



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

Résumé des conférences et travaux

116 | 2009  
2007-2008

---

### Bouddhisme chinois

Sylvie Hureau

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/579>  
ISSN : 1969-6329

#### Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

#### Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009  
Pagination : 43-48  
ISBN : 978-2-909036-36-6  
ISSN : 0183-7478

#### Référence électronique

Sylvie Hureau, « Bouddhisme chinois », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 116 | 2009, mis en ligne le 27 novembre 2009, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/579>

---

Tous droits réservés : EPHE

## Bouddhisme chinois

### Les textes de formules cérémonielles (*jiemo wen*)

Nous avons poursuivi le travail entamé l'année passée sur la pratique des cérémonies de jeûne (*zhai*) par les laïcs bouddhiques. Notre attention s'est portée cette fois sur un manuscrit découvert il y a quelques années dans la bibliothèque du Kongōji, monastère qui se trouve situé sur le mont Amanō, dans la préfecture d'Osaka. Le Kongōji fait partie de ces quelques monastères japonais anciens dont les bibliothèques ont fait, ou font encore comme c'est le cas pour lui, l'objet d'inventaires depuis plusieurs décennies. Ces inventaires ont permis de faire quelques très belles trouvailles qui, particulièrement quand il s'agit de textes perdus en Chine – comme trois traductions du premier traducteur, An Shigao (fin II<sup>e</sup> s.) – inconnus ou apocryphes, ou encore de copies de textes s'avérant être des versions plus authentiques que les versions imprimées du canon chinois, sont de très grande valeur pour notre compréhension non seulement du bouddhisme chinois mais aussi de la façon dont son corpus canonique s'est constitué.

Le manuscrit sur lequel nous avons travaillé est un texte dont le contenu ne correspond à aucun de ceux qui sont conservés dans le canon officiel, ni même aux autres textes qui ont été trouvés soit dans les grottes de Dunhuang ou dans les monastères japonais dont les inventaires ont été entrepris avant celui du Kongōji. Le texte tient sur un rouleau. Il a été copié avec soin, apparemment par la même main de bout en bout. Le rouleau se compose de quinze feuilles, de vingt-huit colonnes par feuille et en moyenne de dix-sept caractères par colonne (il y a de nombreux renvois à la ligne ainsi que des colonnes sur lesquelles les caractères sont écrits en petit sur colonnes dédoublées, ce qui fait un ensemble de plus ou moins sept mille caractères). Les quinze feuilles sont presque intactes, au sens où il n'y a pas de perte dans le corpus du texte. Le papier est dans un bon état général, bien qu'ayant été mangé par des insectes à quelques endroits, et les caractères manquants sont assez facilement identifiables par déduction. La couverture qui protège le rouleau est presque complètement détériorée. Il n'en reste qu'un fragment, indiquant que le texte a été vérifié deux fois. La partie qui portait le titre général du texte a disparu. Il n'y a pas de colophon, mais par comparaison avec d'autres manuscrits conservés dans le monastère, celui-ci semble dater de la fin de l'époque Heian (fin XII<sup>e</sup> s.). Le Pr. Ochiai Tonishori, auteur d'un rapport concernant ce manuscrit du Kongōji, envisage qu'il ait pu

exister un titre original, qui se serait perdu pour une raison qui nous échappe, et que le livre ait pris l'apparence actuelle.

Le texte consiste en un ensemble de cinq sections récitées lors de cérémonies marquant le cheminement d'une laïque vers l'ordination complète. Il commence par le texte pour prendre les trois refuges et recevoir « l'ordination » de laïc/laïque, c'est-à-dire l'engagement à observer durant toute sa vie cinq interdictions (ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir, ne pas avoir de relation sexuelle adultère, ne pas boire d'alcool). Le texte qui le suit est celui que les laïcs doivent réciter lors des cérémonies de jeûne et de confession. Ces deux premiers textes sont les mêmes pour les hommes que pour les femmes, sans aucune distinction de genre ; c'est ensuite que le contenu du manuscrit se caractérise comme s'adressant aux femmes, enchaînant sur un texte servant pour l'ordination de novice (le terme employé dans le formulaire est « novice-femme » *shamini*), puis par un texte pour les candidates à l'ordination de probationnaire (étape de deux années préalables à l'ordination complète, que seule les futures nonnes doivent observer) et se termine par celui pour l'ordination complète des religieuses.

Comme le Professeur Ochiai l'a fait remarquer, l'ensemble du texte paraît incomplet et incohérent. Les deux premiers textes ont pour titres respectifs *Youposai wujie fa* (*Méthode des cinq règlements des upāsaka*) et *Shou bajie wen* (*Texte pour la réception des huit règlements*), qui jusque là sont des cérémonies adressées aux laïcs. Le texte pour l'ordination de novice est annoncé par le titre *Chujia shami shijie fa* (*Méthode des dix règlements des novices sortis de la maison*), celui ordonnant les probationnaires par *Shamini shou liufa wen* (*Texte de la réception des six lois de la novice*), et enfin celui pour l'ordination complète des nonnes, *Shou dajie fangfa* (*Méthode pour la réception complète des règlements*). Il n'a pas de texte pour l'ordination des moines. Son titre final *Youposai bajie jing* (*Sūtra des huit règlements des upāsaka*), qui à nouveau évoque un texte qui ne concernerait que des laïcs, accroît cette impression de confusion.

Structurellement, ce texte est une pièce unique dans un genre connu. Il est connu car le canon bouddhique chinois dispose de plusieurs exemplaires de ce genre, appelés *jiemo wen* (sanskrit *karmavācana* : « paroles de l'acte », « procédures cérémonielles ou rituelles »). Le manuscrit présente toutefois deux particularités. D'une part, il ne s'adresse qu'à des femmes, alors que dans tous les autres cas, les textes de ce type ne sont pas restreints aux femmes, mais ils s'adressent aussi aux moines, au moins en premier aux moines ; il existe un texte qui ne s'adresse qu'aux moines (*Da shamen baiyi jiemo fa*, T. 1438). D'autre part, le texte se limite aux cérémonies d'engagement à l'observation des règlements, ce qu'est l'ordination, alors que les autres textes de ce type s'étendent à d'autres cérémonies et actes de la vie religieuse, comme le commencement de la retraite d'été, la fin de la retraite d'été et le commencement de la nouvelle année monastique, etc...

Quelques éléments permettent de le caractériser, voire de tenter de poser une hypothèse quant à la date de sa traduction. Les textes de ce type que nous

connaissions se rattachent tous à un texte plus long, un Vinaya complet, ce qui est naturel, car ils en constituent des extraits ; certains de ces textes sont appelés « les procédures de telle ou telle école », comme le *Tanwude lü bu za jiemo* : (*Procédures de l'école Dharmaguptaka*, T. 1432) ou le *Shisong biqu jiemo yaoyong* (*Essentiel pour les procédures des bhikṣu selon le [Vinaya] en dix récitations, i. e. le Vinaya de l'école Sarvāstivādin*, T. 1439). Le texte du manuscrit du Kongōji est différent. Par certaines expressions et par certaines idées, il se rattache incontestablement au Vinaya de l'école Sarvāstivādin, qui fut traduit en chinois dans les toutes premières années du v<sup>e</sup> s., le *Shisong lü* (T. 1435). Il y figure des expressions et des figures présentes seulement dans le *Shisong lü* et le *Shisong biqu jiemo yaoyong* (à la l. 9 : *shi zhong fozhi* « se conformer à ce règlement du Bouddha » ; à la l. 121 : *seng dang ji du* « le saṃgha me sauve », qui est dit pour la requête d'une *upādhyāyī* qui instruira la religieuse candidate à recevoir l'ordination complète.) Par ailleurs, la liste des six règlements que les probationnaires doivent observer pendant deux ans est rigoureusement identique à celle du *Shisong lü*, qui est le seul Vinaya à énumérer ces règlements en particulier ; chaque autre Vinaya indique des règlements différents. Du reste, c'est tout le texte sur l'ordination des candidates à l'ordination de nonne qui semble inspiré du *Shisong lü*. Aussi, selon le manuscrit, lors de la cérémonie d'ordination complète, les futures nonnes apportaient cinq vêtements qu'elles présentaient en précisant leurs dimensions en largeur et en longueur ; or seuls deux Vinaya donnent de telles précisions : celui de l'école Sarvāstivādin, *Shisong lü*, et celui du Vinaya de l'école Mūla-Sarvāstivādin, *Genben shuo yiqie you bu baiyi jiemo*, T. 1453.

Pourtant, le texte du manuscrit ne dérive pas du Vinaya Sarvāstivādin de façon linéaire. Contrairement au texte du manuscrit, ce Vinaya n'a pas de texte pour la cérémonie de jeûne et de confession des laïcs. De plus, il s'en distingue dans la façon de nommer le cinquième vêtement apporté lors de l'ordination complète (en cela il se distingue aussi de tous les autres Vinaya), ou de nommer l'aire sur laquelle l'ordination complète était conférée (celle-ci est appelée *maṇḍala*, et écrite sous forme translittérée) ; les questions relatives aux obstacles à l'ordination ainsi qu'aux maladies qui empêcheraient la candidate à devenir nonne sont bien plus nombreuses que dans le *Shisong lü*.

Ce n'est pas dans les traductions de textes de Vinaya ressortissant à d'autres écoles que l'on trouve les expressions et les phrases du manuscrit qui ne proviennent pas du *Shisong lü*, mais c'est dans les traductions de documents d'abhidharma relatifs aux questions d'ordination. On trouve en particulier une similitude entre le début du texte pour les ordinations de novices et un passage du *Za apitan xin lun* (traduit par Saṃghavarman en 430 : T. 1552). De même, il y a des similitudes encore plus intimes entre le passage sur les cérémonies d'ordination des novices et une traduction d'extraits d'abhidharma par Paramārtha (500-569) : le *Fo apitan jing chujia xiang pin diyi* (Chapitre sur les religieux de l'Abhidharmasūtra ; T. 1482).

Au bout du compte, il apparaît que le texte du manuscrit se rattache à l'école Sarvāstivādin et à son Vinaya, sans aucun doute, mais pas à la version du Vinaya à l'époque où celle-ci a été traduite en chinois. La complexité de sa composition nous rappelle que la transmission de la discipline bouddhique en Chine s'est effectuée par des chemins latéraux.

### Les rites bouddhiques dans la culture chinoise

Nous avons travaillé au second semestre sur les formes utilisées pour translittérer les mots indiens désignant les cérémonies de jeûne bouddhique, *poṣadha*, *upavāsa* et *upoṣadha*. Celles-ci consistaient parfois en de simples translittérations phonétiques (comme *busa*, *busatuo*, *bushata*, *youboposu*, *youboposuo*, etc; notons qu'il s'agit des prononciations actuelles, translittérées en *pinyin*; selon Pulleyblank<sup>1</sup>, à l'époque des textes que nous étudions, *busa* aurait été prononcé « po<sup>h</sup> sat »), bien que pour la forme *busa*, on ne puisse catégoriquement exclure qu'une valeur sémantique ait été inscrite en filigrane de cette translittération.

Jusqu'au v<sup>e</sup> s. n'apparaissent dans les traductions des sutras que des formes sans le *u* initial, qui translittéraient donc la forme *poṣadha*. C'est dans les traductions des textes de l'abhidharma Sarvāstivādin que la forme précédée du *u* apparaît pour la première fois : le *Za apitan xin lun* (T. 1552), traduit par Saṃghavarman dans le courant du v<sup>e</sup> s., est le premier texte connu présentant cette forme de translittération.

La chute du *u* initial du mot védique *upavasatha* qui est à l'origine de cette pratique bouddhique, avait rendu non seulement cette forme originelle méconnaissable pour ceux qui l'ignoraient, mais elle avait aussi conféré un nouveau sens au nom et à la finalité de la cérémonie. *Upavasatha* comme *upavāsa* sont composés du préfixe *upa* (près de) et du verbe *vās-* (demeurer); le(s) terme(s) signifient donc « demeurer près de » ou « séjourner dans la proximité de » (ch. *jinzhu*). Vasubandhu (v<sup>e</sup> s.; auteur de l'*Abhidharmakośa*) le glosa comme « demeurer dans la proximité des *arhat* (parce que le jeûne fait observer le temps d'une journée la discipline que les *arhat* observent durant toute leur vie) ». Mais privé du *u* initial, le mot devient un composé de *poṣa-* (la croissance) et d'une autre racine. Vasubandhu le glose comme « procurer la croissance (des racines de bien et faire accroître les mérites qui permettront d'obtenir une renaissance dans de bonnes conditions) » (*shengchang*), associant *poṣa* à la racine *dhā-* (procurer, causer), mais Yijing, traducteur du Vinaya des Mūlasarvāstivādin, explique que *poṣa* a pour sens « accroître et nourrir » (*changyang*) et *dha* « purifier » (*jing*) se fondant sur le sens du sanskrit *dhāv-* qui est « laver », « nettoyer », et ajoutant que le mot *poṣadha* signifie « nourrir le bien et se purifier pour éliminer les fautes que sont les enfreintes aux règles ».

Ayant examiné ces gloses, nous avons ensuite cherché si nous les rencontrions dans des traductions plus anciennes que celles de l'*Abhidharmakośa* (qui fut traduit d'abord par Paramārtha au vi<sup>e</sup> s. puis par Xuanzang à la fin du vii<sup>e</sup>) et

1. *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle and Early Mandarin*, UBC Press, Vancouver.

du Vinaya de l'école Mūlasarvāstivādin (qu'Yijing traduisit au début du VIII<sup>e</sup> s.). Elles ne figurent nulle part ailleurs que dans la traduction d'un autre texte directement lié à l'*abhidharma*, le *Za apitan xin lun* (traduit par Saṃghavarman dans le courant du V<sup>e</sup> s., T. 1552). C'est plutôt d'autres gloses que l'on rencontre, telles que « demeurer dans la pureté » (*jingzhu* ou *qingjing zhu*), par exemple dans le *Shisong jiemo biqu yaoyong* (T. 1439) ou le *Za ahan jing* (traduit par Guṇabhadra au V<sup>e</sup> s.; T. 99); « demeurer ensemble dans la pureté » (*qingjing gongzhu*) dans le *Shisong lü* (traduit au début du V<sup>e</sup> s.; T. 1435); « séjourner dans le bien » (*shansu*) par exemple dans le *Chengshi lun* et le *Da zhidu lun* (tous deux traduits par Kumārajīva; T. 1464 et T. 1509). Ces gloses apparaissent assez tard, et très peu dans les sutras, où le terme « jeûne » est la plupart du temps soit traduit par *zhai* soit translittéré en *busa*. Il faut considérer avec réserve les mentions du terme *jingzhu* dans le *Da biqu sanqian weiyi* (T. 1470) et le *Shou shishan jie jing* (T. 1486). Le premier est un texte qui a été attribué rétrospectivement à An Shigao, et cette attribution n'est pas fiable. Le second est une traduction anonyme censée dater des Han Postérieurs, mais il s'agit d'un texte apparu à la fin du VI<sup>e</sup> s. Par conséquent, il semble que ce soit dans des traductions datant pour le plus tôt du début du V<sup>e</sup> s. (celles de Kumārajīva) que ces gloses apparaissent. Enfin, mis à part de *Za ahan jing*, les autres textes où ces termes apparaissent sont des traités scolastiques ou des traités de discipline. Pour comprendre davantage le mécanisme d'usage de ces gloses, il reste à faire une étude sur les rapports entre ces traités et les textes d'*abhidharma*. Dans l'immédiat, l'emploi des gloses nous montre un certain état de progression dans la traduction des expressions bouddhiques, caractérisé par une plus grande maîtrise de la langue indienne. L'effet en fut que Xiao Ziliang, l'un des fils de l'empereur Wu des Qi du Sud, composa un essai sur le thème du jeûne qu'il intitula *Jingzhu zi* (Celui qui demeure dans la pureté).