

Le bodhisattva à la salle d'écriture. Histoire rédactionnelle et datation

The Bodhisattva at the Scriptorium: redaction History and Dating

Guillaume Ducœur



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8260>

DOI : 10.4000/rhr.8260

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2014

Pagination : 385-424

ISBN : 978-2-200-92912-1

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Guillaume Ducœur, « Le bodhisattva à la salle d'écriture. Histoire rédactionnelle et datation », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2014, mis en ligne le 03 novembre 2014, consulté le 03 janvier 2018.

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8260> ; DOI : 10.4000/rhr.8260

GUILLAUME DUCŒUR

Université de Strasbourg

Le bodhisattva à la salle d'écriture Histoire rédactionnelle et datation

Au cours des dernières décennies, les recherches sur les biographies partielles ou complètes du Buddha et sur l'art bouddhique indien et centrasiatique ont permis de mieux comprendre la formation de la figure construite du fondateur du bouddhisme. Néanmoins, il reste à étudier chacun des épisodes les constituant et à restituer leur histoire rédactionnelle. La visite du jeune prince Siddhārtha Gautama à la salle d'écriture se prête d'autant plus à cette restitution historique qu'elle fut comparée à celle de Jésus enfant auprès du précepteur qui, selon les exégètes, aurait inspiré les biographes bouddhistes. L'étude comparée des différentes sources textuelles et des bas-reliefs montre au contraire que cet épisode bouddhique fut rédigé dans sa forme développée dès la première moitié du 1^{er} s. ap. J.-C.

The Bodhisattva at the Scriptorium: redaction History and Dating

In the course of the last decades, research on partial or complete biographies of the Buddha and on Indian and Central Asian Buddhist art have permitted a better understanding of how the figure of the founder of Buddhism was constructed. Nevertheless, it is still necessary to study each of the episodes which make them up and to re-establish their redaction history. The visit of the young Prince Siddhārtha Gautama to the scriptorium lends itself all the more readily to historical reconstruction in so far as it has been compared to that of the child Jesus to the schoolmaster which, according to exegetes, inspired Buddhist biographers. A comparative study of different textual sources and of bas-reliefs shows that on the contrary this Buddhist episode was already recorded in its fully fledged form from the first half of the second century A.D.

INTRODUCTION

Des nombreux épisodes composant la vie légendaire du Buddha historique, Śākyamuni (480-400¹), nous avons retenu celui de la visite du jeune prince à la salle d'écriture dont l'histoire rédactionnelle mérite d'être retracée et réinscrite dans une chronologie relative. Ce récit, qui touche à l'histoire des écritures indiennes, à l'enseignement traditionnel brāhmanique et à la nature omnisciente d'un bodhisattva (être en voie vers l'éveil), et qui, de ce fait, pourrait ne concerner que le seul domaine indien, a aussi été comparé² depuis le XIX^e siècle à l'épisode de Jésus enfant à l'école tel qu'il apparaît à plusieurs reprises dans l'*Histoire de l'enfance de Jésus*. En 1997, Sever Voicu affirmait que cet écrit apocryphe chrétien, remontant au tout début du III^e s. ap. J.-C.³, influença certainement la rédaction du récit de la visite du bodhisattva à la salle d'écriture du *Lalitavistara*⁴. Il convient donc de revenir sur l'histoire rédactionnelle de cet épisode bouddhique relaté dans des sources indiennes, conservé dans des traductions chinoises et tibétaines, figuré à plusieurs reprises par des artistes du Gandhāra et qui intéresse donc plus largement le domaine de l'histoire comparée des religions.

Au cours de leur histoire, les communautés religieuses en sont irrémédiablement venues à construire la figure de leur fondateur pour des raisons de légitimité doctrinale, sociale ou politique. Le bouddhisme, qui fait partie des doctrines religieuses expansionnistes à visée universaliste, au même titre que le christianisme, le manichéisme ou l'islam, a donc procédé à l'élaboration de la biographie de celui qui, au V^e s. av. J.-C., fut à l'origine d'un nouveau courant ascétique (śrama) et qui fut, dès lors, qualifié, par ses propres disciples, d'éveillé (buddha), de grand ascète (mahāśramaṇa), de grand homme (mahāpuruṣa) ou encore de souverain universel (cakravartin). Aussi, les documents relatifs à la vie du Buddha,

1. BECHERT 1991.

2. Pour une rétrospective de ces études comparatives voir THUNDY 1993, p. 1-17.

3. VOICU 1998.

4. VOICU 1997, p. 192; VOICU 1998, p. 53.

qui se sont enrichis d'épisodes divers afin d'illustrer le fondement de la doctrine (dharma), sont devenus, au cours des siècles, non seulement de plus en plus nombreux – de sa descente du ciel Tuṣita jusqu'à ses funérailles –, mais encore de plus en plus développés et ornés de moult détails et d'évènements merveilleux. Si leur valeur historique demeure quasi nulle, ces épisodes témoignent néanmoins des préoccupations de la communauté bouddhique (saṃgha) qui investit progressivement l'ensemble des territoires de l'Inde du Nord pour finalement franchir ses frontières et fonder des ensembles monastiques (saṃgharāma) dans toute l'Asie du Sud puis en Chine et en Asie du Sud-Est et dont la doctrine évolua avec le temps en fonction de facteurs tant intellectuels que culturels.

L'histoire de la rédaction de la vie du Buddha montre que les différentes Écoles bouddhiques anciennes puisèrent à un fonds commun qui remonte assez haut, certainement bien avant le règne du roi maurya Aśoka (304-232), fidèle laïc (upāsaka) bouddhiste⁵. D'après l'inscription aśokéenne de Nigalisagar⁶ un culte était déjà rendu à Konākamuni, cinquième buddha des temps passés. Si la liste de ces buddha du passé était déjà établie, il faut en déduire que leur vie l'était également et que celle du Buddha historique fut probablement calquée sur la leur⁷. Mais le roi Aśoka se rendit aussi sur le lieu de naissance de Śākyamuni, à Lumbinī⁸, dans l'actuelle plaine du Terāī au Népal. Ainsi, après la mort du fondateur, les générations successives de disciples qui ne l'avaient pas connu mais qui avaient foi (śraddhā) dans le pouvoir libérateur de sa doctrine, ressentirent le besoin de retracer sa vie et de se rendre sur les lieux où il avait vécu afin de lui rendre hommage par des dons et d'acquérir ainsi de nombreux actes méritoires. La possession et la conservation, dans un reliquaire (stūpa), de ses restes, ou d'un objet lui ayant appartenu, n'ayant été le privilège que de quelques rois ou clans⁹, il ne restait aux autres fidèles que la consécration de tous les lieux où il avait choisi de naître, avait atteint l'éveil (bodhi), avait enseigné pour la première fois la doctrine, était entré dans l'extinction complète (parinirvāṇa). À ces sites s'ajoutèrent tous

5. BLOCH 1950, p. 145.

6. BLOCH 1950, p. 158.

7. NAKAMURA 2000, p. 15-25.

8. Voir BAREAU 1987.

9. Ajātaśatru, Licchavi, Śākya, Bulaka, Krauḍya, Malla, Viṣṇudvīpa, etc.

ces endroits où il avait pérégriné, prêché et accompli des miracles. Générateurs d'économie, ces lieux de pèlerinage en concurrence devinrent de plus en plus nombreux au cours des siècles et chaque région, nouvellement convertie, revendiqua avoir été visitée par le fondateur de son vivant. Chaque aspérité géologique était la preuve d'autant de passages du maître et de ses exploits. On pouvait encore, disait-on, admirer l'empreinte laissée par ses pieds dans la roche, la grande fosse creusée par la chute d'un éléphant qu'il avait projeté lors d'un tour de force dans sa jeunesse, le puits formé par l'impact d'une flèche qu'il décocha avec puissance, etc¹⁰. Le travail premier des biographes fut donc de collationner ces histoires locales et d'établir une vie conforme à la doctrine professée par leur École. Nombre de ces biographies ont donc en commun des épisodes touchant à sa naissance, à sa jeunesse, à son éveil, à ses premiers enseignements et à sa mort. Elles demeurent plus ou moins vagues au sujet de ses trente ou quarante années de pérégrinations et d'enseignement en dehors des récits de conversions des premiers disciples et des rois, des récits de miracles ou de l'histoire de l'introduction des femmes dans le saṃgha. Ceci prouve assez bien que, loin d'avoir eu pour objectif de reprendre les données des sūtra, à la structure narrative stéréotypée, et d'avoir voulu les éclipser, seuls les épisodes relatifs à sa naissance, à sa jeunesse et à sa vie ascétique jusqu'à l'éveil, dont les biographes devaient tout ignorer, leur permirent d'exposer et d'illustrer les fondements de la doctrine elle-même et de poser le Buddha comme modèle idéaltypique du parfait religieux mendiant bouddhiste (bhikṣu). Ces biographes eurent donc l'entière liberté de construire des récits sur son enfance qui avait contribué à faire de lui ce qu'il fut à leurs yeux et qui témoignait et de sa nature supra-humaine et de son enseignement libérateur à venir. À ces préoccupations, s'ajoutait également le positionnement doctrinal que devaient tenir les différentes Écoles bouddhiques. En construisant la figure de leur fondateur, elles réaffirmaient leur doctrine tout autant à l'intention de leurs fidèles qu'à l'encontre de leurs détracteurs, et elles ré-humanisaient Śākyamuni en le réinscrivant dans l'Histoire, celle du saṃgha et des généalogies royales de l'Inde.

10. Ces lieux singuliers sont mentionnés, par exemple, dans le *Lalitavistara* qui, à certains égards, apparaît alors comme un guide de pèlerinage à l'égal de l'*Aśokavadāna*.

Les sources bouddhiques témoignent de cette démarche communautaire par la composition d'épisodes biographiques plus ou moins complets de la vie du Buddha historique Śākyamuni. Les sources textuelles qui ont pu traverser le temps, montrent une diversité de procédés littéraires développés par les Écoles anciennes Sthaviravāda et Mahāsāṃghika (IV^e s. av. J.-C.) puis mahāyāniques. Leur canon respectif conserve tout autant des épisodes épars¹¹ que des biographies partielles ou complètes¹², brèves ou au contraire développées (vaipulya). Entre le II^e s. av. J.-C. et le VII^e s. ap. J.-C., un grand nombre de biographies du fondateur, rédigées en différents dialectes, circula dans l'ensemble des territoires indiens et centrasiatiques bouddhisés.

En dehors des sources textuelles, les épisodes de la vie du Buddha firent également l'objet de représentations figurées par les écoles artistiques indiennes et centrasiatiques. Dès le II^e s. av. J.-C., le pourtour des stūpa, tels ceux de Bhārhut, Sāñcī ou Sārnāth, fut orné de bas-reliefs sur lesquels étaient représentées les étapes importantes de la vie du Buddha, ses existences antérieures (jātaka) et des légendes bouddhiques. Néanmoins, entré dans le parinirvāṇa, le Buddha demeurait encore figuré par son absence, symbolisée soit par ses empreintes de pied ornées de la roue de la doctrine (dharmacakra), soit par un trône vide ou un parasol royal. Les premières tentatives d'une représentation anthropomorphe du fondateur, quant à elles, naquirent au I^{er} s. av. J.-C. Durant ce siècle, les invasions des territoires du Nord-Ouest indien par des clans centrasiatiques entraînaient un nouveau brassage culturel important

11. Les sūtra du *Majjhimanikāya* (*Ariyapariyesana*, *Dvedhāvitakka*, *Bhaya-bherava*, *Mahāsaccaka*) du canon de l'École Theravāda, fixé vers le I^{er} s. av. J.-C., contiennent plusieurs récits biographiques fragmentaires, du départ pour la vie ascétique jusqu'à l'éveil. Dans les textes disciplinaires (vinaya), le *Mahāvagga* des *Khandhaka* est introduit par le récit de l'éveil jusqu'à la conversion du grand disciple Śāriputra. Le *Mahāparinibbānasutta* du *Dīghanikāya* relate, quant à lui, les derniers instants de la vie du fondateur, son entrée dans le parinirvāṇa et ses funérailles. À ces fragments s'ajoute, dans le *Mahāpadānasutta* du *Dīghanikāya*, une biographie archétypale, propre à tout buddha, qui repose sur la vie de Vipassīyā, le premier buddha des temps passés.

12. Aux I^{er}-II^e s. ap. J.-C., sous le règne des rois Kuṣāṇa, Saṃgharakṣa, originaire du Surāṣṭra, vécut au Gandhāra et composa une biographie complète. Cette *Geste du Buddha* (*Buddhacarita*) fut traduite en chinois (*Sēng qié luó chà suō jí jīng*, 僧伽羅刹所集經, T.[aishō Shinshū Daizōkyō] 194), en 384 ap. J.-C., par Saṃghabhadra (Sēngqié báchéng, 僧伽跋澄). Elle ne comporte pas l'épisode du bodhisattva à la salle d'écriture.

qui, sous le règne des Kuṣāṇa, et particulièrement sous celui de Kanīṣka I^{er} à partir de 127 ap. J.-C., se concrétisa dans l'art par un essor remarquable. Grâce à l'indianisation du savoir hellénistique transmis par l'intermédiaire des artistes iraniens, l'école artistique du Gandhāra rayonna jusqu'au III^e s. ap. J.-C. et se caractérisa par la représentation très méditerranéenne du Buddha qui (re)trouva une apparence humaine à part entière. Ce fut durant les I^{er}-III^e s. ap. J.-C. que l'épisode de la visite du bodhisattva à la salle d'écriture fut représenté à plusieurs reprises sur des bas-reliefs en schiste. Les artistes optèrent pour sculpter le cortège composé de jeunes gens portant vase à encre ou planchette à écrire et accompagnant à la salle d'écriture le bodhisattva, monté sur un bélier ou sur un char tiré par des béliers (Fig. 1 et 2). À cette scène, ils juxtaposèrent celle du bodhisattva assis auprès du maître et écrivant à l'aide d'un stylet sur une planchette parfois gravée d'inscriptions en kharoṣṭhī (Fig. 3 et 4).

LE BODHISATTVA ENFANT, PRÉCEPTEUR DES DIEUX ET DES HUMAINS

Parmi les biographies partielles ou complètes, nous n'en dénombrons que sept qui fassent mention de l'épisode de la visite du Buddha enfant à la salle d'écriture¹³. La datation de ces textes indiens ou traduits en chinois s'échelonne entre le I^{er}-II^e s. ap. J.-C. et le VII^e s. ap. J.-C. Néanmoins, la date des traductions chinoises ne signifie pas que le texte indien fut composé quelques années auparavant car il peut s'être écoulé parfois un, voire plusieurs siècles, entre un texte indien et sa traduction en chinois tout comme il y a parfois plusieurs siècles entre la composition d'une source bouddhique indienne et sa fixation définitive. La restitution de l'histoire rédactionnelle de cet épisode s'avère difficile du fait du manque d'éléments datables du côté indien. À ceci s'ajoute la tradition bouddhique qui évolua au cours des siècles en fonction de facteurs historiques divers et

13. Nous ne prendrons donc pas en considération le Vinaya de l'École des Mūlasarvāstivādīn (*Gēn běn shuō yī qiè yǒu bù pí nài yé*, 根本說一切有部毘奈耶, T. 1442), apparue vers le II^e s. ap. J.-C., dans lequel nous retrouvons bien l'épisode du jeune prince à la salle d'écriture mais sous une forme très brève et n'apportant pas d'éléments significatifs.

qui influa inévitablement sur la relecture des récits de l'enfance du Buddha. Un fait marquant est l'emploi ou non du terme bodhisattva dans cet épisode. Certains auteurs, en effet, n'ont donné aucune précision (*Buddhacarita* d'Āśvaghōṣa¹⁴; *Tài zǐ rùi yìng běn qǐ jīng*, T. 185), d'autres n'ont employé que le seul terme « prince », *tài zǐ*, 太子 (*Xiū xíng běn qǐ jīng*, T. 184; *Guō qū xiàn zài yīn guǒ jīng*, T. 189; *Fó běn xíng jí jīng*, T. 190) bien qu'ils aient utilisé le mot « bodhisattva » (pú sà, 菩薩) dans le reste de leur ouvrage, d'autres enfin ont usé du substantif « bodhisattva » (*Lalitavistara*; *Fó shuō pǔ yào jīng*, T. 186; *Fāng guǎng dà zhuāng yán jīng*, T. 187). Nous verrons que la doctrine du véhicule du bodhisattva (bodhisattvayāna) a joué un rôle important dans son élaboration finale. Ainsi, grâce au repérage de quelques occurrences singulières ou au contraire récurrentes, il semble possible de déterminer les phases rédactionnelles successives qui ont abouti à l'épisode tel que nous le connaissons sous sa forme développée dans le *Lalitavistara*.

Les recherches d'André Bareau (1921-1993) ont permis de déterminer le processus d'élaboration des biographies du fondateur. Certains épisodes de la vie des buddha passés, tels Vipāśyin et Kāśyapa, ont servi aux biographes pour re-construire la vie du Buddha historique. Si l'épisode de sa jeunesse heureuse remontait au IV^e s. av. J.-C., et ceux de sa conception et de sa naissance, inspirés de la biographie du buddha passé Kāśyapa, au début du III^e s. av. J.-C., sous le règne des rois Maurya, le récit des devins, qui prédirent au roi Śuddhodana la double voie, celle d'un souverain universel (cakravartin) ou d'un éveillé (buddha), que son fils pourrait emprunter, aurait été développé, quant à lui, à partir de la vie du buddha passé Vipāśyin, vers la fin du règne du roi Aśoka (304-232)¹⁵. Or, dans cet épisode tel qu'il est conservé dans le *Vinaya*, en traduction chinoise, de l'École des Dharmaguptaka, apparue entre 250 et 200 av. J.-C., les devins prédirent que Siddhārtha Gautama deviendrait, certes, un samyaksambuddha (děng zhèng jué, 等正覺), mais aussi « le précepteur des dieux et des humains » (tiān rén shī, 天人師¹⁶). Cette fonction, attribuée au fondateur, fait partie

14. Pour parler du Buddha enfant, Āśvaghōṣa utilise « fils du roi » (narapatiputra) comme en 1.89. Le substantif bodhisattva n'apparaît que plus tard en 2.56 pour parler de la vie singulière de tout bodhisattva.

15. BAREAU 1974, p. 263-265.

16. *Vinaya* des Dharmaguptaka (*Sifēn lǜ*, 四分律, T. 1428, vol. 22, p. 779b23).

d'un ensemble d'autres qui sont énoncées assez souvent dans le canon des différentes Écoles bouddhiques comme, par exemple, celle des Theravādin¹⁷.

Dans la biographie de Vipāśyin, premier des buddha, un passage sur son enfance, succédant au récit des devins, raconte comment celui-ci assistait son père, le roi Śuddhodana, pour rendre la justice grâce à sa profonde connaissance de la loi¹⁸. La répétition du terme dhammatā («selon la règle») atteste que la vie du premier buddha sera celle vécue par tous les buddha successifs. Néanmoins, cet épisode n'a pas été retenu par les biographes du Buddha historique qui ont développé celui de la visite du jeune prince à la salle d'écriture afin de répondre à deux attentes communautaires essentielles. La première est certainement due à l'idée que se faisaient moines et laïcs de la formation royale qu'eut leur fondateur issu de la classe sociale des kṣatriya. La seconde est d'ordre doctrinal et provient du développement de deux des nombreuses facultés d'un futur parfait et complet éveillé (samyaksambuddha) : l'omniscience et la capacité d'enseigner à autrui le dharma, c'est-à-dire les lois régissant le mécanisme des renaissances (saṃsāra) et le moyen d'enrailer ce dernier afin d'atteindre la délivrance (mokṣa). Si la découverte, par l'éveil, des moyens de parvenir à la suppression (nirodha) ou à l'extinction (nirvāṇa) de toute souffrance (duḥkha) peut être attribuée, en effet, tout aussi bien à un pratyekabuddha (éveillé-pour-soi) qu'à un samyaksambuddha, seul ce dernier, cependant, sera apte à la transmettre à autrui. Dans le contexte du saṃgha, dont la doctrine repose sur une gnose et s'oppose aux autres doctrines sotériologiques tant brāhmaniques que śramaniques, il était important de hisser le fondateur au sommet de toute connaissance et de le présenter comme le meilleur des précepteurs capable de réfuter les autres doctrines et de transmettre la sienne confessée comme vraie et irréfutable. Par ailleurs, dans la doctrine des buddha successifs puis dans celle du véhicule du bodhisattva, tout être

17. «Il est bienheureux, accompli, parfaitement et complètement éveillé, doué de toute science et de toute vertu, bien-venu, connaisseur du monde, incomparable conducteur des êtres à dompter que sont les hommes, *précepteur des dieux et des humains*, éveillé, bienheureux» (So bhagavā araham sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi *sathā devamanussānaṃ* buddho bhagavā ti), *Dīghanikāya, Sāmaññaphalasuttaṃ* 92.

18. *Dīghanikāya, Mahāpadānasuttaṃ* 41. Ce sūtra se trouve également dans le canon des Sarvāstivādin sous le titre *Mahāvādānasūtra*.

en voie vers l'état de samyaksambuddha doit avoir fait la déposition (praṇidhana) de sa résolution devant un buddha des temps passés. La tradition bouddhique compte donc six samyaksambuddha passés (Vipaśyin, Śikhin, Viśvabhū, Krakucchanda, Konākamuni, Kāśyapa), un présent, le Buddha historique Śākyamuni, et un futur (Maitreya). La dernière descente du bodhisattva dans le monde des désirs (kāmaloka) avait donc pour but l'obtention de l'éveil puis l'extinction complète mais également l'enseignement de la doctrine aux dieux et aux humains afin qu'ils pussent s'affranchir eux-mêmes du cycle des renaissances. De fait, les biographes successifs présentèrent le fondateur sous les traits du religieux mendiant archétypal puis du bodhisattva idéaltypique, un être d'exception ayant acquis, au cours de ses nombreuses vies antérieures, toutes les vertus, tous les mérites mais aussi tous les savoirs. Or, le savoir suprême qui était impossible à quiconque, sinon à lui-même, d'acquérir demeurait celui des mécanismes régissant le saṃsāra qu'il révéla pour la première fois par l'énonciation des quatre nobles vérités (caturāryasatya) à Bénarès. À ce titre, le Buddha historique fut regardé par les membres du saṃgha comme « le précepteur des dieux et des humains » par excellence. Cette appellation se retrouve donc dans les biographies du Buddha des premiers siècles de l'ère chrétienne, en langue indienne¹⁹ ou en traductions chinoises²⁰.

Dès lors, si la vie du Buddha historique apparaissait déjà comme le modèle à suivre pour tout auditeur (śrāvaka) à la quête du nirvāṇa, les tenants du bodhisattvayāna y calquèrent leur propre cheminement, c'est-à-dire la carrière propre à un bodhisattva. Un écrit comme l'*Aśokavadāna*, probablement rédigé au II^e s. ap. J.-C. dans le but de poser en modèle la figure du grand roi Aśoka, converti au bouddhisme, devant quelques hauts dignitaires royaux contemporains, conserve l'idée selon laquelle le Buddha aurait reçu une éducation princière. Le moine Upagupta, maître spirituel d'Aśoka, montre au

19. *Mahāvastu* [éd. É. Sénart 1882] vol. 1, p. 212 : Śāstā devamanuṣyāṇām; *Lalitavistara* [éd. Hokazono 1992] 1, p. 270, l. 14 : Śāstā devānām ca manuṣyāṇām.

20. Tiān rén shī, 天人師 : *Fó suǒ xíng zàn juān*, T. 192, vol. 4, p. 30b15; *Xiū xíng běn qǐ jīng*, T. 184, vol. 3, p. 472b18; *Fó shuō pǔ yào jīng*, T. 186, vol. 3, p. 483b11; *Guō qū xiàn zài yīn guō jīng*, T. 189, vol. 3, p. 622b15; *Fó běn xíng jīng*, T. 193, vol. 4, p. 58a28; *Fó běn xíng jí jīng*, T. 190, vol. 3, p. 655c10; *Fāng guāng dà zhuāng yán jīng*, T. 187, vol. 3, p. 539a27 ou « [il] est mon grand précepteur vénéré par les dieux et les humains », shì wú dà shī tiān rén zhī zūn, 是吾大師天人之尊 : *Fó shuō pǔ yào jīng*, T. 186, vol. 3, p. 534a7.

cours de leur pèlerinage commun dans les différents lieux saints, là où le Buddha naquit, là où les devins et Asita lurent sur son corps les marques auspicieuses, là où il fut élevé par sa tante Prajāpatī. Puis il lui fit voir le lieu où le jeune prince apprit l'art de l'écriture (asmin pradeśe lipijñānaṃ śikṣāpitaḥ²¹) et celui où il apprit à monter à dos d'éléphant, à cheval, sur un char ou encore à tirer à l'arc. Dans les autres histoires édifiantes (avadāna), le Buddha raconte ses vies antérieures (jātaka) et comment, sous l'apparence du jeune Dharmapāla, « s'étant rendu auprès du précepteur, il apprit l'écriture avec d'autres enfants » (sa copādhyāyasakāśaṃ gatvā dāraḥ saha lipiṃ paṭhati²²) ou comment, sous celle de Candraprabha, il apprit l'écriture à huit ans et comment « en ce temps-là, alors, dans cette salle d'écriture, cinq cents enfants apprirent l'écriture » (tena khalu samayena tasyāṃ lipiśālāyāṃ pañcamātrakadārakaśātāni lipiṃ śikṣanti²³) et reçurent son enseignement des six perfections (pāramitā²⁴) du Mahāyāna afin d'obtenir le parfait et complet éveil (samyaksaṃbodhi). Dans le *Mahāvastu*²⁵, est racontée l'histoire du jeune Yaśoda qui, lorsqu'il fut en âge d'être instruit, apprit l'art de l'écriture (yadā kumāro vijñāprāpto saṃjāto tadā lipiṃ śikṣito²⁶) avant de venir prendre refuge en Buddha. Si ces récits témoignent de l'importance accordée à l'instruction des novices (śramaṇera) qui pouvaient entrer dès l'âge de huit ans dans les monastères bouddhiques et qui étaient sous l'autorité d'un instructeur (upādhyāya) et d'un précepteur (ācārya), il apparaît que tout être ayant pris le véhicule du bodhisattva avait pour devoir d'instruire les jeunes enfants afin de les conduire vers l'éveil (bodhi). Nous retrouvons cet engagement à sauver tous les êtres du saṃsāra dans l'histoire mahāyānique de Vimalakīrti rédigée vers 100 ap. J.-C. Ce laïc de Vaiśālī « se rendait dans toutes les salles d'écriture afin de mûrir [l'esprit] des enfants »

21. *Aśokavadāna* 84 (= *Divyavadāna* 249.28).

22. *Avadānaśataka* 33.

23. *Divyavadāna* 310.14. Sur l'histoire de Rūpavāṭī, voir OHNUMA 2000.

24. Générosité (dānapāramitā), discipline (śīlapāramitā), patience (kṣāntipāramitā), énergie (vīryapāramitā), recueillement (dhyānapāramitā) et sagesse (prajñāpāramitā).

25. Le *Mahāvastu* de l'École des Mahāsāṃghika-Lokottaravādin retrace la vie du fondateur, de sa naissance jusqu'à la conversion des trois frères Kāśyapa, entrecoupée de nombreux jātaka ou de récits autonomes. Il fut traduit en chinois, *Fó shuō zhòng xū mó hē dì jīng* (佛說衆許摩訶帝經, T. 191), au x^e s. ap. J.-C. par Fǎxián (法賢). Le texte en sanskrit hybride aurait été fixé au v^e s. ap. J.-C.

26. *Mahāvastu* vol. 3, p. 405.

(sarvalipiśālāsu copasaṃkrāmati dāraḥaparipācanāya²⁷) au parfait et complet éveil. Enfin, il convient également de ne pas omettre l'influence que la tradition brāhmanique a pu avoir sur la composition de la confrontation entre le jeune prince et son précepteur, d'autant plus que nombre de moines bouddhistes étaient issus de la classe sociale brāhmanique ou étaient des brāhmanes convertis tardivement à la doctrine bouddhique. En effet, comme nous le verrons ci-après, la présentation de l'enfant au précepteur (ācārya) faisait partie des rites d'initiation dans la société brāhmanique. Ces rites lui assuraient le statut social d'ārya et religieux de deux-fois-né (dvija). En outre, selon les traités brāhmaniques, il pouvait arriver qu'un enfant versé dans le *Veda* pût être le précepteur d'une personne plus âgée que lui. Vers 150 av. J.-C., l'auteur du *Mānavadharmasāstra* (2.150-154) fait mémoire d'un mythe dans lequel le jeune Kavi, fils d'Āṅgiras, fit étudier avec autorité le *Veda* à ses oncles paternels et à ses cousins et rappelle que le mot « enfant » (bāla) sert avant tout à désigner l'ignorant (ajña) et non l'enfant instruit qui, en fonction de la profondeur de son savoir, peut porter le nom de père (pitṛ) en tant que précepteur des textes sacrés ou *Veda* (mantrada). Il y a donc dans la confrontation entre le jeune bodhisattva et le maître des écritures un arrière-fond socioreligieux brāhmanique dont se servirent probablement les biographes du Buddha tout comme le fit l'auteur du *Milindapañha*²⁸ (1.14-16) au sujet du jeune brāhmane Nāgasena. Alors âgé de sept ans (sattavassiko jāto), son père demanda à un maître brāhmane (ācariyabrāhmaṇo) de lui apprendre les trois *Veda* (tayo vedā) ainsi que tous les arts (sippāni). Nāgasena les apprit par cœur en une seule leçon (ekeneva uddesena), puis les médita avant de conclure que ces *Veda* étaient vides (tucchā), sans substance (asārā) et insubstantiels (nissārā). Il fut comblé lorsqu'il rencontra le moine Rohaṇa et prit refuge dans l'enseignement du Buddha. Cette trame narrative, relative à l'enfance de figures construites de maîtres bouddhistes ayant rapidement assimilé les antiques savoirs brāhmaniques, était donc bien établie au moins depuis le II^e s. av. J.-C.

27. *Vimalakīrtinirdeśasūtra* 2.

28. Le *Milindapañha* est la traduction en pāli d'un texte bouddhique qui fut rédigé probablement en un dialecte du Nord-Ouest indien vers le II^e s. av. J.-C. et qui raconte l'entretien philosophique entre le roi indo-grec Ménandre I^{er} et le moine bouddhiste Nāgasena. Sur le roi Ménandre, voir BOPEARACHCHI 1990.

LES DIFFÉRENTES VERSIONS DE L'ÉPISE
DU BODHISATTVA À LA SALLE D'ÉCRITURE

Le Buddhacarita d'Āśvaghōṣa (II^e s. ap. J.-C.)

Dans son *Buddhacarita*²⁹, Āśvaghōṣa³⁰ passa rapidement sur la jeunesse du bodhisattva et rappela simplement qu'il maîtrisa en peu de temps les sciences auxquelles il fut initié : « En quelques jours, il saisit les sciences, spécifiques à sa lignée, qu'il faut nombre d'années pour acquérir » (alpair ahobhir bahuvarṣagamyā jagrāha vidyāḥ svakulānurūpāḥ)³¹. En 420 ap. J.-C., Dharmakṣema traduisit cette strophe par « Il pratiqua de nombreux arts. En une seule audition, il surpassa ses maîtres. » (xiū xué zhū shù yì yī wén chāo shī jiàng, 修學諸術藝一聞超師匠)³², qui fait écho à la rapidité d'apprentissage du jeune Nāgasena dans le *Milindapañha*. L'épisode de la connaissance des écritures prit donc place dans le développement de l'initiation aux soixante-quatre arts à l'égal, par exemple, de l'arithmétique ou des activités physiques qui firent également l'objet de récits autonomes. Cependant, il n'a pu être composé qu'après la création des écritures indiennes, du moins la kharoṣṭhī et la brahmī qui furent inventées, respectivement au Gandhāra et au Magadha, par les fonctionnaires de la chancellerie d'Āśoka au III^e s. av. J.-C. Par ailleurs, cette visite à la salle d'écriture, qui avait aussi pour visée de tourner plus ou moins en ridicule le maître d'école, a

29. Des vingt-huit chapitres originaux, conservés en traduction chinoise (*Fó suǒ xíng zàn*, 佛所行讚, T. 192), due à Dharmakṣema (Tánwúchèn, 曇無讖, 385-433), originaire d'Asie Centrale, vers 420 ap. J.-C., seuls quatorze en langue sanskrite ont été conservés. Une autre traduction chinoise est due au moine bouddhiste chinois Bǎoyún, 寶雲 (376-449), qui partit pour l'Inde en 397 et visita les lieux saints bouddhiques en compagnie notamment du savant bouddhiste chinois Fǎxiàn, 法顯 (337-422). Rentré en Chine, il traduisit de nombreux textes indiens dont, en 421, le *Buddhacarita* d'Āśvaghōṣa sous le titre *Fó běn xíng jīng* (佛本行經, T. 193). Selon R. Ōminami, le *Fó suǒ xíng zàn* aurait été également l'œuvre de Bǎoyún. Voir Ōminami 2002 ; WILLEMEN 2009, p. xiv-xvi.

30. Āśvaghōṣa, était originaire de la ville de Sāketa. Brāhmaṇe converti au bouddhisme par le bhikṣu Pārśva, influencé par les doctrines des Écoles des Sarvāstivādin et des Mahāsāṃghika, il fut le premier à composer une biographie du Buddha en sanskrit classique entièrement versifiée.

31. *Buddhacarita* 2.24. Si Āśvaghōṣa n'a pas utilisé le terme śāstā et l'expression « précepteur des dieux et des humains », il a néanmoins employé celui de guru, « maître » ou « enseignant » : « Lorsque le Maître fut né pour la délivrance du monde » (lokasya mokṣāya gurau prasūte), *Buddhacarita* 1.27.

32. *Fó suǒ xíng zàn* T. 192, vol. 4, p. 4b21. Voir aussi T. 193, vol. 4, p. 62a9.

dû être rédigée au cours du renouveau de la langue sanskrite parmi les brāhmanes lettrés et de la rédaction des nombreux traités (śāstra) scientifiques et religieux brāhmaniques à partir du II^e s. av. J.-C. Si le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa* peuvent être considérés comme des œuvres apologétiques brāhmaniques contre l'expansion du bouddhisme sur l'ensemble du sous-continent indien durant les III^e et II^e s. av. J.-C.³³, le *Buddhacarita* d'Āśvaghōṣa peut également être regardé comme une réponse, de la part d'un brāhmane converti au bouddhisme, au renouveau brāhmanique des premiers siècles de l'ère chrétienne. La vie du fondateur fut donc présentée à l'égal de celle d'une épopée où le héros, kṣatriya de naissance, part à la quête de l'immortalité et finit par trouver le remède après un combat épique. Les biographes bouddhistes purent ainsi concurrencer non seulement les grands héros kṣatriya du brāhmanisme (Yudhiṣṭhira, Arjuna, Rāma) mais encore Kṛṣṇa et ses exploits développés dans le *Harivaṃśa* (II^e-I^{er} s. av. J.-C.). Dans son unique strophe, Āśvaghōṣa n'a malheureusement pas été très prolixe sur cette période de la jeunesse de Śākyamuni vouée à l'apprentissage des divers sciences et arts et ne fait allusion à aucun maître. Si le nom de Viśvāmitra est bel et bien cité dans son œuvre en 4.20, celui-ci n'est pas encore attribué au maître d'écriture. Les exploits du jeune prince se résument donc à une strophe unique là où l'épisode d'Asita se déroule sur trente-et-une strophes (1.49-1.80). Au temps d'Āśvaghōṣa, la prédiction d'Asita, qui est un élément narratif indispensable dans les biographies du Buddha pour justifier sa prédestination à la vie ascétique et la réalisation de l'éveil, faisait déjà pleinement autorité et était devenue incontournable à la différence des récits de ses victoires successives dans les différents arts et sciences.

Le *Xiū xíng běn qǐ jīng* (*Caryānidānasūtra*) du II^e s. ap. J.-C.

La première biographie à faire explicitement mention de la visite à la salle d'écriture est le *Caryānidānasūtra*³⁴. Dans cette

33. « Un voleur, voilà ce qu'est le Buddha. Le Tathāgata n'est qu'un nihiliste, sache-le ! » (yathā hi coraḥ sa tathā hi buddha | tathāgataṃ nāstikam atra vidhhi ||), *Rāmāyaṇa* 2.109.34.

34. Le *Xiū xíng běn qǐ jīng* (修行本起經, T. 184) est la traduction chinoise du *Sūtra sur l'origine de la carrière [du bodhisattva] (Caryānidānasūtra)* – de la naissance du Buddha jusqu'à la défaite de Māra – réalisée en 197 ap. J.-C. par le

version, la vie de plaisir au palais royal servit de récit-cadre. Après la prophétie des devins, le roi Śuddhodana chercha à garder le jeune prince au palais en lui procurant tous les agréments nécessaires afin qu'il n'embrassât pas la vie de religieux mendiant. Les femmes du palais, vouées à le divertir, prévinrent le roi que le prince demeurerait accablé. Avisés, les ministres royaux énoncèrent donc comme nouveau moyen de le détourner de sa tristesse le contrôle de sa pensée grâce à l'instruction et à l'étude des textes. Le bodhisattva fut accompagné par cinq cents (wǔ bǎi, 五百) serviteurs (pú, 僕) jusqu'à la porte du précepteur (shī mén, 師門). Le ministre de son père le lui présenta comme étant le maître qui enseigne les écritures à la lignée royale (guó jiào shū shī, 國教書師). À ce brāhmane (fàn zhì, 梵志), le jeune prince (tài zǐ, 太子) demanda en quelle écriture parmi les soixante-quatre langues écrites du pays Jambudvīpa (Yánfútí, 閻浮提) allait-il l'instruire avant de les lui énumérer toutes. Le maître, qui ne maîtrisait seulement que deux écritures (èr shū, 二書) pour enseigner autrui, demeura alors interdit devant l'étendue d'un tel savoir. Quant au jeune prince, insatisfait, il retourna au palais.

La structure narrative du *Caryānidānasūtra*, à savoir sortie du palais, escorte royale, énumération des soixante-quatre écritures, suprématie du savoir du jeune prince sur celui du maître des écritures et retour au palais, est celle que l'on retrouvera dans les biographies postérieures. Si nous nous en tenons au récit-cadre du sūtra lui-même, c'est-à-dire le Buddha qui, entouré d'une troupe de moines, professe à Kapilavastu³⁵, et aux indications des traducteurs chinois sur la provenance de ce sūtra, nous pouvons en déduire que cet épisode de la visite du prince au maître des écritures, appartenant plus largement au récit sur la jeunesse du Buddha, s'inscrivait bien dans le cycle de Kapilavastu. Cet épisode a donc dû être composé dans l'une des Écoles bouddhiques qui résidait dans cette région aux alentours de l'ère chrétienne. Les deux écritures connues du maître devaient être la brahmī et la kharoṣṭhī qui sont les deux premières citées dans le *Guō qū xiàn zài yīn guō jīng*³⁶ (fàn shū, 梵

moine bouddhiste indien (zhú, 竺) Mahābāla (Dàli, 大力). Ce sūtra fut rapporté de Kapilavastu par le bhikṣu indien Dharmaphala.

35. «Une fois, le Buddha séjourna au pays de Kapilavastu» (yī shí fó zài Jiāwéiluówèi guó, 一時佛在迦維羅衛國) T. 184, vol. 3, p. 461a7.

36. T. 189, vol. 3, p. 628a16.

書 et qiā lóu 佉樓) et dans la liste des écritures du *Lalitavistara*³⁷ et du *Mahāvastu*³⁸. C'est également la première version dans laquelle est donné le toponyme Jambudvīpa pour désigner le pays où sont parlées les soixante-quatre langues. Āsvaghoṣa ne l'a jamais utilisé dans l'ensemble de son *Buddhacarita*. Ce terme est peu présent dans le *Mahābhārata* (16 occurrences) et le *Rāmāyaṇa* (2), et ne se rencontre dans un *Purāṇa* comme le *Bhāgavata* que seulement sept fois. Il est, par contre, souvent cité dans la littérature bouddhique notamment dans le *Vimalakīrtinirdeśasūtra* (7), le *Lalitavistara* (15), le *Mahāvastu* (72) et surtout le *Divyāvadāna* (125). S'il renvoie à la cosmologie bouddhique, il semble avoir été employé par des auteurs qui habitaient dans les territoires du Nord-Ouest de l'Inde ou s'opposaient ouvertement à la notion de pays des Indo-ārya (Āryavarta) très présente dans les traités brāhmaniques de leur temps³⁹ et qui tentait de rétablir, face à l'expansion du bouddhisme, l'idée d'espace sacré proprement ārya.

Le *Tài zǐ ruì yìng běn qǐ jīng* (III^e s. ap. J.-C.)

La version chinoise du *Tài zǐ ruì yìng běn qǐ jīng*⁴⁰ apporte un éclairage important pour la datation de l'épisode. En effet, bien que très brève, elle mentionne plusieurs détails qui diffèrent avec la précédente et qui se rapportent directement aux bas-reliefs retrouvés au Gandhāra. Cette traduction chinoise précise qu'à l'âge de sept ans (qī suì, 七歲), le prince « monté sur un char tiré par des béliers, se rendit à la porte du précepteur » (shèng yáng chē yì shī mén, 乘羊車詣師門). Après avoir passé du temps avec lui, il découvrit que deux caractères ou lettres (èr zì, 二字) étaient erronés (quē, 缺). Interrogé, le maître fut incapable d'expliquer (shī bù néng dá, 師不能達) la raison de ces deux erreurs.

Le char tiré par des béliers, qui est également mentionné dans le *Fó shuō pǔ yào jīng*, est archéologiquement attesté sur des bas-reliefs

37. *Lalitavistara* 10.125, p. 526, l. 8.

38. *Mahāvastu* vol. 1, p. 135, l. 5.

39. *Mānavadharmasāstra* 2.22.

40. Le *Tài zǐ ruì yìng běn qǐ jīng* (太子瑞應本起經, T. 185) est la traduction en chinois d'une biographie du Buddha – de la descente du ciel Tuṣita jusqu'à la conversion de Kāśyapa – réalisée entre 222 et 253 ap. J.-C., sous le règne des Wú (吳), par le fidèle laïc (upāsaka, yōupósē, 優婆塞) et savant indo-scythe Zhī Qiān (支謙).

sculptés par des artistes gandhâriens entre le I^{er} et le III^e s. ap. J.-C. sous le règne des rois Kuṣāṇa (Fig. 2). Parfois, le bodhisattva est représenté chevauchant un bélier (Fig. 1). Sur certaines sculptures montrant le jeune prince en train d'écrire auprès du maître à la salle d'écriture, un bélier repose à ses pieds. Dans la religion védique, il est fait peu de cas du bélier. Néanmoins, le poète de deux hymnes du *Rgveda* composés entre 1450 et 1300 av. J.-C., identifia Indra au bélier⁴¹ qui, dans les commentaires brāhmaniques, est dit être né des narines de ce même dieu⁴². Bien que le bélier ait un lien avec la figure royale d'Indra et qu'il fit l'objet de sculptures au moins sous le règne des Śuṅga (I^{er}-I^{er} s. av. J.-C.)⁴³, il convient de rechercher le modèle qui inspira les artistes du Gandhāra ailleurs que dans la culture proprement indienne. À la période romaine, il n'est guère que le dieu Mercure⁴⁴ qui fut représenté sur un char tiré par quatre béliers ou chevauchant un bélier, en tenant dans ses mains une bourse et le caducée, comme l'attestent deux pierres gravées⁴⁵ datant, respectivement, de la première moitié du I^{er} s. ap. J.-C. et de la seconde moitié du I^{er} s. ap. J.-C.⁴⁶. Mercure chevauchant un bélier comme figure centrale dans la confection de *tintinnabula* est également attesté au premier siècle de l'ère chrétienne dans l'Empire romain⁴⁷. Les artistes gandhâriens se sont donc inspirés de cette représentation romaine de Mercure à une période durant laquelle, dans les ateliers de cette même région, l'on sculptait, sur des bas-reliefs de stūpa bouddhiques, la représentation du cheval de

41. *Rgveda* 1.51.1 ; 1.52.1. Le dieu Indra peut également prendre l'apparence d'un bélier (*Rgveda* 8.2.40 ; 10.91.14).

42. *Śatapatha Brāhmaṇa* 12.7.1.3.

43. OKADA 1990, p. 125.

44. Chez les Grecs, Hermès avait déjà pour animal favori le bélier comme l'attestent des monnaies d'Arcadie du IV^e s. av. J.-C. Dans la mythologie, il prit l'apparence d'un bélier pour jouir de la nymphe Pénélope. Par contre, il ne semble y avoir aucun lien entre les représentations de Zeus Ammon ou de rois portant des cornes de bélier sur des monnaies, comme Alexandre le Grand, et le jeune prince.

45. WINCKELMANN 1760, p. 92, n^o 398 et 399. Ces pierres sont actuellement conservées au Antikensammlung Altes Museum de Berlin sous les cotes FG inv. 2738 (= W 398) et 2381 (= W 399).

46. Nous tenons à remercier les professeurs Gertrud Platz-Horster et Agnes Schwarzmaier pour avoir eu l'amabilité d'observer pour nous ces pierres dans la réserve du musée de Berlin et de nous avoir proposé ces datations.

47. Un tel *tintinnabulum* a été retrouvé à Pompéi. Il date donc d'avant 79 ap. J.-C. ROBERT 2004.

Troie d'après le récit de Virgile⁴⁸. Selon le lexicographe Hésychios d'Alexandrie (v^e-vi^e s. ap. J.-C.), les fils des rois se servaient autrefois de bélier pour monture⁴⁹. Il est donc possible que ce symbolisme royal ait été réemployé et attribué par les sculpteurs gandhâriens au bodhisattva, fils du roi Śuddhodana. Quelques siècles plus tard, le bélier comme monture fut attribué dans le Mahāyāna au dieu Agni en tant que gardien de l'espace (dikpāla). À partir du viii^e s. ap. J.-C. et suite à sa brāhmanisation, Agni-Dikpāla, gardien du Sud-Est, chevauchant un bélier⁵⁰ fut représenté sur des bas-reliefs comme, par exemple, ceux du temple hindou de Naganatha près de la ville de Nagaral.

Le *Lalitavistara* et ses traductions chinoises (iv^e-vii^e s. ap. J.-C.)

Lorsque nous abordons le *Lalitavistara*⁵¹, l'histoire rédactionnelle de l'épisode du bodhisattva à la salle d'écriture se complexifie pour deux raisons essentielles. La première est due au fait que l'auteur du texte original fut dépositaire de deux traditions différentes, l'une se rapportant à la visite du bodhisattva enfant à la salle d'écriture et formant le dixième chapitre du *Lalitavistara*⁵², l'autre mettant en scène le bodhisattva, en âge de se marier, qui doit relever le défi de cinq cents autres jeunes Śākya dans le domaine des sciences, dont celle de l'écriture, afin de pouvoir obtenir la main de Gopā,

48. DUCŒUR 2012.

49. PANCKOUCKE 1786, p. 440.

50. Dans l'astrologie indienne, la mère (mātrkā) d'Agni (nom de la planète Vénus) est appelée « celle qui chevauche un bélier » (meṣavāhinī).

51. Le *Lalitavistara*, composé de vingt-sept chapitres et ayant appartenu à une École ancienne, Sarvāstivāda (première moitié du iii^e s. av. J.-C.) ou plutôt Mahāsāṃghika (EDGERTON 1954, p. 26; OKANO 1990; DE JONG 1997-1998), mais partiellement mahāyānisé par la suite, débute au ciel Tuṣita et se termine par la mise en mouvement de la roue de la doctrine (dharmacakrapravartana) à Bénarès. Il fut traduit en chinois, en 308 ap. J.-C., par Dharmarakṣa (Fāhù, 法護) sous le titre de *Fó shuō pǔ yào jīng* (佛說普曜經, T. 186), et, en 683 ap. J.-C., par Divākara (Dipóhēluó, 地婆訶羅) sous celui de *Fāng guāng dà zhuāng yán jīng* (方廣大莊嚴經, T. 187) ou appelé aussi *Shén tōng yóu xì jīng* (神通遊戲經). La traduction tibétaine date du ix^e s. ap. J.-C. : *Le développement du jeu (Rgya cher rol pa)* à partir d'une version sanskrite légèrement différente de celle conservée actuellement qui fut fixée au vii^e s. ap. J.-C.

52. Ce « dixième chapitre est intitulé l'instant de la manifestation [de la puissance du bodhisattva] à la salle d'écriture » (lipi[śālā]samdarśanaparivartō nāma daśamaḥ), *Lalitavistara* 10, p. 532.

la fille du roi Śākya Daṇḍapāṇi⁵³. Dans les deux cas, le maître des écritures est Viśvāmitra. La seconde raison relève des variantes entre le texte sanskrit, les traductions chinoises et tibétaine qui attestent une tradition manuscrite plurielle, en fonction des lieux géographiques de diffusion, et l'existence de relectures successives par des auteurs différents au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne jusqu'à la fixation du texte indien lui-même. Les travaux menés par les savants européens et japonais depuis plus d'un siècle⁵⁴ ont permis de mieux comprendre l'histoire de la rédaction de cette biographie du Buddha. Kiyoshi Okano a émis l'hypothèse de quatre étapes successives qui auraient abouti à des versions différentes reflétées par les deux traductions chinoises. Après avoir confronté les différentes versions textuelles, il parvint à la conclusion que le *Lalitavistara* fut à l'origine une biographie du Buddha rédigée, peut-être en langue gāndhārī⁵⁵, par un fidèle laïc bouddhiste (upāsaka), prêcheur de la doctrine (dharmabhāṅaka⁵⁶) dans le Nord-Ouest indien aux alentours de 150 ap. J.-C. qui suivait la doctrine de l'École des Mahāsāṃghika. Plus tard, cette composition aurait été réécrite par un moine érudit Mahāsāṃghika qui était également adepte du courant nouveau du Mahāyāna⁵⁷.

Le récit de la manifestation de la puissance du bodhisattva à la salle d'écriture (lipiśālā) se divise en trois parties distinctes dans les trois versions sanskrite et chinoises. La première relate, en prose, le trajet du jeune prince, accompagné de son père et de dix mille enfants, jusqu'à la salle d'écriture. Le cortège royal est composé de dix mille chars emplies de victuailles, d'or et d'argent distribués tout au long du parcours. Sur son passage dans les rues de Kapilavastu, le bodhisattva est acclamé par des milliers de dieux et d'humains. À sa vue, le précepteur des enfants (dārakācārya), Viśvāmitra, se prosterne à ses pieds et un dieu du ciel Tuṣita, Śubhāṅga, qui sert de narrateur dans le texte, proclame en cinq strophes (gāthā) la supériorité du bodhisattva dans les sciences. La deuxième partie

53. Ces différents exploits forment «le douzième chapitre intitulé l'instant de la manifestation [de la puissance du bodhisattva] dans les arts» (Śilpaśaṃdarśanaparivartō nāma dvādaśamaḥ), *Lalitavistara* 12, p. 598.

54. Pour une rétrospective de ces recherches jusqu'en 1996, voir DE JONG 1997-1998.

55. BROUGH 1977.

56. *Lalitavistara* 27.

57. OKANO 1990.

concerne l'énonciation, en prose, des soixante-quatre écritures par le jeune prince suivie de cinq strophes prononcées par Viśvāmitra qui confesse sa supériorité. La troisième partie raconte, en prose, comment dix mille enfants apprirent l'alphabet sanskrit sous la direction du bodhisattva et comment par le pouvoir (adhiṣṭhāna) de ce dernier, alors qu'ils récitaient chacune des lettres (akṣara), une phrase à portée doctrinale, dont le premier terme débute par ce même akṣara, sortit de leur bouche⁵⁸. Par cette instruction, le bodhisattva conduisit ces milliers d'enfants vers le parfait et complet éveil (samyakṣambodhi⁵⁹). Dharmarakṣa traduit adhiṣṭhāna par « pouvoir et vertu » (wēi dé, 威德). Par contre, Divākara, qui est souvent plus proche du texte sanskrit fixé au VII^e s. ap. J.-C., a omis ce terme. Il l'avait néanmoins employé dans la première partie lorsque Viśvāmitra tomba face contre terre à la vue de la majesté et de la splendeur du bodhisattva (bodhisattvasya sriyam tejas ca) : quand le bodhisattva arriva à la salle d'écriture, Viśvāmitra « vit son pouvoir et sa vertu insurpassables » (jiàn pú sà lái wēi dé wú shàng, 見菩薩來威德無上, T. 187, vol. 3, p. 559a26). Ce pouvoir, propre au bodhisattva, est l'un des thèmes importants de cette biographie qui a marqué jusqu'à son titre *Lalita-vistara* (*Le développement du jeu [qu'est la dernière existence d'un Samyakṣambuddha]*). Le bodhisattva, voué à sa dernière vie terrestre, a le pouvoir de se jouer (lal- > lalita) du monde phénoménal en usant de sa puissance magique (ṛddhibala) qu'il obtint grâce à l'accumulation de vertus lors de ses nombreuses vies antérieures. Ainsi, il « joue avec les fondements de la puissance surnaturelle » (ṛddhipādavikrīḍitaḥ⁶⁰). Lors de l'obtention de l'éveil, sont décrits les jeux innombrables d'un Buddha par l'emploi récurrent de la formule « ceci est encore un jeu du lion des hommes assis sur son siège » (iyam api narasiṃhasyāsanasthasya krīḍā⁶¹). La récitation des enfants à la

58. « Quand [les enfants] prononçaient la lettre ā, alors se manifestait [par la puissance du bodhisattva] le son : "Tout composé est impermanent." » (yadā a-kāraṃ parikīrtayanti sma tadā anityaḥ sarvasaṃskāraśabdo niścarati sma), *Lalitavistara* 10, p. 528, l. 21.

59. Le propre du bodhisattva est d'amener autrui vers l'éveil complet et parfait ou bouddhité. Ainsi, dans le *Lalitavistara*, le bodhisattva oriente constamment la pensée des dieux et des humains qu'il rencontre, vers cette réalisation. Ce terme samyakṣambodhi n'apparaît que dans les seules parties en prose et jamais dans aucune strophe.

60. *Lalitavistara* 13, p. 602, l. 5.

61. *Lalitavistara* 22.29-34.

salle d'écriture suit donc cette thématique propre au véhicule du bodhisattva pré-mahāyānique qui prit naissance peut-être à partir du 1^{er} s. av. J.-C.

Les deux traductions chinoises précisent l'âge du jeune prince (tài zǐ, 太子, T. 186, vol. 3, p. 498a3) ou du bodhisattva (pú sà, 菩薩, T. 187, vol. 3, p. 559a13), à savoir sept ans (qī suì, 七歲), alors que le *Lalitavistara* reste vague et affirme simplement que le jeune prince (kumāra) avait grandi (saṃvṛddhaḥ). La précision apportée dans les deux traductions chinoises correspond à l'âge de l'initiation (upanayana) auprès d'un précepteur (acārya), en charge de l'instruire sur les rites sacrificiels et le *Veda*⁶², pour un jeune garçon de la classe sociale (varṇa) brāhmanique⁶³ et non guerrière (kṣatriya) pour laquelle l'âge requis est de dix ans. La description faite dans ces trois textes renvoie à ce jour singulier et festif, au cours du printemps pour un jeune brāhmane, de l'été pour un kṣatriya et de l'automne pour un vaiśya⁶⁴, durant lequel la famille offrait des mets.

Bien que les trois textes mentionnent que le cortège royal fut composé de dix mille chars⁶⁵, seul le *Fó shuō pǔ yào jīng* détaille que le char du bodhisattva était tiré par des béliers (yáng chē, 羊車, T. 186, vol. 3, p. 498a11) et que celui-ci lui permit de se rendre auprès du maître des écritures (shū shī, 書師). Cette traduction chinoise suit donc la lecture du *Tài zǐ ruì yìng běn qī jīng* ou a puisé à la même source que ce dernier, originaire du Gandhāra. Les auteurs du *Fāng guǎng dà zhuāng yán jīng* et du *Lalitavistara*, quant à eux, ne parlent aucunement d'un char tiré par des béliers au moment où le bodhisattva se rend à la salle d'écriture (lipiśālām) ou salle d'étude (xué táng, 學堂, T. 187, vol. 3, p. 559a25).

Le nom du maître Viśvāmitra fut translittéré sémantiquement dans le *Fó shuō pǔ yào jīng* (Xuǎnyǒu, 選友, T. 186, vol. 3,

62. *Mānavadharmasāstra* 2.140.

63. Dans les traités brāhmaniques, le calcul de l'âge est déterminé à partir de la conception. C'est pourquoi, tous ces traités parlent de l'âge de huit ans (garbhāṣṭameṣu) pour un jeune brāhmane. *Gautamadharmasūtra* 1.5 (vers 600 av. J.-C.); *Baudhayanadharmasāstra* 1.3.7 (vers 500 av. J.-C.); *Āpastambadharmasūtra* 1.1.19 (vers 450 av. J.-C.); *Vāsiṣṭhadharmasāstra* 11.49 (vers 300 av. J.-C.); *Mānavadharmasāstra* 2.36.

64. *Baudhayanadharmasāstra* 1.3.10; *Āpastambadharmasūtra* 1.1.19.

65. Rathasahasraiḥ (*Lalitavistara* 10, p. 522, l. 3); yī wàn chē shèng (一萬車乘, T. 186, vol. 3, p. 498a4); yī wàn shèng (一萬乘, T. 187, vol. 3, p. 559a15).

p. 498a12) et phonétiquement dans le *Fāng guǎng dà zhuāng yán jīng* (Píshēmìduō, 毘奢蜜多, T. 187, vol. 3, p. 559a26). C'est la première fois qu'une biographie donne le nom du maître des écritures. Ce choix de la part des biographes a été motivé par l'importance que revêtait Viśvāmitra dans la culture brāhmanique. En effet, Viśvāmitra (Ami-de-tous) est le nom d'un sage (ṛṣi), fils de Kuśika, mentionné dès la période de composition du livre trois du *Ṛgveda* (3.33.5; 3.53.7 et 12), c'est-à-dire entre 1450 et 1300 av. J.-C. En tant que brāhmane « préposé » (purohita) devant son chef de clan pour le protéger, il parvint par ses prières à faire franchir les flots d'une rivière à l'armée des Bharata engagée dans la bataille (RV 3.53.9-11). Les auteurs du *Mahābhārata* et du *Rāmāyaṇa* firent de lui un roi d'origine kṣatriya devenu ṛṣi-brāhmane (brāhmaṛṣi), père de Śakuntalā⁶⁶ et précepteur de Rāma et de Lakṣmaṇa auxquels il enseigne deux formules magiques (mantra) guerrières balā (puissance) et atibalā (puissance extrême)⁶⁷. Dans les sources bouddhiques pāli, son nom apparaît dans la liste des dix anciens sages du brāhmanisme, créateurs des formules sacrées (pubbakā isayo mantānaṃ kattāro)⁶⁸. Les biographes bouddhistes ont donc choisi délibérément le grand ascète et précepteur Viśvāmitra de la tradition brāhmanique comme maître d'écriture du jeune prince afin de montrer combien le futur Buddha, alors qu'il n'était encore qu'un enfant, dépassait de loin son immense savoir acquis durant de longues années d'ascétisme et d'observance des rites védiques. Ils n'hésitèrent pas à mettre en parallèle leurs destinées, car si Viśvāmitra fut un kṣatriya qui devint brāhmane, avec cette particularité d'être passé d'une classe sociale (varṇa) à une autre plus éminente, Siddhārtha Gautama fut un kṣatriya qui devint śramane, qui renonça à son statut royal pour embrasser la vie religieuse et atteindre l'éveil. De même, si Viśvāmitra était connu pour avoir fait franchir une rivière à l'armée clanique grâce à son savoir des formules magiques, le Buddha fut appelé le batelier faisant traverser à tous les êtres humains le grand océan des souffrances à l'aide de la barque de la doctrine et de la récitation des lettres de l'alphabet conçues comme formules magiques (dhāraṇī).

66. *Mahābhārata* 1.62-69.

67. *Rāmāyaṇa* 1.21.10.

68. Aṭṭako, Vāmako, Vāmadevo, *Vessāmitto*, Yamataggi, Aṅgīraso, Bhāradvājo, Vāseṭṭho, Kassapo et Bhagu. *Mahavagga* 6.35.2.

En outre, la nomination de Viśvāmitra semble suivre le même procédé que celui du sage Asita⁶⁹. Dans l'épisode de la lecture des marques corporelles sur la personne du prince peu après sa naissance, les versions les plus anciennes mettent en scène plusieurs devins. Mais dès les biographies complètes, telle celle d'Āśvaghōṣa, les auteurs firent intervenir le sage Asita auquel la tradition ṛgvédique lui attribue la composition de plusieurs hymnes du neuvième livre. Ainsi en est-il du récit de la salle d'écriture. Les plus anciennes versions relatent que le jeune prince dépassa en savoir ses maîtres ès sciences ou son maître des écritures, puis, à partir du *Fó shuō pǔ yào jīng*, il n'est plus fait mention pour l'épisode de la salle d'écriture que du seul Viśvāmitra, auteur également d'hymnes ṛgvédiques.

Les parties versifiées (gāthā) ont souvent été considérées comme plus anciennes que celles en prose, mais les études de ces dernières décennies ont montré que certains passages en prose sont aussi anciens que certaines gāthā et que prose et vers ont parfois été mahāyānisés par la suite. Des portions en prose et des gāthā furent également nouvellement composées au cours des différentes étapes de rédaction de cette biographie. Dans le *Lalitavistara*, les gāthā 1.10-11 présentent ce sūtra développé (vaipulyasūtram) comme l'enseignement de la doctrine du Grand Véhicule (Mahāyāna) par le Buddha lui-même. Ce sūtra a pour objectif de détruire les contradictions des autres courants bouddhiques ou non-bouddhiques ainsi que Namuci, la mort à l'origine du cycle des renaissances (parapravādānnamuciṃ ca dharṣayan). Néanmoins, le *Fó shuō pǔ yào jīng* ne contient pas les strophes 1.6-13⁷⁰ rattachant ce sūtra au Mahāyāna. Nous les retrouvons, par contre, sous la plume de l'auteur du *Fāng guāng dà zhuāng yán jīng* qui précise bel et bien que ce sūtra appartient au Grand Véhicule (dà shèng, 大乘, T. 187, vol. 3, p. 539c16). Dans le *Fó shuō pǔ yào jīng*, le terme dà shèng (大乘, T. 186, vol. 3, p. 483c12) n'est donc présent que dans la partie en prose. La même remarque peut être faite pour la gāthā 10.2⁷¹ dans laquelle le dieu Śubhāṅga proclame que le bodhisattva est venu à la salle d'écriture dans le but (artha) d'instruire les

69. DE JONG 1954; REGAMEY 1973.

70. Métrique : upajāti et vaṃśamālā.

71. Métrique : vasantatilakā.

enfants, de les mûrir ou de les amener à la perfection (paripācana) dans le meilleur des Véhicules (agrayāne) et ainsi de les conduire à l'immortalité (amṛte). Là encore, la traduction chinoise de 308 ap. J.-C. ne fait aucunement mention dans cette strophe du terme « meilleur des véhicules » (agrayāna) à la différence de celle du VII^e s. ap. J.-C. dans laquelle ce même terme est rendu par Grand Véhicule (dà shèng, 大乘, T. 187, vol. 3, p. 559b3). Si nous nous en tenons donc à la seule traduction du *Fó shuō pǔ yào jīng*, il apparaît que les strophes relatives à la salle d'écriture reflètent un état plus ancien de l'épisode qui n'était pas encore tout à fait mahāyānisé. Or, il s'agit bien pour les biographes d'affirmer que le bodhisattva avait connaissance de toutes les sciences depuis un temps incalculable (wú shǔ jié, 無數劫, T. 186, vol. 3, p. 498a17 et 23) ou selon la formule indienne depuis « plusieurs koṭi de kalpa » (bahukalpakotyaḥ). Cette idée est celle que nous trouvons exprimée dans le récit de la septième Terre du *Mahāvastu*⁷². Les Mahāsāṃghika-Lokottaravādin enseignaient que toute médecine et toute science avaient été découvertes ou inventées par les bodhisattva et qu'il en était de même pour l'arithmétique et les écritures. C'est dans ce contexte que les auteurs citèrent trente-deux écritures en commençant par la brāhmī, la puṣkarasārā, la kharostī, la grecque (yāvanī) jusqu'à l'akṣabaddhā en passant par l'écriture des Chinois (cīṇā) et celle des Huns (hūnā). Dans le *Lalitavistara*, cette liste a été doublée (32 x 2) pour aboutir à soixante-quatre écritures, chiffre qui permettait d'égaliser celui des sciences et des arts traditionnels⁷³. Ce qui est donc nouveau, n'est pas le chiffre soixante-quatre que nous avons déjà rencontré dans le *Caryānidānasūtra*, mais le nom de chacune de ces soixante-quatre écritures ainsi que l'idée mahāsāṃghika de l'omniscience innée de tout bodhisattva. Pour le reste, la question première du bodhisattva demandant au maître le nom de l'écriture à l'aide de laquelle il lui dispenserait son enseignement demeure la même aussi bien dans le *Fó shuō pǔ yào jīng* que dans le *Fāng guāng dà zhuāng yán jīng* et le *Lalitavistara*. Dans les cinq gāthā⁷⁴ qui suivent cette interrogation et prononcées par Viśvāmitra, la reconnaissance de la supériorité du bodhisattva,

72. Vol. 1, p. 134-135.

73. *Kāmasūtra* 1.3.

74. Métrique: anuṣṭubh.

sa glorification en tant que dieu des dieux (devadeva, tiān zhōng tiān, 天中天⁷⁵) et la confession de l'impossibilité d'instruire un tel être sont également très proches dans ces sources.

Il convient d'ajouter que ces trois textes ainsi que le *Guō qū xiàn zài yīn guǒ jīng* et le *Fó běn xíng jí jīng* font allusion au matériel d'écriture utilisé. Ainsi, dans le *Lalitavistara*, « le bodhisattva prit alors une planchette à écriture faite de bois de santal [de l'espèce dite] concrétion de serpent » (atha bodhisattva uragasāracandanamayam lipiphalakam ādāya⁷⁶). L'auteur connaissait l'utilisation de planchette de bois de santal de l'espèce *Aquilaria agallocha* qui servait également à la confection de livres sur bois, notamment dans le Nord-Ouest indien⁷⁷. Le *Fó shuō pǔ yào jīng* et le *Fāng guǎng dà zhuāng yán jīng* parlent d'une planchette de bois de santal (zhān tán, 梅檀, T. 186, vol. 3, p. 498a27; T. 187, vol. 3, p. 559b11) sans préciser son espèce⁷⁸. Le *Fó běn xíng jí jīng* de l'École des Dharmaguptaka mentionne également la planchette à écriture (shū bǎn, 書板) mais donne comme essence de bois celui du « bois de santal [de l'espèce dite] tête de vache » (gośīrṣacandana, niú tóu zhān tán, 牛頭梅檀) en raison de sa couleur rouge ou de sa provenance, des montagnes Tête-de-vache. Selon la tradition bouddhique, cette essence de bois aurait été employée pour la réalisation de la première image du Buddha⁷⁹. Le *Fó shuō pǔ yào jīng* est le seul, par ailleurs, à indiquer l'utilisation par le jeune prince d'un stylet en or (jīn bǐ, 金筆, T. 186, vol. 3, p. 498a26). La représentation de planchettes à écriture sur les bas-reliefs du Gandhāra permet d'affirmer qu'il s'agit bien ici de planchettes faites de bois de santal sur lesquelles s'entraînaient à écrire les jeunes écoliers et non de lamelles de bois de moins d'un millimètre d'épaisseur qui servaient, à l'égal des feuilles de palmiers (tālapattra, *Corypha umbraculifera*), à la réalisation de livres au début de l'ère chrétienne. Le cadre de l'épisode est donc

75. T. 186, vol. 3, p. 498c2; T. 187, vol. 3, p. 559c12.

76. *Lalitavistara* 10, p. 526, l. 5.

77. FILLIOZAT 1958. Cette essence de bois de santal servait en médecine et était utilisée comme encens ou pour le bûcher crématoire tel celui du Tathāgata Candrasūryavimalaprabhāsaśrī (*Saddharmapuṇḍarikasūtra* 22).

78. Le terme uragasāracandana était connu des traducteurs chinois pour avoir été translittéré phonétiquement par wū luò jiā zhān tán, 烏洛迦梅檀, (*Dà fāng guǎng fó huá yán jīng*, 大方廣佛華嚴經, T. 279, vol. 10, p. 355a1) et expliqué : « Du nom d'un serpent des régions occidentales » (xī yù shé míng, 西域蛇名), *Dà fāng guǎng fó huá yán jīng shū*, 大方廣佛華嚴經疏, T. 1735, vol. 35, p. 935c7.

79. McHUGH 2012, p. 211.

celui de l'apprentissage de l'écriture des lettres de l'alphabet dans un contexte brāhmanique, avec le maître et le jeune prince, puis monastique et bouddhique, avec le jeune prince et les écoliers.

La troisième partie en prose apporte des éléments déterminants pour la datation de l'épisode. Il s'agit d'un passage tout à fait nouveau par rapport aux versions précédentes. L'auteur qui a développé cet alphabet recouvrant l'ensemble des akṣara de la langue sanskrite à l'exception des voyelles ṛ, ṝ et ṝ⁸⁰, n'est pas parvenu à débiter chacun d'entre eux par un terme approprié renvoyant alors l'akṣara initial en position médiane⁸¹. Ce procédé relève d'une tentative d'adaptation d'un modèle composé en une autre langue que le sanskrit. Pour la liste des termes doctrinaux, l'auteur dut également recourir à des substantifs singuliers qui se révèlent être des *hapax* dans l'ensemble du *Lalitavistara*. L'idée de déployer ainsi l'alphabet suivi d'un terme ou d'un composé doctrinal n'était pas nouvelle. Elle provient de moines bouddhistes du Gandhāra qui énumérèrent à l'aide d'un syllabaire, dit a-ra-pa-ca-na, les quarante-deux phonèmes de leur propre langue gāndhārī⁸². Ce syllabaire se trouve conservé dans le *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitāsūtra*⁸³ ainsi que dans ses traductions chinoises. Le texte sanskrit du *Lalitavistara* a douze termes doctrinaux⁸⁴ en commun avec ce sūtra mahāyānique rédigé vers 100 ap. J.-C. Néanmoins, la traduction chinoise de Dharmarakṣa ne correspond ni à l'alphabet sanskrit ni aux termes doctrinaux à la différence de celle de Divākara. En 1977, John Brough en avait déduit que Dharmarakṣa avait eu sous les yeux en 308 ap. J.-C. une version gāndhārī du *Lalitavistara* dont la liste des syllabes devait suivre le syllabaire arapacana⁸⁵. Ainsi, le premier

80. a, ā, i, ī, u, ū, e, ai, o, au, aṃ, aḥ, ka, kha, ga, gha, ṇa, ca, cha, ja, jha, ñi, ṭa, ṭha, ḍa, ḍha, ṇ, ta, tha, da, dha, na, pa, pha, ba, bha, ma, ya, ra, la, va, śa, ṣa, sa, ha, kṣa. La place du kṣa en final est étonnante. Cette syllabe semble être un reliquat du syllabaire gāndhārī.

81. aṃ (amamo°); aḥ (astam°); ñi (jñā°); ṭa (vaṭṭo°); ḍha (miḍha°); ṇ (reṇu°).

82. a, ra, pa, ca, na, la, da, ba, ḍa, ṣa, va, ta, ya, ṣṭa, ka, sa, ma, ga, tha, ja, śva, dha, śa, kha, kṣa, sta, jña, rtha, bha, cha, sma, hva, tsa, gha, ṭha, ṇa, pha, ska, ysa, śca, ṭa, ḍha. SALOMON 1990, p. 256.

83. CONZE 1975, p. 160-162.

84. L'énumération suit l'ordre du syllabaire arapacana: paramārtha, nāma, bandhana, ḍamara, tathatā, yathāvad, śamatha, khasama, sarvajñāna, ghana, phala, jarā.

85. John Brough a tenté de restituer ce syllabaire à partir des translittérations sémantiques chinoises. BROUGH 1977, p. 86-93.

akṣara ā est rendu par «rien» (wú, 無) pour désigner l’affixe négatif ā-, et la phrase anityaḥ sarvasaṃskāra⁸⁶ par une liste de quatre termes bouddhiques: «impermanence, souffrance, vacuité, non-soi» (wú cháng kǔ kōng fēi wǒ, 無常苦空非我, T. 186, vol. 3, p. 498c8). Leur énumération s’origine néanmoins dans une tradition précise puisque ces quatre termes techniques correspondent au composé sanskrit anityatā-duḥkha-śūnya-nairātmya qui qualifie les contraintes physiologiques de tout corps (kāya) dans le *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, texte mahāyānique traitant de la Vacuité (śūnyatā) de la fin du 1^{er} s. ap. J.-C., traduit en chinois dès la fin du 1^{er} s. ap. J.-C., puis par Zhī Qiān (支謙) entre 223 et 228 ap. J.-C. et par Kumārajīva, sous le titre *Wéimójié suǒ shuō jīng* (維摩詰所說經) en 406 ap. J.-C.⁸⁷ Or, d’après ce texte mahāyānique, tout bodhisattva peut à son gré jouer avec les sons des mondes des dix directions et ainsi rendre audibles les sons d’impermanence, de souffrance, de vacuité et de non-soi (anityatāduḥkhaśūnyanairātmyaśābdaśvaraṃ niścārayati, *Vimalakīrtinirdeśasūtra* 4.17⁸⁸). Si la traduction chinoise de Dharmarakṣa est fidèle, il faut en conclure que l’auteur du *Lalitavistara* original suivait entre 100 et 150 ap. J.-C. la doctrine du bodhisattvayāna telle qu’elle était alors énoncée dans les *Prajñāpāramitāsūtra*⁸⁹ et le *Vimalakīrtinirdeśasūtra*.

En ce qui concerne la phrase débutant par l’akṣara ā, la tradition manuscrite du *Lalitavistara* atteste deux lectures différentes, soit ātmaparahita («utile à soi et aux autres»), soit ātmarahita («privé de soi»), renvoyant alors aux notions de nairātmya ou d’anātman, de non-soi. La forme ātmaparahita se retrouve au chapitre XIII en

86. «Tout composé est impermanent» se retrouve en *Lalitavistara* 13.95 (saṃskāra anitya) ou 13.66 (saṃskṛte anitya), en *Mahāvastu* vol. 2, p. 285, l. 19-20 (sarvasaṃskāra anityaḥ sarvasaṃskāra duḥkhā sarvadharmā anātmānaḥ) avec cette même idée d’impermanence, de souffrance et d’impersonnalité. Dans le *Fāng guāng dà zhuāng yán jīng*, Divākara traduisit littéralement anityaḥ sarvasaṃskāra par «toute existence est impermanente» (zhū xíng wú cháng, 諸行無常, T. 187, vol. 3, p. 559c14).

87. Kumārajīva traduisit ce composé nominal sanskrit par wú cháng kǔ kōng fēi wǒ (無常苦空非我, T. 475, vol. 14, p. 545b19) ou par wú cháng kǔ kōng wú wǒ (無常苦空無我, T. 475, vol. 14, p. 546c29).

88. «yǎn chū wú cháng kǔ kōng wú wǒ zhī yīn» (演出無常苦空無我之音, T. 475, vol. 14, p. 546c29).

89. Le plus court sūtra des *Prajñāpāramitā* est précisément celui à une seule syllabe, l’*Ekākṣarī*, qui ne comprend que la seule lettre ā symbolisant tout autant le son élémentaire que, par sa valeur grammaticale privative, la doctrine de la vacuité (śūnyatā).

parlant du bodhisattva qui est « appliqué à ce qui est utile à soi et aux autres » (ātmaparahitapratipannaḥ)⁹⁰. C'est celle que connaissait Divākara au VII^e s. ap. J.-C. et qu'il traduisit par « utile à soi [et] utile aux autres » (zì lì lì tā, 自利利他, T. 187, vol. 3, p. 559c15). Mais, au VIII^e s. ap. J.-C., les traducteurs tibétains avaient eu sous les yeux la seconde lecture puisqu'ils traduisirent par « non-soi » (bdag med pa). En 1904, A.-M. Boyer publia une étude sur une inscription en kharoṣṭhī gravée sur la planchette à écriture du bodhisattva sculptée sur un bas-relief conservé au musée de Lahore. Certaines lettres étant « cachées » par les mains du jeune prince, l'indianiste restitua « sapaṇa [hi]ta », ou, après proposition d'A. Foucher, « [ata]sa paraṇa [hi]t » (« utile à soi et aux autres »)⁹¹. Cette dernière lecture autorisait à penser que cette phrase en prakrit commençant par un ā débutait l'alphabet et qu'elle passa en deuxième position, en ā, lorsque les scoliastes bouddhistes la sanskritisèrent⁹². Mais en 1990, Richard Salomon réexamina cette inscription ainsi que celle gravée sur la planchette à écriture de Viśvāmitra sculptée sur un bas-relief gandhārien conservé au musée de Peshawar (Fig. 3). Dans les deux cas, leur lecture autorise la restitution de « [*a] ra pa ca ṇa [*la da] ba », pour la première, et de « [*a ra] pa ca na la da ba da »⁹³, pour la seconde, c'est-à-dire le commencement du syllabaire gāndhārī. Cette lecture a été confirmée en 1993 par deux autres inscriptions en kharoṣṭhī gravées sur les planchettes à écrire de Viśvāmitra et d'un écolier qui se tiennent de part et d'autre du bodhisattva, lui-même en train d'écrire à l'aide d'un stylet (Fig. 4). Ce bas-relief provenant également du Gandhāra porte donc le début du syllabaire en gāndhārī : « a ra pa ca na la » et « a ra pa ca na la da [ba] »⁹⁴. L'association de toutes ces sculptures bouddhiques gandhāriennes et de l'inscription récurrente des premières syllabes de la gāndhārī permet de supposer que le développement de l'épisode du jeune prince à la salle d'écriture auprès d'un précepteur, tel qu'il se présente dans le *Lalitavistara*, a été opéré au Gandhāra entre 100 et 150 ap. J.-C. par son auteur qui s'inspira des pratiques de répétition

90. *Lalitavistara* 13, p. 654, l. 18.

91. BOYER 1904, p. 685-686.

92. FOUCHER 1905, p. 325.

93. SALOMON 1990, p. 262-265.

94. SALOMON 1993.

des formules magiques (dhāraṇī) du Mahāyāna⁹⁵. Il est intéressant de noter que si, dans le *Rāmāyaṇa*, Viśvāmitra fut celui qui enseigna à Rāma et à Lakṣmaṇa les formules magiques (mantra), dans le *Lalitavistara*, ce rôle fut dévolu au jeune prince qui instruisit les élèves en voie de devenir des bodhisattva alors détenteurs des formules magiques à l'égal des trente-deux mille bodhisattva (sarvabodhisattvadhāraṇīpratīlabdhaiḥ⁹⁶) du ciel Tuṣita.

Le second épisode du *Lalitavistara*⁹⁷ qui met le bodhisattva face à cinq cents jeunes Śākya, connaisseurs des écritures, est enchâssé entre l'exploit du lancer d'éléphant en dehors des murs de Kapilavastu et l'épreuve d'arithmétique contre le maître Arjuna. Là encore, la confrontation se fit *extra muros* et le bodhisattva fut accompagné de son père, des anciens du clan et d'une multitude de gens. Viśvāmitra, maître des écritures, fut pris comme juge pour départager les concurrents et désigner le vainqueur. L'épreuve requerrait la meilleure connaissance du tracé des caractères et du plus grand nombre d'écritures différentes. Viśvāmitra qui avait pu constater de ses propres yeux la profonde science des écritures du bodhisattva prédit aux cinq cents jeunes gens qu'il serait le vainqueur. À la différence du chapitre dix, cet épisode en prose suivi de deux gāthā⁹⁸ est extrêmement court. Il montre que le ou les biographes connaissaient les deux traditions celle du bodhisattva enfant à la salle d'écriture et celle du bodhisattva jeune accomplissant des exploits dans les différents arts et sciences en vue de son mariage par concours. Or, ce type de mariage n'appartient pas à la liste des

95. «Car, ô Subhuti, à tout bodhisattva, à tout grand être, qui, après avoir entendu ce sceau du syllabaire commençant par la lettre ā, l'écouterait et l'exalterait, le conserverait en mémoire, le réciterait, l'enseignerait aux autres, trouverait plaisir à sa répétition, vingt avantages lui sont prédits.» (yo hi kaścīt subhūte bodhisattvo mahāsattva imām akārādyakṣaramudrām śroṣyati śrutvā codgrahīṣyati dhārayīṣyati vācayīṣyati pareṣām deśayīṣyati ramayati tayā santatyā tasya viṃśatir anuṣaṃsāḥ pratikāṃkṣitavyāḥ), «Ainsi, ô Subhuti, cette ouverture des formules magiques qui consistent en le syllabaire commençant par la lettre ā est le Grand Véhicule du bodhisattva, du grand être.» (idam api subhūte dhāraṇīmukhaṃ akṣaramukhaṃ akāramukhaṃ bodhisattvasya mahāsattvasya mahāyānam), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitāsūtra*, éd. DUTT 1934, p. 213 et 214.

96. *Lalitavistara* 1, p. 268, l. 20.

97. *Fó shuō pǔ yào jīng* T. 186, vol. 3, p. 501a29; *Fāng guāng dà zhuāng yán jīng* T. 187, vol. 3, p. 562c13.

98. *Lalitavistara* 12.19-20. Métrique: upajāti.

huit modes de mariages des traités brāhmaniques⁹⁹ mais n'apparaît encore une fois que dans la littérature épique¹⁰⁰.

Le *Guō qū xiàn zài yīn guǒ jīng* (v^e s. ap. J.-C.)

Le *Guō qū xiàn zài yīn guǒ jīng*¹⁰¹ offre quelques variantes intéressantes. Lorsque le jeune prince eut sept ans (qī suì, 七歲, T. 189, vol.3, p. 627c28), son père estima qu'il était dorénavant assez grand pour étudier les écritures (tài zǐ yǐ dà yí líng xué shū, 太子已大 宜令學書, T. 189, vol. 3, p. 627c29). Il fit appel à un brāhmane (pó luó mén, 婆羅門) du nom de Bātuólúóní (跋陀羅尼) – transcription de Viśvāmītra selon le moine bouddhiste Sēngyòu (僧祐)¹⁰² – qui était accompagné de cinq cents autres brāhmanes. Sollicité par le roi, celui-ci lui répondit qu'il enseignerait l'intégralité de son savoir au jeune prince. Le roi fit alors construire une grande salle d'écriture (dà xué táng, 大學堂, T. 189, vol. 3, p. 628a5) à laquelle se rendit le prince lorsque le jour auspiceux (jí rì, 吉日, T. 189, vol. 3, p. 628a6) se présenta. Le maître lui demanda de lire l'une des quarante-neuf écritures (sì shí jiǔ shū zì, 四十九書字, T. 189, vol. 3, p. 628a8). Mais le prince l'interrogea sur le nombre d'écritures utilisées dans le Jambudvīpa (Yánfútí, 閻浮提).

99. Mariages selon le rite de (1) Brahmā (brāhma), (2) des divinités diurnes (daiva), (3) des sages antiques (ārṣa), (4) de Prajāpati (prājāpatya), (5) des divinités nocturnes (āśura), (6) des êtres célestes (gāndharva), (7) des démons nocturnes (rākṣasa), (8) des démons cannibales (paiśāca). *Mānavadharmasāstra* 3.20-34.

100. Dans le *Mahābhārata*, Arjuna remporte la main de Draupadī, dans le *Rāmāyaṇa*, Rāma celle de Sītā.

101. Le *Guō qū xiàn zài yīn guǒ jīng* (過去現在因果經, T. 189) est la traduction chinoise d'une vie du Buddha – de sa naissance au don de la Bamboueraie (Jetavana) –, réalisée entre 435 et 443 ap. J.-C. par le bhikṣu indien Guṇabhadra (Qīnúbātuólúó, 求那跋陀羅, 394-468), originaire du Magadha et qui s'établit en Chine du Sud au temps des *Liú Sòng* (劉宋, 420-479).

102. Dans son *Histoire de Śākyamuni* (*Shì jiā pǔ juǎn*, 釋迦譜卷, T. 2040), Sēngyòu (445-518) affirme que ce nom est en chinois Xuānyǒu (míng bātuólúóní hàn yán xuānyǒu, 名跋陀羅尼漢言選友, T. 2040, vol. 50, p. 19a11). Mais cette identification montre qu'en son temps Sēngyòu ne saisissait déjà plus le sens de cette transcription phonétique. Ce nom est souvent rendu par Bharanī, mais il faudrait plutôt voir dans cette translittération Bhādhāraṇa, « qui porte la lumière », ce qu'assurément ce précepteur n'est pas. Dans le contexte de l'énonciation du syllabaire, il serait également tentant de restituer Bhādhāraṇī, « la formule magique lumineuse », mais ce serait peut-être aller trop loin. Quoi qu'il en soit ce nom dérive de bhṛ- ou de dhṛ-, « porter », « préserver ». En astronomie, les substantifs formés à partir de ces racines verbales désignent l'astre ou l'étoile.

Incapable de répondre, le maître se vit encore interpellé sur le sens de la lettre ă (cǐ ā yī zì yǒu hé děng yì, 此阿一字有何等義, T. 189, vol. 3, p. 628a11). Ne pouvant donner d'explication, le brāhmane se prosterna aux pieds du prince et reconnut sa supériorité sur les dieux et les humains. Le bodhisattva répondit qu'il y avait dans le Jambudvīpa soixante-quatre (liù shí sì, 六十四) écritures dont la brāhmī (fàn shū, 梵書), la kharoṣṭhī (qiā lóu shū, 佉樓書) et la puṣkarasārī (lián huā shū, 蓮花書)¹⁰³, et que le son ă était dû à la prononciation de la brāhmī. Cette lettre ă signifiait par ailleurs «qui ne peut être détruit» (bù kě huài, 不可壞, T. 189, vol. 3, p. 628a17). Le chinois traduit peut-être le terme indien akṣara («impérissable», «inaltérable») qui désigne justement la lettre de l'alphabet. Mais le prince attribue cette indestructibilité non pas au tracé de l'écriture ou à sa prononciation¹⁰⁴ mais à l'insurpassable correcte et vraie voie (wú shàng zhèng zhēn dào, 無上正眞道, T. 189, vol. 3, p. 628a18) qui mène à l'éveil. Étant retourné voir le roi, le maître lui avoua que «le jeune prince était le meilleur des précepteurs parmi les dieux et les humains» (tài zǐ shì tiān rén zhōng dì yī zhī shī, 太子是天人中第一之師, T. 189, vol. 3, p. 628a20). Le jeune prince, quant à lui, manifesta sa profonde connaissance dans toutes les sciences : astronomie (tiān wén, 天文), géographie (dì lǐ, 地理), arithmétique (suàn shǔ, 算數) et tir à l'arc (shè yù, 射御). Comme pour le texte du *Lalitavistara*, un bas-relief du Gandhāra, conservé actuellement au musée de Lahore (inv. n° 1266)¹⁰⁵, permettrait, selon Karetzky, de faire le lien avec cette traduction chinoise. En effet, sur la planchette à écriture a été gravée en kharoṣṭhī la lettre ă. Mais celle-ci marquerait-elle plutôt le début du syllabaire «a ra pa ca na»? Dans le *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitāsūtra*, la lettre ă correspond au terme «ādyanutpannatvāt» ou «anutpanna» (incrée) qui n'a donc pas le même sens que bù kě huài de la traduction chinoise.

103. Ces trois écritures sont les premières de la liste du *Lalitavistara* et du *Mahāvastu*.

104. Selon *Lalitavistara* 25.3, la doctrine (dharma) découverte par le Buddha ne peut être comprise avec des lettres (na ca punarayu śakya akṣarebhiḥ praviśatu).

105. HARGREAVES 1939, p. 13, fig. 9; KARETZKY 1992, p. 42 et p. 234, fig. 23.

Le *Fó běn xíng jí jīng* du VI^e s. ap. J.-C.

La version de l'École Dharmaguptaka, qui vit le jour entre 250 et 200 av. J.-C., subsiste à travers une traduction chinoise (*Fó běn xíng jí jīng*, 佛本行集經, T. 190) réalisée par Jñānagupta (Shénàjuéduō, 闍那崛多) en 588 ap. J.-C. et est très semblable à celle du *Lalitavistara* avec ses deux récits, le premier relatant la visite du jeune prince à la salle d'écriture, le second racontant comment il fut vainqueur du tournoi des écritures face aux jeunes Śākya, une des épreuves à passer pour obtenir la main de Yaśodharā.

Jñānagupta précise qu'après la visite d'Asita, Śuddhodana estima que le jeune prince de huit ans (bā suì, 八歲, T. 190, vol. 3, p. 703b2), était en âge d'être instruit et demanda à ses ministres de trouver le précepteur le plus intelligent et le plus versé dans tous les traités (zhū lùn, 諸論). Ils lui conseillèrent de solliciter le grand instructeur (dà shī, 大師) Viśvāmitra (Píshēpómìduólúó, 毘奢婆蜜多羅). Après avoir calculé le jour auspicious (hǎo rì, 好日), le jeune prince se rendit à la salle d'écriture (xué táng, 學堂) avec cinq cents (wǔ bǎi, 五百) garçons et filles Śākya. À son arrivée, Viśvāmitra tomba prostré d'admiration à ses pieds et un dieu du ciel Tuṣita (Dōushuò, 兜率), Suddhāvāra (Jīngmiào, 淨妙) proclama que cet être avait la connaissance de tous les arts (jì yì, 技藝), de tous les sūtra et śāstra (jīng lùn, 經論) du monde (shì jiān, 世間) et qu'il était capable de les enseigner à autrui (yì néng jiào shì tā, 亦能教示他, T. 190, vol. 3, p. 703b24). Nous retrouvons ici la nature propre d'un samyakṣambuddha. Utilisant une planchette à écriture (shū bǎn, 書板) en bois de Gośrīṣacandana (niú tóu zhān tán, 牛頭栴檀), le bodhisattva interrogea le maître sur le nom de l'écriture avec laquelle il l'instruirait. S'ensuit sa propre énumération du nom des soixante-quatre écritures débutant par la brāhmī, la kharoṣṭhī et la puṣkarasārī. Viśvāmitra confessa alors son ignorance et le déclara grand et vénérable guide des dieux et des humains (tiān rén dà zūn dǎo, 天人大尊導, T. 190, vol. 3, p. 704a15). Puis, cinq cents jeunes Śākya apprirent l'alphabet et, grâce à son pouvoir et sa vertu (wēi dé, 威德), lorsqu'ils récitaient une lettre, une phrase à portée doctrinale sortait de leur bouche. À la différence du *Lalitavistara*, les voyelles ne comptent que les brèves ā (ā, 阿), ī (yī, 伊), ū (yōu, 優) et o (ō, 鳴). Pour la lettre ă, nous retrouvons la phrase, « toute existence est impermanente »

(zhū xíng wú cháng, 諸行無常, T. 190, vol. 3, p. 704a19), présente dans la traduction chinoise du *Lalitavistara* de Divākara et qui correspond bien à celle du texte sanskrit anityaḥ sarvasaṃskāra. Pour les autres, le premier terme peut être identique, mais le reste de la phrase entièrement différent.

Le récit de la joute des écritures lors du tournoi pour remporter la main de Yaśodharā est tout aussi court que celui du *Lalitavistara*. À la partie en prose succèdent deux gāthā récitées par Viśvāmitra qui reconnaît et prédit la victoire du jeune prince. Là encore, le terme bodhisattva n'est pas employé pour parler du fils du roi Śuddhodana.

CONCLUSION

Au terme de cette présentation des différentes biographies partielles ou complètes relatant l'épisode de la visite du bodhisattva à la salle d'écriture, il est possible de faire quelques remarques sur son histoire rédactionnelle. L'épisode fait toujours suite à la lecture des marques corporelles auspicieuses par les devins et appartient au cycle de Kapilavastu racontant comment le jeune prince parvint en peu de temps à acquérir tous les savoirs artistiques et techniques. Bien qu'il n'ait pas été représenté sur des bas-reliefs dès le II^e s. av. J.-C.¹⁰⁶, à la différence de la prédiction des devins, cet épisode devait certainement déjà circuler dans les milieux bouddhiques du Nord de l'Inde au I^{er} s. av. J.-C. Dans le *Xiū xíng běn qǐ jīng*, il fait partie des différents moments vécus dans le faste du palais royal et l'apprentissage auprès du maître vise à l'y garder. Mais dès le *Tài zǐ ruì yìng běn qǐ jīng* et le *Fó shuō pǔ yào jīng*, l'épisode devient autonome et est représenté sur des bas-reliefs gandhāriens. Il entre dans la liste des obligations d'un jeune prince à la cour royale en matière d'instruction. Par ailleurs, une autre tradition fit de la connaissance des écritures l'une des nombreuses épreuves que le prince dut remporter pour obtenir la main de sa future épouse. Il y eut donc plusieurs rédactions sur la connaissance des écritures.

106. Certains épisodes ont plus retenu l'attention des artistes que d'autres. Ainsi, des récits ont fait l'objet de figurations tardives alors que d'autres, qui avaient été sculptés dès les II^e-I^{er} s. av. J.-C., n'apparurent que tardivement dans la littérature bouddhique. Voir BAREAU 1974, p. 262.

Néanmoins, il semble bien que l'apprentissage des différents arts et techniques chez un ou plusieurs maîtres au cours de son enfance ait été ensuite transposé dans le récit des épreuves.

Au vu des convergences entre les différentes versions, nous pouvons supposer que ce récit de jeunesse du Buddha a été développé par des auteurs ayant vécu au Gandhāra à une période où l'écriture sur support prit un essor remarquable, essentiellement à partir du 1^{er} s. ap. J.-C. Les hauts dignitaires des territoires du Nord-Ouest indien étaient aussi plus familiarisés avec les écritures que leurs homologues indiens de la plaine gangétique. Ils avaient connu l'araméen de l'administration achéménide, le grec sous Alexandre le Grand et les rois Maurya, l'invention de la kharoṣṭhī à partir du III^e s. av. J.-C., l'utilisation du grec sous les rois gréco-bactriens puis indo-grecs mais aussi les écritures des autres peuples, notamment chinois avec «l'écriture des Qín» (Qín shū, 秦書) et celle des Xiōngnú (Xiōngnú shū, 匈奴書)¹⁰⁷. C'est donc dans les milieux aristocratiques des 1^{er}-II^e s. ap. J.-C., sous le règne des rois Kuṣāṇa, que l'épisode du jeune prince à la salle d'écriture devint un récit autonome et enrichit la biographie du fondateur. Loin du Magadha et des lieux de pèlerinages, les auteurs avaient à cœur de narrer la vie faste du jeune prince au temps des rois Śuddhodana et Bimbisāra, telle qu'ils se la représentaient en prenant pour modèle celle de leur temps. Les biographies du Buddha avaient également pour but de poser le fondateur comme bhikṣu idéaltypique à tous les âges. La doctrine du bodhisattvayāna présente donc le bodhisattva enfant au savoir étendu et instruisant d'autres enfants. L'idéal monastique des novices de huit ans, nouvellement entrés dans la communauté des moines, devait être nourri par cette histoire édifiante, et l'apprentissage de l'écriture, qui ferait de certains d'entre eux d'inlassables copistes, vécu comme une porte de la doctrine (dharmamukha). La récitation du syllabaire gāndhārī ou de l'alphabet sanskrit que les jeunes moines devaient répéter avait pour finalité de mémoriser non seulement les syllabes et les lettres mais encore des termes techniques propres au fondement de la doctrine bouddhique, qu'ils seraient à même de réciter comme

107. T. 186, vol. 3, p. 498b8. Les Xiōngnú (en sanskrit Hūnā) sont connus dans les sources chinoises depuis le III^e s. av. J.-C. Il ne peut s'agir ici des Svetahūnā ou Hephthalites, qui envahirent le Nord-Ouest de l'Inde à partir du v^e s. ap. J.-C., puisque Dharmarakṣa fit sa traduction en 308.

formule magique (dhāraṇī), et, pour certains, d'identifier et de recopier sans erreur possible. Nous serions donc d'avis de dater la rédaction de cet épisode, dans sa forme développée et partiellement bodhisattvayānisée, de la première moitié du II^e s. ap. J.-C. dans le Nord-Ouest de l'Inde.

Les différents éléments narratifs qui constituent l'épisode du bodhisattva à la salle d'écriture répondent donc à une construction littéraire et doctrinale réfléchie tout à fait bouddhique et déjà présente dans le *Milindapañha* au II^e s. av. J.-C. Quelle que soit la biographie du Buddha, la structure de l'histoire montre que les auteurs ont puisé, dès le II^e s. ap. J.-C., à un fonds commun et que certains éléments ont été adaptés en fonction de régionalismes ou d'un positionnement doctrinal singulier. De ce fait, il n'est guère possible de soutenir que cette structure ait été empruntée aux milieux chrétiens des III^e-IV^e s. ap. J.-C. À l'inverse, l'auteur de l'apocryphe chrétien, connu sous le titre *Histoire de l'enfance de Jésus* et datant au plus tôt du III^e s. ap. J.-C., a juxtaposé successivement trois récits (6-7; 14 et 15) de la visite de Jésus enfant chez le précepteur (καθηγητής ou διδάσκαλος) dont les structures narratives et la visée théologique apparaissent bien moins cohérentes. Rappelons que dans le Bassin méditerranéen, vers 190 ap. J.-C., Clément d'Alexandrie cita le Buddha (Βούττα) dans ses *Stromates* (1.15.71.6)¹⁰⁸ sous une forme provenant des territoires centrasiatiques par l'intermédiaire d'une langue tel que le tokharien qui ne connaît pas les occlusives sonores non aspirées et aspirées (skt buddha = tkh poutta = gr βούττα). Ces renseignements sur le Buddha seraient-ils parvenus jusqu'à Alexandrie *via* la Bactriane où s'installèrent à partir du II^e s. av. J.-C. des clans tokhariens, les Τόχαροι cités par Strabon (11.8.2) et Ptolémée (6.11.6)? Le troisième siècle ap. J.-C. fut également le siècle de la rédaction par un Araméen chrétien, à Édesse, des *Actes de Thomas* dans lesquels l'auteur mit face à face l'apôtre et le grand roi indo-parthe Gondopharès I^{er} qui régna de 20 à 46/48 ap. J.-C. Si emprunt il y eut, ce fut donc peut-être du côté des communautés chrétiennes¹⁰⁹ ou judéo-chrétiennes comme celle des elchasaïtes, apparue au II^e s.

108. DUCŒUR 2010.

109. Voir BULTMANN 1961, p. 32, 326 et 328; BOVON 1991, p. 135; 1993, p. 261; BROWN 1993, p. 453, 482 et 522.

ap. J.-C., à laquelle appartenait, par exemple, le père de Mani (216-276) qui commerçait directement avec les régions du Nord-Ouest indien¹¹⁰. L'histoire de la vie traditionnelle du Buddha fut en tout cas assez connue dans la première moitié du III^e s. ap. J.-C. pour que Mani se proclamât être son continuateur, et pour que Jérôme de Stridon (347-420) rappelât plus tard, en 384, sa naissance par le côté de sa mère¹¹¹, récit maintes fois figuré sur des bas-reliefs centrasiatiques dès le II^e s. av. J.-C. Il en fut peut-être de même, dans les marges orientales de l'Empire romain, de la notoriété de l'épisode de la visite du bodhisattva à la salle d'écriture.

gducoeur@unistra.fr

110. TARDIEU 1997, p. 27-28.

111. «Apud gymnosophistas Indiae quasi per manus huius opinionis auctoritas traditur quod Buddam principem dogmatis eorum a latere suo virgo generarit», *Contre Jovinien* 1.42.

BIBLIOGRAPHIE

BAREAU, André, 1974, «La jeunesse du Buddha dans les *Sūtrapīṭaka* et les *Vinayapīṭaka* anciens», *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* LXI, p. 199-274 (= BAREAU 1995, p. 43-118).

BAREAU, André, 1987, «Lumbinī et la naissance du futur Buddha», *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* LXXVI, p. 69-81 (= BAREAU 1995, p. 1-13).

BAREAU, André, 1995, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens, III. Articles complémentaires*, Paris, Presses de l'École Française d'Extrême-Orient.

BECHERT, Heinz (éd), 1991, *The Dating of the Historical Buddha*, Part 1, (Symposium zur Buddhismusforschung, IV,1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

BLOCH, Jules, 1950, *Les inscriptions d'Asoka*, traduites et commentées par Jules Bloch, Paris, Les Belles Lettres.

BOPEARACHCHI, Osmund, 1990, «Ménandre Sôter, un roi indo-grec. Observations chronologiques et géographiques», *Studia Iranica* 19/1, p. 39-85.

BOVON, François, 1991, *L'Évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, Genève, Labor et Fides.

BOVON, François, 1993, *Révélations et écritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne*, Genève, Labor et Fides.

BOYER, A.-M., 1904, «Deux inscriptions en kharoṣṭhī du musée de Lahore», *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, tome IV, p. 680-686.

BROUGH, John, 1977, «The Arapacana Syllabary in the Old *Lalitavistara*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 40, p. 85-95.

BROWN, Raymond, 1993, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York, Doubleday.

BULTMANN, Rudolf, 1961, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

CONZE, Edward, 1975, *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley, University of California Press.

DE JONG, Jan Willem, 1954, «L'épisode d'Asita dans le *Lalitavistara*», *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig, Otto Harrassowitz, p. 312-325.

DE JONG, Jan Willem, 1997-1998, «Recent Japanese Studies on the *Lalitavistara*», *Indologica Taurinensia*, vol. 23-24, p. 247-255.

DUCŒUR, Guillaume, 2010, «Le Buddha à l'École d'Alexandrie, à propos de *Stromates* 1.15.71.6», in *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément 3, *Inde-Grèce : regards et influences*, p. 73-91.

DUCŒUR, Guillaume, 2012, «Quelques enjeux scientifiques d'un bas-relief gandhârien : le cas du cheval de Troie», in G. DUCŒUR (éd.), *Autour de Bāmiyān. De la Bactriane hellénisée à l'Inde bouddhique*, Paris, De Boccard, p. 363-373.

EDGERTON, Franklin, 1954, *Buddhist Hybrid Sanskrit. Language and literature*, Banaras, Banaras Hindu University.

FILLIOZAT, Jean, 1958, «L'agalloche et les manuscrits sur bois dans l'Inde et les pays de civilisation indienne», *Journal asiatique*, tome 246, p. 85-93.

FOUCHER, Alfred, 1905, *Les bas-reliefs gréco-bouddhiques du Gandhāra*, tome I, Paris, E. Leroux.

HARGREAVES, H., 1939, *The Buddha Story in Stone*, Lahore, Government Printing.

KARETZKY, Patricia Eichenbaum, 1992, *The Life of the Buddha. Ancient Scriptural and Pictorial Traditions*, Lanham/New York/London, University Press of America.

KOICHI, Hokazono, 1995, *Raritavisutara no Kenkyu*, Tokyo.

KURITA, Isao, 2003, *Gandhāran Art. I- The Buddha's Life Story*, Nigensha, Tokyo Publishing Co.

McHUGH, James, 2012, *Sandalwood and Carrion. Smell in Indian Religion and Culture*, Oxford, Oxford university Press.

MARSHALL, John, 1960, *The Buddhist Art of Gandhāra. The Story of the Early School, its Birth, Growth and Decline*, Cambridge, Published for the Department of Archaeology in Pakistan at the University Press.

NAKAMURA, Hajime, 2000, *Gotama Buddha. A Biography Based on the Most Reliable Texts*, Tokyo, Kosei Publishing Co.

OKADA, Amina, 1990, «Activités du musée national des Arts asiatiques Guimet», *Arts asiatiques* 45, p. 124-137.

Ōminami, Ryūshō, 2002, *Busshogyōsan*, in *Shin kokuyaku Daizōkyō, Hon'enbu* 1, Tokyo, Daizō Shuppansha, p. 125-426.

OHNUMA, Reiko, 2000, «The Story of Rūpavati: A Female Past Birth of the Buddha», *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23/1, p. 103-146.

OKANO, Kiyoshi, 1990, «Fuyōkyō no kenkyū (Ge)», *Bunka* 53/3-4, p. 55-74.

PANCKOUCKE, Charles-Joseph, 1786, *Encyclopédie méthodique. Antiquités, mythologie*, Paris, Ch.-J. Panckoucke.

REGAMEY, Constantin, 1973, «Encore à propos du *Lalitavistara* et de l'épisode d'Asita», *Asiatischen Studien/Études asiatiques* 28/1, p. 1-33.

RENOU, Louis, 1969, *Études védiques et pāṇinéennes*, tome XVII, Paris, Institut de civilisation indienne.

ROBERT, Franken, 2004, «Merkur auf dem Widder. Anmerkungen zu fünf unerkannten Tinnabula», *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien* 73, p. 129-135.

SALOMON, Richard, 1990, «New Evidence for a Gāndhārī Origin of the Arapacana Syllabary», *Journal of the American Oriental Society* 110/2, p. 255-273.

SALOMON, Richard, 1993, «An Additional Note on Arapacana», *Journal of the American Oriental Society* 113/2, p. 275-276.

TARDIEU, Michel, 1997, *Le manichéisme*, Paris, Presses Universitaires de France (2^e édition corrigée).

THUNDY, Zacharias, 1993, *Buddha and Christ. Nativity Stories and Indian Traditions*, Leiden, Brill.

VOICU, Sever, 1997, «Introduction à l'*Histoire de l'enfance de Jésus*», *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, édition publiée sous la direction de Fr. Bovon et P. Geoltrain, Paris, Gallimard (coll. «Bibliothèque de la Pléiade»), p. 191-194.

VOICU, Sever, 1998, «Verso il testo primitivo dei Παῖδικα του κυριου Ιησου "Racconti dell'infanzia del Signore Gesu"», *Apocrypha, Revue Internationale des littératures apocryphes* 9, Turnhout, Brepols.

WILLEMEN, Charles, 2009, *Buddhacarita, In Praise of Buddha's Acts, (Taishō volume IV, Number 192)*, Translated from the Chinese by Ch. Willemen, Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research.

WINCKELMANN, Johann Joachim, 1760, *Description des pierres gravées du feu Baron de Stosch*, Florence, A. Bonducci.

Le bodhisattva se rendant à la salle d'écriture

Fig. 1 : [À droite] Le bodhisattva chevauchant un bélial pour se rendre à la salle d'écriture, escorté par des serviteurs tenant planchettes à écriture et pots à encre. [À gauche] Le bodhisattva à la salle d'écriture avec le bélial couché à ses pieds.

Gandhāra. Gandharan Archives Kurita 2011.



Fig. 2 : Le bodhisattva sur un char tiré par des bœufs se rendant à la salle d'écriture, escorté par des serviteurs tenant planchettes à écriture et pots à encre.

Peshāwar. Victoria and Albert Museum, Londres. MARSHALL 1960, plate 66.

Le bodhisattva à la salle d'écriture



Fig. 3 : [À gauche] Viśvāmitra tenant une planchette à écriture sur laquelle est gravé le syllabaire Arapacana en khāroṣṭhī. [À droite] Le bodhisattva tenant un pot à encre.

Peshāwar. Peshāwar Museum. KURITA 2003, p. 50.



Fig. 4 : [Au milieu] Le bodhisattva écrivant sur une planchette à écriture assisté par un serviteur tenant dans ses mains un pot à encre. [À droite] Viśvāmitra écrivant sur une planchette à écriture le syllabaire Arapacana en khāroṣṭhī. [En haut] Un écolier tenant une planchette à écriture sur laquelle est écrit le syllabaire Arapacana en khāroṣṭhī.

Landi Kotal, Pakistan. SALOMON 1993, p. 275.