

EUGÈNE BURNOUF
(1801-1852)
ET LES ÉTUDES INDO-IRANOLOGIQUES

Actes de la Journée d'étude d'Urville
(28 mai 2022)

suivis des

Lalitavistara (ch. 1-2) et *Kāraṇḍavyūha*

traduits par E. Burnouf

édités par

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

Université de Strasbourg

2022

EUGÈNE BURNOUF
(1801-1852)

ET LES ÉTUDES INDO-IRANOLOGIQUES



IN MEMORIAM
Jeanne-Marie ALLIER-DEMIÉVILLE
(1930-2022)

EUGÈNE BURNOUF
(1801-1852)

ET LES ÉTUDES INDO-IRANOLOGIQUES

Actes de la Journée d'étude d'Urville
(28 mai 2022)

suivis des

Lalitavistara (ch. 1-2) et *Kāraṇḍavyūha*

traduits par E. Burnouf

édités par

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

Université de Strasbourg

2022

Ouvrage publié avec le soutien
de l'Institut Thématique Interdisciplinaire
d'histoire, sociologie, archéologie et anthropologie des religions
de l'Université de Strasbourg

Responsable éditorial

Guillaume DUCŒUR
Professeur d'histoire des religions

Image de couverture

Bhikkhu- et *Bhikkhunī-Pātimokkha*
Ms Burnouf 151 (BnF – Ms Pāli 9)

Institut d'histoire des religions
Faculté des Sciences historiques
Palais universitaire
9, place de l'université
67084 Strasbourg cedex

© 2022 Institut d'histoire des religions de l'Université de Strasbourg

ISBN 978-2-9582518-7-1

Avant-Propos

Le samedi 28 mai 2022, dans la salle communale d'Urville-Bocage en Cotentin, village natal de Jean-Louis Burnouf (1775-1844), en la présence de monsieur le maire Jean Lefauconnier et des descendants de la famille Burnouf représentés par monsieur Jean-Louis Burnouf, furent commémorées les recherches indo-iranologiques d'Eugène Burnouf qui mourut cent soixante-dix ans plus tôt, jour pour jour, le 28 mai 1852 à Paris.

Dans le cadre du bicentenaire de la Société asiatique de Paris, ce fut l'occasion de rappeler également les travaux qu'entreprirent Burnouf père et fils, membres de ladite Société dès l'année de sa fondation en 1822 – Eugène Burnouf en fut secrétaire à partir de 1830 –, sur les littératures sanskrite et avestique, et, plus particulièrement, sur le nouveau départ qu'E. Burnouf insuffla en Europe dans les domaines de l'iranologie et de l'indologie, notamment par ses recherches philologiques et historiques sur l'*Avesta*, le *Ṛgveda* et les textes bouddhiques en langues pâlie et sanskrite.

Ce volume regroupe une série de contributions présentées lors de cette journée d'étude à Urville-Bocage, organisée avec le soutien de l'Institut thématique interdisciplinaire d'histoire, de sociologie, d'archéologie et d'anthropologie des religions de l'Université de Strasbourg, ainsi que les traductions de deux textes bouddhiques appartenant au courant du mahāyāna – le *Lalitavistara* (les deux premiers chapitres) et le *Kāraṇḍavyūha* –, qu'E. Burnouf avait faites, mais qui étaient restées à l'état de manuscrits conservés à la Bibliothèque nationale de France, et, de ce fait, n'avaient jamais été éditées. Le présent volume était l'occasion de les présenter au public. Il sera suivi d'une autre traduction inédite faite par Eugène Burnouf, celle de l'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* ou *La perfection de sagesse*

en huit mille stances, dans le quatrième volume de la collection des Publications de l'Institut d'histoire des religions.

Nous tenons à remercier vivement les collègues qui ont pris le temps de célébrer cette grande figure de l'indo-iranologie française du XIX^e siècle ainsi que monsieur le maire et les habitants d'Urville-Bocage qui nous ont accueillis chaleureusement et plus largement l'ensemble des personnes présentes tout au long de cette agréable et enrichissante rencontre urvillaise.

Strasbourg, 27 novembre 2022

Guillaume DUCÉUR



Maison natale de Jean-Louis Burnouf (1775-1844)
Urville-Bocage (© photographie Mong-Xeng Ly)

INTRODUCTION

D'Urville au Collège de France, du Cotentin à l'Inde sanskrite Itinéraires de Jean-Louis et Eugène Burnouf

Guillaume DUCCEUR
Université de Strasbourg

« Cette noblesse de science, nous l'avons vue se renouveler dans la maison des Burnouf, le père s'étant créé sans secours domestique, par lui seul, un nom qui fut agrandi et illustré par le fils. »¹

Joseph Naudet (1786-1878)

L'odyssée de Jean-Louis Burnouf (1775-1844) qui le mena du village d'Urville à Paris et aux hautes fonctions de professeur d'éloquence latine au Collège de France, en 1817, puis d'inspecteur général des études, en 1830, est bien connue, non seulement par son propre témoignage conservé dans un ensemble de lettres qu'il adressa à son ancien camarade du collège d'Harcourt, Nicolas Poiret (1777-1866) – cette source épistolaire fit l'objet d'une publication par Laure Burnouf-Delisle² (1828-1905), en 1888, sous le titre *Souvenirs de jeunesse, 1792-1796*³ –, mais encore par Joseph Naudet, secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, dans sa « Notice historique sur MM. Burnouf, père et fils »⁴, publiée

¹ NAUDET 1854, p. 17-18.

² Laure Burnouf, fille aînée d'Eugène Burnouf (1801-1852) et d'Angélique Poiret (1804-1886), épousa l'historien normand Léopold Delisle (1826-1910), né à Valognes.

³ BURNOUF J.-L. 1888.

⁴ NAUDET 1854.

en 1854.

Aussi nous contenterons-nous ici de ne rappeler que certains des faits les plus marquants de son épopée, pour nous attarder un peu plus longuement sur l'étude et les travaux sur le sanskrit que réalisa Jean-Louis Burnouf, puis le relais de la philologie sanskrite qui fut pris par son fils Eugène⁵.

Né le 14 septembre 1775, à Urville, d'un père tisserand, Louis Burnouf (1741-1788), et de Marie Ruel (1752-1787), cadet d'une fratrie de dix enfants, Jean-Louis Burnouf se retrouva orphelin de mère à l'âge de 12 ans, à la suite de la naissance de son frère Charles (1787-1859), puis orphelin de père, un an plus tard, à l'âge de 13 ans⁶. Recueilli chez un oncle, ce fut le latiniste Jean-Baptiste Gardin-Dumesnil (1720-1802), ancien professeur de rhétorique au collège d'Harcourt puis directeur du Collège de Louis-le-Grand, qui, après être revenu dans le Cotentin, à Saint-Cyr, en 1770, et après y avoir fondé et financé de ses propres deniers une école pour « l'instruction gratuite »⁷ des enfants des habitants, lui donna ses premières leçons de latin et lui obtint une bourse pour son instruction au collège normand d'Harcourt à Paris⁸. Saisissant cette opportunité, le jeune Jean-Louis Burnouf travailla sans relâche et, en 1792, à l'âge de 17 ans, le premier prix de rhétorique latine lui fut décerné en Sorbonne devant l'ensemble des députés de l'Assemblée nationale, du

⁵ À la différence du célèbre médaillon d'Eugène Burnouf réalisé par David d'Angers (1788-1856) et conservé au Cabinet des médailles, le médaillon en plâtre de Jean-Louis Burnouf que réalisa Étienne Micheli (1770-1845) ou son fils Pierre Laurent, mouleurs du Musée royal (RIONNET 1994), et qui fut exposé en 1931 lors de l'exposition commémorative du quatrième centenaire de la fondation du Collège de France (LEFRANC 1931, p. 57), reste aujourd'hui inconnu, car demeuré dans le cercle familial. Il en est de même de l'aquarelle représentant le cabinet de travail d'Eugène Burnouf, exécutée par Laure Burnouf-Delisle, qui fut également exposée lors de ladite commémoration (LEFRANC 1931, p. 56). Ces deux témoignages du passé avaient été prêtés, en 1931, par Mme la Générale Lavisse, c'est-à-dire Amélie Suzanne Boissier (1866-1931), épouse d'Émile Charles Lavisse (1855-1915), fille de Victoire Amélie Burnouf (1831-1907) et de l'historien Louis Gaston Boissier (1823-1908).

⁶ Voir la généalogie de la famille Burnouf d'Urville en Annexe 1.

⁷ BURNOUF-DELISLE 1891, p. 545-546.

⁸ Voir l'itinéraire de Jean-Louis Burnouf en Annexe 2.

Directoire du département et du Corps municipal. Mais, au lendemain de la Révolution française, les établissements consacrés à l'instruction publique, comme le Collège d'Harcourt, furent fermés puis, pour certains, détruits. Jean-Louis Burnouf, de nouveau à la rue, sans aucun bien, dut compter sur l'amitié de quelques camarades et de leurs parents pour lui offrir un toit durant quelques jours, en juillet 1793. Comme il le narra à son camarade Nicolas Poiret, en 1795, quelques mois seulement après la période de La Terreur⁹, période sur laquelle il témoigna lui-même qu'« en vérité, si Alexandre était témoin des exploits des Républicains, il se pendrait de dépit, et César irait se noyer dans le plus profond du Danube »¹⁰, trois choix s'offrirent alors à lui :

« Je me vois dans l'alternative ou de retourner au Collège, dont tous les jours Auvray m'annonçait la destruction, ou de retourner à Valognes, mon pays, à soixante-dix lieues d'ici (et qu'y faire, sinon voir mes parents ensevelis dans les cachots par les sicaires du proconsul Le Carpentier¹¹, et sans doute m'y faire plonger moi-même ?), ou d'aller à Dieppe, dont je n'étais qu'à cinq lieues, chercher une place, sans y connaître personne et sans avoir une obole dans ma poche ; j'y aurais été tout nu, si le citoyen Levacher ne m'eût fait présent d'un habit. »¹²

Ainsi passa-t-il l'année de ses dix-huit ans à errer du côté de Dieppe. Cherchant à s'enrôler dans l'armée, un officier militaire ne voulut l'inscrire et le conduisit au District où il devint commis. Ce fut ainsi qu'il survécut tant bien que mal au gré des vicissitudes de l'existence comme il le raconta avec éloquence à son ami Poiret :

⁹ « Mais si j'osais te demander quelque explication sur le sort de ces camarades auxquels j'ai tant de fois songé, que j'ai tant désiré de revoir, et dont je ne revois que le nom, et le nom accompagné de paroles funèbres ! Est-ce la faux populicide qui les a moissonnés ? Est-ce le fer de l'ennemi qui a tranché le fil de leurs jours ? Quelques-uns sont-ils captifs dans les prisons des despotes ? », BURNOUF J.-L. 1888, p. 8.

¹⁰ BURNOUF J.-L. 1888, p. 32.

¹¹ Jean-Baptiste Le Carpentier (1759-1829).

¹² BURNOUF J.-L. 1888, p. 9.

« Au commencement, malheureux par le défaut de ressources et de connaissances, allant nu-pieds, faute de souliers, logeant dans un garni, faute de chambre, mangeant dans une gargote, où je mourais de faim, faute d'argent ; ensuite esclave dans une maison particulière, où j'étais en pension ; libre maintenant dans une auberge, où j'occupe une chambre garnie et où je meurs de faim, faute de pain ; m'ennuyant toujours beaucoup, maudissant le pays et le caractère de ses habitants, regrettant, mais en vain, Paris et le Collège d'Harcourt, je suis arrivé, par une suite de situations singulières et piquantes, à l'époque où nous sommes [1795], et peut-être vais-je encore changer de profession et de domicile. »¹³

Commis du négociant David Michaud à Dieppe, Jean-Louis Burnouf finit par accompagner ce dernier qui avait décidé de descendre à Paris pour y établir son enseigne. Là, il se maria avec Marie Chavarin (1776-1841), dont le père était scieur de long à Maffliers, dans le Val d'Oise. En 1801, naquit un premier enfant, Eugène, puis, dans les quatre années qui suivirent, deux filles. La première mourut peu de temps après sa naissance, la seconde mourut en 1819, à l'âge de quatorze ans, Eugène en avait alors dix-huit. Plus tard, après la mort de son père survenue en 1844, Eugène Burnouf écrira à Julien Travers (1802-1888), professeur à la Faculté des Lettres et secrétaire de l'Académie des sciences de Caen, au sujet de sa petite sœur qu'elle mourut « dans l'éclat de la beauté et avec les promesses les plus belles de talent et de bonté. Mon père en est resté à jamais inconsolable »¹⁴.

Eugène passa donc son enfance dans un milieu modeste, mais instruit par un père qui avait pu enfin revenir à ses premiers amours, les Lettres auxquelles il consacra le peu de temps de ses loisirs. Et le destin bascula soudainement pour Jean-Louis Burnouf, lorsqu'un de ses anciens camarades, Jean Antoine Auvray (1775-1855), décida de lui forcer la main en l'obligeant par un habile stratagème à accepter, en octobre 1807, son poste de suppléant qu'il laissait vacant au Collège Charlemagne. Réintroduit malgré lui dans le

¹³ *Ibid.*, p. 10.

¹⁴ BURNOUF-DELISLE 1891, p. 361.

monde des Lettres et de l'enseignement, reconnu pour sa très grande connaissance du latin et du grec, Jean-Louis Burnouf, titulaire d'un doctorat en 1809, fut nommé, en 1810, professeur de rhétorique au Collège de Louis-le-Grand ainsi que maître de conférences à l'École Normale. En 1817, il fut élu professeur d'éloquence latine au Collège de France. Sa passion pour les langues anciennes le conduisit à apprendre le persan auprès d'Antoine-Isaac Silvestre de Sacy¹⁵ (1758-1838) et le sanskrit en suivant l'enseignement donné par Antoine-Léonard Chézy¹⁶ (1773-1832), premier titulaire de la chaire de « langue et littérature sanscrites » au Collège de France, en 1815. Traducteur des œuvres de Tacite, Cicéron et Pline le Jeune, Jean-Louis Burnouf publia, en 1813, sa *Méthode pour étudier la langue grecque*. Dès 1819, dans l'Avertissement de la nouvelle édition de sa célèbre *Méthode*, il fit quelques allusions à la langue sanskrite, dont les liens de parenté avec le grec et le latin permettaient d'éclairer ces derniers, notamment la distinction du radical et de la désinence dans le système verbal grec, et mentionna également les travaux de grammaire comparée de Chézy et surtout du linguiste allemand Franz Bopp¹⁷ (1791-1867).

De fait, Jean-Louis Burnouf rencontra pour la première fois Bopp, lors du séjour que fit ce dernier à Paris, de 1812 à 1816, et durant lequel il suivit les cours d'arabe et de persan de Silvestre de Sacy, puis, à partir de 1815, ceux de sanskrit de Chézy. Ce fut assurément cette rencontre qui fut déterminante pour le devenir de la philologie sanskrite en France. Car Jean-Louis Burnouf et Franz Bopp avaient un point commun, la linguistique, l'étude des langues anciennes à travers leur morphologie, leur syntaxe ou encore leur lexique. En 1813, Bopp témoignait que le sanskrit n'était alors à Paris nullement enseigné à la différence de l'Allemagne et tous déploraient l'inexistence de grammaire et de dictionnaire sanskrits tels ceux édités en Inde par les administrateurs britanniques. Chézy avait dû apprendre en autodidacte le sanskrit à partir de la grammaire du père

¹⁵ Sur A.-I. Silvestre de Sacy, voir ESPAGNE, LAFI et RABAUULT-FEUERHAHN 2014.

¹⁶ Sur A.-L. Chézy, voir PETIT et RABAUULT-FEUERHAHN 2019.

¹⁷ BURNOUF J.-L. 1856, p. xi.

Pons et ne lisait les textes sanskrits qu'en écriture bengalie, ce qui lui causa de grandes difficultés, à partir de 1830, date à laquelle la plupart des manuscrits sanskrits qui arrivèrent à Paris étaient copiés en écriture nāgarī. Chézy qui enseignait au Collège de France à partir de manuscrits en écriture bengalie, comme l'atteste les notes prises par Jean-Louis Burnouf et son fils Eugène¹⁸, fut dès lors dans l'incapacité de lire ces manuscrits nouvellement arrivés. Il se développa rapidement à Paris, une atmosphère académique très particulière de 1820 à la mort de Chézy survenue en 1832, atmosphère parfois très tendue, entre ceux que nous nommerions les grammaticiens, à savoir Chézy et son protégé Simon-Alexandre Langlois (1788-1854), pour qui la littérature sanskrite n'avait d'intérêt que son esthétisme et ses ornements stylistiques pour briller auprès de quelques littérateurs parisiens et de ces dames¹⁹, et ceux que nous qualifierions de comparatistes, Jean-Louis et Eugène Burnouf, dans la droite ligne des travaux de linguistique initiés par le grand sinologue Jean-Pierre Abel-Rémusat²⁰ (1788-1832) et par l'indianiste Franz Bopp. Il n'est guère nécessaire ici de revenir sur la querelle entre les Burnouf et un Chézy²¹, mais il convient de bien

¹⁸ Voir Annexe 3.

¹⁹ Au sujet de la traduction d'un extrait du *Harivaṃśa* publiée par S.-A. Langlois, E. Burnouf écrivit à C. Lassen, en 1834 : « M. Langlois a publié un fascicule de son Harivamsa, traduit, à l'usage des dames et des beaux esprits, en français bariolé d'épithètes et enjolivé de fleurs. Il paraît que l'auteur est grandi de cent pieds depuis cette publication. », BURNOUF-DELISLE 1891, p. 83.

²⁰ Sur J.-P. Abel-Rémusat, voir AMPÈRE 1832 et WALRAVENS 1999.

²¹ E. Burnouf déplorait de devoir attendre que Chézy se décidât à publier des traductions de texte sanskrit comme l'épisode de Śakuntalā auquel il avait dû renoncer, Chézy ayant annoncé qu'il allait en publier une version. En novembre 1825, E. Burnouf s'en ouvrit à Fr. Bopp qui lui avait demandé de le traduire : « Chézy, comme vous devez savoir, dit qu'il publiera tout, et ne publie rien. », BURNOUF-DELISLE 1891, p. 4. Quant à Jean-Louis Burnouf, il dénonçait les « puérilités » de Chézy. Ce dernier, en effet, n'avait guère accepté qu'E. Burnouf et C. Lassen eussent publié un essai sur le pāli, un prakrit dont « il devait quelque jour s'occuper », *Ibid.*, p. 80. Remarquons encore que sur la première page de son cahier lui ayant servi à noter les cours de sanskrit dispensés par Chézy en 1822-1823, E. Burnouf avait recopié l'épigramme 84 du poète Martial (I^{er} s. ap. J.-C.) contre Tongilion : « Quid narrat tua moecha ? Non puellam dixi, Tongilion ! Quid ergo ? Linguam » (PAPIERS BURNOUF 99) ! Les tensions entre Chézy, qu'E.

saisir que cette querelle relevait moins d'ambitions personnelles que d'un tournant décisif scientifique, laissant derrière lui le romantisme de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle dans le domaine de l'orientalisme. Eugène Burnouf l'exprimera le jour de son discours d'ouverture au Collège de France, en 1833 :

« C'est en nous une conviction profonde qu'autant l'étude des mots, s'il est possible de la faire sans celle des idées, est inutile et frivole, autant celle des mots, considérés comme les signes visibles de la pensée, est solide et féconde. Il n'y a pas de philologie véritable sans philosophie et histoire »²²

Après sa rencontre avec Franz Bopp, Jean-Louis Burnouf se mit à traduire de l'allemand ses travaux de grammaire comparée entre le sanskrit et les autres langues indo-européennes, étudia, à partir des analyses de Bopp le système verbal sanskrit, repéra un ensemble de racines sanskrites qu'il pouvait rapprocher des racines latines et grecques, établit un lexique des mots sanskrits se retrouvant en grec, en latin, en allemand ou en anglais, et traduisit également un ensemble de distiques. En 1826, il fit une traduction latine d'un passage du *Rāmāyaṇa*, *La mort de Yajñadatta*²³, dont Chézy avait déjà publié une traduction française, très libre, en 1814. Au grand dam de Chézy, ce ne fut pas sa traduction française qui fut saluée par la critique, notamment par Christian Lassen, dans ce nouvel opuscule de 1826, mais bel et bien la version latine de Jean-Louis Burnouf qui clôturait l'ouvrage. Lassen s'attira immédiatement les foudres de Chézy.

Mais trop accaparé par ses propres traductions d'auteurs latins, par sa nouvelle charge, en 1826, d'inspecteur-adjoint de l'académie de Paris, pour laquelle il délaissa sa chaire d'éloquence latine du Collège de France, puis en 1830, sa charge d'inspecteur général des

Burnouf surnommait Indra, et Abel-Rémusat qu'il appelait Renard-subtil, sont, par ailleurs, bien connues. Voir, par exemple, la lettre d'E. Burnouf à J. Mohl, datée de juin 1830. *Ibid.*, p. 94.

²² BURNOUF 1833, p. 15.

²³ Sur l'ensemble de ces travaux, voir PAPIERS BURNOUF 101 et Annexe 4.

études, Jean-Louis Burnouf ne put poursuivre ses travaux sur la langue sanskrite. Durant les années 1830²⁴, il eut à cœur, peut-être en souvenir de ce qu'il avait lui-même reçu du saint-cyrien Jean-Baptiste Gardin-Dumesnil, de parcourir la France pour améliorer l'enseignement secondaire et supérieur et rédigea pour ce faire pas moins de deux-cent-soixante rapports après avoir visité les établissements des académies de Lille, Amiens, Reims, Caen, Dijon, Lyon, Grenoble, Aix-en-Provence ou encore Toulouse²⁵. Malgré une bonne santé, ces longues et épuisantes tournées lui furent fatales. Frappé d'un refroidissement en avril 1844, une fluxion de poitrine l'emporta en 16 jours, le 8 mai²⁶.

Néanmoins, Jean-Louis Burnouf n'eut pas à regretter son choix d'avoir accepté cette nouvelle charge d'inspecteur académique, car dès le mois d'août 1826, comme il l'écrivit à son ami Franz Bopp, son fils avait déjà « fait beaucoup de progrès dans le sanscrit et, à présent, il peut me seconder très efficacement »²⁷, et Bopp de lui répondre deux ans plus tard en novembre 1824 : « J'admire la connaissance profonde qu'il s'est acquise en peu de temps du sanscrit »²⁸.

Certes, Eugène Burnouf avait pris le relais philologique de son père, mais après avoir été élève pensionnaire de la section des Archives du Royaume à l'École royale des Chartes, fait des études de droit et soutenu une thèse de droit romain, en 1824, et avoir été avocat à la Cour royale de Paris, Jean-Louis Burnouf ne pouvait que regretter qu'il ne put poursuivre l'étude du sanskrit, expliquant à Bopp, en janvier 1825, que son fils « ne peut pas donner au sanscrit

²⁴ Il fut également élu à l'Académie des inscriptions et belles-lettres en 1834.

²⁵ HAVELANGE, HUGUET et LEBEDEFF-CHOPPIN 1986.

²⁶ Voir le témoignage de son fils, BURNOUF-DELISLE 1891, p. 361. Au lendemain de la mort de J.-L. Burnouf, l'historien Jules Michelet (1798-1874) ouvrit son cours au Collège de France comme suit : « Je rêvais ce matin au XVIII^e siècle, dont je dois vous entretenir, lorsque j'ai eu le malheur d'apprendre la mort d'un de ses plus honorables représentants, de M. Burnouf, Messieurs, auquel nous devons tous un reconnaissant souvenir, et pour ses savants travaux, et pour avoir donné à la France, à la science européenne, cet illustre fils ! », *Ibid.*, p. 541-542.

²⁷ *Ibid.*, p. 479.

²⁸ *Ibid.*, p. 485.

tout le temps qu'il désirerait, parce qu'en France la science seule ne fait pas vivre et n'offre pas, en fait de chaires de professeurs, les ressources de l'Allemagne »²⁹. Eugène Burnouf devait se résigner. Malgré sa maîtrise incontestable de la langue sanskrite, dépassant de loin celle de Chézy, il était bien conscient qu'il n'y aurait aucune place à Paris pour lui. Il ne pouvait alors qu'envier son ami Christian Lassen (1800-1876) à qui Friedrich Schlegel (1772-1829) avait demandé de le remplacer dans l'enseignement du sanskrit à l'Université de Bonn. Eugène s'en ouvrait quelque fois à cet ami, comme en 1826 :

« Vous êtes trop bon de regretter les réunions que nous avions ici dans cette ville de Paris, si anti-scientifique. C'est bien plutôt moi qui ai fait une perte sensible puisque je n'ai plus personne dont je puisse entendre les observations amicales, et au jugement solide duquel je puisse proposer les résultats journaliers de mes études solitaires.

Voyez en effet, mon cher Lassen, combien ma position à Paris, comme indianiste, est précaire. Il n'y a absolument en France que trois personnes qui s'occupent de cette partie de la littérature orientale, deux sont mes ennemis³⁰ et je suis le troisième.

J'envie véritablement votre sort heureux auprès de l'homme, célèbre à tant de titres, qui termine si glorieusement sa carrière, déjà si pleine, par cette vaste et belle étude de l'Inde. [...] Au milieu de votre vie savante de Bonn, plaignez quelquefois un misérable Parisien qui vous admire et ne peut vous imiter. »³¹

Mais, alors qu'il assurait un enseignement de grammaire générale et comparée à l'École normale, depuis 1830, et qu'il se lamentait à Jules Mohl³² (1800-1876) de la stagnation scientifique à Paris, en lui

²⁹ *Ibid.*, p. 486.

³⁰ On devine ici les probables noms de Chézy et Langlois.

³¹ BURNOUF-DELISLE 1891, p. 13 et 35.

³² Sur l'admiration de l'iranologue J. Mohl « pour les travaux de Burnouf en vue de la récupération des écrits sacrés de Zoroastre, et la pleine appréciation de la méthode philologique de Burnouf comme étant la seule qui puisse conduire à des résultats fiables dans l'interprétation de l'*Avesta* aussi bien que du *Veda* », voir MÜLLER 1884, p. 297.

expliquant, à mi-mot au sujet de Chézy, que « personne ne fait rien ici [à Paris] : les uns, par la bonne raison qu'ils n'ont rien commencé du tout ; les autres, parce qu'ils n'ont pas encore fini le peu qu'ils ont commencé »³³, un coup du sort venu du Bengale l'introduisit soudainement au Collège de France. En 1832, en effet, une pandémie de choléra, dont le foyer originel se situait en territoire bengalais sous administration britannique, sévit à Paris et emporta Jean-François Champollion à 42 ans, Jean-Pierre Abel-Rémusat à 44 ans et Chézy à l'âge de 59 ans. Le choix d'un candidat pour remplacer ce dernier s'imposa à tous. Élu membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres cette même année, Eugène Burnouf fut alors nommé professeur de langue et littérature sanskrites au Collège de France. Par cette position académique, il put enfin impulser un nouveau départ dans les études indo-iranologiques, non seulement en France, mais encore dans l'Europe tout entière³⁴.

Mais le temps lui était compté, car, depuis l'âge de 27 ans, de terribles coliques néphrétiques le clouaient parfois au lit³⁵. Atteint de lithiase rénale, cachant parfois son état de santé à son père³⁶ et à son épouse, comme en 1835, lors de son séjour en Angleterre³⁷, ou bien cherchant à rassurer son épouse lors de cures aux thermes de Vichy, en 1837, lui écrivant que le médecin disait encore soigner des patients de quatre-vingt-huit ans qui étaient atteints de la gravelle depuis l'âge de quarante ans³⁸, Eugène Burnouf travailla jour et nuit

³³ BURNOUF-DELISLE 1891, p. 95.

³⁴ En France, tout restait à faire, notamment à commencer par acquérir de nombreuses copies de textes en langues avestique, sanskrite et pâlie, en un temps où la langue arabe occupait une place prépondérante comme Burnouf l'écrivit à Lassen le 13 octobre 1834 : « Nous espérons aussi pouvoir nous procurer dans l'Inde quelques manuscrits bouddhiques du Népal ; mais, comme ils ne sont pas en arabe, l'affaire n'excite pas grand intérêt ; car la Société asiatique est devenue plus arabe que jamais », *Ibid.*, p. 183.

³⁵ *Ibid.*, p. 79.

³⁶ J.-L. Burnouf lui demandait alors de « bien ménager sa santé », *Ibid.*, p. 517.

³⁷ « N'ayez aucune inquiétude pour ma santé. Je suis très bien. », et d'ajouter : « Je travaille peu, en effet, très peu, trop peu, pas du tout même. », *Ibid.*, p. 221 et 222. Cf. la lettre d'E. Burnouf à Jules Mohl datée de juillet 1835 dans laquelle il expliquait à son ami iranologue ne plus rien pouvoir digérer, *Ibid.*, p. 272-273.

³⁸ *Ibid.*, p. 286.

dans un contre-la-montre qui lui sera ô combien fatal³⁹. S'épuisant trop souvent à la tâche, au grand dam de son « bon-papa » Nicolas Poiret qui lui demandait, déjà en 1827, de relâcher ses efforts⁴⁰, Eugène Burnouf lut des centaines de manuscrits sanskrits et avestiques, et remplit des milliers de pages de transcriptions, de traductions et de commentaires érudits. Malgré une santé fragile qui restreignait fréquemment ses capacités⁴¹, notamment à partir de 1839⁴², il n'eut de cesse de poursuivre ses recherches linguistiques et philologiques dans des domaines aussi divers que l'étude des sources textuelles et épigraphiques tant avestiques, vieux-perses, védiques, sanskrites et prakrites, maintenant également une correspondance presque hebdomadaire avec les plus grands orientalistes présents en Europe comme sur le sol indien, le plus souvent afin de se procurer de nouvelles copies de textes en langues avestique, sanskrite et pâlie. Mais, lui qui, depuis son enfance, buvait, sans le savoir, l'eau dure de Paris, vit sa santé se détériorer rapidement à l'été 1851. Le 18 mars 1852, à son cousin Émile⁴³, né

³⁹ Dès 1831, sa santé l'obligea à changer le rythme de ses journées de travail : « Je me lève le matin à cinq heures et me couche de bonne heure, j'ai changé ma vie, au grand avantage de ma santé », *Ibid.*, p. 117.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 497.

⁴¹ En novembre 1825, âgé seulement de vingt-quatre ans, il écrivait déjà à Franz Bopp que sa santé n'était pas bonne et qu'elle lui avait fait perdre beaucoup de temps dans l'étude du sanskrit. Alors qu'il travaillait en collaboration avec Christian Lassen sur la littérature bouddhique d'expression pâlie, il avoua à ce dernier, le 26 juillet 1826 : « J'emploierai le peu de santé que je trouverai cet été à débrouiller le caractère cingalais pour lire concurremment ce manuscrit et la Grammaire », *Ibid.*, p. 44.

⁴² « Ce qui m'est le plus pénible, c'est l'interruption, trop fréquemment répétée, de tout travail qu'entraîne mon état presque habituel. » (Avril 1839), *Ibid.*, p. 474-475. « Quant à moi, ce que je souhaite, c'est de terminer ce que j'ai commencé, si ma santé et mes forces me le permettent. » (Octobre 1840), *Ibid.*, p. 326.

⁴³ Émile Burnouf était le fils de Charles Burnouf qui résidait à Valognes et à qui Eugène écrivait assez souvent. *Ibid.*, p. 331, 377, 380, 382, 383, 385, 391, 407, 412, 414 et 438. E. Burnouf conseilla plus d'une fois son cousin Émile qui se désespérait de ne jamais obtenir une chaire d'enseignement à Paris. En 1850, par exemple, il lui expliqua comment il pouvait mettre à profit son temps libre, ce que lui ne pouvait plus faire depuis ses charges académiques : « Quand j'étais plus jeune, je m'étais fait, au milieu de Paris, une sorte de solitude factice à laquelle je dois les plus heureuses années de ma vie ; mais, depuis que je suis entré dans les

à Valognes et à qui Jean-Louis Burnouf faisait « avaler » du grec durant ses vacances parisiennes⁴⁴, Eugène écrivit :

« Je me traîne péniblement à mon cours et à l'Académie ; mais il y a des moments où je ne me sens plus que l'ombre de moi-même. Ce m'est une idée bien pénible que de penser que j'étais presque arrivé au terme de mon *Lotus* ; il ne me restait que vingt pages à écrire (j'en suis à la feuille 108, in-4°), plus la table à faire ; l'idée de ce dernier labeur m'aura épouvanté et hâté la crise. »⁴⁵

Le 28 mai 1852, Eugène Burnouf s'éteignit et la nouvelle de sa mort laissa dans un profond désarroi l'Europe savante. Il fut enterré au cimetière du Père-Lachaise, dans la 59^e division. Max Müller, son élève de cœur à qui il avait confié, en 1846, l'édition du *R̥gveda* accompagné du commentaire de Sāyaṇa, édition qui lui demanda vingt-neuf ans de travail, par fidélité absolue envers son maître français, ne put s'empêcher de livrer sa profonde tristesse dans la préface du deuxième volume :

« Depuis la publication du premier volume du *Rig-Veda*, nous avons souffert une perte irréparable. La mort d'Eugène Burnouf a privé la philologie sanskrite d'un de ses principaux soutiens, d'un de ses plus grands ornements. Sa perte se fera longtemps sentir dans différentes branches des études orientales, où son nom est attaché à quelques-unes des plus brillantes découvertes de notre siècle. [...] En perdant Burnouf, nous avons perdu non seulement un collaborateur infatigable, non seulement un maître désintéressé, mais un

corps littéraires, je ne m'appartiens plus, et je vois avec douleur le moment où je n'aurai plus le temps de rien apprendre. Jouis donc et profite de ton repos, surtout pour faire du sanscrit. [...] Tu ne peux, quant à présent, rien faire de mieux que de lire le Rāmāyaṇa. Tu y apprendras la langue classique, sans laquelle on ne peut entreprendre, ni l'étude de la poésie plus travaillée, ni celle du style archaïque des Védas. », *Ibid.*, p. 420-421. Sur Émile Burnouf, voir la note nécrologique dans *Revue de l'histoire des religions* 1907/55, p. 138.

⁴⁴ Voir la lettre de J.-L. Burnouf à E. Burnouf datée du 18 mai 1835, Émile Burnouf avait alors quatorze ans. BURNOUF-DELISLE 1891, p. 517.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 446-447.

juge très respecté, dont l'approbation était recherchée de tous, dont la censure était redoutée, et dont les décisions ne manquaient jamais d'être distinguées par l'équité et la justesse. [...] Lorsque j'appris la nouvelle de sa mort, il me sembla, et nombre de personnes occupées d'études du même genre ont dû éprouver la même impression, que notre travail avait perdu beaucoup de son charme, et, en quelque sorte, son but. *Qu'en dira Burnouf ?* telle fut ma première pensée, quand j'achevai le premier volume du *Rig-Véda*. Et aujourd'hui que je finis le second volume, soumis à son tour à l'appréciation de tant de savants dont j'admire la science, et à l'amitié desquels j'attache un haut prix, mes pensées se reportent encore vers celui qui n'est plus au milieu de nous, et je me demande, non sans tristesse, quel eût été son jugement sur mon travail. »⁴⁶

Mais derrière le savant, tout absorbé dans ses recherches, se cachait aussi un tendre époux et un père aimant. La correspondance qu'il entretenait, au cours de ses voyages ou de ses cures thermales, avec Angélique, sa douce épouse, la fille de Nicolas Poiret, l'ami d'enfance de son père Jean-Louis, témoigne de cette affection qui le caractérisait. Après être passé par Strasbourg, par exemple, faisant alors étape à Heidelberg, au matin du 1^{er} septembre 1834, avant de sauter dans l'une de ces diligences infernales en direction de Bonn, il prit encore et toujours la plume pour coucher sur le papier quelques mots tendres, emplis d'une nostalgie somme toute un peu normande qui devançait de deux ans la célèbre chansonnette du goguettier rouennais Frédéric Bérat (1801-1855), mots tendres qu'il destinait à son épouse et à ses filles qui se languissaient de lui en la maison familiale de Roissy :

« Dans les voitures, pendant que les Allemands m'empestent de leur tabac, qui, du reste, peut-être moins que le nôtre, dans les voitures, je fredonne tout bas des mots sans suite qui font à peu près ce sens : Je reverrai ce doux pays de France, je reverrai mon pays chéri, ma douce femme dont j'ai tant souvenir et mes enfants jolis. Ce ne sont pas des vers, mais

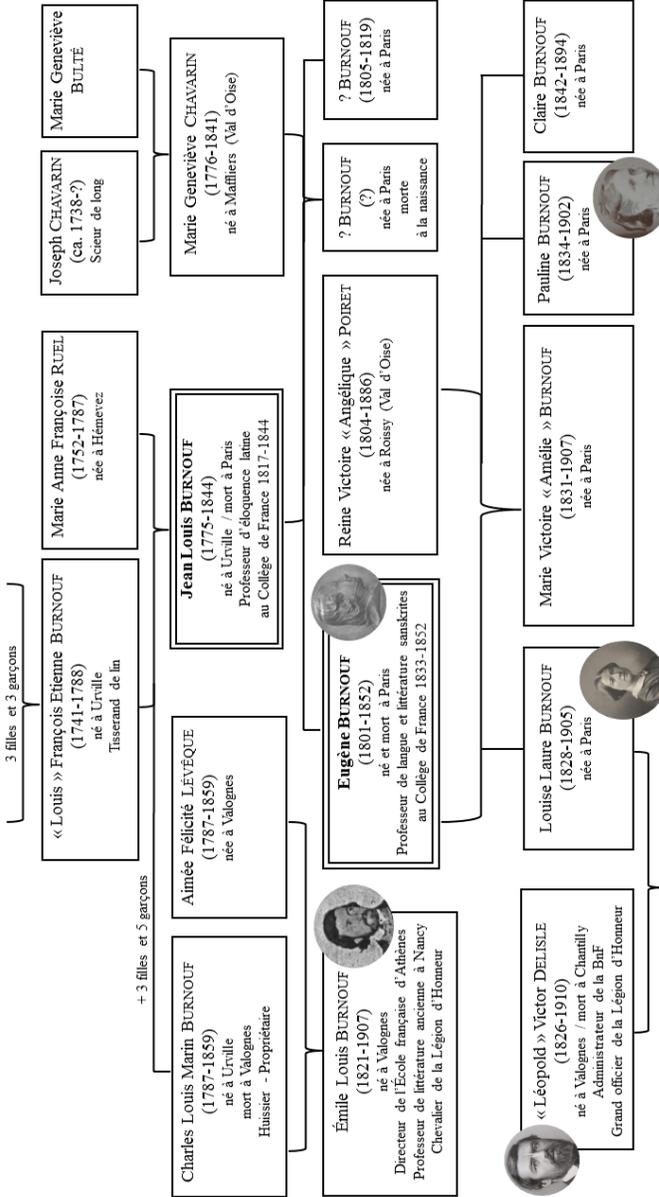
⁴⁶ HARRIS 1867, p. 15-18 (= MÜLLER 1854, p. xl).

cela me soulage avec quelques larmes, et je recommence toujours sur cinquante airs différents, et toujours avec des mots nouveaux qui disent la même chose, car je n'ai pas d'autre pensée. »⁴⁷



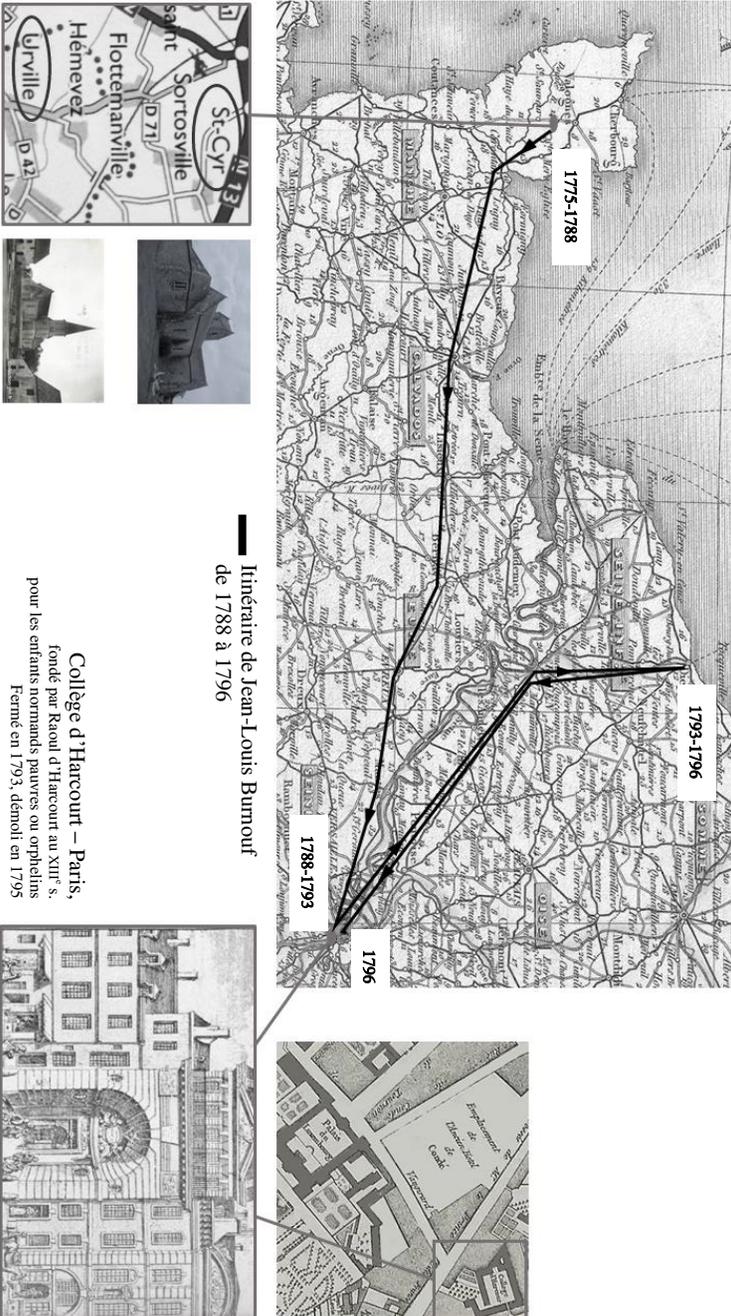
⁴⁷ BURNOUF-DELISLE 1891, p. 167.

Annexe 1



Généalogie de la famille Burnouf d'Urville

Annexe 2



Memoire d'officium doctrinae.
मनवधर्मशास्त्रम्

पृ १
fol. 99a.

omni, hanc dicitur. ma neque in unguento in unguento ad unguent. magis nobis.
उक्तं श्रुतं यथा। मनुष्येषु मनुष्याणां मनुष्यत्वम्।

cum ad orationem hanc deum postea hanc vocem dixerunt.

श्रुतिं तु ह्यथवा मा यमिदं वदन्तु वदन्तु १

Principi, omnium tribuunt hanc, ad officium multum quod.

यथा वदन्तु मनुष्यत्वानां यथा = वदन्तु तु यथाः

Antiquis hanc dicitur, in officio nobis dicitur sed ad officium dicitur.

यथा वदन्तु मनुष्यत्वानां यथा वदन्तु तु यथाः

antiquis. ceteri melius. in dicitur. in officio dicitur. produciunt.

Tu uas hanc hanc dicitur, ex ipso capite hanc in capite + ritual, recit. hanc.

यथा वदन्तु मनुष्यत्वानां यथा वदन्तु तु यथाः

omni cogitatione hanc hanc dicitur, ex ipso capite hanc in capite + ritual, recit. hanc.

यथा वदन्तु मनुष्यत्वानां यथा वदन्तु तु यथाः

omni cogitatione hanc hanc dicitur, ex ipso capite hanc in capite + ritual, recit. hanc.

allo curus est hanc dicitur, omni cogitatione hanc hanc dicitur.

यथा वदन्तु मनुष्यत्वानां यथा वदन्तु तु यथाः

omni cogitatione hanc hanc dicitur, ex ipso capite hanc in capite + ritual, recit. hanc.

यथा वदन्तु मनुष्यत्वानां यथा वदन्तु तु यथाः

omni cogitatione hanc hanc dicitur, ex ipso capite hanc in capite + ritual, recit. hanc.

यथा वदन्तु मनुष्यत्वानां यथा वदन्तु तु यथाः

omni cogitatione hanc hanc dicitur, ex ipso capite hanc in capite + ritual, recit. hanc.

यथा वदन्तु मनुष्यत्वानां यथा वदन्तु तु यथाः

omni cogitatione hanc hanc dicitur, ex ipso capite hanc in capite + ritual, recit. hanc.

omni cogitatione hanc hanc dicitur, ex ipso capite hanc in capite + ritual, recit. hanc.

यथा वदन्तु मनुष्यत्वानां यथा वदन्तु तु यथाः

omni cogitatione hanc hanc dicitur, ex ipso capite hanc in capite + ritual, recit. hanc.

यथा वदन्तु मनुष्यत्वानां यथा वदन्तु तु यथाः

Eugène Burnouf – cours d'A.-L. Chézy
Traduction du Mānavadharmasāstra
PAPIERS BURNOUF 99, p. 1 (BnF)

Les Mots sanskrits qui se retrouvent
en Grec et en latin, ou en allemand & en Anglais.

- पत॑ tomber, ΠΕΤΩ, mltro. *significasti* Volat, (Wilk. p. 163.)
- मा॑ ne - ए॒ *Philos. p. 6. l. 18. ननु-भूतेषु* ausol *loges*
non d'un corbeau.
- उ॒त्त॑मः — optimus. rac. उ॒, angl. out, hors, au delà, au dessus.
- स्व॑ — suum, angl. self. propre.
- व॑ homme, rac. वः. १. व॑त् - avus.
- अग्र॑ le bout - apex
- नदी॑ - eau, fleuve; नदी॑, courtes, rivières.
- प॑त्रः le fil - paras - १. प॑त्र धा॑, q'au.
- व॑त्तः - une génération d'homme ^{man.} - अ॒न्त॑त् - inter. अ॒न्त॑त्तः, l'espace
d'un manou; la durée d'un monde, depuis son commencement
jusqu'à ce que par suite d'un bouleversement universel il naisse
une autre race d'homme. Mensch all. homme vient de अ॒न्त॑त्तः
- प॑त्र १^{er} cas प॑त्रेत् patrem, père. ^{al.} patet, ^{ang.} father.
- मा॑त्त — मा॑त्तेत् matrem, mère; Mutter; mother.
- दु॒हि॒त्र॑ — दु॒हि॒त्रेत् duyatripa - fille, - tochter; daughter.
- न॑प्त — न॑प्त॑त् - nepotem, neveu, petit fil.
- प॑त्र — प॑त्रेत् fratrem, frère. bruder, brother; brat.
- स॑त्त — स॑त्त॑त् - sororem, sœur, schwester, sister.

Jean-Louis Burnouf – Lexique comparé
PAPIERS BURNOUF 101, p. 237 (BnF)

Références bibliographiques

AMPÈRE 1832

Jean-Jacques Ampère, « De la Chine et des travaux de M. Abel-Rémusat », *Revue des Deux Mondes*, tome 8, p. 373-405.

BURNOUF 1833

Eugène Burnouf, « De la langue et de la littérature sanscrite », Discours d'ouverture prononcé au Collège de France, *Revue des Deux Mondes*, tome 1, p. 264-278.

BURNOUF J.-L. 1856

Jean-Louis Burnouf, *Méthode pour étudier la langue grecque*, 55^e édition, Paris.

BURNOUF J.-L. 1888

Jean-Louis Burnouf, *Souvenirs de jeunesse, 1792-1796*, publié par Laure Burnouf-Delisle, avec un récit de N.-C. Poiret, Paris.

BURNOUF-DELISLE 1891

Choix de lettres d'Eugène Burnouf, 1825-1852, édité par Laure Burnouf-Delisle, Paris.

ESPAGNE, LAFI et RABAULT-FEUERHAHN 2014

Michel Espagne, Nora Lafi et Pascale Rabault-Feuerhahn (dir.), *Silvestre de Sacy : le projet européen d'une science orientaliste*, Paris.

HARRIS 1867

George Harris, *Notice sur la vie et les ouvrages de M. Max Müller*, Paris.

HAVELANGE, HUGUET et LEBEDEFF-CHOPPIN 1986

Isabelle Havelange, Françoise Huguet et Bernadette Lebedeff-Choppin, « Burnouf Jean Louis », dans *Les inspecteurs généraux de l'Instruction publique. Dictionnaire biographique 1802-1914*. Paris, p. 208-209.

LEFRANC 1931

Abel Lefranc, *Les quatre siècles du Collège de France*, exposition commémorative du 4^{ème} centenaire de la fondation du Collège de France par François I^{er} (Bibliothèque nationale, Galerie Mazarine, 16 juin-4 juillet), Paris.

MÜLLER 1854

Max Müller, *Rig-Veda-Sanhita, the Sacred Hymns of the Brahmans, together with the Commentary of Sayanacharya*, vol. II, London.

MÜLLER 1884

Max Müller, *Biographical Essays*, London.

NAUDET 1854

Joseph Naudet, « Notice historique sur MM. Burnouf, père et fils », *Séance publique annuelle de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, du vendredi 18 août 1854*, Paris.

PAPIERS BURNOUF 99

Cours de Chézy et traductions, Bibliothèque nationale de France, Paris.

PAPIERS BURNOUF 101

Travaux de Jean-Louis Burnouf sur le sanscrit, Bibliothèque nationale de France, Paris.

PETIT et RABAULT-FEUERHAHN 2019

Jérôme Petit et Pascale Rabault-Feuerhahn (dir.), *Le sanctuaire dévoilé. Antoine-Léonard Chézy et les débuts des études sanskrites en Europe 1800-1850*, Paris.

RIONNET 1994

Florence Rionnet, « Un instrument de propagande artistique : l'atelier de moulage du Louvre », *Revue de l'Art*, n° 104, p. 49-50.

WALRAVENS 1999

Hartmut Walravens, *Zur Geschichte der Ostasienwissenschaften in Europa. Abel Rémusat (1788-1832) und das Umfeld Julius Klaproths (1783-1835)*, Wiesbaden.

Eugène Burnouf et les lieux de savoir : voyages et correspondances

Pierre-Brice STAHL
Sorbonne Université

« Je n'avais pas été surpris de ne pas recevoir plus tôt de lettre de vous, car je connais les embarras et les difficultés d'un déplacement, et je pressens combien un voyageur, qui a tout à voir et à noter, est peu maître de son temps. »¹

Dans ce passage, issu de sa lettre à Théodore Pavie (1811-1896) datée du 22 mai 1840, Eugène Burnouf (1801-1852) fait référence aux deux voyages qu'il entreprit à l'international après sa nomination au Collège de France (1833). Le premier consista en un court séjour en Allemagne, du 24 août aux environs du 12 septembre 1834, durant lequel il se rendit à Bonn auprès d'August Wilhelm Schlegel (1767-1845) et de Christian Lassen (1800-1876). Le second, de plus longue durée, eut lieu en Angleterre, entre le 10 avril et le 6 août 1835, où il séjourna à Oxford et Londres et entreprit notamment la collation de plusieurs manuscrits du *Yasna*. Durant ces deux voyages Eugène Burnouf tint une correspondance épistolaire. Lors de son périple en Allemagne, cette dernière s'adressait uniquement à sa femme, Angélique Burnouf, et s'effectuait par voie postale classique. Si elle fut la principale destinataire de ses lettres lors de son séjour en Angleterre, il entretint également une correspondance avec d'autres membres de sa famille comme son père, Jean-Louis Burnouf (1775-1844), ainsi que d'autres savants européens tels Christian Lassen et Jules Mohl. Ces échanges épistolaires s'effectuaient alors par voie particulière, par l'ambassade ou par la poste, et représentaient, indiquait-il, une

¹ Lettre du 22 mai 1840 à Théodore Pavie. FEER 1899, p. 119.

somme importante vis-à-vis de ses moyens, y investissant chaque mois entre 25 et 30 francs². C'est à travers sa correspondance que nous proposons d'étudier ses deux voyages internationaux³. Le corpus de cette étude se fonde notamment sur l'ouvrage *Choix de lettres d'Eugène Burnouf* publié en 1894⁴, le catalogue des papiers d'Eugène Burnouf dressé par Léon Feer⁵, ainsi que le fonds des manuscrits de la Bibliothèque nationale de France⁶. Ces lettres constituent le témoin privilégié de ses voyages, nous permettant non seulement de reconstruire son parcours et son travail durant ses séjours, mais également de nous interroger sur les lieux de savoir que nous pouvons définir comme « les lieux successifs occupés par des acteurs individuels ou collectifs sur une carte institutionnelle, disciplinaire, politique »⁷. Analyser les échanges épistolaires d'Eugène Burnouf par le prisme des lieux de savoir nous offre, pour reprendre Christian Jacob, « un éclairage unique sur le contexte historique et institutionnel, mais aussi sur leur genèse et leur fixation, sur les modalités de leur production et de leur réception, sur les opérations intellectuelles, le type de savoir et de réflexion construits. »⁸

Le voyage en Allemagne

La correspondance qu'Eugène Burnouf entretint, durant son voyage, avec sa femme, étant demeurée alors à Roissy, nous permet de suivre en détail son périple, comme il le lui précisa lui-même dans sa lettre du 30 août écrite depuis Bade (Baden-Baden)⁹ : « Ma chère

² Lettre du 8 mai 1835 à Mme Eugène Burnouf. Une somme qui diminue à l'arrivée d'Angélique Burnouf à Londres en juin 1835. DELISLE 1894, p. 246.

³ Sur la correspondance d'Eugène Burnouf, voir notamment BERGER 1892 et BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE 1891.

⁴ DELISLE 1894.

⁵ FEER 1899.

⁶ NAF 10587-10606.

⁷ JACOB 2014, « Introduction », paragraphe 16. Voir également JACOB 2007 et 2011.

⁸ JACOB 2014, « Practical turn », paragraphe 7.

⁹ Nous avons conservé l'orthographe du nom des villes employé par E. Burnouf

amie, tu peux, avec les détails que je te donne, suivre mon voyage comme si tu le faisais toi-même, jour par jour et heure par heure. »¹⁰ Nous avons ainsi une description détaillée de son voyage avec la volonté de partager l'ensemble de ses pérégrinations jusqu'aux changements de postillon en passant par la difficulté de certaines nuits, les paysages observés, le temps et les rencontres effectuées. Il est dès lors possible de retracer son itinéraire précis avec les différentes étapes et villes de passages : Ferté-sous-Jouarre, Châlons-sur-Marne, Bar-le-Duc, Vitry, Toul, Nancy, Strasbourg, Baden-Baden, Carlsruhe, Brucksal, Heidelberg, Darmstadt, Francfort, Cassel, Mayence, Bonn, Cologne, Aix-la-Chapelle, Liège, Bruxelles. Ce périple fut principalement effectué en voiture hippomobile, à l'exception du trajet entre Mayence et Bonn qu'il réalisa en bateau à vapeur.

Eugène Burnouf partit de Paris le 24 août 1834 pour Nancy. Il prit ses repas à la Ferté-sous-Jouarre le dimanche, à Bar-le-Duc le lundi et à Phalsbourg le mardi soir¹¹. Il rejoignit Nancy le 26 août à 4h15 du matin où il passe quelques heures avant de repartir à 9h30 pour Strasbourg situé à trente lieues, soit une durée d'un jour et une nuit¹². Après un passage par Sarrebourg et une traversée des Vosges mouvementée due à de fortes pluies, il arriva à Strasbourg à 7h du matin le 27, ville qu'il nota être « [...] la plus formidable que j'aie vue de ma vie [...] »¹³. Sur les conseils de son père, il chercha à y rencontrer M. Caillaud. Après plusieurs péripéties, liées à l'absence d'adresse qui lui fit dire : « Au diable les connaissances ! Je te l'ai toujours dit : rien n'est au monde si gênant que des amis de province. »¹⁴, il parvint finalement à passer la soirée avec lui. Il repartit de Strasbourg le 28 août à 10h pour Bade où il séjourna du 29 au 31 août¹⁵. Ce séjour à Bade, qui constitua une pause dans son

dans sa correspondance.

¹⁰ Lettre du 30 août à Mme Eugène Burnouf. DELISLE 1894, p. 151.

¹¹ Lettre du 26 août à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 134-137.

¹² *Ibid.*, p. 135.

¹³ Lettre du 27 août à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 139.

¹⁴ Lettre du 28 août à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 144.

¹⁵ *Ibid.*

voyage, lui donna l'opportunité d'explorer la ville et ses alentours : il partit en calèche à cheval pour se promener dans les montagnes, assista à l'anniversaire du Grand-Duc à Gernsbach, et découvrit les salles de jeu de « la Bade babylonienne »¹⁶. Durant ce séjour il se lia d'amitié avec le capitaine Gibson, « Inconnu ! dirait Mohl. Eh bien, oui, inconnu ! »¹⁷, avec lequel il devisa dans « un français mêlé de toute espèce de langues : allemand, anglais, sanscrit, etc. »¹⁸ et qu'il retrouvera plus tard sur le bateau en partance pour Bonn. Dû à un manque de place, il repoussa son départ pour Carlsruhe initialement prévu le 30 août au lendemain à 6h du matin. Il y effectua un court arrêt d'une heure et demie, tout trajet direct entre Bade et Heidelberg étant alors impossible. La journée du 31 août fut passée en voiture et, après la traversée de Brucksal où, par respect, il assista à un enterrement qui s'y tint, avant d'aller dîner, il arriva enfin à Heidelberg à 22h¹⁹. Le lendemain, il y rencontra l'archéologue et philologue allemand Georg Friedrich Creuzer (1771-1858) – une connaissance de son père – avec qui il s'entretint trois heures avant de partir pour Francfort. S'il rencontra ainsi plusieurs savants, son trajet pour Bonn se caractérisa avant tout par les visites qu'il fit des différentes villes et régions²⁰. Après un passage par Darmstadt via la route des montagnes, la Bergstrasse, il arriva à Francfort le soir à 21h. Il visita la ville le mardi et repartit le 3 septembre vers midi pour Mayence où il passa la nuit avant de prendre le bateau à vapeur pour Bonn, le lendemain matin à 5h30, un mode de transport dont il vanta les mérites²¹.

¹⁶ *Ibid.*, p. 149.

¹⁷ *Ibid.*, p. 148.

¹⁸ Lettre du 1^{er} septembre à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 158.

¹⁹ Lettre du 2 septembre à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 160-163.

²⁰ Il en profita également pour rapporter des souvenirs pour ses filles : « J'ai déjà vu presque tout Francfort, ville bien curieuse. C'est la foire, et je vais tâcher de trouver quelque chose pour les enfants ; mais tout ici vient de Paris ; il n'y a de produit allemand que le fer de Berlin. Je chercherai pour Victoire et pour les petites quelque souvenir qui prouve que j'ai pensé à elles, et pour toi aussi, cher amour ! », *ibid.*, p. 167.

²¹ « Ajoute qu'aucune manière de voyager n'est plus agréable que celle des bateaux à vapeur. On est entraîné d'une manière rapide, et presque sans bruit, par une force qui paraît cachée ; on a sur le vaisseau un espace convenable pour

Eugène Burnouf arriva à Bonn le 4 septembre à 17h. La première description qu'il donna de la ville atteste de la place centrale qu'y occupait alors Schlegel selon lui : « Or donc, me voici à Bonn, ville d'érudition et de soldats, dont l'Université, avec ses beaux bâtiments, ses jardins et ses promenades, ferait honte à tous nos établissements publics réunis, où Schlegel, le grand homme, qui dit de lui : "Ma gloire est européenne", occupe la plus belle maison de la ville, laquelle lui appartient [...] »²². Si Burnouf rencontra d'autres savants durant son séjour à Bonn tel le mathématicien Julius Plücker (1801-1868), Schlegel et son ami Lassen furent évidemment la principale raison de son voyage. Dès son arrivée, et après s'être restauré et nettoyé²³, il chercha donc immédiatement à rendre visite au « baron de Gottenberg »²⁴. Les activités que mena Burnouf à Bonn sont résumées dans sa lettre du 6 septembre qu'il adressa à son épouse : « Tu sais, de reste, ce qui peut m'occuper en compagnie de Lassen et de son immortel précepteur. Nous parlons sanscrit, zend, etc. Nous visitons la Bibliothèque, l'Université, le Musée. »²⁵ Il fit également la connaissance de l'orientaliste Friedrich Windischmann (1811-1861) et découvrit trois articles dans lesquels ce dernier avait fait son éloge. Ces articles eurent un grand effet sur E. Burnouf. Il en traduisit plusieurs extraits à sa femme dans sa lettre du 6 septembre en précisant :

« J'aurais été honteux de t'écrire moi-même cet éloge de ma personne, si je n'avais su quel plaisir tu auras en apprenant que, si, en France, trois ou quatre personnes seulement pensent à moi, il n'en est pas de même en Allemagne, où il

marcher ; on peut, si l'on est las, s'asseoir. Enfin, on ne peut manquer de trouver quelque personne avec laquelle on se trouve conduit à entrer en conversation, et, comme je suis assez bavard, défaut que tu me reproches quelquefois avec raison, tu t'imagines aisément que je ne néglige jamais l'occasion de mêler quelque chose d'intellectuel à la solitude dans laquelle je suis ordinairement plongé. », Lettre du 6 septembre à Mme Eugène Burnouf. DELISLE 1894, p. 171.

²² *Ibid.*, p. 172.

²³ C'est chez A. W. Schlegel qu'E. Burnouf prend le reste de ses repas en compagnie de C. Lassen.

²⁴ Il s'agit du titre d'A. W. Schlegel que découvrit E. Burnouf à son arrivée.

²⁵ *Ibid.*, p. 174.

peut se trouver un jeune homme qui me juge ainsi, seulement sur la lecture de mes travaux. J'ai voulu que tes beaux yeux lussent ceci comme si tu savais l'allemand, et je suis bien heureux de t'aimer assez pour n'avoir de vanité que ce qu'il m'en faut pour te rapporter le bien qu'on peut penser de moi. »²⁶

Ce passage témoigne de la reconnaissance que trouva Eugène Burnouf lors de son séjour en Allemagne, une reconnaissance de ses travaux de philologie, dans la droite ligne de ceux de Franz Bopp (1791-1867), ainsi qu'un traitement de sa personne auxquels il n'était nullement habitué en France, la famille Burnouf étant issue d'un milieu modeste depuis ses origines urvillaises. Eugène Burnouf décrit ainsi avec amusement l'étonnante conduite de la valetaille et de la famille Schlegel lors de sa première visite :

« Ces cocos ne comprennent rien, mais ils sont devant ma personne dans une stupéfaction difficile à décrire et qui est parfois embarrassante. Quand j'entre (car tu sauras que Schlegel a voulu que je prisse mes repas chez lui avec Lassen), le coureur se présente respectueusement et me prend des mains ma canne et mon chapeau. Toutes les petites filles se précipitent aux portes, aux lucarnes, aux coins des escaliers ; on entend des bruits de portes qui s'entrouvrent, et on voit des yeux qui vous regardent. C'est comme une maison de fées. Enfin, pour te dire tout, ma réputation est telle que la nièce de Schlegel, qui est une veuve, n'a pas osé paraître le soir de mon arrivée, pour ne pas montrer à un Français de mon espèce une dame qui ne parle pas le français assez correctement. »²⁷

Ce court séjour à Bonn renforça assurément le sentiment d'E. Burnouf que sa recherche sur la langue avestique était avant tout reconnue en Allemagne²⁸, comme en témoigne la lettre du 15 mai 1835 adressée à Angélique Burnouf depuis Londres : « La récolte que j'ai faite ici est d'une grande importance. Elle formera

²⁶ *Ibid.*, p. 176.

²⁷ *Ibid.*, p. 173.

²⁸ Au sujet de l'influence de Paris et d'E. Burnouf sur les indianistes et, plus largement, les orientalistes allemands, voir RABAULT-FEUERHAHN 2008.

une addition très méritoire à mon travail, aux yeux de l'Allemagne, bien entendu ; car, pour la France et l'Angleterre, il est fort indifférent que j'enfile des paroles ou des mots zends. »²⁹

Son séjour à Bonn fut assez court, du jeudi 4 septembre – avec une arrivée à 17h – au dimanche 7 septembre au matin. Les renseignements dont nous disposons au sujet de son voyage en Allemagne étant principalement issus de sa correspondance avec Angélique Burnouf, nous n'avons guère d'informations concernant le trajet du retour puisqu'il s'apprêtait à la retrouver quelques jours plus tard³⁰. Il entama son voyage de retour depuis Cologne dont il prévoyait de visiter la cathédrale avec Lassen le dimanche 7 septembre. Burnouf quitta cette ville, probablement le lundi 8 à 6h du matin, pour Aix-la-Chapelle en espérant arriver à Liège le même jour. Il envisageait d'y passer la nuit puis de prendre une voiture à Bruxelles, ville dans laquelle il ne souhaiterait pas s'attarder du fait de son aversion des Belges³¹. Ce trajet du retour, d'environ quatre ou cinq jours, fut ainsi relativement court comparé aux douze jours que lui avait demandé le voyage à l'aller. Finalement, sur les trois semaines que dura ce voyage, deux jours seulement furent passés à Bonn. Bien qu'il s'agisse de l'objectif premier de son voyage – visiter son ami Lassen et par la même occasion rencontrer Schlegel –, après avoir enfin obtenu une chaire d'enseignement de langue et littérature sanskrites qu'il se désespérait ne jamais obtenir à Paris³², et du seul séjour qu'il retint par la suite dans sa correspondance académique³³ – et non un voyage en Allemagne –, Burnouf se

²⁹ Lettre du 15 mai à Mme Eugène Burnouf. DELISLE 1894, p. 259.

³⁰ Dans sa dernière lettre d'Allemagne, datée du 6 septembre, il indique compter revenir dans cinq ou six jours.

³¹ « À Bruxelles, je n'y reste pas, je déteste les Belges, et je vais en droiture à Paris par la diligence. », Lettre du 6 septembre à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 177. Dans sa lettre du 30 août, Burnouf notait déjà vouloir éviter la Belgique : « Si je trouve un moyen d'éviter la Belgique et de revenir droit de Bonn, je le saisirai. », Lettre du 30 août à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 157.

³² Voir à ce sujet l'introduction du présent volume.

³³ Lettre du 29 septembre 1834 à August Friedrich Pott dans laquelle Burnouf note : « Dans un court séjour que j'ai fait à Bonn, au commencement de septembre [...] ». *Ibid.*, p. 177.

languissait probablement bien trop de son épouse et de ses filles pour demeurer plus longtemps à Bonn. Ce fut, en effet, le premier voyage qu'il fit à l'étranger et qui l'éloigna de sa famille tant chérie³⁴.

Le voyage en Angleterre

Si nous disposons également de nombreuses informations quant à la vie quotidienne d'Eugène Burnouf lors de son séjour en Angleterre – à travers notamment la correspondance qu'il entretint avec sa femme –, le but et la durée de son voyage l'amènèrent à davantage décrire l'apport académique. C'est dans une lettre adressée à Franz Bopp de décembre 1825 que nous trouvons la première mention de son projet :

« Il se pourrait que d'ici à un ou deux ans j'allasse à Londres, et alors je collationnerais la copie que j'en ai faite avec le manuscrit de la Société asiatique. Je vous suis donc infiniment reconnaissant de toutes vos peines, et vous prie de ne pas en prendre davantage relativement à cet objet, sans toutefois annoncer la cause que je vous en allègue, car mon voyage est encore fort incertain, et M. Rémusat, qui me procurera cet avantage, exige absolument qu'il soit tenu secret. »³⁵

En dehors du *Śakuntalā*, dont il discuta avec Franz Bopp, l'intérêt que porta alors Eugène Burnouf pour Londres résidait dans l'accès au *Meghadūta*, ainsi qu'aux *Purāṇa* pour ses travaux sur la géographie de l'Inde dont il prévoyait la rédaction d'« une dissertation avec les textes à l'appui »³⁶. Ce n'est toutefois qu'en 1835, après son voyage en Allemagne, que son projet se précisa comme l'atteste la lettre du 19 janvier 1835 adressée à Christian Lassen dans laquelle il sollicita ses conseils et lui proposa de l'accompagner. Eugène Burnouf précisa vouloir se rendre à Londres ainsi qu'à Oxford durant l'été tout en demandant à Christian Lassen

³⁴ Voir ci-dessous.

³⁵ Lettre de décembre 1825 à Franz Bopp. *Ibid.*, p. 10.

³⁶ *Ibid.*, p. 11.

le secret, son projet n'étant pas encore confirmé³⁷. Le but de son séjour évolua en dix ans et il fut principalement lié à sa traduction du *Bhāgavata Purāṇa* ; il eut également l'intention d'effectuer « la collation ou au moins la vue des manuscrits zends »³⁸ et de copier ce qu'il pourrait du *Yajur Veda* et du *Nirukta*³⁹.

Eugène Burnouf arriva à Oxford le 10 avril au soir après un court passage par Londres. Son travail s'effectua principalement à la Bodléienne. Sa lettre à son père, écrite depuis Oxford, témoigne de l'enthousiasme des premiers jours :

« J'ai donc vu le fameux manuscrit de la Bodléienne ! C'est un excellent exemplaire, ancien et bien écrit. Toutes mes observations s'y trouvent confirmées. Bopp est complètement battu sur ao. Dans quinze pages je n'ai pas trouvé une seule fois ao, qu'il a choisi comme un étourneau et auquel il tient avec l'obstination la plus ridicule ».⁴⁰

Il acheva son travail avec le manuscrit de la Bodléienne en cinq jours – ayant chômé le Vendredi saint⁴¹ –, soit les cinquante pages

³⁷ Lettre du 19 janvier 1835 à Christian Lassen. *Ibid.*, p. 184-187.

³⁸ *Ibid.*, p. 186.

³⁹ Sur le travail de collation voir PETIT 2014.

⁴⁰ Lettre du 14 avril 1835 à M. Burnouf père. DELISLE 1894, p. 208. Voir également la lettre à Mme Eugène Burnouf du 14 avril 1835 (*Ibid.*, p. 203) : « Cette impression n'est pas, comme tu le verras, aussi favorable qu'elle l'a été jusqu'ici ; c'est pour cela même que je veux vous la donner tout entière, car il est juste que, si je m'abandonne avec facilité à l'admiration, j'obéisse non moins aisément aux critiques que me suggèrent le bon sens et la raison. ». Cet enthousiasme suivi d'une forte déception semble l'avoir marqué et il est possible que les propos qu'il tint à sa fille, Laure, dans sa lettre du 6 août 1850 soient liés à ce qu'il a vécu en Angleterre : « Je trouve pour ma part que l'air salubre de la mer influe heureusement sur ton style, qui devient beaucoup plus simple que dans tes premières épîtres. Au commencement de ton voyage, l'enthousiasme gonflait terriblement tes phrases, et je te voyais avec crainte t'élever, sans ballon et sans cheval à des hauteurs où j'étais bien décidé à ne pas te suivre, vu ma nature particulièrement terrestre et l'horreur instinctive que j'ai pour le grand vent. Tout cela s'est calmé peu à peu, et je t'écris pour t'en féliciter. » *Ibid.*, p. 415-416.

⁴¹ À savoir le 18 avril. Lettre du 19 avril 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 216.

dont il avait besoin « jusqu'au XIII^e chapitre du Yaçna »⁴². Il fut également pris d'enthousiasme pour la collation de deux manuscrits du *Yasna* de la bibliothèque Radclifienne qui lui permit d'ajouter une douzaine de pages aux cinquante copiées à la Bodléienne. Il nota cependant, dans sa lettre commune à toute la famille du 25 avril 1835 n'y avoir rien trouvé de décisif et décida de copier trente pages supplémentaires à la Bodléienne⁴³. Son travail à Oxford n'a ainsi porté que sur un seul manuscrit et non sur trois comme il l'avait initialement prévu, une déception qu'il partagea dans sa lettre du 24 mai 1835 à Jules Mohl⁴⁴.

Eugène Burnouf quitte Oxford pour Londres le 24 avril. C'est dans la capitale qu'il passa la majorité de son séjour dont il souligna à maintes reprises l'incertitude de sa durée :

« Depuis le jour que je t'ai écrit, je n'ai pas acquis de nouveaux moyens pour résoudre la question, que je conçois bien que tu me poses sans cesse, parce que je me la pose à moi-même : quand aurai-je fini ? Je ne puis vous trop dire que je ne le sais pas moi-même. [...] Mais une œuvre commencée doit être finie, et je ne puis entrevoir la fin de ce que j'ai à faire, à la Compagnie seulement, pour le zend, avant la fin de juillet. »⁴⁵

Ce passage fait référence aux sept manuscrits zends que Burnouf trouva à la Compagnie des Indes et dont il nota l'ancienneté et l'excellence⁴⁶. Il accomplit ainsi la collation du premier manuscrit le 6 mai et indiqua, dans sa lettre du 15 et 16 mai, être « en possession de treize chapitres du *Yaçna*, copiés ou collationnés sur quatre

⁴² *Ibid.*, p. 215.

⁴³ Lettre du 25 avril 1835 commune à toute la famille. *Ibid.*, p. 219-226.

⁴⁴ « Je n'ai rien trouvé à Oxford. Dans l'intervalle de la visite d'Anquetil à la mienne, les manuscrits ont été perdus ». Lettre du 24 mai 1835 à Jules Mohl. *Ibid.*, p. 467-468. Voir également la lettre du 1^{er} mai 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 233-239.

⁴⁵ Lettre du 10 mai 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 250.

⁴⁶ Lettre du 1^{er} mai 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 234.

manuscrits différents »⁴⁷ et prévoir d'ajouter la collation de trois *Vendidad*. La majorité de son travail en Angleterre se résuma à la collation comme il le souligna dans sa lettre du 27 mai 1835 à son épouse qui demeurait alors à Roissy :

« Maintenant que j'y suis, je dois en profiter pour avancer mon travail, ou plutôt pour ramasser des matériaux de travail, car ici je ne fais absolument rien, et, de retour à Paris, il faudra que je travaille de plus belle, pour mettre en ordre toutes ces variantes et faire le commentaire. Quelle vie pour si peu de résultat matériel ! »⁴⁸

Lors de son séjour en Angleterre, Burnouf était parvenu à travailler sur huit manuscrits du *Yasna* avec la collation complète de trois manuscrits, d'un très avancé, et de quatre autres que « le temps [l']a empêché de pousser plus loin »⁴⁹. Les variantes recueillies furent précieuses pour son travail et l'amènèrent à retravailler son commentaire sur le *Yasna*. Il présenta la conclusion fondamentale sur l'histoire rédactionnelle du *Yasna* à laquelle il parvint grâce à son séjour en Angleterre, dans sa lettre du 9 septembre 1835 à Lassen :

« Le résultat le plus général de ces collations, c'est qu'il n'y a absolument qu'une seule rédaction des livres zends, quelles que soient l'origine et la date des manuscrits qui nous les ont conservés. C'est un fait important qui les met sur le même pied que tous les grands livres de l'antiquité, comme les *Védas* et la *Bible*, lesquels sont venus à nous presque intacts et protégés par l'opinion qu'on avait de leur authenticité. J'avoue que je croyais à ce résultat a priori, mais j'avais besoin de le vérifier expérimentalement. La vérification a été des plus satisfaisantes, et peu de faits sont plus solidement établis que [celui-ci] : tous les livres parsis de l'Inde viennent d'une source unique, qui, peut-être, a péri maintenant même

⁴⁷ Lettre du 15-16 mai 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 260. Voir également PAPIERS BURNOUF 45.

⁴⁸ Lettre du 27 mai 1835 à Mme Eugène Burnouf. DELISLE 1894, p. 266.

⁴⁹ Lettre du 9 septembre 1835 à Christian Lassen. *Ibid.*, p. 276.

en Perse. [...] Quant au changement que tout cela introduit dans mon plan, le voici : au lieu de suivre servilement un manuscrit, le n° I. S. d'Anquetil, je crois pouvoir, riche de huit manuscrits de plus, fixer directement le texte en le faisant suivre de toutes les variantes, pour qu'on puisse choisir, si je me trompe. »⁵⁰

La venue de son épouse Angélique au début du mois de juin – qui resta avec son mari jusqu'à leur départ – entraîna, de fait, une absence de correspondance et donc une absence de renseignements précieux sur la fin de son séjour et la finalisation de ses collations. Le couple quitta Londres le 6 août et rejoignit Paris le 10⁵¹. Ce départ fut, comme nous allons le voir ci-dessous, lié à un épuisement général ainsi qu'à des problèmes de santé. À cela s'ajouta un incendie meurtrier qui ravagea, dans la nuit du 5 au 6 août, la maison contiguë à la leur et qui les marqua fortement⁵².

Modalités du travail

Les lettres d'Eugène Burnouf nous offrent ainsi une véritable fenêtre sur les pratiques et les mobilités savantes de la première moitié du XIX^e siècle dans le domaine encore rare de l'indo-iranologie. Elles témoignent, entre autres, des modalités de production de sa recherche, mais surtout de la perception et des sentiments du savant. Sa correspondance nous présente en partie la genèse, la matérialité ainsi que l'ergonomie de son travail de collation. Nous avons également accès à ses habitudes et méthodes de travail lors de la collation à la Bodléienne ainsi qu'à son environnement immédiat de travail :

« Le mardi, jour où je t'ai écrit, je suis parti, comme à mon

⁵⁰ *Ibid.*, p. 277. Il s'agit d'un aspect important lié à la réhabilitation d'Anquetil-Duperron. En effet, la publication de la *Lettre à A*** du P**** par Sir William Jones remettait en question l'authenticité du *Zend Avesta* concilié par Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, une controverse qui marqua la communauté orientaliste à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle. GALLIEN 2013.

⁵¹ Lettre du 9 septembre 1835 à Christian Lassen. DELISLE 1894, p. 274-275.

⁵² *Ibid.*, note 1, p. 524.

ordinaire, vers dix heures et demie, pour continuer ma copie à la bibliothèque. Il est difficile d'imaginer un plus beau temps que celui qu'il faisait ce jour-là. C'était exactement un temps de notre climat. Ajoute que l'exposition de mon bureau de travail est exactement la même que celle de mon cabinet à Paris ; mais j'ai de plus sous les yeux un admirable jardin, orné d'arbres gigantesques, car les Anglais respectent extrêmement les vieux arbres, avec des gazons, un petit ruisseau, le tout visité par un nombre infini de gros et de petits oiseaux qui chantent à ravir. Autour de moi règne d'ailleurs un silence profond, qui n'est interrompu que rarement par un petit bout de conversation qui s'établit entre le bibliothécaire en chef, M. Bandinel, et son sous-bibliothécaire, M. Cureton, dont je te parlerai en détail. [...] Quand je suis occupé de mon *Yaçna*, je t'assure que je m'arrête quelquefois pour me promener tout seul, absolument seul, au milieu de ces longues galeries éclairées par de larges vitraux gothiques de toutes les couleurs, et ornées, dans la partie du mur qui n'est pas couverte de livres, par des peintures antiques, et notamment les portraits originaux et contemporains des anciens rois d'Angleterre. »⁵³

Sa correspondance nous permet de reconstituer l'emploi du temps typique d'Eugène Burnouf en Angleterre : lever entre sept heures et demie et huit heures ; toilette ; discussion avec Robert Lenz ou écriture d'une lettre ; déjeuner à dix heures ; bibliothèque vers 10h30-11h ; travail jusqu'à 13h30-14h ; toilette ; visite de collègues ou promenade dans la campagne ; dîner puis sortie ou discussion avec Robert Lenz ou William Cureton⁵⁴. Ou, comme il le résume à Jules Mohl dans sa lettre du 24 mai : « Ma vie se passe, le matin à me raser, le jour à collationner, et le soir à dormir. Il faut que je vole quelques heures au bienheureux sommeil, pour écrire à ma famille des épîtres qui n'en finissent pas. On me gronde quand il y a de la marge »⁵⁵. Il est intéressant de noter que dans ses échanges avec Jules Mohl, Burnouf indiquait travailler de 10h à 16h⁵⁶. Cette

⁵³ Lettre du 16 avril 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 210-211.

⁵⁴ *Ibid.* Voir également la lettre du 14 avril à M. Burnouf père. *Ibid.*, p. 208-209.

⁵⁵ Lettre du 24 mai 1835 à Jules Mohl. *Ibid.*, p. 265.

⁵⁶ Lettre du 1^{er} juillet 1835 à Jules Mohl. *Ibid.*, p. 270.

différence d'horaire peut soit correspondre à une phase de travail plus intense au moment où il correspondit avec son ami iranologue Mohl, soit refléter l'image qu'il souhaitait lui donner de son travail⁵⁷, soit encore, et plus probablement, parce qu'il ménageait les membres de sa famille qui s'inquiétaient grandement de l'état de sa santé et qu'il leur affirmait donc procéder à quelques promenades bucoliques afin d'alterner travail et temps de repos. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas être resté en bibliothèque au-delà de 16h puisque, comme il le précisa dans sa lettre du 19 mai à son épouse, « toutes les affaires sont terminées ici à quatre heures, et que jamais un Anglais n'a travaillé passé cette heure »⁵⁸. Il reste donc plus probable qu'il ait souvent travaillé sans interruption, comme il l'indiqua à Jules Mohl, de 10h à 16h en bibliothèque.

Fortification des réseaux

La correspondance fut une part essentielle des réseaux savants du XIX^e siècle et participa activement à la construction des savoirs par sa capacité à créer des liens et consolider les réseaux savants. Si lors de son voyage en Allemagne les lettres d'Eugène Burnouf furent principalement destinées à sa femme, la durée du séjour en Angleterre l'amena, en partie, à continuer sa correspondance avec ses confrères orientalistes. Il se tint notamment à jour dans ses échanges épistolaires grâce à sa femme et à son père. Ce dernier lui traduisit, par exemple, certaines lettres rédigées en allemand comme celles de l'orientaliste Heinrich Ewald (1803-1875)⁵⁹. Angélique Burnouf, quant à elle, lui résuma son courrier arrivé à Paris et lui transcrit « les portions les plus importantes des lettres »⁶⁰. Quand cela apparaissait nécessaire, elle se chargea également de répondre à sa place⁶¹. Du fait des tarifs postaux, mais également du rôle joué

⁵⁷ Voir JACOB 2014, « Practical turn », paragraphe 20 et « Savoir et savoirs », paragraphes 26-27.

⁵⁸ Lettre du 19 mai 1835 à Mme Eugène Burnouf. DELISLE 1894, p. 261.

⁵⁹ Lettre du 26 avril 1835 de Jean-Louis Burnouf à M. Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 514-517.

⁶⁰ Lettre du 26 avril 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 227.

⁶¹ *Ibid.*

dans la consolidation des réseaux, les savants en séjour à l'étranger pouvaient se voir confier des lettres qu'ils se chargeraient de transmettre directement au destinataire. Ainsi, tout juste arrivé à Oxford, Eugène Burnouf chercha à remettre le courrier que lui avait confié Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838)⁶². Il revint d'ailleurs sur ce mode de transmission et ses inconvénients dans sa lettre du 19 mai à Angélique Burnouf :

« Quand tu verras par hasard M. Lajard, dis-lui que je n'ai pas encore pu trouver les personnes pour lesquelles il m'a chargé de quelques commissions. Les personnes qui vous comblent de leurs petites notes et de leurs petits papiers ne savent pas à quelle perte de temps et d'argent ils vous condamnent dans une ville grande comme Londres, et quand on n'a pas trop de sa journée pour soi. Ajoute que toutes les affaires sont terminées ici à quatre heures, et que jamais un Anglais n'a travaillé passé cette heure ; il faut donc faire tout de midi à quatre heures, et Londres est si grand qu'une seule visite entraîne un jour. Quand donc on ne trouve pas son homme, juge combien on est content. Toutefois, pour M. Lajard et pour M. Pardessus, je ferai tout mon possible. »⁶³

Cette distribution de lettres s'inscrit dans le cadre plus large des commissions. Ces dernières pouvaient consister dans l'envoi ou dans la transmission d'ouvrages, de copies, de documents, de lettres, ou encore dans la consultation de manuscrits. Ces « dettes » contractées font partie intégrante de l'univers savant du XIX^e siècle et participent à la mise en place et au renforcement des réseaux savants. Lors de leur rencontre à Heidelberg, le 1^{er} septembre, Friedrich Creuzer indiqua ainsi à Eugène Burnouf vouloir lui faire parvenir ses volumes sur Hérodote⁶⁴. Celui-ci transmit l'année suivante son *Commentaire sur le Yaçna* et reçut également la commande du volume de 1834 des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*⁶⁵. De même, à son retour d'Allemagne, Eugène Burnouf

⁶² Lettre du 12 avril 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 197-198.

⁶³ Lettre du 19 mai 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 261.

⁶⁴ Lettre du 2 septembre 1834 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 164.

⁶⁵ Lettre du 2 janvier 1835 de Frédéric Creuzer à Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 512-

fit parvenir à Schlegel les numéros du *Journal asiatique* qui lui manquait⁶⁶.

Les liens d'amitié qu'il sut tisser avec la communauté orientaliste allemande à travers son voyage, sa correspondance et les commissions se virent d'ailleurs renforcés lors de son séjour en Angleterre. C'est en effet auprès des savants allemands présents à Londres qu'il trouva un véritable réconfort. Il souligna à plusieurs reprises dans ses lettres à son épouse prendre plaisir à être en compagnie de « ses » Allemands, qu'il retrouvait pour discuter, aller se promener ou manger à la taverne⁶⁷. Cette communauté qui varia au fur et à mesure des mois⁶⁸ était constituée pour l'essentiel de Robert Lenz, Hermann Brockhaus (1806-1877), Raumer, et Friedrich Rosen (1805-1837). Eugène Burnouf indiqua dans sa lettre à Christian Lassen du 9 septembre que la rencontre de Friedrich Rosen avait été ce qui l'avait « le plus satisfait » lors de son séjour⁶⁹. Cette rencontre semble l'avoir profondément marqué comme l'atteste la description qu'il dressa de ce sanskritiste allemand qui lui avait ouvert de nouvelles perspectives quant à sa connaissance du *Rgveda* :

« L'homme du monde le meilleur, le plus complaisant, le plus libéral, en un mot le plus exempt des défauts et quelquefois des vices qui déshonorent les gens de lettres, un vrai cœur d'homme avec un esprit et une tête de savant »⁷⁰.

Ennui, habitus et nourriture

La correspondance d'Eugène Burnouf nous permet également de

513.

⁶⁶ Lettre du 22 septembre 1834 à August Wilhelm Schlegel. *Ibid.*, p. 461-462.

⁶⁷ Leur compagnie va jusqu'à rendre la nourriture anglaise « confortable » : « Je te dirai que je me fais à la vie de Londres et que je trouve la nourriture des tavernes, en compagnie de mes Allemands, une chose très confortable. », Lettre du 1^{er} mai 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 234.

⁶⁸ Hermann Brockhaus part ainsi début mai pour le pays de Galles.

⁶⁹ Lettre du 9 septembre 1835 à Christian Lassen. *Ibid.*, p. 278.

⁷⁰ *Ibid.*

souligner l'influence majeure exercée par les facteurs non académiques sur la durée de son séjour, le travail et les rapports avec la communauté savante. Deux facteurs décisifs ressortent des voyages d'Eugène Burnouf à l'étranger : l'ennui et la nourriture. Lors de son trajet vers Bonn, cet ennui fut principalement lié à l'éloignement avec sa femme et ses filles qu'il avait dû pour la première fois quitter pour plusieurs semaines⁷¹. Burnouf exprima à plusieurs reprises sa culpabilité d'avoir laissé sa femme à Roissy et lui indiqua qu'il s'agissait d'une des raisons qui le poussait à vouloir partir plus tôt de Bade⁷². Cet ennui prit toutefois des proportions plus importantes lors de ses séjours à Oxford et à Londres comme l'atteste le début de sa lettre du 19 avril 1835 :

« Je m'ennuie tellement que, quoique je n'aie absolument rien à te dire de neuf, je veux m'occuper un peu à causer avec toi. Ma vie, comme tu le penses bien, n'est plus aussi variée qu'elle l'était dans le commencement. Elle s'écoule solitairement entre un bifteck, un verre de bière et mon manuscrit zend. »⁷³.

Cette lettre fut rédigée un dimanche, un jour qu'il qualifiait d'« essentiellement anglais, c'est-à-dire ennuyeux »⁷⁴. Cet ennui fut

⁷¹ « [...] Je m'ennuie de vous tous », Lettre du 27 août 1834 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 142. Voir également la lettre du 1^{er} septembre 1834 à Mme Eugène Burnouf (*Ibid.*, p. 166-167) : « Le Ciel m'est témoin que je ne pense qu'à toi et à mes chers enfants, ces bijoux que tu m'as donnés. Je ne vois rien, je ne vais nulle part que je ne dise : Si elle était ici ! [...] Dans les voitures, je fredonne tout bas des mots sans suite qui font à peu près ce sens : Je reverrai ce doux pays de France, je reverrai mon pays chéri, ma douce femme dont j'ai tant souvenir et mes enfants jolis. Ce ne sont pas des vers, mais cela me soulage avec quelques larmes, et je recommence toujours sur cinquante airs différents, et toujours avec des mots nouveaux qui disent la même chose, car je n'ai pas d'autre pensée. »

⁷² Lettre du 30 août 1834 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 151-157. Eugène Burnouf rassurait également fréquemment son épouse quant aux femmes dont il pouvait faire la connaissance. Un thème qui se retrouve également lors de son séjour en Angleterre. Voir notamment la lettre du 27 août et celle du 1^{er}-2 septembre 1834. *Ibid.*, p. 144-145 et 158-168.

⁷³ Lettre du 19 avril 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 215.

⁷⁴ Lettre du 4 mai 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 241.

lié non seulement à la solitude qu'il ressentit lors de ce séjour de plusieurs mois loin de sa famille, mais également à l'« assommant » travail de collation auquel il s'astreignait quotidiennement afin d'avancer dans ses recherches indo-iranologiques⁷⁵. Il souligna à plusieurs reprises avoir l'impression de perdre son temps, comme dans sa lettre du 10 mai adressée à sa femme : « Soyez convaincus que je désire aussi vivement que vous mon retour en France, et que cette vie de temps à moitié perdu m'ennuie considérablement »⁷⁶. Ce séjour modifia également grandement sa vision des Anglais comme l'atteste sa lettre du 24 mai à Jules Mohl dans laquelle il décrit le grand dîner de la Société asiatique : « Quelle raideur et quel ennui que ces mœurs anglaises ! Je vous avouerai que, si j'eusse été anglo-mane en arrivant ici, je serais radicalement guéri de ce défaut à l'heure qu'il est. »⁷⁷

Derrière ces mœurs se trouvent la notion d'*habitus* ainsi que la question de l'anthropologie des pratiques auxquels Eugène Burnouf fut confronté⁷⁸. La longue description du dîner du 13 avril pris chez H. H. Wilson (1786-1860), dans laquelle il aborda également le thème de l'ennui, illustre parfaitement la question des codes de conduites autochtones partagés qui étaient alors complètement inconnus d'E. Burnouf :

« On se mit à table quelque temps après, et je pus apprécier la raideur, la froideur, l'ennui de ces repas de compagnie anglaise. [...] Je ne pourrais pas, quand j'écrirais cent pages, te dire l'ennui profond dont je fus saisi pendant ce dîner. Rien au monde ne pourrait t'en donner une idée, pas même un dîner rendu par de jeunes mariés à des gens qu'ils ne connaissent pas. [...] Vint ensuite le dessert, et les enfants. Croirais-tu que personne ne m'offrit rien et que je ne mangeai absolument rien ! L'usage, comme je l'ai su après par Lenz, est qu'on prenne soi-même. Je n'avais rien devant moi ; je restai donc

⁷⁵ Lettre du 24 mai 1835 à Jules Mohl. *Ibid.*, p. 263. Lettre du 27 mai 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 265-266.

⁷⁶ Lettre du 10 mai 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 250.

⁷⁷ Lettre du 24 mai 1835 à Jules Mohl. *Ibid.*, p. 263.

⁷⁸ BOURDIEU 1984. Voir également JACOB 2014, « Savoir et savoirs », paragraphes 26-27.

devant mon assiette, immobile et glacé, pendant que les autres taillaient à qui mieux mieux des oranges à coups de fourchette et de couteau. J'avoue que je fus très choqué de ce dessert ; c'était pour moi le coup de grâce. Je suis encore à me demander comment Wilson ne me tendit pas le moindre plat, ne me dit pas le moindre mot. Comment un homme aussi distingué a-t-il pu s'imaginer qu'en trois jours je pouvais connaître les usages anglais de table ? Au fond, cela vient de l'orgueil profond de cette nation. Ils sont tellement convaincus de la supériorité de leurs manières qu'ils trouvent tout naturel qu'on les connaisse ; ils ne font pas un pas pour vous les montrer. Quant à moi, je ne m'en inquiète guère ; il n'y a que leur propreté que je leur envie ; le reste est raideur, pédantisme et ennui. Tout ne peut pas se dire là-dessus. »⁷⁹

Les moments de table étant des moments sociaux, régis par de multiples codes de conduite, ils représentent le témoin idéal des différences de pratique et des spécificités propre à chaque communauté⁸⁰. Au-delà de l'*habitus*, la nourriture anglaise contribua grandement à la dépréciation de son séjour et l'incita à rentrer plus tôt à Paris sans achever son travail de collation. Si, au début de son voyage, certaines de ses remarques peuvent être attribuées à un sentiment de nostalgie⁸¹, Eugène Burnouf souligna, au fur et à mesure que les jours passaient, les conséquences que pouvait avoir la nourriture anglaise sur sa santé. Il précisa notamment à Jules Mohl :

⁷⁹ Lettre du 14 avril 1835 à Mme Eugène Burnouf. DELISLE 1894, p. 205-207.

⁸⁰ Ainsi en est-il d'une scène qu'il observa dans la salle de restauration de l'hôtel où il était descendu et dans laquelle il vit l'essence de l'Allemagne : « [...] et enfin, cette scène si animée, l'idée que je voyais enfin l'Allemagne elle-même, jouissant un peu grossièrement des biens que la terre lui donne, artiste, buveuse, hospitalière, savante, etc., cette idée m'a attaché au plus haut degré, et j'ai même regretté bien vivement que tu ne fusses pas là pour assister à cette scène ». Lettre du 2 septembre 1834 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 166.

⁸¹ Voir, par exemple, la référence à la pâtisserie parisienne Quillet. Dès son retour, il prévoyait d'y faire avec sa femme « une fameuse bombance [...] pour oublier les mauvais ragoûts anglais ». Lettre du 14 avril 1835 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 208.

« J'ai assez et même trop de cette besogne assommante, poursuivie sans distraction d'aucune sorte. Ma santé m'a donné deux ou trois avertissements, dont je n'ai pas parlé chez moi, mais dont il est prudent de prendre notice. Je ne digère pour ainsi dire plus, et l'ale, la bière, le mouton et le bœuf me sont devenus d'une lourdeur et d'une insipidité insupportables. »⁸²

Si ce passage témoigne, certes, de son épuisement général, Eugène Burnouf décida assurément de quitter Londres du fait de ses problèmes de santé récurrents, ne souhaitant pas commettre « une imprudence réelle »⁸³. Un aspect dont il fait part, non sans une touche d'humour, à son ami Christian Lassen dans sa lettre du 9 septembre 1835 dans laquelle il envisage un second séjour dans la capitale anglaise :

« D'ailleurs, quand j'aurai épuisé mes matériaux, je ferai un nouveau voyage à Londres ; je souhaite cependant que cela ne soit pas de sitôt ; car je ne puis vivre longtemps de cette nourriture si substantielle, la seule qu'on ait là-bas ; et je puis dire que c'est mon estomac qui m'a chassé de Londres. »⁸⁴

Conclusion

Eugène Burnouf n'eut cependant pas l'opportunité d'effectuer ce second séjour en Angleterre, ni d'entreprendre – voire d'envisager – un quelconque voyage en Inde. En effet, ses problèmes de santé, notamment de terribles coliques néphrétiques qui le clouaient parfois au lit depuis 1828⁸⁵, l'amènèrent, certes, à réaliser d'autres voyages, mais à Vichy, dans le cadre du traitement de ses calculs

⁸² Lettre du 29 juillet 1835 à Jules Mohl. *Ibid.*, p. 272-273.

⁸³ Lettre du 9 septembre 1835 à Christian Lassen. *Ibid.*, p. 277. Connaissant la fragilité de sa santé, son père, Jean-Louis Burnouf, était demeuré inquiet de ce long séjour de plusieurs mois à l'étranger et s'enquit régulièrement de son état dans ses lettres qu'il lui adressait à Londres, lui avouant qu'il ne serait soulagé que lorsqu'il serait enfin de retour à Paris. *Ibid.*, p. 517.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 276-277.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 79.

rénaux⁸⁶.

La correspondance entretenue par Eugène Burnouf lors de ses voyages en Allemagne et en Angleterre témoigne donc des logiques spatiales et des jeux d'échelles géographiques qui nous permettent d'entr'apercevoir l'Europe savante et ses espaces au XIX^e siècle à travers la vision qu'Eugène Burnouf souhaitait en donner aussi bien à sa femme qu'à ses confrères. Ces échanges épistolaires « font varier le champ et les points de vue, depuis la table de travail [de sa chambre d'Oxford ou de Londres] jusqu'aux réseaux savants, de la réflexivité de l'acteur sur son identité et son travail à ce que ses œuvres révèlent indirectement de ses pratiques, non seulement dans leur réalité empirique, mais aussi dans leur formalité disciplinaire, dans l'*habitus* qu'elles manifestent, dans les inflexions personnelles qui font dévier certaines pratiques des normes dominantes »⁸⁷. Mais au-delà de ces lieux d'un savoir indo-iranologique encore rare dans la première moitié du XIX^e siècle, c'est avant tout un Eugène Burnouf intime, un mari et un père aimant, fort éloigné de sa famille qui nous est donné de voir à travers cette correspondance. Comme il le résuma lui-même avec discernement, dans sa lettre du 12 avril 1835 qu'il rédigea dans sa chambre d'Oxford à l'attention de sa tendre épouse : « Tu as maintenant l'histoire de ma vie matérielle, voici la partie intellectuelle. Quant au cœur tu l'as gardé avec toi »⁸⁸.



Références bibliographiques

BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE 1891

Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, *Eugène Burnouf, ses travaux et sa correspondance*, Paris.

⁸⁶ Voir par exemple la lettre du 21 et 26 juillet 1837 à Mme Eugène Burnouf. *Ibid.*, p. 284-285 et 289-293.

⁸⁷ JACOB 2014, « Practical turn », paragraphe 21.

⁸⁸ Lettre du 12 avril 1835 à Mme Eugène Burnouf. DELISLE 1894, p. 199.

BERGER 1892

Philippe Berger, « Eugène Burnouf d'après sa correspondance », *Revue des Deux Mondes* (1829-1971), vol. 114, p. 533-550.

BOURDIEU 1984

Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Paris.

DELISLE 1894

Laure Delisle (éd.), *Choix de lettres d'Eugène Burnouf. 1825-1852 suivi d'une bibliographie avec portrait et fac-similé*, Paris.

DUCŒUR 2022

Guillaume Ducœur, « Eugène Burnouf (1801-1852) », dans *Collectionneurs, collecteurs et marchands d'art asiatique en France 1700-1939*, INHA [en ligne].

FEER 1899

Léon Feer (éd.), *Papiers d'Eugène Burnouf conservés à la Bibliothèque Nationale*, Paris.

GALLIEN 2013

Claire Gallien, « Une querelle orientaliste : la réception controversée du *Zend Avesta* d'Anquetil-Duperron en France et en Angleterre », *Littératures classiques* 81, p. 257-268.

JACOB 2007

Christian Jacob (dir.), *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, Paris.

JACOB 2011

Christian Jacob (dir.), *Lieux de savoir 2. Les mains de l'intellect*, Paris.

JACOB 2014

Christian Jacob, *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir ?*, Marseille.

NAF 10587-10606

Correspondance et papiers de Jean-Louis Burnouf (1775-1844) et d'Eugène Burnouf (1801-1852), 20 volumes, Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits.

NAF 10601

XV. Correspondance d'Eugène Burnouf avec Christian Lassen et Auguste-Guillaume de Schlegel 1825-1852, Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, 1825-1852.

PAPIERS BURNOUF 45

Textes copiés à Londres, Papiers Burnouf 45, Bibliothèque nationale de France,

Département des Manuscrits.

PETIT 2014

Jérôme Petit, « Les savants occidentaux, lecteurs et (re)copistes des manuscrits orientaux Eugène Burnouf, Léon Feer, Julien Vinson », dans Nalini Balbir et Maria Szuppe (dir.), *Lecteurs et copistes dans les traditions manuscrites iraniennes, indiennes et centrasiatiques*, Eurasian Studies XII, p. 437-459.

RABAULT-FEUERHAHN 2008

Pascale Rabault-Feuerhahn, « Voyages d'études et migrations savantes. Paris, lieu fondateur et provisoire de l'indianisme allemand », *Revue germanique internationale* 7, p. 139-156.

Eugène Burnouf et la naissance de l'exégèse avestique

Philippe SWENNEN
Université de Liège

Pour les orientalistes, l'année 2022 aura été celle du bicentenaire du déchiffrement de la Pierre de Rosette par Jean-François Champollion (1790-1832). Les mêmes clameurs rappelleront-elles, dans sept ans à peine, les deux cents ans du début de l'élucidation de l'*Avesta* par Eugène Burnouf (1801-1852) ? À vrai dire, il est permis d'en douter, bien qu'il semble pourtant possible de plaider, si toutefois pareille comparaison a la moindre valeur, que la prouesse alors accomplie par l'auteur du *Commentaire sur le Yaçna* n'est pas moins exemplaire que celle du célèbre fondateur de l'égyptologie moderne. La remise en perspective des modalités qui ont permis à l'érudition occidentale d'entreprendre une lecture critique et indépendante de l'*Avesta* mérite sans doute d'être remise en perspective.

Je commencerai par rappeler brièvement ce qui n'est trop souvent connu que des seuls indo-iranistes. Dès les années 1720, une poignée d'érudits perçoivent que les textes sacrés de la Perse antique ne sont pas perdus, mais restent détenus par des Iraniens expatriés dont les ancêtres ont fui la pression musulmane désormais toute-puissante dans leur terre natale pour trouver asile à l'ouest du sous-continent indien, dans le Gujarat : ils se nomment eux-mêmes « Parsis », ce qui dit de manière limpide la parfaite conscience qu'ils ont de leurs origines. Un premier manuscrit arrive à Oxford, mais reste pour le moment lettre morte¹.

En 1754, un jeune orientaliste français, Abraham Hyacinthe

¹ Sur la présentation générale de ce contexte initial, on peut commodément continuer à utiliser DARMESTETER 1892, p. VIII-XXXVI.

Anquetil-Duperron (1731-1805), voit à Paris la copie de quelques pages de ce manuscrit, en fait un *Vendidad Sadé*. Trouver la clé permettant d'accéder à l'intelligence de ce texte devient sa raison d'être. Manquant de ressources financières, il n'hésite pas à s'engager dans les troupes de la Compagnie des Indes afin de se transporter sur place. On ne saurait trop conseiller de lire les merveilleux *Mémoires* d'Anquetil-Duperron pour se soustraire à la funeste érudition cosmétique qui voudrait faire croire que l'orientalisme ne serait tout au plus qu'un produit dérivé d'un premier commerce globalisé ou, pis encore, de la pulsion coloniale². Quittant à pied Paris pour rejoindre le port de Lorient par des routes boueuses, logeant chez l'habitant, dont la misère matérielle l'indigne, Anquetil-Duperron n'est mû par rien d'autre que par l'irrépressible désir de partir à la rencontre de l'autre, pour le connaître, le comprendre, se laisser impressionner et enrichir par lui. Guy Stroumsa a récemment employé des mots justes pour souligner la dimension profondément humaniste de cette démarche³.

Une fois arrivé à Surate, et rapidement soustrait à ses devoirs militaires, Anquetil-Duperron entre en contact avec la communauté parsie et, jouant de dissensions internes dont la description, maintes fois rappelée, nous égarerait, il parvient à obtenir un contact privilégié avec certains prêtres, ce que nul autre avant lui n'avait réussi à faire. C'est qu'en effet ce monde ancien et marginal est aussi un monde fermé sur lui-même. Il ne revendique aucun universalisme et n'encourage aucun prosélytisme, au contraire. Aujourd'hui encore, il est radicalement interdit à un non-mazdéen de pénétrer dans un temple pour assister à une cérémonie religieuse⁴.

C'est dire l'importance du succès de l'entreprise menée par

² ANQUETIL-DUPERRON 1771, volume I, *Discours préliminaire ou Introduction au Zend-Avesta*.

³ STROUMSA 2018.

⁴ Aussi faut-il saluer le remarquable travail accompli par Almut Hintze et son équipe de la SOAS, qui ont filmé et mis en ligne, en la commentant richement, l'exécution d'un Yasna mazdéen (<https://muya.soas.ac.uk>).

Anquetil-Duperron qui, à force de patience et de persuasion, réussit à obtenir de ses interlocuteurs qu'ils lui décrivent et lui expliquent leurs textes sacrés. Dès le début de ces colloques singuliers, Anquetil-Duperron perçoit bien combien l'exercice leur est malaisé. En réalité, ces prêtres sont incapables de lire directement le texte original de ce que nous nommons désormais l'*Avesta*. Ils parviennent tout au plus à paraphraser une traduction médiévale composée en moyen-perse, le pehlevi. Ils n'y arrivent du reste qu'en s'appuyant sur d'autres traductions plus récentes en langues indiennes, l'une en sanskrit, attribuée à un certain Nēryōsangh, l'autre en gujarati. Quand un passage avestique ne bénéficie d'aucune traduction, les intermédiaires du jeune savant français doivent se résoudre à admettre qu'ils ne comprennent tout simplement rien.

C'est donc après avoir recueilli cette tradition dramatiquement lacunaire qu'Anquetil-Duperron revient à Paris avec un riche trésor de manuscrits de tous types, attestant des langues variées, manuscrits qui nous sont toujours accessibles aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de France. Nous sommes en 1762. Neuf ans plus tard, il publie une traduction de l'*Avesta*, la première grande conquête occidentale des études orientalistes⁵. Cette parution crée un très vif émoi dans tous les milieux intellectuels et cultivés d'Europe, mais elle suscite aussi de vives polémiques, et surtout elle déçoit. Dans ce monde des Lumières qui ne croit qu'aux discours et aux idées abstraites, nul ne sait par quel bout prendre ce qui est, en fait, un corpus de liturgies archaïques. Pire, l'absence totale de repères linguistiques fait que l'on ne s'y retrouve pas bien dans les textes eux-mêmes. Qu'est-ce qui est archaïque et authentique ? Qu'est-ce qui n'est que traduction ? La frontière n'est pas claire. Or, les textes pehlevi comportent déjà du vocabulaire d'origine arabe, qui ne saurait donc être que postérieur à l'hégire. Ainsi certaines voix n'hésitent-elles pas à accuser Anquetil-Duperron de s'être laissé bernier par des producteurs de faux grossiers qui ne sauraient dater de l'Antiquité.

⁵ ANQUETIL-DUPERRON 1771.

Il est vrai que ces accusateurs imprudents trouvent des contradicteurs qui formulent des réponses et commencent à organiser le matériel. Dans l'ensemble, l'œuvre d'Anquetil-Duperron est finalement légitimée, conquérant au cours des décennies un prestige en réalité excessif. Ainsi les savants occidentaux croient-ils avancer dans l'étude de la religion de Zoroastre, là où en réalité ils s'ensablent.

« Enfin parut Burnouf », s'exclamait James Darmesteter en 1892⁶. Certes, mais même le génie le plus élevé a besoin d'un aliment qui lui permette d'apporter la démonstration de son talent. En cinquante ans, le paysage des idées a connu de profondes transformations, permises par une avancée capitale : la découverte du sanskrit. Burnouf lui-même en est parfaitement conscient, comme le prouvent les pages inaugurales du *Commentaire sur le Yaçna* dans lesquelles il explique pourquoi Anquetil-Duperron a pu se tromper, mais l'innocente définitivement de l'accusation d'avoir voulu tromper quiconque⁷.

Darmesteter donne de l'intervention d'Eugène Burnouf une description délicatement tendancieuse, qui ne va jamais jusqu'à se montrer fausse. Nous lisons d'abord :

« La méthode suivie par Burnouf est aussi simple que puissante : il commence par établir le texte par la comparaison des manuscrits et des variantes : cela fait, il met en regard de la phrase zende la traduction d'Anquetil et celle de Nériosengh ; montre les désaccords qui se produisent entre l'original zend et la traduction d'Anquetil ; passe de là à la traduction sanscrite, détermine le sens donné par Nériosengh à chacun des termes zends et à l'ensemble de la phrase ; passe du sens du mot à l'explication de la forme ; dégage ainsi pas à pas le vocabulaire et la grammaire de la langue et enfin, quand il y a lieu, passant

⁶ DARMESTETER 1892, en particulier *Introduction, Chapitre I : Histoire des études zoroastriennes*, p. XXIII.

⁷ « En donnant au public une version que tout l'autorisait à croire fidèle, Anquetil a pu se tromper, mais il n'a certainement voulu tromper personne ; il croyait à l'exactitude de sa traduction, parce qu'il avait foi dans la science des Parses qui la lui avaient dictée. », BURNOUF 1833, p. IV.

du sens et de la forme du mot à ses affinités étrangères, détermine sa place dans la famille aryenne. »⁸

La démarche et le ton changent à l'occasion du dernier paragraphe, un peu plus long, qui appelle certaines mises au point. Nous lisons cette fois :

« La méthode était tracée : il n'y avait qu'à la suivre – puisqu'elle avait fait ses preuves – en élargissant son champ d'application et ses ressources. Burnouf n'avait eu en main qu'un instrument, la traduction sanscrite de Nériosengh. Or, cette traduction ne pouvait servir que pour le Yasna et d'autre part, pour le Yasna même, elle offrait certains dangers. Elle n'avait point été faite directement sur l'original : elle était calquée, avec une littéralité barbare, sur la traduction pehlvie : de là des obscurités nombreuses et souvent des erreurs que l'on ne pouvait reconnaître qu'en se reportant à l'original pehlvi, et il fallait tout le bon sens intuitif de Burnouf pour éviter les pièges que tendait, à chaque phrase, la servilité maladroite de la traduction sanscrite. À l'époque où Burnouf rédigeait son *Commentaire*, les textes pehlvis, malgré les découvertes épigraphiques de Sacy, étaient encore scellées d'un double sceau : il y a loin du déchiffrement d'une inscription ou d'une légende monétaire à la lecture d'un livre suivi. Ce n'est que quatre ans plus tard, en 1839, que parut dans le *Journal asiatique* (n° d'avril), le premier essai sur le pehlvi des manuscrits, essai d'une rare sagacité, dû à Joseph Müller. D'autre part, la limitation étroite des ressources traditionnelles dont disposait Burnouf l'avait forcé à s'adresser à l'étymologie et au sanscrit plus qu'il n'aurait fait s'il avait eu en main des matériaux directs plus considérables. On peut dire que les seules erreurs que l'on puisse, après cinquante ans d'études, relever dans son *Commentaire*, se sont presque toutes produites dans les cas où il crut pouvoir chercher dans l'étymologie et l'analogie du sanscrit les lumières que la tradition lui refusait. L'étymologie ne donne jamais que des possibilités, jamais des réalités : les réalités ne peuvent être fournies que par l'histoire, la tradition, le témoignage positif des faits. Il est certain que si Burnouf avait vécu, à mesure que les documents se seraient

⁸ DARMESTETER 1892, p. XXV.

multipliés, il aurait fait la part de moins en moins large à l'étymologie et se serait contenté de fournir des faits à la grammaire comparée au lieu de lui demander des secours. »⁹

S'il a commencé par reconnaître de bonne grâce que le déclic de Burnouf résultait de sa lecture de la traduction de Nēryōsangh, Darmesteter finit par une contestation du recours « à l'étymologie et au sanscrit », c'est-à-dire au védique, ce par quoi il annonce le jugement ferme, presque sévère, qu'il réservera ensuite à Martin Haug (1827-1876) et à Karl Friedrich Geldner (1852-1929). Autrement dit, le sanskrit de Nēryōsangh aurait tout de même été utile parce qu'il reflétait indirectement la tradition pehlevie, tandis que le recours au védique aurait été ensuite facteur d'erreurs. C'est sur ce jugement qu'il vaut la peine de s'arrêter.

L'accès de l'érudition occidentale à la langue classique du monde indien bouleverse profondément trois domaines des connaissances entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle. D'abord, il permet la diffusion de quelques-uns des grands chefs d'œuvre de la littérature indienne ancienne, qui exerceront une profonde influence sur la formation du mouvement romantique. Ensuite, il provoque, notamment par la voix de William Jones (1746-1794), la reformulation de la question des origines et des liens de parenté entre les langues, donc entre les peuples qui les parlent. Enfin, il permet la naissance d'une grammaire nouvelle, qui deviendra la linguistique moderne, lorsque les savants européens, découvrant la tradition grammaticale indienne, en particulier la célèbre *Aṣṭādhyāyī* de Pāṇini, porteront un regard entièrement nouveau sur le but et les méthodes de leurs recherches. L'acte de naissance de cette science nouvelle est le traité de grammaire comparée de Franz Bopp (1791-1867), qui paraît en 1816.

Eugène Burnouf, qui a appris le sanskrit auprès d'Antoine-Léonard Chézy (1773-1832), prend connaissance des travaux de Bopp dès leur parution, car c'est à Paris que le comparatiste

⁹ DARMESTETER, p. XXVI-XXVII.

allemand est venu se former, profitant de ce séjour pour se lier d'amitié avec l'helléniste Jean-Louis Burnouf (1775-1844), le père d'Eugène.

Ce dernier est donc idéalement placé pour jouer un rôle de premier plan parmi les pionniers de ces nouvelles études orientales, car il ne faut pas s'y tromper : si William Jones ou Franz Bopp, parmi quelques autres, ont indiqué une direction nouvelle, techniquement, tout reste à faire. Burnouf l'a bien compris. Il met au service de sa passion ce merveilleux mélange de sagacité intellectuelle et de colossale force de travail qui, deux cents ans plus tard, continue à laisser rêveur, car jamais aucun obstacle ne paraîtra trop haut pour ce chercheur acharné.

Au fond, la question de départ à laquelle Burnouf veut répondre est très simple : quelles sont les frontières du domaine linguistique indien, que ce soit sur le plan géographique ou sur le plan diachronique ?

Ainsi est-ce parce qu'il veut décrire l'arbre généalogique du sanskrit qu'il se lance dans une étude approfondie du pâli, ou qu'il approche certaines langues de la moitié méridionale du sous-continent indien, distinguant clairement les langues dravidiennes de l'indo-aryen.

C'est cette même question qui l'amène à se tourner vers l'*Avesta*. Car si les travaux d'Anquetil-Duperron s'étaient finalement vu reconnaître une autorité, on était resté incapable de caractériser la langue la plus ancienne des manuscrits. S'agissait-il d'un parler indien, iranien, voire d'autre chose ? Burnouf entend répondre à cette question pour décider où faire passer l'isoglosse. Il s'imagine que la réponse sera assez aisément accessible, parce qu'il est conscient de jouir d'une maîtrise suffisante du sanskrit, langue qu'Anquetil-Duperron n'avait jamais connue. Il prend donc la traduction de ce dernier et ouvre en regard un manuscrit de l'*Avesta*. Il comprend en peu de temps, et à sa propre stupéfaction, que cette traduction ne lui donne presque aucun moyen d'accéder à l'intelligence du texte. Anquetil-Duperron n'a jamais su lire l'*Avesta*.

Il a recueilli et mis en forme l'interprétation sacerdotale traditionnelle des Parsis, qui ont perdu la maîtrise du texte original.

Dès lors, comment faire ? Burnouf examine les sources et trouve une solution. Il s'aperçoit que, dans les manuscrits auxquels il a accès, une partie du texte avestique, celle du Yasna, le « sacrifice », comporte une traduction en langue sanskrite. Cela change tout bien sûr, car, contrairement à Anquetil-Duperron, il connaît cette langue. Une nouvelle étude peut commencer, qui correspond aussi au début de l'élucidation scientifique de l'*Avesta*. Anquetil-Duperron, continuant à recueillir la tradition locale, expose qu'à un moment mal défini, mais au moins trois siècles auparavant, un certain Nēryōsangh Dhaval a donné du texte avestique une traduction sanskrite. Nous ignorons qui était cet homme. Nous soupçonnons du reste de plus en plus fortement que cette version sanskrite du Yasna n'est pas l'œuvre d'un seul homme, et est antérieure de plusieurs siècles à la date annoncée à Anquetil-Duperron, la traduction sanskrite ayant commencé à être produite dès le XII^e siècle¹⁰. Nous savons encore moins pourquoi cette langue a été choisie. Elle restait certes connue des cercles érudits et raffinés, mais avait cessé d'être couramment parlée depuis longtemps, et ne pouvait en aucun cas être la langue maternelle de Nēryōsangh, ni d'aucun autre Parsi. Bien entendu, c'est la langue sacrée maîtrisée par les brāhmanes, un parler vénérable jouissant d'un grand prestige. On pense, encore que cela soit difficile à vérifier, que ce traducteur connaissait suffisamment le sanskrit pour avoir pu prendre conscience de la très grande lisibilité morphologique de ses mots, atout considérable pour rendre les nuances des mots avestiques avec une grande économie de moyens. C'est en tout cas l'un des atouts que Burnouf exploitera pour mettre de l'ordre là où la traduction d'Anquetil-Duperron accumulait de très nombreux flottements.

À peine le défrichage a-t-il commencé qu'une première conséquence considérable s'impose. Anquetil-Duperron n'a rien

¹⁰ Voir le point fait sur cette question par Martina Palladino (PALLADINO 2022, p. 23-26).

traduit au vrai sens du mot et, en ce sens, il n'y a pas de texte ou, pour le dire autrement, il faut en établir un au départ des quelques manuscrits disponibles. Cette première étape est fastidieuse, mais indispensable. Le plus difficile est d'en faire partager les fruits car il n'existe pas de caractères avestiques disponibles en imprimerie. L'idéal serait d'en faire fondre, ce qui a un coût. Désormais, dans toute sa correspondance, Burnouf ne cessera de se plaindre des difficultés qu'il rencontre à obtenir l'appui et les fonds propices à la création de ces caractères, de même qu'il ne manquera jamais une occasion d'aller voir des manuscrits pour en colliger les variantes, ou de demander ce secours à certains de ses correspondants. De 1829 à 1843, il avancera patiemment dans l'édition d'un *Vendidad Sadé* qu'il fera lithographier, en l'absence de caractères permettant une impression. Soit dit en passant, les grands principes permettant d'organiser le récitatif liturgique sont connus. Burnouf sait parfaitement qu'un *Vendidad* a pour socle le récitatif du Yasna, dans lequel sont insérés les chapitres du *Visprad* et ceux du *Vendidad*, même s'il reconnaît à ce dernier une autonomie de code juridique¹¹. Par ailleurs, dès 1836, il est en contact épistolaire avec Manackjee Cursetjee (1808-1887), un Parsi qui a fait publier un *Vendidad* à Bombay (voir Annexe 1). Ils s'échangent leurs publications. L'ouvrage de Cursetjee, consistant en la publication du texte avestique assorti d'un commentaire en gujarati, est une opportunité supplémentaire d'examiner les variantes¹². À l'issue de ces travaux, Burnouf se forgera clairement l'opinion, explicite, qu'il n'existe qu'un *Avesta*. Le 9 septembre 1835, il écrit à Christian Lassen, son alter ego, titulaire de la chaire d'indianisme à l'Université de Bonn :

« Le résultat le plus général de ces collations, c'est qu'il n'y a absolument qu'une seule rédaction des livres zends, quelles que soient l'origine et la date des manuscrits qui nous les ont

¹¹ « Ces trois ouvrages sont réunis en un seul par les prêtres parses, et ils reçoivent alors le nom de *Vendidad-sadé*, titre sous lequel j'en ai fait lithographier le texte en un volume in-folio. », BURNOUF 1833, p. VI.

¹² CURSETJEE 1832.

conservés. C'est un fait important qui les met sur le même pied que tous les grands livres de l'antiquité, comme les *Védas* et la *Bible*, lesquels sont venus à nous presque intacts et protégés par l'opinion qu'on avait de leur authenticité. J'avoue que je croyais à ce résultat a priori, mais j'avais besoin de le vérifier expérimentalement. La vérification a été des plus satisfaisantes, et peu de faits sont plus solidement établis que [celui-ci] : tous les livres parsis de l'Inde viennent d'une source unique, qui, peut-être, a péri maintenant même en Perse. »¹³

Il avait évidemment raison. La correspondance entre les deux hommes nous montre le savant français constamment anxieux d'obtenir les outils nouveaux qui lui permettraient de combler les lacunes de son information.

Car si Burnouf a compris comment dépasser Anquetil-Duperron, il perçoit parfaitement les obstacles qui se dressent sur son parcours. J'ai commencé mon intervention par une allusion à Champollion. Chacun sait que la Pierre de Rosette comporte le texte d'un décret d'époque ptolémaïque tracé en trois versions, en égyptien hiéroglyphique, puis en démotique, et enfin en grec. Même s'il fallut à Champollion des années de travail acharné pour finalement trouver la clé du système hiéroglyphique, le déclic rendu accessible par la Pierre de Rosette reposait sur le fait que la troisième version permettait de comprendre la deuxième, qui ouvrait l'accès aux hiéroglyphes. Pour Burnouf, la situation est plus complexe encore. Il sait que la traduction sanskrite a été faite sur la version pehlevie, mais cette dernière lui est inconnue, car elle n'est pas incluse dans les manuscrits avestiques parisiens comportant cette traduction sanskrite. Aussi est-ce à tâtons qu'il doit décrire le paysage servant de motif à un puzzle dont un tiers des pièces lui manque. Il est par ailleurs touchant de voir avec quelle insistance il demande de façon récurrente tout ouvrage susceptible de lui permettre d'entrer dans les traductions et commentaires en gujarati. Il devine que cela lui donnerait accès à la tradition des communautés parsies. Il s'en

¹³ BURNOUF-DELISLE 1891, p. 277. Cette lettre à Lassen est datée du 9 septembre 1835.

inquiète avec une vivacité qui ne lui survivra guère.

Cette lacune n'a jamais été comblée. Le retour, relativement récent, au corpus avestique perçu comme complexe de récitatifs liturgiques a enfin rendu vie à cette ambition. Céline Redard et Kerman Dadi Daruwalla ont tout récemment commencé à surmonter ce vide de nos informations en entreprenant la traduction de certains travaux rédigés par Anklesaria à la fin du XIX^e siècle¹⁴, mais nous restons très loin de pouvoir produire une grammaire et un dictionnaire du gujarati parsi.

Comment faut-il utiliser la traduction attribuée à Nēryōsangh ? James Darmesteter a en réalité donné une présentation simplifiée de la méthode de Burnouf, qui évolue avec le temps, au fur et à mesure qu'il consolide sa maîtrise du sanskrit.

Burnouf montre d'abord que la transposition des mots avestiques ou même pehlevins en alphabet devanāgarī permet de mieux sentir la réalité phonique des phonèmes de la langue avestique, car Anquetil-Duperron ne pouvait que noter la prononciation, elle aussi altérée, de ses contemporains parsis. Or, la diction ancienne permet notamment de mieux percevoir le système des voyelles, point essentiel pour l'analyse correcte des formes. Ensuite, le texte de Nēryōsangh permet à la fois d'accéder au sens des radicaux et d'interpréter les formes, ce qui donne évidemment accès à des éléments de syntaxe.

En un premier temps, Burnouf reste très dépendant de Nēryōsangh, dont il ne peut déjouer les pièges ou les lacunes. Bornons-nous à lire Yasna 1.1 :

*niuuāēdaiemi. haṅkārāiemi. daθušō. ahurahe. mazdā. raēuuatō.
x^varənaṅ^vhatō. mazištaheca. vahištaheca. sraēštaheca.
xraoždīštaheca. xraθβištaheca. hukərəptəmaheca. ašāt.
apanōtəmaheca. hudāmanō. vouru. rafnaṅhō. yō. nō. dada. yō.
tataša. yō. tuθruiē. yō. mainiiuš. spəntō.təmō.::*

¹⁴ REDARD and DARUWALLA 2021.

Burnouf lui-même rappelait toujours la traduction d'Anquetil-Duperron :

« Je prie et j'invoque le grand Ormuzd, brillant, éclatant de lumière, très-parfait, très-excellent, très-pur, très-fort, très-intelligent, qui a le corps le plus pur, au-dessus de tout ce qui est saint, qui ne pense que le bien, source de plaisirs, qui me donne (ce que je possède), qui est fort et agissant, qui nourrit, qui est souverainement absorbé dans l'excellence. »¹⁵

Notre compréhension actuelle de cette phrase est évidemment assez différente de celle d'Anquetil-Duperron. Par exemple :

« J'annonce et j'organise [le sacrifice] d'Ahura Mazdā qui a [tout] mis en place, qui donne la richesse et la force d'abondance, [car] il est le plus grand, le meilleur, le plus beau, le plus agressif, le plus apte, celui qui a la plus belle forme-visible et qui, le premier, depuis l'Agencement, a atteint [les chemins directs] ; il est le dieu au bon piquet et à la vaste assistance qui nous a mis [sur la terre], nous a taillés, nous a engraisés et qui, à [notre] avis, est le plus bénéfique. »¹⁶

Cette phrase ne présente pas de difficulté majeure sur le plan éditorial, mais un mot tout de même fait problème, c'est *mainiiuš*. Toujours sous l'impulsion de Jean Kellens, et au départ de la leçon du manuscrit K4, l'instrumental *mainiiū* paraît aujourd'hui meilleur. Il aurait été secondairement altéré par une propension générale à identifier Mazdā avec Spənta Manyu¹⁷. Comparons dès lors les versions avestique et sanskrite.

avestique : *niuuāēdaiemi. haṅkārāiemi.*

sanskrit : *nimaṅtrayāmi saṃpūrṇayāmi (kila ijisnau nimaṅtrayāmi saṃpūrṇaṃ ca karomi)*

avestique : *daθušō. ahurahe. mazdā. raēuuatō. xʷarənaɲʰatō.*

sanskrit : *dātāraṃ svāmināṃ mahājñānināṃ +śuddhimamtaṃ +śrīmamtaṃ*

avestique : *mazištaheca.*

¹⁵ BURNOUF 1833, p. 106.

¹⁶ KELLENS 2006, p. 12.

¹⁷ KELLENS 1995.

sanskrit : *mahattaraṃ ca (kila vapuṣā)*
 avestique : *vahištaheca.*
 sanskrit : *utkr̥ṣṭataraṃ ca (mūlyena)*
 avestique : *sraēštaheca.*
 sanskrit : *suṃdarataraṃ ca (darśanena)*
 avestique : *xraoždīštaheca.*
 sanskrit : *gāḍhataṃ ca (kāryanyāyaih)*
 avestique : *xraθβīštaheca.*
 sanskrit : *buddhitamaṃ ca (jñānitamaṃ)*
 avestique : *hukərəptəmaheca.*
 sanskrit : *sukalevaratamaṃ ca (kilāsyā aṃgāni anyonyaṃ anurūpatarāṇi)*
 avestique : *ašāf. apānōtəmaheca.*
 sanskrit : *puṇyāt pradhānatamaṃ ca (sadācārāt kila hormmijdāt yad vapuḥ puṇyena tan mahattaraṃ)*
 avestique : *hudāmanō.*
 sanskrit : *uttamajñānī (kila +sadvyāpārajñānī)*
 avestique : *vouru.rafnəhō.*
 sanskrit : *svecchānaṃdī (kila aparān abhīpsitatareṇa ānaṃdena kurute)*
 avestique : *yō. nō. daḍa. yō. tataša. yō. tuθruiē.*
 sanskrit : *yo'smān dadau yo ghaṭayām āsa (tanubimbam) yaḥ pratyapālayat*
 avestique : *yō. mainiiuṣ. spəntō.təmō.*
 sanskrit : *yaḥ adr̥śyebhyo vṛhatarah̥*¹⁸

Nous commencerons par observer que la version de Nēryōsangh est, en fait, un mélange de traductions et de paraphrases, mot que Burnouf lui-même utilisera souvent, et qu'il est donc, en ce sens, bâti sur le modèle de la version pehlevie. Il en résulte la compréhension générale suivante :

« J'invite [et] j'accomplis (c'est-à-dire « j'invite au sacrifice et fais complètement ») en direction du donateur, seigneur de haute sagesse, pur, glorieux, et très grand (c'est-à-dire par son corps), et très éminent [par sa valeur], et très beau [par son apparence], et très fort [par ses tâches et ses systèmes], et très sage [très savant], et doté du corps le meilleur (c'est-à-dire que ses membres sont très bien conformés les uns aux autres), et très important du point de vue du bien [de l'attitude

¹⁸ Je suis l'édition de la traduction sanskrite établie par Martina Palladino (PALLADINO 2022, p. 149).

vertueuse] (*c'est-à-dire que, grâce à Ahura Mazdā, ce corps devient plus haut en vertu*), détenteur de la connaissance ultime (*c'est-à-dire détenteur d'une connaissance véritable de ses activités*), détenteur de joie à sa guise (*c'est-à-dire qu'il se charge des autres avec la joie la plus plaisante*), qui nous a donné, qui a mis en mouvement [reflet du corps], qui a protégé, qui est le plus haut d'entre les invisibles. »

La première de ces paraphrases prolonge la version pehlevie¹⁹, justifiant la traduction de Jean Kellens : un mot est élidé, très certainement l'avestique *yasnəm*, traduit par le pehlevi *yazišn*, puis prolongé mécaniquement par *ijisnau* chez Nēryōsangh.

La situation se complique aussitôt, car Nēryōsangh semble ne pas percevoir que *yazišn* représente ici l'accusatif qu'appelaient *niuuāēdaiemi* et *hanḱāraiemi*, deux dérivations causatives de verbes transitifs que Burnouf identifie parfaitement²⁰. Sans doute est-ce le fait de ne pas pouvoir lire la déclinaison, le répertoire désinentiel s'effondrant en pehlevi, qui emmène ensuite Nēryōsangh dans une fausse direction. Pour nous, il va de soi que, à l'exception d'*aṣāt*, dont l'ablatif est régi par le substrat verbal de la racine d'*apanōtəmaheca*, tous les mots qui se trouvent entre *hanḱāraiemi* et le premier *yō* sont au génitif, donc régis par le mot élidé, et sont distribués en trois sous-groupes par la subtile syntaxe de la particule de coordination, à laquelle Nēryōsangh se montre d'ailleurs sensible. Pour ce dernier, malheureusement, tous ces mots sont des accusatifs, ce qui, encore une fois résulte de l'appauvrissement flexionnel du pehlevi. Burnouf, qui a pourtant fait, dès son article de 1829²¹, la démonstration de son aptitude à décrire le paradigme avestique de plusieurs mots athématiques, comme *manah-* ou *vacah-*, ne parvient pas ici à éviter le piège et reste solidaire de sa source, ce qui l'amène fatalement à de longues démonstrations obsolètes.

¹⁹ *niwēyēnam hangirdēnam ō ēn yazišn*, *TITUS Texts: Pahlavi Translation of the Avesta: Yasna and Vispered: Frame* (uni-frankfurt.de), texte établi par Prods Oktor Skjaervø (consulté le 5 octobre 2022).

²⁰ BURNOUF 1833, p. 119-121.

²¹ BURNOUF 1829.

Je ne fais nullement cette remarque par malice, mais au contraire dans une double intention. La première consiste à mettre à nouveau en exergue le fait que le lien existant entre Nēryōsangh et Anquetil-Duperron reste envers et contre tout perceptible. L'informateur de ce dernier avait de terribles lacunes, mais ce qu'il y a de recevable dans son intervention repose indubitablement sur la version sanskrite, comme le prouve cette communauté des accusatifs. La seconde prépare mes remarques finales : pour dépasser vraiment Nēryōsangh, Burnouf a besoin de progresser en sanskrit, ce qu'il fera en lisant Pāṇini et, plus encore, en prenant conscience de la polarité dialectale séparant le sanskrit classique du védique. J'y reviens tout de suite, mais m'en voudrais de ne pas désigner d'abord concrètement, sur cette seule phrase, les progrès véritables qui doivent être attribués à Burnouf.

D'une part, en lisant Nēryōsangh, il dépasse l'informateur d'Anquetil-Duperron. Il va de soi que *nō* est une forme de pronom de la première personne du pluriel, rendu en sanskrit par *asmān*, et l'on est vraiment consterné de constater que cela avait cessé d'être évident pour l'inspireur de la première traduction française.

Venons-en ensuite aux formes verbales finales. Burnouf entérine le *dadau* de Nēryōsangh, de même qu'il avait accepté son *dātaram*. Ce sont des remarques du jeune Windischmann qui lui feront prendre conscience de la disparition des sonores aspirées héritées en iranien ancien. Il le dit à Lassen, toujours lui, dans une lettre datée du 19 janvier 1835 :

« Puisque j'en suis sur le zend, veuillez dire à M. Windischmann que j'ai fait droit à ses critiques aussi justes que bienveillantes (car il aurait pu être plus sévère, et par exemple M. Benary ne serait pas si doux), et j'ai communiqué son opinion sur *dâ* = *dhâ*, dans une note ad hoc pour renoncer à la mienne. »²²

Cependant, son apport personnel est d'aller plus loin que

²² BURNOUF-DELISLE 1891, p. 185.

Nēryōsangh lorsqu'il identifie et décrit morphologiquement le thème de parfait commun à ces trois verbes (analyse des diathèses incluse), là où la traduction sanskrite rendait le parfait moyen *tuṅruiiē* par l'imparfait actif *pratyapālayat*²³.

Ce simple exemple inaugural suffit à montrer comment Burnouf se mit en route, mobilisant toutes les ressources de son aptitude au jugement analytique chaque fois qu'elles pouvaient lui permettre de déjouer les lacunes de son information ou les pièges de ses sources. L'exploration de sa correspondance est à cet égard plus instructive encore que ses publications, et surtout plus essentielle.

L'élargissement de sa connaissance du sanskrit joue un rôle essentiel dans l'évolution de sa perception de la langue avestique. Le 13 mars 1826, il écrit à son cher Christian Lassen qu'il se demande si ce qu'il nomme le zend n'est pas plus vieux que le sanskrit.

« Quoique je sois très peu avancé, j'ai cependant trouvé quelques-unes des lois qui modifient les mots d'origine indienne. Ces lois se produisent dans toutes les occasions avec une merveilleuse régularité, et je me flatte que la grammaire de cette langue, qui, quant à présent, me paraît fort embrouillée, pourra plus tard être exposée avec un degré de clarté assez grand, surtout si on fait intervenir la langue grecque ; car, j'en ai la conviction, dans les mots et dans les formes grammaticales qui sont communs au zend et au sanscrit, le zend doit être considéré comme un intermédiaire. »²⁴

Ceci dit, il hésite beaucoup, se rétractant quinze jours plus tard. Sur le principe, l'enjeu est conséquent. Cet aspect de la réflexion de Burnouf n'a pas laissé dans l'histoire des études la place qu'il mérite. Il conteste la primauté du sanskrit en termes d'antériorité et, partant, tout le mythe arien déjà latent. Que n'a-t-il été mieux entendu ! Il faut cependant reconnaître que ces premières réflexions

²³ BURNOUF 1833, p. 141-146.

²⁴ BURNOUF-DELISLE 1891, p. 15.

sont énoncées au départ d'un socle trop fragile. Du côté des sources sanskrites, en effet, Burnouf ne connaît alors que des textes épiques ou classiques. Son intuition que l'avestique récent reflète un état de langue fondamentalement plus ancien est juste, mais lacunaire et superficiellement argumentée.

Les choses changent radicalement à partir de 1830, véritable année pivot de ses travaux, quand, inspiré par la lecture de Pāṇini, au cours de laquelle il note que les formes signalées comme archaïques lui permettent de conduire l'analyse de formes avestiques, il se lance cette fois à la découverte de la littérature védique. Les ressources disponibles sont à nouveau lourdement handicapantes, puisqu'il lui faut d'abord passer par les manuscrits telingas qui ne sont guère propices à la correcte perception de cet état de langue archaïque. Le 24 juin 1830, il donne à nouveau des nouvelles de ses travaux à Christian Lassen :

« Depuis que je vous ai écrit, j'ai regardé un peu les Védas qui sont dans ces affreux manuscrits télingas. La forme même sous laquelle ils se trouvent empêche qu'on y fasse des progrès un peu marqués ; mais je voulais voir quel effet pouvait produire le mélange des façons de parler anciennes que Panini indique comme appartenant aux Védas ; voici quel était le but de cette recherche. M'étant procuré un Panini dans lequel je me suis mis tout entier, je n'ai pas été peu surpris d'y rencontrer des formes qui appartiennent à la langue zende et qui manifestent une antiquité évidente. Ces formes ne sont pas, il est vrai, en grand nombre ; mais le peu qu'on en trouve est concluant. Je ne vous citerai que la séparation de l'upasarga d'avec le verbe, auquel, dans le sanscrit classique, on le joint le plus souvent. (Panini, I, 4, 82) J'avouerai que, dans le peu que j'ai lu des Védas, j'ai été frappé : 1° de la rareté de ces formes obsolètes ; 2° de la ressemblance du style avec le sanscrit classique ; 3° enfin, ce qui était le but principal de ma recherche, de l'étonnante analogie de ces hymnes et prières du Sâma-Véda avec celles du Zend-Avesta. Il y a là un problème curieux, mais dont, pour ma part, je ne vois pas encore la solution. »²⁵

²⁵ BURNOUF-DELISLE 1891, p. 97-98.

La situation évolue vite, quand il entre en contact avec Friedrich August Rosen et a la chance de lire les premières pages que ce dernier, dont la mort interrompra bien trop tôt les travaux, a consacrées aux hymnes du *R̥gveda*. Dès le 3 janvier 1831, Burnouf écrit à Jules Mohl combien cette découverte accélère sa progression :

« Le jour, je lis des Védas, dont nous avons quatorze boîtes à la Bibliothèque ; mais, depuis que j'ai reçu le petit morceau de Rosen, je suis peu encouragé, quand je compare les admirables secours qu'on a à Londres, en lexiques anciens et en commentaires, avec la nudité de nos horribles manuscrits télingas. Cependant, dans l'intérêt de mon commentaire zend, je lis le plus que je puis de ce vieux sanscrit, qui a un rapport étonnant avec le zend ; cela a considérablement modifié les idées que j'avais quand vous êtes parti. »²⁶

En octobre 1831, c'est à Franz Bopp en personne qu'il confie sa conviction :

« Il est bien vrai que, si cette langue (le zend) se distingue par un grand nombre de caractères qui attestent un idiome postérieur et, pour ainsi dire, usé, elle n'en présente pas moins un grand nombre de faits grammaticaux qui sont antérieurs aux formes sanscrites actuellement en usage et dont l'analogue ne se trouve plus que dans les Védas. »²⁷

James Darmesteter, qui n'éprouvait guère de sympathie pour l'école védicante, comme le prouvent ses jugements sévères sur Martin Haug et, plus encore, sur Karl Friedrich Geldner, a sous-estimé, peut-être délibérément, la prescience que Burnouf a eue de l'importance du comparatisme indo-iranien, qu'il a en réalité inventé avec les moyens du bord. Dès 1827, il écrivait au même Lassen que l'apprentissage de l'avestique lui paraissait impossible sans celui, préalable, du sanskrit. Darmesteter ne prend pas la peine de démontrer par des exemples concrets que le recours à ce qu'il

²⁶ *Ibid.* 1891, p. 117.

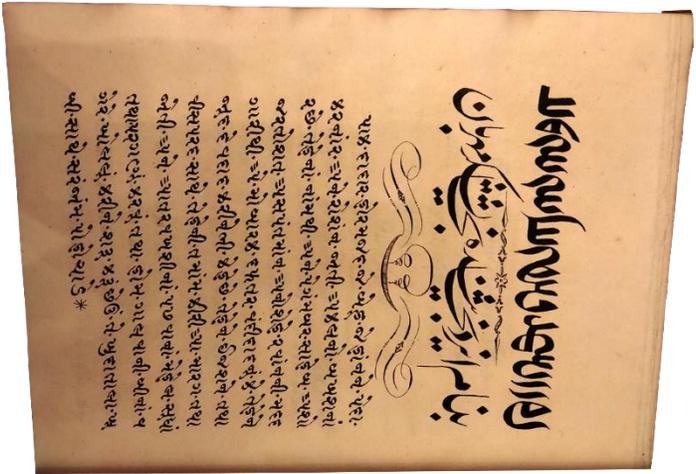
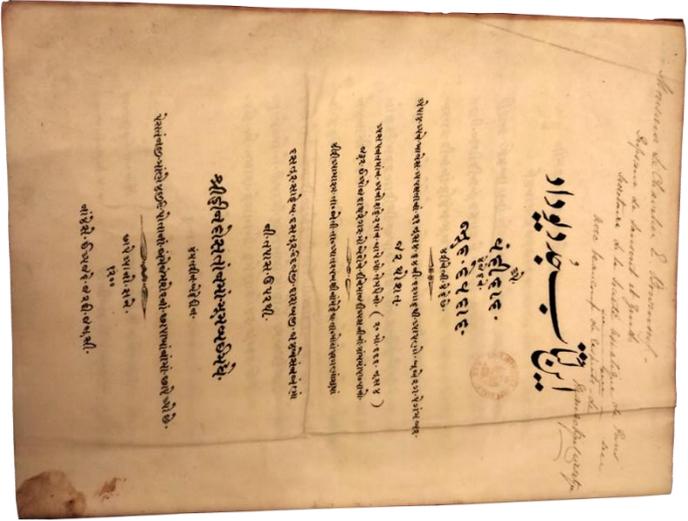
²⁷ *Ibid.*, p. 119.

nomme « étymologie » aurait égaré Burnouf. Cependant, ce dernier, dans sa correspondance, explique très bien comment, sur de simples indications que lui donnait la lecture de Pāṇini, il a pressenti que le védique lui offrirait des réponses à certaines de ses questions. Les pages, parfois vraiment longues, du *Commentaire* sont avant tout le fruit de la mise en œuvre de cette intuition, soit qu'elle lui soit personnelle, soit qu'elle soit déjà enrichie des observations que ses premiers travaux avaient inspirées à de plus jeunes que lui. En un mot comme en cent, ce n'est pas le sanskrit qui a éclairé Burnouf, encore moins Nēryōsangh, mais bien le védique, avant Bartholomae et avant Hoffmann : il se trouvait ainsi en toute première ligne d'un combat dont on espère qu'il n'est pas sans fin.

Faut-il le dire ? Il ne manqua qu'une seule étape à son raisonnement. Ses patients travaux ont conduit Burnouf jusqu'aux alentours du Yasna 20. Ainsi laissait-il sans le savoir à Martin Haug les lauriers de la découverte des Gāthās. Aurait-il fait aussi bien que le premier biographe moderne de Zarathushtra ? Il n'y a évidemment pas de réponse scientifique à cette question, mais il n'y a aucune raison de principe de l'exclure car, dans toute cette abondante production scientifique et épistolaire, il y a une chose dont Burnouf n'a jamais ressenti une seule fois le besoin : se mêler de l'incarnation du supposé prophète.



Annexe 1



Vendidad Sade – Lithographié à Bombay par Manackjee Cursetjee (1832)
 Ms Burnour 2678 (BnF – Ms Sanscrit 1046)

Références bibliographiques

ANQUETIL-DUPERRON 1771

Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les Idées théologiques, physiques et morales de ce législateur, les cérémonies du culte religieux qu'il a établi et plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne histoire des Perses*, 3 volumes, Paris.

BURNOUF 1829

Eugène Burnouf, « Extrait d'un Commentaire et d'une Traduction nouvelle du *Vendidad Sadé*, l'un des livres de Zoroastre », *Journal asiatique* 3, p. 321-349.

BURNOUF 1833

Eugène Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, Paris.

BURNOUF-DELISLE 1891

Choix de lettres d'Eugène Burnouf, 1825-1852, suivi d'une bibliographie, avec portrait et fac-similé, édité par Laure Burnouf-Delisle, Paris.

CURSETJEE 1832

Manackjee Cursetjee, *Vendidad Sadé*, Bombay.

DARMESTER 1892

James Darmesteter, *Le Zend-Avesta, traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*, Premier Volume, Paris.

KELLENS 1995

Jean Kellens, « Interrogation », *Journal asiatique* 283/2, p. 271-274.

KELLENS 2006

Jean Kellens, *Études avestiques et mazdéennes*, vol. 1 : Le Ratauuō vīspe mazišta (Yasna 1.1 à 7.23, avec Visprad 1 et 2), *Persika* 8, Paris.

PALLADINO 2022

Martina Palladino, *The Sanskrit Version of Yasna 1-8*, thèse non publiée, SOAS de Londres.

REDARD and DARUWALLA 2021

Céline Redard and Kerman Dadi Daruwalla, *The Gujarati Ritual Directions of the Paragnā, Yasna and Visperad Ceremonies. Transcription, Translation and Glossary of Anklesaria 1888*, Leiden – Boston.

STROUMSA 2018

Guy Stroumsa, « Anquetil-Duperron et les origines de la philologie orientale : l'orientalisme est un humanisme », *Asdiwal* 13, p. 161-174.

Recherches et enseignements sur le *Ṛgveda*

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

« Des leçons comme les siennes sur les hymnes du *Véda*, étaient plus précieuses et plus rares que des leçons sur la déclinaison et la conjugaison sanscrites. »¹

J. Barthélemy Saint-Hilaire

Dans son ouvrage publié en 1928 et intitulé *Les maîtres de la philologie védique*, Louis Renou (1896-1966) affirmait au sujet des prémices des études védiques en Europe :

« Il fallut attendre Burnouf et l'école des rudes pionniers qui se créa autour de lui à Paris. Burnouf, sans avoir lui-même laissé de travaux sur le *Véda*, suscita partout des directions décisives, et son impulsion, attestée par Max Müller, déclencha en fait le mouvement proprement scientifique qui prit naissance aux alentours de 1850 ; sur le domaine du *Véda* comme ailleurs on reconnaît la marque du maître : largeur de vues dans la conception, rigueur minutieuse dans l'exécution. »²

Dès lors, pour comprendre l'intérêt que porta Eugène Burnouf au *Véda* et, plus particulièrement, au *Ṛgveda*, au *Savoir des strophes* liturgiques composées dans les territoires du Nord-Ouest de l'Inde au II^e millénaire avant notre ère, il convient de revenir sur les différents facteurs qui le conduisirent, d'une part, à chercher à obtenir des manuscrits afin de les collationner et, d'autre part, à

¹ BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE 1852, p. 573.

² RENO 1928, p. 2.

s'engager dans une étude lexicale minutieuse. Ce travail de restitution historiographique est rendu aujourd'hui possible grâce à ses notes personnelles et ses manuscrits sanskrits conservés, dès après sa mort, à la Bibliothèque nationale de France, ainsi qu'à ses ouvrages imprimés et ses correspondances, complétés par les différents témoignages de ses élèves de l'époque, notamment ceux laissés par Édouard Dulaurier³ (1807-1881), dans ses notes de cours, et par son « élève de cœur », Max Müller (1823-1900).

Cette restitution historique peut être divisée en trois intervalles chronologiques : de 1829 à 1838, période durant laquelle Burnouf prit progressivement conscience de l'importance du *Ṛgveda*, notamment de l'archaïsme de sa langue, lui offrant un comparant devenu nécessaire à la bonne compréhension de la langue avestique. C'est aussi la période du tâtonnement, dû à l'état médiocre des manuscrits védiques de la Bibliothèque du roi, et, par conséquent, de son voyage à Londres, en 1835, et de sa rencontre avec Friedrich Rosen (1805-1837) ; de 1839 à 1845, le temps de l'étude du *Ṛgveda* après la publication posthume de l'édition et de la traduction latine du premier huitain du *Ṛgveda* de Rosen qui l'amena à dispenser ses cours au Collège de France sur le *Ṛgveda* durant six années et de parfaire ses commentaires sur la langue avestique. Ce fut la période durant laquelle vinrent assister à ses cours Adolphe Regnier (1804-1884), qui écrivit dans les années 1850 sur la grammaire védique ; Théodore Pavie (1811-1896), son élève favori ; le belge Félix Nève (1816-1893) qui publia, en 1842, un ensemble d'hymnes du *Ṛgveda* traduits pour la première fois en français ; Theodor Goldstücker (1821-1872) ; Édouard Dulaurier ; Rudolf von Roth (1821-1895) ; Ernest Renan (1823-1892) et, enfin Max Müller qui arriva à Paris en mars 1845⁴. De 1846 à sa mort, survenue en 1852, intervalle durant lequel son souhait de voir paraître une édition intégrale du *Ṛgveda* accompagnée du commentaire médiéval de Sāyaṇa se réalisait progressivement à la suite de sa requête auprès de Max Müller.

³ Voir Annexe 1.

⁴ MÜLLER 1901, p. 162.

Formé très tôt aux lettres classiques et à la langue sanskrite par son père Jean-Louis, au persan par Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838), ayant suivi les cours de sanskrit d'Antoine-Léonard Chézy (1773-1832), conscient de l'importance que pouvait apporter le comparatisme linguistique tel que le pratiquaient alors Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832), dans le domaine des langues extrême-orientales, et Franz Bopp (1791-1867) dans celui des langues dites indo-européennes, Eugène Burnouf porta progressivement son attention sur le *Veda* et, plus particulièrement, sur le *R̥gveda* afin d'y trouver des points de comparaison possibles entre le sanskrit archaïque ṛgvédique et la langue avestique qu'il tentait depuis plusieurs années de déchiffrer à la suite du labeur conséquent auquel s'était déjà attelé Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) un demi-siècle plus tôt. Ce travail de lexicologie et de lexicographie indo-iraniennes, ou indo-persanes comme il le définissait lui-même⁵, n'avait pas pour seul but d'éclaircir le champ sémantique de termes avestiques restés encore obscurs, mais visait également à déterminer l'histoire de ces langues et par là-même à restituer l'histoire des peuples qui les avaient parlées. Ainsi, dès 1829, E. Burnouf énonça clairement la problématique qui l'occupait alors : « Lequel de ces deux idiomes, celui des Parses ou celui des Brahmanes, peut être considéré comme antérieur à l'autre ? »⁶. Plus encore, cette étude linguistique comparée devait aboutir à « vérifier si c'est hors de l'Inde, dans la Bactriane ou dans la Médie, qu'il faut chercher l'origine de la langue et en même temps de la civilisation des Brahmanes »⁷. Ainsi, loin de se contenter de déterminer le champ lexical de l'avestique à partir d'une comparaison avec les langues indiennes – sanskrit classique, puis langue védique, voire pāli – dans leur rapport de parenté linguistique, Burnouf inversa les termes de l'équation en faisant du comparant védique, à son tour, un comparé qui devait permettre de redéfinir l'origine géographique des peuples d'expression sanskrite. Son travail sur l'histoire du bouddhisme du Sud à travers son étude de la langue pālie, publiée

⁵ BURNOUF 1840-1850, p. iv.

⁶ BURNOUF 1829, p. 322.

⁷ *Ibid.*, p. 321.

en 1826, l'avait conforté sur une diffusion des langues indiennes, apparentées au sanskrit, du nord au sud de l'Inde, puis jusqu'en Asie du Sud-Est. Aussi, la démonstration de la parenté entre l'avestique et le sanskrit le plus archaïque, celui du *R̥gveda*, devait lui offrir les arguments scientifiques nécessaires pour tirer les origines géographiques des peuples ayant parlé ce dernier à l'extérieur des frontières du sous-continent indien, ou Inde cisgangaïque, vers les territoires centrasiatiques, les actuels Afghanistan, Tadjikistan et Ouzbékistan. Dès lors, E. Burnouf tenta de lire les *Veda* afin d'y déceler des équivalences linguistiques entre langues avestique et védique qui conforteraient sa théorie. Mais les manuscrits védiques conservés à la Bibliothèque du roi restaient d'un accès difficile, car ces copies avaient été réalisées à la demande de Jean-Paul Bignon (1662-1743), bibliothécaire royal, un siècle plus tôt par des missionnaires jésuites alors implantés en Inde du Sud⁸. De fait, Burnouf dut compiler des manuscrits du *Veda*, certes en langue sanskrite, mais en écriture télंगा, et non en écriture nāgarī, incisée sur feuilles de palmier parmi lesquels, notamment, une copie du *R̥gveda* parvenue de Pondichéry à Paris le 30 juillet 1731 (voir Annexe 2). Ainsi écrivit-il, le 6 juin 1830, à l'iranologue Jules Mohl (1800-1876) qui résidait alors à Londres :

« J'ai mis le nez dans le peu de Védas que nous avons à la Bibliothèque, à cause de quelques analogies que j'ai cru remarquer entre le zend et le dialecte des Védas. Mais nos manuscrits sont dans un état affreux d'imperfection ; il n'y a rien à faire avec si peu de secours. »⁹

Puis, le 24 juin, à son ami indianiste Christian Lassen (1800-1876) qui se trouvait à Bonn : « Depuis que je vous ai écrit, j'ai regardé un peu les Védas qui sont dans ces affreux manuscrits télingas. La forme même sous laquelle ils se trouvent empêche qu'on y fasse des progrès un peu marqués. »¹⁰ Que de progrès Burnouf n'aurait-il fait si la Société asiatique Paris ou la Bibliothèque du roi avait consenti

⁸ DUCŒUR 2021.

⁹ BURNOUF-DELISLE 1891, p. 95.

¹⁰ *Ibid.*, p. 97.

à acquérir la collection des cent-six manuscrits du *Veda*¹¹, en écriture nāgarī, de sir Robert Chambers (1737-1803) alors en vente en 1825 et au sujet de laquelle Eugène Burnouf avait alors, à ce moment, averti les orientalistes parisiens en écrivant dans le *Journal asiatique* cette courte note : « Nous souhaiterions attirer l'attention des protecteurs de la littérature indienne, sur cette occasion de former tout d'un coup une bibliothèque sanskrite, occasion, qui, si jamais elle se représente, ne s'offrira pas au moins d'ici à longtemps »¹². Malheureusement, cet avis n'eut aucun écho et Burnouf dut poursuivre durant plusieurs années sa laborieuse lecture du manuscrit du *Ṛgveda* en écriture télinga comme il s'en ouvrit à ses lecteurs dans *Son commentaire sur le Yaçna* publié en 1833 :

« J'ajouterai en finissant, puisque l'occasion s'en présente, que l'usage que j'ai fait des Védas dans le cours de ce travail a été limité par l'insuffisance des secours que nous possédons en France pour la lecture de ces livres difficiles. Quand on pense que le grand Colebrooke lui-même s'est abstenu de [se] prononcer sur certaines parties des Védas pour lesquelles il n'avait pu trouver de commentaire, on comprendra sans peine que la mauvaise copie télinga de la Bibliothèque royale ait présenté à mes recherches des obstacles souvent insurmontables. Je ne connais rien de plus fatigant pour la vue que cette écriture télinga tracée au poinçon sur des olles, rien de plus décourageant pour l'esprit que ces étroites feuilles de palmier dont la réunion forme un livre sans chapitres et sans index. »¹³

Néanmoins, malgré cet obstacle, Burnouf ne renonça jamais et, par un lent déchiffrement de l'écriture télinga, poursuivit sa lecture du *Ṛgveda*. Et ce fut donc à une double difficulté qu'il s'attaqua. La première fut assurément le déchiffrement du manuscrit de Paris, la seconde la compréhension des strophes du *Ṛgveda*. Sur ce dernier point, « le grand Colebrooke » en avait déjà avisé les orientalistes,

¹¹ Sur un total de sept cent vingt-cinq manuscrits.

¹² BURNOUF 1825, p. 63.

¹³ BURNOUF 1833b, p. 161.

dès 1805, dans une présentation somme toute défaitiste et peu encourageante :

« Le dialecte ancien dans lequel ils [les *Veda*] sont composés, et particulièrement celui des trois premiers *Veda*, est extrêmement difficile et obscur. Et, quoique curieux, en tant que parent d'une langue plus polie et raffinée (le sanskrit classique), ses difficultés doivent continuer longtemps à empêcher un tel examen de l'ensemble des *Veda*. »¹⁴

Mais la vision que s'en faisait Eugène Burnouf était toute autre, et cela pour deux raisons. La première reposait sur le travail que Friedrich Rosen (1805-1837), élève de Franz Bopp, avait entrepris à Londres, haut lieu de conservation des plus beaux manuscrits sanskrits et particulièrement du *Ṛgveda*. Dès le mois de mai 1830, Burnouf savait que Rosen s'était lancé dans l'aventure de l'édition et de la traduction du *Ṛgveda* comme il l'écrivit à Jules Mohl : « Avez-vous eu occasion de voir Rosen ? On dit qu'il commence à mordre aux Védas ; si vous savez quelque chose là-dessus, informez-m'en ; il en a une si belle collection sous la main que c'est sa faute s'il n'en fait rien. »¹⁵. Quant aux manuscrits londoniens, Burnouf aurait évidemment souhaité les voir afin de pallier la médiocrité de la copie télinga de Paris. Au mois de juin 1830, il s'adressa au même en ces termes : « Si vous savez quelque chose sur ceux de Londres, je vous serais bien obligé de me le transmettre ; Rosen s'en est beaucoup occupé dans ces derniers temps ; je ne veux savoir seulement que les bibliothèques où ils se trouvent, en tout ou en partie. »¹⁶. Mais moins enthousiaste que Burnouf, Jules Mohl lui répondit le 6 septembre au sujet du travail de traduction que Rosen venait de publier sous le titre *Rig-Vedae specimen* « Rosen a imprimé cinq ou six hymnes tirées du Rig-véda ; en tout trente à quarante Slokas ; ce qu'il avait trouvé de plus intelligible. Il parle de publier le Rig-véda entier, 1500 pages in-4°, mais je crois qu'il se

¹⁴ COLEBROOKE 1808, p. 497.

¹⁵ BURNOUF-DELISLE 1891, p. 92.

¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

fait illusion sur ses moyens. »¹⁷. Pourtant, et cela est la seconde raison, le peu que Burnouf avait pu saisir, de son côté, de la langue archaïque du *Rgveda* dans la copie télinga, eu égard non seulement à la langue avestique qu'il commençait à mieux cerner, mais encore au sanskrit classique et au pāli – prakrit indien –, dont il avait une très grande connaissance, ainsi que sa lecture du « Rig-Vedae hymnorum specimen » de Rosen, le confortèrent qu'il était tout à fait possible, et cela malgré nombre de difficultés, de déchiffrer le plus ancien monument littéraire de l'Inde, en s'aidant notamment des glossaires (nirukta) de la période pré-pāṇinéenne ainsi que des commentaires exégétiques (bhāṣya) des brāhmanes de la période médiévale. Cet espoir, Burnouf le confia à Mohl en janvier 1831 :

« Cependant je me force et finis par empiler les uns sur les autres quelques cahiers de mon commentaire zend. [...]. Le jour, je lis des Védas, dont nous avons quatorze boîtes à la Bibliothèque ; mais, depuis que j'ai reçu le petit morceau de Rosen, je suis peu encouragé, quand je compare les admirables secours qu'on a à Londres, en lexiques anciens et en commentaires, avec la nudité de nos horribles manuscrits télingas. Cependant, dans l'intérêt de mon commentaire zend, je lis le plus que je puis de ce vieux sanscrit, qui a un rapport étonnant avec le zend ; cela a considérablement modifié les idées que j'avais quand vous êtes parti. Au reste, avec les secours que possède Rosen, je crois très possible de publier le Rig-Véda. Quand on a lu cinquante pages de ces livres, on les connaît à peu près ; la langue est, comme les idées, très uniforme. »¹⁸

À la fin de l'année 1831, son jugement sur l'importance de la connaissance à acquérir de la langue ṛgvédique afin de comprendre l'avestique était définitivement arrêté. Il l'annonça aussitôt à Franz Bopp : « Il y a bien d'autres identités avec le sanscrit des Védas que j'ai découvertes en lisant de longs fragments de ces anciens livres dans l'horrible copie telougou que possède la Bibliothèque du roi.

¹⁷ BURNOUF-DELISLE 1891, p. 501-502.

¹⁸ *Ibid.*, p. 117.

C'est, en général, le sanscrit ancien qu'il faut comparer avec le zend plutôt que le sanscrit classique. »¹⁹. Et Burnouf d'avoir une détermination sans faille en publiant, malgré les difficultés à surmonter, son *Commentaire sur le Yaçna*, au printemps 1833, pour lequel il utilisa également le petit opuscule de Rosen²⁰. Dans la droite ligne des travaux de grammaire comparée de Grimm et de Bopp auxquels il se référa, en se rendant maître des radicaux avestiques, dans le but d'en déterminer le sens, grâce aux comparants latins, grecs et sanskrits, ainsi que nombre d'autres langues européennes, il constata bien vite que « la liste des racines sanscrites contenait presque tous les radicaux dont je cherchais le sens, mais que ces radicaux n'étaient pas fréquemment usités, s'ils l'étaient jamais, dans le sanscrit classique, et que, pour les trouver dans la langue, il fallait remonter jusqu'aux Védas. »²¹. Cette découverte confirmait pour lui, d'une part, « la haute antiquité » de la langue avestique, dès lors datable et donc « contemporaine du dialecte primitif des Védas »²², et, d'autre part, l'existence historique d'un fonds commun des « anciennes croyances médiques » et « du culte primitif des Brahmanes »²³. Dès lors, pour Burnouf, l'histoire même des cultures iranienne et indienne archaïques se rejoignaient à travers leur langue respective que leurs vestiges liturgiques avaient conservée à travers les siècles. En 1833, lors de son discours d'ouverture au Collège de France, marquant une rupture avec la littérature sanskrite classique dont s'occupait son prédécesseur Antoine-Léonard Chézy (1773-1832), Burnouf ne manqua pas de rappeler l'importance de l'étude des *Veda* et des travaux en cours sur le plus ancien d'entre eux :

« À la tête de la littérature indienne, la critique, d'accord avec la tradition, place les Védas, que les Brahmanes regardent comme révélés par l'Intelligence suprême. Ces livres ne sont pas encore traduits, mais l'illustre Colebrooke en a donné une

¹⁹ BURNOUF-DELISLE 1891, p. 122-123.

²⁰ BURNOUF 1833b, p. li, note 14.

²¹ *Ibid.*, p. xxvii.

²² *Ibid.*, p. xxviii-xxix.

²³ *Ibid.*, p. 79, note 64.

description et une analyse savante, et M. Rosen, de courts fragments qui doivent être suivis de la traduction du *Rigvéda*. »²⁴

Mais, à cette date, Burnouf restait encore limité dans sa propre recherche linguistique par les difficultés que lui posait son exemplaire du *Rgveda* de la Bibliothèque royale. Pour s'en convaincre, il suffit de lire son argumentation reposant sur l'étude de comparants ṛgvédiques. Comme il le souligna lui-même dans ses « Additions et corrections », il n'avait pu bénéficier des commentaires exégétiques du *Rgveda* issus de la tradition brāhmanique²⁵. Or, pour pouvoir scinder correctement et donner sens à certains composés nominaux comme « narāśaṃsa » qu'il rapprocha de l'aveistique « nairyô ṣāghô » (nairiiō.saṅha), pour donner sens à ce dernier, les commentaires brāhmaniques demeuraient indispensables. Burnouf ne pouvait aller plus loin dans ses analyses et décomposa donc « narāśaṃsa » en « nara-āśaṃsa », proposant alors d'y voir soit un autre nom de Yama, celui « qui frappe les hommes », ou bien l'épithète d'une autre divinité « qui adresse la parole aux hommes ». Il dut donc se contenter d'expliquer que « ce sont là des questions pour la solution desquelles il faudrait pouvoir consulter ou le Nirukta ou un commentaire sur le *Rigvéda* »²⁶. À cette première difficulté s'en ajoutait une autre. La version en télinga qu'il avait sous les yeux donnait à lire, certes les strophes du *Rgveda*, mais dans leur version pada-pāṭha, c'est-à-dire énumérant séparément chacun des mots composant ces strophes sans être marqués des altérations dues aux règles d'euphonie ou sandhi. En comparant à ce manuscrit parisien, les strophes que Rosen avait éditées en respectant la métrique ṛgvédique, Burnouf ne pouvait que conclure au sujet de son manuscrit :

« Cette division n'est certainement pas sans intérêt en ce qu'on peut s'en servir pour entendre plus facilement le texte.

²⁴ BURNOUF 1833a, p. 5.

²⁵ « Comme je n'ai pas de commentaire pour le *Rigvéda* », BURNOUF 1833b, p. cxlix.

²⁶ BURNOUF 1833b, p. clx.

Mais il faut convenir aussi qu'il serait à peu près impossible de faire usage d'un pareil manuscrit pour donner une édition de la totalité ou d'une partie seulement de ce Véda ; car auparavant il faudrait rétablir le sandhi pour retrouver le mètre ; et comme les lois du sandhi ne sont pas, au moins dans quelques cas, exactement les mêmes pour le style des Védas que pour le sanscrit classique, on comprend sans peine à combien d'erreurs on serait exposé »²⁷.

Enfin, la dernière difficulté relevait de la graphie du copiste. Ainsi, par exemple, Eugène Burnouf pensait avoir repéré dans son manuscrit les adverbes *dvivat-* (deux fois) et *caturvat-* (quatre fois) :

« Cependant je trouve, dans un passage du *Rigvéda*²⁸, les adverbes de nombre *dvis* et *tchatur* suivis du suffixe *vat* (comme dans le zend *bijvaṭ*²⁹) et conservant leur finale primitive, si toutefois nous devons en croire notre manuscrit télinga. Ce passage est ainsi conçu : *yasmāi tcha aham khanāmi vah dvi-vattchatuh-vat*, ce qui paraît signifier : “et *cujus gratia* ego fodio vos bis, quater.” Il faut sans doute lire ici *dvih-vat*, et on doit supposer que, dans une autre copie du *Rigveda*, ces deux mots seraient écrits *dvirvat*, *tchaturvat*. »³⁰

Or, dans cet hymne aux plantes – remèdes médicaux –, dont la métrique relève de l'*anuṣṭubh*, quatrain de huit syllabes, les deux termes de la lecture *pada-pāṭha* ne sont nullement *dvi-vat* (deux fois) et *catuh-vat* (quatre fois), comme le supposait Burnouf, à la lecture du manuscrit parisien, mais *dvi-pat* (bipèdes) et *catuḥ-pat* (quadripède)³¹. Conscient de la médiocre qualité de son manuscrit,

²⁷ BURNOUF 1833b, « Notes et éclaircissements », p. xxxi.

²⁸ Ms. Tél. n° 1d, fol. 706 r°.

²⁹ *Vidēvdād* 19.22 dit la Tentation de *Zaraθuštra*. Comment purifier l'homme et les vêtements souillés par les morts, « Tu dois faire cent prières à *Aša*, tu dois réciter le double d'*Ahuna Vairya* ; il doit faire quatre lavements avec l'urine de bovin, deux fois avec l'eau créée par *Mazdā*. » (LECOQ 2017, p. 1030).

³⁰ BURNOUF 1833b, p. cliv.

³¹ *mā vo riṣat khanitā yasmāi | cāhaṁ khanāmi vaḥ | dvipac catuṣpad asmākaṁ | sarvam astv anāturam || RV 10.97.20* (« Que ton creuseur ne souffre pas de mal, ni celui pour qui je te creuse. Que nos bipèdes et quadripèdes soient exempts de toute affliction. »)

Burnouf était certes resté prudent en en avertissant son lecteur, « si toutefois nous devons en croire notre manuscrit télinga ». De fait, il fut victime de l'écriture du scribe qui exécuta cette copie en 1730, les graphies respectives de va- (𑂣) et de pa- (𑂤) étant très proches dans la graphie télinga. Face à tous ces obstacles, Burnouf dut se résigner à faire lui-même le voyage jusqu'en Angleterre afin de pouvoir d'une part, collationner les manuscrits de l'*Avesta*, et, d'autre part, lire et recopier les textes védiques ainsi que les commentaires exégétiques brāhmaniques qui s'y rattachaient. En janvier 1835, il énonça son plan de travail à son ami Lassen :

« J'ai plusieurs buts : d'abord le *Bhâgavata Purâna*, que je ne puis guère renoncer à publier, quoique le zend m'absorbe ; ensuite la collation ou au moins la vue des manuscrits zends qui sont chez le grand peuple ; enfin copier ce que je pourrai du *Yadjur-vêda* et surtout du *Nirukta*, car je sens de jour en jour qu'il m'est impossible d'avancer dans le *Zend-Avesta* sans avoir jeté au moins un coup d'œil sur quelques portions notables des *Vêdas*. Voilà, vous me direz, un bien grand plan pour cinq ou six mois de séjour ; mais cela se diminuera naturellement, et je ferai ce que je pourrai. »³²

Après son voyage à Bonn, en septembre 1834, où il rencontra Schlegel, Lassen et Windischmann, à la suite de son élection au Collège de France, comme professeur de langue et littérature sanskrites, Burnouf se rendit donc à Londres, en avril 1835, où il retrouva Rosen³³ dont il avait brièvement fait la connaissance à Paris en 1828³⁴. Cependant, comme il l'écrivit à son père Jean-Louis, il le trouva « bien vieilli par le travail », Rosen était alors âgé de 29 ans. Ce « savant à jamais regrettable »³⁵, dira Burnouf, mourut deux ans plus tard, à 32 ans, épuisé par son édition et sa traduction annotée du *Rgveda*.

³² BURNOUF-DELISLE 1891, p. 186.

³³ Sur Rosen, voir ROCHER and STACHE-WEISKE 2020.

³⁴ Lettre de Fr. Rosen à Fr. Bopp datée du 4 mai 1828, LEFMANN 1891, Anhang, p. 186-188. Fr. Rosen écrivit à E. Burnouf dès 1829, BURNOUF-DELISLE 1891, p. 497.

³⁵ BURNOUF 1840-1850, p. iii.

Ce séjour à Londres fut un temps d'échanges et de partage. Burnouf était alors âgé de 34 ans et eut lui-même quelque déboire avec sa propre santé, à tel point que, devant l'immensité de la tâche à accomplir pour pouvoir collationner, lire et recopier quelques textes avestiques et sanskrits, il s'ouvrit à son ami Jules Mohl, au mois de mai, en lui affirmant : « Il me faudrait deux ans de séjour ici, et dans deux ans je serais mort ! J'ai vu le commencement du Véda de Rosen. Ce n'est guère amusant ; nous sommes tous plus ou moins condamnés aux bêtes. Mais vous ne devez pas vous plaindre, car enfin une page ou deux de vos grands combats pourront intéresser quelques lecteurs ; mais qui lira jamais le Véda et la grammaire zende en quatre ou cinq volumes ? »³⁶ Néanmoins, Burnouf put bénéficier de l'aide du travail entrepris par Rosen qui lui permit de poursuivre sa lecture de l'*Avesta*. De retour à Paris, il témoigna de la libéralité du savant allemand auprès de son ami Lassen :

« Mais ce qui m'a le plus satisfait, c'est le fruit que j'ai retiré de la connaissance que j'ai faite de M. Rosen, l'homme du monde le meilleur, le plus complaisant, le plus libéral, en un mot le plus exempt des défauts et quelquefois des vices qui déshonorent les gens de lettres, un vrai cœur d'homme avec un esprit et une tête de savant. Vous, qui le connaissez, ne serez pas surpris que j'aie reçu de lui toutes sortes de preuves d'amitié ; mais ce que vous apprendrez sans doute avec plaisir, c'est qu'après m'avoir prêté, pendant quelque temps, les 96 premières pages de son Rig-véda, que je lisais le soir, en comprenant ce que je pouvais, il me les a plus tard offertes en don, en y joignant [la suite] jusqu'à la page 124, pour que je les garde en France, et que j'en fasse l'usage que je désirerai pour l'explication de mon texte zend. Ce noble procédé, par lequel il s'est acquis des droits inoubliables à ma reconnaissance, m'a mis en possession d'une mine infiniment riche de renseignements de tout genre, qui jettent le plus grand jour sur le fond et sur la forme du Zend-Avesta. »³⁷

³⁶ BURNOUF-DELISLE 1891, p. 264.

³⁷ *Ibid.*, p. 278.

Plus encore, Rosen³⁸, alors à Detmold en Westphalie, envoya à Burnouf, à la mi-septembre, une copie du glossaire ou *nighaṅṭu* de Yāska, grammairien antérieur au IV^e s. av. J.-C. Riche d'éléments nouveaux, Burnouf put se mettre à la lecture du *Ṛgveda* sur la base d'un texte établi par Rosen selon les critères de la philologie européenne et qui dépassait de loin l'état de celui du manuscrit parisien en télīnga. La publication posthume, en 1838, de l'édition et de la traduction latine du premier huitain du *Ṛgveda* de Rosen offrit enfin à Burnouf les moyens nécessaires pour parfaire son étude linguistique de l'*Avesta*. Ses notes personnelles attestent qu'il s'engagea dans une lecture attentive des strophes ṛgvédiques à partir de l'œuvre de Rosen, relevant des termes qui lui semblaient pouvoir l'aider dans la compréhension de la langue avestique (voir Annexe 3). Ainsi en est-il, par exemple, du terme avestique *yazata* dont il avait déjà donné une analyse dans son *Commentaire du Yaçna* en 1833. S'il avait noté le rapprochement évident entre la racine verbale iranienne *yaz-* et indienne *yaj-*, il refusait de voir dans la forme *yazata* un participe parfait passif – le participe *yaçta* correspondant à celui sanskrit de *iṣṭa* –, sans pouvoir cependant préciser exactement la signification que le suffixe *-ata* ajoutait au radical, hésitant alors entre « digne du sacrifice et du culte » et « qui est un objet d'adoration ».³⁹ La lecture suivie du premier huitain du *Ṛgveda* dans l'édition de Rosen lui offrit la possibilité d'une nouvelle analyse (voir Annexe 3). Dans ses *Études sur la langue Zende*, publiées en 1850, il revint donc sur son analyse passée et l'éclairage que lui avait apporté encore une fois la lecture du *Ṛgveda* :

« Je n'ai pas hésité à y reconnaître un suffixe *ata*, donnant, au mot qu'il modifie, le sens de *digne de*. Mais j'ignorais encore qu'il existât en sanscrit, et notamment dans la langue des Vêdas, une formative qui ajoute au radical auquel on la joint la valeur d'un participe grec en *tos* ou d'un adjectif latin en *bilis* ; d'où il résulte que l'on doit traduire maintenant avec certitude *yazata*, comme j'avais proposé de le faire

³⁸ BURNOUF-DELISLE 1891, p. 523.

³⁹ BURNOUF 1833, p. 218-219.

conjecturalement, par “digne d’être honoré du sacrifice.” C’est ce dont on peut se convaincre en parcourant le livre I^{er} du R̥gveda de Rosen. C’est ainsi qu’on trouve au commencement du L. I^{er}, ch. 1^{er}, hymne 2, st. 1, *darçata*, que Rosen traduit par *conspiciendus*. [...] Enfin on rencontre *yadjata*, c’est-à-dire le *yazata* zend même qui nous occupe [en RV 1.34.7⁴⁰], et Rosen le traduit par *sacris celebrandus* [...] L’application toute spéciale que les Brâhmanes ont faite de l’adjectif *yadjata* n’infirmes pas le témoignage du R̥gveda, ou plutôt des commentateurs qui, comme Sâyaṇa, remplacent le terme archaïque *yadjata* par *yaṣṭavya* “digne qu’on lui offre le sacrifice.” L’existence de termes comme *darçata*, *yazata*, dans le plus ancien sanscrit, est une preuve manifeste des rapports intimes qui unissent l’idiome védique avec celui du Zend Avesta. Des exemples aussi frappants sont bien faits pour confirmer dans l’opinion qu’il n’y a presque aucune dénomination importante, parmi celles qui forment le fonds des croyances indo-persanes, qui ne se retrouve également en zend et en sanscrit. »⁴¹

Ses avancées significatives sur le *R̥gveda* et leur importance fondamentale pour la philologie historique ainsi que la mort prématurée de Rosen, qui ôta aux études ṛgvédiques un avenir prometteur, obligèrent finalement Burnouf à remplacer son enseignement sur la littérature sanskrite classique au Collège de France par celui sur le *R̥gveda* durant sept années, de décembre 1839 à mars 1846. Son nouveau cours avait également été rendu possible grâce aux manuscrits qu’il avait commandés en Inde. En décembre 1839, il obtint donc de John Stevenson (1798-1858), président de la Royal Asiatic Society de Bombay, d’une part, sa traduction anglaise des trente-cinq premiers hymnes du *R̥gveda*, publiée en Inde en 1833, et, d’autre part, deux manuscrits, enfin en écriture nāgarī, le premier, une copie pada-pāṭha du *R̥gveda* et, le second, le commentaire de Sāyaṇa en trois volumes (voir Annexe 4), qui ne lui coûtèrent pas

⁴⁰ trir no aśvinā yajatā dive dive pari tridhātu pṛthivīm aśāyatam | RV 1.34.7a
« Trois fois, pour nous, les Aśvin, dignes du sacrifice, jour après jour font le tour de la terre dans ses trois parties ». Cf. RV 1.128.8, Agni « le poète digne de recevoir un sacrifice », yajatam kavim.

⁴¹ BURNOUF 1840-1850, p. 82-84.

moins de cinquante livres sterling, l'équivalent actuel d'environ quatre mille euros⁴². Et qui mieux que Max Müller, son élève de cœur à qui Eugène Burnouf confia l'édition imprimée du *Ṛgveda* accompagné de son long commentaire de Sāyaṇa, édition en six volumes qui lui exigea vingt-neuf années de travail, plus de six mille pages in-folio⁴³, pouvait témoigner directement de ces années

⁴² La livre sterling pesait 8 gr d'or soit 8 x 50 x 10 € = 4000 €.

⁴³ DUCŒUR 2013. Ce travail d'établissement d'un texte sûr accompagné d'un commentaire brāhmanique, avant toute tentative de traduction, relevait de la méthode philologique préconisée par Burnouf. Alexandre Langlois y dérogea et publia une traduction française du *Ṛgveda* en quatre volumes de 1848 à 1851. Cette traduction intégrale fut vivement critiquée par O. Böhtlingk et R. von Roth (« Notre affaire serait déjà à moitié faite si la prétendue traduction du *Ṛgveda* par Langlois méritait ce nom. Mais elle ne le mérite que pour les passages où même un débutant aurait de la peine à se tromper, et encore à peine pour ceux-ci, car elle s'efforce d'imposer partout à son texte ce qu'il y a de plus faux. », BÖHTLINGK und ROTH 1853, p. iv), par M. Müller (« M. Langlois qui a publié une traduction complète du [*Rg*]Veda à une époque où la plupart des savants se contentaient de déchiffrer quelques lignes, excitera toujours notre admiration par l'audace, la persévérance et l'incontestable ingéniosité dont il fait preuve ; pourtant, devant le tribunal d'un savant plus sévère, de tels travaux ne pourraient être approuvés ; et l'on commence à reconnaître que les erreurs qu'ils ont propagées se sont révélées si malveillantes qu'elles l'emportent sur les nombreuses suppositions justes qu'ils contenaient sans doute. », MÜLLER 1856, p. vi-vii) et par le philologue Édélestand Du Méril (1801-1871), né à Valognes (« Les textes dont la publication avait été commencée par Rosen avec une intelligence et une connaissance de la langue au-dessus de tous les éloges sont devenus accessibles à tous, et M. Langlois, devançant l'édition sanscrite du *Rig-Véda*, que publie M. Müller, nous en a donné une élégante traduction française [...] Dans cette nécessité de donner un sens clair à toutes les métaphores, le traducteur s'est trouvé souvent forcé de consulter son intelligence plutôt que son érudition, et, quel que soit le bonheur habituel de ses conjectures, peut-être n'est-il pas toujours resté suffisamment Indien, peut-être même n'a-t-il pas toujours rencontré la vraie pensée de son texte. », DU MÉRIL 1853, p. 323 et 357). Louis Renou, quant à lui, affirmera que cette traduction « marque par rapport à Rosen un recul certain. [...] Ce qui désarme le plus chez lui est cette sorte d'ingénuité qui l'empêche d'entrevoir la difficulté même de la tâche qu'il assume ». À l'inverse, il reconnaîtra que « l'édition monumentale de Max Müller apportait enfin, introduit par de savantes préfaces, un texte du *Rk* que consolidait la double garantie littérale du *padapāṭha* et du commentaire, avec, même, cette élégance suprême d'un semblant de critique textuelle. Il était possible dès lors de se mesurer avec un document sûr, qui semblait relever de toutes les méthodes de la philologie occidentale. », RENO 1928, p. 4. Sur la reconnaissance philologique dont témoigna E. Burnouf à M. Müller au sujet de son travail

d'enseignement sur le *Ṛgveda* au Collège de France, enseignement qui renouvela le savoir des Européens sur l'histoire de la littérature sanskrite, et plus encore sur l'histoire des langues anciennes et des cultures qui les avaient transmises au II^e millénaire avant notre ère :

« Ses conférences portaient sur le *Ṛgveda* et m'ont ouvert un nouveau monde. Il nous a expliqué ses propres recherches, il nous a montré de nouveaux manuscrits qu'il avait reçus de l'Inde, en fait il a fait tout ce qu'il pouvait pour que nous soyons des compagnons de travail.⁴⁴ [...] Je vois encore les visages enthousiastes d'un certain nombre de jeunes érudits, assis autour de la table lorsque Burnouf donnait ses conférences avec une vivacité, une acuité, un flot de connaissances, que je n'ai jamais vu surpasser. [...] J'étais le plus jeune de tous. [...] Je me souviens bien de ma surprise lorsque j'ai entendu Burnouf parler des *Upaniṣad* comme d'œuvres de faible importance, comparées aux parties plus anciennes du *Veda*. Burnouf donnait alors une conférence sur le premier livre du *Ṛgveda*. »⁴⁵



d'édition du *Ṛgveda*, voir sa lettre datée du 9 novembre 1847 (MÜLLER G. 1902, p. 67) : « Mon cher ami, je vous remercie de m'avoir envoyé les feuilles de votre grande édition du *Ṛgveda*. [...] Vous avez donné tout cela avec un soin et une exhaustivité exemplaires. Mais vous nous avez donné beaucoup plus, et ici je ne saurais trop vous louer. Vous indiquez les citations, et vous les faites remonter non seulement à des ouvrages accessibles, mais à beaucoup d'autres qui n'ont pas encore été édités, je vous félicite de tout mon cœur de vos débuts, et je m'aventure à vous souhaiter le succès, car votre succès est assuré. Vous me connaissez assez, j'espère, pour sentir la sincérité de mes félicitations. »

⁴⁴ MÜLLER 1901, p. 169

⁴⁵ MÜLLER 1874, p. v-vi.

Annexe 1

E. Burnouf débuta ses cours sur le *Rgveda* le 2 décembre 1839 et les poursuivit jusqu'à la fin du premier semestre de l'année 1845-1846. Il fit la lecture et donna des explications sur les livres premier, sixième et dixième.

Les notes prises par Édouard Delaurier, de juin 1842 à février 1843, permettent d'avoir une vue d'ensemble du nombre d'hymnes *rgvédiques* étudiés.

<i>Rgveda</i>	PAPIERS BURNOUF 112 (BnF) (pages)
1.76.1-5 (entier)	89-91
1.77.1-5 (entier)	91-93
1.78.1-2	94
1.79.1-11	95-98
1.80.1-4	99-100
1.84.1-19	51-59
1.85.1-12 (entier)	59-64
1.86.1-10 (entier)	64-66
1.87.1-6 (entier)	67-69
1.88.1-6 (entier)	70-72
1.89.1-8	73-76
1.92.1-18 (entier)	77-85
1.93.1-6	86-88
1.93.7-12	2-4
1.94.1-16 (entier)	4-11
1.97.1-8 (entier)	12-13
1.98.1-3 (entier)	13-14
1.99.1 (entier)	15
1.100.1-3 et 11-19	15-16 et 17-20
1.101.1-8	21-23
1.102.10-11	24
1.103.1-8	24-27
1.104.1-7	27-29
1.105.5-19	29-36
1.106.1-6	36-37
1.108.1-4	38-39
1.109.1-8 (entier)	40-43
1.110.7-9	44
1.111.1-5	45-46
1.112.15 et 17-25	47-50

Annexe 2



Manuscrit du Rgveda en écriture télंगा sur feuilles de palmier (ôles) – 1730
Ms Sanscrit 214 [2^r-v^o] – BnF

subhya per tē; p. 100 l. 9.
 la détermination de m̄ ne peut elle pas être
 compté de fait analogues en zend?

सर्व
 Kaude Dignud
 वाषास्मि वसं स्वर्षं ततत
 Kauchais et talum Kaude Dignudparat
 D. n. T. C. VII fig. 2. Ros. p. 54.
 ce swargya ne serait-il pas la construction
 de du + swarga ? (conf. Ros.)

यतत *jacrosficiis celebrandus:*
 त्विनां स्रष्टिना यतता *her nobis, avim, vacis* यतत
celebrandi.... Ros. p. 63.
 याति शुभ्रायां यततो दश्यां
vingrad. xim candidus (equis Vedius) vacis
clenudo, vacatibud, p. 64. p. 65 omne
apptique, vacatibud.

ata) suffici qui a de haur de hgor ga ba
arivaadargatam ab omnibus
comprimid:
 दश नु विषादशतं *vili casta (uatu-*
ham) ab omnibus comprimidum.
 T. C. VII, h. 2. Ros. p. 41.
ce suffici ne peut-il pas être
ga2-ata, in (end) ?

Travail de lexicographie d'E. Burnouf à partir de l'édition de Fr. Rosen
 et comparaisons possibles avec la langue zend
 PAPIERS BURNOUF 29 (p. 89 v° et 95 v°) – BnF

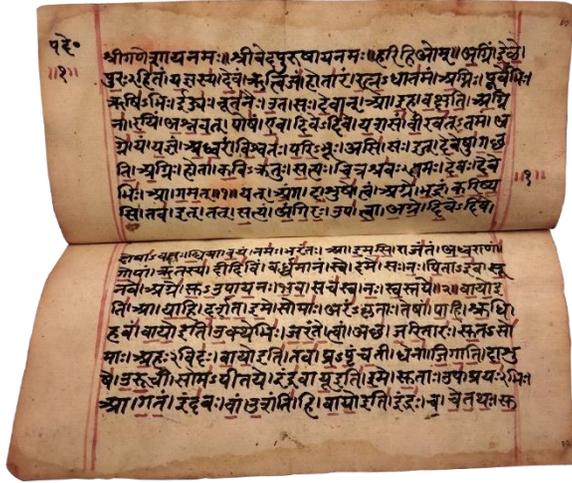
*Agnes au chabot 100. L'annee
 d'apres de Riquelme. 1860*

सोमापूर्वणा जनना रीतिं जन्ना हिलो जन्ना वृषिब्बाः ।
 जालौ विष्वस्य युवनस्य गोपौ देवा ऋक्वाकानृतस्य नामिं ॥ १ ॥
 इतो देवी जायमानौ बुधन्तमौ तमासि रूह्लामकुष्टा ।
 आध्यामिः पक्वामास्वन्तः सोमापूर्वायां जन्तुमियालु ॥ २ ॥
 सोमापूर्वणा एसा विमानं सप्तवक्रं रथमविश्वमिबुं ।
 विष्वुते मनसा बुधमानं तं त्रिबुधो बृषणा पञ्चरथिं ॥ ३ ॥
 रिव्ययः सतं नक्र इडा वृषिव्याम्यो ऋधन्तरिस्त्रि ।
 तावत्सम्यं युरुनारं युरुनुं रायसोचं विद्यायां नमिमस्ये ॥ ४ ॥
 विश्वाव्यो युक्ता जजान विश्वमन्यो ऋमिचत्वा एति ।
 सोमापूर्वाणवतं पियं मे युवायां विश्वाः पृत्ना जयेन ॥ ५ ॥
 पियं इषा त्रिन्वतु विश्वमिनो रीवं सोमो रियपतिरिथाड ।
 ऋबतु देव्यदितिनती बृहदेरथ ॥ ६ ॥

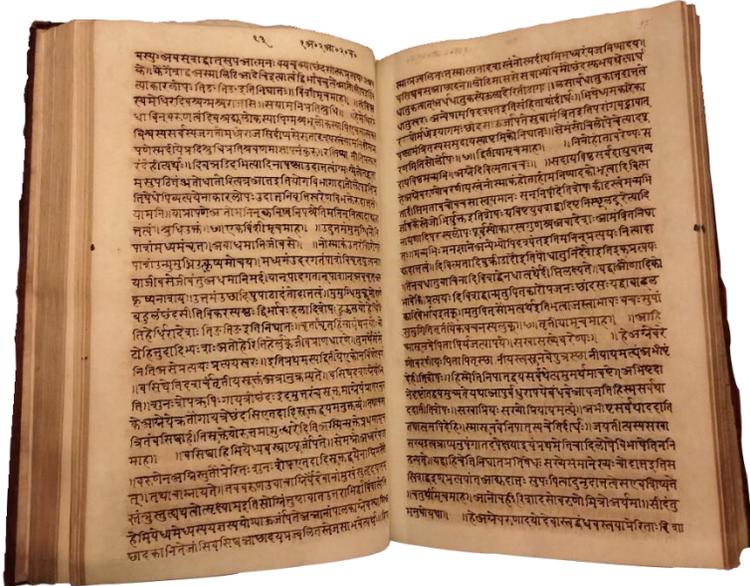
82
 1860
 1. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 2. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 3. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 4. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 5. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 6. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 7. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 8. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 9. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 10. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 11. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 12. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 13. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 14. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 15. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 16. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 17. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 18. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 19. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 20. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 21. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 22. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 23. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 24. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 25. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 26. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 27. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 28. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 29. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 30. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 31. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 32. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 33. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 34. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 35. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 36. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 37. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 38. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 39. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 40. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 41. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 42. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 43. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 44. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 45. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 46. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 47. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 48. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 49. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 50. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 51. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 52. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 53. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 54. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 55. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 56. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 57. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 58. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 59. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 60. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 61. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 62. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 63. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 64. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 65. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 66. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 67. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 68. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 69. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 70. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 71. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 72. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 73. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 74. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 75. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 76. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 77. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 78. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 79. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 80. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 81. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 82. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 83. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 84. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 85. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 86. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 87. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 88. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 89. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 90. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 91. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 92. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 93. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 94. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 95. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 96. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 97. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 98. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 99. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.
 100. Agnes au chabot 100. L'annee d'apres de Riquelme. 1860.

Apographe et transcription de l'hymne au soleil et à la lune (RV 2.40.1-6) par E. Burnouf
 PAPIERS BURNOUF 29 (p. 82-83) – BnF

Annexe 4



Manuscript du *Ṛgveda* (pada-pāṭha) reçu par E. Burnouf en 1839
8 vol., 1765-1794, Ms Burnouf 8 (BnF – Ms Sanscrit 199-206)



Manuscript du *Ṛgveda-bhāṣya* ou *Commentaire du Ṛgveda* de Sāyaṇa
3 vol., 1833, Ms Burnouf 12 (BnF – Ms Sanscrit 216-218)

Références bibliographiques

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE 1852

Jules Barthélemy Saint-Hilaire, « Sur les travaux de M. Eugène Burnouf », *Journal des Savants*, p. 473-487 et 561-575.

BÖHTLINGK und ROTH 1853

Otto Böhtlingk und Rudolf Roth, *Sanskrit Wörterbuch*, Erster Theil, St. Petersburg.

BURNOUF 1825

Eugène Burnouf, « Vente de manuscrits sanskrits à Londres », *Journal asiatique*, tome VII, p. 62-63.

BURNOUF 1829

Eugène Burnouf, « Extrait d'un Commentaire et d'une Traduction nouvelle du *Vendidad Sadé*, l'un des livres de Zoroastre », *Journal asiatique*, 2^e série, tome III, p. 321-349.

BURNOUF 1833a

Eugène Burnouf, « De la langue et de la littérature sanscrite », Discours d'ouverture prononcé au Collège de France, *Revue des Deux Mondes*, tome 1, p. 264-278.

BURNOUF 1833b

Eugène Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, Paris.

BURNOUF 1840-1850

Eugène Burnouf, *Études sur la langue et sur les textes zends*, tome I, Paris.

BURNOUF-DELISLE 1891

Choix de lettres d'Eugène Burnouf, 1825-1852, suivi d'une bibliographie, avec portrait et fac-similé, édité par Laure Burnouf-Delisle, Paris.

DUCŒUR 2013

Guillaume Ducœur, « Max Müller (1823-1900), de l'édition textuelle du *Rig Veda* à l'histoire comparée des religions », *Source(s), Cahiers de l'équipe de recherche Arts, Civilisation et Histoire de l'Europe* n° 2, p. 81-104.

DUCŒUR 2021

Guillaume Ducœur, « Du devenir des manuscrits du *Ṛgveda* en Europe au XVIII^e siècle », dans Corinne Bonnet, Jean-François Courouau et Eric Dieu, *Lux philologiae. L'essor de la philologie au XVIII^e siècle*, Genève.

DU MÉRIL 1853

Édéléstand du Ménil, « Étude historique et littéraire sur le *Rig-Véda* », *Revue*

contemporaine, tome 6, p. 321-357.

LECOQ 2017

Pierre Lecoq, *Les livres de l'Avesta*, Paris.

MÜLLER 1856

Max Müller, *Rig-Veda-Sanhita, the Sacred Hymns of the Brahmans, together with the Commentary of Sayanacharya*, vol. III, London.

MÜLLER 1874

Max Müller, *Rig-Veda-Sanhita, the Sacred Hymns of the Brahmans, together with the Commentary of Sayanacharya*, vol. VI, London.

MÜLLER 1901

Max Müller, *My autobiography. A fragment*, New York.

MÜLLER G. 1902

Georgina Müller (ed.), *The Life and Letters of the right honourable Friedrich Max Müller*, vol. 1, London.

LEFMANN 1891

Salomon Lefmann, *Franz Bopp, sein Leben und seine Wissenschaft*, Berlin.

RENOU 1928

Louis Renou, *Les maîtres de la philologie védique*, Paris.

ROCHER and STACHE-WEISKE 2020

Rosane Rocher and Agnes Stache-Weiske, *For the sake of the Vedas, the Anglo-German life of Friedrich Rosen 1805-1837*, Wiesbaden.

Le déchiffrement de la langue pālie et le bouddhisme du Sud

Anthony KELLER
Université de Strasbourg

En 1691, revenu de son ambassade au Siam¹ où il fut missionné par Louis XIV entre 1687 et 1688, Simon de La Loubère (1642-1729) publia en deux volumes *Du Royaume de Siam* où il détailla avec force précision différents aspects de la société, de la religion et de la vie quotidienne d'un peuple encore largement inconnu en Europe. L'un des faits qui attira le plus son attention fut un bilinguisme qui régnait, dit-il, partout en Asie, soulignant toutefois que l'une des deux langues n'était plus parlée malgré une prédominance dans certains domaines, religieux, astronomiques et juridiques :

« Les Siamois connaissent deux langues, la vulgaire, qui est une langue simple presque toute de monosyllabes, sans conjugaison ni déclinaison ; et une autre langue dont j'ai déjà parlé, qui à leur égard est une langue morte, qu'on appelle la langue balie, et qui est enrichie d'inflexions de mots, comme les langues, que nous connaissons en Europe. Les termes de religion et de justice, les noms des charges, et tous les ornements de la langue vulgaire sont empruntés de la balie. »²

Il supposa peu après que la langue « balie » fut importée par « quelque colonie étrangère », ce que lui avaient indiqué quelques Siamois, et s'étonna de ne rencontrer personne qui ne pût la maîtriser entièrement : « Peu d'entre-eux y font quelque progrès, s'ils ne s'attachent longtemps à la profession de Talapoin³, ou s'ils n'entrent

¹ Terme ancien désignant la Thaïlande.

² LA LOUBÈRE 1691, p. 29-30.

³ Terme ancien désignant les moines bouddhistes d'Asie du Sud-Est.

dans des charges : c'est en ces deux cas seulement que cette langue leur est nécessaire »⁴. Plus étonnant encore, il traduisit un proverbe siamois qui énonçait qu'un « Talapoin qui en prêchant ne parle pas bali, pêche », précisant toutefois que les commentaires des textes « balis » étaient en langue vernaculaire, ce qui l'amena à se questionner sur la compréhension réelle des Siamois quant à leurs propres textes.

Les récits d'autres érudits, missionnaires et voyageurs, éclaircissent les intuitions de La Loubère, qui furent bientôt avérées. Il fut connu que la langue pālie⁵ était une langue morte et sacrée, employée dans les textes bouddhiques des nations de l'Asie sud-orientale. Le XVIII^e siècle fut une longue période de gestation qui vit s'accumuler dans les bibliothèques européennes des manuscrits en langue pālie, rapportés principalement par des missionnaires. Toutefois, ainsi que l'écrivait Eugène Burnouf (1801-1852) à Franz Bopp (1791-1867), en 1825, la redécouverte au début du XIX^e siècle de ces manuscrits se fit assez hasardeusement, une fois acté qu'il existait plusieurs alphabets, birmans et siamois, qui servirent à encoder cette langue⁶. Rejetant rapidement l'existence de dialectes en son sein, Burnouf entreprit alors un vaste travail de déchiffrement du pāli qui aboutit à la publication en 1826, avec Christian Lassen (1800-1876), d'un *Essai sur le pali, ou langue sacrée de la presque île au-delà du Gange*⁷. Nuançant le constat de Paulin de Saint-Barthélémy (1748-1806) selon lequel il était impossible de comprendre le pāli sans connaître le sanskrit⁸, il s'appuya néanmoins sur ce dernier, qui était depuis plus longtemps connu et maîtrisé, afin de tracer les premiers contours d'une grammaire et d'un dictionnaire qui demeurèrent inachevés. Burnouf comprit aussi que l'histoire du

⁴ LA LOUBÈRE 1691, t.1, p. 226.

⁵ La Loubère comprit « b » pour « p » par suite de l'accentuation particulière que prit ce terme dans le système phonologique siamois.

⁶ Lettre à F. Bopp datée du 14 novembre 1825 (BURNOUF-DELISLE 1891, p. 5).

⁷ BURNOUF et LASSEN 1826.

⁸ *Ibid.*, p. 10. Ils nomment « presque île » les territoires à l'Est du Gange, principalement les actuels pays du Myanmar, du Laos, du Cambodge et de la Thaïlande.

bouddhisme en Asie sud-orientale ne saurait faire l'économie d'une étude approfondie de la langue qui servit à transmettre ses doctrines. Moins d'une vingtaine d'années plus tard, il publia une *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*⁹ qui reprit les conclusions de son *Essai* et esquissa les premières grandes lignes directrices de l'histoire de ce qu'il appela le « bouddhisme du Sud » dont l'origine ne pouvait être qu'indienne :

« Le pali n'a pu être formé hors de l'Inde, [...] il est né dans cette contrée même, avant que les bouddhistes qui se sont établis dans la presqu'île, eussent quitté leur terre natale. »¹⁰

Aussi, dans la présente contribution, nous présenterons les sources qui servirent d'assises au travail de Burnouf ainsi que son travail de déchiffrement de la langue pālie et de systématisation de celle-ci pour terminer sur les perspectives qu'ouvrit son travail sur l'histoire du bouddhisme.

S'il ne fait aucun doute que l'œuvre de Burnouf fut pionnière dans la compréhension de la langue pālie, il ne fut cependant pas le premier savant européen à en prendre connaissance. Le mérite doit sans doute en revenir au père barnabite Vincenzo Sangermano (1758-1819) qui traduisit en latin des contes birmans dont il ne précisa que très partiellement les sources. Ses traductions furent cependant notées et rapportées par Michael Symes (1761-1809) et Francis Buchanan (1762-1829), qui furent envoyés en mission diplomatique dans le royaume d'Ava¹¹, en 1795, sur ordre du gouverneur général des Indes britanniques John Shore (1751-1834). Ils compilèrent les travaux de Sangermano et y ajoutèrent plusieurs de leurs propres observations¹². Toutefois, Buchanan, moins versé dans les affaires diplomatiques et commerciales que son compagnon, rédigea un article intitulé « On the Religion and Literature of the

⁹ BURNOUF 1844.

¹⁰ BURNOUF et LASSEN 1826, p. 153.

¹¹ Terme ancien désignant le Myanmar.

¹² SYMES 1800.

Burmas »¹³ auquel Burnouf fit régulièrement référence. Dans une moindre mesure, les travaux de John Leyden (1775-1811) sur les langues indo-malaisiennes apportèrent de précieux renseignements sur le kawi, une ancienne langue de Java sur laquelle l'influence de la langue pâlie fut particulièrement sensible. Par ailleurs, au moment même où Burnouf et Lassen entendaient défricher le terrain, ils apprirent que Rasmus Rask (1787-1832) avait débuté une étude purement philologique des langues pâlie et zend¹⁴. Malgré la discrétion du savant danois aux dires de son ami norvégien¹⁵, Burnouf se proposa néanmoins de le contacter afin d'obtenir informations et contacts dans le but d'enrichir les sources dont ils disposaient. Enfin, les vastes études de Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832) sur la littérature chinoise ouvrirent de nombreuses perspectives. Il fut, en effet, le premier à avoir supposé que les textes bouddhiques traduits en Chine à partir de la langue « *fan* » pouvaient aussi bien l'avoir été du sanskrit que du pâli. Sans doute cette supposition redoubla l'intérêt que Burnouf portait à la langue pâlie en tant que vecteur essentiel de connaissance sur l'histoire du bouddhisme. Toutefois, Abel-Rémusat, bien au fait des auteurs et travaux décrits ci-dessus, reconnut lui-même que les auteurs de l'*Essai sur le pali* avaient face à eux une forêt encore largement vierge :

« Tout était à faire dans la matière qu'ils avaient entrepris d'éclaircir, et leurs devanciers ne leur avaient légué que de faibles matériaux à mettre en œuvre, ou plutôt des renseignements fautifs à rectifier. »¹⁶

Cependant, le domaine de la grammaire comparée apporta aussi à Burnouf un renfort précieux dans son approche de la langue pâlie.

¹³ BUCHANAN 1801.

¹⁴ Terme ancien désignant l'avestique.

¹⁵ Lettre à C. Lassen datée du 21 avril 1826 (BURNOUF-DELISLE 1891, p. 25-26). Nous n'avons aucune trace de correspondance entre les deux érudits, la mort prématurée de Rask en 1832 ayant peut-être contrecarré le rapprochement voulu par Burnouf.

¹⁶ *Journal asiatique*, annexe au tome 8, 1826, p. 13.

Très tôt, Abel-Rémusat l'avait orienté vers le Siam, après avoir remarqué qu'il y avait là un important dépôt de manuscrits pālis. Toutefois, comme La Loubère l'avait déjà souligné, le siamois était une langue fortement tonale – à l'instar du chinois –, et isolante, ne disposant pas d'inflexions et usant de particules pour déterminer le nombre, les modes ou les temps¹⁷, la distinguant très nettement du pāli. Ainsi, Burnouf écrivit à Bopp qu'il lui apparaissait nécessaire de connaître le siamois afin de déterminer l'influence du pāli que cette langue siamoise subit et ainsi d'en extraire des termes ou expressions originellement allogènes¹⁸. Il est tout à fait évident que l'interaction ou la filiation de deux langues provoque un échange de caractéristiques ou au moins d'éléments lexicaux qui permet de mieux les définir. Ainsi, dans son article déjà évoqué, Buchanan s'était concentré sur la ressemblance étroite qui liait le pāli au sanskrit tandis que Leyden, quant à lui, mourut malheureusement en plein milieu d'un immense travail de comparaison des systèmes grammaticaux sanskrit, pāli et avestique. De plus, et bien qu'un chapitre entier de *l'Essai sur le pali* fût consacré aux liens qui l'unissaient au sanskrit et au prakrit, alors considéré comme bien distinct du pāli, Lassen seul s'occupa de cette recherche analogique¹⁹. Il n'en demeura pas moins que la connaissance aigüe du sanskrit de Burnouf lui fut d'un précieux soutien pour comprendre une langue qui lui était finalement apparentée au premier degré. En additionnant à ces connaissances grammaticales et lexicales celles des concepts brāhmaniques et bouddhiques, la tâche ardue du déchiffrement de la langue pālie devint parfaitement accessible. Finalement, l'obtention de manuscrits d'une qualité suffisamment appréciable pour être lus fut le dernier obstacle à franchir.

En son temps, La Loubère s'était désespéré de la faiblesse des connaissances des prêtres siamois sur leur propre religion :

« On peut assurer qu'il n'y a gens au monde, qui ignorent leur propre religion autant que les talapoins. Il est, dit-on, très

¹⁷ LA LOUBÈRE 1691, t.1, p. 227-228.

¹⁸ Lettre à F. Bopp datée de décembre 1825 (BURNOUF-DELISLE 1891, p. 10).

¹⁹ Lettre à F. Bopp datée du 14 novembre 1825 (*Ibid.*, p. 6).

difficile d'en trouver quelqu'un parmi eux qui sache quelque chose : il faut chercher leurs opinions dans les livres balis, qu'ils conservent, et qu'ils étudient fort peu. »²⁰

Le recours direct aux textes auquel invita La Loubère fut la démarche même que suivirent Burnouf et Lassen, après avoir reconnu l'impasse dans laquelle ils auraient été sans l'apport de nouveaux manuscrits²¹ à la Bibliothèque royale, enrichie par les missionnaires français du Siam. Quelques mois seulement avant la publication de l'*Essai*, Burnouf se plaignait encore de n'avoir avec lui « le moindre morceau de Sanscrit ni de Pali »²², puis évoqua sa fructueuse relation avec Abel-Rémusat qui, grâce à ses fonctions au sein de la Bibliothèque royale et de la Société asiatique, avait disposé de suffisamment d'influence pour faire enfin venir à Paris des manuscrits divers, comme celui du *Kammouva*, rapporté à Rome depuis Malabar par Paulin de Saint-Barthélémy ou une collection entière de documents pâlis et singhalais²³. De fait, à l'origine de l'*Essai* se trouve un manuscrit du *Pātimokkha* en alphabet pâli-siamois que découvrit Burnouf lors d'un laborieux travail de rangement à la Bibliothèque royale. Cependant, il comprit que le fonds pâli y était trop limité et qu'il fallait l'élargir. En juillet 1826, après avoir envoyé un exemplaire de son *Essai* à Sir Alexander Johnston (1775-1849), vice-président de la Société Asiatique de Londres et ancien haut-officier britannique à Ceylan²⁴, celui-ci lui promit des documents qui arrivèrent par l'intermédiaire d'Edward Upham (1776-1834), leur éditeur. Il s'agissait du *Mahāvamsa* (voir Annexe 1), du *Rājāratnākari* et du *Rājāvali*²⁵, dont les contenus historiques permirent à Burnouf de préciser l'histoire de Ceylan et en conséquence du pâli et du bouddhisme du Sud. Cependant, il fut désappointé en constatant que la traduction anglaise du *Mahāvamsa*

²⁰ LA LOUBÈRE 1691, t.1, p. 475.

²¹ BURNOUF et LASSEN 1826, Avertissement, p. 5.

²² Lettre à C. Lassen datée du 6 septembre 1825 (BURNOUF-DELISLE 1891, p. 12).

²³ Lettre à C. Lassen datée du 30 avril 1828 (*Ibid.*, p. 75).

²⁴ Terme ancien désignant le Sri Lanka.

²⁵ UPHAM 1833.

qu'il venait de recevoir était issue d'une traduction hollandaise d'une paraphrase singhalaise du texte original pāli, l'ensemble de ces versions successives rendant alors inévitablement son utilisation particulièrement délicate²⁶. En revanche, Johnston lui fit aussi parvenir deux grammaires du pāli, l'une en pāli, l'autre en singhalais, qui lui permirent de poser les bases de sa propre grammaire, malgré les difficultés sérieuses que lui posait la lecture de la graphie singhalaise incisée sur ôles. Ainsi, trois ans seulement avant sa mort, il demanda à Jules Mohl (1800-1876) de ne lui envoyer que des manuscrits bouddhiques et pālis, limitant les manuscrits en écriture singhalaise dont la translittération était particulièrement fastidieuse et chronophage à réaliser²⁷. La correspondance qu'entretenaient les deux orientalistes témoigne, de ce fait, de l'envoi régulier par J. Mohl de manuscrits pālis²⁸, malgré les difficultés que ce dernier rencontrait dans les méandres des bibliothèques anglaises d'où il tentait de dégager des documents principalement originaires de Birmanie²⁹. En dehors des réseaux d'Abel-Rémusat et de ses amitiés, Burnouf put aussi compter sur le jeune Reinhold Rost (1822-1896), bibliothécaire à l'India Office, dont les attaches avec le British Museum lui avaient permis de compléter les catalogues des manuscrits pālis présents en Europe. En somme, malgré un fonds de manuscrits originels très faible, Burnouf sut conduire une « diplomatie savante » adroite et active pour compléter au mieux ses collections personnelles ainsi que celles des bibliothèques parisiennes qui formèrent le socle de ses études sur la langue pālie. L'affluence de manuscrits pālis bouddhiques l'amena à formuler une première hypothèse essentielle sur l'histoire du bouddhisme, à savoir que « le sentiment et les procédés de l'histoire se sont produits et appliqués plutôt chez les Bouddhistes que chez les Brâhmanes »³⁰.

Bien qu'il fût nécessaire de disposer d'un fonds de manuscrits d'une qualité et d'une étendue appréciables pour mener une étude

²⁶ Lettre à C. Lassen, datée du 13 mai 1827 (BURNOUF-DELISLE 1891, p. 56).

²⁷ Lettre à J. Mohl datée du 17 août 1849 (*Ibid.*, p. 405-406).

²⁸ Lettre à J. Mohl datée du 17 août 1830 (*Ibid.*, p. 100).

²⁹ Lettre à J. Mohl datée du 19 octobre 1849 (*Ibid.*, p. 410).

³⁰ BURNOUF 1844, p. 129.

précise sur une langue encore inconnue, déchiffrer en premier lieu cette dernière ne fut cependant pas une tâche aisée. Comme l'indiqua Eugène Burnouf dans l'introduction de son *Essai*, le « point de départ était et devait être l'alphabet de La Loubère »³¹. Ce dernier avait, en effet, adjoint à ses rapports des planches où étaient représentés « trois alphabets », qui n'en étaient en réalité qu'un seul divisé en trois parties. Burnouf releva aisément la ressemblance entre les esquisses de La Loubère et le manuscrit du *Pātimokkha* ramené à la Bibliothèque du Roi par des missionnaires français implantés au Siam. Malgré l'oubli par l'ambassadeur de Louis XIV de quelques voyelles et de la torsion de certaines consonnes, Burnouf ne put que saluer la précision et l'exhaustivité de son travail. Il ne fut cependant pas suffisant pour brosser un portrait complet du pāli. Le fonds siamois de la Bibliothèque du Roi comportait d'autres manuscrits rédigés en deux autres alphabets. Le premier présentait des formes relativement proches de celui de La Loubère, bien qu'il en occultât certaines lettres, et fut découvert par Burnouf dans un manuscrit du *Boromat*, qu'il déchiffra à l'aide de son premier travail sur le *Pātimokkha*. Ces deux écritures, que les Siamois rassemblaient sous le terme de « *khom* », présentaient de nombreuses similitudes avec l'alphasyllabaire thaï contemporain qui en était dérivé. Selon Leyden, l'origine de l'écriture *khom* devait être cherchée dans l'écriture de la devanāgarī indienne ; il en attribuait toutes les modifications aux variations phonologiques propres aux langues tonales du Sud-Est asiatique³². Ces deux alphabets pāli-siamois se distinguaient alors du troisième, dont les formes anguleuses lui valurent le nom de pāli-carré par Burnouf. Le meilleur manuscrit dont il disposait, rédigé intégralement sous cette forme, fut celui du *Kammouva*. Son identification fut due au recoupement de témoignages précis : Buchanan affirmait dans ses écrits que le pāli ne s'écrivait pas qu'en « lettres rondes », mais aussi en « caractère carré » proche du bengali³³. Il affirma même avoir vu un exemplaire

³¹ BURNOUF et LASSEN 1826, p. 28.

³² *Ibid.*, p. 16.

³³ *Ibid.*, p. 15.

du *Kammouva* écrit à l'aide de ces caractères³⁴. De même, durant son voyage au royaume d'Ava, Symes livra un spécimen qui correspondait à celui que Burnouf avait alors sous les yeux, ce qui lui permit d'en identifier l'origine géographique qu'il nomma le « pāli-barman »³⁵. Disposant de textes religieux, avec des formules répétitives et un style peu varié, Burnouf repéra les termes les plus fréquents³⁶ et parvint ainsi progressivement, en s'appuyant sur les alphabets pāli-siamois, à déverrouiller le pāli-barman, dont était en partie dérivé l'alphabet birman contemporain. Il est intéressant de constater que les manuscrits auxquels Burnouf avait accès l'avaient amené à déchiffrer ces trois alphabets du plus élaboré jusqu'au plus simple. Ainsi, après une longue et minutieuse annexion des travaux réalisés et des témoignages livrés par ses prédécesseurs, Burnouf déchiffrâ les trois alphabets qui servaient à écrire le pāli dans le Sud-Est asiatique. Il nota que, bien que progressif, ce travail se réalisait avec un faible nombre de déductions arbitraires et avec une facilité qui s'accroissait avec le temps³⁷. En comparant ensuite les trois alphabets entre eux, il supposa que le second – pāli-siamois – correspondait à une dégradation du premier, dégradation qu'il attribua à l'utilisation d'une pointe sèche qui provoquait l'apparition d'angles plus réguliers.

Un autre moyen de déchiffrer et traduire le pāli aurait été d'avoir accès à des grammaires originales et autochtones, dont Burnouf était dépourvu au moment de la composition de l'*Essai*. Il ne regretta cependant en rien d'avoir dû extraire méticuleusement cette connaissance acquise à partir des textes mêmes. Bien au contraire, il estima nécessaire de ne pas être induit en erreur par des formes vieilles et inusitées dont les grammairiens, toujours très zélés, auraient rempli leur composition. Ainsi, il poursuivit son *Essai* par une présentation de la langue pālie en trois parties, selon ses graphies, ses déclinaisons et enfin ses conjuguaisons. Toutefois, Johnston qui

³⁴ *Ibid.*, p. 28.

³⁵ « Barman » pour « Birman ».

³⁶ Il donne l'exemple d'« eva », « evam » ou « okâsa ».

³⁷ BURNOUF et LASSEN 1826, p. 19.

lui avait promis deux grammaires pālies, l'une en singhalais, l'autre en pālie, ces dernières lui parvinrent au début de l'année 1827³⁸. N'en ayant disposé que durant un temps assez court, E. Burnouf s'attela à les recopier et se réjouit de pouvoir ainsi les confronter avec les travaux qu'il présenta dans l'*Essai*, observant que ses hypothèses étaient confirmées. Il nourrit alors le projet de rédiger une grammaire du pāli en s'appuyant sur une copie qu'il réalisa d'une partie³⁹ du *Compendious Pali Grammar: With a Vocabulary in the Same Language*⁴⁰ publié en 1824 à Colombo, par Benjamin Clough (1791-1853), d'après les travaux de son ami William Tolfrey⁴¹ (1778-1817). En septembre 1827, il écrivit à Lassen que sa grammaire devrait être terminée à la fin de l'année, et qu'il n'était ralenti dans son travail que par la nécessité de parcourir longuement les textes afin de trouver des exemples⁴². Un mois plus tard, il affirma même qu'il la ferait imprimer vers février 1828⁴³. Toutefois, pour des raisons que nous ignorons, elle ne fut jamais publiée et demeura à l'état de manuscrit inachevé aujourd'hui conservé dans ses papiers à la Bibliothèque nationale de France.

Dans la première lettre que nous venons d'évoquer, Burnouf écrivit aussi au sujet d'un dictionnaire pāli qu'il rédigea « pour [s]on utilité personnelle et qu'[il] publiera peut-être plus tard ». Une fois encore, il ne fut pas le premier à avoir envisagé un tel travail : Leyden avait déjà proposé plusieurs listes de quelques dizaines de mots pālis avec leurs équivalents sanskrits et avestiques⁴⁴. Mais ce qui retient l'attention chez Burnouf est assurément l'ampleur de la tâche accomplie. En effet, nous savons que Burnouf avait accès à l'*Abhidhānappadīpikā*, que lui procura Jean-Pierre Abel-Rémusat⁴⁵,

³⁸ Lettre à C. Lassen datée du 13 mai 1827 (BURNOUF-DELISLE 1891, p. 56).

³⁹ FEER 1899, p. 88, n°89. Voir aussi ANONYME 1854, p. 99, §852.

⁴⁰ CLOUGH 1824.

⁴¹ Le nom de W. Tolfrey est passé à la postérité, ayant été le premier traducteur de la *Bible* en langue singhalaise.

⁴² Lettre à C. Lassen datée du 8 septembre 1827 (BURNOUF-DELISLE 1891, p. 62-63).

⁴³ Lettre à C. Lassen datée du 25 octobre 1827 (*Ibid.*, p. 66).

⁴⁴ BURNOUF et LASSEN 1826, p. 13.

⁴⁵ FEER 1899, p. 116-117.

un dictionnaire pāli qu'il recopia soigneusement sur 92 feuillets entre le 21 août et le 18 septembre 1826⁴⁶, et qui avait déjà été publié par Clough quelques années auparavant. Ce soutien précieux lui permit de débiter un travail pionnier d'un dictionnaire pāli-français, comme en témoigne l'inventaire dressé par Léon Feer (1830-1902) à la fin du XIX^e siècle. Sont rassemblées dans trois larges boîtes plus de six mille fiches comportant chacune un mot pāli avec sa translittération, sa traduction française, des renvois aux textes d'où il fut extrait et parfois son équivalent birman (voir Annexe 3). Si Burnouf a bien eu des précurseurs dans cette tâche, aucun ne livra un travail aussi vaste et abouti que celui-ci qui, malheureusement une fois encore, ne fut pas publié. Ses papiers montrent une volonté – et la nécessité en un domaine où tout restait à faire – de constituer des dictionnaires : en dehors des traductions littéraires qu'il proposa, certains manuscrits furent simplement traduits mot-à-mot afin d'y repérer des termes et ainsi dresser des lexiques. Par ailleurs, ils contiennent aussi des ébauches d'un dictionnaire pāli-singhalais, annexé au dictionnaire de pāli, contenant un peu moins de trois mille entrées, ainsi qu'un dictionnaire birman-pāli assez tardif, composé d'environ cinq mille entrées et enfin un dictionnaire de siamois légèrement plus vaste que le pāli-singhalais. Ce travail lexicographique visant à constituer des dictionnaires fut entrepris dès la découverte et le déchiffrement des premiers textes que nous avons évoqués, et se poursuivit tout au long de sa vie. La forme qu'ils prirent les rendit cependant difficiles à rassembler et une édition complète de ces travaux pionniers reste à réaliser.

Ainsi, le déchiffrement du pāli par Eugène Burnouf débuta par le croisement entre l'alphabet de La Loubère et le manuscrit du *Pātimokkha* ramené du Siam à la Bibliothèque du Roi par des missionnaires français. Il offrit la lecture d'un second alphabet pāli-siamois, légèrement différent, et la proximité avec le sanskrit ou même des traductions antérieures par de savants voyageurs et missionnaires permirent des traductions progressives qui ouvrirent la voie au déchiffrement d'un troisième alphabet qui servait à

⁴⁶ *Ibid.*, §74.

exprimer le pāli, et que Burnouf nomma pāli-carré ou pāli-barman, eu égard son origine géographique. Les graphies partagées dans chacun des alphabets et les formes narratives régulières présentes dans les textes furent les clefs qui permirent de le percer. Compulsant ainsi divers manuscrits, E. Burnouf parvint à dégager une grammaire sommaire présentée dans l'*Essai* et qu'il souhaitait compléter plus tard, notamment le système verbal, ce que sa mort, survenue en 1852, l'empêcha. Il en va de même pour son vaste dictionnaire pāli qui résultait de la longue compilation, sa vie durant, du vocabulaire traduit à partir de manuscrits qu'il recevait au fur et à mesure. Ainsi, la littérature pālie permettait d'élargir les perspectives quant à l'histoire du bouddhisme et de créer un point de comparaison face à la littérature bouddhique sanskrite. Des témoignages des Siamois et des Birmans jusqu'à l'origine de la plupart des manuscrits, tous les éléments convergeaient vers l'île de Ceylan et Burnouf, qualifiant le pāli d'interprète du bouddhisme, estimait que « la connaissance du pali doit aider, en grande partie, à soulever le voile qui cache encore à nos regards les mystères du bouddhisme »⁴⁷.

Au début du XIX^e siècle, les orientalistes occidentaux connaissaient le bouddhisme tel qu'il était présenté par les sources chinoises, collectées par les missionnaires jésuites, puis sanskrites, à la suite des travaux de Brian Houghton Hodgson⁴⁸ (1800-1894). L'ajout de la littérature pālie constituait une avancée remarquable dans la bouddhologie et contribua à déterminer avec plus de précision l'histoire de l'expansion du bouddhisme dans toute l'Asie orientale. La Loubère avait déjà noté la ressemblance entre les « contes balis » et les « fables de l'Inde »⁴⁹, mais il avait alors estimé que « les livres balis sans date et sans nom d'auteur, n'ont pas plus d'autorité que toutes les traditions, dont on ignore l'origine »⁵⁰. Les

⁴⁷ BURNOUF et LASSEN 1826, p. 2.

⁴⁸ Voir notamment HODGSON 1828, p. 409s. Ses travaux pionniers contribuèrent à réorienter les recherches sur le bouddhisme au Népal et au Tibet et sur la littérature sanskrite, voir BURNOUF 1844, p. 1-2.

⁴⁹ LA LOUBÈRE 1691, t.1, p. 522.

⁵⁰ *Ibid.*, t.1, p. 525.

multiples traductions que Burnouf rassembla et réalisa ne purent qu'aller à l'encontre de ce constat et il tâcha, en s'appuyant sur le corpus qui s'ouvrait à lui, de tracer les grandes lignes de l'histoire du bouddhisme.

La question des alphabets fut la première à avoir été étudiée. Burnouf considérait qu'une généalogie minutieuse des systèmes d'écritures asiatiques pourrait livrer des clefs de compréhension quant à l'extension des textes bouddhiques qui, bien qu'étant transmis en pāli ou en sanskrit, furent encodés par de nombreuses graphies. Leyden avait noté des analogies entre les dispositions des lettres entre le pāli-siamois et le pāli-birman d'un côté et la devanāgarī de l'autre et en avait déduit que, d'une façon ou d'une autre, cette dernière avait irrigué l'Asie entière⁵¹. Les difficultés qui existaient pour réussir à dater les différentes graphies asiatiques l'empêchèrent de se prononcer plus avant : que ce soit l'Inde, avec les écritures grantha ou singhalaises, les écritures tibétaines et même le kawi ou le gunung indonésiens, rien ne permettait de savoir précisément quel alphabet engendra quel autre. Après avoir rejeté l'hypothèse d'une origine tibétaine commune, qu'il ne qualifiait pas d'impossible, mais d'improbable, Burnouf constata une solidarité entre tous les alphabets qui servaient à transcrire la langue pālie. Il supposa alors qu'il avait dû exister un ancien alphabet dérivé de la devanāgarī – par la suite dilué dans ses descendants –, qui avait pu être exporté à Ceylan et, de là, après être passé sur la côte birmane d'Arakan et au Siam, donner lieu à la forme de l'écriture du pāli que l'on retrouvait dans le *Pātimokkha* et le *Kammouva*, atteignant en même temps Java où il donna naissance au kawi⁵². Toutefois, il n'est pas possible de négliger la ressemblance partagée avec les alphabets tibétains qui servirent à retranscrire le sanskrit des bouddhiques. Abel-Rémusat supposait que l'arrivée du bouddhisme au Tibet, ayant été assez ancienne, les alphabets construits par les moines tibétains avaient été propagés jusqu'en Birmanie le long de

⁵¹ BURNOUF et LASSEN 1826, p. 32-33.

⁵² *Ibid.*, p. 67-68.

l'Irrawady⁵³. Bien qu'Eugène Burnouf préférât la thèse de l'origine ceylanaise, il reconnaissait l'ancienneté du bouddhisme tibétain sur celui de l'Asie du Sud-Est. Il l'expliquait par un établissement précoce de prosélytes, peut-être chassés de l'Inde, pour qui le sanskrit n'avait pas encore perdu son statut de langue sacrée : ils apportèrent dans la chaîne himalayenne le bouddhisme, la langue sanskrite, et la devanāgarī, plus ou moins bien conservée, qui peu à peu devint les alphabets tibétains, ce que Burnouf appela dès lors le « bouddhisme du Nord ». Dans les contrées méridionales de l'Inde, alors que le sanskrit perdit son caractère sacré, un dialecte qui lui était proche, le pāli, fut utilisé plus tard pour la rédaction des textes sacrés qui aboutit à ce que Burnouf appela le « bouddhisme du Sud ». À ce moment, le pāli fut fixé et devint une langue morte, n'ayant nullement empêché la persistance de certaines de ses formes dans les langues vernaculaires, que La Loubère avait encore pu constater en son temps.

Ainsi, la généalogie des alphabets tendait à démontrer l'existence d'un ancien système d'écriture bouddhique, formé sur la devanāgarī, qui subit un double mouvement en fonction des déplacements géographiques des moines bouddhistes : l'un assez ancien vers le Nord où le sanskrit persista comme langue sacrée et d'où dérivèrent les alphabets tibétains, et l'un plus récent vers le Sud où le pāli devint langue sacrée dès qu'il passa en terre étrangère, c'est-à-dire à Ceylan, puis en Asie du Sud-Est où il donna le pāli-siamois, le pāli-birman et jusqu'à l'ancien kawi javanais. Si les graphies transcrivaient des langues bouddhiques, alors suivre les langues revint à suivre la doctrine religieuse de ces textes, et donc à restituer un meilleur aperçu de l'histoire du bouddhisme qui pouvait en être déduit puisque, comme l'écrivait Burnouf, « les véritables sources auxquelles on doit puiser la connaissance du Bouddhisme indien, les sources originales et les plus pures sont les textes sanscrits du Népal, et [...] les livres pâlis de Ceylan »⁵⁴.

La dichotomie entre « bouddhisme du Nord » et « bouddhisme du

⁵³ *Ibid.*, p. 71.

⁵⁴ BURNOUF 1844, p. 12.

Sud », ce dernier recoupant la dénomination de Petit Véhicule (hināyāna), encouragea Burnouf à déterminer quels avaient pu être les points communs entre ces deux variantes afin de dégager les notions essentielles et primitives du bouddhisme. Ainsi, son étude relative au bouddhisme du Sud fut traversée par la volonté de trouver la forme originelle des enseignements du Bouddha :

« Il n'en reste cependant pas moins vrai, que les notions que nous donnerons des livres palis sur le bouddhisme, auront cet inappréciable avantage, d'être puisées aux sources pures d'un idiome qui reproduit presque identiquement le sanskrit, ou la langue savante du pays où naquit Bouddha. »⁵⁵

Une première question se posait alors : si tous les bouddhistes du Sud-Est asiatique reconnaissaient en Ceylan la terre natale de leur culte – et force fut de constater qu'une large partie des manuscrits en provenaient effectivement – Ceylan n'en demeurerait pas moins cependant fort éloigné du Magadha. Le lien entre ces deux espaces géographiques se devait donc d'être établi. Afin de combler cette lacune, Burnouf disposait de l'édition publiée par Johnston du *Rājāvali* et du *Mahāvamsa*, qui se présentaient comme des chroniques des rois de l'ancienne Ceylan, ainsi que des études d'officiers français et britanniques, qui avaient eu accès, à Calcutta, à d'autres documents historiques. Il n'est pas question de résumer ici les longs développements qui amenèrent Burnouf à réajuster les frises chronologiques singhalaises. Retenons simplement que, selon lui, le bouddhisme serait arrivé à Ceylan sous le règne du roi Devanampiya Tissa aux alentours du IV^e siècle av. J.-C.⁵⁶. Des textes bouddhiques auraient été apportés, rédigés ou peut-être simplement révisés, et ce n'aurait été que bien plus tard que le pāli serait arrivé à Ceylan, peut-être aux alentours du V^e siècle ap. J.-C., lorsqu'une persécution violente poussa un grand nombre de bouddhistes à chercher refuge à Ceylan. Burnouf fit correspondre cette grande

⁵⁵ BURNOUF et LASSEN 1826, p. 3-4.

⁵⁶ Des études plus récentes font remonter le règne de ce roi à la fin du III^e siècle av. J.-C.

période d'émigration bouddhique avec l'exil vers la Chine du dernier grand patriarche Bodhidharma. C'est à ce moment-là, selon lui, que le pāli, d'ores et déjà langue morte, fut porté jusque dans le Sud-Est asiatique où il fut définitivement fixé. Il distingua cependant certains dialectes comme le kawi, qui fut formé sur l'île de Java, et le pāli qui fut adopté tel quel, sans modification, si ce n'est qu'il fut encodé par différents alphabets. Malgré cette histoire propre au bouddhisme « du Sud », la comparaison entre le sanskrit bouddhique du Nord et le pāli bouddhique du Sud offrit un champ d'études que Burnouf se languissait d'explorer :

« Les traits mêmes par lesquels le sanscrit bouddhique se distingue du sanscrit brâhmanique se retrouvent tous dans le pāli des Bouddhistes du Sud ; que ces traits, qui portent sur le sens des mots, mais surtout sur la syntaxe, se résument dans des idiotismes et des tournures populaires, et qu'ainsi les livres du Nord, quoique composés dans l'idiome savant des Brâhmanes, se rattachent de la manière la plus intime aux livres du Sud, écrits, comme on sait, dans un dialecte populaire dérivé du sanscrit. »⁵⁷

Ainsi, en partant de l'étude de la langue pālie et du déchiffrement de ses alphabets, Burnouf parvint à reconstituer ce qu'avait pu être son histoire et, par conséquent, celle de la religion qu'il transportait et qu'il se représentait donc comme étant le bouddhisme « du Sud ». Il supposa donc que la migration qui avait porté le bouddhisme vers le Nord, dans les régions himalayennes, avait été plus ancienne, car elle avait encore porté le sanskrit avec elle, tandis que la migration qui l'avait conduit au Sud avait porté le pāli, qui naquit, de ce fait, après le départ de zélateurs bouddhistes vers le Nord. L'île de Ceylan avait été, depuis le III^e siècle av. J.-C., une terre de mission, puis une terre de refuge pour les bouddhistes qui avaient subi, aux alentours du V^e siècle de notre ère, une violente persécution, qui avait porté le pāli jusqu'à Ceylan et, de là, jusqu'en Asie du Sud-Est, où il était demeuré une langue morte qui conservait les règles, notions et doctrines des bouddhistes.

⁵⁷ BURNOUF 1844, p. 108.

Il est regrettable que la mort prématurée de Burnouf, en 1852, l'ait empêché de mener à bien les travaux sur le pāli qu'il avait débutés à l'âge de vingt-cinq ans. Ce fut presque par hasard qu'il découvrit un fonds de manuscrits siamois à la Bibliothèque du Roi où il s'occupait de quelque rangement, et il n'en connut sûrement pas immédiatement la valeur séminale. Sans doute l'étroite proximité avec le sanskrit fut un facteur déterminant qui facilita son approche du pāli, mais celle-ci n'aurait pu se faire sans l'aide des travaux de certains précurseurs – de La Loubère à Abel-Rémusat –, sans lesquels le déchiffrement et l'analyse des systèmes d'écritures n'auraient pu être réalisés. Les relations qui existent entre une langue, ses alphabets et les textes qu'ils codifient conduisirent Eugène Burnouf à proposer une histoire de l'expansion des textes bouddhiques d'expression pâlie, qu'il distingua nettement des textes bouddhiques sanskrits, dont le noyau indien s'était déplacé vers les pays himalayens. La bipolarisation entre « bouddhisme du Nord » et « bouddhisme du Sud » ne fut pas encore autant précisée qu'elle le serait plus tard, entre Mahāyāna et Theravāda, mais Burnouf avait déjà vu en ce dernier la possibilité de s'approcher des sources les plus pures de la religion du Bouddha, dont les enseignements auraient été mieux conservés dans les manuscrits de l'île de Ceylan avant d'être transportés en Asie du Sud-Est aux alentours du V^e siècle, provoquant alors toute une série d'adaptations dans ses modes d'écriture et de prononciation. Ainsi, une découverte en entraîna une autre et les perspectives de restitution historique se complexifièrent jusqu'à nos jours. Si toute la lumière n'est pas encore faite sur l'histoire des origines du bouddhisme, Burnouf avait tout à fait saisi l'importance première de l'approche philologique dans le domaine de l'histoire des religions :

« Les questions de ce genre sont à leur début purement philologiques ; mais lorsque l'érudition a patiemment rassemblé ses matériaux, le champ des recherches s'agrandit : alors la philosophie et l'histoire se dégagent de la grammaire. »⁵⁸

⁵⁸ BURNOUF et LASSEN 1826, p. 73.

Il est vrai que l'accès à une langue, ouvrant la voie aux études des sources textuelles, a été et demeure l'une des clefs les plus efficaces pour appréhender un système de pensée original. Aussi Burnouf s'adonna-t-il jusqu'à sa mort à la constitution d'outils de travail – grammaires et dictionnaires – qui, bien qu'inachevés, rappellent à notre mémoire l'œuvre de l'un des plus grands pionniers de la bouddhologie européenne.



Annexe 1

fol. 1
Namo tassa bhagavato arahato namo sambuddhassa
namassiddhaka sambuddham soudham soudham soudham soudham vamsajam
mahavamsam pavakkhami navunānāyā kārikām . 1.
paranehi kato pessa atvillharito kvatchi
akha kvatchi samkhitto akati pavonar outtako 2. Il me parut plusieurs de ces akh.
vadi jilantahi dāchi soukhaggahanayaram
pasāda samvegakaram souletocha upagatham 3.
pasāda janake thane tathā samvegakarakhe
Janayanto pasādāntcha samvegāntcha souvāthakam 4.
dīpam karān hi sambuddham pavitva ko gīro pavu
karam soukha pamoteletoum bodhaya pavudham akā 5.
tato tātthava sambuddham kaddakheva mangalam mauram
Sounānān tētam soudham kōvittāntcha mahāmourū 6.
anomadattim sambuddham padomamāra dīyitvā
padomuttara sambuddham soumedhāntcha tathāgatham 7.
soudjātam piya dasintcha attadāntcha nayakam
dhamma dāntcha suddhātham tīsam phoustajōkam tathā 8.
vijāthim sikkhām sambuddham sambuddham vesābhovā vithōm
Kāhodandhāntcha sambuddham kōpagamānam etatcha 9.
kassapam sougatām tēhame boddhā tcha tchatovīsati
ārāhatvā mahāvīra tahi bodhāya vākatō 10.
pavēva parami sabbā pavā sambodhim outtānā
outtāne gātāme boddho sate dōvikkha pamotehaye 11
Magadhōsu curuvēlayam kōhimevūle mahānirvā
vijāthha pavvāmājam so pavvā sambodhim outtānā 12.

fol. 2 r.

Translittération du Mahāvamsa par E. Burnouf à partir du manuscrit sur ôles de Sir A. Johnston 2 vol., 1826-1828, PAPIERS BURNOUF 72-73 – BnF

Annexe 2



Manuscrit en écriture singhalaise du *Pāṭimokkha*
Ms Burnouf 151 (BnF – Ms Pali 9)



Manuscrit en écriture singhalaise du *Dīghanikāya*
Ms Burnouf 147 (BnF – Ms Pali 46)

Annexe 3



atthangikho relatē aux¹⁵⁸
 huit membres,
 ou formé de 8 membres,
 Djin. al. 364.

attharōjjanatāni huit cent
 yōjjanas
 Djin. al. 525

Dictionnaire Pāli-Français établi à partir des fiches d'E. Burnouf
 2 vol., 6087 mots avec références, 1827
 PAPIERS BURNOUF 89-91- BnF

Références bibliographiques

ABEL-RÉMUSAT 1814

Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Vocabulaire bouddhique pentaglotte, copié et traduit*, Paris.

ABEL-RÉMUSAT 1820

Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Recherche sur les langues tartares, ou mémoires sur différens points de la grammaire et de la littérature des mandchous, des mongols, des ouighours et des tibetains*, Paris.

ANONYME 1854

Catalogue des livres imprimés et manuscrits composant la bibliothèque de Feu M. Eugène Burnouf, Paris.

BUCHANAN 1801

Francis Buchanan, « On the Religion and Literature of the Burmas », *Asiatic Researches*, vol. 6, p. 163-308.

BURNOUF 1844

Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, t. 1, Paris.

BURNOUF et LASSEN 1826

Eugène Burnouf et Christian Lassen, *Essai sur le pali, ou langue sacrée de la presque île au-delà du Gange*, Paris.

BURNOUF et LASSEN 1827

Eugène Burnouf et Christian Lassen, *Observations grammaticales sur quelques passages de l'Essai sur le pali*, Paris.

BURNOUF-DELISLE 1891

Choix de lettres d'Eugène Burnouf, 1825-1852, édité par Laure Burnouf-Delisle, Paris.

FEER 1899

Léon Feer, *Papiers d'Eugène Burnouf conservés à la Bibliothèque nationale*, Paris.

HODGSON 1828

Brian H. Hodgson, « Notices of the Languages, Literature and Religion of the Bauddhass of Nepal and Bhot », *Asiatic Researches comprising History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature of Asia*, 16, p. 409-449.

LA LOUBÈRE 1691

Simon de La Loubère, *Du Royaume de Siam*, 2 tomes, Paris.

SYMES 1800

Michael Symes, *An Account of an Embassy to the Kingdom of Ava Sent by the Governor-General of India in the Year 1795*, 4 vol., Londres.

UPHAM 1833

Edward Upham, *The Mahávansi, the Rájá-Ratnácari, and the Rájá-vali, forming the Sacred and Historical Books of Ceylon; also a Collection of Tracts illustrative of the Doctrines and Literature of Buddhism, translated from the Singhalese*, 3 vol., Londres.

Le bouddhisme du Nord et le *Sūtra du lotus de la bonne loi*

Kyong-kon KIM
Université de Strasbourg

Eugène Burnouf (1801-1852) ayant légué à la postérité un immense et brillant héritage intellectuel, la présente étude s'intéresse à la recherche relative au bouddhisme indien ou celui dit du Nord, qu'entreprit ce professeur de littérature et de langue sanskrites au Collège de France durant le dernier tiers de sa vie. Notre étude se penchera plus particulièrement sur deux questions, l'une par rapport aux apports d'E. Burnouf à la bouddhologie et l'autre sur les raisons de son choix du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* ou *Sūtra du lotus de la bonne loi* pour sa traduction intégrale en langue française, parmi les quatre-vingt-huit manuscrits bouddhiques népalais réceptionnés par la Société asiatique de Paris en 1837. Si son approche philologique et historique du bouddhisme fut approuvée par des bouddhologues et des indianistes de générations postérieures¹, l'observation sur le cas de son analyse de la notion

¹ BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE 1852, p. 565 : « L'Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien [...] n'en aura pas moins fondé la véritable étude du bouddhisme. C'est désormais en suivant les traces de M. Eugène Burnouf et en s'adressant aux originaux sanscrits qu'on pourra la continuer. Grâce à lui, nous savons déjà quand est née cette religion à la fois si puissante et si absurde, comment elle s'est développée au sein du brahmanisme en essayant de le réformer, quels sont ses dogmes essentiels, les phases principales par lesquelles elle a passé à ses débuts [...] ; il nous a fait connaître le bouddhisme indien jusqu'au moment où il entre dans l'histoire. C'était là le point capital pour nous. L'histoire du bouddhisme nous est ou nous sera connue par les annales des différents peuples qui l'ont successivement reçu. » ; NAUDET 1861, p. 320 : « Aussi, de ces courageuses et lentes analyses, qui prévenaient toute conjecture hasardée, toute erreur de doctrine préconçue, quelles puissantes et magnifiques synthèses allaient sortir ! C'est à une telle probité de méthode que nous devons, avec le *Lotus de la*

d'*arhat* nous permettra d'apprécier davantage sa méthode de recherche. Quant à l'examen sur les raisons de son choix du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, qui ne semble guère avoir attiré une attention particulière de la part des spécialistes², il pourrait permettre

bonne loi, l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme*, exposition et histoire d'une espèce de religion athée, embrassée aujourd'hui par trois cents millions de sectateurs [...] » ; LUBAC 2000 (orig. 1952), p. 142 : « Max Müller disait déjà de l'*Introduction* : "C'est cet ouvrage qui posa les bases de l'étude systématique du bouddhisme." [...] Comme il fut, par son commentaire du *Yasna*, l'initiateur des études zendes, comme il fut aussi l'un des premiers maîtres des études védiques, il fut vraiment le chef de file des études bouddhiques. [...] Burnouf [...] fut [...] à l'origine de ce culte de la philologie et de la recherche historique qui caractérise la seconde moitié du XIX^e siècle. » ; BAREAU 1966, p. 227 : « L'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* [...] fondait en quelque sorte l'étude du Bouddhisme indien en Europe » ; JONG 1987, p. 20 : « However, even after almost 130 years his *Introduction* and also his translation of the *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* are works which one can never read without learning something. » ; FILLIOZAT 1987b, p. 413 : « Burnouf a fondé, ainsi, ce qui devait s'appeler plus tard la philologie bouddhique. » ; YUYAMA 2000, p. 1 : « I. Burnouf as Father of Modern Buddhology [...] He was the very pioneer of not just Buddhist philology but in particular of Buddhist Sanskrit philology. » ; SILK 2004, p. 96 : « Burnouf's *Introduction* [...] his copiously annotated translation of the LOTUS SŪTRA [...] were among the first careful scientific investigations of Buddhism carried out on the basis of a good knowledge of relevant sources. » ; LOPEZ 2010, p. 2 : « Indeed, what Burnouf published in 1844 would both establish the foundation and set the agenda for the study of Indian Buddhism for the next century and beyond. »

² Voici deux des rares réflexions sur cette question. REIX 1983, p. 687 : « Il choisit donc le *Lotus de la bonne loi*, peut-être le plus caractéristique de ces livres canoniques. [...] Auparavant, le savant se décida à publier sa traduction du *Lotus* afin de confirmer ses dires sur la doctrine de Çakyamuni et la méthode d'enseignement de ce grand réformateur. [...] Le *Lotus de la bonne loi* est un sūtra où est expliquée la loi et qui contient de ce fait de grands développements. » ; YUYAMA 2000, p. 58s. : « Burnouf's sphere of interest is very extensive in the fields of Indian, Iranian and Buddhist studies. [...] I believe that his final goal would have been the development of humanistic and cultural studies [...] In order to reach his end he has made an exhaustive research in textual criticism and thoroughpaced translation. Through the proofs of the original source materials he could only construct his *étude culturelle*, or *Kulturkunde*. [...] It is indeed a disciplinary intercourse between Buddhist philology and Buddhist cultural studies or a harmonious integration of both. This is, in any case, today's question in the field of Buddhist studies. With this background in mind I see Burnouf's research into the Lotus Sutra far more interesting. »

une meilleure compréhension de la corrélation entre les deux œuvres bouddhologiques monumentales d'E. Burnouf³, en l'occurrence *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* (1844, 647 p.)⁴ et *Le Lotus de la bonne loi. Traduit du sanskrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au bouddhisme* (1852, 897 p.)⁵.

I. La traduction française du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*

Nous tenterons en premier lieu de déceler les raisons pour lesquelles Eugène Burnouf voulut présenter une traduction française du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*⁶, puisque la vaste composition de l'*Introduction à l'histoire du buddhisme indien* (1844), œuvre fondatrice d'un point de vue bouddhologique, fut initialement planifiée dans l'objectif de rendre intelligible la traduction des textes bouddhiques sanskrits, dont notamment le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, qu'il envisagea de publier par la suite, avant d'aborder le bouddhisme méridional conjointement avec les textes composés en pāli⁷.

Or, rappelons d'abord que le fait historique de la naissance du bouddhisme en Inde et de sa diffusion extra-indienne progressive ne fut guère une évidence en Occident, du moins jusqu'au XVII^e siècle⁸,

³ WINDISCH 1917, p. 129 : « Aber am tiefsten hat Burnouf in die Entwicklung der Wissenschaft eingegriffen durch sein großes zweibändiges Werk in Quart "Introduction à l'Histoire du Buddhisme Indien", Paris 1844 und 1852. »

⁴ BURNOUF 1844.

⁵ BURNOUF 1852.

⁶ E. Burnouf traduisit le terme puṇḍarīka par lotus blanc (voir BURNOUF 1844, p. 6, 14, 68), mais le titre final du texte traduit ne comporte pas l'adjectif « blanc ».

⁷ BURNOUF 1844, p. IV : « Je ne m'occupe encore, dans ce premier volume, que du Buddhisme septentrional. Quand j'arriverai à l'analyse des livres pālis de Ceylan [...] » ; p. 30 : « Dans un autre Mémoire qui suivra celui que je viens de résumer, je ferai de la collection pālie de Ceylan un examen semblable à celui auquel j'aurai soumis la collection sanscrite du Népal. » ; p. 96 : « L'étude du sanscrit bouddhique aura certainement plus d'intérêt quand il sera possible de le comparer au pāli des livres de Ceylan. »

⁸ LUBAC 2000, p. 85, 116-118 : Alexandre de Rhodes estima, dans son *Histoire du royaume de Tunquin* (avant 1651), que le fondateur du bouddhisme, nommé

contrairement au monde extrême-oriental où l'on connaissait l'origine indienne du bouddhisme dès son introduction durant la première moitié du premier millénaire de notre ère, comme le démontrent, entre autres, diverses réflexions confucéennes sur l'incompatibilité entre cette doctrine étrangère et la culture chinoise⁹ et les récits de voyages des moines pèlerins chinois ou coréens qui partirent vers l'Inde à la recherche des textes bouddhiques originaux¹⁰. Certes, pour l'Europe chrétienne bien plus intéressée par l'élargissement de son influence sur des territoires étrangers et par la conversion des « idolâtres » au christianisme perçu comme la *vera religio*, l'acquisition des connaissances sur la culture et l'histoire des peuples inconnus dont les doctrines et les pratiques bouddhiques, ne fit guère l'objet de considération majeure¹¹. Ce fut à partir du XVIII^e siècle que quelques rares savants européens commencèrent à étudier le bouddhisme, soit grâce aux informations culturelles et linguistiques fournies par des missionnaires et des administrateurs envoyés en Asie depuis les siècles précédents¹², soit

Xaca par les Japonais, Xechia par les Chinois et Thicca par les Tonquinois, était le fils d'un roi des Indes qui vivait mille ans environ avant l'ère chrétienne. Le jésuite Jean Calmette énonça en 1732 que le Fo des Chinois n'était autre que le Baouda des anciens Indiens. Un autre jésuite Jean-François Pons écrivit en 1740 dans une lettre que « Bouddha est le *photo* [Fotuo 佛陀] révééré par le peuple à la Chine ». Dans l'*Histoire générale des cérémonies mœurs et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (1741), les abbés Antoine Banier et Jean-Baptiste Le Mascrier tinrent pour acquise l'origine indienne du bouddhisme et firent de Siaca le fils d'un roi de Ceylan en posant l'équivalence entre Budhu, Siaca, Xequia/Chekia, Chaca/Chaca-bout, Fo, Budsdo et Sommonacodom.

⁹ L'HARIDON 2017 ; HUREAU 2002.

¹⁰ Le *Gaoseng Faxian zhuan* 高僧法顯傳 (*Biographie de l'éminent moine Faxian* ; T[aishō shinshū daizōkyō] 2085, vol. 51) ou *Foguo ji* 佛國記 (*Rapport des pays bouddhiques*) de Faxian 法顯 (chin. ca. 340-420), le *Datang xiyu ji* 大唐西域記 (*Rapport des régions occidentales sous la grande [dynastie des] Tang* ; T 2087, vol. 51) de Xuanzang 玄奘 (chin. 602-664), le *Datang xiyu qiufa gaoseng zhuan* 大唐西域求法高僧傳 (*Biographies des éminents moines partis vers les régions occidentales à la recherche de la loi sous la grande [dynastie des] Tang* ; T 2066, vol. 51) de Yijing 義淨 (chin. 635-713), le *Wang och'ōnch'ukuk chōn* 往五天竺國傳 (*Récit de voyage dans cinq pays indiens* ; T 2089, vol. 51) de Hyecho 慧超 (cor. 704-787), etc.

¹¹ FILLIOZAT 1987a, p. 90-95.

¹² LUBAC 2000, p. 51-131.

durant leur propre séjour dans des pays majoritairement bouddhistes. Ainsi, parurent divers travaux liminaires¹³, tels que les trois longs articles de Joseph de Guignes (1721-1800), professeur au Collège royal à Paris, intitulés « Recherches historiques sur la religion indienne et sur les livres fondamentaux de cette religion qui ont été traduits de l'Indien en Chinois : Premier mémoire. Établissement de la Religion indienne dans l'Inde, la Tartarie, le Thibet et les Isles ; Second mémoire. Établissement de la Religion indienne dans la Chine et son Histoire jusqu'en 531 de Jésus-Christ ; Troisième mémoire. Suite de l'histoire de la Religion indienne à la Chine » (1776)¹⁴ ; l'article du médecin écossais Francis Buchanan (1762-1829), « On the Religion and Literature of the *Burmas* » (1799)¹⁵ ; l'essai du polygraphe, originaire de Chartres, Michel-Jean-François Ozeray, *Recherches sur Buddou ou Bouddou, instituteur religieux de l'Asie orientale* (1817)¹⁶ ; la « Vie de Bouddha d'après les livres mongols » (1824)¹⁷ du savant allemand et membre du Conseil de la Société asiatique de Paris, Julius von Klaproth (1783-1835) ; *The History and Doctrine of Buddhism. Popularly Illustrated: With Notices of the Kappooism or Demon Worship and of the Bali or Planetary Incantations of Ceylon* (1829) d'Edward Upham de la Royal Asiatic Society¹⁸ ; l'article « Analysis of the Dulva, a Portion of the Tibetan Work entitled the Kah-Gyur » (signé le 4 septembre 1831) de l'orientaliste hongrois Sándor Csoma de Kőrös (1784-1842)¹⁹ ; le *Foë Kouë Ki 佛國記 ou Relation des royaumes bouddhiques : voyage dans la Tartarie, dans*

¹³ BAREAU 1966, p. 27 ; FILLIOZAT 1987b, p. 409-411 ; LOPEZ 2005, p. 1310s. ; BEINORIUS 2005, p. 14s.

¹⁴ GUIGNES 1776a, 1776b et 1776c. Il indiqua, entre autres, l'origine indienne de la religion de Fo en Chine et ses développements en Extrême-Orient.

¹⁵ BUCHANAN 1801. Il reconnut le même personnage du Buddha crypté derrière diverses images et appellations locales.

¹⁶ OZERAY 1817. Il s'agit d'un des premiers livres européens portant sur le Buddha.

¹⁷ KLAPROTH 1824 et 1826.

¹⁸ UPHAM 1829.

¹⁹ CSOMA DE KÖRÖS 1836. Il fit part au monde scientifique occidental de l'origine indienne du bouddhisme tibétain et du canon bouddhique tibétain, voir LE CALLOC'H 1987.

l'Afghanistan et dans l'Inde exécuté à la fin du IV^e siècle par Chÿ Fă Hian (1836) du sinologue français Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832)²⁰, la première traduction anglaise à partir de la version pâlie de la chronique cingalaise *Mahāvamsa* de George Turnour (1799-1843), fonctionnaire britannique à Ceylan, *The Mahāvanso in Roman characters with the translation subjoined and an introductory essay on Pāli Buddhistical Literature* (1837)²¹, etc.

Cependant, aucun de ces travaux ne porta directement ni sur l'Inde ni sur les textes bouddhiques sanskrits. En effet, le bouddhisme ayant presque disparu dans le paysage religieux de son pays d'origine dès le début du deuxième millénaire de notre ère²², des voyageurs, des missionnaires et des administrateurs européens prirent connaissance du bouddhisme, en dehors de son berceau et par l'intermédiaire de textes composés dans diverses langues, autres que le sanskrit²³. La seule exception constitua le cas de Brian Houghton Hodgson (1800-1894)²⁴, administrateur britannique au Népal, qui, dès son arrivée en 1821 dans ce royaume hindou, qu'il nomma « *Bauddha country* »²⁵, découvrit le bouddhisme pratiqué

²⁰ ABEL-RÉMUSAT 1836. Il s'agit d'une traduction du *Gaoseng Faxian zhuan* (T 2085, vol. 51), initiée par le sinologue français Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832) et publiée en 1836 à titre posthume grâce au concours de Julius von Klaproth et d'Ernest Clerc de Landresse (1800-1862); LOPEZ 2010, p. 20s. : « Until the publication of Burnouf's *Introduction* in 1844, this [*Foë Kouë Kī*] was the most detailed study of Buddhism to be produced in Europe, and is Burnouf's main source on Chinese Buddhism. »

²¹ TURNOUR 1837.

²² DUCŒUR 2011, p. 126-128.

²³ LOPEZ 2010, p. 9.

²⁴ HUNTER 1896 ; WATERHOUSE 2004.

²⁵ HODGSON 1830, p. 222. Dans sa lettre du 11 août 1827, Hodgson nota : « Soon after my arrival in Nipál (now six years ago), I began to devise means of procuring some accurate information relative to Buddhism: for, though the regular investigation of such a subject was foreign to my pursuits, my respect for science in general led me cheerfully to avail myself of the opportunity afforded, by my residence in a *Bauddha country*, for collecting and transmitting to Calcutta the materials for such investigation. There were, however, serious obstacles in my way, arising out of the jealousy of the people in regard to any profanation of their sacred things by an European [...] My first object was to ascertain the existence or otherwise of *Bauddha* Scriptures in Nipál; and to this end I privately instituted

dans la communauté Newar vivant dans la vallée de Katmandou. Dès 1824, il commença, avec l'aide d'un sage newar du nom de Amṛtānanda, à collecter des manuscrits bouddhiques sanskrits²⁶ et publia conjointement plusieurs articles sur le bouddhisme népalais et sur les manuscrits bouddhiques sanskrits – « Notices of the Languages, Literature and Religion of the Bauddhas of Nepal and Bhot » (1828)²⁷ ; « Sketch of Buddhism, Derived from the Bauddha Scriptures of Nipal » (1830)²⁸, etc.²⁹ –, en les considérant comme les sources mêmes des textes bouddhiques traduits dans d'autres pays bouddhistes³⁰. De plus, il prit l'initiative d'envoyer quelque quatre-cent-vingt-trois manuscrits bouddhiques népalais composés en sanskrit³¹ aux différentes bibliothèques situées à Calcutta, à Londres, à Oxford et à Paris, afin de permettre aux savants européens de découvrir le bouddhisme indien à partir de ces textes sources

inquiries in various directions, in the course of which the reputation for knowledge of an old *Bauddha* residing in the city of *Pátan*, drew one of my people to his abode. This old man assured me that Nipál contained many large works relating to Buddhism; and of some of these he gave me a list. Subsequently, when better acquainted, he volunteered to procure me copies of them. His list gradually enlarged as his confidence increased; and at length, chiefly through his kindness, and his influence with his brethren in the *Bauddha* faith, I was enabled to procure and transmit to Calcutta a large collection of important *Bauddha* scriptures. »

²⁶ LOPEZ 2010, p. 10 et 21s.

²⁷ HODGSON 1828.

²⁸ HODGSON 1830.

²⁹ LOPEZ 2004, p. 51. Néanmoins, sa méthode de recherche fut remise en question, voir WINDISCH 1917, p. 119 : « Hodgson forschte und schrieb nicht wie ein Philologe, seine Essays über den nördlichen Buddhismus beruhen nicht auf eigenem Studium der Werke, sondern auf den Mitteilungen, die er von den Buddhisten Nepals erhielt » ; p. 130 : « Hodgsons Skizze des Buddhismus gibt kein richtiges Bild, weil die Fragen, die er an seinen buddhistischen Gewährsmann richtete ("How and when was the world created?" usw.), nicht die alten Hauptlehren des Buddhismus trafen und der Darstellung eine schiefe Richtung geben mußten. »

³⁰ WINDISCH 1917, p. 120 : « Da Hodgson in der nordbuddhistischen Literatur, die er in Nepal entdeckt hatte, den ursprünglichen Buddhismus erblickte, so nahm er auch an, daß Sanskrit die ursprüngliche Sprache des Buddhismus gewesen sei. Auch Burnouf neigte sich dieser Ansicht zu. »

³¹ HUNTER 1896, p. 337.

inédits³². Ainsi, le sanskritiste britannique Horace Hayman Wilson (1785-1860), secrétaire de la Société asiatique de Calcutta, put présenter, dans sa « Notice of Three Tracts Received from Nepal » (1828), trois traités bouddhiques fournis par B. H. Hodgson : *Ashtamí vrata Vidhán* (« Ritual for the religious observance of the Eighth [day of the lunar fortnight] »), *Naipálíya Devata Kalyána Panchavinsatika* (« Twenty-five Stanzas invocatory of the favor of the Deities of Nepal ») et *Sapta Buddha Stotra* (« Praise of the seven Buddhas »)³³.

Le 20 avril 1837³⁴, E. Burnouf, dont l'intérêt pour le bouddhisme se manifesta dès 1826 dans l'ouvrage corédigé avec Christian Lassen (1800-1876), *Essai sur le pali ou langue sacrée de la presque île au-delà du Gange*³⁵, et qui, en tant que secrétaire de la Société asiatique de Paris, accepta volontiers en 1834 la proposition de B. H. Hodgson de procurer à la Société des copies des manuscrits bouddhiques sanskrits³⁶, put découvrir des textes bouddhiques composés dans une autre langue indienne que le pāli, notamment les vingt-quatre manuscrits bouddhiques sanskrits³⁷ et, trois mois plus tard, le 14 juillet 1837³⁸, les copies de soixante-quatre autres manuscrits bouddhiques népalais³⁹. La réaction d'E. Burnouf, à la recherche de l'origine du « bouddhisme pur [...] qui n'est entaché d'aucune modification de brahmanisme »⁴⁰, qui manifesta sa volonté de traduire « quelques-uns des livres bouddhiques en sanskrit les plus importants »⁴¹ auprès de B. H. Hodgson en 1834, avant même la réception des manuscrits népalais, fut enthousiaste. Après l'inspection des manuscrits de la première livraison, avec l'un de ses confrères, Eugène Jacquet (1811-1838), il prit la décision le 5 juin

³² WINDISCH 1917, p. 119 ; LOPEZ 2004, p. 52.

³³ WILSON 1828.

³⁴ FEER 1899, p. 157 : lettre du 5 juin 1837 adressée à B. H. Hodgson.

³⁵ BURNOUF et LASSEN 1826, entre autres, p. 42-72.

³⁶ FEER 1899, p. 148 : lettre du 7 juillet 1834 adressée à B. H. Hodgson.

³⁷ HUNTER 1896, p. 353.

³⁸ FEER 1899, p. 161 : lettre du 15 juillet 1837 adressée à B. H. Hodgson.

³⁹ HUNTER 1896, p. 349s.

⁴⁰ FEER 1899, p. 149 : lettre du 7 juillet 1834 adressée à B. H. Hodgson.

⁴¹ *Ibid.*, p. 149 : lettre du 7 juillet 1834 adressée à B. H. Hodgson.

1837 de traduire le *Saddharmapuṇḍarīka*⁴², avant la deuxième livraison des manuscrits, le 14 juillet 1837, et confirma à plusieurs reprises son choix⁴³, qualifiant ce sūtra d'un des « plus beaux spécimens des prédications de Buddha »⁴⁴, bien que curieux⁴⁵, voire bizarre⁴⁶. Sa première ébauche de traduction des deux-cent-trente-trois sur deux-cent-quarante-huit feuillets du manuscrit du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* de la Société asiatique (voir Annexe 1) fut réalisée alors en quelques mois⁴⁷, même si la version finale fut achevée en 1839⁴⁸, puis son impression définitive, en 1841⁴⁹. Pourtant, malgré son projet initial de faire paraître la traduction française du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* en 1842⁵⁰, Eugène Burnouf envisagea de retarder sa publication pour présenter d'abord une introduction à cet ouvrage, afin de la rendre plus intelligible⁵¹. D'où la parution de *l'Introduction à l'histoire du buddhisme indien* en 1844⁵², avant celle du *Lotus de la bonne loi* en 1852, à titre posthume. Il est donc à reconnaître le rôle primordial de B. H. Hodgson pour la recherche d'E. Burnouf sur le bouddhisme indien basée sur les textes

⁴² *Ibid.*, p. 158 : lettre du 5 juin 1837 adressée à B. H. Hodgson.

⁴³ *Ibid.*, p. 162 : lettre du 15 juillet 1837 adressée à B. H. Hodgson ; p. 164 : lettre du 27 octobre 1837 adressée à B. H. Hodgson.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 162 : lettre du 15 juillet 1837 adressée à B. H. Hodgson.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 165 : lettre du 27 octobre 1837 adressée à B. H. Hodgson.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 174 : lettre du 28 octobre 1841 adressée à B. H. Hodgson.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 165 : lettre du 27 octobre 1837 adressée à B. H. Hodgson.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 169 : lettre du 21 juillet 1839 adressée à B. H. Hodgson.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 174 : lettre du 28 octobre 1841 adressée à B. H. Hodgson.

⁵⁰ BURNOUF-DELISLE 1894, p. 328 : lettre du 9 avril 1841 adressée à Theodor Benfey : « Je compte paraître au commencement de l'année 1842. »

⁵¹ FEER 1899, p. 165. E. Burnouf nota dans sa lettre du 27 octobre 1837 adressée à B. H. Hodgson : « Je ne veux d'ailleurs rien publier du *Saddharma pundarīka* sans avoir vérifié, dans d'autres ouvrages du même genre, un grand nombre de points encore obscurs » ; PAVIE 1853, p. 13 et 15.

⁵² BURNOUF-DELISLE 1894, p. 346. E. Burnouf précisa dans sa lettre du 30 avril 1842 adressée à Theodor Benfey : « J'ai imprimé en totalité la traduction française du *Lotus de la bonne loi* ; il manque encore les notes, qui sont presque achevées en manuscrit, mais que des lectures futures doivent sans doute augmenter. Mais ce qui m'occupe le plus, c'est l'introduction que je destine à cet ouvrage, elle est devenue un ouvrage à part, auquel je donnerai le titre d'*Introduction à l'histoire du Buddhismisme*. J'y analyse un grand nombre des livres du Népal, et je les compare avec plusieurs données empruntées aux livres de Ceylan. »

sources sanskrits⁵³. Ce fut assurément la raison principale pour laquelle E. Burnouf voulut lui dédier sa traduction du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, en le nommant « fondateur de la véritable étude du bouddhisme par les textes et par les monuments »⁵⁴.

Il convient ainsi de noter, de façon rétrospective, que l'intention d'E. Burnouf de présenter la traduction française des textes bouddhiques népalais dont le premier choix se porta sur le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, amorça l'idée de la rédaction d'une introduction à l'histoire de la littérature du bouddhisme indien. Quelles furent les raisons pour lesquelles le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* fut choisi parmi les quatre-vingt-huit manuscrits bouddhiques népalais ? Quelques-unes des lettres d'E. Burnouf adressées à B. H. Hodgson donnent des éléments d'éclaircissement à ce sujet.

Il lui indiqua notamment sa préférence marquée pour le *Saddharmapuṇḍarīka*, sūtra appartenant également aux « neuf Dharma »⁵⁵ ou « neuf Recueils de la loi par excellence »⁵⁶ du bouddhisme népalais, par rapport au *Prajñāpāramitā-sūtra* en huit mille stances, en raison de son style répétitif fastidieux⁵⁷ et du

⁵³ BURNOUF 1844, p. 1-6 ; WINDISCH 1917, p. 119 : « Wie Prinseps Leistung nicht ohne Masson, so wäre Burnoufs Leistung nicht ohne Hodgson möglich gewesen. »

⁵⁴ FEER 1899, p. 177 : lettre du 16 février 1852 adressée à B. H. Hodgson ; p. 172 : dans sa lettre du 10 mai 1844 adressée à B. H. Hodgson, E. Burnouf le nomma déjà « fondateur de ces recherches si curieuses pour l'histoire de l'esprit humain ».

⁵⁵ *Ibid.*, p. 158 : lettre du 5 juin 1837 adressée à B. H. Hodgson.

⁵⁶ BURNOUF 1844, p. 68s. : « 1° Pradjñā pāramitā, 2° Gaṇḍa vyūha, 3° Daça bhūmīcvara, 4° Samādhi rādja, 5° Langkāvātāra, 6° Saddharma puṇḍarīka, 7° Tathāgatha guhyaka, 8° Lalita vistara, 9° Subarana prabhā (sans doute Suvarṇa prabhāsa) ».

⁵⁷ FEER 1899, p. 159 : lettre du 5 juin 1837 adressée à B. H. Hodgson ; p. 170 : dans sa lettre du 29 novembre 1839 adressée à B. H. Hodgson, E. Burnouf indiqua que « Malgré l'ennui mortel des répétitions dont ce livre est farci, j'ai déjà exécuté la version de 50 pages de mon manuscrit, sur 300 dont il est composé. » Puis, il nota dans son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* (1844, p. 465) : « J'ai traduit, pour mon usage personnel, presque toute la Pradjñā en huit mille articles ». Quelque cent-soixante-dix-huit ans après la parution de l'*Introduction*, cette traduction de la *Pradjñā pāramitā* a enfin été publiée grâce à Guillaume Duceur :

manque de clarté doctrinale⁵⁸, et par rapport au *Lalitavistara-sūtra* pour ne pas empiéter sur une traduction déjà entamée, par son ami russe Robert Lenz (1808-1836)⁵⁹, élève de Franz Bopp, à partir des manuscrits envoyés par B. H. Hodgson à Londres.

Puis, dans son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, le professeur de littérature et de langue sanskrites exposa davantage les raisons positives de son attirance pour le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*. Ce fut avant tout la présence d'une double composition stylistique en prose et en vers et la divergence linguistique et chronologique entre ces deux styles de rédaction qui attirèrent son attention :

« Cet ouvrage est intitulé *Saddharma puṇḍarīka* [...] Il se compose de deux parties distinctes, ou à vrai dire de deux rédactions, l'une en prose, et l'autre en vers. La seconde ne fait en général que reproduire le fond de la première, avec les différences qu'entraîne nécessairement l'exposition poétique. Ces deux rédactions sont entremêlées l'une à l'autre, de telle sorte que quand un récit ou un discours a été exposé en prose, il est de nouveau repris en vers, tantôt d'une manière abrégée, tantôt avec des développements qui ajoutent peu de choses à la première rédaction. Ce genre de composition, qui ne rappelle que par le mélange de la prose et des vers les ouvrages sanscrits nommés *Tchampû*, n'est pas la seule particularité curieuse de ce livre ; ce qui le rend plus remarquable encore, c'est que les portions poétiques sont largement entremêlées de formes populaires, quelquefois analogues à celles des dialectes prâcrits, dérivés du sanscrit, à peu près comme dans la stance, mi-partie sanscrite et prâcrite, [...] Ces formes ne paraissent pas seulement là où les appelle le besoin du mètre, dont les lois ne sont pas d'ailleurs très sévères ; elles sont au contraire très-fréquentes et assez nombreuses pour caractériser d'une manière distincte le style des parties poétiques de cet ouvrage. Ce que je viens de dire du *Saddharma puṇḍarīka* s'applique également à un grand

Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā. La perfection de sagesse en huit mille stances.
Voir BURNOUF 2022.

⁵⁸ FEER 1899, p. 158 : lettre du 5 juin 1837 adressée à B. H. Hodgson.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 166 : lettre du 27 octobre 1837 adressée à B. H. Hodgson.

nombre d'ouvrages de la collection népalaise. Les livres nommés *Mahâyâna sūtras* [...] et en général tous les traités dont le fond se trouve ainsi doublé par l'addition d'une rédaction poétique, offrent ce style mélangé de formes populaires prâcrites ou pâlies [...] »⁶⁰ ;

« Quant au style, la prose est sanscrite ; les vers sont surchargés de formes pâlies, pracrites et barbares, comme ceux du *Lotus de la bonne loi*. »⁶¹

Également, la représentativité du *Saddharmapuṇḍrīkasūtra*, en tant que sūtra développé mahāyānique vis-à-vis des sūtra dits simples plus anciens, fut notée :

« Ainsi le *Lotus de la bonne loi* est un Mahâ vâipulya sūtra, s'il en faut croire une stance qui ne fait pas, il est vrai, partie de cet ouvrage, et qui est comme une sorte de préface du copiste. L'existence du titre de *Vâipulya sūtra* est d'ailleurs prouvée par un passage du *Lotus de la bonne loi*, où il est dit qu'un Buddha expose des Sūtras vâipulyas. »⁶² ;

« Nous sommes actuellement en mesure non-seulement de comparer entre eux les Sūtras proprement dits et les Mahâyânas, mais encore d'apprécier la nature des ressemblances et des différences qui rapprochent ou séparent ces traités de ceux qu'on appelle *Mahâ vâipulya* ou de grand développement. Il est vrai que je n'ai pu mettre ici, sous les yeux du lecteur, un Sūtra développé dans son entier, et que je serai souvent forcé, dans la discussion qui va suivre, de me référer au *Lotus de la bonne loi* qui n'a pas encore paru [...] »⁶³ ;

« Ainsi ce qui, sous le rapport de la forme, distingue un Sūtra de grand développement, comme le *Lotus de la bonne loi*, d'un Sūtra simple, tel que celui de Kanakavarṇa que j'ai traduit plus haut, c'est le développement et la diffusion. [...] les amples et fastidieux développements qui ouvrent un grand nombre de Sūtras développés, et dont on voit un exemple dans le *Lotus*

⁶⁰ BURNOUF 1844, p. 14.

⁶¹ *Ibid.*, p. 102.

⁶² *Ibid.*, p. 62.

⁶³ *Ibid.*, p. 102.

de la bonne loi. »⁶⁴

E. Burnouf remarqua aussi la doctrine du véhicule unique (ekayāna) englobant la division pragmatique des trois modes de salut de śravakayāna-pratekyabuddhayāna-bodhisattvayāna exposée dans le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* :

« Le *Saddharma puṇḍarīka*, ou le *Lotus blanc de la bonne loi*, outre les paraboles qu'il renferme, traite un point de doctrine fort important, celui de l'unité fondamentale des trois moyens qu'emploie un Buddha pour sauver l'homme des conditions de l'existence actuelle. »⁶⁵ ;

« Le *Saddharma puṇḍarīka* ou le *Lotus de la bonne Loi*, dont la partie dogmatique a pour objet d'établir qu'il n'y a pas trois moyens de salut distincts pour les trois classes d'êtres, nommés les *Çrāvakas* ou Auditeurs, les *Pratyēka Buddhas* ou Buddhas individuels, et les *Bōdhisattvas* ou Buddhas futurs, mais qu'il n'y a qu'un seul *véhicule*, et que si Çākya parle de trois véhicules, c'est uniquement pour proportionner son enseignement aux facultés plus ou moins puissantes de ceux qui l'écoutent. »⁶⁶

De plus, des traces d'évolution de pratiques bouddhiques, telles que l'apparition du bodhisattva Avalokiteśvara, l'utilisation des dhāranī, etc. ne purent échapper à la perspicacité du savant :

« La longue énumération de ses vertus amène quelques passages analogues à ceux que renferme le chapitre XXIV du *Lotus de la bonne loi*, à ceux notamment où sont indiqués les divers rôles que prend Avalôkitêçvara dans le dessein de convertir les êtres, paraissant pour les uns sous la figure du soleil, pour les autres sous celle de la lune, et ainsi des principales Divinités. »⁶⁷ ;

« Je veux parler des formules magiques ou charmes, nommées *Mantras* ou *Dhāraṇīs*, qui appartiennent en propre à la partie

⁶⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 438.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 222.

de la littérature buddhique nommée *Tantra* [...] Ces formules, où quelques mots significatifs sont perdus parmi une foule de syllabes inintelligibles, ont trouvé place dans les Sûtras développés, et le *Lotus de la bonne loi* notamment a un chapitre consacré aux charmes que des Bôdhisattvas promettent à celui qui possédera le Lotus même. »⁶⁸

Eugène Burnouf prit donc le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, de façon heuristique, pour un spécimen de la littérature bouddhique sanskrite :

« Pour me familiariser avec les idées et avec le style qui distinguent les livres buddhiques des autres productions de la littérature sanscrite, j'ai choisi un ouvrage qui fût autorisé au Népal, et je l'ai traduit dans le dessein de le présenter plus tard au public comme un spécimen de cette littérature encore inconnue. »⁶⁹ ;

« Nous posséderons bientôt un ample spécimen des Sûtras vâipulya, ou de grand développement, c'est le *Lotus de la bonne loi* [...] »⁷⁰.

Ainsi, la première traduction européenne du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, réalisée à partir d'un seul manuscrit sanskrit destiné à la bibliothèque de la Société asiatique de Paris⁷¹, vit le jour, bien qu'il fallût plusieurs étapes jusqu'à sa publication en 1852. Si, en effet, la traduction intégrale du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* fut achevée en moins de deux ans, avant le 21 juillet 1839⁷², la composition des notes de cent-quarante-neuf pages et celle des vingt-et-un mémoires relatifs au bouddhisme de quatre-cent-trente-trois pages nécessita presque une décennie⁷³ pour celui qui publia également dans la même période la traduction annotée du

⁶⁸ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁷¹ FEER 1899, p. 177 : lettre du 16 février 1852 adressée à B. H. Hodgson ; YUYAMA 2000, p. 62s.

⁷² FEER 1899, p. 168 : lettre du 21 juillet 1839 adressée à B. H. Hodgson.

⁷³ BURNOUF-DELISLE 1894, p. 447 : lettre du 18 mars 1852 adressée à Émile Burnouf.

*Bhāgavata-purāṇa*⁷⁴.

Par ailleurs, il est intéressant de rappeler ici que le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* dans sa version chinoise réalisée sous la direction du célèbre moine koutchéen Kumārajīva en 406, le *Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經 (jap. *Myōhō renga kyō*, *Sūtra du lotus de la loi merveilleuse* ; T 262, vol. 9), a connu et connaît encore un succès phénoménal auprès des bouddhistes extrême-orientaux⁷⁵, et surtout au pays du Soleil levant, au point d’être admis comme « une composante essentielle de la culture japonaise »⁷⁶. D’ailleurs, on pourrait s’interroger. Est-ce une coïncidence qu’un savant européen du XIX^e siècle⁷⁷ ait choisi d’étudier et de traduire le texte fondateur et de l’école bouddhique chinoise Tiantai 天台宗⁷⁸ et de l’école bouddhique japonaise Nichiren 日蓮宗⁷⁹ ?

II. La contribution d’E. Burnouf à la bouddhologie

Si, maintenant, nous nous intéressons à la question relative aux apports scientifiques d’E. Burnouf en matière de la bouddhologie, du point de vue formel, méthodologique et substantiel, il convient avant tout de noter que dans les milieux bouddhologiques contemporains, son œuvre de six-cent-quarante-sept pages, *Introduction à l’histoire du bouddhisme indien*, est reconnue comme la première monographie scientifique européenne sans précédent, et non un article, entièrement consacrée au bouddhisme indien⁸⁰, c’est-à-dire à l’histoire, aux textes et aux doctrines de ce dernier, tout en fournissant une traduction française de plusieurs textes bouddhiques

⁷⁴ BURNOUF 1840, 1844 et 1847.

⁷⁵ RENOU et FILLIOZAT 1953, p. 368 ; KOHLER 1962, p. 128 ; FRANK 2000, p. 235.

⁷⁶ ROBERT 1997, p. 15.

⁷⁷ BURNOUF 1844, p. 8s. : E. Burnouf fut informé de l’existence de diverses versions chinoises du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* par l’intermédiaire du sinologue français Stanislas Julien (1799-1873).

⁷⁸ PETZOLD 1987, p. 3-12.

⁷⁹ ROSSIGNOL 2016, p. 9-13.

⁸⁰ BIOT 1845, p. 233s. ; LOPEZ 2010, p. 4-6.

sanskrits. Du point de vue méthodologique, son approche à la fois philologique et historique, qui sous-tend le même ouvrage, marqua une ligne directrice de la bouddhologie postérieure. Partant des données des textes sources bouddhiques sanskrits, et non des rapports de seconde main, E. Burnouf entreprit une investigation objective générale et la confrontation critique de diverses sources bouddhiques disponibles en plusieurs langues, tels que le pāli, le tibétain, le singhalais, le birman, le chinois par l'intermédiaire d'Abel-Rémusat et le mongol par le biais de Isaak Jakob Schmidt (1779-1847)⁸¹, afin de retracer l'histoire du bouddhisme indien⁸². En effet, l'analyse linguistique de la terminologie bouddhique, à laquelle le philologue porta une attention particulière, s'avéra salutaire pour déterminer la date des textes concernés et ainsi pour établir la chronologie bouddhique⁸³. L'emploi de ces méthodes lui permit alors de saisir le bouddhisme comme « un fait complètement indien »⁸⁴ qui se développa et dans les régions septentrionales et dans les régions méridionales, et dont les textes majeurs de multiples catégories furent composés sous diverses formes et durant différentes périodes. Entre autres, la divergence catégorielle entre les sūtra simples, les sūtra développés et les tantra⁸⁵, et leur traduction sélective réalisée en différentes langues extra-indiennes, au fur et à mesure de la propagation du bouddhisme⁸⁶, furent ainsi mises en lumière. Quant aux textes bouddhiques sanskrits traduits par E. Burnouf, dont notamment le *Lotus de la bonne loi*, leur exactitude est toujours appréciée⁸⁷. Ainsi, il est indéniable que

⁸¹ FILLIOZAT 1987b, p. 412-414.

⁸² BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE 1852, p. 566 : « Une autre conséquence non moins grave, quoique d'un tout autre caractère, de l'ouvrage de M. Eugène Burnouf, c'est d'avoir introduit dans l'histoire de l'Inde un élément chronologique. Désormais, le Brahmanisme est daté, puisque le Bouddhisme l'est maintenant d'une manière certaine. Pour ceux qui savent quelle obscurité et quelle incertitude jetaient sur les études indiennes tout entières le défaut absolu de chronologie, c'est là un service inappréciable rendu à ces études. »

⁸³ LOPEZ 2010, p. 17.

⁸⁴ BURNOUF 1844, p. I.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 92s., 195s., 206s., 465s., 468s., 491s.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 5-10, 26, 32.

⁸⁷ YUYAMA 2000, p. 63 : « It is still of my opinion that his translation [of the Lotus

l'orientation prise par E. Burnouf dans son étude bouddhique au milieu du XIX^e siècle, notamment de comprendre le bouddhisme à partir de ses textes sources, demeure jusqu'à nos jours l'une des approches bouddhologiques indispensables⁸⁸.

À présent, revisitons un cas d'étude, afin d'apprécier l'ingéniosité de l'approche philologico-historique d'E. Burnouf. Il s'agit d'observer comment ce génie polyglotte parvint, en trois étapes, à saisir à la fois les sens du terme indien *arhat* et l'histoire de son émigration dans d'autres pays. L'une des premières réflexions sur cette notion bouddhique fut présentée dans l'ouvrage, *Essai sur le pali ou langue sacrée de la presqu'île au-delà du Gange* (1826), à deux reprises. D'abord, dans une note de bas de page concernant la notion de *bhikkhu*, les auteurs indiquent le sens du terme *arhat*, « vénérable », et son usage comme un titre honorifique du Buddha, tout en étant conscients des deux autres significations signalées par J.-P. Abel-Rémusat dans sa traduction du *Man han xifan jiyao* 滿漢西番集要 (*Recueil [des termes bouddhiques] en mandchou, en chinois et en [langues des] barbares occidentaux*, 1812)⁸⁹, *Vocabularium pentaglottum, Samskriticum, Tangutanum, Mandschuanum, Mongolicum et Sinicum, cum latina interpretatione* (梵西番滿洲蒙古漢書, 1814)⁹⁰, à savoir « vainqueur des ennemis ; *hostium debellator* »

Sutra] is the best among the modern translations. But the value of his translation will be doubled or even tripled, if consulted along with his meticulous notes. In his notes, in quite a few passages he often suggests other possible translations, or interpretations, on the basis of these two and other manuscripts. Needless to say, our present-day research sometimes reveals that his first understanding was more correct than his emendations. There are just trivial matters of judgement. »

⁸⁸ FILLIOZAT 1987b, p. 414 : « L'orientation donnée par Burnouf aux études bouddhiques était définitive. Il n'y a pas de connaissance scientifique du bouddhisme sans l'emploi de cette méthode. L'étape critique se prolonge et se prolongera indéfiniment, car la matière à connaître est inépuisable et sa prospection, qui procède elle-même par étapes, ne s'achèvera pas. » ; LOPEZ 2010, p. 2.

⁸⁹ Le *Man han xifan jiyao* 滿漢西番集要, document classé sous le titre *Vocabulaire bouddhique pentaglotte*, BnF manuscrit sanscrit 1757.

⁹⁰ ABEL-RÉMUSAT 1814, p. 187 : « *Arhatra*. Dgra-btchhom-pa – pata-be-etekhe – Taïn-i tarouksan – *Ing koung*. Le Tibétain, le Mongol et le Mandchou, portent ici : *Celui qui a vaincu les ennemis*. Le Chinois dit : *Celui qui rend à chacun suivant*

en tibétain (dGra-btchhom-pa), en mongol (Bata-be etekhe) et en mandchou (Tain-i tarouksan) et « celui qui rend à chacun suivant ses mérites » en chinois :

« Les prêtres y reçoivent le nom de *bhikkhou*, en samskrit, *bhikchou*, mendiant. Il est vrai qu'il existe deux ordres de prêtres, et, alors les dénominations de *bhikkhou* et de *rahân* seraient peut-être consacrées à désigner ces différences. [...] Quant au mot *rahân*, il nous semble être une altération du mot samskrit *arhân*, (rad. *arhat*), *vénérable*. Ce nom, sous sa forme samskrite, est donnée par le vocabulaire Pentaglotte bouddhique (voy. M. Abel-Rémusat, *Mélanges asiat.*, tom. I, p. 163⁹¹), comme un des titres de Bouddha, et on le trouve dans la formule d'invocation qui ouvre tous les livres palis, légèrement modifié, en *arahâ* pour *arhân*, "*Namo tassa Bhagavato arahato sammâ sambouddhassa*, en samskrit : *Namas tasma Bhagavate arhate samyak sambouddhâya*, adoratio huic Bhagavat (domino) arhat (venerando) complete intelligenti." »⁹²

Puis, dans l'appendice n° III « Commentaire sur les noms de Bouddha », E. Burnouf et Ch. Lassen précisèrent, en s'appuyant sur le *Dictionary in Sanscrit and English* de Horace H. Wilson⁹³, que la lecture d'*ari-han* (« ennemi » + « tuer ») était erronée, car le radical samskrit du terme était *arh* signifiant « mériter », « être digne » :

« Le mot *arhat* dans le Vocabulaire pentaglotte est expliqué par le tibétain, le mongol et le mandchou, *celui qui a vaincu les ennemis*, par le chinois, *celui qui rend à chacun selon ses mérites*. À ne considérer que la racine samskrite *arh*, mériter, être digne, *arhat* veut dire *vénérable*, *digne*, et c'est le sens que lui donne Wilson. Le chinois s'accorde assez avec cette

ses mérites. »

⁹¹ ABEL-RÉMUSAT 1825, p. 163 : « Arhatra. *dGra-btchhom-pa*. Bata-be etekhe. *Tain-i tarouksan*. Ying-houng. Le tibétain, le mongol et le mandchou, portent ici : *Celui qui a vaincu les ennemis*. Le chinois dit : *Celui qui rend à chacun suivant ses mérites.* » Nous notons ici la modification de translittération des termes par rapport à celle de l'année 1814.

⁹² BURNOUF et LASSEN 1826, p. 12.

⁹³ WILSON 1819.

interprétation ; mais il n'en est pas de même du mandchou, du mongol et du tibétain. L'interprétation donnée par ces trois langues, repose sur une erreur qui suppose une connaissance peu avancée du samskrit. *Le vainqueur des ennemis*, est, en samskrit, *arihan*, nominatif *arihâ*, de *ari*, ennemi, et *han*, tuer. Ce mot n'a avec *arhân*, qu'une ressemblance de son. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que cette erreur se trouve dans notre manuscrit, où on lit *arînam hattâ araham*, le vainqueur des ennemis, c'est-à-dire, *araham*. »⁹⁴

Ensuite, environ dix-huit ans plus tard, E. Burnouf indiqua de nouveau, dans son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* (1844), le sens du terme *arhat*, dans le cadre d'un exposé sur les quatre degrés de progression spirituelle vers le nirvāṇa⁹⁵, tout en soulignant que la présence de la lecture erronée d'*arîṇâm hattâ* (pāl. « vainqueur des ennemis ») chez les bouddhistes de tous les pays prouverait sa provenance commune et ancienne :

« Le quatrième degré ou celui d'Arhat ne donne pas lieu à la question que je viens de signaler ; le texte cité plus haut ne laisse à cet égard aucun doute, puisqu'il dit en termes positifs que c'est seulement après avoir adopté la vie religieuse, qu'on peut, à l'aide d'une science supérieure, devenir un Arhat. L'Arhat ou le Vénérable est, sous le rapport des connaissances, parvenu au degré le plus élevé parmi les Religieux ; et les Sûtras ainsi que les Avadânas lui attribuent des facultés surnaturelles, c'est-à-dire les cinq *Abhidjñâs* ou connaissances supérieures, qui sont : le pouvoir de prendre la forme qu'on désire, la faculté d'entendre tous les sons quelque faibles qu'ils soient, la connaissance des pensées d'autrui, celle des existences passées de tous les êtres, enfin la faculté de voir les objets à quelque distance que ce soit. La note de M. Rémusat⁹⁶

⁹⁴ BURNOUF et LASSEN 1826, p. 203.

⁹⁵ SPARHAM 2003, p. 740s. : śrotāpanna (« [celui qui est] entré dans le courant » ; 豫流), sakṛdāgāmin (« [celui qui] revient une fois [dans le monde ordinaire] » ; 一來), anāgāmin (« [celui qui] ne revient pas » ; 不還) et arha(n)t (« [celui qui est] digne de respect » ; 阿羅漢).

⁹⁶ ABEL-RÉMUSAT 1825, p. 95 : « Le quatrième fruit est celui de l'âme dont le retour dure vingt mille Kalpas. Il est le partage des *Arhân*, qui, ayant supprimé pour toujours les imperfections qui naissent dans les trois mondes, des désirs, de

citée plus haut nous apprend que l'Arhat doit encore traverser vingt mille Kalpas, après quoi il obtiendra la science suprême. Du reste, c'est comme d'après les textes du Népal, par l'anéantissement de toutes les corruptions du mal, qu'on arrive, suivant l'auteur chinois, au rang d'Arhat ; et il faut probablement chercher dans cette circonstance la cause de la fausse étymologie du nom d'Arhat que proposent les Buddhistes de toutes les écoles, ceux du Nord comme ceux du Sud, et qui consiste à regarder *Arhat* comme synonyme de *Arîṇâm hattâ* (pâli), "le vainqueur des ennemis." Nous avons déjà, M. Lassen et moi, signalé cette interprétation erronée, et j'ajoute ici que sa présence chez les Buddhistes de tous les pays prouve qu'elle vient d'une source unique et très-certainement ancienne. Les Djâinas, qui sont dans l'Inde les véritables héritiers des Buddhistes⁹⁷, ne paraissent pas être tombés dans la même erreur, si toutefois nous devons nous en rapporter au témoignage du Vichṇu purâṇa, qui dérive bien le mot *Arhat* de *arh*, "mériter, être digne." »⁹⁸

la colère, de la haine et de l'ignorance, obtiennent, après vingt mille Kalpas, le *bodhi* suprême. » ; p. 31s. : « *Lo han*, et plus exactement *A lo han*, sont la transcription chinoise du mot sanscrit *Arhan*, vénérable. *A lo han*, suivant les Chinois, signifie "qui n'est plus soumis à la naissance, ou qui n'a pas besoin d'étude (wou seng, wou hio)." L'*Arhan* est celui qui est arrivé à la perfection et qui sait y conduire les autres. Il est dix millions de fois supérieur à l'*Anâgâmi*, et un milliard de fois inférieur au *Pratyêka Bouddha*, selon le tarif des mérites acquis par les différentes classes de saints, tarif qui est attribué à Shâkya-mouni lui-même. Les *Arhan* jouent un très-grand rôle dans toutes les légendes bouddhiques. Les Tibétains les nomment *gNas-hrtan* ; on en compte dix-huit principaux, qui sont figurés dans les mythologies chinoises [...] ».

⁹⁷ E. Windisch attira l'attention, dans son ouvrage *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde* (1917), sur cette estimation erronée sur la date de naissance du jaïnisme exposée dans l'*Essai sur le pali ou langue sacrée de la presque île au-delà du Gange* (1826), avec un autre aspect linguistique à revoir. WINDISCH 1917, p. 126 : « Aber daneben findet sich in dem Essai mancher Irrtum, so z. B. daß die älteste buddhistische Literatur in Sanskrit abgefaßt gewesen, daß das Pâli zwar in Indien entstanden, aber erst 407 nach Chr. nach Ceylon gekommen sei (S. 151). Unter Prâkrit verstehen die Verfasser des Essai hauptsächlich die in der Literatur der Jaina vorliegende Sprache. Den Jaina weisen sie einen späten Ursprung zu. Nach einer Überlieferung wäre der Buddhismus zur Zeit des Śaṃkara in Indien gewaltsam vernichtet worden. Die Sekte der Jaina soll sich aus den Trümmern des Buddhismus erhoben haben ("des débris du culte de Bouddha" S. 158). »

⁹⁸ BURNOUF 1844, p. 294s.

Enfin, dans la partie des notes accompagnant sa traduction du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, notamment celle du chapitre premier du *Lotus de la bonne loi* (1852), dont la date de composition reste incertaine, Eugène Burnouf rajouta deux références linguistiques, singhalaise⁹⁹ et mongole¹⁰⁰, afin de mettre en évidence l'origine indienne du terme *arhat*, qui, défini en même temps comme vénérable et meurtrier de l'ennemi, aurait été par la suite traduit dans diverses langues des peuples bouddhistes orientaux :

« Le mot *Arhat*, qui signifie *vénérable* ou *digne personnage*, désigne l'homme parvenu au degré le plus élevé parmi les Religieux ou *bhikchus*. J'ai dit ailleurs que les Bouddhistes de toutes les écoles, ceux du Nord, comme ceux du Sud, interprétaient ce mot comme s'il était écrit *ari-hat*, "meurtrier de l'ennemi." Clough, dans son *Dictionnaire singhalais*, donne les deux interprétations, celle que fournit la grammaire

⁹⁹ CLOUGH 1830, p. 810 : « An *arahat*, one who has completely destroyed *klésha* or passion, and is consequently prepared for nirvána; it is the first of the 9 pre-eminent qualities of *buddha* ».

¹⁰⁰ SCHMIDT 1829, p. 314s. : « *Archat*, richtiger *Arhat*, ist die Sanskritbenennung eines buddhaischen Geistlichen oder Priesters, der die, mit der Nachfolge Buddha's verbundenen, Pflichten, der Enthaltbarkeit und Ertödtung der sinnlichen Gelüste übernommen hat. Buddha selbst führt übrigens gleichfalls den Titel *Arhat*, weil er, als Vorbild und Muster für seine Anhänger, die genannten Pflichten in vollem Maasse ausgeübt haben soll. Wilson (Siehe dessen Wörterbuch, S. 56) gibt von diesem Worte folgende Erklärungen: 1) Ein *Dschina* oder Heiliger und Lehrer der *Dschainas*; 2) ein *Bauddha* oder Nachfolger der Lehre Buddhas, und 3) ein geistlicher Bettler der Buddha-secte. Im Mongolischen wird dieses Wort gemeinlich ausgedrückt durch *Daini-daruksan*, "der den Feind besiegt hat", d. h. der Sieger bleibt in dem Kampfe mit den sinnlichen Lüsten und Leidenschaften. Bei unserm Autor ist an dieser Stelle das Sanskritwort und dessen mongolische Erklärung zusammen genommen. *Mâradschit* und *Anangadschit* – gleichfalls Epithete Buddha's – geben fast genau die Bedeutung des Mongolischen *Daini-daruksan*, das Eine bedeutet nämlich "der Besieger der (des) Schimmus", und das Andere "der Besieger der Sinnlichkeit oder der sinnlichen Liebe". Bemerkenswert ist es, dass im Mandschuischen *Ari* der Name des *Schimmus* oder *Mâra* ist; dieses *Ari* bedeutet im Sanskritischen "Feind" und ist offenbar von letztgenannter Sprachen entlehnt, so wie der jetzige Name (Mandschu) des Volkes selbst, über welchen so mancherlei Meinungen in Gang gebracht sind, ohne Zweifel aus dem Sanskrit seinen Ursprung hat, in welcher Sprache dieses Wort "schön, gefällig, angenehm" bedeutet. »

sanscrite et celle qu’ont adoptée les Buddhistes ; il tire en effet *arhat* de *arh*, “mériter,” ou de *ari*, “l’ennemi,” c’est-à-dire les passions, et *hat*, “celui qui détruit.” “*Arhat*, dit-il, est celui qui a complètement détruit le *klêça* ou la passion, et qui conséquemment est préparé pour le Nirvâna. C’est la première des neuf qualités éminentes d’un Buddha, dites *navagaṇa*.” Cette interprétation systématique du mot *arhat*, qui a son origine dans les sources indiennes, est passée de là dans les traductions qu’en ont faites les peuples chez lesquels s’est introduit le Bouddhisme. Ainsi les Tibétains traduisent uniformément le titre de *arhat* par *dgra-btchom-pa*, “le vainqueur de l’ennemi.” Les Mongols, soit à leur exemple, soit directement d’après les textes sanscrits, ce qui est moins vraisemblable, ont adopté la même interprétation. Les Chinois la connaissent également ; et Abel Rémusat, dans sa traduction inédite du *Vocabulaire pentaglotte buddhique*, rend par *hostium debellator* la version chinoise du sanscrit *arhat*. »¹⁰¹

Ainsi, E. Burnouf aboutit à la reconnaissance historique de la diffusion du bouddhisme indien, également par l’intermédiaire de son observation philologique de la notion d’*arhat*. Cette démonstration de longue haleine montre aisément la pertinence de la méthode de confrontation critique des sources bouddhiques disponibles dans différentes langues.

Conclusion

Au terme de nos observations sur les recherches d’E. Burnouf relatives au bouddhisme indien, nous prononcerons, en guise de conclusion, trois points de réflexion. Premièrement, il est à rappeler qu’à l’origine de la jeune bouddhologie européenne, dans laquelle prédominent les raisons intellectuelles, et non les raisons religieuses¹⁰², et qui modifia significativement la trajectoire de la

¹⁰¹ BURNOUF 1852, p. 287.

¹⁰² ROBERT 2008, p. 367 : « [...] les raisons intellectuelles et les raisons “religieuses” [...] La première façon d’aborder le bouddhisme peut être la perspective humaniste, c’est celle [...] que nous encouragerions nous-même. Il

bouddhologie traditionnelle bimillénaire, au moins au Japon¹⁰³, entreprise majoritairement par les bouddhistes asiatiques dans une visée apologétique, figurent en bonne place les œuvres d'Eugène Burnouf.

Deuxièmement, face à la considération d'une survalorisation de l'approche philologique et textuelle dans la bouddhologie moderne occidentale¹⁰⁴, qui négligerait de fait les approches exégétique¹⁰⁵, ethnographique¹⁰⁶ et philosophique¹⁰⁷, le dernier passage de la leçon

s'agit alors d'une aventure intellectuelle qui peut se faire dans le cadre de l'histoire des religions ou de la philosophie, voire de l'anthropologie. »

¹⁰³ JONG 1987, p. 76s. ; LOPEZ 2005, p. 1314. Des bouddhologues japonais pionniers au XIX^e s., tels que Nanjō Bunyū 南條文雄 (1849-1927), Kasahara Kenju 笠原研壽 (1852-1883), Fujishima Ryōon 藤島了穩 (1853-1918), Takakusu Junjirō 高楠順次郎 (1866-1945), Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (1872-1932) *et al.*, y ont aussi contribué.

¹⁰⁴ JONG 1987, p. 77 : « In the West Buddhist studies are more orientated towards philological and grammatical problems. » ; SILK 2004, p. 93 : « Among the most pronounced recent trends in contemporary Buddhist studies is a reduced emphasis on philological or textual studies and a greater stress directed toward cultural or theory-oriented work. To a great extent, modern Buddhist studies had emphasized the investigation of ancient texts and their doctrinal contents. »

¹⁰⁵ LUBAC 2000, p. 143 : « Eugène Burnouf est un admirable critique de textes, mais l'exégèse des religions ne l'intéresse qu'accessoirement et ne le retient qu'un moment » (Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, t. II, 1897, p. 132).

¹⁰⁶ THIBEAULT 2013, p. 51 : « L'approche systématique développée et appliquée par Burnouf devint la méthode de la discipline des études bouddhiques naissantes [...] Les approches textuelles pour l'étude du bouddhisme sont encore (sur)valorisées au détriment d'approches issues des sciences humaines et sociales, du moins au sein des contextes anglo-saxons des études bouddhiques : ce biais est l'un des héritages de la tradition bouddhologique fondée par Burnouf [...]. Le "véritable" bouddhisme a donc été longtemps pensé – et il l'est encore – comme le bouddhisme qui peut être étudié au moyen des textes : l'objectivation scientifique du bouddhisme au moyen des textes demeure l'une des approches privilégiées au sein des études bouddhiques. »

¹⁰⁷ ELTSCHINGER 2020, p. 63s. : « Dans son *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* [...], le maître français était demeuré presque entièrement silencieux sur la philosophie entendue au sens strict, celui d'une discipline théorique recourant à l'argumentation rationnelle indépendamment de l'autorité du dogme et de l'Écriture, et comportant une forte composante polémique et doxolytique. [...] L'ouvrage comportait certes une forte section consacrée à "l'Abhidharma ou métaphysique" (p. 390-465), fondée en grande partie sur

inaugurale d'E. Burnouf donnée au Collège de France en 1833 reste un indicateur de son approche méthodologique :

« C'est en nous une conviction profonde qu'autant l'étude des mots, s'il est possible de la faire sans celle des idées, est inutile et frivole, autant celle des mots, considérés comme les signes visibles de la pensée, est solide et féconde. Il n'y a pas de philologie véritable sans philosophie et histoire. L'analyse des procédés du langage est aussi une science d'observation ; et si ce n'est pas la science même de l'esprit humain, c'est au moins celle de la plus étonnante faculté à l'aide de laquelle il lui ait été donné de se produire. »¹⁰⁸

Enfin, troisièmement, l'observation dressée par le bouddhologue américain Donald S. Lopez Jr. dans son introduction de la traduction anglaise de *l'Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, pourrait apporter une consolation à ceux qui regrettent une reconnaissance trop discrète et limitée dans le cercle d'érudits envers E. Burnouf¹⁰⁹, un des plus grands savants indianistes du XIX^e siècle :

« This masterpiece, first published in 1844, is largely neglected today. One might argue that the book has all but disappeared and remains unread and unexamined, not because it is outdated or has been superseded (although it is and has

l'Abhidharmakośavyākhyā de Yaśomitra, mais la philosophie proprement dite s'y limitait à un traitement laconique des quatre "écoles" de la doxographie bouddhique indienne tardive et tibétaine, celles des Vaibhāṣika, des Sautrāntika, des Yogācāra et des Mādhyamika. »

¹⁰⁸ BURNOUF 1833, p. 272. Voir aussi BURNOUF et LASSEN 1826, p. 73 : « Mais lorsque l'érudition a patiemment rassemblé ses matériaux, le champ des recherches s'agrandit : alors la philosophie et l'histoire se dégagent de la grammaire » ; ARAMINI 2019, p. 55 : « Mais cette relation entre histoire et philosophie d'un côté et philologie de l'autre opère de façon réciproque : si la philosophie de l'esprit et l'histoire sont nécessaires au philologue, les connaissances du philologue sont elles aussi nécessaires au philosophe et à l'historien. La philologie ouvre à l'histoire des perspectives insoupçonnées car elle permet de mettre au jour l'histoire archaïque des migrations humaines [...] ».

¹⁰⁹ STROPETTI 1986, p. 203 : « Il est regrettable que le nom d'Eugène Burnouf n'ait pas, en France, la gloire et la renommée qu'il mérite, excepté dans un cercle restreint d'érudits. Peu de gens donc connaissent le nom de Burnouf [...] »

been on a number of individual points), but because it became so fully integrated into the mainstream representation of Buddhism, which it helped to create, that it is no longer visible. »¹¹⁰



¹¹⁰ LOPEZ 2010, p. 1 : « Ce chef-d'œuvre, publié pour la première fois en 1844, est largement oublié aujourd'hui. On pourrait dire que le livre a pratiquement disparu, et qu'il reste non lu, ni étudié, non parce qu'il est obsolète, ou qu'il a été supplanté (bien qu'il le soit et l'ait été sur un certain nombre de points précis), mais parce qu'il est pleinement intégré à la représentation générale du bouddhisme qu'il a contribué à fonder, au point de ne plus être visible. »

Annexe 1



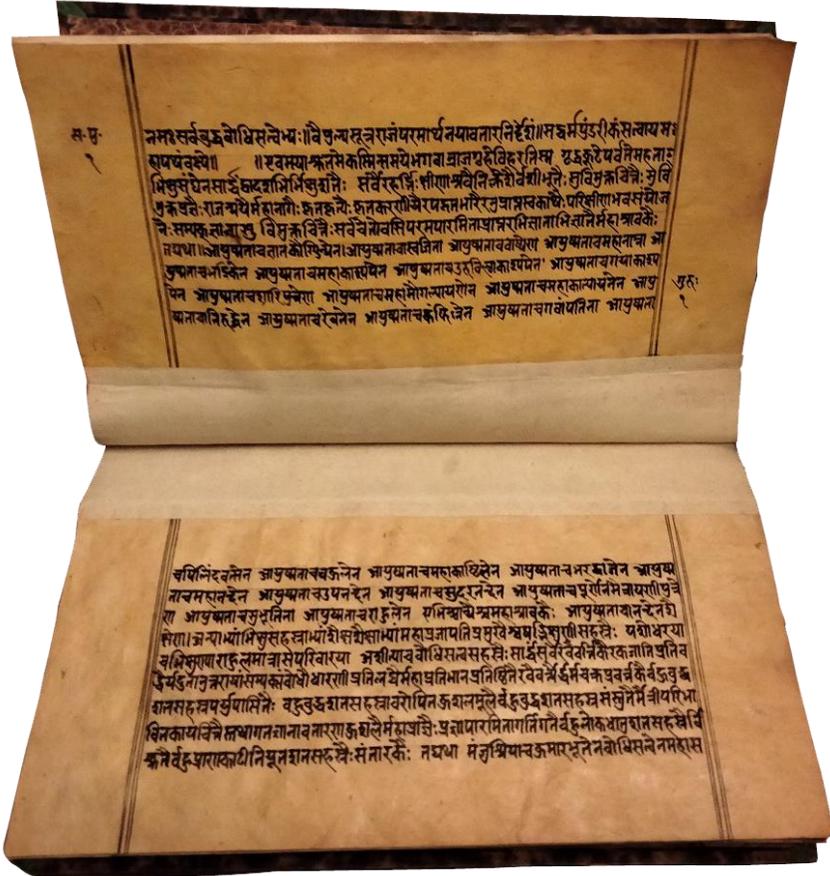
Saddharmapuṇḍarīkāsūtra

Manuscrit de la Société asiatique de Paris reçu de B. H. Hodgson en 1837

et à partir duquel E. Burnouf fit sa traduction française

Ms C. 2 – Société asiatique de Paris (photographie © G. Duceur)

Annexe 2



Manuscrit personnel d'E. Burnouf du *Saddharmapundarikasūtra*
reçu en 1845, Ms Burnouf 99 (BnF – Ms Sanscrit 138-139)

Références bibliographiques

ABEL-RÉMUSAT 1814

Jean-Pierre Abel-Rémusat, « San, si-fan, man, meng, han tsi yao ou Recueil nécessaire des mots Samskrits, Tangutains, Mandchous, Mongols et Chinois », *Fundgruben des Orients*, 4, p. 183-201.

ABEL-RÉMUSAT 1825

Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Mélanges asiatiques, ou Choix de morceaux critiques et de Mémoires relatifs aux religions, aux sciences, aux coutumes, à l'histoire et à la géographie des nations orientales*, tome I, Paris.

ABEL-RÉMUSAT 1836

Jean-Pierre Abel-Rémusat (tr.), *Le Foë Kouë Ki 佛國記 ou Relation des royaumes bouddhiques : voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde exécuté à la fin du IV^e siècle par Chÿ Fă Hian*, Paris.

ARAMINI 2019

Aurélien Aramini, « La philologie révolutionnaire d'Eugène Burnouf », *Romantisme*, 185, p. 54-63.

BAREAU 1966

André Bateau, *Les religions de l'Inde III. Bouddhisme, jaïnisme, religions archaïques*, Paris.

BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE 1852

Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, « Notice sur les travaux de M. Eugène Burnouf », *Journal des Savants*, cahiers d'août et septembre, p. 473-487 et 561-575.

BEINORIUS 2005

Audrius Beinorius, « Buddhism in the Early European Imagination: A Historical Perspective », *Acta Orientalia Vilnensia*, 6/2, p. 7-22.

BIOT 1845

Jean-Baptiste Biot, « Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, par M. E. Burnouf, 648 pages, Paris, Imprimerie royale, 1844 », *Journal des Savants*, p. 233-244.

BUCHANAN 1801

Francis Buchanan, « On the Religion and Literature of the *Burmas* », *Asiatick Researches or Transactions of the Society instituted in Bengal for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature of Asia*, vol. 16, p. 163-308.

BURNOUF 1833

Eugène Burnouf, « Discours d'ouverture du cours de sanscrit au Collège de France », *Journal asiatique*, 11, p. 257-272.

BURNOUF 1844

Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, Paris.

BURNOUF 1852

Eugène Burnouf, *Le Lotus de la bonne loi. Traduit du sanskrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au bouddhisme*, Paris.

BURNOUF 1840, 1844 et 1847

Eugène Burnouf, *Le Bhâgavata Purâna ou Histoire poétique de Kṛichna*, tome I (1840), tome II (1844) et tome III (1847), Paris.

BURNOUF 2022

Aṣṭasâhasrikâ prajñâpâramitâ. La perfection de sagesse en huit mille stances, traduite du sanskrit par Eugène Burnouf (1801-1852), éditée par Guillaume Ducœur, Strasbourg (« Publications de l'Institut d'histoire des religions », vol. 4).

BURNOUF et LASSEN 1826

Eugène Burnouf et Christian Lassen, *Essai sur le pali ou langue sacrée de la presqu'île au-delà du Gange*, Paris.

BURNOUF-DELISLE 1894

Choix de lettres d'Eugène Burnouf (1825-1852), suivi d'une bibliographie avec portrait et fac-similé, édité par Laure Burnouf-Delisle, Paris.

CLOUGH 1830

Benjamin Clough, *A Dictionary of the English and Singhalese, and Singhalese and English Languages*, vol. 2, Colombo.

CSOMA DE KÖRÖS 1836

Sándor Csoma de Kőrös, « Analysis of the Dulva, a Portion of the Tibetan Work entitled the Kah-Gyur », *Asiatic Researches or Transactions of the Society instituted in Bengal for Inquiring into the History, the Antiquities, the Arts and Sciences, and Literature of Asia*, 20, p. 41-93.

DUCŒUR 2011

Guillaume Ducœur, *Initiation au bouddhisme*, Paris.

ELTSCHINGER 2020

Vincent Eltschinger, « La contribution russe à la connaissance de la philosophie bouddhique tardive », dans Alain Rocher (dir.), *Regards russes et*

français sur les philosophies asiatiques, Pessac, p. 63-88.

FEER 1899

Léon Feer (éd.), *Papiers d'Eugène Burnouf conservés à la Bibliothèque Nationale*, Paris.

FILLIOZAT 1987a

Jean Filliozat, « Deux cents ans d'indianisme. Critique des méthodes et des résultats », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 76, p. 83-116.

FILLIOZAT 1987b

Jean Filliozat, « Les étapes des études bouddhiques », dans René de Berval (dir.), *Présence du Bouddhisme*, Paris, p. 409-420.

FRANK 2000

Bernard Frank, *Amour, colère, couleur. Essais sur le bouddhisme au Japon*, Paris.

GUIGNES 1776a

Joseph de Guignes, « Recherches historiques sur la religion indienne et sur les livres fondamentaux de cette religion qui ont été traduits de l'Indien en Chinois. Premier mémoire. Établissement de la Religion indienne dans l'Inde, la Tartarie, le Thibet et les Isles », dans *Histoire de l'Académie royale des inscriptions et des belles-lettres avec des Mémoires de Littérature tirés des registres de cette Académie depuis l'année 1773 jusques et compris l'année 1775 et une partie de 1776*, vol. 40, Paris, p. 187-247.

GUIGNES 1776b

Joseph de Guignes, « Recherches historiques sur la Religion indienne. Second mémoire. Établissement de la Religion indienne dans la Chine et son Histoire jusqu'en 531 de Jésus-Christ », dans *Histoire de l'Académie royale des inscriptions et des belles-lettres avec des Mémoires de Littérature tirés des registres de cette Académie depuis l'année 1773 jusques et compris l'année 1775 et une partie de 1776*, vol. 40, Paris, p. 247-306.

GUIGNES 1776c

Joseph de Guignes, « Recherches historiques sur la Religion indienne. Troisième mémoire. Suite de l'histoire de la Religion indienne à la Chine », dans *Histoire de l'Académie royale des inscriptions et des belles-lettres avec des Mémoires de Littérature tirés des registres de cette Académie depuis l'année 1773 jusques et compris l'année 1775 et une partie de 1776*, vol. 40, Paris, p. 307-355.

HODGSON 1828

Brian H. Hodgson, « Notices of the Languages, Literature and Religion of the Bauddhas of Nepal and Bhot », *Asiatic Researches comprising History and*

Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature of Asia, 16, p. 409-449.

HODGSON 1830

Brian H. Hodgson, « Sketch of Buddhism, Derived from the Bauddha Scriptures of Nipal », *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2, p. 222-257.

HUNTER 1896

William Wilson Hunter, *Life of Brian Houghton Hodgson*, London.

HUREAU 2002

Sylvie Hureau, « L'apparition de thèmes anticléricaux dans la polémique antibouddhique médiévale », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 24 (L'anticléricisme en Chine), p. 17-29.

JONG 1987

Jan Willem de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Delhi (« Bibliotheca indo-buddhica », n° 33).

KLAPROTH 1824

Julius von Klaproth, « Vie de Bouddha d'après les livres mongols », *Journal asiatique*, janvier, p. 9-23 ; février, p. 66-79.

KLAPROTH 1826

Julius von Klaproth, « Vie de Bouddha d'après les livres mongols », dans *Mémoires relatifs à l'Asie, contenant des recherches historiques, géographiques et philologiques sur les peuples de l'Orient*, tome II, Paris, p. 55-96.

KOHLER 1962

Werner Kohler, *Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan*, Zürich.

LE CALLOC'H 1987

Bernard Le Calloc'h, « Alexandre Csoma de Körös, le bodhisattva hongrois », *Revue de l'histoire des religions*, 204/4, p. 353-388.

L'HARIDON 2017

Béatrice L'Haridon (tr.), *Meou Tseu. Dialogues pour dissiper la confusion*, Paris.

LOPEZ 2004

Donald S. Lopez, « The Ambivalent Exegete. Hodgson's contributions to the study of Buddhism », dans David M. Waterhouse (ed.), *The Origins of Himalayan Studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling 1820-*

1858, London-New York, p. 49-76.

LOPEZ 2005

Donald S. Lopez, « Buddhist Studies », dans Lindsay Jones (ed), *Encyclopedia of Religion*, vol. 2, 2nd ed., p. 1309-1316.

LOPEZ 2010

Donald S. Lopez, « Introduction to the Translation », dans E. Burnouf, *Introduction to the History of Indian Buddhism*, translated by Katia Buffetrille and Donald S. Lopez Jr., Chicago-London, p. 1-27.

LOPEZ 2012

Donald S. Lopez, « Burnouf and the Birth of Buddhist Studies », *The Eastern Buddhist*, 43/1&2, p. 25-34.

LUBAC 2000

Henri de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, (1^{ère} éd. 1952).

NAUDET 1861

Joseph Naudet, « Notice historique sur MM. Burnouf, père et fils », *Mémoire de l'Institut national de France*, 20, p. 285-337.

OZERAY 1817

Michel-Jean-François Ozeray, *Recherches sur Buddou ou Bouddou, instituteur religieux de l'Asie orientale*, Paris.

PAVIE 1853

Théodore Pavie, *Notice sur les travaux de M. E. Burnouf*, Paris.

PETIT 2014

Jérôme Petit, « Les savants occidentaux, lecteurs et (re)copistes des manuscrits orientaux : Eugène Burnouf, Léon Feer, Julien Vinson », *Eurasien Studies. Lecteurs et copistes dans les traditions manuscrites iraniennes, indiennes et centrasiatiques*, 12, p. 437-459.

PETZOLD 1987

Bruno Petzold, *Die Quintessenz der T'ien-t'ai-(Tendai-)Lehre*, Wiesbaden.

REIX 1983

André Reix, « *Le lotus de la bonne loi*. Traduction du sanscrit accompagnée d'un commentaire et de vingt-et-un mémoires relatifs au bouddhisme par M. E. Burnouf, Paris, Adrien Maisonneuve, réimpression, 1973 », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 81, n° 52, p. 686-688.

RENOU et FILLIOZAT 1953

Louis Renou et Jean Filliozat, 1953, *L'Inde Classique. Manuel des études indiennes*, tome II, Paris (rééd. Paris, 1996).

ROBERT 1997

Jean-Noël Robert, (tr.), 1997, *Le Sûtra du Lotus. Suivi du Livre des sens incomparables et du Livre de la contemplation de Sage-Universel*, Paris.

ROBERT 2008

Jean-Noël Robert, « Petite histoire du bouddhisme », dans Jean Baubérot (dir.), *Histoire des religions*, Paris, p. 289-380.

ROSSIGNOL 2016

Bertrand Rossignol, *Deux moitiés d'un sûtra. La controverse sur les deux parties du Sûtra du Lotus dans l'école Nichiren*, Paris.

SCHMIDT 1829

Isaag Jacob Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasst von Ssang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus*, St. Petersburg-Leipzig.

SILK 2004

Jonathan A. Silk, « Buddhist Studies », dans Robert E. Buswell Jr. (ed), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, p. 94-101.

SPARHAM 2003

Gareth Sparham, « Saṅgha », dans Robert E. Buswell Jr. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, p. 740-744.

STROPPETTI 1986

Roman Stroppetti, *Anquetil-Duperron, sa place et son rôle dans la Renaissance Orientale*, thèse de doctorat, Université de Montpellier.

THIBEAULT 2013

François Thibeault, *Le bouddhisme dans la société mondiale : circuler en Inde sur les chemins du Bouddha*, thèse de doctorat, Université du Québec, Montréal.

TURNOUR 1837

George Turnour, *The Maháwanso in Roman characters with the translation subjoined and an introductory essay on Páli Buddhistical literature*, Ceylon.

UPHAM 1829

Edward Upham, *The History and Doctrine of Buddhism. Popularly Illustrated: With Notices of the Kappooism or Demon Worship and of the Bali or Planetary Incantations of Ceylon*, London.

WATERHOUSE 2004

David M. Waterhouse (ed.), *The Origins of Himalayan Studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling 1820-1858*, London-New York.

WILSON 1819

Horace Hayman Wilson, *A Dictionary in Sanscrit and English, translated, amended and enlarged from an Original Compilation prepared by Learned Natives for the College of Fort William*, Calcutta.

WILSON 1828

Horace Hayman Wilson, « Notice of Three Tracts Received from Nepal », *Asiatick Researches or Transactions of the Society instituted in Bengal for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature of Asia*, 16, p. 450-478.

WINDISCH 1917

Ernst Windisch, *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*, Band 1, Strasbourg.

YUYAMA 2000

Akira Yuyama, *Eugène Burnouf. The Background to his Research into the Lotus Sutra*, Tokyo.

LALITAVISTARA
(chapitres 1 et 2)

et

KĀRANḌAVYŪHA

traduits du sanskrit

par

Eugène Burnouf



Eugène Bernoulli.

Introduction

Guillaume DUCŒUR
Université de Strasbourg

« À peine quatre ou cinq personnes
en Europe étaient capables de le
suivre »¹

Ernest Renan

Au printemps 1837, dès l'arrivée à la Société asiatique de Paris de vingt-quatre manuscrits bouddhiques en provenance du Népal, envoyés par B. H. Hodgson² (1800-1894) à l'automne 1835, qui sera suivie, en juillet de la même année, d'une seconde livraison comptant soixante-quatre autres manuscrits, Eugène Burnouf (1801-1852) et Eugène Jacquet³ (1811-1838) sélectionnèrent de concert un ensemble de textes sanskrits qu'ils furent chargés d'évaluer :

« Quelques jours après la réception des vingt-quatre volumes, j'ai été chargé par la Société d'en faire l'examen, de concert avec M. Jacquet. Nous nous sommes partagé les plus importants, savoir : le *Gandavyûha*, le *Lalita vistara*, le *Sambhu purâna* et je ne sais quel autre [pour lui], et le *Saddharma pundarîka*, le *Samâdhi râdja* et le *Kârandavyûha* pour moi ; je ne parle pas du *Achta sahâsrika*, dont j'ai un exemplaire, et qui se trouve aussi dans la collection de la Société. »⁴

¹ RENAN 1868, p. 159.

² Sur l'envoi de manuscrits bouddhiques népalais par Hodgson, voir HUNTER 1896 et WATERHOUSE 2005, et sur leur réception par la Société asiatique de Paris, voir FILLIOZAT 1941-1942, p. 1-7 ainsi que la contribution de Kyong-kon Kim dans le présent volume.

³ Sur E. Jacquet, voir BURNOUF 1838 et NÈVE 1856.

⁴ Lettre d'E. Burnouf à B. H. Hodgson datée du 5 juin 1837, FEER 1899, p. 157.

Néanmoins, E. Burnouf ne porta pas son choix sur le manuscrit du *Lalitavistara*⁵ nouvellement arrivé à la Société asiatique de Paris⁶ pour deux raisons. La première est qu'il en connaissait déjà le contenu, car il en avait reçu, en avril 1836, une copie de la part de B. H. Hodgson⁷, à la suite de la demande qu'il lui avait faite en janvier 1835. Il avait alors espéré trouver, dans cette biographie du Buddha, « des détails historiques ou géographiques sur l'état de l'Inde au moment où parut Buddha »⁸, détails qui auraient pu ainsi contribuer à son patient travail de restitution de l'histoire du bouddhisme indien.

La seconde raison, et assurément la plus déterminante, est qu'il s'était rendu à l'été 1835 à Londres où il avait fait la connaissance de Robert Lenz (1808-1836), élève de Franz Bopp. Or, dès son arrivée à Angleterre en 1833, grâce au soutien du gouvernement russe qui voulait former un indologue pour son Académie impériale, Robert Lenz avait porté son attention sur le *Lalitavistara*. Il en traduisit presque la totalité à partir de deux manuscrits, l'un qui avait été rapporté de Katmandou à Calcutta par le major Knox et qui avait été ensuite envoyé par H. T. Colebrooke (1765-1837) à Londres, l'autre qui avait été directement acheminé de Katmandou à la capitale londonienne par les soins de B. H. Hodgson. Étant rentré en Russie, Robert Lenz avait écrit, en mars 1836, à E. Burnouf qu'il préparerait une publication de son analyse du *Lalitavistara*⁹. Il en avait également présenté un aperçu à l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg le 20 mai 1836. À cette occasion, il avait annoncé la publication de « larges traductions » de ce texte

⁵ Pour une présentation générale du *Lalitavistara*, voir DUCŒUR 2018.

⁶ Ce manuscrit est toujours conservé à la Bibliothèque de la Société asiatique de Paris sous la cote C.1 (voir Annexe 1). Pour sa description, voir FILLIOZAT 1941-1942, p. 8.

⁷ Ms Burnouf 86 [232 fol.] (ANONYME 1854, p. 332), actuellement BnF Sanskrit 97-98 (CABATON 1907, p. 13 et FILLIOZAT 1941, p. 72). Burnouf nota dessus : « Ce beau manuscrit, qui a été écrit avec le devanagari du Népal, m'a été envoyé de Katmandou par M. Hodgson, en avril 1836 » (voir Annexe 1).

⁸ Lettre d'E. Burnouf à B. H. Hodgson datée du 20 janvier 1835. FEER 1899, p. 151.

⁹ Lettre de R. Lenz à E. Burnouf datée du 13/25 mars 1836. BURNOUF-DELISLE 1891, p. 527.

bouddhique, mais une terrible fièvre typhoïde l'emporta le 11 août 1836. Ce furent donc les raisons pour lesquelles, Eugène Burnouf porta finalement son choix sur le *Saddharmapundarīka*, comme il s'en ouvrit à B. H. Hodgson :

« Quant au *Lalita*, sachant qu'un Russe de mes amis en avait fait à Londres, d'après deux manuscrits, une traduction presque complète, avec des observations, qu'on dit d'un grand intérêt, sur la langue même dans laquelle cet ouvrage est écrit, je me tournai vers un livre nouveau, un des neuf *Dharma*, le *Saddharma pundarīka*. »¹⁰

En effet, en octobre 1837, Burnouf pensait encore possible de recevoir un jour le travail philologique qu'avait réalisé son ami russe¹¹ sur le *Lalitavistara* et que l'Académie impériale de Russie aurait peut-être pris la peine de publier à titre posthume :

« J'hésite à me livrer à l'étude du *Lalita*, parce que je crois toujours en recevoir de temps à autre une analyse approfondie, avec traduction partielle, de la main de mon jeune et

¹⁰ Lettre d'E. Burnouf à B. H. Hodgson datée du 5 juin 1837. FEER 1899, p. 158.

¹¹ Burnouf était très lié à Lenz, car ce dernier lui avait permis de trouver rapidement un logement lors de son arrivée à Londres, une chambre au premier étage, en dessous de la sienne (FEER 1899, p. 198). Aussi, les deux indologues se voyaient quotidiennement et passaient les soirées à deviser ensemble. Ce fut Lenz, « le plus honnête des hommes » (FEER 1899, p. 214) qui lui fit visiter Oxford (FEER 1899, p. 201) et qui l'accompagna, comme « cornac », chez Wilson (FEER 1899, p. 204). En mars 1836, alors nommé professeur de sanskrit à Saint-Petersbourg, R. Lenz écrivit à E. Burnouf, non sans humour, les avancées de son enseignement de sanskrit et son souhait de lui envoyer ses meilleurs élèves : « Mon cher ami, je vous fais ma *Poudjâ* ou si vous l'aimez mieux mon *Izeschné* pour le plaisir que m'a fait votre lettre amicale. [...] Le sanskrit prospère ici, malgré les brouillards. J'ai commencé mon cours à l'Université devant un public de vingt-cinq personnes et trois chevaux ; je veux dire trois officiers de cavalerie. Qu'est-ce que vous en pensez, vous, à la tête de vos huit ou dix chameaux au Collège de France ? [...] Mais il y a toujours l'espoir qu'il restera de ce corps brillant un petit noyau sale et mesquin, mais fécond pour notre métier. Nous vous enverrons peut-être, de temps en temps, les meilleures productions de notre fabrique de Brahmanes, pour y mettre la dernière main. », (FEER 1899, p. 525-526).

malheureux ami le D^r Lenz, de Saint-Pétersbourg, enlevé trop tôt aux lettres. »¹²

Mais tel n'en fut malheureusement pas le cas et l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg ne publia finalement que la présentation qu'il en avait faite au printemps 1836¹³. De son côté, E. Burnouf avait déjà établi à la même période, le 30 mai 1836, une table des chapitres du *Lalitavistara*¹⁴ (voir Annexe 2) à partir de ses deux manuscrits personnels¹⁵, encodés A et B, reçus de B. H. Hodgson.

Au total, de 1834 à 1837, ce furent six copies manuscrites du *Lalitavistara* qu'envoya Hodgson à l'Asiatic Society du Bengal¹⁶, à la Royal Asiatic Society de Londres¹⁷, à la Bibliothèque bodléienne¹⁸, à la Société asiatique de Paris¹⁹ et, en deux exemplaires, à Eugène Burnouf²⁰. En 1837, ce dernier bénéficia donc de trois copies manuscrites du *Lalitavistara* afin de pouvoir déterminer la meilleure lecture possible. Comme à son habitude, il commença par établir un apographe (voir Annexe 2) en graphie nāgarī – les manuscrits étant en écriture népalaise – dans lequel il scinda les phrases de la partie prosaïque qu'il différençia également des parties versifiées.

Les deux mentions du manuscrit de la Société asiatique, dans la marge de sa traduction²¹ (voir Annexe 2), attestent qu'il débuta cette dernière après son arrivée. Mais il ne chercha pas à poursuivre cette entreprise fastidieuse et interrompit cette traduction vers la fin de la partie prosaïque, précédant la partie versifiée des gāthā qui clôture

¹² Lettre d'E. Burnouf à B. H. Hodgson datée du 27 octobre 1837. FEER 1899, p. 166.

¹³ LENTZ 1836.

¹⁴ PAPIERS BURNOUF 59, p. 34.

¹⁵ Le second manuscrit du *Lalitavistara* que reçut E. Burnouf de B. H. Hodgson est le Ms Burnouf 87 [262 fol.] (ANONYME 1854, p. 332), actuellement BnF Sanskrit 99-100 (CABATON 1907, p. 13 et FILLIOZAT 1941, p. 73), voir Annexe 1.

¹⁶ HUNTER 1896, p. 352.

¹⁷ *Ibid.*, p. 340.

¹⁸ *Ibid.*, p. 349.

¹⁹ *Ibid.*, p. 353.

²⁰ HUNTER 1896, p. 345 et 346.

²¹ PAPIERS BURNOUF 59, p. 1 et 2.

le chapitre deuxième, « découragé », indiqua-t-il, « par la barbarie croissante du style »²². De fait, comme il l'expliqua à Hodgson, en juin 1837, la copie, quelque peu défectueuse, qu'il lui avait envoyée, ne lui avait pas permis d'avancer rapidement dans la lecture du texte :

« Lorsque je vous ai remercié, au nom de la Société et en mon nom personnel, je n'avais pas lu une seule ligne de vos vingt-quatre volumes. Je ne connaissais d'avance que le *Lalita vistara*, d'après la copie que je dois à votre libéralité inépuisable, et je n'avais pu faire des progrès bien considérables dans la lecture de cet ouvrage, à cause de l'imperfection matérielle de cette copie. »²³

Les quelques notes en marge de sa traduction complète du chapitre premier et partielle du chapitre deuxième montrent qu'Eugène Burnouf rencontra à plusieurs reprises des difficultés pour établir une lecture sûre. Il abandonna donc le projet de traduire l'ensemble tout en espérant bénéficier de l'analyse de R. Lenz. Dans ses papiers, conservés à la Bibliothèque nationale de France, il ne demeure donc que cette tentative de traduction que Jules Barthélemy Saint-Hilaire décrira, en 1852, comme suit : « Le commencement de la traduction du *Lalita vistara*, l'une des légendes les plus célèbres de la vie de Sakyamouni »²⁴.

D'autres raisons poussèrent E. Burnouf à ne pas poursuivre sa traduction, notamment le fait qu'Eugène Jacquet s'intéressait au *Lalitavistara* ainsi que Philippe-Édouard Foucaux (1811-1894) dans sa version tibétaine. Si Jacquet mourut trop tôt pour pouvoir éditer son travail sur le *Lalitavistara*, Foucaux, quant à lui, publia à partir de la version tibétaine, en 1841, la traduction du chapitre septième, puis, en 1847 et 1848, une traduction française intégrale du *Lalitavistara*. Mais, bien que Burnouf possédât ces deux derniers ouvrages²⁵, il préférait toujours s'en remettre au texte sanskrit lui-

²² PAPIERS BURNOUF 59, p. 30.

²³ Lettre d'E. Burnouf à B. H. Hodgson datée du 5 juin 1837. FEER 1899, p. 157.

²⁴ BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE 1852, p. 570. Voir également la description que Léon Feer rédigea, FEER 1899, p. 57.

²⁵ ANONYME 1854, p. 71.

même. Ainsi, par exemple, au sujet des quatre degrés de contemplation (dhyāna) sur lesquels il rédigea une notice, il préféra retraduire le passage concerné du *Lalitavistara* à partir de ses manuscrits sanskrits :

« Si j'ai retraduit ce passage après M. Foucaux qui l'avait déjà traduit sur la version tibétaine, ce n'est pas pour le plaisir de refaire à ma façon ce qui a déjà été exécuté avec soin et conscience. Mais je persiste dans cette opinion que quand il s'agit de se former une idée de la partie spéculative du Bouddhisme indien, c'est aux originaux sanscrits et pâlis qu'il importe de s'adresser d'abord. Les traductions étrangères ne peuvent, le plus souvent, servir qu'à contrôler et à corriger les versions qu'il nous est possible d'exécuter en Europe d'après les textes originaux. Ainsi, pour ce qui regarde le cas présent, et sans entrer dans une appréciation générale de la version tibétaine du *Lalita vistara* qui ne serait pas ici à sa place, il est évident que la présente traduction faite sur le texte sanscrit, même avec les chances nombreuses d'erreur auxquelles je suis autant que personne exposé, donne une idée un peu plus nette des quatre degrés de la contemplation buddhique, que ne le fait la version exécutée sur le texte tibétain du *Lalita vistara*. Si par traduire nous entendons quelque chose de plus que de remplacer des mots étrangers par des mots français, si nous voulons, autant que cela est possible dans l'état actuel de nos connaissances, comprendre nos traductions, nous devons essayer d'arriver à des notions claires de ce que nous apercevons, à tort ou à raison, à travers les textes originaux. Dans ce cas, je pense que des contre-sens précis ont encore moins d'inconvénients que de vagues non-sens. »²⁶

De fait, E. Burnouf ne suivait pas toujours l'avis des anciens traducteurs tibétains. Ainsi, par exemple, au sujet de la formule liminaire « evaṃ mayā śrūtam ekasmin samaye... », il décida, contre la version tibétaine du *Lalitavistara* traduite par Isaac Jacob Schmidt (1779-1847) et Ph.-E. Foucaux, de rejeter « les mots ekasmin samaye au commencement de la phrase suivante »²⁷. À la traduction

²⁶ BURNOUF 1852, p. 802.

²⁷ BURNOUF 1852, p. 286.

de Foucaux (« Ce discours a été une fois entendu par moi : [...] »), Burnouf préféra donc traduire par « Voici ce que j'ai entendu : Un jour, [...] »²⁸. Quoi qu'il en soit, le fait d'être en possession de trois exemplaires sanskrits et d'une version tibétaine du *Lalitavistara* ou « Développement des jeux » – « l'histoire divine et humaine du dernier Buddha, Çâkyamuni »²⁹ –, confortait E. Burnouf dans la possibilité d'éclairer maints passages obscurs qu'il rencontrait dans d'autres textes bouddhiques³⁰. En croisant les données chinoises et indiennes, il put ainsi déterminer que « le sage Brâhmane dont Fa hian parle et qu'il nomme A i » n'était autre que le sage Asita du *Lalitavistara* et d'affirmer que « sans le *Lalila vistara*, il eût été bien difficile de retrouver, sous la transcription chinoise A i, le sanscrit Asita »³¹. De même en fut-il pour saisir le sens des hapax qu'il repéra au cours de sa lecture du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* et pour lesquels il hésitait grandement à en donner une traduction comme, par exemple, au sujet du composé *anutpattikadharmakṣānti* ou *anutpattikīṃ dharmakṣāntiṃ* (« Aujourd'hui l'examen de l'espèce de glose dont le *Lalita vistara* fait suivre cette locution, me permet d'approcher plus près du sens véritable »³²), ou bien encore de la locution *saṃgrahavastūni* (« [...] pour l'intelligence de laquelle je ne possédais aucun secours, car elle ne se présente qu'une seule fois dans tout le *Saddharma puṇḍarīka* ; aujourd'hui la lecture du *Lalita vistara* doit lever tous les doutes, puisque nous y trouvons et le titre de la catégorie dite saṅgraha, et le nom des éléments qui la composent. »³³).

²⁸ PAPIERS BURNOUF 59, p. 1. Voir également sa traduction au commencement du *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, BURNOUF 1852, p. 1.

²⁹ BURNOUF 1844, p. 61.

³⁰ « Je commencerai par la liste du *Lalita vistara*, non pas que je la croie en elle-même ou plus ancienne ou plus régulière que la classification des livres de Ceylan, mais parce qu'elle est empruntée à un livre qui jouit d'une autorité considérable parmi les Buddhistes du Nord, qu'elle est écrite en sanscrit, circonstance qui nous garantit une plus grande exactitude pour ce qui regarde la composition et l'orthographe des termes, enfin parce que vérifiable sur trois manuscrits et comparable à une traduction tibétaine. », BURNOUF 1852, p. 557.

³¹ BURNOUF 1844, p. 141, note 2.

³² BURNOUF 1852, p. 379.

³³ BURNOUF 1852, p. 405.

En considérant que le *Lalitavistara* était « une autorité bouddhique d'un grand poids »³⁴, tout en ayant pleinement conscience que, dans le genre littéraire bouddhique propre aux *Sūtra* de type vaipulya, « les traces de développement se laissent si souvent reconnaître, qu'on est à tout instant entraîné à supposer que ces ouvrages ne font que travailler à loisir sur un thème déjà existant »³⁵, Burnouf n'hésita pas à faire entrer en écho ce texte mahāyānique avec la littérature des écoles Theravāda et Mahāsāṃghika. Tel en fut le cas lorsqu'il en vint à présenter le schème des quatre degrés du dhyāna (« C'est jusqu'ici dans le *Lalita vistara* des Népalais et le *Sāmaññaphala sutta* de Ceylan que j'en ai trouvé l'exposition, je ne dirai pas la plus claire, mais du moins la plus complète. »³⁶), ou bien celui des quatre nobles vérités (āryāni satyāni) montrant par là même non seulement l'authenticité du *Lalitavistara*, mais encore la fiabilité de la tradition bouddhique du Nord d'expression sanskrite :

« Je fais seulement la remarque que les deux énumérations sont identiques, parce que ce fait éclaire en un point l'authenticité du *Lalita vistara*. Car comme je suis intimement convaincu que le *Mahāvastu* est un livre antérieur au *Lalita*, l'identité de ces deux ouvrages sur ce point important est un argument de plus en faveur de l'opinion que j'ai exposée ailleurs sur la formation de la collection canonique du Nord. »³⁷

E. Burnouf multiplia ainsi les confrontations entre les différentes productions textuelles issues d'écoles bouddhiques différentes tant anciennes que mahāyānique³⁸, voire chinoises et tibétaines comme

³⁴ BURNOUF 1844, p. 432.

³⁵ BURNOUF 1844, p. 111. Ce développement (vistara) fut à l'égal de celui des *Sutta* pālis dans leur dimension longue ou développée et propre à la tradition indienne comme en témoignent les édits d'Aśoka gravés sous trois formes : abrégée (saṃkhittena), moyenne (majjhamena) et développée (vistatena), Édité sur rocher XIV.

³⁶ BURNOUF 1852, p. 801.

³⁷ BURNOUF 1852, p. 517.

³⁸ Voir notamment son étude comparée entre le *Mahāvastu* et le *Lalitavistara* au sujet des cinq premiers disciples du Buddha ou bien encore de l'origine du nom Rṣipātana mṛgadāva dans son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*.

lorsqu'il rédigea sa notice sur le concept de pāramitā et qu'il chercha à mieux saisir le sens des six catégories le constituant. Là encore, le *Lalitavistara* présenta l'avantage, dans ses longs développements, de lui servir de traité commentarial :

« Le texte qui donne lieu à cette note compte six pāramitās, ou vertus transcendantes ; or ce nombre de six est également celui du *Lalita vistara*. C'est donc cet ouvrage qui doit nous servir de guide dans l'analyse que j'en vais donner ici. [...] La liste du *Lalita vistara* a de plus l'avantage d'être accompagnée de quelques explications qui jettent du jour sur la valeur et la destination de plusieurs de ces vertus. »³⁹

Si Eugène Burnouf ne daigna donc pas poursuivre une traduction intégrale du *Lalitavistara*, il n'en demeure pas moins qu'il avait eu tout le loisir de lire cette biographie traditionnelle du Buddha à partir du premier manuscrit qu'il reçut en 1836 et d'en insérer de larges extraits dans son ouvrage *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* qu'il publia en 1844, tels les épisodes du choix de la famille dans laquelle devait renaître le bodhisattva⁴⁰, ou du mariage du bodhisattva⁴¹, ou encore un long passage – six pages⁴² –, tiré du chapitre vingt-deuxième (Abhisambodhana, Parfait et complet éveil) exposant la théorie de la production conditionnée (pratīya-samutpāda)⁴³. Certains extraits lui permirent également de faire le lien entre source textuelle bouddhique et représentation figurée comme le rapprochement entre la description des boucles tournées vers la droite de la chevelure du bodhisattva dans le *Lalitavistara* et « l'apparence des images et statuettes jusqu'ici connues des Buddhas »⁴⁴.

³⁹ BURNOUF 1852, p. 546.

⁴⁰ BURNOUF 1844, p. 128.

⁴¹ BURNOUF 1844, p. 135.

⁴² Certes, rien de comparable avec les extraits tirés de l'*Aśokavadāna*, comme celui de soixante-six pages mettant en scène le roi maurya Aśoka, voir BURNOUF 1844, p. 319-385.

⁴³ BURNOUF 1844, p. 432-437.

⁴⁴ BURNOUF 1852, p. 561.

Quant à la datation du *Lalitavistara* dans la chronologie relative qu'il essayait d'établir au fur et à mesure de sa lecture des différentes productions textuelles bouddhiques, il supposa que cette biographie du Buddha, empreinte de la doctrine du mahāyāna, ne devait pas « être antérieure au troisième concile »⁴⁵, c'est-à-dire au temps du roi kuṣāṇa Kaniṣka I^{er} (II^e s. ap. J.-C.), et qu'elle était plus récente que le *Mahāvastu*⁴⁶, mais plus ancienne que le *Buddhacarita* versifié d'Āśvaghoṣa, exempt de tout prākṛtisme :

« Le *Buddha tcharita* n'est qu'un abrégé substantiel du *Lalita vistara* ; et cette circonstance mérite d'autant plus d'être prise en considération, qu'on ne remarque dans le poème d'Açvaghôcha aucune des particularités grammaticales qui appartiennent aux dialectes pâli et prâcrit. Ainsi nous avons ici un ouvrage manifestement postérieur au *Lalita vistara*, qui est écrit dans une langue plus grammaticalement correcte que le *Lalita* lui-même. »⁴⁷

Deux hypothèses s'offraient alors à lui au sujet de la valeur historique d'un tel texte qui décrivait en détail la vie du fondateur du bouddhisme. Soit le *Lalitavistara* avait conservé « une tradition positive » et permettait ainsi de se faire une idée assez précise de la vie du Buddha et des emprunts qu'il fit « au fond des idées indiennes » de son temps, soit il était le résultat d'un « remaniement de documents plus anciens, où les détails positifs de la vie réelle du Maître ont cédé, en grande partie, la place aux conceptions fantastiques de l'esprit mythologique ». Eugène Burnouf inclinait vers cette seconde hypothèse et supposait donc que le *Lalitavistara* avait été « écrit non sur les souvenirs encore vivants du passé, mais avec les formules d'un langage consacré par une longue pratique, et sans respect pour les anachronismes d'idées que ce langage pouvait entraîner »⁴⁸, lui faisant ainsi perdre toute valeur historique.

⁴⁵ BURNOUF 1852, p. 816.

⁴⁶ BURNOUF 1852, p. 517.

⁴⁷ BURNOUF 1844, p. 496.

⁴⁸ BURNOUF 1852, p. 816-817.

Parmi les manuscrits nouvellement arrivés à la Société asiatique de Paris, au printemps 1837, E. Burnouf sélectionna entre autres le *Kāraṇḍavyūha*⁴⁹, un court texte mahāyānique en prose magnifiant la figure du bodhisattva Avalokiteśvara. Bien que ce manuscrit de soixante-sept folios de six lignes de texte en écriture népalaise, datant de 1810, restât de belle facture, il passa commande à Hodgson, en juillet de la même année, de nouvelles copies du *Kāraṇḍavyūha*⁵⁰, ainsi que de son pendant versifié le *Guṇakāraṇḍavyūha*⁵¹. Ce qui lui importait avant tout était de recevoir deux à trois copies d'un même texte afin de pouvoir les collationner, car bien souvent les scribes avaient commis des erreurs de copie qui empêchaient une lecture continue et intelligible de textes bouddhiques qu'aucun savant Européen n'avait encore cherché à traduire dans leur intégralité :

« Je désirerais que, sauf quelques-uns, ce fussent les mêmes. Car, comme plusieurs de ces copies paraissent avoir été exécutées rapidement, elles sont en général fautives, et pour entendre plusieurs passages il est absolument indispensable d'avoir deux copies différentes. »⁵²

⁴⁹ Ce manuscrit de la Société asiatique de Paris (voir Annexe 3) fut déposé, en 1840, à la Bibliothèque royale, actuellement BnF Sanskrit 24 (ancienne cote : Sanskrit dév. 102). Pour sa description, voir MUNK 1844, p. 41, CABATON 1907, p. 4 et FILLIOZAT 1941, p. 13. Au moment où E. Burnouf rédigea ses remarques sur le *Kāraṇḍavyūha* dans son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, ce manuscrit était déjà conservé à la Bibliothèque royale, BURNOUF 1844, p. 221, note 1. Pour une présentation du *Kāraṇḍavyūha*, voir STUDHOLME 2002.

⁵⁰ Au total, six manuscrits du *Kāraṇḍavyūha* furent envoyés par B. H. Hodgson : Asiatic Society du Bengal (HUNTER 1896, p. 352), Royal Asiatic Society de Londres (*Ibid.*, p. 341), Bibliothèque bodléienne (*Ibid.*, p. 348), Société asiatique de Paris (*Ibid.*, p. 353) et Eugène Burnouf, en deux exemplaires (*Ibid.*, p. 346).

⁵¹ B. H. Hodgson envoya cinq manuscrits du *Guṇakāraṇḍavyūha* : Asiatic Society du Bengal (HUNTER 1896, p. 352), Fort William College de Calcutta (*Ibid.*, p. 351), India Office Library (*Ibid.*, p. 344), Royal Asiatic Society de Londres (*Ibid.*, p. 340), Société asiatique de Paris (*Ibid.*, p. 353). Ce dernier manuscrit est toujours conservé à la Société asiatique sous la cote C.4. Pour sa description, voir FILLIOZAT 1941-1942, p. 11.

⁵² Lettre d'E. Burnouf à B. H. Hodgson datée du 15 juillet 1837. FEER 1899, p. 163. Cette commande de manuscrits bouddhiques népalais qu'il passa à B. H. Hodgson s'élevait entre vingt-cinq à trente livres sterling, soit l'équivalent actuel d'environ deux-mille-quatre-cents euros.

Mais Burnouf n'attendit pas l'arrivée de ces nouvelles copies⁵³ pour se lancer dans la traduction du *Kāraṇḍavyūha*. S'il écrivit à Hodgson le 27 octobre 1837 qu'il avait déjà commencé à lire ce texte mahāyāna, il n'en débuta réellement une traduction continue que le 3 novembre, version française⁵⁴ qu'il termina en dix jours, le 12 novembre. Quant à son contenu, il ne cacha pas à Hodgson quelque peu sa déception à la lecture de ce « livre plus mythologique » où « Avalôkitêçvara y domine et y figure à satiété » et de poursuivre : « Je sens cependant que j'aurai une patience presque égale à l'ennui de lire ces pieuses et niaises légendes »⁵⁵. C'est pourquoi Eugène Burnouf se tourna rapidement vers le *Saddharmapunḍarīkasūtra* et l'*Aṣṭasahasrikaprajñāpāramitāsūtra* afin d'y trouver une exposition plus systématique du Dharma lui permettant de mieux saisir l'histoire de la doctrine bouddhique.

À la différence du *Lalitavistara* qui lui servit de comparant dans son *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* et son *Sūtra du Lotus de la Bonne Loi*, éclairant des passages parfois abscons des textes appartenant aux Écoles bouddhiques Theravāda et

⁵³ Malgré sa requête de juillet 1837, E. Burnouf ne semble pas avoir encore reçu de nouveaux exemplaires du *Kāraṇḍavyūha* en novembre 1839 puisqu'il écrit à Hodgson : « J'ai achevé la traduction du *Saddharma pundarīka* et aussi celle du *Kāraṇḍavyūha*, ouvrage moins long que le précédent ; mais l'état d'imperfection de ces deux manuscrits est tel que je ne puis espérer de sitôt de les publier sans les avoir collationnés sur une autre copie. », Lettre d'E. Burnouf à B. H. Hodgson datée du 29 novembre 1839, FEER 1899, p. 169-170. E. Burnouf reçut donc les deux nouveaux exemplaires du *Kāraṇḍavyūha* en prose après cette date : Ms Burnouf 92 daté de 1836 (ANONYME 1854, p. 332), actuellement BnF Sanskrit 22 (CABATON 1907, p. 4 et FILLIOZAT 1941, p. 12) et Ms Burnouf 93 daté de 1808 (ANONYME 1854, p. 332), actuellement BnF Sanskrit 23 (CABATON 1907, p. 4 et FILLIOZAT 1941, p. 13), voir Annexe 3. En 1844, malgré l'apport des deux autres copies du *Kāraṇḍavyūha* en prose, E. Burnouf préféra présenter la version versifiée pour laquelle le manuscrit de la Société asiatique était moins défectueux, BURNOUF 1844, p. 221.

⁵⁴ Cette traduction française de quarante-cinq feuillets écrits recto-verso a été regroupée, en 1890, dans le volume *Légendes bouddhiques II*, sous la cote PAPIERS BURNOUF 65 (voir Annexe 4). Pour une description, voir BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, 1852, p. 570, et surtout FEER 1899, p. 63.

⁵⁵ Lettre d'E. Burnouf à B. H. Hodgson datée du 27 octobre 1837, FEER 1899, p. 165 et 166.

Mahāsāṃghika ainsi qu’au courant mahāyāna, le *Kāraṇḍavyūha* ne fit guère l’objet de nombreuses références excepté au sujet de « l’île des Rākchāsîs »⁵⁶ (rākṣasīdvīpa) et du mantra om maṇipadme hūm⁵⁷ qui apparaît pour la première fois dans la littérature bouddhique d’expression sanskrite.

Néanmoins, il présenta assez longuement les deux versions, prosaïque et versifiée, du *Kāraṇḍavyūha* dans son *Introduction*⁵⁸ comme exemple d’étude permettant de déterminer l’ancienneté des textes du bouddhisme du Nord. Ainsi, l’étude comparée des deux versions lui offrit l’occasion de démontrer que la forme versifiée avait été composée postérieurement au sūtra en prose. L’état du sanskrit, exempt de tout prākṛtisme – excepté deux occurrences (tāyin et poṣadha) – ainsi que la métrique (anuṣṭubh) attestaient que cette composition versifiée relevait de toutes les caractéristiques de la poésie brāhmanique propre aux *Purāṇa*⁵⁹. Ces constatations, conjointes à son absence dans le canon des écritures bouddhiques en langue tibétaine, portèrent Burnouf à la dater après le XIII^e siècle. Quant à la version prosaïque, s’ouvrant par la formule liminaire des sūtra, exempte également de termes prakrits – excepté quatre occurrences –, mais présente dans le canon tibétain, il supposa qu’elle fut probablement rédigée avant le VII^e siècle⁶⁰.

L’édition des traductions françaises des deux premiers chapitres du *Lalitavistara* et du *Kāraṇḍavyūha* en prose, réalisées par Eugène Burnouf donnent donc à voir les avancées significatives de la recherche bouddhologique dans la première moitié du XIX^e siècle en France ainsi que les nombreuses difficultés rencontrées afin de rendre compréhensibles des textes bouddhiques d’expression sanskrite jusqu’alors inconnus des Européens, parfois à partir de matériaux défectueux. Au-delà du souhait de Barthélemy Saint-

⁵⁶ BURNOUF 1852, p. 428.

⁵⁷ BURNOUF 1852, p. 352-353.

⁵⁸ BURNOUF 1844, p. 220-231.

⁵⁹ BURNOUF 1844, p. 227.

⁶⁰ BURNOUF 1844, p. 231. Il n’existe, par ailleurs, qu’une seule traduction chinoise de ce texte en prose (佛說大乘莊嚴寶王經, T.1050, vol. 20) réalisée par Devaśāntika (天息災, Tiānxīzāi) en 983 ap. J.-C. sous la dynastie des Song du Nord (北宋).

Hilaire (1805-1895) que certains de ses travaux laissés en l'état « pourront aussi voir le jour »⁶¹, c'est donc l'histoire même de la discipline naissante de la bouddhologie française qui se laisse entr'apercevoir. Et si le *Lalitavistara* bénéficia par la suite d'une traduction française sous la plume de P.-E. Foucaux, cela ne fut guère le cas du *Kāraṇḍavyūha* en prose dont il n'existe à l'heure actuelle aucune traduction française, voire en langue européenne, à partir du texte sanskrit même.

Dans cette édition des traductions françaises du *Lalitavistara* et du *Kāraṇḍavyūha*, pour lesquelles nous n'avons pas reproduit les notes en marge – pour l'essentiel relatives au problème de lecture des manuscrits –, nous avons mentionné les numéros des feuillets, graissés et mis entre crochets [x], respectivement des PAPIERS BURNOUF 59 et 65 ; conservé la numérotation des folios des manuscrits indiquée par E. Burnouf entre crochets [fol. xi^o/v^o] ; gardé entre crochets ou entre parenthèses les ajouts d'E. Burnouf ; mis entre parenthèses et en italiques les commentaires d'E. Burnouf nécessaires à une lecture continue ; mis entre accolades nos commentaires ou compléments de traduction ; et ajouté entre accolades les numéros de page des éditions critiques, respectivement de K. Hokazono⁶² {Hx} et de P. L. Vaidya⁶³ {Vx}, qui permettront au lecteur de suivre les traductions d'E. Burnouf en regard des originaux sanskrits.



⁶¹ BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE 1852, p. 566.

⁶² Kōichi HOKAZONO (ed.), *Raritabisutara no kenkyū*, Tōkyō, 1994.

⁶³ Paraśurāma Lakṣmaṇa VAIDYA (ed.), *Mahāyāna-sūtra-saṃgrahaḥ*, Part 1, sūtra n° 12 (Buddhist Sanskrit Texts, vol. 17), Darbhanga, 1961, p. 258-308. Une édition bilingue sanskrit-tibétain a également été publiée par Buddhadev Bhattacharya : *Kāraṇḍavyūha, a bi-lingual critical edition for the first time from Sanskrit-Tibetan manuscripts with an introduction*, New Delhi, 2016. Nous n'avons pas eu l'occasion de la consulter.

Annexe 2

72

*Table des Chapitres
du Lalitavistara.*

	<i>M.S. A.</i>	<i>M.S. B.</i>
I <i>Madāna parivāṣṭā</i>	<i>fol. 1 — 5 v.</i>	<i>fol. 1 — 6 a</i>
II <i>Saṃskṛta bhāṣa parivāṣṭā</i>	<i>fol. 5 v — 9 v</i>	<i>fol. 6 a — 10 a</i>
III <i>Kālapariśuddhi parivāṣṭā</i>	<i>fol. 9 v — 19 v</i>	<i>fol. 10 a — 21 b</i>
IV <i>Dharmābhikṣamukha parivāṣṭā</i>	<i>fol. 19 v — 25 v</i>	<i>fol. 21 b — 28 a</i>
V <i>Pratichalparivāṣṭā</i>	<i>fol. 25 v — 33 v</i>	<i>fol. 28 a — 38 a</i>

Table des chapitres du *Lalitavistara*
réalisée le 30 mai 1836 par E. Burnouf
PAPIERS BURNOUF 59, p. 32 – BnF

ॐ

*पूर्ववत्
सोऽप्युक्तं*

नमो दशदिगन्तार्पर्यन्त लोकाधामुप्रतिष्ठितसर्वबुद्धबोधिसत्त्वार्थश्रावकप्रत्येक-
बुद्धेभ्यो स्तोतानागतप्रव्युत्पन्नेभ्यः ॥

*Shayavan
Pravastyan*

एवं प्रया श्रुतमेकस्मिन् समये भगवान् श्रावस्त्यां
चिह्नति स्म ॥ जेतवन अनाथपिण्डदस्यारामे महता
भिन्दुसंधेन सार्द्धं द्वादशभिर्भिन्दुसहस्रैः ॥ तत्रथा ॥

श्रायुष्मता च ज्ञातकौण्डिन्येन । श्रायुष्मता चाश्वजितेन ।

श्रायुष्मता च वाष्येन । श्रायुष्मता च वाष्येन ।

श्रायुष्मता च महानाम्ना । श्रायुष्मता च भद्रिकेण ।

श्रायुष्मता च यशोदेवेन । श्रायुष्मता च विमलेन ।

श्रायुष्मता च सुबाहुना । श्रायुष्मता च पुणेन ।

श्रायुष्मता च गर्वापतिना । श्रायुष्मता चौरुविल्वाकाश्येन ।

*विन्दुसंघेन
विन्दुसंघेन*

Apographe du *Lalitavistara*
en écriture nāgarī
PAPIERS BURNOUF 59 – BnF

44

Lalitavistara

Chapitre Premier.
La Cause

1. Adoration à tous les Bouddhas, Bodhisattvas
deyas, Grāvakkas, Pratyēkabhuddhas, passés
futurs et présents qui fatiguent dans
les univers infinis et illimités des dix
points de l'espace !



Voici ce que j'ai entendu un jour
Meghavat se trouver à Cavastī, à
Jētavana, dans le jardin d'Anāthapindarika
avec une grande assemblée de Bhikkhus,
avec douze mille Bhikkhus, tels que, le
respectable Ajjāta Kāundinya, le respectable
Devadjet, le respectable Sāchpa, le respectable
Mahanāman, le resp. Bhadrīka, le resp.
Yasodhara, le resp. Vimala, le resp. Subāhu,
le resp. Purna, le resp. Gavāmpati, le
resp. Uvavilvākāyapa, le resp. Nādikā-
syapa, le resp. Gayākāyapa, le
resp. Cāpultta, le resp. Mahāmaṅgalāyama,
le resp. Mahākāyapa, le resp. Mahā-
Kātyayana, le resp. Kaphila, le
resp. Kāundila, le resp. Tthunanda,

(1) ms. de
la bib. asiat.
Cairiputra

Traduction du Lalitavistara
début du chapitre premier
PAPIERS BURNOUF 59, p. 1 - BnF



श्री
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १ ॥
 नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १ ॥

कृष्णाय नमः ॥ १ ॥
 कृष्णाय नमः ॥ १ ॥
 कृष्णाय नमः ॥ १ ॥
 कृष्णाय नमः ॥ १ ॥
 कृष्णाय नमः ॥ १ ॥
 कृष्णाय नमः ॥ १ ॥
 कृष्णाय नमः ॥ १ ॥
 कृष्णाय नमः ॥ १ ॥
 कृष्णाय नमः ॥ १ ॥
 कृष्णाय नमः ॥ १ ॥
 कृष्णाय नमः ॥ १ ॥
 कृष्णाय नमः ॥ १ ॥

Karandavyūha

Manuscrit de la Société asiatique de Paris reçu de B. H. Hodgson
 déposé à la Bibliothèque royale en 1840

SA Ms sanskrit devanagari 102 (BnF – Ms Sanscrit 24)

Fol. 1, ligne 1 – Ōm namaḥ śrīmadāryyāvalokiteśvarāyaḥ || evam mayā śrutam ekasmin samaye bhagavān
 śrāvastyaḥ mahānagarīyān vīharatī sma ||

« Ōm hommage au noble fortuné Avalokiteśvara || Ainsi ai-je entendu : un jour, le Bienheureux séjournaît
 dans la grande ville de Śrāvastī... »

Commencé le 29 Mars 1837.
 M. de la Sa. Bib. 1^{re} Em. de l'Inde.

Kāraṇḍavyūha. 9

On adorait au festival Avalokiteśvara
 Jura.

Ces aïeux qu'il a été entendu par
 moi: un jour Bhagavat se
 trouvait dans la grande ville de
Pravasti, à Djéjavana, dans le
 jardin à Anāthapinda, avec une
 grande assemblée de religieux,
 avec beaucoup de Bodhisattvas
 Mahāsattvas, tels que Vajrapāni,
 Cōṣṭhānadārcana, Vajrasattva,
 Guhagupta, Akṣayagarbha,
 Sūryagarbha, Amalākyaśūdra,
 Ratnapāni, Samantabhadra,
 Mahāsattva prapṭa (fol. 2^{vo})
 Sarvamañjarī, Varanavasthambhī,
 Sarvabala, Bāichandyaśāca,
 Avalokiteśvara, Vajrapāni,
 Śāgaramati, Dharmadhara,
 Cōṣṭhānadārcana, Acāryasabha,
 Mātrkya, tels étaient les Bodhisattva
 avec ~~plus~~ ^{plus} de quatre vingt ^{deux} (deux millions) d'autres
 Bodhisattvas.

Avec eux se trouvaient aussi
 deux fils de Devas, ~~namés~~
~~Pradyumna~~ ^{le fils de Devas} ayant
 à leur tête Mātrecvara et Rāmapana
 fils de Devas, Sakra l'Indra les
 Devas et Brahma le maître de
 ceux qui souffrent, Candra, Sūrya,
 Vāyu, Varuna et d'autres.

Avec ces enfants de Devas, tant
 après tant à cette assemblée plusieurs
 certains de mille de roi des



1^o Le Bodhisattva qui figure dans la suite de
 ce texte comme un dieu principal, est le même
 que celui qui est dit dans le Mahāvastu
 être le maître de tous les Dieux, le
 la parole, de fol. 2^{vo} (p. 459) dans
 l'Écrit. Ind. t. XXVI pag. 459
 Le Bodhisattva est considéré comme le fils de Śākyamuni
 Bodhisattva Amoghā.

Début de la traduction du Kāraṇḍavyūha
 PAPIERS BURNOUF 65, p. 1 – BnF

Références bibliographiques

ANONYME 1854

Catalogue des livres imprimés et manuscrits composant la bibliothèque de Feu M. Eugène Burnouf, Paris.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE 1852

Jules Barthélemy Saint-Hilaire, « Sur les travaux de M. Eugène Burnouf », *Journal des Savants*, p. 473-487 et 561-575.

BURNOUF 1838

Eugène Burnouf, « Nécrologie – Eugène Jacquet », *Journal asiatique*, 3^e série, tome VI, p. 85-86.

BURNOUF 1844

Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, Paris.

BURNOUF 1852

Eugène Burnouf, *Le Lotus de la bonne Loi*, Paris.

BURNOUF-DELISLE 1891

Choix de lettres d'Eugène Burnouf, 1825-1852, édité par Laure Burnouf-Delisle, Paris.

CABATON 1907

Antoine Cabaton, *Catalogue sommaire des manuscrits sanscrits et pâlis*, 1^{er} fascicule – Manuscrits sanscrits, Paris.

DUCŒUR 2018

Guillaume Ducœur, *Lalitavistara sūtra. La vie du Buddha*, Strasbourg.

FEER 1899

Léon Feer, *Papiers d'Eugène Burnouf conservés à la Bibliothèque nationale*, catalogue augmenté de renseignements et de correspondances se rapportant à ces papiers, Paris.

FILLIOZAT 1941

Jean Filliozat, *Catalogue du fonds sanscrit*, fascicule I – N^{os} 1 à 165, Paris.

FILLIOZAT 1941-1942

Jean Filliozat, « Catalogue des manuscrits sanscrits et tibétains de la Société asiatique », *Journal asiatique*, n^o 233, p. 1-81.

HUNTER 1896

William Wilson Hunter, *Life of Brian Houghton Hodgson*, London.

LENTZ 1836

Robert Lentz, « Analyse du Lalita-vistara-pourana, l'un des principaux ouvrages sacrés des Bouddhistes de l'Asie centrale, contenant la vie de leur prophète, et écrit en sanskrit », *Bulletin scientifique publié par l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, tome I, p. 49-51, 57-63, 92-96 et 97-99.

MUNK 1844

Salomon Munk, *Catalogue des manuscrits sanskrits de la Bibliothèque royale*, Paris.

NÈVE 1856

Félix Nève, *Mémoire sur la vie d'Eugène Jacquet, de Bruxelles, et sur ses travaux relatifs à l'histoire et aux langues de l'Orient, suivi de quelques fragments inédits*, Bruxelles.

RENAN 1868

Ernest Renan, *Questions contemporaines*, 2^e éd., Paris.

STUDHOLME 2002

Alexander Studholme, *The Origins of Oṃ maṇipadme hūṃ. A Study of the Kāraṇḍavyūha Sūtra*, New York.

WATERHOUSE 2005

David M. Waterhouse (ed.), *The Origins of Himalayan Studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling 1820-1858*, New York.

LALITAVISTARA

Chapitre premier

La cause

[1] [fol. 1] {H268} Adoration à tous les Buddhas Bodhisattvas Āryas, Śrāvakas, Pratyekabuddhas, passés, futurs et présents qui se trouvent dans les univers infinis et illimités des dix points de l'espace.

Voici ce que j'ai entendu : Un jour, Bhagavat se trouvait à Śrāvastī, à Jetavana, dans le jardin d'Anāthapiṇḍada, avec une grande assemblée de Bhikṣus, avec douze mille Bhikṣus, tels que le respectable Ajñātakauṇḍinya, le respectable Aśvajit, le respectable Vāṣpa, le respectable Mahānāman, le respectable Bhadrīka, le respectable Yaśodeva, le respectable Vimala, le respectable Subāhu, le respectable Pūrṇa, le respectable Gavāṃpati, le respectable Uruvilvākāśyapa, le respectable Nadīkāśyapa, le respectable Gayākāśyapa, le respectable Śāriputtra, le respectable Mahāmaudgalyāyana, le respectable Mahākāśyapa, le respectable Mahākātyāyana, le respectable Kaphila, le respectable Kauṇḍila, le respectable Cunanda, [2] le respectable Pūrṇamaitrāyaṇīputtra, le respectable Aniruddha, le respectable Nandīka, le respectable Kaṣphila, le respectable Subhūti, le respectable Revata, le respectable Khadiravanika, [fol. 2a] le respectable Amogharāja, le respectable Mahāpāraṇika, le respectable Karkula, le respectable Nanda, le respectable Rāhula, le respectable Svāgata, le respectable Ānanda.

Tels étaient les personnages qui se trouvaient à la tête de ses douze mille Bhikṣus. Il s'y trouvait aussi trente-deux mille Bodhisattvas, qui tous n'étaient plus enchaînés qu'à une seule naissance, accomplis dans les perfections de tous les Bodhisattvas, se jouant au milieu des facultés surnaturelles de tous les

Bodhisattvas, possédant la splendeur que donnent les formules magiques de tous les Bodhisattvas, possédant les formules magiques de tous les Bodhisattvas, ayant bien accompli les résolutions de tous les Bodhisattvas, ayant [3] marché dans la voie de droite de tous les Bodhisattvas, ayant obtenu le pouvoir d'habiter dans la méditation de tous les Bodhisattvas, ayant acquis la puissance souveraine de tous les Bodhisattvas, couverts de la patience de tous les Bodhisattvas, parfaitement accomplis dans le rôle de tous les Bodhisattvas, tels que le Bodhisattva Mahāsattva Maitreya, le Bodhisattva Mahāsattva Dharaṇīśvara, le Bodhisattva Mahāsattva Siṃhaketu, le Bodhisattva Mahāsattva Siddhārthamati, le Bodhisattva Mahāsattva Praśāntacāritramati, le Bodhisattva Mahāsattva Pratiṣaṃvitprāpta, {H270} le Bodhisattva Mahāsattva Nityāyukta, le Bodhisattva Mahāsattva Ma{hā}karuṇācandrin, tels étaient ceux qui se trouvaient à la tête de ces trente-deux mille Bodhisattvas.

Or en ce temps-là, Bhagavat [fol. 2b] étant entré dans la grande ville de Śrāvastī, s'y arrêta, honoré, respecté, vénéré, [4] adoré par les quatre assemblées, par les rois et par les héritiers des rois, par leurs conseillers, par leurs grands ministres, par ceux qui se tiennent aux pieds des rois, par les Kṣatriyas, les Brāhmanes, les maîtres de maisons, les conseillers formant l'assemblée, par les habitants de la ville et du pays, par les hommes des autres croyances, par les Śramaṇas, les Brāhmanes, les Carakas, et les mendiants. Bhagavat y reçut une grande quantité d'aliments, de nourriture, de choses douces à manger toutes préparées, de choses pour son service telles que des vêtements, le vase aux aumônes, le lit, le siège, et les médicaments destinés aux malades. Bhagavat y recueillit ce que la fortune et la renommée peuvent procurer de plus important, et cependant il restait aussi affranchi du contact de toutes ces choses que le [5] lotus l'est de celui de l'eau. La noble renommée du bruit de la gloire de Bhagavat se répandit dans le monde. Le vénérable, parfaitement et complètement Buddha, doué de la marche de la science, bien venu, qui connaît le monde, qui est supérieur, qui dirige l'homme comme un jeune taureau, qui est le précepteur des Devas et des hommes, le Buddha bienheureux doué des cinq vues,

après avoir obtenu lui-même la connaissance parfaite de ce monde, et de l'autre avec ses Devas, ses Māras, et ses Brahmās, ainsi que de la réunion des créatures formées des Śramaṇas et des Brāhmanes, des Devas et des hommes, après être arrivé à le voir face à face, s'arrêta [en cet endroit] ; il exposa sa bonne loi ; il expliqua la conduite religieuse qui est fortunée au commencement, [6] au milieu et à la fin, dont le sens et la forme sont bonnes, qui est absolue, qui est parfaitement complète, pure et belle.

Or en ce temps-là, Bhagavat, à la veille du milieu de la nuit, entra dans la méditation nommée la collection des ornements des Buddhas ; Et à peine fut-il entré [fol. 3a] dans cette méditation, qu'en ce moment même, du sommet de la tête de Bhagavat, du milieu de la cavité, formée par l'éminence qui la surmonte, s'élança le rayon de lumière nommé : l'ornement de la science, du détachement, et du souvenir des anciens Buddhas. Après avoir illuminé toutes les demeures des Devas Śuddhāvāsas, ce rayon alla exciter la multitude infinie des fils des Devas à la tête desquels est Maheśvara, et des mailles [7] formées par ce rayon du Tathāgata sortirent ces stances destinées à exciter l'attention :

1. {H272} *Attachez-vous au solitaire Śākyasiṃha, qui a l'éclat de la science, ce soleil qui dissipe les ténèbres, dont l'éclat est pur, dont la splendeur est suprême et sans tache, dont le corps est dans la quiétude, dont le cœur est pur et calme.*

2. *Cet océan de science, dont la puissance est grande et sainte, qui est le souverain de la loi, qui sait tout, qui est le chef des solitaires, le Deva supérieur aux Devas, digne de l'adoration des Devas et des hommes, qui est l'être existant par lui-même, qui habite dans la loi ; ayez foi en lui ;*

3. *Lui qui a mis en servage l'esprit difficile à dompter, lui dont le cœur est délivré des chaînes de Māra, dont la vue et l'ouïe ne rencontrent, même en ce monde, aucun*

obstacle, qui a obtenu du commencement à la fin la délivrance de la quiétude.

[8] 4. *Après avoir contemplé cet être dont les conditions sont incomparables, qui dissipe l'obscurité, qui connaît la multitude, qui a calmé les œuvres, qui est devant (Buddha) dont la science (Bodhi) est infinie, accourez tous réunis pour l'adorer.*

5. *Il est le roi des médecins qui donne le médicament de l'immortalité, il est le soleil des hommes éloquents qui consume les mauvaises sectes ; il est l'ami de la bonne loi, il connaît la vérité ; il est le guide qui enseigne la voie suprême.*

À peine les fils des Devas Śuddhāvāsakāyikas furent-ils touchés par ce rayon qui était la lumière de la science, du détachement et du souvenir des Buddhas, et excités par des stances telles que les précédentes, [fol. 3b] qu'en possession d'un calme parfait, étant sortis de leur méditation, ils se rappelèrent, par la faveur de Buddha, les bienheureux Buddhas [9] qui avaient existé au-delà de Kalpas infinis, innombrables, échappant à tout calcul. {H274} Et la foule des qualités des terres de ces Buddhas bienheureux, les cercles de leurs assemblées, et les enseignements qu'ils avaient faits de la loi, ils se rappelèrent tout cela comme s'ils y étaient présents.

Or au moment où la nuit touchait à sa fin, les fils des Devas Śuddhāvāsakāyikas, nommés Īśvara, Maheśvara, Nandana, Sunandana, Candana, Mahita, Praśānta, Vinīteśvara, et d'autres fils des Devas Śuddhāvāsakāyikas, doués de formes infiniment variées, après avoir illuminé d'une lumière divine la totalité des bois de Jetavana, se rendirent au lieu où se trouvait Bhagavat, et y étant arrivés, après avoir salué, en les touchant de leur tête, les pieds de Bhagavat, ils se tinrent debout à l'écart et là, debout, ces fils des Devas Śuddhāvāsakāyikas [10] s'adressèrent ainsi à Bhagavat : Il y a, Bhagavat, un sūtra nommé *Lalitavistara*, où est exposée la loi, qui est une collection de grands développements qui contient la

production de la racine de vertu du Bodhisattva, qui indique les marches, les réflexions, les promenades et les jeux [auxquels il s'est livré] dans les excellentes demeures des Tuṣitas, ainsi que ses divers séjours dans une matrice ; un noble sūtra qui indique la supériorité de la terre où naît [le Bodhisattva], qui montre l'excellence des diverses qualités de son éducation toute entière pendant son enfance, sa supériorité sur tous les autres hommes dans tous les arts et tous les métiers connus du monde, dans l'énumération des diverses espèces d'écritures, le calcul des empreintes [des monnaies qui portent une empreinte] et l'art de [11] combattre avec l'épée, l'arc et le carquois, qui fait connaître les plaisirs qu'il prend dans l'appartement des femmes [fol. 4a], qui célèbre l'acquisition des fruits qui procure l'accomplissement du développement de la pratique des devoirs imposés à tous les Bodhisattvas, qui recherche les jeux du Bodhisattva, la destruction des troupes de tous les Māras, qui expose l'ensemble des dix-huit facultés dites Avenīka, des habiletés et des forces du Tathāgata, qui expose les conditions infinies des Buddhas, qui enfin a été prêché autrefois par les anciens Tathāgatas, par exemple par le bienheureux Padmottara, par Dharmaketu, par Dīpaṃkara, par Guṇaketu, par Mahākara, par Ṛṣideva, par Śrtejas, par Satyaketu, par Vajrasaṃhata, par Sarvābhībhū, par Hemavarṇa, par Atyuccagāmin, par Pravādasāgara, par Puṣpaketu, par Vararūpa, [12] par Sulocana, par Ṛṣigupta, par Jinavaktra, par Unnata, par Puṣpita, par Uṇītejas, par Puṣkala, par Suraśmi, par Maṅgala, par Sudarśana, par Mahāsiṃhatejas, par Sthitabuddhidatta, par Vasantagandhin, par Satyadharmavipulakīrti, par Tiṣyadharmā, par Puṣya, par Lokasundara, par Vistīrṇabheda, par Ratnakīrti, par Ugratejas, par Brahmatejas, par Sughoṣa, par Supuṣpa, {H276} par Sumanojñaghōṣa, par Suceṣṭarūpa, par Prahāsitanetra, par Guṇarāśi, par Meghasvara, par Sundarananda, par Āyu{s}tejas, par Salīlagajagāmin, par Lokābhilāṣita, par Jītaśatru, par Saṃpūjita, par Vipāśvin, par Śikhin, par Viśvabhū, par Krakucchanda, par Kanakamuni, par Kāśyapa [fol. 4b], Tathāgata, vénérable, parfaitement et complètement Buddha, ce sont là ceux qui l'ont prêché autrefois, que Bhagavat l'expose aussi maintenant, pour l'utilité, pour le bonheur de beaucoup de créatures, [13] par

compassion pour le monde, pour l'avantage, l'utilité et le bonheur du grand corps de créatures, Devas et hommes, pour faire naître en eux l'idée du grand véhicule, pour réduire tous les contradicteurs ennemis, pour éveiller l'intelligence de tous les Bodhisattvas, pour triompher de tous les Māras, pour exciter toutes les âmes entrées dans le véhicule des Bodhisattvas, à faire exertion de leurs forces, pour faire adopter la bonne loi, pour empêcher qu'on ne coupe le roseau des trois joyaux, pour enseigner quelles sont les œuvres d'un Buddha. Alors Bhagavat continua à garder le silence devant ces fils des Devas, par compassion pour le monde formé de la réunion des Devas.

Alors les fils des Devas voyant que Bhagavat continuait à garder le silence, [14] contents, joyeux, l'esprit transporté, satisfaits, pleins de plaisir et de contentement, après avoir salué en les touchant de leur tête les pieds de Bhagavat, après avoir tourné trois fois autour de lui en le laissant à leur droite, disparurent en cet endroit même, après l'avoir couvert de poudres divines, de santal et d'aloès, ainsi que de fleurs de Māndāravas.

Ensuite Bhagavat, quand la nuit fut passée, se rendit à Karīra où une armée ne peut se former qu'en cercle ; et y étant arrivé, il s'assit sur le siège qui lui était destiné, honoré par l'assemblée des Bodhisattvas et par celle des Śrāvakas ; et après qu'il fut assis, il s'adressa ainsi aux Bhikṣus : [fol. 5a] Écoutez, ô Bhikṣus, au moment où la nuit touchait à sa fin, le fils des Devas Śuddhāvāsakāyikas nommé Īśvara, ainsi que Maheśvara, Nanda, Sunanda, [15] Candana, Mahita, Praśānta, Vinīteśvara, ces fils des Devas Śuddhāvāsakāyikas, et d'autres en grand nombre [*comme ci-dessus jusqu'à*] disparurent en cet endroit même.

Alors ces Bodhisattvas et ces grands Śrāvakas, dirigeant leurs mains jointes en signe de respect du côté où se trouvait Bhagavat, lui parlèrent ainsi : Qu'ainsi Bhagavat {H278} veuille donc bien expliquer cette exposition de la loi nommée le *Lalitavistara* ; cela sera pour l'utilité, pour le bonheur d'un grand nombre de créatures, par compassion pour le monde, pour l'avantage, l'utilité, et le bonheur du grand corps des êtres, Devas et hommes, ainsi que des

Bodhisattvas Mahāsattvas qui se sont réunis ici.

Alors Bhagavat continua à garder le silence devant ces Bodhisattvas Mahāsattvas et devant ces grands [16] Śrāvakas, par compassion pour le monde formé de la réunion des Devas, des hommes et des Asuras.

Voici ce qui est dit dans cette circonstance.

(strophes)

6. *Cette nuit même, ici, ô Bhikṣus, pendant que j'étais commodément assis, immobile, absorbé dans de pures pensées, profondément attentif et recueilli,*

7. *alors vinrent les fils des Devas, doués d'une grande puissance surnaturelle, resplendissant de la pure beauté de leurs illustres formes ; et après avoir illuminé ici de leur éclat le bois qui a le nom de Jeta, ils éprouvèrent une joie suprême.*

8. *C'étaient Maheśvara, Candana, Īśa, Nanda, Praśāntacitta, Mahita, Sunanda ; le fils des Devas qui s'appelle Śānta, ainsi que plusieurs koṭis de Devas.*

9. *Après s'être inclinés devant mes pieds [fol. 5b] et avoir tourné autour de moi, en me laissant sur la droite, ils se tinrent debout, réunis en ce lieu, et tenant leurs mains [17] jointes, ils m'adressèrent ici cette demande, pleins de respect.*

10. *Ô solitaire, toi qui détruis la passion, il y a un sūtra, plein de développements, ayant de grands motifs, le premier de tous, qui a été autrefois prêché par tous les Tathāgatas pour l'utilité du monde entier.*

11. {H280} *Que le solitaire veuille donc bien le prêcher encore maintenant, pour témoigner sa bienveillance à la*

foule des Bodhisattvas, exposant ainsi ce que c'est que le grand et suprême véhicule, triomphant des contradicteurs opposés et des Namuci.

12. Gardant le silence, à cette prière de la troupe des Devas, je donnai mon assentiment aux Devas et à leur demande ; et tous contents, satisfaits, ravis, répandirent des fleurs, pleins de joie.

13. C'est pourquoi, ô Bhikṣus, écoutez ici de ma bouche tout ce sūtra plein de développements, qui a de grands motifs, qui a été autrefois prêché par tous les Tathāgatas pour l'utilité du monde entier.

Chapitre deux

[18] {H282} Maintenant, ô Bhikṣus, de quels sujets s'occupe le sūtra nommé *Lalitavistara* où la loi est exposée, qui contient de grands développements ? Dans ce livre, ô Bhikṣus, le Bodhisattva [est représenté comme] habitant les demeures excellentes des Tuṣitas, il est adoré par des êtres dignes d'adoration ; il a reçu la consécration divine ; il est exalté, célébré, loué, chanté par cent mille Devas ; il a reçu l'investiture ; il s'est élevé jusqu'à la sollicitation [qu'on adresse pour devenir Buddha] ; son intelligence a atteint toutes les conditions d'un Buddha ; il a la direction d'une science immense et accomplie. Sa vaste intelligence est réchauffée par le souvenir, le savoir, la morale, la constance ; il a acquis les perfections suprêmes que donne l'habile emploi de ces grands moyens, [19] l'aumône, la vertu, la patience, l'énergie, la contemplation, la sagesse ; [fol. 6a] il pratique la grande charité, la compassion, le contentement, la patience, les devoirs de la vie religieuse. Il possède, pour la voir face à face, la connaissance des obstacles [qui s'opposent] à l'union [de l'homme] avec les grandes facultés surnaturelles. Il a obtenu un koṭi bien complet de toutes les conditions qui servent à l'état de Bodhi, comme la présence du souvenir, le renoncement régulier, la ligne d'une stance [qui donne] une puissance surnaturelle, l'énergie des sens, et la voie qui conduit aux éléments constitutifs de l'état de Bodhi. Son corps est orné des caractères et des marques d'une multitude infinie d'actions vertueuses. Il interprète les paroles et les actions qui ne sont pas conformes à la vérité et ses actions d'avec [20] ses discours sont le résultat d'un long examen. Son cœur droit est inaccessible à la fausseté et à la fraude. Il est à l'abri de toute espèce d'orgueil, d'enivrement, de hauteur, de crainte, et de faiblesse. Il a pour tous les êtres les mêmes sentiments. Il a servi d'innombrables centaines de mille de myriades de koṭis de Buddhas. Son visage a été

contemplé à plusieurs reprises par plusieurs centaines de mille de myriades de koṭis de Bodhisattvas. Sa gloire a été accueillie avec joie par Śakra, Brahmā, Maheśvara, par les gardiens du monde, par les troupes des Devas, des Nāgas, des Yakṣas, des Gandharvas, d'Asuras, de Garuḍas, de Kumaras, de Mahoragas, et de Rākṣasas. Il est habile dans la science de transmettre la valeur de toutes les espèces de mots et de toutes les alliances d'expression. Il possède un nombre infini et illimité de formules magiques parce qu'il a conservé immobile le vase de la mémoire, [21] et des souvenirs des discours de tous les Buddhas. Il est le grand chef des marchands qui, par le grand vaisseau de la loi, a réuni les actes de vertu et les bijoux de la loi qui sont l'habile emploi des moyens tels que la présence du souvenir, le renoncement régulier, la ligne d'une stance [qui donne une] puissance surnaturelle, l'énergie des sens, la voie qui conduit aux éléments constitutifs de l'état de Bodhi et les perfections [suprêmes], ses intentions tendent à passer sur l'autre rive des quatre torrents. Il a détruit les objections de l'orgueil. Il a bien réduit tous les contradicteurs, ses adversaires. Il s'est tenu ferme au premier rang du combat. Il a anéanti la troupe des ennemis que sont les douleurs. Il a frappé vigoureusement avec l'excellent foudre de la science. Il s'est élevé jusqu'à la possession du sceptre de la grande compassion qui est [22] la base des Bodhisattvas. [fol. 6b] Son corps a été oint d'une énergie profonde. Il possède le cœur du lotus qui est l'habileté des moyens, les filaments du lotus qui sont la contemplation des éléments constitutifs de l'état de Bodhi, les étamines du lotus qui sont les méditations, les purs lotus de la foule des qualités. Il est comme un lotus dont les purs pétales se sont développés aux rayons de la lune, débarrassés de la masse de l'orgueil et de l'enivrement qui répand, sans que rien ne l'arrête dans {H284} les dix points de l'espace, le parfum de la bienveillance, de la connaissance des écritures et de la morale. Il a crû en science dans le monde. Il est affranchi du contact des huit conditions du monde. Il est le lotus des grands hommes, qui possède l'odeur délicieuse, qui s'échappe de la masse formée par sa connaissance et ses vertus.

[23] Il est le soleil du pur lotus aux cent feuilles qui s'épanouit aux rayons de l'auteur du jour de la connaissance de la sagesse. Il a

prononcé la prière suprême formée de la ligne d'une stance [qui donne] les quatre puissances surnaturelles. Il possède la dent et l'ongle bien pointus des quatre vérités des Āryas. Sa vue pénètre jusqu'aux demeures des quatre Brahmās. Sa tête embrasse complètement la matière des quatre compilations. Son corps est parvenu à produire successivement la conception et la suppression des opinions erronées qui portent sur douze chefs. Il est le lion de la connaissance de ce qu'est l'ignorance parce qu'il a l'entière compréhension des trente-sept conditions qui contribuent à l'état de Bodhi. Les bâillements de sa bouche sont les trois délivrances. Il a le regard parfaitement pur de la pénétration puissante. Il a résidé dans les cavernes et dans les fentes des montagnes qui sont l'acquisition de [24] la méditation de la délivrance, à l'aide de la contemplation. Il est l'arbre qui parfaitement crût dans le jardin de la direction dans les quatre voies de l'envie. Sa vigueur est exercée par la pratique de l'habile emploi des dix forces. Il est à l'abri du frissonnement que donne la crainte de l'existence et de la destruction de l'existence. Il tient sa puissance renfermée en lui-même. Il met en fuite l'assemblée et la troupe des gazelles et des lièvres des autres sectes. Il fait entendre le grand rugissement que pousse le lion qui cherche de la nourriture en criant qu'il n'y a pas d'âme. Il est le lion parmi les hommes. Il prive de leur lumière la foule des soleils des hérétiques par les rayons de la splendeur de la science qu'émet le disque de la contemplation de l'affranchissement. Il dissipe les ténèbres de l'ignorance et de l'obscurité profonde [fol. 7a] et du voile qui recouvre la vue. Il a allumé le zèle de la vertu parmi les Devas et les hommes. Il est le soleil des grands hommes. Il est la lune qui n'a pas de quinzaine obscure [25] dont la face est toujours éclairée et pleine, son aspect est aimable et gagne les cœurs. Le sens de sa vue ne rencontre pas d'obstacles. Cent mille Devas lui servent de cortège comme la troupe des étoiles [à la lune]. Il est le disque de la science de l'affranchissement et des contemplations. Il est le rayon de la lune, de la lumière du bonheur, des éléments constitutifs de l'état de Bodhi. Il éveille le lotus de l'homme, soit inattentif, soit éclairé. Il s'élève au-dessus des quatre îles semblables à la lune des grands hommes. Il est en possession des bijoux des sept éléments

constitutifs de l'état de Bodhi. Il éprouve pour tous les êtres des sentiments semblables. Son regard de Buddha, sa vertu, sa pratique des œuvres, ses devoirs religieux et ses pénitences ne rencontrent jamais d'obstacle. Ses intentions diverses qui lui font prendre telle ou telle direction réussissent et s'accomplissent parfaitement. Il fait tourner sans obstacle la roue du joyau de la loi supérieure et inférieure [26] qui appartient au roi de la loi. Il est sorti d'une famille et d'une race de Cakravartins. Il possède complètement le joyau de toutes les lois qui consiste dans la suppression des opinions erronées qui sont profondes et si difficiles à franchir. {H286} Il ne dépasse pas les bornes de la morale parce qu'il a une connaissance immense et étendue [de la mesure] de ses efforts, et une ardeur insatiable pour l'étude des écritures. Il a la vue du grand Brahmā. Son intelligence est immense comme le vaste bassin qui renferme l'océan. Sa pensée est comme la terre, l'eau, le feu et le vent. Sa force puissante ne peut pas plus être émue que le Meru. Il est à l'abri de ce qui s'oppose à la pratique de la morale. Son intelligence est étendue, irrésistible, immense et pure comme l'espace du ciel. Ses intentions sont parfaitement pures. Il exerce bien l'aumône. Ses anciens efforts réussissent parfaitement. Il remplit bien sa mission. Il ratifie ce qu'il a donné. Il a recherché toutes [27] les racines de vertu. Il a fait tomber la pluie sur ses vêtements. Il possède toutes les racines de vertu comme pour sortir [du monde]. [fol. 7b] Toutes les racines de vertu qu'il possède ont été bien accumulées pendant sept asaṃkhyeya de Kalpas. Il a fait les sept espèces d'aumône. Il a recherché la substance des cinq espèces d'actions vertueuses. Il a bien agi trois fois en actions, quatre fois en parole et trois fois en pensée. Il a recherché l'acquisition de la voie des dix actions vertueuses. Il a recherché l'application régulière qui se compose de quarante parties. Il a pris la résolution régulière qui se compose de quarante parties. Il a conçu l'intention régulière qui se compose de quarante parties. Il a accompli l'affranchissement régulier du devoir qui se compose de quarante parties. Il a exécuté le prodige de la délivrance régulière qui se compose de quarante parties. Il a embrassé la vie religieuse sous quarante fois [28] cent mille myriades de koṭis de Buddhas. Il a exercé l'aumône sous cinquante-cinq fois cent mille myriades de

koṭis de Buddhas. Il a rempli sa mission dans l'intérêt de quatre cents koṭis de Pratyekabuddhas. Il a fait obtenir la voie de la délivrance céleste à des êtres infinis et sans nombre. Il désire arriver à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. Il ne doit plus être enchaîné qu'à une seule naissance. Après être tombé de ce monde, il habite les excellentes demeures des Tuṣitas. Il se nomme Śvetaketu et est le meilleur des fils des Devas. Honoré par les troupes de tous les Devas, il possède un mantra dont le sens est : {[fol. 8a]} Tombé d'ici et renaissant dans le monde, il parviendra dans peu à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli.

Texte très confus, inintelligible, v. au verso du précédent feuillet.

[29] Le grand char divin où il est commodément assis repose sur trente-deux mille terres. Il est orné de baldaquins, de portes, d'arcs de triomphe, d'œils de bœuf, d'appartements élevés de terrasses. {H288} Des parasols, des étendards et des drapeaux élevés et des dais ornés de guirlandes, de clochettes et de perles sont placés dans sa partie supérieure. Il est muni de bancs faits de fleurs de Māndārava et de Mahāmāndārava. Il est ébranlé par les chœurs des cent mille myriades de koṭis d'apsaras. Il est embelli par des arbres tels que l'Atimuktaka, le Campaka (*Michelia campaka*), le Pātāla, le Kovidāra, le Mucilinda, le Mahāmucilinda, l'Āśoka, (*Jonekia aśoka*), le Nyagrodha, le Tinduka, l'Asana, le Karṇikāra, [30] le Keśara, le Śāla (*Shorea robusta*), le Ratnarvṛkṣa (*Erythrina fulgens*). Il est recouvert de filets d'or. Il est orné d'un vaste bassin pour contenir de l'eau et de rangées de palmiers bien égales. Il est éventé par de grandes fleurs de Jasmin et de Mālīkas brillants. Les yeux de cent mille myriades de koṭis de Devas sont sans cesse attachés sur les balcons.

J'ai suspendu ici cette traduction, découragé par la barbarie croissante du style.

KĀRAṄḌAVYŪHA

{Première partie}

{Chapitre premier}
{jetavanavihāraṇa}

[1] {V258} Une adoration au fortuné Avalokiteśvara. C'est ainsi qu'il a été entendu par moi : un jour Bhagavat se trouvait dans la grande ville de Śrāvastī, à Jetavana, dans le jardin d'Anāthapiṇḍa{da}, avec une grande assemblée de religieux, avec treize cents religieux, et avec beaucoup de Bodhisattva Mahāsattva, tels que Vajrapāṇi, Jñānadarśana, Vajrasattva, Guhagupta, Ākāśagarbha, Sūryagarbha, Anikṣiptadhūra, Ratnapāṇi, Samantabhadra, Mahāsthāmaprāpta [fol. 2r°], Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, Sarvasura, Baiṣajyasena, Avalokiteśvara, Vadjrapāṇi, Sāgaramati, Dharmadhara, Pṛthivīvaralocana, Āśvāsahasta, Maitreya, tels étaient les Bodhisattva avec lesquels étaient assemblés quatre-vingts koṭi (dix millions) d'autres Bodhisattva.

Avec eux se trouvaient réunis trente-deux fils des Devas ayant à leur tête Maheśvara et Nārāyaṇa, fils des Devas, Śakra l'Indra des Devas, et Brahmā, le maître de ceux qui souffrent, Candra, Sūrya, Vāyu, Varuṇa et d'autres.

Avec ces enfants des Devas réunis assistaient à cette assemblée plusieurs centaines de mille de rois des [2] Nāgas, tels que Aparāra, Elapatra, Timiṅgira, Gavāṃpati, Śataśīrṣa, [fol. 2v°], Hulaṇḍa, Bahvodaka, Takṣaka, Gośīrṣa, Mṛgaśīrṣa, Nandopananda, Śataśīrṣa, Vaṃsīputra, Anavatapita, Sāgara, Sāgaraputra, tels étaient les rois des Nāgas avec lesquels étaient rassemblés plusieurs centaines de mille d'autres rois des Nāgas.

Avec eux se trouvaient réunis plusieurs centaines de mille de rois des Gandharvas, tels que Dundubhisvara, Śarīraprabhādana, Nirnāditatūrya, Alamkāravibhūṣita, Kumāradarśana, Subāhuyukta, Dharmapriyāyana, Manojñasvara, Sahasrabhuja, Sahāṃpati ; tels

étaient les rois des Gandharvas avec lesquels étaient réunis dans cette assemblée plusieurs centaines de mille de rois des Gandharvas.

Avec eux y assistaient plusieurs centaines de mille de rois des Kinnaras, tels que Sumukha, Kirīṭin [fol. 3r°], Svātimukha, Praharsitamukha, {V259} Cakravyūha, Puṣpāvakīrṇa, Maṇi, Pralambodala, Dṛdhavīrya, Sūryādheya, Śatamukha, Druma, tels étaient les rois des Kinnaras avec lesquels étaient rassemblés plusieurs centaines de mille de rois des Kinnaras.

Avec eux étaient rassemblées plusieurs centaines de mille d'Apsaras, telles que Tilottamā, Suvyūhā, Suvarṇamekhalā, Vibhūṣitā, Karnadhārā, Amṛtavindā, Pariśobhitakā, Maṇiprabhā, [3] Cūḍakā, Devādsrimukhā, Pañcatūryā, Ratikarā, Kāñcanamālā, Nīlotpalā, Keyūradharā, Dānaṃdadā, Śaśī, telles étaient les principales Apsaras, entre celles qui étaient rassemblées par plusieurs centaines de mille.

On y voyait aussi plusieurs centaines de filles des Nāgas [fol. 3v°] telles que Vibhūṣaṇadharā, Mucilindā, Trijatā, Svātimukhā, Jayaśrī, Vijayaśrī, Vidyullocanā, Vidyutprabhā, Bindunāma, Ekaśīrṣā, Śatabāhu, Grasanī, Anotkrtsā, Subhūṣaṇā, Pāṇḍulameghā, Rathābhirūdhā, Tyāgānugatā, Abhinna-parivarā, Purindā, Sāgaragambhīrā, Meruśrīyā, telles étaient les principales filles des Nāgas entre celles qui étaient rassemblées par plusieurs centaines.

On y voyait aussi plusieurs centaines de filles des Gandharvas, telles que Priyamukhā, Priyaṃdadā, Sudarśanā, Vajraśrī, Vajramālā, Samālinī, Vanaspatī, Sacapuṣpā, [fol. 4r°], Mukulitā, Ratnamālā, Rudītapuṣpā, Sukuṣi, Rājaśrī, Dundubhi, Sumanā, Vibhūṣitālamkāṛā, Abhinamitā, Dharmakāñkṣi, Dharmāṃdadā, Audumbarā, Śatākarā, Padmaśrī, Padmājñavarṇā, Pariśobhitā, Vijñāsendragāminī, Pṛthivīṃdadā, Phalaṃdadā, {V260} Siṃhagāminī, Kumudapuṣpā, Manoramā, Dānaṃdadā, Ratnāñkurā, Indrapriyā, Devavacanā, Kṣāntipriyā, Prajāpatini, Vāsinī, Mṛtarājini, Sphurantaśrī, Jvalantaśrī, Rāgaparimuktā, [4] [fol. 4v°] Dveṣaparimuktā, Mohaparimuktā, Sujanaparimuktā, Ratnapīthā, Āgamanagatā, Agniprabhā, Candravibhuprabhā, Sūryarocanā, Suvarṇāvabhāsanā, Uttarapriyā ; telles étaient les principales filles des Gandharvas entre celles qui étaient

rassemblées par plusieurs centaines.

Dans cette assemblée étaient réunies plusieurs centaines de filles de Kinnaras telles que Manasā, Mānasī, Vāyuvegā, Varuṇavegā, Ākaśaplavā, Dhātupriyā, Vegajavā, Lakṣmīṃdadā, Sudraṣṭā, Acalagrī, Jvalanaplutā, Supriyā, Ratnakaraṇḍakā, Avalokitalakṣmī, Kuṭilā, Vajramuṣṭi [fol. 5r°], Kapilā, Subhūṣaṇabhūṣita, Vistīṃlalāṭā, Sujanaparisevitā, Sahāṃpati, Kapilā, Ākāśarakṣitā, Vyūharājendrā, Maṇicūḍā, Maṇidhāraṇī, Vidūṣajanaparisevitā, Śatā, Manoharī ; telles étaient les principales filles des Kinnaras, entre celles qui étaient rassemblées par plusieurs centaines.

On y voyait aussi plusieurs centaines de fidèles, ainsi que de dévots, de mendiants et de religieux errants. Au moment où cette assemblée se trouva réunie, alors du grand enfer Avīcī sortirent des rayons qui se dirigèrent vers le grand vihāra de Jetavana, éclairant le vihāra en entier. {V261} Les colonnes parurent lumineuses comme si elles étaient ornées de pierreries et de bijoux divins ; les salles des maisons parurent comme incrustées d'or. Dans chaque édifice, les portes, comme les escaliers, parurent être d'or et d'argent, et les colonnes semblèrent être du même métal et embellies de bijoux divins. En dehors du grand vihāra de Jetavana [fol. 5v°] on vit plusieurs centaines de ces arbres qui donnent tout ce qu'on désire, avec des branches d'or, des feuilles d'argent. [5] À ces arbres étaient suspendus des ornements de diverses espèces, des centaines de pièces d'étoffes propres à servir de vêtements (cīvara), des étoffes de soie, des colliers de perles, des diadèmes, des pendants d'oreilles, des guirlandes de fleurs, des bracelets pour la partie supérieure du bras, ainsi que pour les jambes, tout cela par centaines de mille.

Dans le grand vihāra de Jetavana parurent des escaliers faits de diamants, et auxquels étaient suspendus, dans la partie qui reçoit la porte, des perles, des pièces de soie, et des chapelets de clochettes. On vit aussi un grand nombre de bassins pleins d'eau qui forme les huit membres dont quelques-uns étaient couverts de fleurs de différentes espèces, telles que le lotus bleu, [*Nelumbium*], le lotus rouge, le lotus blanc, les fleurs du mandāra [*Erythrina fulgens*] et de l'udumbara [*Ficus glomerata*].

Il naquit en même temps diverses espèces de fleurs des bois, comme celle du Campaka [*Michelia champaca*], du Karavīra [*Nerium odorum*], du Pātāla [*Bignonia suaveolens*], du Mukataka, du Gandhavārṣika et du jasmin à grandes fleurs. Ce sont là les fleurs ravissantes que l'on vit paraître ; le grand vihāra de Jetavana en fut entièrement orné.

{ Chapitre deuxième }
{ avīciśoṣaṇa }

Alors du milieu de l'assemblée, un Bodhisattva nommé Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, s'étant levé de son siège, ayant rejeté sur son épaule son vêtement supérieur, ayant posé par terre le genou droit et dirigeant ses mains jointes en signe de respect vers Bhagavat, lui parla ainsi : Je suis frappé d'un [6] étonnement et d'une surprise extrêmes, ô Bhagavat. D'où viennent les rayons que nous voyons ici ? [fol. 6r°] De quelle puissance est-ce là l'effet ?

Bhagavat dit : C'est que, ô fils de famille, le saint Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara qui est entré dans le grand enfer Avīcī délivre les êtres qui s'y trouvent, et les ayant délivrés, il entre dans la ville des morts ; c'est par lui que sont envoyés ces rayons.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Dans le grand enfer Avīcī, on ne connaît pas de [lieu qui soit l']Avīcī. Comment donc, ô Bhagavat, le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara peut-il entrer dans cet enfer qui, dans toute l'étendue de sa circonférence, ressemble à une ruche d'abeilles [posée] sur un sol de fer embrasé et ne formant qu'une seule flamme ? Dans ce grand enfer est un vase duquel partent des cris. Dans ce vase sont jetés plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de créatures. De même que dans un chaudron contenant beaucoup d'eau, les légumes nommés mudga [*Phaseolus mungo*] ou māṣā [*Phaseolus radiatus*], montent à la surface, redescendent, sont soumis à la cuisson, ainsi ces créatures {V262} dans le grand enfer Avīcī éprouvent une douleur corporelle. Comment donc, ô Bhagavat,

le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara entre-t-il dans le grand enfer Avīcī ?

[7] Bhagavat répondit : De même ô fils de famille, qu'un roi Cakravartin entre dans un jardin de plaisance fait de pierres divines, de la même manière le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara entre dans le grand enfer Avīcī et aucun changement n'est produit dans son corps [fol. 6v°]. Lorsqu'il s'approche du grand enfer Avīcī, aussitôt cet enfer commence à se refroidir. Alors les gens de Yama ressentent de l'inquiétude, troublés, ils éprouvent de la tristesse, pourquoi [se disent-ils] cette apparition de mauvais présages dans le grand enfer Avīcī ? Quand le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara y entre, alors apparaissent des lotus de la grandeur d'une roue de char, le vase se brise, et sur le fond de feu paraît un étang.

Alors les gardes de Yama, saisissant leurs armes telles que des épées, des pilons, des masses de fer, des massues, des roues, des tridents et autres, se rendant au lieu où se trouve Yama, lui disent : Sache, ô Deva, que la terre où nous remplissons notre office est détruite.

Le roi Yama leur dit alors : Pourquoi la terre où vous remplissez votre office est-elle détruite ? Les gardes de Yama répondent : Sache, ô Deva, que dans le grand enfer Avīcī, a eu lieu pour la première fois l'apparition de mauvais présages. Le froid a gagné l'enfer ; un homme ayant une forme ravissante y est entré, portant un diadème de cheveux nattés, le corps paré d'ornements divins. Quand il est entré, alors ont paru des lotus de la grandeur d'une roue de char. Le vase s'est brisé, et sur le fond de feu il a paru un étang.

[fol. 7r°] Alors le roi Yama fit cette réflexion : Quel est le Deva de la puissance duquel ceci est l'effet ? Est-ce Maheśvara ou Nārāyaṇa, le fils du Deva, qui seraient venus [8] ici sur cette terre pour accorder dans leur bienveillance quelque faveur ? Ou bien, est-ce l'effet héroïque de l'impétuosité de la grande vigueur de Rāvaṇa le Rākṣasa qui se développe ainsi dans sa lutte avec Rāma ? Le Dieu regarde alors avec sa vue divine, et il ne voit pas dans la réunion des Devas

une vigueur pareille. Regardant alors de nouveau dans le grand enfer Avīcī, il voit le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara lui-même.

Le roi Yama se rend alors au lieu où se trouve Avalokiteśvara, et y étant arrivé, adorant les pieds du bienheureux en les touchant de sa tête, il commence à lui adresser une louange suprême : Adoration à toi, Avalokiteśvara, à toi qui es le grand seigneur (Maheśvara), qui as la beauté du lotus, qui donnes à la terre son plus bel ornement, qui rends docile, qui consoles, qui as cent mille bras, qui as cent mille koṭī d'yeux, qui as onze têtes, qui vas jusqu'à la bouche de cavale, qui es ami de la loi, qui opères la délivrance de tous les êtres, qui consoles la tortue, le monstre marin, et le poisson, qui accumules le mieux le monceau de la science, qui donnes ce qui est agréable, {V263} qui as la beauté des pierreries, qui es excellent, qui dessèches l'Avīcī, qui es orné par la prospérité de la science, qui es ami de la science, qui es vénéré par tous les Devas [fol. 7v°], qui enseignes les six perfections (Pāramitā), qui donnes au soleil son plus bel ornement, qui es le flambeau de la loi, qui as une forme aimable, qui as une belle forme, qui as la forme d'un Gandharva, qui es monté sur une montagne d'or, dont la loi est profonde comme les flancs de l'océan, qui as obtenu l'union avec la vérité suprême, qui enseignes de ta propre bouche ; qui es plein de plusieurs centaines de mille de méditations diverses, [9] qui donnes la satisfaction, dont les membres sont tranchés, qui produits les excellents Ṛṣi, qui délivres et mets dans le chemin le cheval effrayé par les liens et les chaînes, qui es donc de tous les sentiments, qui produits la présence d'une nombreuse suite, qui fais l'accumulation, qui es la pierre précieuse du joyau de la pensée, qui donnes l'enseignement de la voie du Nirvāṇa, qui opères le dessèchement de la ville des morts, qui es comme une ombrelle, qui es l'auteur du monde, qui accomplis la délivrance des douleurs, qui donnes l'investiture du sacrifice à Nanda et à Upananda, rois des Nāgas, qui montres des liens qui ne sont pas inutiles, qui es plein de plusieurs centaines de mantra, qui donnes l'enseignement à Vajrapāṇi, qui fais trembler les trois mondes, qui inspires l'épouvante et l'effroi aux Yakṣas, aux Rākṣasas, aux Bhūtas, aux Pretas, aux Vetalās, aux Dākinīs et aux Kumbhāndas, qui as les yeux semblables au lotus bleu, dont la

constance est profonde, qui es le maître suprême de la science, qui accomplis la délivrance de tous les maux, qui réunis les diverses voies qui conduisent à l'état de Buddha, qui es monté sur l'excellente voie du salut, qui as réuni dans tes pensées et dans tes desseins les voies qui conduisent à l'état de Buddha, qui accomplis la délivrance des morts [fol. 8r°], qui es plein de cent mille méditations semblables à un grain de poussière infiniment petit.

Ayant ainsi fait l'exposition d'un éloge aussi supérieur, le roi Yama, faisant en outre trois fois le tour d'Avalokiteśvara en commençant par la droite, retourna au lieu [d'où il était parti].

{ Chapitre troisième }
{ sattvadhātuparimokṣaṇa }

[10] Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Ô Bhagavat, le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara s'avance.

Bhagavat répondit : C'est que, ô fils de famille, après être sorti du grand enfer Avīcī, il est entré dans la ville des morts. Plusieurs centaines de mille de morts accourent au-devant de lui, ayant l'extérieur et les parties solides de leurs corps consumées, se dressant sur leurs os comme sur une machine, dépouillés de leurs cheveux et de leurs poils, semblables au ventre d'une montagne, ayant la bouche semblable au trou d'une aiguille. Quand le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara s'approche de la ville des morts, alors cette ville commence à se refroidir. Le feu de la foudre se calme, et le gardien de la porte agite son arme, dont les mains sont sans cesse occupées à donner le poison, dont les yeux sont enflammés, conçoit par la puissance d'Avalokiteśvara une pensée de bienveillance [disant en lui-même] une telle conduite n'est pas mon rôle. Le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara voyant la réunion de toutes les créatures, éprouvant une pensée d'une grande compassion, fait sortir des dix doigts de ses mains dix Vaitaraṇī (fleuve infernal) [fol. 8v°] et les dix fleuves en sortent en effet. Des

rivières sortent des cavités où naissent les poils du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, pénétré d’une compassion extrême, et ces rivières sont complètement remplies de l’eau qui forme les huit membres. Dès que les morts aspirent cette eau, [11] leur gosier s’élargit aussitôt ; bientôt, ils retrouvent complètement tous leurs membres et se nourrissent avec joie d’aliments doués d’un goût excellent et divin.

Alors ils se livrent aux pensées du monde : « Ah ! Les hommes du Jambudvīpa qui recherchent l’ombre fraîche ! Heureux les hommes du Jambudvīpa qui serviront et honoreront {V264} sans cesse leur père et leur mère ! Heureux les gens de bien qui conserveront toujours pour cortège des amis vertueux !

Ceux-là sont des gens de bien doués de bonnes pensées, qui se plongent toujours ensemble dans le Mahāyāna (le grand véhicule).

Ceux-là sont des gens de bien qui sont capables d’obtenir par leur volonté le service dans la voie du saint qui a huit membres.

Ceux-là sont des gens de bien qui coupent le tronc de la loi.

Ceux-là sont des gens de bien qui font le service des vihāra et des autres [lieux saints] qui sont abandonnés de leurs domestiques.

Ceux-là sont des gens de bien qui font le service des anciennes images et des anciens stūpas qui sont abandonnés de leurs domestiques.

Ceux-là sont des gens de bien qui servent ceux qui expliquent la loi [fol. 9r°].

Ceux-là sont des gens de bien qui voient la marche du Tathāgata.

Ceux-là sont des gens de bien qui voient la marche des Pratyekabuddhas.

Ceux-là sont des gens de bien qui voient la marche des Arhats (vénérables) ».

La voix de celui qui est ainsi occupé à songer au corps, fait alors entendre le sūtra nommé Kāraṇḍavyūha, qui est un Mahāyāna (grand véhicule), roi des joyaux.

Alors, après que le Bodhisattva a fendu pour les êtres avec la foudre de la science la montagne de la vue des bons corps [12] laquelle s’élève en haut avec vingt sommets, ils sont tous transportés

dans l'univers (lokadhātu) nommé Sukhāvātī (fortuné), où ils sont en possession des biens qu'ils désiraient, le Bodhisattva s'y trouve avec eux. Quand Avalokiteśvara a sauvé ces êtres, il ressort de la ville des morts.

{ Chapitre quatrième }
{ Candrādyutpatti }

Alors, Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Comment se fait-il, ô Bhagavat, que le Bodhisattva Mahāsattva vienne aujourd'hui même ?

Bhagavat répondit : C'est [qu'il instruit] chaque jour plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi (dix millions) de créatures. Il n'y a pas, ô fils de famille, d'enseignement de Tathāgata qui soit pareil à celui du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi : Depuis quel temps, ô Bhagavat ?

Bhagavat répondit : Jadis, ô fils de famille, dans le temps passé, il y a un nombre incommensurable de Kalpas, naquit dans le monde un Tathāgata nommé Vipaśvin, vénérable, parfaitement et complètement Buddha, [fol. 9v°], doué de la marche de la science, bien parti, connaissant le monde sans supérieur, guide du taureau de l'homme, précepteur des Deva et des hommes, Buddha bienheureux. Dans ce temps, à cette époque, j'étais, ô Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, le fils d'un marchand nommé Sugandhamukha ; j'entends alors de la bouche du Tathāgata Vipaśvin l'exposition des qualités d'Avalokiteśvara.

Sarvanīvaraṇaviṣkambhin dit alors à Bhagavat : Quelle est donc, ô Bhagavat, cette exposition des qualités d'Avalokiteśvara que tu as entendue ?

{ V265 } Bhagavat répondit : [13] De la vue du grand Avalokiteśvara qui est la réunion même de tous les Tathāgata, sont nés le soleil et la lune ; de son front est né Maheśvara, de ses épaules Brahmā, de

son cœur Nārāyaṇa, de ses deux yeux Sarasvatī ; de sa bouche sont nés les vents, la terre est née de ses pieds et Varuṇa de son ventre. Quand ces Devas eurent été produits du corps d'Avalokiteśvara, alors le Bodhisattva dit à Maheśvara, fils de Deva : Tu seras, Maheśvara, quand le Kaliyuga sera venu, une foule de créatures qui ne sont pas encore nées, te nommeront le premier des Devas, le créateur, l'auteur [du monde]. Ces êtres seront privés de la vie qui conduit à l'état de Buddha. Voici ce qui sera le sujet des entretiens de ces hommes vulgaires : « On dit, l'espace est son signe, la terre son siège ; il est ce en quoi s'annihilent tous les éléments ; à cause de cette annihilation, il est appelé la nature ».

Telle fut, ô fils de famille, l'exposition des qualités du saint Avalokiteśvara, que j'entendis de la bouche du Tathāgata Vipāśvin [fol. 10r°].

Après ce Tathāgata, parut le Tathāgata nommé Śikhin, vénérable, parfaitement et complètement Buddha. Dans ce temps, à cette époque, j'étais, Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, le Bodhisattva Mahāsattva nommé Dānaśūra. J'entendis alors de la bouche du Tathāgata l'exposition des qualités du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara.

{ Chapitre cinquième }
{ vividharaśminiḥsaraṇa }

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Quelle est donc, ô Bhagavat, cette exposition des qualités du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara que tu as entendues ?

[14] Bhagavat répondit : Quand les Devas, les Nāgas, les Yakṣas, les Gandharvas, les Rākṣasas, les Asuras, les Garuḍas, les Kinnaras, les Mahoragas, les hommes et les êtres qui n'appartiennent pas à l'espèce humaine, furent tous réunis, et que Bhagavat les eut tous réunis, il commença à s'entretenir de la loi au milieu de cette assemblée.

Alors de la place de Bhagavat sortirent des rayons de diverses couleurs, bleus, jaunes, rouges, blancs, rouge foncé, couleur de cristal et d'argent. Ces rayons ayant éclairé dans les dix points de l'espace et dans les points intermédiaires, tous les univers qui s'y trouvaient revinrent et tournant trois fois autour de Bhagavat en le laissant à droite, rentrèrent dans les cavités de sa face.

{ Chapitre sixième }
{ tathāgatasamvāda }

[fol. 10v°] Alors, au milieu de cette assemblée, le Bodhisattva Mahāsattva nommé Ratnapāṇi, s'étant levé de son siège, ayant rejeté son vêtement supérieur sur son épaule, et posé par terre le genou droit, dirigeant vers Bhagavat ses mains jointes en signe de respect, s'adressa à lui en ces termes : {V266} Pourquoi, ô Bhagavat, a paru ce prodige ?

Bhagavat répondit : C'est, ô fils de famille, que le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara arrive dans l'univers nommé Sukhāvātī. C'est pour indiquer son arrivée qu'a paru ce prodige. Quand arrive le saint Avalokiteśvara, Bodhisattva Mahāsattva, alors se développent des centaines d'arbres divers qui donnent tout ce qu'on désire ; alors apparaissent des centaines de ces arbres. Les fleurs de jasmin naissent par centaines, les arbres Campaka [*Michelia Tchampa*] se penchent en avant [pour les saluer]. On voit paraître des étangs couverts de masses de fleurs ; il naît des arbres précieux, des arbres [15] de diverses espèces qui donnent tout ce qu'on désire par centaines tels qu'ils sont faits de bijoux ; il tombe une pluie d'étoffes divines chargées de pierreries, de coquilles [précieuses], de lapis-lazuli, de diamants, de perles. Dans le voisinage du vihāra, apparaissent les sept bijoux (les sept choses précieuses), savoir le joyau de la roue, celui de l'éléphant, celui du cheval, celui de la femme, celui du maître de maison, celui de la pierre précieuse, celui du chef. On voit se produire l'apparition de nombreuses couleurs. Lorsque le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara sort de l'univers nommé Sukhāvātī [fol. 11r°], alors la terre tremble de six manières

différentes.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Ratnapāṇi parla ainsi à Bhagavat : De qui vient cet heureux présage qui se manifeste ?

Bhagavat répondit : C'est le Bodhisattva Mahāsattva qui arrive. Ce présage qui se manifeste vient de lui. Quand Bali, le chef des Asuras [le sollicite], alors tombe la pluie du désir.

En ce moment, le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara ayant pris des lotus à mille feuilles, ayant des tiges d'or resplendissantes, se dirigea vers l'endroit où se trouvait Bhagavat [Śākyamuni], y étant arrivé, il adora en les touchant de sa tête les pieds de Bhagavat, et lui présenta les lotus [en disant] : Ces lotus, ô Bhagavat, te sont destinés par Amitabha. Le Tathāgata [te] souhaite peu d'affliction, un effort facile, et la rencontre de contacts agréables.

Bhagavat ayant pris les lotus, les plaça à sa gauche. Alors, il fit l'exposition des qualités du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara. Quelle œuvre as-tu résolu d'accomplir, Avalokiteśvara ?

Ce dernier leur répondit : Les morts qui sont dans l'Avīcī, les êtres du Kālasūtra, du Raurava, ceux des [16] grands enfers Hāha, Tapanā, Agnihata, Śālmalīka, Saṃvara, Śītoṣṇaka, les êtres enfin qui sont dans les grands enfers [fol. 11v°], l'œuvre que je me propose est de les instruire. Quand j'aurai accompli cette œuvre, je les placerai dans l'état excellent de Buddha parfaitement accompli.

Ensuite, le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, ayant fait cette réponse à la question qui lui avait été adressée, après avoir adoré en les touchant de la tête les pieds du Bodhisattva, après avoir pris une posture recueillie, s'élança en haut et disparut dans l'air comme un globe de feu étincelant.

{ Chapitre septième }
{ Avalokiteśvarapūṇyaskandhakathana }

{ V267 } Alors le Bodhisattva Mahāsattva Ratnapāṇi parla ainsi à Bhagavat : Je demande, ô Bhagavat, pour enseignement,

l'explication de la question suivante : Quelle est la masse des vertus d'Avalokiteśvara ?

Bhagavat répondit : Écoute, ô fils de famille, je montre les fleurs du divin Kalpa, voici la masse des vertus d'Avalokiteśvara. Par exemple, que des Tathāgatas vénérables, parfaitement et complètement Buddha, en nombre égal à celui des sables du Gange, reçoivent comme hommage l'offrande des médicaments destinés aux malades, des sièges, des lits, des vases à recueillir les aumônes, des vêtements, des drapeaux, des cloches, des étendards, des parasols, des poudres odorantes, des onguents, des guirlandes, des parfums, des encens, des fleurs du divin Kalpa, eh bien, la masse des vertus de ces Tathāgatas, c'est celle que contient l'extrémité d'un seul des cheveux d'Avalokiteśvara. Par exemple, ô fils de famille, que pendant les douze mois de l'année, il pleuve nuit et jour dans les quatre grandes îles, il est possible que l'on compte chaque [17] goutte d'eau ; mais il ne m'est pas possible de compter la masse des vertus du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara.

[fol. 12r°] Je puis, ô fils de famille, compter chacune des gouttes d'eau quelques nombreuses qu'elles soient, que renferme dans son étendue incommensurable l'océan profond de quatre-vingt-quatre mille yojanas ; mais je ne puis compter la masse des vertus d'Avalokiteśvara. Les quadrupèdes, ô fils de famille, que renferment les quatre grandes îles, lions, tigres, ours, daims, et autres, bœufs, ânes, animaux domestiques, éléphants, chevaux, buffles, chats et autres, je puis compter chacun des poils qui les recouvrent mais je ne puis compter la masse des vertus d'Avalokiteśvara.

Que des Tathāgatas, ô fils de famille, vénérables, parfaitement et complètement Buddha, en nombre égal à la poussière la plus subtile, reçoivent d'un homme l'honneur de stūpas faits d'or et de pierres précieuses, et qu'une fois ces stūpas faits, cet homme y dépose en un même endroit leurs reliques [je peux compter la masse des restes de cet homme, mais je ne] puis compter celle des vertus d'Avalokiteśvara.

Je puis, ô fils de famille, compter chacune des feuilles d'une forêt

de Śīrīṣa [*Acacia sirisa*] mais la masse des vertus d'Avalokiteśvara ne peut être comptée.

Que je fasse arriver, ô fils de famille, les hommes, les femmes, les époux, les enfants qui se trouvent dans les quatre grandes îles, aux avantages du Srotaāpatti, du Sakṛdāgāmin, à l'état d'Arhat et à celui de Pratyekabuddha, autant est grande la masse de leurs vertus, autant Avalokiteśvara en contient, comme je l'ai dit plus haut, dans l'extrémité d'un cheveu.

{ Chapitre huitième }
{ vaine yadharmopadeśa }

[fol. 12v°] Ensuite, le Bodhisattva Mahāsattva Ratnapāṇi parla ainsi à Bhagavat : Je n'ai jamais, ô Bhagavat, quoique je sois déjà devenu Bodhisattva bien avant le temps actuel, [18] compris ni vu, ni entendu que la masse des vertus du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara fut aussi considérable que cette masse des vertus des Tathāgatas qui échappe à la pensée.

Bhagavat répondit : C'est que, ô fils de famille, les Tathāgatas semblables à moi, vénérables, parfaitement et complètement Buddha, ne peuvent [compter] la masse des vertus du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara {V268} [...] (*Le texte est ici altéré*).

Autrefois, ô fils de famille, je me trouvais seul dans cet univers. Et voilà que tous les Tathāgatas parlèrent ainsi des dix points de l'espace : Ces êtres sont heureux dans le monde, qui se rappellent le nom d'Avalokiteśvara ; ils sont affranchis de la vieillesse, de la mort, de la maladie et de la douleur. Ils n'éprouvent pas la douleur qui suit les créatures jusque dans leur dernière transmigration. Vêtus d'étoffes blanches et de couleurs pâles, semblables à des flamingos qui s'envolent, ils vont avec la rapidité du vent, dans l'univers Sukhāvātī pour entendre la loi de la bouche du Tathāgata Amitābha, et après qu'ils l'ont entendu, la douleur de la transmigration ne se fait plus sentir à leur corps ; ils ne souffrent ni de la passion, ni de la haine, ni de l'erreur ; la vieillesse, la mort, [fol. 13r°] la douleur de la

faim n'affligent plus leur corps. Ils n'éprouvent plus la peine d'habiter dans une matrice. Dans ce monde même, ils naissent du calice des lotus doués des sucres de la loi, destinés à toujours recevoir. Ils restent dans cet univers assez de temps pour que la promesse stable du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara soit accomplie, en vertu de laquelle ils sont établis dans la délivrance de tous les êtres.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Ratnapāṇi parla ainsi à Bhagavat : Dans quel temps, Bhagavat, cette promesse stable est [19] accomplie ? Quand sont-ils établis dans la délivrance de tous les êtres ?

Bhagavat répondit : Un grand nombre d'êtres roulent dans le cercle de la transmigration par une cause quelconque. C'est pourquoi, il les instruit et leur enseigne le chemin de la loi. Quelle que soit la forme par laquelle les créatures doivent être converties, c'est sous ces formes qu'il enseigne la loi. C'est sous la forme de Tathāgata qu'il enseigne la loi aux créatures qui doivent être converties par un Tathāgata, sous la forme d'un Pratyekabuddha qu'il l'enseigne à ceux qui doivent être convertis par un Pratyekabuddha, sous la forme d'un Arhat qu'il l'enseigne à ceux qui doivent être convertis par un Arhat, sous la forme d'un Bodhisattva qu'il l'enseigne à ceux qui doivent être convertis par un Bodhisattva, de même ainsi sous les formes diverses de Brahmā, d'Indra, d'Āditya, [fol. 13v°] de Candra, Agni, Nāga, Avighnapati (Gaṇeśa), Yakṣa, Vaiśravaṇa, de même sous celle d'un roi, d'un guerrier qui sert un roi, d'une mère, d'un père, {V269} en un mot, quelle que soit la forme par laquelle les êtres doivent être convertis, c'est sous cette forme qu'il enseigne la loi. C'est ainsi, ô fils de famille, que le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara enseigne la loi aux créatures, c'est ainsi qu'il les mûrit, qu'il leur montre le rôle de l'action.

{ Chapitre neuvième }
{ asurāśvāsana }

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Ratnapāṇi parla ainsi à Bhagavat : J'éprouve un étonnement et une surprise extrême, ô Bhagavat, je n'ai jamais entendu ni vu une puissance semblable à celle que possède le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara. Les Tathāgatas n'en ont pas une pareille.

[fol. 14r°] Bhagavat reprit : Il y a, ô fils de famille, dans le Jambudvīpa, une caverne nommée Vajakuṣika {Vajrakukṣi où} résident plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi d'Asuras. Là, ô fils de famille, le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara enseigne aux Asuras la loi sous la figure d'un asura.

[20] Avalokiteśvara expose aux Asuras le Kāraṇḍavyūha, c'est un sūtra servant de grand véhicule, roi des bijoux. À vous tous, écoutez la loi ; et tous ceux qui se trouvent dans l'assemblée des Asuras conçoivent des pensées de bienveillance et de quiétude.

Les mains jointes, les Asuras entendent cette exposition de la loi de la bouche d'Avalokiteśvara. La joie dans les regards, ils contemplent face à face le Kāraṇḍavyūha, ce sūtra, roi des bijoux ; et quand ils l'ont entendu, ils l'adorent avec une satisfaction, un respect, et un recueillement extrêmes. Les cinq œuvres qui sont inévitablement nécessaires sont accomplies pour eux et après qu'ils les ont accomplies, leur corps devient pur.

Au temps de leur mort, douze Tathāgatas se présentent à eux, et tous ces Tathāgatas les consolent : « N'aie pas peur, ô fils de famille, car tu as entendu le Kāraṇḍavyūha, ce sūtra servant de grand véhicule, roi des bijoux. Tu t'es attaché aux diverses voies qui conduisent à Sukhāvātī, dans cet univers où t'est réservé un trône couvert d'un parasol de diverses couleurs, avec un diadème, des pendants d'oreilles et des guirlandes divines ». Et, en effet, au temps de sa mort, un tel prodige s'opère pour lui ; il va dans l'univers Sukhāvātī dont la route est sans terme [fol. 14v°]. C'est ainsi, ô Ratnapāṇi, qu'Avalokiteśvara enseigne le degré éminent de l'anéantissement. C'est ainsi que l'anéantissement est enseigné aux

Asuras.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Ratnapāṇi, après avoir adoré en les touchant de la tête les pieds de Bhagavat, se retira dans l’endroit d’où il était venu.

{ Chapitre dixième }
{ kāñcanamayabhūmyādyupasthāna }

{ Le début de ce chapitre manque : Alors, Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat [...] Bhagavat dit : } {V270} Après ce Tathāgata parut le Tathāgata nommé Viśvabhū, vénérable, parfaitement et complètement Buddha. Dans ce temps, à cette époque, j’étais, ô Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, un Ṛṣi nommé Kṣāntivādin, ayant pour habitation une hutte située dans la caverne d’une montagne, dans un endroit de la terre [21] impraticable aux hommes. Alors, j’entendais de temps en temps, de la bouche du Tathāgata, l’exposition des qualités du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara. Par exemple, comme quoi s’étant rendu dans la terre d’or (Kāñcanamayī bhūmī), il enseigne la loi aux êtres qui ont la figure dirigée en bas. C’est ainsi qu’est enseignée la voie qui conduit à l’anéantissement, la voie du saint qui a huit membres. Ensuite, étant sorti de la terre d’or, il entre dans la terre des formes (rūpamayī bhūmī). Là, il regarde et les quadrupèdes, les hommes deviennent doués d’une âme. Le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara [fol. 15r°] enseigne la loi à tous les êtres, écoutez : Devant moi, ô vous tous, hommes qui êtes doués d’une âme, cette exposition de la loi. Faisant croître [les hommes] en intelligence, il les fait réfléchir à l’empire de soi-même qui mène à l’anéantissement.

Alors tous les hommes se tenant en présence d’Avalokiteśvara lui parlèrent ainsi : Respire et deviens le guide des créatures aveugles, deviens la protection des créatures qui sont sans protecteurs, l’asile, le refuge des êtres qui n’ont pas d’asile, sois leur père et leur mère ; deviens le guide des créatures plongées dans les ténèbres, des créatures qui ont perdu leur chemin dans les ténèbres ; deviens le

guide bienveillant et plein de compassion qui montre le chemin du salut. Heureux les êtres qui se rappellent ton nom sans cesse et perpétuellement. Les êtres [souffrent] une douleur semblable à celle que nous éprouvons nous-mêmes.

Alors il dépose dans l'oreille des êtres le Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, roi des joyaux. L'ayant entendu, les êtres parviennent au degré de ceux qui ne retournent pas dans ce monde, ils sont plongés dans une félicité suprême.

Ensuite, le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara sortant de la terre des formes entre dans une autre terre, dans celle du fer, là où le roi Bali, [22] [fol. 15v°] l'Indra des Asuras, est consigné et pendant qu'il s'avance, pour se rendre devant lui, le roi Bali, l'Indra des Asuras, du plus loin qu'il l'aperçoit arriver, se tient debout pour le voir, et il aperçoit de loin le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara s'avançant au milieu de rayons de diverses couleurs, semblables à ceux qui s'échappent d'une statue d'or.

{ Chapitre onzième }
{ balisamāśvāsana }

Et aussitôt qu'il l'a vu, s'avançant avec son gynécée et sa suite avec plusieurs centaines de mille d'Asuras et de Kinnaras, avec un cortège de plusieurs milliers de boiteux et de nains, il se jette aux pieds du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, il prononce les paroles :

{V271} *Aujourd'hui, ma naissance a sa récompense, mes désirs sont remplis, aujourd'hui mes intentions sont accomplies, tous mes désirs sont satisfaits.* {||1||}

Oui, aujourd'hui, j'ai obtenu tout ce que je souhaitais. Aujourd'hui, mon cœur est délivré de la douleur, puisque j'ai vu aujourd'hui des êtres suivant la bonne doctrine qui sont [pour moi] comme des parents. {||2||}

*Alors tous les plaisirs se trouvent réunis dans mon corps ;
les créatures sont toutes délivrées de la douleur, elles qui
éprouvent le plaisir d'être débarrassées de la douleur.*

{||3||}

*Mes parents même, dispersés par mon seul aspect,
s'enfuient le plus loin qu'ils peuvent comme les serpents
à la vue de Garuda. {||4||}*

Alors le roi Bali, l'Indra des Asuras, après avoir touché de la tête les pieds du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, lui offrit un précieux piédestal, et après le lui avoir donné, réunissant les mains en signe de respect, il parla ainsi : Assieds-toi, ô bienheureux, sur ce siège [fol. 16r°], accorde-nous ta bienveillance. Sois le protecteur des créatures livrées au péché, aveuglées par la naissance, s'abandonnant à un commerce illégitime avec les femmes des autres, occupées à la destruction des êtres vivants, ennemis de la vie des autres, effrayées par la crainte de la vieillesse et de la mort, dont le cœur est en proie à l'inquiétude, qui souffrent des douleurs de la transmigration. Sois le [23] père et la mère des créatures qui n'ont pas de protecteur. Montre-nous notre chemin, à nous qui sommes chargés de chaînes.

Avalokiteśvara répond : [Alors], ô fils de famille, ceux qui présentent un vase à recueillir les aumônes, au Tathāgata vénérable, parfaitement et complètement Buddha, je vais dire quelle masse de mérites ils recueillent de cette action. C'est, ô fils de famille, {V272} comme s'il y avait des Bodhisattvas Mahāsattvas en nombre égal aux sables de douze Gange et qu'ils restassent dans le même endroit, occupés à faire le compte d'un Kalpa divin, tous assis sur des coussins excellents, eh bien, ils ne pourraient par ce compte obtenir la masse de mérites de ces hommes.

Autrefois, dans cet univers, je me suis trouvé seul dans le palais des Asuras. Or je puis, ô fils de famille, faire le compte des atomes, mais je ne puis compter la masse des mérites [qui résultent de l'offrande] du vase à recueillir les aumônes. C'est, ô fils de famille,

comme si les hommes, les femmes, les garçons, les jeunes filles et les autres êtres qui se trouvent dans les quatre grandes îles, étaient tous livrés aux soins du labourage ; que dans une grande île, ils travaillassent la terre pour de nouvelles semailles et qu'ils ne semassent que de la graine de moutarde. Qu'avec le temps, les rois des Nāgas leur accordent de la pluie [fol. 16v°] ; que les graines de moutarde vinssent à pousser ; que les hommes préparent dans une de ces îles une aire à battre le grain, et que les hommes, les femmes, les garçons, les jeunes filles et les autres êtres, tous réunis, transportassent [la récolte] avec des charrettes, des jougs à porter les fardeaux, des plats, des paniers, à dos de chameaux, de bœufs, d'ânes, et qu'après en avoir fait un grand monceau dans l'aire, ils la foulent sous les pieds des bœufs et des ânes, et en recueillent une grande masse de grains. Eh bien, fils de famille, cette masse peut être comptée grain à grain, mais la masse des mérites [qui résultent de l'offrande] du vase à recueillir les aumônes, ne peut être comptée.

[24] Par exemple, que le Sumeru, le roi des montagnes, dont la hauteur est de quatre-vingt-quatre fois cent mille yojanas et qui s'enfonce sous terre à la profondeur de quatre-vingt-quatre mille yojanas, soit changé en une masse [d'écorces] de Bhūrja et que le grand océan soit un vase rempli d'écorces que les hommes, les femmes, les jeunes gens et les jeunes filles qui habitent les quatre océans, deviennent tous des écrivains et que le Sumeru, le roi des montagnes, soit dans toute son étendue couvert des caractères, je puis, ô fils de famille, compter une à une toutes ces lettres, mais je ne puis compter la masse des mérites [qui résultent de l'offrande] du vase à recueillir les aumônes.

Par exemple, ô fils de famille, que les Bodhisattvas Mahāsattvas, établis dans les dix degrés [de l'état de Bodhisattva] deviennent tous des écrivains ; il est possible que l'on compte la masse des mérites de tous ces Bodhisattvas Mahāsattvas réunis qui sont établis dans les dix degrés, [mais il n'est pas possible] de compter la masse des mérites [qui résultent de l'offrande] d'un seul vase à recueillir les aumônes.

Par exemple, ô fils de famille, je puis compter un à un les grains

de sable contenu dans un océan de fleuves du Gange, mais je ne puis compter la masse des mérites [qui résultent de l'offrande] d'un vase à recueillir les aumônes.

[fol. 17r°] Alors Bali, l'Indra des Asuras, la face couverte de larmes et d'un nuage de pleurs, la voix entrecoupée par les sanglots, soupirant, parla ainsi au Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara : ô bienheureux, quel œuvre a fait Bali ; quelle aumône a-t-il donnée ?

Ensuite, Bali, l'Indra des Asuras, donnant son assentiment à tout ce qu'avait dit le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara pendant qu'il montrait le mérite de l'offrande d'un vase à recueillir les aumônes, poussant comme le germe d'une racine dans une bonne terre, Bali, dis-je, accompagné de son gynécée et de ses serviteurs, parla ainsi du bienheureux : Moi qui, en ce monde, suis tombé dans les liens de la naissance, entouré comme je suis de mon gynécée et [25] de mes serviteurs, j'ai jeté mon aumône dans une mauvaise terre, aussi je recueille maintenant le fruit de cette action. Que l'on jette à pleines mains de la cendre sur la terre de celui qui sait tout, il en sortira de l'ambrosie.

Moi, dans mon ignorance, je célébrais le sacrifice. Alors s'est présenté à moi un sacrificateur sous la figure d'un nain. Je possédais diadèmes, pendants d'oreilles, guirlandes, parures précieuses, éléphants, chevaux, chars avec des armures ornées de pierres précieuses {V273}, et palais avec des chasse-mouches, des colliers de perles, des guirlandes formées par une multitude de perles, des anneaux faits de la réunion d'une masse de petites perles, des cloches d'or, attachées avec de l'argent et des sonnettes toujours en mouvement. J'avais des milliers de vaches kapilā, aux pieds d'argent, aux cornes d'or, ornées d'une multitude de petites perles, telles étaient les mille vaches que je possédais [fol. 17v°]. J'avais mille jeunes filles douées de la perfection, d'un éclat et d'une beauté suprêmes, parfaitement belles, faites pour l'emporter sur les Apsaras, parées d'ornements divins, embellies de guirlandes, de pendants d'oreilles et de diadèmes, ayant des bracelets au bras, des cercles, des anneaux aux jambes, des ceintures sur les hanches, des bracelets au poignet, des bagues aux doigts, ayant le pouce gauche [orné],

ayant la partie supérieure des seins couverte, ayant des ornements pour le derrière et pour le haut, des oreilles portant des clochettes qui résonnaient sans cesse, enveloppées dans des vêtements teints de diverses couleurs. Je possédais cent mille sièges précieux, plusieurs centaines de parcs, fermés et remplis de troupeaux ; des masses nombreuses d'or, d'argent, de pierres précieuses, des vêtements et de nombreuses parures ; j'avais réuni une grande quantité d'aliments et de boissons ; j'avais fait préparer des mets doués d'une saveur excellente et divine ; j'avais réuni des cloches faites d'or et d'argent et embellies de pierres précieuses, des trônes ornés de la même manière ; [26] des parasols divins entourés de pierreries magnifiques et dont le manche était immortel, des chaussures ornées de bijoux, des milliers de diadèmes, de pendants d'oreilles et de guirlandes d'or et recouvertes de pierres précieuses. Dans ce temps-là se trouvaient réunis cent mille rois avec trois fois plusieurs centaines de mille de Brāhmanes. J'avais réuni trois fois la terre entière sous mon empire souverain [fol. 18r°]. Je t'expose ainsi mon ancienne faute, je la fais connaître, moi qui ai déchiré le cœur des femmes, des Kṣatriyas pleines de fierté, qui ai privé de la vie les jeunes gens et les jeunes filles, entraîné tous ces grands Kṣatriyas chargés de liens, de chaînes, d'anneaux de fer dans une caverne de cuivre, où j'en retenais prisonniers plusieurs centaines de mille tels que les cinq Pāṇḍavas et les autres. Dans cette caverne de cuivre, étaient disposés des poteaux avec des chaînes de fer ; les pieds et les mains de ces Kṣatriyas y étaient attachés.

Alors toutes mes portes étaient ouvertes, la première porte qui était de bois, la seconde qui était de terre, la troisième qui était de fer, la quatrième qui était de cuivre, la cinquième qui était d'argent, la sixième qui était d'or, et la septième également d'or ; telles étaient les cinq {sept} portes [de ma demeure]. À chacune de ces portes, il y avait cinq fois cinq cents battants munis de verrous. Au-dessus de la porte d'or s'élevaient sept montagnes et au-dessus de chaque porte, il y avait autant de montagnes. De là, je sors pour chercher le fils de Daśaratha qui me cherche, prenant un jour la forme d'une mouche, un autre, celle d'une abeille, un autre, celle d'un sanglier, un autre, la figure d'un être qui n'appartient pas à l'espèce humaine ; c'est

ainsi que j’erre chaque jour sous une forme différente. Et cependant, je ne parviens pas à [le] voir devant moi ; [fol. 18v°] c’est alors que, livré à mes réflexions, je commençai le sacrifice.

[27] Alors Nārāyaṇa, désirant s’incarner après s’être rendu [à ma demeure], et s’être avancé vers une montagne, les déracina toutes les sept et après les avoir déracinées et divisées en plusieurs parties avec facilité, il appela les Kṣatriyas à haute voix : {V274} Yudhiṣṭhira, Nakula, Sahadeva, Bhīmasena, Arjuna, avec les Kauravas et les autres princes entendirent sa voix, et l’ayant entendue, ils ressentirent de la consolation dans leur corps. – Êtes-vous vivants ou morts [dit Nārāyaṇa] ? Ils répondirent, nous vivons, ô bienheureux !

Alors cet homme doué d’une grande force brisa toutes ces portes jusqu’à ce que son regard pénétrât dans la caverne de cuivre ; et tous ces rois chargés de chaînes, ayant vu Nārāyaṇa, songèrent entre eux : Bali, l’Indra des Asuras, est-il mort, a-t-il fait son temps ou bien est [ce] que c’est nous dont le temps est venu ?

Alors ils s’écrièrent : Mieux vaut pour nous mourir sur le champ de bataille que de mourir chargés de chaînes. Si nous périssons dans les fers, le devoir des Kṣatriyas périt pour nous. Si nous faisons notre temps sur le champ de bataille, alors nous monterons au ciel. Ensuite, tous les rois se rendirent dans leur demeure. Alors je vis ces héros, habiles à conduire un char, couverts chacun dans leur armure.

[Ensuite], le fils de Daśaratha, ayant pris la figure d’un nain, portant pour vêtement supérieur la peau d’une gazelle, un bâton de bambou, partit pour venir devant moi [fol. 19r°] et se présenta à ma porte. Le portier s’arrêta en lui disant : N’entre pas, petit Brāhmane. Celui-ci répond : Je viens de bien loin. Le portier reprit : D’où viens-tu, ô Brāhmane ? Celui-ci répartit : De l’île de la lune. Alors, le portier se retirant auprès de Bali lui parla ainsi : Ô Deva, voici un Brāhmane de la taille d’un nain qui vient pour te voir. Bali lui répondit : Quelle espèce de bien demande-t-il ? Le portier répliqua : Ô Deva, je ne le sais pas. Bali dit alors : Partez tous, qu’on introduise le Brāhmane. Celui-ci fut alors appelé par les gardes de la porte :

Entre, ô Brāhmane ; il entra et on lui offrit un siège précieux.

[28] Śukra se trouvait alors présent ; Śukra qui est nommé le précepteur de Bali. Il dit au roi : Celui qui vient d'entrer ici est comme un messenger de Kāla, il deviendra inévitablement [ta] destruction. Bali, l'Indra des Asuras, lui répondit : Comment le connaîtrai-je, ô bienheureux ? Śukra dit : Je connais ses caractères et ses signes. Les ayant vus, Bali répliqua : Quel moyen pouvons-nous employer ? Nārāyaṇa songera certainement à reconnaître [ma] générosité. C'est pourquoi je lui donne ma parole.

Alors Bali s'écria : Approche, Brāhmane [fol. 19v°]. Quel est ton dessein ? Le Brāhmane lui répondit : Je demande deux pas de terre. Bali, l'Indra des Asuras, reprit : Puisque tu demandes deux pas de terre, ô Brāhmane, je t'en accorde trois. Lui ayant présenté cette bonne offrande, il lui dit que le bonheur soit avec toi ! Bali lui présenta de l'eau et des graines de sésame accompagnés de pièces d'or. En ce moment, la forme de nain disparut. Śukra dit alors à Bali : Ô Roi, je t'ai dit qu'un messenger de Kāla venait d'entrer. Bali répliqua : Je ne m'en suis pas rapporté à toi, j'éprouve maintenant la récompense de ma conduite, je ne m'en suis rapporté qu'à moi-même.

Après que [Nārāyaṇa] eut pris le soleil et la lune qu'il plaça sur ses épaules, et qu'il se fut armé de son glaive, de sa massue, de son disque, de son arc, de ses flèches, de sa lance, Bali, l'Indra des Asuras, tomba la face contre terre, privé de connaissance, s'écriant à plusieurs reprises : Qu'ai-je fait ? Je me suis donné du poison de ma propre main. Les deux pas [du nain] étaient faits ; il ne restait plus de place pour le troisième. Alors il dit : Il n'y a plus de place pour le troisième, que je lui ai accordé en présent. Quel moyen emploierai-je ?

Alors Nārāyaṇa lui dit : Là où je te placerai, là il faudra que tu restes. {V275} Bali, l'Indra des Asuras, lui répondit : Ce que tu ordonnes, je le ferai. Sois fidèle à ta parole. Bali reprit : [fol. 20r°] Je serai fidèle à ma parole. C'est pourquoi [29] il fut enchaîné par les liens de la parole.

Le lieu du sacrifice fut bouleversé, les vases furent abandonnés ; les instruments du sacrifice furent renversés par les jeunes Pāṇḍavas et Kauravas. Les trônes d'or, les parasols divins, les chaussures couvertes de pierreries, les vêtements et les parures, les cloches d'or, les bracelets d'or, incrustés de pierreries, les vaches Kapilā furent dispersés par les Kauravas et les Pāṇḍavas, et le lieu du sacrifice fut anéanti.

Alors Bali, l'Indra des Asuras, étant sorti du lieu du sacrifice, conçut une pensée corporelle : le généreux Bali, après avoir produit un noble sacrifice, a obtenu avec le temps le bien de son présent. Adoration au Deva de quelque manière qu'il s'agisse ; Bali est établi dans le Pātala où il a été conduit avec son gynécée et ses serviteurs. Voilà pourquoi j'ai dit autrefois, ô bienheureux, mon aumône a été jetée dans une mauvaise terre ; je recueille maintenant le fruit de mon action.

Sois mon protecteur, ô bienheureux, louange à celui dont la main porte un beau lotus, à celui qui a l'éclat du lotus, à celui qui est bien orné, à celui qui porte un diadème de cheveux nattés, à celui qui est devenu la tête du tout savant, à celui qui console un grand nombre d'êtres, à celui qui a de la compassion pour les pauvres et les malheureux, à celui qui donne au soleil son éclat, à celui qui donne à la terre son éclat excellent, au plus parfait des rois des médicaments, à celui qui est très pur, à celui qui a obtenu la suprême union, à celui qui est la plus excellente délivrance, à celui qui est ami de la délivrance, à celui qui est semblable au joyau cintāmaṇi, à celui qui garde le trésor de la loi, à celui qui enseigne les six perfections, [fol. 20v°] à celui qui donne de bonnes pensées, voilà la louange que j'adresse au Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara. Heureux les êtres qui se rappellent ton nom ! Ils sont délivrés entre ceux qui sont tombés dans les enfers Kālasūtra et Raurava, ils sont délivrés entre ceux qui sont tombés dans la ville des morts, les êtres qui se rappellent ton nom ; ils sont délivrés de la douleur de la crainte et du péché, ils ont de bonnes pensées, les êtres [30] qui se rappellent ton nom. Ils vont dans l'univers Sukhāvātī et écoutent la loi de la bouche du Tathāgata Amitābha.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Aryāvalokitéśvara prédit à Bali, l’Indra des Asuras, ses destinées futures. Tu deviendras, Indra des Asuras, le Tathāgata Śrīrnāman, vénérable, parfaitement et complètement Buddha. Tous ces Asuras seront propres à être convertis. Dans la terre de Buddha que tu occuperas, on ne connaîtra ni le nom de passion, ni celui de haine, ni celui d’erreur. On y obtiendra la grande science formée de dix lettres. C’est pourquoi [Bali] présenta au [Bodhisattva] l’offrande de la loi ; il lui présenta un collier de perles qui valait cent mille [pièces d’or], il lui présenta un diadème et des pendants d’oreilles formés de la réunion de nombreuses pierreries.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara commença à faire l’exposition de la loi : Écoute, ô grand roi. [fol. 21r°] Malheureux sont les hommes qui pensent à une possession perpétuelle, à de grandes jouissances, qui pensent à des esclaves des deux sexes, à des serviteurs, à des troupes de gens, à des chars, à des maisons renfermant de grands dépôts, des richesses, des grains, des trésors, des greniers. Ignorants sont les êtres qui pensent à des enfants, à des fils, à des filles, à une femme, à une mère, à un père. {V276} Ces biens auxquels ces êtres sont attachés sont semblables à un songe, au temps et à l’heure de sa mort, aucun protecteur ne se présente à eux lorsque le souffle de vie revêt un [nouveau] vêtement, lorsqu’ils voient le Jambudvīpa renversé.

Alors ils voient la grande rivière Vaitaraṇī parfaitement pleine et dans toute sa beauté. Et les grands arbres, ils les voient allumés, embrasés, et ne faisant qu’une seule flamme et les ayant vus, ils ressentent de l’épouvante. Ensuite, [31] enchaînés dans les liens de Kāla, par les serviteurs de Yama, ils sont entraînés par un vîte vîte ; leurs pieds sont déchirés par les lames de rasoir dont est formée la route. Aussitôt que leurs pieds sont détruits, il leur en renaît d’autres. Ils sont dévorés par des corbeaux, des vautours, et des chiens innombrables ; ils éprouvent les grandes douleurs de l’enfer. Ensuite, après avoir franchi la route qui est formée par des lames de rasoir, [ils avancent au milieu] d’épines qui ont la longueur du doigt et cinq fois cinq cents de ces épines leur pénètrent dans chaque pied. Et ils

s'écrient : quelle action ai-je faite de m'attacher ainsi au péché ?

Alors les serviteurs de Yama leur disent : Tu n'as pas même offert un seul vase à recueillir les aumônes au saint Tathāgata ou à ses Śrāvakas [fol. 21r°]. Tu ne les as pas écoutés quand ils faisaient résonner la cloche de la loi. Tu n'as jamais, en voyant donner l'aumône, éprouvé de plaisir. Tu n'as en aucun lieu tourné en signe de respect autour des stūpas et des images. L'homme répond alors : Je suis incrédule, ô Seigneur, attaché au péché, privé de Buddha, de la loi et de l'assemblée. Les serviteurs de Yama répondent : Tu recueilles maintenant le fruit de ta conduite. Les hommes sont alors entraînés et conduits en présence du roi Yama, par des serviteurs qui le saluent.

Le roi Yama leur dit alors : Partez, amis, et il leur montre le lieu de leur office. Les serviteurs de Yama y ayant conduit les hommes, les précipitent dans le grand enfer Kālasūtra, et les y ayant précipités, ils leur enfoncent dans le corps cent épées. S'ils vivent encore, ils leur enfoncent dans le corps, un second cent d'épées. S'ils vivent encore, un troisième cent. S'ils ne périssent pas, ils les jettent alors au milieu d'un lit de feu. S'ils ne meurent pas encore, ils leur plongent une boule de fer [rouge] dans la bouche ; leurs lèvres en sont brûlées, leurs dents détruites, leur palais brisé, ainsi que leur gosier, leur cœur et leurs entrailles.

[32] Les globes enflammés consomment tout leur corps. C'est ainsi, ô grand roi, qu'il [ne] se présentera [pas] pour eux de protecteur dans l'autre monde. C'est pourquoi, ô grand roi, il faut que tu accomplisses ici des actes de vertu [fol. 22r°]. C'est ainsi que fut faite l'exposition régulière de la loi. Alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara parla ainsi à Bali, l'Indra des Asuras : Tel est mon désir, ô grand roi. Aujourd'hui, dans le grand vihāra de Jetavana, est rassemblée une grande réunion.

{ Chapitre douzième }
{ yakṣādisamāśvāsana }

C'est pourquoi Avalokiteśvara a fait paraître des rayons de diverses couleurs, de couleurs variées, bleus, jaunes, rouges, blancs de la couleur du cristal et de l'argent et ces rayons étant sortis se réunissent en présence du Tathāgata Viśvabhū.

Alors les Devas, les Nāgas, les Yakṣas, les Rākṣasas, les Asuras, les Garuḍas, les Kinnaras, les Mahoragas, les hommes et les êtres qui n'appartiennent pas à l'espèce humaine étaient réunis ainsi que plusieurs centaines de mille de Bodhisattvas. Or, du milieu de ces Bodhisattvas Mahāsattvas, le Bodhisattva Mahāsattva nommé Gaganagañja, s'étant levé de son siège, ayant rejeté sur son épaule son vêtement supérieur, ayant posé à terre son genou droit, dirigeant ses mains réunies en signe de respect du côté où se trouvait le bienheureux, lui parla ainsi : D'où sont sortis ces rayons, ô bienheureux ? Le bienheureux répondit : C'est, ô fils de famille, que le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara se trouve dans le palais de Bali, l'Indra des Asuras. C'est de lui que partent ces rayons.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Gaganagañja parla ainsi au bienheureux : Par quel moyen verrai-je [fol. 22r°] quand le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara sortira du palais de Bali. [Le bienheureux répondit] alors dans le grand vihāra de Jetavana tombent des fleurs divines ; [33] il y paraît des centaines d'arbres Campaka (*Michelia champaca*) d'une extrême beauté, (*J'omets ici une épithète que je ne sais à quoi faire rapporter*), auxquels sont suspendus cent mille colliers de perles, des vêtements de soie, et des vêtements pour des religieux, ayant des tiges rouges, des feuilles d'or et d'argent ; on y voit plusieurs centaines d'arbres en fleurs, des masses de fleurs de Kāṣṭha, des centaines d'étangs couverts de lotus, pleins de fleurs, parfaitement beaux.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Gaganagañja parla ainsi au bienheureux : le saint Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara ne vient pas, ô bienheureux. Le bienheureux reprit : Après être sorti du palais de Bali, l'Indra des Asuras, il s'avance sur la plage des

ténèbres profondes, sur cette partie de la terre qu’habitent des êtres qui n’appartiennent pas à l’espèce humaine. Là, fils de famille, on ne connaît ni le soleil, ni la lune. C’est le joyau nommé Varada qui y répand la lumière. Dans cette île, habitent plusieurs centaines de mille de Yakṣas et de Rākṣasas. Quand le Bodhisattva Mahāsattva y entre, alors leur cœur est content, satisfait, joyeux [fol. 23r°]. Tous accourent au-devant d’Avalokiteśvara et quand ils sont arrivés, ils tombent à ses pieds ; ils lui font bon accueil. Tu es las, tu es fatigué. Il y a longtemps que tu n’es venu sur notre plage des ténèbres profondes.

{V278} Alors le Bodhisattva leur dit : Il fallait instruire un grand nombre de créatures. Conduit par les Yakṣas et les Rākṣasas, il se repose sur un trône fait d’or et de pierreries divines. Ensuite, il enseigne la loi aux Yakṣas et aux Rākṣasas. Écoutez tous. Ceux qui l’écouteront, qui retiendront, qui réciteront, qui posséderont, qui appliqueront, qui graveront profondément dans leur esprit, ne fut-ce qu’une stance composée de quatre pada du Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des joyaux, en recueilleront une masse de mérites qui doit être leur encouragement.

Par exemple, ô fils de famille, je puis faire le compte de la poussière des atomes, mais je ne puis compter la masse de mérites que procure le Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des joyaux.

Par exemple, ô fils de famille, je puis compter [34] une à une les gouttes d’eau de l’océan, mais je ne puis compter la masse des mérites que procure une stance composée de quatre pada du Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des joyaux.

Par exemple, ô fils de famille, que des Tathāgatas vénérables, parfaitement et complètement Buddhas, en nombre égal à celui des sables de douze Gange restent pendant douze Kalpas dans le même lieu [occupés à recevoir] des vêtements, des vases à recueillir des aumônes, des lits, des sièges, des médicaments destinés aux malades, des fleurs, de l’encens, des parfums, des guirlandes, des onguents, des poudres odoriférantes, des étoffes, des parasols, des drapeaux,

des clochettes, des étendards. Ces Tathāgatas ne pourraient compter la masse de mérites [qui résultent de cette bonne œuvre], ils ne pourraient en faire le compte. Jadis, j'ai fait [cette réflexion]. Je vais sur la plage des ténèbres profondes.

Par exemple, ô fils de famille, que dans chacun des quatre grands océans, un homme fasse construire un vihāra, fait d'or et de pierreries divines, que dans ce vihāra il élève mille stūpas, que chaque jour il y dépose les reliques [de ces Tathāgatas], eh bien, la masse de vertus qui résulte de l'action de déposer ces reliques n'est pas encore celle que procure une stance composée de quatre pada du Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des bijoux.

Par exemple, ô fils de famille, si les hommes traversent les cinq grands océans, de même ils traversent la masse des mérites que procure une stance composée de quatre pada du Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des bijoux.

Alors les Yakṣas et les Rākṣasas dirent au Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara : les êtres qui écriront, qui feront écrire le Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des bijoux, quelle est la masse de mérites qu'ils en recueilleront ? Il répondit : Ils recueilleront, ô fils de famille, une masse incalculable de mérites, ceux qui font écrire le Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des bijoux, ont autant de mérites que s'ils faisaient écrire la masse des quatre-vingt-quatre mille lois ; [35] ils deviennent des rois Cakravartin, ils deviennent des souverains des quatre îles. Il leur naît des milliers de fils, braves, héroïques, beaux de corps et de formes, vainqueurs des armées de leurs ennemis. Ceux qui se rappellent sans cesse, continuellement, le nom du Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des bijoux, sont sauvés, sont délivrés de la douleur de la transmigration. Ils sont affranchis de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort, du chagrin, de l'inquiétude, de la douleur, de la tristesse, de l'infortune. Dans quelque région qu'ils reviennent au monde, dans chacune de leurs naissances, ils se rappellent celles qui les ont précédées ; {V279} leur corps renferme l'odeur du santal et du gośīrṣa, leur bouche exhale le parfum du lotus bleu ; leurs membres

sont parfaits, ils sont doués de l'impétuosité et de la force des grands Nāgas. C'est ainsi que fut faite à ces êtres l'exposition des conditions relatives au monde et à l'humanité.

Et parmi ces Yakṣas et ces Rākṣasas, quelques-uns arrivèrent aux avantages des Srotaāpatti, d'autres à ceux des Sakṛdāgāmin, d'autres enfin à ceux des Anāgāmin. Et ils disent : Ô bienheureux, passe ici ta vie, retire-toi dans le lieu que tu désires. Sur cette plage des ténèbres profondes, nous élèverons des stūpas divins faits d'or, ainsi que des terrasses du même métal (caṅkrama).

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara parla ainsi aux Yakṣas et aux Rākṣasas : Il faut que je dirige dans le chemin de Bodhi plusieurs centaines de créatures. Alors les Yakṣas et les Rākṣasas, tenant leur tête dans leurs mains, restèrent plongés dans leurs réflexions. Ils se dirent les uns aux autres : Le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara s'en ira pour vous faire une grande exposition de la loi [fol. 24v°] ; nous allons devenir très misérables.

Alors le saint Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara quitte ce séjour mais les Yakṣas et les Rākṣasas le suivent par derrière en pleurant et le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara leur parle ainsi : Retournez sur vos pas, car vous avez fait beaucoup de chemin. Alors les Yakṣas et les Rākṣasas, après avoir adoré, en les touchant de la tête, [36] les pieds du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, retournèrent d'où ils étaient partis.

{ Chapitre treizième }
{ devabhavanabhramaṇa }

{V280} Alors le saint Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara disparut au milieu des airs comme un globe en flamme. De là, se rendant au palais des Devas, et s'avançant devant les fils des Devas, après avoir revêtu la figure d'un Brāhmane, il se présente dans leur demeure, comme un fils des Devas pauvre et malheureux, nommé Sukuṇḍala. Le saint Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara s'avançant en présence des Devas sous cette forme de Brāhmane,

leur parla ainsi : J'ai faim et soif.

Alors un fils des Devas dit au Brāhmane qui pleure : Je n'ai rien, Brāhmane. Le Brāhmane dit : Il faut nécessairement qu'on me donne quelque chose. Le fils des Devas étant entré alors dans le char céleste commença à faire l'inspection des vases. Il y avait des vases pleins de pierreries divines et d'un grand prix ; d'autres l'étaient d'aliments d'une saveur excellente et divine [fol. 25r°]. Le côté gauche du char céleste était plein de vêtements et de parures. Alors le fils des Devas conçut cette pensée : Certainement, c'est un personnage digne de respect qui est maintenant à la porte, puisque grâce à lui, nous avons acquis tant de biens.

Alors il appela le Brāhmane en lui disant : Entre, ô Brāhmane ! En effet, le Brāhmane étant entré dans le char divin fut comblé de ces richesses divines et nourri de ces aliments d'une saveur divine et excellente ; et après avoir mangé, il les remercia en disant : Le bonheur soit avec vous.

Alors le fils des Devas parla ainsi au Brāhmane : De quelle terre viens-tu, ô Brāhmane ? Le Brāhmane répondit : Je viens du grand vihāra nommé Jetavana.

Alors le fils des Devas lui parla ainsi : Quelle est cette terre ? Le Brāhmane lui répondit : C'est une terre très agréable, entièrement couverte et ornée par des pierreries et des bijoux divins, par des arbres célestes qui donnent tout ce qu'on désire. On y voit des fleurs ravissantes, des étangs à lotus de diverses espèces ; des personnages pleins de vertus, de qualités et dignes de recevoir des présents. Là paraissent de nombreux [37] miracles opérés par le Tathāgata Viśvabhū. C'est ainsi, ô fils des Devas, que cette terre est une terre agréable.

Alors le fils des Devas parla ainsi au Brāhmane : Il faut nécessairement, ô Brāhmane, que tu dises la vérité. {[fol. 25v°]} Es-tu un Deva ou es-tu un homme pour produire le miracle par lequel tu t'annonces ? Le Brāhmane lui répondit ainsi : un Bodhisattva n'est ni un Deva, ni un homme, c'est un être qui a compassion des pauvres et des malheureux, un être qui enseigne le chemin du Bhodi.

Alors le fils des Devas lui offre un diadème et des pendants d'oreilles et après lui avoir présenté cette offrande, il lui adresse la stance suivante :

Ah, cette terre est pleine de qualités, elle est exempte de toute imperfection ; la semence a poussé aujourd'hui, aujourd'hui le fruit est récolté. {||5||}

Alors le fils des Devas, après avoir prononcé cette stance, retourne au lieu d'où il était parti.

{ Chapitre quatorzième }
{ siṃhalabhramaṇa }

{V281} Ensuite le Brāhmane étant descendu de la demeure des Devas, partit pour l'île de Siṃhala, et y étant arrivé, il s'avança en présence des Rākṣasīs, après avoir revêtu la forme de l'amour, une forme aimable. Quand les Rākṣasīs le virent, elles conçurent une pensée d'amour. Elles se rendirent auprès de lui, et lui parlèrent ainsi : Soit notre époux, nous sommes de jeunes filles ; nous sommes jeunes et nous n'avons pas de seigneur, sois le seigneur de femmes qui n'ont pas de seigneur, le guide de femmes qui n'ont pas de guide, le refuge de femmes qui n'ont pas de refuge ; soit notre île pour nous qui n'avons pas d'île ; soit la lumière des créatures aveugles. Prends cette nourriture, prends cette boisson, prends ce vêtement [fol. 26r°], ces beaux jardins, ces beaux étangs de lotus. Le Brāhmane leur répond : [J'y consens] si vous exécutez mon commandement. Elles reprirent : Dis, dis comment nous pouvons exécuter tes ordres. Il leur montre donc la voie du saint qui a huit membres et il leur enseigne la réunion des quatre voies. Alors sont obtenus les fruits de l'état de Srotaāpatti, de Sakṛdāgāmin, d'Anāgāmin.

[38] Ces Rākṣasīs ne sont tourmentées ni par le malheur de la passion, ni par celui de la haine, ni par celui de l'erreur. Elles ne conçoivent pas de pensées de meurtre, et elles ne désirent la destruction de la vie de personne ; elles sont attachées aux devoirs ;

elles recherchent l'étude et l'empire de soi-même, et elles parlent ainsi : nous ne ferons plus à l'avenir la destruction d'êtres vivants ; comme vivent les hommes du Jambudvīpa, avec du riz et de l'eau, ainsi nous vivrons nous-mêmes. Nous ne mènerons plus la vie Rākṣasīs, recherchant comme nous le faisons l'étude et l'empire de soi-même.

{ Chapitre quinzième }
{ vārāṇasībhramaṇa }

Alors le saint Avalokiteśvara, descendu dans l'île de Siṃhala, se rendit dans la grande ville de Bénarès où il occupa un lieu élevé. Là se trouvaient des centaines de mille d'espèces d'insectes. Alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara s'étant rendu en ce lieu, après avoir pris la forme d'une abeille, leur fait entendre en tournant sans cesse les mots suivants : adoration à Buddha, adoration à la loi, adoration à l'assemblée [fol. 26r°]. Et ces créatures, se rappelant les mots adoration à Buddha, adoration à la loi, adoration à l'assemblée, les font entendre à leur tour. Ces créatures, après avoir brisé avec la foudre de la science la montagne de la vue des bons corps, laquelle élève en l'air ses vingt sommets, parviennent tous dans l'univers Sukhāvātī [là où] est né le Bodhisattva Sugandhamukha.

{ V282 } Alors, après avoir instruit les créatures [Avalokiteśvara] quitta la grande ville de Bénarès.

{ Chapitre seizième }
{ magadhabhramaṇa }

Il se dirigea ensuite vers les Magadhas, arriva dans leur province. Là, tous les êtres mangeant chacun la chair des autres êtres qu'ils rencontraient, pendant vingt années complètes de misères et de désastres.

Alors le saint Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara conçut

cette idée : comment rassasierai-je ces créatures ? Alors Avalokiteśvara commença à faire tomber diverses espèces de pluies : la première fut une pluie d'eau ; les ayant satisfaites avec cette eau, les créatures furent rassasiées. Il fit tomber [39] ensuite des gâteaux de riz divins, ayant une saveur excellente et divine ; les êtres furent rassasiés par cette nourriture. Ensuite, tombèrent des pluies de blé, puis de sésame, de riz, de jujube, de Kulattha [*Delicos biflorus*]. Chaque désir que conçoivent les créatures est aussitôt satisfait.

[fol. 27r°] Alors les êtres habitant le Magadha furent frappés d'un étonnement extrême. Ils se retirèrent tous en un même lieu, pour se reposer, et s'étant reposés, ils se parlèrent ainsi les uns aux autres : quel est le Deva dont la puissance agit ainsi ? Alors [parut] au milieu de ces hommes un vieillard âgé, usé, bossu, voûté, courbé, brisé, se soutenant sur un bâton, âgé de plusieurs centaines et de plusieurs milliers d'années. Cet homme leur dit : il n'y a aucun Deva, quel qu'il soit qui se manifeste ainsi à vous à l'exception d'Avalokiteśvara.

Alors l'assemblée lui adresse cette question : à quel signe reconnaître Avalokiteśvara ? Alors le vieillard commence à exposer la grandeur et les qualités d'Avalokiteśvara : il est comme une lampe pour les aveugles, il est comme un parasol pour les êtres brûlés par la chaleur du soleil, comme un fleuve pour ceux qui sont dévorés par la soif ; il donne la sécurité à ceux qui sont effrayés par le danger. C'est un médecin pour ceux qui souffrent de la maladie, un père et une mère pour les mortels malheureux, il montre le chemin de l'anéantissement aux êtres qui sont tombés dans l'Avīcī. Telles sont les diverses qualités et la grandeur de cet être. Heureuses les créatures du monde qui se rappellent son nom ! Elles échappent à la douleur qui accompagne l'homme jusque dans sa dernière transmigration. C'est pourquoi, ce sont des hommes heureux que ceux qui [fol. 27v°] offrent sans cesse et perpétuellement de l'encens et des fleurs au Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, ceux qui exercent en présence d'Avalokiteśvara le diagramme qui a quatre coins. Ils deviennent des rois Cakravartin, possesseurs des sept choses précieuses comme le joyau de la roue, le joyau de l'éléphant,

le [40] joyau de la pierre précieuse, le joyau de la femme, le joyau de maître de maison, le joyau du cheval, le joyau du général. Ce sont là les sept choses précieuses dont ils deviennent possesseurs, ceux qui offrent une seule fleur à Avalokiteśvara. Leur {V283} corps exhale une bonne odeur ; en quelque région qu'ils renaissent, ils y ont des membres parfaits. C'est ainsi que cet homme vertueux fit la description des qualités d'Avalokiteśvara. Et les hommes qui formaient l'assemblée allèrent chacun fixer leur demeure dans les habitations du Buddha.

Alors le vieillard, après avoir fait l'exposition directe de la loi, se retira dans sa propre maison. Ensuite, le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara disparut en cet endroit même au milieu de l'éther. Alors l'éther connut cette pensée : Il y a longtemps que je n'ai vu le Tathāgata Viśvabhū. Il est aujourd'hui arrivé par la succession des temps dans le vihāra de Jetavana. L'éther s'y étant rendu fut vu par le bienheureux.

Ensuite, Avalokiteśvara entra dans le vihāra de Jetavana. [fol. 28r°] Aussi loin que s'étend sa vue, il aperçoit plusieurs centaines de mille de Devas, de Nāgas, de Gandharvas, d'Asuras, de Kinnaras, de Mahoragas, d'hommes et d'êtres n'appartenant pas à l'espèce humaine et plusieurs centaines de mille de Bodhisattvas réunis dans l'assemblée.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Gaganagañja parla ainsi au bienheureux [Tathāgata]. Quel est, ô bienheureux, ce Bodhisattva Mahāsattva qui s'avance ? Le bienheureux répondit : C'est, ô fils de famille, Avalokiteśvara qui s'avance. Alors le Bodhisattva Mahāsattva Gaganagañja garda le silence.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, après avoir tourné trois fois en signe de respect autour du bienheureux, vint s'asseoir à sa gauche. Quand le bienheureux le vit assis, il lui fit cette question : Tu es las, tu es fatigué, ô fils de famille, quelle œuvre as-tu accomplie ? Le Bodhisattva fit alors connaître ce qu'il avait fait antérieurement. Les êtres qui étaient tombés parmi les morts, tombés dans les enfers Avīcī, Kālasūtra, Raurava, [41] dans les grands enfers Hāha, et Tavana, Śītodaka, Asīcheda, ma mission était de les

convertir.

[fol. 28v°] Après avoir accompli cette œuvre, je devais les établir dans l'état de Buddha parfaitement accompli. Et, en effet, ayant rempli ma mission, je les ai établis dans cet état suprême. C'est ainsi que j'ai converti les créatures.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Gaganagañja fut frappé d'un étonnement extrême. Quoique je sois depuis longtemps Bodhisattva, je n'ai jamais vu jusqu'ici qu'un Bodhisattva ait rempli un tel rôle. N'est-ce pas aux Tathāgatas qu'un tel rôle appartient ?

Alors le Bodhisattva Gaganagañja, se tenant debout en face du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, lui parla ainsi : Tu es las, tu es fatigué. Celui-ci répondit : Non, au milieu de vous, je ne suis ni las, ni fatigué. Et les deux Bodhisattvas, après s'être entretenus ensemble, gardèrent le silence.

Ensuite le bienheureux [Viśvabhū] se mit à enseigner la loi qui consiste dans l'exposition des six perfections. Écoutez tous ! Premièrement, celui qui est devenu bodhisattva doit accomplir la perfection de l'aumône, et de même, il doit accomplir les autres perfections, celle de la morale, de la patience, de l'énergie, de la méditation, de la science. Après avoir fait cet enseignement direct de la loi, il garda le silence. [fol. 29r°] Alors les assemblées [qui se trouvaient réunies] se rendirent chacune dans la terre de Buddha qu'elles habitaient, ainsi que les Bodhisattvas Mahāsattvas.

Ceci est le premier extrait du Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui sert de grand véhicule, ce roi des joyaux.

{Deuxième partie}

{Chapitre premier}

{aśvarājavaraṇana}

{V284} Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇa-
viṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Tu nous as raconté, ô Bhagavat,
ce qu'avait fait jadis Avalokiteśvara. Quelles sont les méditations
qu'il a obtenues ? Bhagavat répondit : Les voici, ô fils de famille.
Ce sont les méditations nommées :

Ākārakara (celle qui produit la forme),
Prabhākara (celle qui produit la lumière)
Vakṣodgata (celle qui sort de la poitrine)
Sūryaprabha (celle qui a l'éclat du soleil)
Mokṣaka (celle qui délivre)
Candravaralocana (l'excellent œil de la lune)
Sūryavaralocana (l'excellent œil du soleil)
Dharmābhikāṅkṣin (celle qui désire la loi)
[42] Samudrāvagāhana (celle qui se plonge dans l'océan)
Dharmadhara (celle qui supporte la loi)
Khadgajvalana (l'éclat du poignard)
Maitryābhīmukha (celle qui regarde en face la charité)
Pratibhāsita (la lumière réfléchie)
Sudārta (celle qui est bien domptée)
Akṣarākṣara (l'impérissable de l'impérissable)
Tathāgatakoṣaparivārin (celle qui sert d'enveloppe au trésor des
Tathāgatas)
Mārādhara (celle qui contient Māra)
Devābhīmukha (celle qui regarde en face les Devas)
Kalaviṅkarutasvara (le bruit du chant du kalaviṅka)
Dharmābhīmukha (celle qui regarde en face la loi)
[fol. 29v°] Vikirin (celle qui se répand)

Keyāra (le bracelet du haut du bras)
 Dhvajāgra (l'extrémité de l'étendard)
 Alaṃkāra (l'ornement)
 Vyūharāja (le roi des collusions)
 Daśadigvyavalokana (le regard qui embrasse les dix points de
 l'espace)
 Cintāmaṇivaralocana (l'œil excellent du joyau)
 Samudrāvalokana (le regard jeté sur l'océan)
 Sarvalokadhātuvyavalokana (le regard qui embrasse tous les
 univers)
 Kṛṣṇāgata (l'arrivée de la lune noire)
 Abhinamita (celle qui est saluée)
 Uṣṇīśakundala (les pendants d'oreilles et les cheveux frisés)
 Candrānalokana (le regard dirigé sur la lune)
 Bahujanaparivāra (le cortège formé de beaucoup de gens)
 Devarocana (le soleil des Devas)
 Kalpadīpa (la lampe du Kalpa)
 Pratipanottama (le meilleur de ce qui est obtenu)
 Rājendra (l'Indra des rois)
 Avīcīsaṃśoṣana (celle qui dessèche l'Avīcī)
 Rucira (la belle)
 Devakundala (le pendent d'oreille des Devas)
 Amṛtavindu (la goutte d'ambrosie)
 Prabhāmaṇḍala (le disque de lumière)
 Samudraśoṣana (celle qui dessèche l'océan)
 Vimānanivyūha (la porte du char céleste)
 Sūlopala (le lotus bleu)
 Arūdhā (celle qui est montée)
 [fol. 30r°] Vajrakavaca (la cuirasse de diamant)
 Damana (celle qui dompte)
 Candottaryā (luminance des vues)
 Abhāsakara (celle qui donne de l'éclat)
 [43] Śatakirana (celle qui répand des centaines de rayons)
 Vicchurita (celle qui est tout à fait tranchée)
 Prabhāṃkara (celle qui éclaire)
 Svakāraka (celle qui est sa propre cause à elle-même)

Asurasamcodana (celle qui excite les Asuras)
 Bhavasamcodana (celle qui excite l'existence)
 Nirvāṇasamcodana (celle qui excite l'anéantissement)
 Mahādvīpa (la grande île)
 Dvīparāja (le roi des îles)
 Bhavottāra (celle qui traverse l'existence)
 Akṣayakara (celle qui rend impérissable)
 Yogakara (celle qui produit l'application)
 Paramārthadarśana (la vue de la vérité)
 Vidyut (l'éclair)
 Siṃhaviṅgbhita (le bâillement du lion)
 Smṛtīndriyavardhana (celle qui fait croître l'organe de la
 mémoire)
 Adhīmukta (celle qui est comprise)
 Jayavāhana (celle qui apporte la victoire)
 Margasamdarśana (celle qui enseigne le chemin)

Telles sont, ô fils de famille, les méditations dont le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara est pourvu. Dans chacun des pores où naissent les cheveux, il y a des centaines de mille de méditations. C'est là, ô fils de famille, la masse éminente, l'accumulation des mérites d'Avalokiteśvara. Les Tathāgatas n'ont pas une accumulation égale des mérites.

[fol. 30v°] {V285} Jadis, ô fils de famille, je fus bodhisattva sous le nom de Siṃharaḍa. Alors je partis pour aller visiter l'île de Siṃhala, avec cinq cents fils de marchands, avec des chariots, des paniers, des chameaux, des bœufs, des ânes ; ayant rassemblé beaucoup de marchandises, je partis pour l'île de Siṃhala. Franchissant les uns après les autres les villages, les villes, les bourgs, les hameaux, les cités, je me dirigeai vers l'île de Siṃhala. Appelant alors le nautonier, qui m'avait fourni un bon vaisseau, je lui parlai ainsi : Dis-nous, dis à quelle île nous portent les vents en soufflant ainsi ? Est-ce vers les îles des joyaux que soufflent les vents ? Est-ce vers le Jambudvīpa que soufflent les vents ? Est-ce vers les Kuśadvīpas que soufflent les vents ? Est-ce vers les îles des Rākṣasīs que soufflent les vents ? Le nautonier répondit ainsi :

Puisse le respectable personnage [Deva] y aller !

[44] Les vents soufflent vers le Siṃhala. Alors il détacha son vaisseau. En effet, les vents soufflaient vers les Siṃhalas. Alors montant sur ce vaisseau, je partis pour l'île de Siṃhala. Mais les Rākṣasīs qui l'habitaient, ayant connu ce départ, [fol. 31r°] envoyèrent des vents contraires. Et le vaisseau fut brisé en morceaux et les marchands qui étaient tombés dans la mer commencèrent à nager de toutes leurs forces. J'arrivai alors près du rivage ; en ce moment, cinq cents Rākṣasīs s'avançaient en folâtrant, après avoir revêtu la figure de jeunes filles. Elles s'approchèrent alors du rivage. Après [nous] avoir donné des centaines de radeaux, elles les poussèrent dans la mer. Les marchands, prenant leurs habits qui étaient collés sur leur corps, commencèrent à les presser [pour en extraire l'eau] et après les avoir pressés, quittant ce lieu pour se transporter dans une autre partie du pays, ils s'assirent sous un grand arbre Campaka et s'étant assis, ils commencèrent à se demander les uns aux autres : Quelle ressource nous reste-t-il ? Et ils se dirent : Nous n'avons pas de ressource dans ces lieux. Après s'être ainsi entretenus les uns avec les autres, ils gardèrent le silence.

Ensuite les Rākṣasīs s'étant présentées devant ces hommes, parlèrent ainsi [à chacun d'eux] : Sois le seigneur de ces femmes qui n'ont pas de seigneur. Sois le guide de celles qui n'ont pas de guide. Sois une île pour celles qui n'en ont pas, un asile pour celles qui n'ont pas d'asile, un soutien pour celles qui n'ont pas de soutien. Prends pour toi cette nourriture, prends cette boisson, prends ce vêtement, ces anneaux, ces bracelets pour le haut du bras, ces diadèmes, ces pendants d'oreilles, ces beaux jardins, [fol. 31v°] ces beaux étangs de lotus. Les Rākṣasīs prirent alors chacune un de ces hommes et les conduisirent dans leurs maisons. Celle de ces Rākṣasīs qui était la plus âgée m'emmena chez elle. Là, je fus rassasié d'aliments d'une saveur excellente et divine et après m'être rassasié, je commençai à me livrer au plaisir avec elle. Elle ne cessait de se rassasier du plaisir que procurent les hommes. Ainsi s'écoulèrent deux cents, trois cents jours. Une nuit que j'étais couché, je vis rire l'organe qui donne la volupté.

[45] Frappé alors d'étonnement, non jamais, me dis-je, je n'ai vu ni n'ai entendu que l'organe qui donne la volupté, allumé comme une lampe et ne formant qu'une seule flamme, se soit mis à rire. Il me dit alors : Cette Rākṣasī qui habite ici dans l'île de Siṃhala, mettra un terme à ton existence. Je lui fis à mon tour cette question : Comment sais-tu que c'est une Rākṣasī ? Il me dit : Si tu ne le crois pas, prends la route du midi et avance-toi en la suivant. Là, tu avanceras ta tête au-dessus de la ville de fer, car elle n'a ni œils-de-bœuf, ni portes et elle est parfaitement close. C'est là que sont jetés les os de plusieurs centaines de marchands qui ont été dévorés [par les Rākṣasīs]. Il y en a qui vivent encore, d'autres sont morts. Si tu ne crois pas [ce que je te dis] vas-t-en par ce chemin [fol. 32r°]. Quand tu seras parti et que tu auras vu le chemin, alors tu auras foi en moi. C'est ainsi que le filet de l'illusion fut repoussé par lui.

{V286} Alors le Bodhisattva, s'étant levé d'auprès de la Rākṣasī, partit pendant la nuit. S'étant armé d'un glaive ayant l'éclat de la lune, prenant la route du midi, qu'il suivit, il sortit de la maison. Il parvint bientôt à la ville de fer et en fit complètement le tour ; mais il n'y vit ni portes ni œils-de-bœuf.

Auprès de cette ville de fer était un grand arbre ; y étant monté, j'entendis les cris de mes compagnons qui se dirigeaient vers moi ; les marchands me disaient : Ah ! Puisse le grand chef de la caravane venir ici. Nous sommes jetés dans la ville de fer.

Chaque jour, [les Rākṣasīs] prenant un de ces braves gens, les dévorent et après les avoir dévorés, elles jettent leurs os dans la ville de fer. Ils racontaient ainsi ce qui leur était arrivé. Alors, étant descendu de l'arbre Campaka, reprenant de nouveau la route du midi et la suivant, je me hâtai de revenir et je rentrai dans la maison.

Alors l'organe qui donne la volupté me dit : Ô, grand chef de la caravane, tu as vérifié ma parole ; tu as vu ce que je t'avais dit. [fol. 32v°] Vous avez parlé ensemble [toi et tes compagnons]. Je lui adressai alors ces paroles : Quel moyen avons-nous à notre disposition ? Il me répondit : Il y en a un, grand chef de la caravane, [46] qui peut vous aider à sortir de l'île de Siṃhala, sains et saufs, à

rentrer dans le Jambudvīpa, et le revoir de nouveau. Je lui fis alors cette question : Montre-moi le chemin par lequel je pourrais sortir de l'île de Siṃhala. Il me parla alors ainsi : Il y a dans cette île, respectable personnage, sur le rivage du grand océan, un roi des chevaux nommé Vārāha, qui est compatissant pour les malheureux. Ce roi des chevaux nommé Devavārāha, après avoir mangé la plante médicinale nommée Sarvaśveta, va et vient sur la plage du sable d'or. Après s'y être promené, il s'agite et après s'être agité, il fait entendre ces paroles : Qui est-ce qui passe à l'autre bord ? Qui passe à l'autre bord ? Qui passe à l'autre bord ? Il faudra que tu dises : C'est moi, être divin, qui passe à l'autre bord.

Après ce dialogue, il se replaça auprès de la Rākṣasī et s'endormit avec elle. Mais la Rākṣasī, s'étant réveillée, lui dit : Fils du respectable, comment se fait-il que ton corps se soit refroidi ? Je lui répondis alors un mensonge : C'est que je suis sorti de la ville pour satisfaire aux besoins naturels ; [fol. 33r°] c'est alors que mon corps s'est refroidi. Après avoir entendu ces paroles, elle se rendormit.

Quand parut le soleil, le Bodhisattva, s'étant levé, parla ainsi aux marchands : Venez tous, sortons de la ville. Tous ensemble, réunis, ils sortirent de la ville et quand ils furent dehors, ils s'assirent à l'écart, et s'étant assis, ils commencèrent à se demander les uns aux autres, comment est pour chacun de nous la femme que chacun chérit ? Les uns dirent : Il y a [pour nous] des diadèmes, des pendants d'oreilles et des guirlandes divines. Un autre dit : Elles me soutiennent avec des aliments qui ont une saveur divine et excellente. Un autre : Elles me retiennent avec des vêtements de diverses espèces. D'autres : Nous sommes à l'abri d'une corpulence incommode. Un autre : Il y a pour moi diverses espèces de santal, de camphre et de musc. D'autres : On se parle mutuellement. C'est ainsi que ces hommes s'entretinrent entre eux.

Alors le Bodhisattva s'adressa en ces termes à ces marchands : Ce n'est pas une chose convenable à vous d'être ainsi attachés à des Rākṣasīs. Ceux-ci, tout troublés, [47] s'écrièrent : Vraiment, vraiment, ô grand chef de la caravane, ce sont des Rākṣasīs ! Ensuite les marchands dirent quelle voie de salut avons-nous ? [fol. 33v°] Les

Rākṣasīs sont les habitantes de l'île de Siṃhala.

Alors je leur répondis : En vérité, en vérité, par Buddha, la loi et l'assemblée, ce n'est pas une femme, c'est une Rākṣasī [que celle avec qui vit chacun de nous]. Ensuite les marchands dirent : Quel sera notre guide, notre appui ? Je leur répondis alors : Il existe pour nous une voie, un refuge, un appui. Les marchands dirent : Quelle est cette voie, quel est ce refuge, cet appui que nous avons ? {V287} Les marchands ajoutèrent : Montre-nous le, ô chef de la caravane. Je leur dis alors : Vous avez, dans l'île de Siṃhala, le roi des chevaux nommé Vārāha qui est plein de compassion pour les pauvres et pour les malheureux. Après avoir mangé la plante médicinale nommée Śveta, il va et vient sur la plage du sable d'or et après s'être promené, ayant agité son corps, il fait entendre ces trois cris : Qui passe à l'autre rive ? Qui passe à l'autre rive ? Qui passe à l'autre rive ? Alors il faut que nous disions : C'est nous qui passons à l'autre rive.

Alors les marchands parlèrent ainsi : Quel jour partirons-nous ? Il faut que chaque homme s'impose le secret (ou un jeûne). Après avoir fixé l'époque de leur expédition, ils rentrèrent de nouveau dans la ville, et se rendirent chacun à leur maison. Leurs femmes leur dirent alors : Tu es las, fatigué d'être allé visiter les beaux jardins, [fol. 34r°] les beaux lacs de lotus. [Le Bodhisattva] répondit : Je n'ai vu rien de pareil et je n'en ai pas entendu parler. La Rākṣasī lui dit alors : Fils du respectable, il y a dans l'île de Siṃhala divers beaux jardins, pleins de fleurs de diverses espèces ; il y a plusieurs centaines de lacs de lotus de diverses espèces. Alors il se mit à dire : Dans trois jours d'ici, il faut que j'accompagne une pénitence qui m'est ordonnée ; je sortirai [ensuite] pour voir la terre des jardins. – Fils de respectable, je ferai de même. Ils songèrent ensuite à accomplir leur pénitence, [ils se disaient] serait-ce que les Rākṣasīs connaissent notre dessein (yoga) ?

[48] Si quelqu'un parle, ce sera la fin de notre vie. Pensant ainsi à leur corps, ils gardèrent le silence. La Rākṣasī offrit [au Bodhisattva] les aliments qu'elle lui avait préparés ; et quand il eut mangé, il laissa échapper un soupir. La Rākṣasī lui dit alors : Fils du

respectable, pourquoi [après avoir mangé] laisser échapper un soupir ? Il lui répondit : C'est le désir qu'éprouvent les hommes du Jambudvīpa de revoir leur pays. [fol. 34v°] Elle lui dit alors : Tu es pauvre, ô fils du respectable, dans ton propre pays. Prends ces aliments, cette boisson, ces vêtements ; dans l'île de Siṃhala, il y a divers beaux jardins ; tu y jouiras de moyens de subsistance et de plaisirs divers ; est-ce que ce n'est pas le contraire du Jambudvīpa ?

Alors je gardai le silence. Le premier jour se passa ainsi. Le second jour, des mets apprêtés deux fois furent donnés pour le vœu ; tous ces mets furent préparés [en conséquence]. Le troisième jour, il partit au lever du soleil.

Les marchands étant sortis de la ville commencèrent à faire leur plan. Nous ne devons plus revoir l'île de Siṃhala. Allons, vite, vite ! Ayant ainsi fait leur plan, ils partirent. Ils s'en vont donc vite, vite, légèrement, légèrement. Enfin ils arrivent à l'endroit où se trouvent le roi des chevaux Vārāha. Ils voient alors le roi des chevaux Vārāha, qui après avoir mangé de la plante médicinale nommée Sarvaśveta, et perçoit le goût, puis qui va et vient sur la plage du sable d'or, qui après s'être ainsi promené, agité son corps [fol. 35r°] et qui après l'avoir secoué, fait entendre trois fois ces paroles : Qui passe à l'autre rive ? Qui passe à l'autre rive ? Qui passe à l'autre rive ? Alors les marchands s'écrièrent : C'est nous qui passons à l'autre rive. Alors le roi des chevaux Vārāha leur parla ainsi : Ô, marchands, quand [mon] corps s'arrêtera, il faudra qu'aucun de vous ne regarde l'île de Siṃhala, qu'aucun de vous n'ouvre les yeux. Après que le plan fut ainsi fait, je montai [sur le cheval] { V288 } avec les cinq cents marchands.

Alors les Rākṣasīs qui habitaient l'île de Siṃhala, accourant derrière nous, se [49] mirent à notre poursuite, pleurant et faisant entendre des cris plaintifs. Les marchands, alors entendant le bruit des gémissements, tournèrent la tête et se mirent à regarder. À peine eurent-ils regardé, qu'ils tombèrent dans l'eau la tête la première. À peine y furent-ils tombés que les Rākṣasīs les en retirant, dévorèrent leur chair. J'arrivai alors ainsi seul dans le Jambudvīpa. Ensuite, quand j'eus fait trois fois le tour du roi des chevaux, Vārāha, sur le

bord du rivage, il s'en alla d'où il était venu.

Quittant ce lieu à mon tour, je parvins enfin, au terme de mon voyage, à mon habitation. [fol. 35v°] Alors mon père et ma mère, me serrant par le cou, commencèrent à pleurer. Quand le voile de larmes [qui couvrait leurs yeux] se fut déchiré, ils se mirent à me regarder. Je m'assis alors à côté de mon père et de ma mère, mais je ne leur racontai pas toute mon histoire. Mon père et ma mère me dirent ensuite : Tu nous es donc revenu en vie, cher enfant. Nous n'avons plus besoin de richesses. Tu es notre bâton de vieillesse. Quand nous deviendrons aveugles, tu nous guideras dans le chemin ; quand nous mourrons, tu nous offriras le gâteau sacré. Un fils devient le maître quand [son père] est mort ; le nom de fils répand la joie comme un vent frais. Voilà ce que me dirent mon père et ma mère.

C'est ainsi, ô Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, que j'ai été le Bodhisattva chef de la caravane, voilà comment je n'ai pas éprouvé de malheur. C'est que, Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, j'ai été sauvé du danger de la mort par Avalokiteśvara qui était devenu le roi des chevaux, Vārāha.

Par exemple, ô Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, je ne puis compter la masse des mérites d'Avalokiteśvara. Il faudrait [en comparaison] peu de temps pour énumérer un à un chacun des pores où poussent les poils.

{ Chapitre deuxième }
{ romavivaraṇāvarṇana }

Par exemple, ô Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, que dans un pore où pousse le poil nommé Suvarṇa [fol. 36r°], habitent plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de Gandharvas, qu'ils ne souffrent pas de la douleur de la transmigration, qu'ils soient comblés d'une félicité suprême, qu'il se présente à eux des richesses divines, qu'ils ne souffrent ni de la passion, [50] ni de l'erreur, ni de la haine, qu'ils ne conçoivent pas une seule pensée de méchanceté, une seule idée de cruauté, qu'ils pratiquent perpétuellement le jeûne

imposé par les huit règles des Āryas, qu'ils désirent perpétuellement la loi.

Par exemple, ô Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, dans le pore du poil nommé Suvarṇa, il y a un joyau nommé ābhāsa. Quand les Gandharvas forment un désir, ce désir est immédiatement satisfait. En quittant le pore du poil Suvarṇa, se trouve le pore du poil nommé Kṛṣṇa ; là résident plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de Ṛṣis. Quelques-uns ont une connaissance surnaturelle. D'autres en ont deux, d'autres trois, d'autres quatre, d'autres cinq, d'autres six. Dans ce pore de poil se trouve une terre d'argent, [fol. 36v°] des montagnes d'or, des pièces d'argent, des montagnes pleines de rubis. Telles sont les montagnes au nombre de sept fois sept, qu'habitent ces quatre-vingt mille Ṛṣis. À ces sages se montrent des centaines de mille de myriades de koṭi d'arbres du paradis dont les feuilles sont en forme de coupe, ayant la tige rouge, {V289} les feuilles d'or et d'argent et resplendissant de pierreries. Dans chacun des pores où poussent les poils, il y a quatre étangs de lotus dont quelques-uns sont pleins de l'eau qui donne les huit membres. On voit auprès de divins aloès, des santals odorants, de beaux arbres qui donnent tout ce qu'on leur demande, auxquels sont suspendus des ornements divins, des diadèmes, des pendants d'oreilles, des guirlandes, des colliers, des colliers de soixante fils, des bracelets pour le haut du bras, des anneaux pour les jambes, des étoffes de soie et qui ont des feuilles d'or. Sur chacun de ces arbres célestes, sont assis des Gandharvas par centaines ; quand ils font entendre le son de leur voix et de leurs instruments, alors les animaux et les oiseaux sont remplis de chagrin. Le bonheur et le malheur appartiennent aux êtres qui sont condamnés [51] à la transmigration. Comment éprouve-t-on du malheur dans le Jambudvīpa. [Les hommes] voient la naissance, la vieillesse et la mort, ils voient l'absence des choses qu'ils désirent et qui leur sont chères et la présence de celles qu'ils n'aiment pas, et ils souffrent beaucoup de douleurs humaines. [fol. 37r°] C'est de cette manière que les animaux et les oiseaux ressentent du chagrin.

Alors ils se rappellent le nom du Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des joyaux. Il apparaît devant eux des

aliments doués d'une saveur excellente et divine dont ils sont rassasiés. Il apparaît des substances divines et d'un parfum exquis. Quand ils conçoivent un désir, aussitôt ce désir est satisfait.

Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Je suis frappé d'un étonnement et d'une surprise extrême, ô Bhagavat.

Bhagavat reprit : Pourquoi, ô fils de famille, es-tu frappé d'un étonnement extrême ?

Sarvanīvaraṇaviṣkambhin répondit ainsi : Quand, ô Bhagavat, ils se rappellent le nom du Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des joyaux, à ce seul nom apparaissent de telles richesses ; ils seront heureux les êtres qui feront écrire, qui retiendront, qui réciteront, qui posséderont et qui graveront profondément dans leur esprit, ne fut-ce qu'une seule lettre du Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des joyaux, [fol. 37v°]. Ils ne voient pas le malheur de la transmigration ; ils ne renaissent ni dans des familles de Caṇḍālas, ni dans des familles illustres ; ils n'ont pas d'organes faibles. Leurs membres ne sont ni estropiés, ni couverts de pustules, ni usés par l'âge. Ils ne sont ni impuissants, ni lépreux et la maladie n'opprime pas leur corps. Ils ont de la santé, de la force, de l'énergie et leurs sens sont satisfaits.

Alors Bhagavat exprima ainsi son assentiment : Bien, bien, ô Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, c'est là la splendeur que te donne Bhagavat, quand en présence d'une assemblée où sont réunis plusieurs milliers de Devas, de Nāgas, de Yakṣas, de Gandharvas, d'Asuras, de Garuḍas, de Kinnaras, de Mahoragas, d'hommes, d'êtres n'appartenant à l'espèce humaine et de fidèles des deux sexes, une exposition aussi développée de la loi est faite pour toi.

[52] Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Quand Bhagavat répond ainsi à ces questions, alors les enfants des Devas sentent naître en eux une foi que rien ne peut briser.

[fol. 38r°] Alors Bhagavat exprima ainsi son assentiment : Bien, fils de famille, il est bien que tu sollicites ainsi le Tathāgata. Par exemple, ô Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, après avoir quitté le pore où pousse le poil nommé Kṛṣṇa, [il y a] le pore du poil nommé

Ratnakunḍala. Là résident plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de filles des Gandharvas ; les filles des Gandharvas sont très belles, elles sont gracieuses, agréables à voir ; elles sont douces de la perfection suprême de l'éclat et de la beauté. Leur corps est orné de parures divines ; elles peuvent lutter en quelque sorte avec les Apsaras, elles sont brillantes d'éclat et de beauté. Elles ne souffrent ni du mal de la passion, ni de celui de la haine, ni de celui de l'erreur, et leur corps n'éprouve aucune des douleurs de l'humanité. Ces filles des Gandharvas se rappellent trois fois le nom d'Avalokiteśvara ; {V290} quand elles se le rappellent trois fois, alors tous les biens se présentent à elles.

Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Je pars, ô Bhagavat, parce que je désire voir ces pores où poussent les poils.

[fol. 38v°] Bhagavat reprit : Ils sont insaisissables, ô fils de famille, ces pores ; ils ne peuvent être touchés ; de même que l'élément de l'éther est insaisissable, et qu'il ne peut être touché, ainsi sont, ô fils de famille, ces pores où poussent les poils. Le Bodhisattva Mahāsattva Samantabhadra [porta son attention] sur ces pores ; douze années complètes s'écoulèrent et il ne les vit pas. Les cent Buddhas qui sont placés dans chacun de ces poils, il ne les vit pas davantage. Or c'est moi qui jadis fus ce Bodhisattva.

Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Si le Bodhisattva Mahāsattva Samantabhadra n'a rien vu et que douze années se sont ainsi écoulées, sans qu'il ait vu ces pores où naissent les [53] poils, si les cent Buddhas qui sont placés dans chacun de ces pores n'ont pas été vus par lui davantage, à quoi bon irai-je moi-même pour les voir ?

Bhagavat lui dit : Fils de famille, pendant que j'étais moi-même occupé à regarder et à rechercher les pores de cet être, j'ai reconnu qu'il était étranger à toute illusion au-dessus de toute démonstration, subtil, c'est à ces caractères que je l'ai reconnu, conforme, [je l'ai vu] exempt de passion, ayant des formes diverses, [fol. 39r°] cent mille bras, cent mille koṭi d'yeux, ayant la forme du tout, une grande forme, onze têtes ; [je l'ai reconnu] comme le grand, le suprême yogin, comme établi dans le degré de l'anéantissement, comme doué

de bonnes pensées, d'une grande science, comme faisant traverser l'existence, comme sans famille, sans miroir, comme sage, comme un enseignement et comme une ombre pour tous les êtres. Voilà, ô fils de famille, ce que personne n'a jamais ni entendu dire, ni vu du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara.

Les Tathāgatas eux-mêmes ne voient pas son corps, non plus que Samantabhadra et les autres Bodhisattvas qui parurent autrefois. Le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, ô fils de famille, que l'esprit ne peut embrasser, produit au dehors des miracles, il produit ces miracles devant un grand nombre de Bodhisattvas Mahāsattvas. Il instruit plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de Bodhisattvas, il les établit dans le chemin du Bodhi, et après les y avoir établis, ces êtres vont dans l'univers Sukhāvātī, où ils entendent la loi de la bouche du Tathāgata Amitābha.

Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Par quel moyen, ô Bhagavat, pourrai-je voir le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara ?

[fol. 39v°] Bhagavat répondit : Fils de famille, s'il descend ici dans l'univers Sahā pour me voir, pour me saluer, pour me servir, [tu le verras].

Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Je désire, ô Bhagavat, que le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara vienne ici.

Bhagavat reprit : Ce n'est que quand a lieu la conversion des êtres qu'Avalokiteśvara vient ici.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, tenant sa tête entre [54] ses mains, se livra à ces réflexions : Il faut que je sois bien attaché au péché pour que pendant le cours d'une longue vie, j'aie été privé de la vue d'Avalokiteśvara, aveugle que je suis, marchant dans la voie des ténèbres.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla de nouveau ainsi à Bhagavat : Dans quel temps, ô Bhagavat, Avalokiteśvara pourrait-il venir ?

Bhagavat, entendant ces paroles, se mit à rire à plusieurs reprises. C'est à un moment inattendu qu'a lieu l'époque de l'arrivée d'Avalokiteśvara. Par exemple, ô fils de famille, en quittant le pore d'où naît le poil [nommé Ratnakuṇḍala], [il y a] le pore nommé Amṛtabindu [fol. 40r°]. Là résident plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de fils des Devas. {V291} Là résident des Bodhisattvas Mahāsattvas qui occupent les divers degrés de [l'état de Bodhisattva], le premier, le second, le troisième, le quatrième, le cinquième, le sixième, le septième, le huitième, le neuvième et le dixième.

Par exemple, ô Sarvanīvaraṇaṣkambhin, dans ce pore nommé Amṛtabindu, il y a soixante montagnes d'or et d'argent, chacune de ces montagnes a soixante mille yojanas d'élévation et quatre-vingt-dix-neuf mille sommets formés d'un or et d'un argent divins, remplis de pierres précieuses. Sur chacun de leurs flancs, habitent des Bodhisattvas plongés dans leurs réflexions. Sur ces montagnes résident plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de Gandharvas qui entretiennent perpétuellement dans ce pore, un concert de chants et d'instruments. Dans ce pore nommé Amṛtabindu, ô Sarvanīvaraṇaṣkambhin, se trouvent aussi plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de chars célestes, incrustés de pierreries et de bijoux divins, [fol. 40v°] brillants, peints de diverses couleurs, auxquels sont suspendus par cent mille des colliers de perles. Des Bodhisattvas, assis dans ces chars, s'y entretiennent de la loi ; puis en étant descendus, ils retournent chacun dans leurs [terres de Buddha]. Sur les terrasses, on voit soixante-dix-sept étangs dont les uns sont remplis de l'eau qui donne les huit membres et les autres [55] couverts de fleurs de diverses espèces comme l'utpala [le lotus bleu], du padma [*Nelumbium speciosum*], du kumuda [le lotus rouge], du puṇḍarīka [le lotus blanc], le saugandhika [*Nymphaea*, lotus], le māṇḍārava, le mahāmāṇḍārava. Sur ces terrasses s'élèvent de beaux arbres qui donnent tout ce qu'on désire, qui ont des tiges rouges, des feuilles d'or et d'argent, auxquels sont suspendus des ornements divins, des diadèmes, des pendants d'oreilles, des guirlandes, des colliers, des chapelets à soixante fils, des anneaux pour le haut du bras, ainsi que

d'autres ornements de diverses espèces.

Sur ces terrasses des Bodhisattvas se promènent pendant la nuit et ils se rappellent les divers grands véhicules ; ils songent au degré où l'on obtient l'anéantissement. Ils songent au malheur des êtres soumis à la transmigration. Ils pensent à l'enfer et aux bêtes brutes et après ces réflexions, ils éprouvent de la charité. C'est ainsi, ô Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, que dans ce pore habitent des Bodhisattvas.

Quittant ensuite le pore nommé Amṛtabindu, on trouve le pore d'où naissent les poils nommé Vajramukha. [fol. 41r°] Là résident plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de Kinnaras. Ils sont ornés d'anneaux pour le haut du bras, de pendants d'oreilles, de guirlandes de diverses couleurs, de parures, d'onguents parfumés. Ils sont perpétuellement pleins de bienveillance pour Buddha, la loi et l'assemblée. Ils s'occupent exclusivement de la loi et de la charité. Ils éprouvent de la patience, ils songent à l'anéantissement. C'est ainsi, ô fils de famille, que ces Kinnaras sont attachés à la loi. Dans ce pore, se trouvent plusieurs centaines de mille de cavernes, de montagnes ; quelques-unes sont d'or, d'autres sont d'argent, d'autres de cristal ou de rubis, ou de saphir, d'autres sont formées des sept choses précieuses. Ce sont là, ô fils de famille, les choses qui, produites par la bonne loi, paraissent dans ce pore.

On y voit aussi plusieurs grands arbres, des santals, des arbres odorants, plusieurs centaines de mille de lacs de lotus ; des chars célestes ornés d'argent et de cristal, très brillants, agréables, beaux à voir ; ce sont là les chars qui y paraissent. Dans ces chars, [56] viennent s'asseoir des centaines de mille de Kinnaras, et s'y étant assis, ils s'entretiennent de la loi. Par exemple, ils s'entretiennent de la perfection de l'aumône, de celle de la morale, de celle de la patience, [fol. 41v°] de celle de l'énergie, de celle de la contemplation, de celle de la science.

Après s'être ainsi entretenus de la loi, ils se rendent chacun sur leur terrasse. Quelques-unes de ces terrasses sont faites d'or, d'autres sont faites d'argent ; sur toutes les terrasses paraissent des

arbres qui donnent tout ce qu'on leur demande, ayant des tiges rouges, des feuilles d'or et d'argent, auxquels sont suspendus des ornements divins, des diadèmes, des pendants d'oreilles, des guirlandes, des bracelets pour le haut du bras, des colliers et des chapelets de soixante fils, des colliers de pierreries.

Au-dessus de ces arbres sont des terrasses semblables à des salles de maisons. {V292} Sur ces terrasses semblables à des salles de maisons, se promènent les Kinnaras, et pendant qu'ils s'y promènent, ils songent aux douleurs de la transmigration. Ah ! Quel mal ! Quel mal que la naissance ! Ah ! Quel mal, quel mal que la vieillesse ! Ah ! Quel mal, quel mal que la mort ! Ah ! Quel mal, quel mal que la pauvreté et l'absence de ce qu'on désire et de ce qu'on aime et la présence de ce qu'on n'aime pas ! Quel mal ! N'est-ce pas le plus cruel des maux ! Et les êtres qui sont tombés dans l'Avīcī, ceux du Vajraśaila, du Kālasūtra, du Hāha, ces grands enfers, du Prapatana, de l'Agnighaṭa. Ceux qui sont dans la ville des morts, ne sont-ils pas les plus malheureux de tous les êtres ? [fol. 42r°] Ce sont là les réflexions auxquelles se livrent les Kinnaras et s'y étant livrés, ils pensent au degré où l'on obtient le nirvāṇa. C'est ainsi, ô fils de famille, que les Kinnaras attachés à la loi se rappellent sans cesse le nom d'Avalokiteśvara. Quand ils se rappellent son nom, alors ils sont munis de tous les moyens d'existence. C'est ainsi, ô fils de famille, que le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara est le père et la mère de toutes les créatures, qu'il donne la sécurité à toutes les créatures, qu'il montre leur chemin à toutes les créatures, qu'il est un ami vertueux pour tous les êtres. Tel est, ô fils de famille, [57] le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara. Il n'est pas facile, ô fils de famille, de saisir son nom. Et ceux qui se rappellent son nom qui est comme la grande formule magique (mahāvidyā) composée de six lettres, reviennent à la vie dans ces pores [dont j'ai parlé] ; ils ne rentrent plus dans le cercle de la transmigration ; ils passent d'un pore dans un autre et ils restent dans ces pores pendant tout le temps qu'ils recherchent le degré où s'obtient l'anéantissement.

{ Chapitre troisième }
{ ṣaḍakṣarīmahāvidyāmahātmyavarṇana }

Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Comment la grande formule magique (mahāvidyā), qui est composée de six lettres, sera-t-elle obtenue ?

[Bhagavat répondit :] Elle est difficile à obtenir, ô fils de famille, la grande formule magique de ce Bodhisattva. Les Tathāgatas ne la connaissent pas, à plus forte raison les Bodhisattvas.

[fol. 42v°] Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : [Comment se fait-il], ô Bhagavat, que les Tathāgatas vénérables, parfaitement et complètement Buddhas, ne la connaissent pas ?

Bhagavat reprit : Fils de famille, cette grande formule magique de six lettres est le cœur intime d'Avalokiteśvara.

Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Est-il, ô Bhagavat, des êtres qui connaissent la grande formule magique de six lettres ?

Bhagavat reprit : Il n'y a personne, ô fils de famille, qui connaisse cette reine de la grande formule magique de six lettres. Cette formule qui est d'un difficile accès, d'un sens incommensurable, les Tathāgatas ne la connaissent pas, à plus forte raison les Bodhisattvas. C'est, ô fils de famille, pour cette grande formule magique de six lettres que tous les Tathāgatas ont parcouru seize asaṃkhyas de Kalpas, ceux qui ne sont encore, à plus forte raison, que Bodhisattvas, comment pourraient-ils la connaître ? C'est le cœur intime d'Avalokiteśvara pour lequel ils ont parcouru [cette période de temps]. Celui qui connaît le cercle du monde [connaît] la grande formule magique de six lettres. Ils sont pleins de mérites les êtres qui sont sans cesse et perpétuellement occupés à réciter la grande formule magique [58] composée de six lettres. Pendant le temps qu'on la récite, [fol. 43r°] des Tathāgatas, au nombre égal aux sables de quatre-vingt-dix-neuf Gange, ainsi que des Bodhisattvas, égaux à la poussière des atomes, se rassemblent ; ces Bodhisattvas se tiennent à la porte des six perfections. D'autres enfants des Devas,

comme la réunion des trente-deux Devas, se réunissent également ; et les quatre grands rois gardent les quatre points de l'espace. Les rois des Nāgas, Sāgaras, Anavataptas, Vāsukis, Anantas, Takṣakas, Varuṇas, Nandas, Upanandas, plusieurs autres centaines de mille de myriades de koṭi de rois des Nāgas, ayant à leur tête ceux qui viennent d'être nommés, veillent sur la terre. D'autres Yakṣas terrestres veillent sur l'espace [où se trouve le dévot]. {V293} Des koṭi de Tathāgatas viennent s'asseoir dans les pores d'où naissent les poils de ce fils de famille et, s'y étant assis, ils lui expriment leur assentiment.

Bien, fils de famille, c'est bien que tu aies acquis une telle pierre précieuse, ce roi des bijoux. Par toi sont sauvés sept membres de ta famille, de ta lignée, de ta race [en remontant] et tous les êtres vivants qui sont sortis de ton sein deviendront des Bodhisattvas affranchis de la nécessité de renaître en ce monde.

Celui qui retiendra cette grande formule magique composée de six lettres, soit qu'il la confie à sa mémoire, [soit qu'il l'écrive], il faudra, ô fils de famille, le reconnaître comme ayant un corps de diamant, comme étant l'excellence de la science des Tathāgatas.

[fol. 43v°] Le fils ou la fille de famille qui récite cette grande formule magique composée de six lettres devient doué d'un éclat impérissable accompli dans la masse de la science, plein d'une grande charité, d'une grande compassion. Chaque jour, il accomplit les six perfections. Il obtient le sacre d'un Cakravartin et d'un Vidyādhara. Il accorde à chacun des secours, des consolations, des soupirs. Tous ces êtres, par leur charité et par l'absence de toute aversion, deviennent des Bodhisattvas affranchis de la nécessité de renaître en ce monde et ils sont destinés à parvenir bientôt à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli.

Ceux qui touchent le vêtement [d'un des hommes qui retiennent la formule magique] [59] deviennent tous des Bodhisattvas et parvenus à leur dernière existence (caramabhavika), ils seront affranchis de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort, de la douleur, de l'absence des choses qu'ils aiment. Ils deviendront de ceux que l'esprit ne peut embrasser. Tel est le motif qui doit

exciter à répéter la grande formule magique composée de six lettres.

Alors Sarvanīvaraṇaṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Comment, ô Bhagavat, pourrais-je obtenir [fol. 44r°] la grande formule composée de six lettres [qui appartient] à ceux dont l'application échappe à la pensée, et dont la contemplation est infinie ? Parti pour l'état suprême de Buddha parfaitement accompli, précepteur de l'état d'anéantissement, je désire obtenir, ô Bhagavat, l'entrée du salut, le calme de la passion et de l'aversion, la racine de l'accomplissement du roi de la loi, le dessèchement du monde dans lequel on entre par cinq voies, le pouvoir de retirer et de faire sortir les créatures des souffrances de l'enfer, la perfection de ceux qui sont tombés dans des matrices de bêtes brutes, l'enseignement impérissable de la science de celui qui sait tout. Celui qui me communiquera la grande formule magique composée de six lettres, [je suis capable] de lui offrir les quatre îles pleines des sept choses précieuses.

S'il ne se trouve pas, ô Bhagavat, d'écorce de bouleau (bhūrja) pour l'écrire, que l'on fasse de l'encre en brûlant mon [...] (*Je ne puis faire aucun sens du texte qui est altéré en cet endroit*) { que l'on fasse de l'encre avec mon sang }, que, me dépouillant de ma peau, on en fasse de l'écorce à écrire (bhūrja), que, brisant mes os, on en fasse un calame ; cela ne sera pas une souffrance pour mon corps, ô Bhagavat. Il sera mon père et ma mère, il sera mon précepteur spirituel (guru), celui qui me donnera la grande formule magique composée de six lettres.

Alors Bhagavat parla ainsi au Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaṣkambhin : Je me souviens, ô fils de famille, de l'époque où l'on m'a donné la grande formule magique composée de six lettres. Parcourant pour cette formule des univers en nombre égal à la poussière des atomes, je servis plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de Tathāgatas, [fol. 44v°] et cependant je ne pus [60] l'obtenir ni l'entendre de la bouche des Tathāgatas. Alors existait le bienheureux Tathāgata nommé Ratnottama, vénérable, parfaitement et complètement Buddha. Je versai des larmes en sa présence. Alors le Tathāgata vénérable, parfaitement et

complètement Buddha, existe, vit en ce moment dans le monde. Il connaît cette grande formule magique composée de six lettres. { V294 } Va auprès de lui, il te la communiquera.

Alors, ô fils de famille, après avoir entendu ces paroles du Tathāgata Ratnottama, je quittai ce lieu. M'étant rendu à l'endroit où se trouve la terre de Buddha habitée par le Tathāgata Padmottama, et ayant adoré ses pieds en les touchant de ma tête, je lui dis, debout devant lui, les mains jointes en signe de respect : Puissè-je, ô bienheureux Tathāgata Padmottama, { obtenir } cette grande formule magique composée de six lettres, cette reine des formules magiques dont il suffit de se rappeler le nom pour que tous les péchés soient détruits, et pour atteindre à l'état de Buddha si difficile à obtenir. C'est pour elle que je me fatigue à parcourir un si grand nombre d'univers. Puissè-je ne pas avoir perdu le fruit de mes peines.

Alors le Tathāgata Ratnottama [fol. 45r°] loua cette grande formule magique composée de six lettres en célébrant ses qualités.

Par exemple, je puis, ô fils de famille, faire le compte des atomes de poussière, mais je ne puis compter la masse des mérites qui résultent de l'action de réciter, ne fut-ce qu'une seule fois, la grande formule magique composée de six lettres.

Par exemple, ô fils de famille, je puis compter un à un les grains de sable que renferment les quatre océans, mais je ne puis compter la masse des mérites qui résultent de l'action de réciter, ne fut-ce qu'une seule fois, cette grande formule magique composée de six syllabes.

Par exemple, ô fils de famille, qu'il existe un homme qui construise une maison de mille yojanas d'étendue et de cinq cents yojanas de hauteur, qu'il la remplisse complètement de graines de sésame, de manière qu'il n'y reste pas de vide, le trou d'une aiguille. Qu'un homme établi à la porte de cette maison soit [et affranchi de] la vieillesse et de la mort, jette hors de la maison un seul grain de sésame à la fin de chaque [61] centaine de mille de Kalpas, que de cette manière les graines de sésame prennent racine dans cette maison, se détruisent dans cet intervalle de temps et soient anéanties,

je pourrai compter tout cela, mais je ne puis, ô fils de famille, compter la masse des mérites qui résultent de l'action de réciter, ne fut-ce qu'une seule fois, cette grande formule magique composée de six syllabes.

Par exemple, ô fils de famille, que dans la réunion des quatre îles on fasse des semailles nombreuses et variées [fol. 45v°] d'orge, de froment, de riz, de mudga [*Phaseolus mungo*], de māṣa [*Phaseolus radiatus*], de sésame, de jujubiers, de kulattha [*Dolichos biflorus*] et d'autres plantes ; que les rois des Nāgas fassent tomber de temps en temps des pluies, et que ces plantes poussent, qu'ensuite devenues mûres, elles soient coupées, que l'on fasse du Jambudvīpa seul une aire, [qu'y ayant porté la récolte] avec des chariots, avec des jougs à porter les fardeaux, avec des chameaux, avec des paniers et l'ayant battue sous les pieds des bœufs, des ânes et d'autres bêtes de somme, ils en fassent un grand monceau ; je pourrai, ô fils de famille, compter chacune de ces graines, mais je ne puis compter la masse des mérites qui résultent de l'action de réciter, ne fut-ce qu'une seule fois, cette grande formule magique composée de six lettres.

Par exemple, ô fils de famille, il y a dans le Jambudvīpa, de grandes rivières qui coulent nuit et jour, ce sont le Gange, la Sītā, la Yamunā, le Sindhu, le Vakṣu, le Śatadru, la Candrabhāgā, l'Airāvātī, la Sumāgandhā, l'Himarātī, la Kalaśodarī. Chacune de ces rivières s'écoule nuit et jour dans l'océan avec un cortège de cinq mille fleuves tributaires ; telle est la masse de mérites qu'entraîne avec elle l'action de réciter, ne fut-ce qu'une seule fois, cette grande formule magique composée de six lettres. Je puis compter une à une les gouttes d'eau de ces grandes rivières, mais je ne puis, ô fils de famille, compter la masse des mérites qu'entraîne avec elle l'action de réciter, ne fut-ce qu'une seule fois, cette grande formule magique composée de six lettres.

Par exemple, ô fils de famille, dans les quatre océans {îles} [fol. 46r°], il y a une multitude de quadrupèdes, des vaches, des ânes, [62] des buffles, des éléphants, des chiens, des chacals, des boucs, des chèvres, des bêtes de somme, des lions, des tigres, des hyènes, des gazelles, des singes, des sangliers, eh bien, je puis compter un à

un les pieds de tous ces animaux, mais je ne puis, ô fils de famille, compter la masse des mérites qui résultent de l'action de réciter, ne fut-ce qu'une seule fois, cette grande formule magique composée de six lettres.

Par exemple, ô fils de famille, le roi des montagnes nommé Vajrāṅkuśa s'élève à la hauteur de quatre-vingt-dix-neuf mille yojanas et s'enfonce sous terre à la profondeur de quatre-vingt-quatre mille yojanas. Un des flancs de cette montagne a quatre-vingt-quatre mille yojanas. Or que sur le flanc de cette montagne, il y ait un homme condamné à la vieillesse et à la mort, {V295} qu'à la fin d'un Kalpa, il frotte [la montagne] avec une étoffe de soie, et qu'en faisant ainsi il parvienne à la détruire et à la faire disparaître, eh bien, je puis faire le compte des années, des mois, des jours, des heures, des nāḍī [heure de 24 minutes], des kala [huit secondes], des soupirs contenus dans cette durée de temps, mais on ne peut compter la masse des mérites qui résultent de l'action de réciter, ne fut-ce même qu'une seule fois, cette grande formule magique composée de six lettres.

Par exemple, ô fils de famille, le grand océan a quatre-vingt-quatre mille yojanas de profondeur, son étendue incommensurable jusqu'à la bouche de la cavale [...] (*Il y a évidemment ici une lacune assez considérable qu'on pourrait remplir en supposant que le texte a voulu dire que l'on peut sonder la profondeur et mesurer l'étendue de l'océan*) mais [fol. 46v°] on ne peut compter la masse des mérites qui résultent de l'action de réciter, ne fut-ce même qu'une seule fois, cette grande formule magique composée de six lettres.

Par exemple, ô fils de famille, [...] (*Je n'entends pas le texte de ce paragraphe*) compter une à une chaque goutte d'eau, mais on ne peut compter la masse des mérites qui résultent de l'action de réciter, ne fut-ce même qu'une seule fois, cette grande formule magique composée [63] de six lettres.

Par exemple, ô fils de famille, on peut compter chacune des feuilles d'une forêt de Śīrīṣa, mais on ne peut compter la masse des mérites qui résultent de l'action de réciter, ne fut-ce qu'une seule fois, cette grande formule magique composée de six lettres.

Par exemple, ô fils de famille, que les habitants des quatre océans {îles}, hommes, femmes, jeunes gens et jeunes filles, établis tous dans les dix degrés, deviennent des Bodhisattvas, eh bien, la masse des mérites de ces Bodhisattvas, c'est la masse des mérites de ces Bodhisattvas, c'est la masse des mérites qui résultent de l'action de répéter, ne fut-ce qu'une seule fois, cette grande formule magique composée de six lettres.

Par exemple, ô fils de famille, qu'à une année qui se compose de douze mois, on ajoute un mois, et qu'on obtienne ainsi une année de treize mois, puis que pendant un Kalpa entier formé d'années de cette espèce, le dieu fasse tomber la pluie nuit et jour, je puis, ô fils de famille, compter chacune des gouttes de cette pluie, mais je ne puis, ô fils de famille, compter la masse des mérites qui résultent de l'action de réciter, ne fut-ce qu'une seule fois, cette grande formule magique composée de six lettres.

Par exemple, ô fils de famille, que plusieurs koti de Tathāgatas semblables à moi, [fol. 47v°] réunis en un même lieu, soient pendant la durée d'un Kalpa divin, honorés par la présentation de toutes les espèces d'offrandes, comme des vêtements, des vases à recueillir les aumônes, des lits, des sièges, des médicaments destinés aux malades, eh bien, ces Tathāgatas ne pourront compter la masse des mérites qui résultent de l'action de prononcer, ne fut-ce qu'une seule fois, cette grande formule magique composée de six lettres.

Jadis je vécus aussi dans cet univers. Par la faculté que j'avais acquise, ô fils de famille, de m'élever aux degrés d'une contemplation qui échappe à l'esprit, j'étais, ô fils de famille, appliqué à l'exercice d'une méditation profonde, j'avais acquis, dans leur essence intime, les conditions subtiles et les conditions insaisissables aux sens.

[64] Alors la loi était exposée par l'emploi habile des moyens que possède le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara. C'est ainsi que s'obtenait la connaissance de l'habile emploi de la grande formule magique composée de six lettres.

Pour moi, ô fils de famille, après avoir parcouru plusieurs

centaines de mille de myriades de koṭi d'univers, j'arrivai en présence du Tathāgata Amitābha, et les mains jointes en signe de respect, je versai devant lui des larmes par le désir de posséder la loi.

Alors le Tathāgata Amitābha, connaissant le présent et l'avenir, me dit donc : Tu désires, ô fils de famille, cette reine de la grande formule magique composée de six lettres. Tu désires l'exercer d'une méditation profonde, de même qu'un homme altéré désire de l'eau. Oui, bienheureux. [fol. 47v°] C'est ainsi que, recherchant la grande formule magique composée de six lettres, je parcourus plusieurs univers. Je servis plusieurs centaines de mille de myriades de Tathāgatas et cependant, je n'ai pu obtenir de la bouche d'aucun d'eux cette reine de la grande formule magique composée de six lettres. Sois, ô bienheureux, mon protecteur, mon asile, mon appui. Soit l'œil de celui dont les organes sont imparfaits. Sois le guide de celui qui a perdu son chemin. Sois un parasol pour ceux qui sont brûlés par l'ardeur du soleil. Sois l'arbre Śāla au carrefour de quatre grands chemins. Montre le chemin sans borne de la loi, à celui qui a soif de la loi. Que sa pensée soit fermement fixée.

Alors le Tathāgata Amitābha, vénérable, parfaitement et complètement Buddha, appela le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara d'une voix qui ressemblait au son du chant du passereau. Regarde, ô fils de famille, le Tathāgata Padmottama, {V296} vénérable, parfaitement et complètement Buddha, parcourt plusieurs centaines de myriades de koṭi d'univers pour cette grande formule magique composée de six lettres. Le voilà venu ici, donne-lui, ô fils de famille, cette reine de la grande formule magique de six lettres. Il erre quoique devenu Tathāgata.

{ Chapitre quatrième }
{ ṣaḍakṣarīmahāvīdyāmaṇḍalavarṇana }

Alors Avalokiteśvara parla ainsi au bienheureux Amitābha : Cette [65] formule ne peut être donnée à celui sur la personne duquel ne se voit pas le diagramme sacré. [fol. 48r°] Comment reçoit-il

l’empreinte du Padmāṅka ? Comment reconnaît-il le sceau de Maṅḍhara ? Comment reconnaît-il le sceau du Sarvarājendra ? Comment reconnaît-il la perfection du diagramme sacré ?

Voici le signe du diagramme. Il a en tout la grandeur de la main ; on doit, au milieu de ce diagramme, tracer [la figure d’]Amitābha ; il faut employer pour le corps du Tathāgata Amitābha de la poudre de saphir, de la poudre de rubis, de la poudre d’émeraude, de la poudre de cristal, de la poudre d’or, de la poudre d’argent ; à sa droite est placé le Bodhisattva Mahāsattva Mahāmaṅḍhara ; à sa gauche, doit être tracée la grande formule magique composée de six lettres [sous la figure d’un être] ayant quatre bras, ayant la couleur jaunâtre d’un ciel d’été, ornée de divers ornements ; il faut placer le lotus dans sa main gauche ; il faut poser Maṅḍhara sur un lotus, lui donner un chapelet dans la main droite ; c’est les deux mains jointes qu’il faut représenter l’image nommée Sarvarājendra ; aux pieds de la grande formule magique formée de six lettres, il faut placer un Vidyādhara (être divin inférieur) ; il faut lui donner dans la main droite un vase à encens ; on doit remplir sa main gauche d’ornements de diverses espèces ; aux quatre portes de ce diagramme, il faut représenter les quatre grands rois, le glaive à la main ; aux quatre coins du diagramme, il faut mettre quatre vases formés de divers bijoux réunis.

[fol. 48v°] Le fils ou la fille de famille qui désire entrer dans le diagramme doit, après avoir écrit successivement les noms de toutes les parties du corps, les prendre dans sa main. Il doit d’abord jeter ces noms dans le diagramme ; tous deviennent alors des Bodhisattvas parvenus à leur dernière naissance ; tous deviendront exempts des douleurs de l’humanité et ils parviendront bientôt à l’état suprême de Buddha parfaitement accompli. Ensuite, il faut donner un siège à un précepteur, à un précepteur qui ait des dispositions à la foi, ou à la foi dans le grand véhicule, mais il n’en faut pas le donner à un hérétique.

Alors le Tathāgata Amitābha, vénérable, parfaitement et complètement Buddha, parla ainsi à Avalokiteśvara : Si, fils de famille, [66] les poudres de saphir, de rubis, d’émeraude, de cristal,

d'or, d'argent, ne sont pas à la disposition d'un fils ou d'une fille de famille pauvre, alors il faut qu'il emploie des poudres de diverses couleurs formées de diverses fleurs et de divers parfums. Si le fils de famille n'a pas même ces matières à sa disposition, il faut qu'il pense au diagramme pendant un mois avec le maître d'un homme qui est parti dans un autre pays et qui est sorti de l'endroit où il se trouve. Le maître devra désigner les signes de l'empreinte du mantra.

{ Chapitre cinquième }
{ mahāvīdyopadeśa }

[fol. 49r°] Alors le Tathāgata Padmottama, vénérable, parfaitement et complètement Buddha, parla ainsi à Avalokiteśvara : Donne-moi, ô fils de famille, cette reine de la grande formule magique composée de six lettres, pour qu'avec son secours, je délivre du malheur de la transmigration plusieurs centaines de mille de myriades de dix millions de créatures, de manière qu'elles parviennent bientôt à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli.

{ V297 } Alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara accorda cette grande formule magique composée de six lettres au Tathāgata Padmottama, vénérable, parfaitement et complètement Buddha : Om maṇipadme hum ! Dans le temps que cette grande formule magique composée de six lettres lui fut communiquée, alors les quatre îles jusqu'au palais des Devas se trouvèrent réunies sur une feuille de kadalī [*Musa sapientum*]. Les grands océans furent agités. Tous les Vighnavināyakas (Gaṇeśa) furent effrayés. Les Yakṣas, les Rākṣasas, les Kumbhāṇḍas, accompagnés de la troupe des Mahāmātrī se trouvèrent sans asile.

Alors le Tathāgata Padmottama ayant avancé un bras semblable à la trompe d'un éléphant, offrit à Avalokiteśvara un collier de perles du prix de cent mille [pièces d'or]. Ce dernier l'ayant pris, le présenta au Tathāgata Amitābha, et ce dernier, à son tour, après l'avoir reçu, [fol. 49v°] l'offrit au Tathāgata Padmottama, vénérable,

parfaitement et complètement Buddha.

Alors le Tathāgata Padmottama, vénérable, parfaitement et complètement Buddha, après avoir reçu cette grande formule magique de six lettres, se rendit [67] à l'endroit où est situé l'univers de Padmottama.

Voilà, ô fils de famille, ce que j'ai entendu jadis de la bouche du Tathāgata Padmottama, vénérable, parfaitement et complètement Buddha.

Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Comment, ô Bhagavat, pourrais-je obtenir cette reine de la grande formule magique de six lettres qui est réservée à celui qui est parvenu à l'application, De même, ô Bhagavat, que celui qui a goûté à la douceur de l'ambrosie ne peut plus s'en rassasier, ainsi je ne suis pas rassasié pour avoir entendu seulement prononcer cette grande formule magique de six lettres. Ils sont pleins de mérites, les êtres qui répètent, qui écoutent, qui méditent, qui embrassent, par la contemplation, cette grande formule magique de six lettres.

Bhagavat répondit : Ô fils de famille, celui qui fera écrire cette grande formule magique de six lettres aura fait écrire les quatre-vingt-quatre mille corps de la loi, qu'après avoir fait élever un stūpa formé d'or et de pierreries divines, qu'il y dépose chaque jour des reliques et qu'il les honore. Eh bien, le fruit qui résultera de cette bonne œuvre, c'est le fruit que procure une seule lettre de cette grande formule magique de six lettres. [fol. 50r°] [Un homme qui accomplit cette bonne œuvre] est fermement établi dans des qualités que l'esprit ne peut embrasser, il est maître du salut. Le fils ou la fille de famille qui récitera cette grande formule magique acquerra les méditations suivantes, savoir :

Maṇidhara (celle qui porte le joyau)

Narakatiryaksaṃśocana (celle qui dessèche l'enfer et les matrices d'animaux)

Supraṭiṣṭhitacarāṇa (celle dont le pied est ferme)

Sarvopāyakaūśalyapraveśana (celle qui entre dans l'habile

emploi de tous les moyens)

Vikirāṇa (celle qui se répand)

Sarvabuddhakṣetrasaṃdarśana (celle qui a la vue des terres de tous les Buddha)

Sarvadharmapraveśana (celle qui entre dans toutes les lois)

Dhyānālaṃkāra (l'ornement de la contemplation)

Dharmarathābhirūḍha (celle qui est montée sur le char de la loi)

Rāgadveṣamohaparimokṣaṇa (celle qui délivre de la passion, de la haine et de l'erreur)

[68] Anantavatsa (la voie sans fin)

Ṣaṭpāramitānirdeśa (l'enseignement des six perfections)

Mahāmerudhara (celle qui soutient le grand Meru)

Sarvabhavottāraṇa (l'action de traverser toutes les existences)

Sarvatathāgatavyavalokana (le regard qui se porte sur tous les Tathāgatas)

Supraṭiṣṭhitāsana (le siège bien établi)

Telles sont les premières des huit cents méditations éminentes qu'obtient celui qui retient cette grande formule magique de six lettres.

{ Chapitre sixième }
{ mahāvīdyāmaṇḍalavarṇana }

{ V298 } Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat :
Où faut-il que j'aie, ô Bhagavat, pour obtenir cette grande formule magique de six lettres ?

Bhagavat répondit : [fol. 50v°] Il y a, ô fils de famille, dans la grande ville de Bénarès, un prédicateur de la loi qui garde dans sa mémoire, qui récite, et qui a gravé profondément dans son esprit cette grande formule magique de six lettres.

Le Bodhisattva répondit : J'irai, ô Bhagavat, dans la grande ville de Bénarès, pour voir et pour servir ce prédicateur de la loi.

Bhagavat reprit : Bien, bien, fils de famille, fais comme cela. Ils

ne sont pas faciles à rencontrer, ô fils de famille, les prédicateurs de la loi. On doit les regarder comme semblables au Tathāgata. On doit les regarder comme un stūpa mobile, comme une masse de vertus, comme le Gange de tous les étangs consacrés. Il faut les regarder comme celui qui ne dit pas de mensonges, comme celui qui dit la vérité. Il faut le regarder comme un monceau de pierres précieuses, comme le joyau qui donne tout ce qu'on désire, comme le roi de la loi, comme ce qui fait traverser le monde. Et quand tu vois, fils de famille, un prédicateur de la loi, il ne faut pas que tu conçoives des pensées de doute, de peur qu'étant déchu du rang de Bodhisattva, tu ne tombes parmi ceux qui sont perdus et que le prédicateur de la loi, privé de sa vertu (śīla) et de sa bonne conduite, plein de bitume et de matières les plus dégoutantes, n'aille, avec sa femme et ses enfants [...] (*Je n'entends pas le texte qui me paraît altéré*).

[69] Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Je ferai comme Bhagavat l'ordonne.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, [fol. 51r°] entouré d'une nombreuse assemblée de Bodhisattvas, de maîtres de maison, de mendiants, de jeunes filles, parla ainsi après avoir jeté les yeux autour de lui : [...] {*Le copiste a sauté un folio. Il manque donc dans la traduction d'E. Burnouf le passage allant de tasya dharmabhānakasya pūjākarmaṇe... à {V299} ...athe sa dharmabhānakas tasyaitad avocat. Ainsi reprend la lecture : Alors le prédicateur de la loi lui dit ceci : } Tu ne commets pas de mauvaise action, ô fils de famille. Combien ne sont-elles pas nombreuses les douleurs qu'entraînent les jouissances, qui sont les causes de la transmigration et qui produisent le cercle des créatures. Eh bien, ô fils de famille, ceux qui connaissent cette reine de la grande formule magique de six lettres, ne sont pas affectés ni par la passion, ni par la haine, ni par l'erreur. Ils n'éprouvent pas d'attachement pour l'or en nature ou monnayé [...] (Le texte est confus en cet endroit) {l'or tiré de la Jambū}*}. Celui qui a confié à sa mémoire (kāyagatā) cette grande formule magique de six lettres ne voit pas son corps affecté ni par la passion, ni par la haine, ni par l'erreur.

Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, ayant embrassé fortement les

pieds [du Tathāgata], lui parla ainsi : Sois l'œil de celui dont les sens sont imparfaits. Sois le guide de celui qui a perdu son chemin. Réjouis par le suc de la loi celui qui a soif de la loi. Donne le germe de l'état de Bodhi à moi qui suis privé de l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. Donne-moi l'explication des lois. Donne-moi la perfection du corps de ceux dont la forme est bien établie. Tous les hommes disent à un guru, objet d'un doux respect, ces paroles : l'acquisition du bonheur de la sécurité ! [De même] donne-moi cette reine de la grande formule magique de six lettres, pour que par son secours, je parvienne rapidement à l'état suprême de buddha parfaitement accompli, pour que je fasse tourner la roue de la loi qui a dix manières.

[fol. 51v°] Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkam-bhin [parla ainsi à Bhagavat] : Il faut délivrer toutes les créatures du malheur de la transmigration. Puissè-je leur faire entendre des lois qu'ils n'auront pas encore entendues ! Puissè-je obtenir la grande formule magique de six lettres. Donne-moi la grande formule magique de six lettres. Sois mon protecteur, mon asile, mon appui, sois pour moi comme une île.

[70] Alors le prédicateur de la loi [...] cette réponse s'offrit à lui : Réjouis-moi par le suc de la loi, donne le germe de l'état de Bodhi à moi qui suis privé de l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. Donne-moi la perfection du corps de ceux dont la forme est bien établie. C'est une chose bien difficile à obtenir que cette reine de la grande formule magique de six lettres. C'est une chose, d'un diamant sans pareil, d'un diamant qu'on ne peut briser, c'est le lieu de la vue d'une science qui n'a pas de supérieure, un lieu au-dessus duquel il n'y a rien, le lieu de l'entrée du salut, le lieu de la perfection, de la science des Tathāgatas, le lieu de l'affranchissement des douleurs du monde qui sont la passion, la haine et l'erreur, le lieu de l'habile emploi de tous les moyens, le lieu du maître de la méditation, du salut et de la contemplation, le lieu de l'entrée de toutes les lois, le lieu perpétuellement désiré par les Devatas. Et ceux qui sont initiés dans ces diverses places sont initiés dans divers lieux qui sont des causes de salut, savoir le lieu d'Indra, son propre lieu

[...] (*Je passe le troisième mot que je ne puis rétablir*). Ceux qui désirent regarder le jour ne sont pas détruits. Toutes les troupes des Devas, [fol. 52r°] Brahmā, Viṣṇu, Maheśvara, Śakra l'Indra des Devas, Candra et Āditya, Vāyu, Varuṇa et les autres, Yama le roi de la justice, les quatre grands rois, demandent sans cesse la grande formule magique de six lettres.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin lui dit : Comment obtiendrons-nous la grande formule magique de six lettres ? (*Je n'entends pas encore la suite de cette phrase qui me paraît incomplète*).

[71] Le prédicateur de la loi répondit : Par exemple ô Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, tous les Tathāgatas sont sortis de la perfection de la science, et la perfection de la science est appelée la mère de tous les Tathāgatas, et [quand] la grande formule magique de six lettres est prononcée, les Tathāgatas, vénérables, parfaitement et complètement Buddha, inclinent la tête et, réunissant leurs mains en signe de respect, à plus forte raison les troupes des Bodhisattvas. C'est là, ô fils de famille, l'essence du bon grain du grand véhicule ; avec elle, qu'est-il besoin d'un sūtra du grand véhicule ? Elle est le vyākaraṇa, elle équivaut à la récitation des Gāthās. À peine est-elle achevée que l'on est en possession des Jātakas, des Vaipulyas, des Adbhutadharmas, des Upadeśas. {V300} Il suffit, ô fils de famille, qu'elle soit récitée, pour que la béatitude et la délivrance arrivent. En un mot, on dit « le bonheur est autre chose ou rien » ; on prend l'essence cachée dans l'intérieur, c'est alors le riz qui est l'essence, c'est donc ce qu'on prend ; après l'avoir emporté dans leur maison [fol. 52v°], après en avoir empli des vases, après l'avoir fait sécher dans le jour à la chaleur du soleil, on le divise à coups de pilon ; en conséquence, la paille s'en détache ; qu'est-ce qui est ici l'essence ? L'essence, c'est le grain de riz.

De même, les autres moyens (ou les autres études, yoga) sont semblables à la paille, et la grande formule magique de six lettres doit, à l'égard de tous les moyens, être considérée comme le grain de riz. C'est pour elle, ô fils de famille, que les Bodhisattvas Mahāsattvas parcourent [les mondes], désirant la perfection de

l'aumône, celle de la morale, celle de la patience, celle de l'énergie, celle de la méditation, celle de la science. Par l'action de la répéter une seule fois, il accomplit les six perfections. Il suffit de toucher le vêtement d'un de ces êtres pour obtenir le rang duquel on ne revient pas dans ce monde. C'est ainsi que cette reine de la grande formule magique de six lettres est difficile à obtenir. En en prononçant le nom, tous les Tathāgatas se voient servis par l'offrande de vêtements, de vases à recueillir les aumônes, de lits, de sièges [72] de médicaments destinés aux malades.

Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi au prédicateur de la loi : Donne-moi cette reine de la grande formule magique de six lettres.

[fol. 53r°] Alors le prédicateur de la loi resta pensif et plongé dans ses réflexions.

Alors sortit de l'éther une voix : Donne, ô vénérable, cette reine de la grande formule magique de six lettres. Celui-ci, devenu Bodhisattva Mahāsattva, s'est appliqué à beaucoup de choses difficiles.

Mais le prédicateur de la loi pensa ainsi : D'où sort cette voix ? Alors la voix sortit de nouveau de l'éther : Donne, ô vénérable, cette reine de la grande formule magique de six lettres. Celui-ci, devenu Bodhisattva Mahāsattva, s'est appliqué à beaucoup de choses difficiles.

Alors le prédicateur de la loi contempla l'éther. À peine l'eut-il regardé, qu'ayant vu une forme ayant la couleur jaune d'un temps d'été, portant un diadème de cheveux nattés et sur sa tête Le-tout-savant, ayant à la main un beau lotus, orné de l'éclat du lotus, ayant cent yeux sur le corps, il parla ainsi au Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin : Elle t'est accordée, ô fils de famille, par le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, cette reine de la grande formule magique de six lettres. Reçois-la donc.

Alors, réunissant en toute hâte ses mains en signe de respect, le Bodhisattva commença à la recevoir : Om maṇipadme hum ! Et à peine lui fut-elle donnée, que la terre trembla de six manières

différentes.

Sarvanīvaraṇaviṣkambhin acquit toutes les méditations suivantes, savoir :

Śūkṣmajana (l'intelligence subtile)

Maitrīkarūṇāmudita (celle qui se réjouit de la compassion et de la charité)

Yogācāra (la pratique de l'application)

Mokṣapraveśana (l'entrée du salut)

Mokṣavyavasthāna (l'établissement dans le salut)

Sarvāloka-kara (la forme de tous les mondes)

Vyūharāja (le roi des collusions)

Dharmadhara (celle qui porte la loi)

Ce sont là les méditations qu'il obtint.

À peine le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin l'eut-il reçue qu'il commença par offrir un présent à son précepteur : c'était les quatre îles remplies de sept choses précieuses.

Alors le prédicateur de la loi lui parla ainsi : Il n'y a pas de présent qui vaille une seule lettre [de la formule], à plus forte raison il [73] n'y en a pas qui vaille la grande formule magique de six lettres. Je ne l'accepte donc pas de toi, ô fils de famille [ce que tu me présentes]. Et toi, devenu Bodhisattva, {V301} tu es précepteur des Āryas ; tu n'es plus à convertir, ô fils de famille.

Le Bodhisattva offrit alors [à son maître] un collier de perles de la valeur de cent mille pièces d'or. Celui-ci lui dit : Ô fils de famille, il faut par mon ordre [le] présenter au Tathāgata [Śākyamuni], vénérable, parfaitement et complètement Buddha.

Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, après avoir adoré en les touchant de sa tête les pieds de ce prédicateur de la loi, le quitta, [fol. 54r°] emportant avec lui la satisfaction de son désir. Il se rendit à l'endroit où était situé le grand vihāra de Jetavana et, quand il y fut arrivé, ayant adoré en les touchant de sa tête les pieds de Bhagavat, il s'assit à l'écart.

{ Chapitre septième }

Alors le Tathāgata Bhagavat Śākyamuni, vénérable, parfaitement et complètement Buddha, lui parla ainsi : Tu as obtenu l'objet de tes désirs, ô fils de famille.

Le Bodhisattva répondit : Ainsi que le reconnaît la science, ô Bhagavat, en cet endroit se trouvaient réunis soixante-dix koṭis de [Tathāgatas], parfaitement et complètement Buddhas ; ces Tathāgatas commencèrent à prononcer cette formule (dhāraṇī) : adoration à sept koṭis de Buddhas parfaitement accomplis ! om cale cunde svāhā ! C'est là la formule qui fut prononcée par ces soixante-dix [Tathāgatas] parfaitement et complètement Buddhas.

Ensuite, sortant du pore d'où croissent les poils, parut le pore nommé Sūryaprabha ; là résidaient plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de Bodhisattvas. Dans ce pore nommé Sūryaprabha se trouvaient aussi fixés douze cent mille montagnes d'or. Chacune de ces montagnes avait douze cents pics ; leurs flancs étaient formés de rubis, dans chacun d'eux étaient contenus des pierreries et des [74] bijoux divins, d'un éclat extrême, de diverses couleurs ; on y voyait de beaux étangs divins et plusieurs centaines de mille de salles d'édifices [fol. 54v°] faites d'or et de pierreries divines, auxquelles étaient suspendues des guirlandes et des ceintures faites d'étoffes précieuses et de perles. Au milieu de ces salles était le joyau nommé Sāradaka qui satisfait ces Bodhisattvas Mahāsattvas [en leur fournissant] tous les objets dont ils ont besoin.

Quand ces Bodhisattvas entrent dans ces salles et qu'y étant entrés, ils se rappellent la grande formule magique composée de six lettres, alors ils entrent dans la terre de l'anéantissement.

Ensuite, dans la terre de l'anéantissement, ils voient les sept Tathāgatas, ils voient Avalokiteśvara et l'ayant vu, ils connaissent la bienveillance de ses pensées.

Quand ils l'ont connue, sortant de ces salles, ces Bodhisattvas se promènent, quelques-uns sur des terrasses, d'autres dans des jardins faits de pierreries et de bijoux, d'autres vont vers les étangs de lotus,

d'autres sur des montagnes formées de rubis.

Quand ils y sont parvenus, serrant leur vêtement autour de leurs reins, plaçant leur corps dans une direction perpendiculaire, ramenant leurs souvenirs face à face devant eux-mêmes, ils restent plongés dans la contemplation.

Tels sont, ô fils de famille, les Bodhisattvas Mahāsattvas qui habitent dans ce pore.

Ensuite, étant sortis de ce pore, ô fils de famille, parut le pore nommé Indrarāja. Là résident plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de Bodhisattvas dispensés de la nécessité de renaître en ce monde [fol. 55r°]. Dans ce pore nommé Indrarāja étaient quatre-vingt mille montagnes formées d'or et de pierreries divines. Au milieu [75] se trouve le joyau nommé Padmāvabhāsa. Chaque désir que forment ces Bodhisattvas Mahāsattvas est immédiatement satisfait. Ensuite, ces Bodhisattvas Mahāsattvas se tiennent sur ces rois des montagnes et ils ne songent pas à boire et à manger et ils n'éprouvent pas le malheur de la transmigration { V302 } et ils ne sont pas affectés par les douleurs. Ils sont continuellement occupés de la pensée de l'anéantissement et aucune autre pensée n'existe dans leur corps.

Ensuite, ô fils de famille, étant sortis de ce pore, parut un autre pore nommé Mahauṣadhī. Là résident plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de Bodhisattvas Mahāsattvas qui produisent la première pensée. Dans ce pore, ô fils de famille, se trouvent quatre-vingt-dix-neuf mille montagnes formées les unes de diamant, d'autres d'argent, d'autres d'or, celles-ci de saphirs, celles-là de rubis, les unes d'émeraudes, les autres de cristal. Tels sont ces rois des montagnes. [fol. 55v°] Sur chacune de ces montagnes [s'élèvent] quatre-vingt mille sommets composés de pierreries diverses ayant un éclat extrême, des couleurs variées, très agréables. Sur ces sommets résident plusieurs centaines de mille de Gandharvas. Ils entretiennent perpétuellement dans ce pore un concert de voix et d'instruments.

Ces Bodhisattvas Mahāsattvas qui produisent la première pensée

réfléchissent sur les signes du vide : Ah ! Quel mal ! Quel mal que la naissance ! Ah ! Quel mal, quel mal que la vieillesse ! Ah ! Quel mal, quel mal que la mort ! Quel mal que la séparation d'avec ce qu'on aime, et la présence de ce qu'on ne désire pas ! Quel mal que d'être tombé dans l'enfer Avīcī, d'être tombé dans le Kālasūtra et le Raurava ! Quel mal que d'être [76] tombé dans la ville des morts !

Après {avoir} songé à la douleur qu'on éprouve dans le corps, alors serrant leur vêtement autour de leurs reins, plaçant leur corps dans une direction perpendiculaire, ramenant leurs souvenirs face à face devant eux-mêmes, ils résident sur ces rois des montagnes.

Ensuite, ô fils de famille, étant sortis de ce pore, parut le pore nommé citrarāja. Là résident plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de Pratyekabuddhas qui accomplissent les prodiges de la lumière, de la chaleur, des éclairs et de la pluie. Dans ce pore se trouvent cent mille rois des montagnes. [fol. 56r°] Toutes ces montagnes sont formées des sept choses précieuses. Sur ces rois des montagnes se voient plusieurs centaines de mille d'arbres qui donnent tout ce qu'on désire, ayant des tiges d'or et des feuilles d'argent recouvertes de plusieurs pierres précieuses, auxquels sont suspendus des ornements de diverses espèces, des diadèmes, des pendants d'oreilles, des guirlandes, des anneaux pour le haut du bras, des colliers, des chapelets de soixante fils, des étoffes de soie, qui retentissent perpétuellement au son des cloches d'argent. Tels sont les arbres donnant tout ce qu'on désire dont sont remplis ces rois des montagnes.

Sur ces rois des montagnes résident des Pratyekabuddhas. Sūtras nombreux, Geya, Vyākaraṇa, Gāthā, Udāna, Ativṛttaka, Jātaka, Vaipulya, Adbhutadharma, Upadeśa, tels sont les sujets dont ils s'entretiennent entre eux.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin étant sorti de ce pore, parut le dernier de tous les pores nommé Dhvajāgra. Ce dernier [est éloigné du précédent] pore [77] de quatre-vingt mille yojanas.

Dans ce pore, se trouvaient quatre-vingt mille montagnes

composées de diverses pierreries. Sur ces montagnes, on voyait plusieurs arbres qui donnent tout ce qu'on désire, plusieurs centaines de mille d'arbres de santal et autant d'aloès.

[fol. 56v°] Dans ce pore, se trouvaient quatre-vingt-dix-neuf centaines de mille de salles d'édifices, formées d'or [et de pierreries] divines, auxquels étaient suspendus des guirlandes et des banderoles de colliers de perles et d'étoffes de soie, des colliers et des chapelets de soixante fils, des sonnettes et des chasse-mouches qui resplendissaient de l'éclat du joyau nommé Chandrakānti (l'éclat de la lune). Dans ces salles étaient des escaliers d'or, incrustés de pierreries, faits de substances précieuses, beaux à voir.

Dans ces salles étaient assises des formes de Tathāgatas qui enseignaient les six perfections, la perfection de l'aumône, celle de la morale, celle de la patience, celle de l'énergie, celle de la contemplation, celle de la science. Après avoir fait ainsi diverses expositions de la loi, ils l'enseignent de temps en temps aux hommes du Jambudvīpa. C'est ainsi, ô fils de famille, qu'ils voient des cavités d'où naissent les poils d'Avalokiteśvara.

Dans ce grand vihāra de Jetavana [fol. 57r°] {V303} étaient réunis des Devas, des Nāgas, des Yakṣas, des Gandharvas, des Asuras, des Garuḍas, des Kinnaras, des Mahoragas, des hommes et des êtres n'appartenant pas à l'espèce humaine, avec des enfants des Devas ayant à leur tête Maheśvara et Nārāyaṇa et plusieurs centaines de mille de myriades de koṭi de Bodhisattvas Mahāsattvas.

[78] Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Est-ce qu'il y a encore, ô Bhagavat, d'autres pores d'où naissent les poils, ou bien n'en existe-t-il plus d'autres ?

Bhagavat répondit : En franchissant ce pore, ô fils de famille, sur le pouce du pied droit d'Avalokiteśvara, c'est là que roulent les quatre grands océans et ils ne le savent pas. Quand les eaux sortent du pouce du pied droit, alors elles tombent par la bouche de la cavale, alors elles imitent une masse de cendres. C'est ainsi, ô fils de famille, qu'est le lieu sur lequel repose le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara.

Alors Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Y-a-t-il là un pore, ô Bhagavat ?

Bhagavat répondit : Il n'y en a pas, ô fils de famille.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : [fol. 57v°] Avalokiteśvara ne vient pas, ô Bhagavat.

Celui-ci reprit : Le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara vient, ô fils de famille, dans ce grand vihāra de Jetavana pour me voir, pour m'honorer, pour me servir et pour enseigner le Vyākaraṇa dans cet univers Saha aux fils des Devas Maheśvara.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara lança des rayons bleus, jaunes, rouges, blancs, rougeâtres, de la couleur du cristal et de l'argent et ces rayons parvinrent jusqu'au grand vihāra de Jetavana et y étant parvenus, après avoir fait trois fois le tour de Bhagavat, ils sortirent du grand vihāra de Jetavana et pénétrèrent dans le grand enfer Avīcī. Après y avoir pénétré, ils refroidirent ce grand enfer.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : D'où viennent, ô Bhagavat, ces rayons et où vont-ils ?

Bhagavat reprit : Ce sont là, ô fils de [79] famille, des rayons de diverses espèces que lance le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara. Ces rayons viennent dans le grand vihāra de Jetavana. [fol. 58r°] Quand ils y sont arrivés, après avoir tourné trois fois autour de moi, ils pénètrent dans le grand enfer Avīcī et y ayant pénétré, ils refroidissent ce grand enfer.

Dans ce grand vihāra de Jetavana, paraissent de beaux effets, des arbres divins de Campaka et de divins lacs de lotus. On voit dans ce grand vihāra de Jetavana, l'éclat divin de l'or. Tel est le spectacle qu'offre le grand vihāra de Jetavana.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara étant sorti de l'univers Sukhāvātī, se rendit au lieu où est situé le grand vihāra de Jetavana et y parvint bientôt.

Ensuite, étant entré dans ce grand vihāra, après avoir adoré, en les

touchant de sa tête, les pieds de Bhagavat, il se tint debout à l'écart.

Alors Bhagavat lui parla d'une voix qui ressemble au son du chant du passereau : Tu es fatigué, ô fils de famille, d'avoir instruit les créatures.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara parla ainsi à Bhagavat : Comme me l'avait ordonné le Bienheureux, ainsi ai-je accompli mon œuvre.

Alors Bhagavat lui donna son assentiment : Bien, [fol. 58v°] fils de famille, c'est bien que tu aies accompli cette œuvre.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara présenta des lotus à Bhagavat. Ces lotus, ô Bhagavat, te sont présentés par le Tathāgata Amitābha, vénérable, parfaitement et complètement Buddha. Le Tathāgata te souhaite peu d'obstacles, un effort facile et l'habitude de contacts agréables.

Bhagavat prit alors les lotus et les plaça à sa gauche.

Alors Maheśvara, le fils des Devas, se rendit au lieu où se trouvait Bhagavat, et y étant arrivé, après avoir adoré, en les touchant de sa tête, les pieds de Bhagavat, [80] lui parla ainsi : Puissè-je obtenir, ô Bhagavat, l'enseignement de l'exposition du Vyākaraṇa ?

Bhagavat répondit : {V304} Va, fils de famille, le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara te donnera le Vyākaraṇa.

Alors Maheśvara, le fils des Devas, étant tombé aux pieds du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, commença à lui adresser une espèce d'hymne : Om ! adoration à toi, Avalokiteśvara, à toi qui tiens un lotus, à toi le grand seigneur, qui es assis sur un lotus, qui es ami du lotus, qui as un beau lotus à la main, qui as l'éclat d'un beau lotus, qui es accompli ; à toi qui consoles le monde, à toi qui fais l'excellent œil de la terre.

Maheśvara, le fils des Devas, après être allé vers le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara [fol. 59r°] et après lui avoir adressé une espèce d'hymne, se tint en silence.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara parla ainsi à

Maheśvara, le fils des Devas : Pourquoi, ô fils de famille, gardes-tu ainsi le silence ?

Alors Maheśvara, le fils des Devas, lui répondit : Donne-moi la promesse que je parviendrai à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara lui parla ainsi : Tu seras, ô fils de famille, dans l'univers Vivṛta, le Tathāgata nommé Bhasmeśvara, vénérable, parfaitement et complètement Buddha.

Alors Somadevī s'étant avancée, commença à chanter un hymne en l'honneur du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara : Adoration à toi, ô Avalokiteśvara, à toi qui es le grand seigneur, à toi qui donnes la vie, qui fais l'excellent œil de la terre, qui as l'éclat d'un beau lotus, [81] qui es accompli, qui es parti pour la terre de l'anéantissement, qui donnes de bonnes pensées, qui portes la loi.

Somadevī, ayant ainsi chanté cet hymne, commença à parler ainsi au Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara : [fol. 59v°] Délivre-moi de la condition de femme, de cette condition misérable, pleine des imperfections de Kali. Délivre-moi du malheur d'habiter dans l'utérus qui n'abandonne jamais [les créatures].

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara lui parla ainsi : Tu seras, ô ma sœur, et c'est sur le flanc méridional de l'Himavat, le roi des montagnes, que sera situé ton univers, tu seras le Tathāgata Umeśvara, vénérable, parfaitement et complètement Buddha.

Ensuite, Umādevī obtint la prédiction de son état futur.

Bhagavat dit : Vois, ô Bodhisattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, Umādevī vient d'entendre la prédiction de son état futur de la bouche du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara. Tous ces êtres parviendront à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. Tu viens d'entendre, ô fils de famille, le récit nommé l'extrait de Maheśvara.

{ Chapitre huitième }

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : Le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara est arrivé, ô Bhagavat. Comme la vue que retrouve un aveugle, [fol. 60r°] ainsi est arrivé le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara. Aujourd’hui ma naissance a reçu son fruit ; aujourd’hui mes désirs sont satisfaits, mon espérance est remplie ; aujourd’hui je suis accompli et la voie de l’état de Buddha parfait est obtenue. Plein de bonnes pensées, j’ai acquis maintenant le corps de la loi et la direction qui excite vers l’anéantissement a eu lieu.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin [82] parla ainsi de nouveau à Bhagavat : Fais-nous voir aujourd’hui, ô Bhagavat, l’énumération des qualités du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, la nature de ses qualités.

Bhagavat répondit : Par exemple, ô Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, le Cakravāla et le Mahācakravāla, ces rois des montagnes, le Mucilinda et le Mahāmucilinda, ces rois des montagnes, le Kāla et le Mahākāla, ces rois des montagnes, le Saṃsṛṣṭa et le Mahāsaṃsṛṣṭa, ces rois des montagnes, le Pralambodara et le Mahāpralambodara, ces rois des montagnes, l’Anādarśaka, {V305} le Kṛtsrāgata, le Jālinīmukha, la Śataśṛṅga, l’Ekaśṛṅga, [fol. 60v°] le Gośṛṅga, le Mālyacitra, le Sukhena, le Gopagiri, le Malayagiri, l’Hanucitra, le Suvarṇaśṛṅga, le Bhuvanākara, le Ratnākara, le Gandhamādana, le Bhuvanaśva, le Mahāmaṇidhara, le Mahāmaṇiratna, le Sudarśana, le Kāladarśana, l’Akāradarśana. Toutes ces montagnes et d’autres centaines de mille de rois des montagnes existent dans l’univers. Eh bien, fils de famille, je puis faire le compte, le relevé, le calcul des palas ou des milliers de palas ou des koṭis de palas, ou des cent mille myriades de koṭis de palas contenus dans toutes ces montagnes, mais je ne puis compter la masse des mérites du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara.

Par exemple, ô fils de famille, je puis faire le compte de chacune des gouttes d’eau contenues dans le grand océan, mais je ne puis ni

énumérer ni mesurer la masse des mérites du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara. [fol. 61r°] Je ne puis compter la masse des mérites d’Avalokiteśvara.

Par exemple, ô fils de famille, je puis compter chacune des gouttes d’eau du grand océan, mais je ne puis compter la masse des mérites du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara.

Par exemple, ô fils de famille, je puis compter chacune des feuilles que renferme une forêt de Śirīṣa, mais je ne puis compter la masse des mérites du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara.

Par exemple, ô fils de famille, que le Sumeru, ce roi des montagnes, soit une masse [d’écorces] de Bhūrja, que le grand océan soit un encrier, que les habitants des quatre grandes îles, hommes, femmes, jeunes gens, jeunes filles, soient tous des écrivains, que le Sumeru, ce roi des montagnes, soit en entier et à l’infini couvert de caractères, eh bien, je puis compter chacun de ces [83] caractères, mais je ne puis compter la masse des mérites du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara.

Par exemple, Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, que des Tathāgatas, en nombre égal à celui des sables de douze Gange, vénérables, parfaitement et complètement Buddha, [fol. 61v°] soient l’objet de l’offrande de tous ce qu’ils ont besoin, comme vêtements, vases à recueillir les aumônes, lits, sièges, médicaments destinés aux malades, eh bien, la masse des mérites qui résultent de ces services rendus à ces Tathāgatas n’égale pas une seule portion de la masse des mérites du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara.

Par exemple, ô Bodhisattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara est doué de plusieurs centaines de méditations ; ce sont, par exemple,

- Prabhaṃjana (celle qui engendre la splendeur)
- Vibhūṣaṇa (l’ornement)
- Abhūṣaṇakara (celle qui ne fait pas d’ornement)
- Vipula (celle qui est étendue)
- Vidyullocana (l’apparition de l’éclair)

Kṣapaṇa (l'émission)
 Mahāmanasvin (celle qui est douée d'une grande intelligence)
 Ākāra (celle qui produit les formes)
 Vajramālā (la guirlande de diamants)
 Vajrada (celle qui donne le diamant)
 Śataśīrṣa (celle qui a cent têtes)
 Pratibhānakūṇa (celle qui respire l'éclat ?)
 Rājendramālā (la guirlande de l'Indra des rois)
 Vajraprākāra (le rempart de diamant) [fol. 62r°]
 Vajramukha (la face de diamant)
 Mahāvaradāyaka (celle qui donne un grand présent)
 Indriyaparimocana (la délivrance des sens)
 Dveṣaparimocana (la délivrance de la haine)
 Candravaralocana (l'excellent œil de la lune)
 Divākara (le soleil)
 Dharmābhimukha (celle qui voit la loi face à face)
 Vajrakukṣi (le ventre de diamant)
 Sudeśaka (celle qui enseigne bien)
 Nirvāṇasamdarśana (celle qui montre l'anéantissement)
 Anantaraśminiṣpādana (celle qui envoie des rayons sans fin)
 Yogakara (celle qui produit l'application)
 Vikiraṇa (celle qui se répand)
 Jambudvīpavaralocana (l'excellent œil du Jambudvīpa)
 Buddhakṣetravaralocana (l'excellent œil de la terre de Buddha)
 Maitryābhimukha (celle qui regarde face à face la charité)
 Prajñāpratibhānasina (celle que ... la réflexion de la science)
 Sudānta (celle qui est bien domptée)
 Yakṣarākṣasa (les Yakṣas et les Rākṣasas)
 Avīcisaṃśoṣaṇa (celle qui dessèche l'Avīcī)
 Sāgaragambhīra (celle qui a la profondeur de la mer)
 [84] Śataparivāra (celle qui a un cortège de cent personnes)
 Mārgasaṃdarśana (celle qui montre la voie)

Ce sont là, ô fils de famille, les méditations dont est doué le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara.

{V306} Par exemple, ô Bodhisattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin,

jadis parut dans le monde le Tathāgata nommé Krakucchanda, vénérable, parfaitement et complètement Buddha. [fol. 62v°] Dans ce temps, à cette époque, j'étais le Bodhisattva nommé Dānaśūra. Alors, pendant que j'étais en présence du Tathāgata, je vis la forme (ou la lutte) des méditations du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara et de Samantabhadra, et d'autres Bodhisattvas Mahāsattvas tels que Samantabhadra virent la forme de ces méditations :

Quand le Bodhisattva Mahāsattva Samantabhadra obtint la méditation nommée Vajrodgata (celle qui est sortie de la foudre), alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara obtint la méditation nommée Vikiraṇa (celle qui se répand).

Quand le Bodhisattva Mahāsattva Samantabhadra obtint la méditation nommée Candravaralocana (l'excellent œil de la lune), alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara obtenait la méditation nommée Sūryavaralocana (l'excellent œil du soleil).

Quand le Bodhisattva Mahāsattva Samantabhadra obtint la méditation nommée Vicchurita (celle qui est tranchée), alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara obtenait la méditation nommée Gaganagañja (le trésor du ciel).

Quand le Bodhisattva Mahāsattva Samantabhadra [fol. 63r°] obtint la méditation nommée Ākārakara (celle qui fait la forme), alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara obtenait la méditation nommée Indramati (la pensée d'Indra).

Quand le Bodhisattva Mahāsattva Samantabhadra obtint la méditation nommée Indrarāja (le roi des Indras), alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara obtenait la méditation nommée Gambhīra (la profonde).

Quand le Bodhisattva Mahāsattva Samantabhadra obtint la méditation nommée Siṃhavijṛmbhita (le bâillement du lion), alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara obtenait la méditation nommée Siṃhavikrīḍita (les jeux du lion).

Quand le Bodhisattva Mahāsattva Samantabhadra obtint la méditation nommée Varadāyakara (celle qui fait le don d'un

présent), alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara obtenait la méditation nommée Avīcisamśoṣaṇa (celle qui dessèche l'Avīcī).

[85] Quand le Bodhisattva Mahāsattva Samantabhadra ouvrit tous les pores d'où naissent ses poils, alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara ferma tous ses pores.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Samantabhadra lui parla ainsi : Bien, ô Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, [fol. 63v°] c'est bien que tu aies acquis une telle splendeur.

Alors le Tathāgata Krakucchanda, vénérable, parfaitement et complètement Buddha, lui parla ainsi : Tu n'as vu, ô fils de famille, que bien peu de chose de la splendeur du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara. Les Tathāgatas eux-mêmes n'ont pas une splendeur égale à celle du Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara.

Voilà, ô fils de famille, ce que j'ai entendu de la bouche du Tathāgata Krakucchanda, vénérable, parfaitement et complètement Buddha.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin parla ainsi à Bhagavat : (*Le copiste a oublié ce que dit le Bodhisattva*).

Bhagavat répondit : Ceux qui entendront, ô fils de famille, le nom du Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des pierreries, leurs actions antérieures ne seront pas pour eux des barrières (des enveloppes). Ceux qui recherchent le commerce des femmes des autres, les parricides et les matricides, ceux qui renversent les stūpas, ceux qui en présence des Tathāgatas sont avec des pensées de crime, couler le sang, de tels pécheurs obtiennent la délivrance de tous leurs crimes du Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des pierreries.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin [fol. 64r°] parla ainsi à Bhagavat : Comment connaîtrai-je, ô Bhagavat, le Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des pierreries, qui donne la délivrance de tous les péchés ?

Bhagavat répondit : Il y a, ô fils de famille, sur le flanc droit du Sumeru, ce roi des montagnes, deux étangs sacrés, Mala et Nirmala,

qui ont été faits par les Sept [Tathāgatas] vénérables, parfaitement et complètement Buddhas. Voici la propriété que je leur ai donnée : quand un vêtement blanc devient bleu [après y avoir été plongé], il faut regarder la masse des péchés comme existante ; quand un vêtement bleu devient blanc [après y avoir été plongé] il faut regarder la masse des péchés comme existante. De la même manière, ô fils de famille, le Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des pierreries, consume tous les péchés, il rend tout blanc. C'est, ô Bodhisattva Mahāsattva Sarvanīvaraṇaviṣkambhin, comme quand dans la saison des pluies [86] toutes les herbes, toutes les touffes, toutes les plantes annuelles, tous les arbres deviennent d'un bleu foncé. Alors le roi des Nāgas, nommé Śatamukha, étant sorti de son palais, consume toutes ces herbes, toutes ces touffes, toutes ces plantes annuelles et tous ces arbres. De la même manière, ô fils de famille, le Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des pierreries, consume tous les péchés et rend tout blanc. [fol. 64v°] Ils deviendront heureux ceux qui écouteront le Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des pierreries {V307} et il ne faut pas, ô fils de famille, les appeler des hommes ordinaires, mais les regarder comme des Bodhisattvas Mahāsattvas qui sont dispensés de la nécessité de revenir en ce monde. Au temps de leur mort, douze Tathāgatas se présentant à eux les consolent : N'aie pas peur, ô fils de famille, tu as entendu ce Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des pierreries. Tu n'as plus, à l'avenir, à rouler de nouveau dans le cercle de la transmigration. Il n'y aura plus pour toi ni naissance, ni vieillesse, ni mort. Tu n'éprouveras plus la douleur d'être séparé de ce qui t'es cher et d'être réuni à ce que tu n'aimes pas. Tu iras, ô fils de famille, dans l'univers Sukhāvātī. Tu y entendras la loi de la bouche du Tathāgata Amitābha. Voilà, ô fils de famille, quelle sera leur mort.

Alors le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, après avoir adoré, en les touchant de sa tête, les pieds de Bhagavat, se retira dans un lieu solitaire.

Quand il fut parti, alors le respectable Ānanda parla ainsi à Bhagavat : Que Bhagavat m'enseigne la règle de notre éducation

(śikṣāsaṃvara).

Bhagavat répondit : Ceux, ô religieux, qui n'étant pas ordonnés, [fol. 65r°] désirent obtenir l'ordination, doivent avant tout regarder autour d'eux pour chercher divers vêtements. Et après avoir fait cet examen, ils doivent le déclarer aux religieux : « Cela est accompli, vénérables personnages, j'ai divers vêtements. Ces divers vêtements, vénérables personnages, sont complets ». L'ordination des religieux peut alors être conférée.

Il ne faut pas la recevoir d'un religieux immoral, la réunion des quatre commandements ne doit pas être donnée [par un tel religieux], non plus que le commandement suprême.

En un mot, ô religieux, il ne faut pas qu'un religieux immoral fasse [le choix des] divers vêtements, à bien plus forte raison, qu'il donne la réunion des quatre commandements, car les commandements [87] des religieux immoraux sont viciés.

Il ne faut pas leur donner place au milieu des religieux qui ont de la morale et qui sont dignes de recevoir des présents, on doit leur assigner une habitation en dehors du vihāra.

Il ne faut pas leur donner le droit de s'adresser à l'assemblée. Le terrain de l'assemblée n'est pas fait pour eux, car ils n'ont rien de la condition de religieux.

Alors le respectable Ānanda parla ainsi à Bhagavat : En combien de temps, ô Bhagavat, de tels [novices] deviendront-ils capables de recevoir des présents ?

Bhagavat répondit : Au bout de la troisième année, après que je serai entré dans l'anéantissement complet, de tels religieux deviendront capables de recevoir des présents. Ceux qui dans le monastère, conserveront la pensée de leur maison, [fol. 65v°] ceux-là seront entourés de leurs fils et de leurs filles, ils jouiront par un usage illégitime de la plateforme, du trône, de l'éventail, du trésor, des gourdes, des coussins ou lits et des sièges de l'assemblée. Ils satisfont aux besoins de la nature dans l'endroit qui sert à l'assemblée, et ils ne savent pas quelles conséquences entraîne leur

conduite.

Ceux qui crachent dans l'endroit qui sert à l'assemblée, renaissent [et vivent] pendant douze années dans une forêt de Śāla sous la forme d'oiseaux.

Ceux qui satisfont aux besoins de la nature dans le lieu qui sert à l'assemblée, renaissent [et vivent] dans l'eau fangeuse et sale où se jettent les immondices de la grande île de Bénarès.

Ceux qui jouissent par un usage illégitime du bois dont l'assemblée se sert pour se nettoyer les dents, renaissent parmi les tortues, les monstres marins et les poissons.

Ceux qui jouissent par un usage illégitime du sésame, du riz, du kodrava [*Paspalum kora*], du kulattha [*Dolichos biflorus*], du blé et des autres grains de l'assemblée, tomberont dans la ville des morts, privés de leurs sens, ayant l'extérieur et les parties solides de leur corps consumées, se dressant sur leurs os comme sur une machine, dépouillés de leurs cheveux et de leurs poils, semblables au ventre d'une montagne, ayant la bouche semblable au trou d'une aiguille. Tel est le malheur qu'ils éprouveront dans leur corps.

Ceux qui jouissent illégitimement de la nourriture et de la boisson de l'assemblée, renaissent dans des familles peu élevées. [fol. 66r°] Ils renaissent privés de leurs sens, manchots, bossus [...] {boiteux, bossus, borgnes, nains}.

[88] Étant sortis de ce monde, ils renaissent accablés de maladies, ils portent dans leur corps du pus et du sang. Ils sont dans un corps dont les poils ne sont pas développés. Alors ils tombent dans la terre des masses de chair ; leurs os paraissent être du pus et du sang. C'est ainsi que pendant plusieurs centaines d'années, ils éprouvent des douleurs corporelles.

Ceux qui jouissent de la terre de l'assemblée par un usage illégitime tombent pour douze Kalpas dans le grand enfer Raurava. Des balles de fer rougies au feu leur sont enfoncées dans la bouche {V308} et les brûlent ; leurs lèvres et leurs dents sont détruites, leur palais se brise et est consumé ; leur gosier, leur cœur, leurs entrailles,

tout est brûlé en eux, ils en viennent à n'avoir plus que les os. Alors, ô religieux, [ils n'ont plus que] le souffle de l'action ; ces hommes qui ne sont pas morts renaissent de nouveau. Alors ils sont encore saisis par les serviteurs de Yama, ils sont tourmentés de nouveau par les gardes de Yama. Alors ces hommes esclaves de leur conduite [antérieure] reçoivent leur salaire par suite de l'empire de leurs œuvres. Il leur vient une grande langue ; sur cette langue labourent cent mille charrues. C'est ainsi que pendant plusieurs centaines, plusieurs milliers d'années, ils éprouvent les douleurs de l'enfer. [fol. 66v°] Étant sortis de cette condition, ils tombent dans le grand enfer Agnighaṭa. Alors les gardes de Yama les ayant saisis, enfoncent dans leur langue des centaines de mille d'aiguilles. Et cependant, par suite de l'empire de leurs œuvres, ils vivent encore. Les retirant de là, on les jette au milieu d'un lit de feu ; après les avoir enlevés de ce lit de feu, on les précipite dans le grand fleuve Vaitaraṇī. Et cependant, ils n'ont pas encore fait leur temps. Ils retombent donc dans d'autres [lieux de tortures]. Ils passent trois Kalpas à rouler ainsi. Étant sortis de cette condition, ils renaissent dans le Jambudvīpa, misérables, aveugles de naissance.

C'est pourquoi, ô Ānanda, il faut en ce monde garder les commandements suprêmes qui sont relatifs à l'assemblée. Les religieux qui sont fidèles observateurs de la discipline doivent garder ces trois vêtements, le premier vêtement pour l'usage de l'assemblée, si elle y a confiance, le second vêtement pour aller à la porte des familles des Rois ; le troisième vêtement pour parcourir les villes et les villages et pour aller dans les bourgs et dans les cités. Voilà [89] les trois vêtements que doivent garder les religieux qui sont moraux, vertueux et sages. Ce sont là les points de discipline que je recommande et qu'il faut observer. Il ne faut, ô religieux, [fol. 67r°] jouir de rien par un usage illégitime.

Une chose qui appartient à l'assemblée est semblable à un vase de feu. Une chose qui appartient à l'assemblée est semblable à du poison. Une chose qui appartient à l'assemblée est semblable à du poison {à la foudre}. Une chose qui appartient à l'assemblée est semblable à un fardeau.

On peut combattre le poison, mais non [le mal qui résulte de l'emploi illégitime] une chose qui appartient à l'assemblée.

Alors le respectable Ānanda parla ainsi à Bhagavat : Les religieux qui observent les points de discipline donnée par Bhagavat sans en être satisfaits, agissent conformément aux préceptes du Pratimokṣa : Ils voient face à face le vinaya, ils voient face à face le trésor [de la loi]. Ils sont habiles dans la discipline.

Le respectable Ānanda, après avoir adoré, en les touchant de sa tête, les pieds de Bhagavat, se retira.

Ensuite, tous les Śrāvakas se retirèrent également, chacun dans la terre de Buddha où il résidait.

Et de même, les Devas, les Nāgas, les Yakṣas, les Gandharvas, les Asuras, les Garuḍas, les Kinnaras, les Mahoragas, les hommes, les êtres n'appartenant pas à l'espèce humaine, les conseillers des rois, les habitants des villes, ceux des provinces, ceux des villages, tous ces êtres se retirèrent chacun dans leur demeure.

Voilà ce qu'a dit Bhagavat et tous les Bodhisattvas Mahāsattvas, les religieux et les fidèles des deux sexes ainsi que l'assemblée toute entière, et le monde formé de la réunion des Devas, des hommes, des Asuras et des Gandharvas, tous transportés de joie, accueillirent ce qu'avait dit Bhagavat.

Fin du Kāraṇḍavyūha, ce sūtra qui est un grand véhicule, ce roi des bijoux.

Puis viennent les deux vers célèbres

ye dha[rma hetuprabhavā hetus teṣāṃ tathāgato hy avadat |
teṣāṃ ca yo nirodha evaṃ vādī mahāśramaṇaḥ ||]

Copié en l'année 930, le premier jour de la lune blanche de Bhādrapada.

Table des matières

Avant-propos	1
Guillaume DUCŒUR D’Urville au Collège de France, du Cotentin à l’Inde sanskrite Itinéraires de Jean-Louis et Eugène Burnouf	3
Pierre-Brice STAHL E. Burnouf et les lieux de savoir : voyages et correspondances	27
Philippe SWENNEN Eugène Burnouf et la naissance de l’exégèse avestique	51
Guillaume DUCŒUR Recherches et enseignements sur le <i>Ṛgveda</i>	73
Anthony KELLER Le déchiffrement de la langue pâlie et le bouddhisme du Sud	97
Kyong-kon KIM Le bouddhisme du Nord et le <i>Sūtra du lotus de la bonne loi</i>	121
<i>Lalitavistara</i> (chap. 1 et 2) et <i>Kāraṇḍavyūha</i> traduits par E. Burnouf	
Introduction	157
<i>Lalitavistara</i>	185
Chapitre premier (nidāna)	187
Chapitre deuxième (samutsāha)	195

<i>Kāraṇḍavyūha</i>	201
Première partie	
Chapitre premier (jetavanavihāraṇa)	203
Chapitre deuxième (avīciśoṣaṇa)	206
Chapitre troisième (sattvadhātuparimokṣaṇa)	209
Chapitre quatrième (candrādyutpatti)	211
Chapitre cinquième (vividharaśminiḥsaraṇa)	212
Chapitre sixième (tathāgatasamvāda)	213
Chapitre septième (avalokiteśvarapūyaskandhakathana)	214
Chapitre huitième (vaineyardharmopadeśa)	216
Chapitre neuvième (asurāśvāsana)	218
Chapitre dixième (kāñcanamayabhūmyādyupasthāna)	219
Chapitre onzième (balisamāśvāsana)	220
Chapitre douzième (yakṣādisamāśvāsana)	230
Chapitre treizième (devabhavanabhramaṇa)	233
Chapitre quatorzième (siṃhalabhramaṇa)	235
Chapitre quinzième (vārāṇasībhramaṇa)	236
Chapitre seizième (magadhabhramaṇa)	236
Deuxième partie	
Chapitre premier (aśvarājavarṇana)	241
Chapitre deuxième (romavivaraṇāvarṇana)	249
Chapitre troisième (ṣaḍakṣarīmahāvidyāmāhātmyavarṇana)	257
Chapitre quatrième (ṣaḍakṣarīmahāvidyāmaṇḍalavarṇana)	264
Chapitre cinquième (mahāvidyopadeśa)	266
Chapitre sixième (mahāvidyāmaṇḍalavarṇana)	268
Chapitre septième	274
Chapitre huitième	281
Table des matières	291

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'HISTOIRE DES RELIGIONS

- Vol. 1 *Religions et identités collectives*, Actes du colloque du centenaire de l'Institut d'histoire des religions (1919-2019), édités par G. Duceœur et J.-M. Husser, 2022, 495 p.
- Vol. 2 Fr. Blanchetière, *Revisiter les origines du christianisme (30 à 135 ap. J.-C.)*, 2022, 170 p.

« La collection *Publications de l'Institut d'histoire des religions* s'inscrit dans les travaux de l'Institut Thématique Interdisciplinaire HiSAAR du programme ITI 2021-2028 de l'Université de Strasbourg, du CNRS et de l'Inserm qui bénéficie du soutien financier de l'IdEx Unistra (ANR-10-IDEX-0002), ainsi que du financement du programme SFRI (projet STRAT'US, ANR-20-SFRI-0012) dans le cadre du Programme d'Investissements d'Avenir du gouvernement français. »

ISBN 978-2-9582518-7-1

Traitement des images et illustrations
Mong-Xeng LY

Photographies des manuscrits et des Papiers Burnouf de la BnF
Thomas BEAUFILS

Tous nos remerciements à Jérôme PETIT,
conservateur au département des Manuscrits de la BnF,
collections d'Asie du Sud et du Sud-Est,
pour son accueil et sa disponibilité.

Tous droits réservés
Toute reproduction, même partielle de cet ouvrage,
est interdite sans l'autorisation préalable de l'éditeur.

Département imprimerie
Direction des affaires logistiques intérieures
Université de Strasbourg

Dépôt légal – 4^e trimestre 2022

Ce volume rassemble une série de contributions présentées lors de la Journée d'étude qui fut organisée à Urville-Bocage (Manche), le 28 mai 2022, et qui eut pour finalité d'évoquer le parcours de Jean-Louis Burnouf (1775-1844), natif de cette commune normande, et l'intérêt qu'il porta à l'étude du sanskrit, ainsi que de rappeler les recherches, dans les domaines de l'iranologie et de l'indologie, que son fils, Eugène Burnouf (1801-1852), entreprit à sa suite et qui renouvelèrent définitivement le savoir des Européens sur l'histoire des religions de l'Iran préislamique et de l'Inde védique et ancienne, à savoir le mazdéisme, le védisme et le bouddhisme. Ce volume est aussi l'occasion de faire connaître son patient travail de traduction de textes bouddhiques en un temps où bien souvent celui-ci ne pouvait se faire qu'à partir d'un ou deux manuscrits en provenance de l'Asie du Sud. Laisées en l'état après sa mort survenue en 1852, ses traductions du *Lalitavistara* (ch. 1 et 2), vie traditionnelle du Buddha Śākyamuni, et du *Kāraṇḍavyūha* – sūtra exaltant la puissance et les vertus du bodhisattva Avalokiteśvara –, sont ici présentées et éditées pour la première fois et offrent l'occasion d'apprécier le génie philologique de l'un des plus grands orientalistes du XIX^e siècle.

**Histoire, sociologie, archéologie
et anthropologie des religions | HiSAAR**

Les Instituts thématiques interdisciplinaires
de l'Université de Strasbourg & Inserm
dans le cadre de l'Initiative d'excellence