

Histoire du monde indien

M. Gérard FUSSMAN, Professeur

Cours et séminaire : Lecture du texte sanskrit du *Vimalakīrtinirdeśa*

Le *Vimalakīrtinirdeśa* (désormais *Vkn*) est l'un des plus anciens et plus célèbres textes du mahāyāna. Il expose sous forme d'aphorismes souvent énigmatiques le concept central du mahāyāna, la doctrine de la *śūnyatā* (littéralement : la viduité ou vacuité), selon laquelle on ne peut rien dire des phénomènes car ceux-ci ne sont qu'apparence, y compris la doctrine de la vacuité. C'est la reconnaissance de ce fait (donc la destruction de l'ignorance) qui permet la libération. La date manifestement ancienne du *Vkn* et la netteté de ses affirmations l'ont souvent fait considérer comme une des sources du *madhyamaka* de Nāgārjuna. N'était cette question de date, qui est plus le problème de la date de Nāgārjuna que celui de la date du *Vkn*, on croirait plutôt le contraire : dans bien des cas le *Vkn* semble illustrer ou résumer Nāgārjuna. Mais la majeure partie des savants préfère considérer que c'est l'inverse : Nāgārjuna développe les thèses du *Vkn*.

Exception faite d'être l'un des textes supposés avoir influencé Nāgārjuna, le *Vkn* ne semble pas avoir eu une très grande popularité en Inde. C'est sans doute la raison pour laquelle l'original sanskrit en était perdu. Par contre il fut l'objet de très nombreuses traductions chinoises (8) et de traductions tibétaines (2 ou 3), sogdienne (1) et khotanaise (1). Les Chinois semblent avoir été fascinés par la façon dont le bodhisattva laïc Vimalakīrti « celui dont la gloire est sans tache » fait la leçon (*nirdeśa*) aux moines *arhant* premiers compagnons du Buddha et les ridiculise. Le *Vkn* a été connu en Europe au travers des versions chinoises et traduit en français par É. Lamotte à partir d'une des trois traductions tibétaines.

La traduction de Lamotte¹ est, comme toujours, un modèle d'érudition et de clarté. On y trouve la liste des traductions et celle des sources, une analyse du

1. *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)* traduit et annoté par Étienne Lamotte, Bibliothèque du Muséon, vol. 51, Louvain 1962.

contenu, une tentative de datation et de très nombreuses notes indiquant si telle ou telle expression du *Vkn* est héritée ou au contraire novatrice. Lamotte restitue la phraséologie sanskrite du *Vkn* à partir des équivalences du grand dictionnaire sanskrit-tibétain dit *Mahāvvyutpatti*. Mais il ne connaissait pas le texte sanskrit lui-même. Un manuscrit de celui-ci fut découvert en 1999 dans la bibliothèque du Potala, à Lhasa. Nos collègues japonais de l'Université Taishō obtinrent en 2002 l'autorisation de le publier. Une première édition (copie diplomatique, avec en parallèle les traductions tibétaine et chinoises) parut en 2004 ; une deuxième édition, suggérant quelques corrections, sans les textes tibétain et chinois, en 2006.

La remarquable traduction d'É. Lamotte permet d'étudier le texte sanskrit en ayant l'illusion de connaître à travers elle les traductions chinoises et tibétaines et en se dispensant de la plus grande partie des recherches de sources indispensables à la compréhension d'un tel texte. Bien que les éditeurs japonais, dont la rapidité mérite tous les éloges, aient assuré que le texte sanskrit n'apportait pas de nouveautés majeures par rapport à la traduction chinoise de Xuangzang, sa lecture minutieuse est loin d'être sans intérêt. Elle exige quand même de l'auditoire un minimum de connaissances préalables. C'est la raison pour laquelle le cours de cette année s'est confondu avec le séminaire, ce qui a permis un dialogue constant avec l'auditoire. Je remercie tout particulièrement mes collègues sinologues et tibétologues qui ont bien voulu participer à ses séances avec, sous les yeux, le texte des versions chinoises et tibétaine et ainsi suppléer à ma coupable ignorance en ce domaine.

Le livre dans lequel se trouve le texte sanskrit du *Vkn* comprend un autre texte, le *Jñānālokālamkāra*, « Ornement du flambeau de la connaissance ». Les deux textes n'ont guère de rapport l'un avec l'autre, mais ils ont été copiés à un mois de distance par le même scribe, Cāṇḍoka, sur l'ordre du même moine, Śiladhvaja, identifié par M. Kapstein à un moine tibétain du même nom ayant séjourné à Vikramaśīla, au Bengale, vers 1150. Cela correspond à la date assignée au manuscrit par l'étude de sa graphie et explique le nom du moine : « Drapeau des vertus (héroïques)/de Vikramaśīla ». C'est une des réponses possibles à la question que nous nous étions posée lors du séminaire de 2004 (Les bibliothèques des monastères bouddhiques indiens, *Annuaire du Collège de France 2003-2004*, 929-955) : comment sont choisis les textes qui figurent dans des recueils composites ? La réponse est ici que Śiladhvaja a probablement fait copier deux textes qui n'existaient pas dans la bibliothèque de son monastère et qu'il les a réunis pour obtenir un volume de taille normale. En d'autres termes, il n'est nul besoin que deux textes soient apparentés pour qu'ils soient réunis en un seul volume, sauf lorsque cette réunion est manifestement systématique car plusieurs fois attestée (cas du *Bhaiṣajyaguru-sūtra* suivi ou précédé du *Vajracchedikā-sūtra*).

Voici le texte non corrigé des deux colophons en question.

*Deyadharmōyam pravaramahāyānayāyinaḥ bhikṣuśiladhvajasya cad hatra punyam
tat bhavatu ācāryopādhyāyamātāpitrpūrvamgamam kṛtvā sakalasarvāṣer anuttara
jñānaphalāvāptaya iti // mahārājādhirājaśrīmadgopāladevarāṅge samvat 12 śrāmaṇadine
30 likhitam idam upasthāyakacāṇḍokeneti // (Jñānālokālamkāra)*

Deyadharmōyam pravaramahāyānāyāyino bhikṣuśīladhvajasya yad atra puṇyaṃ tad bhavatu ācāryopādhyāyamātāpitrpūrvamaṅgamaṃ kṛtvā sakalasatvarāśer anuttarajñāna phalāvāptaya iti // śrīmadgopāladevarājye samvat 12 bhādradine 29 likhiteyam upasthāyakacāṇḍokasyeti // (Vkn)

Ces colophons, rédigés par les mêmes personnes (probablement Śīladhvaja pour la première ligne, Cāṇḍoka pour la seconde) à un mois de distance, permettent de juger de la connaissance du sanskrit au Bengale au XII^e siècle. La première ligne mêle un sanskrit recherché (suffixe *-yāyin*, *sakala-* au lieu de *sarva-* en raison de l'utilisation du mot *rāśi-*) à des constructions de type moyen ou même néo-indien (non déclinaison de *bhikṣu-*, utilisation de *rāśi-* comme suffixe de pluriel = bengali *-lok*). La seconde ligne montre que le rédacteur de cette partie du colophon prononçait *iyam* le neutre *idam* et utilisait le génitif en fonction d'instrumental tout en connaissant les formes et usages corrects. En d'autres termes, il écrivait du sanskrit « hybride » en plein XII^e siècle. Cela devrait nous mettre en garde contre la tentation de dater un texte en fonction de son seul aspect linguistique.

Cette même seconde ligne est historiquement intéressante : Śīladhvaja utilise comme scribe son serviteur personnel (*upasthāyaka*) Cāṇḍoka. Tous deux, dans un texte à usage privé, utilisent le comput du royaume bengali, c'est-à-dire se considèrent comme tout à fait indiens. Ils étaient probablement considérés comme tels par les moines de Vikramaśīla. L'origine tibétaine de Śīladhvaja n'y était pas plus exotique pour un Bengali de l'époque qu'une origine tamoule ou gilgitie. Tous appartenaient à la partie indienne du *catur-dīśa samgha*. Ce n'était manifestement pas le cas des moines chinois qui nous disent dans leurs récits ou avoir été traités avec mépris ou avoir suscité étonnement et admiration. Cette même seconde ligne devrait mettre en garde les historiens contre des analyses hâtives des variations de titres. Entre août et septembre de l'an 12, Gopāladeva (III, probablement) n'a certainement pas cessé d'être un *mahārājādhirāja*.

La découverte du manuscrit contenant le texte sanskrit permet d'affiner la date du texte ou des états successifs du *Vkn*. Comme presque toujours, la date des traductions chinoises constitue la donnée majeure. La traduction la plus ancienne conservée, et probablement réalisée (Lamotte, p. 70), est celle de Zhi Qian, effectuée entre 222 et 229 de n.è. Le texte en est donné dans l'édition japonaise de 2004, ainsi que celui de deux traductions postérieures, celle de Kumārajīva, achevée en 406, et celle de Xuangzang, achevée en 650, donc de beaucoup antérieure à notre manuscrit. Le texte traduit par Xuangzang devait être très proche de celui conservé dans le manuscrit sanskrit : on ne constate que des variations minimes et lorsqu'il y a divergence, le manuscrit donne souvent un sens meilleur, ou en tout cas plus attendu. Kumārajīva est plus bref, mais cela tient sans doute à son style de traduction (Lamotte, p. 10). Lamotte, p. 4, semble considérer que Zhi Qian a utilisé un texte sanskrit un peu plus court. La comparaison du texte sanskrit avec celui de Zhi Qian, facilitée par la disposition très claire de l'édition

japonaise, montre que dans les premiers chapitres en tout cas Zhi Qian n'omet rien d'essentiel et traduit assez bien des passages en fort bon sanskrit. Il est donc tout à fait possible que Zhi Qian ait utilisée une version du *Vkn* très semblable à celle dont nous disposons aujourd'hui et qu'il ait choisi d'en résumer ou d'en omettre des passages relativement brefs et jugés par lui d'importance secondaire. On peut donc admettre que le *Vkn* sanskrit, dans l'unique version que nous en possédions, était achevé pour l'essentiel en 222.

Les quelques sondages faits dans le texte, et qui sont loin d'être suffisants ni véritablement démonstratifs, donnent l'impression qu'il y a eu au moins trois « mains » dans le texte. L'analyse porte non sur le contenu philosophique ou pseudo-philosophique du contenu, mais sur le style et l'état de la langue dans les parties non doctrinales. On remarquera très facilement que coexistent des passages très plats, faits de répétitions, en sanskrit bouddhique correct mais maladroit, et des passages beaucoup plus brillants, beaucoup plus vivaces, en sanskrit plus élégant. Le texte incorpore en outre deux passages versifiés en sanskrit dit « hybride », déjà identifiés (je me demande comment) par Lamotte p. 1, probablement plus anciens que les passages en prose et en sanskrit correct, mais qui n'ayant pas un rapport nécessaire au texte peuvent y avoir été incorporés postérieurement. Zhi Qian ne traduit pas le premier *stotra* (les stances de Ratnākara en I, 10), ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il ne l'ait pas connu : il peut avoir jugé inutile de traduire ces très médiocres vers.

Sous réserve d'une étude détaillée de l'ensemble du texte, et en prenant garde à ne pas tomber dans une critique subjective (*higher criticism*) qui attribuerait aux auteurs anciens nos goûts esthétiques, on peut donc reconnaître au moins trois « mains » dans ce texte dont l'unité foncière ne fait cependant pas de doute : c'est un texte très savamment composé, pas un texte fait de bric et de broc. Ces trois « mains » supposent une élaboration assez longue, peut-être trois générations, et laissent supposer l'existence d'une première version vers 100 de n.è. au plus tard. C'est l'opinion de Lamotte (p. 77), qui la justifie avec des arguments plus forts que les miens.

La version sanskrite copiée par Caṅḍoka, très proche et de la traduction de Xuanzang (650) et de la traduction tibétaine de Dharmatāṣīla (c. 810)², est, malgré des inégalités incontestables de style ou de langue, d'une qualité littéraire bien supérieure à celle des grands sūtra du mahāyāna. Le vocabulaire est parfois très recherché. Ainsi, lorsque les restitutions sanskrites de Lamotte ne correspondent pas au texte que nous lisons aujourd'hui grâce à nos collègues japonais, c'est en général parce que le *Vkn* emploie des mots plus rares et des expressions plus

2. Il a en fait existé trois traductions tibétaines, dont deux uniquement conservées de façon fragmentaire par des manuscrits de Dunhuang (Lamotte, p. 19). La version de Dharmatāṣīla utilisée par Lamotte diffère légèrement de celle imprimée par les éditeurs japonais du texte sanskrit.

recherchées que les équivalents choisis par Lamotte dans la *Mahāvvyutpatti*. Le sens est en général le même, le niveau de vocabulaire est différent.

La composition est très savante et permet une lecture chapitre par chapitre, et même passage par passage à l'intérieur d'un chapitre. Il y a toujours un effet de surprise : on se demande ce que va dire Vimalakīrti. Dans le chapitre III, ainsi, les *arhant* sont ridiculisés de façon très fine : ils sont décrits dans des situations correspondant au caractère et aux qualités que la légende leur attribue. Il y a des jeux de mots, pas toujours vus par Lamotte qui traduit le texte comme s'il était uniquement philosophique. Par exemple, au début de III, le *Vkn* joue sur les deux sens du mot *pratisaṃlayana-*, l'un très technique (méditation d'après déjeuner), l'autre très courant (sieste en début d'après-midi), pour se moquer de Śāriputra. Les exemples de ce type pourraient être multipliés.

L'un des passages les plus significatifs et de l'humour de l'auteur du *Vkn* et de sa maîtrise du sanskrit, est celui relatif à Upāli (III, 33-37). Lorsqu'on lit, même (et uniquement en ce qui me concerne) à travers Lamotte, les traductions chinoises et tibétaines, on ne comprends pas pourquoi Upāli est interrogé par **deux** moines sur un point de discipline (sa spécialité). La réponse est dans le texte sanskrit qui emploie, et uniquement en cet endroit, des formes rares en sanskrit bouddhique car trop classiques ou trop grammaticales par rapport au niveau de langue ordinaire des *mahāyānasūtra*. Ainsi Upāli s'adresse-t-il aux deux moines en utilisant le duel. Vimalakīrti, quant à lui, s'adresse à Upāli en utilisant un vocabulaire relevé, des composés *cvī* et des injonctifs (*āgādhikārṣiḥ*, *āvilikārṣiḥ*). Or Upāli, barbier, donc de basse caste, normalement ne doit pas connaître le sanskrit et n'est même pas autorisé à l'entendre.

On est passé rapidement sur le contenu pseudo-philosophique du texte. On a montré en effet que pour un Européen, il y avait contradiction entre les passages narratifs, dont le récit-cadre, avec leurs millions de personnages et leurs miracles à répétition, et une prédication affirmant que tout cela est illusion et détourne de la vraie connaissance et de la vraie libération. D'un point de vue bouddhiste, il n'y a pas contradiction. Comme dans la plupart des sūtra du mahāyāna, il n'y a aucune démonstration. La vérité (*jñāna*) se voit, elle ne s'apprend pas. La science (*vidyā*) est d'abord croyance en la vérité de l'enseignement et perception intuitive et inexprimable de ses vérités. Il n'y a recherche de démonstration que chez les philosophes comme Nāgārjuna et les abhidharmistes. Dans le *Vkn*, l'enseignement de Vimalakīrti n'est en rien discursif. C'est une suite d'aphorismes qui s'imposent d'eux-mêmes au croyant. L'essentiel est de croire en la vérité de ces affirmations tranchées. Dans d'autres religions on appellerait cela le mystère de la foi (*śraddhā*). Les féeries du récit-cadre ne sont pas plus stupéfiantes que les vérités énoncées par Vimalakīrti.

On a très rapidement fait un sort à l'émerveillement chinois devant le caractère laïc de Vimalakīrti : tous les bodhisattva sont laïcs, et représentés en laïcs, souvent en rois ou princes (*kumāra*). Le texte sanskrit du *Vkn* n'utilise pas très souvent

l'expression *grhapati*, « maître de maison, riche propriétaire », pour désigner Vimalakīrti. Ce n'est manifestement pas sa caractéristique essentielle. Le début du chapitre II insiste sur le fait que son apparence de laïc n'est elle aussi qu'une illusion, un moyen de vivre dans le monde des laïcs pour les amener au salut, un effet de son habileté en moyens salvifiques (*upāya-kauśalya*). II, 4 nous dit qu'à l'occasion il exerce les fonctions d'un roi (*rājakāryānupraviṣṭah*) et II, 5 qu'il est un *grhapati* pour les *grhapati*, un *kṣatriya* pour les *kṣatriya*, un brahmane pour les brahmanes etc. Le passage le plus significatif est III, 36 : « ne croyez pas que ce soit un *grhapati*. Pourquoi ? Il n'y a personne qui puisse mettre son éloquence en défaut, ni moine ni bodhisattva, excepté le/un *tathāgata* : telle est la lumière qu'apporte sa sagesse » (traduction libre ; tibétain et chinois autres). En d'autres termes, Vimalakīrti est un *tathāgata*.

L'essentiel du cours a porté sur la lecture mot à mot du texte. Après Lamotte et en partie grâce à lui, on constate qu'une grande partie des notions et des formules se trouvait déjà dans les sūtra anciens : idéologiquement le mahāyāna puise dans des conceptions anciennes. Le nombre de ces parallèles prouve surtout que la composition des *mahāyānasūtra* fut le fait de gens parfaitement au courant de notions et de textes enseignés seulement dans les monastères. En d'autres termes, ce fut le fait de moines, dont rien ne permet de dire qu'ils aient défroqué. Il n'était pas inutile de le rappeler à propos d'un texte qui ridiculise ces mêmes moines.

L'étude a aussi porté sur la caractérisation linguistique du texte. Le sanskrit n'a rien de très particulier. C'est du sanskrit bouddhique ordinaire, mais le ou les auteurs étaient capables de faire beaucoup mieux : en témoigne le passage sur Upāli (*supra*). En d'autres termes, le sanskrit bouddhique tient plus à une volonté d'utiliser la langue-type des sūtra qu'à une incapacité à écrire du sanskrit paninéen. Quant au moyen-indien sous-jacent au *stotra* très sanskritisé de I, 10, il est d'une variété jusqu'à présent inconnue, en particulier en ce qui concerne certaines formes adjectivo-verbales³.

La lecture du texte s'étant arrêtée, faute de temps, à la fin du chapitre III, le cours-séminaire sur le *Vkn* se poursuivra en 2008-2009. Aucune publication n'est envisagée, le Professeur ayant malheureusement d'autres obligations.

Activités de la chaire

M. Éric Ollivier, architecte-cartographe, gère l'informatique de la chaire et supervise l'identification, le catalogage informatisé dans Portfolio Extensis et la numérisation des collections de photographies données à la photothèque de l'Institut d'Études Indiennes du Collège de France (plus de 26 000 clichés à ce

3. M^{me} Scherrer-Schaub a fait remarquer qu'il suffit de couper *naivātra ātma na ca kāraku vedako vā* en I, 10, 4c pour que le texte soit compréhensible et bouddhiquement correct. De même il faut couper en I, 10, 5c *yasmin na vedita ca cittamanahpracārā*. I, 10, 4a *na ca nāma asti na ca nāsti giram prabhāṣi* fait difficulté, d'autres passages aussi.

jour). Il a participé à l'élaboration et à la réalisation du livre *Monuments bouddhiques de la région de Caboul* paru cette année (*infra*). Il a considérablement avancé son catalogue commenté des estampilles arabes en verre de la Bibliothèque nationale et Universitaire de Strasbourg.

Monsieur Christian Bouy, maître de conférences, a géré le catalogage et le rétro-catalogage de la Bibliothèque d'Études Indiennes.

M^{me} Isabelle Szelagowski, maître de conférences, s'est occupée de recherches documentaires et bibliographiques en relation avec le programme d'enseignement et de recherche de la chaire. Elle assure par ailleurs le secrétariat de la chaire, gère les commandes de livres et les publications de l'Institut d'Études Indiennes et rédige la *Lettre d'Information* annuelle dudit Institut. Elle en fera paraître le n° 20 en octobre 2008.

M^{me} Nathalie Lapiere a participé à la fouille de Kampyr Tepe (Ouzbékistan) sous la direction de notre collègue E. Rtveladze du 15 avril au 8 mai 2008.

PROFESSEURS ÉTRANGERS INVITÉS

M^{me} Kapila VATSYAYAN, founder and former Secretary, Indira Gandhi Center for the Arts (New-Delhi) a donné le vendredi 4 avril 2008 une conférence intitulée « The building of the main cultural institutions in independant India » (voir *La Lettre du Collège de France*, n° 23 », juin 2008, 12-13).

PUBLICATIONS

« Cours : Les Guptas et le nationalisme indien. Séminaire : relecture d'inscriptions déjà plusieurs fois éditées », *Annuaire du Collège de France 2006-2007*, 695-713.

Gérard FUSSMAN avec la collaboration d'Eric OLLIVIER et de Baba MURAD, *Monuments bouddhiques de la région de Caboul/Kabul Buddhist Monuments*, II, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 76¹ et 76², Paris 2008, 373 pages.

MISSIONS DE M. FUSSMAN ET AUTRES ACTIVITÉS

Direction de l'Institut d'Études Indiennes du Collège de France.

Président, délégué de l'Administrateur, du Conseil scientifique des bibliothèques du Collège de France.

Appartenance au Conseil scientifique de la BULAC (Bibliothèque Universitaire des Langues et Civilisations).

Appartenance au Comité Directeur de la Forschungsstelle für Felsbilder und Inschriften am Karakorum Highway de l'Académie d'Heidelberg.

Président de la SEECHAC (Société Européenne pour l'Étude des Civilisations de l'Himalaya et de l'Asie Centrale).

*

**

Conférence devant le personnel du Collège de France (pour le CLAS) le 10 janvier 2008 et au Musée Cernuschi (pour la SEECHAC) le 31 janvier 2008 : « Monuments bouddhiques de la région de Caboul ».

*

**

Mission d'expertise de l'AERES (11 janvier 2008, UMR 7528).

Mission en Inde (7 au 16 février 2008) : visite des grottes bouddhiques de la région de Bombay pour la préparation d'un futur cours.