expansion territoriale? N'est-ce pas à se rendre glorieux devant la postérité? Et, du reste, de telles entreprises ne sont-elles point l'indice d'un régime tyrannique, contraire à la Voie Royale<sup>(4)</sup>? La Voie Royale, cela consiste à faire fondre épées et lances, en laissant à leur pâture bovidés et chevaux; à accueillir, à la cour, critiques et remontrances, en assurant au peuple une tranquillité telle qu'on n'ait pas besoin de fermer les portes des maisons. Est-ce bien là la méthode appliquée par le Roi? Non! la

---

et des Yuan ont la graphie 素像 alors que l'édition plus récente des Ming donne 塑像, à propos du grand Buddha couché de Bāmīyān. On sait que celui-ci était non pas une simple formation naturelle, comme on l'a cru longtemps, mais une véritable statue modelée en argile (Pelliot dans Godard et Hackin, *Les antiquités bouddhiques de Bāmīyān*, Paris-Bruzelles, 1928, 63, 80, n. 7).

<sup>(1)</sup> *Sau cheng* 四生, *catur-yoni* : les êtres nés de l'œuf, du fetus, de l'humidité, et par métamorphose.

<sup>(2)</sup> 伏見 贊普 誠節 竭身力：或澄心而妙一禪定，或發惠而廣譯真經；更建立伽藍，雕刻素像，交馳驛使，誦請僧徒。豈不是弘菩薩之心，啓慈悲之願，精修六度，拯拔四生耶？若如此者，同登明之修，非菩薩之行。

<sup>(3)</sup> Il s'agit du donateur, de l'objet donné, de celui qui le reçoit (*Kāra*, trad. La Vallée Poussin, IV, 234-238), plutôt que d'autres rubriques de trois *dāna*, telles que : don de biens matériels, don de la Loi, don du réconfort (*abhaya*); don d'aliments, don de trésors, don du corps, etc. Cf. *Mahā-prajñā-pāramitā-sāstra*, trad. Lamotte, 298, 724.

<sup>(4)</sup> *Pa* 霸 est le tyran, le dictateur qui règne par la violence. Ce passage indique que le gouvernement «royal» conçu à la chinoise, le souverain n'étant que le délégué du Ciel, moralement responsable, était encore mal consolidé au Tibet d'après Wang Si.

Voie qu'il cultive n'est qu'une Voie conditionnée<sup>(1)</sup>; il s'attache à de vaines illusions phénoménales, il recherche la gloire. Sa politique repose sur l'oppression du peuple, et met en péril les principes mêmes de l'État : double dérogation à la Voie Royale. En effet, le recours aux armes, réitéré d'année en année, n'est-il pas une source de péril pour l'État, une cause d'oppression pour le peuple? Et, dans tout cela, que devient donc la Voie Royale? La vraie culture de la Voie est tout intérieure; il ne s'agit pas de s'afficher extérieurement. Or, cultiver la Voie intérieurement, c'est pratiquer la compassion, la charité universelle. Mais, par ses guerres incessantes, le Roi compromet toute tranquillité. Les fils sont séparés de leurs parents, les frères cadets de leurs aînés, à des distances telles qu'aucune nouvelle ne parvient des uns aux autres : on se perd de vue, les cœurs se brisent; et, par surcroît, il faut se faire massacrer à son rang sur les champs de bataille<sup>(2)</sup>. Le Roi aura beau construire des stupas, fonder des monastères, appeler de l'étranger des moines et des nonnes, faire copier des textes saints, instituer des jeûnes<sup>(3)</sup> et faire transporter de l'argile pour fabriquer des Buddha : tout cela ne lui vaudra que des rétributions d'ordre encore impur et conditionné, telles que la renaissance dans un genre d'existence supérieur, comme homme ou comme dieu; ce ne sont point de vrais «champs de

D) *Yen mei* 有爲, *samalya*. Wang Si, qui joue subtilement sur les deux registres de la religion et de la politique, prend ici au sens bouddhique (*marga*) le mot *tao* de la vieille expression chinoise *mang tao* 王道, «Voie Royale». Un même jeu de mots est fréquent au Japon sur *fo* 佛法, «la Loi bouddhique», et *wang fo* 王法 «la Loi royale»; ainsi Nichiren, dans un texte de 1281 (Taishō, n° 2695, 287 a), souhaite «que la Loi royale se confonde avec la Loi bouddhique, que la Loi bouddhique s'accorde avec la Loi royale», etc. (王法冥佛法, 佛法合王法). Entre la souveraineté religieuse et la souveraineté politique, multiples sont en tous pays les plans d'identité.

(1) 菩薩行者, 於施則三事體空, 於見則四生齊等: 不彼不此, 無是無非. 雖垢清一加 [lire 如], 亦以果殊賞; 凡其動念, 無非利益有情爲事 ○ ○ . . . 聖神興兵戰伐, 開闢土宇, 豈不是欲成助績垂萬代? ○ 若此者, 是霸業之迹, 非王道之術. 夫王道者, 鎖劍戟 [var. 戟], 放牛馬; 納諫中朝, 不閉外戶. 今聖神修道, 是有爲修, 是着相修, 是名圖修; 理國者, 是慮萬姓, 是危社稷, 是反王道. 何者? 年年用兵, 是危社稷之資, 慮萬姓之本. 二事既闕, 何有於王道哉? 夫修道者, 修之於內, 不揚於外; 矜慈悲於蒼生, 是內修也. 聖神征戰不歇, ○ 非安, 棄父母兄弟各在異所; 道路既遠, 音供不接; 目際天外, 以憤馬斷, 更於戰 [var. 戰] 陣務資殺戮.

(2) *Tchai* 齋, terme servant à traduire *uposatha* (*uposatha*), mais appliqué aussi, en particulier sous les Tang, aux agapes végétariennes qui réunissaient clercs et laïcs dans les monastères bouddhiques, avec la participation des autorités locales, lors de certaines solennités officielles qui n'avaient aucun rapport avec le calendrier ecclésiastique. Le mot a eu aussi une grande fortune dans le taoïsme, où il désignait également des cérémonies collectives. Dans ses études sur le taoïsme, Maspero ne s'est pas posé la question des rapports entre les *tchai* taoïques et les *tchai* bouddhiques.

bonheur», des œuvres aptes à fructifier en félicité véritable<sup>(1)</sup>. Pour s'assurer cette dernière — c'est ce que Wang Si sous-entend —, le Roi n'a qu'un moyen : c'est de se réformer intérieurement et de pratiquer l'éthique mahāyāniste, donc la charité universelle, donc le pacifisme : donc, en fin de compte, de renoncer à ses entreprises guerrières contre la Chine.

La fin du mémorial manque dans le manuscrit. Dans le dernier fragment, qui n'est pas clair, Wang Si semble exprimer ses regrets de ne pouvoir consacrer, comme il le voudrait, tous ses talents au service de la Chine, sa patrie; et il fait allusion à ses parents, cognats et agnats, qui, semble-t-il dire, étaient peu nombreux et dont les noms, que Wang Si devait mentionner, ne nous sont pas parvenus<sup>(2)</sup>.

On a souvent dit que le bouddhisme, doctrine de non-violence, avait désarmé les peuples qui l'adoptèrent : c'est ainsi qu'on veut expliquer le déclin de la puissance militaire du Tibet par l'emprise de la hiérarchie bouddhique, favorisée par les suzerains mongols<sup>(3)</sup>, mais qui leur était bien antérieure. Au

(1) 雖修塔建寺, 邀諸僧尼, 寫經設齋, 運泥造佛, 此只人天有漏 (samāra) 有爲 (saṃskṛta) 之福, 非真福田 (pungakṛta). La renaissance dans les conditions supérieures d'existence n'est qu'une pierre étape vers le salut, la délivrance, qui est la suppression de toute renaissance selon le Petit Véhicule ou, selon le Grand Véhicule, le détachement sanctifié du Bodhisattva, restant dans le monde qu'il transcende pour y accomplir son œuvre de charité.

(2) 臣雖是漢在大唐國○庶欲窮其數者, 不可而稽於中, 與臣表裏親戚者, 不過三二○家○其名... J'entends *chou* 庶 au sens de «souhaiter», et *chou* 數 au sens de «talents». On pourrait comprendre aussi qu'il eût désiré achever en Chine le nombre d'années qu'il lui restait à vivre. Dans la phrase suivante, *houa* (ou *houa*) 滑, «glissant, troubler, confondre...», est inintelligible; le manuscrit est ici très effacé. On pourrait lire *kou* 擧, «déployer ses efforts» ou «avoir l'esprit troublé» (ou encore, avec ce dernier sens, *kou* 情) *yu* *chong* 於中, «au milieu», entre la Chine et le Tibet; mais la phrase ne serait guère plus claire, et le *yu* 與 qui suit reste obscur. La fin du manuscrit est déchirée; on y lit encore quelques caractères.

(3) Thomas, *J. R. A. S.*, 1933, 379. Relevant, dans son étude sur les chroniques du Ladakh (*Ind. Hist. Q.*, XV, III, 3, n. 5), l'infériorité militaire des Tibétains bouddhistes par rapport aux Turco-Mongols musulmans (au XVI<sup>e</sup> siècle), M. Petach s'exprime en termes plus nuancés que M. Thomas : «Quoi qu'on puisse dire», écrit-il, «le bouddhisme a toujours eu une influence délétère sur les vertus guerrières des peuples qu'il a touchés. Lorsqu'une nation particulièrement apte à la guerre se convertissait au bouddhisme, l'une ou l'autre des solutions suivantes pouvait intervenir : 1° l'esprit guerrier de cette nation pouvait réagir contre le bouddhisme et lui donner une forme nouvelle, afin d'en surmonter l'influence débilatante, comme ce fut le cas au Japon; 2° ou bien le bouddhisme pouvait l'emporter sur le tempérament de la nation et en saper peu à peu les qualités guerrières, comme il advint en Mongolie et au Tibet, où ce procès atteignit des proportions telles qu'il est presque impossible de reconnaître la race des Mongols de Jinghiz-khan et des Tibétains de Sron tisan spang-po chez les sujets si peu belliqueux de la Chine aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles.» Actuellement l'élite de l'armée tibétaine se recrute parmi les lamas; et lorsqu'il y a quelques

début du VIII<sup>e</sup> siècle, un Turc qui connaissait bien la civilisation chinoise, dans laquelle il avait été élevé, déconseillait résolument à son souverain d'abandonner le nomadisme ancestral, d'emmurer sa résidence à la manière chinoise et d'y élever des temples du Buddha et de Lao-tseu; en effet, déclarait-il, le bouddhisme et le taoïsme « rendent bons et faibles et sont, en leurs principes, contraires au recours à la guerre et aux conflits de forces »<sup>(1)</sup>. Ce n'est pas sans accrocs, déviations et entorses que s'actualisent dans l'histoire les principes des grandes doctrines religieuses et morales, et il serait aisé de montrer comment les préceptes antimilitaristes du bouddhisme furent copieusement et perpétuellement violés par les bouddhistes d'Extrême-Orient, aussi bien sur le continent qu'au Japon. En Chine, sous les T'ang, les confucianistes n'ont cessé de faire aux bouddhistes un grief d'affaiblir le potentiel militaire de l'empire; mais, lorsqu'on lit leurs diatribes, on est frappé de n'y relever aucune allusion aux mobiles d'ordre religieux<sup>(2)</sup>, tirés de la doctrine bouddhique qui

---

années Sir Charles Bell séjournait à Lhasa, le chef de l'arsenal était un lama (*Pacific Affairs*, décembre 1937, 435). En 1936 et 1937 encore, lors de la mission Gould, l'armée tibétaine avait deux commandants en chef, un lama, membre du conseil des affaires cléricales, et un fonctionnaire laïc (F. Spencer Chapman, *Lhasa, The Holy City*, Londres, 1938, 78, 133). Les lamas savent bien que, s'ils lâchaient le contrôle des troupes et des armes, leur pouvoir serait vite compromis.

(1) Conseils de Tonyukuk (Toñ-uquq) à son gendre Bilgä Qaghan, entre 716 et 720 : *Kieou*, CCXIV A, 10 (且寺觀之法教人仁弱, 本非用武爭強之道, 不可置也); T'ang, CCXV B, 1 (且佛老教人仁弱, 非武強術); *Tseu*, CCII, 8 a, année 716 (釋老之法教人仁弱, 非用武爭勝之術, 不可崇也).

(2) Ce qu'on reproche au clergé bouddhiste, c'est de ne pas se marier et de n'avoir pas d'enfants, ce qui diminuait les effectifs militaires (p. ex. Fou Yi 傅奕, mémorial de 621, *Kouang hong ming ts'i*, T. 2103, VII, 134 a-c, *P'o sie louen*, T. 2109, I, 482 a, *Kieou*, LXXIX, 3 b); mais surtout c'est de fournir, du fait de son statut spécial qui l'exemptait des taxes et des corvées et en particulier du service militaire, une échappatoire aisément accessible aux nombreux réfractaires désireux d'esquiver leurs obligations militaires. Sur ce dernier thème, les hommes d'État confucianistes ne tarissent pas (p. ex. Fou Yi, *loc. cit.*, Li Kiao 李暹, vers 706, *Kieou*, CXXIII, 2 a, etc.), du moins avant la rébellion de Ngan Lou-chao, car, à la fin des T'ang, avec l'affaiblissement de la dynastie, le ton change et l'on ne se plaint plus du manque de soldats : ceux-ci sont devenus au contraire trop nombreux, à la solde des « seigneurs de guerre » qui sapent le pays, et les lettrés dénoncent, en les confondant comme également parasitiques, cette soldatesque pillarde et les moines corrompus (p. ex. Yuan Tchen 元稹, t. 831, *Yuan che Tch'ang-k'ing ts'i*, éd. *Sseu pou te'ong k'an*, CXXVII, 34-44 : 加以依浮圖者, 無去華絕俗之真, 而有抗役逃刑之窟; 戎服者, 無超乘挽強之勇, 而有橫暴誣吏之驕; 是以天下之人, 九為游食...). C'est alors que l'empereur Wen-tsoung (827-840) disait à ses ministres, comme le rapporte un écrivain contemporain : « Il y avait naguère

condamne la guerre<sup>(1)</sup>. Il est significatif de trouver, dans le mot précité, une telle allusion mise dans la bouche d'un Barbare. Le bouddhisme offrait à la politique chinoise un arsenal d'idéologie pacifiste; et les Chinois, ces diplomates incomparables, passés maîtres dans l'art d'exténuer leurs conquérants en les civilisant, n'ont pas manqué d'en tirer parti, à l'époque des T'ang, dans leurs rapports avec les Tibétains, néophytes barbares qui devaient être particulièrement sensibles aux arguments d'une pareille propagande. L'Empereur lui-même ne dédaignait pas d'y recourir, comme il ressort d'une lettre adressée, au début du IX<sup>e</sup> siècle, par Hien-tsong (806-826) au grand ministre conseiller du Roi du Tibet qui était déjà un ecclésiastique bouddhiste, le Dpal-chen-po (Po-tch'an-pou): « Il est au pouvoir de Votre Excellence », lui écrivait l'Empereur, « de concourir à la bonne entente entre le Tibet et la Chine. Propageant la doctrine de pureté, vous pensez à pacifier les frontières; développant l'esprit de charité,

---

trois consommateurs pour le produit d'un agriculteur; maintenant il faut compter en plus un soldat et un moine» (古者三人共食一農人。今加兵衛。一農人乃爲五人所食; cf. Tou Mou 杜牧, 杭州新造南亭子記, dans 樊川文集, éd. Szeu pou l'song k'an, x, 8 b-g a). À cette même époque remontent les rapports qui s'établirent entre les bouddhistes et les eunuques, généraux de la garde; ces hauts et redoutés personnages s'assurèrent conjointement la haute main sur le pouvoir militaire central et, comme « commissaires aux mérites » (*kong tó che* 功德使), le contrôle officiel de l'église bouddhique, du moins dans la métropole. Cette collusion entre les moines et les eunuques militarisés, qu'abhorraient bureaucrates et lettrés, fut une des circonstances qui amenèrent la grande proscription de 845, dont le bouddhisme ne s'est jamais relevé en Chine.

<sup>(1)</sup> Dans sa casuistique du meurtre ou « attentat à la vie » (*prāṇatipāta*), premier des cinq péchés capitaux, ceux qui doivent éviter tous les membres de la communauté bouddhique, les laïcs aussi bien que les moines, le *Kōda* (trad. La Vallée Poussin, II, 152) condamne expressément la guerre, en spécifiant qu'elle implique une responsabilité non seulement individuelle, mais collective, et qu'en cas d'entraînement forcé on ne peut échapper à cette responsabilité qu'en étant prêt à sacrifier sa propre vie pour ne pas tuer: « Lorsque beaucoup d'hommes sont réunis en vue de tuer, soit pour la guerre, soit pour la chasse ou le brigandage, si l'un tue, qui est coupable du meurtre? — Comme les soldats et autres concourent à la réalisation du même effet, tous sont coupables comme celui qui tue. En effet, le but étant commun, tous sont coupables comme celui d'entre eux qui tue; car tous s'incitent mutuellement, non par la voix, mais par le fait même qu'ils sont réunis pour tuer. — Mais l'homme qui a été contraint par la force à se joindre à l'armée est-il, lui aussi, coupable? — Évidemment, à moins qu'il n'ait formé cette résolution: même pour sauver ma vie, je ne tuerai pas un être vivant. » On ne saurait concevoir antimilitarisme plus radical: c'est la non-violence poussée jusqu'au suicide. Les logiciens du *Kōda* développent en rigueur les corollaires découlant de la proscription du meurtre, axiome fondamental de leur éthique. Ce qui n'empêche pas la justification, la sanctification du meurtre d'être devenue un des grands thèmes du Mahāyāna.

vous travaillez à mettre en repos les armes et les cuirasses <sup>(1)</sup>... » Et le moine-ministre, en qui l'Empereur se félicitait de trouver un correspondant favorable à ses plans <sup>(2)</sup>, était invité à intervenir auprès du Roi pour que celui-ci restituât à la Chine trois préfectures occupées par le Tibet, ainsi que des fonctionnaires chinois, l'un vif et l'autre mort, qui avaient été faits prisonniers une vingtaine d'années plus tôt <sup>(3)</sup>. Du reste, pour « civiliser » les Tibétains, les arguments

<sup>(1)</sup> 卿...能輔贊大蕃, 叶和上國, 弘清淨之教, 思安邊陲, 廣慈悲之心, 令息兵甲...

<sup>(2)</sup> 覽卿奏章, 遠叶朕意...朕之衷情, 卿之志願, 俱在於此...

<sup>(3)</sup> Lettre de Hien-tsong au Po-tch'an-pou, «ramona grand ministre du Tibet» (吐蕃宰相沙門鉢闍布), rédigée par Po Kiu-yi (772-846) et recueillie dans les œuvres collectives de cet auteur (*Po che Tch'ang-k'ing tai* 白氏長慶集, éd. Seu pou te'ong K'an, XLII, 10 a-12 a) et dans le *Wen yuan ying hwa* 文苑英華 (achevé en 987; XLII, 11 a-12 a). Cette «lettre-décret» (tch'e chou 敕書) était une réponse à un «émémorial» (piao 表) du Po-tch'an-pou, apporté en Chine par l'ambassadeur tibétain Louen Yu-po-tsang 論與勃藏 ou Yu-louen Po-tsang 與論勃藏 (cf. op. cit., XLII, 30 a), ou encore Louen Po-tsang 論勃藏, qui est sans doute la forme correcte, \*Blon Bzau C'est sous cette forme qu'est écrit le nom de l'ambassadeur tibétain qui se présente à Hien-tsong à la 6<sup>e</sup> lune de 806, dans *Kieou*, cxcvii B, 9 b, et *T'ang*, ccxvi B, 5 a, trad. Bushell, 511. Ce personnage était peut-être le même que le Louen Tsan-po-tsang 論贊勃藏 (Blon Bzan-bzan?) qui était commissaire (gouverneur militaire) tibétain de la province septentrionale du Ho-si (大蕃河西北道 節度), et auquel fut adressée par Wang Pi 王棲 une lettre que rédige également Po Kiu-yi (op. cit., XLII, 27 a-28 b). Wang Pi lui-même était alors, d'après cette lettre, gouverneur chinois aux frontières du Tibet; on sait par l'histoire officielle (*Kieou*, cxxviii, 12 a, *T'ang*, clv, 8 b) qu'il fut nommé, entre 807 et 821, *taï tou che* de diverses préfectures du Nord-Ouest, et mourut en 823. En 810, Hien-tsong chargea Siu Fou 徐夬 et autres délégués chinois de porter au Tibet sa réponse au Po-tch'an-pou. C'est du moins la date qu'indique *T'ang*, ccxvi B, 5 a (trad. Bushell, 511); dans *T'ou*, cxxviii, 52 b-53 a, cette mission est datée de la 5<sup>e</sup> lune de 808. La lettre au Po-tch'an-pou, rédigée par Po Kiu-yi, et dans laquelle Siu Fou est mentionné comme porteur, doit donc dater de l'une ou l'autre de ces années 808 ou 810.

Elle traite du retour à la Chine des préfectures de Ngan-lo 安樂, de Ts'in 秦 et de Yuan 原 (Sud-Est du Kan-sou actuel, près du Chen-si) et de la restitution de Tcheng Chou-kiu 鄭叔矩 et des ossements de Lou Pi 路泌, deux fonctionnaires chinois qui avaient été capturés lors du guet-apens de Ping-leang en 787 (sup., 182, n. 3) : c'étaient les conditions que la Chine posait au Tibet pour la conclusion d'un nouveau traité d'alliance (contre les Ouïgours). Tcheng Chou-kiu et le cercueil de Lou Pi furent renvoyés par les Tibétains dès la 5<sup>e</sup> lune de 810 (*Kieou*, cxcxcvi B, 9 b, trad. Bushell, 511; *Ts'ò*, cmlxxi, 15 a; cf. *Ts'üan T'ang wen*, I, 3 b-4 b). Quant aux trois préfectures, la rétrocession n'en avait pas encore abouti lors de l'envoi, peu après, d'une nouvelle lettre adressée par l'Empereur au grand ministre tibétain Chang K'i-sin-eul (Zai Khri-sum-rje), lettre également rédigée par Po Kiu-yi (*Po che Tch'ang-k'ing tai*, XLII, 29 a-31 b, et *Wen yuan ying hwa*, XLII, 1 a-2 b); en fait, le marchandage échoua, et elles ne firent retour à la Chine qu'en 848 (cf. sup., 207, n. 1, et Yao Wei-yuan, *Yenching Journal*, XV, 98-99).

confucianistes pouvaient aussi servir, et l'on ne se faisait pas faute d'y recourir à l'occasion<sup>(1)</sup>.

Le clergé bouddhiste semble avoir joué, dès cette époque, un certain rôle dans la vie politique du Tibet. En 804, un moine accompagne une ambassade

<sup>(1)</sup> Cf. *inf.*, 228 n., 297. Le pacifisme de Mo-tseu servait aussi à l'occasion (*inf.*, 299, n. 1). Bien avant le bouddhisme et, plus tard, même en dehors de lui, les Chinois ont toujours été travaillés par ce que nous appellerions aujourd'hui la problématique du « colonialisme ». Le taoïsme était anti-colonialiste, et le Tchouang-tseu (1, Wiegier, *Œuvres du système taoïste*, 212) déclare sans ambages que les barbares de Yue, qui se coupent les cheveux et se tatouent le corps, n'ont que faire des pacotilles de bonnets que veulent leur vendre les marchands de Song. Le même ouvrage (II, Wiegier, 222) nous montre Yao pris de mauvaise conscience et fort mal à son aise au moment d'attaquer trois petits pays qui en sont encore au « stade de la brousse » : c'est, lui explique Chouen, que pour les conquérir devrait suffire sa vertu, plus rayonnante que dix soleils.

Sous les T'ang, la discussion qui eut lieu lorsqu'en 730 la princesse de Kin-tch'eng fit demander à la cour impériale, non à son usage personnel, mais à celui des Tibétains, un certain nombre de livres classiques du confucianisme (*sup.*, 187, n. 1), montre quelles furent les réactions des lettrés de cette époque, et comment ceux qui se prononcèrent en faveur de l'octroi de ces livres mirant en avant l'influence pacifiante que le confucianisme peut exercer sur les Barbares.

Yu Hieou-lie 于休烈, ce bibliothécaire qui n'admettait pas de compromis avec les Barbares, déclarait dans le mémorial qu'il rédigea à ce sujet (*K'ieou*, cxcvi A, 6 b, trad. Bushell, 467-468, et autres sources citées *sup.*, 187, n. 1) le mémorial de Yu Hieou-lie est aussi inséré dans sa biographie, *T'ang*, civ, 2 b, et dans *T'ïuan T'ang wen*, cccxv, 19 a-30 a; d'après *Tseu*, cccxiii, 26 a, et *K'ao yi*, xii, 4 a-b, ce mémorial fut présenté au début de l'année 731 qu'il serait fort dangereux de remettre aux Tibétains ces livres constituant le Canon de l'État (*houo tche tien* 國之典). En effet, disait-il, les Tibétains étaient d'un naturel vif et déterminé; ils ne manquaient ni d'intelligence, ni de ténacité; ils étaient d'une ardeur insatiable à l'étude : la connaissance des classiques chinois ne servirait qu'à accroître leur science militaire. Dans les *Poèmes*, ils apprendraient l'art d'utiliser les armes défensivement; dans les *Rituels*, la distinction des périodes de l'année propres aux opérations de guerre; dans la *Tradition* (*Tao tchouan*), l'usage des stratagèmes; dans les *Proses* (*Wen siuan*), celui des défis diplomatiques. Pourquoi prêter ainsi des armes aux bandits, fournir des ressources aux brigands? Yu Hieou-lie soupçonnait du reste la requête de la princesse d'émaner, en réalité, de quelque traître chinois passé au service du Tibet. Il suppliait l'Empereur d'exclure en tout cas la *Chronique* (*Tch'ouen ta'ieou*), particulièrement dangereuse parce qu'elle traite d'une époque troublée où l'autorité était bafouée en Chine, où les sujets se révoltaient contre leurs suzerains.

Le mémorial de Yu Hieou-lie fut transmis pour délibération au conseil des grands ministres (*tchong chou men hia* 中書門下). Les conclusions en furent écartées par P'ei Kouang-t'ing 裴光庭, alors président du département de la Chancellerie (Des Retours, *Traité des examens*, 263, n. 1), et par d'autres encore, dont l'opinion fut que la connaissance des classiques confucianistes ne pourrait que ramener le Tibet dans les voies de la moralité internationale et de la bonne entente avec la Chine. L'avis de P'ei Kouang-t'ing est connu par deux textes, *Tseu*, cccxiii, 26 b, et *T'ang houei yao*, xxxvi, 23 a (cf. *T'ïuan T'ang wen*, cxcix,



7 a), un peu plus développé. P'ei Kouang-t'ing soutenait en gros que si, jusqu'alors, les Tibétains s'étaient montrés rebelles à l'influence chinoise, infidèles aux traités jurés, s'ils avaient méconnu les «bontés de l'État [chinois]», c'est qu'ils étaient restés des erustes sourds et aveugles», ignorants du «Canon des Rites», fermés à la vertu et au sens moral (豐味頑爾... 不識禮經, 心昧德義). Au moment où ils s'étaient enfin enclins à la «soumission» et à la «bonne entente» (降和), rien n'était plus opportun que de leur accorder ces livres qu'ils demandaient : on pouvait espérer par là les faire participer à «la diffusion universelle de la culture [chinoise]» (化流無外), les plier peu à peu au «moule de la glorieuse doctrine [confucianiste]» (漸陶聖教), les agréger à la «grande union» (大同), à cette société universelle qui présuppose (comme on disait lors de l'impérialisation de la Chine, à la fin de la féodalité) «l'unification des essieux de chars et des écritures» (混一車書文軌, 大同斯可致也) : en termes modernes, la normalisation universelle de la largeur des voies de communication [et autres institutions] et l'adoption d'une langue (écrite) universelle, mesures qui doivent conduire à la paix universelle. Yu Hieou-lie, disait P'ei Kouang-t'ing, n'avait pensé qu'aux éléments machiavéliques des classiques, aux leçons de ruse et d'opportunisme que les Tibétains pourraient en tirer : il avait négligé le fait que ces livres sont aussi la source des grandes vertus morales, loyauté et bonne foi, sens des rites (var. de la modération) et du devoir.

On sait qu'à la suite de cette délibération l'Empereur se prononça pour l'avis de P'ei Kouang-t'ing, contre celui de Yu Hieou-lie, et que les livres demandés par la princesse de Kin-tch'eng furent envoyés au Tibet. Il est possible que ce don ait contribué à gagner aux Chinois la «bonne entente» (和) des Tibétains, dont la Chine avait alors tellement besoin ; quant à leur «soumission» (降), c'est une autre affaire. C'est aussitôt après cet événement, en 733, que Hiuan-tsong reçut de Khri-lde-gug-bean la lettre où celui-ci lui parlait d'égal à égal : «La Chine et le Tibet sont tous deux de grands pays...» (sup., 5). Cette lettre fait penser à la célèbre lettre de Shôtoku Taishi à l'Empereur Yang des Souei (607 p. C., *Souei chou*, LXXX, 7 a; *Ts'ô*, CXCXII, 11 b) : «Le Fils du Ciel du Soleil Levant écrit au Fils du Ciel du Soleil Couchant...», lettre qui eut le don de tant exaspérer l'Empereur Yang : «Ne me parlez plus de ces lettres impolies des Barbares!» dit-il à son ministre des affaires étrangères qui lui en donnait lecture.

La Chine voulait bien la «grande union», la paix universelle, mais à la condition d'y jouer le premier rôle, de présider à l'embrassade générale. La paix universelle devait être une paix chinoise.

Hiuan-tsong, sous les Tang, ne se montra pas moins sensible que l'Empereur Yang des Souei aux incartades épistolaires des Barbares. On a vu plus haut (p. 5) comment, dès le début de son règne, vers 714, les Tibétains l'indisposèrent violemment par la rédaction arrogante de leurs dépêches diplomatiques, dans lesquelles ils ne manquaient jamais de réclamer «les rites d'États égaux». Ce fut même un véritable *casus belli*, et les relations entre les deux pays en furent gravement affectées pendant les quinze premières années du règne de Hiuan-tsong. En 729, le Tibet fit des propositions de paix : Hiuan-tsong s'y refusa, invoquant ces lettres «insolentes et impolies» qu'il avait reçues naguère et dont le souvenir lui restait cuisant. Ses ministres eurent beaucoup de peine à le persuader qu'au moment où ces lettres lui étaient parvenues, vers 714, le *bcan-po* (Khri-lde-gug-bean, né vers 699) n'était encore qu'un enfant, et que les véritables coupables étaient des généraux tibétains des frontières, des bellicistes irresponsables qui avaient falsifié ces lettres pour susciter la guerre entre les deux pays. L'affaire finit par s'arranger en 729, mais le *bcan-po* dut adresser à Hiuan-tsong une lettre couchée en termes bien humbles, où il se quali-

tibétaine à la Cour de Chine<sup>(1)</sup>. Le Dpal-che(n)-po (Po-tch'an-pou, ou Po-tch'ö-pou<sup>(2)</sup>), ce « grand ministre »<sup>(3)</sup> ecclésiastique dont l'Empereur sollicitait avec tant d'égards les bons offices en faveur de la Chine, était un personnage considérable; il était admis, déclarent les historiens chinois, à « participer aux affaires de l'État », c'est-à-dire sans doute qu'il assistait aux délibérations des ministres à titre de conseiller religieux, représentant de l'Église<sup>(4)</sup>. Lors du

fait soigneusement de *neveu-gendre* et le qualifiait d'*oncle-beau-père*, et où il incriminait effectivement ses généraux des frontières (Kisou, cxcv1 A, 6 a-b, trad. Bushell, 464-466; T'ang, c:xxv1 A, 9 b-10 a).

Deux petits faits montrent comment, dans la propagande pacifiste à l'usage du Tibet, le confucianisme précéda en Chine le bouddhisme. En 716, un décret prescrivait que désormais les hôtes tibétains qui se présenteraient à la Cour seraient toujours conduits au Collège des Fils de l'État (*houo tsou kien* 國子監), où on leur ferait voir « l'enseignement des rites ». En effet, stipulait le décret (T'ang ta tchao ling tai, cxxvii, 2 b; T'e'ison T'ang wen, xxxiv, 6 b) : « Qu'y a-t-il de plus important que les rites confucianistes (*jou li* 舊禮)? Par eux, on arrête les boucliers et les plumes (des étendards); grâce à eux, les étrangers lointains viennent à nous sans qu'il soit nécessaire de les solliciter. . . » Un siècle plus tard, tout est changé. Le bouddhisme s'est implanté au Tibet; la propagande confucianiste ne porte plus. En 820, une ambassade tibétaine est attendue à Tch'ang-an : ce sont les grands monastères bouddhiques de la capitale qu'un décret prescrit de décorer pour les leur faire visiter (T'e'ö, cmlxxvi, 10 b).

<sup>(1)</sup> Nan-po-t'ö-ki-po 南撥特計波 (leçon de Kisou, cxcv1 B, 9 a, trad. Bushell, 511; T'e'ö, cmlxxii, 5 b, donne *che* 時 pour 特), peut-être quelque chose comme Raam-par-rtog-po (un nommé Raam-par-mi-rtog-po [= Nirvikalpa] est mentionné dans le Tanjur, *Mân*, xii, 27, xxxiii, 71, comme ayant traduit deux textes du chinois, cf. *sup.*, 11, n. 4)?

<sup>(2)</sup> \*Puât-t'ö'ian-puo 鉢闍布 ou \*puât-t'ö'idi (ou : t'ö'idi, t'ö'idi, mais cette lecture doit vraisemblablement être écartée ici) -puo 鉢闍邊 (cf. T'ang, cxcv1 B, 5 a, trad. Bushell, 511). T'ö'idi-puo est pour *che-po* « grande » (cf. un autre exemple de cette transcription, T'ang, cxcv1 A, 1 a, Laufer, T. P., XV, 82) : t'ö'ian-puo est pour *chen-po*. Quant à \*puât, Laufer (T. P., XV, 28, XVI, 421) proposait 'ba, « sorcier », mais il y a difficulté à l'initiale et à la finale; la restitution dpal, « fortuné » (sk. *ari*), proposée par Pelliot (*ibid.*, XVI, 14) est beaucoup plus plausible phonétiquement (cf. *inf.*, 280, n. 5, un autre exemple de dpal rendu par po 鉢) et même sémantiquement, car il ne s'agit pas d'un sorcier comme le croyait Laufer. En tête des assermentés tibétains du traité de 822 figure, dans l'inscription de la face gauche du pilier de Lhasa, le titre de Dpal-chen-po (cf. Pelliot, *loc. cit.*; Teramoto, *Ôtani gabushô*, X, iii, 546); or on sait par les textes chinois que le Po-tch'an-pou joua le premier rôle dans la rédaction de ce traité et dans la cérémonie de sa conclusion.

<sup>(3)</sup> T'ai siang 宰相 (*Mon-po*, cf. *inf.*, 282, n. 1). C'est le titre que lui attribuent le Kisou T'ang chou, cxcv1 B, 10 a, trad. Bushell, 518, et la lettre impériale de 810.

<sup>(4)</sup> 讓國事者也, T'ang, cxcv1 B, 5 a, trad. Bushell, 511. « He had the control of state affairs » me paraît trop fort; yw 讓 est pour 與 (ou k'iu cheng) et signifie « participer », comme dans 干豫, 參豫. Il ne s'agit pas d'une régence. Le T'e'ö fou yuan kowei, cmlxxxi, 18 b, l'appelle « le moine bouddhiste du gouvernement » (國政梵僧).

traité conclu avec la Chine en 821-822, il fut l'un des deux ministres qui rédigèrent, avec le Roi, le texte tibétain qu'on envoya d'avance en Chine, peut-être avec le texte chinois qui n'en est qu'une réplique<sup>(1)</sup>. A l'arrivée des plénipotentiaires chinois qui allèrent ensuite jurer le traité dans les environs de Lhasa, il se tenait debout sur l'estrade<sup>(2)</sup> dressée dans la « Tente d'Or », à la droite du trône où siégeait le Roi<sup>(3)</sup>, tandis que les autres ministres étaient relégués au bas de l'estrade. C'est lui aussi qui, le lendemain, présida à la célébration du serment, sur un tertre<sup>(4)</sup> large de dix pas et haut de deux pieds, qu'on avait élevé au Sud-Est de la « Tente d'Or ». La délégation chinoise et une dizaine de ministres et de hauts dignitaires tibétains s'y étaient rangés face à face, une centaine de chefs tibétains avaient pris place au bas du tertre; le Dpal-chen-po monta alors sur un banc<sup>(5)</sup>, haut de cinq à six pieds, et lut le texte tibétain du traité. Un interprète placé à côté de lui en lut la traduction chinoise, puis tous les assistants se frottèrent les lèvres de sang<sup>(6)</sup>, à l'exception du Dpal-chen-po, auquel sa condition de moine interdisait ce rite. On procéda ensuite, toujours sur le tertre, à une répétition du serment devant une image

(1) Cf. K'ieou, cccxvi B, 11 a, trad. Bushell, 518. L'autre ministre était Chang K'i-sin-eul (Zan Khri-sum-rje). Dans une prière tibétaine pour la fondation d'un monastère destinée à commémorer le traité de 822 (Thomas, *J. R. A. S.*, 1928, 79 et suiv.), le mérite du concordat est attribué au Roi, Khri-geug-lde-bcan, à Zan Khri-sum-rje et au « grand oncle » (*chen-po zan*) Lha-bran; comme ce dernier est aussi glorifié pour avoir battu tous les rois des frontières chinoises et autres, il ne peut s'agir d'un ecclésiastique. Cf. *inf.*, 247, 280, n. 5. La phraséologie du texte tibétain du traité peut être influencée par le style documentaire chinois, comme le veut Laufer, *T. P.*, XV, 69, n. 2; mais le fond est certainement tibétain, cf. *inf.*, 230, n. 4.

(2) Kao t'ai 高臺 (台).

(3) Tso 座. Sur la Tente d'Or, cf. *sup.*, 209.

(4) T'a : 壇 (*T'ang*, cccxvi B, 6 b); *Ts'ô*, *loc. cit.*, donne d'abord t'ai 台, puis plus loin t'an 壇. C'est probablement le *mandala* (*dkyil'khor*) qui semble mentionné dans l'inscription tibétaine de la face postérieure de la stèle de Lhasa (Teramoto, *Ôtani gakuho*, X, II, 569). *T'an* est une traduction courante de *mandala* dans les textes tantriques chinois.

(5) T'a 榻, lit de camp en bois.

(6) C'était le vieux rite tibétain, conservé concurremment avec le rite bouddhique qui

Lors de l'avènement de Sou-tsong, en 756, une ambassade tibétaine vint solliciter un traité de paix à Tch'ang-ngan. Après un banquet au département du grand secrétariat, il fut décidé que les ministres d'État se rendraient dans un temple bouddhique, le Kouang-tché ssou 光宅寺, pour y prêter serment avec les délégués tibétains. Mais ceux-ci firent observer que dans leur pays, pour les serments, on se frottait les lèvres avec le sang des « trois victimes » animales, et qu'on ne se rendait pas dans des temples bouddhiques. La cérémonie fut donc remise au lendemain et eut lieu au bureau des étrangers (*hong lou ssou*), « selon le rite barbare » (*Ts'ô*, cxxxiii, 9 a, texte meilleur que *K'ieou*, cccxvi A, 9 a,

de Buddha : chacun s'inclina devant l'icône, des moines psalmodièrent un texte ayant valeur de serment, on but de l'eau bénite parfumée au safran<sup>(1)</sup>, et les délégués chinois, tenant des bâtonnets d'encens allumés, furent conduits en circumambulation autour de l'icône<sup>(2)</sup>; après quoi l'on descendit du tertre au milieu des félicitations mutuelles<sup>(3)</sup>. On sait que le texte du traité invoque comme témoins les Trois Joyaux bouddhiques, le Buddha, la Loi, l'Église, avec les saints<sup>(4)</sup>.

trad. Busbell, 475). L'inscription de Lhasa spécifie que le serment de 822 comporta l'immolation de victimes animales (刑牲爲盟, dans le texte tibétain *erog chags bead de mna'*, Teramoto, *loc. cit.*, 551).

Quelles étaient les étroites victimes de 756 (*san cheng* 三牲)? Ce terme désigne en Chine les *suovastauria*. Lors du traité juré à Ts'ing-chouei en 783 (*sup.*, 183, n. 4, *inf.*, 291, n. 1), il fut convenu tout d'abord que les Chinois sacrifieraient un bœuf et les Tibétains un cheval, mais le délégué chinois, voulant minimiser le rite, proposa d'y substituer un mouton, un porc et un chien. Finalement les Chinois fournirent un chien et un mouton blanc, les Tibétains un bélier (ou un bouc, *ti yang* 犍羊). Ces trois victimes furent sacrifiées au Nord de l'autel (*l'an* 壇, *mandala*); puis on en mêla dans deux vases le sang dont on se frotta les lèvres. Après quoi, tout comme à Lhasa en 822, on se rendit, sur la proposition du délégué tibétain, sous une tente bouddhique située au Sud-Ouest de l'autel, afin d'y renouveler le serment en brûlant de l'encens. Les mêmes rites furent observés lors de la répétition de ce serment à Tch'ang-ouan six mois plus tard (K'iou, *ocxi*, B, 26-36, trad. Busbell, 488-491; *Ts'ò*, *cxlxxxii*, 11 a-13 a). Peu après, dans une lettre adressée au ministre tibétain Chang Kie-tsan 尙結贊 et rédigée par Lou Tche 陸贄 vers 786 (il y est question de la mission de T'chao Yu 趙聿 qui eut lieu à cette date), l'Empereur Tô-tsong rappelait au *dean-po* que, lors du traité juré à Ts'ing-chouei, on avait pris à témoins «l'Auguste Ciel et la Souveraine Terre, les Buddha et les dieux» (告于皇天后土, 諸佛百神, *Wen yuan ying houa*, *clxxxii*, 8 b, *Ts'üan T'ang wen*, *ccclxxiv*, 5 a); le texte chinois du traité, rédigé par Tch'ang Yi 張譔, ne mentionnait que «le Ciel et la Terre, les dieux des Monts et des Vaux», cf. K'iou, *loc. cit.*, et *Ts'üan T'ang wen*, *ccclxxxiii*, 5 a).

Une fois de plus, c'est dans la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, sous le règne de Kri-sroñ-lde-bcan (755-797), qu'on voit le bouddhisme intervenir dans la vie officielle du Tibet. Les textes chinois ne permettent pas de croire avec M. Tucci (*Tombs...* 72) que, sous les règnes de K'ri-lde-sroñ-bcan et de Ral-pa-can (ca. 797-838), les cérémonies d'État soient restées purement *bon-po*.

(1) Yu-kin tchou choui 鬱金呪水. Le *yu-kin*, dans les textes et les rites bouddhiques, est le safran, sk. *kunkuma*, tib. *kur-kum* (*gur-kum*, *gur-gum*); cf. Laufer, *Sino-iranica*, 308 et suiv. (le crocus, *ibid.*, 301).

(2) *Fen hiang h'ing* (ou *hang*) *tao* 焚香行禮 (*pradakshina*).

(3) Pour tout ce récit, si instructif sur les conditions religieuses au Tibet en 822, cf. les sources citées *sup.*, 202.

(4) Et ensuite seulement les astres, soleil et lune, étoiles et planètes. Cf. Laufer, *T. P.*, XV, 70, n. 1; Teramoto, *Ôtami gakuho*, X, 10, 565, 569; le texte est identique dans les deux versions de l'inscription (dans le document tibétain traduit par Thomas, *J. R. A. S.*,

Le Roi qui conclut ce traité était Khri-gcug-lde-bcan, plus connu sous le surnom de Ral-pa-can, « Longs-cheveux »<sup>(1)</sup>. Il régna, d'après les sources chi-

1928, 79, les astres sont remplacés par « tous les dieux et nāga de l'univers ». On voit combien un tel serment s'écartait à la fois des usages chinois officiels (ce qui montre bien que le texte chinois n'était, au moins partiellement, qu'un décalque du texte tibétain) et des vieux usages proprement tibétains tels que les décrivent les historiens chinois (Kieou, trad. Bushell, 461) d'après des documents se rapportant sans doute à une époque où le bouddhisme ne s'était pas encore répandu au Tibet. En 822, les sorciers Bon-po sont présents; ils se tiennent « avec leurs coiffures [en forme ou en plumes] d'oiseaux et leurs ceintures en [peaux de] tigre », battant du tambour et brandissant des flèches, aux trois portes de la palissade de pieux et de lances qui enclôt la tente royale, et dont ils défendent l'accès avec des soldats cuirassés (巫覡鳥冠虎帶, 擊鼓擗箭, etc., *T'ang*, CCXVI, 2, 6 a; *Ts'o*, CCXXII, 18 a, a *wou kouan* 烏冠, « coiffures noires », mais la leçon de *T'ang* semble préférable à cause du parallélisme). Mais ils ne prennent aucune part à la cérémonie du serment. L'inspiration bouddhique de l'inscription de Lhasa est du reste confirmée par le texte tibétain de la face postérieure où, par exemple, le gouvernement de Khri-lde-sron-bcan, d'après le déchiffrement de M. Teramoto, *Ōtani gakuho*, X, III, 555, 558, reçoit l'épithète de « gouvernement selon la Loi (bouddhique) », *chos-srid*.

<sup>(1)</sup> Soit en sanskrit Keśaria (le lion). Ce nom ne signifie pas nécessairement, malgré Waddell (*J. R. A. S.*, 1909, 1253), que ce Roi ait porté la natte (cf. Laufer, *T. P.*, 1914, 66, n. 3); si, comme il est probable (cf. *sup.*, 207, n. 3), le port de la natte était alors général chez les Tibétains, qui imposaient même cet usage à leurs sujets chinois, pourquoi aurait-il donné lieu à un sobriquet royal? Peut-être pourrait-on songer à une étymologie populaire (ou plutôt savante) de Gesar, le nom du héros de l'épopée tibétaine.

Par suite des fâcheuses équivoques de Waddell (*J. R. A. S.*, 1909, 927 et suiv., 1911, 389 et suiv.), le nom du Roi qui conclut le traité de 822 avait été mis en doute. Pelliot a soutenu avec raison que les inscriptions de Lhasa, sur toutes les faces de la stèle, ne peuvent être que de 822. D'autre part, Hackin a nettement reconnu, sur l'estampage de Lo Tchon-yu, le nom de Khri-gcug-lde-bcan (*Un formulaire sanskrit-tibétain*... 69); de même M. Teramoto sur l'estampage de M. Naitō (*Ōtani gakuho*, X, III, 552, 560); de même encore, plus récemment, M. Tch'en Yin-k'o sur l'estampage de Miao Ts'iu-an-souen (« Étude sur le nom et la date du Bcan-po tibétain Yi-t'ai », *Ac. S.*, *Bull.*, II, 1, 1-5). La question est tranchée par un texte du *Ts'o fou yuan kouei*, CCXXII, 18 b, d'après lequel le Roi que vit le pléipotentiaire chinois au Tibet et qui, au dire de ce diplomate, paraissait alors âgé de 17 à 18 ans (il serait donc né en 805 ou 806), s'appelait K'o-li-k'o-tsou 可黎可足, transcription bien connue de Khri-gcug-lde-bcan]. Dans l'inscription chinoise de la face antérieure de la stèle de Lhasa, le nom de l'Empereur est Wen-wou-hiao-lô houang ti 文武孝德皇帝 : c'est le titre honorifique (*tsouen hao* 尊號) que l'Empereur Mou-tsong (820-824), selon une coutume propre à la dynastie des Tang, avait reçu le 19 août 821 (*Kieou*, XVI, 8 a; *T'ang taichao ling tsai*, VI, 9 a-11 a, 11a, 1 a-2 b). Quant à la transcription chinoise du nom du Roi, illisible sur les estampages, M. Yao Wen-yuan a tenté de la restituer (*Yenching Journal*, XV, 89 et suiv.), d'après divers documents chinois, en Li-tsou-tô-tsan 黎思德贊 = [Kh]ri-[g]cug-[l]de-[b]can (mais 德, *tsak*, fait difficulté pour lde-b[can]). A la fin d'un manuscrit bouddhique de Touen-houang, conservé à la Bibliothèque Nationale de Pékin, on trouve mention du « divin et saint Bcan-po K'i-t'i-t'i-tsou-tsan » (神聖贊善乞里提足贊), pour la longévité duquel ordre est donné aux « praticiens de dhyaṇa de toutes les préfec-

noises, de 815 à 838<sup>(1)</sup>, et la tradition indigène en fait un grand patron du bouddhisme; on lui en veut même d'avoir préparé la réaction anti-bouddhique qui marqua le règne de son frère cadet, Gian Dar-ma (838-842), en octroyant des pouvoirs excessifs au clergé, ce qui aurait suscité l'opposition des

tures» (諸州坐禪) de faire des prières. M. Tch'en Yin-k'o restitue ce nom en Khri-gcug-bean, et pense qu'il s'agit en réalité de Khri-gcug-lde-bean, c'est-à-dire de Ral-pa-can (*Ac. Sin., Bull.*, I, II, 231, II, I, 5). Il est, en effet, peu vraisemblable qu'il s'agisse du Khri-lde-gcug-bean de la tradition tibétaine, l'époux de Kin-tch'eng, qui règne dans la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle (ca. 705-755, cf. ci-dessus, p. 8) : un pareil ordre ne cadre pas avec ce que nous savons du bouddhisme tibétain et des rapports sino-tibétains à pareille époque. Ce document apporte la seule mention nominale d'un Roi du Tibet qu'à ma connaissance on ait relevée jusqu'ici dans les manuscrits chinois de Touen-houang.

<sup>(1)</sup> Dates établies par M. Tch'en Yin-k'o dans son article précité (*Ac. Sin., Bull.*, II, I, 1-6). M. Tch'en croit avoir reconnu, à la fin de l'inscription tibétaine de 822 (face postérieure de la stèle, d'après l'excellent estampage de Miso Ts'uan-souen, *sup.*, 30), le titre d'ère *Skyid-rtag*, qui correspondrait bien, pour le sens, au *Yi-t'ai* 熈泰 (« prospérité constante ») du *T'ang chou* (trad. Bushell, 521 in fine; M. Teramoto, *Ōtani gakuhō*, X, III, 561, a déchiffré *Sam-rtag* au lieu de *Skyid-rtag*) et du *Pou kouu che* (en 838 mourut le *bcan-po* Yi-t'ai, cité *Taru tche t'ong kien k'ao yi*, III, 48). L'adoption d'un *niao kao* témoignerait de l'influence chinoise à cette époque. Le titre de Yi-t'ai, pour désigner Khri-gcug-lde-bean, apparaît plusieurs fois dans les sources chinoises (*sup.*, 26).

Pour fixer le début du règne de Khri-gcug-lde-bean, M. Tch'en Yin-k'o se base sur des synchronismes de l'ère tibétaine *Skyid-rtag* et de l'ère chinoise Tch'ang-k'ing (811-825), qu'il dit avoir reconnus dans l'inscription de 822 et d'où il ressort que l'ère *Skyid-rtag* commença en 815; le *T'ang chou*, lui aussi (trad. Bushell, 521), dit que le texte du traité était daté de la 7<sup>e</sup> année Yi-t'ai : il s'agissait du serment juré dans la banlieue de Tch'ang-ngou le 8 novembre 811 (Bushell, 517). Les dates de 816 ou 817 que d'autres sources chinoises indiquent pour l'avènement de Khri-gcug-lde-bean (ou pour la mort de son prédécesseur) doivent être celles où la nouvelle en fut annoncée à la cour des T'ang.

Pour la période allant de la mort de Khri-sroñ-lde-bean (797) à l'avènement de Khri-gcug-lde-bean (815), la succession des Rois du Tibet est très confuse, aussi bien dans les sources tibétaines que dans les sources chinoises. Un point est hors de doute; il y eut un changement de règne vers 804. A cette date, un *bcan-po* mourut. La nouvelle en parvint à la cour de Chine entre le 14 et le 23 avril 804 (1<sup>re</sup> décade de la 3<sup>e</sup> lune de la 20<sup>e</sup> année Tch'eng-yuan); les audiences impériales furent interrompues pendant trois jours à partir du 22 avril (jour *kia-chen* de la même lune), et les fonctionnaires civils et militaires du 3<sup>e</sup> degré et au-dessus reçurent l'ordre de aller présenter leurs condoléances à l'ambassadeur du Tibet. Peu après (au cours de la 5<sup>e</sup> lune, 11 juin-10 juillet 804), Tch'ang Tsien 張薦 fut chargé de se rendre au Tibet pour y offrir le sacrifice et les présents d'usage (*niao tai* 吊祭, *niao t'eu* 吊詞, *niao tseng* 吊贈). Il mourut de maladie au cours de son voyage, au relais de Ho-pi 訖壁驛, à l'Est du Col Rouge (Tch'e-ling 赤嶺), près du lac Koukounor, et son cercueil fut renvoyé par les Tibétains; un titre posthume lui fut conféré le 16 mai 805 (jour *kouei-tch'ou* de la 4<sup>e</sup> lune de la 21<sup>e</sup> année Tch'eng-yuan; *kouei-you* du *Chouen-tsong che lou* est une faute). Tous ces faits sont parfaitement attestés dans *Kieou*, III, 15 a, 21, 2 a (*pen ki*), III, 8 a (biographie de Tch'ang

Tsien), cxcvii B, 9 a (trad. Bushell, 510-511), T'ang, ccxvii B, 4 b-5 a, Ts'ò, cmlxxvii, 7 b, cmlxxx, 14 b (c'est ce texte qui date la nomination de Tchang Tsien de la 5<sup>e</sup> lune de 804), ainsi que dans la biographie de Tchang Tsien incluse dans les *Mémoires véridiques* de Chouen-tsong (qui régna du 28 février au 28 août 805), rédigés par Han Yu 韓愈 et autres (*Chouen-tsong che lou* 顯宗實錄, éd. Ts'ong chou tsi tch'eng, fasc. 383a, iii, 10; cité aussi dans K'ao yi, xii, 8 a). Comme il y avait eu un échange d'ambassades entre le Tibet et la Chine pendant l'été de 803 (Kieou, cxcvii B, 9 a, trad. Bushell, 510, T'ang, ccxvii B, 4 b, Ts'ò, cmlxxx, 14 b; cf. *emp.*, 198), sans qu'il fut question alors de la mort du *bean-po*, celui-ci dut mourir entre la fin de 803 et le début de 804.

D'après T'ang, ccxvii B, 4 b, 2-3 (trad. Bushell, 506), Khri-sroñ-lde-bean avait eu pour successeur, en 797, son fils Tsou-tche-tsien 足之煎. Ce nom inexplicable doit être fautif. Le texte Song de T'ang, reproduit dans l'édition *Po na pen*, ccxvii B, 4 b, 13, donne la même leçon, ainsi que les éditions modernes du *Taou t'che t'ong kien*, ccxxvii, 39 a, 7. Dans l'édition Song du K'ao yi que reproduit le *Sseu pou t'ong k'an*, xii, 8 a, on a Tsou-tsien 足立煎 (\*Tsjwok-ljap-tsjän), qui répondrait à Gcug-lde-bean; mais il est hors de doute que le *bean-po* dénommé Khri-gcug-lde-bean régna postérieurement à 815. En corrigeant encore *tsou* 足 en k'i 乞, on aboutirait à K'i-li-tsien 乞立煎, qui rendrait correctement Khri-bean ou Khri-lde-bean. Or la plupart des sources tibétaines s'accordent pour dénommer Khri-lde-sroñ-bean le fils aîné de Khri-sroñ-lde-bean (Tucci, «Validity...», 312); ce doit être ce nom que les sources chinoises transcrivaient sous une forme abrégée pour désigner le successeur de Khri-sroñ-lde-bean. Le caractère *tsien* 煎, insolite dans une transcription, avait peut-être été choisi pour distinguer le fils du père, dont le nom était parfois abrégé, lui aussi, en K'i-li-tsan 乞立贊 (p. ex. Kieou, cxcvii B, 2 a, T'ang, ccxvii B, 1 b, Ts'ò, cmlxxx, 2 b, sous l'année 780). Il est bien possible, du reste, que 煎 soit, lui aussi, une faute pour 贊.

On sait par une inscription contemporaine (Tucci, *Tombs...*, 14) que Khri-lde-sroñ-bean régna après son père Khri-sroñ-lde-bean. Est-ce lui qui mourut en 804? C'est ce que paraissent indiquer les sources chinoises, d'après lesquelles il eut alors pour successeur son frère cadet (T'ang, ccxvii B, 5 a, 1, *Taou*, ccxxvii, 39 a), Kieou, cxcvii B, 9 a (trad. Bushell, 510-511) et Ts'ò, cmlxxvii, 10 b semblent dire qu'un autre frère avait régné entre 797 et 804; mais, comme l'a bien vu Sseu-ma Kouang (K'ao yi, xii, 8 a), il doit y avoir dans ces textes une faute qui remontait aux *Mémoires véridiques* de Tô-tsong (780-804). Le texte de Ts'ò est le suivant: «En 797, So-si-long-lie-tsan mourut; son fils aîné lui succéda, il mourut au bout d'une année (長子立, 一歲卒).» Kieou est beaucoup plus détaillé: «Dans la 1<sup>re</sup> décade de la 3<sup>e</sup> lune de la 20<sup>e</sup> année Tcheng-yuan (14-23 avril 804), le *bean-po* étant mort, on interrompit les audiences impériales pendant trois jours. Ordre fut donné à Tchang Tsien, vice-président du Ministère des Travaux, d'aller faire le sacrifice de condoléance. Le *bean-po* était mort à la 4<sup>e</sup> lune de la 13<sup>e</sup> année Tcheng-yuan (mai 797); son fils aîné lui avait succédé; au bout d'une année, il était mort [à son tour, *you* 又, ajoutait le *Che-lou* de Tô-tsong, cité par Sseu-ma Kouang] et le fils suivant lui avait succédé (一歲 [又] 卒, 次子嗣立). Ordre fut donné aux fonctionnaires civils et militaires du 3<sup>e</sup> degré et au-dessus de présenter leurs condoléances à l'ambassadeur.» Ce texte, qui est contredit par toutes les autres sources, et dont la rédaction n'est pas naturelle (pourquoi revenir aux condoléances des fonctionnaires après avoir rappelé les faits passés?), s'éclaircit si l'on admet la correction proposée par Sseu-ma Kouang dans son K'ao yi: «En avril 804, le *bean-po* étant mort, on interrompit les audiences... Ordre fut donné à Tchang Tsien... Le [précédent] *bean-po* était mort... en 797; son fils aîné lui

ministres<sup>(1)</sup> : en somme, ce règne se présente comme une sorte d'anticipation manquée de la future hiérarchie lamaïque<sup>(2)</sup>. Une chronique tibétaine va jusqu'à déclarer que le traité de 821-822 était l'œuvre du (ou des) Ho-chang chinois et du dergé tibétain<sup>(3)</sup>.

Dans sa notice sur le Tibet, l'*Histoire des Tang* relève aussi le rôle politique des moines tibétains : « Ils ne manquent jamais de consulter les *śramaṇa* pour décider des affaires d'État<sup>(4)</sup>. » Tout ce qu'on peut connaître de l'histoire du

avait succédé. Cette année-là (804), il mourut à son tour, et le fils suivant lui succéda (是歲又卒，次子嗣立). Ordre fut donné aux fonctionnaires», etc.

Aucune source chinoise n'indique, à ma connaissance, le nom de ce fils cadet de Khri-sron-lde-bcan qui aurait régné de 804 à 816. Les sources tibétaines sont elles-mêmes très embrouillées là-dessus (cf. Tucci, «Validity...», 319-322, *Tombs...*, 11-14); il semble que des troubles aient marqué la succession de Khri-sron-lde-bcan et que la rédaction des annales royales s'en soit ressentie. La chronique de Touen-houang publiée par MM. Bacot et Thomas s'arrête malheureusement avant ces dates. Il faut attendre de nouveaux documents pour savoir si la correction de Sseu-ma Kouang est justifiée en fait.

<sup>(1)</sup> Une fois de plus, l'opposition contre le bouddhisme se rallumait à l'occasion d'un changement de règne (cf. *sup.*, 190-191). On lit dans Ru-ston (trad. Obermiller, II, 197) : «As the government of the city was entrusted to a monk [est-ce le Dpal-chen-po?], the ministers... were enraged... The king's son Tsan-mo, who had taken orders, was expelled [d'après Bockhill, *Life of the Buddha*, 225, et la *Chronique du Ladakh*, Francke, *Antiquities of Eastern Tibet*, II, 89, Petech, *I. H. Q.*, XV, II, Suppl., 79, le moine Gen-ma était le frère aîné du Roi]. ... Scandalous talk was spread about that the queen Nān-chul-ma and the great *ban-de* Yon-tan-dpal had secret intercourse with each other... » «Yon-tan-dpal», mot à mot *gnyan-nyan*, pourrait être le Dpal-chen-po, «le grand *irin*» (*sup.*, 228, n. 2). C'est lui qui doit figurer, sous le nom de Yon-tan de Bran-ka (*ban-de* Bran-ka Yon-tan), parmi les maîtres religieux officiellement investis (*bka'-la gto-ga-pa*) qui jurèrent l'édit de Karchung sur le bouddhisme, promulgué par Khri-lde-sroii-bcan au début du 11<sup>e</sup> siècle (Tucci, *Tombs...*, 54, 65). Lui encore qui, sous le nom de *ban-de chen-po* Dpal-gyi yon-tan (Sriguna) présente la *Mahānyūtpatti* à Khri-lde-sroii-bcan (Cordier, *Mdo*, cxviii, 44).

<sup>(2)</sup> On trouve des conditions fort analogues, un demi-siècle plus tôt, au Japon, sous le règne de l'impératrice-nonne Koken, lorsque le moine Dōkyō 道鏡 s'attribua, en 766, le titre ambigu de «Roi de la Loi» (法王), ou peut-être même celui d'Empereur de la Loi» (法皇), et tenta d'usurper le trône. Mais au Japon la réaction de la Cour fut plus vigoureuse, l'influence des institutions politiques chinoises était plus profonde, et la dynastie a survécu.

<sup>(3)</sup> *Agyal-rabs* traduit par Laufer, *T. P.*, XV, 70. Cf. *Agyal-rabs gsal-bai me-lon*, trad. Tucci, *Tombs...*, 26 : «Du temps de Rol-pa-čan [815-838], il y eut désaccord entre l'oncle et le neveu [la Chine et le Tibet]; le neveu conduisit beaucoup de dizaines de milliers de soldats et prit des châteaux à la Chine. Mais le Ha-san [Ho-chang] chinois et le chapelain tibétain agirent comme intermédiaires et témoins. Le neveu fut content et envoya beaucoup de présents; dès lors ils promirent de ne plus se battre.»

<sup>(4)</sup> *T'ang*, ccv1 A, 1 b, trad. Bushell, 462 (國之政事必以桑門參決). Ce passage sur le bouddhisme tibétain ne figure que dans le *T'ang chou*, qui est de 1060; il ne se retrouve pas dans le *Kiou Tang chou* (965). On connaît l'attitude peu favorable<sup>(5)</sup> :



bouddhisme au Tibet à l'époque des T'ang incline à penser que ce témoignage chinois s'applique à une période assez tardive. Le *Dpal-chen-po* n'apparaît dans les textes chinois qu'à partir de l'année 810<sup>(1)</sup>. Au VIII<sup>e</sup> siècle, en dehors de la tradition tibétaine toujours suspecte, on n'a jusqu'ici, sauf erreur, rien signalé de net sur l'activité temporelle du clergé tibétain, dont la création même ne semble remonter qu'à la deuxième moitié de ce siècle<sup>(2)</sup>. Dans les régions occupées par les Tibétains aux confins de la Chine, le clergé tibétain ne dut guère intervenir à cette époque, car, ainsi que l'attestent de nombreux manuscrits chinois de Touen-houang, c'est aux monastères chinois que recouraient les généraux et les administrateurs tibétains pour s'acquitter de leurs devoirs religieux; on voit même un Roi du Tibet prescrire à ses sujets chinois de prier pour lui<sup>(3)</sup>. Se trouvant ainsi en contact avec les « occupants », le clergé chinois, dont les pouvoirs spirituels devaient inspirer un respect plus ou moins superstitieux à ces néophytes barbares, en profitait pour exercer sur eux une action favorable à la Chine. Un des oncles de Li Ming-tchen 李明振<sup>(4)</sup>, notable de Touen-houang qui eut pour beau-père Tchang Yi-tch'ao, le libérateur de Touen-houang en 848, était un moine nommé Miao-pien 妙弁. Ce moine, d'après une inscription de 894, était devenu, en vertu de sa haute moralité et de ses talents, « l'espoir et l'appui » de ses proches et même de ses relations éloignées, sous la domination tibétaine; le Roi du Tibet, ayant eu vent de sa renommée, l'avait mandé auprès de lui (comme Mahāyāna) et en avait fait

---

bouddhisme des auteurs du *T'ang chou* : raison de plus pour insister sur cette religion lorsqu'il s'agissait des Barbares. Le *Ts'ò fou yuan kouei*, *culxi*, 17 b, dans une notice générale sur le Tibet, relève également l'intervention des moines dans la politique de ce pays : « Le gouvernement y est sévère et implacable; nul n'ose désobéir. Toutes les affaires, grandes ou petites, dépendent des ministres d'État (*tsai siang*, probablement les *blon-po*). Aussi un ordre parfait règne-t-il dans le pays, et les buveurs d'alcool ne peuvent-ils aller jusqu'à créer des troubles. Les femmes ni les enfants n'osent se mêler de politique; mais, parmi les moines bouddhistes, il s'en trouve qui s'arrogent de l'autorité (然緇徒之間有專柄者). On aime les imprécations et les serments; on est fort soupçonneux. Le Buddha est l'objet de vénération et de foi; on flugorne les dieux (鮮覲誓而多疑忌, 敵信釋氏謂鬼神). » Dans la dernière phrase, *t'ao 譎*, mot rare signifiant « douter », doit être corrigé en *tch'an 諂*, terme qui désigne péjorativement des cultes impropres et obséquieux, comme dans *Louen yu*, III, XLV, 1 (非其鬼而祭之, 諂也).

<sup>(1)</sup> C'est à cette époque que Khri-sroun-lde-bean, dans l'édit de Karchung, se déclarait résolu à honorer les moines, et recommandait aux jeunes nobles tibétains de se choisir parmi ceux-ci des *kalyānamitra* élités (*sup.*, 190).

<sup>(2)</sup> Cf. *sup.*, 33, n. 5.

<sup>(3)</sup> Khri-gcug-lde-bean, cf. *supra*, n° 31, n. 1.

<sup>(4)</sup> Pour ce nom, cf. Pelliot, *B. E. F. E.-O.*, VIII, 53; *Cha-tcheou wen lou*, éd. Tsiang, 2/1 a, éd. Lo, 15 a.

un de ses maîtres de chapelle ordinants<sup>(1)</sup>. Par ses interventions éloqu岸tes et persuasives auprès des Tibétains, il fut à même, dit-on, de «répandre ses bienfaits» sur sa ville natale, Touen-houang, et d'obtenir en particulier des protections pour sa famille : et les effets de son habileté se firent sentir dans toute la région conquise, Ho-si et Long-yeou<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> 亡叔僧妙弁, 在蕃, 以行高才峻, 遠邇瞻依, 名達戎王贊普, 追君特留在內, 兼假臨壇供奉之號. Cf. Chavaanes, *Dix inscriptions de l'Asie Centrale*, 85; Cho-tcheou *wen lou*, éd. Tsiang, 25 b, éd. Lo, 15 b. L'inscription, intitulée 隴西李氏再修功德記, est aussi reproduite dans Lo Tchen-yu. Si tch'ouei che k'o' lou, 29 a et suiv., dans le Touen-houang. hien tche 敦煌縣志 de Ts'eng Tch'eng 曾誠 (1831), etc. Lin t'an 臨壇 (ou lin t'an ta 臨壇大德), *abhadanta* ayant accès à l'estrade, était sous les Tang, dès 765, le titre des moines (et des nonnes) autorisés par l'État à conférer les ordinations sur les «estrades d'ordination» officielles; on distinguait ceux de l'intérieur, qui conféraient les ordinations aux gens de la Cour, dans le palais, et ceux de l'extérieur, qui les conféraient au public, hors du palais, dans la capitale (Tsan-niog, *Seng che ho*, Teishō, n° 2126, III, 249 c, 252 a-b). Pour l'auteur de l'inscription, il devait s'agir d'un ordiant «de l'intérieur»: en effet, le titre de *kong fong* 供奉, «chargé du service», dans le *nen kong fong* 內供奉, titre attesté dès 756 (*op. cit.*, 250 a) et que portaient les moines chargés du culte dans la chapelle impériale (*nei tao tch'ang* 內道場), à l'intérieur du palais. Les deux titres se trouvent réunis, comme dans notre inscription, par exemple dans les titres de Wou-tchen 悟眞, auteur, en 889, de l'éloge d'un moine de Touen-houang; au début de cet éloge, les titres de Wou-tchen sont les suivants: «Administrateur général du *sangha* de l'arrondissement du Ho-si, *abhadanta* chargé du service, ordiant «intérieur» et «extérieur» de la capitale, et par cumul grand maître de la Loi, qui exalte les trois enseignements, *aramana* gratifié du vêtement violet», 河西都僧統, 京城內外臨壇供奉大德, 兼闡揚三教大法師, 賜紫沙門 悟眞 (cf. Lo Tchen-yu, *Mo-kao k'ou che che pi lou* 莫高窟石室祕窟, dans «K'ao kou hio ling kien 考古學零簡», *Tong fong wen k'ou* 東方文庫, LXXI, 8, Commercial Press, Chang-hai, 1923). Ce sont là les titres qu'il portait à sa mort, d'après son éloge rédigé en 880 par le moine Heng-ngan 恒安 (Fonds Pelliot, n° 4660, 5<sup>e</sup> texte). Dans d'autres textes du même manuscrit du Fonds Pelliot, rédigés par lui de son vivant, il porte des titres légèrement différents, notamment ceux de secrétaire général de la secte bouddhique (*che men tou fa lou* 譯門都法類) et de vice-administrateur du *sangha* de l'arrondissement du Ho-si (*Ho-si tao fou* 河西道副僧統). Cf. aussi *inf.*, 251, n. 1-2. — Le n° 4660 du Fonds Pelliot chinois est un énorme rouleau, de méchant papier, sur lequel sont écrits, d'une méchante main et d'une méchante encre, 34 éloges (*tsan* 讚) de personnages de Touen-houang ou des environs. Ces éloges sont, pour la plupart, datés de la fin du 1<sup>er</sup> siècle; ils sont rédigés en vers tétrasyllabiques, et souvent précédés d'une préface en prose (*niu* 序), où l'on trouve des renseignements biographiques sur les personnages; le nom et les titres des rédacteurs sont toujours indiqués. Ces textes étaient destinés à être inscrits sur les portraits (*mao tchen* 遊眞, *nie tchen* 寫眞, *tchen yi* 眞儀, etc.) desdits personnages; quelques-unes de ces inscriptions ont subsisté dans les Grottes des Mille Buddha.

<sup>(2)</sup> 師以擅持談柄, 海辯吞流, 思洽煒煌, 庇庥家井... 僧叙餘蹤, 屈於河隴.

Parmi les manuscrits de Touen-houang conservés à Paris, on trouve bon nombre de brouillons ou de copies des textes que récitait les moines chinois au cours des cérémonies culturelles qu'ils étaient appelés à célébrer pour de hauts personnages tibétains. Ces textes commencent généralement par des invocations aux divers Buddha, Bodhisattva, Arbat, dieux, saints, etc., invités à « descendre » pour agréer les offrandes que leur destine l'instigateur de la cérémonie; celui-ci est couvert d'éloges, ainsi que parfois ses ancêtres, et souvent ses supérieurs, les ministres et le Roi du Tibet; puis l'on précise le vœu que le donateur espère voir exaucé grâce aux mérites dont il « s'orne »<sup>(1)</sup> lui-même en faisant les frais de la cérémonie, ou dont il souhaite « orner » d'autres personnes par transfert de ces mérites<sup>(2)</sup>. Ces cérémonies semblent avoir comporté un certain déploiement de pompe liturgique : il est question d'étendards et de dais, de musique et de tambour, et aussi de repas, d'agapes auxquelles devait participer le donateur.

Or, dans cette pieuse littérature, rédigée par des Chinois pour des Tibétains presque tous militaires, les allusions anti-militaristes reviennent avec une insistance qui en dit long. Dans un texte intitulé *Transfert des « ornements » acquis par une prédication vulgaire*<sup>(3)</sup>, on souhaite que les mérites résultant d'une prédication mahāyāniste soient transférés tout d'abord au bénéfice des dieux, Brahmā, Indra, les quatre *devarāja*, les huit classes d'être divins : *nāga*, *deva*, etc., afin qu'ils en tirent de nouvelles forces de *punya* pour assurer, par pitié, le salut des hommes et la protection de l'État, et que les quatre saisons se déroulent en bon ordre, que les frontières ne soient pas inquiétées, etc., que la Roue de la Loi tourne éternellement et que le Soleil du Buddha luise à jamais, que les couteaux et les armes ne prospèrent point et que les épidémies cessent, etc.; et la prière s'achève par des souhaits pour le Prince Héritier, les généraux, les ministres, les fonctionnaires, les autorités locales, le personnel subalterne de l'administration, les dignitaires ecclésiastiques, le clergé des deux sexes, les donateurs et les zélatrices laïques<sup>(4)</sup>. Un autre manuscrit est plus caractéris-

(1) *Tchouang yen* 莊嚴, *vyāha*, *alanikara*, etc.

(2) *Houei hiang* 迴向, *pariṇāmana*.

(3) *Sou kiang tchouang yen houei hiang wen* 俗講莊嚴迴向文, feuillets 13-15 du n° 3770 du Fonds Pelliot.

(4) 以此誦禮大乘甚深句義, 所生功德無量無邊, 先用奉資梵釋四王龍天八部, 伏願威光熾盛, 福力彌增, 興運慈悲, 救人護國, 使四時順序, 八表無虞... 亦使法輪常轉, 佛日常明, 刀兵不興, 疫毒休息... 伏持勝福, 次用莊嚴 [répétition fautive].  
○今 皇太子, 又持勝福, 次用莊嚴將相百官... 我 司  
○○... 官吏等... 僧錄大德... 諸導願大德等... 法祿律大德

tique : on y voit un général tibétain, gouverneur militaire de Koua-tcheou, près de l'actuel Ngan-si à l'Est de Touen-houang, faire contrition formelle pour ses actes de guerre et en demander l'absolution par l'intermédiaire de moines chinois de Touen-houang. Ce manuscrit comporte quatre fragments qui méritent d'être brièvement analysés ici.

等... 法尼大德等... ○○○○壇 [lire 壇] 越優婆姨等. *Fa tch'an liu ta tö* 法禪律大德, «les *bhadanta* de la Loi, du Dhyāna et du Vinaya», doivent être les maîtres qui possédaient ou enseignaient ces trois disciplines : celles-ci se ramènent évidemment à la vieille triade *prajñā-samādhi-sīla* ou, en termes plus scolastiques (*Kōra*, trad. La Vallée Poussin, VI, §31), *adhiprajñā-adhicitta-adhiśīla*, ces trois *sikṣā* (*san hio* 三學) qui constituent le bouddhisme — connaissance, mystique, éthique, — et qu'on peut mettre en correspondance (p. ex. *Vidhāsā*, *Taiśhō*, n° 1545, 1, 1 c) avec les trois Corbeilles du Canon, soit dans l'ordre suivi ci-dessus : *Abhidharma*, la scolastique, *Sātra*, les enseignements autorisés émanant d'un Buddha, *Vinaya*, le droit canonique. En 773, un décret de Tai-tsong prescrivit de faire subir au jeunes novices (*t'ong hing* 童行, jeunes gens non ordonnés séjournant dans les monastères), avant de les autoriser à recevoir l'ordination, des examens sur trois matières (*san k'o* 三科) : les *sātra*, le *Vinaya* et les *sāstra* (*Fo tou t'ong ki*, *Taiśhō*, n° 2035, xxxi, 379 a, 11, 452 c). Plus tard Siuan-tsong (847-859) renouvela ce décret en en modifiant les termes : c'est d'après leur degré d'excellence dans les trois *sikṣā*, *sīla-samādhi-prajñā* (依戒定慧三學), qu'un choix devait être fait annuellement parmi les candidats à l'ordination (*ibid.*, 11, 452 c). Le titre de *san hio ta tö* 三學大德, «*bhadanta* des trois *sikṣā*», se trouve par exemple dans le *Catalogue de l'ère Tcheng-yuan* (799-800), *Taiśhō*, n° 2157, xvi, 887 c; il devait être à peu près synonyme du titre bien connu de *san tsang ta tö* (ou *san tsang fa che*) 三藏大德 (法師), «*bhadanta* (ou maître de la Loi) du Tripitaka». C'est le sens que doit avoir *san hio* 三教 dans le titre de Wou-tcheu, auteur de plusieurs éloges de personnages de Touen-houang, rédigés vers 870 : «Grand maître de la Loi, exaltant les trois enseignements» (闡揚三教大法師, cf. *sup.*, §36, n. 1). Dans ces mêmes éloges, un certain *wpādhyaya* Li 季和尙 (Lo Tchen-yu, *Mo-kan k'ou che che pi lou*, 14) est dit «maître des trois *sikṣā* de l'école vêtue de sombre, à Cha-tcheou», 沙州緇門三學主. On a le titre suivant pour le moine de la famille Ti 翟 que célèbre un autre de ces éloges : 三學教授兼毗尼藏主, «professeur des trois *sikṣā* et maître de la Corbeille du Vinaya» (Lo Tchen-yu, *op. cit.*, 13); et d'après une autre inscription (Cha-tcheou *non lou*, éd. Lo, 13 b) ce même personnage aurait reçu le titre de «moine [maître] de la Loi et du Vinaya, de Cha-tcheou», 先在沙州法律僧. Ce titre de *fa liu* 法律, litt. *Dharma-Vinaya*, revient constamment dans les documents de Touen-houang, selon un usage sans doute local, car un tel titre ne semble pas connu par ailleurs. C'est évidemment une abréviation de *fa ting liu ta tö* 法定律大德 ou encore de *fa liu che* 法律師, ou de quelque titre de ce genre (de même que *san tsang* 三藏 tout court s'emploie couramment pour *san tsang fa che* 三藏法師). Un certain Ning 凝 est dit «*bhadanta* de *Dharma-Vinaya* de l'école de Sākya», 禪門法律大德, dans un éloge de 864 (Lo Tchen-yu, *op. cit.*, 14). Un moine mort en 869, qui appartenait à la famille So 索 et dont le nom de religion était Yi-pien 義霽, est appelé tantôt So *fa-liu* 索法律, tantôt So *ho-chang* 索和尙 (Cha-tcheou *wen lou*, éd. Lo, 10 a-b; Yabuki, *Meishu yōun kaietsu*, 241 et suiv.; Lo Tchen-yu;

[Prières des moines chinois de Touen-houang  
pour le gouverneur militaire de Koua-tcheou et autres personnages tibétains<sup>(1)</sup>.]

## PREMIER FRAGMENT.

Tous les Buddha des trois temps, avec les escortes<sup>(2)</sup> de Bodhisattva relevant de chacun de leurs univers, sont invités à abaisser par compassion leurs pieds, riches en félicité<sup>(3)</sup>, vers ce monde-ci, à Cha-tcheou (Touen-houang) dans le grand royaume du Tibet, pour exaucer les vœux du donateur Ngo-lo-ts'ou<sup>(4)</sup>. Il s'agit d'une cérémonie qui doit avoir lieu en mémoire de la défunte épouse de ce personnage : dans ce but on a établi, dans un jardin situé hors des remparts extérieurs, une tente ornée d'étendards et de dais; on y brûle de l'encens, on y lit des textes canoniques devant une vénérable image<sup>(5)</sup>...

op. cit., 8 ou 13). Un autre moine issu de la même famille, Tche-yu 智岳, est aussi appelé le *fa-liu* So 索法律 (éloge de 870, Lo Tchen-yu, op. cit., 12). Le moine Hong-pien (cf. *inf.*, 250) est administrateur général du *sangha* bouddhique pour le Ho-si, chargé par cumul de l'administration du *sangha* de Cha-tcheou. *fa-liu*, maître enseignant les trois *ikhan*, 釋門河西都僧統攝沙州僧政法律三學教主. Peu avant la conquête tibétaine, l'administrateur du *sangha* Wou 吳僧統 est contrôleur du bouddhisme. (maître en) Dharma-Vinaya (*fa-liu*), et en même temps professeur propagandiste. 使知釋門都法律兼攝引教授 (*sup.*, 34-35). Le frère cadet de Yin Kia-tcheng est le *fa-liu* Li-tch'en 僧法律離纏; sa sœur, nonne, est la *fa-liu* Tche-bouci 尼法律智慧 (inscription de 839, *Cha-tcheou wen lou*, éd. Lo, 9 b), etc.

(1) Fonds Pelliot, n° 2449, verso. Au recto du rouleau (sur papier jaunâtre, haut de 25 cm.) se trouve un texte taoïste en un *kiuan*, incomplet du début, intitulé *Yuan che ying pien li houa king* 元始應變歷化經. Au verso, le premier fragment des prières est écrit à l'encre noire, le deuxième et le troisième à l'encre rouge; le quatrième fragment, à l'encre rouge, est écrit entre les dernières lignes (en noir) du recto, dans le sens opposé (tête-bêche). Graphie médiocre.

(2) *Parivāra*.

(3) *Pou tsou* 福足. cf. *inf.*, 260, n. 1.

(4) 寧囉 暹. \*Ngāk-lā-ts'uo.

(5) 又更精請過去未來見在諸佛, 各有世所是眷屬皆是菩薩, 興運慈心, 願降福足來於此界大善國中沙州境內, 授於施主寧囉暹. 所請施設意者, 為其亡妻沒追念; 故於鄗外巽擇園林, 宏敷素幕, 張其幡蓋; 焚齋寶香, 安置尊容, 并持經典 (la suite manque)...

## DEUXIÈME FRAGMENT.

Sont invités à transporter leurs pieds divins ici-bas, en ce temple<sup>(1)</sup> : Manjusri du mont de bijoux Ts'ing-leang<sup>(2)</sup>, Säkya-Tathägata du Pic du Vautour<sup>(3)</sup>, Ārya-Avajokiteśvara du Potalaka<sup>(4)</sup>, les huit grands Arhat des îles maritimes, les 500 Auditeurs de la Grotte des Sept Feuilles<sup>(5)</sup>, et tous les saints innombrables du passé et des trois temps, pour agréer ce matin les offrandes du nouveau gouverneur militaire de Koua-tcheou, Louen Si-hong-k'i-li-si-k'iu-lo<sup>(6)</sup>, pour recevoir sa con-

(1) 運其神足來於此方...來赴道場 : jeu de mot (sans doute inconscient) sur *chen teou* 神足, qui signifie au propre «pieds divins», mais sert aussi à traduire *rdhipada*, «les fondements de la thaumaturgie».

(2) 青(lire 清)涼寶山, identifié en Chine au Wou-t'ai chan.

(3) 靈(lire 鷲)山, Grdhrakūta.

(4) 布特洛迦觀音聖者.

(5) 七葉巖窟, Saptaparna-guhā, grotte située près de Rajōgrha, où se tint le premier concile d'après la tradition Mahāsaṅghika.

(6) 瓜州新節度使論悉灼乞里悉去囉, \*Luan-siēt-yang-k'iat-li-siēt-k'i'o-lā.

Louen est pour *Blon*, titre officiel tibétain. D'après le *Tseu tche l'ong kien*, cxciv, à 2 a, et le *Pou kouo che*, 補國史, cité par Sseu-ma Kouang dans son *K'ao yi* (cet ouvrage que Sseu-ma Kouang cite constamment dans le *K'ao yi* semble avoir été tout différent du [Tang] *kouo che pou* [補]國史補 de Li Tchao 李肇, recueil d'anecdotes allant de 742 à 825, sur lequel v. Chavannes-Pelliot, *J. As.*, 1913, 1, 299, et R. des Rotours, *Traité des Exameas*, 107; du moins n'ai-je pas retrouvé dans les éditions actuelles de ce recueil les passages cités par Sseu-ma Kouang comme extraits du *Pou kouo che*, passages qui n'ont en aucune manière le caractère d'anecdotes; il doit s'agir, comme le veut M. Han Jou-lin, *Studia Serica*, 1, 113, du *Pou kouo che* de Lin Ngou 林恩 [fin des Tang], que mentionne le chapitre bibliographique de *Tang*, xviii, à b; M. H. G. Pulleyblank n'en dit malheureusement rien dans sa très utile étude sur le *K'ao yi* et les sources de l'histoire officielle des Tang, *B. S. O. A. S.*, XIII, 1950, 448-473), l'usage au Tibet était de désigner les gens non par leur vrai nom de famille (*siang* 姓), mais seulement par *Louen* = *Blon* s'ils appartenaient au clan royal, et par *Chang* = *Zan* s'ils appartenaient au clan officiel (en réalité, au clan des dignitaires qui n'étaient apparentés au clan royal que par les femmes, cf. *sup.*, 26). *Louen* fut adopté comme nom de famille chinois par plusieurs Tibétains entrés au service de la Chine comme généraux, tels au viii<sup>e</sup> siècle Louen Kong-jen 論弓仁, Louen Wei-tcheng 論惟貞, petit-fils du précédent, Louen Wei-ming 論惟明, etc. D'après son inscription funéraire par le poète Tchang Yuo 張說, Louen Kong-jen descendait de la famille royale du Tibet (Han Jou-lin, *Studia Serica*, 1, 115 [cf. *Addenda*, *inf.*, 38a]).

K'i-li est pour Khri. Pour 悉, on a, à deux reprises, plus loin dans le même manuscrit, une variante *sō* (ou *sai*) 塞 (\**ask* ou \**sai*). Si 悉 sert généralement à transcrire un *s-* tibétain préfixé à une autre consonne. Le troisième caractère, 灼, serait d'après le *Tseu kouei* 子覺, dictionnaire de la fin des Ming, une variante de *hong* 弘, qui aurait

l'ession et exaucer ses vœux<sup>(1)</sup>. Description de la cérémonie : décoration de la salle du culte, fleurs, roulements de tambour, vêtements sombres des moines et bonnets officiels, lecture de textes sacrés, de *gôthô*, bannières flottant au vent, lanternes allumées, préparation de mets à la cuisine, participation de « mille moines » à la « réunion ». Le gouverneur militaire<sup>(2)</sup> fait des offrandes d'encens, brûle-parfums en main, et se livre à des prosternations<sup>(3)</sup>.

Éloge de ses pieuses largesses : il remet au clergé part de ses émoluments pour instituer des cérémonies cultuelles ; il abandonne ses biens familiaux pour faire des donations aux Trois Joyaux<sup>(4)</sup>. Il demande du bonheur pour ses ancêtres, puis pour Son Excellence le Président du Conseil, Chang K'i-li-sin-eul<sup>(5)</sup>, auquel il souhaite longévité, stabilité dans sa charge, richesse, etc. Éloge de ce personnage,

figuré dans les anciennes éditions du Canon Bouddhique (la définition du *Tseu houei* n'est pas claire : 鈞, 養養作弘).

Louen-si-hong-k'i-li-si-k'iu-lo correspond donc à quelque chose comme Blon Skoi-kbri-agra ; mais la deuxième syllabe est très incertaine.

Le titre de *tsie tou che*, « commissaire », appliqué à des Tibétains, est très fréquent dans les textes de Touen-houang et dans les autres textes chinois relatifs au Tibet sous les Tang (inf., 264, n. 2). Il s'agit de gouverneurs dont les territoires sont généralement désignés par le mot *tao* 道, qui servait à désigner en Chine, du moins dès la deuxième moitié du vi<sup>e</sup> siècle, la circonscription d'un *tsie tou che* chinois. Ces *tsie tou che* tibétains sont peut-être les *ston-dpon* de M. Thomas, J. R. A. S., 1934, 96 et suiv. Yin Kia-tchen 陰嘉珍, frère cadet du Yin Kia-tcheng de l'inscription de 839 (*Cha-tcheou wen lou*, éd. Lo, 9 a-b; cf. inf., 275, n. 1), semble avoir été « préposé aux greniers et à la comptabilité » pour le compte de « l'armée mobile du commissariat (tibétain) de Koua-tcheou » et « du (commissariat tibétain) aux trois tribus de Cha-tcheou » (大蕃瓜州節度行軍并沙州三都蕃倉曹及支計等使) ; la principale fonction de ce subalterne chinois était, semble-t-il, de recueillir les impôts. Dans le ms. 3770 du Fonds Pelliot, feuillet 5, il est question d'une cérémonie bouddhique célébrée au bénéfice d'un *tsie tou che* tibétain de Koua-tcheou nommé Louen Ho-kia-jo-k'o-tche (inf., 281, n. 5).

(1) 及受發露允其所願.

(2) Ici Louen K'i-li-si-k'iu-lo, 我節度論乞里塞去囉.

(3) 仰捧金爐, 俯列玉跪.

(4) 積儲珠而建清董, 捨家財而饒三寶. 儲 doit être pour *teh'ou* 儲, « accumuler, capitaliser ». *Te'ing tong* 清董, terme obscur qui revient souvent, désigne des cérémonies bouddhiques (*tong* 董 pour *teh'ouang* 董, « hampe », *dheva*?). *Teh'en* 饒 (ou 餒, etc.), abréviation de *ta-eh'en* 達餒 qui transcrit *daksina*, se dit des donations faites au clergé bouddhique par des laïcs, notamment pour défrayer des cérémonies.

(5) 爲令公上乞里心兒. Zan K'ri-sum-rje, sur lequel cf. inf., 281 et suiv. C'est lui qui avait conquis Touen-houang et en avait été le premier gouverneur tibétain. Le présent texte doit être sensiblement postérieur à cette conquête, puisque Zan K'ri-sum-rje y reçoit le titre de *ling kong* 令公 : en effet, ce titre est en Chine l'interpellatif honorifique du *tschong chou ling* 中書令, président du Grand Secrétariat, un des plus hauts personnages de l'Empire chinois, sorte de chancelier qui présidait le conseil des ministres d'État (*tsai siang* 宰相). Les *Histoires des Tang* (K'ieou, cxcvii, 2, 10 a, trad. Bushell, 514, Tang, ccvii, 2, 5 b), sous l'année 819, attribuent à Zan K'ri-sum-rje le titre de *tschong*

hautement honoré dans deux pays<sup>(1)</sup> : sa bonne administration, sa puissance, sa popularité ; talent de ses fils (ou de son fils), beauté de ses filles (ou de sa fille). Que les douze généraux divins le secondent secrètement, que les quatre grands rois des dieux le protègent toujours !

Après ces vœux viennent les considérants destinés à introduire l'acte de contrition du gouverneur militaire de Koua-tcheou<sup>(2)</sup>. Celui-ci est un guerrier renommé pour sa bravoure, un héros militaire. « Bondissant sur son cheval aux jarrets d'acier, il viole les frontières ; tirant la corde rapide de l'arc, il fait le pillard. Au Nord, il écrase les cavaliers turcs ; à l'Ouest, il défait les armées Hou. Il dépense sa vie pour témoigner de son loyalisme ; il méprise son corps pour le bien de son pays<sup>(3)</sup>. » Le Roi du Tibet l'a distingué ; il a recondu à maintes reprises ses mérites et ses talents. Sa gloire est inscrite au registre des émoluments, et il s'est élevé au rang des seigneurs feudataires<sup>(4)</sup>. A la cour, il dresse sa lame sur la Levée d'Or ; à la frontière, il brandit son enseigne à la Barrière du Jade<sup>(5)</sup>. Préparant longuement

chou ling du Tibet. Ailleurs il est mentionné comme *tai siang* (en 811, *Po che Tch'ang-k'ing tai*, xxxix, 29 a ; en 812, *Ts'ü*, cxxxix, 15 b ; en 821, *Kieou*, cxvii b, 11 a, trad. Busholl, 518). Dans le ms. 2765 du Fonds Pelliot, il reçoit le titre de *chang chou ling* 尙書令, président du département des affaires d'Etat : en Chine, ce titre était aussi élevé que celui de *tehong chou ling* ; mais les Tang l'avaient officiellement abandonné dès 627 (ll. des Rotours, *Traité des Examens*, 6). Dans un document tibétain sur le traité de 822, Zai Khri-sum-rje porte le titre de *blon-chen-po*, « grand ministre » (Thomas, *J. R. A. S.*, 1928, 78 et suiv., 98, *inf.*, 247, n. 4).

<sup>(1)</sup> 兩邦尊貴. le Tibet et la Chine ?

<sup>(2)</sup> 我節度論悉灼乞里塞乞囉.

<sup>(3)</sup> 躍鐵馬侵而疆 [lire 而侵疆]. 控校弦而作寇 [lire 寇]. 北摧突伎 [lire 騎]. 西破胡軍 : 竭命輸忠. 輕身為國. Dans 校弦, expression obscure, *kin* 校 (ou ton montant) peut être pour 絞, « tordre, serrer les brins d'une corde », ou pourrait encore signifier « rapide ». La leçon *tao k'ou* 作寇, « il fait le brigand, le pillard », correspond mieux à « il viole les frontières » qu'une leçon *tao kouan* 作寇, qui pourrait signifier : « il est le premier » (pour le tir à l'arc). *Tou ki* 突騎 pourrait signifier simplement « cavalier impétueux » ; mais, en raison du parallélisme avec *Hou* 胡, il semble préférable d'interpréter *tao* comme une abréviation de *Tou-kiue* 突厥, les Turcs : du reste, ces noms ne sont ici que littérature.

<sup>(4)</sup> 贊普有分憂之念, 屢仰功才, 名標錄籍, 位轉封侯. *Lou sui* 錄籍 est une formule tirée du Commentaire du *Chou king* (trad. Legge, 62 n.) où elle est appliquée à Yu le Grand, auquel il est recommandé de se montrer digne des « émoluments » que lui confère le Ciel.

<sup>(5)</sup> 豎戟金墀, 揮旌玉塞. *Rin teh'e* doit être pour *tan teh'e* 丹墀, « la levée de terre vernie au vermillon », terme désignant l'allée qui conduisait de la grande porte du palais impérial à la salle d'audience, et par extension le palais lui-même. *Yu sai* doit être pour *Yu(-men)-kouan* 玉 [門] 關, la Passo du Jade, qui marquait la frontière entre la Chine et le Si-yü (à l'époque de notre texte, cette barrière se trouvait près de Koua-tcheou, cf. *inf.*, 269, n. 1). Ce galimatias semble signifier que le gouverneur tibétain de Koua-tcheou jouissait d'une situation militaire éminente tant à la Cour du Tibet qu'aux confins tibéto-chinois.



une campagne, il s'enfonce dans le Désert de Sable<sup>(1)</sup>. Description d'une guerre sanglante : on y tranche la vie d'autrui, on y dévaste les villages; les *sangharama* sont démolis, les textes sacrés et les icônes sont brûlés, les propriétés des Trois Joyaux, les biens du clergé sont anéantis, les prédications<sup>(2)</sup> sont empêchées, la communauté est dispersée; on emprunte, sans les rendre, les biens de main-morte du *naigha*<sup>(3)</sup>; les gens de bien sont insultés et humiliés, la population est soumise au bâton et au fouet. C'est le règne de la discorde, de l'arbitraire, de l'orgueil, du mépris, des passions déchaînées qui troublent l'âme et que rien n'arrête. Les dix péchés majeurs, les cinq crimes capitaux se commettent jour et nuit, sans même qu'on en ait conscience, tant l'esprit est égaré. On fait boucherie d'êtres vivants pour recevoir ses compagnons; on les pourchasse pour leur fourrure, pour leur chair. Description de la chasse : chiens et faucons, tir à l'arc. Tels sont les crimes qu'en son existence actuelle, ou lors de nombreuses naissances antérieures, il a commis lui-même, ou fait commettre à d'autres, ou approuvés lorsqu'il les voyait commettre ou en entendait parler. A partir de son présent acte de contrition, la série de ses crimes sera pour toujours tranchée, et jamais jusqu'au bout de l'avenir il n'en commettra plus. Par une telle contrition, il n'y a pas de péché dont les effets ne soient détruits<sup>(4)</sup>...

## TROISIÈME FRAGMENT.

Texte analogue au précédent, mais où il n'est pas question de contrition. La cérémonie semble avoir été cette fois célébrée à l'occasion de la nomination du donateur comme gouverneur de Koua-tcheou. Invitation au vrai maître, Säkya, à Mañjuśrī, aux cinq cents Auditeurs, aux huit grands Arhat, etc. (comme ci-dessus) : qu'ils daignent, par pitié, descendre en ce temple pour y agréer, ce matin, les offrandes du gouverneur de Koua-tcheou (nom et titre comme dans le fragment précédent<sup>(5)</sup>). En instituant, par donation, la présente «réunion», ce personnage désire en faire bénéficié, tout d'abord, le Saint et Divin Roi du Tibet : qu'il en retire longue vie et paix pour ses ancêtres<sup>(6)</sup> ! Il souhaite ensuite longévité, bonheur, etc.,

(1) 久預軍戎，淹停沙漠。

(2) *Tchouan fa louen* 轉法輪, *dharma-cakra-pravartana*, la propagande bouddhique.

(3) 僧常住物。

(4) 如等業无量无边[...]，或於此世，或是多生，自作教人，見聞隨喜，一懷以後，永斷相續，盡未來際，更不敢告[*lire* 造]之。如等懷悔，無罪不除，*etc.*

(5) 瓜州節度上諭悉鈞乞利塞去囉。

(6) 國祖報安, littéralement «que les ancêtres de l'État (grâce ou *punya* qui résultera de la présente cérémonie) jouissent de la paix qui doit être la rétribution (de leurs bienfaits)». La formule est bizarre, et peut-être faudrait-il corriger en 報恩, «que leurs bienfaits leur soient rendus».

à Son Excellence le Président du Conseil. Enfin il formule des vœux pour sa propre personne. Description de la cérémonie, un peu plus développée que ci-dessus. Mais notre gouverneur, Louen Si-hong-k'i-li-so-k'iu-lo<sup>(1)</sup>, est un porteur d'épée illustre; c'est la pointe acérée au côté qu'il est entré dans la carrière officielle<sup>(2)</sup>. Bondissant sur son cheval aux jarrets d'acier, etc. : éloge comme ci-dessus. Tous ses souhaits se réalisent. Il s'est élevé au grade de seigneur feudataire du pays; sa gloire est inscrite au registre des émoluments<sup>(3)</sup>. Son Excellence le Président du Conseil le tient en amitié; le Souverain l'apprécie hautement<sup>(4)</sup>. Il se montre bien digne de la charge de gouverneur qui lui a été conférée<sup>(5)</sup>. Les moines et les laïcs des Sables Mouvants<sup>(6)</sup>, qu'il daigne honorer de ses faveurs particulières, les gens du peuple, les tribus nomades avaient tous fait connaître ses qualités, ce qui fut rapporté au Roi : d'où le récent décret qui l'a transféré à Koua-tcheou dans sa nouvelle charge, et dont toute la ville se réjouit et rend grâce<sup>(7)</sup>. Éloge de ses libéralités : son cœur est pur, il n'aime point le luxe; il nous transfère ses émoluments pour instituer des cérémonies, il renonce à ses biens pour mettre en honneur des œuvres transcendantes...

## QUATRIÈME FRAGMENT.

Texte analogue aux précédents, mais où l'acte de contrition est complet. Invitation à Sākya, le grand maître du Pic du Vautour, à Manjusri du mont Ts'ing-leang, aux saints disciples du concile de la Grotte des Sept Feuilles, aux huit grands Arhat des îles maritimes, aux quatre grands Rois Célestes, au Bodhisattva Avalokitesvara du Potalaka, à tous les saints de tous les univers nombreux comme les grains de sable du Gange, etc., à venir agréer ce matin les offrandes de notre gouverneur, Louen Si-hong-k'i-li-si-k'iu-lo<sup>(1)</sup>, ainsi que sa contrition<sup>(2)</sup>. Mais notre

(1) 我節度上諭悉灼云云.

(2) 單騎馳名, 跨鏑[?]入士. K'oua 跨, «enfourcher», se dit de porter une épée. Cf. *inf.*, 245, n. 2.

(3) 無嗣不成, 位至邦侯, 名標祿籍. Cf. *sup.*, 242 n. 4.

(4) 令公慰之如腹心, 主上借之如耳目. littéralement : «Le Président... le console (de ses efforts) comme (s'il était) son ventre et son cœur; le Souverain le chérit comme ses oreilles et ses yeux.» Formules toutes faites.

(5) 國家社稷, 必假賢良; 爰以節權, 請當茲任.

(6) *Liou cha* 流沙, ici les régions sablonneuses du Nord-Ouest en général.

(7) 流沙僧俗, 敢[*lire* 感?]荷殊恩; 百姓得入[*lire* 入?], 行人(?) 都落, 標其藉信, 皆因為申贊普, 所以輸[*lire* 輸]旨垂邊, 合城仰賞其功, 長幼深心頂謝. 近聞遷職, 欣喜不勝, etc.

(8) 我節上.

(9) 拜受懺悔, littéralement «demander pardon (*tch'an*, sk. *kṣam*?) et se repentir (*houei*)». En terminologie strictement technique, équivalent d'*āpatti-pratideśanā*, la confession publique des péchés.

gouverneur, Louen Si-hong-k'i-li-sô-k'iu-lo<sup>(1)</sup>, est entré dans la carrière officielle la pointe acérée au côté; c'est comme porteur d'épée qu'il est illustre<sup>(2)</sup>. Bondissant sur son cheval, etc. (ut supra). Description des horreurs de la guerre, un peu plus développée que dans le deuxième fragment, et qui ajoute notamment, entre le passage sur les bêtes qu'on tue pour les festins et le passage sur la chasse, ce curieux grief se rapportant évidemment au paganisme indigène : « On sacrifie aux esprits pour leur demander faveur et bonheur<sup>(3)</sup>. » Toutes les victimes de ce déchaînement des passions égoïstes n'ont qu'à se rendre promptement au temple où a lieu la cérémonie : elles y trouveront du secours; pour chacune d'elles, le gouverneur, instigateur de la cérémonie, forme des vœux de joie, afin qu'elles ne gémissent point en enfer, mais naissent le jour même au paradis<sup>(4)</sup>. Quant au gouverneur lui-même, il est pris de crainte à la pensée de tous ses péchés. Dans cette existence même et dans ses existences antérieures, les passions ont obscurci son esprit, l'ignorance lui fut un épais écran; ayant fréquenté des méchants, il a conçu des pensées hérétiques, calomnié les Trois Véhicules, nié la loi de la causalité morale; il a désagrégé les communautés, empêché les prédications; entraîné par les trois passions, il a même enfreint les jeûnes et violé en acte, en parole et en esprit les prohibitions de la règle bouddhique; il a rejeté le Buddha, rejeté le Saṅgha, et fait irruption jusque dans les monastères, au galop des chevaux traînant son char. De tous ces crimes innombrables, qu'il a commis, fait commettre à d'autres, ou approuvés lorsqu'il les vit commettre ou en entendit parler, il fait aujourd'hui confession, n'osant plus les cacher; il en demande intégralement pardon et grâce, et forme le vœu d'en être absous<sup>(5)</sup>. Suivent l'éloge des généreuses donations du gouverneur,

(1) 我節度論悉狗乞里悉去囉。

(2) 跨鋒入仕，單劍馳名。

(3) ○祠鬼神，乞其恩福。

(4) 自悅己情，令他受苦，如斯類速赴道場，幸願津賴，各顯歡喜，莫爲泉下之啼，即日便生淨土。Tsin leang 津賴，«les provisions pour le gué», est une faute pour tsin leang 津梁，«le pont pour passer à gué», image du secours qu'offre le bouddhisme pour gagner «l'autre rive» (pei ngan 彼岸，para<sup>6</sup>). Cette image est courante : on la trouve par exemple, appliquée au Nirvāna, dans la traduction chinoise du Mahāprajñāpāramitā-sāstra, Taishō, n° 1509, 11, ou encore, appliquée au «secours» qu'on procure par des œuvres pieuses à ses ancêtres défunts, dans Taishō, n° 2109, 1, 842 b. Tout ce passage ne peut se rapporter qu'aux victimes des horreurs de la guerre, encore qu'il n'en soit pas question dans les autres fragments du même manuscrit.

(5) 又恐今世及以前身，煩々 [lire 惱] 覆心，無明障厚；遇惡知識，起邪見心；悔 [lire 毀] 謫三乘，撥無因果；壞和合衆，障轉法輪；起貪瞋 [lire 瞋] 癡，動身口竟 [lire 意] 破齋破戒，捨佛捨僧；策馬乘車，排突寺舍，如斯等業，無○ [lire 量] 無邊。自作教他，見聞隨喜，今日發路 [lire 露]，不敢覆藏；普申懺謝，願皆消滅。

comme dans les autres fragments, puis la description de la cérémonie, et enfin les souhaits du donateur. Des mérites acquis par cette œuvre pie, il désire « orner » tout d'abord le Saint et Divin Roi, puis Son Excellence le Président du Conseil, Chang K'i-sin-oul<sup>(1)</sup>, puis enfin lui-même, le gouverneur Louen Si-hong-k'i-li-sö-k'i-lo. Il appelle sur sa personne la protection des dieux et la bénédiction des Buddha. Que toutes ses entreprises réussissent! que sa carrière soit toujours brillante! qu'il soit riche et béni dans ses ancêtres et dans ses descendants! que tous les êtres vivants des univers innombrables et des royaumes infernaux soient sauvés par la grâce des Buddha et des dieux et échappent, avec lui, à la jungle inextricable<sup>(2)</sup> de ce monde pour parvenir à l'autre rive<sup>(3)</sup>!

L'attitude de ce chef militaire pénitent, qui confesse ses atrocités de guerre et veut les expier par des donations pieuses et des offrandes, n'a certes rien d'exceptionnel dans le bouddhisme. Pour s'en tenir à l'Extrême-Orient, on trouvera des documents fort analogues à ceux qui viennent d'être analysés, mais purement tibétains, dans les prières formulées lors de la fondation d'un monastère commémorant le traité de 822 qui mettait fin aux guerres entre Tibétains et Chinois<sup>(4)</sup>. Là aussi le Roi du Tibet, ses conseillers et ses grands ministres, et aussi les villes qui avaient participé aux guerres (et parmi ces villes, précisément celle de Koua-tcheou), font acte de contrition pour les

(1) Écrit ici 尙乞心兒.

(2) Tch'ou lin 稠林, gahana.

(3) 以斯景業, 先用莊嚴聖神贊普. [...] 復持是善, 奉益令公尙乞心兒. [...] 復持是善, 莊嚴節度上論悉約乞里塞乞羅. 天縱謬畀, 神假美謀; 祿位彌高, 榮名轉盛; 珠輪紫蓋, 日夜滿家; 百寶七珍, 來於境內; 六親祭, 九族誥; 男標忠孝之名, 女茂謙貞之節. 然後善神擁衛 [lire 衛], 諸佛威加; 祥瑞來臻, 善身 [lire 神] 毓集; 傍周 [pour 闕] 沙界, 極願鐵國, 並出稠林, 俱超彼岸. C'est la fin du texte à l'encre rouge.

(4) F. W. Thomas, *J.R.A.S.*, 1928, 77 et suiv. Le monastère est localisé dans le texte même des prières sur la « plaine du concordat du Bois de Turquoise » (*gyu-chal mjal-tum thän-tu*), en un lieu que M. Thomas situe (*loc. cit.*, 84) près de la frontière chinoise, dans la région du Koukounor. Mais il n'est pas exact que « les traités de 783 et de 821-822 aient été tous deux conclus dans cette région. C'est au contraire à Tch'ang-ngan, puis dans le voisinage immédiat de Lhasa que fut juré le traité de 821-822, d'après des informations chinoises fort précises (cf. 202, 229, 282). Que le texte de M. Thomas se rapporte bien au traité de 822 et non à celui de 783 (conclu à Ts'ing-chouei, à l'Ouest de Tch'ang-ngan dans le Kan-sou actuel), c'est ce qui ressort des noms des personnages mentionnés (Khri-gcug-lde-brean, Zai Khri-sum-rje), ainsi que de l'invocation des Trois Joyaux bouddhiques, qui se retrouve dans l'inscription bilingue de 822. M. Thomas admet que le site du monastère était celui même où avait été célébré le serment; ce n'est pas certain. [Cf. *inf.*, 362-364.]

meurtres et les vols commis par eux et par leurs armées : l'absolution de ces crimes est le but même qu'ils poursuivent en s'acquérant des mérites par la fondation du monastère :

... Whereas formerly, in the time when China and the Drug<sup>(1)</sup> were not in accord and harmony with the State, the firm-helmeted Prince<sup>(2)</sup> and the wise, heroic councillors, in the ardour of their warlike skill, smote at the foe and by the mighty power of large armies laid low enemy cities, won battles, conquered countries, slew the people and so forth, may the sin of severing the lives of numerous men and cattle, and of taking what was not given, be altogether dominated by the splendour and power of this great merit, and be dissolved and washed away! In condevotion with the merit of this donation in honour of the Three Jewels, and of the confession of sins and so forth, supplication for insight, for tolerance, and for remission of the confessed, is made equally with what is above set forth...

In the life-time of the High Councillor of Tibet, the firm-helmeted Sgam-dkyel the Great<sup>(3)</sup>... the firm-helmeted lord designed to issue command that, by the heroic might of his jewel councillors, the enemy should be made to come beneath his sway. In founding a monastery designed to celebrate... that that design is willed to be dominated, and is covered up, by kind summons to righteousness... may the purpose in the mind of the Prince Khri-gcug-lde-brcan have been accomplished; and may the harm done to the enemy by the Great Councillor Uncle Khri-sum-rje<sup>(4)</sup> and Great Uncle Lha-bzan<sup>(5)</sup>, through great defeats of the hostile Chinese and Drug and other means great and small, and on the part of certain of the city of Kva-tu [Koua-tcheou], who, taking side with the stubborn heroic people of Tibet, ... were willing to proceed with force in harming the enemy : — may that without a remainder be healed! With this prayer the great city of Kva-tu has made donation...

En Chine même, peu après l'avènement de la dynastie des T'ang, l'empereur T'ai-tsong (Li Che-min) fit faire pendant une semaine, en 628, dans tous les monastères de sa capitale, des cérémonies expiatoires pour le salut des hommes

(1) Les Drug semblent être tantôt les Tou-yu-houen, tantôt les Turcs et en particulier les Ouïgours; c'est à cette dernière identification — plus vraisemblable ici — que s'arrête T. Yamamoto, « Sur les Drug-gu (Dru-gu, Drug) », *Tôyô gakuhô*, XXVI, 1, nov. 1938, 1-43.

(2) *Lha-sras* : c'est Khri-gcug-lde-brcan, qui ailleurs dans le même texte reçoit le titre de Roi, *bcan-po*. Cette épithète équivaut à *devaputra*, ou plutôt au chinois *t'ien tseu* 天子.

(3) *Bod rje-blon dbu-rmog brcan Sgam-dkyel chen-po'i*. C'est ce personnage, comme l'indique M. Thomas, *ibid.*, 84, qui doit être mentionné dans l'inscription de 822 sous le nom de Sgam-bkyel eben-pos (Waddell, *J. R. A. S.*, 1909, p. 951, l. 44).

(4) *Blon-bhen-po Zan Khri-sum-rje*. C'est le Chang K'i-sin-eul des sources chinoises, celui qui conquiert Touen-houang vers 787, puis fit une brillante carrière de général et de conseiller et, en 821-822, prépara et signa le traité sino-tibétain (cf. *inf.*, 281 et suiv.).

(5) *Chen-po Zan Lha-bzan*, cf. *inf.*, 280, n. 5.

— près d'un millier— qu'il avait tués de sa propre main et des autres morts tombés au cours de ses luttes pour la conquête du pouvoir; et, dans le décret promulgué à cette occasion, il se repent expressément d'avoir enfreint la défense essentielle du bouddhisme, celle de tuer<sup>(1)</sup>. Peu après, un autre édit du même souverain prescrivait la fondation de sept temples sur les champs de bataille où s'étaient entretués les partisans et les adversaires des T'ang, le mérite de cette œuvre pie devant apaiser non seulement les mânes<sup>(2)</sup> des soldats tombés pour les T'ang, mais aussi ceux de leurs ennemis, en raison de l'«égalité» entre tous les êtres vivants, telle que l'enseigne le bouddhisme<sup>(3)</sup>. Même argument au Japon lorsqu'à la suite de la guerre civile de l'ère Genko (1331-1333) les Shogun Ashikaga, s'étant installés à Heian d'où ils avaient délogé l'Empereur Godaigo, décidèrent de fonder un temple et un *stûpa* dans chacune des soixante-dix provinces de l'Empire, en témoignage de contrition pour les meurtres et les rapines dont ils se reconnaissaient coupables, et afin de procurer la félicité d'outre-tombe tant à leurs partisans qu'à leurs ennemis tombés au cours de la campagne<sup>(4)</sup>.

(1) *Fo tau t'ong ki*, Taishô, n° 2.035, 2212, 363 b; *Pien tcheng louen*, Taishô, n° 2.110, 27, 512 b. L'Empereur souhaite que, par l'effet de ces services expiatoires, ses victimes soient délivrées de l'esprit de rancune qui les vouerait aux trois *durgati* et les empêcherait de s'orienter vers la *bodhi*.

(2) *Ying p'o* 營魄, expression tirée de *Lao-tseu*, 2.

(3) Décret de la 12<sup>e</sup> lune intercalaire de la 11<sup>e</sup> année Tcheng-kouan (19 janvier-17 février 630), *Fo tau t'ong ki*, loc. cit., 363 c; *Kieou*, II, 7 b (cf. la note des éditeurs, à la fin du chapitre); *T'ang houei yao*, 217111, 9 b-10 a; *T'ang ta tchao ling tai*, cxiii, 2 b. Voici le début de ce texte remarquable : «L'homme parfait se vide soi-même et oublie, en son cœur, toute distinction de soi et de moi; le bouddhisme, par son esprit de charité, nivelle toute différence, dans l'égalité identique (*samatâ*)...» Et en voici la fin : «J'étais malade d'anxiété; j'en oubliais le lever et le sommeil; je ne songeais qu'à cultiver des champs de mérites pour sauver leurs mânes errants. Que l'on établisse donc des temples-monastères (寺刹) aux lieux où l'on s'est battu depuis que nous avons entrepris de rétablir la justice (c'est-à-dire depuis le début de la révolution dynastique), pour le bénéfice des déléseurs de la justice aussi bien que pour celui de nos funestes adversaires (爲義士凶徒).» Ces temples reçurent le nom de Hing-T'ang sseu 興唐寺. «Temples de l'avènement des T'ang». On y éleva des stèles commémoratives dont les inscriptions furent rédigées par les plus célèbres lettrés de l'époque, Yen Che-kou, Hiu King-tsong, etc. : sans doute pourrait-on retrouver l'un ou l'autre de ces textes.

(4) Fondation de «Temples pour l'apaisement du pays» (Ankokujî 安國寺) et de «Stûpa pour le bénéfice des êtres vivants» (Rishôtô 利生塔) par Ashikaga Tadayoshi vers 1338, cf. Tsuji Zennosuke, *Études d'histoire du bouddhisme japonais* (*Nihon bukkyôshi no kenkyû*), I (Tokyo, 1919), 461 et suiv.; Hashikawa Tadashi, *Histoire synthétique du bouddhisme japonais* (*Sôgo Nihon bukkyôshi*, Tôkyô, 1932), 561 et suiv. Les véritables buts de cette fondation étaient d'ordre politique et stratégique. Mais, dans un texte chinois que cite M. Tsuji, les prétextes religieux invoqués par le «maître national» Musô 夢窓國師,

Il n'est pas jusqu'aux Tibétains, morts en Chine au cours des guerres de la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, qui n'aient bénéficié de mesures analogues de la part de l'Empereur Hiuan-tsong, pourtant plus enclin au taoïsme qu'au bouddhisme. Vers 736, il ordonna aux fonctionnaires locaux de faire enterrer leurs corps convenablement. Il est vrai qu'il faisait une différence entre la troupe, tenue pour innocente, et ses chefs responsables qui, « égarés par le Ciel, objets de la colère des dieux », avaient « tourné le dos à la justice et oublié les bienfaits » de la Chine en guerroyant contre elle : « J'ai pitié, disait-il, de leurs subordonnés, victimes de ces chefs féroces. Leurs os accumulés restent exposés au soleil et à la rosée, engraisant les prairies et recouvrant les plaines. Comment ne pas s'apitoyer ? A toutes les préfectures et sous-préfectures où se trouvent des cadavres de Tibétains morts au combat, on prescrivit de procéder à leur ensevelissement ; car il importe de marquer que ma commisération pour les morts ne distingue pas entre Chinois et Barbares<sup>(1)</sup>. »

Ce qui est particulier aux prières de Touen-houang, c'est qu'elles émanent des victimes mêmes de la guerre dont elles tendent à absoudre les responsables. En effet, tout soumis que pussent paraître à leurs dominateurs tibétains les moines chinois auxquels ils commandaient des cérémonies expiatoires, il n'est guère douteux que, dans la plupart des cas, cette soumission devait être de surface et que les matos religieux jouaient double en humiliant devant le

---

conseiller religieux des Ashikaga et instigateur de la fondation des Ankokuji, offrent dans leur esprit et même dans leur lettre de frappantes analogies avec les fragments de Touen-houang analysés ci-dessus. Le principe de l'égalité entre ennemis ( 怨親平等 ) — égalité post mortem ! — a même servi à glorifier l'érection d'un stûpa sur le tertre où furent ensevelis les trophées de guerre envoyés de Corée à Hideyoshi en 1597, tertre encore conservé sous le nom de Tombeau des Oreilles, Mimizuka 耳塚, devant le Hôkoji de Kyoto (où Toyotomi Hideyoshi avait érigé un Buddha gigantesque — aujourd'hui disparu —, symbole de sa puissance et de l'unification du Japon sous son régime). On avait enterré sous ce tertre les oreilles ou les nez coupés en Corée, pour tenir lieu, après fait-on, des têtes ennemies complètes, dont l'expédition au Japon aurait été trop compliquée. D'après le texte chinois lu par un dignitaire bouddhiste lors de la consécration de ce monument, l'intention de Hideyoshi, en fondant la tombe et le stûpa, était d'honorer la mémoire des soldats ennemis morts en Corée et d'assurer leur salut posthume dans un esprit de charité et d'égalité (Hashikawa, *op. cit.*, 570). Tout récemment encore, les troupes japonaises en Chine se targuaient d'accorder aux morts ennemis les mêmes rites funéraires bouddhiques qu'à leurs propres morts, *friends and foes being equally prayed for* (International Buddhist Bulletin, IV, 1, Tokyo, janvier 1938, 4, 13-15).

(1) Décret de Hiuan-tsong, *Ta'ïuan Tang wen*, xxvi, 14 a. Les chefs tibétains incriminés sont « Ki-li-siu et autres » 乞力徐等. Ki-li-siu (Khri-gzu ?) était un général de l'ère K'ai-yuan (713-741); cf. *Ta'ïo*, 卷三十三, 7 a-8 b. Il fut battu par les Chinois en 736, sur les bords du Koukounor (K'ieou, 卷三十三 A, 7 b, trad. Bushell, 470).

Buddha leurs maîtres tibétains. A propos du moine Hong-pien 洪鑒<sup>(1)</sup>, cet administrateur du *sangha* de Touen-houang<sup>(2)</sup> qui envoya des émissaires à la Cour de Chine aussitôt après la reconquête de la ville, Chavannes remarquait déjà que les moines chinois de Touen-houang avaient été « les principaux agents de l'évolution politique qui ramena Cha-tcheou à la Chine en 850 »<sup>(3)</sup>. L'Empereur Siuan-tsong ne s'y trompait pas lorsque, dans le diplôme conférant à Hong-pien et à ses disciples des titres et des honneurs, il leur adressait les compliments suivants :

Hong-pien a envoyé à la Cour, comme émissaires, les ... maîtres bouddhistes... de Cha-tcheou, Wou-tchen et ses collègues. J'ai appris que leurs ancêtres étaient d'origine chinoise, mais qu'ils étaient tombés parmi les peuples qui tressent leurs cheveux en nattes. Ils sont donc nés personnellement dans le territoire des Barbares. Mais ils ont fait passer leur esprit au bouddhisme, et se sont montrés capables, au moyen de la Loi du Roi de Vacuité, de muer les cœurs de ces hommes de race étrangère, dont l'humeur brutale et agressive a été extirpée; et l'on a

<sup>(1)</sup> 鑒, 鑒, 鑒, 鑒 sont des variantes de 鑒, graphie « vulgaire » de 辨 (巧 « habile » et 言 « parole » = 辯 « dialectique, éloquence »). Cf. les citations du *K'ang-hi tou tien* sous ces diverses variantes; Hi-lin, *Siu yi te'io hing yin yi*, Taishō, n° 2129, t. 934 c; *Souei chou*, LVIII, 4 a, *Pei che*, LXXXIII, 10 a (nom personnel d'un personnage dont l'appellation était Kou-yuen 顧言 « conformant ses paroles [à sa conduite] »).

<sup>(2)</sup> D'après un manuscrit de Touen-houang conservé au British Museum (Stein 779), Hong-pien portait sous le régime tibétain le titre de « Maître enseignant la Loi bouddhique, de Cha-tcheou au Tibet » (大善沙州釋門教法和尚洪鑒). Dans le décret chinois de 851, postérieur à la reconquête de Touen-houang, ses titres sont les suivants : « Directeur général du *sangha* bouddhique pour le Ho-si et, par cumul, administrateur du *sangha* de Cha-tcheou, maître de la Loi et de la Discipline, professeur des trois *sikṣā* », cf. *sup.*, 237, n. 4. Dans le manuscrit Stein 779, le colophon où figure le nom de Hong-pien se trouve à la fin d'un texte, fondé sur le *Suvarna-prabhāsa*, où la protection de Vaisravana (régent du Nord et patron de la guerre, particulièrement en Asie Centrale, cf. *Hobōgirin*, 79-83) est appelée sur le pays. Ce texte ne semble avoir aucun rapport avec le colophon qui le suit, et qui est libellé ainsi : « Mérites cultivés par Hong-pien... (par) Teou Leang-ki 寶真驥, docteur de l'Université Nationale (chinoise, vivant sous le régime tibétain) (... 洪鑒 修功德, 大善國子監博士寶真驥). Il s'agit du Teou Leang-ki qui rédigea, sous le régime tibétain, vers 776, l'éloge du *seng t'ong* Wou (*sup.*, 34). La famille Teou était spécialisée à Touen-houang (et à Sou-tcheou ?) dans la rédaction des textes, particulièrement des textes bouddhiques (cf. *inf.*, 286, n. 3, 292, n. 3). Le manuscrit Stein a été reproduit dans *Meisha youn*, pl. LXXXI, 3, par Yobuki Yoshiteru qui l'a commenté dans *Meisha youn kaisetsu*, I, 221-223; un déchiffrement fort peu soigné (le caractère Teou lui-même est mal lu) en a été édité dans Taishō, n° 2869, sous le titre de *Notice sur les mérites cultivés par Hong-pien*, etc., qui, en réalité, ne s'applique nullement au texte sur Vaisravana placé sous ce titre dans l'édition de Taishō. Le nom de Teou Leang-ki se lit très clairement dans le manuscrit original, que j'ai consulté à Londres.

<sup>(3)</sup> Chavannes dans Stein, *Serindia*, III, 1333.



suscité en eux le loyalisme et la fidélité... Parfois les Barbares s'inclinent vers notre Cour Céleste, et déjà ils se sont ralliés à ses voies de sagesse; parfois ils envoient des ambassadeurs au palais impérial, et soudain sortent de leur égarement. Les cœurs de ces religieux méritent d'être loués... Il convient de payer de retour leur conduite fidèle et juste<sup>(1)</sup>...

Et dans un message personnel à Hong-pien, l'Empereur ajoutait :

Vous êtes, Maître, un excellent enfant de la Chine et un modèle de la discipline pour la région occidentale. Vous continuez au loin à chérir votre ancienne patrie, et vous souhaitez la soumettre à l'influence impériale. Il faut que vous preniez la direction de ceux qui sont attachés aux T'ang... Quant aux décisions stipulées dans le décret accordé par moi à Tchang Yi-tch'ao, j'estime qu'il faut que vous en preniez connaissance<sup>(2)</sup>...

(1) Ils reçoivent le *kūpāya* violet, distinction créée pour les moines méritants à la fin du vi<sup>e</sup> siècle; Wou-tchen reçoit en outre le titre de «*bhadanta* ordonnant de la capitale» (京城臨壇大德), et Hong-pien ceux de «*bhadanta* chargé du service, ordonnant de la capitale pour la cour et pour la ville» et de «*maître de la chapelle impériale*» (京城內外臨壇供奉大德); sur ces titres, cf. *sup.*, 236, n. 1).

(2) Ces deux décrets, dont le premier est daté du 23 juin 851, sont gravés sur une stèle dans la grotte des manuscrits, à Touen-houang (Pelliot, *B. E. F. E.-O.*, VIII, 503); ils ont été publiés et traduits par Chavannes (*Serindia*, III, 1331-1333, et IV, *in fine*), dont je reproduis la traduction en l'abrégeant et en la modifiant légèrement. Cf. aussi Lo Tchen-yu, *Si-tch'ouei che k'o*, 26 a et suiv. Le ms. 3720 du Fonds Pelliot reproduit le premier décret de 851, sous le titre de *kao chen* 告身 («titre de nomination»), en y ajoutant deux autres pièces de teneur analogue, également intitulées *kao chen* et datées de 856 et de 862. Le document de 856 confère à un moine de Touen-houang, qui portait déjà les titres de «*bhadanta* ordonnant pour la capitale et directeur d'études de la doctrine bouddhique à Chn-tcheou, maître de la Loi gratifié du [vêtement] violet» (勅京城臨壇大德兼沙州釋門義學都法師賜紫僧〇...), le titre supplémentaire de «*secrétaire général du sangha de Cha-tcheou*» (沙州都僧祿). Le bénéficiaire de ces titres n'est pas nommé, mais il s'agit évidemment du même Wou-tchen (*sup.*, 236, n. 1), qui reçoit, par le *kao-chen* de 862, tout en se voyant confirmer les titres précédents, celui de vice-administrateur du *sangha* du Ho-si (河西副僧統); l'administrateur (僧統) n'était autre que Hong-pien, ainsi qu'il ressort de la pièce de 851. Dans le diplôme de 856, il est dit notamment que le bénéficiaire (Wou-tchen) avait «*lién déployé la puissance de sa charité et profondément pénétré la doctrine, soumettant et domptant les gens des terres occidentales et transmettant les principes de la secte méridionale [du Dhyāna]*» (善開慈力, 深入教門, 降伏西土之人, 付囑南宗之要). Le manuscrit (Fonds Pelliot, n° 3720) se termine par une note de Tchang Houai-chen 張淮深, neveu de Tchang Yi-tch'ao, alors préfet de Cha-tcheou, annonçant officiellement la mort de Wou-tchen, survenue en 869, et le louant d'avoir, «*par ses démarches et ses paroles subiles, et grâce à une éloquence vaste comme la mer, exhorté et guidé les Barbares*» du Ho-si (勅蹟微言, 勸導戎夷, 寔憑海辯).

Tchang Yi-tch'ao lui-même, le libérateur de Touen-houang, auquel l'Empereur associe ici le moine Hong-pien (qui se trouve ainsi « mêlé aux démarches de la diplomatie »<sup>(1)</sup>), était bouddhiste, comme on l'était du reste dans sa famille<sup>(2)</sup>; en 863, c'est lui qui présente à l'Empereur un ouvrage d'exégèse composé par un moine de la région qu'il gouvernait<sup>(3)</sup>. Il avait pour conseiller et secrétaire le moine Wou-tchen 悟眞, qui l'accompagna dans ses campagnes, lui servant d'observateur et de secrétaire<sup>(4)</sup>. Un autre administrateur du *sangha* de Touen-houang, Houei-yuan 慧苑, qui était aussi un docteur confucianiste<sup>(5)</sup>, reçut à la même époque que Hong-pien le même titre honorifique<sup>(6)</sup> et pour les mêmes motifs; voici en quels termes s'exprime sur son compte le décret impérial, rédigé par Tou Mou, un des grands écrivains de l'époque :

Depuis longtemps notre grande marche de Touen-houang était tombée sous l'assaut des Barbares. L'esprit et les mœurs de la population n'y sont naturelle-

<sup>(1)</sup> Chavannes, *loc. cit.*, 1333.

<sup>(2)</sup> Cf. *sup.*, 235 : Li Ming-tchen, le gendre de Tchang Yi-tch'ao, fait des donations bouddhiques; il a pour oncle le moine Miao-pien, et sa femme, la fille de Tchang Yi-tch'ao, semble être entrée en religion sur ses vieux jours (Chavannes, *Dix inscriptions...*, 91-92).

<sup>(3)</sup> *Song kao seng tchouan*, Taishō, 2061, vi, 763 b, 1; cf. Chavannes, *Serindia*, III, 1333.

<sup>(4)</sup> 特蒙前河西節度故太保隨軍駐使, 長[pour常?] 爲耳目, 修表題書. Introduction des pièces relatives à Wou-tchen, ms. Pelliot 3740.

<sup>(5)</sup> « Contrôleur général du bouddhisme et administrateur du *sangha* dans la circonscription de Touen-houang et, par cumul, docteur de l'école préfectorale » 續修管內譯門都監察僧正兼州學博士僧慧苑). Des examens pour les moines, les nonnes ou les candidats à l'ordination bouddhique, furent fréquemment institués sous les Tang, à partir de l'année 705; ces examens portèrent toujours sur les textes bouddhiques (c'est du moins ainsi, semble-t-il, qu'il faut entendre le mot *king* 經 qu'on trouve dans les sources relatives à ces examens). D'après un décret de 724 (*sup.*, 113, n. 1), les sessions avaient lieu dans les grands monastères, sous le contrôle des autorités officielles, mais en présence des autorités ecclésiastiques des différents monastères. Un décret de Wen-tsong (827-835) prescrivait aux fonctionnaires locaux de procéder à ces examens (Tang ta tchao liang tsi, cxiii, 11 a-11 b); il est donc possible qu'ils aient eu lieu à cette époque dans les écoles préfectorales. En 757, lors de la grande débâcle financière qui suivit l'insurrection de Ngan Lou-chan, Sou-tsong autorisa les bouddhistes laïcs (白衣) qui sauraient réciter cent (ou cinq cents) feuillets de textes (bouddhiques) à se faire ordonner comme moines à titre de diplômés en ces textes (賜明經出身爲僧, *Po tsou t'ong ki*, Taishō, n° 2035, cxiii, 376 a, u, 45a c; le terme *ming king* 明經 s'applique généralement aux candidats qui ont subi avec succès l'examen sur les classiques confucéens). Ils se trouvaient par là habilités à postuler une charge (*tch'ou chen* 出身); en fait, c'est au paiement de la taxe sur le certificat d'ordination bouddhique qu'on visait avant tout. Je ne connais aucune mention de docteurs (*po che*) bouddhistes; et, du reste, le décret relatif à Houei-yuan spécifie que ce personnage était également versé dans le bouddhisme et dans le confucianisme.

<sup>(6)</sup> « Bhadanta ordonné » (*lin l'an ta to*).

ment pas restés sans altération; et cependant cette région produit encore des moines illustres. Né dans les terres occidentales (de la Chine), cet homme sert le Buddha de toute son intelligence, en consacrant les forces qui lui restent à se pénétrer du confucianisme. D'une part, il a compris que le corps charnel, attaché à l'illusion et souillé des poussières de ce monde, est pareil à une maison qui flambe; de l'autre, il fait valoir les devoirs (qu'impose le confucianisme) entre souverain et sujet, entre père et fils, et il les enseigne à ses étudiants. En ouvrant les portes de la Loi (bouddhique), il obtient que les violents et les furieux (les Tibétains) se prennent d'amour pour la vacuité et de haine pour le meurtre; (en révélant les trois principes (que doit observer un sujet loyal selon l'éthique confucianiste)<sup>(1)</sup>, il fait que les justes et les braves (les patriotes chinois) se sacrifient au pays sans tenir compte de leurs intérêts familiaux... Il s'efforce de propager les deux religions, pour transformer par elles ce pays neuf<sup>(2)</sup>...

Trouverait-on illustration plus explicite de ce processus de « conversion », de « transformation » (*houa* 化) des barbares par la civilisation, qui a toujours été la défense de la Chine contre ses agresseurs étrangers, et de la part qu'y prirent à Touen-houang les religieux bouddhistes? Il n'est pas jusqu'à notre *ho-chang*, Mahāyāna de Touen-houang, qui, après son retour du Tibet, n'ait joué dans

<sup>(1)</sup> *San tao* 三 道, terme désignant généralement les trois devoirs d'un fils pieux : entretenir ses parents de leur vivant, observer le deuil après leur mort, leur sacrifier après le deuil (*Li ki*, trad. Couvreur, II, 320); ou encore les trois formes du sacrifice : libations, chants, danses (*ibid.*, 328). Mais, ici, cette expression peut s'entendre plutôt au sens que lui donnait l'Empereur Wen des Han dans le thème de dissertation qu'il proposa à Tch'ao Ts'o 巢 翁 lorsque celui-ci se présenta à un examen en 165 av. J.-C. : « Être éclairé sur les intérêts généraux de l'État, instruit des affaires humaines en leur enchaînement complet, et capable d'adresser au souverain de franches remontrances... tels sont les trois principes qui me plaisent par dessus tout » (明於國家之大體, 通於人事之終始, 及能直言極諫者... 當此三道, 朕甚嘉之; *Han shou*, xix, 7 b). On sait que Tch'ao Ts'o fut mis à mort en 155 av. J.-C. pour avoir conseillé à la maison des Han une politique énergique à l'égard des seigneurs féodaux, qui se rebellaient contre l'autorité impériale encore mal consolidée, et cela malgré les objurgations de son père, inquiet des suites qu'aurait pour leur propre famille cette attitude de son fils, auquel il avait déclaré : « Vous voulez l'affermissement de la famille Licou (maison des Han), mais c'est au prix de la ruine de notre famille Tch'ao! » Tch'ao Ts'o est donc un exemple de ces hommes qui, selon les termes du décret relatif à Houei-yuan, « se sacrifiaient pour le pays au mépris de leurs intérêts familiaux ».

<sup>(2)</sup> 煥煌大蕃久陷戎壘·氣俗自異·果產名僧·彼土人者·生於西土·利根事佛·餘力通儒·悟執迷惡俗之身·譬喻火宅·舉君臣父子之義·教爾青襟·開張法門·顯白三道·遂使悍戾者好空·惡殺·義勇者徇國忘家... 勉弘兩教·用化新邦· etc. Décret rédigé par Tou Mou 杜牧, et inséré dans les œuvres de cet auteur (*Fan-tch'ouan wen tai* 樊川文集, éd. *Sieu pou ts'ong k'an*, xi, 12 a). Tou Mou étant mort

l'administration de sa ville natale un rôle de premier plan; car c'est évidemment de lui qu'il s'agit dans un dossier de pièces émanant du gouverneur chinois de Touen-houang, dossier conservé à Londres et dont voici l'analyse<sup>(1)</sup> :

[Dossier de pièces émanant d'un (?) gouverneur chinois de Touen-houang  
sous la domination tibétaine.]

[1.] *Mémorial (au Roi du Tibet), pour lui présenter une relique osseuse provenant d'un temple bouddhique de Cha-tcheou, en tout 137 « grains », contenus dans un « cercueil » interne d'or et un « cercueil » externe d'argent<sup>(2)</sup>.*

L'auteur, qui se désigne comme « votre sujet »<sup>(3)</sup>, commence par des considérations générales sur les reliques osseuses (« *śarira* d'os »). Il les définit comme des fragments du corps du Buddha Śkyamuni, de création métamorphique<sup>(4)</sup>; on en compte au total quatre-vingt-quatre boisseaux<sup>(5)</sup>, dont les unes sont vénérées dans le temple des dieux-dragons, les autres étant conservées dans des *stūpa* élevés par les profanes et par les saints. Elles sont de forme sphérique, pareilles à des grains de riz ou de millet, de couleur brillante et comme poudrées d'or, et si dures

en 852, et la reconquête de Touen-houang ayant été connue en 850-851, ce texte doit être de 851, de même que le décret relatif à Hong-pien. — Il ne s'agit pas ici (comme l'admet par erreur Lo Tchen-yu, *Tchang Yi-tch'ao tchouan*, dans *Siuo-fang t'oung k'o*, 3 b) de Houei-yuan 慧苑, commentateur et glossateur de l'*Avatamsaka*, qui était un disciple de Fa-tsang (643-712) et vécut donc vers le début du VIII<sup>e</sup> siècle (*Song kao seng tchouan*, T. 2061, vi, 739 a).

<sup>(1)</sup> British Museum, S. 1438, ms. sur papier jaune de 15 sur 256 cm., commençant par la fin d'une lettre dont le début manque. [Cf. *inf.*, Add., 365.] Dans toutes ces pièces, le nom du signataire et les dates d'expédition sont laissés en blanc (cf. 194, n. 1). Les vœux saisonniers qui figurent, selon la coutume chinoise, au début des documents épistolaires, renseignent tout juste sur la saison ou le mois où furent rédigés ces documents.

<sup>(2)</sup> (Titre :) 謹啓沙州寺舍利骨一百三十七粒并金棺銀槨盛全. Texte datant probablement de 794 (*inf.*, 256, n. 2).

<sup>(3)</sup> Tch'en 臣.

<sup>(4)</sup> 化而爲之: les reliques proviennent en effet du Corps Métamorphique (*nirmāṇakaya*); et, d'autre part, on leur attribue en Extrême-Orient une apparence et des propriétés miraculeuses.

<sup>(5)</sup> 都八斛四升: *cheng* 升, « pinte » est une faute pour *tsou* 斗, « boisseau », et ce chiffre doit se ramener à 84 boisseaux. C'est le chiffre que donne le *Sātra du Parinirvāna de la mère (adoptive) du Buddha* (Taisbō, n° 145, 870 c) pour les reliques déposées dans les 84.000 *stūpa* d'Asoka. Dans le *Vinaya des Mālasarvāstivādin* (Taisbō, n° 1451, XXXIX, 402 b), on compte 106 boisseaux de reliques du Buddha, dont 7 parts sont distribuées dans le Jambudvīpa, la 8<sup>e</sup> étant conservée au palais des *nāgarāja* de Kāmagrāma.

que le marteau, la flamme ni l'eau ne les peuvent détruire<sup>(1)</sup>. Elles possèdent toutes sortes de propriétés miraculeuses, par exemple celle d'augmenter ou de diminuer spontanément leur nombre ou leur masse; elles ont un caractère éminemment faste, et l'invention en est de bon augure, en particulier pour les rois.

Pais il observe que Cha-tcheou est fondé depuis mille ans, mais qu'une relique du Buddha n'y est apparue que depuis cent ans à peine. Dans un monastère qui tire son nom d'une fleur de lotus se trouve un *stûpa*, qui tire le sien de cette relique<sup>(2)</sup>; sous le *stûpa* est enterré, au plus profond du sol, le «cercueil» d'or contenant la relique, lui-même contenu dans un «cercueil» externe d'argent<sup>(3)</sup>, tandis que l'édifice principal et le sanctuaire du monastère, pareils à la lune et aux étoiles, exercent sur toute la préfecture leur influence stabilisatrice<sup>(4)</sup>. Or, récemment, les soldats de garde aux fortifications ont aperçu, certain matin, un signe auspiceux qui n'était pas simple fumée, et des employés de l'administration, montés certaine nuit sur les murs crénelés, ont remarqué une lumière insolite. C'était un moine éminent qui, de loin, s'en venait honorer la ville de sa visite<sup>(5)</sup>. En toute

<sup>(1)</sup> 非圓粟粒，色暎金沙。擊動不碎於砧。焚漂罔滅於水火。Ce passage résume la représentation qu'on s'est faite des reliques du Buddha en Extrême-Orient, où elles sont toujours dénombrées par «grains» (petites boules polies). Dans une étude sur le culte des *tarira* (*Shakyo kenkyo*, II, iv. juillet 1925, 96 et suiv.), M. Nagai Koto, cherchant à élucider les origines de cette représentation, cite la *Sumangala-milanni*, qui distingue du *tarira* — le «corps», mort, mais non détruit — les *dhātu*, ou «éléments» du corps, après la crémation, épaveils à des boutons de fleurs, à des perles polies, à de la poudre d'or.

<sup>(2)</sup> C'est-à-dire évidemment un *cho-ki t'a* 舍利塔 dans le Lien-t'ai sseu 蓮臺寺, monastère mentionné dans une liste des monastères de Touen-houang sous la domination tibétaine, ms. Stein 2729 (L. Giles, *B. S. O. S.*, IX, 23; cf. aussi *ibid.*, 1039). Ce monastère semble avoir eu son siège dans une des Grottes des Mille Buddha, car une fresque peinte sur le mur d'une de ces grottes porte l'inscription votive suivante : 窟禪蓮臺寺釋門法律福遂... «Fou-souei, [maître en] *dharma* et en *viraya* bouddhiques, du Lien-t'ai sseu, [monastère] de Dhyāna [aituc] dans une grotte». Cf. Che Yai, *Chinoise Inscriptions...* (*sup.*, 161, n. 3), 5 a. Je ne sais pourquoi M. Che Yai, *ibid.*, préface, 16 a, suppose que ce monastère ne datait que des Cinq Dynasties.

<sup>(3)</sup> C'est aussi dans un double «cercueil», d'or et d'argent, qu'était enfermée la relique (huit «grains» d'un os du doigt du Buddha) dont la réception à Tch'ang-ngan, en 819, provoqua la remontrance fameuse de Han Yu; ces cercueils avaient été fabriqués pour elle dès 660, aux frais d'une impératrice (*Pa guan tchou lin*, *Taishō*, n° 2122, 322V111, 587 a). Il est probable que dans le présent texte les épithètes «d'or» et «d'argent» sont des clauses de style.

<sup>(4)</sup> 且沙州置經千祀，舍利出纔百年。寺因蓮花而建名；塔從舍利而為號。金棺銀柩，葬於九地之中；月殿星宮，鎮乎一州之內。

<sup>(5)</sup> 昨者官軍壓壘，朝見非煙之祥；人吏登陴，夜觀毫光之異。果得高僧，遠降象駕來儀。Il s'agit évidemment d'un moine venu de la cour royale du Tibet.

sincérité, poursuit l'auteur de la lettre, nous lui offrons la relique (pour le Roi du Tibet), sans en omettre un « grain », car un tel prodige spontané ne peut être destiné qu'à illuminer le règne vertueux du Roi, un tel vestige saint ne peut servir qu'à rendre plus éclatant le soleil restauré de la Loi. Si tel n'était point le cas, comment donc si rare merveille se serait-elle révélée en ce coin perdu, et comment le bouddhisme se serait-il répandu à l'intérieur des mers (jusqu'au fond du Tibet) <sup>(1)</sup>?

Depuis que la place de Touen-houang, poursuit l'auteur du mémorial, s'est soumise à votre influence, huit ans se sont écoulés; et par trois fois l'on a renouvelé serment en se frottant les lèvres de sang. Mais à plusieurs reprises ont été provoqués des soupçons et des craintes; et de façon répétée il y a eu recours aux armes <sup>(2)</sup>. Qui-conque ose s'opposer au ciel sera finalement abattu à terre: c'est ainsi qu'hésitant entre la soumission et la résistance, nous tombâmes en un siège serré; n'étant plus libres d'avancer ni de reculer, nous nous vîmes exposés à dix mille morts <sup>(3)</sup>.

Nous nous fions, prosternés, à la bonne foi des ministres (tibétains), afin qu'ils nous évitent d'être précipités dans la fange et les charbons ardents <sup>(4)</sup>. Dans votre grand pays, on aime la vie <sup>(5)</sup>; aussi espérons-nous éviter les liens et la prison. Puisse le Saint et Divin Roi épargner la peine de mort à ceux qui contrevinrent à ses ordres, et se montrer indulgent envers ceux qui sont coupables de n'avoir point rendu hommage à sa cour! C'est ce que souhaite l'auteur du mémorial, qui multiplie ses prosternations et s'accuse de fautes mortelles <sup>(6)</sup>.

<sup>(1)</sup> 表以精誠，無遺[無遺]顆粒，自然靈物，應代照 贊普德化之年；聖迹呈祥，明像法重興之日。不然，希有之事，豈現於荒陬？無為之宗，流行於海內？«L'intérieur des mers», c'est le monde d'ici-bas (天下) : dans une lettre adressée au souverain du Tibet, il doit s'agir de ses États.

<sup>(2)</sup> Le serment par le sang dont on se frottait les lèvres était conforme au rituel du Tibet pré-bouddhique (*inf.*, 229, n. 6). Les révoltes armées auxquelles le gouverneur de Touen-houang fait allusion ici furent sans doute postérieures à la soumission officielle de Touen-houang, qui devait dater de 787 (*sup.*, 177); cette soumission étant alors vieille de huit ans, ce texte doit dater de 794.

<sup>(3)</sup> 自燬煌歸 化，向歷八年；敵血尋盟，前後三度。頻招精息，屢發兵戈。豈敢違天，終當致地？仿惶依拒，陷在重圍；進退無由，甘從互死。

<sup>(4)</sup> Image de la détresse, *Chou king*, trad. Couvreur, 104. Cf. Maspero, *Mél. posth.*, II, 159, n. 9.

<sup>(5)</sup> L'amour de la vie passe en Chine pour une des vertus du souverain; elle se manifeste en particulier par l'indulgence à l'égard des suspects. Cf. *Chou king*, trad. Couvreur, 38 : « Vous traitez comme légères les fautes dont la gravité est douteuse, et comme grands les services dont l'importance n'est pas évidente; vous négligez l'application d'une loi plutôt que de vous exposer à mettre à mort un innocent : cet amour de la vie vous a gagné les cœurs de vos sujets. »

<sup>(6)</sup> 伏賴宰相守信，使无塗炭之憂；大國好生，庶免梟囚之苦。伏惟 聖神贊普 [...] 寬達 命之誅，捨不庭之罪。臣去誠歡誠喜，頓首頓首，死罪死罪。

Il déclare confier la relique osseuse à trois moines, dont l'un s'appelle Che-tseu-heou (Simhanāda), afin qu'ils la présentent au Roi; et il le supplie de décréter, pour sa gloire éternelle, une amnistie plénière en faveur des territoires qu'il a conquis. Il l'invite également à faire faire de nombreuses ordinations de moines et de nonnes, ce qui lui vaudra un accroissement de félicité sans bornes. Par là il se montrera en accord, en haut avec les intentions du Buddha, en bas avec le cœur de ses sujets. L'auteur s'excuse enfin, retenu qu'il est par les humbles devoirs de sa charge de préfet aux « portes du désert », de ne pouvoir aller présenter ses compliments à la Cour Royale. Il exprime au Roi ses félicitations, ses vœux pour la prospérité de l'État, et termine son mémorial par les protestations usuelles de respect, de crainte et de culpabilité<sup>(1)</sup>.

[2]. Requête [adressée à un ministre d'État tibétain] pour obtenir l'autorisation d'entrer en religion<sup>(2)</sup>.

L'auteur rappelle en débutant comment, dès son enfance, il a suivi le régime végétarien. Adolescent, il apprit à réciter les textes bouddhiques, *sūtra* et *sāstra*. Il n'a cessé, depuis de longues années, d'observer les jeûnes et le *śīla*; il a payé de sa famille et de sa personne (pour contribuer aux œuvres bouddhiques). Il évoque ensuite les déceptions de sa carrière : il n'a pas réussi à réaliser ses hautes aspirations. C'est en vain qu'il s'est efforcé de collaborer à la Voie Royale, blanchissant sous le harnais dans sa province natale; il est honteux de s'être si mal acquitté des charges officielles dont il était responsable vis-à-vis de la cour<sup>(3)</sup> et du peuple<sup>(4)</sup>. Récemment, le ministre d'État tibétain auquel il s'adresse a daigné l'employer, tout

<sup>(1)</sup> 其舍利骨，先付僧師子吼等三人進。伏乞大敕所獲之色，冀以永年之儀；廣度僧尼，用益無礙之福。庶得上契佛意，下憐人心。持望天恩，允臣所請。臣以限以守官，沙塞不獲稱慶。闕庭無任喜慶，為國祈福之至。謹附表，陳實以聞。臣誠歡誠懼，頓首頓首，死罪死罪。謹言。 *Hien yi cheou kouan* 限以守官， «limité par ma fonction de gouverneur», semble avoir été à cette époque une formule protocolaire dans les pièces officielles adressées à des autorités supérieures; on la retrouve, avec des variantes, ailleurs dans ce dossier (cf. Index, cheou). *Cheou kouan* ne doit pas, semble-t-il s'entendre ici au sens général de «veiller à son office» (*chéou* au ton montant), mais à celui d'office de gouverneur, *chéou* (au ton partant) étant la désignation littéraire d'un gouverneur local, comme l'*ai cheou* 太守 qui était sous les T'ang une des appellations des gouverneurs de préfectures (*icheou*) (des Rotours, T. P., XXV, 263, 264, n. 1). Cf. *Yeou sien k'ou* 遊仙窟 (ca. 700), éd. Lou-siun (1929), 62 : 王事有限，不敢稱停...

<sup>(2)</sup> (Titre :) 狀請出家。

<sup>(3)</sup> Il doit s'agir ici de la cour de Chine.

<sup>(4)</sup> 石山年在糠粃，不食蠶糞；及乎佩觿 [lire 觿]，每誦經論。持齋持戒，積有餘年；捐室捐軀，累移星紀。豈期弘志未立，王道驅馳。空使黃髮於鄉關；實慙紫綬於朝野。

incapable qu'il soit, comme auxiliaire à Cha-tcheou<sup>(1)</sup>. Mais il va atteindre l'âge «oh l'oreille s'accomode», la soixantaine<sup>(2)</sup>; bientôt sonnera pour lui l'heure de «suspendre son char», c'est-à-dire de prendre sa retraite. Il n'est déjà qu'un vieillard, qui n'a plus rien à offrir à l'État<sup>(3)</sup>.

Or la diffusion du bouddhisme ne peut que profiter à la sainte prospérité royale. Il a servi depuis vingt ans un maître nommé T'an<sup>(4)</sup>, sous lequel il a longuement étudié la doctrine des *sûtra* et des *lâstra*; il sait combien la vie est précaire et fugitive. Un de ses fils ayant récemment subi un injuste dommage, il reste seul, abandonné, privé de tout appui. Aussi demande-t-il à se démettre de sa fonction pour entrer en religion : il supplie le ministre d'État de ne point lui fermer le Chemin saint où il désire s'engager; il se déclare prêt à faire don de son corps et à subir dix mille morts pour lui témoigner sa reconnaissance d'une mesure qui serait, du reste, pour le ministre lui-même, une cause de salut<sup>(5)</sup>.

[3. *Mémorial présenté au Roi du Tibet pour demander l'autorisation de démissionner et d'entrer en religion.*]

Le titre complet de cette pièce, qui tend au même but que la pièce précédente, mais se présente comme un mémorial officiel<sup>(6)</sup> adressé au Roi du Tibet, est le suivant : « Pour se démettre de sa charge et entrer en religion, en donnant sa maison pour en faire un monastère, et ses propriétés, valeurs, bêtes de somme, terrains cultivés et autres, pour en faire des biens permanents de la communauté bouddhique »<sup>(7)</sup>.

<sup>(1)</sup> 近日 相公, 不以庸鄙. 令介沙州. *Siang kong* 相公, appellatif d'un *tsai siang* 宰相. *Kia* 介 peut signifier soit «auxiliaire» (aidant à l'administration), soit «intermédiaire» (entre les Chinois et les Tibétains); mais ce dernier sens paraît ici trop précis : il s'agit plutôt d'une simple formule d'humilité, signifiant que l'auteur a eu l'honneur d'être appelé à seconder l'administration tibétaine à Touden-houang.

<sup>(2)</sup> *Louen yu*, trad. Couvreur, *Quatre livres*, 77.

<sup>(3)</sup> 將登耳順之年, 漸及懸車之日, 耄夫老矣, 誠無於 [sine] 以 供 國用.

<sup>(4)</sup> *Tan ho-chang* 曇和尙. *Tan*, transcription habituelle de *dharma*, doit être l'abréviation du nom sanskrit d'un moine chinois.

<sup>(5)</sup> 佛法興流, 庶裨益於 聖祚. 予便事暹和尙廿年, 經論之門, 久承訓習. 編維生死之事, 返若駛流. 昨緣慈子枉被業害, 一身單獨, 舉目无依. 今請捨官出家; 伏 相公无障 聖道, 則小人與身報賀, 巧死酬恩; 解脫之因, 伏望哀察.

<sup>(6)</sup> *Piao* 表, *tsou* 奏.

<sup>(7)</sup> 捨官出家, 并施宅充寺, 資財駟馬田園等, 充爲常住. Sur les biens de main-morte, qui appartiennent à l'ensemble du *sangha*, et sont inaliénables (*ts'ang tchou seng wou* 常住僧物), cf. Mochizuki, *Bukkyô daijiten*, 6693. Ce sont les *aristhijya sanghika* du *Cullavagga*, vi, 16.



Les arguments, certains des termes mêmes, sont les mêmes que ci-dessus : isolement, âge avancé, incapacité administrative, vieille expérience du bouddhisme... En proposant son entrée en religion, l'auteur rappelle qu'il a toujours observé les prescriptions diététiques et morales du bouddhisme, cultivant le Dhyana, recevant les instructions d'un maître; il fait le serment, s'il est autorisé à transformer sa maison en monastère, de ne point oublier les bontés qu'a eues à son égard l'État tibétain, pour la prospérité et la tranquillité duquel il forme des vœux. Il espère qu'une certaine construction en « argile pourpre » sera bientôt achevée, mais il n'en a pas encore reçu le nom<sup>(1)</sup>. Il supplie le Roi de rendre un décret favorable à sa requête.

[4. *Mémorial analogue au précédent.*]

L'auteur est désigné, dans le titre de cette pièce, comme le gouverneur de Tonen-houang<sup>(2)</sup>. Il signale l'arrivée d'un moine ou de moines porteurs d'un message du Roi, auquel il présente ses compliments et ses vœux. Puis il proteste de son incapacité. Dix années, dit-il, se sont écoulées depuis que la région s'est soumise à l'influence « impériale » du Tibet, et, pour sa part, il y a deux ans à peine qu'il gouverne ces « sables coulants »<sup>(3)</sup>. Il s'est montré indigne de la faveur qu'on lui a faite en le nommant fonctionnaire, en lui confiant une charge de « cent villes », c'est-à-dire un gouvernement local<sup>(4)</sup>.

Il glorifie ensuite les vertus bouddhiques du Roi, qui « exalte la doctrine de Säkya,

(1) 伏望 紫涅修造向終 名額未到. Il doit s'agir de quelque édifice bouddhique que l'auteur faisait construire auprès de sa maison, ou d'un aménagement de celle-ci en monastère, ce monastère devant recevoir, à la mode chinoise, un nom officiel à inscrire sur un panneau.

(2) 沙州 都 上表. Le mot 都 figure dans un grand nombre de titres officiels, notamment dans celui de 都 督, « gouverneur général » surtout militaire qui contrôlait les préfets (*ts'eu che*), titre supplanté plus tard par celui de *tsin tsu che* (*T'ou hai*, s. v.; des Rotours, *Traité des fonctionnaires*, 820). Plus loin dans cette pièce (ci-dessous, p. 3), l'auteur déclare : *mou cheou lieou che* 牧守流沙, c'est-à-dire qu'il gouverne, pour le compte des Tibétains, les « sables mouvants » (*Cba-tcheou*, aux portes du désert); les mots *mou* et *cheou* indiquent qu'il s'en considérait comme le gouverneur, le préfet (*t'ai cheou*, *ts'eu che*). Le terme *tsou tsou* avait été adopté en tibétain (*to-dog*), peut-être à travers le turc; et il est possible qu'en s'adressant à un Tibétain un Chinois ait recouru, pour se désigner, à une abréviation de ce terme. Cf. *sup.*, 197, n. 2, *inf.*, 273, n. 2.

(3) 自歸皇化, 向歷十年; 牧守流沙, 纔經兩稔 [ *tsou tsou che* ]. *Lieou che* 流沙, les déserts de sable de la région de Tonen-houang. Pour la date, cf. *inf.*, 275.

(4) 承乏備員, 實將尸素; 爲政之道, 字義無方. 虛蒙萬里之恩; 猥忝百城之任. « Cent villes », allusion à un personnage des Leang qui, gouverneur d'une localité, fut déclaré digne d'être un modèle pour les gouverneurs de cent villes (*tsou che*, 137, 84).

portant grand secours à son peuple »<sup>(1)</sup>. Il rappelle, comme ci-dessus, ses propres antécédents de bouddhiste. Il a maintenant cinquante-sept ans; les cheveux lui tombent, il est seul, sans famille, sans descendance. Il se sent toujours plus honteux des émoluments importants et de la situation élevée qui lui sont attribués, mais dont il se montre si peu digne<sup>(2)</sup>. Il implore du roi l'autorisation de « faire flotter sur ses épaules le vêtement sombre », et l'assure en termes hyperboliques de sa gratitude anticipée<sup>(3)</sup>.

[5.] [Mémorial adressé au Roi du Tibet] pour offrir une icône brodée et autres [cadeaux]<sup>(4)</sup>.

L'auteur déclare que sa préfecture est située aux frontières extrêmes (de la Chine), pauvres en produits; il s'excuse de ne pouvoir offrir à son souverain que de modestes présents. Ceux qu'il lui envoie, et par lesquels il espère s'acquérir des mérites, ne sont point des produits locaux, mais lui viennent de loin<sup>(5)</sup>. Ce sont des images (saintes), soit en broderie multicolore, soit en bois sculpté, un peu anciennes déjà, mais de belle facture. Il profite du retour à la Cour de certain(s) moine(s) pour les faire parvenir au Roi avec un mémorial<sup>(6)</sup>.

[6. Lettre adressée à une autorité supérieure (tibétaine)<sup>(7)</sup>.]

D'après les compliments saisonniers<sup>(8)</sup>, cette lettre date d'une huitième lune. Il semble qu'elle soit mal placée ici; chronologiquement elle devait s'insérer plus loin, entre les pièces 8 et 9 (la numérotation des pièces ne figure pas dans le manuscrit).

L'auteur accuse réception d'une lettre qu'un messager lui a apporté le jour même. L'auteur de cette lettre s'informait des conditions actuelles dans la préfecture (de Touen-houang), témoignant de loin sa sollicitude au peuple, qu'il savait n'être point adonné au mal, et examinant de façon éclairée les fonctionnaires, afin de

(1) 伏維 聖神贊普, 弘揚釋教, 大濟蒸人.

(2) 彌愆重祿, 尙荷崇班. 處官位, 乃知策无能; 効駸馳, 則以躬 [var. de 筋] 力不逮.

(3) 伏望 矜臣老朽, 許臣披緇; 剖心銘肌, 萬死之誠, etc.

(4) (Titre :) 進繪像等.

(5) C'est-à-dire sans doute de l'intérieur de la Chine. 右臣州居極邊, 素無物產. 難心効葵藿, 願欲獻芹, 徒懷萬里之誠, 難奉九重之聖. 前件功德等, 皆自遠而來, 非當土所有. Le terme *kong tô* (*guna*) appliqué à des dons se retrouve dans des termes comme *kong tô tchou* 功德主 (*dānapati*), *kong tô leao* 功德料 (objets donnés aux Trois Joyaux), etc.

(6) 輒煩 天聽, 用表愚誠. 謹因僧歸朝, 奉進以聞. 謹進, 上年八月八日, 臣上進.

(7) Sans titre. La rédaction est celle d'une lettre et non d'un rapport officiel.

(8) 仲秋漸涼.

favoriser la répression de toute rébellion et la pacification des habitants<sup>(1)</sup>. En réponse, l'auteur proteste de son loyalisme et de son zèle, dont il relève, par modestie, l'inefficacité. Il annonce qu'il a fait rapport à un gouverneur militaire (tibétain), qui lui a envoyé un (nouveau) commissaire (tibétain), pour maintenir la paix dans le peuple. La préfecture est (maintenant) parfaitement tranquille; les habitants vaquent à la récolte, et il n'y a plus de troubles. Dans les compliments finaux, l'auteur se désigne comme préfet<sup>(2)</sup>.

[7. Lettre à un ami.]

Dans cette pièce, qui n'a rien d'officiel, l'auteur demande au destinataire quand les « affaires royales » lui permettront de rentrer « ici à la maison »; il lui parle du climat malsain de Touen-houang, de sa mauvaise santé, etc.

[8. Rapport à un ministre d'État tibétain<sup>(3)</sup>]

Cette pièce date d'une septième lune. Elle s'ouvre par des compliments saisonniers et des vœux de bonheur. Bien qu'on ait bénéficié, dit l'auteur, des faveurs

<sup>(1)</sup> 今月 日使至奉書慰問。遠念黎庶，知不附邪。早察官寮，以順討逆，俾四人康業，一州權安。

<sup>(2)</sup> 尋申留後使，蒙節兒至。安存百姓，州府底寧；勉力收獲，更無驚擾。伏維昭察，卑守有限。拜奉，謹奉啓。起居，謹啓。 *Lieu heou che* 留後使 était vers la fin des Tang (depuis 777) la désignation des commissaires militaires qui étaient censés suppléer les commissaires en titre (*tsie tou che*, gouverneurs militaires des arrondissements, *tao*), lorsque ceux-ci quittaient leur poste; mais en réalité ils se rendaient souvent indépendants et se considéraient comme des *tsie tou che* en expectative d'être ratifiés (cf. des Rotours, *Traité des Examens*, 25, n. 1, 355, *Traité des fonctionnaires*, 825, n. 2). Le personnage tibétain auquel ce titre est appliqué ici avait sa résidence à Koua-tcheou (*inf.*, 264, n. 1). *Tsie eul* 節兒 est peut-être une abréviation de *che tch'e tsie* 使持節 ou de *tch'o tsie* 持節, « plénipotentiaires autorisés », qui étaient des titres additionnels (*kia hao* 加號) attribués aux préfets et autres fonctionnaires de l'administration militaire locale. Le *Ts'eu hai* (Mao, 114) déclare que ces titres furent supprimés dès la création des *tsie tou che* au début du vin<sup>e</sup> siècle; mais, dans une inscription de 894, trois personnages qui étaient respectivement préfets (*ts'eu che*) de Cha-tcheou, de Koua-tcheou et de Kao-tcheou portent encore l'épithète *che tch'e tsie* en tête de leurs titres (Cbavannes, *Dix inscriptions...*, 93-94). Le terme *tsie eul* serait ici une désignation honorifique du commissaire tibétain délégué à Touen-houang par le gouverneur militaire de Koua-tcheou, qui était son supérieur (cf. *inf.*, 264, n. 1). Mais il est plus probable qu'il faut y voir simplement une abréviation de *tsie tou che* 節度使, « commissaire militaire », titre que les Chinois appliquaient à certains gouverneurs militaires tibétains (*inf.*, 264, n. 2): c'est ce qui ressortirait de l'emploi du mot *che* dans *tsie eul fan che* 節兒番使 (*inf.*, 272, n. 1). Pour l'expression *pei cheou yeou hien* 卑守有限, « limité que je suis par mon humble préfectorat », cf. *sup.*, 257, n. 1.

<sup>(3)</sup> Sans titre.

du destinataire (ou du Roi), cette préfecture de Cha-tcheou a cependant réisté à plusieurs reprises à l'«influence transformatrice» du Roi, c'est-à-dire au gouvernement tibétain. La guerre venait à peine de s'apaiser, la population se tranquillisait un peu, les divers fonctionnaires s'efforçaient de prendre soin d'elle, et, depuis moins de deux ans, grâce (au gouvernement tibétain), chacun revenait à la vie, lorsque, l'année passée, un certain Fan Kouo-tchong 范國忠 et d'autres concurrent le projet de s'enfuir dans le désert de Han-hai<sup>(1)</sup>. De loin, déclare l'auteur, j'en informai Votre Ministère, qui, pour les punir, les reléguà à Tsiou-ts'üan (Sou-tcheou)<sup>(2)</sup>. Mais — qui l'eût prévu? —, de cette localité distante de mille lieues<sup>(3)</sup>, ils ourdirent un plan. Escaladant de nuit les doubles remparts (de la ville de Cha-tcheou<sup>(4)</sup>, ils la surprirent) comme s'ils tombaient du ciel, y massacrèrent les fonctionnaires tibétains et y établirent fallacieusement un habitant du poste de relais (de Yu-kouan)<sup>(5)</sup>, Hing-hing, qui se prétendait prince royal T'o-pa<sup>(6)</sup>.

<sup>(1)</sup> Le nom de Han-hai 瀚海, qui semble avoir désigné tout d'abord le lac Baikal, s'applique plus tard au désert de Mongolie en général, ou plus particulièrement à sa partie Nord-Ouest, occupée par les Ouigours, où T'ai-tsong (627-649) créa une préfecture (fou) (Chavannes, *Documents*... 21, n. 1, 91). De 663 à 669, ce nom fut donné au protectorat général (ou kou fou) établi par les Chinois en pays ouigour (des Rotours, T. P., XXV, 252). L'armée de Han-hai 瀚海軍, ainsi nommée depuis 703, était cantonnée à Pei-t'ing 北庭 (Bechbalik près de Goutcheu, région de Tourfan; des Rotours, *Traité des fonctionsnaires*, 803, n. 2). Cette armée est encore mentionnée au 11<sup>e</sup> siècle dans le fragment géographique publié par L. Giles (*B. S. O. S.*, VI, 934), qui la situe à T'ing-tcheou 庭州 (Bechbalik). — Pour Fan Kouo-tchong (*inf.*, 269-272), le ms. donne ici par erreur Fan Tchong-kouo.

<sup>(2)</sup> 遠申 相府, 罰配 酒泉. *Pei* (lieu p'ei 洩配) est la peine de relégation. Tsiou-ts'üan, qui a récemment repris ce nom ancien, est le Sou-tcheou de l'époque manchoue, à quelque 300 kilomètres de Touen-houang.

<sup>(3)</sup> C'est à peu près la distance de Cha-tcheou à Sou-tcheou (780 li d'après *Yuan-ho kiun hien tche*, II, 8 b).

<sup>(4)</sup> *Tch'ung tch'eng 重城*. cf. *inf.*, 271, n. 2, et Pelliot, *Œuvres posthumes*, III, 126, n. 2.

<sup>(5)</sup> Cf. *inf.*, 269, n. 1.

<sup>(6)</sup> 豈期千里爲謀, 重城夜越. 有同天落, 戕殺番官. 僞立驛戶 邢興, 揚言拓拔王子. Le patronymique T'o-pa, nom d'une tribu d'origine Sien-pi qui a donné à la Chine son nom turc (Tabyač) et la dynastie des Wei Postérieurs (386-534), restait jusqu'à l'époque des T'ang fort répandu dans le Nord-Ouest de la Chine. Une de ses branches y avait émigré dès la fin du 1<sup>er</sup> siècle, les Tou-fa 秃髮, fondateurs de la dynastie des Leang Méridionaux 南涼, 397-414 (cf. P. A. Hoodberg, «The language of the T'o-pa Wei», *H. J. A. S.*, I, 168). D'après l'*Histoire des Cinq Dynasties* (*Wou tai che*, LXXV, 1 b), les T'o-pa formaient une des grandes familles des Tou-yu-houen, autre tribu d'origine Sien-pi, établie au Kan-sou et au Koukounor. Un des généraux qui participèrent à la guerre civile entre Tibétains, dans cette même région, au milieu du 11<sup>e</sup> siècle, luttant sous les ordres de Chang Pi-pi 尙婢 婢 contre Louen K'ong-jo 尙恐 恐 qu'il tua en 866 et dont il envoya la tête à Tch'ang-ngan, après s'être rallié à la Chine, s'appeloit T'o-pa Houai-kouang 拓拔懷光 (*T'ang chou*, CCXI B, 7 b, trad. Bushell, 524; *Tseu tche l'ong kien*, CCXIII, 27 b-28 a, CCXXI, 296, 306, CC, 47 b); c'était probablement un Tou-yu-houen.

Intimidant la population, ils répandirent la terreur de leurs armes; et dans la nuit, où (les formes et) les couleurs ne se distinguent pas, où le relief ne se laisse pas apprécier, les soldats et les civils furent pris de panique, et chacun se cacha<sup>(1)</sup>. Comme le *bhadanta* d'État<sup>(2)</sup> était dans la ville, et craignant qu'il ne fût blessé ou mis à mal, je courus l'informer et (lui conseiller de) chercher une retraite, où nous partagerions la mort ou la vie. A l'aube, je sortis et ralliai mes subordonnés, qui descendirent séparément au poste fortifié, où je les réunis en leur ordonnant de ne pas se disperser : je jurai de sauver les fonctionnaires (tibétains). Lorsque nous arrivâmes au siège des autorités (*ya-men*), celui-ci était déjà en flammes; tournant aussitôt les talons, nous établîmes une embuscade pour saisir les fauteurs de troubles. Sept de ces bandits n'échappèrent point au filet du Ciel, et ils furent soumis à un interrogatoire devant le *bhadanta* Mahâyāna. On a informé de tout cela le camp<sup>(3)</sup> et fait rapport à Koua-tcheou. Hier, on a fait lier de cordes<sup>(4)</sup> et mettre à la cangue les bandits, et l'on a envoyé un fonctionnaire pour les accompagner sous bonne garde<sup>(5)</sup>. A la suite de ces événements, le gouverneur militaire (tibétain de Koua-tcheou) a bien voulu envoyer à Cha-tcheou un nouveau commissaire (tibétain pour

Le célèbre pèlerin Wou-k'ong, né en 730 à Yun-yang 雲陽 (actuellement Piao 驛 au Chen-si, Nord-Ouest de Tch'ang-agan), était issu d'une famille Kin 秦 qui prétendait descendre des T'o-pa des Wei Postérieurs (Lévi-Chavaannes, *J. As.*, 1895, II, 342). En 786 ou 787, les Tibétains chassèrent de la préfecture de Hia 夏州, dans la boucle de l'Ordos, au Nord du Chen-si, un préfet de l'administration chinoise nommé T'o-pa K'ien-houei 拓拔乾暉 (K'iou, cccxvi, B. 4a; Busbell, 693, a omis ce nom; Tang, cccxvi B, 26) ou T'o-pa Tchao-yao 拓拔朝暉 (Tang houei yan, xcvi, 9a). Ces T'o-pa de l'Ordos, gouverneurs héréditaires de la préfecture de Hia, appartenaient à la tribu des Tang-hiang (Tangouts, linguistiquement apparentés aux Tibétains); ils en formoient le clan le plus puissant (Tang, cccxi A, 16) : c'est eux qui fondèrent, à l'époque des Song, le royaume de Si-hia. Certains généalogistes et historiens font descendre ce royaume des T'o-pa des Wei Postérieurs (Chavaannes, *Dix inscriptions*, 13, n. 1). Voir aussi Eberhard, *Das Tuva-Reich Nordchinas*, 33-38; Stein, «Mi-nag et Si-hia», *Actes du XXI<sup>e</sup> Congrès Int. des Or.*, Paris, 1909, 266.

<sup>(1)</sup> 迫脅人庶, 張皇兵威, 夜色不分, 深淺莫測; 卒人芒怕, 各自帶藏.

<sup>(2)</sup> Il s'agit de l'État tibétain comme l'indique l'espace laissé par respect devant le caractère *kou*; *tô* est pour *ta tô*, «de grande vertu», traduction de *bhadanta*.

<sup>(3)</sup> 具中衙帳. *T'chung* 中 est pour *chen* 申. *Ya tchang* doit être un quartier général militaire. Les caractères 詞衙 sont ajoutés en plus petit format (de la même main) après 摩.

<sup>(4)</sup> So 索 pourrait aussi signifier que les autorités de Koua-tcheou ont fait chercher les coupables à Cha-tcheou.

<sup>(5)</sup> 爲國德在城, 恐被傷害, 上走報迴避, 共同死生, 及至天明, 上出招集所由, 分頭下堡, 收令不散, 誓救諸官. 上比至衙門, 已投烈火, 遂即旋踵, 設伏擒姦. 其賊七人不漏天網, 並對大德摩詞衙推問. 具中衙帳, 并報瓜州. 昨索賊釘枷, 差官銅送. *T'ong* 銅 est une faute pour *kou* 鑕 (cf. *inf.*, 267, n. 2), qui dans des expressions comme 禁鑕 ou 鑕身 a le sens d'emprisonner, mettre à la cangue.

remplacer celui qui avait été assassiné<sup>(1)</sup>. Le peuple est parfaitement tranquille; chacun vaque aux travaux agricoles. Quant à la « préfecture militaire » de l'« arrondissement oriental », elle n'a pas envoyé de nouvelles. Le rapport se termine par des formules protocolaires<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> 訖已, 蒙留後使差新節兒到沙州. Cf. sup., 261, v. 2.

<sup>(2)</sup> 百姓具安, 各就豐 [lire 農] 務. 其東道軍州, 不報消息. 伏惟昭 [lire 照] 鑒, 卑守有限. Le terme *kiun tcheou* 軍州 s'applique probablement à des autorités militaires tibétaines. Le *Tang chou*, LXVII, 1 a, rapportant qu'on créa en 710 un commissariat (*tsie tou che*) du Ho-si, inclut dans ce titre le terme *kiun tcheou* au pluriel (河西諸軍州節度, etc.); mais, dans ce cas, d'après M. Iwata (*Toyo gakuho*, XXIII, II, 116 a), *kiun tcheou* signifierait « les garnisons (*kiun*) et les préfectures (*tcheou*) du Ho-si », car ce commissariat contrôlait diverses garnisons (*kiun*) en dehors des sept préfectures (*tcheou*) du Ho-si : Leang, Kan, Sou, Yi, Koua, Che et Si.

Quant à *long tao* 東道, « la province (arrondissement) de l'Est », il doit s'agir du centre d'une des grandes circonscriptions administratives ou militaires de l'Empire tibétain. *Tao* était sous les Tang le titre des provinces chinoises; certaines de ces provinces étaient divisées en circonscriptions de l'Est (*tsing tao*) et de l'Ouest (*si tao*), par ex. celle du Chan-nan 山南; mais tel ne semble pas avoir été le cas des provinces du Nord-Ouest, Long-yeou et Ho-si. Le terme « province orientale » doit s'entendre dans le cadre de l'empire tibétain, et non comme un terme repris par les Tibétains ou par leurs sujets chinois à la géographie administrative de la Chine. À partir du début du VIII<sup>e</sup> siècle environ, le même mot *tao* servit aussi en Chine à désigner des districts militaires, situés aux frontières, gouvernés par des commissaires (*tsie tou che*) et dont relevaient les troupes chargées de garder les frontières; malgré l'homonymie, ces districts militaires (*tao*) semblent avoir différé des provinces civiles (*tao*), du moins pendant certaines périodes (cf. des Rotours, *Traité des fonctionnaires*, 786 et suiv.).

Les circonscriptions tibétaines que les textes chinois appellent *tao* semblent avoir été divisées en commissariats militaires, que les textes chinois désignent par le terme *tsie tou che* (cf. sup., 260, n. 6). Dans sa notice générale sur le Tibet, le *Ts'o fou yan kouei*, CXLII, 17 a, rapporte que lorsque Sron-blean-rgam-po eut unifié le Tibet (香併諸蕃), dont le territoire atteignit mille lieues carrées, il confia à des ministres supérieurs le contrôle du chaque groupe de dix commissariats (*tsie tou*) (每十節度置一上相統之). Peu avant 768, Chang Tsan-mo 尚贊摩, qui était probablement le père du célèbre Chang K'i-sin-eul (Zan Khri-sum-rje, cf. inf. 288, n. 3), succéda à Chang Si-kie 尚悉結 comme *tsie tou che* de l'Est (du Tibet), (avec pouvoir) spécial sur le Ho-si et le Long-yeou), 東面節度使專河隴 (*Tang*, CCXVI B, 1 a, trad. Bushell, 682). Vers 762, dans une lettre qu'il adressait au préfet chinois de Sou-tcheou (actuellement Tsiéou-tsi'uan au Kan-sou), ce même Chang Tsan-mo est défini comme « un des grands sujets du Roi du Tibet, qui détenait plusieurs commissariats (*tsie tou che*) de l'arrondissement (*tao*) de l'Est » (cf. inf. 299, n. 2). En 789, une dédicace fut infligée par les Chinois, dans la région de Souci-tcheou (Sseu-tch'ouan actuel), aux deux « commissaires tibétains » de Ts'ing-bai (Koukounor) et de Lie-tch'eng (吐蕃青海獻城二節度, *Kiou*, CCXVI B, 7 a; trad. Bushell, 503; *lie* [l'hiép] doit être pour la 膾 [l'hiép], qu'on trouve ailleurs pour ce nom). En 800, le général chinois Wei Kao 韋皋 reçut la soumission du chef tibétain Ma-ling-tô 馬定德, qui portait le titre de fonctionnaire *ying-long* (?) 嬰龍官, et

gouvernait les neuf commissariats de Ngang-kang[.] Le-tch'eng et autres, 吐蕃曾師 [corr. 帥] 兼監統義貢職城等九節度使 龔寵官馬定德 (Kieou, cxxvi B, 8 b, trad. Bushell, 509; Tang, cxxvi B, 4 b; cf. biogr. de Wei Kao, *ibid.*, cxi, 2 a, et Tang, cxviii, 2 a; Tseu, cxxxi, 36 a). Le caractère ying qui précède lang est très probablement fautive et sans doute superfétatoire (l'édition Po na de Kieou, *Lia tchouan*, cxvi B, 11 b, 14 — 15 a, 1, donne une autre graphie, ou plutôt deux graphies qui sont incompréhensibles et doivent être fautives elles aussi). Le terme «fonctionnaire lang» (\*lung ou \*limong) se retrouve souvent dans les textes chinois pour désigner des officiers tibétains : en 776, un «grand fonctionnaire lang» est fait prisonnier (Sin, ccxvi B, 1 b, trad. Bushell, 484); en 789 on en capture quarante-cinq (Kieou, *ibid.*, 7 a, trad. Bushell, 503), en 797, sept (Kieou, *ibid.*, 8 a, trad. Bushell, 507; Tang *houei yao*, cxvii, 10 b; T'o, cxliixvii, 4 b); et l'on rapporte de Wei Kao qu'au cours de ses campagnes contre les Tibétains, pendant 21 ans, il avait fait prisonniers ou tués 1.500 commissaires (*tsie tou 節度*), gouverneurs (*ou tou 都督*), chefs de places murées (*tch'eng tchou 城主*) et fonctionnaires lang (籠官) [Tang, cxviii, 2 b]. De toute manière, dans le texte relatif à Ma Ting-tü, il doit s'agir d'un seul personnage, et non de deux personnages comme traduit Bushell, et comme semble l'indiquer l'édition Pons du Kieou *T'ang chou*. En 802, Wei Kao captura également, devant Wei-tcheou 維州 au Sseu-tch'ouan, le chef tibétain Louen Mang-jo 論莽熱 (Blon Mai-h'ier) qui portait les titres de «grand ministre de l'intérieur, et par cumul commissaire militaire (*tsie tou ping ma che*) des cinq arrondissements de la région frontière de l'Est et contrôleur général des pasteurs nomades, 內大相兼東境五道節度兵馬使都統羣牧大使 (Kieou, cxxvi B, 9 a, trad. Bushell, 510; cf. *ibid.*, cxi, 2 b; Tang, cxviii, 2 a; Tseu, cxxxi, 37 b; T'ou, cxliixviii, 6 a; d'après Laufer, *T'oung Pao*, XV, 82, n. 3, Louen Mang-jo n'est pas un nom propre, mais la transcription d'un titre du ministre de l'intérieur, *blon mai-h'ier* : c'est en effet cette même transcription, 論莽熱, qu'on trouve dans T'ang, cxxvi A, 1 a, pour rendre un des titres du *nan-blou tch'ei]-po* [羣論掣通], en chinois *nei siang 內相*). Au lieu de «frontière de l'Est», Tang, cxxvi B, 4 b, 11, a une variante «préfecture de Song» (兼松州五道節度, etc.). Cette préfecture avait son siège dans l'actuelle sous-préfecture de Song-p'an 松潘, au Nord-Ouest du Sseu-tch'ouan, près de la frontière du Kan-sou. C'est là que devait résider le «commissaire de l'arrondissement» oriental du Tibet, Wang Yai 王涯, dans un mémorial de 821, dit que la ville où se trouvait naguère la préfecture chinoise de Song était depuis longtemps le siège du «commissariat tibétain» (故松州城, 是吐蕃舊置節度之所. Kieou, cxi, 4 a, 1, T'o, cxliixviii, 21 b). Dans une lettre (P. che Tch'ang-king *lei*, xi, 30 a-33 b) adressée entre 802 et 814, par le *tsie tou che* chinois Tchou Tchong-leang, commissaire aux armées molles des Quatre Places Fortes (de Sérinde) et de Pei-ling (région de Goulchen) et aux préfectures de King, de Yuan (toutes deux au Kan-sou) et autres (四鎮北庭行軍涇原等州節度使... 朱忠亮; la date approximative de cette lettre ressort de la biographie du personnage, Tang, cxix, 2 b, Kieou, cx, 3 a), à son voisin tibétain Louen Kie-tou-ti 論結都離, celui-ci reçoit le titre de «*tsie tou che* de l'arrondissement oriental du Tibet» (大東境道節度使). Le T'o *sou yuan houei*, cxliix, 15 b, mentionne en 812 l'envoi au *tsie tou che* chinois de Fong-siang (Ouest de Tch'ang-ngan), Li Wei-lan 李惟蘭, d'une lettre émanant de Louen Kao-tou 論詰都 (ou Kao peut être une faute pour Kio 詰 : il s'agirait alors du même personnage que dans la lettre précédente), «commissaire (*tsie tou*) de l'arrondissement oriental du Tibet, (qui était aussi?) le ministre d'État (*tsai siang*) Chang K'i-sin-eul (Zaü Khri-sum-rje)» (吐蕃東道節度論詰都宰相

尙書心兒). En 829, lorsque Licou Yuan-ting revenait du Tibet après y avoir juré le traité sino-tibétain, il fut reçu, à son passage dans la préfecture de Ho 河州 (actuellement Lin-hia 臨夏 au Sud-Ouest du Lan-tchou des T'ang, au Kan-sou) par un généralissime tibétain qui réunit en son honneur dans la vallée de Ta-hia 大夏川 plus de cent généraux tibétains (ou des *commissariats*) (*taï tou [che]*) de l'Est (T'ou, CCXXII, 19 a : 東節度使; T'ang, CCVI B, 6 b, trad. Bushell, 521 : 東方節度). D'après le T'ou fou yuan kouei, ce généralissime, nommé Chang Ta-tsang 尙塔藏 (Zai Stag-bean; T'ang écrit Chang Ta-tsang 尙塔藏), n'était autre que le ministre Chang K'i-sin-eul (Zai Khri-sum-rje). 卽蕃相尙書心兒也. D'après le K'ouou T'ang chou, CCXXVI B, 11 a, (trad. Bushell, 519), c'est lors d'un précédent voyage au Tibet (初) que Licou Yuan-ting aurait rencontré à Ho-tcheou le généralissime (*tou yuan chouai*) Chang K'i-sin-eul, président du conseil (*chang chou ling 尙書令*) tibétain (cf. *inf.*, 283). Le titre de «commissaire de la province orientale» reparait en 849, à la veille de la reconquête chinoise du Nord-Ouest : au début de cette année, le *taï tou che* tibétain du *tong tao* se soumit (K'ouou, CCXXVI B, 11 b, trad. Bushell, 526) ou fut tué (sources citées dans le T'ou tche l'ong kien k'ou yi, XIII, 7 a-b, ad T'a'ou, CCXXVIII, 28 b); les préfectures qui firent alors leur soumission à la Chine, et dont le territoire était vraisemblablement gouverné par ce commissaire, à savoir Ts'in (actuellement T'ien-chouai au Kan-sou), Yuan (Kou-yuan au Kan-sou) et Ngan-lo (Tchong-wei au Ning-hia), se trouvaient dans le Sud-Est du Kan-sou et du Ning-hia actuels.

D'après les documents tibétains étudiés par M. Thomas (*J. R. A. S.*, 1933, 380; *Tibetan Literary Texts*, ... I, 289 et suiv.), l'empire tibétain était divisé en quatre *ru* ou «cornes» (sont-ce les *tao* des textes chinois sur le Tibet?), eux-mêmes divisés en *ston-sole*, «districts de mille», commandés par des *ston-dpon*, chiliarques (sont-ce les *taï tou [che]* des textes chinois? les annales de Touen-houang, Bacot..., 63 et 69, mentionnent sous l'année 755 la nomination de trois *ston-dpon* à Ston-sar, dans la région de Touen-houang); les frontières chinoises dépendaient du *ru* de gauche, c'est-à-dire du Sud. Est-ce par allusion à ce système que, dans des textes se rapportant à des défaites infligées aux Tibétains, par Wei Kao, dans le Nord-Ouest du Sseu-tch'ouan en 793, le chef tibétain Louen Mang-jo (*blon-man-bzier*) reçoit le titre de «généralissime de la province du Sud», 南道元帥 (K'ouou, CCXXVI B, 8 a, 1, trad. Bushell, 506, et *ibid.*, CX, 2 a, 3; T'ang, CCXXVI B, 4 b, 1, et *ibid.*, CCVIII, 1 b, 13)?

Mais peut-être *tao* doit-il s'entendre ici au sens, non d'un arrondissement territorial, mais d'un chemin proprement dit. Le mot *tao* avait parfois, en Chine même, cette valeur dans la terminologie militaire. En 635, les T'ang lancèrent une campagne contre les Tou-yu-houen du Koukounor. On nomma alors des «commandants suprêmes des armées en campagne» (*hing k'ouou ta toung kouan 行軍大總管*) pour toute une série de *tao* de la région du Koukounor : *tao* de Si-hai 西海道, de Tsi-che 積石道, de Chan-tcheou 鄯州道, etc. (T'ang, CCXXIII, 5 a, chap. sur les Tou-yu-houen). Il s'agissait évidemment d'une répartition stratégique des armées sur le terrain. Un peu plus tard, en 670, les Tou-yu-houen, attaqués par les Tibétains, firent appel à l'aide chinoise. Un général est alors nommé «commandant suprême des armées en campagne sur la route (tao) de Lhasa» (邏娑道行軍大總管), un autre «commandant suprême des armées en campagne sur la route de Leang-tchouou» (涼州行軍大總管; K'ouou, CCXXVI A, 3 b, trad. Bushell, 448; T'ang, CCXXVI A, 3 a) : dans le premier de ces titres, on ne voit pas comment comprendre «tao de Lhasa» autrement qu'au sens de «routes». De même, en 676, des généraux chinois sont nommés «généralissimes des armées en campagne sur la route de



## [9. Rapport à un supérieur (tibétain).]

Cette pièce est datée d'une neuvième lune; les formules initiales et finales sont les mêmes que dans la pièce 8, où le destinataire est expressément désigné comme un ministre d'État<sup>(1)</sup>. Grâce à votre faveur, déclare l'auteur, les gens qui s'étaient inopinément révoltés ont été punis de mort, ainsi que je vous en ai déjà informé; ceux qui les avaient suivis par contrainte ont été envoyés sous bonne garde à Kouatcheou<sup>(2)</sup>. Le peuple est parfaitement tranquille et vaque à ses travaux. Le (nouveau)

T'ao-tcheou (洮州道行軍元帥) et sur la «route de Peang-tcheou» (涼州道; *T'ang*, cxxv A, 3 a-b; cf. aussi *ibid.*, 4 a, sous 690 et 691). Le *Traité de l'armée des T'ang* (trad. des Rotours, 786) explique du reste que *tao* désignait dans le vocabulaire militaire une organisation distincte de celle des provinces, également appelées *tao*; d'après les textes précités, il semble que ces *tao* militaires aient souvent eu un caractère occasionnel et temporaire.

On lit dans la biographie de Wei Kao (*T'ang*, cxviii, 2 a, 3) qu'on appelait *nan tao*, «chemin du Sud», une route qui conduisait du Sseu-tch'ouan au Yun-nan et que Wei Kao fit rouvrir à la suite de ses victoires de 793 sur les Tibétains. Le ms. 2555 du Fonds Pelliot, déjà cité ci-dessus, contient une lettre adressée en 770 par le préfet chinois de Sou-tcheou à son voisin tibétain Chang Tsan-mo, qui «détenait plusieurs commissariats du *tao* de l'Est»; cette lettre est intitulée : «Réponse à (un fonctionnaire du) Tibet du Sud» (*inf.*, 292 et suiv.). Dans le présent texte (p. 264, l. 2-3, et p. 268, l. 18), il est difficile de choisir entre les deux sens de *tao*, «chemin» et «arrondissement administratif».

En ce qui concerne le terme tibétain *ru*, on peut songer à un emprunt du chinois *liu* 羴 (ancien \*li'o), «brigade» (dans l'antiquité chinoise 500 hommes), et c'est par «brigade» que M. Thomas traduit généralement ce terme; mais celui-ci semble avoir impliqué une valeur territoriale, et dans ses traductions des *Documents de Touen-houang relatifs au Tibet* (40, n. 3), M. Bacot le rend par «bannières», avec cette glose : «divisions territoriales». Peut-être ce mot doit-il être plutôt rapproché des mots signifiant «corne» dans la nomenclature politique des peuples altaïques. D'après M. P. A. Boodberg (*Marginalia to the Histories of the Northern Dynasties*, 3, The Altaic Word for Horn in the Political Nomenclature of the Steppes, *H. J. As. St.*, IV, n-iv, déc. 1939, 230-239), les Hiong-nou, à l'époque des Han, avaient dix *cornes* (kio 角), qui étaient les fils et les frères du *chan-yu*, et à l'époque des T'ang la répartition des Turcs Occidentaux en dix *og*, cinq de gauche et cinq de droite, se rattacherait à l'ancienne organisation des Hiong-nou, le mot turc *og* devant lui-même s'entendre au sens étymologique de *cornes*, d'où *divisions*, *hordes*. Si les hypothèses de M. Boodberg sont justes (elles forment toute une cascade), les ru tibétains seraient un emprunt aux Turcs. M. Tucci (*Tibetan Painted Scrolls*, 737-738) incline aussi à croire que l'organisation de l'empire tibétain en *ru* était analogue à celle des Turcs (et plus tard des Mongols).

<sup>(1)</sup> 季秋已禱伏惟 尊體動止萬福。ム蒙恩。etc. Fin : 伏惟 照察。卑守有限。謹回。

<sup>(2)</sup> 勃逆之人，已闕伏法；脅從之類，銅送瓜州。Fin *fa* «subir la loi», expression consacrée pour «être puni de mort».

commissaire (tibétain) est arrivé. Les impôts en étoffe<sup>(1)</sup> et en céréales devraient naturellement être payés au complet; mais, des vents chauds ayant gâté les pousses, l'auteur se permet de demander une exemption de moitié, dont la population serait particulièrement heureuse<sup>(2)</sup>. Au moment des semailles et du repiquage, on a précédemment manqué de bœufs de labour, ainsi que d'acier et de fer pour les instruments agricoles. L'auteur rappelle la (ou les) requête(s) qu'il a déjà présentée(s) à ce sujet, mais qui n'ont pas encore eu de suite: si l'on ne prend pas des mesures dès l'hiver, il y aura des difficultés au printemps<sup>(3)</sup>.

[10. Lettre.]

Dans cette lettre datée d'une neuvième lune, l'auteur déclare penser beaucoup au destinataire, dont il est séparé depuis un certain temps, et avec lequel il entretient une correspondance qu'il trouve trop espacée<sup>(4)</sup>. Il lui présente des vœux de bonne santé et lui rapporte comment le nommé Tchang Ts'ing, du relais de Yu-kouan<sup>(5)</sup>, et autres, se sont sauvés, de l'Est, en tuant des hommes (leurs gardiens), avec des complices qu'ils avaient réunis. Pillant des chevaux et s'emparant de cuirasses, ils se sont portés vers Cha-tcheou, parcourant à bride abattue une distance de mille lieues, et sont arrivés à la troisième veille (vers minuit). Les postes de signaux à feu du chemin (ou de l'arrondissement) de l'Est<sup>(6)</sup> n'ont pas donné le moindre éveil; en pleine nuit, les rebelles escaladèrent les doubles remparts et massacrèrent les troupes de garde. Tous les adultes de la ville se trouvaient aux champs, il ne restait dans les maisons que les vieillards et les enfants; les fonctionnaires tibétains, négligeant les mesures de défense, n'avaient pas prévu un malheur; les forces officielles se trouvaient dispersées, toute résistance eût été difficile. C'est seulement à l'aube que l'auteur put appeler des défenseurs et capturer les rebelles. Il a fait un rapport au camp, pour témoigner de son loyalisme et reconnaître son incurie<sup>(7)</sup>.

(1) Les contributions en tissus étaient appelées *tiao tiao*.

(2) 百姓具安, 各就生計, 節見到上訖, 所稅布麥, 誠合全蠲; 屢熱風損害, 犯 顏申訴尙論仁造, 半放半徵; 凡厥邊氓, 不任膏悅. *Pien yen* doit être pour *pien min* 邊民.

(3) 又緣種, 例乏耕牛; 豐 [lire 農] 器之間, 苦無鏗鐵. 先具申請, 未有處分. 冬不預爲, 春事難濟. 伏惟照察. 卑守有限.

(4) 執別稍久, 傾注良多. 尺素間然, 方寸何解? 季秋霜冷, 伏惟 勳止康念.

(5) *Inf.*, 269, n. 1.

(6) Les *song* 烽 étaient les feux qu'on allumait de nuit sur les tours de signalement; de jour le signalement s'opérait par la fumée des *couei* 燧. Sur ces tours chez les Tibétains, cf. *T'ang chou*, trad. Bushell, 641; Thomas, *J. R. A. S.*, 1933, 381.

(7) 上推免. 玉關驛兵張清等, 從東 驚人聚徒逃走. 劫馬取甲, 來赴沙州; 千里奔騰, 三宿而至. 東道烽鋪, 燧塵莫知, 夜越重城, 損 [ei. 害?] 官守. 丁壯適野, 老幼在家; 蕃官慢防, 不虞

[11.] Rapport de la préfecture de Cha (Cha-tcheou, Touen-houang) sur les vêtements, cuirasses et armes des six bandits rebelles, Fan Kouo-tchong, ressortissant du poste de relais de Yu-kouan, et autres<sup>(1)</sup>.

禍至. 人吏散亂, 難與力爭; 稍惟 [corr. 惟?] 天明, 招誘擒獲. 具申牙帳, 冀表忠貞; 披豁未從 [?], 空勞麻窟. 珍重珍重.

Pour l'ouï mien 推免, il faut sans doute lire l'ouï ngen 推恩, «grâce aux bontés que vous étendez (jusqu'à moi)» (Mencius, trad. Couvreur, Quatre Livres, 317), formule épistolaire initiale correspondant aux mong ngen 蒙恩 des pièces précédentes.

(1) 沙州狀逆賊玉關驛戶犯國忠等六人衣甲器械全. Ce rapport accompagnait évidemment les objets. La localisation du poste de relais de Yu-kouan (玉關驛) n'est pas précisée dans le présent texte. Un canton de Yu-kouan (玉關鄉) est mentionné dans le ms. Stein n° 266g, comme un des douze cantons de la sous-préfecture (hien) de Touen-houang (Giles, B. S. O. S., VII, 551), ainsi que dans le colophon du ms. Stein n° 6454, daté de 761 (ibid., IX, 12), où il est également indiqué que cette localité dépendait du hien de Touen-houang, hien de Touen-houang. Yu-kouan est probablement (comme ci-dessous, 273, n. 5) une abréviation de Yu-men-kouan 玉門關, «la passe de la Porte du Jade»; nom qui désignait sous les Han la célèbre passe où s'ouvrait la route conduisant vers l'Occident par Leou-lan et par le Tarim.

Établie vers l'an 100 a. C. (cf. Giles, ibid., VII, 552-554), à une centaine de kilomètres à l'Ouest de Touen-houang (point T. XIV de Stein, par 40° 22' de latitude Nord et 93° 50' de longitude Est), cette passe fut abandonnée lorsque la principale route de l'Occident fut déviée, à partir de Kouo-tcheou (actuellement Kouo-tcheou tch'eng au Sud de la sous-préfecture de Ngan-si, à environ 100 kilomètres au Nord-Est de Touen-houang), vers le Nord-Ouest en direction de Hami, Tourfan, etc., tracé qu'elle a conservé jusqu'à nos jours. D'après le Che san tcheou tche 十三州志 de K'an Yin 關訥, auteur originaire de Touen-houang, qui vécut sous les Leang Septentrionaux, gouverna notamment Leang-tcheou (l'actuel Wou-wei au Kan-sou) du temps de Tsiu-k'iu Mou-kien (433-439, cf. Wei-chou, II, 7a) et connaissait donc bien la région, c'est déjà sous les Han que la défense de la passe Yu-men aurait été abandonnée et que la garnison (fouen chou 屯戍) en aurait été transférée dans la localité qui fut alors nommée la sous-préfecture (hien) de Yu-men; une sous-préfecture existe encore sous ce même nom à quelque 250 kilomètres à l'Est de Touen-houang, à mi-chemin entre Ngan-si (l'ancien Kouo-tcheou) et Tsiou-t'ien (l'ancien Sou-tcheou) (cf. la citation de K'an Yin dans Yen Che-kou, commentaire du Han chou, LXVIII 2, 2a; la même information se retrouve, sans indication de source, dans la géographie de l'ère Yuan-ho, achevée entre 813 et 815, Yuan-ho hien hien tche, II, 6b; cf. aussi Song Po 宋白, auteur du 1<sup>er</sup> siècle, cité dans le commentaire du Tseu tche l'ong hien, année 727, CCXIII, 22 a).

La sous-préfecture de Yu-men fut abolie administrativement en 627 (T'ang, II, 8b; K'ouo, II, 28a); puis, sous la menace des envahisseurs tibétains, Yu-men devint une «garnison», le hien de Yu-men 玉門軍: le T'ang chou, II, 84, date l'établissement de cette garnison de l'ère K'ai-yuan (713-741); mais un «commissaire de la garnison de Yu-men» (玉門軍使) est déjà mentionné dans un décret de 710 (T'ang ta tchao ling tsi, CXX, 9b; cf. aussi inf., 294, n. 5, dans un texte se rapportant à l'année 727); d'après le Yuan-ho hien hien tche, II, 2a, une «garnison» de Yu-men aurait été établie par

Yang Kong-jeu 楊恭仁 dès 618-626. Ce dernier texte et le commentaire du *Toung tche t'oung kien*, loc. cit., situent cette garnison, qui fut attaquée par les Tibétains en 727, à 200 li à l'Ouest de Sou-tcheou; le *Touen-houang lou* de la collection Stein (Taishô, n° 2091, 998 a, trad. Giles, *J. R. A. S.*, 1914, 703-736) mentionne également le transfert de l'ancienne Passe de la Porte du Jade à l'Est de la préfecture de Cha-tcheou. La garnison de Yu-men comprenait 3.000 hommes (décret de Huan-tsong, *Ts'uan T'ang wen*, 1211, 1 b, où 二 est fautif pour 三; cf. des Rotours, *Traité des fonctionnaires*, 801, n. 1). Le titre de sous-préfecture de Yu-men aurait été rétabli en 755 par Ko-chou Han (T'ang, 11, 86; *Yuan-ho kien kien tche*, 11, 7 a); cependant le titre de «vice-commissaire de la garnison de Yu-men» (玉門軍副使) figure encore dans un colophon de 759 (ms. Stein n° 5357, Giles, *B. S. O. S.*, IX, 15). Après la conquête tibétaine à la fin du viii<sup>e</sup> siècle, le nom de Yu-men disparut de la toponymie administrative jusqu'aux Mandchous, qui rétablirent une sous-préfecture de ce nom, maintenue par la République. Sous les T'ang, cette sous-préfecture dépendait de la préfecture de Sou (Sou-tcheou, l'actuel Tsiou-t'ouan), dont elle aurait marqué le point extrême à l'Ouest, à la limite du territoire de la préfecture de Koua, Koua-tcheou (cf. *Kan-sou t'oung tche*, éd. 1736, III, 1000a).

Quant à la passe de la Porte du Jade, Yu-men kouan, ce nom, revêtu d'un grand prestige historique, fut donné sous les T'ang à des postes qu'on estimait apparemment marquer le début de la route vers l'Occident, et où devaient être installées les autorités chargées du contrôle de la frontière. En 629, lors de son départ pour l'Iode, Huan-tsong trouva le Yu-men kouan à 50 li — une quinzaine de kilomètres — au Nord de Koua-tcheou, sur les bords du Hou-lou (l'actuel Sou-lô; cf. Stein, «La traversée du désert par Huan-tsong en 630 ap. J.-C.», *Toung Pao*, XX, 339-343). En 813-815, le *Yuan-ho kien kien tche*, 11, 9 b, situe à 90 pas (pou 步, une trentaine de mètres) à l'Est de la sous-préfecture de Tsin-tch'ang 晉昌縣, siège (tche 治) de la préfecture de Koua (c'est le «Kuo-tu Sin-tan» des documents tibétains, Thomas, *J. R. A. S.*, 1934, 93. *Bacot, Documents*, 47; cf. *sup.*, 202), un Yu-men kouan que cet ouvrage distingue soigneusement de l'ancien Yu-men kouan (玉門故關) des Han, à l'Ouest de Touen-houang. Si le mot pas (pou) n'est pas fautif, faut-il comprendre qu'à cette époque le poste de contrôle frontalier, dénommé «Passe de la Porte du Jade», se trouvait près des bureaux de la sous-préfecture de Tsin-tch'ang, à l'intérieur même de la ville de Koua-tcheou? C'est ce qui semblerait ressortir d'un texte du *Souei chou*, 1211v, 8 a (trad. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue...*, 18), se rapportant à l'année 610, où il est question de la ville murée (ou de la muraille?) de Tsin-tch'ang (où se trouvait?) la passe de la Porte du Jade. 玉門關晉昌城. En 938-942, lorsque Kao Kiu-houei se rendit à Khotan, il passa le Yu-men kouan à l'Est de Koua-tcheou, juste avant la frontière sino-tibétaine de ce temps (*Wou tsi tche*, 1211v, 4 b). La passe de la Porte du Jade semble donc, comme l'observait Chavannes (*Dir inscriptions...*, 67, n. 2), avoir été plus ou moins «nomade», sous les Souei et les T'ang. Comme le Yu-kouan, «Passe du Jade», de notre texte était un poste de relais, 驛, d'où les rebelles s'étaient sauvés dans le désert de Han-hai (*sup.*, 262, n. 1), il semblerait s'agir du Yu-men kouan situé au Nord de Koua-tcheou, aux portes du «désert pierreux» du Gobi (Pei-chan, le «Fleuve de sables de Huan-tsong»). Mais, dans la pièce 8 du présent dossier, le gouverneur chinois de Cha-tcheou déclare être intervenu pour signaler au ministre tibétain l'évasion (ou la tentative d'évasion), dans le désert, des rebelles de Yu-kouan, ce qui porterait à croire que cette localité ne dépendait pas de Koua-tcheou, mais de Cha-tcheou : ce serait alors le «canton» de Yu-kouan des

C'est le 11<sup>e</sup> jour de ce mois<sup>(1)</sup>, à la quatrième veille (1-3 heures du matin), que les bandits auxquels appartenaient lesdits objets franchirent le grand rempart et pénétrèrent à l'intérieur du petit rempart<sup>(2)</sup>, tuant plusieurs des préposés à la garde, P'an-tou (?) et autres<sup>(3)</sup>. Un certain homme du peuple nommé Ho courtut faire rapport : mais, la nuit étant noire, il ignorait le nombre (des assaillants). D'autre part, comme c'était le moment de la moisson, tout le peuple était hors de la ville murée, et même les responsables restés en ville s'étaient hâtés, pris de panique, de se cacher<sup>(4)</sup>. Voyant que l'affaire prenait vilaine tournure, je courus me réfugier au Long-hing sseu<sup>(5)</sup>, afin d'y chercher le *bhadanta* tibétain, de lui annoncer (ce qui se passait, et de m'entendre avec lui) pour que nous trouvions un moyen de nous sauver ensemble. Là-dessus, l'aube arriva; je sortis et parvins à rallier une dizaine de gens du peuple, mais dépourvus de toute arme qui aurait pu leur servir à résister aux bandits. Je jurai (cependant de lutter) et me mis en

ms. Stein n° 2669 et 6454. — Il y a sur le Yu-men kouan 玉門關 et le Yang kouan 陽關 un travail de M. Hiang Ta 向達, paru en 1944 dans le *Tchen li tsan tche* 真理雜誌 de Tch'ong-k'ing, I, 14; je n'ai pu me le procurer. Cf. aussi *inf.*, 308, n., et *Addenda*, 365-366.

<sup>(1)</sup> 7<sup>e</sup> lune; cf. la pièce 8.

<sup>(2)</sup> Sans doute une muraille externe, qui défendait les abords de la ville, et le rempart de la ville-même (sur le terme *tsou tch'eng* 子城, cf. *Ts'eu hai*, s. v.).

<sup>(3)</sup> 右件賊今月十一日因更務大城入子城, 熬却 [corr. 却] 監使刃咄等斃人. *P'an-tou* est peut-être fautif (pour *p'an kouan* 判官?).

<sup>(4)</sup> 其夜有百姓賀 走報 爲夜黑, 不知多少, 復百姓收刈之時, 盡在城外; 城中縱有所由, 忙怕藏避. So *yan*, «ceux dont relevait» la défense de la ville; cf. *sup.*, 263, n. 5, et Duyvendak, *T. P.*, XXXVIII, 299.

<sup>(5)</sup> Le Long-hing sseu 龍興寺 était le principal des monastères bouddhiques de Tch'ou. Il est mentionné en tête d'une liste de ces monastères, comme étant celui qui comptait le plus grand nombre de moines, dans le colophon du ms. Stein n° 2729 (Giles, *B. S. O. S.*, IX, 23); de même dans une liste analogue au dos du ms. Pelliot n° 2250. On le retrouve dans de nombreux autres colophons, datés de 763, 764, 774 (Giles, *ibid.*, 16-18), 873 (*ibid.*, 1032), etc. Les monastères Long-hing, dont le nom signifie «l'Essor du Dragon (impérial)», étaient des fondations officielles; en 707, l'empereur Tchong-tsong avait attribué ce nom aux Tchong-hing sseu 中興寺 («monastères de la Restauration»), qu'il avait fait fonder deux ans plus tôt, lors de son avènement en 705, dans toutes les préfectures (*tcheou*) de l'Empire pour célébrer la restauration des Tang après l'usurpation de l'impératrice Wou (*Kieou*, vi, 2 a, 4 b; cf. *B. E. F. E.-O.*, XXIV, 184, où «686» est une inadvertance pour «707»). C'est là que, par décret de 739, on célébrait des cérémonies bouddhiques aux jours anniversaires de la mort des précédents empereurs de la dynastie (*Fo tsou t'ong ki*, Taishō, n° 2035, 21, 375 a); en effet, le bouddhisme avait été placé en 737 sous le contrôle du Ministère des Cultes, ce qui revenait à le reconnaître comme religion d'État (*T'ang houei yao*, 211, 5 a). On trouvait, sous les Tang, des Long-hing sseu jusque dans les lointaines colonies chinoises de l'Asie Centrale, à Pei-t'ing dans la région de Goutchen (biogr. de Wou-k'ong, Lévi-Chavannes, *J. A.*, 1895, 11, 365; biogr. de Kiai-fa, *Song hao senp tchuan*, Taishō, n° 2061, 11, 721 a-b); à Koutcha, à Khotan (Pelliot, *B. E. F. E.-O.*, VIII, 512).

marche à leur tête, me disposant à sauver le commissaire tibétain<sup>(1)</sup>. Lorsque nous arrivâmes au petit rempart (intérieur), sous la porte du Sud, le commissaire et les autres (autorités tibétaines) avaient déjà mis le feu à (leur) maison; se pourfendant eux-mêmes en se couchant sur la pointe de leurs propres épées, ils s'étaient précipités dans les flammes, où leurs corps avaient été réduits en cendres<sup>(2)</sup>. Je réussis peu à peu à réunir des gens du peuple et, par un stratagème, m'emparai des rebelles : je sus alors que les dieux étaient avec nous et que l'Auguste Ciel coopérait au châtiement capital (des coupables). De Fan Kouo-tchong et de sa bande, pas un n'échappa au filet<sup>(3)</sup>!

Les postes de signaux à feu du chemin (ou de l'arrondissement) de l'Est n'avaient pas donné la moindre alarme; rien ne permettait de prévoir que ces bandits nous tomberaient du ciel. Maintenant, certains des généraux et autres Tibétains sont encore de ce monde, d'autres ont péri; je n'en connais pas le nombre exact<sup>(4)</sup>.

Les bandits, brièvement interrogés devant le *bhadanta* un tel, ont fait des aveux en ce sens : le chef militaire du poste de relais, Wang Ling-ts'uan, et autres, s'en venaient vers l'Ouest en massacrant, en se livrant à la violence et au meurtre; s'ils s'étaient (eux, les « bandits » capturés) réfugiés ouvertement dans la ville (de Chatcheou), ils craignaient qu'on ne leur eût pas permis d'y rester : c'est pourquoi ils avaient conçu le projet de tuer les fonctionnaires tibétains<sup>(5)</sup>.

Tels sont les faits. Le *bhadanta* vous en a déjà informé par rapport officiel. (A mon tour,) je vous en informe respectueusement comme ci-dessus<sup>(6)</sup>.

[12. Lettre.]

L'auteur de la lettre, datée d'une septième lune, remercie le destinataire d'avoir bien voulu lui faire demander des nouvelles par un délégué, ainsi que du secours qu'il lui a prêté, et de la part qu'il prend à ses soucis. Il lui sait gré d'avoir invité

<sup>(1)</sup> 人見事急, 遂走投龍興寺, 覓番大德, 告報相將逐便迴避. 于時天明. 人遂出招集得百姓十餘人; 並無尺鐵寸兵可拒其賊. 人誓衆前行, 擬救節兒番使. Cf. sup., 261, n. 2.

<sup>(2)</sup> 及至子城南門下, 其節兒等已縱火燒舍, 伏劍自殺, 投身火中, 化爲灰燼.

<sup>(3)</sup> 人漸合集得百姓, 設詐擒獲. 則知神道助順, 皇天共誅. 汎國忠等人, 一無漏網.

<sup>(4)</sup> 東道烽鋪不告煙塵, 莫測 [lire 測] 此賊, 有同天落. 今番軍將等, 或在或亡, 不知實數.

<sup>(5)</sup> 其賊對大德某畧問. 賊稱驛將王令諒等, 苦尅熬劫西來. 若公然投城, 恐不容住止; 遂謀熬番官是實. Traduction approximative : les prisonniers semblent vouloir reporter la responsabilité sur leurs chefs.

<sup>(6)</sup> 大德人已具牌子申上. 謹具如前. Le mot p'ai, *etablette*, document, était encore sous les Mandchous la désignation protocolaire de certains genres de communications officielles.

le gouverneur (tibétain de Koua-tcheon) à lui envoyer un commissaire spécial, grâce auquel la ville (de Cha-tcheou) a retrouvé sa tranquillité<sup>(1)</sup>. Les formules épistolaires sont analogues à celles de la pièce 8, adressée à un ministre d'État.

[13. Lettre à un gouverneur.]

Pièce analogue à la précédente, également datée d'une septième lune, adressée à un gouverneur (?)<sup>(2)</sup>. L'auteur le remercie d'avoir fait prendre des nouvelles par un messager, comme ci-dessus. Il fait allusion aux malheurs répétés qui sont survenus à Touen-houang, à sa bonne foi, au sentiment qu'il a de ses responsabilités envers le peuple.

[14. Lettre à un général.]

Pièce datée d'une huitième lune, rédigée en termes assez intimes : « C'est hier que nous nous serrions la main, mais déjà chaleur et froidure se sont succédé plusieurs fois », etc.<sup>(3)</sup>. L'auteur est lié au destinataire, qu'il qualifie de collègue, par une amitié fraternelle<sup>(4)</sup>. Les circonstances les ont séparés soudain, l'un à l'Est, l'autre à l'Ouest; il pense à lui et espère le revoir. Il s'agit peut-être d'un de ses anciens collègues chinois.

[15. Lettre à un ami (chinois).]

L'auteur était séparé du destinataire depuis plusieurs années et avait vainement cherché à s'informer de son adresse. Il se félicite d'avoir soudain reçu une lettre de lui. Jusqu'aux Monts de Fer, dit-il, la distance est grande, et à la Passé du Jade les hommes sont rares; il espère toutefois recevoir encore des nouvelles de son correspondant<sup>(5)</sup>.

(1) 卜蒙免 [tiré] 既委 [var. de 添] 親隣同憂禍亂. 蒙諧留後發遣專使. 城池獲安, 實賴其力.

(2) 使至辱問, 殊慰馳情. 孟秋餘熱, 惟 昏動靜隔路... 700 doit être pour tou tou 都督 (cf. sup., 259, n. 2).

(3) (Début:) 握手如昨. 炎涼屢隔, etc. Le destinataire est un général. (tsiang-kin: 惟 將軍動靜兼藉...

(4) 卜蒙粗 (?) 遣 (?). 同志同官, 惟兄惟弟; 忽然分別. 一東一西. 俱以殊鄉, 各居異域.

(5) 鐵嶺路遠, 玉關人稀. 曠望 德音, 心魂幾斷. 1) u kouan est évidemment pour Yu-men kouan 玉門關, pris comme désignation littéraire de la région de Touen-houang. T'ie hing est trop vague pour être identifié.

[16. *Lettre à un ami (chinois).*]

Pièce analogue à la précédente. La distance, dit l'auteur, est grande à travers les monts nuageux, et les relations épistolaires sont difficiles. C'est avec une vive émotion qu'il regarde vers l'Est, en «tendant le col»<sup>(1)</sup>.

[17. *Lettre d'un ministre d'État tibétain.*]

Pièce datée d'une première lune, dont les formules initiales sont les mêmes que dans les pièces 8-9, mais dont la fin est d'une lettre plutôt que d'un rapport impersonnel<sup>(2)</sup>. Grâce aux bontés du Roi et du ministre, les fonctionnaires et le peuple vaquent, pour le moment, paisiblement à leurs travaux, et n'ont aucun souci<sup>(3)</sup>. L'auteur est particulièrement reconnaissant qu'on ait bien voulu, de loin, envoyer à Touen-houang du fer qui permettra, grâce à l'augmentation des instruments agricoles, de développer les cultures. Tout cela est dû à la bienveillance secourable du ministre, pareille à une pluie abondante après la sécheresse, etc.

Ce recueil de pièces appelle des observations variées.

Dans la première requête, on voit le gouverneur chinois de Touen-houang envoyer une relique bouddhique au Roi du Tibet dans l'espoir de le disposer à l'indulgence envers la population de Touen-houang, qui s'était apparemment livrée à plusieurs tentatives de révolte après la soumission de la ville au Tibet. Cette soumission, d'après la requête, remonte à huit années : si elle eut lieu en 787 comme il est vraisemblable, la requête daterait de 794, c'est-à-dire du lendemain de la controverse de Lhasa (792-793?). Ce sont des moines bouddhistes (chinois et non tibétains, comme le confirme le nom de l'un d'entre eux) qui servent de messagers entre le Roi et le gouverneur, et ce dernier insiste de façon significative sur la foi bouddhique du souverain barbare : c'est lui qui « restauré le soleil de la Loi » en répandant le bouddhisme dans ses États, et son coreligionnaire chinois l'engage à accroître son clergé (indigène?) en multipliant les ordinations. Ces allusions concordent avec ce qu'on sait par ailleurs du brusque essor du bouddhisme comme religion d'État au Tibet sous le règne du Khri-sroûn-Idé-bcan.

<sup>(1)</sup> 雲山眇眇, 音依難通. 引領東瞻, 心魂幾斷. (M. Tso tchouan; trad. Couvreur, II, 104 : «Le duc King, tendant le col (yin ling), regarda vers l'Ouest avec espoir.»)

<sup>(2)</sup> 謹奉啓 起居不宜, 謹啓.

<sup>(3)</sup> 人蒙恩即日沙州官吏百姓, 特沐 贊普鴻恩, 相府仁造, 各居產業, 但腹 [sic 復] 無憂, etc.



Les trois pièces suivantes semblent émaner du même gouverneur bouddhiste de Touen-houang. Dans la quatrième pièce (où il est également question d'un message royal transmis par des moines), il relève que dix années ont passé depuis la soumission de la région, gouvernée par lui depuis deux ans. Cette pièce daterait donc de 796, et c'est lors de sa nomination comme gouverneur que l'auteur aurait adressé au Roi la première requête du dossier, avec la relique destinée à apaiser le courroux du souverain envers ses turbulents sujets chinois de Touen-houang. Les fonctions dont l'avaient « honoré » les conquérants tibétains n'étaient évidemment pas de tout repos, et le gouverneur se montre soucieux d'être débarrassé au plus vite d'une charge qui le mettait sans doute dans une position fort critique, suspect qu'il devait être à la fois à ses maîtres tibétains et aux patriotes chinois. Pour atteindre ce but, il a recours à un procédé resté classique en Chine pour les fonctionnaires désireux de prendre leur retraite : il demande l'autorisation d'entrer en religion. Si cette autorisation lui est accordée, il est prêt à céder tous ses biens à l'église; il fait appel à la piété du Roi et d'un de ses ministres. L'entrée en religion devait être une des échappatoires fréquentes des Chinois qui cherchaient à éviter de se compromettre au service de l'administration tibétaine<sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> Dans la stèle de la famille Ti (翟家碑. *Cha-tcheou wen lou*, éd. Tsiang, 21 b, éd. Lo, 13 b), on voit Ti Kiuan 翟涓, fils d'un général de Touen-houang qui s'était distingué au service de la Chine et avait participé à la répression de la révolte de Li Hi-lie en 784 (cf. *sup.*, 177, n. 1), entrer en religion malgré ses dons brillants; son fils cadet devient fonctionnaire à Touen-houang, son fils aîné administrateur du *sangha* (*seug-t'ong* 僧統) dans la même localité (cf. son éloge dans Lo Tchen-yu, *Mo-kao kou che che pi lou*, *Tong fang wen k'ou*, LXXI, 1, 13).

Le cas de la famille So 索 est encore plus typique (inscription d'environ 870, *Cha-tcheou wen lou*, éd. Tsiang, 16 b et suiv., éd. Lo, 10 a et suiv.; Yabuki, *Moisha youn*, pl. LXXXIV, n° 4, *Meisha youn kaisetsu*, 241 et suiv.). Cette famille est établie à Touen-houang depuis le II<sup>e</sup> siècle p. C.; c'est une des plus anciennes et des plus influentes de la région (cf. Che Yai, *Chinese Inscriptions...*, Préface, 17 a). Lors de l'arrivée des Tibétains, le chef en est So Fong-tchen 索奉珍, fonctionnaire militaire qui se distingue par sa résistance contre l'envahisseur. Son fils, So Ting-kouo 索定國, vit dans la retraite, c'est « un sage du Grand Véhicule d'Éveil eubit » (頓悟大乘賢); il meurt en 812 dans un monastère, et on l'ensevelit dans un stupa. Il laisse trois fils. L'aîné, So Ts'ing-yu 索清宇, accepte une charge au service des Tibétains : il est préposé à la garde des murailles de Cha-tcheou (沙州防城使) et « fait régner la paix aux frontières ». Le deuxième, So Hiang 索香 (Hiang est son hao laïc), entre en religion sous le nom de Yi-pien 義辨 et occupe une situation importante dans l'église locale, avec le titre de directeur du bouddhisme (沙州釋門都法律); il a de nombreux disciples, clercs et laïcs; il meurt en 869, âgé de 70 ans (cf. son éloge dans Lo Tchen-yu, *op. cit.*, 1, 13). Le troisième fils, So Ts'ing-tcheng 索清貞, semble avoir été un confucianiste, réputé pour sa science des rites et de la musique (禮樂名家). Les fils de l'aîné, So Ts'ing-

La cinquième pièce annonce au Roi l'envoi d'images pieuses, provenant, semble-t-il, de l'intérieur de la Chine. Ce sont encore des moines qui sont chargés de les lui porter; le va-et-vient de ces religieux bouddhistes sans doute chinois était évidemment constant entre la Cour royale du Tibet et la Chine du Nord-Ouest, et ils servaient souvent de messagers entre les autorités chinoises et leurs suzerains tibétains.

Les pièces suivantes (6, 8 à 19) se rapportent à un coup de main exécuté à Touen-houang par des rebelles qui n'étaient pas, semble-t-il, de la ville même, mais d'un poste dépendant de la sous-préfecture de Touen-houang, le poste (ou canton) de la Passe du Jade (Yu-kouan). C'étaient apparemment des Chinois, d'après leurs noms, mais l'un d'eux prétendait descendre des rois T'o-pa, patronymique d'un célèbre clan d'origine Sien-pi, qui avait donné à la Chine une de ses grandes dynasties « barbares », celle des Wei postérieurs, et dont le prestige devait se perpétuer dans le Nord-Ouest de la Chine, notamment chez les T'ou-yu-houen (région du Koukounor) et chez les Tang-hiang (Tangouts). Le coup de main eut lieu le onzième jour d'une septième lune; dans le rapport rédigé, à l'adresse d'un ministre tibétain, au cours de cette même lune et sans doute immédiatement après l'événement (huitième pièce), le gouverneur chinois déclare qu'après des troubles prolongés causés par les tentatives répétées de résistance aux Tibétains, la paix avait enfin été rétablie à Touen-houang « depuis

yu, participèrent à la reconquête chinoise; l'un d'eux se distingua particulièrement par sa bravoure, et semble avoir accompagné Tchang Yi-tch'ao lorsque celui-ci se rendit en triomphe à Tch'ang-ngan (奉元戎而歸闕, dit l'éloge).

Une autre grande famille de Touen-houang, la famille Yin 陰 (sur laquelle voir Che Yai, *op. cit.*, Préface, 18 a-b), connaît sous le régime tibétain une destinée analogue (inscription datée de 839, *Cha-tcheou wen lou*, éd. Tsiang, 11 a et suiv., éd. Lo, 7 a et suiv.) L'arrière-grand-père, Yin Ts'eu-yuan 陰闕瑗, le grand-père, Yin Ting-kiai 陰庭謙, et le père, Yin Po-louen 陰伯倫, avaient tous été des fonctionnaires militaires au service des Tang. Lors de la conquête de Touen-houang, le père dut « plier le genou devant deux souverains », celui de la Chine et celui du Tibet (事遇此年, 屈膝兩朝之主); il passa au service du Tibet comme « grand commissaire aux tribus » (贊普啓關之後, 左任邊階, 及宰輔給印之初, 垂祛補職, 番朝改受得沙前州道門親表郎落大使). Son fils aîné, Yin Kia-tcheng 陰嘉政, mène la vie de reître d'un laïc bouddhiste (*ts'ou che* 處士); il consacre une grotte au Mo-kao ch'ui « pour le saint souverain actuel (de la Chine?) et pour ses sept générations d'ancêtres » (爲當今聖主及七代). Un deuxième fils, Yin Kia-tchen 陰嘉珍, entre au service des Tibétains comme préposé aux greniers et à la comptabilité (*sup.*, 340, n. 6). Un troisième est entré en religion, sous le nom de Li-tch'en 離纏, et porte le titre de « directeur des trois disciplines bouddhiques à Cha-tcheou, *badhanta* [maître] en *dharma* et en *mayan* » (沙州森門三門都法律大德). Une de leurs sœurs est la poète Tche-houei 智惠, un de leurs cousins germains le moine Ling-pao 靈寶, etc.

deux ans» lorsque survint ce nouvel incident. Si l'on rapproche cette indication de celles qu'apportent les pièces précédentes, il semble que l'incident ait eu lieu l'année même dont date la quatrième pièce (796?) et que le gouverneur ait alors été le même que celui dont émanaient ces pièces antérieures; sa demande de démission n'avait probablement pas encore reçu l'agrément des suzerains tibétains<sup>(1)</sup>. Les rebelles, rapporte-t-il, s'étaient dès l'année précédente (795?) échappés dans le désert; arrêtés par les Tibétains sur la dénonciation du gouverneur chinois de Touen-houang, ils avaient été relégués à Tsiou-ts'iuang (Sou-tcheou, à l'Est de Touen-houang). C'est de là qu'ils s'échappèrent à nouveau; volant des chevaux et des armes, ils parcourent à bride abattue les quelque 300 kilomètres séparant Tsiou-ts'iuang de Touen-houang, où ils arrivent en pleine nuit. Les soldats de garde sont massacrés par surprise; la population de la ville — peut-être complice — est absente pour les moissons, passant la nuit dans les cultures suburbaines; aucune résistance n'est possible. Les autorités tibétaines, y compris le gouverneur militaire, mettent le feu à leur

(1) C'est peut-être à cette époque que se rapporte un fragment tibétain publié dans *J. R. A. S.*, 1927, 815, par M. Thomas qui en donne le traduction suivante :

«From the palace 'On-can-do sent, seal attached, for hearing in the presence.

«The [Bcan-?]po having taken possession of the fort of Sa-cu (Cha-tcheou, Touen-houang) along with the subjects [conquête tibétaine, 787?], [the Chinese?], in rivalry for dominion, having killed the best of the Tibetan subjects, appointed... as To-dog chief rider [to-dog rce-rjer]. Seven years having passed... killed [sont-ce les rébellions du texte chinois n° 1, «depuis huit ans», 787-794?]. Afterwards the city, according merit to me... when I had been able to recover it by great efforts [?], sent me as chief ruler [nomination, comme préfet chinois, de l'auteur de notre dossier en 794?]. Ten years... there has been no internal strife and disagreement [tranquillité à Touen-houang pendant deux ans, 794-796?].

«To His Excellency also com... has been delivered without intermission (or order), a highly beneficial gift. Please send a signature... upon this petition... to be delivered is sanctioned. — to this effect Councillor [Blon] Bchan-bzer and Councillor [Blon]... sent, bearing a signature... »

Dans une autre pièce tibétaine (Thomas, *ibid.*, 860), il est question d'un *to-dog* Blon Betan-bzer (Bc[β]an-bzer? cf. *inf.*, 281, n. 3). Il n'est pas certain que ce *to-dog rce-rjer* de Cha-tcheou ait été un Chinois, comme M. Thomas semble l'avoir admis dans sa traduction; le titre de *to-dog*, d'étymologie chinoise, semble avoir été admis, peut-être à travers le turc, dans la titulature proprement tibétaine, alors qu'en Chine même il était tombé hors d'usage (*sup.* 197, n. 2). Il reste donc douteux qu'il s'agisse de notre préfet chinois dans le fragment tibétain de M. Thomas. On ne voit pas bien, du reste, dans quelles conditions cette pièce émane du «palais 'On-can-do». 'On-can-do était la résidence royale (Beot... *Documents de Touen-houang*, 39-42) où naquit Ral-pa-can (815-838), et se trouvait à Skyi, près de Lhasa (Tucci, «Validity... », 316); c'est là que résidait le père de Ral-pa-can, Kbr'i-ide-sron-bcan, lorsque fut entreprise la *Makāyutpatti* (Tucci, *Tombs...*, 215-18). [Cf. *Addenda inf.*, 367.]

résidence et se suicident avant d'avoir pu être secourues, procédé qui fait apparaître sous un jour caractéristique la mentalité des guerriers tibétains de l'époque. Non moins caractéristique est la démarche du gouverneur chinois : dans ce péril pressant, c'est au principal monastère bouddhique de la ville qu'il va chercher refuge; il y trouve notre Mahāyāna, car il ne peut s'agir, sous ce nom, que du protagoniste de la controverse de Lhasa, de retour dans sa ville natale. Le gouverneur chinois le qualifie de « *bhadanta* tibétain », de « *bhadanta* de l'État » (tibétain); il se montre, dans son rapport, aussi soucieux de le sauver que de sauver les officiers tibétains de la garnison; et tout ce qu'il en dit met en lumière la remarquable importance du rôle dévolu à ce personnage ecclésiastique dans les rapports entre les dominateurs tibétains de Touen-houang et leurs sujets indigènes. C'est devant lui qu'après la nuit de l'échauffourée, au petit matin, lorsqu'on a réussi à s'emparer par ruse d'un certain nombre de rebelles, ceux-ci subissent un interrogatoire avant d'être envoyés sous bonne garde à Koua-tcheou; c'est lui qui adresse aux autorités tibétaines le premier rapport officiel (avait-il maintenant appris la langue tibétaine?), avant le gouverneur chinois lui-même.

Dans les dernières pièces du dossier, le gouverneur annonce à ses supérieurs tibétains que la tranquillité est complètement rétablie à Touen-houang. Un nouveau gouverneur militaire tibétain a été envoyé, pour remplacer celui qui s'était tué lors du coup de main, par le gouverneur militaire de Koua-tcheou, qui semble avoir eu le pas sur son collègue de Touen-houang : le texte chinois les qualifie respectivement de *tsie eul* (*tsie tou che*) et de *lieou heou* (*che*)<sup>(1)</sup>, titres qui s'appliquaient dans la nomenclature des T'ang à des commissaires impériaux préposés à l'administration des arrondissements (*tao*) comprenant plusieurs préfectures<sup>(2)</sup>. Il est également question d'un « arrondissement de l'Est » (*tang tao*), dont le siège n'est pas précisé<sup>(3)</sup>. Dans la pièce 9, le préfet chinois demande au ministre tibétain de lui faire envoyer du fer pour la fabrication d'ustensiles agricoles à l'usage des cultivateurs de Touen-houang; dans la pièce 17, il le remercie d'avoir accédé à cette demande. Peut-être le fer avait-il été précédemment réquisitionné par les Tibétains pour la fabrication d'armes.

Le rôle singulier que joue dans cette affaire le *bhadanta* Mahāyāna n'est qu'une confirmation de ce que suggèrent tant d'autres documents sur l'influence exercée par le clergé chinois dans les territoires du Nord-Ouest occupés par les

(1) Dans les mss tibétains 1121, 1127, 1235 du Fonds Pelliot, il est question, à Sa-cu (Cha-tcheou), d'un *rc-rje* (« chef »); dans le ms. 1156, d'un *dmag-pon* (« général ») et d'un *spyen* (« œil », inspecteur). Cf. Lalou, *Inventaire...* II (1950); et *inf.*, 281, n. 6.

(2) Cf. *sup.*, 261, n. 2.

(3) *Sup.*, 264, n. 2.

Tibétains. On a vu ci-dessus qu'un des adeptes de Mahāyāna à Lhasa est désigné comme un *bhadanta* « administrateur de l'Église » (*seug t'ong*), titre que portèrent à Touen-houang même, sous le régime tibétain, plusieurs Chinois qui l'avaient reçu du gouvernement tibétain<sup>(1)</sup>. La plupart des grandes familles chinoises de Touen-houang semblent avoir compté des représentants dans le clergé bouddhique local, ce qui explique, pour une part, le rôle de premier plan joué par ce clergé dans les rapports avec les Tibétains et, plus tard, dans la reconquête chinoise de la ville<sup>(2)</sup>. Le vieux maître Mahāyāna, à son retour de

.. (1) *Sup.*, 36-37 et 215, n. 2. Le *seug t'ong* Wou 吳僧統, un pur Chinois dont le père avait participé, comme officier au service des Tang, à la défense de Touen-houang contre les Tibétains et qui était entré en religion dès son adolescence, fut nommé tout d'abord « directeur du bouddhisme, (maître en) *dharma* et en *vinaya* et professeur propagandiste » (釋門都法律兼攝引教授), titre qu'il porta pendant plus de dix ans, puis il reçut, par un « nouveau décret », celui de « directeur du bouddhisme [et] professeur » (釋門都校 [lire 教] 授). D'après le texte de l'inscription qui lui est consacrée, et qui vise aux effets de parallélisme plus qu'à la clarté, il semble que le premier de ces titres lui ait été conféré par l'Empereur de Chine (上命舉其賢德, 遂使知釋門都法律, etc.); le second le fut en tout cas par le Roi du Tibet, dont l'inscription fait un pompeux éloge : « Le Saint et Divin Bean-po étendit son régime civilisateur à une distance de dix mille lieues; tout le voisinage fut heureux de s'y rallier. Il n'y eut plus de précautions à prendre à la frontière; son influence purifia tout. Le soleil du Buddha reprit son éclat; les nuages de la sainteté se reformèrent. Le maître [le *seug t'ong* Wou], afin d'attirer [au bouddhisme] les auditeurs et les élèves, révéla amplement les thèses des Cinq Écoles [du Petit Véhicule]; afin de faire progresser les débutants, il exposa largement les principes des Trois Véhicules. (Grâce à lui), ils pénétrèrent à fond [les doctrines] du *Vimalakīrti-sūtra* et du *Vijñaptimātra*, et étudièrent de bout en bout [les méthodes] de la secte transversale (horizontale) et de la secte verticale [subitisme et gradualisme]. Ils connurent la vacuité du sensible, et furent illuminés par l'Éveil subit; ils pénétrèrent la nature d'Éveil, et s'installèrent dans le non-agir (*anū naī, asamakṛta*)... Recevant un nouveau décret, il fut promu directeur du bouddhisme et professeur. » (則

聖神贊普, 萬里化均, 四隣慶附; 邊虞不誦, 勢○風清; 佛日重輝, 聖製補塞, 和尙以誘聲聞後學, 宏開五部之宗; 引進前修, 廣說三乘之旨, 維摩唯識, 洞達於始終; 橫宗豎 [lire 聖] 宗, 精研於本末, 加以知色空而明頓悟, 了覺性而住無爲 [...]. 又承詔命, 遷知釋門都校 [lire 教] 授.) Plus tard il reçut encore la charge d'administrateur de l'Église (*seug t'ong*), comme l'atteste le titre même de l'inscription. Cette inscription rappelle qu'il fit creuser et décorer de nombreuses peintures, avec l'aide des fidèles, une grotte consacrée aux Sept Buddha : parmi les vœux formulés à cette occasion, l'inscription mentionne expressément la prospérité du souverain et des ministres, la bonne entente avec les pays voisins (伏願世主處南布之尊, 威雄武定, 臣忠安富, 國之政信重和隣...); il s'agit de l'empire tibétain, vu la façon dont il y est parlé du *bean-po*. [Cf. *Corrigenda, inf.*, 367.]

.. (2) Familles Ti, So, Yin, *sup.*, 275, n. 1; famille Li (alliée à la famille de Tchang Yitsh'ao), *sup.*, 236, n. 1.

Lhasa, avait sans doute reçu des Tibétains quelque titre ecclésiastique officiel, et son long séjour à la cour royale devait lui valoir, auprès des autorités militaires locales, un prestige tel qu'on lui reconnaissait une manière de préséance sur le préfet chinois lui-même.

C'est en effet l'occasion de rappeler que l'administration tibétaine de Touen-houang et de Koua-tcheou était entre les mains de militaires bouddhistes qui avaient recours au clergé chinois local pour l'accomplissement de leurs devoirs religieux. Comme on l'a vu ci-dessus par un texte du Fonds Pelliot, le gouverneur militaire (*tsie tou che*) de Koua-tcheou, Louen Si-hong-k'i-li-si-k'iu-lo, faisait notamment célébrer, par les moines de Touen-houang, des services pour l'expiation de ses propres péchés et pour le bénéfice du Roi et du président du conseil des ministres tibétains, Zañ Khri-sum-rje (Chang K'i-li-sin-eul) <sup>(1)</sup>. D'après un autre texte <sup>(2)</sup>, c'est un personnage désigné par les moines comme « notre gouverneur » (*tou tou*) <sup>(3)</sup> qui fait un « prélèvement sur ses biens familiaux » <sup>(4)</sup> pour défrayer une cérémonie dont les mérites sont destinés à « orner », par transfert, tout d'abord le Roi, fervent bouddhiste, puis le ministre (*tsai niang*) Chang La-tsang-hiu-liu-p'o (Zañ Lha-bzañ Klu-dpal) <sup>(5)</sup>, et enfin le prési-

(1) N° 2449 du Fonds Pelliot, *sup.*, 239 et suiv.

(2) N° 2974 et 3395 du Fonds Pelliot. Ces deux manuscrits constituent deux fragments (déchirés) d'un même texte, lui-même fragmentaire (le début et la fin manquent) : texte de même genre que le n° 2449, mais de rédaction médiocre et obscure.

(3) 我都督公. Il s'agit peut-être du gouverneur de Koua-tcheou, car il est question d'« envoyés spéciaux » (de Koua-tcheou à Touen-houang?) qui semblent avoir « commandé » la cérémonie aux moines (則有專使等奉為宰相 etc.).

(4) 減割家儲奉貢 國相, etc.

(5) 宰相尙麗薩噶律鉢. \*Ziang Láp-dz'àng-xi'o-liuet-puât. Lha-bzañ Klu-dpal est mentionné, dans divers documents tibétains, comme un général qui fit des conquêtes en Chine (Tucci, *Tombs...*, 26), comme le « vainqueur de la Chine », auteur de quelque sorte de code ou recensement tibétain (Thomas, *Tibetan Literary Texts...*, I, 287), comme un oncle du prince Mu-khri bean-po (= Mu-tig bean-po, fils de Khri-sroñ-ldé-bcan, celui qui est censé avoir régné sous le surnom de Sad-na-legs au début du 12<sup>e</sup> siècle), comme général à la frontière sino-tibétaine (*ibid.*, 301). C'est probablement le « grand oncle » (Chen-po Zañ) Lha-bzañ, qui est mentionné, avec Zan Khri-sum-rje, comme ayant infligé de grandes défaites aux Chinois et aux Drug (Ouigours?) dans le fragment tibétain cité *sup.*, 247. Notre texte chinois fait un roaillant éloge de ce personnage, « qui jouit pour toujours de la faveur du Saint Souverain... qui règle les principes cosmiques conformément aux normes de la musique (順律呂以理陰陽), et fait régner un ordre parfait dans l'administration (百官齊紀); il se distingue particulièrement par ses campagnes militaires à la frontière, au cours desquelles il avait contracté une légère maladie. C'est, pour une part, en vue d'assurer sa guérison que le « gouverneur » (*tou tou*) avait institué la cérémonie bouddhique dont il est question dans ce texte; ce gouverneur avait en effet bénéficié depuis longtemps de la faveur particulière de Zañ Lha-bzañ Klu-dpal (我都督公長承寵惠, 特沐光輝).

dent du conseil Zan Khri-sum-rje (Chang K'i-sin-eul), « de l'armée de l'Est » (1), dont les moines rédacteurs du texte vantent la haute situation et les vertus guerrières. Ailleurs encore (2), on voit un ministre (*tsai siang*), Louen Tsan-mou-jo (3), et un commissaire militaire (*tsie tou*), Chang K'i-si-kia (4), faire célébrer un service pour le bénéfice d'un autre ministre tibétain, Chang Kie-li-sseu (5).

Dans tous ces manuscrits de Touen-houang, on voit revenir sans cesse le nom de Zan Khri-sum-rje (Chang K'i-sin-eul), et l'on peut se demander si le « ministre » (*tsai siang*) tibétain anonyme, auquel s'adresse à plusieurs reprises le gouverneur chinois de Touen-houang, n'était pas ce haut personnage, dont la carrière n'est pas inconnue par ailleurs (6). Comme on l'a vu plus haut (7), c'est lui qui assiégea Touen-houang (dès 776 ?), s'en empara et en fut nommé premier gouverneur tibétain (en 787). Il atteignit par la suite la haute dignité de

(1) 專軍宰相令公尙乞心兒.

(2) Foods Pelliot, n° 3770, feuillet 6.

(3) 宰相論贊沒熱 : c'est évidemment le Blon Bečjan-bzer qui semble avoir été *to-dog* de Kou-s-tcheou (*sup.*, 277, n. 1).

(4) 何州 [pour 河州] 節度尙乞悉加. \*Ziang K'iat-sjët-ka (les deux derniers caractères sont douteux). La préfecture de Ho 河州 était au Kan-sou (*sup.*, 266).

(5) 宰相尙 [var. 上] 結力絲. \*Ziang Kiet-ljok-si. Le feuillet 5 du même manuscrit se rapporte à un service célébré pour un *tsie tou che* de Kou-s-tcheou nommé Louen Ho-kia-jo-k'o-tche 瓜州大節度使論贊類熱渴支. \*Luau yuat-kiép-nijät-k'ät-tšp. Kia est pour *rgyal*, jo pour *blér* (cf. l'inscription de 822); d'après le *Pou kouo che* (cité K'ao yi, xii, 10 b, année 842), ce dernier terme était au Tibet une appellation générale, pareille au *lang* 郎 chinois (*lang* est un mot de nuance honorifique qui figurait dans beaucoup de titres officiels chinois). Peut-être ce personnage est-il le même que le Louen Kia-jo 論類熱 (\*Blon Rgyak-bzer) mentionné par les sources historiques chinoises comme un « grand chef » (渠帥) ou un « général de haut rang » (貴將) qu'en 787 Chang Kie-tsan 尙結贊 délégué de Ming-cha 鳴沙 (*inf.*, 291, n. 1) auprès de son adversaire chinois Ma Souei 馬燾 pour négocier la paix (Kieou, cxcvii B, 6 a, trad. Bushell, 493, Tang, ccxvi B, 2 b, *Ts'u*, cxcxiii, 6 b, *Ts'o*, cmlxxx, 14 a); le même encore (論類熱) qui, en 803, fut envoyé en ambassade à la cour de Chine (Kieou, cxcvii B, 9 a, trad. Bushell, 510, Tang, ccxvi B, 4 b, *Ts'o*, cmlxxx, 14 b).

(6) Pour l'identification Chang K'i-li (ou liu)-jin-eul = Zan Khri-sum-rje, cf. Pelliot, zité par Thomas, *J. R. A. S.*, 1928, 98. La transcription de rje par *eul* 兒 est surprenante. La prononciation classique (officielle) de *eul* aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles était \**äie*; mais il semble que dans le Nord-Ouest l'initiale *ä-* se soit alors prononcée *é* (Lo Tch'aug-p'ei, *North-western Dialects*, 184) : [é]ier est régulièrement rendu par jo 熱 (classique \**äiäit*). Dans les documents sino-tibétains de cette époque, c'est l'initiale classique *č-* qui répond au j tibétain (\**čiang* 正 = jon, *ibid.*, 170), ou encore l'initiale *d'* (\**d'i* 持 = ji, *ibid.*, 193). Dans le *Ts'ien ts'ou wen* transcrit en tibétain, *eul* 兒 est rendu par *zi* (*ibid.*, 191). Si le *reč* de documents tibétains (*sup.*, 277, n. 1, 278, n. 1) répondait au chinois *tsie eul* 節兒 (\**tsiet-äie*; *sup.*, 261, n. 2), on aurait un autre exemple d'équivalence 兒 = rje. K'i-li-sin-eul pourrait aussi correspondre à une forme Khri-sum-bzer, qui est attestée (*inf.*, 283, n. 3).

(7) *Sup.*, 174-177.

ministre d'État<sup>(1)</sup>, et même de président du conseil des ministres<sup>(2)</sup>; mais, selon l'usage tibétain qui était de confier à des ministres éminents le gouvernement de certaines régions du Royaume (régions désignées, en chinois, comme des «arrondissements» comprenant plusieurs «commissariats militaires»)<sup>(3)</sup>, il semble qu'il soit toujours resté en charge dans l'Est de l'empire tibétain, aux confins de la Chine. C'est à lui que s'adresse, en 811, l'empereur Hien-tsong pour négocier la rétrocession à la Chine de trois préfectures situées dans le Sud-Est du Kan-sou actuel<sup>(4)</sup>. En 812, dans une lettre que lui adresse le préfet chinois de Fong-siang, à l'Ouest de Tch'ang-ngan, il reçoit en même temps le titre de ministre d'État et celui de «commissaire de l'arrondissement oriental du Tibet»<sup>(5)</sup>. Quatre ans plus tard, on le trouve faisant campagne contre les Ouigours, dont il menace la capitale<sup>(6)</sup>. En 819, il participe au siège de Yen-tcheou, au Sud-Est de l'actuel Ning-hia<sup>(7)</sup>. Il joua un rôle de premier plan dans la conclusion du traité sino-tibétain de 821; c'est lui qui en rédigea, sans doute comme spécialiste des affaires de Chine, et avec la collaboration du conseiller bouddhiste du gouvernement tibétain (Dpal-che(n)-po), le texte qui fut envoyé d'avance à Tch'ang-ngan, où il fut juré le 8 novembre 821<sup>(8)</sup>. Il n'est pas certain toutefois qu'il ait assisté à la cérémonie complémentaire célébrée au Tibet l'année suivante (30 mai 822)<sup>(9)</sup>; en effet, lorsque l'ambassadeur Lieou Yuan-ting, qui avait été représenter la Chine à cette cérémonie,

(1) *Tsai siang* 宰相, titre qui correspond, dans l'inscription de 822, à celui de *blon-po* (la plus haute dignité tibétaine d'après cette inscription).

(2) *Chang chou ling* 尚書令, *tchang chou ling* 中書令, *ling kong* 令公, équivalents probables du tibétain *blon-che[n]* [-po], «grand ministre», terme que l'*Histoire des Tang* (Tang, ccxvi A, 1 a) rend par *ta siang* 大相 qui signifie également «grand ministre» (cf. *sup.*, 241, n. 5, 247, n. 4; Laufer, *T'oung Pao*, XV, 81).

(3) Cf. *sup.*, 264, n. 2.

(4) *Sup.*, 225, n. 3. Chang K'i-sin-eul porte dans cette lettre le titre de ministre d'État (唐 尚書宰相).

(5) *Sup.*, 265-266. Peut-être toutefois Zaü Khri-sum-rje n'était-il mentionné dans cette lettre qu'à titre de ministre, comme l'un des co-destinataires de la lettre, l'autre étant le «commissaire» de l'«arrondissement» oriental du Tibet, Louen Kao-tou (ou Louen Kie-tou); le texte n'est pas clair.

(6) *Kiou*, ccxvii B, 11 a; *Tang*, ccxvi B, 7 a (trad. Bushell, 519, 521). *Inf.*, 290, n. 2.

(7) *Sup.*, 172, n. 2.

(8) *Sup.*, 229, n. 1, 247, n. 4.

(9) T. Naitō (*Kenki shōroku*, 340) affirme avoir déchiffré son nom en chinois, sur celle des faces latérales de la stèle de Lhasa où sont nommés en tibétain et en chinois les signataires tibétains du traité, à la quatrième place : 天下兵馬都元帥同平章事 尚起心兒, «Chang K'i-sin-eul, généralissime de tout l'empire, participant au conseil des ministres»; mais l'estampage qu'il en publie est absolument illisible à cet endroit. Lo Tchen-yu, dans son déchiffrement, ne donne que le titre et le caractère 尚; et



s'en revint du Tibet, il fut reçu à Ho-tcheou, dans le Kan-sou actuel, par Zan Khri-sum-rje qui commandait alors, comme généralissime (*tou yuan chouai*), plus de cent généraux tibétains du (ou des) « commissariat(s) » de l'Est; Zan Khri-sum-rje les réunit dans la vallée de Ta-hia pour leur lire solennellement, en présence de l'ambassadeur chinois, le texte du traité et leur enjoindre d'en observer les prescriptions<sup>(1)</sup>. Au cours de cette même année 822, on le trouve encore à la tête d'une expédition contre les Ouigours<sup>(2)</sup>.

Que ce puissant ministre et généralissime, dont l'influence dut être prépondérante à Touen-houang sous le régime tibétain, ait été un fervent bouddhiste, c'est ce dont ne permettent pas de douter les documents déjà cités, auxquels on peut adjoindre les suivants<sup>(3)</sup>. Dans un texte tibétain de Touen-houang, on le voit inviter à dîner, et combler de présents, un moine de nom chinois, qui enseignait, semble-t-il, dans le Kan-sou actuel et s'apprêtait à gagner la Chine propre; Zan Khri-sum-rje se préoccupait de lui trouver un successeur: celui-ci fut apparemment un disciple tibétain du maître chinois<sup>(4)</sup>. Un texte chinois de même provenance nous le montre fondant un temple bouddhique dans la ville même de Touen-houang, où il avait alors « élu domicile »,

M. Lo Tsch'ang-p'ei le passe sous silence. On ne trouve pas non plus ce nom dans le texte tibétain tels que l'ont déchiffré Lauffer et M. Tschibana. Je crois bien, pour ma part, distinguer sur les estampages reproduits par Busbell et par M. Lo Tsch'ang-p'ei les caractères 〇 𑖃 𑖄 𑖅; en tibétain, le nom me reste illisible. Même si Zan Khri-sum-rje ne se trouvait pas à Lhasa pour la cérémonie du serment, on peut avoir porté sur le texte du traité le nom d'un personnage aussi important.

<sup>(1)</sup> Sup., 266. D'après le *Kieou Tang chou*, dont la rédaction est bizarre, c'est lors d'un précédent voyage (𑖇𑖈) que Lieou Yuan-ting avait rencontré Zan Khri-sum-rje à Ho-tcheou. Le nom de Ta (ou Ts'a) -tsang (« Ziang Táp [ou T'áp]-tsang, Zan Stag[?] -hzan), que le *Tang chou* attribue au personnage rencontré par Lieou Yuan-ting à Ho-tcheou, était probablement son nom propre, Khri-sum-rje étant un titre; le *Ts'a's fou yuan kwei* déclare expressément qu'« le généralissime Chang Ta-tsang » et « le ministre Chang K'i-sin-eul » n'étaient qu'une seule et même personne.

<sup>(2)</sup> *Tang*, ccxvi B, 6 b, trad. Busbell, 522.

<sup>(3)</sup> Parmi les ministres qui jurèrent l'édit de Karchung concernant le bouddhisme, au début du ix<sup>e</sup> siècle, figurent deux Khri-sum-rje spag-lha et un Khri-sum-bzer mdo-bcan (Tucci, *Tombs*... 54).

<sup>(4)</sup> Ms. tibétain 996 du Fonds Pelliot; cf. Lalou, *J. A.*, 1939, II, 511-517. Ce texte est une sorte de généalogie spirituelle d'un *upādhyāya* nommé Nam-ka'i shün-po (Akasagarbha), disciple de Be'u-sün hva-sän (Pao-sing ho-chang?). Ce dernier était un maître de Dhyāna (chinois, ou de langue chinoise comme l'indique son nom) qui était venu de An-se (Ngan si, région de Koutcha); il y avait été le disciple d'un maître nommé A-rtan-byver, venu de l'Inde à An-se où il était mort. De An-se, Be'u-sün était venu à son tour dans la région de Ça-tchu et Kam-tchu (Cha-tcheou et Kan-tcheou) et était mort à Se'u-cu (Sou-tcheou). Son disciple Man hva-sän enseignait à Con-ks (?). Lorsqu'il voulut aller en Chine (propre), le «*de-blon*» («*heureux ministre*») Zan Khri-sum-rje mar-bu («*filin*») l'invita et lui offrit des

peut-être à la fin de sa carrière. Ce morceau, rédigé par un lettré de Touen-houang, apporte des renseignements sur les ancêtres du « généralissime président du conseil ». Il porte le titre suivant <sup>(1)</sup> :

*Éloge des mérites [acquis en fondant le] Cheng-kouang assés par Chang K'i-lu-sin-sul (Zaï Khri-sum-rje), président, par décret, du conseil des ministres du Tibet, titulaire du grand sô-sô <sup>(2)</sup>,*

par

TROU . . . ,

SIMPLE CITOTEN DE L'ANTIQUÉ COMMANDERIE DE TOUEN-HOUANG AU TIBET <sup>(3)</sup>.

Au début de ce texte, parmi les formules de rhétorique boiteuse dont il est tissé, on trouve une allusion au « prodige faste du socle de lotus », c'est-à-dire à un

cadeau en lui demandant de se désigner un remplaçant. Man hva-sân recommanda son disciple (tibétain?) Nam-ka (ou Nam-ka'i snin-po, Akâsagarbha), lequel, précise le texte, vécut sous le règne de Khri-sron-lde-bcan († 797); Akâsagarbha est connu par d'autres sources tibétaines.

<sup>(1)</sup> Ce manuscrit, naguère classé sous le n° 2765 du Fonds Pelliot chinois, est devenu le n° 1070 du Fonds Pelliot tibétain, parce qu'il y a quelques lignes de tibétain au début du recto. Après ces lignes, le recto est occupé par un calendrier chinois incomplet (1<sup>re</sup>-4<sup>e</sup> lunes) de l'année 834. L'éloge ici analysé est assez bien écrit, au verso; le papier, fort usé, mesure 29 centimètres de hauteur. [La note 3 de cette page se trouve à la page 286.]

<sup>(2)</sup> 大番勅尙書令賜大瑟瑟告身尙起律心兒聖光寺功德頌. Le terme *tche tche* s'appliquait dans le protocole des T'ang à des titres décernés par décret impérial (R. des Rotours, *Traité des examens*, 250). *Kao chen* 告身 désignait les titres ou diplômes de nomination qui étaient remis aux fonctionnaires; ils étaient constitués par des pièces en deux parties (*fou* 符) dont l'une était conservée par l'administration (*ibid.*, 44, 219). « Gratifié (assés) d'un *kao chen* » signifie donc titulaire d'un insigne officiel. Or on sait qu'au Tibet, du temps des T'ang, les fonctionnaires portaient des insignes ou décorations qui variaient suivant leur rang dans la hiérarchie officielle, et dont les textes chinois nous ont conservé des listes diverses. D'après T'ang, ccxvi A, 3 b (trad. Bushell, 442), ces insignes officiels (*kouan tche tchang che* 官之章飾) se portaient fixés sur le devant du bras, « afin de distinguer le rang du porteur » (綴臂前以辨貴賤). La hiérarchie était la suivante, en descendant :

1° So 緞;

2° Or;

3° Argent doré (金塗銀, vermeil);

4° Argent;

5° Cuivre (ou bronze, 銅).

Ces rangs étaient subdivisés en inférieurs et supérieurs (差上下), soit un total de dix degrés. Le *Ts'ô fou yuan houei*, cxxii, 15 b, le *T'ang tien*, cxc, 10 a (qui pour 銅 écrit 熟銅, «cuivre (ou bronze) travaillé») et le *T'ang houei yao*, cxvii, 2 a, reproduisent cette liste, en spécifiant qu'il s'agissait de pièces d'une grandeur de trois pouces, montées sur des étoffes de laine ou de poil et qu'on fixait sur le devant de l'épaule ou de

la partie supérieure du bras (各以方圓三寸，緇上裝之，安膊前，以別貴賤) ; mais dans un autre passage, où il est question de l'organisation de l'empire tibétain sous Sron-bean-egam-po, le *Ta'o fou yuan koui*, cxiix, 17 a, donne une liste d'insignes officiels (*kao chen*) destinés à distinguer les « degrés nobiliaires » (*trio mei* 爵位), où l'or est remplacé par la perle et le vermillon par le laiton :

- 1° Perle (*paou tchou* 寶珠) ;
- 2° Sô-sô, a. grand, b. petit ;
- 3° Argent, a. grand, b. petit ;
- 4° Laiton (*l'eou che* 鑪 [鑪] 石), a. grand, b. petit ;
- 5° Cuivre (ou bronze), a. grand, b. petit.

Que l'or et le laiton aient tous deux servi à fabriquer des insignes tibétains, c'est ce que confirment d'une part le *Tseu tche t'ong kien*, cxiix, 42 a, d'après lequel les deux envoyés qui vinrent chercher la princesse de Kin-tch'eng en 709 étaient titulaires, l'un de l'insigne de sô-sô, l'autre de l'insigne d'or, et d'autre part le ms. 3829 du Fonds Pelliot, où il est question de généraux ayant reçu le grand insigne de laiton (授大鑪石告身). Quant à *er-sô* (« est-est »), ce terme, auquel Laufer attribuait une étymologie iranienne, probablement sogdienne (*Sino-Iranica*, 516), désigne une pierre précieuse « qui était fort appréciée au Tibet, où hommes et femmes l'employaient comme ornement de tête » (*T'ang houei yao*, xcvi, 1 b ; *Tong tien*, cxc, 9 b). L'identification en est incertaine : Tch'ang Hong-tchao (*Lapidarium Sincicum*, 1921, cf. *B. É. F. E.-O.*, XXIV, 288) et plus récemment MM. Read et Pak (« Minerals and Stones », dans *Bull. Pek. Soc. Nat. Hist.*, 1928, III, 11, 23) en font le saphir. Hirth et Chavannes y voyaient la turquoise. Cette dernière traduction doit être la bonne, si l'on en croit la hiérarchie suivante de zan-lon (= zan-blon) que donne le manuscrit tibétain de Touen-houang n° 1089 (cf. Stein, *B. É. F. E.-O.*, XII, 436, n. 2) :

Zan-lon chen-po,	« grand zan-lon » ;
Zan-lon gyu'i yi-ge-pa,	« zan-lon muni de « lettres » de turquoise » ( <i>gyu</i> ) ;
Zan-lon guer-gyi yi-ge-pa,	« zan-lon muni de « lettres » d'or » ;
Zan-lon phra-men yi-ge-pa,	« zan-lon muni de « lettres » de joyaux (?) » ;
Zan-lon dnu-l-gyi yi-ge-pa,	« zan-lon muni de « lettres » d'argent » ;
Zan-lon ra-gan-gyi yi-ge-pa,	« zan-lon muni de « lettres » de laiton » ;
Zan-lon zans-kyi yi-ge-pa,	« zan-lon muni de « lettres » de cuivre (ou bronze) ».

Il est évident que le terme *yi-ge*, au propre « lettres », s'applique ici aux insignes distinctifs, et l'on peut se demander s'il n'en est pas de même des « documents » (*yig-chans*) de turquoise et de cuivre, que détenaient chacune des divisions ou *ru-lag* de l'armée tibétaine d'après un passage du *Padma than-yig* ancien (Thomas, *Tibetan Literary Texts*, I, 277-285).

L'institution d'une hiérarchie officielle, et l'idée d'en distinguer extérieurement les degrés par des insignes conférés aux différents titulaires, étaient sans doute au Tibet d'inspiration chinoise ; mais il y avait des différences. Le *Kieou T'ang chou*, cxcxi A, 6 b (trad. Busbell, 466) rapporte qu'en 730 l'Empereur Hian-tsoong reçut au palais de Tch'ang-ngan un ambassadeur tibétain qui était déjà venu en Chine, en 710, pour chercher la princesse de Kin-tch'eng, et qui connaissait même l'écriture (chinoise). Il lui offrit en cadeaux une robe violette, une ceinture (ornée?) d'or et une « pochette à poisson ». Le Tibétain refusa la pochette, déclarant que dans son pays cet insigne vestimentaire n'existait pas (無此章服) et qu'il n'osait accepter une récompense si exceptionnelle.

monastère de Touen-houang, le Lien-t'ai sseu ou «*vihāra* du Socle de Lotus»<sup>(1)</sup>. L'éloge célèbre à la fois les vertus guerrières du ministre et sa dévotion bouddhique : «*Par ses actions d'éclat, il triomphe avec héroïsme des principes hérétiques; par ses glorieux services, nombreux sont ceux qui sont ramenés à la Loi orthodoxe*»<sup>(2)</sup>. Ses titres sont énoncés ainsi : «*Zaŋ Khri-sum-rje, président, nommé par décret, du conseil des ministres, et cumulativement généralissime dictateur du pays,*

D'après les textes réunis par l'archéologue Y. Harada dans son étude sur «*L'habillement et les parures en Chine à l'époque des Tang*» (*Shina Tōdai no fukushoku*, dans *Journal of the College of Literature*, Imp. Univ. of Tokyo, IV, 1921, 57 et suiv.), l'insigne qui était remis aux fonctionnaires chinois était en forme de poisson (yu fou 魚符), dit poisson de droite; le double, dit poisson de gauche, en était conservé à la Cour. Lorsque le fonctionnaire ou dignitaire était convoqué à la Cour, on accolait les deux poissons pour vérifier l'identité du porteur de celui de gauche. Sur ces poissons étaient inscrits les titres et noms des détenteurs. (D'après le *Yen fou lou*, cité *T'eu hai*, Hai, 56, ceux-ci recevaient aussi une copie de leur décret de nomination, d'où l'expression *yu chou* 魚書, «le poisson et le diplôme».) Les poissons étaient en jade pour le prince héritier, en or pour les princes du sang, en bronze pour le commun des fonctionnaires; ils étaient enfermés dans des pochettes (yu tai 魚袋), ornées d'or pour les trois premiers degrés de la hiérarchie mandarinale, d'argent pour le quatrième et le cinquième, et sur lesquels étaient inscrits les noms du porteur. Ces pochettes se portaient suspendues à la ceinture. Celle-ci était de cuir, mais décorée d'appliques métalliques (*k'oua* 鈎) auxquelles étaient fixés des anneaux de suspension; la matière et le nombre de ces appliques variaient, eux aussi, suivant le rang du porteur, d'après une réglementation qui a elle-même varié au cours de l'époque des Tang. Selon un décret de 674 (*Tang houei yao*, 121), cette réglementation était la suivante pour les neuf rangs de la hiérarchie :

1<sup>o</sup>-3<sup>o</sup>, 13 appliques d'or (et?) de jade;

4<sup>o</sup> - 5<sup>o</sup> — d'or;

6<sup>o</sup> - 7<sup>o</sup> — d'argent;

8<sup>o</sup>-9<sup>o</sup>, 9 — de laiton.

Gens du commun, 7 appliques de cuivre (ou bronze) (ou?) de fer.

A d'autres époques, le laiton fut remplacé par la peau de rhinocéros (*si* 犀; c'est le *hansai* 斑犀 du Shōsōin, cf. *Tsai shuks*, I, pl. VIII et XI). Le rang des fonctionnaires se distinguait également par la couleur de leurs vêtements de cérémonie.

<sup>(1)</sup> 大妻右煢煌都布衣質 ○. Le dernier caractère est trop effacé pour pouvoir être lu de manière sûre. L'épithète *you* 右, «de droite, occidental», est obscure; sans doute faut-il lire *hou* 古, «l'antique commanderie de Touen-houang» (cf. *inf.*, 287, n. 3). Le terme *pou yi*, «vêtu de toile» (et non de soie), s'applique aux gens du commun, non fonctionnaires. La famille Teou était spécialisée à Touen-houang dans la rédaction des éloges, inscriptions, etc.; cf. *sup.*, 250, n. 2.

<sup>(2)</sup> 草秀蓮臺之瑞, 人風鯁直, etc. Cf. *sup.*, 255, n. 2. Peut-être s'agit-il simplement de la bonne influence qu'exerce le bouddhisme sur la moralité des hommes en général, ou sur celle du ministre en particulier.

<sup>(3)</sup> 成勳, 則勇破邪原; 勳効, 則多繩正法.

commandant les troupes des six armées, titulaire du grand *ss-ss* <sup>(1)</sup>. Il fait des fondations pieuses qu'il consacre à la fois à son souverain et au Buddha <sup>(2)</sup>. Ayant élu domicile dans la «ville préfectorale de l'antique commanderie de Touen-houang», il y a fondé le Cheng-kouang sseu <sup>(3)</sup>. Explication de ce nom, qui signifie «*vihāra de la Sainte Lumière*» : le «Saint Souverain», c'est-à-dire le Roi du Tibet, régit les «trois lumineux» : soleil, lune, étoiles, qui éclairent l'univers entier; le président du conseil reçoit les rayons bienfaisants de sa faveur, et l'irradiation de ses saintes vertus se répand jusqu'aux «sables mouvants» du désert de Touen-houang : d'où ce nom de «sainte lumière» <sup>(4)</sup>.

Éloge des ancêtres de Zaü Khri-sum-rje : son arrière-grand-père fut ministre et reçut de hauts titres; il prit une part éminente au gouvernement du Tibet <sup>(5)</sup>.

<sup>(1)</sup> 勅尙書令公兼統六軍甲兵翳國都元帥賜大瑟瑟告身尙起律心兒. Les «six armées», dont il est souvent question dans ce genre de textes se rapportant à des généraux tibétains, ne sont sans doute qu'une formule chinoise désignant l'armée royale du Tibet (cf. *inf.*, 288, n. 6). Dans l'antiquité chinoise (*Tcheou li*, trad. Birot, II, 142), le roi avait six corps d'armée; sous les Tang (R. des Rotours, *Traité des examens*, 235; *Traité des fonctionnaires*, LVIII), les «six armées» étaient celles du «Nord du Palais», affectées à la défense de l'Empereur.

<sup>(2)</sup> 黃金布地, 白壁遊工. 進直道以事君, 傾輿○而向佛. «Étendre de l'or sur le sol», allusion à Anathapindada qui acheta le Jetavana en couvrant le sol d'or. *Po pi*, «jade blanc», s'oppose à *houang kin*, «l'or jaune»: cette phrase doit signifier «engager des artisans à grands frais», à moins qu'il ne faille lire 壁 au lieu de 壁: «engager des artisans pour blanchir les murs» d'une fondation pieuse. La double consécration d'une donation au Buddha et au souverain est constante dans ces textes (cf. *sup.*, 241-246).

<sup>(3)</sup> 爰乃卜宅壇壇古郡: 州城內建造聖光寺一所. D'après M. Che Yai, *Chinese Inscriptions...*, Préface, 16 a, il y aurait des informations sur le Cheng-kouang sseu dans une notice sur un stūpa de 1017-1022 (*T'ien-hi t'a ki* 天禧塔記), «exhumées» à Touen-houang et appartenant actuellement au général Ma Pou-fang 馬步芳 du Ts'ing-hai (s'il est encore en vie).

<sup>(4)</sup> 聖主統三光之明, 無幽不照. 令公承九天之靈, 肱股奉陽. 近霑聖德之弘, 遠沐恩暉之重. 率宸威以, 觀國之光. 燭脈流沙, 稱聖光寺也.

<sup>(5)</sup> 曾皇祖, 敕宰輔, 賜大告身諱. 祥水長流, 既積臣於舟楫, 盤根宰鼎, 責任重於鹽梅. 乘軒畏夏日之威; 變璋 [?] 問春前之曜. *Tsai fou* est un synonyme archaïsant de *tsai siang*, «ministre d'État». Le mot *houei* 諱, qui suit l'énoncé des titres, devrait introduire le nom personnel du défunt, comme il est d'usage en Chine dans les inscriptions, éloges, etc. Mais ce nom lui-même manque dans le texte, comme plus loin ceux du grand-père et du père du Zaü Khri-sum-rje. Sans doute ces noms personnels ont-ils été évités par respect, dans ce manuscrit qui est une simple copie (cf. *sup.*, 194, n. 1); mais il est singulier que le copiste n'ait pas signalé cette omission ne fût-ce que par un espace. La phrase qui suit le mot *houei* signifie à peu près: «Dans le courant éternel du fleuve Tsang (Gcañ, le Brahmaputra), il fut l'égal de

Son grand-père, Chang Ki-li-tsang<sup>(1)</sup>, fut président de la chancellerie et titulaire du grand *ts'ao*<sup>(2)</sup>; il se distingua à la cour aussi bien qu'à la guerre. Feu son père (?); Chang Tsan-mo, était vice-président du conseil<sup>(3)</sup>, titulaire du *ts'ao*<sup>(4)</sup>; le texte fait allusion à ses conquêtes, et aussi à l'aide qu'il prêta à un «pays voisin» qui se trouvait en difficulté (la Chine?), levant des troupes pour lui porter secours<sup>(5)</sup>. La fin du manuscrit contient l'éloge (inachevé) de Zan Khri-sum-rje lui-même. Il y est question de ses campagnes lointaines, de ses conquêtes territoriales<sup>(6)</sup>. «Au Nord, levant sa lance aiguë, il balaya le Lang-chan; à l'Ouest, sur de hautes montagnes, il défit les armées des Barbares aux neuf clans. A la frontière... des Huns,

ceux qui servent de bateliers (métaphore d'un bon ministre, cf. *Chou king*, trad. Couvreur, 153); comme conseiller dans les difficultés, il sut assaisonner le sel et les prunes (*id.*, cf. *ibid.*, 158)», etc.

<sup>(1)</sup> \*Ziang Kji-liap-tsang. Zan Khri-bran? Dans les annales tibétaines de Touen-houang, Khri-bran stag-cab est le nom d'un personnage qui était ministre en 704 et mourut en 731 (Bacot... Documents, 40, 66). Parmi les signataires du traité de 822 se trouve un Chang K'i-li-tsan 衛籍立贊 (Zan Khri-bran, Laufer, *Toung Pao*, XV, 73), mais la chronologie semble interdire de l'identifier au grand-père de Zan Khri-sum-rje.

<sup>(2)</sup> 皇祖父尙己立藏, 勅時中, 大惡惡告身, 詩, 承承翁業, 世祿冢家。居朝淨處理之能; 出戰任輸轅之重。詩 est sans doute une faute pour l'homophone 侍 = *che-tchong* 侍中, président de la chancellerie impériale (*men hia cheng* 門下省), un des plus hauts dignitaires de l'administration chinoise, titulaire du même degré que les présidents du conseil (*tchong chou ling*); cf. des ROTONDS, *Traité des fonctionnaires*, 131.

<sup>(3)</sup> Probablement *blon-che mgo-man*, cf. *sup.*, 183, n. 4.

<sup>(4)</sup> 勅曰相國先門尙贊磨, 副尙書令, 惡惡告身, 詩, 空隈樟 榑幹, 處宇宙長材。橫演海鯨鱗, 吸江淮不測, etc. Le deuxième caractère peut être *wang* 亡, «défunt» (?). Les quatre premiers caractères sont probablement fautifs (*tch'e* 勅 «nommé par décret», devrait se trouver avant *fou chang chou ling*, «vice-président du conseil»). L'expression *siem men* m'est inconnue pour désigner un père, mais d'après le contexte il ne peut guère s'agir ici que du père de Zan Khri-sum-rje. Peut-être *men* 門 est-il fautif pour une graphie cursive de *k'ing* 卿 «*siem k'ing* est une des désignations normales d'un père défunt. Ce qui suit le mot *houei*, «nom personnel», signifie : «Vraiment il fut pareil au tronc dressé du campbrier, qui est un des meilleurs bois du monde», etc. La suite est dans le même goût.

<sup>(5)</sup> 跨秦右地方; 外不敵驍果。救隣國艱虞; 起義兵而濟。 Il s'empara du territoire situé à l'Ouest de Ts'in (nom ancien du Chen-si); à l'extérieur, nul ne put résister à sa bravoure. Pour sauver un pays voisin en difficulté, il l'aide en mettant bénévolement des troupes en campagne. Il s'agit évidemment de l'aide prêtée aux Tang par les Tibétains lors de la rébellion de Tchou Ts'eu en 784 (cf. *sup.*, 177, n. 1, 182, n. 3, et *inf.*, 291, n. 1).

<sup>(6)</sup> 統六軍以長征; 廣十道而開闢. «Les dix arrondissements», de même que «les six armées» (*sup.*, 287, n. 1), ne sont qu'une formule chinoise. L'empire des Tang était divisé en dix «arrondissements» ou provinces.

il pourchassa et mit en fuite de sages princes; sous la tente du *chan-yu*, il captura de nobles tireurs d'aigles. Les barbares sans coiffure prirent la fuite <sup>(1)</sup>...

Tout ce qu'on peut tirer de positif de ces dernières phrases, qui sont bien dans la manière creuse des flageorneurs chinois de Touen-houang, c'est que Zaï Khri-sum-rje guerroya contre des « barbares » considérés comme descendants des Huns (Hiong-nou) — Turcs Ouigours ou T'ou-yu-houen. On sait en effet qu'il dirigea plusieurs expéditions contre les Ouigours; mais, comme il

<sup>(1)</sup> 北舉擣槍, 捕狼山一障; 西高太白, 破九姓胡軍. 狼狽○  
透, 遂賢王透窟; 單于帳 [lire 帳] 下, 擒射鵞貴人. 科頭逃走, etc.  
Le fragment s'achève sur quelques formules décrivant les ravages de la guerre.

Les monts Lang-chan se trouvent au Nord de la boucle du Fleuve Jaune, dans la région actuelle des Urat; mais sans doute n'y a-t-il là qu'une « allusion littérisée ». Le général Houo K'iu-ping, vainqueur des Hiong-nou en 119 a. C., célèbre son triomphe en accomplissant le sacrifice *song* sur le Lang-kiu-siu-chan 狼屠胥山 (*Che ki*, 10 b, cx, 5 b; *Han chou*, xciv, 9 a), montagne que certains identifient au Long-chan (*Dict. toponymique de la Commercial Press*), tandis que d'autres le situent près de l'actuel Ning-hia (*K. Takikawa*, éd. du *Che ki*, Tokyo, 1933, cx, 53).

Les « Barbares aux neuf clans » sont les Turcs Ouigours, que les auteurs des *T'ang* répartissent en neuf clans; il ne peut s'agir des neuf familles sogdiennes dites de Tchao-nou (arabe Schāba, persan Schāwā?) 昭武九姓, cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue*..., 134). La localisation de ces tribus « à l'Ouest », si elle a le moindre sens, se rapporte à Touen-houang, non au Tibet dans son ensemble. [Cf. Addenda, inf., 368-369.]

L'expression *kao t'ai po* 高太白 doit indiquer simplement que les campagnes en question eurent lieu dans les régions montagneuses situées à l'Ouest de la Chine. *T'ai-po* (la planète Vénus) est le nom d'une sommité fort élevée (près de 4.000 m.) de la chaîne des Ts'in-ling (Tchong-nan chan), au Sud-Ouest de Tch'ang-ngan. D'après les textes anciens, cette sommité touchait à la montagne Wou-kong 武功 (qui a donné son nom à l'actuelle sous-préfecture de Wou-kong, Ouest de Tch'ang-ngan); *wou kong* signifie « mérite militaire », et les monts T'ai-po et Wou-kong sont souvent mentionnés ensemble (p. ex. *Chouci king tchou*, cité *Dict. topon.* de la Comm. Press, 141 b), de sorte que *Kao t'ai po* peut recouvrir en même temps une allusion aux mérites militaires élevés de Zaï Khri-sum-rje.

Hien-yun 纘統 est un ancien nom des Hiong-nou (Huns), qui passent en Chine pour les ancêtres des Turcs. *Hien wang* 賢王, « prince sage », est la traduction du titre de *tou-ki* (turc *doghri?*), que portaient les plus hauts dignitaires de l'empire Hiong-nou, souvent mentionnés dans les récits des guerres entre Chinois et Hiong-nou sous les Han (cf. Chavannes, *Mém. hist.*, I, LXXI; de Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, 55). *Chan-yu* était le titre du souverain des Hiong-nou, auxquels s'applique également l'épithète « tireurs d'aigles », *che tiao* 射鵞. Le terme *kouei jen*, « noble personne » (qui est aussi un titre de concubine impériale), semble résulter d'une réminiscence inexacte d'un passage du *Che ki*, cx, 1 b (cf. de Groot, *op. cit.*, 94), où il est rapporté comment, vers 150 a. C., un eunuque du palais (*tchong kouei jen* 中貴人) de l'empereur King des Han, contraint de suivre dans une expédition contre les Hiong-nou le général Li Kouang 李廣, fut blessé par des Hiong-nou « tireurs d'aigles » (c'est-à-dire habiles au tir à l'arc), qui furent à leur tour tués ou capturés par Li Kouang.

se plaisait à le relever dans ses entretiens avec un ambassadeur chinois, il ne prenait guère au sérieux ces adversaires dont la faiblesse ne lui inspirait que du mépris<sup>(1)</sup>. C'est évidemment contre les Chinois eux-mêmes que portèrent ses principaux efforts; il est compréhensible qu'un lettré chinois n'insiste pas sur ce point.

Comme spécialiste des affaires chinoises et gouverneur militaire des confins sino-tibétains, Zan Khri-sum-rje ne faisait sans doute que succéder à son père, Chang Tsan-mo<sup>(2)</sup>. Comme on l'a déjà vu, celui-ci avait été nommé, dès avant 768, « commissaire de l'Est » du Tibet, avec pouvoir spécial sur le Ho-si et le Long-yeou, c'est-à-dire sur la vaste région du Nord-Ouest de la Chine où se trouve Touen-houang<sup>(3)</sup>. En 768, il est à la tête d'une expédition tibétaine

<sup>(1)</sup> Cf. *sup.*, 282-283. Dans un entretien avec Lieou Yuan-ting, il rappelle avoir pourchassé sans peine les Ouigours, en 816, jusqu'au voisinage de leurs capitales, et reproche à la Chine de traiter un peuple si faible plus honorablement que le Tibet (K'iou, CCXXI B, 11 a, *T'ang*, CCXVI B, 6 b-7 a, trad. Bushell, 519-521).

<sup>(2)</sup> \*Ziang Tsán-muá; l'original tibétain devait être, non Zan Bcan-mo qui serait une forme féminine, mais plutôt Zan Bcan-ba. Un document tibétain militaire, provenant du Turkestan, est adressé au « seigneur Bcan-ba » (Thomas, *J. R. A. S.*, 1933, 396). C'est aussi Zan Bcan-ba qu'on a dans les annales tibétaines de Touen-houang (Bacot... *Documents*... , 65). Ce nom n'est évidemment qu'un titre. Dans le ms. 2555 du Fonds Pelliot (*inf.*, 293, n. 1), il est appelé Chang Tsan-mo Cho-p'o-ngo, \*Ziañ Tsán-muá D'zjak (D'z'ja, lak)-b'uá-ngak. On sait du reste que, dans les transcriptions en tibétain du chinois du Nord-Ouest sous les Tang, à m chinois initial répond régulièrement b- (ou 'b-) tibétain, sauf lorsque la syllabe chinoise commençant par m- se terminait en nasale (-n, -ng), ce qui n'est pas le cas de 'm(u)á 摩 (磨) = lih. ba; cette équivalence reposait sur une particularité de la prononciation du Nord-Ouest, où m- se prononçait mb- (cf. Lo Tch'ang-p'ei, *Northwestern Dialects*... , 17, 22, 143, et *sup.*, 25, n. 9).

<sup>(3)</sup> Cf. *sup.*, 264, n. 2. Il succédoit, dans ce poste à Chang Si-kie 尙悉結 (\*Ziang Siét-kiet), qui avait demandé sa retraite après s'être acquis des mérites éminents par ses fréquentes incursions aux frontières (chinoises) depuis 762 (= *T'ang*, CCXVI B, 1 a, trad. Bushell, 482). C'est de Chang Tsan-mo qu'il est déjà question dans les sources chinoises relatives à une incursion que firent en direction de Tch'ang-ngou, durant la 9<sup>e</sup> lune de 765, des hordes barbares formées de Tibétains coalisés avec des Tang-hiang, des Tou-yu-houen, etc. Parmi les généraux tibétains qui, à ce moment, occupèrent Fong-t'ien 奉天 (actuellement K'ien 乾 au Chen-si, 75 km. N.-O. de Tch'ang-ngou) et Li-t'ian 禮泉 (à l'Est du précédent), se trouvaient Chang Kie-si [et] Tsan-mo 尙結息贊摩 (ou 磨) (K'iou, CCXXI A, 10 a; *T'ang*, CCXXI A, 8 b; *Ts'ò*, CCXXIV, 2 a) Bushell (*loc. cit.*, 479) et Laufer (*Toung Pao*, XV, 106, n. 1) n'ont vu là qu'un seul nom, Chang Kie-si-tsan-mo. Mais, dans un passage ultérieur du *T'ang chou*, CCXVI B, 1 a, (sous l'année 768), où il ne peut s'agir que de Chang Tsan-mo, celui-ci est désigné comme Tsan-mo (sans Chang). D'autre part, le *T'ou tche l'ong kien*, CCXXIII, 55 b, sous l'année 765, écrit Chang Kie-si 尙結悉 (\*Ziang Kiet-siét), au lieu de Chang Kie-si 尙結息 (\*Ziang kiet-siak), pour le nom accolé à celui de Tsan-mo (K'iou, 21, 6 a, a Chang l'in-si 尙品息, sûrement



contre la préfecture de Pin, à une centaine de kilomètres au Nord-Ouest de Tch'ang-ngan, où les Chinois lui infligèrent une défaite<sup>(1)</sup>. C'est d'une époque

fautif); et l'on peut se demander si ce \*Ziang Kiet-siak 尙結息 ou \*Ziang Kiet-siet 尙結惡 n'était pas ce même \*Ziang Siet-kiet 尙惡結 auquel Chang Tsan-mo devait succéder peu après comme gouverneur tibétain du Nord-Ouest chinois. \*Ziang Kiet-siak 尙結息 doit être la forme correcte, correspondant à Zan Rgyal-zigs. D'après les annales tibétaines de Touen-houang (Bacot... Documents... 65), les généraux tibétains qui s'emparèrent en 762 de Keï-si (king-che 京師 «la capitale», Tch'ang-ngan; dans les transcriptions sino-tibétaines du Nord-Ouest de la Chine, king est régulièrement rendu par ken) se nommaient Zan Rgyal-zigs (= 尙結息), Zan Stou-rcan (= 尙息東贊), Zan Bcan-ba (= 尙贊摩) et Blon Stag-sgra (= 論息詰羅). Les trois premiers de ces noms sont mentionnés dans les textes chinois (cités ci-dessus) parmi ceux des généraux qui menacèrent Tch'ang-ngan en 765. 尙結息贊摩 répond donc certainement à «Zan Rgyal-zigs [et Zan] Bcan-ba». Ainsi qu'on le verra dans la note suivante, la transmission de ces noms a été brouillée par les scribes chinois.

(1) D'après Tseu, CCXLIV, 62 a, complété par Kieou, 21, 10 b, Chang Tsan-mo s'empara de Pin-tcheou 鄯州 (actuellement Pin-hien ou Chen-si) le 11 octobre 768, mais son armée de 20.000 Tibétains fut défaite le lendemain, 19 octobre, par Ma Lin 馬璘, commissaire de l'arrondissement militaire de Pin-ning 鞏寧 (Chen-si et Kan-sou). Le Tseu tche l'ang kien écrit «Chang Tsan-mo», le T'ang chou, CCXVI B, 1 a, «Tsan-mo», le Kieou T'ang chou, CCXVI B, 1 a, Chang Si-mo 尙悉摩. Un Chang Si-mo (même graphie) est mentionné dans T'ang, *ibid.*, sous l'année 768, comme étant «revenu» à la cour de Chine, et Ts'ò, CXLXVI, 4 a, relève qu'un personnage de ce nom se trouvait en ambassade en 769 à Tch'ang-ngan, où un banquet lui fut offert.

Des confusions se sont évidemment glissées dans la transmission de ces noms. Lors des préparatifs du traité sino-tibétain juré à Ts'ing-choueï en 783, le «grand ministre» (blon che) Chang Kie-si 尙結息 fut remplacé par son «vice-ministre» (blon-êhs ngo-man?) Chang Kie-tsan 尙結贊, plus conciliant à l'égard de la Chine (cf. *sup.*, 183, n. 4). Ici Chang Kie-si (\*Ziang Kiet-siak) (Zan Rgyal-zigs? Zan Rgyud-zigs? dans l'inscription de 822. 結 rendrait rgyud, Laufer, *T. P.*, 1914, 78, mais cf. Pelliot, *T. P.*, 1915, 15) est la graphie de Kieou, CCXVI B, 2 b, 3-5 (trad. Bushell, 488) et de Ts'ò, CXLXVI, 12 b; Sin, CCXVI B, 1 b, 13, écrit Chang Si-kio 尙悉結. \*Ziang Siet-kiet. Il s'agit probablement du personnage qui avait été gouverneur militaire aux confins chinois jusque vers 768, et auquel Chang Tsan-mo avait alors succédé dans cette charge; sans doute était-il devenu «grand ministre» après avoir quitté cette charge.

Quant à Chang Kie-tsan (\*Ziang Kiet-tsan, Zan Rgyal-bcan?), c'est un personnage dont le nom semble bien établi et dont la carrière se laisse suivre assez régulièrement dans les sources historiques chinoises, depuis 782 jusqu'à sa mort en 796 (T'ang, CCXVI B, 4 b, trad. Bushell, 506). C'est lui qui, à la 1<sup>re</sup> lune (20 février) de 783, jura le traité de Ts'ing-choueï, confirmé à la 7<sup>e</sup> lune à Tch'ang-ngan (Kieou, CCXVI, 1 b, CCXV, 2 a, CCXVI B, 2 b, trad. Bushell, 488; T'ang, CCXVI B, 2 a; Tseu, CCXVIII, 29 b; Ts'ò, CXLXXI, 11 a, 13 a), lui qui en 784 offrit aux Tang l'appui des troupes tibétaines pour réprimer la rébellion de Tchou Ts'eu, appui dont il ne fut pas récompensé comme on le lui avait promis, ce qui l'indisposa contre la Chine (cf. *sup.*, 177, n. 1, 182, n. 3). Aussi envahit-il le Sud-Est du Kan-sou, l'Ouest du Chen-si, la boucle du Fleuve Jaune, qu'il occupa dès la fin de 786 (il était encore grand

un peu antérieure (vers 762)<sup>(1)</sup> que doit dater une lettre adressée à Chang Tsan-mo par le préfet de Sou-tcheou, lettre dont le texte se trouve entier parmi les manuscrits du Fonds Pelliot et dont voici l'analyse<sup>(2)</sup> :

[Titre :]

*Lettre écrite,*

*pour le préfet de Sou-tcheou, Lieou Tch'en-pi, en réponse d'un Tibétain du Sud,*

*par*

*Tzou Wou<sup>(3)</sup>.*

Le préfet chinois annonce l'arrivée d'un « messager de paix », Louen Si-lin-tsong<sup>(4)</sup>, envoyé par son correspondant et porteur d'une lettre et d'un plat d'argent. Il exprime ses remerciements et ses compliments de saison (la lettre date d'une pre-

ministre à cette époque); puis il laissa des garnisons dans les préfectures de Yen 隴州 (Sud-Est du Ning-hia actuel) et de Hia 夏州 (Nord du Cben-si) et se retira lui-même avec le gros de ses troupes, au début de 787, pour prendre ses quartiers d'hiver à Ming-sha 鳴沙, qui n'est pas Touen-houang comme le croit M. Giles (*B.S.O.S.*, VII, 562), mais se trouvait sur la branche Ouest de la boucle du Fleuve Jaune, au Sud-Ouest de l'actuel Ning-hia (cf. *Tsou*, CCXXIII, 3 b, 6 b, 7 a; *Kieou*, CCXXI B, 4 a, trad. Bushell, 493). Exploitant les jalousies qui divisaient les chefs militaires chinois des frontières et les excitant les uns contre les autres en utilisant leurs propres espions (*fan kien* 反間), il attira des plénipotentiaires impériaux à P'ing-leang 平涼 (au Kan-sou, Sud de l'actuel Ning-hia) sous le prétexte de renouveler le traité de Ts'ing-choueï, et s'empara de leurs personnes par guet-apens, le 5 juin 787 (cf. *sup.*, 182, n. 3). En 789, le Nan-tchao se plaignit des « intrigues criminelles » de Chang Kie-tsan et fit appel, contre les Tibétains, aux Chinois (*Kieou*, CCXXII A, 3 b) qui leur infligèrent, aux confins du Yun-nan et du Sseu-tch'ouan actuels (à T'ai-teng 臺登 dans la préfecture de Souei 蕪 [ou 蕪] 州) une grande défaite au cours de laquelle périt un fils (réel ou putatif) de Chang Kie-tsan, nommé K'i-tsang-tchô-tchô 乞城庶庶 (\*K'iat-tsang-tsia-tsia, K'hi-zhai-... ) (*Kieou*, CCXXII B, 7 a, trad. Bushell, 503, CCXXI A, 3 b; *Tsou*, CCXXIII, 17 b).

Cette carrière de Chang Kie-tsan rappelle par certains traits (conquêtes territoriales, aide prêtée à un « pays voisin en difficulté ») ce que l'éloge de Zaü K'hi-sum-rje rapporte de Chang Tsan-mo; mais d'une part le nom de « Chang Kie-tsan » est bien établi dans les textes chinois, de l'autre ce Chang Kie-tsan fut « grand ministre », alors que Chang Tsan-mo ne fut que « vice-ministre » et n'atteignit même pas la dignité décorée du grand *ts'ao*, ce qui est inconcevable pour un personnage de l'importance de « Chang Kie-tsan ». Il s'agit donc très probablement de deux personnages distincts.

<sup>(1)</sup> Cf. *inf.*, 301, n. 1, 302, n. 2 et 303, n. 6.

<sup>(2)</sup> Ce texte se trouve à la fin du recto du long rouleau portant le n° 2555 du Fonds Pelliot, et sur lequel voir *inf.*, 306, n. 3.

<sup>(3)</sup> 爲肅州刺史劉臣璧答南蕃書. 寶吳. *Nan Fan*, Tibet « du Sud », doit sans doute s'entendre par rapport à Sou-tcheou; cf. *sup.*, 267, n. Sur la famille Teou, *sup.*, 250, n. 2. Wou comme nom personnel est insolite.

<sup>(4)</sup> \*Luon Siet-liân-tsuong 論 善 蘭 琮. Blon Srid-coñ ?

mière lune) à son correspondant, Chang Tsan-mo Che-p'o-ngo<sup>(1)</sup>. Puis il aborde l'objet de sa lettre, qui est d'engager son correspondant à user de son influence auprès du Roi du Tibet pour mettre fin aux guerres sino-tibétaines et en particulier aux visées des Tibétains contre Sou-tcheou.

En débutant, il rappelle brièvement l'évolution des relations passées entre le Tibet et la Chine, à partir du règne de Hiuan-tsong (712-756)<sup>(2)</sup> qui, dit-il, dès son avènement, adopta une politique de bon accord avec le Tibet, «de sorte que les deux pays n'eussent plus qu'un seul cœur»<sup>(3)</sup>. Une princesse impériale fut envoyée au Tibet<sup>(4)</sup>, et l'on grava (sur une stèle) les (noms des) territoires (respectifs de chaque pays), en jurant de ne pas empiéter (sur les frontières ainsi fixées)<sup>(5)</sup>.

(1) 和使諭悉爾琮至，遠垂翰墨，兼惠銀盤；觀物思賢，愧○  
○分○○。昔春尙寒，惟上贊摩射婆臺，動納清勝。臣  
壁畫患之○，餘何足言？ Cf. *supra*, 290, n. 2.

(2) Désigné non par son titre posthume, mais (comme dans l'inscription de 822, cf. Teramoto, *Utani gakuho*, X, III, 556, 566) par le titre honorifique (teouen hao) qu'il reçut de son vivant, le 22 mars 742 (cf. *Tang*, V, 9 a), selon l'usage des Tang (*sup.*, 230, n. 4).

(3) 昔我開元聖文神武太上皇帝，登極之際，與贊普神君契合。[...] 併兩國一心。Les faits qui suivent sont, en réalité, antérieurs au règne de Hiuan-tsong; celui-ci n'adopta nullement, dans la première moitié de son règne, une politique favorable au Tibet (*sup.*, 5, 227).

(4) 公主下降於紫霄之中，遠適於黃河之外。Mariage de Kin-tch'eng (710).

(5) 鐫銘列土，誓不相侵，etc. Un traité délimitant les frontières sino-tibétaines avait été juré et gravé sur pierre sous le règne de l'Empereur Hiao-ho 孝和 (un des titres posthumes de Tchong-tsong, 705-710, cf. *Kieou*, VII, 7 a), dans la deuxième année Chen-long 神龍 (706), juste avant le consentement chinois au mariage de Kin-tch'eng (cf. les allusions à ce traité, sous l'année 714, dans *Tang*, CCXVI A, 6 a, trad. Bushell, 460; *Ts'o*, CXLXII, 6 a; *Ts'uiuan Tang wen*, CXCIII, 3 a; c'est sans doute du même traité, mais de là, peut-être fautivevement, de la 2<sup>e</sup> année King-long 景龍, c'est-à-dire de 708, qu'il est également question, sous l'année 781, dans *Kieou*, CCXXI B, 2 a, trad. Bushell, 486; *Tang*, CCXVI B, 1 b; *Ts'o*, CXLXII, 12 b, CXLXIII, 10 b). Par la suite, les Tibétains cherchèrent à plusieurs reprises à en obtenir un renouvellement, par l'entremise de la princesse de Kin-tch'eng (notamment en 714); mais c'est seulement en 730 qu'un nouveau traité frontalier fut décidé en principe, et en 736 que des stèles, en portant le texte gravé, furent érigées, en présence de délégués chinois et tibétains, au Col Rouge (Tch'e-ling), sur la piste de Si-ning à Lhassa (cf. *sup.*, 185, n. 3). Les sources ne sont pas d'accord sur la date exacte de l'érection de ces stèles (730, 733, 734 ?) : une recherche plus poussée serait nécessaire pour la déterminer de manière sûre (*Kieou*, VIII, 12 b, 13 b, 14 b; CCXXVI A, 6 b, trad. Bushell, 466, et 7 a, *ibid.*, 468; *Tang*, CCXVI A, 7 a; *Ts'o*, CCXXI, 25 b, 27 b-28 a; *Ts'o*, CXLXIII, 9 a [texte de l'inscription], CXLXIII, 8 a-b). Lieou Yoon-ting trouva la stèle chinoise renversée en 822; seule la tibétaine restait debout. Il situe le Col Rouge à l'Ouest de la place fortifiée de Che-p'ou 石堡城, à 3.000 li de Tch'ang-ngan (*Tang*, CCXVI B, 6 a; cf. Bushell, 531, n. 39, et *inf.*, 318, n. 2). C'est probablement de ce deuxième traité (730-734) qu'il est question dans la lettre du préfet de Sou-tcheou, puisqu'il y est mentionné après le mariage de la princesse de Kin-tch'eng (710).

Ainsi se trouva confirmée dans la réalité géographique l'alliance matrimoniale entre les deux pays<sup>(1)</sup>. Le traité sur sa stèle est encore conservé : (tout cela ne remonte qu'à un demi-siècle, ce qui n'est pas bien loin de nous<sup>(2)</sup>).

(Mais) en 727 (le général tibétain) Si-no-lo<sup>(3)</sup>, au mépris de son Roi, bravant le Ciel et trahissant le traité juré, leva les armes et, traversant le grand désert, s'empara de Koua-tcheou<sup>(4)</sup>. Faisant amasser de la terre et accumulant du bois par la population, il inonda les remparts de la garnison de la Porte du Jade (Yumen)<sup>(5)</sup>; (l'eau) fendit les monts et cracha des vagues<sup>(6)</sup>. Se prenant pour un grand

<sup>(1)</sup> 是知男生[*pour* 甥]義國,天然有之, etc.

<sup>(2)</sup> [...] 碑美猶存,五十年間,其則何遠. Comme on le verra plus loin, cette lettre doit dater du règne de Sou-tsong (756-762); elle est en tout cas antérieure à 766-767, date de l'occupation de Sou-tcheou par les Tibétains (*sup.*, 171, n. 2). Il pourrait donc s'agir de cinquante ans à partir du traité de 706, ou du mariage de Kin-tch'eng en 710, ou de l'avènement de Hiuan-tsong en 713.

<sup>(3)</sup> Ce personnage reçoit dans les textes historiques chinois le nom de Si-no-lo Kong-lou 悉諾邏恭祿. Ce ne peut qu'être le Stag-sgra Khoü-log des *Documents de Touen-houang*,... 47-48, 150, quoique la correspondance phonétique ne soit pas parfaite : elle donnerait \*Snaq-sgra Kon-log. Cette irrégularité doit s'expliquer par la tendance de la prononciation chinoise du Nord-Ouest à transformer les nasales initiales en occlusives (\*ndk 諾 > ndk > ddk, d'où 悉諾 pour *adag* ou *stag*). D'après l'histoire chinoise, Si-no-lo Kong-lou s'empara de Koua-tcheou le 26 septembre 727, puis se retira après avoir fait prisonnier le préfet, pillé la ville et démoli les murailles. Il attaqua ensuite la garnison de Yu-meu 玉門軍 (à l'Est de Koua-tcheou) et assiégea la sous-préfecture de Tch'ang-lo 常樂縣 (Ouest de Koua-tcheou); cette dernière soutint avec succès un siège prolongé, après quoi les Tibétains se retirèrent. Le gouvernement impérial nomma alors un nouveau préfet de Koua-tcheou, qui reconstruisit les murs et rappela la population. Quant à Si-no-lo, le commissaire chinois du Ho-si le fit dénoncer aux Tibétains par des espions, répandant le bruit qu'il était de connivence avec la Chine, sur quoi le *tsan-po* le rappela et le fit mettre à mort. Un nouveau raid sur Koua-tcheou, tenté l'année suivante par un autre général tibétain, fut repoussé par les Chinois (*Kieou*, VIII, 11 a, ciii, 2 b, xcix, 3 b-4 a, cxcvi A, 5 b, trad. Bushell, 462-463; *T'ang*, v, 6 b, c, 2 b, cxxiii, 2 b, ccvii A, 6 b; *Tsou*, ccxii, 22 a et suiv.). C'est donc un autre Si-no-lo qui fut fait prisonnier par Ko-chou Han à Che-p'ou, près du lac Koukounor, en 749 (*Tsou*, ccvii, 51 b, cf. *inf.*, 296), un autre encore, fils du roi des Sou-p'i, qui se soumit à la Chine en 755 (*sup.*, 38, n. 3). Les inscriptions du pilier du Potale, telles que les a publiées Waddell, mentionnent un Stag-sgra Klu-khoü qui aurait joué un rôle lors de la crise dynastique de 840 (*J. R. A. S.*, 1910, 1269). Au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, l'itinéraire du *T'ang chou*, xi, 7 a (trad. Bushell, 539) situe à mi-chemin entre le Koukounor et Lhasa un «reclus de Si-no-lo», 悉諾羅驛; c'est là que le clan devait avoir son fief.

<sup>(4)</sup> Près de l'actuel Ngan-si, Nord-Est de Touen-houang.

<sup>(5)</sup> Est de Koua-tcheou, à mi-chemin de Sou-tcheou; cf. *sup.*, 269, n. 1.

<sup>(6)</sup> Il semble qu'il s'agisse d'une dérivation d'eau (avec canalisation de terre et de bois), pour inonder (*kouan* 灌) le pied des remparts (de terre, *ts'eng* 城) et les miner ainsi. Ce procédé était connu en Chine. En 225 a. C., un général de Ts'in Cbe-houang-ti, Wang

héros militaire, il troubla les frontières, causant des dommages toujours plus graves qui se prolongèrent pendant bien six ou sept ans<sup>(1)</sup>.

La lettre rappelle ensuite les campagnes victorieuses entreprises par Ko-chou Han, général d'origine turque au service de la Chine, qui à son tour «rendit la vie impossible» aux Tibétains «pendant huit ou neuf ans» (circa 747-754). Il conduisit les armées chinoises jusqu'au Koukounor, où il les concentra dans une île du lac salé pour braver le Tibet; il conquiert de nombreux territoires et construit cinq places fortifiées<sup>(2)</sup>. Si la frontière fut alors ravagée par la guerre et si les

P'ou, dérive les eaux du Fleuve Jaune pour «inonder» Ta-leang, capitale de Wei, dont les remparts s'effondrèrent (引河溝灌大梁. 大梁城壞); cf. *Ch. hi*, vi, 4 a, trad. Chavannes, *Mém. hist.*, II, 121.

去開元十有五年, 悉諾邏不恭王, 違天背盟, ○振于戈, 橫行大漠, 陷瓜州, 黎庶聚土積薪, 麗玉門軍城, 決山噴浪, 自以爲軍戎大壯, 擾攘邊陲, 爲害滋深, 已六七年矣. Les troubles causés par Si-no-lo lui-même ne purent durer «six ou sept ans», puisqu'au témoignage unanime des sources historiques chinoises il fut mis à mort après son raid sur Kou-tcheou. L'auteur de la lettre a peut-être en vue les guerres sino-tibétaines en général, depuis le raid sur Kou-tcheou en 707 jusqu'au traité de 734.

及哥舒翰出將天壽, 擢旄擣關西之師, 檢威奮伐, 塞 [pour 集?] 龍胸 [pour 駒] 島, 入宛秀川; 關地數千, 築城五所, 謀力雲合, 指麾從風; 使毒不聊生, 亦八九年矣. Ko-chou Han (les textes historiques écrivent 翰, sans la clé de l'eau, comme ci-dessous, 397, n. 3) a sa biographie dans les Histoires des Tang (*Kiou*, civ, 4 b-6 b; *Tang*, ccxv, 1 a-3 a; cf. aussi *Tou*, ccv, 4 b et suiv., et Bushell, 473-475). Il était né d'un père turc ou plus exactement Turgach (Tou-k'i-che 突騎施; Ko-chou était le nom de sa tribu) et d'une mère khotanaise (fille d'un roi de Khotan, d'après *Tang*). Son père était au service du protectorat chinois de Ngan-si et résidait à Koutcha (où siégeait alors ce protectorat; il ne s'agit pas de l'actuel Ngou-si du Kan-sou comme le dit Franke, *Gesch. des ch. Reiches*, III, 399). L'ayant perdu à l'âge de quarante ans, Ko-chou Han se rendit à Tch'ang-ngan, où il passa trois ans. Il entra ensuite, à la fin de 747, au service du commissaire (*tsie lou che*) du Ho-si (Sud-Est du Kan-sou, siège à Leang-tcheou), Wang Choue 王偉, comme vice-commissaire de la garnison de Ta-teou 大斗軍副使, entre Leang-tcheou et Kan-tcheou (cf. des Rotours, *Traité des Fonctionnaires*, 799), combattit les Tibétains à Sin-tch'eng 新城 (qui devait se trouver dans la région de Leang-tcheou) et fut nommé général et vice-commissaire (*tsie lou che*), puis commissaire en titre (*tsie lou che*) du Long-yeou (Kan-sou, Ning-hia, etc.; c'est à force de condenser leur rédaction que les auteurs du *Tang chou*, ccxvi A, 8 a, ont l'air de dire que Ko-chou Han fut nommé commissaire du Long-yeou dès 743; il fut nommé à ce poste le 25 décembre 747, cf. des Rotours, *Traité des Fonctionnaires*, 845, n. 3). Dès l'année suivante, en 748, il «construisit» sur les bords du Koukounor la «garnison» dite du Divin Prestige, Chen-wei kiun (鎮神威軍奇海土; c'est le T'ien-wei kiun 天威軍 de l'itinéraire de Lhasa, *sup.*, 186). Une «garnison» (*kiun 軍*) semble signifier ici la place forte dans laquelle était stationnée la garnison proprement dite; d'après le *Traité de l'Armée du Tang chou*, I, 4 b (trad. des Rotours, *ibid.*, 785), *kiun* était la désignation technique des plus fortes parmi les garnisons qui assuraient la garde des fro-

tières. C'est sans doute à ces *kiun* que se rapporte l'allusion faite de notre lettre aux cinq places fortifiées (murées, *tch'eng* 城) qu'aurait construites Ko-chou Han, bien qu'en stricte terminologie militaire des T'ang un *tch'eng* ait été une garnison moins importante qu'un *kiun* (T'ang et des Rotours, *ibid.*). Les textes historiques emploient du reste le mot *tch'eng* pour désigner une place fortifiée qu'il construisit en 748 dans une île du lac Koukouour, appelée l'île des Poulains-Dragons, Kiu-long tao 駒龍島 (c'est cette île qui est mentionnée dans notre lettre; elle portait ce nom parce que les T'ou-yu-bouen établis sur le Koukouour, d'origine mongole et grands éleveurs de chevaux, y lâchaient par temps de gel des juments qui étaient censées y être fécondées par des dragons, *Kieou*, cxcviii, 4 b, T'ang, ccxii A, 5 b). Tenant ainsi en respect les Tibétains aux abords du Koukouour, Ko-chou Han les attaqua, les battit et fit prisonnier leur chef Si-no-lo 悉諾羅 (été 749, cf. *Tseu*, ccxvi, 5 b, *Te'd*, cxxxvii, 24 b), dans la place fortifiée de Che-p'ou (ou Che-pao) 石堡城, position stratégique d'une grande importance à l'Est du lac, qu'ils occupaient depuis 741 (*Tseu*, ccxv, 39 a) et où Ko-chou Han établit, après sa victoire, une «garnison» qui fut dite de la Divine Martialité, Chen-wou kiun 神武軍 (cf. des Rotours, *op. cit.*, 809, n. 1). De 751 à 753 (ou 754 d'après T'ang, v, 11 a, et *Tseu*, ccxvii, 59 b-60 a), il conquiert toute la région de Kieou-k'iu 九曲 (autour de l'actuel Pa-yen 巴燕 sur le Fleuve Jaune, au Sud-Est du lac Koukouour), où les Tibétains avaient plusieurs places fortifiées, y établit des commanderies et des sous-préfectures et y «construisit» (築) les garnisons dites de la Divine Stratégie, Chen-ts'ò kiun 神策軍, et de Wan-sieou 宛秀軍. Cette dernière est mentionnée dans notre lettre (avec la graphie 宛); elle se trouvait à l'Ouest de K'ouo-tcheou 廓州 (sur le Fleuve Jaune, au Sud du Si-ming actuel, des Rotours, *op. cit.*, 810, n. 2), dans la province actuelle du Ts'ing-hai. Celle de Chen-ts'ò était située plus loin à l'Est, dans le Sud-Ouest du Kan-sou actuel; d'après T'ang, I, 4 b, ccxvi A, 8 a (trad. Busbell, 473) et le commentaire de *Tseu*, ccxvii, 59 a, elle se trouvait à l'Ouest de T'ao-tcheou 洮州, près de l'actuel Lio-t'an 隴潭, au Sud de Kao-lan (Lan-tchoou) (cf. des Rotours, *ibid.*, 810, n. 1).

D'après les données des sources historiques, les territoires conquis et organisés par Ko-chou Han comprenaient l'Est de la province actuelle du Ts'ing-hai et le Sud-Ouest de celle du Kan-sou. Depuis 753, Ko-chou Han cumulait avec la charge de commissaire (*tsi tou che*) du Long-yeou, qu'il détenait depuis 747, celle de commissaire du Ho-si; c'est lui qui reçut en 754 la soumission de Si-no-lo, prince des Sou-p'i (*sup.*, 38, n. 3). Mais les excès auxquels il se livrait compromirent sa santé et, dès cette même année 754, il dut aller se soigner à Tch'ang-ngan. C'est là qu'il se trouvait, au repos chez lui, lors de la rébellion de Ngan Lou-chan à la fin de 755 (*Tseu*, ccxvi, 63 a).

Celui-ci avait antérieurement (en 752) connu Ko-chou Han à Tch'ang-ngan et avait même tenté de le gagner à sa cause, en invoquant l'analogie de leurs origines. On sait que Ngan Lou-chan se disait né d'un père «sérindien», Hou 胡, et d'une mère turque; plus exactement, d'après le *Ngan Lou-chan che ts'i* 安祿山事蹟, il était né d'un père inconnu et, après sa naissance, sa mère s'était remariée à un «Hou» dont il tenait son nom de famille, Ngan, et qui devait être un Sérindien, probablement un Iranien (cf. Harada Yoshito, «*Saiki hakken no kaiga ni miataru fukushoku no kenkyū*», *Tōyō Bunko ronshū*, IV, 74, et des Rotours, *Traité des Fonctionnaires*, 712, n. à). Ko-chou Han ne s'était pas prêté aux avances de Ngan Lou-chan, et ils s'étaient brouillés. Après l'occupation de Lo-yang par Ngan Lou-chan le 18 janvier 756, Ko-chou Han fut mis à la tête des armées rappelées d'urgence du Nord; Ouest (Ho-si, Long-yeou, Cho-fang, etc.) pour défendre Tch'ang-ngan (27 janvier, cf. *Kieou*, ix, 9 b). Ecrasé le 9 juillet 756 à Ling-pao, à l'entrée des passes de T'ong 潼關 qui

Tibétains subirent de funestes revers, ils n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes, car les campagnes de Ko-chou Han ne furent qu'une conséquence des agressions de Si-no-lo : de même la mante (Si-no-lo) attrape une cigale (Koua-tcheou) sans os douter du moineau (Ko-chou-Han) qui est derrière elle<sup>(1)</sup>.

En effet, observe l'auteur de la lettre, le malheur vient recouvrir le bonheur, l'échec vient voiler la réussite; la ruine et la prospérité ont chacune leur temps; tantôt on gagne, tantôt on perd, ainsi va le monde<sup>(2)</sup>. Il se lance alors dans des considérations pacifistes. Le Ciel, père des êtres, et la Terre, leur mère, ont donné naissance à tous les êtres en se séparant l'un de l'autre; tout dommage porté à un seul être est une blessure à l'harmonie du Ciel et de la Terre. L'amour des armes et du meurtre est contraire à la bonté céleste, et ne peut causer que des malheurs; il est contraire à la moralité terrestre, et ne peut produire que des désastres. C'est là pourtant qu'est l'origine de l'hostilité opposant la Chine et le Tibet, de leurs conflits armés, de leurs tueries mutuelles. Combien c'est déplorable! s'exclame le préfet chinois<sup>(3)</sup>.

Pour sa part, poursuit-il, tout sot et borné qu'il soit, il voudrait présenter un projet à longue échéance pour rétablir la paix aux frontières sino-tibétaines, et discuter un plan de non-agression qu'il invite son correspondant à prendre en considération<sup>(4)</sup>. Après l'argument moral, c'est l'appel au raisonnement objectif. Le Tibet, déclare-t-il, possède à l'Est l'avancée<sup>(5)</sup> du lac Koukounor; à l'Ouest,

commandent l'accès à Tch'ang-ngan, il tomba entre les mains de Ngan Lou-chan qui le fit mettre à mort peu après à Lo-yang, bien qu'il lui eût fait sa soumission.

Le *Kin che te'ouei pien* (xc in fine) reproduit les fragments d'une inscription commémorant les succès remportés par Ko-chou Han sur les Tibétains, d'après une stèle qui fut élevée vers 753, dans la région de Lan-tcheou au Kan-sou. Dans un long poème dédié à Ko-chou Han vers 754, Tou Fou célébra ses victoires sur les Tibétains (投贈哥舒開府翰二十韻, *Tou Kong-pou che*, éd. Sseu pou te'ong k'an, xv, 14 a-16 b); mais plus tard, après la bataille de Ling-pao et la fin ignominieuse du général qui, avant de mourir, avait aggravé sa défaite de soumission à l'usurpateur, le poète le stigmatisa dans le vers final d'un de ses plus célèbres morceaux, écrit en 759, *L'agent de la passe de Tong* (潼關吏, *ibid.*, xiv, 6 a). Cf. aussi des Rotours, *op. cit.*, 845, n. 2; et *inf.*, Add., 369-370.

<sup>(1)</sup> Cf. Tchouang-tseu, trad. Wieger, *Taoisme*, II, 377.

<sup>(2)</sup> 向若無恙諾遲先侵, 豈見哥舒翰後患? 有同蟻 [pour 蝗] 蝗捕蟬, 不知黃雀在其後矣。蓋知禍福相掩, 盛衰史難; 慶與有時也, 得常道也。

<sup>(3)</sup> 且天者父也, 地者母也; 父母之開而生萬類; 若捐一物, 天地為之傷和, 好同 [pour 用] 干戈, 愛其殺戮, 違天之慈, 得無禍乎? 違天之義, 得無害乎? 使兩國反覆, 兵戈相誅, 莫不山此; 其可悲也。 Pacifisme confucianiste.

<sup>(4)</sup> 臣壁 [lire 璧] 不才, 城 [lire 誠] 無遠識, 願奉安兩疆之長計, 論不侵之遠謀; 希稍覽也。

<sup>(5)</sup> Yu 隅, un coin de mer (le Koukounor s'appelle en chinois la *Mer Bleue*); cf. *Chou King*, trad. Couvreur, 54, où ce terme s'applique aux extrémités de l'univers.

il touche aux défilés (des sources) du Fleuve Jaune<sup>(1)</sup>; il est défendu au Sud par la solidité de la Chaîne de Fer, au Nord par la compacité des Monts Neigeux<sup>(2)</sup>. Au delà de Lhasa, il va jusqu'au K'ouen-louen; à côté du K'ouen-louen, il communique avec les Yue, qui transportent par eau les produits maritimes et dont les voiles des bateaux obscurcissent l'espace<sup>(3)</sup>. (Pour les transports) terrestres, les

<sup>(1)</sup> Depuis les Hao, on croyait en Chine que la rivière de Khotan était une des sources du Fleuve Jaune. C'est seulement à la suite de l'ambassade de Lieou Yuan-ling, en 829, que la localisation de ces sources dans l'Est du Tibet fut généralement reconnue (cf. Chavannes, *B. É. F. E.-O.*, III, 230, n. 3). Mais la vieille théorie conserva des adeptes, et on la retrouve par exemple, à la fin du 12<sup>e</sup> siècle, dans le fragment géographique sur la région de Touen-houang qu'a traduit M. Giles, *B. S. O. S.*, VI, 831.

<sup>(2)</sup> 且吐蕃東有青海之隅, 西接黃河之險; 南有鐵鎖之固, 北有雲山之罕 [pour 罕]. *Siué chan*, «Monts Neigeux», est la traduction d'Himalaya et s'applique à cette chaîne dans la littérature bouddhique et ailleurs. Mais c'est aussi le nom de diverses montagnes situées dans l'Ouest de la Chine, et en particulier, dans la nomenclature actuelle, des monts Richthofen dont les neiges éternelles s'élèvent aux confins du Kan-sou et du Ts'ing-hai, au Sud-Ouest de la route conduisant vers Touen-houang entre Leang-tcheou et Sou-tcheou, et qui sont identifiées sous le nom de K'i-lien 祁連 dans certains commentaires des Tang (Chavannes, *Documents*, ... 133, n. 2). Le nom de *Siué chan* semble du reste avoir été appliqué sous les Tang à une chaîne plus vaste. C'est dans un *Siué chan* que le *Touen houang lou* situe la source du Kan-tsi'uan 甘泉, rivière coulant du Sud vers Touen-houang (Taishō, n° 2091, 997 c, trad. Giles, *J. R. A. S.*, 1914, 703-736). D'après un pieu *wen* consacré à Tchang Yi-tch'ao (n° 2969 du Fonds Pelliot), qui a été publié et étudié par M. Souen K'ai-ti 孫楷第 dans la revue *T'ou chou ki k'au* (éd. chinoise du *Q. Bull. of Ch. Bibl.*, III, III, septembre 1936, une ambassade chinoise se rendant chez les Ouigours fut attaquée et pillée en 856 «au pied méridional des Monts Neigeux» (雲山南畔); un des membres de l'ambassade put s'échapper et gagner Tch'ao-tcheou, où il fut reçu par Tchang Yi-tch'ao. Le *Yuan-ho k'ien hien tcho*, XI, 4 b et 9 b, relève d'autre part que le *Siué chan* était à 160 li au Sud de Tsin-tch'ang (Koua-tcheou) et à 100 li au Sud de Tchang-yi (Kan-tcheou). D'autres textes des Tang (commentaire du *Heou Han chou*, II, 8 a; cf. Giles, *B. S. O. S.*, VI, 843) situent le K'i-lien («Monts Neigeux») qui s'élève au Nord de l'actuel Tâsh-Bulak, près de Hami (Stein, cité par Giles, *ibid.*). Les répertoires géographiques modernes mentionnent encore d'autres *Siué chan*, au Yuo-nan, au Sseu-tch'ouan, etc. Mais, dans notre texte, ce nom désigne sans doute l'ensemble du système montagneux qui longe au Sud-Ouest la ligne des oasis du Kan-sou, Leang-tcheou, Kan-tcheou, Sou-tcheou, Koua-tcheou, Cha-tcheou; cette chaîne formait alors effectivement une des frontières septentrionales du Tibet, puisque ces oasis appartenaient encore aux Chinois, à l'époque où fut écrite cette lettre.

<sup>(3)</sup> 滬安之外, 極乎崑崙; 崑崙之傍, 通乎百越. 水運海物, 輒帆藪空. Les «Cent Yue» sont en principe les populations des régions côtières du Sud de la Chine et de l'Indochine annamite. K'ouen-louen peut s'appliquer soit à des montagnes de la Haute Asie, soit aux pays indo-chinois et indonésiens; cf. *Ts'ò*, *CHU-RI*, 16 b (notice sur le Tibet) : «à trois cents li de Lha-sa, le fleuve Tsang 藏河 (Gean-po, Brahmaputra) coule vers le Sud-Est, recueillent toutes les eaux; il pénètre au Sud dans



bœufs et les chevaux (circulent) dans les nombreuses vallées. Les divers pays (du Tibet) sont riches en soldats; le territoire en est vaste, les frontières en sont naturellement défendues, et la superficie en couvre plusieurs myriades de lieues. Le Tibet a tout ce qu'il lui faut pour entretenir sa population : quel besoin aurait-il donc de rechercher de petits avantages en attaquant des places fortes, de faire du mal aux hommes par convoitise territoriale? Le Ciel le lui défend; les dieux l'en puniraient<sup>(1)</sup>.

Or Chang Tsan-mo est l'un des grands sujets du Roi du Tibet; il détient plusieurs commissariats (gouvernements militaires) de l'arrondissement (province) de l'Est (du Tibet)<sup>(2)</sup>. Pourquoi n'adresserait-il pas au Roi une remontrance, lui conseillant d'adopter une politique de pacification? Faire déposer les armes aux frontières et ensemercer les terres, mettre fin au ressentiment des Chinois et rétablir l'amitié entre les deux pays unis par alliance matrimoniale, un tel programme porterait des fruits durables; il ne vaudrait pas que pour un temps. Complaire au souverain pour assurer ses intérêts personnels, le flatter pour obtenir une situation, c'est se conduire en sujet qui nuit à sa patrie; ce n'est point se montrer loyal et honnête<sup>(3)</sup>.

Le préfet de Sou-tcheou évoque ensuite la « récente » insurrection de Ngan Lou-chan et de Che Sseu-ming, qui éclata en décembre 755 et ravagea tout le Nord de la Chine, du fleuve Leao et de Yeou-yen (le Ho-peï actuel) jusque sur le Fleuve Jaune et le Lo, dans la région des capitales impériales<sup>(4)</sup>. Non seulement les Tibé-

le(s) pays de K'ouen-louen... Les notions géographiques du préfet de Sou-tcheou, ou plutôt de son lettré, n'étaient évidemment ni très nettes, ni très assurées. Peut-être s'agit-il de rapports commerciaux du Tibet avec la Birmanie? Ou bien s'imaginaient-ils que le Tibet s'étendait jusqu'à la mer?

(1) 平陸牛馬萬川。群國富兵衆。土廣而境遠自然。方圓數萬里之國，足可以爲育養；何要攻城而求小利，貪地而損人？此天遣所不容，神明之所必罰。 Texte et ponctuation incertains. Le raisonnement est analogue à celui du chapitre « Contre l'agression » (Fei kong 非攻) du *Mo-tseu*, trad. Forke, 266 et suiv. L'absence de toute allusion au bouddhisme, normale dans une pièce diplomatique de ce genre, mérite cependant d'être relevée : un demi-siècle plus tard, un fonctionnaire chinois cherchant à amadouer un chef tibétain n'aurait guère manqué de recourir à des arguments bouddhiques.

(2) Cf. *sup.*, 264, n. 2. D'après *Tang (sup.)*, 290, n. 3, c'est seulement après 765 que Chang Tsan-mo succéda à Chang Si-kié comme « commissaire de l'Est » du Tibet.

(3) 今 上贊摩爲善王重臣，乘東道數節，何不諫王以治國之道，安社稷之計，罷甲兵於兩邊，種柔[*pour* 黎]於原野，止漢家之怨憤，通勇生[*pour* 甥]之義國？此萬世之計也，不獨一時而用之。若順君以安私，諂媚而求位，此殊[*pour* 珍 ou 殘]國之臣也，忠貞之所不爲。

(4) 傾[*pour* 頃]安祿山背恩，史思明構亂；結党[一黨]遼水，扇動幽燕；敢以狂兵，杆河洛。 La capitale orientale, Lo-yang, tomba aux mains des rebelles le 18 janvier 756, celle de l'Ouest, Tch'ang-ngan, fut abandonnée par Hiuan-tsong le 14 juillet de la même année (*Kieou*, 12, 9 a-10 a, *Tsun*, ccviii, 65 a, ccviii, 3 a).

tains, alliés matrimoniaux de la Chine, se montrèrent incapables de prêter une aide militaire pour la répression des troubles, mais au contraire ils en profitèrent pour se livrer contre les Chinois à des agressions et déprédations, ce qui était profondément blâmable<sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> 外生 [pour甥] 未能以助兵靜亂, 反更侵魚 [pour漁] 襲人之危. 深不義也. *Wai cheng*, «neveu d'une sœur mariée» = gendre, s'applique au Roi du Tibet. Voici comment le *T'ang chou*, cxxvi A, 8 a (passage non traduit par Busbell), sous l'année 755, résume l'attitude des Tibétains à l'égard de la Chine pendant la rébellion de Ngan Lou-chan et le début du règne de Sou-tsong (756-762) : «Ngan Lou-chan s'étant révolté, et Ko-chou Han, avec toutes les troupes du Ho-si et du Long-yeou), étant venu dans l'Est pour garder les passes de T'ong, tout les généraux (du Ho-si et du Long-yeou), avec les troupes qu'ils commandaient, vauèrent à la répression des troubles : c'est ce qu'on appela dès lors les camps mobiles (*hing ying* 行營). Les frontières se trouvèrent vidées (et dépourvues) de défense, et les Tibétains purent profiter de cette conjoncture pour se livrer aux violences et aux déprédations. Dès le début de l'ère Tche-ta (756, le changement d'ère fut décrété le 13 août), ils s'emparèrent de la préfecture de Souei 薊州 (actuellement Si-tch'ang 西昌, le Ning-yuan 寧遠 de l'époque mandchoue, au Sud-Ouest du Sseu-tch'ouan; les annales principales de *T'ang*, vi, 1 b, datent de 755 la prise de cette préfecture) et des places fortifiées de Wei-Wou (garnisons de Chen-wei 神威軍 et de Chen-wou 神武軍, cf. 295, n. 2, 370) et autres (取薊州及威武等諸城). Ils occupèrent (la passe de) Che-p'ou (à l'Est du Koukounor, *sup.*, 295, n. 2). L'année suivante (757), ils envoyèrent une ambassade qui vint demander à (coopérer à) la répression des bandits (c'est-à-dire des rebelles) et à cultiver de bonnes relations (avec la Chine); le nouvel Empereur, Sou-tsong, délégua Nan Kiu-tch'ouan, secrétaire du département de la Chancellerie impériale 給事中 南巨川, pour rendre la visite de cette ambassade (報聘); mais, dans cette même année, ils attaquèrent et prirent les préfectures de Kooou 廓州 (Sud de Si-ning, dans le Ts'ing-hai actuel), de Pa 霸 (actuellement Li-fan 理番 au Sseu-tch'ouan, Nord-Ouest de Tch'eng-tou), de Min 岷州 (l'actuel Min dans le Sud du Kan-sou) et autres, ainsi que les garnisons (*kian* 軍) de Ho-yuan 河湟 (au Sud du Koukounor) et de Mo-men 莫門 (Sud du Kan-sou). Des ambassades vinrent à plusieurs reprises faire des ouvertures de paix; l'Empereur (Sou-tsong) discernait bien l'insincérité (de ces propositions), mais comme il importait pour le moment de (s'assurer des alliés pour) parer à la crise (due à la rébellion de Ngan Lou-chan), les ministres d'État Kouo Tseu-yi, Siao Housi, P'ei Tsouan-k'ing et autres 宰相郭子儀 齊 裴 遵慶 etc reçurent l'ordre de jurer un traité avec les Tibétains. Mais ce traité n'aboutit pas. En 762, les Tibétains assièrèrent Lin-t'ao (sud de Kao-lan au Kan-sou) et s'emparèrent des préfectures de Ts'it' (Tien-chouei, Sud-Est du Kan-sou, vers le Chen-si), Tch'eng (Tch'eng, même région), Wei (P'ing-leang, *id.*) et autres, 陷臨洮 秦 成 渭 等州 (cf. *sup.*, 171, n. 3).

Le *Ts'o fou yuan kouei*, cxxvii, 8 b, note également qu'à la fin de l'ère T'ien-pao (756) on rappela toutes les troupes du Ho-si, du Long-yeou) et du Cho-fang 朔方 (le Cho-fang) était la région de Ning-hia, des Ordos, etc.) pour parer à la crise de l'État, et qu'alors les Tibétains occupèrent tout le territoire de la préfecture de Pin 鄯州 (au Chen-si, Nord-Ouest de Tch'eng-ngan). D'après un autre passage du *Ts'o fou yuan kouei*, cxxviii, 15 a, dès le 8<sup>e</sup> lune de 756 (30 août-28 septembre), alors que Sou-tsong était en exode à Ling-wou 靈武 (le Ling-tcheou des Ts'ing, au Sud de Ning-hia), où son avènement avait été célébré

Mais notre Empereur (régnant)<sup>(1)</sup>, s'étant réfugié dans le Nord (du cours) du Fleuve Jaune<sup>(2)</sup>, y revêtit la dignité impériale<sup>(3)</sup>. Il reconstitua sa puissance militaire grâce aux armées d'élite de Fou-fong et aux hordes martiales de l'Asie

le 13 août, des chefs ouïgours et tibétains vinrent successivement lui faire des offres d'alliance et de participation à la répression de la rébellion; les Tibétains renouvelèrent ces propositions durant la 2<sup>e</sup> lune de 757 (*ibid.*, cxxix, 15 b), lorsque l'Empereur était installé à Fong-siang 鳳翔, à une centaine de kilomètres à l'Ouest de Tch'ang-ngan, où il préparait sa rentrée; c'est de là qu'à la 9<sup>e</sup> lune de 757 (Tch'ang-ngan fut reconquis au cours de cette lune) Sou-tsong envoya chez les Tibétains l'ambassade de Nan Kiu-tch'ouan, que mentionne le *T'ang chou*.

Comme le confirme notre texte, les avances des Tibétains, considérées sans doute comme trop compromettantes, ne furent pas acceptées : parmi les troupes qui, sous le commandement d'un prince chinois, écrasèrent les rebelles le 13 novembre 757, près du Hiang-tsi sseu 香積寺 sur la rivière Fong 灃水, affluent de la Wei à l'Ouest de Tch'ang-ngan, et qui réoccupèrent la capitale le lendemain, les textes mentionnent des Ouïgours (qui formaient le gros de ces troupes), des Séridiens (Si-yu [cf. Chevanne, *Documents sur les Tou-kiue*... 158, n. 4, 299]), des «barbares méridionaux» (Nan-tchao) et des «Arabes» (Ta-che, Tadjik), mais non des Tibétains (*K'iou*, x, 4 b; *Tsou*, cxx, 19 a).

<sup>(1)</sup> 我乾坤大聖光文武孝感皇帝. C'est, à deux caractères près (乾 au lieu de 元, et 天 omis fautiveusement entre 光 et 文), le titre honorifique (*tsouen hao*) qui fut décerné le 3 février 759, par son père Hiuan-tsong, à l'empereur Sou-tsong (756-762). Celui-ci le porta jusqu'à la fin de son règne : en effet, par un décret promulgué le 23 octobre 761, quelques mois avant sa mort survenue le 16 mai 762, il s'en déclarait encore indigne (*K'iou*, x, 7 b-10 b; *T'ang*, vi, 3 a, 4 a). Ce titre est légèrement différent de celui que Hiuan-tsong avait décerné à Sou-tsong le 17 février 758 : 光天文武大聖孝感皇帝 (*K'iou*, x, 6 a, *T'ang*, vi, 3 a). Notre texte est donc certainement postérieur à 759, et vraisemblablement antérieur à l'avènement de Tai-tsong (18 mai 762) auquel aucune allusion n'y est faite.

<sup>(2)</sup> 麟躍鳳翔, 龍飛河朔, mot à mot : «La licorne bondit à Fong-siang; le dragon s'envola au Nord du Fleuve.» Ho-cho, qui peut signifier : le Ho(-tong) et le Cho(-fang), est ici une périphrase pour Ling-wou (au Sud de l'actuel Ning-hia, sur la boucle du Fleuve Jaune), siège du commissariat du Cho-fang 朔方節度使, où le futur Sou-tsong se retira après l'abandon de Tch'ang-ngan pour organiser la répression de la révolte de Ngan Lou-chen, et où il fut proclamé Empereur le 12 août 756. Sou-tsong résida à Fong-siang dès le 4 mars 757 pour y concentrer ses troupes — principalement barbares — en vue de la reprise de Tch'ang-ngan; c'est de là que ces troupes partirent le 29 octobre 757 pour livrer la grande bataille du Hiang-tsi sseu, qui rouvrit à Sou-tsong les portes de sa capitale; où il fit sa rentrée le 8 décembre (*K'iou*, x, 4 b, *Tsou*, cxxii, 15 b, cxx, 19 a, 21 b). La rédaction de notre texte, où Fong-siang est mentionné avant Ling-wou, ne suit pas l'ordre des événements. Il est vrai que Hiuan-tsong s'arrêta à Fong-siang, lorsqu'il quitta Tch'ang-ngan; mais, bien loin d'y faire «bondir la licorne», c'est là qu'il consuma sa déchéance.

Après avoir abandonné Tch'ang-ngan le 14 juillet 756, Hiuan-tsong et son fils, le futur Sou-tsong, se séparèrent le 16 à Ma-wei 馬嵬, à une cinquantaine de kilomètres à l'Ouest de la capitale, le premier se dirigeant vers l'Ouest, le second vers le Nord-Ouest par Fong-tien 奉天, Yong-cheou 永壽, Sin-p'ing 新平 (actuellement K'ien 乾, Yong-cheou

Centrale; il anéantit les rebelles<sup>(1)</sup>. Il rétablit l'ordre dans la région des capitales, restaura le prestige chinois, devant lequel s'inclinèrent à nouveau les peuples tributaires, fit remettre les armes et refleurir partout la paix, le bonheur et la prospérité<sup>(2)</sup>. C'est ce qui doit être un sujet de joie pour un pays allié comme le Tibet; seules les frontières qui séparent le Tibet de la Chine empêchent cette joie de se manifester d'hommes à hommes<sup>(3)</sup>.

Le préfet s'attache ensuite à dissuader son correspondant de toute visée agressive sur Sou-tcheou. Cette préfecture, dit-il, n'est qu'une petite circonscription. Les montagnes y sont abruptes, les chemins étroits. L'eau y manque; il n'y a par-

et Pin 屏 au Cheu-si), puis par Ngan-ling 萇定 (dans l'actuel Kan-sou), pour gagner Ling-wou au Ning-hia. Hiuan-tsong s'arrêta le 17 juillet à la sous-préfecture de Fou-fong 扶風縣, et du 18 au 20 à la commanderie du même nom 扶風郡. Cette commanderie avait son siège à Fong-siang (dont elle prit du reste le nom de 756 à 758, cf. des Rotours, *Traité des Fonctionnaires*, 683 n.); il y décida de se diriger vers le Sseu-tch'ouan, c'est-à-dire de renoncer à la lutte contre Ngan Lou-chau, décision qui n'avait vraiment rien d'un «bondissement de licorne» (*Kieou*, ix, 10 a-b, x, 1 b; *Tseu*, ccxviii, 3 a-5 a).

On pourrait interpréter *fong-siang* comme une simple expression : «Le phénix voltigeant», et sans doute le rédacteur de cette lettre joue-t-il sur ce double sens; mais le parallélisme avec Ho-cho indique un nom propre.

<sup>(1)</sup> 披日月而昇九天, 挂星長而刺万國.

<sup>(2)</sup> 帝於是駐扶風, 仗 [pour 杖] 倚天劍, 龍騰於國九五; 師出以六軍, 權扶風銳兵; 驅 [pour 驅] 大舜 [pour 宛] 曉 [pour 曉] 衆, 雷鼓震, 逆黨 [pour 黨] 殘陰. Fou-fong est resté le nom d'une localité toute proche de Fong-siang. Un décret du 27 août 756 attribua à Fou-fong le nom de commanderie de Fong-siang (*Tseu*, ccxviii, 7 b); et c'est à Fong-siang, comme on l'a vu ci-dessus (301, n. 2), que se regroupèrent les troupes grâce auxquelles Sou-tsong put remonter sur son trône à Tch'ang-ngan. Les «bordes martiales de Ta-yuan» sont les troupes d'Asie Centrale que reconquirent la capitale; Ta-yuan était un ancien nom du Ferghana, et il y avait effectivement des soldats du Ferghana parmi ces troupes (cf. Chevannes, cité sup., 300, n. 1, in fine).

<sup>(3)</sup> 乾坤霧收; 河洛雲卷. 百蠻稽顙 [pour 顙] 而來貢; 九夷匍匐而稱 [= 稽] 臣. 休士馬於函關; 倒干戈於長府. 率土歌變, 繼之年; 海內樂咸康之代. En parlant de «la rétraction des nuages sur le Fleuve et le Lo», c'est-à-dire de la reconquête des capitales en 757 (Lo-yang fut réoccupé le 3 décembre), l'auteur de cette lettre, qui écrivait vers 762, faisait allusion à des événements récents et qu'il connaissait bien; mais lorsqu'il ajoutait qu'on mit au repos soldats et cavalerie à la passe Han (kou, entre Lo-yang et Tch'ang-ngan) et qu'on coucha lances et boucliers dans les magasins de Tch'ang (ngan), lorsqu'il chantait la paix et la joie revenues dans le monde comme au temps des saints rois de l'antiquité, Yao et Chouen, Tch'eng et K'ang, il allait un peu vite en besogne et s'illusionnait sur l'avenir. En réalité, Lo-yang ne tarda pas à être repris aux Tang par le compère de Ngan Lou-chau, Che Sseu-ming, qui s'y maintint jusqu'en 761, et son fils Che Tch'ao-yi ne fut réduit qu'au début de 763, date qu'on peut considérer comme marquant la fin de la grande rébellion. Mais ce n'était pas la fin des épreuves des Tang. En novembre 763, Tch'ang-ngan fut occupé par les Tibétains.

<sup>(4)</sup> 既爲眞生 [= 甥] 計開忻歡, 限以兩垣難由面歡. *Traduction douteuse.*

tout que sables salins. Le territoire n'a pas plus de deux cents lieues de côté. Ce n'est certes point un lieu où stationner des troupes avec leurs chevaux <sup>(1)</sup>. Le préfet rappelle à Chang Tsan-mo une «visite» que celui-ci lui avait rendue trois ans plus tôt, le 15 de la 7<sup>e</sup> lune : «Votre grande armée a pris la peine de venir au loin honorer de sa visite ma pauvre ville <sup>(2)</sup>.» On ne saurait s'exprimer en termes plus diplomatiques sur ce qui était évidemment une incursion tibétaine, au cours de laquelle, poursuit le préfet, il avait offert à son «visiteur» une collation, aussi bien servie que le lui permettaient ses modestes ressources, et avait eu avec lui, autour des coupes de vin, une discussion relative aux affaires militaires des deux pays et aux relations amicales «du beau-père et du gendre», Empereur de Chine et Roi du Tibet <sup>(3)</sup>. A la suite de cette discussion (Chang) Tsan-mo avait bien voulu retirer ses troupes, en s'engageant à ne pas revenir, et s'était, depuis lors, effectivement montré fidèle à son engagement, témoignant ainsi d'une largeur de vues et d'une élévation de caractère dont le préfet le complimente, s'en déclarant confus et l'assurant qu'il ne l'oubliera jamais <sup>(4)</sup>.

Le préfet entreprend ensuite un éloge de son supérieur, le commissaire (gouverneur militaire) du Ho-si (dont dépendait sa préfecture, Sou-tcheou), un nommé Lu, dont il vante les talents, notamment militaires, la grandeur d'âme et la tolérance. Il aime la bravoure, mais il est fort humain; son intelligence est supérieure, mais c'est aussi un esprit largement compréhensif. Depuis quatre ans qu'il «tient l'étendard», c'est-à-dire exerce ses fonctions de gouverneur militaire, les conditions ont été transformées dans toute la région <sup>(5)</sup>; compatissant aux devoirs pénibles des soldats, il ne s'est pas permis la moindre expédition guerrière. Heureux d'avoir à faire au pays d'un souverain éclairé (le Tibet), il observe scrupuleusement les frontières. Tel est son amour de l'humanité, telle sa modération <sup>(6)</sup>!

(1) 且肅州小郡。山險路狹。境少泉澤。周圍積雨。地方不過三百里。素非士馬候懸 [pour 懸] 之所。

(2) 三年以前。七月十五日。勞贊摩大師遠辱敝邑。

(3) 竭金河單 [pour 策? 輝?] 酌 [?]。論兩國甲兵。傾東門淡杯。叙鷓生 [pour 甥] 義好。Texte peu sûr; traduction approximative. Les termes «fleuve d'orn», *kan ho*, «porte de l'Est», *tong men*, se réfèrent-ils à l'endroit où eut lieu la collation?

(4) 一言道感。便沐過軍。期不再來。果副明信。則知贊摩量廣而器深。節高而志大。懷其愧也。何嘗忘之!

(5) Wou Leang 五涼 est une désignation littéraire du Kan-sou, par allusion au cinq dynasties Leang qui y régnèrent aux 11<sup>e</sup> et 12<sup>e</sup> siècles (Leang antérieurs, postérieurs, méridionaux, septentrionaux et occidentaux). Cf. le vers de Tchang Kieou-ling († 740), cité dans le *T'eu hai*, Tseu, 154 a, et dont le rédacteur de notre lettre s'est probablement souvenu (兼擁旄於五涼).

(6) 今我河西節度使呂公。天假奇才。神資武畧。包推海晏。含藏是非。好勇而至仁。上智而宏量。擁旄四顧。變五涼。噫。戰仕之勞。不忍征伐。誰明主之國。謹守封疆。其愛人也如是。其不貪也如此。

Qui était le commissaire Lu? Le titre de commissaire du Ho-si (*Ho-si taie tou che*) fut conservé par Ko-chou Han jusqu'à sa défaite à Ling-pao le 9 juillet 756 (*sup.*, 295, a. 2); dans son *Tseu tche t'ong kien k'ao yi* (éd. *Sseu pou t'ong k'an*, 217, 6 a), Sseu-ina Kouang montre que, lorsque Ko-chou Han dut se retirer à Tch'ang-ngan en 756, il y garda son titre de commissaire du Ho-si et du Long-yeou. Le *Che lou* de Hiuan-tsong (cité dans le *K'ao yi ad Tseu*, CCXVIII, 5 b) rapportait que le 25 juillet 756, au cours de son voyage vers le Sseu-tch'ouan, l'empereur Hiuan-tsong reçut des informations, recueillies à P'ing-leang par Wang Sseu-li 王思禮, sur les troubles que la révolte de Ngan Lou-chan avait suscités chez les populations non chinoises du Ho-si (turques, d'après une note de *Tseu*): les tribus croyaient que leurs chefs (*tou kou* 都護, «protecteurs»), partis dans le centre de la Chine à la suite de Ko-chou Han, avaient péri dans le désastre de Ling-pao, et elles étaient entrées en lutte pour se disputer leur succession. Mais ces chefs s'en étaient tirés sains et saufs. Hiuan-tsong décida de nommer commissaire (*taie tou che*) du Ho-si un certain Tcheou Pi 周泌 (var. 倭. 秘), qui était alors officier de ce commissariat (河西兵馬使); Tcheou Pi avait naguère, avec Wang Sseu-li, servi sous les ordres de Ko-chou Han dans le Nord-Ouest (cf. *K'ieou*, CX, 5 a, *T'ang*, CLXVI, 1 a). En même temps, Hiuan-tsong nomma P'ong Yuan-yao 彭元耀 (var. houei 暉) commissaire du Long-yeou. Les deux commissaires furent chargés de gagner leurs postes avec les chefs indigènes. Il est probable qu'ils firent un détour par Ling-wou (Ning-hia) pour s'y présenter au fils de Hiuan-tsong, car dans le *Che lou* de Sou-tsong (également cité dans le *Tseu tche t'ong kien k'ao yi*, XII, 13 b, et sur lequel repose *K'ieou*, X, 2 b) leurs nominations comme commissaires figurent parmi celles qui furent décrétées à Ling-wou le jour de l'avènement de Sou-tsong, 12 août 756. Trois jours plus tard, le 15 août, l'empereur Hiuan-tsong, se trouvant alors à P'ou-ngan 普安 (l'actuel Kiea-ko 劍閣 au Nord-Ouest de Tch'eng-tou), procéda à de nouvelles nominations, parmi lesquelles on relève celle de P'ong Wang-kong 豐王珙 aux postes de gouverneur militaire (*tou tou*) de Wou-wei, c'est-à-dire de Leang-tcheou, et de commissaire (*taie tou che*) du Ho-si, du Long-yeou, du Ngan-si (Sérinde) et du Pei-t'ing (région de Tourfan), donc de toutes les marches chinoises du Nord-Ouest (*K'ieou*, XI, 10 b, *T'ang*, V, 13 b; *Tseu*, CCXVIII, 6 b-7 a). Mais cette nomination dut rester sans effet, puisque Hiuan-tsong était en réalité, dès cette date, dépossédé de l'empire par son fils. Ce fut Tcheou Pi qui gagna Leang-tcheou, siège du commissariat du Ho-si: il y fut tué quelques mois plus tard, le 10 février 757, au cours d'une révolte indigène (*K'ieou*, X, 3 b; *T'ang*, VI, 2 a; *Tseu*, CCXIX, 14 b).

La révolte fut réprimée par l'assistant (*p'an kouan* 判官) du commissaire, nommé Ts'ouei Tcheng 崔稱 (var. 偉), et l'ordre était rétabli à Leang-tcheou dès le 17 mars 757 (cf. *T'ang*, *ibid.*); mais le successeur de Tcheou Pi ne fut nommé, semble-t-il, que le 1<sup>er</sup> juin 757 (*K'ieou*, X, 4 a, CVIII, 4 b, CLXVI, 4 a; *T'ang*, CLXVI, 5 a, CLXVII, 4 a). Ce nouveau commissaire du Ho-si, nommé Tou Hong-tsieu 杜鴻漸, était un personnage assez considérable (il a sa biographie dans les *Histoires des Tang*). Au moment de sa nomination, faite par Sou-tsong à P'ong-siang, il était vice-président du ministère de la guerre; il avait pris une part importante à l'élevation de Sou-tsong à la dignité impériale, l'ayant reçu à Ling-wou où il était gouverneur en 756. Aussi ne le laissa-t-on pas végéter longtemps dans les déserts lointains du Ho-si et, dès que les capitales eurent été reprises aux partisans de Ngan Lou-chan (décembre 757), fut-il transféré au commissariat du King-nan 荆南節度使, dans le Hou-peï actuel, poste qu'il occupait en 758 (*Tseu*, CCXXI, 32 a); il mourut en 769 (*K'ieou*, CVIII, 5 a; *T'ang*, CLXVI, 5 b).

L'histoire ne semble pas avoir enregistré la nomination de son successeur au commissariat

La tranquillité ayant été assurée dans la région, l'envoi du message de paix de Chang Tsan-mo est particulièrement opportun. Le préfet souhaite que ces bonnes dispositions se maintiennent «solides comme le fer ou la roche», et qu'il ne soit plus jamais question d'agressions mutuelles<sup>(1)</sup>.

du Ho-si; mais un hasard veut que le ministre Yang Yen 楊炎 (757-781), célèbre par ses innovations fiscales sous le règne de Tê-tsong, ait eu au début de sa carrière une rixe après boire avec un certain Li T'ai-kien 李太簡, sous-préfet de Chen-won 神烏 (qui était une des deux sous-préfectures ayant leur siège dans la ville de Leang-tcheou) et secrétaire du commissariat du Ho-si. Le commissaire lui-même eut à intervenir dans cette affaire: il se nommait Lu Tch'ong-fen 呂崇實 (biographie de Yang Yen, Kieou, cxviii, 5 a; Tang, cxv, 5 b). Il n'est pas douteux que ce soit là le «Lu» de notre manuscrit. En effet, bien que la date de la rixe de Yang Yen ne soit pas précisée, on sait par ailleurs qu'après avoir été (d'après Kieou, x, 2 b) préfet de P'ou-tcheou 蒲州 (l'actuel Yong-tsi 永濟 du Chan-si, dans le coude du Fleuve Jaune) ou encore (d'après Tseu, ccxviii, 6 b) commissaire à la défense de la passe de P'ou (passe du Fleuve Jaune située près de P'ou-tcheou), 蒲關防禦使, et après avoir combattu (cf. Kieou, cx, 5 a, Tang, cxlviii, 1 a) sous les ordres de Ko-chou Han à Ling-pao, Lu Tch'ong-fen fut nommé, lors de l'avènement de Sou-tsong le 12 août 756, commissaire du Kouan-nei 關內節度使, avec résidence à Ngan-bou 安化 (l'actuel K'ing-yang 慶陽 dans l'Est extrême du Kan-sou; le Kouan-nei comprenait en principe le Nord du Chen-si actuel, avec Tch'ang-ngan, l'Est du Kan-sou et le Sud-Est du Ning-hia). En 772, on le retrouve commissaire du Ling-nan (région actuelle des deux Kouang) et gouverneur de Canton (Kieou, xi, 14 b), où il est tué en 773 par un fils de Ko-chou Han (Kieou, xi, 15 a, cxlii, 2 a, cxvii, 1 b; Tang, vi, 8 b, cxlviii, 4 a; Tseu, ccxxv, 67 a). Il est très vraisemblable qu'entre sa nomination de 756 comme commissaire du Kouan-nei et celle de 772 comme commissaire du Ling-nan il ait été commissaire du Ho-si après Tou Hong-tchien, qui abandonna ce poste en 757-758, et avant Yang Tche-lic 楊志烈 qui l'occupait en 763, livra Leang-tcheou aux Tibétains en 764, puis se réfugia à Kan-tcheou où il fut tué en 765 (cf. Kieou, cxixv A, 10 a, 3: à la fin de 763, Ma Lin 馬璘, revenant du Ho-si où il avait été porter secours au *tsie tou che* Yang Tche-lic, défait à Pong-siang les Tibétains qui se retirent de Tch'ang-ngan; Tang, vi, 6 b, et Tseu, ccxxiii, 53 b, ccxxiv, 58 a: à la fin de 764, des troupes de Yang Tche-lic, *tsie tou che* du Ho-si, sont défaites par le chef Tölös Pou-kou Housi-ngen à Ling-wou; Kieou, cxixv A, 10 a, trad. Bushell, 479. Tang, vi, 7 a, cxv A, 8 b: siège de Leang-tcheou par les Tibétains en 764 et fuite de Yang Tche-lic à Kan-tcheou, où il est tué à la 10<sup>e</sup> lune de 765). En fait, Lu Tch'ong-fen dut être nommé commissaire du Ho-si en 759. A cette date, en effet, on avait nommé pour succéder à Tou Hong-tchien un certain Lai T'ien 來珣; mais ce fonctionnaire ne put rejoindre son poste, ayant été retenu dans le centre par des événements militaires, et un autre poste lui fut attribué (Tang, cxlix, 1 a, biographie de Lai T'ien). C'est évidemment à ce moment que Lu Tch'ong-fen, qui se trouvait dans la région, fut choisi pour occuper le poste de commissaire du Ho-si.

Le «Lu» du manuscrit avait été en fonctions quatre ans: si Lu Tch'ong-fen succéda à Tou Hong-tchien en 759, notre lettre date de 762, ce qui cadre parfaitement avec les autres indices chronologiques déjà relevés ci-dessus.

<sup>(1)</sup> 頃鑿大定 恩布遐荒 今所和來正合其日 願為鑽石永 罷相侵 必也二三 其如天道. Ces derniers mots doivent être une formule d'engagement ou de serment: «Que toute inconstance soit [châtée] selon la justice céleste!» L'expression *eul san* qualifie une conduite inconstante.

La lettre se termine par les compliments d'usage. Empêché par les devoirs de sa charge, le préfet regrette de ne pouvoir rencontrer personnellement son correspondant; un général<sup>(1)</sup> lui portera sa présente réponse<sup>(2)</sup>.

Ce commentaire historique s'est un peu dispersé, au hasard des documents retrouvés à Touen-houang. Qu'à ses digressions serve d'excuse l'actualité de certains de ces documents, actualité qui me frappait, lorsque je les lisais pendant la dernière guerre. Toute histoire ne doit-elle pas se vivifier d'actualité? En manière de conclusion, je choisirai encore, dans une double série de poèmes inédits que reproduit un manuscrit de Touen-houang conservé à la Bibliothèque Nationale<sup>(3)</sup>, quelques pièces particulièrement évocatrices de l'état d'esprit des Chinois prisonniers au Tibet sous les T'ang. Ces poèmes ne sont pas des chefs-d'œuvre; mais rien ne reste plus actuel que la poésie, même médiocre. Ils sont malheureusement anonymes. On peut supposer toutefois qu'ils traduisent avec exactitude — et de manière souvent très suggestive — les réactions qui durent être celles du moine Mahāyāna, de son préfacier Wang Si et de tant d'autres de leurs compagnons d'exil, devant la triple catastrophe que représentaient

(1) Fan-kan (ou Fan-han) 將軍播汗; le mot suivant, 告白, pourrait encore faire partie du nom, qui semble être une transcription. Mais le texte est peu sûr, et peut-être n'y a-t-il pas là de nom propre.

(2) 限以封守. 言會無由; 但增曠雲山. 仰德雄極. 珍重珍重. 謹勒. 將軍播汗白還答. 不具. 肅州刺史劉璧臣 [pour 臣璧?] 頓首.

(3) Fonds Pelliot, n° 2555. Ce manuscrit est un très long rouleau, sur méchant papier haut de 27 centimètres; il est fort abîmé, et les réparations au papier plus ou moins transparent qui y ont été apportées ne contribuent pas à en faciliter la lecture.

Le recto est entièrement occupé par des textes divers, d'une même écriture petite, correcte et régulière: tout d'abord des poèmes et autres textes variés, notamment celui du mémorial bien connu présenté par K'ong Tcheong 孔璋 à l'Empereur Huan-tsung, en 747, pour lui demander d'être mis à mort à la place de Li Yong 李邕 (孔璋代李邕死表); ensuite vient la première série de poèmes analysés ici, suivie de 18 poèmes intitulés *Les dix-huit pièces du corset barbare* (*Hou kia che pa p'u* 古箱十八拍, titre d'une composition musicale des T'ang, cf. Courant, *Essai historique sur la musique classique des Chinois*, 165, n. 8, 171), d'autres poèmes encore et, enfin, de la lettre de 762 adressée par le préfet de Sou-tcheou à un gouverneur tibétain, lettre qui a été traduite ci-dessus, 293-306.

Au verso se trouvent tout d'abord, écrits d'une autre main, des poèmes divers, la plupart sans noms d'auteurs, un de Ts'en Ts'an 岑參 (viii<sup>e</sup> siècle), un autre de Ma Yun-k'i 馬雲奇 (ce poème se rapporte à Houai-sou 懷素, grand calligraphe du viii<sup>e</sup> siècle, disciple de Yen Tchen-k'ing, célébré par Li Po); puis, d'une main et d'une encre qui ressemblent à celles du recto, la deuxième série de poèmes analysés ici; après quoi viennent encore deux pièces: une petite prose de Wang Hi-tche et un poème composé par un Empereur. La fin du verso ne porte pas de texte.



pour des Chinois l'asservissement à des maîtres étrangers, la relégation en pays barbare et, la pire de toutes, la montagne.

La première série de ces poèmes comprend une cinquantaine de pièces<sup>(1)</sup>, qui semblent émaner d'un seul et même auteur<sup>(2)</sup>, dont ils décrivent le voyage et la captivité dans la partie du royaume tibétain située entre Touen-houang et le Sud du lac Koukounor.

On assiste tout d'abord à son départ de Touen-houang. Par un matin d'hiver, il quitte le « Parc à Chevaux », probablement un lieu-dit de la banlieue de Touen-houang, où les services de poste devaient avoir leur centre. Il se dirige vers le Sud-Ouest, pénétrant chez les T'ouei-houen, c'est-à-dire les T'ou-yu-houen, peuplade d'origine mongole, établie dans la région du Koukounor et alors soumise au royaume tibétain.

[1.] *Fait au départ matinal du Parc à Chevaux de la commanderie de Touen-houang, en hiver, pour entrer en pays T'ouei-houen.*

Allant vers l'Ouest, je passe au Parc à Chevaux ;  
Proche est au Nord la Passe du Midi.  
J'aperçois, en tournant la tête, les murailles et les fossés,  
Confusément, parmi les forêts et les arbres.

Les vapeurs de la campagne bfoüillent les villages et les fermes ;  
Le soleil qui se lève luit tristement sur les monts froids.  
A chaque pas me perce l'atmosphère de l'automne ;  
Je ne rêve que de m'en retourner là-bas, là-bas<sup>(3)</sup> !

<sup>(1)</sup> Les poèmes ne sont pas numérotés dans le manuscrit, et il est difficile de les dénombrer de manière sûre. Plusieurs d'entre eux sont, en effet, sans titre, et il arrive que ni le contenu, ni la disposition graphique ne permettent de décider si, par exemple, tels quatrains qui se suivent sans titres dans le manuscrit doivent être comptés comme des pièces indépendantes ou comme un ensemble formant un seul poème. J'ai dénombré provisoirement 53 poèmes dans cette première série; les numéros en seront indiqués entre crochets.

<sup>(2)</sup> Tout ce qu'on sait de cet auteur, c'est qu'il ne s'appelait pas Wang 王, car le mari d'une de ses sœurs portait ce nom, et la coutume chinoise interdit à une Wang d'épouser un Wang (inf., 324, 36<sup>e</sup> poème). Il ne s'agit donc en aucun cas de Wang Si, le préfacier du dossier chinois de la controverse. Le style des poèmes, leurs thèmes, les figures qui y reviennent sans cesse, tout paraît indiquer qu'ils sont de la même main.

冬出燧煌都入遼渾國朝發馬圈之作。

西行過馬圈。  
北望近陽關。  
迴首見城郭。  
黯然林樹間。

On le trouve ensuite sur les bords d'une « mer », c'est-à-dire d'un lac, celui de Mo-li, apparemment dans le voisinage du Koukounor.

[2.] *En pensant aux amis de Touen-houang, à l'arrivée à la Mer de Mo-li.*

Parti le matin le long des berges de la mer,  
Je couche le soir avec la tente pour maison.  
Sur mille monts, tout n'est que neige blanche;  
Sur dix mille lieues, tout n'est que sable jaune.

野煙暝村墅。  
初日慘寒山。  
步？ 鉞愁色。  
迢？ 惟夢還。

Le mot *kiou*, « commanderie », est un archaïsme littéraire pour désigner la ville de Touen-houang, qui était sous les T'ang une sous-préfecture (*kiou 縣*), siège de la préfecture (*tcheou 州*) de Cha (Cha-tcheou).

Touei-houen 退澤 est une forme contractée de Tou-yu-houen 吐谷渾, soit que cette synérèse soit purement chinoise comme l'indique Kieou, *cxcrvi*, 6 a, 7, soit qu'il s'agisse d'un doublet mongol comme le suggère Pelliot, *T. P.*, XX (1920-1921), 331. Les Tou-yu-houen sont les 'A-za des Tibétains; c'était une peuplade d'origine mongole (Sien-pi), établie dans la région du Koukounor. Au milieu du vin<sup>e</sup> siècle, d'après l'itinéraire de T'ang, *ix*, 6 b (trad. Bushell, 539), leur frontière se trouvait, en venant de l'actuel Si-niing, au delà du Ta-fei tch'ouan, c'est-à-dire de la vallée du Boukhaingol, affluent du Koukounor à l'Ouest; c'est là (Hambis, *J. As.*, 1948, 221) qu'ils avaient leur capitale depuis le haut Moyen Âge. Le *Yuan-ho kiun hien tche*, *xi*, 9 b, qui est du début du 12<sup>e</sup> siècle (813-815), les situe au Sud des Monts Neigeux (Siue-chan, cf. *sup.*, 298, n. 2). En 822, Lieou Yuan-ting dit que, lorsqu'on venait de Cha-tcheou (Touen-houang) en direction de l'Ouest, on pénétrait en pays Tou-houen (c'est un autre nom abrégé des Tou-yu-houen) au nord de la région rocheuse de Mo-ho-yen (莫賀延積尾... 北自沙州之西乃南入吐渾國, *Kieou*, *cxcrvi*, B, a, trad. Bushell, 520). L'histoire romanée de Tchang Yi-tch'ao (Tchang Yi-tch'ao pien wen 張義潮變文), publiée, d'après le manuscrit Pelliot n° 2962, par M. Souen K'ai-ti dans la revue *Tou chou ki Kan*, III, III (1936), 97, et qui se rapporte à des événements de 856, situe aussi le pays Tou-houen 吐渾 au Sud-Ouest de Cha-tcheou; à cette époque, les Tou-houen s'étaient rendus indépendants des Tibétains, et ils avaient un roi, Tou-houen wang 吐渾王. Mais, lorsque fut composé notre poème, du temps de la domination tibétaine à Touen-houang, ils étaient soumis au Tibet (depuis 663).

Le Passe du Midi, Yang kouan 陽關, se trouvait à 6 li à l'Ouest de la sous-préfecture jde Cheou-tch'ang, dont le siège se trouvait à 105 li à l'Ouest de Touen-houang; on l'appelle ainsi parce qu'elle était située plus au Sud que l'(ancienne) Passe de la Porte du Jada Yu-men kouan, *sup.*, 270-271; cf. *Yuan-ho kiun hien tche*, achevé vers 814, *xi*, 8 b, Aurel Stein en a identifié le site dans l'oasis de Nan-hou, à une trentaine de kilomètres au Sud-Ouest de Touen-houang et une soixantaine au Sud-Est de l'ancien Yu-men kouan (*Desert Cathay*, II, 71 et suiv.; *Serindia*, II, 612 et suiv.; cartes d'*Innmost Asia*, n° 35,

La route du pays barbare se rapproche;  
 Le chemin des nouvelles s'éloigne.  
 Regardant en arrière, par delà les cols nuageux,  
 Je verse des larmes et je soupire solitaire<sup>(1)</sup>.

Le dépaysement commence à le saisir :

[3.] *Sentiments d'un jour d'hiver.*

En contrée étrangère, la solitude rend triste;  
 On est pris de nostalgie, mais on n'a pas le loisir de s'en retourner.  
 Les monts, les fleuves, sur dix mille lieues, ne sont point ceux du vieux pays;  
 Les mœurs barbares, dans chaque vallée, sont autant de nouveautés.

Les rayons du couchant hâtent, dans le ciel froid, leurs ombres lumineuses;  
 Parmi les tentes, au bord de la mer neigeuse, les formes des choses se  
 [raréfient.

38, 39). Le Yu-men kouan et le Yang kouan étaient les deux passes qui, sous les Han, ouvraient l'accès à l'Occident par la route du Loh-nor, route qu'on ne suivait plus guère sous les Tang. En disant qu'il passe près du Yang kouan, en le laissant au Sud, le poète indique qu'au départ de Touen-bouang il s'oriente vers le Sud-Ouest ou vers le Sud, du côté du Tsaidam. [Sur le Yang kouan et le Yu-men kouan, cf. *Add., inf.*, 365-366.]

(1)

至墨離海奉懷煨燻知己。

朝行傍海涯。  
 暮宿幕爲家。  
 千山空皓雪。  
 萬里盡黃沙。  
 戎俗途將近。  
 知音道已賒。  
 迴瞻雲嶺外。  
 揮涕獨咨嗟。

La mère de Mò-li (\*Mak-ljie, il s'agit naturellement d'un lac) doit être le relais de Mo-li 莫離驛 (\*Mak-ljie), mentionné dans l'itinéraire de Tang, XI, 6 b (*sup.*, 186), entre la garnison de Tchen-wou 振武軍 à l'Est (à 90 li) et le Boukhain-gol à l'Ouest, donc au Sud du lac Koukounor. Une garnison de Mò-li 墨離軍 est mentionnée dès 696 dans *Ts'ò*, CXLVI, 3a a; cette garnison remporte une victoire sur les Tibétains en 729, *ibid.*, CXLXIII, 16 b (cf. *Ts'ou*, CI, 23 b). Le *Tong tien*, CLXXI, 11 b, la situe à 1.000 li au Nord-Ouest de la sous-préfecture de Tsin-tch'ang, c'est-à-dire de Koua-tcheou; cf. aussi Chavannes, *Documents* . . . 309, et Yuan-ho kiun hien tche, XI, 2 a. [*V. inf.*, 370-372.]

Toute la matinée, en ma qualité d'hôte, je me suis retenu de pleurer;  
 Qui donc aura pitié de cette mine solennelle que je fais du matin au soir<sup>(1)</sup>?

Sa nostalgie s'accroît, à mesure qu'il s'éloigne de la Chine et que le paysage devient plus montagneux.

[4.] *En pensant aux amis, lors de l'ascension d'une montagne.*

Gravissant à pas lents la haute crête,  
 Je pense à vous, et mes larmes coulent par rangées.  
 Les nuages en bataille barrent au Nord le col qui ferme l'horizon;  
 Les vapeurs qui s'effilent obscurcissent au Sud l'immensité déserte.

Je tends les yeux à l'extrême, ô tristesse sans bornes!  
 Je pousse mon esprit, mais il manque d'espace!  
 Perdu dans l'invisible est le pays natal;  
 Je ne vois que la route vide à l'infini<sup>(2)</sup>.

(1)

冬日書情。  
 殊鄉寂寞使人悲。  
 異域留連不暇歸。  
 萬里山河非舊國。  
 一川戎俗是新知。  
 塞天落景光陰促。  
 雲海穹廡物色稀。  
 爲容終朝長不泣。  
 誰憐曉夕老容儀。

La «mor neiguse» est évidemment un lac (Mo-li ou Koukounor) dont les bords sont couverts de neige. Le mot «hôte» ne rend pas la force du chinois k'o 客 : le k'o, c'est celui qui n'est pas chez lui, c'est le voyageur qui a quitté son domicile, et qui se sent déraciné, dépaycé, exilé dans un milieu qui n'est pas le sien.

(2)

登山奉懷知己。  
 閑步陟高崗。  
 相思淚數行。  
 陣雲橫北塞。  
 熬氣曠南荒。  
 極目愁無限。  
 誰心恨未遑。  
 黯黯然鄉路。  
 空見路茫茫。

Au 6<sup>e</sup> vers, je lis l'ouei 推 pour chouï 誰.

Le voyage se prolonge; l'avance est lente. Voici déjà l'été, mais combien différent de l'été chinois qui lui est familier!

[5.] *Fait en voyant soudain la neige voltiger en été.*

Déjà les trois mois de l'hiver s'en sont venus du Nord,  
Alors que les quatre-vingt-dix jours de l'été n'ont pas encore gagné le Sud.  
Les torrents bleus sont en pleine crue,  
Mais la blanche neige reste éclatante.

La mer est sombre, les montagnes restent couvertes;  
Dans la nébulosité triste, les brouillards ne s'ouvrent pas.  
Il ne me reste que la pensée du pays natal,  
Incoercible depuis le matin jusqu'au soir<sup>(1)</sup>!

Tout le surprend, tout le déconcerte le long de la route.

[7.] *Impromptu fait en route, un jour d'été.*

A quoi bon tant presser les chevaux,  
Qui galopent le long des berges sinueuses?  
Sur le bord du torrent, on discute du lieu du bivouac;  
Au fond de la gorge, on montre la cuisine.  
Les montagnes et les rivières, à dix mille lieues, sont autres;  
L'aspect des choses, de mille manières, est différent.  
Quand s'en vient la tristesse, jamais je ne dis rien;  
Je pousse seulement de longs soupira sur mon cheval<sup>(1)</sup>.

(1)

夏中忽見飛雪之作。

三冬自北來。  
九夏未南迴。  
青溪雖變々。  
白雪尚皚々。  
海關山恒暝。  
愁雲霧不開。  
唯餘鄉國意。  
朝夕思難裁。

Les esombres (sombre) sont les loes dans la brume.

(1)

夏日途中卽事。  
何事騏驎々。  
馳騷傍海隅。  
溪邊論宿處。  
調下指食厨。

Le voici maintenant parvenu sur les rives du lac Koukounor. Il y tombe malade :

[8.] *Fait lors d'une maladie au Koukounor.*

Pendant plusieurs jours, couché malade sous la tente,  
Selon cent recettes on m'a drogué, mais mes forces s'amenuisent.  
Mon âme alarmée extravaguait jusqu'au bout des montagnes;  
Mes esprits apeurés rôdaient inquiets le long des berges de la mer.

Puis j'ai su que la vie est pareille au nuage flottant,  
Et notre pauvre corps à la rosée qui s'évapore à l'aube.  
Un homme, en étant venu là, doit savoir se faire à son lot;  
A quoi bon se désespérer sur l'oreiller en retenant ses larmes <sup>(1)</sup>?

Il se sent toujours davantage à la merci des Tibétains :

[10.] *Nuit d'automne.*

Toute la nuit, le long de la mer, le bruit de l'automne fut fort;  
Venu le matin, à la cinquième veille, les formes froides passent bien vite.

萬里山河異。  
千般物色殊。  
愁來竟不語。  
馬上但長吁。

Les «angles de la mer» (hai yu 海隅), expression tirée du *Chou king* (*sup.*, 297, n. 5) et que j'ai traduite par «berge sinnoise», sont les baies et les promontoires du Koukounor (7). Le terme *tsi che* 卽事 du titre s'applique à des poèmes inspirés par un fait, une expérience occasionnelle.

(1)

青海臥疾之作。  
數日穹廬臥疾時。  
百方投藥力難微。  
驚魂漫々迷山際。  
怯魄恹恹傍海涯。  
旋知命與浮雲合。  
可嘆身同朝露晞。  
男兒到此須甘分。  
何假含啼枕上悲。

Après ce poème, en vient un autre sur le même sujet (9, sans titre), que je ne traduis pas.

Déjà ce voyage forcé suffisait à me briser le cœur;  
Et voilà que je me méfie en outre d'être pris au filet<sup>(1)</sup>!

[11.] *Fait en regardant au loin, du Koukounor, vers Touen-houang.*

Le Nord-Ouest indique Touen-houang;  
Au Sud-Est la route tourne au loin.  
Je m'angoisse d'être retenu au bord de cette mer;  
Mon espoir de retour reste bloqué aux limites du ciel.

Ici l'été tout juste offre des herbes odorantes;  
Aux trois autres saisons, il n'y a que fleurs de neige.  
Je ne puis «lisser mes ailes» pour partir<sup>(1)</sup>...

96

秋夜。

一夜秋聲情海多。  
五更寒色早來遇。  
自然羸旅腸堪斷。  
况復猜疑被網羅。

Le «bruit de l'automne» est celui du vent soufflant sur les rives du Koukounor. La cinquième veille va de 3 à 5 heures du matin. Les deux derniers vers semblent indiquer que le poète craint d'être désormais traité en prisonnier. Au 9<sup>e</sup> vers, *yu 遇* «(les formes froides) rencontrent (le regard)», que je crois lire dans le manuscrit, donnerait un sens meilleur que *kouo 過*; mais c'est cette dernière leçon qu'il faut adapter, à cause de la rime, et c'est en tenant compte de cette correction que j'ai traduit ce vers tant bien que mal.

97

青海望燒煌之作。

西北指流沙。  
東南路轉遐。  
鶻悲留海畔。  
錦望阻天涯。  
九夏呈芳草。  
三時有雪花。  
未能刷羽去。  
空此羨○鴉。

La lecture du troisième caractère du premier vers n'est pas sûre. Les «sables couants» sont un vieux nom de Cha-tcheou (Touen-houang; cf. *T'ong-nien*, c. lxxiv, 11 b). Les «fleurs de neige» sont des flocons. L'avant-dernier vers contient une allusion à un quatrain de l'Empereur Kien-wen des Leang, qu'on trouve dans les œuvres de cet auteur et dont voici le texte et la traduction :

詠單鴨。

銜苔入淺水。  
刷羽向沙洲。

L'automne est là : le voilà en route depuis quelque six mois. Il écoute le cri des oies sauvages, qui dans l'esprit des lettrés chinois s'associe à l'idée de nouvelles épistolaires; et de plus belle il pense aux siens, et à son cher Touen-houang :

[12.] *Au début de l'automne, j'entends les oies sauvages et je pense aux miens  
à Touen-houang.*

... Un an bientôt, hélas ! que je vous ai quittés !  
Que faire si l'absence de lettres nous désespère <sup>(1)</sup> ? ...

[14.] *En écoutant les oies sauvages au bord de l'eau.*

... Au milieu de cœurs différents, de paroles étrangères, de sentiments difficiles  
[à comprendre,  
Je marche à l'Est, je cours à l'Ouest, sans parvenir à en saisir le pourquoi.  
La bride et le lien n'étaient-ils pas assez pour me briser le cœur ?  
Me fallait-il entendre encore le concert des oies sauvages <sup>(1)</sup> ?

孤飛本欲去。  
得影更淹留。

LE CANARD SOLITAIRE.

Un brin de mousse au bec, il entre dans l'eau peu profonde,  
Et lisse ses ailes pour prendre son essor vers l'îlot sablonneux.  
Il voulait s'en aller, en son vol solitaire;  
Mais il trouve son ombre, replonge, et reste là.

L'expression «lisser ses ailes» revient à plusieurs reprises dans les poèmes de notre manuscrit; sans doute faisait-on, à Touen-houang, un jeu de mots sur 沙洲 et 沙州.

Le dernier vers, dont le troisième caractère est de lecture douteuse et le quatrième me reste illisible, doit contenir une autre allusion littéraire qui m'échappe.

(1) 首秋聞雁并懷煇遠知己。

與君離別恨經年。  
何事音書遂黯然。...

(2) 臨水聞雁 (deuxième quatrain).

... 心殊語異情難識。  
東步西馳意不從。  
飄緜經今腸自斷。  
更聞哀雁叫嗚呼。

«La bride et le lien», 韁縶, sont l'image de la dépendance, de l'asservissement où l'ont réduit les Tibétains qui l'emènent avec eux.



[15.] *Les grandes pluies d'automne*<sup>(1)</sup>.

Les grandes pluies glaciales tombent sans arrêt;  
 Comment trouver la paix, même la nuit, dans le désespoir de l'exil?  
 Distantes sont les montagnes, larges les barrières, qui me séparent de la  
 [patrie;  
 Et le vent qui gémit sur les prairies jaunissantes me fait sentir mon  
 [dépaysement.

Le désert que je vois à l'Ouest suffit à me briser le cœur;  
 Quand je regarde vers Hien-Ts'in à l'Est, ma nostalgie s'intensifie.  
 Mes minces talents restent ici ignorés, inutiles;  
 Et je soupire de végéter chez ces Barbares, avec le modeste renom que je  
 m'étais acquis<sup>(2)</sup>.

Ces derniers mots semblent indiquer qu'il était fonctionnaire; sans doute les Tibétains l'avaient-ils emmené pour faire de lui un de leurs conseillers ou secrétaires chinois<sup>(3)</sup>. Un autre de ses poèmes est dédié à une « Excellence », qui était évidemment son supérieur chinois, et dont il célèbre les bontés et la gloire. Mais, dit-il :

[16.] *Rêvant que je suis retourné à Cha-tcheou, je pense à Votre Excellence.*

... Soudain j'ai dû, en plein hiver, prendre congé de vous;  
 Et, à dix mille lieues de montagnes et de fleuves, comment ne pas manquer  
 [à mon devoir de vous rendre visite?

<sup>(1)</sup> Ce sont en réalité les grandes pluies estivales. L'automne chinois commence à la 7<sup>e</sup> lune, c'est-à-dire vers la fin de juillet ou le début d'août.

<sup>(2)</sup>

## 秋中霖雨.

寒雨霖々竟不停。  
 風愁寂々夜何寧。  
 山遙塞闊阻鄉國。  
 草白風悲感客情。  
 西瞻瀚海腸堪斷。  
 東望咸秦思轉盈。  
 才薄孰知無所用。  
 猶嗟戎俗滯微名。

Au 5<sup>e</sup> vers, j'ai traduit *ki 羈* par « exil ». Le sens propre de ce mot est « licou, bride », et c'est au sens de « captivité » qu'il est souvent employé dans ces poèmes; mais il s'emploie aussi au sens de son homophone *ki 羈*, « exil », et ce sens me paraît mieux convenir ici. Hien-Ts'in doit être pour Hien-yang 咸陽 et Ts'in 秦, anciens noms de Tch'ang-kuang et de sa région.

<sup>(3)</sup> Cf. *sup.*, 197, n. 3.

Hier mon âme s'en est allée en rêve auprès de la Passo du Midi;  
Elle a gagné Touen-houang pour vous rendre visite.  
J'ai cru monter sur les nattes de danse, aux pavillons des chants;  
Parmi les nattes brodées, au milieu des fleurs et des saules, je m'élevais  
[toujours, il m'en souvient...]

Tout cela du fait des sourires que j'ai reçus de vous jadis...  
Comment mon cœur, en cette nuit, eût-il eu un instant de paix?  
Je ne sais quand, dans mon sommeil, je suis revenu de là-bas;  
Je ne trouve plus, au réveil, que des taches de larmes<sup>(1)</sup>.

Il a beau s'évader en rêve vers les fêtes de Touen-houang. L'été suivant, le deuxième depuis son départ, son sort s'est aggravé; on le traite carrément en prisonnier.

[18.] *Sentiments d'un jour d'été en captivité.*

Depuis que l'an passé j'ai quitté les Sables Mouvants,  
Voici déjà l'automne; tout espoir de retour s'éloigne.  
J'ai atteint, au Sud-Ouest<sup>(2)</sup>, le coin extrême de la terre;  
Mon regard, au Nord-Est, s'en va jusqu'aux limites du ciel.

夢到沙州奉懷殿下。

忽使三冬告別離。  
山河萬里誠難見。  
昨來魂夢傍陽關。  
省到燧爐奉玉顏。  
舞席厭樓似登陟。  
綺筵花柳記躋攀。  
總緣宿昔承言笑。  
此夜論心豈覺閑。  
睡裏不知迴早晚。  
覺時祇覺淚斑斑。

«Les fleurs et les saules», *houa lieou* 花柳, évoquent une atmosphère de fête qu'éprouvent des courtisanes. Le dernier quatrain est d'interprétation douteuse. Noter l'expression vulgaire *tsao wan* 早晚 pour «quand».

<sup>(2)</sup> Au Sud-Ouest par rapport au Nord de la Chine (?); Touen-houang est au Nord-Ouest du Koukounor (cf. *inf.*, poème 27, p. 322).

Entre les monts et les rivières, ce ne sont partout que tentes nombreuses;  
 Et rares sont les objets de luxe en cette société barbare.  
 A la sixième lune, les flocons de neige volent encore;  
 Aux trois mois du printemps, pas de « fleurs comme des buées ».

Dans l'aube glaciale, l'éclair court et la foudre tonne;  
 Mais, quand tombe le soir, les brumes se résorbent.  
 A mes côtés se dresse abrupte la montagne;  
 Devant moi s'ouvre à pic le grand ravin béant.

Hier j'étais sous le pilon de mes pensées d'exil;  
 Aujourd'hui mon cœur est brouillé comme les fils du chanvre.  
 J'ai déjà rencontré tant de contretemps dans mon exil,  
 Que je ne sais plus quand compter sur le retour à la maison<sup>(1)</sup>.

10

夏日非所書情。

自從去歲別流沙，  
 猶恨今秋歸望餘。  
 將隴西南窮地角，  
 誰言東北到天涯。  
 山河遠近多穹帳，  
 戎俗○觀少物華。  
 六月尙聞飛雪片，  
 三春豈見有煙花。  
 凌晨候閃奔雷電，  
 薄暮嘶須歛霧霞。  
 傍對崇山形屹々，  
 前臨巨壑勢呀々。  
 昨來羈思憂如擣，  
 卽日愁腸亂似麻。  
 爲客已遺違否事，  
 不知何計得還家。

Les « fleurs comme des buées », *yen houa* 煙花, sont un cliché poétique pour décrire le printemps et, par extension, une atmosphère de plaisir et de luxe.

Le terme *fei so* 非所, qui m'est inconnu par ailleurs, revient à plusieurs reprises dans ce manuscrit, où, d'après les contextes où il apparaît, il semble bien avoir le sens de « captivité ». Il doit s'agir d'une expression propre au langage vulgaire de l'époque. On pourrait penser à *fei so* 匪所, « lieu obscur » (d'où cachot) ou encore à *fei so* 罪所; Giles donne *houan fei* 圍扉 au sens de « prison ». Mais il ne semble pas s'agir d'une incarcération au sens propre; le poète reste libre de ses mouvements; il se promène, il visite des ruines, il fait l'ascension de montagnes pour se distraire, pour chercher du

Le poète franchit le Col Rouge, dont le passage est si ardu qu'il en perd le sommeil, comme il arrive aux alpinistes avant les grandes ascensions :

[20.] *Je pense aux miens en traversant de nuit le Col Rouge.*

Cette nuit, la marche en montagne m'a fait oublier le sommeil;

Au petit matin, il faut monter bien haut.

Je tourne la tête et je regarde vers les miens;

Je pense à vous, mon cœur s'angoisse.

On n'entend point ici rugir le dragon ni le tigre,

Mais seulement hurler les loups.

L'air des frontières est condensé comme une quintessence:

Le vent d'automne est violent comme un couteau.

Dans le torrent profond bouillonne l'eau limpide;

Au bord du précipice foisonne l'armoise jaune<sup>(1)</sup>.

Le préposé au relais... sans repos;

Les hommes sont las, et les chevaux sont fatigués<sup>(2)</sup>...

regard, au loin, sa Chine bien-aimée. Dans le 39<sup>e</sup> poème, intitulé *Fait en entendant dans la ville des lamentations* (聞城哭聲有作), il parle de sa «chambre d'asile», k'o ché 客舍, expression qu'il n'aurait pas employée s'il s'était trouvé au cachot. Sa condition devait être une sorte de résidence surveillée. Sans doute *fei so* doit donc s'entendre au sens littéral de «pas à sa place, déplacé, relégué». D'autres termes qui reviennent constamment sont *ki* 羈 [passim], «bridé, mis au licou», *pei kim* 被禁 [22], «mis à l'interdit», *k'ieou* 囚 [23], «incarcérés», *yeou lei* 幽縲 [33], «mis à l'ombre et aux liens», *lei sie* 縲縲 [35, 38, 39, etc.], «lié, mis aux chaînes»; bien que le plupart de ces termes soient usuels au sens d'«emprisonner», je ne crois qu'ils doivent se prendre à la lettre dans ces poèmes.

<sup>(1)</sup> *Houang hao* 黃蒿, *gnaphalium multiceps*.

<sup>(2)</sup> 夜度赤嶺懷諸知己.

山行夜忘寐。  
 拂曉遠登高。  
 迴首望知己。  
 思君心鬱陶。  
 不聞龍虎嘯。  
 但見豺狼號。  
 塞氣凝如練。  
 秋風勁似刀。  
 深溪多淺水。  
 斷岸饒黃蒿。  
 驛使○靡歌。  
 人疲馬亦勞。

Il gagne ensuite la vieille place forte chinoise de l'Eau Blanche, Po-chouei, où, parmi les murailles en ruines et les tertres incultes, seule une poussière d'ossements blanchis rappelle les garnisons chinoises qui l'avaient jadis occupée :

[21.] C'est bien en vain que la maison des Han fonda tant de places fortes;  
Depuis combien de printemps sont-elles abandonnées<sup>(1)</sup>...

C'est au Col Rouge, *Tch'e-ling* 赤嶺, qu'avait été fixée la frontière sino-tibétaine en 730-734 (*sup.*, 293, n. 5); c'est là que devait se trouver aussi la limite géographique du Tibet. Le *T'ang tien*, cxc, 10 b (cf. aussi *Tr'ô*, cxxxi, 16 b, *T'ang houei yao*, xcvi, 1 a) dit qu'à partir du Tch'e-ling jusqu'à la vallée de Lhasa, il n'y a absolument pas de grands arbres; on ne trouve plus que des saules (*yang liou* 楊柳), dont les hommes tirent leur bois. Le Tch'e-ling se trouvait à 20 ou 30 li à l'Ouest de la place forte de Che-p'ou (ou Che-pao) 石堡城 (itinéraire de *T'ang*, xi, 6 b; *T'ang tien*, *ibid.*; cf. Bushell, 531, et *sup.*, 295), laquelle était elle-même à 300 li au Sud-Ouest de Chan-tcheou; Chan-tcheou était le Lo-tou 樂都 actuel, à l'Est de Si-ning. Tout cela indique le Sud-Est du Koukounor, et il pourrait s'agir de la chaîne nommée actuellement les Monts du Soleil et de la Lune, Je-yue chan 日月山. En 1922, le général Pereira, un des rares Européens qui, après Kozlov, aient suivi la vieille route de Si-ning vers Lhasa en contournant, comme on le faisait sous les Tang, le Koukounor par le Sud (à la différence de Prjevalski et de Rockhill qui, en 1879 et 1889, contournèrent le Koukounor par sa rive septentrionale), traversa cette chaîne par un col de 10.780 pieds, à 27 miles (43 km.) de Houang-yuan 黃源 (Tangar, près de l'extrémité orientale du Koukounor). Ce col, dit-il, marque la vraie frontière sino-tibétaine : c'est là que commence le paysage tibétain, sans arbres ni maisons (G. Pereira, *Peking to Lhasa*, compiled by Sir F. Younghusband, Londres, 1925, 112). [Cf. *Add.*, *inf.*, 378-379.]

(21)

晚次白水古戍見枯骨之作。

深山古戍寂無人。  
崩壁荒丘接鬼隣。  
愆氣丹誠○○○。  
惟餘白骨變灰塵。  
漢家封墓徒千所。  
失守時更感幾春。

C'est par affectation archaïsante qu'il doit parler des Han, car je ne sache pas que la garnison de Po-chouei 白水軍 soit mentionnée avant l'époque des Tang. L'itinéraire de *T'ang*, xi, 6 b (trad. Bushell, 538), la situe à 60 li à l'Ouest de la place forte de Lin-fan 隴番城, située elle-même à 60 li à l'Ouest de la garnison de Ho-yuan 河源軍. Cette dernière se trouvait encore dans la sous-préfecture de Chan-tch'eng 鄯城縣, qui avait pour chef-lieu le Si-ning actuel (*Dict. topon.*, de la Commercial Press, 1203). Il semble, comme on le verra plus loin, que, du Col Rouge, l'auteur des poèmes ait été emmené à Po-chouei, puis de là à Lin-fan, à 60 li à l'Est, où il resta captif; arrivant de Touen houang, au Nord-Ouest du Koukounor, il semble avoir longé d'Ouest en Est la rive méridionale de ce lac, pour s'arrêter à Lin-fan. Mais peut-être est-il vain de vouloir chercher dans ces poèmes un itinéraire continu.

Puis on le ramène encore un peu plus près de la Chine, à Lin-fan, une autre ancienne place forte chinoise :

[22.] *Fait en captivité, à Lin-fan, vers la fin de l'automne.*

En cette place forte abandonnée, mon chagrin se fait plus profond :  
 Tant de matins que je soupire! je ne puis plus le supporter!  
 Naguère trois de nos armées occupaient bravement ces lieux;  
 Anjourd'hui cent herbes sauvages encombrent l'ombre des murailles.  
 Pas une trace humaine aux remparts écroulés, dans les ruelles vides;  
 Rien que des oiseaux qui gémissent parmi les arbres solitaires, les tombes  
 [orphelines.  
 Dans mon exil forcé par delà mille lieues,  
 Qui pense à moi, à mon cœur inquiet (1)?

Voici un petit tableau du paysage tibétain qui lui apparaissait du haut des murailles de Lin-fan :

[23.] *Fait en montant sur la muraille, vers la fin de l'automne.*

... A l'Est, sur les montagnes encore ensoleillées, s'attarde un reste de lumière;  
 A l'Ouest, vers le col nuageux, les pâturages sont transis dans l'ombre.  
 Les tentes se suivent en ligne sinueuse, à l'entrée de la vallée;  
 Bœufs et chevaux marchent en rond, sur le bord du torrent.  
 Toutes ces vallées, tous ces plateaux bornent ma vue chagrine;  
 Je voudrais regarder plus loin, mais mon cœur égaré étouffe.

(1)

晚秋至臨番被禁之作

一到荒城恨轉深。  
 數朝長嘆意難任。  
 昔者三軍雄鎮地。  
 今時百草遍城陰。  
 斷塘窮巷無人跡。  
 獨樹孤墳有鳥吟。  
 邂逅流移千里外。  
 誰念惻惻一片心。

D'après l'itinéraire de *Tsang*, xi, 8 (trad. Busch, 538). Lin-fan était une ancienne place forte chinoise, à 60 li (une vingtaine de kilomètres) à l'Ouest de la garnison de Ho-sung 河湟軍 (elle-même située à 120 li à l'Ouest de Chen-tchou, le Lo-tou actuel). Ce nom, tel que l'écrit l'itinéraire, 臨番城, signifiait « aux approches du Tibet ».

Je ne sais plus où chercher le pays, la patrie;

Si je rencontre sur la route une personne de connaissance, j'essaierai de  
[la questionner<sup>(1)</sup>].

Il n'est plus question de voyage dans les pièces suivantes; le poète réside auprès d'une «cour barbare», dans une «place forte abandonnée», où on le retient prisonnier. Il doit s'agir d'un quartier général que les Tibétains avaient installé à Lin-fan; un des derniers poèmes, en effet, mentionne les «oies de Lin-fan», auxquelles se compare le poète captif :

[52.] *Inspiré par les oies domestiquées de Lin-fan.*

...Elles tendent le cou et poussent de longs cris, en regardant la route des  
[nuages;  
Quand pourront-elles «lisser leurs ailes» pour prendre le chemin du retour<sup>(2)</sup>?

Sa captivité doit avoir duré au moins trois ans :

[50.] Depuis que je vous ai quitté,  
Trois années se sont écoulées.  
Si je vous revoyais aujourd'hui,  
Vos deux tempes grisonneraient<sup>(3)</sup>...

(1)

晚秋登城之作。

... 東山日色片光殘。  
西嶽雲象冥草寒。  
谷口穹廡遙遞遠。  
候邊牛馬暮盤踞。  
目前愁見川原窄。  
望處心迷興不寬。  
鄉國未知何所在。  
路逢相識問看々。

Dans *nieou ma* 牛馬, il s'agit soit de bœufs, soit de yaks; sous les T'ang, ceux-ci sont appelés en chinois *le nieou* 犏牛 (*sup.*, 303, n.). Le mot *hng* 廡, au 6<sup>e</sup> vers, est de lecture incertaine. Ces deux quatrains sont précédés de deux autres, que je n'ai pas traduits.

(2) 感興臨番馴雁: j'ai traduit les deux derniers vers :

... 引頸長鳴望雲路。  
何時刷羽接歸行。

(3) 題故人所居。

與君昔別離。  
星歲爲三周。

Il continue à se promener pour tromper son ennui :

[27.] *Dans la détresse, ascension d'une montagne.*

A cette cour barbare, je suis triste et oisif;  
 Qui dissipera mon ennui?  
 Parfois je monte pas à pas jusqu'au col;  
 Je vais, je viens, de-ci de-là.

Les oiseaux sauvages crient au coude du fleuve;  
 Les chiens des villages aboient parmi les arbres.  
 Mes regards s'en vont vers chez vous, au Nord-Ouest,  
 Et je flâne inquiet, sur la montagne où le soleil se couche<sup>(1)</sup>.

[28.] *Chagrin de la captivité qui se prolonge.*

Dans tant de cas, il est facile aux hommes de s'en aller;  
 Moi seul soupire de ne pouvoir m'en retourner.  
 Je ne sais que pleurer au clair de lune sur la montagne;  
 Mieux vaut prendre mon parti de voir grisonner mes temps<sup>(2)</sup>.

今日觀顏色。  
 蒼然雙鬢秋。

Il décrit ensuite la demeure de son ami, où il imagine leur revoir, d'où le titre du poème :  
 Sur la demeure d'un ami.

(1)

困中登山。

戎庭悶且閑。  
 誰復解愁顏。  
 步々或登嶽。  
 悠々時往還。  
 野禽噪河曲。  
 村犬吠林間。  
 西北望君處。  
 躊躇日暝山。

(2)

有恨久囚。

人易千般去。  
 余嗟獨未還。  
 空知泣山月。  
 翠鬢蒼斑。



[29.] *Nuit d'hiver en captivité.*

Tout au long de la nuit, enfermé dans la ville fortifiée en ruines,  
 A mesure qu'avancent les veilles, je sens s'accroître mon dépit.  
 Les étoiles filantes tracent au ciel des chemins rouges;  
 La lune qui se lève illumine une moitié de la montagne.

On n'entend pas d'abois de chiens dans les villages,  
 Mais seulement la voix des bêtes sauvages.  
 Sur mon lit de chagrin, quand j'arrive à dormir,  
 Sans cesse les rêves m'éveillent en sursaut <sup>(1)</sup>.

Enfin il lui parvient, par quelque voyageur de Chine, un message de ses amis. Tout d'abord, ils lui font demander oralement de ses nouvelles; il leur répond par deux quatrains :

[30.] *Des amis s'étant soudain informés de moi, je leur répons par deux poèmes pour remplacer une lettre.*

Soudain j'apprends que plusieurs d'entre vous s'informent de l'ami captif;  
 Chacune des questions qu'on me pose me fait sentir votre proche bonté.  
 Toujours pas de lettre entre nous;  
 Je ne sais, jour et nuit, que tremper mon turban de larmes.

Depuis que je suis enfermé dans cette forteresse abandonnée, où je me dépite

Je ne savais plus, mes chers, ce que vous pensiez de moi. (à l'excès.)

Non seulement nous étions empêchés de nous voir;

Mais je craignais aussi que vous ne m'en voulussiez de ne pas vous écrire<sup>(2)</sup>.

冬夜非所。

長夜閉荒城。

更深恨轉盈。

星流數道赤。

月出半山明。

不聞村犬吠。

空聽虎狼聲。

愁臥眼難著。

時？夢裏驚。

(1) 忽有故人相問以詩代書達知己兩首。

忽聞數子訪羈人。

問着感言是德麟。

Puis c'est une lettre qui lui est apportée :

[31.] Réponse à une lettre reçue.

Par quelqu'un qui revient, je reçois soudain une lettre ;  
 Je l'ai lue attentivement.  
 Du coup, mes pensées prisonnières s'en trouvent illuminées ;  
 Mais mon souvenir de vous en devient plus aigu.  
 Ayez pitié du voyageur errant, emporté par la tempête,  
 Que le sort enferme en cette place forte abandonnée ;  
 Et, si vous voulez savoir à quel point mon cœur est brisé,  
 Écoutez bien ma plainte au plus profond des veilles<sup>(1)</sup> !

Son beau-frère, un nommé Wang, qui porte le titre de protecteur général, fait à son tour prendre de ses nouvelles<sup>(2)</sup> :

[36.] A plusieurs reprises sont venus des visiteurs de Touen-houang, Qui m'ont serré les mains et m'ont posé mille questions intimes...

與君咫尺不相見。  
 空知日夕淚霑巾。  
 自閉荒城恨有餘。  
 未知君意復何如。  
 非論阻礙難相見。  
 亦恐懷猜不寄書。

得信翻題。  
 人迴忽得信。  
 具委書中情。  
 竊思頓雖裕。  
 憶君心轉盈。  
 自憐飄泊者。  
 邂逅閉荒城。  
 欲識肝腸斷。  
 更深聽叫聲。

非所寄王都護姨夫。  
 燈燭數度訪來人。  
 握手千迴問慙親。  
 蓬轉已聞遇海畔。  
 莎居見說傍河津。  
 戎庭事々皆違意。  
 瘴口朝々計苦辛。...

Tout m'est contraire à cette cour barbare;  
 Tout ce qui sort de ces bouches d'esclaves ne me prépare qu'amertume.

Voici encore deux quatrains adressés à des amis :

[46.] La venue du printemps oppresse mon esprit;  
 Et tristement, la nuit, j'entends hurler les loups.  
 Pour peu que vous les entendiez de loin, cela vous briserait le cœur;  
 Que dire de moi, captif en ces murailles <sup>(1)</sup>!

[47.] Peu de joie pendant la journée;  
 Beaucoup de tristesse au crépuscule.  
 Je me demande si vous savez encore  
 Vous souvenir de votre ami <sup>(1)</sup>?

Les fêtes saisonnières, le retour du printemps, tout lui est occasion de nouveaux tourments :

[33.] *La Veille de l'An.*

Dans la ville forte abandonnée, combien solitaires mes larmes!  
 On me dit que c'est aujourd'hui le changement d'année.

Il semble que son beau-frère ait résidé à Touen-houang. Il n'y a jamais eu à Touen houang de poste de protecteur général (*tou hou* 都護); peut-être s'y trouvait-il en retraite. Cette fonction avait du reste perdu beaucoup de son importance depuis la première partie du VIII<sup>e</sup> siècle; les *tou hou* avaient passé sous les ordres des *tsie tou che*, à moins que ceux-ci ne portassent eux-mêmes les deux titres (cf. des Biotons, *T. P.*, XXV, 261).

(1)

春來蕭索沒心忪。  
 愁見豺狼夜叫聲。  
 君但遠聽腸應斷。  
 况僕羈縲在此城。

(2)

白日歡情少。  
 黃昏愁轉多。  
 不知君意裏。  
 還解憶人麼。

J'ai cité ce quatrain, malgré sa platitude, parce qu'il illustre bien l'intrusion de la langue vulgaire dans ces poèmes des Tang : *li* 裏, enclitique inessif; *houan* (hai) 還, «encore»; *mo* 麼 (avec la clé de la main), enclitique interrogatif (麼 moderne).

Il y a si longtemps que je suis séparé des miens !  
Je me consume de tristesse en ma captivité <sup>(1)</sup>...

[34.] *Pensées d'une nuit de printemps.*

En cette nuit de printemps, je suis assis tout seul; la lune s'élève peu à peu;  
Au clair de lune, je pense à vous, et mon cœur se désole.  
Puis, en marchant de-ci de-là, j'arrive au bout de la troisième veille;  
Et tout ce que j'entends, c'est quelques cris de loups <sup>(2)</sup>.

[39.] *Inspiré par la végétation qui renait.*

Exilé, privé de nouvelles,  
Mon malheur extrême m'empêche de «jeter le bâton».  
Mes larmes coulent avec les sources;  
Mon chagrin croît avec les plantes.

Prisonnier depuis tant d'années,  
Pour moi le retour n'est qu'un rêve.  
Le printemps a beau embaumer;  
Mon cœur reste dans la détresse <sup>(3)</sup>.

(1)

除夜。

荒城何獨淚潸然。  
聞說今宵是改年。  
親故曠携長已矣。  
幽縲寂寞鎖愁煎。...

(2)

春宵有懷。

獨坐春宵月漸高。  
月下思君心鬱陶。  
躊躇不覺三更盡。  
空見封緘數遞號。

La troisième veille, de 23 heures à 1 heure. Dans les deux poèmes, 宵 est pour 宵。

(3)

感 桑 草 初 生。  
羈 客 絕 知 聞。  
急 難 阻 投 杖。  
淚 與 泉 俱 澆。  
愁 將 草 齊 長。

Cette première série de poèmes se termine par deux quatrains d'insomnie, dont le titre montre que l'auteur ne supportait pas sans nervosité son célibat forcé :

[53.] *Sentiments de la chambre à coucher.*

Mille et dix mille fois, mes rêves tournent court;  
Dix mille et mille fois, je m'éveille en sursaut.  
Je pense tant à vous que je ne puis dormir;  
Et, pour peu que je trouve quelque triste sommeil, soudain l'aube  
[blanchit!

A cent reprises, je regarde la lune et les étoiles,  
Aspirant mille fois à la cinquième veille.  
Je sais bien qu'il n'est pas encore minuit,  
Mais je supplie l'aube de se hâter<sup>(1)</sup>!

La deuxième série de poèmes, écrite, d'une autre main et d'une autre encre à un autre endroit du même rouleau manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, ne semble pas être du même auteur que la première série; l'esprit en est moins naïf; le style plus savant. Elle compte douze poèmes. Le premier est une *Chanson des nuages blancs*, dont le titre est suivi de la note suivante : « Étant alors tombé sous la domination étrangère, et comme je suivais l'armée

縹緲淹歲年。  
歸期唯夢想。  
春色縱芳菲。  
片心終鬱快。

Le 2<sup>e</sup> vers contient une allusion au *Li ki*, II, A, II, 12 (trad. Couvreur, I, 139), où l'on voit Tseu-hia jeter son bâton de deuil pour se prosterner devant Tseug-tseu, qui lui reproche d'avoir vécu trop longtemps isolé, dans le bassin occidental du Fleuve Jaune, loin de la société.

(1)

閨情。

千迴萬轉夢難成。  
萬遍千迴夢裏驚。  
物爲相思愁不寐。  
縱然愁寐忽天明。

百度看星月。  
千迴望五更。  
自知無夜分。  
乞願早天明。

tibétaine, je les regardais (les nuages blancs), ce qui m'inspira ce poème<sup>(1)</sup>. Je ne puis traduire ici intégralement cette pièce fort longue; elle ne comprend pas moins de soixante-trois vers, dont voici les premiers, qui en indiquent le thème :

[1.] *Chanson des nuages blancs.*

Je regarde au loin les nuages blancs qui sortent des baies marines;  
D'instant en instant, ils affectent mille formes diverses.  
Leur dispersion est si soudaine que les oiseaux ne les rattrapent pas;  
Seul le vent pur va et vient avec eux.

Naissant et mourant, hi! mourant et renaissant,  
Ils vont se figer, hi! mais repartent déjà.  
Comprenons donc par eux que tout passe en ce monde :  
A quoi bon tant de sacrifices pour se rendre utile et glorieux?

Tout meurt pour naître, hi! tout naît pour remourir.  
La plénitude à gauche, hi! à droite la carence!  
De tout temps, il en fut ainsi de toutes choses :  
Suivons donc notre bon plaisir, en contenant nos passions!

Les saisons, en cette contrée, ont d'autres aspects qu'à Tch'ang-ngan :  
La radiance même des nuages y est froide en été.  
Et il suffit, chez ces lointains Barbares, que s'élèvent des brumes,  
Pour qu'on croie voir des restes de neige sur les pics verticaux...

Et voici la conclusion, où l'auteur veut tirer de l'instabilité des choses une leçon de réconfort personnel :

Regardez les nuages blancs!  
Regardez-les par delà le ciel, qui s'élèvent dans l'infini!

<sup>(1)</sup> 白雲歌. 予時落殊俗隨蕃軍望之感此而作. Tch'ou mou 殊俗, au propre «mœurs différentes», est un vieux terme désignant les sociétés barbares, les pays étrangers (cf. *Che hi*, vi, 17 b, 12, trad. Chevannes, *Mémoires historiques*, II, 299). Le titre de ce poème est inspiré du *Mou t'ien tseu tchouan* 穆天子傳 (éd. Sou pou ts'ong k'an, m, 15 a-b), où l'on voit le roi Mou, rendant visite à la déesse Si-wang-mou, sur le mont K'ouen-louen, lui offrir un banquet au cours duquel ils échangent des poèmes ou chansons (ya 謠), où il est question des nuages blancs et du retour du roi en Chine. Voici la chanson de Si-wang-mou :

«Les nuages blancs sont dans le ciel;  
Les pics et les collines surgissent.  
La route est longue;  
Les monts et les vaux l'interrompent.  
Si vous ne mourez pas, Seigneur,  
Vous pourrez encore revenir...»

S'ils sont sortis des passes, il faudra aussi qu'ils y rentrent.

Pour moi viendra de même le moment de rentrer au Pays Impérial<sup>(1)</sup>!

Après ce long morceau en viennent onze plus brefs, quatrains simples ou doubles. Le premier est du genre dit « acclamation »<sup>(2)</sup>. Il célèbre le départ pour Kan-tcheou (l'actuel Tchang-yi, au Kan-sou) d'un maître bouddhiste

(1)

遙望白雲出海灣。  
 變成萬狀須臾間。  
 忽散鳥飛超不及。  
 唯弒清風隨往還。  
 生復滅兮滅復生。  
 將欲凝兮旋已征。  
 因循愁寄寰宇。  
 何須擾？倘[pour 病]功名。  
 滅復生兮生復滅。  
 左之盈兮右之缺。  
 從來事皆爾爲。  
 何不合情自怡悅。  
 殊方節物異長安。  
 盛夏雲光也自寒。  
 遠戎只將煙正起。  
 橫峯更似雲猶殘。  
 ...望白雲。  
 白雲天外何悠揚。  
 既悲出塞須入塞。  
 應亦有時還 帝鄉。

Les « baies de la mer », au 1<sup>er</sup> vers, doivent être des baies lacustres. Au dernier vers, il y a un jeu de mots sur l'expression *ti hiang* 帝鄉. Ce terme peut signifier la Contrée du Souverain céleste (Chang-ti 上帝, le dieu suprême), l'empyrée où doivent s'en retourner les nuages; mais le poète l'applique au Pays de l'Empereur, c'est-à-dire à la Chine, qu'il a l'espoir de regagner. Ce double sens est attesté dans divers textes. La source première est un passage du *Tchouang-tseu*, xu (trad. Legge, 314), où il est aussi question de *nuages blancs*: «Lorsqu'au bout d'un millier d'années je suis dégoûté du monde, je le quitte pour accomplir l'ascension des immortels; prenant pour véhicules ces blancs nuages, là-bas, je vais à la Contrée du Souverain» (千歲厭世, 去而上僊: 乘彼白雲, 至於帝鄉)... Cf. aussi Wou-k'ong 悟空 (viii<sup>e</sup> siècle), T. 2089, 980 b, 22.

<sup>(2)</sup> *K'ou hao* 口碑. D'après certains, ce genre poétique tirerait son origine des éloges en vers que les musiciens de la cour récitaient avant leurs concerts, et pendant la récitation desquels tous les courtisans se levaient (*T'eu hai*, Tch'ou, 2 a); mais on trouve aussi d'autres explications. Il s'agit en général de pièces écrites sous l'inspiration du moment.

nommé Tche; une note ajoute que ce quatrain était destiné à tenir lieu d'une lettre adressée à un général, dont le nom n'est pas indiqué. L'auteur semble se trouver dans la partie de la Chine non occupée par les Tibétains. La rédaction n'est pas très claire; voici une traduction approximative :

[2.] *Acclamation, pour le départ en voyage du bhadanta qui se rend à Kan-tcheou.*

Que dire de maître Tche qui s'en va à Tchang-yi?  
 Les Barbares sont soupçonneux, et l'on ne peut envoyer de lettres.  
 Bien que nous soyons tous frères à l'intérieur des Quatre Mers,  
 Nous n'aurons donc aucun moyen de le remercier de son dévouement<sup>(1)</sup>.

La pièce suivante semble avoir également été écrite à l'occasion d'un banquet d'adieu offert à un Chinois qui partait en zone tibétaine :

[3.] Quelqu'un entonne une chanson, plusieurs gémissent;  
 On se regarde en essuyant ses larmes, et les esprits se troublent.  
 Point de lettre qui se transmette au Nord de la Mer Bleue;  
 Tout ce qu'on sait, c'est que les âmes se brisent à l'Ouest des Monts Long.  
 Sur cette hauteur, on se croit proche de l'empyrée nuageux;  
 Et le regard s'effraie d'apercevoir si bas les prairies et les arbres.  
 Pas besoin d'invites répétées pour verser le vin au chrysanthème,  
 Car les cœurs sont déjà ivres-morts (de chagrin)<sup>(1)</sup>.

(1)

送游大德赴甘州口号

此便代書寄呈 [...] 將軍

支公張掖去何如。  
 異俗多嫌不寄書。  
 教人四海皆兄弟。  
 爲報慇懃好在無。

Tchang-yi était le nom de la sous-préfecture où se trouvait le siège de la préfecture de Kan (Kan-tcheou). Je ne suis pas certain du sens de *song you* 送游.

(1)

九日同諸公殊俗之作

一人歌唱數人啼。  
 拭淚相看意轉迷。  
 不見書傳青海北。  
 祇知魂斷隴山西。  
 登高乍似雲霄近。  
 寓目仍驚草樹低。



Ce poème est suivi d'un quatrain fort obscur, où il est question, semble-t-il, d'une prison ou d'un camp tibétain, et qui est dédié par un nommé T'ien, fonctionnaire adjoint, à un général nommé Hiang<sup>(1)</sup>. D'autres poèmes semblent se rapporter à un voyage forcé en zone tibétaine :

[8.] *Fait en route, en pensant à mes enfants.*

Mes cheveux blanchissent, tant je pense au pays;  
 Mon corps se dessèche, tant je verse de larmes.  
 S'il vous arrive de me voir en rêve,  
 Savez-vous que mon cœur est brisé<sup>(1)'</sup>?

菊酒何須頻斟酌。  
 自然心醉已如泥。

Le banquet semble avoir eu lieu sur une colline élevée. La Mer Bleue est le Koukounor; la ligne des oasis du Kan-sou, de Cha-tcheou à Leang-tcheou, se trouve au Nord du Koukounor. Les Monts Long sont la chaîne qui s'étend aux confins des provinces actuelles du Chen-si et du Kan-sou, au Nord-Ouest de Tch'ang-agan; la région de Long-yeou 隴右, à l'Ouest de cette chaîne, était alors occupée par les Tibétains. Le vin au chrysanthème, *kiu tsieou* 菊酒, était de l'alcool de grain dans lequel on faisait tremper des tiges et des feuilles de chrysanthème.

<sup>(1)</sup> [4.] 辭吐蕃禁門觀。田判官贈向將軍異言口號。Ce poème est surélevé d'un espace dans le manuscrit. *Kin men* 禁門 signifie en général la «porte interdite» du palais impérial; mais *kin* peut aussi avoir le sens de «prison». Il pourrait s'agir ici de quelque état-major tibétain. Le texte du quatrain doit être fautif, car les rimes ne vont pas; ou peut-être n'est-il pas rimé, à la manière des vers bouddhiques. Il me reste inintelligible :

怪來偏得君王檢。  
 料取分明在眼前。  
 說相未應驚燕鷁。  
 看心且愛真如法。

Les deux derniers vers opposent, à la manière et dans les termes du Dhyāna subitiste, deux conceptions du bouddhisme, celle qui analyse les phénomènes objectifs (*siang*, *lakṣana*) et celle qui atteint l'absolu (*tchen jou*, *tathatā*) par la contemplation introspective de l'esprit (*k'an sin*); cf. *sup.*, 43 et 160, n. 3.

<sup>(2)</sup>

途中憶兒女之作。  
 髮爲思鄉白。  
 形因泣淚枯。  
 尔曹應有夢。  
 知我斷腸無。

[9.] *Fait sur le même sujet, en arrivant à une rivière bouillonnante.*

Pensant à vous et à mon exil,  
C'est en vous adressant des pensées de tristesse que je m'apprete à passer  
[la rivière.

Quand j'y arrive, elle s'est élargie :  
Ce doit être du flux de mes larmes<sup>(1)</sup>.

Le suivant est intitulé : [10.] *Fait alors que j'étais prisonnier de l'armée tibétaine*<sup>(2)</sup>. Et voici l'avant-dernier :

[11.] *Fait par messieurs les fonctionnaires brisés et déchus sous le régime tibétain.*

Que de déboires en nos cœurs depuis que nous sommes séparés!  
Nous sommes las de ces grandes vagues qui coulent du matin au soir.  
Si vous voulez savoir à quel point nous pensons à vous en tous nos faits et  
[gestes,  
Considérez la mélancolie des nuages sur les montagnes<sup>(3)</sup>!

Comme on l'a vu plus haut<sup>(4)</sup>, c'est par ce même terme de « fonctionnaire brisé et déchû » que se désignait Wang Si, le préfet du dossier chinois du concile de Lhasa, entré de force au service des Tibétains. Son cas était le même que celui des personnages dont ces poèmes chantent les vicissitudes.

(1) . . . 至 淡 河 同 前 之 作。  
念 尔 兼 辞 国。  
緘 愁 欲 渡 河。  
到 來 河 更 闊。  
應 爲 涕 流 多。

Tan 淡, «insipide», doit avoir ici son sens de tan 澹, «bouillonnant» (7). Ou bien s'agit-il d'un nom propre ?

(2) 被 蕃 軍 中 拘 繫 之 作。  
(3) 諸 公 破 落 官 番 中 製 作。  
別 來 心 事 幾 悠 悠。  
恨 續 長 波 曉 夜 流。  
欲 知 起 坐 相 思 意。  
看 取 山 雲 一 段 愁。

<sup>(7)</sup> Sup., 196, n. 3.

## APPENDICE.

# FRAGMENTS DU DOSSIER INDIEN DE LA CONTROVERSE.

### I

#### LE PREMIER BHĀVANĀ-KRAMA DE KAMALASĪLA.

Analyse sommaire d'après la version chinoise<sup>(1)</sup>.

#### TRAITÉ EXPLIQUANT EN LARGE LE *BODHICITTA*.

ŒUVRE DU BOBHISATTVA LIEN-BOUA-KAS (KAMALASĪLA),

*traduite, sur décret impérial, par Che-hou (Dānapāla), de l'Inde, [maître du] Tripitaka, traducteur des textes canoniques, [portant le titre de] tch ao fong tai foa che kouang lou k'ing, grand maître [de la Cour] de Transmission de la Loi, sujet gratifié du vêtement violet*<sup>(2)</sup>.

[1, 563 a) Stance liminaire :

Hommage à tous les Buddhas des trois temps !

Compilant en bref les pratiques de la Loi du Grand Véhicule,

Pour établir l'œuvre initiale suprême<sup>(3)</sup>,

J'explique maintenant en large le *bodhicitta*.

<sup>(1)</sup> *Taišas*, n° 1.664; cf. *sup.*, t. 3, n. 1. D'après le Catalogue Tōhoku (*A complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*, Sendai, 1934, n° 3.915), ce texte correspond au premier des *Bhāvanā-krama* tibétains de Kamalasila, *Pāra-bhāvanā-krama*, Tanjur de Derge, section *Dba-osa*, ki, 22 a-41 b (= Tanjur rouge de Pékin, section *Mdo-'grol*, XXX (a), 7, 22 a-45 a, *Catalogue de Cordier*, III, 317).

<sup>(2)</sup> Che-hou, originaire de l'Uddiyāna (patrie de Padmasambhava), arrive en Chine en 980; les titres qu'il porte ici lui furent conférés vers 985. Sa traduction est si maladroite et si obscure que j'ai renoncé à en donner une traduction intégrale; l'ouvrage consiste du reste essentiellement en citations. L'équipe de rédacteurs chinois des *Song* venait à peine de s'organiser, après un siècle et demi d'interruption des traductions bouddhiques en Chine.

<sup>(3)</sup> Le *bodhicitta* marque le début de la carrière du saint dans le Grand Véhicule.

Nécessité de partir de la compassion <sup>(1)</sup> si l'on veut éprouver rapidement l'omniscience : de la compassion naît le *bodhicitta*; elle est la base de tous les *dharma* suprêmes de Buddha. Or elle a pour cause l'examen des êtres. Textes canoniques sur la compassion : *Ārya-dharmasangiti-sūtra* <sup>(2)</sup>, [1, 563 b] *Gayāstrā-sūtra* <sup>(3)</sup>, etc.; [1, 563 c] textes non précisés sur le Bodhisattva prenant sur lui, par compassion, les douleurs des Êtres qu'il aime comme ses enfants, et les subissant à leur place; autres citations de l'*Aksayamati-sūtra*, [1, 564 a] du *Dasabhūmika-sūtra*, du *Tathāgata-jñānamudrā-samādhy-uttara-sūtra* <sup>(4)</sup>, du *Maitreya-vimokṣa-sūtra* <sup>(5)</sup>, du *Rājāvavādaka-sūtra* <sup>(6)</sup>, [1, 564 b] du *Virādatta-pariprechā-sūtra* <sup>(7)</sup>, de l'*Āvatamsaka-sūtra*, etc.

Le texte expose ensuite [1, 564 c] comment les pratiques du Bodhisattva peuvent se ramener à deux : *prajñā* et *upāya*, toutes deux indispensables; citations du *Vimalakīrti-sūtra*, du *Gayāstrā-sūtra*, du *Sradhābala-mudrā-sūtra* <sup>(8)</sup>.

Les Bodhisattva doivent en tout temps cultiver la *prajñā* et l'*upāya*, qui doivent être présents dans toutes les *bhūmi*. Citations de textes canoniques sur ce sujet et sur les dix *pāramitā* et autres pratiques cultivées par les Bodhisattva dans les dix *bhūmi* : le *Dasabhūmika-sūtra* s'oppose [1, 565 a] au *Vimalakīrti-sūtra* en ce qui concerne la caractérisation des pratiques (*hīng siang* 行相); *Gayāstrā-sūtra*, [11, 565 b] *Vairocana-bhisambodhi-sūtra* <sup>(9)</sup>, *Ārya-dharmasangiti-sūtra*. Discussion d'objections sur le même sujet : « Il y en a qui disent . . . Certains disent . . . Comment peut-on pratiquer le *dāna* sans *prajñā*? . . . » Citation [11, 565 c] du *Vimalakīrti-sūtra*.

Rapports de la *prajñā* et du *samādhi* : citations du *Samyuktagama*, de l'*Ārya-dharmasangiti-sūtra*, du *Saint sūtra des deux vérités* <sup>(10)</sup>, du *Prajñāpāramitā-sūtra*, du *Hastikakṣyā-sūtra* <sup>(11)</sup>, du *Pitāputra-samāgama-sūtra* <sup>(12)</sup>, etc.

[11, 566 a] Sur la causalité et l'absence de causalité : développements très

(1) 悲, *karuṇā*. Cf. *sup.*, 97, n. 8.

(2) *Cheng fa tei king* 聖法集經, T. 761., vi, 643 c; *Ōtani Kanjur Cat.*, n° 904.

(3) *Siang-t'ou king* 象頭經, T. 464, etc. Cf. *sup.*, 103, n.

(4) *Jou-lai tche yin san-mo-ti cheng chang king* 如來知印三摩地轉上經, probablement T. 63a, etc.

(5) *Mi-tse kiai t'o king* 彌勒解脫經 (?)

(6) *Jou-lai tche kiao Cheng-hian wang king* 如來前救勝軍王經, T. 515.

(7) *Wou-wei-cheou' wen king* 無畏授問經, T. 330, etc.

(8) *Sin li fa men king* 信力法門經, probablement T. 305.

(9) T. 848, 1 b-c; cf. B. Tajima, *Études sur le Mahāvairocana-sūtra*, Paris 1936, 96-99.

(10) *Cheng eul ti king* 聖二諦經 (?)

(11) *Siang yi hōng* 象腋經, T. 813, etc.

(12) *Fou teu ho tei king* 父子合集經, T. 320, etc.

obscur, manifestement opposés à des opinions adverses qui ne sont pas définies. Sur la théorie du *kaṇa*. Sur les rapports entre l'absolu (*paramārtha*) et le relatif (*samvṛti*). Citations [II, 566 c] du *Lankāvatāra-sūtra*, du *Ratnamegha-sūtra*, du *Samādhirāja-sūtra*, du *Ho ho kiai t'o king* <sup>(1)</sup> (sur le *samatha*).

[II, 567 a] Sur le *samādhi* et le *samatha*. [III, 567 c] Sur les *dhyāna*. Constamment revient la formule : « Toute autre pratique que celle-ci est hérétique <sup>(2)</sup>. » (568 a) Sur l'absence de vue, qui n'est pas cécité; sur l'*asamjñi-samāpatti*, qui n'est qu'inconscience temporaire et négative. Citations [III, 568 c-569 b] du *Lankāvatāra-sūtra*, du *Samt sūtra des deux vérités*, [III, 569 b-c] du *Prajñāpāramitā-sūtra*, du *Ratnamegha-sūtra*, [III, 570 a] de l'*Āryasaṅgīti-sūtra*, de l'*Akṣayamati-sūtra*, [IV, 570 b] du *Ratnamegha-sūtra*, etc.

[IV, 570 c-571 b] Exposé détaillé des pratiques des dix *bhūmi*.

[IV, 571 c-572 a] Vers la fin, stances sur les trois *kāya*, les trois *yāna*, etc. Conclusion en prose sur l'omniscience des Buddha et sur le *dharma-kāya*.

#### Explicit :

Sur le sens du *bodhicitta*, tel qu'il a été exposé ci-dessus, j'ai compilé en bref les textes canoniques essentiels; seuls les Buddha et les Bodhisattva sont capables de le connaître et de le voir à fond <sup>(3)</sup>.

(1) 和合解脫經, *Sandhi-nirmocana-sūtra* (?).

(2) *Wai tao* 外道 (*trihika*), ou encore *yi cheng* 異生 (*prthagjana*), p. ex. III, 567 c, 15, 569 b, 15.

(3) Cette brève analyse ne laisse peut-être pas suffisamment apparaître les connexions entre ce texte indien et le dossier chinois de Touen-houang. Les citations de Kamalasila, non traduites ci-dessus, se rapportent souvent à des questions discutées dans ledit dossier. Ainsi une des citations que T. 1.664, II, 565 a (*sup.*, 334, l. 19) prétend tirer du *Goyāśītra-sūtra* traite du thème selon laquelle il suffit aux Bodhisattva de cultiver la seule *prajñā-pāramitā*, à l'exclusion des cinq autres *pāramitā*; or c'est là une des thèses que les Chinois soutinrent à Lhassa, et qui a pour elle la plupart des textes de *Prajñā-pāramitā* (*sup.*, 100 et n. 7). Le passage cité par Kamalasila ne provient pas, en réalité, du *Goyāśītra-sūtra*, dont aucune des versions chinoises (T. 464-467) ne le contient. Il est extrait du *Sarva-dharma-vaṣṭupāya-saṅgraha-sūtra*, ouvrage perdu, mais dont ce même passage est conservé dans le *Likā-samuccaya* (éd. Bendall, 97, et T. 1.636, vu, 95 a) : « En ce qui concerne, ô Maitreya, l'acquisition (*samudāgama*; T. 1.664 : la pratique accumulative) des Six Perfections par les Bodhisattva en vue de la *bodhi*, il est des sots pour dire que la Perfection de la Goose (*prajñā-pāramitā*) doit seule être étudiée par les Bodhisattva : à quoi bon les (cinq) autres ? Ils pensent que ces (cinq) autres sont négligeables. Qu'en dis-tu, ô Invaincu (Ajita) : le roi de Kāśī (Sibi-rāja) était-il un sot, qui donna sa chair au faucon pour sauver le pigeon ? » — « Non, Bhagavat ! » — « Et moi, lorsque je pratiquais les pratiques de Bodhisattva et que j'accumulais les racines de bien associées aux Six Perfections, ai-je rien négligé de ces racines de bien ? » — « Non point, ô Bhagavat ! » — « Et toi-même ô Invaincu, tu as acquis (T. 1.636 et T. 1.664 : accumulé), au cours de tes transmigrations, les Perfections du Don, de la Discipline, de la Patience, du Zèle, de la Méditation et de la Goose, chacune à raison de soixante *kaṭpa*. . . » Ce texte est dirigé contre l'école de la *prajñā-pāramitā*, à laquelle se ralliaient le moine Mahāyāna et les adeptes de la branche « substitiste » de l'école du *Dhyāna* (cf. *sup.*, 100, 102 n., 111, n. 3, 162, n. 3).

## II

## LE TROISIÈME BHĀVANĀ-KRAMA DE KAMALASĪLA.

Traduction de la version tibétaine<sup>(1)</sup>

P 43

M. ÉTIENNE LAMOTTE.

## L'ORDRE DES EXERCICES SPIRITUELS.

[61 a] En sanskrit, *Bhāvanā-kramaṇa*; en tibétain, *Sgom pa'i rim pa*.

Hommage à Mañjuśrī Kumārabhūta!

[Première partie : *Samatha et Vipasyanā* <sup>(2)</sup>.][1. Nature du *Samatha* et de la *Vipasyanā*.]

Pour ceux qui ont adopté la méthode (*nyaya*) des *Mahāyāna-sūtra*, l'ordre des exercices spirituels (*bhāvanā-krama*) sera exposé brièvement.

Le Bhagavat a dit que les concentrations (*samādhi*) des Bodhisattva présentent d'innombrables et infinies espèces (*apramāṇāprameya-bheda*); cependant, comme le *śamatha* et la *vipasyanā* englobent à eux deux toutes les concentrations, on exposera ici le chemin d'entrée (*praveśa-mārga*) conduisant conjointement au *śamatha* et à la *vipasyanā*. Le Bhagavat a dit : « Lorsque'un être a pratiqué (*bhāvanā, abhyāsa*) la *vipasyanā* et le *śamatha*, il est libéré (*vimucyate*) du lien du malaise (*daughthulya-bandhana*) et du lien des caractéristiques (*nimitta-bandhana*); par conséquent, celui qui désire détruire les obstacles (*āvaraṇa-prahāṇa*) doit pratiquer le *śamatha* et la *vipasyanā*. Par la force du

<sup>(1)</sup> *Uttara-bhāvanā-krama*, Tanjur, éd. rouge de Pékin, *Mdo*, XXX, 9, 60 b, 8 — 74 b, 4. [Cf. *sup.*, 13 n. 1. Tous les sous-titres sont de M. Lamotte. Les passages soulignés sont les fragments de l'original sanskrit cités par Obermüller d'après le manuscrit de Leningrad, *sup.*, 12, n. 1.]

<sup>(2)</sup> Le *śamatha* (vision calme) et la *vipasyanā* (analyse) sont les deux principaux facteurs du Chemin; cf. E. Obermüller, *The doctrine of Prajñā-pāramitā*, 17.

*śamatha*, la pensée (*citta*), comme une lampe mise à l'abri du vent, ne s'écarte pas de son objet (*ālambanān na vicālati*); par la *vipasyana*, l'éclat de la vraie sagesse (*bhūta-prajñāloka*) naît à la façon d'un lever de soleil (*sūryodaya*), en vertu d'un examen (*prarūpaṇa*) conforme à la réalité des choses (*yathādharmatattvam*), et tous les obstacles (*āvaraṇa*) sont détruits.

[2. Les objets du *Śamatha* et de la *Vipasyana*.]

Ainsi donc le Bhaṅgavat a défini les quatre points à considérer (*ālambanāstū*) par les Yogin : 1° les reflets exempts de concepts (*nirvikalpaka-pratibimba*), 2° les reflets accompagnés de concepts (*saṅkalpaka-pratibimba*), 3° le point final (*vastvanta*), 4° la réussite de l'entreprise (*prayojana-pariniṣpatti*)<sup>(1)</sup>.

1° Les reflets exempts de concepts (*nirvikalpaka-pratibimba*), ce sont les reflets de tous les *dharma*, la couleur (*rūpa*) du Buddha, etc., en tant qu'ils sont perçus par le *śamatha*. [Ces reflets] sont dits « exempts de concepts » (*nirvikalpaka*), parce que toute conception mentale concernant leur valeur réelle fait défaut (*bhūtārtha-vikalpanābhāvāt*); cependant ce sont des « reflets » (*pratibimba*), parce que le *śamatha* admet (*adhimucyate*) et perçoit (*ālambate*) les reflets des *dharma* tels qu'il les a vus (*yathādr̥ṣṭa*) et saisies (*yathāgr̥hīta*).

2° Lorsque le Yogin, pour comprendre la valeur réelle de ces reflets (*tad-bhūtārtha-prativedhārtham*), se met à raisonner par la *vipasyanā* sur ces mêmes reflets, et qu'ainsi le caractère propre (*lakṣaṇa*) de la *vipasyanā* consistant à imaginer et à concevoir la réalité (*tattva-kalpana-vikalpa*) se trouve présent, nous avons des « reflets accompagnés de concepts » (*saṅkalpaka-pratibimba*). [61 b]

3° Connaissant la nature propre (*svabhāva*) de ces reflets, le Yogin atteint (*upagacchati*) tous les *dharma* selon leur nature (*yathābhāvam*). Lorsqu'il soit qu'indépendamment d'eux-mêmes (*ātmānyathā*) les reflets naissent sur le miroir (*ādarsa*), l'impureté (*asubha*) et les autres [caractères] relatifs au Moi (*ātman*)

(1) Cf. *Saṅghinirmocana*, viii, 2. La vision contemplative des *nirvikalpaka-pratibimba* et l'analyse des *saṅkalpaka-pratibimba* caractérisent principalement le Chemin préparatoire (*prayoga-mārga*) du Bodhisattva. — L'acquisition du *vastvanta* constitue en propre le Chemin de la vision (*darśana-mārga*): le *vastvanta* que le Bodhisattva intuitionne est l'inesistence de l'individu (*puṅgava-nairātmya*) et l'inesistence du monde extérieur (*dharmo-nairātmya*). — Dans le Chemin de la méditation (*bhāvanā-mārga*), constitué par les dix terres (*bhūmi*) du Bodhisattva, celui-ci continue de méditer sur le *vastvanta*; sa vision se purifie toujours davantage, et à chacune de ces purifications successives correspond une révolution de sa personnalité (*avaya-parivṛtti*). Lorsque celle-ci est complètement révolutionnée, le Bodhisattva atteint le Chemin final (*asaṅka-mārga*) qui n'est autre que l'état de Buddha. Voir pour le détail E. Obermiller, *ibid.*, 33-45.

se manifestent à lui. Lorsqu'il a compris la vraie nature (*tathatā*) qui a pour caractère le point final (*vastvanta-laksana*), il atteint (*upagacchati*) ce point final et, dans la première terre (*prathamā bhūmi*), il perçoit (*upalabhate*) ce point final.

4° Puis, comme s'il avait pris un élixir d'herbes médicinales (*osadhī-rasāyana*) [dont les effets se font sentir graduellement], le Yogin, dans les autres terres du Chemin de la méditation (*bhāvanā-mārga*), révolutionne graduellement sa personnalité (*kramenātrayaṃ parācaryati*) par la production des moments successifs de la purification (*supravissuddhī-ksanotpādāt*) et, lorsqu'il a réussi son entreprise (*prayojana*) caractérisée par la destruction de tous les obstacles (*kṛtsnāvarana-prahāṇa-laksana*), il perçoit cette réussite de l'entreprise (*prayojana-pariniṣpatti*) qui n'est autre que le savoir du buddha (*buddha-jñāna*).

Qu'est-ce que tout cela veut dire? Voici : en pratiquant le *samatha* et la *vipasyanā*, le Yogin comprend le point final (*vastvanta*) et obtient la réussite de l'entreprise (*prayojana-pariniṣpatti*) caractérisée par la destruction de tous les obstacles (*kṛtsnāvarana-prahāṇa*) : c'est cela l'état de Buddha (*buddhatā*). Par conséquent, celui qui désire obtenir l'état de Buddha doit pratiquer le *samathā* et la *vipasyanā*; ceux qui ne les pratiquent pas ne comprennent pas le point final et ne réussissent pas dans l'entreprise.

Le Bhagavat a défini les caractères du *samatha* et de la *vipasyanā* dans l'*Ārya-raṭnamogha* <sup>(1)</sup>, etc., en disant : «Sommairement, le *samatha* est la fixation de la pensée (*cittatīkāgrya*); la *vipasyanā* est la compréhension correcte (*bhūta-prativedha*).»

[Deuxième partie : L'ordre des exercices spirituels.]

[1. Prélude aux exercices.]

Le Yogin, appuyé (*āsrīta*) sur la moralité pure (*śīlavissuddhī*) servant d'équipement (*sambhāra*) au *samatha* et à la *vipasyanā*, produit envers les êtres une grande compassion (*mahā-karūṇā*); formant une résolution (*cittotpāda*) en vue de la Bodhi, il doit exercer l'audition (*śrūta*), la réflexion (*cinta*) et la méditation (*bhāvanā*).

[69 a] Ayant accompli tout ce qu'il y a à faire au début de la méditation, le Yogin, après avoir évacué et uriné (*vidmūtram kṛtvā*), s'établit en un endroit agréable (*manoḥjā-śesa*), à l'abri du bruit (*śvara*) et des épines (*kaṣṭaka*); décide

(1) *Tsūho*, n° 489, 660, 658; *Ōtani* K. C., n° 897.



à faire asseoir (*upanyāsa*) tous les êtres sur le trône de l'illumination (*bodhi-manda*), il manifeste une grande compassion (*mahā-karunā*) pour toutes les créatures aux dispositions viles (*hīmāsaya*); il rend hommage (*namas*) par ses cinq membres (*pañcāṅgana*) à tous les Buddha et Bodhisattva établis dans les dix régions; plaçant devant lui (*purataḥ sthāpayitvā*) ou ailleurs (*anyatra*), en peintures (*lekhā*), etc., les formes corporelles des Buddha et des Bodhisattva, il leur adresse les hommages (*pūjā*) et les louanges (*stuti*) dont il est capable; il confesse ses propres péchés (*pāpa-detanā*) et se réjouit des mérites (*puṇyānu-modanā*) de toutes les créatures; il s'assied en une posture (*āsana*) gracieuse (*rūkmāra*) et aisée (*sukha*), les jambes croisées (*paryāṅka*), comme le *bhāṭṭāraka* Vairocana, ou à demi croisées (*ardha-paryāṅka*); il fixe sur la pointe du nez ses yeux, ni trop ouverts ni trop fermés; il tient le corps droit, ni trop penché ni trop raide, et concentre son attention (*smṛti*). Puis il égalise le épaules; il garde la tête en place et immobile, ni trop haute ni trop basse; il fixe d'abord son nez et son regard, ensuite ses dents et ses lèvres. Il appuie la langue contre les dents supérieures. Il ne permet pas à sa respiration (*ānāpāna*) de s'arrêter, de s'exciter ou de s'agiter, mais insensiblement (*nirvedanam*) et tout doucement (*maṇḍamandam*) il règle l'aspiration (*dāvāsa*) et l'expiration (*pravāsa*) sur le rythme naturel (*nirābhoga-naya*).

[2. Premier exercice de *Samatha*.]

Alors, au début, le Yogin, fixant sa pensée (*citta*) sur les formes corporelles du Tathāgata telles qu'il les a vues (*yathādr̥ṣṭa*) ou apprises (*yathāśr̥ṭa*), pratique le *samatha*. Il réfléchit (*manasikaroti*) continuellement à ces formes corporelles, brillantes comme de l'or en fusion, ornées des marques (*lakṣana*) et des sous-marques (*anuvyanjana*) et qui, établies à l'intérieur du *cakramandala*, font le bien des êtres (*sattvahita*) par toutes sortes de moyens salvifiques (*upāya*). Éprouvant du désir pour de telles qualités (*guṇa*), le Yogin, calmant toute [62 b] distraction (*vīkṣopa*) et agitation (*auddhatya*), demeurera en extase (*dhyāna*) aussi longtemps que ces formes corporelles se montreront clairement à lui, comme si elles étaient directement présentes (*puro'vasthita*).

[3. Premier exercice de *Vipāśyanā*.]

Ensuite le Yogin pratiquera la *vipāśyanā* en examinant l'arrivée (*āgamana*) et le départ (*nirgamana*) des reflets du Tathāgata. Il raisonnera ainsi : de même que ces reflets du corps du Tathāgata ne viennent de nulle part et ne vont nulle part, sont vides de nature propre (*svabhāva-sūnya*) et privés de Moi et de Mien (*ātmaṁtīya-rahita*), ainsi aussi tous les *dharma* sont vides de nature

propre, dépourvus, comme le reflet (*pratibimba*), d'arrivée et de départ et privés de nature existante (*bhāva-svabhāva-rahita*).

[4. Deuxième exercice de *Samatha*.]

Ayant raisonné de la sorte, le Yogin demeurera tant qu'il le désire à méditer sur la réalité (*tattva-bhāvanā*), sans concept (*nirvikalpakam*) ni discours (*nirabhilāpam*), avec un esprit d'une saveur unique (*ekarasat-bhūta*). Cette concentration (*samādhi*) est définie dans le *Pratyutpannabuddha-sāṃmukhāvasthānamādhi-sūtra* <sup>(1)</sup>, et le détail de ses qualités (*guṇa-viśeṣaṇa*) doit être compris à la lumière du même *sūtra*. En fixant sa pensée (*cittam sthāpayitvā*) sur l'inclusion de tous les *dharma*, quelque nombreux que soient leurs aspects, en un aspect unique (*ekākāra*), le Yogin, apaisant la distraction (*vikṣepa*), l'agitation (*auddhatya*), etc., réalisera le *samatha*.

[5. Deuxième exercice de *Vipāśyanā*.]

Sommairement, tous les *dharma* se rangent sous deux subdivisions (*vaiśeṣa*) : *dharma* matériels (*rūpin*) et *dharma* immatériels (*arūpin*). Les *dharma* matériels sont compris dans l'agrégat matière (*rūpa-skandha*) ; les *dharma* de nature immatérielle sont les agrégats de la sensation (*vedanā*), [de la conscience (*saṃjñā*), des formations (*saṃskāra*) et de la connaissance (*vijñāna*)]. Mais, là-dessus, les sots (*bāla*), attachés à la croyance à l'existence (*bhāvādirgrāhābhiniṣṭa*), etc., ont l'esprit troublé (*viparitamati*) et errent en transmigration (*samsāra*). Pour détruire les méprises (*viparyāsa*) de ces sots, le Yogin produit à leur endroit une grande compassion (*mahā-karuṇā*) et, ayant déjà réalisé le *samatha*, il doit maintenant pratiquer la *vipāśyanā* pour comprendre la réalité (*tattvakaḥkalanaratham*). La *vipāśyanā* est une analyse correcte (*bhūta-pratyavekṣā*). Elle est correcte (*bhūta*) parce [qu'elle porte] sur l'inexistence de l'individu (*pudgala-nairātmya*) et sur l'inexistence des *dharma* (*dharma-nairātmya*). L'inexistence de la personne consiste en ce que les agrégats (*skandha*) sont privés de Moi (*nirātmanah*) ; l'inexistence des *dharma* est le fait qu'ils sont pareils à une magie (*māyopama*).

[a. *Pudgala-nairātmya*.] D'abord, le Yogin doit concevoir la question de la façon suivante : l'individu (*pudgala*) n'existe pas à part (*prthak*) de la matière (*rūpa*) et des autres [agrégats], car c'est la matière, etc., qui se manifeste, et l'idée du Moi (*asmimāna*) naît à propos de cette matière, etc. L'individu n'est

<sup>(1)</sup> *Tsaihs*, n° 416, 418, 419, 417 ; *Ōtan* K. C., n° 801.

participe pas non plus à la nature propre (*svabhāva*) des agrégats, matière; etc., car cette matière, etc., est transitoire (*anitya*) et de nature multiple (*aneka-svabhāva*), tandis que l'individu est conçu par autrui comme étant éternel (*nitya*) et de nature unique (*eka-svabhāva*). On ne peut pas dire non plus que [l'individu soit à la fois] identique aux agrégats ou différent d'eux, car la modalité de l'existence réelle (*vastubhāvākāra*) ne peut être partagée.

[b. *Dharma-nairātmya*.] Lorsque le Yogin a bien compris que les notions vulgaires (*laukika*) du Moi (*ātman*) et du Mien (*ātmya*) ne sont que mensonge (*mrśā*) et illusion (*bhṛānti*), il essaiera de comprendre l'inexistence des *dharma* (*dharma-nairātmya*), et se demandera si les *dharma* matériels (*rūpin*) existent et durent d'une manière absolue (*paramārthatah*) à part de la pensée, ou bien si, la pensée (*citta*) elle-même se manifestant comme matière, ces *dharma* ne sont pas pareils aux visions du rêve (*svapnu-dṛṣṭa*). Lorsqu'il examine les atomes ultimes (*paramāṇu*) contenus dans ces matières et qu'il analyse ces atomes ultimes partie par partie (*bhāgatah*), le Yogin ne voit plus; ne voyant plus, il détruit le concept d'existence et de non-existence (*astivānāstīva-vikalpa*). Le triple monde (*traiśātuka*) n'existe pas ailleurs que dans l'imagination (*kalpana*) des êtres. Il est dit dans le *Lankāvatāra* : « Un objet réduit en atomes ne peut être conçu comme matière; mais la démonstration du Rien-pensée n'est pas comprise, en raison de la vue fautive <sup>(1)</sup>. »

Le Yogin se dit : en raison d'une croyance erronée à une matière inexistante, etc. (*abhūta-rūpādya bhinniveta-vasena*), la pensée (*citta*) elle-même, depuis un temps infini (*anādīkālāt*), apparaît aux sots (*bāla*) comme une matière externe (*rūpādi bahirdhā cchinnam*) alors qu'elle est toute pareille aux matières [63] vues en rêve, etc. Par conséquent, le triple monde n'est que pensée (*cittamātram idaṁ yad idaṁ traiśātukam*).

[c. *Cittam māyopamam*.] Ce Yogin a ainsi compris que tout ce qu'on appelle le *dharma* n'est rien que pensée (*cittamātra*); conscient d'avoir ainsi analysé (*pratyavekṣā*) la nature propre (*svabhāva*) de tous les *dharma*, il analyse maintenant la nature propre de la pensée (*citta*). Il raisonne ainsi : du point de vue absolu (*paramārthatah*), la pensée, elle aussi, à l'instar d'une magie (*māyā*), ne naît pas. Lorsqu'on saisit les aspects matériels, etc. (*rūpādya-kāra*) des natures fautes (*bhṛānta-svabhāva*) et qu'en réalité la pensée elle-même se manifeste sous ces divers aspects (*nānākāra*), comment cette pensée, qui n'existe pas à part de ces natures fautes, aurait-elle plus de valeur que cette matière, etc. ?

(1) *Lankāvatāra*, éd. Nanjō, p. 54 :

*Anuto bhajyamānam hi naiva rūpam vikalpaynt |*  
*Cittamātram vyavasthānam kudretyā na prastīcati ||*

De même que la matière, etc., sous ses aspects divers, n'est pas de nature unique ni multiple (*ekāneka-svabhāva*), ainsi la pensée qui n'existe pas à part de la matière n'est pas de nature unique ni multiple. La pensée, au moment de sa naissance (*utpāda*), ne vient de nulle part; au moment de sa destruction (*nirodha*), elle ne va nulle part; du point de vue absolu (*paramārthatah*), il est impossible qu'elle naisse par soi (*svatah*), par autre (*paratah*) ou par les deux à la fois (*ubhayatah*)<sup>(1)</sup>; donc la pensée elle aussi est pareille à une magie (*māyopama*). Comme la pensée, tous les *dharmas*, eux aussi, sont pareils à une magie, et il faut en conclure que, du point de vue absolu (*paramārthatah*), ils ne naissent pas (*anutpanna*).

[d. *Animitta*.] : Quand le Yogin se livre à l'analyse de la pensée (*citta-pratyaveśā*), il n'en voit pas (*nopalabhate*) la nature propre (*svabhāva*); de même il ne voit pas non plus la nature propre de tous ces objets (*alambana*) sur lesquels la pensée se porte et qui sont [vulgairement] imaginés. (*parikalpita*) comme des natures propres. Ou, lorsqu'il les voit d'un point de vue purement conventionnel, il comprend que tous ces objets (*vastu*) sont imaginaires (*kalpita*) et privés de moelle (*asāra*) comme le tronc du bananier (*kadalīskandha*), et il en détourne sa pensée (*cittam vyāvartayati*). Dès lors, délivré des concepts d'existence, etc. (*bhāvādi-vikalpa*), il obtient le Yoga exempt de tout développement (*nīprapañca*) et sans caractère (*animitta*). Il est dit dans l'*Ārya-ratnamegha*<sup>(2)</sup> : « Le Yogin versé dans les défauts (*dosa-kusala*), pour se libérer a) de tout développement (*prapañca*), s'efforce de méditer sur la vacuité (*śūnyatā-bhavanā*). Par l'ampleur de cette méditation sur la vacuité, il recherche (*paryeṣate*) la nature propre (*svabhāva*) de tous ces points d'appui (*āśraya*) où la pensée se porte et où elle se complait (*abhiramate*), et il les trouve vides (*śūnya*). Puis, considérant la pensée elle-même, il la trouve vide. La pensée d'où provient un tel jugement, il en recherche aussi la nature propre et la trouve vide. En comprenant ainsi, il entre dans le Yoga sans caractère (*animitta*). » Ceci revient à dire que quiconque ne voit (*upaparikṣate*) pas de la sorte n'entre pas dans le Yoga sans caractère. Lorsqu'on voit de cette manière la [prétendue] nature propre des *dharmas*, on ne considère pas comme « existant » ce qu'on ne voit pas; mais on ne le considère pas non plus comme « inexistant », parce que cette idée d'inexistence n'est pas toujours présente à la pensée (*mati*). Si un objet (*vastu*) quelconque se manifeste à la vue, il faut, pour le détruire, le considérer comme « inexistant ». Lorsqu'enfin, au jugement de la sagesse du Yoga (*yoga-prajñā-prativedha*), plus aucun objet n'apparaît jamais, il faut, pour

(1) Cf. *Samyutta*, II, p. 112; *Madh. vṛtti*, p. 76.

(2) *Taiśhō*, n° 489, 658, 660; *Ōtani K. C.*, n° 897.

détruire encore cette non-perception (*anupalabdhi*), la considérer comme « inexistante »<sup>(1)</sup>. Comme tous les concepts (*kalpana*) sont contenus (*vyāpta*) dans le double concept d'existence et de non-existence (*bhāvābhāva-kalpana*), plus aucun autre concept ne se produit, car si le contenant (*vyāpaka*) n'existe pas, le contenu (*vyāpta*) n'existe pas non plus<sup>(2)</sup>.

Dans ces conditions, le Yogin pénètre dans l'Absence de développement (*nisprapaṅca*) et l'Absence de concept (*nirvikalpa*); il ne s'appuie plus (*avri*) sur la matière (*rūpa*), etc.; et puisqu'au jugement de la sagesse (*prajñā*), la nature propre de tout objet (*sakalavastu-svabhāva*) est inexistante (*anupalabdha*), il demeure dans l'extase de la sagesse suprême (*agra-prajñā-dhyāna*). Ainsi le Yogin pénètre dans la réalité (*tattva*) de l'inexistence de l'individu et des *dharma* (*pudgala-dharma-nairātmya*) et, puisqu'il n'y a pas de différence entre ce que l'on voit (*dr̥ṣṭa*) et ce qu'on imagine (*kalpita*), c'est sans effort (*nirābhogam*), par le processus naturel d'un esprit spontané (*ekarasibhūtasya manasaḥ svarasa-pravṛttech*), parce qu'exempt de toute activité (*anabhisaṃskāratvāt*), que le Yogin, s'emparant en toute clarté de cette réalité (*tattvasya prasphutavadhāraṇāt*), y demeure.

[6. Distraction, agitation et autres obstacles au Samatha et à la Vipassanā.]

Une fois établi de la sorte, le cours de la pensée (*citta-samāna*) ne doit plus être troublé (*na vicalayitavya*).

Lorsque éventuellement (*avasāre*) la pensée semble distraite (*vikṣipta*) par un [64 b] objet extérieur (*bahirdhā*), le Yogin examinera la nature propre de cet objet et, après avoir apaisé cette distraction, recueillera à nouveau sa pensée. Lorsqu'au cours de la concentration la pensée semble éprouver quelque déplaisir (*anāhiraṭi*), le Yogin, en considérant les qualités de cette concentration (*samādhi-guṇa*), s'efforcera de l'aimer et, en considérant les défauts de la distraction (*vikṣepa-doṣa*), il apaisera son déplaisir.

(1) Le Yogin n'affirme pas et ne nie pas ce qu'il ne voit pas; il nie du point de vue absolu ce qu'il voit du point de vue relatif; il nie même l'*anupalabdhitā* (la non-perception = l'inexistence) de toutes choses parce qu'il lui est interdit d'hypostasier la vacuité et d'en faire une chose en soi. On sait que la vacuité doit être rejetée après usage, comme un radeau après la traversée de la rivière, comme une drogue après la guérison, comme un serpent après qu'on l'a dépouillé de ses gemmes, et que le Buddha déclare inguérissable celui qui rend mal la vacuité, c'est-à-dire qui en fait un absolu. Voir les références dans L. de La Vallée Poussin « Réflexions sur le Madhyamaka », p. 31-32.

(2) Lire : *khyāḥ par byed pa med na khyāḥ par tya ba yaṅ med pa'i phyir ro*.

Lorsque, obnubilée dans son action (*asphuta-pracāra*) par les tourments de la langueur (*styāna*) et de la torpeur (*middha*), la pensée semble distraite ou sur le point d'être distraite, le Yogin songera à des choses très agréables (*pramodya-vastu*), comme la couleur du Buddha ou l'Ālokaśamjñā, et, calmant la distraction, il s'attachera fermement à la réalité (*tattva*).

Lorsque le Yogin, à l'instar d'un aveugle de naissance (*jātyandha*), d'un homme plongé dans l'obscurité (*śamāpravīṣṭa-puruṣa*) ou d'une personne aux yeux fermés (*mīlīkṣa*), ne saisit pas clairement (*prasphuṭam*) la réalité (*tattva*); le fait est dû à la distraction (*vikāpa*) et à l'absence de *vipāśyanā*. Lorsque, en certaines circonstances, il regrette un objet dont il a joui auparavant (*puruṣa-nubhūta-viśaya-kāmena*) et que sa pensée semble s'agiter ou sur le point de s'agiter, il calmera cette agitation (*auddhatya*) en songeant (*manasikāra*) à un objet répugnant (*udvega-vastu*) de par son impermanence (*anityatā*), etc.; puis il reportera sur la réalité (*tattva*) sa pensée fonctionnant sans effort (*cittam anabhisamkāra-pravartamānam*).

Lorsqu'à l'instar d'un feu déjeté (*vikṣiptāgni*) ou d'un singe (*markata*), sa pensée ne parvient pas à se fixer (*anavasthīta*), le fait est dû à l'agitation (*auddhatya*) et à l'absence de *śamatha*.

Mais lorsque, mise à l'écart (*vivikta*) de toute distraction (*vikāpa*) et de toute agitation (*auddhatya*), la pensée, fonctionnant d'une façon harmonieuse (*śamam*) et spontanée (*svarasena*), devient parfaitement claire (*prasphuṭa*), le Yogin, relâchant son effort, doit demeurer indifférent (*upekṣaka*), car alors il a réalisé le chemin conjoint du *śamatha* et de la *vipāśyanā* (*śamatha-vipāśyanā-sāmpreyogamārga*).

Lorsque, par la pratique de la *vipāśyanā*, la sagesse (*prajñā*) prédomine (*utkatā bhavati*), le *śamatha* s'affaiblit et, comme la pensée s'agite (*citta-calanam*) telle une lampe en plein vent, la réalité (*tattva*) n'est pas vue clairement : [65 a] c'est à ce moment qu'il faut pratiquer le *śamatha*. Si le *śamatha* prédomine, c'est comme si on était endormi (*śupta*), et la réalité n'est pas mieux perçue : il faut alors exercer la sagesse (*prajñā*). Mais, lorsque le *śamatha* et la *vipāśyanā* fonctionnent tous deux au même degré (*śamam*), comme une paire de bœufs attachés ensemble et marchant de concert<sup>(1)</sup>, le Yogin doit demeurer inactif (*anabhisamkāreṇa śthātavyam*) aussi longtemps que son corps (*kāya*) et sa pensée (*citta*) n'en souffrent point.

Sommairement, toute concentration (*śamādhi*) est exposée à six défauts (*doṣa*) : a. la paresse (*kausidya*), b. l'oubli de l'objet (*ālambana-śmarama*);

(1) Sur cette marche de concert (*yugamaddhakrama*), voir les références dans *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, VIII, p. 131 en note.

c. la distraction (*viksepa*), d. l'agitation (*auddhatya*), e. l'absence d'effort (*avyāyama*), f. l'effort (*vyāyama*). Pour les contrecarrer, il faut exercer huit activités (*samskāra*) contraires : 1. la foi (*śraddhā*), 2. le zèle (*chanda*), 3. l'effort (*vyāyama*), 4. le bien-être (*prasrabdhī*), 5. la mémoire (*smṛti*), 6. l'attention (*samprajñāna*), 7. la réflexion (*cintana*), 8. l'indifférence (*upekṣā*).

Les quatre premières activités (n<sup>os</sup> 1-4) contrecarrent la paresse (n<sup>o</sup> a). En effet, par la foi ou la confiance dans les qualités de la concentration (*samādhi-guṇabhisampratyaya*), le Yogin éprouve du désir (*kāma*) pour cette concentration. A la suite de ce désir, il développe de l'énergie (*vīryam ārabhate*). Fondé sur l'énergie, il s'assure une aptitude corporelle et mentale à l'action (*kāya-citta-karmanyatā*). Par suite de ce bien-être corporel et mental (*kāya-citta-prasrabdhī*), la paresse est écartée. Ainsi, la paresse est détruite par la foi, etc. ; il faut donc exercer ces [quatre] activités.

La mémoire (n<sup>o</sup> 5) contrecarre l'oubli de l'objet (n<sup>o</sup> b).

L'attention (n<sup>o</sup> 6) détruit, en les comprenant, la distraction (n<sup>o</sup> c) et l'agitation (n<sup>o</sup> d).

Au moment de calmer l'agitation et la distraction, l'absence d'effort (n<sup>o</sup> e) est un défaut ; pour la contrecarrer, il faut donc exercer la réflexion (n<sup>o</sup> 7).

Mais lorsque après avoir calmé la distraction et l'agitation la pensée fonctionne tranquillement, l'effort (n<sup>o</sup> f) est un défaut ; alors, pour le contrecarrer, il faut exercer l'indifférence (n<sup>o</sup> 8).

Lorsque la pensée est concentrée (*samāhita*), elle serait distraite si on faisait un effort ; mais quand la pensée est distraite et qu'on ne fait pas d'effort, elle demeurerait distraite comme chez un aveugle parce que la *vipasyanā* fait défaut. Dès lors, après avoir égalisé la pensée en écartant la langueur (*līnacitta*) et en calmant l'agitation (*auddhatya*), il faut rester indifférent. Alors le Yogin, tant qu'il lui plaît, reste à méditer sur la réalité (*tatva-bhāvanā*) sans déployer aucune activité (*anabhisamkāram*). [65 b]

#### [7. Récréations mentales au cours de la concentration.]

Lorsque son corps (*kāya*) ou sa pensée (*citta*) éprouvent la fatigue (*pīdana*), le Yogin considère de temps en temps le monde entier (*kratva-loka*) et le trouve pareil à une magie (*māyā*), à un songe (*svapna*), à la lune réfléchi dans l'eau (*udaka-candra*) et à un éblouissement (*pratibhāsa*). Il est dit dans l'*Avikalpa-pravasa* <sup>(1)</sup> : « Par le savoir supramondain (*lokottara-jñāna*) tous les *dharma* sont

<sup>(1)</sup> *Taisho*, n<sup>o</sup> 654 ; *Ōtani K. C.*, n<sup>o</sup> 810.

vus semblables à l'orbe de l'espace (*ākāsa-maṇḍala*); le savoir postérieur (*praṣṭhalabdha*) les voit comme une magie (*māyā*) et un mirage (*marīci*).» En considérant ainsi les créatures comme une magie, le Yogin produit une grande compassion (*mahā-karuṇā*) envers tous les êtres et se dit en lui-même : ces hommes à l'esprit vulgaire (*bāla-matī*), ne comprenant pas la doctrine profonde (*gambhīra-dharma*), attribuent (*āropayanti*) une existence (*bhāva*), etc., à des *dharma* qui sont calmes depuis l'origine (*ādīśānta*); dans leur méprise (*viparyāsa*), ils accumulent toutes sortes d'actes (*karman*) et de passions (*klesa*) et, conséquemment, ils errent dans la transmigration (*samsāre paribhramanti*); je dois donc, par tout moyen, les introduire dans la doctrine profonde (*gambhīra-dharma*). Aussi, après s'être reposé (*virānta*), le Yogin rentre dans la concentration où plus aucun *dharma* n'apparaît (*sarvadharmānābhāsa-samādhi*), et; si son esprit s'en lasse (*nirvidyate*) encore, il se reposera derechef pour y rentrer encore. Le Yogin poursuivra cette série (*krāma*) d'exercices aussi longtemps qu'il en est capable, durant une *ghatikā* (une heure), un *ardhaprahara* (une heure et demie) ou un *prahara* (trois heures).

[8. *La sortie de la concentration.*]

[a.] Enfin, quand il désire sortir de la concentration (*samādhi-vyutthāna*), il doit se dire, sans décroiser les jambes : Bien que ces *dharma*, du point de vue absolu (*paramārthataḥ*), ne soient pas nés (*anutpanna*), cependant, comme dans la magie (*māyā*), en raison d'un complexe de toutes sortes de causes et de conditions définies (*nānā-pratiniyata-hetu-pratyaya-sāmagri-vāśena*), se produisent, en vérité [relative], toutes espèces de choses désagréables et agréables. De la [66 a] sorte, le Yogin évite la vue de l'anéantissement (*uccheda-dṛṣṭi*). Mais il ne tombe pas non plus dans un excès d'imputation arbitraire (*āropānta*), car, quand il examine (*vyavacārayati*) les choses à la lumière de la sagesse (*prajñā*), il ne voit rien. Ainsi il évite tout excès de vacuité et d'imputation arbitraire (*sūnyatāropānta*).

Certains personnages privés de l'œil de la sagesse (*prajñā-cakṣū-rahita*); et d'esprit troublé (*viparīta-matī*), croient à l'existence du Moi (*ātmanam abhinivāsante*) et accomplissent toutes sortes d'actes (*karman*) : ils errent dans la transmigration (*samsāre paribhramanti*).

D'autres, non exclusivement liés à la transmigration (*samsāre 'nekapakṣīn*); mais dépourvus de la grande compassion (*mahā-karuṇā-rahita*), ne remplissent pas les perfections du don, etc. (*dānādi-pāramitā*), consacrées au bien des êtres (*sattva-hita*), et se préoccupent exclusivement de se dompter eux-mêmes (*ātma-vinaya*) : comme ils sont dépourvus des artifices salvifiques (*upāya*), ils tombent dans l'illumination [inférieure] des Srāvaka et des Pratyekabuddha.



D'autres enfin, tout en ayant compris l'absence de toute nature propre (*nihsvabhavatā*), se sont décidés, dans leur grande compassion (*mahā-karuna*), à assurer le salut (*niyāma*) de toutes les créatures. Pareils au magicien (*māyā-kāra*) [qui n'est pas dupe de ses tours de magie], leur esprit n'est point troublé (*viparita*) [par l'universelle fantasmagorie], et ils s'assurent (*pariniṣpādayanti*) de grands équipements en mérite et en savoir (*punya-jñāna-mahā-sambhāra*) : ces personnages, ayant atteint le rang des Tathāgata, demeurent dans la transmigration (*samsāra*) pour assurer (*samudāgama*), sous toutes ses formes (*sarvā-kārena*), le bien et le bonheur de toutes les créatures (*sarva-sattva-hita-sukha*). Ayant détruit toutes les passions (*kleśa*) par la force de l'équipement en savoir (*jñāna-sambhāra*), ils ne tombent pas dans la transmigration (*samsāra*); mais, comme ils ont accumulé en vue des êtres un énorme et immense équipement en mérites (*visālāpramāna-punya-sambhāra*), ils ne tombent pas non plus dans le Nirvāna : ils deviennent les bienfaiteurs (*upakārin*) de tous les êtres. Et, comme ils désirent faire le bien et le bonheur de tous les êtres et obtenir l'*apratisthita-nirvāna*, ils doivent toujours s'efforcer (*abhiyoga*) de réaliser un énorme équipement en mérites et en savoir (*punya-jñāna-visāla-sambhāra*). Il est dit dans le *Tathāgata-guhyā-sūtra* <sup>(1)</sup> : « L'équipement en savoir (*jñāna-sambhāra*) a pour but de détruire toutes les passions (*sakala-kleśa-prahāna*); l'équipement en mérites (*punya-sambhāra*) sert à aider tous les êtres (*sarva-sattvopakaraṇa*). Ô Bhagavat, puisqu'il en est ainsi, le Bodhisattva Mahāsattva doit s'efforcer d'acquérir les équipements en mérites et en savoir. » Il est dit aussi dans l'*Ārya-tathāgatopādā-sūtra* <sup>(2)</sup> : « La naissance des Tathāgata a des causes multiples. Comment cela ? Ô Jinaputra, les Tathāgata sont effectués par d'innombrables centaines de milliers de décades de causes efficientes. Quelles sont ces décades ? Une cause efficiente est qu'il n'est point satisfait de son immense équipement en mérites et en savoir (*apramāna-punya-jñāna-sambhārātrpti*), etc. » Il est dit enfin dans l'*Ārya-Vimalakīrti-nīrdeśa* <sup>(3)</sup> : « Ô mes amis, le corps (*kayā*) du Tathāgata résulte de centaines de mérites (*punya*); il résulte de toutes les racines de bien (*kuśalamūla*); il résulte d'innombrables bonnes actions (*apramāna-kuśala-karman*), etc. »

[b.] Après cela le Yogin décroise lentement les jambes; il rend hommage (*namas*) à tous les Buddha et Bodhisattva établis dans les dix régions; il leur adresse ses offrandes (*pūjana*) et ses louanges (*stuti*); il prend la grande

(1) *Taiśho*, n° 312, 310 (3); *Ōtani K. C.*, n° 760 (3).

(2) *Sūtra* inconnu ?

(3) *Taiśho*, n° 474, 475, 476; *Ōtani K. C.*, n° 843.

résolution (*mahā-pranidhāna*) de suivre toujours la noble et sainte pratique (*ārya-kusala-caryā*). Muni ainsi de la quintessence (*sara*) de la vacuité (*sūnyatā*) et de la compassion (*karunā*), il s'efforcera (*abhiyuj*) d'acquérir l'équipement en mérites — don, etc. — qui aboutira à la suprême illumination (*anuttara-bodhi*).

[Troisième partie : La controverse avec le Ho-chang.]

[I. Le quietisme du Ho-chang.]

Certains docteurs sont de l'avis suivant : par la force des actes bons et mauvais provenant des concepts mentaux (*citta-vikalpa-samutthāpita-subhāsubhā-karma-vāseṇa*), les êtres errent dans la transmigration, jouissant du ciel (*svarga*), etc., comme fruit de leurs actes ; mais ceux qui ne pensent à rien et ne font rien sont libérés de la transmigration (*samsārāt parimucyante*). Par conséquent [pour atteindre le Nirvāna] il ne faut penser à rien ; il ne faut pas non plus exercer les bonnes pratiques (*kusala-caryā*), comme le don (*dāna*), etc. ; l'exercice du don, etc., a été prescrit uniquement par rapport aux gens stupides (*kevalam mūrkhā-janam adhikṛtya dānādī-kusala-caryā nirdiṣṭā*).

[II. Réfutation du quietisme.]

[1. Il est contraire à l'esprit du Grand Véhicule.]

[67 a] Celui qui s'exprime de la sorte rejette le Mahāyāna tout entier et, comme le Mahāyāna est la racine de tous les Véhicules [bouddhiques], le rejeter, c'est rejeter tous les véhicules.

[a.] En effet, dire que [pour atteindre le Nirvāna] il ne faut penser à rien, c'est rejeter la sagesse qui a pour caractère l'analyse correcte (*tathā hi na kinicī cintayitavyam iti bruvatā bhūta-pratyaveksā-lakṣanā prajñā pratikṣiptā bhavet*). Comme l'analyse correcte est la racine de la sagesse correcte, rejeter cette racine, c'est rejeter aussi la sagesse supramondaine (*tat-pratikṣepāl lokottarāpi prajñā pratikṣiptā bhavet*).

[b.] Dire ensuite qu'il ne faut pas exercer le bien, don, etc., c'est encore détruire le Mahāyāna en écartant le don, etc., qui sont des artifices salvifiques (*upāya*). Or, selon les *sūtra*, le Mahāyāna, ce sont les artifices salvifiques (*upāya*) et la sagesse (*prajñā*). Il est dit dans l'*Ārya-Gayāśītra* (1) : « Sommairement, le Chemin des Bodhisattva, c'est deux choses. Quelles sont ces deux choses ? Les artifices salvifiques et la sagesse. » Il est dit aussi dans l'*Ārya-tathāgata-[guhya]-sūtra* (2) : « Tout le Chemin des Bodhisattva est compris dans deux choses : les artifices salvifiques et la sagesse. » Par conséquent, rejeter le Mahāyāna, c'est commettre le grand obstacle d'acte (*mahā-karmāvarana*) (3).

Par conséquent, les paroles d'un homme méprisant le Grand Véhicule (*mahāyāna-pratikṣepaka*), peu instruit (*alpa-śruta*), estimant exagérément ses propres vues (*ātma-dṛṣṭi-parāmarśin*), sans respect pour les gens sages (*nipuṇajānā-paryupāsaka*), ignorant la portée des paroles du Tathāgata (*tathāgata-vacana-nayāprativedhin*) et qui, après s'être perdu lui-même, cherche encore à perdre les autres, — ces paroles, infectées par le poison de la contradiction (*virodha-vāda*), violant la logique (*nyāya*) et la tradition (*āgama*), doivent être rejetées au loin, comme une nourriture empoisonnée, par les sages préoccupés de leur propre bien.

## [2. Il néglige l'instrument essentiel et indispensable de l'illumination.]

En effet, celui qui rejette l'analyse correcte (*bhūta-pratyavekṣā*) rejette aussi le principal instrument de l'illumination appelé le discernement des *dharma* (*dharma-pravicayāhhyām pradhānam eva bodhyangam*). Et, sans l'analyse correcte, par quel moyen la pensée du Yogin, accoutumé de tout temps à croire à la [67 b] réalité de la matière, etc., pénétrerait-elle dans cette Absence de concepts qui constitue le Nirvāna (*vinā ca bhūta-pratyavekṣayā yoginah katham anādi-kūlābhya-sta-rūpādi-bhāvābhivesasaya cittaṁ nirvikalpatām praviśet*)?

On nous dira que le Yogin pénètre dans cette Absence de concepts en s'abstenant de songer ou de réfléchir à aucun *dharma* (*sarva-dharmesu asmṛty-amanasikāreṇa praviśati*); mais c'est inexact. En effet, sans l'analyse correcte, il est impossible de ne pas songer ou de ne pas réfléchir aux *dharma* que l'on a déjà

(1) *Taiśhō*, n° 464, 465, 466, 467; *Ōtani K. C.*, n° 777, 289 a, 1 et suiv.

(2) *Taiśhō*, n° 310 (3), 312; *Ōtani K. C.*, n° 760 (3).

(3) *Karmāvarana*, expression condensée pour *saddharma-pratikṣepo-karmāvarana*, la grande faute qui consiste à rejeter la Vraie Loi, cf. *Samdhinirmocana*, p. 201; *Sikṣāsamuccaya*, p. 95, l. 11.

Si quelqu'un croit pratiquer l'absence de souvenir et de réflexion sur le dharma en se disant sans cesse : « Je ne dois pas songer, je ne dois pas réfléchir à ces dharma », les dharma qu'il prétend oublier et négliger sont d'ailleurs encore présents à son souvenir et à sa réflexion (*yadi ca nāms dharmā smṛtāvā smṛtāvā nāpi manasikartavyā ity evaṃ bhāvayann asmṛti-manasikārau tesu bhāvanā tadā sutāram eva te smṛta manasikṛtās ca syuh*).

Si l'on dit que l'Absence de souvenir (*asmṛti*) et l'Absence de réflexion (*amanasikāra*) consistent simplement dans la privation du souvenir et de la réflexion (*smṛtīmanasikārābhāva*), alors il convient de se demander sous quel aspect (*kāraṇa*) cette double Absence se manifeste. Une simple privation (*abhāva*) peut pas être une cause ; comment donc la privation du souvenir (*smṛtyābhāva*) et la privation de la réflexion (*manasikārābhāva*) aboutiraient-elles à l'Absence de concepts (*nirvikalpatā*) ? Si l'on pénétrait dans l'Absence de concepts en raison de cette simple privation, il s'ensuivrait qu'un homme évanoui pénétrerait lui aussi dans l'Absence de concepts puisqu'il est privé de souvenir et de réflexion (*sammūrchitasyāpi smṛti-manasikārābhāvān nirvikalpatā-pratosa-prasaṅgaḥ*). Donc, sans l'analyse correcte, il n'y a pas d'autre moyen de réaliser l'Absence de souvenir et l'Absence de réflexion (*na ca bhūta-pratyavekṣām vinānya upāyo 'sti yena prakāreṇa asmṛty-amanasikārau kuryāt*)<sup>(1)</sup>.

(1) Passage difficile ; il est regrettable que le texte original n'ait pas été donné entier par Obermiller. Voici l'idée générale. Les exercices pratiqués par le Bodhisattva ont pour but et résultat de l'introduire dans l'Absence de concepts (*nirvikalpatā*) ou, si l'on veut, dans l'Absence de souvenir (*asmṛti*) et l'Absence de réflexion (*amanasikāra*). Mais cette absence est un état mental sublime, transcendantal, qui ne se confond pas avec la simple privation du souvenir (*smṛtyābhāva*) ou la simple privation de la réflexion (*manasikārābhāva*). Pour l'atteindre, il faut pratiquer toute la série des exercices spirituels (*bhāvanākrama*) ; il ne suffit pas de s'abstenir du souvenir ou de la réflexion. Si c'était le cas, il faudrait admettre qu'un homme simplement évanoui a atteint la *nirvikalpatā* puisqu'il est privé de souvenir et de réflexion.

Si cette interprétation est la bonne, il faut corriger le texte tibétain de la façon suivante :

Ci ste dran pa dan | yid la byed pa med pa team la | dran pa med pa dan | yid la byed pa med pa skad du bya na | de'i tsho de gñis rnam pa gan gis med par 'gyur ba de nid dpyad dgos te | med pa ni rgyu ruṅ ba yan mi 'gyur te | gan gis dran pa med pa dan | yid la byed pa med pa ni rnam par mi rlog pa nid du 'gyur | de team gyi phyir rnam par mi rlog par 'gyur.

[3. Il est incapable de comprendre la *Niḥsvabhāvatā* et de détruire les obstacles.]

Si l'on se borne à supprimer le souvenir et la réflexion<sup>(1)</sup> et que l'analyse correcte fasse défaut, comment l'absence de nature propre chez les *dharma* serait-elle connue (*vinā bhūta-pratyaveksayā niḥsvabhāvatā dharmānām katham avagatā bhavet*)? Les *dharma*, de par leur nature (*svabhāvena*), sont seulement fondés sur la vacuité (*sūnyatāvasthita*) et, sans l'analyse correcte, la connaissance de leur vacuité est impossible. Et, sans la connaissance de cette vacuité, la destruction des obstacles à la délivrance est rendue impossible (*nāpi vinā sūnyatā-prativedham āvarana-prahānam sambhavati*). Dans le cas contraire, tous les êtres seraient, de tout temps, automatiquement délivrés.

Si, par amnésie (*smṛtikhāni*)<sup>(2)</sup> ou sottise (*sammoha*), le souvenir (*smṛti*) et la réflexion (*manasikāra*) ne fonctionnent pas chez le Yogin, comment cet homme, qui n'est qu'un grand sot (*pramūḍha*), pourrait-il être un vrai Yogin? Sans l'analyse correcte (*bhūta-pratyaveksā*), pratiquer l'absence de souvenir et (68 a) l'absence de réflexion (*asmṛty-amanasikāra-bhāvanā*), c'est pratiquer la sottise (*mūrkhatva-bhāvanā*); car, par le fait, l'éclat du savoir correct (*samyagjñānāloka*) est rejeté au loin (*vyapakṛsto bhavati*).

A supposer même que le Yogin ne soit ni amnésique, ni sot, comment, sans l'analyse correcte, serait-il capable de cesser subitement de se souvenir et de réfléchir? On ne peut cependant pas dire qu'un homme ne se souvient pas quand il se souvient, ni qu'il ne voit pas quand il voit (*na hi smarann eva na smarati paśyann eva na paśyattiti yuktam abhidhātum*). Si [le Yogin] s'est exercé à ne plus se souvenir et à ne plus réfléchir, comment pourrait-il acquérir encore le souvenir des anciennes existences et les autres attributs d'un Buddha [auxquels il aspire] (*asmṛty-amanasikārābhyāsac ca katham pūroa-nivāsānasmṛtyātibuddha-dharmodayo bhavet*)? Ce serait une contradiction (*virodhāt*): si on est habitué au froid (*śīta*), qui est en opposition avec le chaud (*uṣṇa*), on ne sent plus le contact avec un objet chaud (*uṣṇa-sparśana*). D'ailleurs, si la connaissance mentale (*mano-vijnāna*) existe encore chez le Yogin plongé dans la concentration (*samādhi-samā-*

du zin na ni rgyal ba yan dran pa dan yid la byed pa med pas rnam par mi rlog pa nid du 'jug par 'gyur ro | yan dag par so oor rlog pa med par rnam pa gian gyi dran pa med cin yid la byed pa med pa bya ba'i thabs gian med do |

(1) Lire : dran pa med pa dan yid la byed pa med par gyur du zin kyan.

(2) Lire : dran pa nāms pa'am au lieu de dran pa'am.

*hita*)<sup>(1)</sup>, elle doit nécessairement (*niyatam*) percevoir un objet quelconque. Chez les profanes (*prthagjana*), à fortiori, la pensée ne peut être subitement (*akasmāt*) privée de tout objet (*nirāmbana*). Supposons même que la connaissance n'existe plus chez le Yogin plongé en concentration : comment alors l'Absence de nature propre en tout *dharma* serait-elle connue de lui (*katham nihsrabhāvāt sarva-dharmānām avagatā bhavet*) et par quel antidote l'obstacle en passion serait-il détruit (*kena ca pratipaksena kleśāvaranam prahiyeta*)? A fortiori, la faculté mentale d'un individu qui n'a même pas obtenu la quatrième extase (*caturtha-dhyāna*) ne peut pas être détruite.

### [III. Nécessité de l'analyse correcte.]

Par conséquent lorsque, du point de vue absolu (*paramārthataḥ*), on parle d'Absence de souvenir (*asmṛti*) et d'Absence de réflexion (*amanasikāra*), il faut comprendre qu'elles sont nécessairement précédées par l'analyse correcte (*bhūta-pratyaveśā-pūrvamgama*). En effet, cette Absence de souvenir et cette Absence de réflexion peuvent être [seulement] réalisées par l'analyse correcte, et non pas autrement. Lorsque le Yogin, examinant [les choses] à la lumière de la sagesse correcte (*nirūpayan samyakprajñāya yogi*), ne voit plus aucun *dharma* naitre réellement dans le passé, le présent ou le futur (*kālatraye paramārthataḥ samutpannam na kañcid dharmam paśyati*), comment pourrait-il après cela y songer ou y réfléchir encore? Comment pourrait-il encore songer ou réfléchir à des *dharma* qui, n'existant ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans le futur, ne sont plus perçus (*anubhūta*) du point de vue absolu (*paramārthataḥ*)? Dès lors, le Yogin, apaisant en lui tout développement mental, pénètre dans le savoir exempt de concepts (*tato 'sau sarva-prapañcopaśamam nirvikalpaṃ jñānam pravīṣṭo bhavet*). Par l'acquisition de ce savoir, il connaît directement la vacuité (*śūnyatā*); grâce à cette connaissance, tout le filet des vues fausses est déchiré (*prahṅno sakala-kudṛṣṭi-jālo bhavati*). Et le Yogin,

(1) Il est généralement admis que la connaissance mentale persiste au cours du *samādhi*, qu'il s'agisse de *dhyāna* ou de *samāpatti*, car le *samādhi* consiste précisément dans le fait que pensée et mentaux ont un même objet (*ekāmbanātā cittaśaitānām*); cf. *Kosa*, viii, p. 128. Si la faculté mentale continue à fonctionner chez le Yogin plongé en *samādhi*, à fortiori continue-t-elle à fonctionner chez le profane. Il est donc absurde de prétendre que celui-ci peut supprimer d'un coup (*akasmāt*) le cours de la pensée. Ce privilège est réservé aux saints qui, après un long travail d'analyse (*pratyaveśā*), sont enfin parvenus à l'Absence de concepts (*nirvikalpatā*). [Cf. *supra*, 130-136.]

prenant son refuge dans la sagesse munie des artifices salvifiques (*upāya-sahita-prajñā*), est parfaitement versé dans [la connaissance] de la vérité absolue (*paramārtha-satya*) et de la vérité relative (*samvrti-satya*).

Ainsi donc, en acquérant le savoir exempt d'obstacles, le Yogin obtient tous les attributs d'un Buddha (*ato 'nāvarana-jñāna-lābhāt sarvān eva buddha-dharmān adhigacchati*). Ainsi aussi, sans l'analyse correcte (*bhūta-pratyaekṣā*), le savoir correct (*bhūta-jñāna*) ne se produit pas, et l'obstacle en passions (*klesāvarana*) n'est pas détruit.

[La fin est une longue suite de citations.]





## ADDENDA ET CORRIGENDA.

P. 4, l. 29-38. Il vaut la peine de citer le discours de Bilgä Qaghan à l'ambassadeur chinois, dans la version qu'en donne le *T'ang chou*, ccxv B, 2 a : « Il fit servir du vin et, assis sous la tente avec sa *qatun*, il dit à Yuan Tchen : « Les Tibétains sont une engeance de chiens, et la Chine a conclu mariage avec eux. Les Hi et les K'i-tan sont des esclaves qui nous servent, et vous les avez, eux aussi, honorés de princesses. Seuls les Turcs ont beau solliciter depuis longtemps une épouse chinoise, on ne la leur accorde pas. Pourquoi? » Yuan Tchen répondit : « Vous êtes, ô *qaghan*, le fils du Fils du Ciel. Peut-on marier sa fille à son fils? » « C'est faux! » dit le *qaghan*. « Ces autres Barbares avaient eux aussi reçu le nom de famille [des T'ang]; ils furent cependant honorés de princesses. Quelle impossibilité y a-t-il donc là? Et, aussi bien, si la princesse qu'on m'accorde n'est pas une fille d'Empereur, je n'aurai garde de faire le délicat (不韙有所擇)! Seulement, à force de demander sans obtenir, on finit par être la risée de tous les pays! »

P. 5, l. 3 *ab inf.* — 6, l. 13. Il fallut aux Chinois plus de quarante ans pour reprendre aux Tibétains la région de Kieou-k'iu (vers 753, cf. *sup.*, 296). Les suites de la cession de cette région, conséquence immédiate du mariage de la princesse de Kin-tch'eng, furent si désastreuses qu'après un raid tibétain particulièrement grave, en 714, le général Yang Kiu, responsable de cette cession, fut pris de désespoir et se suicida (*Kieou*, cxcvi A, 5 a, trad. Bushell, 759; *Tseu*, ccxi, 3 b). Cf. *inf.*, 369-370.

P. 6-7. En 640, sous le règne de T'ai-tsong (627-649), une princesse chinoise fut donnée en mariage au *qaghan* des T'ou-yu-houen, Mou-jong No-ho-po 慕容諾賀鉢. Elle lui fut ostensiblement présentée comme une infante (*kong tchou* 公主), fille de T'ai-tsong, alors qu'elle n'était en réalité qu'une princesse du sang (*tsong che niu* 宗室女). Le prince de Houai-yang, Tao-ming 淮陽王道明, un oncle de T'ai-tsong à la mode de Bretagne, fut chargé de la conduire chez les T'ou-yu-houen, auxquels il ne put se tenir de laisser entendre qu'elle n'était pas fille d'Empereur. Cette faute fut jugée si grave qu'à son retour le prince de Houai-yang fut destitué de son principat et dut finir ses jours comme simple préfet en province (*Kieou*, lx, 7 a; *T'ang*, lxxviii, 3 a, et ccxxi A, 6 b). Cependant la fiction fut imperturbablement maintenue chez les T'ou-yu-houen jusqu'à la mort de la princesse, survenue en 698. Son

inscription funéraire, en chinois, a été exhumée il y a une trentaine d'années à Wou-wei, dans le Kan-sou, l'ancien Leang-tcheou, qui avait été la résidence des derniers *qaghan* Tou-yu-houen. Cette inscription a été plusieurs fois publiée depuis lors; la meilleure édition en est celle de M. Hia Nai 夏澗, parue en 1948 dans *Bull. Hist. Phil.*, Ac. Sinica, XX, 1, 337-338. On y lit en toutes lettres que la princesse de Si-p'ing 西平公主, *alias* princesse de Hong-houa 弘化公主, était la fille de T'ai-tsong (大厯太宗文武聖皇帝之女也; le caractère 聖 est orthographié selon une des graphies spéciales introduites par l'Impératrice Wou), et le texte insiste à plusieurs reprises sur sa qualité de fille d'Empereur (帝女).

P. 7, l. 27. Un tableau du mariage tibétain de la princesse Wen-tch'eng, en 641 (文成公主降蕃圖), avait été peint par Yen Li-tò 閻立德, alors chef de la Direction des Travaux (*tsiang teo ta tsiang* 將作大匠) et frère aîné du célèbre peintre Yen Li-pen 閻立本 (cf. *T'ang*, LIX, 13 a, 1, et c, 7 a). Je ne sais s'il en subsiste des succédanés.

P. 9, note, l. 20-24. Le récit du *Rgyal-rabs gsal-bri me-lon* se retrouve dans le *Dpag-bstan ljon-bzän*, éd. Das, II, 151, dont M. R. A. Stein me communique la traduction suivante : « A l'époque de Khri-lde-gcug-brtan Mes-ag-choms [ca. 705-755], Kim-sin kon-jo [la princesse de Kin-tch'eng], fille de Vin-juñ [la première syllabe suggère le nom du prince de Yong, père réel de la princesse, neveu de Tchong-tsong; la deuxième, celui de Jouei-tsong, son père adoptif, frère cadet de Tchong-tsong], frère cadet de Jun-juñ [Tchong-tsong, 705-710], cinquième Empereur chinois des T'ang, fut demandée par le fils [de Khri-lde-gcug-brtan], Jañ-cha lha-dpon. Mais, ce fils ayant été assassiné, le Roi [son père, Khri-lde-gcug-brtan] la prit pour épouse. Le fils d'Ag-choms [Khri-lde-gcug-brtan] et de la princesse (*kon-jo*) fut Khri-sroñ-lde'u-bcan [755-797]. A son époque, la doctrine se développa davantage, et San-si (*sic*, et non Sab-si, comme *sup.*, 10, n., l. 10 : on pourrait penser à *ch'an che* 禪師, « maître de Dbyāna », titre chinois très courant, mais la transcription serait incorrecte) fit parvenir de Chine plusieurs sciences... »

P. 11, n. 3. Dans la revue *Tchong-kouo wen houa* 中國文化, publiée au Seu-tch'ouan (II, 10 juin 1946, p. 10-11) et que m'a obligamment prêtée M. R. A. Stein, M. Kin P'ong 金鵬 a traduit en chinois le récit de la controverse de Lhasa contenu dans le *Bla-ma rnam-thar* de Ye-ses-rgyal-mchan (Jñānadhvaja), éd. Lhasa, p. 6 et suiv. Ye-ses-dban-po (Jñānendra) joue un rôle important dans ce récit, où l'on trouve un bon résumé de la discussion doctrinale. A la fin, les subitistes se reconnaissent battus, et le Roi prescrit de

pratiquer désormais « les vues de Nāgārjuna ». Le *hva-san* est renvoyé en Chine, et tous les livres qu'il avait écrits sont confisqués et ensevelis. Ce dernier trait dénote un état de la tradition antérieur à celui que représente Bu-ston. Sur les écrits tibétains de Mahāyāna retrouvés à Touen-houang, cf. *sup.*, 13, n. 1.

P. 11, n. 3, l. 10-11 : « Le *Dpag-bsam ljon-bzan* présente le *hva-san* Mahāyāna comme un adepte de l'école de *sūnyatā* du *hva-san* Ti-ci-da-si. . . » Dans un xylographe du *Dpag-bsam ljon-bzan* que M. R. A. Stein a consulté au Sino-Indian Research Institute de Pékin, Ti-ci est orthographié Ti-ci, et dans un autre passage de ce xylographe (non inclus dans l'édition de Das), P 296 b, à propos de l'histoire du bouddhisme en Chine, il est question du maître Ti-ci-tā-si comme ayant vécu au Kvan-ébiu-zi sous les Tch'en (557-589) et sous Wen-ti des Souei (590-604), et ayant soumis Kvan-lo-ye. Un autre ouvrage tibétain, le *Grub-mtha' sel-gyi me-lon* (début du XVIII<sup>e</sup> siècle), P 188 a, mentionne également Ti-ci comme ayant vécu au Ka-chin-zi et soumis Bkvan-yun-chañ, alias Sprinrin (« long nuage », Yun-tch'ang 雲長 : c'est Kouan Yu 關羽, le dieu chinois de la guerre). Ti-ci-tā-si est évidemment Tche-tchō-ta-che 智者大師, surnom de Tche-yi 智顓 (538-598), le fondateur de l'école T'ien-t'ai 天台, qui avait son centre au Kouo-ts'ing sseu 國清寺. Tche-yi était un des grands noms du bouddhisme chinois, à une époque légèrement antérieure à celle de la constitution de l'école du Dhyāna, et il est compréhensible que les Tibétains aient pu le prendre pour un des fondateurs de cette école.

P. 14, l. 28. Le n° provisoire 202 du Fonds Pelliot tibétain est devenu le n° 996 (Lalou, *Inventaire* . . . , II, p. 34); cf. *sup.*, 283, n. 4.

P. 17, l. 20-26. *Fang pien* 方便 peut aussi répondre à *pariyāya*, « méthode, rubrique »; cf. *T'oung Pao*, XL (1951), 271, n. 2.

P. 25, n. 9. Dans son article « Superadded and prefixed Letters in Ancient Tibetan seen in the Lhasa Inscription A. D. 822 » (*Bull. of Chin. Studies*, V, n, Tch'eng-tou, 1945, p. 21), M. Wen Yu [Wen Yeou 聞宥] remarque que le ' tibétain n'est pas lui-même rendu en chinois, mais que l'occlusive qui le suit est rendue en chinois par une nasale (Bro > \*M[uêt]-lo 沒盧, 'gyen > \*ngien 稭), tandis que si les mêmes occlusives ne sont pas précédées de ' elles sont rendues en chinois par des occlusives (*brtan* > \*tān 旦, *rgyud* > \*kiēt 結).

P. 30-32. Dans un article intitulé « La date de l'érection de la stèle du traité sino-tibétain de Lhasa » (*Mélanges Haneda [Asiatic Studies in honour*

of Toru Haneda], Kyoto, 1950, 561-584), M. Suwa Gijō s'est livré au même petit travail de critique des témoignages anglais, chinois et japonais sur la localisation et l'orientation du pilier du Jo-khan. Il aboutit à peu près à mes conclusions, mais il n'a pas consulté la meilleure source, le *Voyage au Tibet* d'Aoki.

P. 50, l. 1-18. Sur l'audition (*śruti*) des auditeurs (*śrāvaka*), on trouve un développement similaire à celui du *Sūramgama-sūtra* dans des textes de Touen-houang émanant de la branche du Nord de l'école du Dhyāna (mss. Pelliot 2058 et 2270, ms. Stein 2053: cf. *sup.*, 16), où il est dit que l'audition (*wen* 聞) diffère chez les profanes (*prthagjana*), chez les auditeurs et les Buddha pour soi (*śrāvaka* et *pratyeka-buddha*), et chez les Bodhisattva. Les profanes n'entendent (*wen* 聞) que lorsqu'il y a un son (*cheng* 聲); [le cas des deux premiers Véhicules n'est pas clair, les textes sont incorrects;] les Bodhisattva entendent aussi bien s'il y a son que s'il n'y en a pas. Chez eux l'audition est permanente (*tch'ang* 常), parce qu'ils ont réalisé que l'essence du son est permanente (*cheng t'i tch'ang kou* 聲體常故) et que l'audition a pour essence l'inactivité (*pou tong che wen t'i* 不聞是聞體). Elle est pareille au miroir, qui mire (c'est-à-dire conserve son essence de miroir) aussi bien s'il y a des objets visibles (*ripa*) à mirer que s'il n'y en a pas : de même, l'audition est audition aussi bien s'il y a des sons, des objets audibles (*śabda*) à entendre, que s'il n'y en a pas (T. 2834, 1274 c — *Shukyō kenkyū*, XIV, 1, 2067 b-2068 a). L'idée est toujours qu'on aurait tort de s'attacher aux sons, aux phonèmes de l'audition (*śruti*), de la tradition didactique, comme le font les auditeurs (*śrāvaka*), puisque ces phonèmes ne sont que des phénomènes existentiels, et que l'essence seule importe.

P. 94, n. 8. Ce chapitre du *Tattvasaṃgraha* se trouve aux p. 1391-1579 de la traduction de Ganganatha Jha (vol. II, Baroda, 1939). On y trouve (p. 1404) une réfutation en forme de l'omniscience conçue comme impliquant la confusion sensorielle (*sup.*, 48).

P. 122, n. 4. De nos jours encore l'incarcération, au Tibet, se fait dans des fosses. Cf. Shih-yū Yü Li, « Tibetan Folk-law », *J. R. A. S.*, 1950, 134.

P. 154, n. 5. Pour Ra-sa, nom ancien de Lhasa, M. G. N. Roerich (*The Blue Annals*, I, Calcutta, 1949, 1, n. 5) suggère l'étymologie Ra-ba'i-sa, « lieu emmuré », étymologie qui offre beaucoup de vraisemblance.

P. 167, n. 1. Sur les titres conférés à Tchang Yi-tch'ao après la reconquête de Touen-houang, cf. Hiang Ta, « Amendements au *Pou T'ang chou Tchang Yi-*

*tch'ao tchouan* de Lo Tchen-yu », dans *Mélanges sinologiques* (Centre d'études sinologiques de Pékin, 1951), 7 et 16. M. Hiang Ta a relevé dans une grotte de Touen-houang (n° 80 de Pelliot), aménagée par Tchang Housi-chen († 890, cf. *sup.*, 212, n. 2), un neveu de Tchang Yi-tch'ao, et où l'on voit le portrait de celui-ci, une inscription dans laquelle Tchang Yi-tch'ao porte les titres de président honoraire du Ministère des Fonctionnaires (檢校吏部尚書) et de marquis du Ho-si [de l'ordre] de dix mille familles (河西萬戶侯), avec un apanage de deux mille familles nominales, deux cents réelles (食邑二千戶, 實封二百戶).

P. 171, n. 2. Sur le commissariat du Ho-si 河西節度使, voir aussi Ohata Tatsuo, « Étude sur la garnison de Tchen-wou, au Long-yeou, à l'époque des T'ang », *Mélanges Haneda*, 455 et suiv. Le commissaire du Ho-si était en principe un fonctionnaire militaire, qui avait sous son commandement les garnisons (*kiun* 軍) et autres forces armées de l'arrondissement (*tao* 道) du Ho-si. Cet arrondissement, lui aussi essentiellement militaire à l'origine, avait été détaché de celui du Long-yeou 隴右道, qui avait son siège à Chan-tcheou (Lo-tou au Ts'ing-hai, à l'Est de Si-ning); et, bien qu'il fût devenu indépendant, avec un commissaire (*tsie tou che*) dont le siège était à Leang-tcheou (Wou-wei au Kan-sou), il ne figura jamais dans les listes des dix ou quinze *tao* des T'ang. D'après le *T'ang lieou tien*, qui date de 739, il comprenait les préfectures du couloir du Kan-sou : Leang-tcheou, Kan-tcheou, Sou-tcheou, Koua-tcheou et Cha-tcheou, avec celles de Yi (Yi-tcheou, Hami), de Si (Si-tcheou, Karakhodjo), de Pei-l'ing (Bechhalik, près de Goutchen) et de Ngan-si (alors Koutcha).

P. 174, n. 6. Sur les inscriptions rédigées par Yen Tchen-k'ing, cf. Tch'en Tien-si dans *Wen che ts'a tche*, III, 1x-x (Tch'ong-king, 1944), 61-69, et Ts'en Tchong-mien dans *Bull. Hist. Phil., Ac. Sin.*, XV (1948), 253-254.

P. 177, n. 1. Dans *Mélanges sinologiques*, 2, M. Hiang Ta défend la date de 781 pour la chute de Touen-houang, parce qu'il est dit dans deux manuscrits géographiques de Touen-houang que la sous-préfecture de Cheou-tch'ang 壽昌縣 tomba au début de l'ère Kien-tchong (780-783); or cette sous-préfecture dépendait de la préfecture de Cha 沙州, c'est-à-dire de Touen-houang. Mais ces manuscrits sont relativement tardifs : l'un est S. 788 du Musée Britannique, qui est postérieur à 848 (cf. *sup.*, 168, n.); l'autre, publié par M. Hiang Ta dans un numéro récent du *Tou chou ki k'an* de Pékin (nouv. série, V, 1v) auquel je n'ai pas accès, est daté de 945. Ils sont contredits par le récit circonstancié du *T'ang chou*, qui doit remonter à un rapport plus proche de l'événement (*sup.*, 172, n. 2.). Et surtout la sous-préfecture de Cheou-tch'ang avait son

siège à une trentaine de kilomètres au Sud-Ouest de Touen-houang, dans l'oasis de Nan-hou (cf. *sup.*, 308, note; le *Yuan-ho kiun hien tche* la situe à 105 li de Touen-houang, mais il faut lire 150 li comme dans le *T'ai-p'ing houan yu ki*, cf. L. Giles dans *J. R. A. S.*, 1914, 712, et *B. S. O. S.*, VII, 550, et Lao Kan dans *Bull. Hist. Phil.*, Ac. Sinica, XII, 291-292). Or on sait que vers 780, date de la chute de Cheou-tch'ang d'après ces documents, Touen-houang était assiégé (*sup.*, 172-177) et que les Tibétains en occupaient par conséquent les environs, au Sud notamment (*sup.*, 173) et donc, selon toute vraisemblance, la sous-préfecture de Cheou-tch'ang. Même si cette sous-préfecture tomba vers 780, il ne s'ensuit nullement que la chute de Touen-houang doive être datée de cette même année. C'est la date de 787 qui me paraît rester la plus probable.

P. 180, n. 2. M. Hiang Ta (*Mélanges sinologiques*, art. cit., 11 et 17) remarque que sous les Tang (et dès les Six Dynasties) la gauche (Est) avait en Chine la préséance sur la droite (Ouest), tandis qu'au Tibet c'était l'inverse (cf. *sup.*, 11, n. 1). Dans les grottes de Touen-houang, les personnages masculins et féminins sont respectivement à l'Est et à l'Ouest dans les peintures datant du régime chinois, à l'Ouest et à l'Est dans celles qui datent du régime tibétain. M. Hiang Ta se réfère aussi à un essai de Ts'ien Ta-bin sur les alternances de préséance de la gauche et de la droite à travers l'histoire de Chine. Ce travail est confirmé par un autre érudit du XVIII<sup>e</sup> siècle, Tchao Yi, qui a lui aussi consacré une étude à ce sujet (citée par Shiratori dans *Mem. Res. Dep. Toyô Bunko*, IX [1937], 76). Il est donc inexact que, lors de l'audience impériale de 753, le Tibet ait eu la préséance sur la Corée et le Japon.

P. 184, note, l. 7-8. 'O-lde (Spu-rgyal) était le nom d'un roi mythique du Tibet, mentionné dans l'inscription de Lhasa (Waddell, *J. R. A. S.*, 1909, 948, l. 5-16) et dans les documents de Touen-houang (Thomas, *Tib. Lit. Texts*, II, 99, 108; Bacot, *Documents*..., 85). Les *Annales bleues* (trad. Roerich, I, 37) écrivent 'Od-lde. Cf. aussi Pelliot, *T. P.*, 1915, 11; Tucci, *Tombs*..., 36.

P. 184, note, l. 16-18. Un [Blon] Rgyal-zigs est mentionné dans les manuscrits tibétains de Touen-houang; cf. Lalou, *Inventaire*..., II, n<sup>o</sup> 1078 et 1240, et aussi, me dit M<sup>lle</sup> Lalou, n<sup>o</sup> 292 provisoire. Zan Rgyal-can est également mentionné dans le ms. 1089 du Fonds Pelliot tibétain (M. Lalou).

P. 191. Sur l'opposition au bouddhisme au début du règne de Khri-sron-lde-bcan (755-797), et sur les calamités naturelles qui s'ensuivirent, cf. *Deb-ther sron-po* (1476), trad. Roerich, *The Blue Annals*, I, 40-43. Cette opposition avait pour chef le ministre Ma-zan (Ma-zan Grom-pa-skyes de Bu-ston, trad.

Obermiller, II, 187-188). Le bouddhisme s'était développé sous le règne du Roi précédent, Khri-Idé-gcug-bcan (ca. 705-755), qui avait invité au Tibet [non pas des maîtres indiens, mais] «des prêtres chassés de Khotan, et beaucoup de *ho-chang* chinois».

P. 197, n. 2. Dans un historique du titre de *tsie tou che* 節度使, M. Ts'ien Tehong-mien (*Bull. Hist. Phil., Ac. Sinica*, XV [1948], 242-243) montre que ce titre était lié par ses origines à celui de *tou tou* 都督, mais qu'alors que les *tou tou* étaient intégrés dans l'organisation mandarinale régulière, avec un grade hiérarchique déterminé, les *tsie tou che* demeurèrent en marge de cette organisation : ils n'étaient pas, en principe, de véritables mandarins (*tscheng kouan* 正官), mais restaient des chargés de mission (*ts'hai k'ien* 差遣). Le titre de *tou tou* se retrouve cependant jusqu'à la fin des T'ang (par exemple en 838) dans les inscriptions funéraires, où l'on observait une titulature formaliste.

P. 209. M. Suwa Gijō a publié dans les *Mélanges Haneda*, 576-578, d'après une photographie de l'estampage ayant appartenu à Naitō Torajirō (cf. *sup.*, 30), un déchiffrement du texte tibétain de la face postérieure de l'inscription de 822, où sont spécifiés les lieux et les dates des serments, qui ne sont pas indiqués dans le texte chinois de l'inscription. Le traité fut juré tout d'abord le 8 novembre 821 (*sup.*, 282) près de Sig-san-s'i (?) à l'Ouest de Keng-si (King che 京師, la capitale, Tch'ang-ngan) [d'après les histoires chinoises, dans la banlieue Ouest de la capitale, T'ang, CCXVI a, 6 a, 2 : 盟京師西郊; K'ion, CCXVI a, 10 b, 9 : 會盟于京師, 壇于城之西郊, 坎于壇北; Ts'o, CCXVI, 8 a : 盟于京師之西; Tseu, CCXIII, 27 b : 盟于城西], puis le 30 mai 822 au parc de Sbru-stod (M. Teramoto, *sup.*, 202, l. 38, lisait Svatan) à l'Est du palais (château, place fortifiée) de Lhasa (*pho-bran Lho-sa'i tsar-phyogs Sbru-stod ch'al du*); l'inscription fut gravée sur le pilier (*rdzo-rins*) le 22 septembre 823. Les dates tibétaines sont formulées en ère Skyid-rtag (cf. *sup.*, 232, n. 1), et le nom du Roi est Khri-gcug-lde-brcan (*sup.*, 231, n. 1), qualifié de *phru-gyi lha-bcan-po* (cf. *inf.*, Add. ad p. 246, n. 3). Pour le règne de ce Roi, M. Suwa (*ib.*, 573-579) aboutit aux mêmes dates que M. Tch'en Yin-k'o (*sup.*, 232, n. 1) : 515-538.

P. 207, n. 3. Un travail bien documenté a été consacré par M. Tch'eng Sou-t'o 程瀾洛 au port de la natte chez les Jou-tchen et, plus généralement, chez les barbares voisins de la Chine, surtout ceux du Nord-Est (*Che hsiue tsi k'ian* 史學集刊 [*Historical Journal*], Ac. Nat. de Peiping, V, déc. 1947, 241-266). Il montre que cette coutume est attestée depuis l'époque des Han chez les Tougouses de la région du Sungari, et que les derniers de ces barbares, les Jou-

tchen et les Mandchous, en pratiquaient la variété particulière qui consistait à se raser le reste de la tête. C'est ce genre de coiffure, appelé *K'ouei fa* 髻, au temps des Jou-tchen, *l'ouei fa* 髻 du temps des Mandchous, qui se répandit à leurs sujets chinois, non sans succès malgré des résistances.

P. 208, l. 35-38. Sous les Wei Septentrionaux, au début du IV<sup>e</sup> siècle, Tchang Yi 張彝 décrit les populations de l'«extérieur des passes» en ces termes (*Wei chou*, LXIV, 4b) : «Dans l'Ouest sablonneux (Si-yü, Sien-pi) sont les barbares [qui s'enveloppent] la tête de feutre; dans le Nord (habitats des Sien-pi, Jeou-jan, etc.) sont les esclaves qui se tressent les cheveux (沙西氈頭之戎, 漠北辮髮之虜).

P. 208-212. Sur les cheveux tressés chez les Sien-pi, les Jeou-jan, les T'ou-yu-houen, cf. Uchida Gimpû, «Introduction à l'histoire des Sien-pi», dans *Mélanges Haneda*, 152 et 168. Lorsqu'à la fin du V<sup>e</sup> siècle le T'o-pa Siun s'opposait à la politique de sinisation adoptée par son père, le prince Hiao-wen des Wei Septentrionaux (471-499), on rapporte qu'il se cachait en cachette les vêtements et les bonnets à la chinoise que lui avait donnés son père, défit ses cheveux [coiffés en chignon] pour les tresser [en nattes] et se couvrit son vêtement à gauche (*Nan Ts'i chou*, LVII, 6 b).

P. 216, n. 1. Sur Tchang Tch'eng-fong et ses guerres avec les Hsiang-tou, voir maintenant Hsiang Ta dans *Mélanges sinologiques* (Pékin, 1951), 195-200, qui utilise des inscriptions relevées par lui-même à Touen-houang.

P. 225, n. 3. Le *nan-rje-po* Blon Bcan-bzan est souvent mentionné dans les manuscrits tibétains de Touen-houang. Cf. Lalou, *Inventaire*, I, 117, 118, 119, 1152, 1166 [requêtes à lui adressées], 1155, 1159 [mentions]; il y a aussi un *bcé-blon* Zan Bcan-bzan (n° 1163).

P. 233. M. Tch'en Yin-k'o a montré dans *H.J.A.S.*, III, 1 (1938) [= 46 *ibid. Anniv. Papers of the Nat. Un. of Peking*, II, 1, K'ouen-ming, 1940] que le *Chou-tsong che lou* a subi des retouches. Mais ces retouches ne portaient que sur le rôle des eunuques dans les affaires du palais.

P. 246, n. 3. Dans le vol. II de ses *Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan* (Londres, 1951, 99-113), M. F. W. Thomas donne une traduction légèrement modifiée et augmentée des prières tibétaines relatives à la fondation d'un monastère au lieu dit la plaine du concordat du Bois de Turquoise (Gyu-chal) de De-ga, et il revient (*ibid.*, 105-106) sur les identi-



qu'il avait proposées en 1928 : le Roi Khri-gcug-lde-bcan qui est nommé dans ces prières est « certainement » Khri-gcug-lde-bcan Mes-'ag- (705-755) ; il s'agit par conséquent du traité sino-tibétain de 730-734, énuméré par des stèles au Col Rouge (Tch'e-ling, *sup.*, 293, n. 5), et que le monastère était fondé sur le site de la conférence » qui aboutit à ce Bois de Turquoise de De-ga devait se trouver au Col Rouge, à « environ 20 li de Si-ming-fou » (il faut lire : Si-ning-fou, et encore est-ce à environ 20 li non pas du Si-ning actuel, mais bien du Chan-tcheou ancien, c'est-à-dire du Kouang-tou actuel, à l'Est de Si-ning, que se trouvait le Col Rouge, cf. *sup.*, 293) et à « 430 li à l'Ouest de la ville de Che-p'ou » [lire : 20 ou 30 li à l'Est de la place fortifiée de Che-p'ou, cf. *ibid.*]. M. Thomas tire de là diverses conclusions concernant la topographie du Tibet ancien. Je ne puis, pour ma part, que maintenir mes objections à cette datation et à cette localisation, qui paraissent inadmissibles pour les raisons suivantes :

1° Le Roi qui régna de ca. 705 à 755 était Khri-lde-gcug-bcan (*sup.*, 8), et non Khri-gcug-lde-bcan, qui régna de 815 à 838 (*sup.*, 231-232). Il est évident que pour le nom de ce dernier Roi, une forme Khri-lde-gcug-bcan est peut-être attestée en transcription chinoise (*sup.*, 230, n. 4) ; mais je ne sais pas si la forme Khri-gcug-lde-bcan soit nulle part attestée par le nom du Roi qui régna de 705 à 755 ;

2° Les noms de deux des hauts personnages tibétains mentionnés dans ces prières, Zan Khri-sum-rje et Sgam-dkyel chen-po, se retrouvent dans l'inscription du traité de 822, ainsi que M. Thomas le relève lui-même (*ibid.*, 106-107). M. Thomas n'en soutient pas moins que le Zan Khri-sum-rje des prières se doit d'être identifié au Khri-sum-rje rean-bier qui, selon la chronique royale de l'Ébouang (Bacot, *Documents...*, 47), mourut en 725. Comment ce personnage, mort en 725, pourrait-il figurer dans des prières qui dateraient de 730-734, prières écrites de son vivant, car elles lui souhaitent (*ibid.*, 104) d'atteindre les buts qu'il se propose ?

3° M. Thomas reconnaît (*ibid.*, 108) que ces prières offrent d'étroites analogies avec les inscriptions de Lhasa et que, notamment, le passage de l'inscription de 822 sur le Roi 'O-lde Spu-rgyal pourrait presque être tiré des prières du Bois de Turquoise. Le Roi Khri-gcug-lde-bcan est qualifié dans celles-ci de *phrul-gyi* (« de théophanie »), de *lha-bcan-po*, ou encore de *lhas-sras* (« devaputra »). Or les épithètes de *phrul-gyi* et de *lha-bcan-po* reparaissent dans l'inscription de 822, ainsi que dans d'autres inscriptions datant des règnes de Khri-ston-lde-bcan (755-797), de Khri-lde-sron-bcan (797-804 ?) et de Khri-gcug-lde-bcan (815-838), mais non dans celle du pilier du Potala (cf. *sup.*, 31), qui daterait du règne de Khri-lde-gcug-bcan (ca. 705-755) et où les Rois sont

simplement qualifiés de *bean-po* (cf. H. E. Richardson, *J. R. A. S. Bengal*, XV, 1, 1949, 47; Tucci, *Tombs...*, 14). Ce sont probablement ces titres qui sont à la base des épithètes de « saint et divin » (*cheng chen* 聖神) dont les Rois du Tibet sont régulièrement affublés dans les textes chinois rédigés à Touen-houang sous le régime tibétain (p. ex. *sup.*, 36-7). Quant au titre de *lha-sras*, M. Tucci, *Tombs...*, n. 37, suggère une origine soit khotanaise, soit chinoise. Je pense que cette dernière explication est la bonne et que ce titre dut être adopté par les Rois du Tibet à l'imitation du titre chinois de « Fils du Ciel », au moment où l'influence chinoise était particulièrement forte au Tibet, vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle; Khri-gueug-lde-bcan devait adopter aussi un titre d'ère (*sup.*, 232 n.);

4° Une des prières du Bois de Turquoise a été envoyée par la ville (*khrom*) de Mkharcan, l'autre par celle de Kvacu (*ibid.*, 102-103); ces deux villes, dit le texte, avaient pris part à des guerres en faveur du Tibet. Or Mkharcan est le nom tibétain d'une localité de la région de Sa-cu (Cha-tcheou, Touen-houang, *ibid.*, 32), et Kvacu est Koua-tcheou, à l'Est de Touen-houang. Koua-tcheou avait été pris par les Tibétains en 727, mais de manière tout à fait temporaire : une simple razzia (cf. *sup.*, 294, n. 3); ce n'est qu'à partir de 776 qu'ils l'occupèrent durablement (*sup.*, 172, n. 1). Quant à Touen-houang, je ne sais pas que les Tibétains y aient jamais mis les pieds avant la fin du VIII<sup>e</sup> siècle (entre 776 et 787, *sup.*, 177). Il est de toute invraisemblance que ces deux villes aient pu se ranger du côté du Tibet dans des guerres des environs de 730;

5° L'inspiration des prières du Bois de Turquoise est profondément bouddhique. On y souhaite au Roi et à ses ministres d'obtenir la *bodhi*; amis et ennemis y sont présentés sur le pied d'égalité; et le traité qui fut l'occasion de ces prières avait été juré en prenant à témoins les Trois Joyaux, exactement comme le traité de 821-822 (cf. *sup.*, 230). Tout cela ne saurait être antérieur à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle au plus tôt (cf. *sup.*, 188-189, 229, n. 6).

En résumé, je persiste à croire que le traité en question doit être celui de 822, que les prières du Bois de Turquoise, un des textes tibétains les plus importants qui aient été retrouvés à Touen-houang, ne sont pas antérieures à cette date, et que les déductions topographiques que M. Thomas veut en tirer pèchent par la base.

P. 250. Le moine Hong-pien est souvent mentionné dans les documents tibétains de Touen-houang, sous le nom de Hon-ben. Cf. Lalou, *Inventaire...*, II, n<sup>o</sup> 999 (cachet du *gnas-brtan ban-de* Hon-ben, apposé sur un document relatif à des copies du Sûtra d'Amitâyus, en chinois et en tibétain, offertes par le *sun lha-sras* Khri-gueug-lde-bcan [815-838]), 1079 (mention du *ban-de*

Hon-ben dans un acte relatif aux esclaves d'un moine chinois), 1199 (signataire d'une requête au *nan-rje-po* Ldon-bzan), 1200 (requête adressée au *mkhan-po* Hon-ben), 1201 (*id.*), 1202 (lettre au *mkhan-po* Hon-ben), 1203 (même épithète).

P. 258, n. 5. Peut-être *yu tseu* 愚子, ordinairement « mon fils », désignait-il ici l'auteur lui-même (*yu ti* 愚弟 est très usuel en cet emploi dans le style épistolaire). Mais une telle formule serait un peu singulière dans une requête officielle. Cf. cependant *sup.*, 260, l. 3.

P. 260-261. Par suite d'une erreur de copie, l'ordre des pièces 5-7 n'est pas conforme à celui du manuscrit original. Dans celui-ci, l'ordre est le suivant : 1° pièce 6; 2° une lettre à un ami; 3° pièce 7; 4° une petite lettre intime de deux lignes; 5° pièce 5; 6° pièce 8.

P. 265. D'après M<sup>lle</sup> M. Lalou, le terme de « fonctionnaires *long* » pourrait répondre à une forme « alternante » *blon* du mot *blon* (ou *lon*), sur lequel cf. *sup.*, 240, n. 6.

P. 266, l. 7. Il est question d'un *nan-rje-po* Zan Stag-bzan dans les documents tibétains de Touen-houang (Thomas, *Tibetan Literary Texts...*, II, 165; Lalou, *Inventaire...*, II, n° 1147). L'inscription de Mchur-bu relate la fondation d'une chapelle par Zan Stag-bzan Na-sto, de Che-poñ (Ches-poñ, Chospon), sous le règne de Khri-gcug-lde-bcan (815-838); cf. Richardson, *J. R. A. S. Bengal*, XV, 1, 50-62; Tucci, *Tombs...*, 16.

P. 269, n. 1. L'érudit éditeur des fiches des Han trouvées au Kan-sou par la mission Sven Hedin, M. Lao Kan 勞 謙, a publié en 1947 un travail intitulé « Étude sur les vestiges des Deux Passes » (*Bull. Hist. Phil., Ac. Sinica*, XI, 287-296), dans lequel il passe en revue les localisations successives des passes de Yu-men et de Yang et les traces qui en subsistent.

Il y montre que la (sous-)préfecture de Yu-men 玉門縣, sous les Han, n'avait pas son siège à l'endroit où subsiste actuellement une sous-préfecture de ce nom, rétablie par les Ts'ing, mais se trouvait beaucoup plus loin à l'Est : non pas à 450, mais à 220 *li* à l'Ouest de Tsieou-ta'üan (Sou-icheou), probablement au lieu dit aujourd'hui Tch'e-kin so 赤金所; et c'est près de là aussi qu'au début des Han aurait été établie la première passe de Yu-men 玉門關, probablement à l'actuel Défilé de Tch'e-kin 赤金峽. On sait que, sur la foi d'un texte du *Che ki*, Chavannes et Stein avaient déjà proposé de localiser la passe de Yu-men primitive à l'Est de Touen-houang, d'où elle fut transférée à

l'Ouest (point T. XIV de Stein) vers 100 a. C. Cette théorie a été critiquée par M. L. Giles (*B. S. O. S.*, VII, 553-554). La question mériterait d'être reprise à la lumière des arguments invoqués par M. Lao Kan.

Quant à la passe de Yu-men du début des T'ang, celle que Hiuan-tsang traversa en 629 et qu'il situait à 50 *li* au Nord de Koua-tcheou, M. Lao Kan l'identifie aux restes d'une muraille ancienne à une cinquantaine de *li* au Nord de l'actuel K'ou-yu tch'eng 苦峪城. Cette dernière localité se trouve à 480 *li* à l'Ouest de Tsieou-ts'üan et à 300 *li* à l'Est de Touen-houang : or ce sont là les distances qu'indique pour Koua-tcheou le *Yuan-ho kiun hien tche*, et M. Lao Kan pense que c'est là qu'il faut localiser le Koua-tcheou des T'ang, et non pas, comme le voulait Aurel Stein, à l'actuel Koua-tcheou tch'eng 瓜州城 près de Ngan-si, qui est bien plus loin à l'Est, à ca. 600 *li* de Tsieou-ts'üan et 195 *li* de Touen-houang.

La passe de Yu-men serait restée là jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle, d'après des poèmes de Ts'en Ts'an 岑參, qui y passa en 738. Son transfert à l'Est de Koua-tcheou, attesté vers 814 par le *Yuan-ho kiun hien tche*, aurait eu lieu entre la fin du VII<sup>e</sup> et le début du IX<sup>e</sup> siècle. Le *Yuan-ho kiun hien tche*, dans l'édition xylographique du Kin-ling chou kiu (1880) que j'ai utilisée (*sup.*, 270), situe la passe de Yu-men à vingt pas à l'Est de la sous-préfecture de Tsin-tch'ang, où était le siège de la préfecture de Koua (Koua-tcheou). Au lieu de « vingt pas », M. Lao Kan donne « cent cinquante pas ». (一百五十步). Je ne sais s'il a trouvé ce chiffre dans une autre édition du *Yuan-ho kiun hien tche*. Celle du *Tai-nan ho ts'ong chou* donne également « vingt pas ». La meilleure édition est, sauf erreur, celle du *Ki fou ts'ong chou* (1887), avec commentaire critique de Tchang Kiu-hien 張駒賢, que reproduit le *Ts'ong chou tai tch'eng*, fasc. 3084-3095. Cette édition (fasc. 3095, p. 1165) donne « vingt pas », mais Tchang Kiu-hien, dans son commentaire (*ibid.*, p. 1184), relève une variante « vingt *li* » d'après une citation du *Yuan-ho kiun hien tche* remontant à Wang K'i 王琦 (XI<sup>e</sup> siècle). Cette leçon, beaucoup plus vraisemblable, a toute chance d'être la bonne; entre les caractères 里 et 步, la confusion était facile.

Yu-men 玉門 figure sous la forme Gākāmā'nā dans une liste de toponymes du manuscrit khotanais Stael-Holstein (H. W. Bailey, *Asia Major*, II, 1951, 12), manuscrit qui d'après M. G. Haloun date de 865 (*ibid.*, 1). Yu-men y est mentionné entre Kvacū (Koua-tcheou) et Sauhā:cū (Sou-tcheou), avec toute une série d'autres toponymes dont M. Haloun annonce l'identification. Comme ni la sous-préfecture (*hien* 縣) ni la garnison (*kiun* 軍) de Yu-men ne devaient plus exister au IX<sup>e</sup> siècle (cf. *sup.*, 269, n. 1), il doit s'agir de la passe (*kouan* 關) de Yu-men, car le relais (*yi* 驛) et le canton (*hiang* 鄉) ne semblent être connus que sous la forme Yu-kouan 玉關, et non sous la forme Yu-men 玉門 (cf. *sup.*, 269, n. 1).

P. 269, n. 1, l. 17. Sur K'an Yin 關音, cf. L. Giles, *B. S. O. S.*, VII, ut. 548, et Lao Kan, *Bull. Hist. Phil.*, Ac. Sinica, XI, 288.

P. 270, l. 6-7. Pour la garnison de Yu-men, le *Yuan-ho kiun hien tche*, XL, 1 b, indique « 1.000 soldats (en réalité 300), et 600 chevaux ». « 300 » est évidemment une faute pour « 3.000 », ainsi qu'il ressort des autres sources et du nombre de chevaux.

P. 273-274. Après la pièce 13 viennent dans le manuscrit deux lettres intimes, dont l'une est adressée à un ami chinois auquel l'auteur se plaint d'être retenu loin de la Chine libre, l'autre à un maître bouddhiste chinois. La pièce 15 est, elle aussi, suivie d'une lettre à un maître bouddhiste, puis d'un rapport à un supérieur. Après la pièce 17, il y a encore une douzaine de courtes lettres, adressées à des moines, à des parents, etc.

P. 277, n. 1. Le commentaire du fragment tibétain de Londres sur les affaires de Sa-cu (Cha-tcheou, Touen-houang) a été repris par M. Thomas dans le vol. II de ses *Tibetan Literary Texts* . . . , 48. Ce fragment se présente comme un rapport envoyé du « polais » 'On-tan-do. M. Thomas en déduit que ce *pho-bran* se trouvait dans la région de Touen-houang, et comme ce « palais », d'après un colophon du Tanjur (Cordier, *Catalogue*, II, 487), se trouvait lui-même à Skyi, il en conclut implicitement que Skyi était, lui aussi, dans la région de Touen-houang. Mais, dans le colophon du Tanjur auquel il se réfère, il s'agit de la compilation de la *Mahāvayupatti*, et donc indubitablement du Skyi situé près de Lhasa, localité bien connue par ailleurs et où l'on sait par maintes autres sources que se trouvait un palais 'On-tan-do (cf. Richardson, *J. R. A. S. Bengal*, XV, 1, 63; Tucci, *Tombs* . . . , 15-18). Il est possible qu'il ait existé un autre palais 'On-tan-do et un autre Skyi, et même plusieurs autres Skyi; dans d'autres passages de son livre, M. Thomas localise Skyi, *ibid.*, 106, dans la région du Col Rouge, au Sud-Est du lac Koukounor, ou encore, *ibid.*, 270, « dans le pays Tang-hiang, à l'Est de la gorge du Fleuve Jaune » : tout cela nous mettrait fort loin de Touen-houang. Mais il serait bien étrange que ces deux noms eussent coexisté à la fois dans la région de Lhasa et dans celle de Touen-houang (ou du Koukounor). Je croirais plutôt que le palais 'On-tan-do, d'où fut expédié ce rapport sur les affaires de Cha-tcheou, était celui des environs de Lhasa, où se serait trouvée la chancellerie chargée de transmettre les rapports des autorités provinciales aux autorités centrales suprêmes, *bean-po* ou conseil des ministres.

P. 279, n. 1. Par suite d'une erreur de copie, le texte et la traduction de l'inscription du *seng t'ong* Wou, déjà insérés p. 35, ont été répétés ici.

P. 280, n. 5. Un *rje-po* Lha-bzan est, avec un Zan Blon Khri-bzer (probablement Zan Khri-sum-rje, voir ci-dessous), le co-destinataire d'une lettre tibétaine adressée de Khotan par un de leurs subordonnés, et conservée au Musée Britannique (Thomas, *Tibetan Literary Texts* . . . , II, 223).

P. 281, n. 6, et 283, n. 3. La forme Blon khri-sum-bzer est encore attestée dans des manuscrits de Paris, n° 1094 (Lalou, *Inventaire* . . . , II, p. 58, dans un contrat) et n° 0544 provisoire (où il est mentionné, me dit M. R. A. Stein, comme ayant gouverné les Hor [Ouigours ?] avec Blon Bcan-bzer [*sup.*, 277, n. 1, et 281, n. 3] et Blon Mdo-bcan [*sup.*, 283, n. 3]). Toutefois le *eul* ཡ ( \*nie ou \*zie) de Chang K'i-sin-eul ne répondrait qu'imparfaitement à *bier*, qui est généralement transcrit par jo 𑄎 (\*nziāt ou \*ziāt).

P. 283, n. 4, l. 9. Le titre de *bde-blon*, « heureux ministre », ici appliqué à Zan Khri-sum-rje, figure dans les prières relatives à la fondation du monastère de De-ga dans la plaine du Bois de Turquoise (Thomas, *Tibetan Literary Texts* . . . , II, 99). Une de ces prières est offerte par un *bde-blon* : il doit s'agir de Zan Khri-sum-rje, qui est mentionné parmi les personnages auxquels est destiné le bénéfice de la prière. M. Thomas (*ibid.*, 108) pense que *bde* pourrait être un nom propre, le même que *de* dans le nom de De-ga.

P. 286, n. Sur les insignes en deux parties (*fou* 符), on pourra se reporter au travail exhaustif de M. R. des Rotours, *Toung Pao*, XLI (1959), 1-148.

P. 289, n. 1 : « A l'Ouest, sur de hautes montagnes, il défit les armées des Barbares aux neuf clans . . . » Sur les Kieou sing Houei-hou 九姓回纥, cf. Haneda dans *Tōyō gakukō*, IX, 1 (1919). M. R. A. Stein me fait remarquer que l'expression Kieou sing Hou 九姓胡 figure dans un passage du *T'ang chou*, ccxvii A, 5 a-b, où elle ne peut s'appliquer aux Ouigours (« lorsqu'au début les Ouigours arrivèrent en Chine, ils étaient toujours mêlés aux Barbares aux neuf clans »). Il s'agit en réalité des Sogdiens établis en Chine et plus particulièrement dans l'Ordos, où ils étaient mêlés aux Turcs depuis le début des Tang, puis dans le Nord du Chan-si où ils émigrèrent à partir de 786, comme le montrent M. Haneda dans *Shinagaku*, III, v (1923) et surtout M. H. G. Pulleyblank dans un travail à paraître au *Toung Pao*, où l'histoire de cette colonie sogdienne des Tang est traitée à fond. D'après M. Pulleyblank, les « neuf clans » sogdiens des Tang doivent être dissociés du nom de Tchao-wou 昭武 (Cub ?), auquel le *T'ang chou* les associe par erreur. Le terme Kieou sing Hou se trouve aussi appliqué aux Sogdiens établis sous les Tang tant à Tch'ang-ngan que dans le Kan-sou, où ils se révoltèrent à Leang-tcheou en 757 et massacrèrent Tcheou Pi,

le commissaire du Ho-si (*Tseu*, CCXIX, 14 b; cf. *sup.*, 304). C'est évidemment de ces Sogdiens du Kan-sou qu'il doit être question dans l'éloge de Zan Kbrissum-rje. C'est aussi un métis sino-sogdien que devait être ce *chō-jen* Siu, avec sa haute taille, sa moustache rousse et ses grands yeux, que les textes historiques mettent en scène dans la région de l'Ordos en 801 (*sup.*, 217-218; pour la moustache rousse, cf. 206, n. 2).

P. 296, l. 6, Sur les Poulains-Dragons de l'île du Koukounor, cf. Pelliot, *J. A.*, 1934, 1, 71. Une légende analogue est attestée à Koutcha par Hiuan-tsang au VII<sup>e</sup> siècle. [Cf. *inf.*, 373.]

P. 296, l. 11-15 : « En 749... Ko-chou-Han attaqua les Tibétains... dans la passe fortifiée de Che-p'ou 石堡城, position stratégique d'une grande importance à l'Est du lac, qu'ils occupaient depuis 741... et où Ko-chou Han établit, après sa victoire, une garnison qui fut dite de la Divine Martialité, Chen-wou kiun 神武軍... [P. 186 :] L'itinéraire de Lhasa, dans le *T'ang chou*... doit dater de la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, car il mentionne la création en 749, sur les bords du Koukounor, de la garnison du Céleste Prestige, T'ien-wei kiun 天威軍... »

Cette garnison, car il s'agit de la même sous deux noms différents, a fait l'objet d'une étude détaillée de M. Obata Tatsuo dans les *Mélanges Haneda* (Kyoto, 1950), 453-476. Il y montre qu'un troisième nom, celui de Tchen-wei kiun 振威軍, que cette garnison aurait porté de 729 à 741, résulte d'une faute du *Kieou T'ang chou* (et aussi du *Yuan-ko kiun hien tche* et du *Tseu tche l'ong hien*), et que pendant cette période le nom correct en fut Tchen-wou kiun 振武軍, comme l'indiquent les autres sources. Cette faute s'explique aisément si l'on tient compte de la ressemblance des caractères 威 et 武.

La place forte que les Chinois appelaient Che-p'ou, « le retranchement de pierre », et les Tibétains T'ie-tao 鐵刀 ou T'ie-jen 鐵刃 [pour 刃?], « le sabre de fer » (?), se trouvait à quelque 300 li à l'Ouest de Chan-tcheou (Lo-tou au T'ing-hai, près de Si-ning à l'Est) — plus exactement à 307 li O.-S.-O. d'après l'itinéraire du *T'ang chou*, *sup.*, 186 — et à 20 ou 30 li à l'Est du Col Rouge (Tch'e-ling 赤嶺), qui marquait la frontière naturelle entre la Chine et le Tibet (*sup.*, 318, n. 2); elle commandait le débouché du Tibet sur la piste de Lhasa à Chan-tcheou, la plus fréquentée entre les deux pays à l'époque des Tang (*sup.*, 318, n. 3). A la suite du mariage de la princesse de Kin-tch'eng en 710 et de la cession au Tibet, à titre de domaine privé de la princesse, de la plantureuse région des « Neuf Courbes » du haut Fleuve Jaune (Kieou-k'iu 九曲), au Sud-Est du lac Koukounor, les Tibétains disposèrent de cette base importante d'où ils multiplièrent, pendant une vingtaine d'années, leurs incursions

en territoire chinois. Pour arrêter ces incursions à leur source, il était nécessaire de reporter la frontière jusqu'au Col Rouge. Hiuan-tsong chargea de cette tâche un des ses cousins, Yi, prince de Sin-ngan 信安王諱, alors commissaire à l'armée de l'Ordos (Cho-fang), 朔方軍節度使. L'affaire relevait en principe des commissaires du Long-yeou et du Ho-si, et le prince de Sin-ngan reçut l'ordre de s'entendre avec les généraux de ces deux commissariats pour organiser la campagne. Mais ceux-ci se refusèrent, déclarant que Che-p'ou était une position trop forte et trop éloignée, qu'on échouerait, et que nul n'en reviendrait. Le prince passa outre, fonça vers l'Ouest, s'empara de Che-p'ou le 26 avril 729 (T'œu, cxiii, 23 b) et y établit une garnison chinoise qui reçut le nom de *Martialité Exaltée*, Tchen-wou kiun 振武軍. C'est à la suite de cette campagne qu'en 730 un traité sino-tibétain fixa la frontière au Col Rouge (*sup.*, 293, n. 5). En 741, Che-p'ou fut repris par les Tibétains, qui le gardèrent jusqu'à sa reconquête par Ko-chou Han en 749. Ko-chou Han y établit alors une garnison qui reçut le nom de *Divine Martialité*, Chen-wou kiun, ou de *Céleste Prestige*, T'ien-wei kiun (cette dernière leçon n'est donnée que par le *T'ang chou*). En 756, toutes les garnisons du Nord-Ouest furent rappelées dans le centre par suite de la rébellion de Ngan Lou-chou, et Che-p'ou retomba pour longtemps aux mains des Tibétains. [Sur Che-p'ou, voir encore *inf.*, 378-379.]

Quant à la garnison du *Divin Prestige*, Chen-wei kiun 神威軍, c'est celle que Ko-chou Han avait fondée en 748, peu avant son expédition contre Che-p'ou. sur les bords mêmes du Koukounor. C'est donc par erreur qu'il est dit ci-dessus, p. 295, n. 2, l. 4-5 *ab inf.*, que cette garnison était le T'ien-wei kiun 天威軍 de l'itinéraire de Lhasa; aucune source n'indique qu'elle se soit trouvée à Che-p'ou, qui n'était pas sur le lac Koukounor, mais au Sud-Est de celui-ci (*sup.*, 319, n. 2). Cette garnison ne semble pas avoir été maintenue après Ko-chou Han. Le nom de *Divin Prestige*, Chen-wei, devait être donné plus tard, en 787, à deux des armées de la garde impériale, qui reçurent en 808 le nom de *Prestige Céleste*, T'ien-wei (des Rotours, *Traité des fonctionnaires...*, LVIII, 563, n. 3, 569, 859, 868).

P. 309, n. 1. La localisation de la garnison de Mō-li 墨離軍 à 1.000 li au Nord-Ouest de Koua-tcheou doit être erronée, comme le suppose M. des Rotours, *Traité des fonctionnaires...*, 800, n. 1. Le *Yuan-ho kiun kien tche*, XL, 2 a, donne cette localisation dans une liste de garnisons (kiun 軍) dépendant du commissariat militaire du Ho-si (*Ho-si tsie tou che*), qui avait son siège à Leang-tcheou (Wou-wei au Kan-sou). Mais cet ouvrage indique également les distances qui séparaient chacune de ces garnisons de leur li so 理所, c'est-à-dire, ainsi que je l'ai vérifié pour les autres garnisons, du « lieu qui administrait » ces garnisons, à savoir Leang-tcheou. Or, pour la garnison de Mō-li, cette distance est de 1400 li. Comme Koua-tcheou, toujours d'après le même ouvrage, était à



1.380 *li* à l'Ouest de Leang-tcheou, la garnison de Mô-li se trouvait tout près de Koua-tcheou à l'Ouest, et il faut évidemment lire « vingt *li* », 二十里, au lieu de « mille *li* », 一千里; de 一千 à 二十, la correction est très facile. Il est normal qu'à l'époque dont traite le *Yuan-ho kiu hien tche* une garnison ait été cantonnée aux environs de Koua-tcheou, à distance à peu près égale de la garnison de Yu-men 玉門軍, cantonnée à 200 *li* à l'Ouest de Sou-tcheou (*sup.*, 270), et donc à 280 *li* à l'Est de Koua-tcheou, et de la garnison de Teou-lou 亶廬軍, cantonnée à Touen-houang (*sup.*, 215, n. 1), à 300 *li* à l'Ouest de Koua-tcheou. Mais alors cette garnison de Mô-li 墨離軍 n'aurait rien eu à faire ni avec la mer (ou lac) du même nom 墨離海 dont parlent les poèmes de Touen-houang (*sup.*, 308), ni avec le relais de Mô-li 莫離驛 que mentionne l'itinéraire de Lhasa (*sup.*, 309, n. 1), tous deux situés près du Koukounor. Peut-être ce toponyme recouvrait-il un nom barbare (T'ou-yu-houen?) qui était répandu un peu partout dans cette région: on sait que le nom de la garnison de Teou-lou était celui d'un clan d'origine Sien-pi (cf. W. Eberhard, *Das Toba-Reich* . . ., Leiden, 1939, 383, et Naba Toshisada dans *Hyûgoku daigaku bukkyôshi ronsô*, Kyoto, 1939, 191).

Sous la date du 15 février 742, le *Tseu tche t'ong kien*, ccxv, 39 a, 15, donne une liste des garnisons (*kiun*) qui dépendaient alors du *tao* du Ho-si (cf. des Rotours, *Traité des fonctionnaires* . . ., 801, n. 4). Dans son commentaire (de 1285) sur ce passage, Hou San-sing (*ibid.*, 39 b, 2) précise la topographie de ces différentes garnisons. Celle de Mô-li, dit-il, se trouvait à 10 *li* (et non 20 *li* comme je propose de lire ci-dessus) au Nord-Ouest de Koua-tcheou, et le nom en aurait été d'origine Yue-tche, 本月氏國. Je ne sais d'où Hou San-sing a pu tirer cette dernière information. On sait que d'après le *Che hi*, cxiii, 2 b, les Yue-tche résidaient tout d'abord « entre Touen-houang et le K'i-lien », 始月氏居敦煌新連間. Les commentateurs et les géographes des T'ang identifiaient le K'i-lien tantôt aux T'ien-chan, au Nord-Ouest de Touen-houang, tantôt aux Nan-chan ou monts Richthofen, dont la chaîne court au Sud des oasis du Kan-sou occidental, à l'Est de Touen-houang (cf. *sup.*, 298, n.). C'est cette dernière interprétation qui est généralement admise aujourd'hui, notamment par Fujita Toyohachi dans son mémoire « L'ancien habitat des Yue-tche et la date de leur migration vers l'Ouest », où sont passés en revue les textes sur cette question (*Tosei kôshôshi no kenkyû*, Saiiki hen, Tôkyô, 1933, 45-96). D'après les gloses de Tchang Cheou-tsie sur *Che hi*, cx, 3 b, et cxiii, 1 a, toutes les oasis du Kan-sou, de Leang-tcheou à l'Est jusqu'à Touen-houang à l'Ouest, formaient à l'origine le territoire des Yue-tche, 本月氏國; et le *Chouei king tchou*, éd. Wang Sien-k'ien, xi, 32 b, dit expressément que Koua-tcheou avait été occupé par eux. Lorsqu'ils furent chassés de cette région par les Hiong-nou vers le milieu du 1<sup>er</sup> siècle a. C., certains d'entre eux se réfugièrent chez les K'iang du Houang-tchong, c'est-à-dire chez les proto-Tibétains de la région de Si-niang dans le Koukounor, auxquels ils se mêlèrent ethniquement (*Heou Han chou*, cxvii, 11 b-12 a). Ce furent les « Yue-tche Mineurs » (Siao Yue-tche) dont d'autres éléments restèrent ou revinrent dans la région des monts Richthofen,

où au v<sup>e</sup> siècle le géographe K'an Yin en signale encore du côté de Kan-teheou (cf. G. Haloun, « Zur Üe-tri Frage », *Z. D. M. G.*, 1937, 265-266). Ainsi donc la toponymie pouvait avoir conservé des noms d'origine Yue-tche aussi bien à Koua-tcheou que dans la région du Koukounor, c'est-à-dire dans les deux régions où sous les T'ang subsista le nom de Mo-li ou Mô-li.

Si le Mô-li de Koua-tcheou, siège d'une garnison chinoise sous les T'ang, se trouvait à 20 li au Nord-Ouest de cette préfecture d'après le *Yuan-ho kiun hien tche* corrigé comme je l'ai proposé ci-dessus, ou à 10 li comme l'écrit Hou Sansing, cette garnison faisait vis-à-vis à la passe de Yu-men, localisée à 20 li à l'Est de Koua-tcheou d'après le même ouvrage également corrigé comme je l'ai fait plus haut, p. 366. Le poste de contrôle frontalier aurait été situé du côté où les voyageurs arrivaient de Chine, tandis que la garnison aurait défendu les abords occidentaux de la ville, du côté où les menaces d'incursions devaient être le plus fréquentes. Ce thème est devenu traditionnel.

P. 328, n. 1. Il y a aussi de Li Po 李白 une « Chanson des nuages blancs » (白雲歌), qui traite également de retour au pays natal (*Li T'ai-po che*, éd. *Sieu pou ts'ong k'an*, VII, 23 b). Ce thème est devenu traditionnel.

## ADDENDA ADDITIONNELS.

P. 28-29. Dans l'atlas remontant à l'époque mongole (1320) et récemment réédité par M. W. Fuchs d'après une édition imprimée sous les Ming vers 1555 (*The « Mongol Atlas » of China, Mon. Ser., Monogr. VIII, Pékin, 1946, carte 46*), le pays des « Petits Yang-t'ong » (*Siao Yang-t'ong kouo*) est localisé au Nord de Li-kiang, à l'Ouest de Ya-tcheou et des sources du Ta-tou ho, c'est-à-dire dans l'Est de la province actuelle du Si-k'ang, région de K'ang-ting (Tatsienlou) et de Pa-ngan (Batang).

P. 44. Le fils de Fang Jong, rédacteur et peut-être auteur du *Sūrangama-sūtra*, Fang Kouan (697-763), chez lequel fut retrouvé le manuscrit de cet ouvrage après la mort de son père (*sup.*, 45), avait des attaches avec l'école du Dhyāna. Il fut en rapports avec Chen-houei (668-760), maître de la branche méridionale de cette école, ainsi qu'en témoigne un fragment des Entretien de Chen-houei provenant de Touen-houang et conservé au Japon (éd. Suzuki Teitarō et Kōda Rentarō, Tokyo, 1934, S XXXIX, p. 42-43).

Au III<sup>e</sup> siècle, Tchou Hi n'hésitait pas à déclarer qu'à part la *dhāraṇī* qui y est englobée (*sup.*, 46) le reste du *Sūrangama-sūtra*, tout ce qui s'y trouve de doctrines et d'idées, était l'œuvre de Fang Jong (*Tchou tseu ts'uan chou*, éd. 1714, LX, 9 a, 11 a). Tchou Hi reconnaissait à juste titre dans ce *sūtra* un des chefs-d'œuvre de la littérature bouddhique chinoise : seul un Chinois, selon lui,

pouvait l'avoir conçu. Le philosophe confucianiste, qui était d'une ignorance crasse concernant le bouddhisme de l'Inde et ses aspects philosophiques (les traductions d'un Paramârtha ou d'un Hiuan-tsang semblent lui avoir été complètement inconnues), avait la marotte de dénoncer partout des apocryphes chinois dans les œuvres bouddhiques ayant une valeur philosophique; pour une fois, dans le cas du *Sûramgama-sûtra*, il est probable qu'il ne se trompait pas.

P. 99. Le texte sanskrit de la stance du *Mahâyânottara-tantra* (ou plutôt : *Ratnagotra-vibhâga*) se trouve dans l'édition établie par E. H. Johnston d'après un manuscrit provenant du Tibet et publiée après sa mort dans *J. Bihar Res. Soc.*, XXXVI, 1-11 (Patna, 1950), 11, 40 :

*Vicitra-saddharma-naijûkha-vigrahair  
Jagad-vimokshârtha-samâhrtodyamah |  
Kriyâsu cintâmani-râja-ratnamad  
Vicitra-bhâvo na ca tat-svabhâvavân ||*

P. 180. « Au galop des chevaux que leur procurent leurs sujets mongols... » Il s'agit des T'ou-yu-houen, grands éleveurs de chevaux dès leurs origines aux confins de la Mandchourie et de la Mongolie (cf. p. ex. *Tsin chou*, xcvi, 3 b) et qui, après leur migration dans la région du Koukounor, continuèrent à se livrer à cette occupation. Sur leurs « poulains-dragons », cf. *sup.*, 296 et 369; le fait est déjà rapporté dans le *Souei chou*, lxxxiii, 1 b, qui ajoute que les T'ou-yu-houen se procuraient des juments persanes, et que leurs produits d'élevage étaient réputés sous le nom de « chevaux pommelés du Koukounor », 時額青梅地馬 (lire 馬, cf. *T'ai-p'ing yü lan*, dccxciv, 8 b).

P. 180. « Tout caparaçonnés de cottes de mailles métalliques qu'ils ont empruntés à l'Iran... » Les cottes de mailles tibétaines sont mentionnées dans les textes chinois cités *sup.*, 181, n. 1, ainsi que dans le *T'ang lieou tien*, éd. 1895, cxc, 10 a : « Hommes et chevaux portent des armures à chaînes (*so tseu kia*), de facture très fine, et qui recouvrent le corps tout entier, ne laissant d'ouvertures que pour les deux yeux; elles rendent invulnérables aux arcs les plus puissants comme aux lames les plus acérées. Pour combattre, ils descendent de cheval, et se mettent en rangs... » Ce texte doit être la source de *T'ang*, ccxvi a, 1 b, 10 (cité par B. Laufer, *Chinese Clay Figures*, Part I, *Prolegomena on the History of Defensive Armor*, Chicago, 1914, 254), qui est moins explicite. Le *T'ang lieou tien* fut achevé en 739. C'est à cette époque que les Chinois adoptèrent eux-mêmes la cote de mailles, car dans le même ouvrage (*T'ang lieou tien*, xvi, 6 a) on lit qu'une des treize sortes d'armures emmagasinées dans l'arsenal de la garde impériale était l'« armure à chaînes » (*so tseu kia*) de fer. Ils l'avaient empruntée soit aux Tibétains, soit plus probablement aux Sogdiens de Samarkand, qui en avaient offert à la cour des T'ang en 718 (*Kieou*, cxviii, 10 b, *T'ang*, ccxvi b, 1 b, *Ts'ö*, cmlxxi, 3 a; cf. Chavaunes, *Documents sur les*

Tou-kiue . . . , 136, et *T. P.*, 1904, 34). Il est déjà question d'« armures pareilles à des chaînes, et impénétrables aux flèches », qui portaient en 384, lors du siège de Koutcha par le général chinois Lu Kouang, les armées Hou venues défendre Koutcha de la région d'Outch-Tourfan, plus loin à l'Ouest, du côté de la Sogdiane (*Tsin chou*, cxxxii, 1 b-2 a; *Che lieou kouo tch'ouen ts'ieou*, éd. *Ts'ong chou tsi tch'eng*, n° 3.815, p. 61, et n° 3.819, p. 567).

Qu'au Tibet également la cotte de mailles ait été empruntée aux Iraniens, c'est ce que supposait Laufer (*op. cit.*, 237, 253-256), et avec raison sans doute, si l'on pense au célèbre haut-relief équestre du roi sassanide Khusrô II (590-628), dans la grotte de Tâq-e-Bostân près de Kermânsbâh (E. Herzfeld, *Am Tor von Asien*, Berlin, 1920, pl. XLII-XLIII et p. 86-89; A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Paris, 1936, fig. 45 et p. 455-456). Le souverain iranien y est représenté couvert de la tête aux cuisses d'une cotte de mailles dont la partie supérieure, retombant du casque, lui cache tout le visage, avec deux ouvertures pour les yeux; le cheval lui-même porte sur la tête et le poitrail une cuirasse à écailles ornée de bouppes.

A la fin du IV<sup>e</sup> siècle, Ammien Marcellin (XXV, 1, 12), qui avait pris part dans l'armée de l'empereur Julien à des batailles contre la cavalerie sassanide, en décrit l'armure en des termes presque identiques à ceux qu'emploient les historiens chinois pour décrire la cotte de mailles tibétaine : « Toutes leurs troupes étaient ferrées, et couvertes sur toutes les parties du corps de lamelles tellement serrées, que les jointures rigides s'en ajustaient parfaitement aux articulations des membres; et elles portaient des simulacres de visages humains, aussi soigneusement adaptés aux têtes que des feuilles d'or aux corps solides qu'elles revêtent. Les flèches ne pouvaient s'enfoncer que par de petites ouvertures qui permettaient tout juste aux yeux de voir, ou aux extrémités des narines d'émettre un filet de souffle. » Le latin a *laminis tectae*, « couvertes de lamelles ». Il ne s'agissait donc pas de cottes de mailles proprement dites (à chaînons ou à anneaux); mais ces lamelles devaient être singulièrement serrées (*densis*) pour s'ajuster, comme le dit Ammien Marcellin, à toutes les articulations du corps. Deux ou trois siècles plus tard, à peu près à l'époque où le Tibet commençait à emprunter à ses voisins des éléments de civilisation, c'est une véritable cotte de mailles que le roi Khusrô II porte sur le haut-relief de Tâq-e-Bostân. Le réseau des mailles menues et innombrables est ciselé dans la pierre avec une finesse extrême, tandis qu'apparaît par dessous le vêtement de soie historiée, le tout étant aussi souple qu'une chemise.

Or, les textes chinois cités ci-dessus ne laissent guère de doute sur la nature exacte des armures tibétaines et sogdiennes qui firent sous les T'ang l'admiration des Chinois : il s'agissait d'« armures à chaînes » (*so kia 鎖甲*, *so tseu kia 鎖子甲*, *so tseu k'ai 鎖子鎧* . . .), c'est-à-dire évidemment de cottes de mailles.

La cotte de mailles ne s'est pas maintenue en Chine (Laufer, *op. cit.*, 247); peut-être même n'était-ce qu'à titre d'apparat qu'elle figurait parmi les armes de la garde. Le seul pays du monde où elle soit restée en usage jusqu'à nos jours est le Tibet. Encore y porte-t-on surtout, semble-t-il, aux temps modernes,

des armures à écailles ou à lamelles (*khrab, iub-chen, iub-can*, cf. Thomas, *Tibetan Literary Texts...*, II, 425, et Laufer, *op. cit.*, 195, n. 5), du type de celles qui sont représentées dans les anciens monuments figurés du Gandhāra, de la Sérinde et de Touen-houang (cf. Foucher, *Art gréco-bouddhique*, I, 402, II, 15 et n. 1, 842; Herzfeld, *Am Tor von Asien*, 88-89; Stein, *Ancient Khotan*, XVI, 252, n. 9, 411, et *The Thousand Buddhas*, 39, n. 53; Matsumoto Eiichi, *Tonkō ga no kenkyū*, pl. CXXIX-CXXI, etc.; Harada Yoshito et Komai Kazuhika, *Shina koki zuko, Heiki ben* [*Chinese Antiquities, Arms and Armour*], Tokyo, 1932, pl. XXX-XXXVI; Laufer, *op. cit.*, 274-275). Dans la plupart de ces monuments, les personnages sculptés ou peints portent sur le haut du corps une armure à « écailles » imbriquées, qui se chevauchent dans le sens vertical et devaient être fixées à un justaucorps de cuir ou d'étoffe (*scale-armour* de Laufer, *op. cit.*, 258), tandis que la partie inférieure de l'armure est formée de petites lamelles oblongues disposées en rangées horizontales (*plate-armour*). C'est cette dernière disposition que présentent les armures tibétaines du Royal Scottish Museum d'Édimbourg (*sup.*, 181, n. 1), rapportées de Lhasa par un membre de l'expédition britannique de 1904 et dont le conservateur du département d'art et d'ethnographie, M. R. Kerr, a bien voulu me communiquer de superbes photographies. Dans l'un des spécimens (n° 1905. 285), d'étroites lamelles de fer sont disposées en rangées horizontales; elles sont perforées pour laisser passer des cordonnets de cuir, qui les attachent les unes aux autres, tant horizontalement dans le sens des rangées que verticalement de rangée à rangée. Dans l'autre (n° 1906. 406), qui est accompagnée d'une armure de cheval, les lamelles sont en acier poli, disposées de manière analogue, mais encore plus fines et plus souples. Le devant du visage est laissé découvert par ces armures dont la partie supérieure est fixée à l'intérieur du casque qui surmonte la tête. La partie arrondie des lamelles est tournée vers le haut, comme dans les monuments figurés de l'Inde et de l'Asie Centrale (et contrairement à ce qu'on observe dans les figurations de notre antiquité classique).

L'armure à écailles ou à lamelles est fort ancienne en Chine (comme en Iran et dans toute l'Asie). C'est à l'époque des Han, selon Laufer (*op. cit.*, 208, 267), qu'on commença à en fabriquer en métal. Mais M. Egami Namio a récemment montré que, dès l'époque des Royaumes Combattants, les Chinois de Ts'in et de Yen avaient emprunté cette armure métallique aux Hiong-nou (*Yurashia hop-pō bunka no kenkyū* [*Études sur quelques problèmes culturels de l'Eurasie Septentrionale*], Tokyo, 1951, 69-75 et fig. 10). Les archéologues japonais ont exhumé des « écailles » de bronze en pays Hiong-nou, dans la province actuelle du Souei-yuan, et des lamelles de fer, plus tardives, à San-p'ou dans le Sinkiang (Harada et Komai, *op. cit.*, pl. XXXIV). Dans un tombeau du Kokurye, en Mandchourie, une fresque représente un guerrier revêtu du col aux pieds (sauf les bras) d'une armure à écailles (Egami, *op. cit.*, fig. 10, 2); et au VII<sup>e</sup> siècle encore on conservait, rapportent les textes chinois (*T'ang*, CCXX, 3b, 3), une « armure à chaînes » (*so kia*) parmi les *palladia* ornant le temple du fondateur du royaume de Kokurye, dans la place forte de Leao-tong (Leao-tong tch'eng,

région du Leao-yang actuel). Si l'on rapproche ces deux derniers témoignages, il semble que le terme *so kia* ait pu désigner des armures à écailles ou à lamelles, au lieu de la cotte de mailles proprement dite. Cependant celle-ci est également connue dans le Tibet moderne, ainsi que l'attestent les voyageurs (Waddell, *Lhasa and its Mysteries*, 168, mentionnant des *coats of chain-mail* à côté des armures à lamelles comme celles du musée d'Edimbourg) et des fragments qu'on en voit dans nos collections. En attendant de plus amples recherches, je ne crois pas m'être trompé en traduisant ce terme par « cotte de mailles », à propos du Tibet de l'époque des Tang. Laufer pensait (*op. cit.*, 255) qu'à cette époque les Tibétains auraient été incapables d'en fabriquer eux-mêmes, et que leurs armures devaient être importées de l'étranger. Mais on a vu ci-dessus (203, n.) que le travail du métal était alors florissant au Tibet: et, même si les forgerons indigènes étaient hors d'état d'armer les effectifs considérables de l'armée royale, il ne manquait pas, à l'intérieur du royaume tibétain, de populations sujettes susceptibles de les seconder.

P. 188, n. 1. Les premières fondations bouddhiques du Wou-t'ai chan devaient remonter à l'époque des Wei septentrionaux, lorsqu'au v<sup>e</sup> siècle ceux-ci établirent leur capitale dans la ville voisine de P'ing-tch'eng, au Nord du Chan-si. C'est à cette époque (entre 418 et 420) que Buddhahadra traduisit en chinois l'*Avatamsaka-sûtra*, où figurait (T. 278, xxix, 590 a [= T. 279, xlv, 241 b, traduit par Siksānanda en 699]) une liste de montagnes mythiques des huit points cardinaux, comme on en trouve dans toutes les littératures de l'Inde (cf. Kirfel, *Kosmographie der Inder*, 95 et suiv., 218 et suiv.); celle du Nord-Ouest, résidence du Bodhisattva Mañjuśrī, y portait le nom de « Mont Frais » (Ts'ing-leang chan 清涼山, \*Sita, \*Sisira?). Cette montagne fut identifiée au Wou-t'ai chan (p. ex. T. 1185, traduit en 710, 791 c), où l'on pratiquait le culte de Mañjuśrī. Il y était déjà florissant au début du vi<sup>e</sup> siècle (cf. *Chouei king tchou* de Li Tao-yuan, mort en 527, éd. Wang Sien-k'ien, 1892, xi, 31 a-b, et *T'ai p'ing yü lan*, éd. Sseu pou ts'ong k'an, xlv, 4 a); mais c'est sous les Tang qu'il atteignit son apogée et que la montagne sacrée commença à être fréquentée par les bouddhistes de toute la Chine et par des pèlerins étrangers. Le premier de ceux-ci dont, à ma connaissance, la visite soit attestée, est le moine cachemirien Buddhapāli (\*pālita?) en 676; le récit de sa visite, restée célèbre dans les fastes du Wou-t'ai chan, se présente encore dans un contexte imprégné de légende (cf. T. 967, 349 b, préface de 689 à la traduction de l'*Usntsa-vijaya-dhāraṇa* par Buddhapāli; T. 2074, 175 b, « Relation des exaucements de l'*Avatamsaka-sûtra* », texte remanié en 783; inscription de Touen-houang, Pelliot, *B. É. P. E.-O.*, VIII, 504; « Hymne du Wou-t'ai chan », fin du viii<sup>e</sup> siècle, ms. de Touen-houang reproduit dans Tsukamoto Zenryū, *Tō chūki no jōdōkyō* [« Chinese Buddhism in the Middle Period of the Tang Dynasty »], *Mem. Tohō Bunka Gakuin*, IV, Kyoto, 1933, 2; *Journal de voyage d'Ennin* [cf. *inf.*], 237-238, 243). Un autre Cachemirien, le traducteur Prajñā, se rendit au Wou-t'ai chan en 794 (T. 2157, xvii, 894 c). Le maître de Tantra

Amoghavajra, alors tout puissant à la cour de Tch'ang-ngan, y était monté dès 770 (cf. Chou Yi-liang, «Tantrism in China», *H. J. A. S.*, VIII, 1945, 297); le somptueux monastère du Pavillon d'Or (Kin-ko sseu), construit sur son initiative, dès 766, avec le concours d'un moine de Nalanda et aux frais du richissime ministre Wang Tsin, frère du poète Wang Wei, devint un des principaux buts d'excursion de la haute société chinoise. Le pèlerin japonais Ennin (Jikaku daishi), qui résida au Wou-t'ai chan de juin à août 840, le décrit comme le centre du bouddhisme le plus important en Chine avec le T'ien-t'ai chan (cf. son *Journal de voyage*, éd. *Dai Nihon bukkyō zensho*, Yuhoden sōsho, I, 234 a). C'est à ce moment, aux alentours de l'an 800, que la réputation du Wou-t'ai chan dut se répandre dans toute l'Asie Centrale et au Tibet, qui en fit demander un « plan » (l'ou) en 824 (*sup.*, 188, n. 1). Il y avait au Wou-t'ai chan des peintres attirés, chargés de fournir des « plans » aux pèlerins, c'est-à-dire des peintures où étaient figurées non seulement la topographie de la montagne, de ses lieux saints et de ses édifices, mais aussi les légendes qui s'y rattachaient. Lorsque Ennin quitta le Wou-t'ai chan, le 19 août 840, un de ses confrères chinois lui offrit, en souvenir de son pèlerinage, une de ces peintures qu'il fit exécuter en dix jours par un artiste auquel il avait procuré le matériel nécessaire (*op. cit.*, 244 b). C'est à un de ces prototypes que devaient remonter aussi bien le « plan » du Wou-t'ai chan demandé par le Tibet en 824 que la grande peinture murale de la grotte 117 de Touen-houang, que Pelliot (*B. É. F. E.-O.*, VIII, 504) datait des environs de l'an 900, mais qu'on a montré depuis lors être un peu plus tardive, car c'est, d'après une inscription, entre 980 et 995 que fut aménagée la grotte 117 (cf. *Wen wou ts'an k'ao tsou leao*, V, 11, Pékin, mai 1951, 55). Sur l'histoire du Wou-t'ai chan, cf. aussi Tsukamoto Zenryū, *op. cit.*, 36-40; Inoue Ichii, *Shina bukkyō shigaku*, II, 1 (1938), 107-119; la peinture de Touen-houang est reproduite dans Pelliot, *Les grottes de Touen-houang*, IV, pl. CCXXI-CCXXIV, dans Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, II, fig. 474-477, et dans la publication chinoise de 1951 citée ci-dessus.

P. 212, n. Sur les cheveux tressés chez les Hiong-nou, cf. Egami, *op. cit.* (1951), 147 et pl. xxx, 1. Il était d'usage, chez les peuples anciens de l'Eurasie septentrionale, de couper les cheveux des morts, et les archéologues russes ont trouvé beaucoup de tresses dans les tombeaux de chefs Hiong-nou en Mongolie du Nord.

P. 262, n. 6, l. 11. D'après d'autres sources (*T'ang*, CCXVI a, 8 b, *Ts'ō*, CMLXXIII, 19 a), ce ne fut pas T'o-pa Houai-kouang qui décapita en 866 Louen K'ong-jo (Blon Khon-bzer) le défenseur de la dynastie royale du Tibet; ce fut un chef ouïgour de Pei-t'ing (près de Tourfan) nommé P'ou-kou Tsiun 僕固俊.

P. 319, n. Sur la localisation du Chan-tcheou des T'ang dans la sous-préfecture actuelle de Lo-tou (Nien-po 隴伯縣 des Ts'ing), cf. *Si-ning fou sin tche* de 1762, III, 5 b, vu, 2 a, *Kan-sou sin t'ong tche* de 1909, IV, 76 a-b, 79 b-80 a, III, 38 b; les murailles d'une ville ancienne subsistent à 2 li à l'Ouest de Lo-tou.

P. 319, n. L'identification du Col Rouge des T'ang (Tch'e-ling), frontière physique et stratégique entre la Chine et le Tibet, au Sud-Est du lac Koukounor, sur la route de Chan-tcheou (actuellement Lo-tou, à l'Est de Si-ning) à Lhasa, avec le Je-yue chan (Monts du Soleil et de la Lune) n'est naturellement qu'une conjecture, et des recherches sur place, topographiques et archéologiques, seraient indispensables. D'après Lieou Yuan-ting (*T'ang. ccvi*, 6 a), le Col Rouge (ou Chaîne Rouge, comme *tch'e-ling* peut aussi se comprendre) était ainsi nommé par les Tibétains parce que, sur plusieurs dizaines de li, la terre et les pierres y étaient de couleur rouge; aucun voyageur moderne ne dit rien de pareil du Je-yue chan. Rockhill, qui franchit le Je-yue chan en 1892 (*Diary of a Journey through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892*, Washington, 1924; 100-111), le situe à 11.171 pieds d'altitude (3.047 m.) et à environ 1 1/2 mile (2 1/2 km.) du bourg fortifié de Sharakuto, dont l'altitude, d'après ses relevés, est de 10.967 pieds (3.345 m.; 11.300 pieds = 3.457 m. d'après Prjevalski et Kozlov; 10.780 pieds = 3.288 m. d'après Pereira, *sup.*, 319, n.), et la latitude de 36°23'01" (36°31, 1' d'après Filchner, *Wiss. Erg. der Exp. Filchner nach China und Tibet 1903-1905*, IV. Bd., Berlin, 1913, 69). Le Je-yue chan, dit Rockhill, est appelé par les Tibétains «Do-nirita»: la hauteur au-dessus de Sharakuto en est insignifiante et l'ascension très facile. Pereira le situe à 4 1/2 miles (7 km.) de Sharakuto, probablement parce que Rockhill avait campé non pas au bourg fortifié lui-même, mais dans ses environs. Rockhill (*op. cit.*, 109, n. 1) et Filchner (*Das Rätsel des Mantschu, meine Tibet-Expedition*, 3<sup>e</sup> éd., Berlin, 1911, 61 n.) s'accordent pour interpréter «Sharakuto» par le mongol «Shara-hotun», qui signifierait «la ville jaune» (Sira-qotoï); Kozlov, qui y passa à deux reprises, lors de son expédition de 1899-1901 où il fit le tour du lac Koukounor, et lors de celle de 1907-1909 où il visita l'île de ce lac, écrit Шлаахууты. Mais dans les documents chinois ce nom revêt partout des formes indiquant un original Qara-qoto, «la ville noire». Ainsi le *Si-ning fou sin tche* 西寧府新志 de 1762, IV, 6 b, parle du «camp» de Ho-la-k'ou-t'o 哈拉庫托營 (on trouve ailleurs la graphie Ha 哈-la-k'ou-t'o), alors «récemment établi» (新置), et situé à 5 li au Nord-Est du Je-yue chan; lui-même distant de 170 li de la sous-préfecture de Si-ning. Ailleurs (XXI, 21 b) la même monographie situe ce même camp à 150 li de la préfecture (*fou*) de Si-ning; il y a là de l'inexactitude, car le siège de la sous-préfecture de Si-ning et celui de la préfecture du même nom se trouvaient naturellement dans la même ville. Le Je-yue chan marque dans cet ouvrage la limite entre la sous-préfecture de Si-ning et le territoire du Ts'ing-hai (Koukounor).

Le «camp» de Sharakuto est la dernière bourgade habitée, avant les plateaux désertiques du Tibet, auxquels donne accès le col du Je-yue chan. Mais il serait vain d'y chercher l'emplacement de la place fortifiée de Che-p'ou, qui sous les T'ang commandait le débouché du Col Rouge, et qui joua alors un si grand rôle dans les guerres sino-tibétaines (*sup.*, 369-370). En effet, les textes des T'ang situent Che-p'ou à 20 ou 30 li du Col Rouge et, si celui-ci était bien le Je-yue chan actuel, cette distance, même en calculant le li des T'ang au plus bas (l'estimation



en varie de 300 à 500 m.), se laisse difficilement ramener aux 5 li (modernes, 2 à 3 km.) du *Si-ning fou sin sin tche*, aux 2 1/2 km. de Rockhill, aux 7 km. de Pereira. D'autre part, Che-p'ou nous est décrit comme une position pourvue de défenses naturelles très fortes. Lorsque Ko-chou Han l'attaqua en 749, il avait racolé une immense armée de 63.000 hommes (*Tseu*, ccxxvi, 51 b, 7 juillet 749; 100.000 hommes d'après *Kieou*, civ, 5 a, et *T'ang*, cxxxv, 1 b), formée de troupes chinoises régulières du Long-yeou et du Ho-si et d'auxiliaires turcs du Cho-fang et du Ho-tong (boucle du Fleuve Jaune), alors que Che-p'ou n'était occupé que par quelques centaines de Tibétains. Mais ceux-ci étaient bien approvisionnés en vivres, ainsi qu'en pièces de bois et en rochers qu'ils précipitaient sur les assaillants du haut de la forteresse. Celle-ci était, en effet, défendue de trois côtés par des à-pics, et l'on n'y pouvait accéder que par un unique sentier qui montait en serpentant sur une longueur de trois à quatre li (1-2 km.) (*Tseu*, ccxvi b, 51 b; cf. l'itinéraire de Lieou Yuan-ting, *T'ang*, ccxvi b, 6 a, et le commentaire de Hou San-sing sur *Tseu*, ccxiii, 23 b, 26 avril 729, citant Song Po, 936-1012, l'auteur du *Wen yuan ying hwa*). La prise de ce nid d'aigle s'avéra si ardue que Ko-chou Han dut menacer de mort deux de ses lieutenants s'ils n'activaient le siège. Lorsqu'à force d'assauts on finit par s'en emparer, on n'y fit que 400 prisonniers tibétains (dont le Stag-gra dit de T'ie-jen, 鐵刃悉諾羅, cf. *sup.*, 296, n.). La place forte de Che-p'ou n'était donc pas un défilé, une gorge resserrée entre les parois rocheuses, comme celle que décrivent au Nord-Est de Sharakuto, sur la route qui vient de Si-ning, les voyageurs modernes et les monographies locales (le Houang-chouei hia 滄水峽 ou Yue-chouei hia 藥水峽). Mais la route principale de Si-ning vers le Tibet passe actuellement par Tangar (Houang-yuan 黃源), bourgade fortifiée de fondation récente (les murailles en furent construites en 1723, et son érection en *t'ing* ne date que de 1829, cf. *Kan-sou sin t'ong tche* de 1909, iv, 81 a-b), et le tracé devait en être différent à l'époque des T'ang. Le *Si-ning fou sin tche*, iv, 4 a, vii, 7 a, et le *Kan-sou sin t'ong tche*, xiii, 38 a, identifient le Che-p'ou tch'eng des T'ang à un Mont de la Forteresse de Roc, Che-tch'eng chan 石城山, situé à 280 li au Sud-Ouest de Si-ning; ils se bornent, sur ce site, à citer les textes anciens.

En résumé, la question de la localisation exacte du Col Rouge et du Che-p'ou des T'ang me paraît rester entière; elle ne pourra se résoudre que par une enquête sur place.

## DERNIERS ADDENDA.

P. 36, ms. 46.660, 2° vers. *Tchen jou* 真如, «la tathatā», ne va pas pour la rime, il faut probablement lire *tchen tche* 眞知, «le vrai savoir».

P. 41, n. 4. On pourrait penser à *tch'an hi* 禪機, «les ressorts du Dhyāna», qui irait bien pour le sens (cf. 24, n. 6); mais la graphie de 機 est fort différente ailleurs dans ce manuscrit (f° 127 a, l. 1; f° 135 b, l. 5).

P. 176, n. 3. Le rebelle Yen Tch'ao, qui défendit Touen-houang avec tant d'énergie de 777 à 787, appartenait à une des principales familles de la ville, souvent mentionnée dans les inscriptions des Grottes des Mille Buddha (cf. Lao Kan, compte rendu de l'ouvrage de Che Yai {*sup.*, 161, n. 3}, dans *Tchong kouo ch'ouei king tai che tai l'an*, Ac. Sinica, VIII, 1, janvier 1949, 159). Je crains d'avoir calomnié ce personnage en le qualifiant d'«aventurier local, plus ou moins métissé». Sa révolte contre Tcheou Ting, commissaire du gouvernement impérial, était peut-être motivée par la mollesse dont celui-ci aurait fait preuve dans la défense de Touen-houang.

P. 213, n., l. 16, la «mer» de Si-t'ong 西桐海. Ce lieu-dit des environs de Touen-houang est mentionné, avec l'orthographe 西同, dans le *pien wen* de Tchang Yi-tch'ao (*sup.*, 298, n. 2), éd. Lieou Fou, *Touen-houang to so* (Ac. Sinica, 1930), n° XII, p. 77, l. 5. C'est là qu'en 856 Tchang Yi-tch'ao arrêta une incursion des T'ou-houen (T'ou-yu-houen).

P. 240, n. 6. L'inscription funéraire de Louen Kong-jen (658-723) par Tchang Yue (667-730) est dans *Tchang Yen-kong tai*, XVII, éd. *Ts'ong chou tai tch'eng*, n° 1.847, p. 177-179. On trouve d'autres informations sur Louen Kong-jen dans *T'ang*, CX, 7 a, *Tseu*, CCVI, 17 a, etc. Il était le fils de K'in-ling (Khri-'briin de Mgar), qui avait exercé la régence après son père Lou Tong-tsan (Ston-rcau de Mgar, † 667), puis se suicida en 699 à la suite d'un coup d'État monté par le roi K'i-nou-si-long (Khri-'dus-arou, régna de 676 à 704 d'après les sources tibétaines, né en 672 d'après *Tseu*, CCII, 43 b) lorsque celui-ci voulut prendre lui-même les rênes du pouvoir. C'est alors (699) que Louen Kong-jen, avec 7.000 «tentes» de T'ou-yu-houen qui lui appartenaient, vint faire sa soumission à la Chine, où il reçut des titres et fit une brillante carrière jusqu'à sa mort en 723. Tchang Yue explique que «Louen» n'était qu'un titre tibétain (*blon*, *sup.*, 240, n. 6), signifiant «ministre» (*tsai* 宰) en chinois, et porté par Louen Kong-jen parce que son père (Ling 陵 = [Khri-'briin]), son grand-père (Tsouen 尊 = Bcuu?) et son arrière-grand-père (Tsan 贊 = Rcau?) avaient héréditairement exercé les fonctions de ministre au Tibet. Leur vrai nom, ajoute Tchang Yue, était Tong-tsan (Ston-rcau), 號為東贊. En réalité, d'après les sources chinoises aussi bien que tibétaines, c'était le grand-père de Louen Kong-jen, et non son arrière-grand-père, qui s'appelait Ston-rcau (*sup.*, 187, n. 1). Le véritable nom du clan, dans les sources tibétaines, est Mgar; c'est peut-être ce nom qui se cache derrière le caractère chinois mal établi que certaines sources chinoises indiquent pour le «nom de famille» (*siug* 姓) de Lou Tong-tsan (*Kieou*, 196 a, 2 b, l. 7, *Tong tien*, CXC, 12 a, l. 2).

P. 287, n. 3. Le Cheng-kouang sseu de Touen-houang est mentionné dans une liste de monastères de 869, au verso du ms. 2.738 du Fonds Pelliot chinois.

# INDEX.

A-rtan-hyver (A-rdan-hver, A-dhan-der), maître bouddhiste de Koutcho, 14 n., 283 n.

*acintya*, impensable, inconcevable, 14 n., etc.

*acintaka*, cf. sans pensée.

*agada*, panacée (comparaison), 122 et n.

agriculteur (comparaison), 143.

alliances matrimoniales, sino-tibétaines (*cheng k'ieou*, *don lan*) et sino-barbares, 4-5 n.; princesses chinoises « vraies » et « fausses », 4 n., 6 n., Add. 355-356; le Tibet se prétend l'égal de la Chine, 5 n., 227 n.

*amala-sijñāna* (9° *sijñāna*), 56-57 n.

Amoghavajra, maître de Tantra en Chine, 46 n., Add. 377. †

*anābhoga*, *nirābhoga* (chinois *taou jan, jen yun*), sans effort, automatisme, théopatie, 15 n., 80 n., 88 n., 98-99 n., 343.

Ankokujī, fondations japonaises, 248 n.

*anta*, extrêmes, 108 n., 110.

*apratisthita* (*avou tchou, pou tchou*...), sans appui, inlocalisé, indéterminé, 71-72 n., 82 n., 88 n., 102 n., 104 n., 106 n., 126 n., etc.; nom d'un Bodhisattva, 54-55 n.

Arabes, 180 n., 181 n., 301 n.

arc, tir à l'— (comparaison), 73 n., 74-75.

argent et sa gangue (comparaison), 95-96 n., 108, 125 n.

Arhat, trois sortes, 137 n.; dix-huit — au Tibet, 12 n.; Arhat et Bodhisattva, 64 n., 65 n.

arrondissement, cf. *tao*.

*asamjñin*, dieux sans notions, inconscients, 62 n., 130-131 n., 134 n. (trois états).

*asamjñi-samāpatti*, recueillement d'inconscience (sans notions), 62-63 n., 71 n., 76 n., 127 n., 130-132 n., 335.

auditeurs (*śrāvaka*), 69 n., 107 n., 137 n., Add. 356.

audition (*śravaṇa, śruti*), 24 n., 49-52 n., 61 et n., 107 et n., Add. 358. Cf. *bahuvrūta*.

Avalokiteśvara, étymologie chinoise, 49 n.

aveugle (comparaison), 344.

*bahuvrūta*, érudit, 61 n., etc. Cf. audition.

Bal-po (Népal), 200 n.; cf. Pa-pou.

barbares, sensibilité des Chinois à l'égard des —, 7 n.; glorification chinoise des —, 181 n.; considèrent les valeurs spirituelles comme butin de guerre, 182; cf. coiffure, costume, neuf clans.

Bayan-éor, *qaghan* ouïgour, 6 n.

Beau-bran, cf. Blon Beau-bran.

Beau-bzier, cf. Blon Beau-bzier.

*bean-po* (chinois *tsan-p'ou, tsan-fou*), titre des Rois du Tibet, 1 n., 202 n., Add. 363, etc.; « saint et divin », 37 n., 364, etc.

Beau-sum-ys (?), cf. Tsan-sin-ys.

*be-blou*, titre tibétain, 283 n., Add. 368.

Be'u-sin (Pao-sing?) maître de Dhyāna, 283 n.

*bhāvānā*, culture, 79-80 n., etc.

*Bhāvānā-krama*, « La culture graduelle », titre de trois traités de Kamalaśīla, 13 n., 18; analyse du premier et du troisième, 333-353.

*bhikṣu* pratiquant le *dhyāna* (*dhyānacāra*), 104 et n.; cinq cents *bhikṣu* doutant du Mahāyāna, 122 et n., 152: trente mille, *id.*, 105 n.

Bilgā Qaghan, Turc marié à une princesse chinoise, 4 n., 223 n., Add. 355.

bilinguisme aux confins sino-tibétains, 20 n.

*Bla-ma nam-thar*, ouvrage de Ye-sés rgyal-mchan (Jñānadhvaja), Add. 358-357.

Blou-bran chos-kyi ni-ma, historien tibétain, 11 n.

*blou* (*louen*), titre tibétain, 240 n., 365, 380.

Blou Beau-bran (?), Blou Bran (?), gouverneur tibétain, 226 n., Add. 362; Zan Beau-bran, Add. 362.

[Blon] *Bcan-bzier* (*Bstan-bzier*), gouverneur tibétain, 277 n., 281 n., Add. 368.

*Blon-bcan-sron-bcan*, Roi, père de *Sron-bcan-sgaru-po*, 200 n.

*blon-che* (chinois *ta siang*), grand ministre tibétain, 184 n., 291 n.

*blon-che mgo-man* (chinois *fou siang*), vice-ministre tibétain, 184 n., 288 n., 291 n.

*blon-chen-po*, grand ministre, 242 n., 282 n.

Blon (ou *Zan*) *Khon-bzier*, cf. *Louen K'ong-jo*.

Blon... *khri-sgra* (?), gouverneur tibétain de *Koua-tcheou*, 241 n.

Blon *Man-bzier* (*Louen Mang-jo*), grand ministre et généralissime, 260 n., 266 n.

*blon-po* (chinois *tsai siang*), ministre tibétain, 228 n., 235 n., 282 n.

Blon *Rgyal-bzier* (*Louen Kia-jo*), général tibétain, 281 n.

Blon *Srid-coñ*, messenger tibétain, 292 n.

Blon *Stag-sgra* (*Louen Si-no-lo*), cf. *Si-no-lo bodhi* insurpassée (*amutara*), 93 et n., 94.

*Bodhidharma*, patriarche de l'école du *Dhyāna*, 57 n., 58 n.; «*Bodhidharma-trāṭra*», 12 n.

*Bodhimur*, version kalmuk d'un *Rgyal-rabs*, 22 n.

*bodhipakṣika-dharma*, auxiliaires de l'Éveil, 153 n., 154 n.

Bois de Turquoise (*Gyu-chal*), site d'une fondation bouddhique, 246 n., Add. 362-364, 368.

*Bon-po*, religion indigène du Tibet, 26 n., 185 n., 192 n., 230 n., 231 n.

*Brag-mar* («la Roche Rouge»), résidence hivernale des *bcan-po*, 190 n., 201 n.

brāhmane, qualificatif chinois des moines indiens, 25 et n., 160 et n.

*Bṛhatphala*, nom d'un ciel et de ses dieux, 120 n., 128 n., 139 n.

'Bro (*Mou-lou*), clan tibétain, favorable au bouddhisme, 25-30 n., Add. 357; Reines de —, épouses de *Khri-sroñ-ldo-bcan* et d'autres Rois, 25-28 n.

'Bro-bza *Byans-gron* (*Bodhidipā*, épouse de 'Bro), 27 n.

*bcam-gyis mi-khyab-pa* (*acintya*), 14 n.; cf. sans pensée.

*Bcam-yaś*, près de *Lhasa*, 190 n., 201 n.;

édit de — (791), 183 n., 187 n.

*Bu-ston*, historien tibétain, 1, 357 n.

*Buddha*, sens du terme, 125 et n.

*buddhānumṛti*, commémoration de *Budha*, cinq procédés, 17 n.

*Buddhoṣṭa-sātra* (*Taiśhō*, n° 945), 43 et n.

Bulgares, coiffure, 211 n.

*biar*, titre tibétain (*lang* en chinois), 281 n.

carte d'Asie Centrale importée au Japon à la fin des Tang, 186 n.

cent huit thèmes illusoirs (*pada*), 83 n.

*Cho-tchou won lou*, recueil de textes sur *Touen-houang*; éd. diverses, 34 n., 173 n.

*Chan-tcheou* (*Lo-tou* près de *Si-ning*, au *Koukounor*), chef-lieu de l'arrondissement de *Loog-yeou*, point de départ de l'itinéraire vers *Lhasa* et le *Népal* sous les Tang, 6 n., 26 n., 28 n., 186 n., 319 n., Add. 359, 363, 369, 377-378.

*Chang = Zan* (q. v.), oncle maternel — beau-père, 26 n., 240 n.

*Chang K'i-li-tsan*, cf. *Zan Khri-bcan*.

*Chang K'i-li-tsang*, cf. *Zan Khri-bzan*.

*Chang K'i-si-kia*, commissaire tibétain, 281.

*Chang K'i-sin-eul*, *Chang K'i-li(liu)-sin-eul*, cf. *Zan Khri-sum-rje*.

*Chang Kie-li-ssou*, ministre tibétain, 281.

*Chang Kie-si*, cf. *Zan Rgyal-zigs*.

*Chang Kie-tsan*, cf. *Zan Rgyal-bcan*.

*Chang K'ong-jo*, cf. *Louen K'ong-jo*.

*Chang La-tsang-hiu-liu-p'o*, cf. *Zan Lha-bzan Klu-dpal*.

*Chang Pi-pi*, ministre du clan de 'Bro, défenseur de la monarchie tibétaine au 11<sup>e</sup> siècle, 26-27 n., 29 n., 262 n.

*Chang Si-kie* (probablement fautif pour *Chang Kie-si*, q. v.), 264 n., 290 n., 299 n.

*Chang Si-mo* (= *Chang Tsan-mo*?), 291 n.

*Chang Si-no-lo*, cf. *Si-no-lo* (*Stag-[s]gra*).

*Chang Tsan-mo*, cf. *Zan Bcan-ba*.

*Chang Tsan-mo Che-p'o-ngo*, 290 n., 293 n.

*Chang Ta-tsang* (*Ta-tsang*), cf. *Zan Stag-bzan*.

*che*, les faits, singuliers et contingents, antonyme de *li*, l'ordre rationnel, 51 n., 58 n.; cf. h.

s'ensuivant, ouvrage de Tao-suan, 28 n.  
 be-p'ou, place fortifiée à la frontière sino-tibétaine, près du Col Rouge, Sud-Est du lac Koukoumor, 39 n., 293 n., 294 n., 296 n., 300 n., 319 n., Add. 363, 369-370, 378-379.  
 Che-epou, clan tibétain, 27 n., Add. 365.  
 che ti (*cahurti-ratya*), vérité contingente, 24 n., etc.  
 Che-tseu-heou (Simhanāda), moine à Touenbouang, 257.  
 Chen-bouei, maître de l'école du Dhyāna († 760), secte dite du Sud, 15-16 n., 51 n., 58 n., 71 n., 111 n., Add. 372.  
 Chen-sieou, maître de l'école du Dhyāna († 706), secte dite du Nord, 15-16 n., 44 n., 58 n.  
 Chen-ts'ò kiun, garnison de la Divine Stratégie, 296 n.  
 Chen-wei kiun, garnison du Divin Prestige, 295 n., 300 n., Add. 370.  
 Chen-wou kiun, garnison de la Divine Martialité, 296 n., 300 n., Add. 369-370.  
 cheng, neveu utérin — gendre, 4 n., 26 n.  
 cheng hieou, cf. alliances matrimoniales.  
 Cheng-kouang seu, monastère de Touenbouang, 284, 287 et n., Add. 380.  
 cheou, garder, gouverneur de préfecture (*ts'ai cheou*), 176, 257 n., 269 n., 261 n.; *hien yi cheou kouan*, formule épistolaire, 257 n., 261 n., 264 n., 268 n.  
 Cheou-li, princes de Youg, puis de Pin, père de la princesse de Kin-tch'eng, 1-2 n., 169 n., 169 n., Add. 356.  
 Cheou-tch'ang, sous-préfecture, 168 n., 308 n., Add. 359-360.  
 cheval sauvage (comparaison), 89 et n.  
 cheveux tressés, cf. coiffure barbare.  
 che-ti, titre tibétain (= ch. *ts'eu che*), 197.  
 chinois vulgaire, 20 n. : *a na ko*, « quel? », 93-94 n.; *che*, « être », 89 n., 215 n.; *sei so*, « prison » (1), 317 n.; *houan* (*hai*), « encore », 97 n., 325 n.; *jo*, interrogatif, 138 n., 143 n.; *k'ong kouu*, « manquement », 68 n.; *li*, enclitique incessif, 325 n.; *mo*, enclitique interrogatif, 325 n.; *pou houei*, « ne pas comprendre », 86 n.; *so yi*, « c'est pourquoi », 132 n.; *to*,

auxiliaire du potentiel, 97 n., 181-2 n.; *tsao wan*, « quand? », 89 n., 316 n.  
 ch'ò jen, titre chinois (« domestique »), secrétaires chinois au service du Tibet, 197, 198 n., 217, Add. 369.  
 Chos-grub, cf. Fa-tchi'eng.  
 Chos-kyi rin-chen (Dharmaratna, Fa-pao), traducteur, 21 n., 33 n.  
 Chouen-tsong *che lou*, « Mémoires véridiques de Chouen-tsong », 233 n., Add. 362.  
 cinq façons de cultiver les *pāramitā*, 163 n.; — familles (*gotra*) d'êtres, 63 et n., 64; — *fang pien* (q. v.), tib. *thabs*, 15-17 n., 109 n.; — procédés de *buddha-numerī*, 17 n.; — Véhicules (*yana*), 138-139 n.  
 cinq cents *dhiku*, 112 et n., 152.  
 coiffure barbare imposée aux Chinois, 203, 204 n.; cheveux tressés, 204 n., 207-212, 231 n., Add. 361-362, 377.  
 Col Rouge (Tch'ò-ling), frontière géographique et politique entre la Chine et le Tibet, ou Sud-Est du lac Koukoumor, 185 n., 222 n., 293 n., 319 n., Add. 363, 367, 369-370, 378-379.  
 colonialisme, problématique chinoise, 226 n.  
 commissaire, cf. *tsie tou che*.  
 concile de Lhasa, date (792-794), 39 n., 42 n., 177, 183, 190.  
 confucianisme, influence du — au Tibet, 187 et n., 188 n., 226-228 n.; — et bouddhisme chez les moines de Touenbouang, 34 n., 252-253. Cf. pacifisme.  
 confusion sensorielle, 48-49 n., Add. 358.  
 contrition (*ts'han houei*), actes de — des guerriers tibétains, 243 et suiv.; de l'Empereur T'ai-tsong, 247-248 et n.; des guerriers japonais, 248.  
 controverses doctrinales, institution indienne et chinoise, 12 n.  
 Corps de Buddha (*hūya*), 59 et n., 64 et n.  
 costume barbare imposé aux Chinois, 199 n., 203, 204 n., 211 n.; *ts'o jen*, croiser les vêtements à gauche, 169 n., 208-209 n., 214 n., Add. 362.  
 cottes de mailles, 180, 181 n., Add. 373-376.  
 Cun-bran de 'Bro, ministre, 28 n.  
 dana, don, 334, 346, 348; trois sortes 220 et n.

Dar-ma, cf. Glan Dar-ma.  
*Dasa-cakra-kaitigarbha-sūtra*, traduction tibétaine, 22 n.  
*Deb-ther sro-npa*, «Annales bleues», ouvrage de 1476, Add. 358, 360.  
 deux accès au *tao*, 57-58 n.; deux-vérités, 85-86.  
*deva-gāna*, un des cinq Véhicules, 138 n.  
*Dharmapada*, stances gradualistes, 196 n.  
*dharmamūdrin* et *śraddhānūdrin*, deux sortes de saints (*ārya*), 215 n.  
*Dharmatrāṭa* (Ta-mo-to-lo), patriarche de l'école du Dhyāna, 12 n.  
*dhyāna*, valeur des — canoniques, 63 n., 66, 204 et n., 205 n., 138, 159 n., 335; école chinoise du —, branches du Nord et du Sud, 15-16 n., 51 n., etc., procédés d'exposition, 47 n.; *dhyāna-paramita*, définition, 106, rapports avec *prajñā-paramitā*, 100 et n., 103, etc.  
 différenciation, cf. *vikalpa*.  
 Dōgen, critique japonais du *Sārangama-sūtra*, 54 n.  
 doring (*ndo-rnis*, «pierre longue»), piliers inscrits, 30-31 n., Add. 361.  
 Dorjeev (Rdo-rje, «le Foudre»), lama tibétain, 12.  
 douze ascèses (*dāyā*), 68; douze catégories scripturaires, 53, 121, etc.  
*Dpaṅ-ḥsam ḥson-ḥsam*, chronique tibétaine, 11 n., Add. 356-357.  
*Dpal-ḥse-po* (Po-tch'o-pou), Dpal-chen-po (Po-tch'an-pou), dignitaire bouddhiste (*mahāśīlī*), 21 n., 224, 228 et n., 229, 235, 282.  
*Dpal-gri yan-ten* (Srigūna), présente la *Mahāvīryupattī*, 234 n.  
*drata-ṛata-mata-jñāta*, 164.  
*Drug*, *Drug-ga*, peuplade, 247 et n., 280 n. eau (comparaison), 83 et n., 84 n., 95 et n., 108.  
 école (des Rils) de l'État (*kouu* [tsou] *hiue*), Grande École (*tsai* *hiue*); élèves tibétains, 187-188 n.  
 égalité, identité (*samata*), 129 n.; entre religieux bouddhistes, 113 n., entre ennemis, 248 et n.; 249 n., Add. 364.  
 eunuques, chargés du contrôle du bouddhisme en Chine, 224 n.

évanouissement (sans pensées), 136 n., 350 et n.  
 Éveil inné (*pen kio*), 57 n.; — subit (*tsouen pou*), 19, 23, 35 n., 50-51 n., 179 n., 275 n., 279 n., etc.; cf. *subite*.  
*exameu* (*kouan*), non-examen (*pou kouan*), cf. *kouan*.  
 examens bouddhiques officiels en Chine; 113 n.; 238 n.; 252 n.  
*fa liu* ([maître en] *dharma* et *śāyā*), titre ecclésiastique chinois, 34-35 n., 238-239 n., 250 n., 279 n.  
*fa nang* (*dharma-lakṣaṇa*) et *fa sing* (*dharma*), analytisme et synthétisme; 160 n.  
 Cf. *sing* et *siang*.  
 Fa-tch'eng (Chou-grub, Dharmasiddhi), traducteur sino-tibétain, vers 800; 20 n., 37 n., 189 n.  
 Fa-tsang, auteur chinois de l'école Houtan, 47 n.  
 Fan Kouo-tchong, rebelle de la région de T'ouen-houang, 262, 269, 272.  
 Fang Jong, fonctionnaire chinois, traducteur (ou auteur) du *Sārangama-sūtra*, 23-26 n., Add. 372.  
*fang pien* (*śrāya*, *prayoga*, *pariyāya*); 170 n.; 82 n., Add. 367; cinq —, 15-16 n., 109 n.  
*fan pie*, différenciation (*vikalpa*), 15 n., 22, etc.  
 Fleuve Jaune, sources du —, 298; Cf. Kieu-k'iu.  
 Fo-t'ou-teng, propagandiste du bouddhisme en Chine, 192 n.  
 foi et appétence, 163.  
 Fong-siang, localité près de T'ch'ang-ogou, 301-304 n.  
 forteresses tibétaines (*māhar*), 202 n.  
*fou*, insignes chinois en deux parties, 280 n.; Add. 368.  
 Fou-kien, province chinoise, coutumes anti-manteboves, 204 n.  
 Fou Yi, ministre chinois hostile au bouddhisme, 223 n.  
 garnisons chinoises (*kuun*), 214; 269 n., 269-270 n., 296-296 n., Add. 369, 369, 370; etc.  
 gauche et droite au Tibet, 11 et n., 183 et n., 229; — en Chine, 180 n.; Cf. Add. 360.

Gayāṅka-sūtra, 103 n., etc.  
 Graṅ-ma, prince ou moine tibétain, 234 n.  
 gemme (mani), comparaison, 84 n., 98, 99 n.  
 Genei, auteur japonais, 44-45 n.  
 Glaṅ Dar-ma, Roi (838-842), 26-27 n., 155 n.  
 graduel, cf. subit.  
 habitations tibétaines (tentes, maisons, forteresses, palais, villes, etc.), 200-203 n., 229, Add. 361, 367 (pho-bran).  
 Han-hai, toponyme, 262 et n.; 270 n.  
 Han-kou, passe, 302 n.  
 Han Yu, écrivain, 199 n., 233 n., 255 n.  
 Hong-ngou, moine de Touen-houang, auteur d'éloges, 36 n., 236 n., etc.  
 Hing-T'ang sseu, monastères chinois, 248 n. historiographie tibétaine, 18 et n.  
 Hiu King-tsong, historien chinois, 200 n.  
 Hiuan-tchao, pèlerin chinois, 185-186 n.  
 Hiuan-tsong, pèlerin chinois, 270 n., 306 n., etc.; sa légende au Tibet, 220 n.  
 Hiuan-tsong, Empereur (712-756): sa politique tibétaine, 5, 227-228, 293 n.; etc.  
 ho-chang (tib. ho-šan, sk. upādhyaya), titre chinois des maîtres bouddhistes, 9 et n.; cf. Hve-saṅ.  
 Ho-cho, toponyme chinois, 301 n.  
 Ho-pi, relais sur la route de Lhasa, 232 n.  
 Hwai, arrondissement chinois, 171 n., 193 et n., 225 n., 264 n., Add. 359, 270; etc.  
 Hong-pien (tib. Hon-ben), moine de Touen-houang; 21 n., 239 n., 250-252 et n., Add. 364-365.  
 Hongrois, culture, 211-212 n.  
 Hou-lou-t'i, cf. 'O-lda.  
 Houai-sou, moine chinois, calligraphe du VIII<sup>e</sup> siècle, 306 n.  
 Hwei-ti, traducteur de Śārangama-sūtra, 43-44 n.  
 Hwei-neung, maître de l'école du Dhyaṅ († 713), patriarche de la secte subitiste dite du Sud, prédicateur du Sutra de l'Entrée (T'an-hing); 14 n., 45 n., 51 n., 58 n., 71, 78 n., etc.; etc., 126 n.  
 Hwei-tch'ao, pèlerin coréen, 187 n.  
 Hwei-yuan, administrateur du temple de Touen-houang, 252-254.

Houen Tseu-ying, officier de Touen-houang, 21 n.  
 Houo K'iu-ping, général chinois, 289 n.  
 Hve-san (cf. ho-chang), 9-12 et n.; épithète tibétaine de Mahāyāna, 9; de Hiuan-tsong, 11-12 n.; d'un Arhat tibétain emprunté à l'iconographie chinoise, 12 n. icchantika, damnés par prédestination, 63 n.  
 identité (samata), cf. égalité.  
 imprégnation (sāma, si k'i), 43 n., etc.  
 incarcération, cf. prisonniers.  
 inscription sino-tibétaine de Lhasa (822), 25-29 n., 176 n., 199 n., 202 n., 229 n., 230 et n., 282-283 n., Add. 357 (phonétique), 357-358 (localisation), 361 (date), 363 (titulature royale); etc.  
 inscriptions tibétaines du pilier du Potala, à Lhasa, 30-31 n., 294 n., Add. 363, etc.; autres inscriptions tibétaines, cf. Basmyas, Karchung, Mchar-bu.  
 insignes hiérarchiques au Tibet et en Chine, 284-286 n., Add. 368.  
 interprètes au Tibet, 20 et n., 229.  
 itinéraire de Chan-tcheou à Lhasa (T'ang-chou), 2<sup>e</sup> moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, 26 n., 185-186 n., 295 n., Add. 369-370, etc.; de Chine au Népal (Che-kié sang tse), milieu du VII<sup>e</sup> siècle, 28 n.  
 ivresse (comparaison), 136 n.; — du sāma-dhi, 62 n., 65 n., 62-70 n.  
 Japon, actes de contrition des guerriers du —, 248; domé Bato, 269 n.; discussions sur le Śārangama-sūtra, 66-67 n.; Dōkyō, 270 n.; de la Lett., 234 n.; introduction du bouddhisme au —, 191 n.; Kōbō Daishi, 47 n.; lettre de Shōtoku Tennō à l'Empereur Yōmei des Sōul, 227 n.; Nichiren, 221 n.; présence aux ambassades diplomatiques chinoises, 180 n., Add. 360. Cf. carte d'Asie Centrale.  
 Je-sha-lhe-dpon, Ljaf-tcheu-lhe-dpon, Jai-vhs-lhu-dpon, fils du Roi Karl-ldo-goug-beau, 9 n., Add. 356.  
 Jéou-fan, peuple, Add. 269.  
 jñāna, savoir, connaissance, trois espèces, 88 n.  
 jñānadvaja (Ye-sa-rgyal-mchod), auteur tibétain, Add. 356.  
 jñānasaṃsa (Ye-śes-saṅ), traducteur tibétain, 13 n.

Jñanendra (Ye-sés-dhan-po), partisan tibétain des bouddhistes indiens, 11 et n., Add. 356.

Jo-khan, temple de Lhasa, 9 n., 10 n., 30 n., 31 n., 201 n., Add. 358; icône de Sâkyamuni, 189 n.

jou jou, «ainsi-ainsi» (*tathas*), 58 n., 153 v.

Jou-tchen, peuple (coiffure), 207 n., 211 n., Add. 361-362.

Jouan-jouan, peuplade (coiffure), 212 n.

joyau (métaphore), 83-84 n., 117; homme ou — (apologue), 55 n. Cf. trois Joyaux.

K'ai-yuan sseu, monastère chinois, 213.

Kamalasîla, chef du parti indien au concile de Lhasa, auteur de traités bouddhiques, 11, 13 et n., 22, 94 n., 333-353, etc.

k'an sin, «regarder l'esprit», 43 et n., 51 n., 52, 78, 125, 126 n., 158.

K'an Yin, géographe de Touen-houang, 269 n., Add. 367, 372.

Kao Kiu-houei, voyageur chinois à Khotan, 218 n., 270 n.

Karchung (Dkar-chun, 'Kar-chun), édit de —, inscription (début du 11<sup>e</sup> siècle), 27 n., 190 n., 234 n., 235 n., 283 n.

Khotan, 170-171 n., 188 n., 216 n., 270 n., 271 n., 295 n., Add. 361, 363, 366; «Prophétie de —», 189 n.

Khri (chinois K'i-li), 240 n.

Khri-bzan stag-cab, ministre, 288 n.; cf. Zan Khri-bzan.

Khri-dus-sron, Roi (676-704 d'après la tradition tibétaine), 3 n., 8 n., 27 n.; confondu dans le *T'ong tien* avec Khri-Ido-gug-bean (705-755), 8 n., 201 n.

Khri-gug-Ido-bean (Ral-pa-can), Roi (816-838), 26 n., 27 n., 189 n., 229 n., 231 et n., 232 n., 235 n., 246 n., 247 n., Add. 361, 363-365.

Khri-Ido-gug-bean (Mes-ag-chom[s]), Roi (ca. 705-755): né en 704, avènement en 712 d'après les sources tibétaines, 8 n.; né en 699, avènement en 705 d'après les sources chinoises, 3 n., 7-8 n.; régence de sa grand-mère, 707-712 d'après les sources tibétaines, 27 n., dès 705 d'après les sources chinoises, 3 n., 27 n.; règne jusqu'en 755, sources chinoises, 7-8 n.; a pour grand-mère une

Reine de 'Bro, 27 n., pour épouses une Reine de Sna-nam et la princesse chinoise de Kin-tch'eng, 7-9 n., 33 n., Add. 356; confondu avec Khri-gug-Ido-bean (?), 232 n.; 188, 189 n., 190 n., 227 n., Add. 356, 361, 363.

Khri-Ido-sroï-bean, Roi (797-804?), 13 n., 27 n. (épouse de 'Bro), 183 n., 230 n., 233 n. (dates), 277 n., Add. 363.

Khri-ma-lod de 'Bro, mère du Roi Khri-dus-sron (676-704), 27 n.

Khri-mo-legs de 'Bro, épouse du Roi Khri-Ido-sroï-bean (ca. 797-804), 27 n.

Khri-sroï-Ido-bean, Roi (ca. 755-797): né en 742, sources tibétaines, 8-9 n.; avènement 755, sources chinoises, 8 n., ou effectivement 756, sources tibétaines, 8 n.; fin de son règne 797, sources chinoises, 8 n.; n'était pas le fils de la princesse chinoise de Kin-tch'eng, 1-9 n. (cf. Add. 356), mais d'une Reine de Sna-nam, 9 n., 33 n.; ses épouses, 27 n.; sa succession, 233-234 n., 280 n.; c'est vers la fin de son règne que le bouddhisme s'établit officiellement au Tibet, 10 n., 185 et n., 188, 189-190 n., 230 n., 274, Add. 360; fait chercher des maîtres bouddhistes en Chine en 781, 10 n., 25, 183-184 et n.; 10 n., 12 n., 27 n., 33 n., 178, 184 n., 185 n., 187 n., 188 et n., 189-192 n., 230 n., 232-234 n., 274, 280 n.

Khri-sum-bzer mdo-bean, ministre au début du 11<sup>e</sup> siècle, 281 n., 283 n.; Blon Khri-sum-bzer, Add. 368.

Khri-sum-rje speg-lha, ministres au début du 12<sup>e</sup> siècle, 283 n.

Khri-sum-rje rcen-bzer, ministre, mort en 725, Add. 363.

ki, ressort, principe moteur, prédispositions, 24 n., 152-153 n., Add. 380.

K'i-chô-mi-che, moine tibétain, partisan des Chinois, 41.

K'i-li-hou (Khri ...), Roi, successeur de Glan Dar-ma, 26-27 n.

K'i-li-nou-si-long (Khri-dus-sroï), Roi, 8 n., 201 n.

K'i-li-pa-pou, nom d'un Roi d'après le *T'ong tien*, 201 n.



K'i-li-si-long-na-tsan (Khri-sron-lde-bcan), Roi, 8 n.  
 K'i-li-siu (Khri-gru ?), général, 249 n.  
 K'i-li-so-tsan (Khri-[d]je-gcug-bcan), Roi, 8 n.  
 K'i-li-sou-long-lie (ou la)-tsan (Khri-sron-lde-bcan), Roi, 8 n.  
 K'i-li-t'i-tsou-tsan (Khri-lde-gcug-bcan), Roi, 231 n.  
 K'i-li-tsan, K'i-li-tsien (Khri-bcan, abr. de Khri-sron-lde-bcan ou Khri-lde-sron-bcan), Roi, 8 n., 184 n., 233 n.  
 K'i-lien, chaîne de montagnes, 298 n.  
 K'i-tan, peuple (coiffure), 207 n.  
 K'i-tsang-tché-tché (Khri-bzan ...), fils de Zan Rgyal-bcan, 292 n.  
 K'ien, «exclure», terme technique de l'axé-gèse bouddhique chinoise, 159 n.  
 Kien-k'ang, garnison (*kiun*), 34 n.  
 Kien-tchong che lou, «Mémoires véricables de l'ère Kien-tchong», 197 n., 205 n.  
 Kieou cheng, cf. alliances matrimoniales.  
 Kieou-t'iu, les Neuf Courbes (du Fleuve Jaune), région au Sud-Est du Koukounor, 6 n., 296 n., Add. 355, 369.  
 Kieou-sing Hou, cf. neuf clans.  
 Kin-chan, Mont d'Or (Altai), nom d'un royaume ouïgour du 1<sup>er</sup> siècle, 216 n.  
 K'in-ling (Myar Khri-'brin), ministre tibétain, 187 n., Add. 380.  
 Kin-tch'eng, princesse chinoise (tib. Kim-sen, Kim-sia, Gyim-san, etc.), mariée au Roi Khri-lde-gcug-bcan : demandée par la régente sa grand-mère en 705, 3 n., 27 n.; reçoit le titre de *kong tchou* en 706, 2-3 n.; officiellement accordée en 707, 2 n., 293 n.; part en 710, accompagnée par Yang Kin, 1 n., 3-4 n., 7 n., 285 n.; installée au Parc aux Cerfs de Lhasa, 8 n., 201 n.; n'était ni fille d'Empereur, ni mère de Roi, 1-9 n.; adoptée par l'Empereur Jouei-tsong en 711, 4 n.; suites politiques de son mariage, 5-6 n., Add. 359, 365; introduit au Tibet non pas le bouddhisme, 186, mais les livres confucianistes (en 730), 188 n., 226-227 n.; morte en 739, 7 n., 9 n., 186 n., 191 n.; ensevelie en 741, 9 n.; un de ses frères nommé

Empereur pendant l'occupation tibétaine de Tch'ang-ngan en 763, 169 n.; 185, 188, 203 n.; 232 n., 285 n., 293 n., Add. 356.

*kiun*, cf. garnisons.

King, nom chinois d'une Reine tibétaine, 34 n.

Ko (\*Kât), lieu au Tibet, 164 et n., 162 n.

Kôbô Daishi, moine japonais, 47 n.

Ko-chou Hsn, général chinois d'origine turco-khotanaise, 39 n., 270 n., 294 n., 295-297 n., 300 n., 304 n., 305 n., Add. 369-370, 379.

K'o-li-k'o-tsou (Khri-gcug-lde-bcan), q. v., 231 n.

*kong tchou* (tib. *kon-co*, *khon-co*, *kon-jo*, *on-ço...*), princesse, titre des filles d'Empereurs, 1-4 n., Add. 355-356; cf. alliances matrimoniales.

Koua-tcheou, ville préfectorale : localisation, 34 n., Add. 366; raid tibétain en 727, 294-295 n., Add. 364; occupation tibétaine dès 776, 172 et n.; prières chinoises pour le gouverneur tibétain de —, 239-246, 280, 281 n.; 171-172 n., 213 n., 238, 247, 261 n., 263, 264 n., 267, 269 n., Add. 364, 366 (nom khotanaise), 370-372. Cf. Kva-tchu.

*kouan*, examen (*wapasyand*, *bhāṣand* ...), 73 n., 79 n., 81 n., 97 n., 130 n., 165; cf. *seu kouan*.

*kouan tch'a che*, titre chinois, 173 n., 193 n.  
*kouan ts'iu*, examen et orientation (*upapārika-pratilambha?*...), 62 n., 130 n., 136-138 n.

K'ouen-louen, pays, 298 et n.

Koukounor, 319 n., etc.; Ile du lac —, 295, 296 n., Add. 369; garnison chinoise sur les bords du —, 295 n., Add. 370; poèmes chinois, 312 et suiv.

*kouo che*, matre de l'État, 37 n.

*krama* et *yugopat*, graduel et subit, 75 n.  
 Kumārajiva, maître bouddhiste, 182 n.

Kva-tchu Sin-tan (Kous-tcheou Tsin-tch'ang), localité, 202 n., 270 n. Cf. Koua-tcheou, Tsin-tch'ang.

Kva-tchur, 190 n.

- langage, et silence, 114 et n., 156; la lettre et le sens, 157-158.
- La-tch'eng, «ville de \*Láp», toponyme tibétain en chinois, 264-265 n.
- Lang-chan, montagnes, 288, 289 n.
- Lankaratara, école du —, 57 n.; versions chinoises, 59 n.; index, 71 n.; doctrine, 139 n., etc.
- Leang-sieou, moine chinois envoyé au Tibet en 781, 184 n.
- Lha-bcan-po, titre royal, Add. 361-363.
- Lha-bcan [Klu-dpal], général tibétain, 299 n., 247 et n., 280 et n., Add. 368.
- Lha-rgyal gun-skar-ma, Lha-rgyal man-morje, Reine de 'Bro, 27 n.
- Lhasa, transcriptions chinoises, étymologie, 154 et n., Add. 358; «la ville pure», 25 n.; résidence des Rois, 200 n.; le moine Mahâyâna à —, 154, 162; tao de —, 266 n.; *La-sa kien wen ki* de 1947, 9 n., 32 n. Cf. concile, inscriptions, itinéraire, traité sino-tibétain.
- Lha-suan, personnage tibétain, 33 n.
- Lha-sras, titre royal, 247 n., Add. 363-364.
- Lha-sbon, prince tibétain, 9 n.
- Lho-bel (Népal?), 197 n.
- li, l'ordre rationnel, l'absolu métaphysique, antonyme de *che*, les faits, le donné empirique, 51 n., 56 n., 58 n., 67 n., 68 n., 74 n., 86 n., 113 n., 114 n., 153 n.; la théorie, antonyme de *king*, la pratique, 57 n.; la logique, *tcheng li* (*nyâys*), 19, (*yukti*), 60 n.; *tao li*, théorie, principe, 68 n., 106 n., 118 n., 129 n.
- Li Hi-lie, rebelle chinois (784), 177 n., 182 n., 275 n. Cf. Tchou Ts'eu.
- Li Kiao, confucianiste, 223 n.
- Li Kouei, ambassadeur au Tibet, 7 n.
- Li Ming-tchen, gendre de Tchang Yi-tch'ao, 235, 236 n., 252 n.
- Li Po, poète, Add. 371.
- Li Ts'ai-pia, inscription de —, 173-174 n.
- Li tai san pao ki*, bibliographie bouddhique, 55-56 n.
- Li-tsou-té-tsan (= [Kh]ri-[g]cug-[l]de-[h]can, g. v.), Roi, 281 n.
- Lien-t'ai seu, monastère de Touen-houang, 255 n., 286.
- Niou heou che*, titre chinois, 261 n., 278.
- Lieou Pao-k'o kia houa lou*, ouvrage anecdotique, 7 n.
- Lieou Tch'en-pi, préfet de Sou-tcheou, 292.
- Li Yuan-tchong, commissaire, 170 n.
- Lieou Yuan-ting, ambassadeur au Tibet (822), 29 n., 186 n., 205, 266 n., 282, 283 n., 290 n., 293 n., 298 n., 308 n., Add. 378-379.
- Lin-fan, place forte, région du Koukoumor, 319 n., 320 et n., 321.
- Ljen-cha-lha-dbou, cf. Je-cha-lha-dpon.
- Lo Tch'ang-p'ei, «Northwestern Dialects...», vii; 30 n. et 290 n. (titre complet); etc.
- lokottaratama*, supramondainissime, épithète de la *prajñâ*, 88 n., 101 n.
- Long-hing seu, monastères chinois, 271 et n.
- long kouao*, «fonctionnaire long», 265 n., Add. 365 (*blon* pour *blon*?).
- long siang* (*naga*), moines éminents, 25 n.
- Long-yeou, arrondissement chinois, 38 n., 172 n., Add. 359, etc.
- lotus (comparaison), 96-97.
- Lou-chan, centre bouddhique en Chine, 301 n.
- Lou-mou (pour Mou-lou, 'Bro?), 27 n.
- Lou Pi, prisonnier chinois au Tibet, 295 n.
- Lou Tche, écrivain, 171 n., 230 n.
- Lou Toung-tsan (Mgar Ston-rcen), ministre tibétain, 187 n., 203 n., Add. 380.
- louen*, cf. *blon* (titre tibétain).
- Louen Ho-kia-jo-k'o-tche (Blon ... rgyal-bzer ...), gouverneur tibétain de Koutcheou, 241 n., 281 n.
- Louen Kao-tou (Louen Kie-tou?), gouverneur tibétain, 265 n., 282 n. Cf. Louen Kie-tou-li.
- Louen K'i-ian, ambassadeur tibétain, 193 n.
- Louen Kia-jo (Blon Rgyal-bzer?), général tibétain, 281 n.
- Louen Kio-tou-li, gouverneur, 265 n.
- Louen Kong-jen, 240 n., Add. 380.
- Louen K'ong-jo (Blon Khoé-bzer) [leçon du *Tsou tche 'ong kien*] ou Chang K'ong-jo (Zan Khoi-bzer) [leçon du *T'ang chou*],

- usurpateur tibétain du milieu du <sup>x</sup> siècle, 26-27 n., 263 n., Add. 377.
- Louen Mang-jo, cf. Blon Man-bzer.
- Louen Po-tsang (Blon Bzan), gouverneur tibétain, 225 n.
- Louen Si-hong(?) k'i-ji-si [ou 26] k'iu-lo (Blon ... khri-sgra?), gouverneur tibétain de Koua-tcheou, 240 et n., 244-246, 280.
- Louen Si-lin-tsong (Blon Srid-son?) messager tibétain, 293 et n.
- Louen Tsan-mou-jo (Blon Be[h]an-bter), ministre tibétain, 281.
- Louen Tsan-po-tsang (Blon Bcan-bzan?), gouverneur tibétain, 225 n.
- Louen-tsan-sou, Louen-tsan-so-long-tsan (Blon-bcan-srou-bcan), Roi, père de Srou-bcan-agam-po, 200 n.
- Lu Tch'oung-fen, commissaire du Ho-si vers 760, 303-305 et n.
- lune (comparaison), cf. soleil et lune.
- Ma Souei, général chinois, 281 n.
- Ma-ting-té, gouverneur tibétain, 264-265 n.
- Ma-zan, ministre tibétain, hostile au bouddhisme, Add. 360.
- magicien (comparaison), 51 n.
- Mahādeva-che, Mahādheba, *Acu-son*, 11 n.
- Mahāryupatī, lexique sanskrit-tibétain, date, 183 n., 277 n.; 10 n., 13 n., 234 n., Add. 367, etc.
- Mahāyāna (Mo-ho-yen), moine de Touen-houang, chef du parti chinois au concile de Lhasa, 10-11, 11-12 n., 22, 25, 167, 177-184, Add. 357, etc.; ses mémoires au Roi du Tibet lors du concile, 110-120, 151-165; ses œuvres d'après les documents tibétains de Touen-houang, 13-17 n. (cf. Add. 357); son rôle dans une affaire de rébellion à Touen-houang, après son retour de Lhasa, 253, 263, 271-272, 278.
- Mahāyāna-saṃgraha, ouvrage d'Asaṅga, 56 n., etc.
- Mahāyāna-sradhdhōpādo-śāstra, 57 n.
- maisons tibétaines, cf. habitations.
- maladies (comparaison), 121, 123 n.
- Mandchous (coiffure), 204 n., 207 n., 211 n., Add. 262.
- matrimoniales, coutumes — en Chine et au Tibet, 4 n., 9 n. Cf. alliances matrimoniales.
- Méhims (chinois Tch'en), clan tibétain, hostile au bouddhisme, 26-27 n.
- Mébur-bu, inscription de —, Add. 365.
- médecin (comparaison) 123 n.
- médicaments (comparaison), 87 n., 338, 343 n.; panacée (*agada*), 122 et n.
- Meghaśikhara, traducteur du *Sarvagama-sūtra*, 43-44 n.
- Men-kiu-lin, vallée proche de Lhasa, 201-202 n.
- mérite incommensurable (*apramaya-guna*), 89-93, 94, 148.
- meurtre, casuistique du —, 224 n.
- Mgar Khri-briū (chinois K'in-ling), ministre tibétain, 187 n., Add. 380.
- Mgar Stou-rcan, cf. Lou Tong-tsan.
- Mi tsi kin kang (*Vajrapāni*), 40 n.
- Miao-pien, moine de Touen-houang, 235, 236 n., 253 n.
- Ming-cha, autre nom de Touen-houang, *pasim*; localité au Ning-hia, 281 n., 292 n.
- miroir (métaphore), 78 n., 83, 95 et n., 96 n., 108, 337, Add. 358.
- Mo-ho-yen, toponyme, 308 n.; transcription de Mahāyāna, nom de moine, 9, 0.
- Mo-li, Mō-li, lac (*kai*), 308, 309-310 n.; garnison (*kiun*), 309 n.; relais (*yi*), 309 n. Cf. Add. 370-372.
- Mō-tseu, philosophe pacifiste, 226 n., 299 n.
- Mongols (coiffure), 207 n.
- monnaie, la — du fils fou (apologue), 54 n.
- Mont Rouge (*Dmar-po'i-ri*), 191 n.
- Monts Neigeux (*Siue chan*), 298 et n., 308 n.
- Monts Pourpres (*Tseu chan*, *Bayen-Khara*), 29 n.
- Mou-jong No-ho-po, *qaghan* des Tou-yu-houen, Add. 355-356.
- Mou-jong Po-yao, général des T'ou-pa, 208.
- Mou-leu, cf. 'Bro.
- mouvement, activité (*lung*), et immobilité, *pasivité* (*pou tong*), termes de l'école du Dhyaṇa, 15 n., 16 n., 54, 55 n., 58 n., 109 n., 126 n., Add. 358.
- Mu-khri bcan-po (*Mu-tig bcan-po*), *Sad-na-*

legs, Roi, régna après Khri-sron-lde-bcan d'après la tradition tibétaine, 280 n.

*Nag-dban blo-bcan*, Chronique du cinquième Dalaï-Lama, 11 n.

*Nam-ka'i snin-po* (Akāsagarbha), moine (tibétain ?), 283-284 n.

*nan-blon che[n]-po* (*nei nang*), ministre tibétain de l'intérieur, 265 n.; *nan-rje-po*, Add. 362, 365.

Nan Kiu-tch'ouan, ambassadeur 300 n.

*Nan-po-t'ò-ki-po* (*Rnam-par-rtog-pa?*), moine tibétain, envoyé en Chine en 804, 228 n.

Nan-tchao, royaume, 182 n., 292 n., 301 n. masse (comparaison), 24 n., 114 n.

nationalisme chinois sous la domination tibétaine, 203 et suiv.

Népal, 197 n. (Lho-bal), 200-201 n. (Bal-po); itinéraire de Chan-tcheou au —, 28 n.

neuf clans, Barbares aux — (Kieou sing Hou), 288, 289 n., Add. 368-369 (*Sog-lisam*).

Ngan Lou-chan, rebelle, 169 et n., 216 n., 217 n., 296 n., 299 et n., 300 n., 302 n., 304 n., Add. 370.

Ngang-kong, toponyme tibétain en chinois, 265 n.

Ngo-lo-ts'ou (\*Ngäk-lä-ts'uo), personnage tibétain, 239.

nien, pensée (*mrti*), instant (*ksana*), 115 n.

Cf. pensée par pensée, sans pensée.

*nirvikalpa-jñāna*, connaissance sans différenciation, 128-129 n., trois, 129. n., 135 n.

nœuds du mouchoir (comparaison), 52 n. non-duelité (*advaya*), 126 et n., 127-128 n.

Nuages Blancs, chanson des —, 327-329. Add. 371.

'O-lde (chinois Hou-lou-ti), nom d'un souverain tibétain mythique, et du Roi Khri-sron-lde-bcan (755-797), 184 n., Add. 360, 363.

omniscience (*sarvajñatā*, *sarvakarajñatā*), 94 et n., Add. 358.

'Ou-can-do, «palais» (*pho-bran*), 277 n., Add. 367.

or et métaux précieux, travaillés au Tibet, 202-203 n. (cf. Add. 376); or et sa gangue (comparaison), 96 n.

ordinations, au Tibet, 33 n., 235, 257, 274;

estrades d'ordination, 21

maîtres d'ordination, 236

de l'ordination, 162-162

ornière (comparaison), 41

Ouigours, 203 n., 213, 2

225 n., 262 n., 282, 2

290 n., 298 n., 301 n.,

*gaghan* — mariés à des

noises, 6 n.; coiffure, 201

Pa-pou (Bal-po, Népal ?), 18

pacifisme, bouddhique, 22:

223, 245; confucianiste,

297 et n.; cf. Mô-tseu, :

*p'oi*, communication officiel

*p'an kouan*, fonctionnaire,

193 n., 304 n., 331.

Pao-sing (?) *ho-chang*, moine

Pao-tchen, administrateur

tain, 33 et n.

*pāramitā*, perfection : deu

rieures et extérieures),

trois et quatre sortes (2

88 et n.; cinq manières

163-164 n.; les six, 53,

88, 100 et n., 144-145

157-158, 163-164 n.; le

*prajñā-pāramitā*.

P'ei Kouang-t'ing, ministre

227 n.

Pei-t'ing (Hechbelik près G

de Tournan), 170 n., 1

265 n., 271 n., Add. 359

pensée (*sin*, *citta*...), cf. 2

pensée par pensée (*nien nien*

82, 125 et n., 158).

pensée subtile (*si sin*, *sūkṣm*

perfection, cf. *pāramitā*.)

phonétique sino-tibétaine,

291 n., 294 n., Add. 357.

*p'i fa*, cheveux épars sur la

318 n.

P'i-mo-lo (Vimala ?), moine

P'ing-leang, guet-apens de -

195 n., 295 n., 292 n.,

Po-chouei, garnison (*kiên*),

Po Kiu-yi, écrivain chinois,

199 n., 203 n., 206 n., 2

Po-tch'an-pou, Po-tch'o-pou

po.

*kouan*, fonctionnaire déchu, 194 n., 9 n.  
 (men), méthode d'accès, 14 n., 15 n., 11 n.  
*kouo che*, ouvrage historique, 232 n., 10 n., 281 n.  
*lo che*, titre chinois, 34 n., 176 n., 13 n.  
*lai*, Arhat chinois, 12 n.  
 ains-Dragons de l'île du Koukounor, 36 n., Add. 369.  
*śā*; science, gnose : abolit, puis s'abolit, 50 n.; *lokottaralāna*, 88 n., 101 n.; *śāya*, 126 et n.; *prajñā* et *dhyāna*, 66, 100-103 n.; — et *jñāna*, 101-103 n.; — et *samādhi*, 334; 102, 127 n., 28., 129 n.  
*śā-paramitā*, perfection de science : et *paramitā*, 100-103 n., 335; *nirvāṇa*, 101 n., 128-129 n.; 67 n., 2 n., 90 n., 93 n., 110 et n., 112 n., 27-128 n.  
*śāvarman*, traducteur indien, 13 n.  
*śānti*, traducteur du *Sarvagama-sātra*, 3-44 n.  
*śākyas*, miracles, 150 n.  
*śāntas*, cf. alliances matrimoniales, *śānta*.  
 et abandon (chinois *śāu* et *śā*, sk. *śānta*, *śānta*, *śānta*, etc. et *nīkaśānta*, *prajñā*, etc.), 71 et n., 75 n., 12 n., 91 et n., 109 et n., 115 n., 127 n., 129-130 et n., 145 n., 158 n., 63 n.  
 annier (comparaison), 122-123.  
 onniers chinois au Tibet, 173 n., 195 n., 196-198 n.; restitués par les Tibétains, 184 n. (782), 225 n. (810); prisonniers tibétains en Chine, 195 n., 198-199 n., 204 n.; libérés par les Chinois, 174 n., 199 n. (806), 184 n., 205 et n. (779); échange de prisonniers (831-832), 199 n.; incarcération dans des fosses au Tibet, 122 n., 197 n., Add. 358.  
 ifanes, cf. *prithagāna*.  
 iphétie, cf. *vyākaraṇa*.  
 isions (métaphore), 122 et n.  
 āggyāna, les profanes : rapports avec le *śānta* pensée, 76 et n., 77, 81 n., 82-

83 n., 84-85, 88, 96 et n., 97, 131 n., 352 et n.; audition, Add. 358.  
*p'yi-blon*, ministre tibétain de l'extérieur, 25 n., 29 n., 30 n.  
*qatun (k'o-touen)*, titre turc, 6 n., 355; appliqué une à Reine tibétaine, 27 n.  
 quatre places fortes (seu *tchen*), garnisons chinoises en Sériinde, 170-171 n., 265 n.; quatre vérités, 118 n.; quatre *vyākaraṇa*, 141 n.; quatre fruits de sainteté, 66, 90 n.  
 Ra-mo-tse, temple de Liāna, 187 n., 201 n. radeau (comparaison), 24 n., 72 n., 87 n., 343 n.  
 Rai-pa-can (Kesarin), 231 et n.; cf. Khri gyeug-lde-bean.  
 roe-rje[r], titre tibétain, 277 n., 278 n., 281 n.  
 réflexion (seu), non-réflexion (pou seu), cf. seu.  
 regarder l'esprit, cf. *k'an sin*.  
 reliques (*śāra*), 254 et n., 255-257.  
 retour au monde, 129 n.  
 retourner à la source (*fan yuan*), 48 n., 50 n., 51 n., 52 n., 78.  
 retourner la vision (*fan tchao*), 50 n., 78 n.  
*Rgyal-rabs gsal-dai me-lon*, chronique tibétaine, 9 n., Add. 356.  
 Riū-tchen-mchog (Ratnotara), un des sept premiers moines tibétains, 34 n.  
 Raam-par-mi-rtog (Nirvāṇa), traducteur tibétain, 12 n., 228 n.  
 Roi, cf. *bcam-po*.  
 rtog(s) -pa (*samkalpa*, *citarka*...), 15 n.  
 ru, « cornes », divisions du royaume tibétain, 266-267 n.  
*sabhā-lokadhātu*, univers, 121 n.  
*Saddhar-ma-pundarika-sātra*, 55 n., etc.  
*samādhi*, concentration, 340, 344-346, 351.  
*samatha-vipasyāna*, vision calme et analyse, 79, 336-348.  
*samyāna*, notion, 75-76 et n. (définition), etc.  
*samyāna-nirodha* = *samyāna-vedita-nirodha*, 63 n., 67 n., 75, 76 n., 130-131 n., 138 n.  
*samyāna-vedita-samāpatti*, recueillement d'abolition des notions et des perceptions, 63 n., 67 et n., 71 et n., 130-133 n., 136-138 n., 140 n.

Sa-n-*si*, Sa-n-*si*, maître chinois venu au Tibet, 10 n., Add. 356.

san tao, trois principes confucianistes. 253 n.

sangha, administrateur du —, cf. seng l'ong.

sans appui, cf. apratiṣṭhita.

sans effort, cf. anābhoga.

sans notion, cf. asamjñin.

sans pensée (wou sin, etc.), enoétisme, thèse cardinale de l'école chinoise du Dhyaṇa : 14-15 n. (dans les textes tibétains de Touen-houang attribués au moine Mahāyāna); 16 n. (*li nien*, secte du Nord); 58 n. (wou sin, wou nien, dans *Vaṛaṣamādhi-sūtra*); 76 n. (le sans-pensée et les profanes, cf. *prthagjana*); 78-80 n. (terminologie sino-sanskrite); 78-79 n. et 348-353 (Karmasāla contre l'*asamtyamanakāra*); 80 et n. (pou seu); 80 n. (pou kowan, wou nien, dans *Vimalakīrti-nīrdeśa*); 83 et n. (les Buddha sont wou sin wou seu); 88 n. (pou seu pou kowan et les six *pāramitā*); 89 (mérites incommensurables du pou seu pou kowan); 94 et n. (le sans-pensée et l'omniscience); 98 n. (nom *leo yi*, wou seu wei, dans *Tathāgataguna...nīrdeśa*); 99 n. et 144 n. (*Wou sin louen* de Bodhidharma); 100 (wou seu et la *prajñā-pāramitā*); 102 n. (wou siang wou seu wou kowan et la *prajñā-pāramitā*); 105 n. (wou seu dans *Ghanavyākha-sūtra*); 120 et n. (wou wei wou seu); 124 (wou siang et les *kṛeśa*); 125-126 n. (wou nien et nien nien); 126 n. (wou nien, chez Houei-neng); 127 n. (unilatéralisme du sans-pensée); 130-132 n. (*asamjñi-samāpatti*, q. v.); 133-136 n. (*acittaka* dans l'*Abhidharma saṅkhit*); 144 n., 153, 158. Cf. *asamjñi-samāpatti*, *asamjñi-vedisa-nirodha-samāpatti*, seu kowan.

Sāntarakṣita, maître indien au Tibet, 10, 13 n., 94 n.

Sarvadharma-pravṛtti-nīrdeśa, 54 et n., 60.

Sarvāstivādin, 33 n. (au Tibet et en Chine) 95 n.

sattha, êtres : définition, 108-109 et n.

Sbru-stod(?) , pare de Lhasa : où fut juré le traité sino-tibétain de 842, Add. 344.

seng l'ong, administrateur du sangha, titre

ecclésiastique chinois, 33-3 Tibet), 275 n., 252, 275 n., Cf. Wou le seng l'ong.

Sgam-dkyel (Sgam-bakyel) chef nistro tibétain, 247 et n., Add.

Si-nang-nan (Snan-sam?), 248 33 et n.

Si-no-lo (Stag-[s]gra) : équivalente, 294 n.; nom d'un général qui s'empara de Kona-tobes (Stag-gra Khoo-log), 34 295 n., 297; d'un autre, fait par Ko-chou Han en 749, 39-296 n., 379; d'un prince qui se soumit à la Chine en 294 n.; d'un général tibétain para de Tch'ang-ngan en 768-sgra), 291 n.; d'un autre qui mission à la Chine vers 799 d'ambassadeurs tibétains vers 781 et 805 (Blon Stag-gra d'un relais sur la route de Li Si-no-lo Kong-lou (Stag-gra Kō Si-no-lo.

silence, 113 et n., 114 et n., 11 sin lo, foi et appétence (*Araddhā* 163-164 n.

siang (gotra), famille spirituelle; siang et siang (*svabhāva* et *śāśa* en soi et les signes particuliers. Cf. *sa siang* et *sa siang*.

Sitāpatra, dhāraṇī de —, 16-1

Siu le ché jen, Chinois mérité au service du Tibet, 217, Add.

Siu Fou, ambassadeur au Tibet, Siu-k'ie-t'i, prince des Sogdiens; Siue chao, cf. Monte Taigour; Sine P'i, ambassadeur au Tibet; six facultés sensorielles (*śaṣṭha* six perfections, cf. *pāramitā*.)

Skyi, toponyme tibétain, 277 n.

Skyid-rtag, titre d'un prince tibétain Add. 361.

Sna-nang, chef tibétain, 29 298

So, famille chinoise, 298 177 n., 178 n., 238-239 n.

So-po-ts'eu, pays proche, 287 n.

Sou-si-long-lie (ou da) - 287, 288

m. tranzer. fautive (?), 8. n., 239 n.  
 pierre précieuse, 285 n.  
 haqun, moine de Touen-houang, 239 n.  
 ou, «têtes cordées», sobriquet des bar-  
 107-208 n.  
 u, «subordonnés», 271 n.  
 piou; moine de Touen-houang, 177 n.,  
 2 n.  
 pierre précieuse, 284 et n., 286 n.,  
 7-288 n.  
 285, 286 n., 289 n., Add. 368-369, 373.  
 (compensation), 95 et n., 108.  
 et lune (compensation), 83 et n., 84 n.,  
 92 et n., 99 n.  
 King, ministre chinois, et son fils  
 ag. Hang, 173 n., 174-175.  
 sang, prédication vulgaire, 237 n.  
 ang (Srañ-bœa-çgum-po), 201 n.  
 i, peuplade (So-byi, Sum-pr, Sapiya),  
 288 et n., 294 n., 296 n.  
 i-gyi; 'phru-gyi, 'phru-gyi, épithète  
 à Hama; Add. 361-363.  
 ho, cf. auditeurs.  
 ou, partisan de Kamalasila, 21 et n.  
 bean-çgam-po, Roi († 650), 11 n.,  
 m. (attaque les Tou-yu-houan), 29 n.,  
 30 n. (fondation du Ra-mo-che), 187 n.  
 s, «confucianisme», 188, 189 n., 190-  
 1 n. (fondation d'un vihāra), 200 n.  
 instruction de palais, 201 n., 203 n.,  
 4 n. (divise le Tibet en dix commissar-  
 ts); 286 n.  
 réflexion (cetana...), 79 n.; cf. sou-  
 100.  
 k'ong, directeur des travaux; titre  
 honorifique chinois, 36-37 n.  
 houan, réflexion et examen; pou seu  
 t'houan (sou seu sou houan), nom-  
 ination et non-examen; 15 n., 79-80 n.,  
 87-98, et n., 153, et n.; cf. sans  
 100.  
 leang, idée..., 146 n.  
 grs Khao-log, cf. Si-no-fo.  
 grs Klukho, personnage tibétain (vers  
 20); 294 n.  
 3on, châtiment, titre tibétain, 244 n.,  
 100.  
 tse, «tribut de mille», titre tibétain,  
 16 n.

Subhakarasiṃha, maître indien de Tantara,  
 passe au Tibet, 187 n.  
 subit (chinois touen), tib: t'p-fou... sk.  
 yugapat...), et graduel (ch. tseu, tib.  
 rim, rima..., sk. hrāma...), 10, 14-  
 15 n., 18 et n., 35 n., 50-51 n., 59 n.,  
 74-75, 178 n., etc.; dans le *Laṅkāvatāra*,  
 139 n.; «transversal et vertical», 35 n.,  
 279 n. Cf. éveit subit.  
 suicides, 42 n., 179, 272, 278.  
 sanyata-drsti, vue de la vacuité, 106 n.,  
 108 n.  
 Sūrangama-samādhi-sūtra, 73 et n., 141 et n.  
 Sūrangama-sūtra, apocryphe chinois, 43-  
 52 n., 56 n., 73 n., 78 n., Add. 358, 372.  
 Sūtra de l'Étrange (*Tan king*); cf. Houei-  
 peng.  
 Te-fei, vallée du Koukounor (Houkhaingol),  
 185 n.  
 Ta-bis, vallée du Kan-sou, 266 n., 283.  
 Te-mo-ti (?), compagneon de Mahāvīra (?),  
 155 et n.  
 Ta (ou Ta)-tsang, cf. Zan Stag-tzan.  
 t'ai pao, grand gardien, titre honorifique  
 chinois, 37 n.  
 T'ai-tsong, Empereur (626-649), acte de  
 contrition bouddhique, 247-248; etc:  
 t'an (mandala), autel pour les traités jurés,  
 249 n., 250 n.  
 T'an ho-chang, maître bouddhiste d'un gou-  
 verneur chinois de Touen-houang, 258.  
 T'an-lin, disciple de Bodhidharma, 57 n.  
 Tantara en Chine, 46 n.  
 tao, arrondissement (chinois ou tibétain),  
 241 n., 261 n., 264-267 n., 278, 282,  
 Add. 359.  
 taoïsme, dans les textes de l'école de Dhyā-  
 na, 47 n., 56 n., 58 n., 196. et n., etc.;  
 confusion sensorielle, 49 n.  
 tathāgata-garbhā, 107 n., 116 et n., 117 n.,  
 151 n.  
 Tatton-saṃgraha, ouvrage de Santarakṣita  
 et Kamalasila, 94 n., Add. 358.  
 tchai, jeune, agape, 221 n.  
 Tchang Housi-chen, gouverneur de Touen-  
 houang; neveu de Tchang Yi-tch'ao,  
 212, 213 n., 251 n., Add. 359.  
 Tchang K'ieou (Tchang King-k'ieou); lettré  
 de Touen-houang, 36 n.

Tchang Kieou-ling, poète, 5 n.  
 Tchang Tch'eng-long (Tchang Fong), potentat à Touen-houang, 216 n., Add. 362.  
 Tchang Tsien, ambassadeur au Tibet, 232-233 n.  
 Tchang Ts'ing, rebelle de Yu-kouan, 268.  
 Tchang-ts'o, lieu au Tibet, 155, 162.  
 Tchang Yi-tch'ao, général chinois († 872), reconquit Touen-houang et le Nord-Ouest de la Chine au milieu du 11<sup>e</sup> siècle, 21 n., 36-37 n., 167-168 et n., 177 n., 212-215 et n., 217 n., 235, 251, 252, 276 n., 279 n.; titres conférés à —, 37 n., 168 n., 193 n., Add. 358; *pien wen* de —, 298 n., 308 n.  
 Tch'ang-ngan, capitale des Tang, occupation par les Tibétains (763), 169 et n., 171 n., 291 n., 302 n.  
 Tche-hiu, commentateur du *Sûrangama-sûtra*, 47-48 n.  
 tche kwei, prince directif, 40 n.  
 Tche-tche sseu, monastère de Canton, 43 n., 45 n.  
 Tche-yi (538-598), patriarche de l'école Tien-t'ai, 17 n., 45 n., Add. 357.  
 Tch'e-ling, cf. Col Rouge.  
 Tchen-wei kiun, garnison, leçon fautive pour Tchen-wou kiun, q. v.  
 Tchen-wou kiun, garnison de la Martialité Exaltée, 309 n., Add. 359, 369-370.  
 Tcheng Chou-kiu, prisonnier chinois au Tibet, 225 n.  
 Tcheou Pi, commissaire du Ho-si, 304 n., Add. 368.  
 Tcheou Ting, préfet de Cha-tcheou (Touen-houang), 173-176, 193 et n., Add. 380.  
 Tchong-ts'ong, ambassadeur tibétain (672), 151 n., 157 n., 202 n.  
 Tchou Ts'eu, rebelle chinois (784), 170-171 n., 177 n., 182 n., 288 n., 291 n.  
 tchouan king, tchouan tou, lecture psalmodiée des textes bouddhiques, 159-160 n., 162 n.  
 tentes au Tibet, cf. habitations.  
 Teou, famille de Touen-houang, 284, 286 n., 292 n.  
 Teou Leang-ki, lettré de Touen-houang, 34-35 n., 250 n.

Teou-lou, garnison chinoise (*kiun*), 215 n., Add. 371.  
 Teou Wou, lettré de Touen-houang, 292.  
 terre (comparaison), 98 et n.  
 Terre de Bodhisatva (*ôhâmi*), huitième, 80 et n., 81 et n.  
 Terre de Diamant (*vajra-bhâmi*), 54.  
 Ti, famille de Touen-houang, 238 n., 279 n.; stèle de la famille —, 177 n., 275 n.  
 Ti-ci-da-si, Ti-ci-tâ-si, maître chinois (Tche tchô-ta-che, Tche-yi), 11 n., Add. 357.  
 ti hiang, «la contrée du seigneur», 229 n.  
 Tibet : origines du bouddhisme au —, 10 n., 24 et n., 27 n., 111 n., 185-192 et n., 230 n., 274, 364; rôle de la Chine dans ces origines, 10 n., 184-186 et n., 189-192 et n., Add. 361; coiffure tibétaine, 209-211 n.; mœurs, 181 n., 187 n., etc.; cf. habitations, or.  
 T'ien-wei kiun, garnison du Prestige Céleste, 186 n., 295., Add. 369-370.  
 titres honorifiques des Empereurs Tang (*teouen kao*), 231 n., 293 n., 301 n.  
 to-dog (chinois *to tou*), titre tibétain, 197 n., 277 n., 281 n.  
 t'o ma, bêtes de somme, 175 n., 203 n.  
 To-pa, peuple d'origine Sien-pi, coiffure, 208 n., Add. 362; patronymique chez les T'ou-yu-houen, 262 n., 276.  
 Tokusei, moine japonais envoyé en Chine, 25 n.  
 Tong tien, ouvrage de Tou Yeou (801), données confuses sur le Tibet, 7 n., 201 n., etc.  
 Tou Fou, poète, 297 n.  
 Tou Hong-tsiên, commissaire du Ho-si, 304-305 n.  
 tou hou, protecteur général, 304 n., 325 n.  
 Tou Mou, écrivain, 253.  
 tou tou, titre chinois, 34 n., 197 n., 259 n., 273 n., 280, Add. 361; abr. *tou*, 259 n., 273 n. Cf. *to-dog*.  
 Tou-houen, T'ouei-houen, cf. T'ou-yu-houen.  
 T'ou-yu-houen, peuple d'origine Sien-pi: 28 n., 38 n. (qualificatif des Sou-p'i), 262 n., 266 n., 276, 289, 290 n., 296 n., 307-308 n. (T'ouei-houen, Tou-houen), Add. 362; chevaux, 296, 369, 372; mariage chinois, Add. 355-356.



Touen-houang, chute sous la domination tibétaine (787?), 154 et n., 167-177 et n., 203, 215, 256, 274-275, 277 n., 281, Add. 359-360, 364; reconquête par les Chinois (848?), 37 n., 167 n., 206-214 (cf. Tch'ang Yi-tch'ao); résistance nationale, 212-218, etc.; épigraphie, 161 n.; etc.

Touen-houang : *Manuscrite chinois de la Bibliothèque Nationale de Paris*, n° 2021, 177 n.; n° 2058, 16 n., Add. 358; n° 2250, 271 n.; n° 2270, 16 n., 144 n., Add. 358; n° 2449, 239 n., 280 n.; n° 2555, 152 n., 267 n., 290 n., 292 n., 306 n.; n° 2732, 194 n.; n° 2765, 177 n., 284 n.; n° 2807, 34 n.; n° 2885, 144 n.; n° 2913, 35-36 n.; n° 2962, 380; n° 2974, 280 n.; n° 3201, 192 n.; n° 3395, 154 n., 280 n.; n° 3451, 213 n.; n° 3481, 176 n., 196 n.; n° 3633, 216 n.; n° 3677, 161 n.; n° 3718, 162 n.; n° 3720, 168 n., 251 n.; n° 3770, 241 n., 237 n., 281 n.; n° 4640, 35-36 n., 178 n.; n° 4646, 18-20 et n., 23-165; n° 4660, 21 n., 35-36 n., 177 n., 236 n. — *Manuscrite chinois du British Museum*, Stein n° 296, 144 n.; n° 367, 170 n.; n° 779, 250 n.; n° 788, 168 n., Add. 359; n° 1438, 254 n.; n° 2503, 16 n., 144 n., Add. 358; n° 2669, 269 n., 271 n.; n° 2729, 255 n., 271 n.; n° 3329, 168 n.; n° 5448, 21 n.; n° 5869, 178 n.; n° 6454, 269 n., 271 n.; biogr. So Yi-pien (n° 530), 177 n. — *Manuscrite tibétaine de la Bibliothèque Nationale de Paris*, n° 116, 14-15 n.; n° 117, 14-17 n.; n° 290, 197 n.; n° 812, 17 n.; n° 813, 17 n.; n° 996, 14 n., 283 n., Add. 357; n° 999, Add. 364; n° 1070, 284 n.; n° 1078, Add. 360; n° 1079, Add. 364; n° 1094, Add. 368; n° 1145, 1152, 1155, 1159, 1163, 1166, Add. 362; n° 1199, n° 1200-1203, Add. 365; n° 1240, Add. 360; n° 2890, 285 n., n° 292 provisoire, Add. 360; n° 2544 provisoire, Add. 368; etc. — *Manuscrite tibétains du British Museum*, 246-247, 277 n., Add. 363-367, etc. — Cf. v n.

traités sino-tibétains : de 706, 293 n.; de 730-734 (stèles du Col Rouge), 185 n.,

293 n., 319 n., Add. 362-363, 370; de 756 (Tch'ang-ngan), 229-230 n. (procédure du serment); de 783 (Ts'ing-chouei), 172 n., 182 n., 184 n., 186 n., 218 n., 230 n. (procédure du serment), 246 n., 291 n., 292 n., 293 n.; de 787 (guet-apens de P'ing-leang), 182 n., 195 n., 225 n., 292 n.; de 821-822 (Tch'ang-ngan et Lhasa), 202-203 n. (date et lieu du serment à Lhasa), 229-231 et n. (procédure du serment à Lhasa), 229-231 n. (l'original était tibétain), 234, 246 et n., 247 n., 266 n., 282 et n. (date du serment à Tch'ang-ngan), Add. 361 (lieux et dates des serments), 363-364.

trente-sept dharma auxiliaires de l'éveil (bodhipaksika-dharma, ch. tao p'in), 60 et n., 85 n., 153-154 et n.

trois états d'*aanjinin*, 134 n.; trois sortes d'animaux, 220 n.; d'Arbat, 137 n.; de don (*dāna*), 220 et n.; trois disciplines ou enseignements (*san āśva*, sk. *sikṣā*), 238 n.; maître des trois disciples, titre bouddhique chinois, 21 n., 236 n., 238-239 n., 250 n., 276 n.; trois époques du bouddhisme, 77 n., 106-107; trois Joyaux, 230, 246 n., 247, Add. 364; trois stades du *nirrikalpa-jnāna*, 129 n., 135 n.; trois poisons (*san tou*, *tridosa*), 53 n., etc.; trois Véhicules, cf. Véhicules; cf. *san tao*.

Tsan-ma, fils du Roi Gian-der-ma, 234 n.

Tsan-sin-ya (Bcan-sum-ya?), nom personnel du ministre Chang Pi-pi (g.v.), 26 n.

Tsang-ko-p'i-po (T), capitale tibétaine, 200 n.

Ts'en Ts'en, poète, 306 n., Add. 366.

Tseu-siuan, commentateur du *Sarvagamastra*, 44 n., 47 n.

*ts'ou che*, préfet, titre chinois, 197 n., etc.; cf. chi-f.

*tsie eul*, abréviation de *tsie tou che* (T), g.v., 261 n., 264 n., 277-278 n., 281 n. (tib. *rec-je* ?).

*tsie tou che*, commissaire, titre chinois, 169 n., 193 n., 261 n.; appliqué à des Tibétains, 176 n., 193 n., 241 n., 261 n., 264 n., 278, 281 n., 282 et n., Add. 361; *tsie tou che* chinois du Ho-si, 169 n., 171 et n., 173 et n., 193 n., 215; Add. 369, 370. Cf. *tsie eul*.

Ts'ien tsau *vern sino-tibétain*, 20 n.  
tan tsang, «le pont du gué», métaphore, 245 n.  
Tein-tch'ang, sous-préfecture de Koua-tcheou (tib. Sin-can), 202 n., 270 n., Add. 366.  
Tsing-kio (VIII<sup>e</sup> siècle), auteur de l'école du Dhyāna, 57-58 n.  
Ts'ing-choueï, traité juré de — (783), 172 n., 182 n., 184 n., 186 n., 218 n., 230 n. (procédure), 246 n., 291 n., 292-293 n.  
ts'u, ts'u hiang, orientation (*pratīlam-bha* ?...), 130 n., 136-138 n.  
ts'u et ch'o, cf. prise et abandon.  
Tsoung-mi (780-841), auteur de l'école du Dhyāna, 16 n.  
Tsou-tche-tsién, Roi (Khri-lde-sron-bcan I), transcription fautive, 233 n.  
Turcs, 4 n., 180 n., 208-212 n. (coiffure), 223 et n. (contre le bouddhisme), 267 n., 295 n., 304-305 n., Add. 355. Cf. Ouïgours.  
vajra-bhāsi, vajra-samādhi, vajrapama-samādhi, 55 n.  
Vajrabodhi, maître de Tantra, 46 n.  
Vajracchedhika, 71 n., 111 n., 162 n., etc.  
Vajrasamādhi-sātra, apocryphe chinois, 54, 54-58 n., Add. 371.  
Véhicule (*yāna*), Grand (Mahāyāna) et Petit (Hīnayāna), 52-53, 65 n., 131-132 n., 159-160 n.; deux Véhicules inférieurs (*irāvaka* et *pratyekabuddha*), 109 et n., 127 n.; trois Véhicules (les précédents et celui de Bodhisattva ou de Tathāgata), 63 et n., 65 et n., 66, 110 et n., 119, 151, 335, Add. 358; cinq Véhicules, 138-139 n.; Véhicule Unique (Ekāyāna), 53 n., 63 n., 65 n., 66, 110 n., 119, 123 n., 138-139 n., 151.  
vérités (*satya*), deux (*paramārtha* et *samvrti*), 85-86; quatre (*ārya*), 118 n.  
vikalpa (*fen pie*), différenciation, pensée particulière, 15 n., 22, 127 n., etc.  
villes au Tibet, cf. habitations.  
Vimala(mitra), auteur et traducteur, 41, n.  
Vishvasiddhābrahma-pariprocchā, 67 n., 118 n., 143 n., etc.  
vitarika-ricāra, réflexion discursive, 15 n., 79 n., etc.  
voleur (comparaison), 125.

vue, cognition visuelle, 49 n., 100  
vyākaraṇa, notification prophétique n., 165 n., 68 et n., 82; 161 et n., 143, 145-146; qu 141 n.; \*Propphétie de Khots  
Wan-sieou, garnison (*kius*), 296  
Wang Hiuan-ts'ò, ambassadeur 186 n.  
Wang Pi, gouverneur chinois, 21  
Wang Si, fonctionnaire de Te entré au service du Tibet, 19; 382 n.; préfet du dossier concile de Lhasa, 23; deux adressés par lui au Roi du 196, 218-222, 307 n.  
wang niang, fausses notions (4 62 n., 53 n., 62 n., 70 n., 71 82 n., etc.  
Wang Wei, poète, 193 n., Add.  
Wei Kao, général chinois, 264-2  
Wei-k'io, commentateur du 2ātra, 44 n., 47 n., 52 n.  
Wei Louen, ambassadeur chin 205 et n.  
Wen-sou, moine chinois envoyé- 781, 184 n.  
Wen-tch'eng, princesse chinoise; Roi Sron-bcan-rgam-po en- (demande avant sa mort usé; cesse chinoise pour le Roi Khr 5 n.; 7 n. (n'était pas fille d' 9 n. (passe pour avoir été mè 185-189 n. (favoris au Tibet; bouddhisme, mais le cas 188 et n. (morte en 680); 20 construit pour elle); Add. 32 de son mariage).  
Wou le ho-chang, personnage houang, 35-36 n.  
Wou le wang t'ong, personnage houang, 34-35 n., 215 n., 2 251 n., 279 n., Add. 367.  
Wou-k'ong, pèlerin chinois, 170  
wou sien, wou niang, wou sien, etc.  
Wou-t'ai chan, centre de pé Chine, 188 n., 240 n., Add.  
Wou-tchen, moine de Touen-tai d'éloques, 168 n., 177 n., 251 n.

chou, sans appui, cf. *apratisthita*.

Kiu, général chinois, accompagne au bet la princesse de Kin-tch'eng (710) a.; gouverneur de Chan-tcheou, 5-6 n.; icide (714), Add. 355.

kouan, Passe du Midi, 271 n., 308-9 n., Add. 365.

Tche-lie, commissaire du Ho-si, 305 n. 4'ong, peuplade, 26 n., 28-29 n. (Byan-sin), 187 n., Add. 372.

Yen, ministre chinois, 305 n.

Yong, préfet chinois, 194 n. a, cf. cheval sauvage.

s-dbou-po, cf. Jñānendra.

s-rgyal-mchan, cf. Jñānadbhava.

s-ade, cf. Jñānaseṇa.

Tch'ao, gouverneur rebelle de Touen-uang, 176 n., 196 n., Add. 380.

Tchen-k'ing, écrivain et calligraphe, 14 n., 306 n., Add. 359.

kouan, méditation discursive, 134 n. si, titre chinois d'une ère tibétaine, 1 n., 232 n.

beou (Hami), 170 n., Add. 359, etc.

famille chinoise de Touen-houang, 6 n., 279 n.

koua lou, ouvrage de Tchao Lin, 197 n.

Kia-tchen, Chinois de Touen-houang, 11 n., 276 n.

Kia-tcheng, Chinois de Touen-houang, 19 n., 241 n., 276 n.

tan, You-tan-dpal (Gunaśri), *dan-de* tibétain, 232 n.

Lieou-lie, bibliothécaire, 188 n., 226-27 n.

kouan, Passe du Jade (abréviation de Yu-men kouan, q.v.), 268, 269 n., 273 n., Add. 366.

ouan hiang, canton de la Passe du Jade, 29-270 n., 276, Add. 366.

ouan yi, relais de la Passe du Jade, 29, 270 n., 276, Add. 366.

ouan bien, [sous-] préfeture de la Porte du Jade, 269 n., Add. 365-366.

ouan kiun, garnison de la Porte du Jade, 29-270 n., 294 et n., Add. 366-367, 311.

Yu-men kouan, Passe de la Porte du Jade, 269-271 n., 308-309 n., Add. 365-366, 370-372.

Yu sai, Barrière du Jade (= Yu-men kouan), 242 et n.

Yuan Tcheu, poète, 199 n., 203-204 n., 206 n., 233 n.

yue, «au sens étroit», terme technique de l'oxégoïse, 41 n., 157 n., 159 n.

Yue-tche Mineurs, Add. 371-372.

Zab-mo (Gambhira), traducteur sino-tibétain, 13 p., 21 n.

Zaṅ, «oncle maternel — beau-père» 4-5 n., 26 n., 240 n.; *zan-lon*, *zan-blon*, 285 n.; *dbon-zan*, 4-5 n.

Zaṅ Bcan-ba (Chang Tsan-mo), général tibétain, 264 n., 288 et n., 290-291 et n.

Zaṅ Bcan-bzan, cf. Blon Bcan-bzan.

Zaṅ Khri-bcan (Chang K'i-li-tsan), signataire du traité sino-tibétain de 822, 288 n.

Zaṅ Khri-bzan (?) (Chang Ki-li-tsang), grand-père de Zaṅ Khri-sum-rje, 288 n.; — de 'Bro, ambassadeur de Sron-bcan-rgam-po, 28 n.

Zaṅ Khri-sum-rje (Chang K'i-sio-eul), général et grand ministre tibétain : équivalence phonétique, 281 n., Add. 368; s'empare de Touen-houang (787?), dont il est le premier gouverneur tibétain. 172-173 et n., 215; l'Empereur lui adresse une lettre (vers 810), 225 n.; fait campagne contre les Ouïgours (816, 822), 282 n., 283 et n., 290 n.; assiège Yen-tcheou (819), 172 n.; rédacteur du texte tibétain du traité de 821-822, 229 et n., signataire, 282 et n.; reçoit Lieou Yuang-t'ing à Ta-hia (822), 266 n., 283 et n.; prières chinoises et tibétaines pour lui, 241-242 n., 246 et n., 247 n., 280 et n., Add. 362, 368, 369; fils de Zaṅ Bcan-ba (?), 264 n.; serait le même que Zaṅ Stag-bzan (?), 266 n., 283 n., Add. 365; *biographie*, 281-291. Cf. Khri-sum-bzer, Khri-sum-rje.

Zaṅ Klu-bzan lha (?) po-bcan (?)... signataire du traité sino-tibétain de 822, 30 n.

Žaň Lbe-bzaň, Žaň Lbe-bzaň Klu-dpal (Chang  
Lo-tsang-hiu-liu-p'o), général et ministre  
tibétain, 247 n., 280 n. Cf. Lba-bzaň.  
Žaň Rgyal-bcan (Chang Kie-tsan), ministre  
tibétain, 171 n., 184 n., 230 n., 281 n.,  
291-292 n., Add. 360.  
Žaň Rgyal-zigs (Chang Kie-si), général et

grand ministre tibétain, 184 n., 291 n.,  
Add. 360.  
Žaň Stag-bzaň (Chang Te [ou T'a]-tsang),  
général tibétain (= Žaň Khri-sum-rje ?),  
266 n., 283 n., Add. 365.  
Žaň Stoň-rcaň (Chang Si-tong-tsan), général  
tibétain, 291 n.

# TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
AVANT-PROPOS.....	3
INTRODUCTION.....	1
<b>Première PARTIE. — TRADUCTION DU DOSSIER CHINOIS DE LA CONTROVERSE.....</b>	<b>23</b>
Préface de Wang Si.....	23
Première série de questions et de réponses (« anciennes » et « nouvelles », partiellement numérotées).....	43
Premier mémorial de Mahāyāna.....	110
Exposé doctrinal inséré dans le mémorial.....	114
Deuxième série de questions et de réponses (non numérotées).....	120
Deuxième mémorial de Mahāyāna.....	151
Question et réponse insérées dans le mémorial.....	153
Troisième mémorial de Mahāyāna.....	157
<b>Deuxième PARTIE. — COMMENTAIRE HISTORIQUE.....</b>	<b>167</b>
Premier mémorial de Wang Si au Roi du Tibet.....	194
Deuxième mémorial de Wang Si au Roi du Tibet.....	218
Prières des moines chinois de Touen-houang pour le gouverneur militaire de Koua-tcheou et autres personnages tibétains.....	239
Dossier de pièces émanant d'un gouverneur chinois de Touen-houang sous la domination tibétaine.....	254
Éloge des mérites de Chang K'i-liu-sin-eul (Zaṅ Khri-sum-rje).....	284
Lettre écrite pour le préfet de Sou-tcheou, Lieou Tch'en-pi, en réponse à un Tibétain du Sud, par Teou Wou.....	292
Poèmes chinois écrits sous la domination tibétaine.....	306
<b>APPENDICE. — FRAGMENTS DU DOSSIER INDIEN DE LA CONTROVERSE..</b>	<b>333</b>
I. Le premier <i>Bhāvanā-krama</i> de Kamalaśīla, analyse sommaire d'après la version chinoise.....	333
II. Le troisième <i>Bhāvanā-krama</i> de Kamalaśīla, traduction de la version tibétaine par M. Étienne Lamotte.....	336
ADDENDA ET CORRIGENDA.....	355
INDEX.....	381
TABLE DES MATIÈRES.....	399
TEXTE DU DOSSIER CHINOIS DE LA CONTROVERSE.....	PL. I-XXXII



