

Mahāmāyūrī: explorations sur la création d'une écriture prototantrique.

J.F. Marc DesJardins

Department of East Asian Studies

McGill University, Montreal

January 2002

A Dissertation submitted to

the Faculty of Graduate Studies and Research

in partial fulfilment of the requirements of the degree of

Doctor of Philosophy

© J.F. Marc DesJardins, 2002



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-78675-7

Canada

Abrégé

Mahāmāyūrī: explorations sur la création d'une écriture prototantrique.

Cette étude examine les éléments constitutifs d'une écriture prototantrique, le Mahāmāyūrī Vidyā-rājīnī sūtra (MMVR) dans ses traductions chinoises. L'écriture de la Grande Paonne, Reine Protectrice consiste en une longue série de listes de divinités, la plupart non-bouddhistes indiennes, suivi de formules magiques sanskrites (*dhāraṇī*) qui étaient utilisées lors de rituels pour faire pleuvoir, conquérir les ennemis, guérir les malades, et éliminer toutes sortes d'obstacles. Le MMVR était donc un texte utilisé pendant ces rituels de propitiations. Le langage du texte est très hermétique et décrit un panthéon de dieux et de déesses qui étaient complètement étrangers aux patrons chinois qui subventionnaient les rites du MMVR officiés par des spécialistes bouddhistes. Malgré cela, il n'y a pas eu moins de six traductions chinoises, qui datent du IV^e au VIII^e siècles, et des documents japonais attestent de son utilisation au Japon jusqu'au XIII^e siècle.

Cet essai offre une traduction complète de l'écrit et explore l'aspect rationnel du texte. Il cherche à analyser la tradition *pāli* des invocations pour la protection (*paritta*) et essaie de comprendre le rôle des divinités non-bouddhistes dans le contexte bouddhique de la protection par magie de même que les traditions chinoises invocatoires et propitiatrices. Par la revue des théories les plus influentes sur l'évolution de l'ésotérisme bouddhique, l'auteur cherche à rendre compte de la place, de

la fonction du texte et de sa divinité centrale, la Grande Paonne (*Mahāmāyūrī*), dans la formation du tantrisme.

Abstract

Mahāmāyūrī: explorations sur la création d'une écriture prototantrique

This study investigates the constitutive elements of a prototantric scripture, the Mahāmāyūrī Vidyā-rājñī sutra (MMVR) in its Chinese translations. The Scripture of the Great Peahen, Queen Protectress consists of long lists of indian divinities, most of them non-Buddhist, followed by Sanskrit magical spells (*dhāraṇī*) which were used in ritual to bring rain, conquer enemies, cure sickness, and eliminate a host of other obstacles. The language of the text is hermetic and describes a pantheon of gods and goddesses which were completely alien to the Chinese patrons who sponsored the performance of the rites of the MMVR by Buddhist specialists. Despite this, there were no less than six known Chinese translations, dating from the 4th to the 8th centuries, and Japanese historical chronicles testify to its continued use till the 13th century in Japan. This essay offers a complete translation of the Scripture, and explores the rationale of the text. It seeks to analyze the tradition of the *Pāli* protection spells (*paritta*) and tries to understand the role of non-Buddhist divinities within the Buddhist context of magical protection and the Chinese traditions of invocation and propitiatory spells. By reviewing influential theories about the evolution of Buddhist esotericism, the author tries to ascertain the place and role of the Scripture and its central divinity, the Great Peahen (*Mahāmāyūrī*), in the formation of Tantrism.

Préface

Plusieurs personnes et plusieurs institutions nous ont été d'une grande assistance pendant la recherche et la rédaction de cette dissertation. Quoiqu'il est difficile de mentionner, sans en omettre, tous ceux qui ont offert si généreusement leur support, nous aimerions remercier tout particulièrement les personnes suivantes:

Un de nos deux directeurs, le professeur Kenneth Dean, a été d'une patience extraordinaire à travers les nombreux remous de cette longue association qui fut la nôtre. Il nous a initié à la profondeur de la tradition taoïste et des cultes populaires chinois. Nous voudrions aussi remercier notre deuxième directeur, le professeur Robin D.S. Yates, qui nous a donné notre formation de base sur la tradition historique chinoise et qui fut un support constant avec ses conseils et ses critiques constructives pendant toute la rédaction de cet essai.

Je dois aussi mentionner le professeur Daniel Overmyer de l'Université de la Colombie-Britannique pour son aide dans une partie difficile de la traduction. Le Dr Phillippe Clart (Université du Missouri) et la Dr Alison Bailey (Université de la Colombie-Britannique) m'ont gentiment assisté dans l'obtention de ressources bibliographiques. La Dr Vidyut Aklujkar (Université de la Colombie-Britannique) fut très aimable pour son assistance dans la consultation du texte sanskrit et de plusieurs autres sujets directement en rapport avec la présente dissertation. Le professeur Jean-Raoul Austin de Drouillard (Université du Botswana) fut presque un tuteur pour

nous, en plus d'être un ami, en ce qui concerne le style et la rédaction de notre manuscrit. Monsieur Luc-André Mandeville, lettré et savant, doit recevoir toute notre reconnaissance pour les heures, très nombreuses, qu'il a passé à relire et corriger notre rédaction. Nous tenons aussi à exprimer notre vive reconnaissance à Monsieur Georges Bellemare, historien, pour tous ses efforts de corrections comme d'édition de la version finale de cette dissertation.

Nous avons pu débiter nos études doctorales et nos recherches avec l'assistance généreuse de la bourse de doctorat du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada de 1994 à 1998. Le département des Études Asiatiques (Asian Studies) de L'Université de la Colombie-Britannique, par l'entremise de son ancien directeur le professeur Kenneth Bryant, nous a généreusement offert les privilèges rattachés au titre d'Assistant à la Recherche durant l'année 1997.

Nous devons en tout dernier lieu remercier de leur support constant et infaillible toute notre famille, notre épouse et nos enfants, notre mère et nos soeurs qui n'ont jamais perdu foi dans l'accomplissement de ce projet, si difficile fut-il à certains moments.

Table des Matières

Abrégé	i
Abstract	ii
Préface	iii
Table des matières.....	v
PREMIERE PARTIE.....	1
Introduction.....	1
Théories et méthodologie	6
Position méthodologique	9
Description du thème	10
Objet de cet essai	13
Études précédentes reliés au MMVR.....	15
Chapitre un	20
Les différentes versions du MMVR	20
Versions 1 et 2	21
Version 3	22
Version 4	23
Version 5	24
Version 6	25
Versions non chinoises	26
Commentaires.....	29
Les mythes constituant de la référence logistique du MMVR: Le mythe de Suvamāvabhāsa, le roi Paon-à-l'éclat-d'or.	33

Table des matières

vi

Le mythe de Svāti	46
La magie dans le bouddhisme des anciens	52
Les mythes et la légitimité du procédé des formules	59
Évolution du cadre de la fonction curative du MMVR	61
Formule dans l' <u>Upasenasūtra</u> du <u>Samyuktāgama</u>	63
Résumé	67
Chapitre deux	70
Sur la présence des dieux dans l'eschatologie bouddhique.	70
Le panthéon bouddhiste et la renaissance	71
Divinités védiques, mondes et hiérarchie.	72
Les divinités sujettes au karma	75
Divinités mondaines et supra-mondaines	76
Comparaisons entre les assemblées primaires	81
Listes des noms divins et démoniaques du MMVR	88
<i>Yakṣa</i> et leur origine pré-védique	92
Origine des <i>yakṣa</i>	93
Les <i>yakṣa</i> de l' <u>Atharva Veda</u>	99
Les <i>yakṣa</i> dans le bouddhisme	103
Dieux protecteurs et géographie spirituelle	111
Incorporation des divinités du brahmanisme dans le culte des protecteurs bouddhistes	114

Table des matières

vii

Quelques dieux brahmaniques et bouddhiques dans le MMVR	117
Déclassement des figures brahmaniques	122
L'exemple de Brahmā	126
Les clans tantriques	129
Les <i>nāgā</i> et leur insertion dans les cultes bouddhiques	137
Classement des divinités	139
Les listes du MMVR	140
Les <i>piśacī</i>	141
Les <i>rakṣasa</i>	141
Les <i>mātrikā</i>	142
Les huit groupes	145
Évolution du panthéon depuis le IV ^e siècle	147
Résumé	153
Chapitre trois	158
Le <i>sūtra</i> de la Mahāmāyūrī en Chine	158
Les incantations en Chine avant l'arrivée du bouddhisme	159
Chu ci	174
Incantations et médecine	178
Taoïsme et incantations	180
Ascendance aristocratique des Maîtres Célestes versus les écrits messianiques chinois	193
Formules bouddhistes	203

Table des matières

viii

Caractéristiques des noms divins du MMVR et de ses <i>dhāraṇī</i>	209
L'appel des noms	209
Dharmarakṣa	214
Définition du prototantrisme	218
La pertinence du MMVR en Chine	220
Résumé	240
Chapitre quatre	241
Le MMVR et le tantrisme	241
L'évolution des <i>dhāraṇī</i>	244
Phase I (avant le IX ^e siècle)	261
Phase II (IX-X ^e siècles)	262
Phase III (X-XII ^e siècles)	263
Qu'est-il advenu de Mahāmāyūrī?	271
Rites et évolution du culte	273
Rites connus de Mahāmāyūrī avant Amoghavajra	281
Rites selon Amoghavajra	290
Rite d'Amoghavajra du MMVR	294
Considérations théoriques sur les rituels du MMVR	301
Nature des rites	306
Conclusions	325

Table des matières

ix

DEUXIEME PARTIE.....	351
I. Introduction à la traduction du MMVR.....	351
Abréviations.....	361
II. Traduction de la version chinoise d'Amogavajra du Mahā-Māyūrī-Vīdyā-rājñī (T. 982)	363
Introduction	363
Mahā-Māyūrī-Vīdyā-rājñī sūtra, premier chapitre	366
Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī sūtra, chapitre deux	397
Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī sūtra, dernier chapitre	436
Bibliographie	462
Sources	526

PREMIÈRE PARTIE

Introduction

Pour les historiens qui étudient le phénomène du bouddhisme en Chine, il y a un mouvement important qui semble avoir été négligé par les savants occidentaux jusqu'à tout récemment. C'est celui du tantrisme et du bouddhisme chinois ésotérique. Sa disparition soudaine en tant qu'école indépendante après la persécution de 845¹ semble avoir conféré la vague notion de son peu d'influence sur les religions chinoises et les cultes populaires. Il en fut pourtant tout autrement.

Le bouddhisme ésotérique qui fut répandu en Chine par les trois grands maîtres des Tang, Śubhakarasiṃha (mort en 735), Vajrabodhi (662-732) et Amoghavajra (705-774), eut un profond impact sur les pratiques mystiques et religieuses qui ont survécu à la persécution de l'ère Huichang (845). Ce sont des études récentes qui ont commencé à démontrer ses contributions aux cultes populaires, au taoïsme, et aux pratiques du bouddhisme chinois contemporain.

Parmi ces études, nous devons citer les travaux de Charles Orzech sur

l'Écriture pour les Rois Humanitaires (*Ren wang jing* 仁王經) (1998) et ses

¹Pour une étude sur les causes économiques de la persécution de 845, voir Ch'en (1956) et Gemet (1995).

recherches sur la relation entre l'école ésotérique d'Amoghavajra et le patronage impérial et la noblesse. Ce fut par l'entretien de relations personnelles du patriarche Amoghavajra avec trois empereurs des Tang (Xuanzong r. 712-756, Suzong r. 756-762, Daizong r. 762-779) et l'emphase de celui-là sur les rites pour la protection de l'état que cette école put bénéficier du support de la maison impériale, et répandre son culte à travers la Chine.² Même si l'école disparut de la Chine, certaines de ses pratiques furent absorbées dans les cultes bouddhistes comme les rituels du *kaiguan dianyan* (開光點眼) de consécration des images et des statues. (Strickmann (1996) pp. 165-211) Les rites du Festival de la Rédemption Universelle (*avalāmbana*; *pudu jie* 普度節) célébré par les bouddhistes comme par les taoïstes furent étudiés par Teiser (1994 et 1998) et Orzech (1996). Une importante cérémonie du festival qui est de nourrir les *preta*, ces fantômes affamés qui sont une classe particulière de réincarnation en accord avec la conception bouddhiste des six mondes, prend sa source dans les rites tantriques traduits par Amoghavajra. Ceux-là proviennent directement du corpus de textes ésotériques du canon sino-japonais bouddhiste. (Orzech (1996) pp. 278-280, Strickmann (1996) pp. 369-411)

Le taoïsme des Song a incorporé un grand nombre des pratiques ésotériques de provenance de l'Inde. L'utilisation de «mots barbares d'invocation», les mantras taoïstes incompréhensibles des adeptes des sectes Qingwei (清衛) et Shenxiao (神霄)

²Voir Orzech, (1998) et (1994) *in passim*.

sont une incorporation de la pratique de la récitation des mantras et des *dhārāṇī* du mantrayāna. (Strickmann (1975), Boltz (1987) et (1985))

Ce fut aussi à cette époque que les exorcistes taoïstes ont commencé à utiliser les *mūdra*, figures gestuelles symboliques formées avec les mains. Ils furent directement importés du bouddhisme ésotérique qui était le seul, à cette époque, à les utiliser en terre chinoise.³

Toutes ces traces, toujours vivantes du bouddhisme ésotérique, témoignent de son importance au sein de la vie religieuse et mystique du monde chinois. Quoique les manifestations populaires de ces adoptions auraient amené plusieurs savants à conclure que le bouddhisme ésotérique devait son existence à son grand support des masses, il semble de plus en plus évident que son patronage provenait des classes plus aisées et même de l'entourage impérial. Les biographies des trois grands maîtres que nous avons mentionnées plus haut sont remplies de citations du support impérial.⁴ Des cérémonies commémoratives et même magiques pour la protection de l'état furent commandées par le siège du pouvoir impérial.⁵ Il est nécessaire ici de remarquer que la faveur de l'empereur envers un groupe religieux très défini a sûrement eu un effet profond, non seulement sur la noblesse et leur patronage en général, mais aussi au

³Les traités Qingwei et Shenxiao du *Daozang* contiennent maintes références à ceux-ci et aussi à l'utilisation des *mantra* dans les rites magiques. Voir le *Dao fa hui yuan* (道法會元) du *Daozang* (HY. 1210), le *Shenxiao dafa* (神霄大法) (HY1211) et l'essai de Judith Boltz consacré à l'étude des rites taoïstes d'exorcisme. Boltz (1985)

⁴Pour une traduction critique anglaise des biographies des trois maîtres, voir Chou Yi-liang (1944-45). Pour le support impérial, voir Orlando (1981), Orzech (1994) et (1996).

⁵Voir Orzech (1998), pour une étude et la traduction d'un texte tantrique commandée par l'empereur Daizong. (p. 77)

niveau du peuple et de sa vie culturelle, religieuse et populaire.

L'importance du mantrayāna en Chine est donc certaine. Les écrits du «véhicule des incantations» (*mantrayāna*) se sont développés lentement par un long procédé de maturation. Après la persécution de 845, les textes bouddhistes ésotériques continuèrent à pénétrer en Chine, principalement via le Tibet. Ces écrits plus tardifs nous démontrent une autre phase dans l'évolution de ce que nous appelons aujourd'hui le tantrisme. Et c'est précisément celui-ci, son évolution, son histoire et ses apports en Chine qui nous intéressent.

Hors de la Chine, le bouddhisme ésotérique des Tang a transformé la société japonaise. Il fut adopté par les monarques qui utilisèrent le rite du *cakravartin*, le roi universel, pour leur investiture. (Abé pp. 359-366) Accompagnant le couronnement de l'Empereur du Dharma (Abé pp. 376-378) on y introduisit de grandes célébrations populaires. (Abé pp. 238-259) Ces révélations, nous le devons aux travaux de Ryūichi Abé et à son étude sur la société Heian, Kūkai, et son introduction du bouddhisme ésotérique au Japon. (1999) À la fin de son essai, il dénonce la construction historique moderne des historiens japonais qui ont singularisé la période historique Heian (781-1183) comme le règne du bouddhisme ésotérique avec Saichō (767 (var.766)-822) et Kūkai (774-835) qui fondèrent les écoles du Tendai et du Shingon respectivement. Avec la prise de pouvoir de la classe militaire en 1192, cette forme du bouddhisme devint désuète et fut remplacée par d'autres mouvements plus en faveur avec le pouvoir. Abé démontre comment l'état continua dans la période Heian à supporter les

écoles de Nara. Les écoles ésotériques, plutôt que d'être les suppôts de l'état, étaient en fait relativement indépendantes, probablement plus que les écoles anciennes de Nara l'étaient avec le gouvernement. Enfin, l'évolution de la société de cette période, ainsi que ses institutions et sa culture, furent moins homogènes que les historiens contemporains ont voulu l'admettre. (pp. 399-403)

Cette hétérogénéité de la société Heian fut l'objet d'un essai de Thomas LaMarre (2000) qui a démontré les failles dans la construction nationaliste de l'histoire de la période Heian. Les historiens japonais de la période moderne ont eu tendance à dénigrer l'importation de modèles chinois, modèles poétiques, religieux et artistiques, prenant plutôt parti pour le nativisme. LaMarre a démontré comment les frontières de langage et de culture n'étaient pas aussi hermétiquement scellées que ces historiens ont bien voulu l'admettre. Il montre une société où les frontières laissent passer des influences étrangères adoptées au Japon et assimilées par la culture locale.

Ce modèle pourrait servir à étudier la société des Tang et l'importation du bouddhisme, notamment la performance de cultes étrangers (les rites ésotériques d'Amoghavajra) à la cour même. Au Japon, Kūkai répandit un nouveau modèle de pensée bouddhiste, plutôt que d'introduire une nouvelle secte. Abé pense qu'il innova un discours qui prit comme base le langage et le pouvoir des mots et des écrits. Ceux-ci avaient le pouvoir de réordonner le monde. Les sons, saturés de significations, transportaient les adeptes vers la perception directe de la Sphère du Dharma (*dharmadhātu*), synonyme de l'illumination. Ils avaient le pouvoir de réordonner le monde. (Abé pp. 5-6, pp. 213-

219, etc) Les mots, les sons, les syllabes constituent la trame du récit du MMVR comme nous le verrons aux chapitres deux et trois.

Théories et méthodologie

Ceci nous amène à des considérations plus théoriques pour cet essai. L'étude théorique du MMVR n'a pas encore commencé. Les quelques articles écrits à son sujet sont descriptifs et, à l'exception de Waddell (1912) qui l'inclut dans un discours sur l'évolution des *dhāraṇī*, les recherches entreprises dans le passé se sont bornées à des descriptions de la divinité et de son iconographie (Mevisen, de Visser (1919/20) et D.C. Bhattacharyya (1964 et 1972)), l'identification des lieux de résidences des membres de son panthéon (une «géographie spirituelle») (Lévi (1915) et Agrawala (dans Misra, R.N. (1981) pp. 167-169), des mentions très brèves de sa place dans l'histoire du Japon (de Visser (1935)) et de la Chine (Yan (1999))), et de courtes descriptions, sans interprétations, de l'écrit. (Lévi (1915), de Visser (1919/20))

Le MMVR est un ouvrage difficile à aborder à cause de son hermétisme, de son aspect de grimoire médiéval, et de son manque total de philosophie. Difficile à interpréter, il ne semble y avoir rien qui puisse valider idéologiquement sa popularité chez les prêtres de l'ésotérisme. En cela, le langage du MMVR en est un de rituel, de magie, et de pouvoir. Le rituel fait le MMVR. Par ce texte, on provoquait la pluie, guérissait les maux, et éliminait les obstacles de toutes sortes. Quels obstacles? Ceux qui se manifestaient par l'infortune et causés par les démons. Il n'y a pas de rhétorique

sotériologique comme il en apparaîtra avec les écrits ésotériques du Mahāvairocana sūtra, du Sarvatathāgatattvasamgraha (T.882), et les cycles tantriques qui suivirent (Cakrasamvara, Heruka, Vajrabhairava, etc). Malgré cela, cet écrit a eu une longue existence. Il a été utilisé en Chine depuis le IV^e jusqu'au XIII^e siècles. On pourrait même reculer cette période d'utilisation jusqu'au II^e siècle A.C. si on y incluait la *paritta* du Mora-jātaka qui en constitue son essence (chapitre un).

Le MMVR souffre donc d'une théorie «unifiante» qui: 1. le placerait dans le contexte qui le mit au jour; 2. qui par son exégète soulignerait la pertinence de son panthéon; 3. illuminerait sa place dans la société qui le supporta. Nous parlons donc d'une étude non seulement fonctionnaliste, mais aussi exégétique qui pourrait culminer par un discours sur la notion de pouvoir que nous croyons centrale au MMVR.

Le rituel était la raison d'être du MMVR. Cet ouvrage n'étant pas dogmatique ou conceptuel. La récitation rituelle de l'oeuvre par des moines spécialistes, servait manifestement des fins pratiques. Une lecture rapide du texte démontre clairement son but et dicte sans équivoque sa méthode. Depuis les deux dernières décennies, les recherches et les monographies sur les rites ont atteint une telle ampleur que cela est devenu une spécialité. La bibliographie de Catherine Bell ((1997) pp. 313-341) qui conclut son ouvrage presque encyclopédique des différents courants et débats de recherches sur les rituels comprend pas moins de quatre cent titres! La tradition bouddhique rituelle perdure depuis quelques millénaires. Stephen Beyer avec son étude sur les rites de propitiations de Tārā (1978) a démontré la complexité qui

maintenant tisse la composition des rites bouddhiques.⁶ À ceux-là, on a ajouté au cours des siècles un épais manteau d'exégèses et de traditions locales. C'est cet aspect pratique, élaboré sur des concepts philosophiques, qui nous a d'ailleurs attiré vers cette tradition. Nul autre que le présent auteur de cet essai est plus sensible à ces débats sur une tradition ésotérique qu'il a pratiqué régulièrement depuis plus de vingt années. Nous sommes particulièrement familier avec les interprétations philosophiques des rites et la construction des aires rituelles (*maṇḍala*) selon différentes traditions tibétaines (Bon, dGelugs, Sarma, et rNying-ma). Par contre, le MMVR ne semble pas avoir été l'objet de nombreux commentaires ni d'élaborations philosophiques greffées sur le texte.

Parmi les auteurs qui ont traité différents aspects du sujet, il y a Alex Wayman qui interpréta le Guhyasamaja tantra, et compléta la traduction de son maître, Ferdinand Lessing, du manuel exégétique de mKhas-grub-rje (Wayman (1977) et Lessings (1968)) de la tradition dGelugs. Les travaux de Michel Strickmann ((1996) et (1983)) exposent les différentes méthodes rituelles de l'ésotérisme bouddhique en Chine. Il y a les traductions de *tantra* bouddhistes, sources de toute la littérature rituelle, qui exposent des méthodes de rituels. C'est ainsi que nous avons des traductions complètes ou partielles des *tantra* de Hevajra (Snellgrove (1959)) et Willemen (1983)), Vajrabhairava (Siklós (1996)), le Sarvadurgatipariśodhanatantra (Skorupski (1983)), de Candāmahāroṣana (George (1974)), le Samvarodayatantra (Tsuda (1974)), Vajrakila (Mayer (1996)), et bien d'autres. Il y a aussi quelques études générales de *tantra*

⁶Voir aussi Bentor (1996) pour les rituels de consécration des images et *stūpa*.

bouddhiques comme Kālacakra (Newman (1987)), Mahākāla, et Cakrasaṃvara (Tsuda (1974), Ray (1973), Kalff (1979)) pour n'en nommer que quelques-uns.

Position méthodologique

Matsunaga Yukei, un spécialiste japonais du tantrisme, a remarqué que l'histoire du bouddhisme en général se reflète à travers les différents écrits qui furent traduits en Chine pendant une longue période de temps.

“...as we can trace the development of Mahāyāna Buddhism by following the history of Chinese translations, so, through a similar process, it is possible to understand the history of Tantric Buddhism.” (Matsunaga (1977) p. 168)

C'est justement ce procédé que nous avons l'intention d'utiliser dans cet essai. Les textes qui y sont étudiés sont les différentes versions chinoises du Sūtra de la Mahā-Māyūrī-Vidyā-Rājñī (MMVR). Nous possédons six traductions chinoises de celui-ci, écrites entre les V^e et VIII^e siècles. Par une étude comparative des différentes versions, nous pouvons suivre l'évolution du tantrisme. Nous pouvons analyser les procédés de la formulation d'une incantation, de sa divination, et de la formation d'un panthéon et de son entourage. En examinant les textes plus tardifs non-chinois, nous pourrions essayer de comprendre la raison de sa perte de popularité et de sa mise à l'écart. La divinité Mahāmāyūrī fut incorporée à l'intérieur de systèmes plus complexes et perdit ainsi sa

personnalité dominante. On la retrouve comme une membre de l'entourage de Vairocana, la divinité centrale du Mahāvairocana [abhisambodhi-
vikurvitādhistānavaipulya] sūtra (MVS)(T. 848).

Description du thème

Un texte comme le MMVR a son apport dans l'histoire, en ce sens qu'il témoigne de l'évolution de la pensée et des pratiques bouddhistes. Il nous décrit à sa façon la longue formation et la maturation du véhicule tantrique qui dominera au Tibet ainsi qu'à la cour Manchu. Il est aussi l'histoire d'une divinité qui grandit en importance jusqu'à être, comme au dernier moment, relégué à un statut inférieur, éclipsé par des divinités plus flamboyantes. Le MMVR nous informe des modes et des idées qui fleurissaient dans la recherche de la sagesse. Son culte nous renseigne sur les préoccupations de ses propagateurs ainsi que de ses concurrents.

L'histoire du MMVR remonte donc jusqu'au IV^e siècle de notre ère. Un certain personnage charismatique nommé Śrīmitra en aurait propagé la première traduction. Le grand maître des Tang, Amoghavajra, un excellent sanskritiste et disciple de Vajrabodhi depuis son tout jeune âge en traduisit la dernière version chinoise au VIII^e siècle.

Nous possédons donc six versions chinoises. Pour que ce texte eut de si nombreux traducteurs, il fallait qu'il ait une valeur toute particulière. Pourtant, à prime abord, celui-ci n'a rien d'intéressant pour un chercheur contemporain. Cet écrit parle de

magie, d'exorcisme, de contrôle des démons qui apportent la maladie, le malheur et la malchance. Il n'a rien de philosophique ou même de dogmatique. La majeure partie du texte consiste en la mention du nom des *yakṣa* et autres divinités du même genre qui peuplent le panthéon indien qui n'a cessé de s'accroître depuis l'aube de sa civilisation. Cette longue liste de noms s'accompagne d'attributs, des positions géographiques et astronomiques, dans un cosmos spéculatif qui fait incidence sur la vie des humains par l'apport de toutes sortes de maladies associées à certains membres de cet inventaire. Voilà en gros, ce que semble être le MMVR.

C'est un grimoire de magie opérative, c'est-à-dire, un écrit qui expose une méthodologie et qui a pour unique objet apparent sa mise en pratique. C'est un texte d'un quelconque intérêt pour le philosophe ou l'érudit. Il répertorie de tout ce qui semblerait déplaire aux habitués de l'Abhidharma et que ceux-ci, sans doute, préféreraient reléguer aux tantristes. Ces derniers, connus pour être friands du fantastique et de magie, l'ont pourtant délaissé car le MMVR aujourd'hui n'est qu'un texte obscur, inconnu de la plupart des adeptes de l'ésotérisme. Les tibétains depuis longtemps ne s'intéressent plus au MMVR. Quoique le *sūtra* fut traduit en tibétain au IX^e siècle par un collège de savants, il semble avoir été vite oublié pour des pratiques plus ésotériques et des systèmes plus complexes comme les cycles tantriques de Guhyasamāja, Cakrasamvara, Hevajra, et d'autres.

Malgré cette apparente perte de popularité, le MMVR demeure une oeuvre importante dans la longue histoire de l'évolution du tantrisme. Le MMVR a existé depuis les

débuts du bouddhisme en Chine. On retrouve les thèmes de sa narration dans les écrits indiens les plus anciens. Les histoires du fondement de la trame mythique du MMVR nous proviennent des plus anciennes *jātaka pāli*, histoires des vies antérieures du Bouddha. On retrouve les formules incantatoires originales du roi des paons, Suvāmābhāsa, dans ces textes du Theravāda encore utilisés aujourd'hui par les moines à des fins magiques. Ces *gāthā*, vers ou stanzas selon la traduction littérale, proviennent d'écrits canoniques communément utilisés et répertoriés sous le vocable *pāli de paritta*. (Spiro (1970) p. 263)

Cette longue histoire doit sa raison d'être à l'intérêt qu'ont manifesté ceux-là même qu'on pensait désintéressés du sujet. Les érudits qui nous ont fourni leurs traductions étaient des spécialistes, du Madhyamika comme Kumārajīva (350 (var. 340)-409), ou de la Vinaya comme Yijing (635-+713⁷). Yijing y a même ajouté en appendice un traité sur la consécration et la fabrication d'images divines. (T. 985) Le MMVR devint un texte très prisé des spécialistes de la magie à partir des VI^e et VII^e siècles et s'associa à la montée du *mantrayāna* dans le monde bouddhique. L'exotisme d'un panthéon de divinités étrangères dans un monde chinois en pleine expansion et en contact avec de nouvelles peuplades, associé à la popularité grandissante du bouddhisme (phénomène étranger en Chine), a certainement contribué à son épanouissement.

Malgré le manque des références attestant de la popularité de ce texte avant le VII^e

⁷Répertoire p. 251.

siècle, il y a des indices qui, nous le croyons, certifient de son importance au niveau du culte. *Mahāmāyūrī* devint plus qu'un répertoire de formules magiques et s'incarna dans la personnalité charismatique d'une *vidyā-rājñī*, une reine protectrice, une divinité autonome. Son écriture dès lors s'élargit pour devenir l'exposition d'un panthéon. Sa puissance se développa pour s'échapper de son usage originel, qui était la protection contre la morsure des serpents, pour devenir presque cosmique et contrôler les forces de la nature et éliminer celles du mal.

Les premières versions du *sūtra* ne font qu'un *juan* (卷) alors que la dernière d'Amoghavajra possède trois *juan*. C'est un véritable répertoire de toutes les divinités et démons qui peuplaient le monde indien de l'époque.

Objet de cet essai

L'objet de cette étude préliminaire est de souligner l'importance du MMVR dans l'évolution du tantrisme en Asie Centrale et particulièrement en Chine. Pour étudier cette évolution, nous avons cru bon de procéder à une analyse anatomique du *sūtra*. Nous avons tenté de cerner l'idée centrale par ses éléments constitutifs, dans les différentes versions et de les expliquer. Ceci constituera la première partie de notre exposé. Nous procéderons d'abord à l'analyse des deux mythes justifiant les pratiques du *sūtra*. Ensuite (chapitre deux), nous nous attarderons au panthéon par l'identification de quelques-uns de ses personnages importants et de leurs fonctions qui se retrouvent dans les différentes versions.

Le troisième chapitre servira à placer les différentes versions dans leurs contextes historiques. Nous nous consacrerons tout d'abord à l'exposition de l'art des incantations comme il existait en Chine avant l'arrivée du bouddhisme. Nous contrasterons les écrits millénaristes et leurs conceptions du monde astral et comment on entendait contrôler ses habitants. Ensuite, nous exposerons les modèles bouddhistes du temps des Dynasties du Nord et du Sud (*nanbei chao* 南北朝)(420-589) puis nous démontrerons l'importance des listes chez les bouddhistes comme chez les taoïstes. Nous terminerons le chapitre en exposant le type d'emphase de l'utilisation du MMVR qui lui était conféré en Chine et au Japon ainsi que la rhétorique bouddhiste qui la coiffa.

Quel est la place et la pertinence du MMVR dans le courant de l'évolution de l'ésotérisme et du tantrisme? Nous nous préoccupons de cette question au chapitre quatre qui clôturera la partie théorique de cet essai. Nous esquisserons les théories les plus pertinentes sur l'évolution du bouddhisme ésotérique et démontrerons le rôle particulier que le MMVR a joué dans celle-là. Ce chapitre étudiera le processus de divination de la *Vidyā-rājñī* et de sa perte de faveur. Nous jetterons un coup d'oeil sur le phénomène de la personnification des formules (*dhāraṇī*) du Mahāyāna et de la propagation de leurs cultes. Nous étudierons le rituel du MMVR et verrons quelles utilités (sociales et politiques) il jouait dans la société chinoise.

Mahāmāyūrī est membre d'une pentade de formules divinisées. De ces cinq divinités,

notre protectrice est la seule qui fit l'objet d'autant d'attention des lettrés et des dévôts. Sa pratique se répandit au Népal, au Tibet, et via la route de la soie, aux contrées entourant les chaînes himalayennes pour se rendre en Chine et au Japon. Au Tibet, les doctes bouddhistes répertorièrent la pratique de Mahāmāyūrī à l'intérieur du système du *Kriya-yoga*, une pratique religieuse mineure par rapport aux autres des *Caryā*, *Yoga* et *Anuttara-yoga*. (Snellgrove (1987) pp. 232-235) Par ce fait, ils reléguèrent celle-ci à la périphérie des divinités plus populaires. Nous contrasterons la vision du monde du système du culte du MMVR avec celle des «nouveaux» écrits ésotériques et tantriques qui possèdent un processus sotériologique plus élaboré. Mahāmāyūrī eut comme sort d'être classée comme une pratique mineure de yoga par les classificateurs tibétains.

La deuxième partie est constituée de la traduction de la version d'Amoghavajra du MMVR précédé d'une introduction où les problèmes de traductions seront très brièvement soulevés.

Études précédentes reliés au MMVR.

La liste des études sur le MMVR en Occident est très courte. L'initiateur de ces recherches fut probablement Serge D'Oldenbourg qui publia une version sanskrite du MMVR entre les années 1897 et 1899. Elle daterait de 1677. Oldenbourg, qui n'a pas édité le texte sanskrit, a pu identifier des passages appartenant à ce même texte dans d'autres manuscrits publiés par Hoernle (manuscrit Bower) et d'autres de la collection de Petrovski. (Lévi (1915) p. 22) Un expert dans le bouddhisme ésotérique, M.

Watanabe a aussi écrit quelques remarques sur les feuillets du manuscrit Bower et sur les traductions chinoises.⁸

Le pionnier des études sur le MMVR fut sans aucun doute le sinologue français Sylvain Lévi qui écrivit deux recherches succinctes sur le sujet. (Lévi (1915) et (1925)) Il découvrit que les noms des *yakṣa* des versions d'Amoghavajra et de Yijing n'étaient nul autres que des patronymes de divinités protectrices de villes indiennes. (Lévi(1915) p. 23) Il produisit donc une liste de ces noms avec le nom des cités correspondantes. (Lévi(1915) pp. 58-122) V.S. Agrawala a plus tard continué les processus d'identifications qui, coordonnés avec les recherches de Lévi, constituent une table exposée en appendice de l'étude de Ram Nath Misra sur les *yakṣa*. (Misra, R.N. pp.167-171)

Quelques années avant le premier article de Lévi sur le MMVR, L.A. Waddell, publia une théorie (exposée en notre chapitre quatre) sur l'évolution du culte des *dhāraṇī* dans le bouddhisme. Cette étude intéressante définit les différents types de formules (*dhāraṇī*, *vidya*, *paritta*) et fait concorder les textes rituels et les données de l'iconographie pour établir une esquisse de l'évolution de l'utilisation des formules à l'intérieur de l'ésotérisme bouddhique. Cette étude de nature très générale est maintenant quelque peu dépassée, son discours sur les différentes phases correspond aux résultats des travaux de chercheurs contemporains comme Linrothe et Snellgrove sur le tantrisme. L'anthropomorphisme, son apparition et son évolution dans le culte et l'art,

⁸Nous n'avons pu malheureusement consulter les études de Watanabe sur le sujet.

tissent le fil d'Ariane de toute la discussion de Waddell.

En 1913, M.W. de Visser (1919/20) a publié une étude en allemand sur la divinité du MMVR, Mahāmāyūrī. Il commentait la publication du *sūtra* par Hodgson et entreprit d'exposer l'iconographie de cette divinité ainsi que celles de ses soeurs de la *pañcārakṣa*. Dans l'article, il mentionne les différentes versions du *sūtra*, et illustre son utilisation en Chine mais surtout au Japon. Ce bref essai expose d'une manière chronologique les grands moments du culte au Japon. L'article ne contient pas d'étude sur le panthéon du *sūtra*. Il fournit quelques indications sur le rituel. Somme toute, c'est un excellent article d'introduction à la divinité d'une teneur générale.

D.C. Bhattacharyya dans son article sur les *pañcarakṣā* (1964) se concentre sur leur iconographie et sur les différences dans leurs représentations. Il met l'emphasis sur l'étude simultanée des textes rituels et de son iconographie correspondante. Cette méthode, dit-il, «aidera à expliquer la nature et l'antiquité des concepts icôniques, aussi bien que leurs relations avec des conceptions parallèles dans d'autres croyances.» (Ma traduction de Bhattacharyya (1964) p. 86) Ces autres croyances, auxquelles il se réfère, se retrouvent dans l'hindouisme des Purāna, du Devimahātmyam (p. 89), du culte de Tārā (pp. 87-88) et des autres textes à caractères tantriques. (p. 91) Elles partagent toutes la même vision du monde religieux indien. Son étude ne se centre pas sur Mahāmāyūrī mais sur les *pañcarakṣā* en tant que groupe. Il examine les raisons religieuses données au culte (p. 86), la position du groupe dans le panthéon bouddhiste (p. 87), les conceptions qu'elles démontrent (p. 88) et l'antiquité de leur existence. (p.

89) Le reste de l'article se concentre sur les détails de leur iconographie à partir de plusieurs manuscrits sanskrits. (pp. 91-92) Cet essai, particulièrement utile pour les historiens de l'art, examine, comme dans ses autres articles sur les *pañcarakṣā* (voir bibliographie), les différences parmi les représentations existantes. Il n'est d'intérêt pour notre étude que pour ses références qui nous permettent de situer l'évolution du groupe dans le temps.

Pour toute étude historique, il est impératif de pouvoir déterminer les éléments originaux et les changements d'une manière positive et certaine. Mevissen avec son étude iconographique sur Mahāmāyūrī nous permet d'identifier les formes premières de cette divinité et de préciser l'époque et le lieu des changements subséquents. Pour ce faire, il a consulté les manuels rituels du culte de Mahāmāyūrī ainsi que ceux des *pañcarakṣā*. Ceci lui a permis d'identifier les tendances aidant à la reconstruction de l'histoire probable de la divinité.

Dans une monographie récente (1997), Schmithausen a examiné l'attitude bouddhiste face aux dangers et à la nécessité de chercher protection contre ceux-ci. Le processus de protection par des méthodes autres que les armes s'est manifesté dès les plus anciens temps du bouddhisme, par la récitation de *paritta* ou formules magiques (*dhāraṇī*). Pour l'auteur, il oppose les concepts de développement de l'amitié (*maitrī*) comme antidote au danger à celle du processus d'élimination par la violence. Il examine en détail certains textes *pāli* et sanskrits qui ont légitimé la pratique de la manipulation des forces de la nature par l'usage de formules magiques. C'est

précisément dans cette étude qu'il fait appel à l'incantation du paon qui puise son origine dans les *jātaka pāli* et que l'on retrouve dans le MMVR. Schmithausen démontre bien que le principe d'*ahimsa* a pu être à la source de l'utilisation des formules magiques dans le bouddhisme car, pour ne pas violer ce principe, toutes menaces ajoutées auraient pour fonctions d'enjoindre la coopération et d'établir un traité. La formule du Paon a donc pu devenir un modèle pour la création d'autres *dhāranī* à des fins similaires. C'est un des thèmes principaux de cette étude qui, comme nous le verrons, semble avoir été confirmé par différents chercheurs comme Michel Strickmann, Waddell, Schmithausen et d'autres chercheurs.

Nous espérons que cet essai fournira une matière de base pour pouvoir élaborer différentes études au sujet des rituels ésotériques bouddhiques ainsi que sur le phénomène de l'anthropomorphisme, ou une exposition sur la notion de pouvoir qui nous apparaît centrale au fonctionnement de la magie opérative du MMVR. Toutefois, comme nous le verrons à la fin du chapitre quatre, nous ne reconnaissons pas le pouvoir comme étant une propriété inhérente au texte, ni aux récits mythiques qui enseignent la légitimité du processus rituel, ni même à l'absolu de la croyance, mais plutôt à une manifestation sociale qui a supporté la conduite de ces rites ainsi que les efforts liés à ses traductions. Le MMVR ne possède que le pouvoir qui lui fut conféré par l'élite qui était son supporteur et la reconnaissance de l'appareil politique chinois.

CHAPITRE UN

Les différentes versions du MMVR

Il y a eu sept traductions chinoises connues du MMVR en Chine. Six nous sont parvenues et le bref passage d'une septième, aujourd'hui perdue, conclut la version de Sengjiapoluo (*Seng jia¹ po luo* 僧伽婆羅)²(460-?) terminée entre les années 506 et 520³.

La version la plus ancienne aurait été celle de Śrīmitra (*Po she li mi duo luo* 帛尸梨蜜多羅)(vécu entre 307 et 355) (Répertoire p. 253), un thaumaturge de renom dans son pays d'adoption. (GSZ p. 30, Chou p. 243, Matsunaga (1977) p. 172, Tsukamoto p. 325)

On retrouve une citation de celui-ci dans la version de Sengjiapoluo. (T. 984. 19: 458c-459a)

Le Gao seng zhuan (GSZ) nous confirme que Śrīmitra, qui ne parlait pas le chinois, aurait été aidé par des disciples chinois qui consignèrent son interprétation et ses explications sur le MMVR. (GSZ: 30) Cette version fut traduite vers l'an 320.

¹Nous avons préféré ici utiliser le son *jia* au lieu de *qie* qui est la translittération généralement rendue dans les dictionnaires modernes. *Jia* semble être plus en accord avec les principes de translittération du sanskrit du temps. Il est très possible qu'à l'époque des Tang (comme celles les précédents) la prononciation *qie* de 伽 était plus rapprochée des syllabes *kā, ka, ga, gā, gha, ghā, khya, et ha*. (Julien p.121).

²Son nom sanskrit nous demeure inconnu. Le Répertoire en suggère trois: Saṃghabhadrā; Saṃghavara; et Saṃghavarnam. (p. 281) de Visser a préféré Saṅghapāla. ((1919/20) p. 376) C'est la version reconstituée du Nanjio qui est fautive d'après Lévi. ((1915) p. 26) C'est pour cette raison que nous avons opté pour la solution facile de citer ce personnage en utilisant la translittération chinoise du sanskrit.

³de Visser (1919/20) p. 376) et Répertoire p. 281.

(Matsunaga, Y. (1977) p. 172)

Mis à part cette traduction perdue de Śrīmitra, les versions du MMVR toujours disponibles sont les suivantes:

Versions 1 et 2

Les deux plus anciennes versions chinoises font partie du canon bouddhique sino-japonais. Elles sont très brèves et leurs auteurs nous demeurent inconnus. Elles sont le Da jinse kongque wang zhou (大金色孔雀王咒)(T. 986) et le Da jinse kongque wang zhoujing (大金色孔雀王咒經)(T. 987). Elles ont probablement été écrites entre 350 et 431. (Répertoire p. 89) Il semble que ces écrits auraient été composés pendant la période des Jin orientaux (317-420). (Lévi (1915) p. 24) Ces versions ont été attribuées à Śrīmitra par des lettrés chinois subséquents, attributions peu probables. (Zürcher (1959) p. 354 n. 99) Ces mêmes versions feraient partie d'environ quatre cent autres qui auraient reçu ces crédits sans fondement. Nous devons le résultat de ces recherches au savant japonais, Hayashiya Tomojirō. Il a démontré comment plusieurs ouvrages des canons bouddhistes de l'Asie de l'Est se sont vus associer à des auteurs ou des traducteurs pour leur ajouter de l'autorité ou de l'importance. (Strickmann (1996) p. 79)

La plus courte (T. 986) de ces deux versions est entièrement contenue et ce, mots à

mots, dans la seconde (T. 987).⁴ La différence consiste en l'ajout du mythe de Svāti que nous verrons sous peu.

Version 3

L'autre texte de la MMVR fut composé par Kumārajīva (entre 350 et 450) et porte le titre de Kongque wang zhoujing (孔雀王咒經)(T. 988). C'est un ensemble de *dhāraṇī* provenant de différentes sources. Cette version débute par une longue liste des rois *nāgā*, de toutes les directions auxquelles ont été associées des couleurs symboliques étrangement chinoises.⁵ Cette section initiale, d'après l'éditeur du Taishō (Taishō 988.19: 471 n. 42), proviendrait du Miao bei yin chuang tuoluoni jing (妙臂印幢陀羅尼經) (T. 1364). Une traduction subséquente de cette dernière version aurait été complétée par le moine Khotanais Śikṣānanda (né en 652 et qui travailla en Chine à compter de 695). (Répertoire p. 259) Le tout est suivie par une *dhāraṇī* de la Prajñāpāramitā (Taishō 19: 482b) pour faire place ensuite à des sections de traductions précédentes (T. 986 et 987) qui sont incorporées pêle-mêle et entre-coupées de *dhāraṇī* de plusieurs provenances. La composition de cette version ancienne établit le précédent du caractère fondamentalement hétérogène du MMVR. Toutes les versions suivantes, bien qu'elles semblent plus homogènes, indiquent que le *sūtra*, duquel ces dernières tirent leur origine, est une composition d'éléments de provenances différentes. Nous y

⁴Le T. 986 (Taishō 986.19: 477-8) se retrouve dans le T. 987 depuis la p. 479c à la p. 481a.

⁵Charles Orzech a souligné l'adoption du symbolisme iconographique chinois dans la transmission chinoise du *Vajradhātu maṇḍala*. ((1989) pp. 109-113)

reviendrons dans cet essai.

Lévi affirme que ces trois premières versions sont le fruit d'un seul et même texte. ((1915) p. 25-6) Toutefois, il n'indique pas s'il s'agit d'un texte chinois révisé plutôt que des traductions d'un même texte sanskrit. Des passages chinois identiques dans les trois versions tendent à suggérer la première hypothèse.

Version 4

Nous avons ici un titre identique à la troisième version, le Kongque wang zhoujing (T. 984) présenté en deux chapitres (*juan* 卷). Il fut rédigé par le moine originaire du Founan en Chine du Sud, Sengjiapoluo. Cette traduction remonte à 516 (Watanabe via Lévi, (1915) p. 26). Selon Lévi, cette version du MMVR est la première véritable traduction complète d'un original sanskrit. ((1915) p. 26) Elle est très similaire aux traductions de Yijing et à celle d'Amoghavajra, si bien que toutes les trois peuvent se lire parallèlement.

L'identité des auteurs de ces traductions n'est nullement remise en question. Les trois autres versions quatre, cinq, et six ne diffèrent que dans leurs transcriptions du sanskrit. Lévi considère Sengjiapoluo comme un piètre sanskritiste. En effet, plusieurs noms de divinités furent mal interprétés, voire déformés. Viṣṇu, par exemple, reconnu par Amoghavajra, est lu Vipnu. (Lévi (1915) p. 26 n. 1) C'est d'ailleurs cette incertitude, ou l'ignorance de la part du traducteur dans les traductions du sanskrit qui nous ont

dissuadé de suivre la version de Sengjiapoluo. Une courte explication attribué à Śrīmitra, indiquant la disposition d'un autel pour la propitiation de Mahāmāyūrī à la fin de cet écrit, s'avère utile pour notre étude.

Version 5

Yijing (義淨)(635-713), le fameux voyageur⁶ et traducteur de la période des Tang⁷, exécuta sa traduction en trois chapitres à partir d'un original sanskrit en 705. Sa traduction a pour titre Da kongque wang zhoujing (大孔雀王咒經)(T. 985). (Répertoire p. 89) Elle fut apparemment commandée par l'empereur Zhongzong (中宗)(deuxième règne 705-710). Lui-même dévôt bouddhiste, y écrivit une préface. (Jan p. 48)

Yijing n'était pas un expert du bouddhisme tantrique, lequel faisait fureur en Inde à cette époque. Lévi relève plusieurs erreurs contenues dans sa traduction dûes à son manque de familiarité avec les membres du panthéon ésotérique. ((1915) p. 26, n. 1). Ces écrits contiennent une panoplie de noms divins et démoniaques qui peuplent les *maṇḍala* ou accompagnent en cortèges les divinités principales. Amoghavajra, grâce à ses grandes connaissances en la matière, parvint à corriger les erreurs de Yijing et de Sengjiapoluo. C'est précisément pour cette raison que nous avons choisi de traduire la version d'Amoghavajra pour les besoins de cet essai.

⁶Voir la traduction de ses mémoires de voyages aux Indes. Takakusu (1896)

⁷Pas moins de soixante-neuf traductions, commentaires, et ouvrages touchant sur le bouddhisme lui sont attribués. Répertoire p. 251.

Un autre apport très important de la version de Yijing se situe en annexe où les méthodes de la conduite du rite sont précisées. En effet, les observations, qui suivent le texte même du *sūtra*, élaborent les rubriques du rituel à suivre pour créer et animer les icônes. Certaines instructions sur la signification des signes oniriques qui prédisent le résultat (favorable ou non) du rite s'avèrent fort intéressantes. (Strickmann (1996) p. 296)

Version 6

La version chinoise finale, qui, d'après Lévi était basée sur celle de Yijing ((1915) p. 26, n. 1), a été complétée par Amoghavajra (*Pukong* 不空)(705-774), le troisième grand maître tantrique des Tang. Il l'écrivit en trois chapitres sous le titre de Fomu da kongque mingwang jing (佛母大孔雀明王經)(T. 982). Il a aussi écrit une rubrique du rituel de ce *sūtra* en un chapitre et qui porte le titre de Da kongque mingwang huaxiang tanchang yigui (大孔雀明王畫像壇場儀軌)(T. 983).

Amoghavajra grandit sous la tutelle de son maître, Vajrabodhi (*Jingangzhi* 金剛智)(662?-732 (var. 731, 741))⁸ patriarche de l'école du Zhenyan (真言) en Chine. C'est ainsi qu'il devint un expert de cette tradition ainsi qu'un excellent sanskritiste. Il succéda à son maître comme patriarche de l'école à la mort de celui-ci. Son disciple, Huiguo (惠[var. 恚]果)(746-805), un des derniers maîtres de cette école en Chine, initia le fondateur de la secte Shingon, Kūkai (空海) connu aussi sous le nom de Kōbō Daishi (弘

⁸Répertoire p. 265.

法大師)(774-835). Ce dernier, en 806, apporta les enseignements au Japon où la secte continue, jusqu'à ce jour, à dispenser enseignements et initiations ésotériques. (Abé p. 113)

L'expertise d'Amoghavajra sur le panthéon du bouddhisme ésotérique confère à cette traduction une autorité et des qualités que ne possède aucune autre version. Ce maître, auteur de plus de cent soixante traductions et traités, et qui vécut presque toute sa vie en Chine, nous transmet un panthéon de divinités déjà mûr et exhaustif. Cette oeuvre nous offre plus qu'une simple liste. Les noms des différents *yakṣā*, clairement reconnaissables, nous apprennent beaucoup sur la géographie religieuse de l'Inde. Ces noms s'associent à des villes anciennes, certaines toujours vivantes à l'époque. Les *yakṣā* de la *Mahāmāyūrī* nous introduisent aux cultes des génies locaux protecteurs des cités. Sylvain Lévi interprète cette liste de divinités et les identifie aux villes associées à leur culte. (Lévi (1915) et (1925)). La relation de cette liste avec le culte tantrique des *pīṭha* nous apparaît évidente. Nous aborderons ce sujet au chapitre deux.

Versions non chinoises

Nous avons une traduction tibétaine contenue à l'intérieur du canon bouddhiste tibétain et qui porte le titre de Rig-sngas kyi rgyal-mo rma-bya chen-mo (O. 7 Rgyud XV no. 178: 111-125). Cette traduction fut rédigée au IX^e siècle par un effort conjoint de Śīlendrabodhi, Jñānasiddhi, Śākyaprabha, et de Ye-shes sde. (Tibetan Tripitaka p. 35)

Le canon tibétain possède aussi deux commentaires (O. 150 No-mtshar bstan-bcos

5953: 257 et O. 78 Rgyud-ḥgrel LXIII no. 3515: 255-325) et un *sādhana* (O. 80 Rgyud-ḥgrel LXX no. 4075: 198). La traduction tibétaine du MMVR aurait été rédigée environ cent ans après celle d'Amoghavajra. (Matsunaga, Y. (1977) p. 169)

L'édition sanskrite la plus ancienne du MMVR, datée de l'an 1677 par l'Indian Office,⁹ fut publiée sans être éditée par Serge d'Oldenbourg à la fin du XIX^e siècle. (Lévi (1915) p. 22) Cette dernière consiste en une version complète du *sūtra*.

Une autre version complète répertoriée et très brièvement décrite par Rājendralāla Mitra porte la date de 944 Newāri (= c.a. 1824 ?) (R. Mitra p. 168)

Un prêtre shingon, Shūyo Takubo, a édité le MMVR en sanskrit en utilisant les textes les plus complets qu'il pu trouver. Il combla les lacunes qu'il jugeait essentielles en utilisant les différentes versions de l'oeuvre (en quatre langues) auxquelles il eut accès. Pour ce faire, il utilisa quatre manuscrits sanskrits de la bibliothèque de l'université de Tōkyo (MS. 239, 276, 286, et 291), la version sanskrite publiée par Serge d'Oldenbourg, le MMVR du canon tibétain, ainsi que les versions chinoises d'Amoghavajra (T. 982), de Yijing (T. 985), et de Sengjiapoluo (T. 984). Il rédigea sa reconstruction en ajoutant d'amples références au Dīghanikāya du canon bouddhique *pāli*. (Shūyo, introduction, pp. 1-3.)

⁹Lévi s'est mépris sur la date. Celle qu'il donne est 1783. ((1915) p. 22) C'est, en fait, le numéro de catalogue de l'Indian Office. (Mevissen, pp. 228 et 236 n. 19)

Outre les versions mentionnées ci-haut, il y a un nombre de fragments sanskrits de Dunhuang (Lévi (1915) p. 22), de textes sanskrits conservés au Japon (Takubo, introduction, p. 4), et d'autres de diverses origines. Nous laisserons aux philologues spécialistes du sanskrit le soin d'une éventuelle étude comparative de tous ces fragments.

Mahāmāyūrī fait aussi partie d'un rituel regroupant quatre autres divinités «*dhāraṇī*.» Ce texte, la Pañcaraksā consiste en la présentation des divinités et de leurs *mantra* respectifs. La bibliothèque de Cambridge possède la version la plus ancienne (N. Add. 1688) datée de 1041. Trois versions népalaises appartenant, au musée Asutosh de Calcutta (no. T. 1055), à la Asiatic Society de Calcutta (no. B 35, fol. 186A), et à la bibliothèque de l'India Office de Londres (no. 1783) datent, respectivement, des années 1041, 1264/65, et 1677. (Mevisse p. 228) Nous n'avons pu consulter aucune de ces versions. Toutefois, Todd Lewis vient de publier une traduction anglaise d'une version moderne de la Pañcaraksā qui s'avère intéressante pour notre étude. (Todd Lewis (2000)) Le culte des Pañcaraksā est toujours en vogue au Népal. «The Pañcaraksā is among the most traditionally utilized Mahāyāna texts in the Newar Buddhist community in Nepal.» (Todd Lewis (2000) p.154)¹⁰

Nous entendons mettre à profit sa pertinence dans la section qui traitera du rituel.

¹⁰Voir aussi Gellner (1992) p. 127.

Commentaires

Les commentaires les plus anciens se retrouvent encore dans le canon sino-japonais. Ce sont: 1) Celui de Śrīmitra contenu dans la traduction de Sengjiapoluo et qui donne quelques lignes sur la disposition de l'autel. 2) Celui inclut dans la version de Yijing déjà mentionnée; 3) Et une autre consistant d'explications d'Amoghavajra. (T. 983a)

Le Taishō contient aussi un commentaire sur le MMVR intitulé Kongque jing yin yi (孔雀經音義)(T. 2244) Celui-ci fut rédigé par le moine japonais de la secte Shingon, Kanjō, en 956. (Répertoire p. 262) Il n'est pas sans intérêt car son auteur, dépositaire de la tradition apportée au Japon par Kūkai, fournit des informations sur les pratiques rituelles de la secte.

La section iconographique du Taishō conserve plusieurs rubriques sur le rituel et sur l'iconographie du MMVR. La collection du Daigoji contient un minuscule commentaire d'un folio qui nous est de peu d'utilité. Il s'intitule Kongque mingwang (Kujakumyōō 孔雀明王), T. 3053.

Plusieurs collections japonaises contiennent des rubriques sur la disposition des autels de Kujakumyōō (*Mahāmāyūrī-vidya-rāja*) et sur le déroulement du rite. Parmi celles-ci, il y a le Kakuzenshō (覺禪鈔)(T. 3022) du moine Shingon Kakuzen ((覺禪)(1143-1218)¹¹ qui contient une section intitulée Kujakumyōkyōhō (孔雀經法) (DNBZ 55, pp. 187-199).

¹¹Répertoire p. 262.

Une autre collection intitulée Bessonzakki (別尊雜紀) (T. 3007)¹² par le moine Shingon Shinkaku (心覺) (1117-1180)¹³ ajoute des indications au rituel similaire aux deux autres collections mentionnées. Shinkaku a ajouté le *bīja-maṇḍala* de Mahāmāyūrī-vidyārājīnī (Taishō 3007.88: 129). Le diagramme du *bīja-maṇḍala* indique la position des divinités qui l'habitent utilisant leurs syllabes-germes (*bīja*). Celles-ci sont la représentation «mantrique» des êtres illuminés qui se manifestent dans le *maṇḍala*. (Yamamoto (1980) p. 4) Quoique cette illustration, nettement tardive, soit postérieure à l'époque d'Amoghavajra, elle demeure néanmoins intéressante pour les indications qu'elle apporte sur un tantrisme plus évolué et qui aurait pu éventuellement rivaliser avec les cycles tantriques plus importants comme ceux de Cakrasamvara (après le X^e siècle)(Snellgrove (1987) p. 377) ou de Guhyasāmaja (VIII^e siècle)¹⁴ (Linrothe p. 242).

Le *maṇḍala*, le plus intéressant au point de vue iconographique, se retrouve dans la collection du Daitsūji, le Mandarashū (曼荼羅集) (T. 3018).¹⁵ Cette collection, compilée toujours par un moine Shingon, Kōzen (興然)(1120-1203),¹⁶ est très enrichissant pour les chercheurs. Elle est comparable à la collection du Nispannavogāvalī du maître tantriste Abhayākaragupta de Vikramaśīla (XI^e siècle).¹⁷ L'oeuvre contient les

¹²Taishō 86.1: 124-133.

¹³Répertoire p. 276.

¹⁴La controverse au sujet de la date du Guhyasāmaja tantra a été résumé d'une manière concise et exhaustive par Linrothe. (pp. 241-242)

¹⁵Taishō 3018.89.1: 163-276.

¹⁶Répertoire p. 266.

¹⁷Pour les représentations iconographiques du Vajrāvalī et du Nispannavogāvalī, voir Vira et Chandra (1995). Le texte sanskrit de cette oeuvre fut édité par Benoytosh Bhattacharyya. (1949)

descriptions ainsi que les représentations de quatre-vingt-un *maṇḍala* du bouddhisme ésotérique. Parmi celles-ci, on retrouve cinq illustrations du *maṇḍala* de Mahāmāyūrī-vidya-rājñī. Le premier est une graphie des noms des *bodhisattva*, des génies des quartiers (*lokāpāla*), des génies des éléments, des vingt-huit stations lunaires (*nakṣatra*) et de l'emplacement des instruments du rite comme des lampes et des brûle-parfums.

Le second est le véritable *bīja-maṇḍala*. Les syllabe-germes identifient le son symbolique d'où émerge le corps de la divinité durant les méditations tantriques. Le troisième est identique au premier mais en version simplifié. On n'y voit pas la disposition des objets pour le rite. (Taishō 3018.89: 170) Le quatrième *maṇḍala* (Taishō 3018.89: 212) est ce qui serait plus près d'un *mahā-maṇḍala*. Il s'agit d'une représentation figurative des personnages du palais céleste avec leurs gestes, leurs postures et leurs instruments symboliques. Ici, toutes les figures sont illustrées en noir et blanc. Les couleurs symboliques qui y seraient ajoutées complèteraient la représentation du *mahā-maṇḍala*.¹⁸ La cinquième figure (Taishō 3018.89, p. 213) diffère très peu de la précédente. La différence réside dans l'absence de la représentation des acolytes des *lokāpāla* qui sont présents dans la quatrième illustration.

D'autres collections répètent les détails du rite des textes déjà mentionnés. Les différences et les apports sont minimes. Nous nous contenterons de mentionner ceux

¹⁸Pour que le *Mahā-maṇḍala* soit ainsi classé, il faut que les icônes soient coloriées avec les cinq couleurs symboliques. (Yamamoto (1980) p. 4)

qui sont contenus dans le Taishō comme la collection du Asabashō (阿娑縛抄) (T. 3190)¹⁹ du moine Tendai, Shōchō (承澄) (1205-1281).²⁰ Le chapitre soixante-six débute avec le titre générique de *Kujaku* (*Kongque*). Nous retrouvons les mêmes illustrations que celles contenues dans le Kakuzenshō (覺禪鈔) (T. 3022) déjà mentionné et le Zuzōshū (圖像集) (T. 3020) de Kōzen (voir ci-haut). (Taishō 3022.93: 96-97 et 3020.89: 12) Le Jōbodaishū (成菩提集) (T. 3189) du moine Tendai, Eihan (永範) (trav. 1097), réécrit le tout sans représentation de l'autel (un dessin de plumes de paon en est l'unique représentation). (Taishō 3189.93: 684)

Nous concluons cette brève revue des textes du rituel du Taishō avec la collection Byakuhōshō (自實抄) (T. 3191) du moine Shingon, Chōen (澄圓) (né 1218), qui travailla à cette encyclopédie rituelle de 1278 à 1290. (Répertoire p. 240) Chōen écrivit deux *juan* titrés: Kujakugyōhōzōshū (孔雀經法雜集) (Collection de miscellanées rituelles du sūtra du Paon) (Taishō 3191.95: 669- 680). Nous y retrouvons la liste des instruments du rite, les pratiques préliminaires, la nomenclature sanskrite, et d'autres explications directement liées à la pratique du rite.

Lévi mentionne une étude comparative des versions de *Yijing* et d'*Amoghavajra* intitulée Fomu da kongque mingwang jing yitong (佛母大孔雀明王經異同). Cette oeuvre aurait été écrite par un moine japonais du nom de Riō-un (*Linyun* 靈雲) en 1686. Malgré tous nos efforts, nous n'avons pu la localiser. Lévi pourtant indique qu'il l'a consulté.

¹⁹Dernière partie du volume 93 et tout le volume 94 du Taishō.

²⁰Répertoire p. 278.

(Lévi (1915) p. 27)

Notre travail traitera brièvement du rituel dédié à Mahāmāyūrī-vidya-rājñī. Nous espérons ainsi souligner le cadre de sa récitation et de son utilisation. Toutefois, le peu de données disponibles sur la méthode de sa récitation rituelle ne nous permet pas de nous hasarder plus avant sur une description complète de celle-ci. Cet essai se concentre sur les versions chinoises qui nous intéressent plus particulièrement pour la lumière qu'elles peuvent jeter sur l'évolution du bouddhisme ésotérique en Chine.

Les mythes constituant la référence logistique du MMVR: Le mythe de Suvamāvabhāsa, le roi Paon-à-l'éclat-d'or.

Comme la plupart des écrits canoniques de magie, le MMVR nécessite le recours à un mythe dont la fonction est de légitimer l'utilisation des incantations. En fait, il y a deux mythes qui reviennent à travers les différentes versions qui nous intéressent.

Tout d'abord, les textes bouddhistes —pour la plupart non tantriques— prétendant à l'authenticité, commencent toujours par la fameuse phrase: «Ainsi ai-je entendu:» (*ru shi wo wen* (如是我聞), sanskrit: *evam maya śrutam*) dénotant un récit d'Ānanda, le plus proche disciple du Bouddha. Ainsi, on assigne un climat d'authenticité et d'autorité à l'écrit, ainsi qu'aux méthodes et propos qui y sont exposées. Parce que le narrateur est Ānanda, et non Vairocana, cela permettait aux exégètes bouddhistes de classer ce texte comme prototantrique ou comme écrit édulcoré (*zajing* 雜經) encore dénommée «petit

rite magique» (*xiao fa* 小法).²¹

Le récit nous conduit immédiatement à un premier mythe où le Bouddha exposa la méthode de la Mahāmāyūrī. La version anonyme la plus courte, le T. 986, ne fait que nous introduire au récit du roi Paon-à-l'éclat-d'or, Suvarṇāvabhāsa.²²

«Le Bouddha dit à Ānanda: «Autrefois, au sud du Royaume des Montagnes de Neige, il y avait le roi Paon-à-l'éclat-d'or. Au centre [de son royaume] vivait le Bouddha. Cette écriture incantatoire du Grand Roi des Paons, [tous] les matins, [le roi Paon-à-l'éclat-d'or] la récitait pour [s'assurer de] sa protection pour la journée. Et tout était en paix. Le soir, il la récitait pour sa protection durant la nuit, et tout était calme.» (Taishō 986.19: 477c.)

Le *sūtra* esquisse alors tout préambule et procède immédiatement à l'exposition des *dhāraṇī* et de leurs fonctions. Toutes les autres traductions du *sūtra* introduisent les *dhāraṇī* comme ceux du «Grand roi des paons». Ils exposent plusieurs versions comme celle de Maitreya, celle de Brahmā en tant que maître du monde du désir (*brahmā sahāpati*), et de bien d'autres. (Taishō 986.19: 478a.)

²¹Pour une description des concepts d'ésotérisme «purs» versus «édulcorés», voir Kiyota (1978) pp. 6-17.

²²Le commentateur du Taishō note que le traducteur fut le moine Śrīmitra lorsqu'il résidait en la capitale occidentale des Jin orientaux. T. 986.19:477, n. 11. Voir aussi Lévi ((1915) p. 24).

L'autre texte anonyme, le T. 987, inclut *in extenso* la version du T. 986 en la plaçant avant l'histoire du moine Svāti que nous verrons plus loin. La version de Kumārajīva, T. 988, ne fait aucune mention de l'histoire associée au paon mais «mutilé» celle de Svāti. (Lévi (1915) p. 25) Il faut aller plus avant dans le temps et lire les versions de Yijing et d'Amoghavajra pour connaître la suite de l'histoire du roi paon.

«Le Bouddha dit à Ānanda: «Ānanda! Celui-là, le roi Paon-à-l'éclat-d'or, un jour oublia de réciter ce *Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī-dhāraṇī*. Il se promenait en compagnie d'un grand nombre de beautés paonnes. Ils suivirent [le cours de] la forêt jusqu'au [sein] de la forêt, [et] le cours de la montagne jusqu'à [l'intérieur] de la montagne. Ensuite, pour [qu'il puisse] jouir de son ardent désir de faire l'amour et de s'abandonner éperdument [aux plaisirs], il entra dans une grotte de la montagne. Ceux [parmi les ennemis du roi] qui le haïssaient et désiraient le capturer l'épiaient pour chercher à en prendre avantage. Ils y réussirent en utilisant un filet à oiseaux en serrant de liens le roi des paons. Alors qu'il était attaché, [ce dernier] réfléchit, se rappela de la vérité, et récita comme auparavant la *dhāraṇī* de la *Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī*. [Alors ses] liens bien enserrés se délièrent d'eux-même, et il put rejoindre ses proches et en cachette atteindre son logis.»

(Taishō 982.19: 418a-b)

Ce mythe réunit différentes conceptions communes à l'époque. La première est la nature concupiscente du Paon qui mène celui-ci à l'expérience de sa mésaventure.

Le paon est souvent décrit comme vaniteux et écervelé. Il est aussi renommé pour ses prouesses sexuelles. Les anciens en ont vu la preuve au harem de paonnes qui accompagnent les plus fiers d'entre-eux. Il est bien connu dans les *jātaka*, ces récits des vies antérieures du Bouddha.

La Nacca-jātaka nous décrit un incident où le paon, trop heureux de sa bonne fortune d'avoir été choisi pour époux par la princesse des oiseaux, perd la tête et expose sa vanité. Dans sa joie d'être l' élu, il se mit à danser en ouvrant le plumage de sa queue pour étolé son orgueil. Ce faisant, il exposa ses organes génitaux et offensa le roi qui lui refusa le mariage avec sa fille. (Nacca-jātaka # 32, Cowell 1.1: 83-84)

Malgré ce caractère superficiel, le paon prend toute sa majesté lorsqu'il devient l'incarnation du *bodhisattva*, qui plus tard se manifestera dans le personnage du Bouddha Śākyamuṇi. Le Roi des paons, roi en majesté et roi des oiseaux, devient maître spirituel. Le récit du MMVR nous le montre comme un être pieu, attentif à la performance de ses devoirs religieux (sa récitation quotidienne). Le mythe de Svāti, que nous verrons plus tard, nous le dépeindra davantage comme un être dispensateur de sagesse. Ce thème fut exposé plusieurs fois dans les *jātaka*.

La Rāveru-jātaka (# 339) utilise la métaphore du paon et du corbeau, incarnation de la vérité et des superstitions. Dans un pays où il n'y avait aucun oiseau, même un corbeau apporté au hasard dans un bateau de marchands devint un événement extraordinaire. Les gens du pays dépensèrent cent pièces de monnaie pour la possession du simple oiseau noir. Ce dernier, mit dans une cage en or, fut nourri et traité comme un roi.

À bord du même vaisseau, revenant commercer lors d'un second passage, les marchands apportèrent un paon apprivoisé. Les gens du pays à l'unique corbeau, émerveillés, achètent le paon pour mille pièces de monnaie. Le paon étant maintenant la coqueluche du pays, et le corbeau, n'étant plus le sujet de l'attention de quiconque, est délaissé. Mal nourri, il s'envole pour trouver refuge sur un tas de fumier. La *jātaka* conclut:

«So man to divers priests due honour paid,
Till Buddha the full light of Truth displayed:
But when the sweet-voiced Buddha preached the law,
From heretics their gifts and praise all men withdraw.»

(Rāveru-jātaka # 339; Cowell 3.4: 84)

Le paon, incarnation de quelques vies passées du Bouddha, mûrit et devient dépositaire de sagesse. Non satisfait de l'analogie symbolique, le *bodhisattva* incarné commence alors son rôle d'enseignant. Le paon à la parrure dorée se transforme en dispensateur de sagesse qui éveille les bénéficiaires à la vérité. Dans la Mora-jātaka (# 159 (MJ)) et

la Mahā-mora-jātaka (# 491 (MMJ)), ceux qui reçoivent les enseignements du paon-
bodhisattva, un roi et un chasseur, atteignent un état spirituel élevé qui les guide au
seuil du *nirvāṇa*.

Ces deux récits, qui partagent la même trame narrative de base, commencent par la
naissance miraculeuse d'un paon à la couleur dorée. C'était l'époque du roi
Brahmadatta, souverain de Bénares.

Un jour, le paon doré se rendit compte du pouvoir de sa beauté exceptionnelle sur le
coeur des humains et des dangers qu'il encourait. Il quitta alors son lieu d'origine, un
pays frontalier du royaume de Bénares, et s'envola pour les montagnes du nord. (MJ &
MMJ) Après avoir franchi trois chaînes de montagnes, il s'installa sur un plateau de
couleur dorée de la quatrième chaîne appelée Daṇḍaka. (MJ)

Tous les matins, il saluait le soleil levant en récitant une prière pour sa protection
personnelle. (MJ & MMJ)

«There he rises, king all-seeing,
Making all things bright with his golden light,
Thee I worship, glorious being,
Making all things bright with thy golden light,
Keep me safe, I pray,
Through the coming day.» (MJ #159; Cowell 2.2: 23)

Suvarṇāvabhāsa, le paon doré, alors implorait l'aide des bouddhas passés en récitant cette prière :

«All saints, the righteous, wise in holy lore,
 These do I honor, and their aid implore :
 All honour to the wise, to wisdom honour be,
 To freedom, and to all that freedom has made free.» (MJ
 #159; Cowell 2.2: 23)

Le soir avant de rentrer dans son nid, il saluait encore une fois le soleil couchant en disant :

«There he sets, the king all-seeing,
 He that makes all bright with his golden light,
 Thee I worship, glorious being,
 Making all things bright with thy golden light,
 Through the night, as through the day,
 Keep me safe, I pray.

«All saints, the righteous, wise in holy lore,
 These do I honour and their aid implore :
 All honour to the wise, to wisdom honour be,

To freedom, and to all that freedom has made free.» (MJ

#159; Cowell 2.2: 24)

Un jour, un chasseur passant par là aperçut le paon doré. Au jour de sa mort, il en confia le secret à son fils lui disant que si le roi un jour désirait un oiseau pareil, il saurait où il pourrait se le procurer. (MJ & MMJ)

La reine de Brahmadata, Khemā, rêva qu'elle écoutait les discours d'un être à la sagesse transcendante qui se manifestait sous la forme d'un paon au plumage doré. (MJ & MMJ) Celle-ci, fort désireuse de se procurer un paon identique, utilisa un stratagème pour forcer la main du roi. Elle prétendit être malade d'un désir insatiable, comme celui d'une femme enceinte». (MMJ) En entendant la plainte de la reine, le roi ne put que chercher à l'exhausser par l'obtention du paon. Après maintes questions et recherches, le fils du chasseur fut chargé d'attraper l'oiseau.

Les MJ et MMJ nous disent qu'il fallut, en tout, sept générations pour qu'un descendant du chasseur original puisse capturer le paon doré. Entre temps, la reine mourut et le roi, amer, fit inscrire ceci sur un plateau d'argent: «Among the Himalaya mountains is a golden hill in Daṇḍaka. There lives a golden peacock; and whoso eats of its flesh becomes ever young and immortal.» (MJ #159; Cowell 2.2: 24)

Suite à la mort de Brahmadata, tous ses successeurs, après avoir lu l'inscription, tentèrent en vain de capturer le paon doré. Six rois essayèrent mais seulement le

chasseur du septième y parvint après sept années d'efforts. Le stratagème de ce dernier fut de capturer une paonne, de l'entraîner à chanter et à danser en obéissant aux claquements de ses doigts. (MJ & MMJ)

Un matin, avant que Suvarṇāvabhāsa eut la chance de réciter sa prière au lever du soleil, le chasseur fit chanter et danser sa paonne. C'est alors, nous dit la MMJ, que le désir demeuré caché pendant 7 000 ans, resurgit et la luxure enflamma le coeur du paon doré. Suvarṇāvabhāsa se dirigea tout droit vers la paonne et se posa sur le filet du chasseur qui n'eut qu'à le refermer pour y prendre au piège l'oiseau doré. (MMJ # 491; Cowell 4.14: 212)

C'est à ce point du récit que les deux *jātaka* divergent.

La MMJ raconte que le chasseur fut surpris de la facilité à capturer le paon. Il regretta aussitôt son acte et pensa libérer l'oiseau d'un coup de flèche en coupant le fil auquel pendait le filet. Suvarṇāvabhāsa, pensant que le chasseur voulait le tuer le supplia alors de l'épargner en lui promettant richesses en échange de sa vie. Il demanda à celui-ci de le conduire au roi pour recevoir de lui une grande récompense.

Le chasseur répondit au paon qu'il ne voulait pas l'abattre mais plutôt le libérer. Il lui demanda quelle était la récompense allouée au libérateur d'êtres vivants. Le paon doré, appelé «grand être» dans la *jātaka* et prêchant maintenant au chasseur, indique que le don rapporte au donneur un bon karma et protège de la descente aux enfers. Le

Grand Etre alors lui enjoignit de visiter les ascètes habillés de jaune et de les interroger sur tout. La MMJ rapporte que le chasseur à ce moment comprit la futilité et ce qui conditionne l'existence, la souffrance et l'illusion. Il atteignit le rang de *pacceka-buddha* (*pratyeka-buddha*) et renonça immédiatement à son mode de vie pour entrer dans les ordres. Le paon doré lui recommanda de poser un acte de vérité par la libération de tous les animaux que le chasseur détenait en captivité chez lui. Il lui promit qu'aussitôt l'acte posé, tous les animaux en captivité en Inde seraient libérés en même temps. Le chasseur retourna chez lui pour libérer ses animaux et c'est alors que tous les autres animaux prisonniers recouvrèrent la liberté. La marque de sa caste portée au front disparut magiquement pour être remplacée par celle des religieux. On retrouve ensuite notre chasseur vêtu des habits monastiques qui honore le paon en marchant autour de celui-ci selon la tradition indienne. Aussitôt fait, notre nouveau *bodhisattva* monte dans les airs pour être transporté magiquement vers la caverne du mont Nanda où, présumément, il s'adonnera aux exercices contemplatifs. (MMJ # 491; Cowell 4.14: 213-216)

Le récit de la MJ, le seul à nous fournir les stances d'adorations récitées par le paon au soleil et aux bouddhas passés, procède d'une toute autre histoire, plus courte, mais dont le but demeure identique: celui d'enseigner le dharma et de convertir.

Le chasseur de la MJ captura le paon doré en adoptant le stratagème de la MMJ.

Toutefois, une fois le paon capturé, le chasseur l'apporta directement au roi.

Immédiatement, le paon se mit à questionner le roi sur ses raisons de le faire capturer.

Le roi lui répondit que se nourrir de sa chair lui conférerait l'immortalité. Le paon précise, sans effets sur son interlocuteur, que sa mort contredirait ce principe. Comment ce qui est mortel pourrait-il conférer l'immortalité? Le roi répond que son plumage est doré, sous-entendant que l'or peut conférer la vie éternelle.

Suvarṇāvabhāsa alors commence à lui expliquer que la raison pour laquelle il est de couleur doré est la suivante: dans une vie précédente, il fut roi de cette même cité et qu'il observait (et enjoignait la pratique à ses sujets) les cinq injonctions.²³ Le fait qu'il suivait, sans les enfreindre, les cinq règles fit qu'il eut une couleur doré dans cette vie. Le roi lui somme de prouver ses dires. Le paon répondit que sous le lac du palais, il y avait le chariot orné de bijoux que Suvarṇāvabhāsa conduisait dans les airs lorsqu'il était roi de Bénarès. Le roi ordonna de vider le lac de ses eaux et de creuser le sol. Là, où le paon lui avait dit, il découvrit le chariot en question.

Le futur Bouddha discoura alors sur la nature illusoire et éphémère de la vie. Il convertit le roi qui, à partir de ce moment, prit comme pratique les cinq règles bouddhiques. «Sire, except Nirvana which is everlasting, all things else, being composite in their nature, are unsubstantial, transient, and subject to living and death.»

(MJ #159; Cowell 2.2: 26)

Suvarṇāvabhāsa échappa ainsi à une mort certaine et s'envola pour retourner vers la

²³Celles-ci sont de ne pas tuer, de ne pas voler, de ne pas consommer de drogue ou de boissons enivrantes, de ne pas mentir, et de ne pas commettre d'adultère. Ce sont les *pañcaśīlā*. (Rahula p. 116)

colline de Daṇḍaka. (MJ #159; Cowell 2.2: 23-26)

Nous avons vu comment la version d'Amoghavajra raconte l'histoire du paon doré. Sa version est brève et laisse de côté la plupart des éléments de l'histoire du mythe *pāli*. Les versions antérieures du MMVR sont encore moins élaborées. Si elles mentionnent Suvarṇāvabhāsa, c'est à peine pour dire qu'il récitait une formule tous les matins et tous les soirs (texte anonyme, T. 987) et qu'un jour, en se promenant avec quelques beautés, la dhārānī le sauva de ses ennemis (la version d'Amoghavajra, T. 982).

La version de Kumārajīva (T. 988) ne contient aucune mention du mythe ou encore des récitations quotidiennes de Suvarṇāvabhāsa. Celle de Sengjiapoluo (T. 984) suit une trame narrative identique à celle d'Amoghavajra. (Taishō 982.19: 447)

En fait, si ce n'était le nom particulier du *sūtra*, l'iconographie de Mahāmāyūrī, et la mention de la formule du paon, on serait en peine de s'expliquer la relation entre le paon et le *sūtra*. La partie principale du MMVR consiste en une suite de récitations et de listes de divers divinités et démons de toutes sortes. Ce texte semble être un regroupement de divers éléments disparates. Plusieurs fragments du mythe du paon provenant des *jātaka* demeurent malgré tout présentes dans les différentes versions chinoises de la MMVR.

Ces éléments marquants consistent dans:

1. Le nom de *Suvarṇāvabhāsa* qui est repris littéralement dans le MMVR.

Le nom chinois de *Suvarṇāvabhāsa* dans les versions d'Amoghavajra (Taishō 982.19: 418), de Sengjiapoluo (Taishō 984.19:447c), de Yijing (Taishō 985.19: 461a), et la version anonyme du T. 986 (Taishō 986.19: 477c) est mentionné expressément. La version de Kumārajīva (T. 988), qui ne comprend aucune narration des mythes de *Suvarṇāvabhāsa* ou de *Svāti*, mentionne néanmoins le nom du premier dans le titre d'une formule générale contre toutes les sortes de maux et malheurs. (Taishō 988.19: 482c)

Le T. 987 qui incorpore littéralement la version plus courte du T. 986 semble avoir négligé la mention du nom du roi des paons.

2. Les récitations de *Suvarṇāvabhāsa* au lever et coucher du soleil

démontrent la méthode qui protège (*paritta*) le fidèle. Curieusement, ce n'est pas les *gāthā* de la formule qui se sont transmis à travers le MMVR mais plutôt le geste du mythe. La traduction chinoise la plus ancienne que nous possédons (T. 986) présente des formules matinales et vespérales en une seule *dhāraṇī*. Cette translittération est inintelligible. La formule du Paon traduite par Amoghavajra reprend les formules traditionnelles d'obéissance aux Trois Joyaux. Celle-ci introduit des syllabes mantriques qui composent en majeure partie la formule. (Taishō 982.19: 418 n. 24) Ici, nous rappellerons au lecteur que les *paritta* du paon, comme on les retrouve

dans les *jātaka*, étaient constituées d'une formule pour le matin, d'une autre pour le soir, et d'une troisième utilisée pour les deux occasions qui était celle de la salutation aux Trois Joyaux. Il n'y avait pas de syllabes mystiques à réciter.

Les versions chinoises du MMVR possèdent toutes plusieurs formules magiques qui sont composées de syllabes. Les formules de *Suvarṃāvabhāsa* prolifèrent si bien qu'on en retrouve plusieurs complètement différentes. Nous explorerons cette question au chapitre quatre. Il suffit pour l'instant de remarquer que la prolifération de mantras, où les sons et les syllabes symboliques prennent le dessus sur l'intelligibilité, constitue l'une des caractéristiques du véhicule des mantras et de l'évolution vers les *tantra*.

3. La mésaventure sexuelle du paon et son oubli de la récitation de la prière

sont deux thèmes constants que l'on retrouve dans la traduction d'Amoghavajra. (Taishō 982.19: 419a)

4. La leçon principale de ce mythe est la récitation des formules du paon qui

sauvent de tous les dangers. Celles-là deviennent de plus en plus nombreuses depuis les versions anciennes du MMVR jusqu'aux plus récentes.

Le mythe de Svāti

Quoique l'histoire de *Suvarṇāvabhāsa* associe le paon avec une formule magique, un autre mythe fut incorporé à l'intérieur du MMVR. Celui-ci est l'histoire d'un jeune moine malchanceux, *Svāti*, qui à l'époque du Bouddha *Śākyamuni* fut mordu par un serpent. L'occasion fut celle où le Bouddha enseigna la formule magique du roi des paons.

«Ainsi ai-je entendu : Une fois, alors que le Bienheureux demeurait dans le monastère d'*Anāthapiṇḍika* au Parc Jeta dans la cité de *Śrāvastī*, il y avait un moine du nom de *Svāti* qui avait quitté la laïcité depuis peu et avait reçu l'ordination récemment. Il était un étudiant de la Règle (*vinaya*). Il était allé ramasser du bois pour [le bain] des moines au campement. [Soudain,] un serpent sortit du trou d'un morceau de bois pourri et mordit le gros orteil du pied droit du moine. Le poison [se répandit rapidement] dans tout le corps [et le moine] perdit connaissance avec de l'écume à sa bouche et ses deux yeux tournant au blanc. Au [même] moment, *Ānanda* vit tout ce qui arriva au moine ainsi que l'action extrêmement douloureuse du poison. Il alla prestement rejoindre le Bouddha à qui il rendit hommage. Il décrit au Bouddha, l'Honoré du Monde, ce qui était arrivé au moine *Svāti*, l'action du poison qui lui causait une douleur extrême, ainsi que tout ce qui précède.

Le Grand Miséricordieux (*mahākaruṇa*) Tathāgata dit:
 «Comment peux-tu l'aider? Fais comme cela!» Et le
 Bouddha dit à Ānanda: «J'ai la formule magique (*dhāraṇī*)
 de la Mahāmāyūrī-vīdyā-rājñī! Elle possède un pouvoir
 extraordinaire! Elle peut éliminer toutes les sortes de
 poisons, les peurs [et] les calamités détestables. [Si un tel]
 peut la recevoir, [il peut] renvoyer [le mauvais sort] à sa
 source et tous auront alors leurs désirs [réalisés] et
 obtiendront paix et joie. Toi [Ānanda], garde fermement [la
 pratique de] ma formule magique de la Mahāmāyūrī-Vīdyā-
 rājñī!» (Taishō 982.19: 416b)

La source de ce récit se retrouve aussi dans les *jātaka*. Elle n'y est, par contre, qu'une introduction très brève. La Khanda-vatta-jātaka (# 203) est introduite par la description de l'événement d'un moine, qui n'est pas nommé, qui fut mordu par un serpent alors qu'il coupait du bois. L'introduction nous raconte que le serpent sortit du trou d'une bûche pourrie et qu'il mordit un orteil du moine. Celui-ci mourut immédiatement. (# 203; Cowell 2.2: 100) On ne mentionne pas le nom du moine ni quel orteil fut mordu et encore moins s'il était un novice dans un Ordre ou laïc. Ānanda n'était pas présent et personne n'est accouru pour raconter ce fait au Bouddha. Ce dernier ne découvre cet événement que par hasard, semble-t-il, alors qu'il entra dans une pièce où les moines étaient tous à discuter du sort du pauvre moine défunt.

Le Bouddha alors entreprend d'enseigner la méthode pour éviter d'être mordu par les membres des quatre familles de serpents. Cette méthode réside non dans le pouvoir d'une incantation magique ou encore dans l'intervention d'une divinité associée au paon ou à toute autre créature divine mais bien dans la pratique d'une attitude d'amitié et de bienveillance envers les serpents. «If you showed goodwill to the four royal races of snakes, no serpents would bite you. Therefore from this time forward do you show goodwill to the four royal races.» (Khanda-vatta-jātaka #203: Cowel 2.2: 101) Le récit d'une des vies antérieures du Bouddha est alors raconté par ce dernier et illustre son enseignement.

Jadis, pendant le règne du roi de Bénarès Bramadatta, le Bouddha né sous le nom de Kāsi devint un ascète de renom aux facultés surnaturelles. Son charisme attira un grand nombre de disciples et tous s'installèrent au pied de l'Himalaya près de la source du Ganges. Après la mort de plusieurs disciples causées par les morsures de serpents, quelques-uns des survivants allèrent se plaindre de cette situation à Kāsi. Ce dernier convoqua une assemblée et enseigna la méthode pour développer la bienveillance (*maitri*) et la pratique de sa déclaration quotidienne comme antidote. Kāsi enjoignit à ses disciples de manifester par la parole l'intention de bienveillance par la récitation des stances connues aujourd'hui sous le nom de *Khanda paritta*. C'est qu'elle est tirée précisément du Khanda-vatta jātaka et est répertoriée dans le Canon du Vinaya sous le nom de *Khandha paritta*:

«I love Virūpakkhas, the Erāpathas I love.

I love Khabyāputtas, the Kanhāgotamakas I love.

I love live things that have no feet, the bipeds too I love.

I love four-footed creatures, and things with many feet.

Let no footless thing do hurt to me, nor thing that has two feet.

Let no four-footed creature hurt, nor thing with many feet.

Let all creatures, all thing that live, all beings of whatever
kind,

Let all behold good fortune, and let none fall into sin.

Infinite is the Buddha, infinite is the Truth, infinite the Order.

Finite are creeping things; snakes, scorpions and centipedes,
spiders and lizards, rats and mice.

Made is my safeguard, made my defence. Let living things
retreat,

Whilst I revere the Blessed One, the Buddhas seven
supreme.»

Vinaya 6: 75-77

L'histoire du moine mordu par un serpent qui précède l'instruction du Bouddha se retrouve dans au moins de quatre sections du canon bouddhiste. La première est celle du Khandha-jātaka (# 203), et celles du vinaya du canon *pāli* (Vinaya 6), des Mahīśāsakas (Taishō 1.1: 171a), et des Dharmaguptakas (Taishō 1.1: 870c-871a). Le moine mordu n'est pas nommé, sauf dans la *vinaya* des Mūlasarvāstivādins

(Schmithausen p. 22) et dans le MMVR où il s'appelle Svāti.

Il y a aussi un autre *sūtra* qui utilise le même thème et une formule contre les morsures des serpents, c'est l'Upasena sūtra (Waldschmidt p. 329ff.) qui fait partie du Samyuktāgama (T. 99: *sūtra* # 252) des Sarvāstivādins.

Ici, celui qui est mordu est Upasena, un disciple important du Bouddha. Alors qu'il méditait dans une grotte, il fut mordu par un serpent. Avant de mourir, il raconta tout à Śāriputra en lui démontrant sa maîtrise des sens. En effet, Upasena pendant tout ce temps maintenait un parfait contrôle de lui-même. Śāriputra, lui en ayant demandé la raison, reçut comme réponse que tout cela était la conséquence d'un moine qui avait annihilé toute notion et connaissance d'un égo. Fort impressionné par la sainteté et la grande réalisation spirituelle d'Upasena, Śāriputra prit soin d'organiser les obsèques et alla ensuite annoncer la nouvelle au Bouddha. Ce dernier répondit que si Upasena avait connu la *paritta* contre les serpents, ce dernier n'aurait pas été mordu. C'est alors que le Bouddha entreprit d'enseigner une *paritta*, très similaire à celle de la Khandha-jātaka.

Ici, le thème est similaire à tous ceux que nous avons vu jusqu'ici. Nous trouvons ici le parfait Arhat dénué de tout sens de l'égo et qui aurait dû être loué par son maître. Ce dernier plutôt, illustre l'ignorance de son disciple et procède à l'instructions des moines. Cette instruction consiste en la récitation de vers qui ressemblent à ceux de la *Khandaparitta*. Il y a ensuite l'ajout d'une incantation, pour que le poison ne pénètre pas dans

le corps, et une assertion de la supériorité du Bouddha. Le tout est suivi d'une formule mantrique inintelligible très similaire à celles contenues dans le MMVR.

(Schmithausen pp. 12-31)

L'important ici est la source de ce qui semble être le pouvoir magique de la *paritta* et qui est commune aux formules contenues dans les six passages canoniques de la Khandha-jātaka, des *vinaya* du canon *pāli*, des Mahīśāsakas, des Dharmaguptakas, des Mūlasarvāstivādins, et de l'Upasena sūtra. C'est cette source magique maintenant que nous devons rechercher.

La magie dans le bouddhisme des anciens

La magie demeure une activité contemporaine des moines et des laïcs du Theravāda. Les rites de propitiations de cette école s'avèrent plus simples que ceux exposés par Amoghavajra et qui sont ceux du MMVR ou encore des longs rituels tibétains du tantrisme mature.

Les formules utilisées par les moines ou les laïcs de la Thaïlande ou du Myanmar proviennent généralement du Tipiṭaka *pāli*. On les utilise dans les cérémonies appelées *paritta*. Elles consistent en des récitations de textes connus pour leurs pouvoirs magiques. Le Bouddha n'aurait enseigné qu'une seule *paritta*. C'est précisément la Khandha *paritta* que nous venons de voir.

Les *paritta* sont des stances ou des *gāthā* dont la vertu semble résider dans l'influence

magique qu'aurait leur récitation. La source de ce charisme semble difficile à cerner car les textes du bouddhisme ancien n'expliquent pas le sujet des mécanismes de la magie.

L'antiquité de la pratique des *paritta* est certaine puisque l'on en retrouve la mention, sinon la sanction de leur utilité, dans Les questions du roi Milinda. (Spiro p. 144) Ce texte possède une discussion sur l'efficacité effective de la récitation des *paritta*.

Nāgasena, le moine qui expose la doctrine au roi Milinda, explique que la récitation des formules magiques ne peut contrecarrer l'effet du karma. En d'autres mots, si un malheur se manifeste dans la vie de quelqu'un à cause d'une potentialité karmique, la récitation de la *paritta* ne sera pas efficace. Par contre, si le danger imminent n'est pas dû à un résultat karmique, alors l'effet magique de la formule fera en sorte que:

«...le serpent prêt à mordre ne mordra pas mais plutôt
fermera sa mâchoire; le bâton levé par les voleurs pour le
frapper ne descendra pas [sur lui]. Ils le laisserons tomber et
le traiterons avec affabilité; L'éléphant qui coure vers lui
s'arrêtera soudainement...» et ainsi de suite. (Les questions
du roi Milinda IV: 216)

Nāgasena plus tard remarquera que l'efficacité des formules se base sur la vertu et la foi de l'individu. (Spiro p. 144 n. 2)

Mais est-ce vraiment la foi ou encore la vertu d'un individu qui rend une *paritta* efficace ou est-ce un pouvoir caché à l'intérieur même de la formule? Si seulement la vertu ou la foi étaient la source du pouvoir, alors théoriquement, n'importe quelle *paritta*, même inventée, ferait l'affaire. Le lecteur se doutera déjà de la réponse, les *paritta* elles-mêmes possèdent un certain pouvoir. Ce pouvoir, d'après Spiro, réside dans la relation qu'elles ont avec le Bouddha. (p. 148)

Les opinions de certains membres contemporains du bouddhisme du Theravāda (interrogés par Spiro) sur le mécanisme de ces formules sont quelques peu contradictoires. En effet, le Bouddha, ses paroles et ses actions, sont la source du pouvoir de protection. Pour que le Bouddha soit toujours un protecteur actif, il faudrait qu'il soit toujours vivant d'une certaine manière. Or, tous sont généralement d'accord parmi les informateurs de Spiro, le Bouddha n'est plus vivant, il est passé au *nirvāṇa*. (p. 149) Ce pouvoir semble résider dans le fait que la formule possède les mots même du Bouddha. L'efficacité réside dans ceci, comme dans l'effet qu'ont les mots dans l'esprit de celui qui récite la *paritta*. Cet effet sur l'esprit, à son tour, provoque le résultat désiré dans la réalité quotidienne. (Spiro p. 150) La réalité est donc malléable et façorable par l'esprit.

Dans le bouddhisme, l'esprit et ses pensées sont puissants. La seule *paritta* qui aurait été enseignée par Śākyamuṇi est, comme nous l'avons vu, une exhortation à la sympathie et d'amitié (*maitri*). Ce dernier enjoignit ses disciples à parler tout haut, à faire entendre à tous leur déclaration d'amitié. «If you showed goodwill to the four

royal races of snakes, no serpents would bite you. Therefore from this time forward do you show goodwill to the four royal races.» (Khanda-vatta-jātaka #203; Cowel 2.2:

101) La *paritta* poursuit en énumérant non seulement les quatre familles de serpents (celles déjà mentionnées dans l'incantation d'Upasena), mais aussi toutes les classes d'êtres possiblement dangereux, ceux à deux, quatre ou plusieurs pattes. Toutes les créatures qui sont nées, qui respirent et qui bougent sur la terre. (Khanda-vatta-jātaka #203; Cowell 2.2: 101-102) Ceci s'inscrit dans le cadre d'une doctrine pacifiste qui est la marque du bouddhisme. Cette religion semble placer le principe de la non-violence (*avihiṃsā*) au premier plan. Le Bouddha lui-même ne s'était-il pas rendu sur le champ de bataille pour empêcher une guerre entre le clan des Śākya et celui des Koliya.

(Rahula p. 117) Dans les «Dix devoirs du Roi» (*dasa-rāja-dhammā*), le Maître enseigne les pratiques justes qui doivent être cultivées par le souverain et ses ministres. Il y a la générosité (*dāna*), la moralité (*sīla*), le sacrifice pour le bien du peuple (*pariccāga*), l'intégrité (*ajjava*), l'affabilité (*maddava*), l'absence de haine (*akkodha*), la non-violence (*avihiṃsā*), la tolérance (*khanti*), et la non-obstruction (*avirodha*).

(Rahula p. 118) Cette dernière *paritta*, à première lecture, est un exemple éloquent des principes de non-violence de cette religion.

Avec la popularité des formules contre les serpents et autres malheurs, cette notion de non-violence et de manifestation d'amitié aurait changé avec le temps. Schmithausen, qui a recherché les antécédents védiques des formules contre les serpents, conclut que cette proclamation serait plus un pacte ou une entente avec les possibles «fauteurs de trouble». La relation védique avec les choses animées, comme celles inanimées, en est

une d'anthropomorphisme. Les différentes catégories d'animaux auraient été conçues comme faisant partie d'une organisation tribale. De par cette nature, comparable à celle de la société humaine de l'époque, les humains pouvaient conclure des pactes et des ententes avec les membres des autres royaumes d'êtres vivants, les serpents étant un bon exemple de ceci. (p. 33) Aussi, bien que la plupart des formules védiques contre les serpents recommandent leur destruction, la Śatapathabrāhmaṇa enjoint une solution plus conciliante. Mitra, qui est l'archétype du conciliateur, conclut des pactes et des alliances qui présupposent l'amitié réciproque (*mitradheya*) et l'abstention mutuelle de violence (*ahiṃsā*). (Schmithausen pp. 31-32)

Le bouddhisme qui préconise la non-violence aurait préféré l'attitude de la pratique de l'amitié comme mesure préventive et ascétique. Ascétique, dans le sens de la pratique d'un code éthique dont le but vise la libération de la misère et de la haine et qui entretient l'amitié comme antidote. Ainsi, Schmithausen voit-il, dans les vers qui concluent la *paritta*, une déclaration d'entente mutuelle. (pp. 37-38)

«Creatures all, two feet or four,
You with none, and you with more,
Do not hurt me, I implore!...

«All ye creatures that have birth,
Breathe, and move upon the earth,
Happy be ye, one and all,

Never into mischief fall!

«Now I am guarded safe, and fenced around;

Now let all creatures leave me to my ground.

All honour to the Blessed One I pray,

And the seven Buddhas who have passed away.» (Khanda-
vatta-jātaka #203; Cowell 2.2: 101-102)

D'autres éléments importants sont aussi associés à la pratique de la cérémonie de la *paritta* et qui contribuent à son succès.

Les formules (*paritta*) sont généralement récitées rituellement dans des lieux qui sont consacrés et qui, par leur potentiel spirituel, ajoutent au pouvoir magique de la cérémonie. Ainsi, les offrandes aux Trois Joyaux dans un lieu saint, ou une *vihāra* particulièrement renommée, accompagnent la cérémonie. Celles-là fonctionnent non seulement par leur association avec le Bouddha, mais aussi le Dharma, la Sangha, les lieux saints, les objets physiques (reliques ou images) et bien d'autres. Le pouvoir des paroles du bouddha et d'objets associés à son culte possédaient une autorité non seulement sur le monde des humains mais aussi sur les membres des autres royaumes visibles et invisibles.

Ainsi, le monde des serpents était considéré comme étant un autre domaine, celui des *nāgā*, était celui qui parfois entrecoupait celui des humains. Le bouddhisme tantrique

du Tibet a classifié ces domaines de *nāgā*. Ils sont au nombre de huit qui correspondent aux huit directions du compas ainsi qu'aux huit cimetières tantriques. Chacun de ces huit royaumes sont dirigés par un roi-*nāgā* qu'il faut propitier pour pouvoir contrôler les effets de leurs actions sur le monde humain. (Nebesky-Wojkowitz p. 265) Les *nāgā*, créatures souterraines, contrôlent les pluies (Waddell (1894) p. 509). C'est par voie d'offrandes et de mots apaisants, et finalement de menaces, que l'on peut réussir à recevoir leur assistance. C'est ainsi que s'exprime l'invocation d'un texte tibétain qui est utilisée pour contrôler la pluie.

«O! all ye Nāgas great and small I come not to harm you but to ask rain for the good of the world, and especially for this place. It is the command of Tsoñ-K'a-pa (sic!) that ye obey. And if you do not, then by my *mantra* spells I will break your heads to atoms. Give it therefore without delay and leave not this place till rain falls.» (Waddell (1894) p. 499)

Spiro nous offre une liste de treize associations qui sont conductibles de charisme. Ces treize associations sont: le Bouddha, le Dharma, la Sangha, les bouddhas silencieux (?), les parents, le maître, les armes du dieu Brahmā, le tonnerre du dieu Śakka, le feu du sammā deva, les armes des ogres (yakṣa?), le battement des ailes du garuḍa, les étincelles des dragons (*nāga*), et le rugissement du lion. (p. 150)

Ceux qui récitent ces *gāthā* doivent suivre certaines règles car c'est par la conduite que

le charisme personnel se développe. Ainsi, ils doivent avoir foi dans les Trois Joyaux et suivre les préceptes de base du bouddhisme sans les enfreindre. Enfin, la troisième cause qui garantit l'efficacité de la formule est de transformer positivement le mal par le don (*dāna*) aux Trois Joyaux. Cette dernière action accumule les mérites et, par ce fait même, est jugée apte à redresser le mal et à aider à éviter un malheur imminent.

(Spiro p. 151)

Ceux qui remplissent ces trois conditions lors de la pratique du rite de la *paritta* attirent l'aide des divinités. Alors, sans aucun doute, le but du rite se réalisera.

C'est une opinion répandue, aujourd'hui parmi les membres de la Sangha, que celui qui récite les textes sacrés et suit les préceptes sera entouré d'un groupe invisible de protecteurs qui écarteront les mauvais augures et l'aideront. Les textes du Mahāyana regorgent de divinités protectrices que l'on retrouve sous différents regroupements dans les nombreux *maṇḍala* du tantrisme.

Les mythes et la légitimité du procédé des formules.

Les mythes de Suvarṇāvabhāsa et de Svāti sont présents dans le MMVR pour une raison indispensable. Celle-ci est la base même de tous les textes magiques, c'est la légitimité. Les mythes qui sont inclus dans de tels textes confèrent la raison, la méthode, la légitimité, et garantissent le résultat du *modus operandi*.

Le mythe est un élément de civilisation et un type de comportement humain. (Eliade (1957) p. 27) Il perpétue des enseignements et des manières d'agir pertinents à des problèmes spécifiques de sa société. Il valide un type de comportement, une action sociale. Celle-ci, dans le cas qui nous préoccupe, est de nature religieuse ou plus particulièrement magique.

Le mythe offre une manière d'agir à l'instar d'une leçon, parfois philosophique, souvent morale. Il sert à renforcer un système de croyance par la solution qu'il offre à l'intérieur d'une vision du monde. La magie est une méthode opératoire qui vise à utiliser des forces métaphysiques qui recherchent la solution. Cette dernière est celle d'un conflit, entre bêtes et humains, comme c'est le cas du MMVR, ou encore entre un but désiré et son atteinte, comme dans les cas de magie par envoûtement.

Les récits de *Suvarṇāvabhāsa* et de *Svāti* ne parlent pas d'organisation sociale mais plutôt de solution par la raison même de sa narration. C'est d'abord le Bouddha, la source ultime de toute légitimité, qui entreprend de raconter la *jātaka* après qu'il eut connaissance, de la mort d'Upasena, ou de la détresse de *Svāti* (ou d'un moine sans nom dans les *jātaka*). Le but avoué est d'enseigner une méthode qui protégera les moines contre la morsure des serpents ou l'attaque des bêtes sauvages. En réalité, si le Bouddha a pouvoir sur les serpents, il a aussi pouvoir sur leur monde. Et pourquoi s'en arrêter là? Le Bouddha a pouvoir sur tout le *samsara* et ses habitants. *Svāti* est le prétexte et *Suvarṇāvabhāsa* est l'exemple à suivre. Le Bouddha est le légat, celui qui confère le droit et la légitimité de la pratique. Il dicte l'orthodoxie.

Le mythe n'est pas nécessairement représentatif de la société et de son état. Celui de Svāti nous informe néanmoins de la condition de vie pleine de dangers (celui des serpents et des autres bêtes sauvages) pour les ascètes. Il crée une situation exemplaire et projette l'idéal. Celui-ci est l'harmonie complète entre les règnes humains et non humains qui retrouve son énoncé dans la formule de la Khandha *paritta*, dont les bases sont l'amitié, l'entente, et le pacte de non-agression.

Évolution du cadre de la fonction curative du MMVR

Il n'y a aucun doute à mon avis que les récits des *jātaka* cités plus haut ainsi que celui d'Upasena (*sūtra* # 252) dans le Samyuktāgama (T 99) ont dû servir de trame au MMVR. Tout y est, incluant un autre texte, provenant de l'Upasena sūtra. La formule d'Upasena, une variante de celle des *jātaka* est dans le MMVR. On la retrouve en vers parallèles à ceux de l'Upasena sūtra. Il y même un vers qui retrouve sa formulation dans un *gātha* du *jātaka pāli* et qui n'est pas présent dans la version d'Upasena.

(Schmithausen p. 54) Ceci nous amène à conclure que le MMVR est une composition d'éléments hétérogènes provenant en partie des *jātaka pāli* et, à tout le moins, du *sūtra* d'Upasena du Samyuktāgama (T 99), un texte des Sarvāstivādins²⁴.

Les armes de défense proposées par les *jātaka* sont: le développement d'un état de profonde amitié envers toutes les créatures; la profession de cette amitié par la

²⁴Pour un bref résumé de cette école, voir Demiéville (1973), pp. 86-88 et 119-122.

déclaration verbale, donc l'usage de stances, *dhāraṇī* ou *paritta*; et les louanges aux Trois Joyaux. Parmi ces armes, la tendance maintiendra et même affirmera l'usage des paroles magiques et des formules. La *Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī* est elle-même la personnification d'une formule magique. Nous étudierons au chapitre quatre le processus qui la fit telle.

Il est important maintenant de souligner cette tendance vers l'abstraction verbale qui deviendra un trait caractéristique du véhicule des *mantra*, le *mantrayāna*. Les *paritta* des *jātaka* sont intelligibles et font appel à l'entendement, à la moralité, et à des principes. La *Khanda paritta*, importante pour le précédent de l'utilisation des formules magiques qu'elle a établi, renforce la notion de la pratique de l'amitié et d'entente, source de la pratique bouddhiste de la non-violence (*avihimsa*) déjà mentionnée. Mais cette intelligibilité de la morale sera bientôt mise à l'écart pour ce qui a trait aux formules et *mantra* tantriques.

Nous pouvons déjà remarquer le germe de l'ésotérisme à l'intérieur même du canon du *Mūlasarvāstivāda*. La tendance vers l'abstraction et l'usage des sons symboliques se manifestent dans l'histoire d'Upasena du *Samyuktāgama*. (T: _____) La formule enseignée par le Bouddha contient d'abord un souhait de l'atteinte du bonheur, de la bonne fortune, et d'un état sans souffrance. La formule énumère huit familles de *nāga* et ensuite toutes les créatures de différents acabis (sans pieds, bipèdes, etc.). Cette formule se poursuit par la déclaration de la supériorité du Bouddha comme remède au poison des serpents et aux Trois Poisons (*san du* 三毒: *rāga* (passion), *dveśā*

(colère), *moha* (ignorance), considérés dans la tradition bouddhiste comme étant sources de toutes existences. (DBTC p. 464) La *paritta* conclut par une série de syllabes sanskrites qui sont similaires aux formules qui peuplent les rituels védiques et qui deviendront une marque caractéristique du mantrayāna.

Formule dans l'Upasenāsūtra du Samyuktāgama

«Constamment [je] fait part de ma compassion envers:

les Dhṛtirāṣṭreṣu,²⁵ j'aime les Airāvaṇa, les Chibbāputtra, les Kambalāśvatarāva, et j'aime [aussi] les Karkoṭa [ka], et les Kṛṣṇagautamaka, les Nanda et les Upananda!»

«[Je] compatis envers ceux qui n'ont pas de pieds, et les

bipèdes /

les quadrupèdes et ceux avec plusieurs pieds /

et aussi envers tous, [j']élève [l'esprit] de la compassion. /

[J'ai] de la compassion envers tous les *nāga* (lit. dragons) /

qui vivent (lit. qui se supportent sur) dans les eaux ou sur les

continents. /

[J'] aime tous les êtres vivants / qui sont mesurables ou non

mesurables. / Paix et bonheur pour tous, / qu'ils délaissent ce

²⁵Les translittérations sont ici particulièrement difficiles à rendre. Waldschmidt les a prudemment transcrites du chinois sans essayer de les interpréter. Ces noms sont ceux de familles de serpents. Celles-ci sont bien connues et on les retrouve dans les plus vieux manuscrits sanskrits de l'*Upasena sūtra*. Nous basant sur les principes de transcription du sanskrit de Stanislas Julien, nous avons cru bon, ici, pour en faciliter la lecture, d'adapter les noms, retrouvés dans les manuscrits sanskrits publiés par Waldschmidt, aux valeurs phonétiques des transcriptions chinoises. Je renvoie les sanskritistes à Waldschmidt. (pp. 342-343)

qui produit les afflictions; / J'invoque tous les sages / [et] tous
ceux qui n'ont pas généré de mal; / Serpents qui vivent sur les
pics rocheux /
en multitudes méchantes ne vous rassemblez pas! /
Serpents venimeux néfastes, malfaisants, [et] méchants /
qui nuisent à la vie de la multitude [des êtres]; /
Comme ces paroles de vérité /
enseignées par l'insurpassable grand maître; /
Maintenant, je récite et pratique ces /
paroles du grand maître parfaitement réalisé; /
[Vous] tous, poisons malfaisants, /
Vous ne pouvez pas nuire à mon corps! /
Passion, colère, et ignorance, /
[sont] les trois poisons du monde; /
A l'instar de ces trois poisons néfastes /
[ils] seront pour toujours écartés par la formulation du trésor
du Bouddha; / Le trésor du Dharma élimine la multitude des
poisons; /
Le trésor de la Sangha est insurpassable; /
[Il] détruit le néfaste, le mal [et] les poisons; /
Il ramasse et confère la protection et le bien aux humains; /
Le Bouddha détruit tous les poisons; /

Toi, serpent venimeux, maintenant, [je te] détruis!»²⁶

...

«Otumbile tumbile tumbe pratumbe natte sunatte kevatte

munaye samaye datte nīlakeśe vālakepe ole oṅko svāhā!»²⁷

Il est important de noter ici que la déclaration de *maitri* reste toujours présente dans cet incantation qui se termine avec des menaces. Nous pouvons aussi constater un changement d'attitude au dernier verset. Celle-ci n'est plus conciliante mais plutôt belliqueuse. On y retrouve une attitude plus ancienne.

L'attitude védique face aux serpents et animaux dangereux est plus souvent qu'autrement dominatrice. Les hymnes de l'Atharvaveda (AV) sont plus des malédictions et des imprécations contre les serpents.

«Die, O snake, do not live; let thy poison go back against thee.» (AV 6. 56:1 via Schmithausen p. 26)

«Ants eat thee; pea-hens pick thee to pieces; verily may ye all say: «the poison of the śarkoṭa snake is sapless.» (AV 7.56.7 via Schmithausen p. 26)

²⁶(Taishō 99.2: 61a-b)

²⁷Lambert Schmithausen a qualifié ces syllabes d'inintelligibles. (p. 13) Malgré de nombreuses consultations avec des experts sanskritistes, Nous avons dû nous résoudre à proposer ici une interprétation. Certains de ces vocables diffèrent d'un manuscrit sanskrit à l'autre. Nous implorons donc l'indulgence du lecteur et suggère une rédaction par la lecture comparative des fragments offert par Waldschmidt. (pp. 40-41)

L'attitude belliqueuse, à premier abord contraire à la pratique de la *maitri* et de l'*avīhimsā* bouddhiste, est bien présente dans l'Upasenasūtra. «Toi, serpent venimeux, maintenant, (je te) détruis!»

Cette attitude deviendra plus présente dans le tantrisme plus tardif (X^e-XIII^e siècles), et particulièrement dans les *tantra* au caractère agressif (*krodha*) comme Yamantaka²⁸ ou encore de Vajrakīlaya.²⁹ Là, des rites d'exorcisme utilisant des outils rituels comme des dagues (*kīla*, tib.: *phur-bu*), ou encore des hachettes, massues, lancettes, crochets, chaînes, lassos, et couperets deviennent les attributs des divinités tantriques.³⁰ Dans des rites généralement secrets, les maîtres tibétains adoptent la personnalité de leur divinité tutélaire (*yi-dam*) et miment les actions de poignarder, de dépecer, d'assommer, d'écarteler et bien d'autres actions aussi violentes qu'effrayantes. Les démons ou esprits démoniaques sont parfois mis dans le *hom-khung*, «cavité pour le *homa*». Ceci est un contenant de métal de forme triangulaire et qui est assez grand pour contenir une effigie personnifiant le démon à contrôler. Il y a aussi son couvercle surmonté d'un vajra ou d'un petit stūpa qui est posé dessus lors du rituel. (Voir

l'illustration *h* dans Snellgrove (1980) p. 277)³¹ Le démon y est invoqué, devient

²⁸Yamantaka est une divinité tantrique très populaire chez les dGelugspa tibétains. Son tantra que l'on retrouve dans le bKa'-gyur a visiblement pour but, l'anéantissement des ennemis. Voir Siklós (1996).

²⁹Vajrakīlaya est une divinité controversée dont le culte n'est pas accepté par l'école des dGelugspa ou celle des Śakyapa tibétains. Voir Boord (1993) et Mayer (1996).

³⁰Waddell (1894) nous offre une liste et une illustration très détaillée de tous ces outils de torsionnaires divins. (p. 341) Snellgrove, à la fin de ses traductions du Gzi-brjūd, fournit une suite d'illustrations de Tenzin Namdak qui montre les différents vêtements et outils rituels des moines, ascètes et magiciens tibétains. Voir Snellgrove (1980) pp. 264-292.

³¹Cette forme triangulaire est pour les sacrifices avec le feu dans le mode abhicāraka: domination des ennemis. Pour une illustration des différents types de foyers sacrificiels,

prisonnier à l'intérieur du *thun-khang* (alias *hom-khang*) et est brûlé sur le feu s'il n'accepte pas de se soumettre aux engagements évoqués par le maître. Les démons, esprits et autres êtres ainsi traités sont «libérés» par le maître en vue de les empêcher d'accumuler plus de mauvais karma ou encore de nuire d'avantage aux autres. Ceux qui acceptent les ordres et les vœux du maîtres deviennent des protecteurs de la religion et deviennent des objets de la vénération populaire. On les appelle *dam-can* ou «ceux qui sont liés par un serment.» (Nebesky-Wojkowitz p. 4)

Les derniers faits énumérés ci-haut témoignent d'un tantrisme déjà avancé qui dépasse le cadre de notre étude. Il y a malgré tout plusieurs éléments en commun avec le sujet de notre recherche car les textes qui nous intéressent sont les ancêtres, ou du moins les précurseurs, des *tantra* tibétains. La genèse de ces derniers se retrouve dans des textes canoniques comme les *jātaka*, le Samyuktāgama, et les traductions chinoises de textes comme le MMVR.

Résumé

L'Upasenasūtra est probablement un texte plus tardif que les *jātaka pāli*. Les différents moments qui composent son récit se retrouvent dans les *jātaka pāli* et ont été transmis séparément. (Schmithausen pp. 17-19)

Il en est de même pour le MMVR. Nous avons vu différentes parties qui, à notre avis, voir Strickmann (1996) pp. 349-350.

tiennent leurs sources sinon des *jātaka pāli*, du moins, de la même tradition. Cette tradition bouddhiste qui, au cours des temps se répandit à travers toute l'Asie, compila ses écrits dans une variété de langues. Bon nombre d'écoles s'échangèrent des textes. Les éléments qui composèrent certains d'entre-eux, comme nous l'enseignent des écrits comme le MMVR, furent condensés et organisés dans un même essai. Le MMVR est un *sūtra* essentiellement composite. L'essence de son existence réside dans les formules magiques, son association avec les personnes du Bouddha, de Mahāmāyūrī, et des potentats du saṃsāra, et sa récitation rituelle par un croyant vertueux.

Les deux mythes qui s'y retrouvent servent probablement à légitimer l'usage des formules qui se sont multipliées au cours des âges comme nous en témoigne les différentes versions du MMVR. Ce *sūtra* a commencé en tant que collection de *dhāraṇī* introduites par l'histoire de Suvarṇāvabhāsa, le mythe légitimateur (T.986). Le texte continue ensuite par l'incantation du Grand Roi des paons et ce qu'il récitait matin et soir. (Taishō 986.19: 477c) Les formules qui suivent dans le texte sont des collections de syllabes sanskrites dont les significations nous échappent. D'autres formules comme celle-ci suivent comme «l'incantation de l'essence royale du Grand Roi des Paons.» (p. 477c), et encore les *dhāraṇī* de Maitreya, de Brahmā, des *devarāja*, (p. 478a) et des grands *ṛṣi*. (p. 478b) Il y a ceux qui permettent de subjuger les ennemis, qui guérissent, qui confèrent des pouvoirs surnaturels, et ainsi de suite. (p. 478b-c)

Cette version du T. 986 (plus ancienne) comprend environ 1 800 caractères en un *juan*. Le *sūtra* s'est ensuite développé pour culminer avec la traduction d'Amoghavajra qui

s'étend sur trois *juan* et compte environ 33 000 caractères. Le contenu principal du texte consiste en la nomenclature des noms divins de toutes sortes qui sont les sources de tous les pouvoirs bienfaisants et maléfiques de l'univers. C'est une reconstitution du cosmos au niveau scriptural. Les deux mythes du Roi Paon-à-l'éclat-d'or et de Svāti sont présents et rendent légitime l'usage des formules dans un panthéon grandement élaboré et manifeste par les centaines de noms personnels des esprits qui le composent.

Chapitre Deux

Sur la présence des dieux dans l'eschatologie bouddhique.

Lorsque le jeune Brahmāne Saṅgāvara demanda au Bouddha si les dieux existaient réellement, ce dernier répondit:

«Ce fait est immédiatement perçu par moi.»

Saṅgāvara, surpris de cette réponse si claire et définitive répliqua:

«Votre affirmation n'est-elle pas erronée ou fausse?»

Le Bouddha répondit:

«Hé! Un religieux, interrogé sur l'existence des dieux, répond qu'il y en a et qu'il le sait certainement. Tout homme qui a de l'intelligence doit tirer cette conclusion!»

«Pourquoi alors, ô Maître, n'avoir pas clarifié ce point tout de suite?»

«Le monde entier proclame bien haut qu'il y a des dieux...» (Majjhima-Nikāya 2: 130-131; Masson p. 11)

La première affirmation du Bouddha quand à l'existence irréfutable des dieux est difficile à juger. Était-ce vraiment la conviction du Bouddha ou simplement une réponse facile à une question saugrenue? Sa dernière interjection nous incline à penser que cette question ne valait pas la peine d'être répondue car en définitive, les dieux sont-ils une création collective ou existent-ils aussi réellement que nous-mêmes? Il n'y a pas de réponse définitive qui nous proviennent des textes bouddhistes. Les textes

plus tardifs nous informent de la nature irréelle des dieux, des cieux, et de l'existence en général.

«Beings, beings, O Subhuti, as non-beings have they been taught by the Tathāgata. Therefore are they called «beings». It is because of that that the Tathāgata teaches, «Without self are all dharmas, without a living soul, without manhood, without personality.» (Vajracchedikā, 17; Conze et al. p.176)

«...magical illusion and beings are not two different things, nor are dreams and beings. All objective facts (*dharmas*) also are like a magical illusion, like a dream. The various classes of saints, —from Streamwinner to Buddhahood —also are like magical illusion, like a dream.» (Aśtasāhasrikā 2: 38-40; Conze et al. p. 177)

Bien que ces spéculations métaphysiques sont courantes chez les lettrés, ont retrouve quand même des éléments où les envols philosophiques prennent des formes plus dogmatiques. Ainsi, le Bouddha a-t-il affirmé l'existence des six mondes de renaissances. Parmi ceux-ci, il y a les mondes des *asura*, dieux guerriers belliqueux, et des *deva*, divinités célestes.

Le panthéon bouddhiste et la renaissance.

Le bouddhisme opère à l'intérieur d'un panthéon de divinités indiennes. Il partage avec l'hindouisme ancien une conception du monde similaire. Sa cosmologie est bien exposée au troisième chapitre de l'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Ce dernier classe les divinités et tous les êtres à l'intérieur d'un plan général qui se divise en trois mondes, les trois *dhātu*. Masson, s'appuyant sur les travaux de M. de la Vallée Poussin, cite le Dīghanikāya (1.195) où sous le prétexte de la dispute d'un mendiant avec le dieu Brahmā, le *sūtra* expose la division de l'être en trois plans qui correspondent à la division macrocosmique: le corps matériel (*oḷārika*) fabriqué à partir des quatre éléments; le plan mental (*manomayo*) constitué d'une forme éthérique qui épouse le corps physique mais qui est composé d'esprit (*manas*); et celui au-delà de la forme (*arūpo attapatilābho*) qui n'est fait que de conscience (*saññā*). (Masson (1942) p. 19)

La classification macrocosmique nous démontre un univers divisé en trois *dhātu* qui sont: le Kāmadhātu, ou le monde du désir, qui est le plan matériel; le Rūpadhātu, ou monde de la forme plus éthérique; et enfin l'Ārupadhātu, le monde spirituel du sans-forme. Tout ceci correspond au microcosme du Dīghanikāya que nous venons d'exposer ci-haut.

Divinités védiques, mondes et hiérarchie.

Le Kāmadhātu contient les six mondes de renaissances. La plupart des divinités «mondaines» ainsi que les démons y habitent.

Ces divinités, qui sont en grand nombre et dont la liste la plus ancienne semble avoir eu sa source dans les textes du védisme ancien, sont contemporaines du Bouddha.

L'Atharvaveda mentionne les *tāvatiṃsa* (en sanskrit: *trayas-triṃśāḥ*), les dieux Trente-trois qui habitent le sommet du Mont Méru. (Atharvaveda 12.3.16)

Yama, le dieu des enfers, divinité populaire en Chine l'est aussi dans les écrits indiens. L'Atharvaveda y fait maintes mentions (5.30.6 et 8.2.11, etc) ainsi que le Visnu-Smṛti (67.16), le Rg veda (9.113.3; 10.14.1-2; etc), le Śatapathabrāhmana (10.4.3.12 et 13.8.2.4), les Upanisad (Kausītaki 4.8) (Īā16) Brhadāranyaka 5.15.1; 3.9.21) et bien d'autres encore.¹

Nous retrouvons mention des *lokapāla*, les génies gardiens des quartiers, dans des textes postérieurs au canon *pāli* qui font échos à des traditions anciennes, comme à l'intérieur du Visnu-Smṛti (1.16), et des Lois de Manu (5.96; 7.4 et 7. 9.303). Les listes varient depuis quatre à huit, et enfin à dix gardiens des quartiers avec leurs troupes et leurs assistants. Le plus connu de ceux-ci et qu'on retrouve comme divinité très populaire, tant parmi les bouddhistes que parmi les hindous, est Kuvera ou Kubera. Celui-ci devint le dieu des richesses et par cette fonction s'est attiré les faveurs de tous. (Snellgrove (1987) p. 135)

Kubera pratiqua l'ascétisme pendant mille ans. Brahmā le récompensa en lui conférant

¹Voir Masson (pp. 84-98) et Macdonell (pp. 171-174).

l'immortalité et le fit gardien de tous les trésors de la terre. Ces richesses, il les dispense à ceux qu'il affectionne. Il n'est pas étonnant de constater sa popularité à travers l'histoire de l'hindouisme et du bouddhisme. Kubera, est pour les bouddhistes le gardien du nord, et sous cette fonction porte le patronyme de Vaiśravaṇa (*Bishamen* 毘沙門), *Caishen* (財神) ou encore *Duowen* (多聞) en chinois). Celui-ci nous intéresse particulièrement car vingt-huit généraux *yakṣa* sont à la tête de son armée. Un de ses généraux, Pāñcika, une figure plus ancienne peut-être que sont chef, a été absorbé dans la suite de Vaiśravaṇa. L'allure martial de ce général aurait été transposée sur son maître. (Getty p. 156)

Pāñcika a comme épouse la *yakṣiṇī* Hārītī. Le Lalitavistara mentionne que parmi ceux rassemblés au palais du roi Śuddhōdana pour empêcher le Bodhisattva (le Bouddha Śākyamuṇi) d'aller dans le monde, il y avait vingt-huit généraux avec à leur tête Pāñcika accompagné des cinq cents fils de Hārītī. (Getty p. 157)

Parmi les autres divinités que nous retrouvons dans le Kāmadhātu, il y a Indra, Soma, Varuṇa, Isāna, Prajāpati, et bien d'autres. Le Kāmadhātu est probablement le monde le plus ancien du bouddhisme et, en conséquence, est celui dont nous possédons le plus de détails. (Masson p. 33)

Les listes de l'Abhidharmakośa divisent ce monde en environ vingt sections, depuis les tréfonds de l'enfer Avīci jusqu'au ciel le plus élevé du monde du désir, le *Para-nirmita-vaśavartin*. (Sadakata pp. 58-57) Plus on s'élève depuis les royaumes terrestres, plus

les passions et les désirs diminuent. Les dieux des quatre derniers royaumes supérieurs du Kāmadhātu assouvissent leurs quelques désirs par une embrassade (le ciel *Yama*), en se tenant les mains (le ciel *Tuṣita*), en souriant (le ciel *Nirmāṇa-rati*), et en tout dernier lieu, avant de passer au Rūpadhātu, en se regardant (le ciel *Para-nirmita-vaśavartin*). (Sadakata p. 62)

Le Rūpadhātu est peuplé d'êtres ayant des formes mais pas de désirs. Brahmā, le dieu suprême des védas y réside. Il y a plusieurs *brahmā*. Pour le brahmānisme, Brahmā est la plus élevée des divinités et a plusieurs noms. Le bouddhisme a conféré à ces titres des locations. Le canon *pāli* ne reconnaît que deux de ces dénominations qu'il identifie formellement à des cieux. Ce sont les *brahmākāyika* et les *mahābrahmā*. (Masson p. 24) C'est donc le bouddhisme de l'Abhidharmakośa qui a ajouté quelques cieux et quelques dieux. Cet ajout ne s'est pas arrêté à Vasubandhu. Les textes tibétains et chinois recellent de noms de nouveaux dieux, de nouveaux *bodhisattva* et d'autres créatures. Les différentes versions du MMVR nous instruisent sur ce processus comme nous le verrons sous peu.

Les divinités sujettes au karma

Tous les habitants du *samsāra*, incluant les dieux, sont sujets à la mort et à la renaissance. La loi du karma est formelle. Tous, même si leurs pouvoirs sont énormes, n'échappent pas à l'emprise de Yama, le dieu de la mort.

«Les dieux sont éphémères et soumis à la transmigration. Même pour eux, il n'existe pas d'éternelles demeures.» (Therīgāthā 455 via Masson p. 12)

Sujets, comme les humains au cycle vicieux du *samsāra*, la durée de la vie des dieux est même spécifiée par les textes. Dans le monde du sans-forme (*arūpadhātu*), le royaume le plus élevé des trois mondes (*dhātu*), l'espérance de vie y est limitée. Ainsi dans l'Ākāśānañcāyatana, le plus bas du sans-forme, on n'y demeure pas plus que 20 000 *kalpa*.² Le plus élevé de ceux-là, le Neveśāññānāsaññāyatana, les dieux meurent à l'âge vénérable de 80 000 *kalpa*. (Vasubandhu, Abhidharmakośa 3: 174)

Divinités mondaines et supra-mondaines

Une notion importante dans la classification bouddhique est la division faite entre les divinités mondaines (*lokarakṣakā*, tibétain: 'jig-rten-pa'i srung-ma), sujettes au karma, et celles qui ont atteint un niveau d'évolution spirituelle les affranchissant presque du processus de la renaissance, ou tout le moins, qui ont un karma qui les propulse vers l'atteinte de l'Éveil. Les premières sont des êtres spirituels qui offrent la protection ou une aide surnaturelle aux croyants. La plupart sont des *dharmapāla*, les protecteurs de la religion bouddhique qui forment le panthéon qui nous intéresse dans cet essai.

Nebesky-Wojkowitz nous informe que les divinités transcendantes (*lokottarakṣakā*,

²Un *kalpa*, nous dit le Samyuktāgama, est le temps qu'il faudrait pour enlever toutes les graines de moutardes entassées dans un château de 7.4 kilomètres cubiques et d'où seulement une graine serait enlevée à tous les cent ans. (Sadakata p. 96)

'*jig-rten las 'das pa'i srung-ma*) sont ceux qui ont atteint les septième, huitième et neuvième étapes (*bhūmi*) des *bodhisattva*. (pp. 3-4) Ces trois étapes de la carrière du *bodhisattva* qui précède la cessation ultime (*parinirvāṇa*), sont celles des vertus parfaites ou perfections (*pāramitā*) de l'aspiration (*praṇidhāna*), du pouvoir (*bala*), et de la sagesse (*jñāna*). (Dayal p. 168) Ces stations spirituelles élevées sont atteintes par la force dynamique des mérites accumulés et de la sagesse. Les noms mêmes de ces sols (*bhūmi*) nous indiquent qu'à partir de là, il n'y a plus de retour vers une incarnation matérielle. Le septième sol s'appelle «Va-Loin» (*dūraṅgamā*) parce qu'il est l'accomplissement des aspects pratiques de la discipline du *bodhisattva*. Il comprend l'unicité de tous les bouddhas et il participe à leurs attributs. A cette étape, le *bodhisattva* peut voir la multitude de ses manifestations et est maintenant maître des «moyens adroits» (*upāya-kaucalya*) qui aident tous les êtres sensibles à atteindre l'illumination. (Dayal pp. 289-290)

La huitième étape est appelée «Immuable» (*acalā*). Immuable car là, le *bodhisattva* n'est plus contaminé par les actions. Il peut se manifester sous différentes formes et ainsi acquiert les dix pouvoirs (*vacitās*).³ C'est l'étape de la perfection de la naissance et de la finalité. Sa compassion n'a plus de bornes. (Dayal p. 290)

La neuvième terre du *bodhisattva* est celle du «Bon-Esprit» (*sādhumatī*). Il possède la

³Ces pouvoirs sont ceux: de longévité, de la puissance de son esprit, de la connaissance de la mécanique universelle (*pariṣkāra*), du karma, du contrôle de sa naissance, de sa foi (*adhimukti*), de ses vœux, des miracles, du Dharma, et de la sagesse. (Dayal pp. 140-141)

connaissance universelle ou les «Pleins-savoirs-respectifs» (*pratisamvid*).⁴ Celui qui l'a atteint connaît tous les phénomènes et les principes, mondains ou supra-mondains. Il peut lire les pensées de tous les êtres et, par ce fait, est un grand prosélyte. Mais ce qui nous intéresse particulièrement, c'est qu'il est protégé par les *dhāraṇī*. (Dayal p. 291)

En effet, le *bodhisattva* qui enseigne, en plus d'avoir les qualifications morales, se doit de posséder trois prérequis qui sont: 1. Matières de rapprochement (*saṅgraha-vastus*) ou comment intéresser (pour ne pas dire séduire) les êtres sensibles à accepter la doctrine; 2. Pleins-savoirs-respectifs; 3. La maîtrise des formules (*dhāraṇī*). (Dayal p. 251)

Le maître de la terre du «Bon-Esprit» est protégé par les formules car il en a la connaissance parfaite. Il est invulnérable au danger et aux maladies. La protection qu'il reçoit provient des dieux et des autres êtres spirituels qui soutiennent le Dharma. Le *bodhisattva* de cette étape est appelé «Possesseur des Formules» (*dhāraṇī-pratilabdha*). Les formules n'ont pas une origine humaine mais paranormale. Elles sont enseignées par les divinités, mêmes dans la plus ancienne tradition indienne. Elles sont des dons offerts aux vertueux. Ces formules sont divisées tantôt en quatre classes selon le Bodhisattvabhūmi et le Daśabhūmikasūtra ou encore en douze selon le Mahāvvyutpatti. Les appellations de ces divisions sont: ceux du *dharma*, de la signification (*artha*) des *mantra*, de l'acquisition de la persévérance (*kṣānti*), du soi-

⁴Ces quatre Plein-savoirs-respectifs sont: *Dharma*, *artha*, *nirukti* et *pratibhāna*. (Dayal pp. 263-265)

même (*atma*), des écritures (*grantha*), de la concentration (*abhiṣecanī*), de la possession du savoir (*jñānavatī*), des louanges infinies (*ananta varṇā*), de l'entrée dans le royaume de l'inconditionné (*asaṅga mukha pravaśā*), etc. (Dayal p. 268)

Ainsi faut-il devenir un maître des formules pour contrôler les êtres invisibles des domaines spirituels et démoniaques. Sinon, on peut devenir la proie de leurs méfaits et déplaisirs. Par contre, si on le désire et qu'on possède le karma nécessaire, on peut devenir soi-même un dieu protecteur lors d'une incarnation dans les royaumes plus élevés que le nôtre. Dans cette veine, il y a un *dharmapāla* tibétain dont le culte, aujourd'hui controversé, est une illustration éloquente de ceci.

Dorje Shugden (*rdo-rje shugs-ldan*, «vajra puissant») est un de ces *srung-ma*, un protecteur de la religion, qui est vénéré par certains membres de la communauté monastique des dGe-lugs-pa-s, ordre qui fut fondé par Tsong Khapa (1357-1419) au XIV^e siècle. A l'époque du cinquième Dalaï Lama (1617-1682), dit la tradition, il y avait un maître du nom de Sönam Dragpa (*bsod-nams grags-pa*). Celui-ci était censé être la troisième réincarnation d'un yogi fameux du nom de Düldzin Dragpa Gyanchan (*'Dul-'dzin grags-pa rgyal-mtshan*). Sönam Dragpa était un maître de grand savoir et sa renommée était telle qu'elle attira la jalousie de certains disciples du cinquième Dalaï Lama. Ces derniers auraient attenté à sa vie à plusieurs reprises. La légende nous dit que c'est grâce à la force de sa puissance magique qu'il parvint, chaque fois, à se sauver de ces périls. (Nebesky-Wojkowitz (1956) p. 134)

Un jour, en ayant assez de ces intrigues, Sönam Dragpa décida de mettre fin à sa vie. Après avoir donné des instructions à ses plus proches disciples, il enfonça un *khata* (une écharpe de soie cérémonielle) dans sa gorge et mourut étouffé. Lorsque le feu consumma son bûcher funéraire, comme il l'avait prédit, un nuage noir et menaçant prit la forme d'une main ouverte. Ses disciples voyant cela se jettèrent par terre et implorèrent leur maître de venger sa mort. C'est alors que quelques temps après, le pays fut ravagé par des désastres inexplicables. La personne même du Dalaï Lama n'était pas épargnée car il ne pouvait plus prendre son repas en paix sans être assailli par des phénomènes surnaturels. Il fallait que les trompettes et les gongs sonnent pour effrayer les esprits responsables. (Nebesky-Wojkowitz (1956) p. 135)

C'est peu après que les astrologues, les oracles et les doctes tibétains découvrirent la source de toutes ces infortunes. Aucun exorciste ne put améliorer la situation et il fallut donc que le gouvernement tibétain rende un culte à Sönam Dragpa, maintenant Dorje Shugden, pour que tout revienne en ordre. (Nebesky-Wojkowitz (1956) pp. 134-135)

Les adeptes du culte croient que Dorje Shugden bientôt remplacera Pehar à la tête des divinités mondaines lorsque ce dernier transcendera cette sphère d'existence.

(Nebesky-Wojkowitz (1956) p. 134)

Par définition, les divinités protectrices supra-mondaines sont des maîtres spirituels protégeant les adeptes qui leur vouent un culte. Ces derniers «mettent en action» la divinité par l'utilisation de *mantra*, ou formules, qui leur furent transmises dans le

secret du rite d'initiation. En plus de révéler des formules à leurs disciples terrestres, ces divinités seraient à leur tour protégées par d'autres entités spirituelles en tant que *bodhisattva* des huitièmes, neuvièmes, et dixièmes terres spirituelles (*bhumi*).

(Nebesky-Wojkowitz (1956) p. 4)

Les autres démons protecteurs qui sont de rangs inférieurs, ne sont pas des maîtres spirituels. Ils sont des démons enchainés par des vœux qui leur furent, en quelque sorte, imposés. Ils étaient auparavant des démons nuisibles qui, un jour, furent liés par des promesses qu'un maître exorciste aurait exigé d'eux. Les tibétains nomment ce genre de protecteur, un *dam-can (samayika)*, «un qui est lié par le serment.»

(Nebesky-Wojkowitz (1956) p. 4)

La traduction du MMVR d'Amoghavajra nous introduit à ces deux genres de divinités protectrices. La première description de ces créatures se retrouve au début même du *sūtra*. Nous avons l'assemblée primaire, laquelle est témoin de la présentation du MMVR par le Bouddha Śākyamuṇi. Nous avons ensuite une liste des êtres néfastes qui sont asservis par l'utilisation des *dhāraṇī*. Le reste de ce long *sūtra* consiste en plusieurs listes de divinités, saints et démons, et de leur formules respectives. C'est maintenant à l'étude de ceux-ci que nous nous attarderons.

Comparaisons entre les assemblées primaires

À l'encontre de la plupart des grandes écritures du mahāyāna, le Mahāmāyūri-vīdyā-

rājñī sūtra commence modestement par une brève introduction. Les autorités d'usage ne sont même pas présentes, c'est-à-dire la vaste assemblée des bouddhas, des *bodhisattva*, disciples, dieux, et démons. L'assemblée primaire, c'est-à-dire, le groupe de témoins qui assistèrent à la déclaration des enseignements du Bouddha, est ici absente.

Le MMVR commence ainsi: «Ainsi ai-je entendu: Une fois, alors que le Bienheureux demeurait dans le monastère d'Anāthapiṇḍika au Parc Jeta dans la cité de Śrāvastī, il y avait un moine du nom de Svāti ...» *et cetera*.

Ce début ressemble à ceux de la plupart des *sūtra pāli*. Pour illustrer la différence avec les *sūtra mahāyānistes*, nous nous permettons ici de citer les débuts de la

Prajñāpāramitā:

«Ainsi ai-je entendu: Une fois, le Bienheureux demeurait à Rajagrha, sur le mont des vautours, accompagné d'une large assemblée de moines, mille deux cent bonzes, tous *arhat* ...avec cinq cent bonzesses, des laïques (hommes et femmes), qui furent tous libérés dans cette vie, accompagnés de centaines de milliers de *niyuta de koti de bodhisattva*, qui ont tous acquis [la maîtrise] des *dhāraṇī*; ...Ils sont: le *bodhisattva* Bhadrāpāla, le Grand Être; le *bodhisattva* Ratnāka, Sārthavāha, Naradatta, ...(suivit de vingt autres noms de *bodhisattva*) ...et Maitreya le *bodhisattva*, le Grand Être, à la tête de plusieurs centaines de milliers

de *niyuta de koti de bodhisattva....*» (Notre traduction française de la version anglaise de la Prajñāpāramitā. (Conze (1984) pp. 37-38)

Le Mahāvairocana sūtra, une écriture importante du corpus ésotérique qui fut traduite en chinois juste avant Amoghavajra par Śubhākarasiṃha, nous offre cette version de l'assemblée primaire.

«Ainsi ai-je entendu: Une fois, le Bienheureux demeurait au vaste palais du Vajradharmadhātu où le Tathāgata fit la bénédiction miraculeuse. Tous les Possesseurs du Vajra (*vajradhara*) y étaient assemblés. La foi et l'enseignement du Tathāgata se manifestèrent miraculeusement [sous la forme] d'un grand pavillon, précieux et majestueux, haut, sans centre ou côtés. Il est orné de plusieurs grands trésors miraculeux et majestueux de toutes sortes. La personne du Tathāgata est assise sur un trône [supporté par] des lions. Les noms des autres [personnages] adamantins (*jīngang* 金剛) sont: Gaganāmala-vajradhara, Vajradhara-qui-est-immaculé -comme-l'espace, Vajradhara-qui-se-promène-dans-l'espace, Vajradhara-qui-est-née-dans-l'espace, Vajradhara-à-la-robe-multicolore, Vajradhara-au-pas-bienfaisant, Vajradhara-qui-demeure-dans-l'équanimité-de-tous-les-*dharma*, Vajradhara-à-la-compassion-pour-le-domaine-de-tous-les-êtres-sensibles, Vajradhara-à-la-force-de-Nārāyana, Vajradhara-à-la-force-du-Mahānārāyana, Vajradhara-miraculeux, le Vajradhara-rapide, le

Vajradhara-immaculé, le Vajradhara-à-la-force-rapide, le Vajradhara-à-l'armure-du-Tathāgata, le Vajradhara-né-des-mots-du-Tathāgata, le Vajradhara-qui-demeure-dans-les-dialogues-sans-buts(?), le Vajradhara-née-des-10-pouvoirs-du-Tathāgata, le Vajradhara-aux-yeux-immaculés, Vajrapāni-maître-des-secrets. Et c'est ainsi qu'avec les chefs (*shou* 首) ci-haut [mentionné, il y avait] une foule de vajradhara-s au nombre égal à la poussière des dix terres de bouddhas, [et aussi] avec Samantabhadra, Maitreya, Mañjuśrī, Sarvanīvaranaviṣkambhin et les autres grands *bodhisattva* qui l'encerclèrent, devant et derrière. [Le Bouddha manifesté sous la forme de Mahāvairocana] exposa le Dharma.» (Taishō 848.18, p. 1a)

La présence d'assemblée primaire, dont la description est parfois très longue, est, j'oserai ici le proposer, une caractéristique notable des écritures du mahāyāna. Bien que l'exposition d'un panthéon de *bodhisattva* demeure au second plan des textes du Grand Véhicule, il est par contre le tissu du discours tantrique. On pourrait même dire que la trame des textes tantriques n'est qu'un exposé, plus ou moins hiérarchique, du panthéon tantrique et des *mantra* qui leurs sont associés. Le MMVR, avec ses références peu nombreuses aux *bodhisattva*, et l'inexistence de l'expositon d'un *maṇḍala*, n'est pas loin de cette formule. Même si l'assemblée primaire est minime, le reste du texte demeure une exposition de divinités et de *dhāraṇī* qui leurs sont associées.

Amoghavajra, pour combler cette lacune de l'assemblée primaire, a cru bon d'ajouter une brève introduction qui énumère quelques personnages importants, et en plus, nous mentionne la majorité des classes de démons qui sont soumis au MMVR. Après une brève salutation au bouddha historique Śākyamuṇi, aux sept illuminés du passé, ainsi qu'à Maitreya, très populaire durant les Tang, une mention générale des autres *bodhisattva*, *nāgā*, et disciples, Amoghavajra passe à l'énumération de l'usage et des bienfaits du *sūtra*.

«Hommages au Bouddha! Hommages au Dharma! Hommages à la Sangha! Hommages aux sept bouddhas parfaitement Illuminés! Hommages à Maitreya *bodhisattva* et les autres! Tous les *mahāsattva bodhisattva*, les *nāgā*, les bouddha-solitaires (*pratyekabuddha*) et les auditeurs (*śrāvaka*), les [disciples qui ont atteint l'étape des] Quatre Inclinations et des Quatre Fruits [et] moi, ensemble, honorons avec révérence le Tathāgata et les autres, l'assemblée des Saints...» (Taishō 982.19: 415b)

Plus loin, il continue avec une liste des créatures spirituelles qui viendront assister à la lecture du *sūtra*, constituant ainsi une assemblée primaire pour le bienfait du récitant.

«Tous ceux qui sont des différents cieux [et] les divinités terrestres transcendantes; ou ceux qui demeurent sur la terre; ou ceux qui habitent l'espace; ou vivent dans les eaux; les différentes catégories de

fantômes et d'esprits [et] tout ce qui peut être nommé [dans] les différents cieux et [parmi] les esprits des eaux (lit. dragons); les *asura*, *maruta*, *garuḍa*, *gandharva*, *kinnara*, *mahoraga*, *yakṣa*, *rākṣasa*, *preta*, *piśāca*, *kumbhāṇḍa*, *panna*, *ribhū*, *pūtanā*, *kaṭa-pūtanā*, *skandhā*, *unmāda*, *cchāyā*, *apasmārā*, *ostārakā*, et tout le reste des fantômes et esprits qu'il y a, ainsi que les différents sorciers humains [et] tous les autres non-humains; tout ce qui est mauvais, empoisonné [et] nocif [et] tout ce qui est malchanceux, toutes les maladies malignes [et] tous les fantômes [et] esprits, tous les émissaires et toutes les colères des ennemis, toutes les craintes [et] frayeurs, tous les différents poisons et les différents sortilèges, toutes les prières repoussantes, ceux qui cherchent à couper court le destin des autres et suivent leurs impulsions empoisonnées et nocives [et s'en prennent aux autres] qui n'ont pas d'abondance; ils sont tous venus entendre ma récitation du *sūtra* de la *Mahāmāyūrī-vīdyā-rājñī*.» (Taishō 982.19: 415b-c)

Cette liste devient plus exhaustive avec la formule sanskrite qui suit et qui consiste en partie en noms de divinités du MMVR:

«Tad yathā Kālī Karālī Kūmbhāṇḍī Śaṃkhini Kamalākṣi Hārīti Harikeśi
 Śrīmati Haripiṅgale Lambe Prālambe Lambodari Kālapāśe kapāla
 Dhārīni Kalaśodari Yamadūti Yamarākṣasi bhūta Grasanī praticchemam
 vali gandham puṣpam dhūpam dīpam valiṃ cadāsyāmi rakṣathamam

parivāraṃ sarvasattvānāṃś ca sarvabhayopadrabhyo jīvatu varṣa śataṃ
 paśyatu śaradāṃ śataṃ sudhyantu me mantrapadāḥ svāhā!» (Taishō
 982.19: 415c-416a)

Ici, «Lambā, ... Pralambā, ... Hārīti, Harikeśī, Haripiṅgalā, Kālī, Karālī, ...
 Kalaśodakī.» sont huit parmi les douze *piśāci* invoquées au chapitre deux du MMVR.
 Elle furent les protectrices du bouddha durant sa gestation au sein de sa mère comme
 durant sa naissance. (Taishō 982.19: 428a)

Au même moments, il y avait les *rakṣasī* qui servaient aussi les même fonctions:
 «Harīti-*rakṣasī*, Nandā-*rakṣasī*, Piṅgalā-*rakṣasī*, Śaṃkhinī-*rakṣasī*, Kālikā-*rakṣasī*,
 Devamitrā-*rakṣasī*, Kumbhāṇḍā-*rakṣasī*, Kunta-draṃṣṭrā-*rakṣasī*, Kambojī-*rakṣasī*,
 Analā-*rakṣasī*.» (Taishō 982.19: 429b)

Kamalākṣi, Śrīmati, Kālapāśe, Kapāla («crâne»), demeurent encore non-identifiés.

Il est très probable que Lambodari soit une *yakṣī* en relation avec «le *yakṣa* Lambodara
 [qui] demeure au royaume de Kaliṅga». (424a) Mahādhāriṇīye (Dhāriṇi) est une
 grande *rakṣasī* (431a). Il y a d'autres *rakṣasī* qui sont Yamadūti et Grasanī. (430a)

Les *bhūta* (438b) sont une sorte de mauvais esprits. Tous ces noms sont suivis

d'offrandes rituelles traditionnelles dans les invocations tantriques.⁵ Ainsi, la *dhāraṇī*

⁵À comparer avec: «Om! Daśadika lokapāla sapariwara argham, pādyam, gandhe, puśpe, dhupe,
 aloke, śabda, naividya, praticca hum! Svāhā!» «Om! Gardiens mondains des dix directions, de l'eau
 pour le visage, de l'eau pour les pieds, onguents, fleurs, encens, lumières, sons, nourriture, recevez!
 Hum! Svāhā!» (Pha-bong-kha-pa (1964a) pp. 273-274) un rituel d'offrande aux dix protecteurs du
 maṇḍala de Vajrabhairava Ekavira qui est toujours en usage chez les Tibétains.

continue avec: «... Recevez de moi des offrandes; parfum; fleur; encens; lumière; ...etc. (... *praticchemam vali gandham puṣpaṃ dhūpaṃ dīpaṃ valim...*)»

Listes des noms divins et démoniaques du MMVR

La trame du MMVR est constituée de formules sanskrites, attribuées à tel ou tel personnage spirituel, suivit de listes de noms entrecoupées d'autres *dhāraṇī* sanskrites. Le lecteur de cette écriture s'aperçoit rapidement que tous ces noms construisent une certaine réalité. Ils sont les éléments de la terreur et du salut. Ils sont les matériaux qui semblent constituer l'expérience humaine des maux et des cataclysmes. Et toutes ces horreurs sont nommées, sinon «anthropomorphées». Listes après listes, on rencontre les potentats du monde bouddhiste indien du VIII^e siècle. En voici une brève énumération:

1. La première liste est une longue prière en vers, style «Upasena», qui nomme les familles de serpents. En Chine, ils deviendront les dragons des eaux (*nāgā*), vivant dans le monde souterrain et à qui on a attribué la source de plusieurs maux ainsi que le contrôle du climat. (*Taishō* 982.19: 417b-c) Il est intéressant de noter que cette liste est précédée par une incantation en vers dont le but est de «générer un coeur [plein] de compassion alors que les noms sont prononcés.» (*Taishō* 982.19: 417) Son prototype se retrouve dans l'incantation d'Upasena que nous avons vu au premier chapitre.

2. La deuxième liste mentionne le nom des *mahādevarāja*, les Grands Rois célestes des quartiers (*lokapāla*). (Taishō 982.19: 421c-422b)

3. Le second chapitre (*juan*) du MMVR commence avec la liste des *mahāyakṣarāja*. (Taishō 982.19: 422c-426a) Cette liste est la plus longue et, peut-être, la plus importante. Les *yakṣa* sont des généraux qui commandent les troupes célestes qui obéiront à celui qui récitera l'écriture. À la tête de cette armée est nulle autre que Kuvera. Les troupes qu'ils commandent ainsi que les fléaux qu'ils exterminent sont énumérés dans le texte qui suit les formules sanskrites. (Taishō 982.19: 427b-428a)

4. Une liste de démons de tout genre avec, en tête, les douze démons carnivores, les *piśacī*, (p. 428a) suivit des noms de dix *mahāpiśacī* (p. 428b), et encore de sept *mahāpiśacī* (p. 428b). Elle continue avec huit *mahārakṣasī*, dix *mahārakṣasī* (p. 429a), et encore douze *mahārakṣasī* (p. 429b). Elle se poursuit avec douze *mahāmātara* (p. 429b), une autre *mahāpiśacī*, et enfin soixante-treize *mahārakṣasī* (pp. 430a-b432a).

5. La dernière liste de ce chapitre est celle d'un grand nombre de *nāgārājā* (p. 430). Une formule de requête de protection conclut le discours. (p. 433b)

6. La première liste de noms du dernier chapitre suit les formules attribuées à divers bouddhas et divinités célestes. Ceux-là sont chacun des sept bouddhas du passé comme Śikhinā, et Viśvabhuvā (p. 433b-c), avec Maitreya (p. 434b), encore plus loin

Brahmā, Indra, Viṣṇu, Agni et bien d'autres. (p. 435) La liste de noms qui nous intéresse est celle contenant ceux des divinités des cours d'eau, des fleuves et des rivières. Elles semblent toutes êtres femelles car leur titre est celui de *nadīrājñī*, souveraine de la rivière. (p. 436a)

7. Les rois des montagnes (*parvatarājā*) sont ensuite nommés. (p. 436b)

8. Les noms des divinités des maisons lunaires, les *nakṣatrā*, sont par la suite exposés méthodiquement. Ils sont divisés et identifiés par leurs positions respectives dans l'ellipse du zodiaque. (p. 437a) Ces dernières ont une longue histoire en Chine. Elles font parties des systèmes astronomiques et astrologiques qui puisent leurs sources dans l'antiquité chinoise. Il y a des évidences archéologiques qui nous démontre l'existence des vingt-huit loges lunaires à partir du V^e siècle A.C. (Major (1993) pp. 43-44; Harper (2000) p. 833) Ceux-là sont des mots monosyllabiques qui sont assignés à des positions astronomiques le long de l'ellipse de Jupiter. À chaque station, on a associé deux ou trois de ces stations lunaires. Le manche de la Grande Ourse servait d'aiguille au cadran cosmique et les événements célestes qui se manifestaient à l'intérieur de ces stations (comètes, etc.) étaient interprétés comme augures. Par exemple, lorsqu'une éclipse solaire apparaissait durant «l'instant» astronomique de la station «femme» (女), cela indiquait un mauvais présage. L'interprétation traditionnelle stipulait que le royaume aurait une femme comme souveraine, catastrophe pour les savants confucéens et les docteurs en divination. Encore, si une comète était observée, alors on prédisait une rébellion dirigée par une femme puissante et influente. (Schafer (1977) pp. 79-80)

Il y a eu plusieurs tentatives d'explications du phénomène des stations lunaires. Il n'est pas certain que dans l'antiquité, celles-là ont été clairement attribuées au mouvement de la lune. (Harper (2000) p. 833 n. 56) Le bouddhisme a certainement ajouté au folklore les concernant car il y a maintes illustrations dans les temples qui ont survécues de la période des Tang. (Schafer (1977) p. 79) Nous ne connaissons pas l'origine de ce phénomène répandu à travers tout l'Orient et le Moyen-Orient. Plusieurs théories ont été avancées. Une d'entre-elles attribut leur inventions aux chinois qui, dans un premier temps, les auraient transmises à l'Inde, pour ensuite les réimporter en Chine pendant l'introduction du bouddhisme. (Nivison (1989)) Nous pouvons seulement spéculer sur l'effet et la reconnaissance possible des stations lunaires par les doctes chinois dans les *nakṣatrā* indiennes.

9. Le pouvoir et les bénédictions des Grands Sages, les *mahaṛṣi*, sont ensuite recherchés par la mention de leurs noms.

10. La dernière liste de noms est celle des *mahāviṣā*, ou Grandes Gens (*viṣā*). La traduction chinoise de ce terme est incongrue. Littéralement, ce sont les noms de la Médecine des Grands Poisons (*da duyao mingzi* 大壽藥名字). (p. 437c) Le contexte semble valider cette appellation. Tous ces esprits divins ne sont-ils pas une médecine contre les maux qui affligent l'humanité? Le tout est suivi d'une formule en sanskrit, translittérations incompréhensible, qui pourrait-être la liste de noms en question. Je laisserai l'analyse de celle-ci aux experts.

Le panthéon du MMVR est donc constitué de *nāgā*, *deva*, *yakṣa*, de démons (*piśacā* et *rakṣasī*), de divinités des montagnes (*parvatarājā*) et des rivières, des *nakṣatra* (constellations lunaires), des *ṛṣi*, et d'autres grands personnages du domaine spirituel. Nous avons une énumération des forces du macrocosme qui traditionnellement se divisent en trois, les mondes souterrains, terrestres et célestes, comme nous l'avons vu. Les *deva* et les *nakṣatra* appartiendraient au monde céleste, les *piśacā*, les *rakṣasī*, et les *parvatarājā* au monde terrestre, les *nāgā* et les divinités des rivières au monde souterrain. (Macdonnell pp. 156-164) Les *ṛṣi* sont une classe de spécialistes. Ils sont les visionnaires qui conversent avec les dieux et leur prototype serait Agni, second des dieux après Indra. (Macdonnell pp. 97 et 144) Les *yakṣa* sont membres de toutes ces classes car ils semblent représenter le prototype ancestral de tous les dieux.

Yakṣa et leur origine pré-védique

Bien que la liste contenant les noms des *yakṣa* est la troisième dans notre suite, son importance est telle que nous nous y attarderons en premier. Celle-ci est la plus imposante du MMVR. Les *yakṣa* sont des créatures mythiques présentes en Inde depuis les temps les plus reculés. Leur conception est très ancienne et il semblerait, comme nous allons le voir, qu'ils furent à la base même de l'idée de divinité. Il n'y a pas de doute que leur culte existait déjà à l'époque du Bouddha.

L'apport des *yakṣa* se trouve dans la polyvalence de leurs personnalités. Certains dieux du védisme anciens sont objets d'une possession médiumnique par un *yakṣa*. D'autres sont appelés *yakṣa*. Par ce fait, le *yakṣa* échappe à un domaine spirituel en particulier et peut se promener dans tous ceux-là en accord avec sa personnalité individuelle et son avancement spirituel. Plus tard encore, le *yakṣa* devient une classe d'esprit et perd son lustre. Il a comme confrères les *rakṣasa*, les *nāgā* et même des démons-démones, comme les *piśacī* par exemple.

Origine des yakṣa

Chronologiquement parlant, la première mention du mot *yakṣa* semble se retrouver dans les védas. On le retrouve plusieurs fois dans le Rgveda. Celui-là ne dénote pas encore une divinité mais plutôt un concept. (Misra, R.N. p. 7) Misra pense que les *yakṣa* sont en fait les premières représentations anthropomorphiques de divinités et qu'ils trouveraient leur cultes dans la société pré-védique. Il pense que c'est pour cette raison qu'ils apparaissent généralement sous une lumière peu flatteuse dans les premiers écrits védiques. (Misra, R.N. p. 7)

Plusieurs savants ont cru longtemps à une invasion de la population nomadique aryenne dans la vallée de l'Indus vers le XI^e siècle A.C. et qui aurait imposé un joug sur la population locale. Les conceptions courantes de l'époque étaient que les nouveaux venus auraient absorbé un grand nombre de pratiques culturelles des autochtones sédentaires et qu'ils auraient créé un système social et religieux (le brahmanisme) qui les auraient maintenus au pouvoir. (Wheeler p.2, Tharpar pp. 29-30, Marasinghe p.4)

De la population locale, la pratique des cultes aux divinités locales aurait perduré pour être absorbée, à contre coeur, par «l'establishment» aryen. (Bhattacharyya, N.N. pp. 195-196)

Ces théories qui furent très influentes sur l'étude de l'origine des religions indiennes ne semblent pas survivre aux résultats des fouilles archéologiques dans les villes de l'ancienne vallée de l'Indus. En effet il n'y a pas d'évidence qui confirme l'invasion d'une population distincte qui se serait imposée et aurait construit son édifice social et politique sur une population locale. Kenoyer, résume bien la compréhension globale de l'évolution de la société de cette époque. (Kenoyer (1998); Nichols et al. (1997))

En premier lieu, la société de l'ancienne vallée de l'Indus semble avoir été un tissu complexe de populations sédentaires et nomades qui auraient évolué sur une longue période de temps. (5 000 à 1 300 A.C.) (Kenoyer p. 24 et 174) Ce serait l'assemblage de plusieurs facteurs qui aurait fait changer cette société mi-nomade et sédentaire en une organisation politique de villes-états. Entre-autres, le changement du cours de la rivière Saraswati aurait provoqué un exode vers de nouvelles terres où la population se serait majoritairement sédentarisée. (Kenoyer p. 174) Les villes de l'Indus auraient souffert de facteurs internes ayant affaibli l'élite régnante. Ces facteurs auraient contribué à l'accroissement de la population urbaine et une pression démographique trop forte, due en partie à un mouvement graduel de réfugiés des terres submergées par les inondations et par d'autres cataclismes naturels. Une extension trop grande des routes de commerce aurait aussi contribué à déstabiliser le pouvoir politique si bien que

vers les années 1 900 A.C., les régions de la vallée de l'Indus et du Gujarat auraient éclaté pour former trois différentes cultures locales. (Kenoyer p. 174) Une de ces cultures, située dans la région du Gange, aurait aggrandi son territoire graduellement depuis 1 200 jusqu'à 800 ans A.C. C'est cette société qui aurait produit les textes védiques et le brahmanisme hindou. (Kenoyer p. 179) La prolifération de cette culture, incluant ses rites et croyances, se serait effectuée par osmose dans les populations voisines pour inclure des organisations politiques de villes-états incluant la région centrale du Gange jusqu'à la rivière Yamuna, le Gange du milieu et du bas, le décan, et les deux tiers nord de la côte ouest de la péninsule indienne. (Kenoyer p. 179)

De l'ancienne civilisation mixte (mi-sédentaire et nomadique), précédant la fragmentation en trois cultures, les fouilles archéologiques ont mis au jour un grand nombre d'images et d'objets rituels dépeignant les plus anciennes divinités connues de cette région. Parmi ces figures, il y en a qui se retrouvent sur des sceaux de terre cuite, assises en posture yogique coiffées de grandes cornes surmontées d'un chapeau de plumes, ou de branches de feuilles d'un arbre sacré. Ces personnages sont mâles, au membre en érection et qui semblent souvent posséder au moins trois visages disposés de chaque côté de la figure centrale. (Kenoyer p. 112) Les représentations qui nous sont parvenues nous indiquent que ces divinités étaient sujettes à de grands sacrifices où des animaux comme des chèvres, des boeufs, des tigres, et d'autres bêtes sauvages y étaient présentés. Il y a même des scènes représentant des offrandes faites de sacrifices humains. (Kenoyer pp. 104, 112 et 119) L'iconographie de ces divinités est remarquablement similaire à des représentations tantriques (hindous et bouddhistes)

maintenant bien connues. C'est justement ces similarités qui auraient porté plusieurs savants à identifier l'origine des cultes tantriques à l'archétype qu'ils semblent avoir retrouvé dans les images de Harappa et de Mohenjo-daro. Le personnage décrit ci-haut (le dieu cornu au priapisme prononcé et associé aux animaux sauvages) a été identifié par certains savants indiens comme étant Śivapāsupata, une forme primitive de Śiva, divinité centrale du tantrisme hindou. C'est celui-là qui aurait été le modèle de base des *yakṣa* et des autres dieux courroucés mâles tantriques. (N.N. Bhattacharyya pp. 195-196) D'autres représentations anciennes provenant de l'Indus ont comme figures centrales des divinité femelles qui semblent épitomisées la fertilité et le contrôle des fauves. (Kernoyer pp. 111-112 et 114-115) N.N. Bhattacharyya y voit les cultes de la déesse mère et de la śakti (l'énergie femelle tantrique). Kernoyer remarque à ce sujet qu'aussi longtemps que le sens des inscriptions qui accompagnent certaines de ces représentations resterons inconnues, il sera impossible d'identifier positivement ces divinités comme étant ou non les ancêtres des divinités du tantrisme ou du Śivaïsme. (Kernoyer p. 106)

Le mot *yakṣa* aurait dénoté une conception très élevée de divinité. R.N. Misra dans son étude sur les *yakṣa* en résume l'étymologie. Le mot pourrait provenir de trois racines verbales sanskrites. La première, *yaj*, veut dire: «rendre le culte par l'offrande» et «l'honneur.» La deuxième, *yakṣ* dans la forme *ātmanepada*, voudrait dire: «honorer.» Enfin, la troisième racine, la plus acceptée, serait: *yakṣ* avec les significations de «bouger rapidement vers», «éclairer sur». (Misra, R.N. pp. 9-10) Cette dernière, de préciser Misra, est consistente avec le mot anglais «*phantom*», et l'expression «quick

ray of light». (p. 10) Toutes ces significations sont facilement applicables à la définition d'une divinité qui se manifeste «comme l'éclair» et à laquelle un culte est célébré.

Masson résume bien les trois personnalités du *yakṣa* que Coomaraswamy (1928-31) a souligné dans ses recherches sur les textes védiques, sanskrits et *pāli*, ainsi que leurs représentations iconographiques. Les *yakṣa* ont: 1. manque de personnalité. (p. 126)

C'est le *yakṣa* du Rg Veda qui, à l'instar des autres divinités védiques, fait agir son influence ou sa présence seulement. Celui-ci est le résultat de certaines tendances qui, à partir d'un mot-concept (c'est-à-dire, le mot *yakṣa*), prend progressivement une existence indépendante et, par la suite, génère un système de pratiques culturelles.

(Misra , R.N. pp. 14-15)

Les deux autres personnalités du *yakṣa*, selon Masson, sont: 2. Une classe de dieux qui sont parfois bons et parfois méchants; et enfin 3. Ils sont dépeints comme des êtres plutôt malfaisants.

Le *yakṣa* védique est une qualité, et non un être indépendant, qui peut être possédé par plusieurs divinités à la fois. Cette qualité est ambivalente, c'est-à-dire, parfois positive et parfois négative.

Les hymnes les plus anciens utilisent le mot *yakṣa* avec les significations de secret et de mystère. Ainsi, avant une bataille qui allait engager Mitra et Varuṇa contre les

Dasyus, la protection de Rudra est invoquée contre le *yakṣa* secret ou contre le pouvoir de ses ennemis.

«O you of inconceivable insight, may we not experience the *yakṣa* of anybody in our person, neither in progeny nor in relatives.» Rg Veda 5.70.4 (Shendge p. 115)

«O you bulls (Mitra et Varuṇa), both of you are unfailing. Those strokes of yourselves in which one neither sees a sign (*citta*) nor *yakṣa* (wonder) follow the dishonesties of man. To you two, no secrets may be hidden from your knowledge.» Rg Veda 7.61.5 (Shendge p. 115) (Griffith p. 62)

«Do not go to the *yakṣa* (secret) of a dishonourable person or of a deceiving inmate or a friend. Do not plague on us the offense of a dishonest brother, O Agni; may we not taste fully the impact of roguish friend.» Rg Veda 4.3.13 (Shendge p. 115)

«The seers, worthy of sacrifice and the gods created their Agni Vaiśvānara, the ageless, the oldest, never failing, the wandering star, the powerful, high overseer of the mystery (*yakṣasya*).» Rg Veda 10.88.13 (Shendge 115) (Sutherland 70)

Le Rg Veda contient les premières utilisations écrites du mot *yakṣa*. Toutes ses mentions, peu nombreuses, ont été résumé par R.N. Misra.

«Yaksha...is something mysterious, not clearly definable...he is dreadful and not someone to be consorted with...he is «beautiful»...is an honorific of Varuṇa...is a primordial chthonic deity...he is a god either by overstatement or by implication...a striking point is the ambivalent attitude towards the Yakshas, viz., the attitude of high respect...and the attitude of distrust and disparagement. This ambivalence, later became strikingly marked in the twin aspects of the nature of Yakshas viz, benevolence and malevolence.» (Misra, R.N. p. 15)

La caractéristique principale demeure généralement bénéfique car il procure une aide ou dispense des bienfaits. Ainsi, *yakṣa* est là synonyme de bienfaisance. (Misra, R.N. p.16)

Les yakṣa de l'Atharvaveda

Ce n'est que dans les écrits védiques plus tardifs que la personnalité du *yakṣa* se précise. L'Atharva Veda (900 A.C.) nous illustre celui-là comme étant quelque chose de vivant, un grand être, un esprit plein de pouvoir, une vitalité mystérieuse. (Sutherland p. 71)

Le *yakṣa* devint une divinité primordiale chthonique, une métaphore de Brahmā, sinon

une partie essentielle de lui.

«Oh Lord of Beasts (*paśupate*), the divine waters increase your *yakṣam*,
flowing in to the waters within you.» Atharva Veda 11.2.24 (Sutherland
p. 71)

«The wise know the sacred as that living being (*yakṣa*) in the golden
vessel which has three spokes and three supports.» Atharva Veda
10.2.31 (Sutherland p. 71)

«He lives far away with plenty; he is sent far away with little. The great
Yakṣa of the world, to him his subjects, unbidden, bring tribute.»
Atharva Veda 10.8.15 (Sutherland p. 71)

Le *yakṣa* est comme une entité secrète et puissante habitant l'intérieur des divinités. Il représente aussi ce qu'il faut découvrir à l'intérieur de soi. Il est une révélation spirituelle. La littérature des Brāhmanas a perpétué cette conception du *yakṣa* comme source de révélation et de pouvoir spirituel sans limite.

« By means of *tapas* (i.e.austerities)⁶ I became the original *yakṣa*.»
Taittirīya Brāhmana 3.3.12.3.1 (Sutherland p. 72)

⁶Ma parenthèse.

«Brahmā was this in the beginning, just the one, self-sustaining. He thought, «I am the Great Yakṣa who is the only one and only. (sic!) Oh, let me make from myself a second deity who is my equal.» Gopatha Brāhmaṇa 1.1-4 (Sutherland p. 72)

Le concept de *yakṣa* a donc probablement été emprunté par les auteurs des védas à la civilisation pré-aryenne de la vallée de l'Indus. Ceux-là auraient par la suite défini la personnalité du *yakṣa* et en ont fait une entité spirituelle. *Brahmā* est un grand *yakṣa*. On devient un grand *yakṣa* par les pratiques ascétiques. *Yakṣa* est aussi un synonyme de dieu. Dans la version Paippalāda de l'Atharvaveda, les *yakṣa* sont des «gens sacrés» (sacred folks). (Misra, R.N. p. 17)

« He who knows that great first-born (*yakṣam*) as the true *Brahmān*, conquers these worlds. That which is conquered ceases to exist for him who knows the great first-born being as the true *Brahmān*.»

Brhadāranyaka Upanisad 5.4 (Sutherland pp. 72-73)

«Brahmā ... appeared to them. They did not know what *yakṣam* this was. They said to Agni, «Oh, Jāta-veda, find out what *yakṣam* this is.»

Kena Upanisad 3.2-3 (Sutherland p. 73)

Mais les *yakṣa* ont aussi plusieurs caractéristiques dont une est l'ambivalence en ce qui concerne le bien et le mal. Ils sont des créatures qui sont généralement considérées

bienfaitantes, comme nous l'avons vu plus haut. Malgré cela, les *yakṣa* ont été aussi associés à des créatures démoniaques. Nous les rencontrons répertoriés avec les *rākṣasa*, les *bhūta*, les *gaṇa*, les *piśāca* et les serpents. (Maitri Upanisad 7.8) Voici un passage intrigant du Rg Veda: «Do not (O, Agni) consort with *yakṣa* or any smooth swindler, intriguing neighbour etc.» Rg Veda 7.6.15 (Misra, R.N. p. 15)

Depuis les tous premiers débuts de la religion des védas, ils forment donc une classe d'êtres à part. Cette attitude envers les *yakṣa* sera dominante à partir de l'époque des Brahmāna sūtra-s qui clôt la période védique. Ici, les *yakṣa* sont à égalité avec les *rākṣasa*, *gandharva*, *pitṛ*, *asura*, *kinnara*. La construction des *caitya*-s, important chez les bouddhistes et les jains, ainsi que le culte des *yakṣa* qui leur sont associés, nous sont témoins d'un mouvement religieux qui échappait à l'emprise de la religion védique. (Misra, R.N. p. 20)

Les *yakṣa* devinrent alors membres de l'assemblée des *vināyaka* que l'on retrouve en partie dans le Mānava Grhyasūtra. (2.14.29) Parmi les divinités mentionnées, nous retrouvons entre autres *Bhīru*, *Jambhaka*, *Virūpākṣa*, *Vaiśramana* et *Mānava*. Grhyasūtra 11.14.30 (Misra, R.N. p. 20)

Cette pluralisation de personnages de *yakṣa* s'est accompagnée du culte de ceux-ci comme dieux tutélaires du foyer. (Misra, R.N. p. 20) Nous avons donc ici des pratiques populaires vouées à des personnalités précises dont le culte est rendu dans des lieux sacrés (*caityas*) ou encore sur les autels familiaux.

Nous avons donc une phase ancienne dans le développement du concept de *yakṣa* qui correspond à la période du Rg Veda et qui utilise le mot comme une propriété ou une qualité de *Brahmā*. Le *yakṣa* fut cependant dévalorisé pour être relégué à des positions moins importantes dans le panthéon védique. Sa personnalité suprême fut remplacée par *Brahmā*. Une raison de ce nouvel état, proposée par R.N. Misra, est que sa mise au second plan aurait favorisé la montée du dieu *Brahmā* sur l'échelon divin dans le cadre du culte de la *Bhakti*. (Misra, R.N, p. 26)

Les Purāna nous offrent un autre point de vue sur les *yakṣa*. Ils les relèguent à une autre espèce d'êtres spirituels dont la suprémacie, le mystère, et la transcendance n'est plus. Ils sont une espèce d'êtres parmi d'autres dont l'existence est limitée à une fonction. Ils sont là pour remplir un office. Les Purāna les ont dévalués comme nous l'illustre le Bhagavata Purāna (5.24.5).

Cet écrit nous dit qu'un jour *Brahmā* créa plusieurs divinités. C'est alors qu'il leur demanda à chacun: « Quelle sera votre fonction? » Quelques-uns dirent: « Nous offrirons des sacrifices (*yakṣamaḥ*)! » C'est ainsi qu'ils furent appelés *yakṣa*. D'autres répondirent: « Nous protégerons (*rakṣamaḥ*)! » Et ils s'appelèrent *rakṣasa*. Leur roi est *Kubera*. (Daniélou pp. 211-212)

Les yakṣa dans le bouddhisme

Le bouddhisme, un phénomène tardif par rapport à la création des védas, nous fournit un grand nombre de *yakṣa* aux personnalités bien formées. Depuis les textes *pāli*, en passant par les écritures du mahāyāna et les écritures proto-tantriques jusqu'au tantrisme mature du XIII^e siècle, les *yakṣa* n'ont cessé d'être présents dans les écritures.

Les textes *pāli* du bouddhisme ancien témoignent de la popularité du culte des *yakṣa* par l'illustration de nombreux cas où ils sont impliqués. Les *jātaka* nous en offrent plusieurs stéréotypes. R.N. Misra est de l'opinion que ceux-ci sont dépeints dans les *jātaka* tantôt comme un génie local (*naivāsikā*), un non-humain (*amanussā*), c'est-à-dire ni homme ni dieu mais à demi-divinisé, ou enfin comme dieu du sol (*bhummadevatā*).

(Misra, R.N. p. 37)

Sutherland nous résume leurs fonctions: prodiguer les richesses, la fécondité, ou encore la protection. (Sutherland p. 106) Elle est de l'avis que les représentations courroucées dans les *jātaka* sont surtout dues à une considération de style plutôt que de réalité de culte. Ces contes bouddhiques, nous précise-t-elle, ont pour but la transmission et l'enseignement d'une morale. Le caractère sauvage des *yakṣa* des *jātaka* illustre des traits négatifs qui sont opposés à ceux du Bouddha qui sont, on le devine déjà, positifs et même rédempteurs. (Sutherland p. 107)

Pour nous démontrer son point de vue, elle met en contraste les représentations sculpturales des premiers monuments bouddhiques comme celui de Bhārhut exécutés entre les deuxièmes et premiers siècles A.C. (Sutherland p. 106)

La Jayaddisa-jātaka nous raconte l'histoire de la rivale d'une courtisane qui fit le vœux de devenir une *yakṣī* dans sa prochaine vie et de dévorer les enfants de la dernière. Après qu'elle devint une *yakṣī*, elle se nourrit de chair humaine. Chaque fois que la courtisane, devenue reine, donnait naissance, la *yakṣī* apparaissait et mangeait le nouveau né devant elle. Un jour, la reine donna naissance à un fils. Lorsque la *yakṣī* apparût, les gardes l'empêchèrent de manger l'enfant. Elle parvint toutefois à s'enfuir avec et une fois revenu dans son repaire, elle se prit d'affection pour l'enfant et l'éleva. Le garçon grandit en mangeant de la chair humaine et croyait qu'il était un *yakṣa*. Plus tard, il eut un frère qui était l'incarnation du Bouddha. Après la mort de la *yakṣī*, le garçon-*yakṣa*, par un concours de circonstances, rencontra le futur Bouddha né de la même mère. Ce *yakṣa*-homme impressionné par la complète absence de peur de la mort du jeune prince, son frère, laissa celui-ci partir. La *jātaka* nous offre alors la description d'un *yakṣa*.

«The eyes of *yakṣa* are red and do not wink. They cast no shadow and are free from all fear.» (Jayaddisa-jātaka #513; Cowell 5: 18)

Le prince alors démontra au jeune cannibal qu'il n'était pas un véritable *yakṣa* mais bien un humain, et par surcroît, son propre frère! Après avoir visité un ascète qui pouvait voir les *yakṣa*, le jeune homme comprit qu'il n'était pas un *yakṣa* et choisit de poursuivre sa vie dans les ordres. Il devint ascète et refusa le trône que son frère, le roi, lui offrit. (Jayaddisa-jātaka #513; Cowell 5: 11-19)

Cette histoire nous démontre bien la morale des *jātaka* qui ont pour fonction l'enseignement des préceptes du bouddhisme, de sa supériorité, et de la sagesse transcendante des incarnations du Bouddha. C'est du prosélytisme à son meilleur.

D'autres instances dans les *jātaka*, où des *yakṣa* sont impliqués, nous les dépeignent comme gardien des richesses (Palāsa #307), protecteur d'un lieu de culte (Pucimanda #311), hanté par la luxure (Sambula jātaka #519), mangeur d'humains (Devadhamma #6; Mahāsīlava #51; Tayodhamma #58; Sutano #398; Ayoghara #510; Sambula #519; Mahāsutasoma #537;), maître au jeu de dés (Vidhurapandita #545), habitants des jungles et déserts (Apannaka #1); experts dans la tromperie (Apannaka #1); comme un sphinx qui pose des questions aux passants (Devadhamma #6); et maîtres de magie (Losaka #41; Mahāsīlava #51).⁷

Le traitement que les *yakṣa* reçoivent dans les *sūta pāli* est différent de ceux des *jātaka*. Les collections des quatre *nikāya* possèdent toutes des instances où les *yakṣa* sont autres que des monstres dévoreurs d'humains. Une petite collection de douze *sūta* dans le Samyutta Nikāya porte le nom de Yakkha Samyutta (1.206-215). Marasinghe qui a produit une étude sur les divinités dans le bouddhisme du Theravāda a bien relevé les occasions où les *yakkha* sont impliqués. La plupart nous les décrit inquisiteurs au sujet de la doctrine du Bouddha (*sūta* 1, 3, 4, 12). Un exemple typique est celui du yakkha de la région de la montagne d'Indakūṭa qui pose une question au Bouddha sur le

⁷Toutes ces *jātaka* sont suivies du numéro de leur attribution. Voir Cowell.

principe de la réincarnation et le processus qui donne naissance à la conscience. (*sūta*

1) (Marasinghe p. 213)

Nous avons aussi des *yakkha* qui louent les vertus des nonnes bouddhistes (*sūta* 9, 10, 11). D'autres qui enjoignent leurs enfants d'écouter la doctrine (*sūta* 6, 7), ou encore qui assistent les croyants dans leur détresse (*sūta* 8). Un possédé est guéri par les paroles de vérités énoncées par sa mère qui est une croyante et disciple vertueuse du Bouddha (*sūta* 5). Enfin, le dieu Śakka, le maître des *yakkha*, vient s'adresser au Bouddha pour le convaincre de cesser d'enseigner le Dhamma (*sūta* 2). (Marasinghe pp. 214-215)

Les *sūta* du Samvutta Nikāya sont une bonne représentation de ceux des autres nikāya-s. Il y a par contre une exception, et c'est l'Ātānātiya sūta du Dīgha Nikāya (3.32). Ce court *sūta* est le premier essai à une exposition systématique du panthéon des *yakṣa*. Il nous esquisse une hiérarchie dont la matrice organisationnelle suit celle du compas. A chaque orientation sont localisés les royaumes d'un roi et de ses troupes. Le chef de toute cette organisation est, semble-t-il, Vessavana, un autre nom de Kuvera. (32.7) (Rhys Davids 3: 193) Dans ce *sūta*, il transmet, en la présence du Bouddha, une *paritta* de protection contre les méfaits des *yakkha* et d'autres démons, pour le bienfait de ses disciples.

L'Ātānātiya sūta débute ainsi:

«Thus I have heard: The Exalted One was once staying near Rājagaha

on the Vulture's Peak. Now the Four Kings, having set a guard, a screen, a patrol over the four quarters with a great army of Yakkhas, of Gandhabbas, of Kumbhaṇḍas, went to Vulture's Peak when night was far spent, lighting up the whole mountain with their effulgent beauty.»

Dīgha Nikāya 32.1 (Rhys Davids 3: 188)

Après avoir salué le Bouddha, le roi Vessanna entreprit d'exposer les méfaits des *yakkha*. Ils tuent, volent, violent, mentent et sont d'une conduite imprévisible. (32.2) Pour protéger les disciples du Bienheureux qui se retrouveraient dans les contrées éloignées de toute civilisation où les *yakkhas* aiment résider, il proposa d'enseigner à ce dernier la *paritta* de l'Āṭānāṭa. (32.2)

Après l'approbation du Bouddha, Vessavana alors récita la formule. Celle-ci débute avec les louanges à Gautama (32.3) Vessavana alors continue par l'identification des rois des quatre directions en commençant par l'est et Dhatarattha. Celui-ci est le chef des Gandhabba-s (*gandharva*). (32.4) Il poursuit avec le roi du sud, Virūḷha, chef des Kumbhaṇḍa-s. Le sud, nous est-on dit, est le quartier des *peta* (*preta*) qui sont «rough of speech, backbiters, murderers, brigands and crafty-minded.» (32.5) (Rhys Davids 3: 191) Le roi des troupes de l'ouest, de nom Virūpakkha, est le chef des *nāgā*. Dans la demeure du grand Neru (Sumeru), le nord, se trouve le roi Kuvera dans sa citadelle appelée Visānā.

Āṭānāṭa est le nom d'une cité céleste qui flotte sur les nuages et où habitent différents

yakkha. D'autres cités célestes sont aussi mentionnées: Kusināṭā, Parakusināṭā, Nāṭapuriya. Parakusitanāṭa, Kaīvanta, Janogha, Navanavatiya, Ambara-Ambaravatiya, Āḷakamandā, Tatolā, Tattalā, Tatotalā, Ojasi, Tejasi, Tatojasi, Sūro, Rāja, Dharaṇī et Bhagalavati. Ces villes aériennes sont décrites comme étant de véritables paradis où les *yakkha* se rassemblent. Là-haut, le maïs (sic!) pousse et mûrit de lui-même. Les arbres fruitiers produisent constamment. Tout y est beauté, habité par des oiseaux merveilleux comme le paon et le perroquet. (32.7) On y mentionne Inda (Indra), pour ensuite clore la formule avec des imprécations d'adoration qui toutes se terminent avec la mention du nom Gotama (Gautama). (Rhys Davids 3: 193-4)

Cette formule de protection a tout d'un ordre émit par une cour judiciaire. Les *yakkha* qui oseront poursuivre leurs méfaits, après avoir entendu cette *paritta*, auront à rendre compte de leurs actes devant la cour de Kuvera. Ces êtres non-humains, nous dit l'Āṭānāṭiya sūṭta, ne recevront aucune hospitalité dans la ville royale d'Āḷakamandā. Ils ne seront pas reçus dans les assemblées de *yakkha*, et ne recevront pas d'épouses en mariage. A la fin de leurs procès, toutes les créatures non-humaines les regarderont avec dégoût et fendront leurs crânes en sept morceaux. (32.8) (Rhys Davids 3: 195)

Tous les disciples de Gautama sont bien avertis de crier, s'il sont attaqués par des créatures non-humaines, les mots suivant: «This Yakkha is seizing me, is assailing me, is hurting, injuring, harming me, and will not let me go!» (Rhys Davids 3: 195)

Tous ces appels doivent être adressés aux grands *yakkha* qui sont aussi les

commandants en chef de troupes de choc. L'Ātānātiya sūta nous nomme alors les quarante-et-un noms de ces officiers célestes.

Tous ceux-ci sont, par ordre d'apparition, les suivants: Inda, Soma, Varuṇa, Bhāradvāja, Pajāpati, Candana, Kāmasetṭha, Kinnughanḍu, Nighanḍu, Panāda, Opamañña, Devasūta, Mātali, Cittasena, Naḷa, Rāja, Janasebha, Sātāgira, Hemavata, Puṇṇaka, Karatiya, Gula, Sīvaka, Mucalinda, Vessāmitta, Yugandhara, Gopāla, Suppagedha, Hirī, Nettī, Mandiya, Pañcālacanda Ālavaka, Pajunna, Sumana, Sumukha, Dadhimukha, Mani, Mānicara, Dīgha, et Serissaka. (32.10) (Rhys Davids 3: 195-6)

Le traducteur anglais de l'Ātānātiya sūta, Rhys Davids, a ajouté à sa version une appendice qui fait référence à d'autres ouvrages dans le canon *pāli* où se retrouvent les noms des *yakkha* et des divinités indiennes qui sont membres du panthéon de l'Ātānātiya sūtra. (3: 266)

Les dieux védiques de cette liste sont: Inda, Soma, Varuṇa, Pajāpati et Pajunna (Parjanya). Indra, Soma, Varuṇa, et Prajāpati sont tous répertoriés dans le MMVR.

Parmi les *yakṣa* mentionnés, les noms suivants se retrouvent aussi dans le MMVR; Bhāradvāja, Candrana, Cittrasena, Dadhimukha, Dīrgha (Dīgha), Gopāla, Haimavata (Hemavata), Maṇi, Mātali, Mucilinda (Mucalinda), Nala (Naḷa), Pūṇaka (Puṇṇaka), Rāja, Sātāgiri (Sātāgira), Sumukha, et Viśvamitra (Vessāmitta).

Ceux que je n'ai pas retrouvé dans le MMVR sont : Devasūta, Gula, Hirī, Janasebha, Kāmaseṭṭha, Karatiya, Kinnuḡhaṇḡu, Mānicara, Nettī, Nighaṇḡu, Opamañña, Panāda, Pañcālacanda Ālavaka, Parjanya, Rāja, Serissaka, Sīvaka, Sumana, Suppagedha, et Yugandhara.

Dieux protecteurs et géographie spirituelle

L'importance de la liste des *yakṣa* du MMVR fut relevée par le savant Sylvain Lévi au début du XX^e siècle. Celui-ci découvrit qu'à cette longue liste de divinités correspondait une autre liste de villes réelles. Cette table n'était pas une invention affublée de noms hypothétiques ou encore fantaisistes. Les villes et lieux nommés furent, jadis, des bourgades peuplées dont les mentions de leurs cultes résonnent encore.

Les *yakṣa* du MMVR n'étaient nul autres que les divinités tutélaires de cités de l'Inde ancienne. D'après Lévi, cette liste est si riche en nomenclature géographique qu'il faut aller hors de l'Inde et consulter les Tables de Ptolémée pour en trouver de si complètes. (Lévi (1915) p. 23) Les *yakṣa* et les lieux, exposés ensemble d'un seul jet dans le MMVR, nous renseignent sur l'importance du culte dans le bouddhisme de l'époque. Le MMVR nous expose les noms des *yakṣa* de cette façon:

«L'être divin (*shen* 神) Krakucchanda, Pāṭalīputra [est sa] place;

Āparājita, demeure dans la ville(*yi* 邑) de Sthūṇa;

Le grand *yakṣa* Bhadrapura, demeure à Śaila;

Le grand être divin Mānava, constamment réside à Uttara;» (Taishō
982.19: 423a) et ainsi de suite.

Dans la liste des *yakṣa*, nous retrouvons quelques divinités bouddhiques comme Vajrapāṇi, mais la plupart d'entre elles appartiennent aux cultes locaux imbus, il est probable, de théologie brahmanique. Les *yakṣa* sont des divinités populaires dont les cultes furent intensément régionaux, comme nous l'indique la liste des attributions géographiques du MMVR.

À chaque *yakṣa* nommé, est associé un endroit où, vraisemblablement, la divinité recevait un culte. Il est difficile de pousser plus avant des conclusions sur une étude des cultes locaux et la situation géo-politique qui pourrait s'y rattacher. Tout d'abord, Lévi et Agrawala, qui furent les deux savants qui poussèrent plus avant ce type de recherches, n'ont pu identifier tous les *yakṣa*, et encore moins les lieux qui leur furent attribués. Comme l'a bien éloquemment mentionné Lévi, «l'Inde est en politique comme en philosophie le pays du «momentané»; des accidents brusques de la nature ou de l'histoire, tels le caprice d'un cours d'eau ou d'une individualité, font pour un instant d'une humble bourgade une capitale illustre, ou d'une ancienne capitale une jungle impénétrable. Il suffira de citer pour le passé lointain la cité royale de Bimbisāra, Rājagṛha, chère au Bouddha, aujourd'hui ensevelie sous la forêt...» (Lévi (1915) p. 23) Ceci fut écrit en 1915. Lévi serait bien étonné, de constater encore une fois, le changement de cette situation dans l'Inde contemporaine, surtout à Rājagṛha qui est

devenue une destination de choix pour les pèlerins bouddhistes occidentaux et les Tibétains.

Nous ne savons pas si cette liste de cités et les divinités tutélaires de notre texte décrit une situation des cultes ou politique contemporaine à la traduction d'Amoghavajra. Est-ce une fabulation religieuse dont le but aurait été de créer une sensation de suprémacie du bouddhisme dans l'Inde du VIII^e siècle? Le texte nous témoigne-t-il d'un état réel des pratiques cultiques de l'époque? Lévi semble penser que cet écrit dépeint une réalité car il y aurait retrouvé «des désignations consacrées» qui sont constantes dans la littérature sanskrite de différentes époques. ((1915) p. 23) Il est regrettable qu'il ne nous ait pas fourni la liste de ses références.

L'analyse d'une possible relation politique entre les différents cultes et endroits mentionnés serait prématurés dans le cadre de cette recherche. Comme nous l'avons remarqué plus haut, beaucoup de villes et lieux nous demeurent encore inconnus. Il serait, pour nous qui ne sommes pas spécialiste de l'histoire indienne, très difficile de reconstruire une géographie politique des Indes du VIII^e siècle. L'histoire des religions nous démontre aussi qu'en dépit des contextes géo-politiques, les organisations religieuses dépassent souvent ces cadres. Une organisation contemporaine comme l'Église Catholique Romaine est bien connue pour avoir la capacité d'exercer son influence globalement, dépassant ainsi les frontières et les couches sociales. Mis à part Agrawala, nous ne connaissons pas d'autres chercheurs qui ont étudiés les listes du MMVR et ses apport avec la géographies religieuse et ses ramifications possible avec

la politique et la société de l'Inde ancienne.

Nous savons très bien que la sphère d'influence du bouddhisme au VIII^e siècle dépassait la frontière des Indes. Que nous dit le MMVR sur la sphère de son influence? Tout d'abord, il est important de remarquer que ses listes, dans leur ensemble, nous témoignent une volonté d'universalité. Le panthéon est exhaustif. Il inclut des êtres spirituels qui feront leurs marques dans le bouddhisme postérieur (tel que Vajrapāṇi). Il incorpore les divinités d'un panthéon compétitif (les divinités du brahmanisme comme Indra, Viṣṇu et les autres) et d'autres moins connues qui sont associées à des cultes locaux. Je crois qu'il est raisonnable d'admettre qu'une telle liste se veut générale et essaye de tout inclure. Les êtres des trois mondes (*dhātu*) y sont inscrits. On pourrait même la comparée à une liste des plénipotentiaires de tous les domaines spirituels. Le MMVR devient un véritable grimoire qui répertorie toutes les puissances qui régissent l'univers et auquel le mage fait appel.

Incorporation des divinités du brahmanisme dans le culte des protecteurs bouddhistes

Parmi tous les noms énumérés dans le MMVR, il y en a qui ressortent du contexte par l'importance que leur personnage avait déjà ou qu'il prit plus tard. Nous ne citerons que quelques uns parmi cette foule comme Vajrapāṇi (19: 423a), Garuḍa (423a), Maheśvara (423a), Bṛhaspati (423a), Mahākāla (423a), Viṣṇu (423a), Nanda (423b), Śiva (423b), Indra (423b), Varuṇa (423b), Mārīcī (425a), ou encore Acala (426a). Il est remarquable de voir des divinités hindous aussi importantes que Śiva et Viṣṇu

reléguées au rang apparemment inférieur de *yakṣa*. Il ne faut pas chercher loin pour comprendre la raison de cette attribution. Les dieux hindous sont inférieurs au Bouddha. Voilà le message!

D'autres encore, comme Vajrapāṇi, atteignirent un rang enviable dans les textes du tantrisme mature. Vajrapāṇi devint l'émanation courroucée du *dhyāni* bouddha Akṣobhya. À lui furent confiés les enseignements de la Prajñāpāramitā cachés chez les *nāgā* par Gautama jusqu'au moment où l'humanité sera jugée prête à les recevoir. Un jour où le Bouddha enseignait le Dharma à des *nāgā*, le Bhagavat chargea Vajrapāṇi de protéger cette foule surnaturelle de leurs ennemis mortels, les oiseaux *garuḍa*. C'est pourquoi Vajrapāṇi, lorsqu'il combat ces derniers, se manifeste sous différentes formes de *garuḍa* pour les vaincre. (Getty p. 50)

Vajrapāṇi ne possède pas de statut particulier dans les textes du bouddhisme anciens. (Getty p. 50) Il devint une figure importante dans les textes du mahāyāna où il fait partie de la bande des *bodhisattva*. Celui-là était primitivement un *yakṣa*. Une de ses épithètes était «prince des *guhyaka*». Les *guhyaka* formaient une section de l'armée des *yakṣa*. (Przyluski p. 311)

Dans les écritures plus tantriques comme le Mañjuśrīmulakalpa (MMK), il est à la tête d'un groupe de *vidyārāja*. Ce dernier terme est synonyme de maître des *dhāraṇī* et fait aussi référence à des êtres doués de pouvoirs magiques. Il a été introduit en Chine au début du VIII^e siècle et fut traduit par le mot *mingwang* (明王) que l'on retrouve dans le

titre du MMVR. (Przyluski p. 308) Māhāmāyūrī est une *vidyārājī* (*fomu mingwang* 佛母明王). Le mot correspondant le plus ancien aurait été *mantrarāja* (littéralement: roi des *mantra*). . (Przyluski p. 309)

Vajrapāṇi en tant que maître de son clan du Foudre (*vajra*) dirige de nombreux Rois Courroucés (*khrodha-rāja*), des *vidyārāja* et des *vidyārājī*. La plupart portent en tête de leur nom le mot *vajra*. Ainsi nous avons Vajrasena, Vajrakara, Vajrabāhu, Vajrahasta, Vajradhvaja, etc. (Przyluski p. 310)

La sixième assemblée de *bodhisattva* dans le *maṇḍala* du Garbhadhātu du Mahāvairocanasūtra est dirigée par Vajrapāṇi. Cette section du *maṇḍala* contient vingt de ses manifestations. (Getty p. 52) Enfin, les textes rituels du Tibet contiennent plusieurs versions de cycles tantriques dont Vajrapāṇi est la divinité centrale. Getty mentionne cinq formes sous lesquelles un rituel de propitiation lui est rendu. Ces formes sont celles de Vajrapāṇi-Ācārya, Nīlāmbara-Vajrapāṇi, Acala-Vajrapāṇi, Mahācakra-Vajrapāṇi, et Garuḍa-Vajrapāṇi. Ceux-là ont sûrement été élaboré selon l'organisation de base de la pentade des bouddhas et de leurs familles. (pp. 52-53)

Une autre collection tibétaine dont Nebesky-Wojkowitz fait référence, le Rin-'byung⁸ se concentre sur la personne de Vajrapāṇi qui émane de sa personne des *garuḍa* de diverses couleurs selon les différentes parties de son corps. Tous ces *garuḍa* habitent son corps et Vajrapāṇi devient alors une demeure microcosmique. Les noms de ces

⁸ Le titre complet est: Yi-dam rgya-mtsho'i sgrub-thabs rin-chen 'byung-g.nas kyi lhan-thabs rin-'byung don-gsal bzhu-gs-so. (Nebesky-Wojkowitz p. 598 #157)

oiseaux mythiques sont: au sommet du crâne, Buddha-*garuḍa*; à la gorge, Padma-*garuḍa*; au *cakra* du coeur, Vajra-*garuḍa*; au nombril, Ratna-*garuḍa*; et ainsi de suite.

En tout, il y a dix-sept divinités qui représentent les cinq familles de *tathāgata* (*pañcatathāgatāḥ*) et d'autres symboles bouddhiques. (pp. 257-258)

Chaque divinité a son histoire particulière et il est inutile pour nous de visiter ici chacunes d'entre elles. Par contre, pour illustrer nos propos, nous nous arrêterons brièvement à quelques unes, ci-haut mentionnées, et qui se retrouvent dans le MMVR. Certaines de celles-là deviendront un symbole bouddhiste, comme *garuḍa*, et d'autres demeureront le centre de leur propres théogonies comme Viṣṇu, et Śiva.

Quelques dieux brahmaniques et bouddhiques dans le MMVR

Parmi les divinités du brahmanisme et du bouddhisme dans la liste des *yakṣa*, nous avons Maheśvara (423a), Bṛhaspati (423a), Mahākāla (423a), Viṣṇu (423a), Nanda (423b), Śiva (423b), Indra (423b), Varuṇa (423b), Mārīcī (425a), et bien d'autres encore.

Dans la littérature post-védique, la monture de Viṣṇu est nommé Garuḍa. On l'appelle aussi Garuḷa, Suparṇa ou en *pāli* Suparṇa. (Masson p. 124) Il est le chef des oiseaux et possède une luminosité égale à celle d'Indra. (Macdonell p. 39) Garuḍa est l'ennemi juré des *nāgā* qui, ont le sait déjà, sont protégés par Vajrapāni. Ils demeurent sur le flanc du mont Meru où l'arbre du lieu est un cotonnier, roi des arbres. Nos oiseaux sont

aussi divisés en quatre classes hiérarchiques. Ceux «né, respectivement, des oeufs, du sein, de la sueur, et par génération spontanée.» (Masson p. 124) Ils protègent donc des serpents, un thème familier du MMVR.

Maheśvara signifie Grand Seigneur, souverain, chef. (Monier-Williams p. 802)

Monier-Williams nous spécifie que c'est une épithète, qui peut être conférée à plusieurs divinités, est plus populairement attribuée à Śiva et Kṛiṣṇa. Elle a aussi été donné à Indra et aux *Iokapāla*, gardiens du monde. (p. 802) Mais Maheśvara et Śiva sont aussi des noms d'Īśvara, la divinité suprême chez les Tamils du sud. Il se manifeste sous mille huit aspects et formes. Ses noms sont multiples. Aux Indes, il y a mille huit *pītha* (lit.: sièges) qui sont nommés selon le titre qu'à prit la divinité lors de sa manifestation dans le lieu. Tous ces endroits possèdent des temples où sont célébrés annuellement des festivals qui recréent les légendes de chaque lieu. (Ziegenbalg p. 44) Le MMVR, lui attribut sa résidence au royaume de Virāta (non-identifié). (Taishō 982.19: 432a)

Bṛhaspati quand à lui est le précepteur des dieux et a comme épouse Tārā (ou encore Tārakā). (Daniélou p. 160) Il est né de la grande lumière du plus élevé des cieux et dispersa les ténèbres avec un coup de tonnerre. Il est le manufacturier des dieux qu'il créa comme un forgeron. Lorsque les sacrifices sont présentés, Bṛhaspati fait en sorte qu'ils sont acceptés par les dieux. Il réveille les dieux par son chant et il participe aux exploits des dieux comme à ceux d'Indra. Il a sept bouches et sept rayons. Il a une parole mélodieuse, des cornes acérées, un dos bleu, a cent ailes, et est de couleurs or et

rubis. (Macdonell pp. 101-102) La demeure de Br̥haspati dans le MMVR se situe à Śrāvastī. (Taishō 982.19: 423a)

Mahākāla est décrit par Yijing comme suit:

«There is likewise in great monasteries in India, at the side of a pillar in the kitchen, or before the porch, a figure of a deity carved in wood, two or three feet high, holding a golden bag, and seated on a small chair, with one foot hanging down towards the ground. Being always wiped with oils his countenance is blackened, and the deity is called Mahākāla or the Great Black Deity. The ancient tradition asserts that he belonged to the beings (in the heaven) of the Great god (or Maheśvara). He naturally loves the Three Jewels and protects the five assemblies from misfortunes. Those who offer prayers to him have their desires fulfilled.» (I-Tsing (sic!) p. 38)

Quoique la description de Yijing du *dharmapāla* ressemble à celle de Kubera, Mahākāla devint par la suite un personnage important au sein des *vināyaka*. Au Tibet, il en a plusieurs formes qui sont classées sous le nom générique de *dgon-po* (protecteur). (Getty p. 160) Nebesky-Wojkowitz nous informe qu'il y a entre soixante-douze et soixante-quinze aspects de Mahākāla. (p. 38) Certains même prétendent que cet être spirituel faisait partie du groupe des divinités du dixième rang ou encore à celui des *yidam*.⁹ Le culte au dGon-po est présent dans toutes les branches du bouddhisme

⁹ Les *yidam* (*iṣṭadevatā*) dans le bouddhisme tantrique tibétain sont des manifestations spirituelles de l'esprit du guru (*bla-ma*). Elles sont des divinités tutélaires qui habitent des *maṇḍala* et qui servent de

tibétain. (p. 38) Dans le MMVR, Mahākāla est le gardien de la ville de Vārāṇasī.

(Taishō 982.19: 423a)

Parmi les figures du bouddhisme indien qui s'enracinèrent en Chine, il y a Mārīcī. Elle serait la déesse Aurore des Aryens qui se promène dans son chariot tiré par sept sangliers en imitation des sept chevaux du chariot de Sūrya, le dieu soleil. (Getty p. 133) En Inde, ses antécédents védiques pourraient se retrouver dans le mythe du sanglier qui sortit la terre des eaux primordiales. Elle est associée au mythe de la création par son animal symbolique ainsi que par le personnage Rayon-de-lumière (*marīci*) qui fut issu de Brahma. (Daniélou pp. 365, 377) Le mot *marīci* signifie une particule de lumière. C'est aussi le nom d'une des étoiles de la Grande Ourse. (Monier-Williams p. 790) Les mots Mārīcī et *marīci* seraient reliés par la conjugaison du mot *mārīca*. (Monier-Williams p. 812) Au Tibet, son nom est 'od-zer can-ma. Cela peut être traduit par «celle-dotée-de-rayons-de-lumière». (Getty p. 132)

Les sept étoiles de la Grande Ourse sont, d'après le Mahābhārata et le Padma purāna, des puissances cosmiques incarnées dans les personnes des grand Sages (*mahārṣi*). Ils sont en rapports étroits avec les éléments de la matière. L'un d'eux est appelé Rayon-de-lumière. (Daniélou p. 480) Il est à notre avis fort probable que ce Sage et le sanglier primordial soient les sources idéologiques de Mārīcī. Le symbolisme est très proche et il n'est pas incongru de voir un *bodhisattva* masculin se manifester sous une allure supports à la réalisation spirituelle. Les formules «mantriques» de Mahākāla, par exemple, sont conférées lors d'une initiation tantrique par le maître (*ācārya*). Voir Snellgrove (1987) pp. 188-189.

féminine dans le bouddhisme. Avalokiteśvara et Guanyin en sont de bon exemples.¹⁰

Māricī est une *bodhisattva* et, à l'instar d'Avalokiteśvara, possède plusieurs formes. En plus d'être généralement dépeinte assise sur un sanglier ou sur un chariot tiré par sept sangliers, elle se manifeste sous la forme de Vajravarāhī (la truie adamantine). (Getty pp. 132-135)

Sa forme la plus populaire qui se perpétue en Chine dans un contexte très différent est celle de la Mère-de-la-grande-Ourse (*beidou mu* 北斗母) qui préside aux divinités qui habitent cette constellation. Chez les taoïstes, les étoiles sont des palais célestes habités par des immortels. Beidou Mu est vénérée comme la patronne du quartier nord qui est associé avec les divinités martiales invoquées lors des scéances d'exorcismes ou de magie guerrière. (Strickmann (1996) p. 239) Le *maṇḍala* tantrique fit place à la constellation de la Grande Ourse et Māricī en devint la divinité tutélaire. Elle a été introduite telle quelle dans le taoïsme avec la même iconographie. (Strickmann (1996) p. 239) La tradition taoïste nous la dépeint généralement assise sur un trône de lotus, possédant trois têtes et six bras. Ses deux premières mains droites supportent le soleil et une cloche tantrique rituelle (*ghaṇṭa*). Celles de gauche supportent la lune et une bannière. Les deux dernières mains, droite et gauche, sont jointes et forment le geste rituel du vajra (*vajra-mudrā*).¹¹

¹⁰ L'explication du cas du changement de sexe de Guanyin en Chine prendrait trop de place dans cette étude. Le tout fut résumé par Michel Strickmann dans son essai sur le bouddhisme tantrique en Chine. ((1996) pp. 139, 277) Je renvoie le lecteur à la note 46 de la page 423 qui fournit des références pertinentes sur le sujet.

¹¹ Voir la figure présentée dans Strickmann (1996) p. 155.

L'auteur a pu observer à deux reprises en Chine des statues de Mārīcī identiques à cette facture iconographique. La première était à Beijing, au temple taoïste des Nuages Blancs (*Baiyun guan* 白雲觀), entourée des signes sexagésimaux personnifiés. La deuxième était abritée dans l'édifice nord du temple taoïste Qingyang Gong (青羊宮) de Chengdu.

Marīci, le ṛṣi de l'hindouisme et père de Kaśyapa (Vision), est la personification du pouvoir de la procréation. Il est le fils de Brahmā ou de Manu, selon la source, et serait en charge des divinités des vents, les *marut*. (Daniélou p. 490) Ces derniers sont présents dans le MMVR. (T. 982.19: 415b) Dans le MMVR, la demeure de Mārīcī est située à Rāmakśaya, une ville encore non identifiée (Lévi et Agrawala dans R.N. Misra pp. 167-171). (Taishō 982.19: 425a)

Déclassement des figures brahmaniques

Les quelques noms de Viṣṇu, Nanda, Śiva, Indra, et de Varuṇa sont, à n'en point douter, des personnages importants du panthéon védique. Viṣṇu et Śiva sont les figures centrales de leurs cultes respectifs et, avec Brahmā, forment la trinité hindoue de la *tri-mūrti*. (Daniélou p. 53 et note)

Le MMVR classe les deux premiers potentats au rang de *yakṣa*. Ils sont puissants, certes, mais d'une classe au caractère hétérogène. Les dieux hindous sont partout

présents dans les écritures bouddhistes. Leur symbolisme est transformé, ils perdent leurs qualités de rédempteurs ainsi que de contrôleurs de la destinée humaine. Ils sont, ni plus ni moins, des démons qui peuvent servir les croyants bouddhistes comme nous le démontre le MMVR.

Une forme non tantrique d'Avalokiteśvara, le *dhyāni-buddha* Padmapāṇi, aurait formé ce monde par sa production de la *tri-mūrti* hindou. Il aurait créé Brahmā pour construire le monde. Ensuite, il aurait engendré Viṣṇu pour le préserver, et par la suite, Śiva (sous sa forme de Mahādeva) pour le détruire. (Hodgson p. 88) Ils accompagnent souvent Padmapāṇi dans son iconographie et sont généralement aux pieds de celui-ci. (Getty p. 63)

Viṣṇu et Śiva, dans le bouddhisme tantrique, ne s'ennobliront pas. Au contraire, plutôt que de les faire entrer dans le panthéon des *bodhisattva*, on les décline, voire même, les rabaisse. Ils deviennent des ennemis du Dharma et sont représentés écrasés par les divinités bouddhiques. Un *sādhana* (texte rituel de propitiation tantrique) décrit une Mārīcī blanche à dix bras et quatre jambes qui piétine Brahmā, Viṣṇu et Śiva. (Foucher p. 96)

Le rituel (*sādhana*) de la divinité tantrique Vajrabhairava, nous présente certaines divinités hindoues sous un angle purement dérogatoire. L'adepte de ce cycle tantrique apprend à méditer sur sa divinité tutélaire (*iṣṭadevata*) de cette manière. Après avoir adopté mentalement la forme de Vajrabhairava, il procède à l'observation des

différentes parties du corps et de ses attributs symboliques.

«Ayant l'habileté de dévorer les Seigneurs des Trois Mondes, je m'esclaffe «Ha! Ha!» avec ma langue qui s'élançe, mes crocs exposés, ma bouche contortionnée de rage, mon front ridé par la colère, mes yeux et mes sourcils enflammés comme l'ère de la destruction, et mes cheveux roux hérissés vers le haut...

«Mon visage principal est celui d'un buffle noir, extrêmement furieux et qui a deux cornes accérées....

«Avec mes premières mains droite et gauche, je tiens la peau moite étalée d'un éléphant par sa patte de devant droite et sa patte de derrière. Pour ce qui est de mes autres mains droites, je brandi un couperet, dans la deuxième un dard, dans la troisième un pilon de bois, dans la quatrième un couteau à dépecer le poisson, dans la cinquième un harpon....

«Pour ce qui est de mes pieds droit, le premier piétine un humain, le deuxième un buffle, le troisième un taureau...

«Et encore, sous mes pieds, j'écrase ceux-là qui ont leur visage penché vers la terre, Brahmā (*tshangs-pa*), Indra (*dbang-po*), Viṣṇu (*khyab-'jug*), Rūdra (*drag-po*), et Varuṇa (*gzhon-nu gdong-drug*), Ganeśa (*log-'dren*), Candra (*zla-ba*) et Surya (*nyi-ma*) alors que je me tiens au sein d'une explosion de fureur.» (Pha-bong-kha-pa, bcom-ldan 'das dpal rdo-rje 'jigs-bye dpa'-bo gcig-pa'i sgrub-thabs bdud las mam-rgyal gyi ngag 'don

nag 'gros blo dman las dang-po la khyer bde-bar bkod-pa bzhugs-so, p.

302) (Voir aussi Tucci (1989) pp. 85-88)

Le rituel de propitiation d'une autre divinité tantrique, Vajrayogini, nous décrit sa posture de cette façon: «...j'apparais sous la forme de la vénérable Vajrayogini. Avec ma jambe droite étendue, j'écrase la poitrine rouge de Kālarātrī (*dus-mtshan-ma*) et avec ma jambe gauche pliée, je piétine la tête du noir Bhairava (*'jigs-byed nag-po*).»
(Pha-bong-kha-pa, rje-btsun rdo-rje mal-'byor-ma nā-ro mkha'-spyod sgrub thabs thun mong ma-yin-pa bde chen nye lam zhes-bya-ba bzhugs-so, p. 376)

Nous pouvons voir, par le titre de ces divinités qu'elles font parties du panthéon tantrique hindou. Kālarātrī (Nuit-du-destin) est un des noms de Bhairavī (Daniélou p. 429). Elle est une des Dix Objets de la Connaissance (*Mahāvidyā*) personnifiées en déesses, pour la plupart terribles, et est une des manifestations de Pārvati, la parèdre de Śiva. (Ziegenbalg p. 55) Quand à Bhairava, ce n'est autre que Śiva au mille huit noms. (Ziegenbalg p. 2)

Pha-bhong-kha (1878-1941), l'auteur des textes sur Vajrabhairava et du *sādhana* de Vajrayogini, vécu autour du début du XX^e siècle. Il fut un héritier de la tradition initiatique des dGe-lugs-pa qui aurait eu comme source la description iconographique du Siddha indien Nāropa (956-1040) dans la lignée de Śākya Pandita. (Gyatso pp. 283-285)

Le traitement des divinités hindous et tantriques dans ces deux derniers cycles tantriques bouddhiques nous démontre une autre étape dans l'évolution des tantras. La tradition tantrique bouddhiste, déjà bien établie et manifestement forte, traite avec dédain les divinités importantes des autres systèmes cultiques, qui furent leur contemporains. Ici, Kālarātrī et Śiva, Brahmā, Indra, Viṣṇu, Rūdra, Varuṇa, Gaṇeṣa, Candra, et Surya, sont des hérétiques (*tīrthika*). Leurs enseignements sont écrasés par la sagesse (*prajña*) de Vajrayogini et la puissance qui se manifeste dans la méthodologie (*upāya*) de Vajrabhairava. On pourrait même dire que les autres dieux sont traités en démons et associés avec Māra, le démon bouddhiste de l'illusion.

Mais quel fut le cheminement de ces divinités indiennes depuis leur apparition jusqu'au sort que leur a réservé le tantrisme bouddhique mature? L'histoire de Brahmā peut nous aider à tracer le chemin dont le MMVR fait partie.

L'exemple de Brahmā

Brahmā, qui partagera le destin de ses deux compagnons de la *tri-mūrti* aurait presque eu un sort plus enviable si la tendance initiale des *jātaka*, qui le considère comme un disciple du Bouddha, se serait maintenue.

Dans le bouddhisme, il n'est plus le dieu créateur des védas. Son nom n'est que le titre d'un poste, voire même d'une fonction. Brahmā n'est plus un nom personnel car il y a

plusieurs *brahmā*. Il y a *Brahmā Sahampati*, *Brahmā Sanaṃkumāra*, *Brahmā Baka*, *Brahmā Tissa* et les *paccekabrahmā*, pour n'en nommer que quelques-uns. (Masson p. 53) Toute cette panoplie de *brahmā* sont appelés *brahmākāyikā devā*. Ils sont les habitants des cieux les plus élevés. Le plus élevé des *Brahmā* est celui qui fut le premier né à l'origine d'un nouveau cycle évolutionnaire cosmique (*kalpa*). C'est ce premier *Brahmā* qui est généralement appelé *Sahāpati* ou encore *Mahābrahmā*. (Marasinghe p. 203) *Brahmā* est, d'après le bouddhisme, une superstition car le domaine du *Brahmā* des védas, le *Brahmāloka*, n'est rien en comparaison de la supériorité du Bouddha et de la cessation des souffrances qui est le *Nirvāṇa*. *Brahmā* est lui-même conditionné et sujet à la renaissance. Il ne peut donc être sujet d'une union mystique, qui est synonyme de salut, comme le pense les croyants hindous. Pour le bouddhisme, ce premier *Brahmā* n'est pas créateur mais créature, résultat d'un karma. (Marasinghe p. 202)

«Aucun des *Brahmānes*, de leurs maîtres, ou de leurs élèves, jusqu'à la septième génération, n'a jamais vu *Brahmā* face à face. Et même les anciens sages, les auteurs et récitateurs des vers...ne prétendent pas avoir vu d'où provient, où est, où va *Brahmā*... Que des *Brahmānes* puissent montrer la voie vers un état d'union avec ce qu'ils ne connaissent pas, cela ne se peut nullement.» *Dirgha Nikāya* 1.238-239
(Masson p. 54)

Le premier, *Brahmā Sahāpati* (Maître du Monde du Désir), est le plus fréquemment

mentionné dans les Nikāya. (Mahasinghe p. 66) Une des versions anciennes du MMVR, le Taishō 986, nous offre une *dhāraṇī* de celui-là. «Ananda! Voici l'incantation royale du Grand Paon en accord avec la manière de la réciter de Brahmā Sahāpati. Cette formule incantatoire se dit: ...» (Taishō 986.19: 477c)

Brahmā Sahāpati, nous dit le Samyutta Nikāya (5.234), fut un moine du nom de Saraha au temps du bouddha Kassapa (Kāśyapa). Par le pouvoir de sa conduite vertueuse, il gagna la première place dans le Brahmāloka. (Masson pp. 70-71) Il était donc, au temps du Bouddha Gautama, le maître du monde du désir. Les fonctions de sa position demeurent inconnu de nous. En fait, Brahmā Sahāpati n'est mentionné que pour ses interventions auprès de Śākyamuṇi. Celles-ci n'ont d'autres objets que de le représenter sous une lumière servile et, par ce fait, illustrer la suprémacie de la sagesse du Bouddha sur celle de la figure première du panthéon védique. L'implication est que Gautama a atteint une station spirituelle plus élevée par la vertu de sa compréhension complète des principes sous-jacents des Trois Mondes. (Marasinghe p. 117)

Dans le Kevaddha sūta (Dirgha Nikāya 1.221), un moine aux pouvoirs psychiques avancés visite les différents royaumes et les dieux qui y habitent. Il recherche de ceux-là la réponse à une question. Aucuns des dieux, incluant Brahmā Sahāpati, ne peuvent répondre à cette question. Brahmā le dirige vers Śākyamuṇi pour recevoir sa réponse. (Marasinghe p. 121)

A l'époque du bouddha Vipassi, nous raconte le Mahāpadāna sūta (Dirgha Nikāya

11.14-48), Brahmā, convertit aux enseignements du Dharma, aida Vipassi à propager la doctrine dans la cité royale de Bandhumati. Il fut aidé par tous les dieux du continent de Jambudīpa. (Marasinghe p. 121)

Brahmā, est le dieu suprême. Il n'est pas étonnant de le rencontrer soumis et serviteur du Bouddha. (Masson p. 60) Dans les textes tantriques plus tardifs de l'Anuttaratantra, comme nous l'avons vu, Brahmā est piétiné, écrasé, soumis. Sa tête devient même un objet symbolique dans les mains d'une de ces divinités tantriques. (Ruegg p. 85)

Les clans tantriques

En fait, Brahmā n'est pas le seul du panthéon védique ou hindou à avoir été transformé en subalterne. Les quelques dieux déjà mentionnés de l'Ātānāṭiya sūtra font aussi partie du vaste panthéon des *vidyārāja* bouddhistes. Parmi les protecteurs de la religion, nombreux sont les dieux importants du brahmānisme qui assistent les disciples du Bouddha. Faut-il en conclure que nous sommes en présence de la résolution (en faveur du bouddhisme dans notre cas) ou d'un schisme? Telle semble avoir été la thèse de Mme Macdonald dans son étude sur le Mañjuśrīmūlakalpa. Les divinités indiennes «mondaines» auraient été reléguées dans une partie jugée «inférieures» de la hiérarchie bouddhique. (Macdonald pp. 35, 37, 41, 48, 52, 58, 60-61)

Le Mañjuśrīmūlakalpa (MMK)(T. 1191), qui représente l'étape suivante dans l'évolution du tantrisme, expose trois clans de divinités qui sont ceux des *tathāgata*, du

Lotus (*abjakula*), et du Vajra. A la tête de chaque famille, il y a des *uṣṇīṣarāja* qui sont l'équivalent des Cakravartins (monarques universels) terrestres. (Przyluski p. 310)

Le clan des *tathāgata* est constitué de *mantra* personnifiés (Przyluski p. 312) et est la famille des bouddhas. (Snellgrove (1987) p. 191) Un traité de présentation générale sur les tantras du Panchen (*mahāpaṇḍita*) bLama bSonam Grags-pa (1478-1554) nous introduit à ces trois familles.

La famille des *tathāgata*, nous dit bSonam Grags-pa, est divisée en huit rangs.

Śākyamuṇi en est le suprême monarque et constitue, à lui-même, le premier rang. Son bras droit ou le Superintendant du clan (deuxième rang) est Mañjuṣrī. Le troisième rang est celui des mères qui sont : Mārīcī et les cinq *vidyārājīnī* dont Mahāmāyūrī fait partie. Le quatrième est formée des divinités qui habitent la protubérance de la couronne crânienne (*uṣṇīṣa*) des bouddhas. Celles-ci sont: Uṣṇīṣavijayā, Sitātapatrā, Vimaloṣṇīṣa, et Uṣṇīṣprabhā. (p. 25) Le cinquième rang est peuplé par des dieux et déesses courroucés. Le sixième par des messagers comme la déesse des *dhāraṇī* Āryacundīdevī. (pp. 26, 115) Les deux derniers sont ceux des *bodhisattva*, et ensuite des *nāgā* et *yakṣa* sur le même plan. (p. 26)

La famille du Lotus a comme chef, Amitāyus, le bouddha de la lumière infinie. (p. 26)

Le superintendant est Avalokiteśvara. (p. 27) Il est intéressant de noter ici que

Przyluski pense qu'Avalokiteśvara est la version bouddhiste de Śiva. Le

Mañjuśrīmūlakalpa ne mentionne jamais ce dernier par son nom mais plutôt par ses

épithètes et pseudonymes comme Nīlakaṇṭha et Īśvara. (p. 313)

Heruka, Caṇḍamahāroṣaṇa, Bhairava, sont des noms de divinités et de tantras bouddhiques importants. Ils sont aussi tous associés avec Śiva. (Snellgrove (1987) p. 153) En ce qui concerne la relation entre Śiva et Avalokiteśvara, Śubhakarasiṃha, le premier grand maître tantrique en Chine, aurait précisé que Śiva et son épouse Umā aurait eu trois mille fils. L'aîné, Vināyaka serait devenu le mal incarné alors qu'un autre fils, Senāyaka serait devenu le chef du camp qui l'oppose. Ce dernier serait une manifestation d'Avalokiteśvara. (Strickmann (1996) p. 257) Plus de recherches sont nécessaires pour pouvoir se former une opinion définitive sur ce sujet.

La mère du bouddha de la famille du Lotus est Tārā qui demeure incontestablement la divinité la plus populaire au Tibet. Le Krodha (divinité courroucée) de la famille est Hayagrīva. Les messagers sont nommés dans l'ĀryaMahālaksmīsūtra. (bSonam Grags-pa p. 27)

La famille du Vajra est sous la domination du Tathāgatha Akṣobhya. Le superintendant est Vajrapāṇi. La mère est Analapranohanī et les deux derniers groupes sont ceux des dieux et déesses courroucés et des messagers. (bSonam Grags-pa pp. 27-28)

Il y aurait aussi une hiérarchie dans cette organisation. Celui qui aurait été initié dans les pratiques de la famille des *tathāgata* aurait l'autorisation implicite de pouvoir

s'exercer aux pratiques des deux autres familles. L'initié de la famille du Lotus pourrait s'appliquer aux exercices secrets de ceux du Vajra. (Lessing p. 149) Le Tathāgata aurait donc domination sur tout le reste.

Ces trois familles ne sont utilisées d'une manière consistante que dans la classe des *kriyatantra*. Celle-ci est dédiée aux pratiques rituelles de la construction des *maṇḍala*, des rites d'oblation par le feu (*homa*), la création d'images, et la récitation de formules. (bSonam Grags-pa pp. 34-37) Cette manière de classer les divinités fut vite supplantée par les *tantra* qui suivirent et qui devinrent plus populaires au Tibet. C'est alors que d'autres classes de *tantra* sont apparues reléguant celle des Kriyatantra au bas de l'échelle. Cette dernière fut supplantée par le Caryatantra, qui à son tour le fut par le Yogatantra, et enfin, la classe de l'Anuttarayoga-tantra. Cette hiérarchie n'est pas nécessairement chronologique mais, elle fut utilisée pour élaborer un schéma historique de l'évolution des *tantra* comme nous le verrons au chapitre 4. Certains *tantra* de la dernière classe, comme le Hevajra tantra, auraient été contemporains du MMK, ou du moins, auraient évolué en parallèle. (Snellgrove (1987) pp. 180-181)

Les divinités bouddhiques et non bouddhiques sont en général clairement différenciées dans les *tantra* du Kriyayoga. Le MMK est un exemple que Snellgrove considère comme typique des autres *tantra* de cette classe. (Snellgrove (1987) p. 180) Les caractéristiques de celles-ci sont:

«1. A conventional Mahāyāna setting where the Lord Buddha,

identifiable as Śākyamuni, presides over a gathering of *bodhisattva* and other celestial beings.

«2. An arrangement of Buddha-families, five in number, although traces of an earlier threefold arrangement appear in material.

«3. The work is written in the same kind of Buddhist Sanskrit with which one is familiar from the Mahāyāna *sūtra*.

«4. Non-Buddhist divinities are clearly recognized as such by those who composed the work, and their role tends to be subsidiary.» (Snellgrove (1987) p. 180)

La deuxième catégorie de *tantra* qu'il contraste avec la première est celle des Yoga et Anuttarayoga-tantra, à l'instar du Hevaira Tantra (T. 892).

1. Le bouddha n'est qu'à peine accompagné d'une parèdre, qu'il embrasse bien souvent. Il n'y donc pas d'assemblée primaire et les noms ne sont pas reconnaissables comme provenant du mahāyāna.
2. Les familles ne sont pas importantes dans l'exposition du thème. Elles peuvent être ou ne pas être présentes. Le texte est souvent sectaire, car la seule famille est celle de la divinité centrale.
3. Le sanskrit est très imparfait et souvent mélangé avec des dialectes locaux.
4. Il n'y a pas de distinctions entre les divinités bouddhiques et les *sūtra* non bouddhiques. (Snellgrove (1987) p. 180-181)

Notre *sūtra* de la Mahāmāyūrī est antérieur à tous ceux-là. Par contre, il participe à ces deux genres comme nous le verrons au chapitre quatre.

Nous avons donc vu la première véritable organisation hiérarchique des trois familles. La famille du lotus aurait eu un nom relatif à l'origine de ses membres. Przulski précise que *abja*, dans *abjakula* (famille du lotus) signifie «né des eaux.» (p. 312) Il tente d'opposer ce clan de *vidyārāja*, qu'il associe avec les «génies des eaux», au clan des *vidyādhara* (les possesseurs de *vidya*, c'est-à-dire: possesseurs de charisme) qui sont majoritairement composés de «génies de l'air». Les *garuḍa*, d'après lui, sont la marque de ces derniers. Ses imputations sont une tentative. Dans la liste des *yakṣa* du MMVR, nous en avons un qui s'appelle Garuḍa. (Taishō 982.19: 423a) Vajrapani, lui-même, se transforme en *garuḍa* au grés des nécessités, et n'est-il pas le chef des *vidyādhara*? Nous avons vu aussi qu'il y a des *yakṣa* et des *nāgā* dans la famille des *tathāgata*. Mais, malgré ces quelques contre-propositions, il y aurait un lien unissant les *nāgā* (comme ceux du MMVR), les *yakṣa*, et un grand nombre d'autres divinités. Ce lien, c'est l'eau primordiale d'où jaillirent les premières créatures spirituelles dont les *yakṣa* et les *asura*.

Le Gopatha Brāhmana décrit la création du monde comme ceci. Au début, il y avait un *yakṣa* qui existait de lui-même (*svayambhū*). Il flottait, seul, sur les eaux primordiales. C'est alors qu'il pensa: «I am the Great Yakṣa who is the one and only. Oh, let me make from myself a second deity who is my equal.» (Gopatha Brāhmana 1.1.4; Sutherland p. 21)

Les eaux primordiales génératrices sont formées par le pouvoir «yakšique» de l'immensité non personnifiée pour créer Prajāpati. «C'est alors que de la sueur de ce grand (*brahma*) *yakša*, naquit Prajāpati (le Progéniteur) qui prit soin de tous les êtres.» (Misra, R.N. p. 21)

Brahmā est ici un *yakša*. Il est presque certain que cette épithète, *brahma*, voulait dire «grand» et n'était pas encore personnifiée. Le dieu Brahmā n'apparut que plus tard. (Misra, R.N. p. 22 et 22 n. 2)

Le Taittirīya Aranyaka déclare que Prajāpati créa avec l'eau les *deva* (dieux), les humains, les ancêtres (*pitri*), les *gandharva* et les *apsara*. Des gouttes qui furent répandues durant le procédé de création, naquirent les *asura*, les *rakšasa*, et les *piśāca*. (Daniélou p. 221) Tous les êtres spirituels façonnés par Prajāpati sont donc apparentés. L'eau primordiale est le matériel de leurs corps. Les *yakša*, qui représentent le pouvoir spirituel, sont faits de ces eaux. Le maître des eaux n'est nul autre que Varuṇa, un des premiers créés.

La thématique du Rg Veda est la bataille constante entre les dieux védiques, les *deva*, et les dieux non védiques, les anti-dieux (*asura*). Bien que Varuṇa soit le seigneur des *asura*, la tradition le considère comme un anti-dieu noble. (Rg Veda 7.65.2) Ces derniers, ayant été conquis par les *deva*, leurs situations sur l'échelle sociale divine furent rabaissées. C'est-à-dire que les attributs originaux de Varuṇa furent conférés à

d'autres *deva*, comme Indra, Prajāpati, et Nārāyaṇa. (Coomaraswamy p. 113)

La personnalité de Varuṇa est centrée sur son contrôle des eaux célestes, ainsi que sur sa nature de justicier et son rôle de roi qui instaure un ordre (*ṛta*) moral et physique. Il était originellement, nous dit le Rg Veda (1.24.7), la racine de l'arbre de la vie.

(Coomaraswamy p. 116) L'hymne 5.85 du Rg Veda célèbre les vastes pouvoirs de Varuṇa. Ceux-ci s'étendent à la création du cosmos, le contrôle des eaux primordiales qui nourrissent tout, le châtimement des pécheurs, et ses pouvoirs magiques (*māyā*) qu'il utilise pour exercer sa maîtrise dans tous ses domaines. (Sutherland p. 76) Il régularise le flot de la création par ses actions et a le pouvoir d'entraver et de lier les forces destructrices, humaines et non humaines. En cela, il est personnifié comme l'Hadès indien. (Sutherland p. 77) Dans la littérature des Épiques, il est un des quatre *lokapāla* avec Yama, Indra, et Kubera. (Sutherland p. 79)

Dans le monde post-védique, la relation de Varuṇa et de Yama avec les mondes souterrains et occultes, ainsi qu'avec les ancêtres (*pitṛ*) en firent des maîtres des légions démoniaques. Ces troupes de créatures dangereuses hantent les cimetières, les cours d'eaux dangereux, et les «courants» terrestres (les routes et sentiers). C'est là qu'ils poursuivent les âmes pécheresses errantes pour leur administrer les châtiments décrétés par Yama ou Varuṇa. Ces deux figures ténébreuses furent plus tard confondues en une personnalité appelé Dharmarāja, le juge impartial des morts. (Sutherland p. 81)

En tant que maître des eaux, il contrôle aussi ses habitants, les *nāgā*. En fait, le

domaine commun de Varuṇa, des *nāgā* et des *yakṣa*, sont les eaux primordiales. Ces trois divinités sont intimement liés dans leurs fonctions et dans leurs natures.

(Sutherland p. 103) Ils sont tous *yakṣa*, dans le sens de pouvoirs spirituels et habitants des eaux. Lowell Bloss, dans un article dédié à l'étude de ces «dragons» dans le contexte bouddhiste a conclu que les aspects chaotiques et «faiseur de trouble» des *nāgā* et des *yakṣa* ont volontairement été accentué par les bouddhistes pour mettre l'emphase sur la supériorité de la morale bouddhique et de sa suprémacie sur les forces naturelles. (Bloss p. 45)

Les nāgā et leur insertion dans les cultes bouddhiques

Bloss a ajouté aussi une remarque qui nous ramène à notre quête initiale qui est la mise en contexte de la liste de *yakṣa* dans le MMVR. «There is a hint in each of these myths that the *nāgā* in human form or the *yakṣa* of a certain territory were at one time fulfilling their function of supplying the correct amount of rain or children to a specific region.» (Bloss p. 45)

Divinités locales qui contrôlent l'affluence des eaux primordiales qui véhiculent le liquide de vie, le soma védique, la boisson d'immortalité. Elles régissent aussi le flot de ces eaux. La prospérité locale est due à l'efficacité et l'humeur des *yakṣa* et *nāgā* qui habitent dans les environs.

Les *yakṣa* sont d'abord manifestement présentés, dans le MMVR, comme des divinités

de lieux. Mais nous voyons ici, les *yakṣa* et les *nāgā* mis sous une même ombrelle.

(Taishō 982.19: 432a-b) Bien qu'aucunes demeures spécifiques ne sont attribuées aux *nāgā*, leur culte est singulièrement local.

Les *nāgā* sont mi-humains, mi-serpents. Ils demeurent dans des palais sous les eaux ou un monde souterrain, le *nāgāloka*. (Daniélou p. 467) Ils seraient nés de l'union de Kāśyapa, le sage non-aryen, et de Kadrū, une personnification de la Terre. La soeur de celle-ci, du nom de Vinatā, aurait donné naissance à Aruṇa, le conducteur du chariot de Surya, ainsi qu'à Garuḍa, sa monture. (Vogel p. 47) Ce mythe ferait donc des *nāgā* et des *garuḍa* des cousins.

En Inde, leur culte est ancien et l'Atharvaveda nous illustre déjà une forte croyance dans leur pouvoir et leur magie. Ils sont des chefs serpents, associés aux quatre *lokapāla*, qui sont nommés dans une incantation dont le but est, sans aucun doute, la protection contre leurs afflictions. (Vogel p. 9) Le MMVR ayant comme un de ses thèmes mythiques le contrôle du venin et des maux provoqués par les serpents a un rapport indubitable avec les *nāgā*. «Even a great man is not worshipped, as long as he has not caused some calamity: men worship the Nāgas, but not *garuḍa*, the slayer of Nāgas.» Proverbe indien (Vogel p. 7)

Les *nāgā*, créatures qui contrôlent le climat (Vogel p. 118), possèdent une richesse incalculable (Vogel p. 218), et ont une influence occulte sur les naissances. (Bloss p. 45) Leur déplaisir peut causer des ravages naturels, comme des sécheresses ou des

inondations, ainsi que des morts soudaines causées par des morsures de serpents ou d'autres maux inconnus.

Leurs chefs, d'après l'Atharvaveda, sont Tiraścīrāji, Asita, Pṛidāku, et Kaṅkaparvan (Atharvaveda 7.56.1); ou Kairata, Pṛiṣṇa, Upatṛiṇya, et Babhru (Atharvaveda 5.13.5-5); parfois les noms sont presque les mêmes avec certains d'entre-eux remplacés par Svitra et Apodaka (Atharvaveda 10.4.13). (Vogel p. 8)

Les lamas tibétains continuent la tradition en faisant des offrandes aux *nāgā* dans l'espoir de contrôler la température (Nebesky-Wojkowitz p. 467), d'acquérir des richesses ou d'avoir accès à des enseignements secrets.

Classement des divinités

Le MMVR représente une étape de l'utilisation des divinités pan-indiennes dans le bouddhisme. Pan-indiennes car ceux-là font partie d'un substrat religieux commun, comme l'a bien démontré Ruegg dans son article sur le Mañjuśrīmūlakalpa, qui déborde le cadre de la religion des védas, du jaïnisme, du bouddhisme et des autres courants de l'Inde. (p. 88) Ces «éléments religieux extérieurs» ne seraient pas, d'après Ruegg, si extérieurs. Même les aspects les plus sévères, comme celui de Vajrabhairava qui brandit d'une de ses mains gauches la tête de Brahmā (Pha-bong-kha-pa (1964a) p. 302), n'auraient pas eu comme but de diminuer l'importante figure de Brahmā. Le tout s'inscrirait dans un langage philosophique où Brahmā incarnerait une «force du

monde», un principe dans l'appareillage symbolique de la sotériologie bouddhique.

Ces divinités sembleraient «faire partie intégrante à plein titre de la cosmologie bouddhique.» (Ruegg p. 85)

Les écritures tantriques répertorient les divinités en classes. On pourrait même faire l'hypothèse qu'elles sont une forme élaborée de systématisation du panthéon. Le MMVR n'est qu'une de ces écritures qui nous fournit des listes de noms et de lieux de cultes.

Les listes du MMVR

Le MMVR d'Amoghavajra nous présente les divinités en listes, les unes après les autres. Parfois elles sont associées à des lieux, à l'instar des *yakṣa*, où on énumère les maux qu'ils causent ou qu'ils peuvent guérir, selon le cas. Il en est ainsi pour la plupart des autres listes.

Notre version contient au moins dix listes comme nous l'avons vu. Celles-ci nous exposent un hiérarchie de divinités qui sont: les serpents, les *lokapāla*, les *yakṣa*, les *piśacī*, *rakṣasī*, *māṭrikā*, *nāgārāja*, *nādīrajñī*, *parvatarājā*, *nakṣatrā*, *ṛṣi*, et les *mahaviṣā*.

Nous avons déjà vu les *nāgā*, les *lokapāla*, et les *yakṣa*. Il nous reste à présenter les autres créatures et leurs fonctions.

Les piśacī

Traditionnellement en Inde, les *piśacī*, *rakṣasī*, et *mātrikā* sont des êtres néfastes. Les premiers sont des démons qui hantent les cimetières et se nourrissent de la chair humaine. Elles sont des compagnes de Śiva. (Daniélou p. 458) Elles égareraient les gens la nuit. Dans le Gopatha Brahmāna (1.1.10) elles sont décrites comme ayant le pouvoir de guérir les maladies. (Kumar p. 145)

Pāṇini nous dit que les Pisāca étaient une population guerrière qui vécut au nord-ouest de l'Inde (Gilgit, Chitral et Kafiristan) et qui se nourrissait de chair humaine. (Dutt, N. p. 75) Marasinghe démontre que cette population non-aryenne aurait été très connue car on retrouve un bon nombre de citations dans le corpus *pāli*, notamment dans le Cullavagga (5.10.2). (Marasinghe (1974) p. 230) Cette tribu possédait aussi une secte religieuse dont les membres mendiaient leur nourriture en utilisant des bols fait de crânes humains. (Dutt, S. p. 34)

Les rakṣasa

Les *piśaca* et *piśacī* sont presque toujours associés avec les *rakṣasa* (les Errants-de-la-nuit). (Daniélou p. 470) Ces derniers seraient des sortes de génies, des ennemis puissants des *suras* (aryens) ou encore des démons carnivores et extrêmement malins. (Daniélou p. 468)

«Ils sont des tueurs (*hanūṣa*), des mangeurs d'offrandes (*iṣṭipaca*), forts après la chute du jour (*sadhyābala*), errant la nuit (*kṣapāta*, *naktancāra*, *rātricara*, *niśācara*, *sāmanīṣada*) mangeurs d'hommes (*nṛijagdha* ou *nṛicakśas*), mangeurs de chair crue (*palāla*, *palāda*, *palankaṣa kravvyāda*), buveurs de sang (*asrapa*, *asṛikpa*, *kaunapa*, *kīlālapa*, *raktapa*), mordeurs (*dandamśuka*), gloutons (*praghasa*), aux visages sales (*malina mukhā*), etc.» (Daniélou pp. 470-471)

Les *rakṣasa* sont les démons les plus fréquemment mentionnés dans le Rg Veda. (Macdonell p. 162) Ils peuvent prendre toutes sortes de formes comme celles de chiens, de vautours, de hibous, ou d'autres oiseaux. Ils peuvent aussi se transformer en singes, ou avoir trois bouches, trois têtes, de longues langues, des membres trop longs, des cornes, et ainsi de suite. (Macdonell p. 163) Ils dérangent les rituels d'offrandes et leur opposant principal n'est nul autre qu'Agni. (Macdonell p. 163)

Ils auraient plusieurs origines. Les tribus associées aux anti-dieux dont les *rakṣasa* appartiennent, sont les Asurs, les Kalinga, les Magadha et les Nāgā (ceux-ci existent toujours en Assam). Les *asura* combattirent les *sura*, les aryens. En fait, c'est dans les Purāna et les Épiques, qui racontent, comme nous l'avons déjà fait remarquer, les guerres entre les aryens et les populations autochtones, que nous les retrouvons souvent cités. (Daniélou p. 220)

Les mātrikā

Les douze mères célestes (*tian mu*, 天母 *mātrikā*) sont, dans le MMVR, Brāhmī, Raudrī, Kaumarī, Vaiṣṇavī, Aindrī, Vārāhī, Kauverī, Vāruṇī, Yamyā, Vāvyuvām, Āgneyī, et Mahākālī. Quelques unes, parmi celles-ci, font partie du groupe des *sapta-mātrikā*, les sept voyelles de l'alphabet sanskrit personnifiées, qui sont Brahmānī (Puissance-de-l'être-immense), Maheśvarī (Puissance-du-souverain-transcendant), Kaumarī (Puissance-de-l'adolescent), Vaiṣṇavī (Puissance-de-l'immanent), Vārātrī (Puissance-du-sanglier), Indrānī (Puissance-du-pouvoir), et Cāmundā (Destructrice-des-démons). (Daniélou p. 438)

Raudrī (la Terrible) est l'aspect destructeur de la déesse. Par sa connaissance transcendante, elle détruit l'illusion. (Daniélou p. 396)

Aindrī ou Indrānī, comme son nom l'indique, est l'épouse d'Indra (Rg Veda 10.159) (Daniélou p. 173)

Vārāhī est la truie, aspect féminin du sanglier (*varāha*), un des vingt-deux *avatāra* (incarnations) de Viṣṇu du Bhāgavata purāna. Dans le bouddhisme tantrique, elle devint une divinité importante sous le nom de Vajravarāhī. Comme nous l'avons vu précédemment, elle est une manifestation de Mārīcī. Il y a un *tantra* dédié à Vajravarāhī dans la tradition des Kagyupa (*bka-rgyud-pa*) tibétains. Elle est la parèdre de Saṃvara, une divinité qui est centrale à plusieurs cycles tantriques. (Snellgrove (1987) p. 158) Mātr (mère) en sanskrit fut traduit par *mamo* en tibétain. rDo-rje

Phag-mo (Vajravārāhī) a une escorte de trois *mātrikā*. Elles sont toutes nues, de couleurs différentes, ayant chacune trois yeux et brandissant des armes symboliques. Leurs cheveux couvrent des milliers de mondes. Leurs dents sont en cuivre, leurs langues bougent aussi vite que l'éclair. Elles sont invoquées par les membres de la vieille école tibétaine des rNying-ma-pa pour éliminer les maladies. (Nebesky-Wojkowitz p. 272)

Vārūnī est l'épouse de Varuṇa, le maître des *nāgā*. Elle est aussi appelée Gauḍī, ou Naurī, et est la déesse du vin. (Mahābhārata 2.9) (Daniélou p. 19)

Les autres «mères» sont, Yamyā (?), Vāyuvyā (la parèdre de Vāyu?), Āgneyī (Souffle igné) (Daniélou p. 315) et Mahākālī. Cette dernière est la maîtresse des dix *mahāvidyā* du Śivaïsme. Elle est le Pouvoir-transcendant-du-temps, la maîtresse des dix énergies qui forment la trame de l'univers. (Daniélou p. 409)

«Les dix aspects du cycle du temps sont conçus comme un épitomé de la Création, un résumé de tous les stades de l'existence, de tout ce qui peut être connu. Ce sont les dix aspects du pouvoir de Shiva. Les connaître équivaut à connaître le secret de l'Univers, car ils représentent les énergies dont l'Univers est la pulsation, l'expression extérieure.»

(Daniélou p. 409)

Les huit groupes

Nous avons créé le groupe de dix du MMVR. Mais le traducteur, Amoghavajra, en a proposé une autre série. Son énumération des puissances qui viennent assister à la lecture du MMVR nous ouvre une possibilité de classification de ses divinités: «... *asura, maruta, garuḍa, gandharva, kinnara, mahoraga, yakṣa, rākṣasa, preta, piśāca, kumbāṇḍa, panna, bhūta, pūtanā, kaṭa-pūtanā, skandhā, unmāda, cchāyā, apasmārā, ostārakā...*» (Taishō 982.19:415c) et tous les autres fantômes, démons, dieux, etc.

La tradition bouddhique créera une terminologie référentielle qui deviendra standard dans les ouvrages ultérieurs et particulièrement ceux écrit au Tibet.

Les tantras furent groupés par les doctes tibétains, en quatre classes. Toutes ces classes possèdent les Huit Groupes (*sde brgyad*). Cette expression fait référence aux êtres spirituels du monde de la transmigration. Ils sont: les *deva, nāgā, yakṣa, gandharva, asura, garuḍa, kinnara, et mahoraga*. (Ruegg p. 85)

«The *lha*(*deva*) above and the *li* (*nāgā*) below,

The *sa-bdag* (*bhūpati*), *li* (*nāgā*), and *g.nyan* (*caṇḍa*);

the eight classes of *deva* (*lha*) and ogres (*yakṣa*?)

with all their retinue...» (Dang-po bgegs-la gtor-ma byin-pa via Beyer

(1978) p. 295.)

Les oeuvres tantriques mentionnent souvent les Huit Groupes de *dharmapāla* (*Dregs-pa sde rgyad*). (Nebesky-Wojkowitz p. 254) Le terme *dregs-pa* ne réfère pas seulement aux *dharmapāla* mais est une appellation générale qui inclut la multitude des dieux et des déesses (*dregs pa pho mo*). Au Tibet, de nombreux *dharmapāla* sont en fait des *deva* ou des *asura* indiens. (Nebesky-Wojkowitz p. 253)

Les Huit Groupes de Dregs-pa-s, dans certains ouvrages, sont multipliés en six sous-divisions. Ainsi, nous avons les Huit Groupes: exotériques (*phyi yi sde brgyad*), ésotériques (*nang*), les secrets (*gsang ba*), les excellents (*mchog*), les émanations (*nirmāṇa, sprul-pa*), et les apparents-mondains (*ābhāsabhāva, snang srid*). (Nebesky-Wojkowitz p. 254)

Bien que ces expressions veuillent inclure tous les «dieux et démons», la masse fourmillante des esprits et des dieux est telle qu'elle ne se laisse pas classer aussi aisément. Dans le tantrisme, tout est divinisé incluant les choses non animées comme les montagnes, les arbres et les rivières. C'est pourquoi presque chaque cycle tantrique et *maṇḍala* nous fournissent de nouvelles listes. Une oeuvre importante de Nebesky-Wojkowitz consiste essentiellement en descriptions iconographiques de listes de divinités de toutes sortes. Nous y trouvons les rois des quartiers qui sont multipliés, depuis des groupes de huit jusqu'à soixante-quinze. Ils sont les huit *mahādeva* (*lha chen brgyad*), les huit *Mahānāgā* (*klu chen brgyad*), les huit grands dieux planétaires (*gza' chen brgyad*), les vingt-huit *nakṣatra* (*rgyu skar nyi shu rtsa brgyad*), les dix

lokapāla (*phyogs skyong bcu*), etc. (p. 265) Ainsi, l'expression «les huit groupes de dieux» n'est-elle pas à prendre à la lettre.

Répertoriés dans le MMVR d'une manière individuelle, il n'y a pas de liste de noms de *kinnara*, ou de *mahoraga*, ni de *garuḍa* ou de *gandharva*. Mais ils sont tous nommés à l'intérieur du texte.

Notre écriture a donc une place importante dans la littérature eschatologique bouddhique. Elle se concentre sur l'exposition des divinités «mondaines» à l'encontre de autres textes tantriques qui dénombre le panthéon des *dhyāni-buddha*, des *bodhisattva*, des saints bouddhistes, et des familles tantriques qui englobent les divinités mondaines du MMVR.

Évolution du panthéon depuis le IV^e siècle jusqu'à la traduction d'Amoghavajra.

Avant de conclure, nous croyons important de faire quelques remarques sur la présence des listes dans l'histoire du MMVR. Nous avons vu, au premier chapitre, que le MMVR est une écriture composée de différents éléments hétérogènes. Le texte est un collage de mythes et de formules empruntés à différents textes canoniques, ou tout le moins, s'en inspire d'une manière familière et reconnaissable. Il est, pour le moment, difficile d'évaluer pour plusieurs raisons le contenu total des versions chinoises auxquelles nous avons accès. La plus importante est la difficulté de retrouver les mots sanskrits correspondants aux translittérations. Ceci est un problème particulièrement

sévère car les premières traductions chinoises ont été faites sans système universel de translittération.

L'interprétation chinoise anonyme T. 986 contient une liste d'environ cinquante *r̥ṣi* (ou serait-ce plutôt d'immortels (*shenxian* 神仙). (Taishō 986.19: 478) Leurs noms ont une saveur nettement taoïste comme nous le verrons au prochain chapitre. Ce cortège de noms est encadré par des formules sanskrites translittérées méconnaissables, sauf peut-être pour les sanskritistes.

La première formule est générale, c'est celle du Grand-roi-paon, suivit de la formule de l'essence du Grand-roi-paon (p. 477c). Nous avons subséquemment celles de Maitreya, de Brahmā-sahāpati, et d'Indra (p. 478a). Le catalogue des *r̥ṣi* est alors suivi des formules du Premier Brahmā (*xian chu da xian* 先出大仙), et de celles des quatre *lokapāla*. (p. 478b-c) Aucun nom de gardiens des quartiers n'est mentionné.

Le T. 987, qui inclut *in extenso* la version précédente, dont la liste des cinquante *r̥ṣi*, n'y rajoute que les noms de quatorze *rakṣasī*. Bien d'autres noms sont exposés, ici et là, ils le sont dans le cadre de salutations pieuses ou encore lorsqu'une nouvelle formule est annoncée et qu'elle porte le nom de tel ou tel divinité. Nous mentionnerons ici les différences notoires pour le bienfait d'un exposé exhaustif .

1. Le tout débute par un hommage aux Trois Joyaux, aux sept bouddhas du passé, aux bouddhas *pratyeka*, aux *arhat*, à Maitreya, aux *anāgāmin* (ceux qui ont atteint le

non-retour), aux *siddha* et aux bouddhistes en général. (Taishō 987.19: 479a)

2. Les dieux et les démons sont alors énumérés. «*Deva, asura, maruta, garuda, gandharva, kinnara, mahoraga, yakṣa, rākṣasa, preta, piśāca, bhūtā, kumbaṇḍa, pūtana, kaṭapūtana, unmāda, cchāyā, apasmāra, ustāraka...*» (Taishō 987.19: 479a)

3. «Fantômes et esprits qui mangent: fantômes qui absorbent la vitalité, fantômes abeilles qui mangent la pierre, fantômes qui mangent la moëlle, fantômes qui mangent la chair,» etc. (Taishō 987.19: 479a)

4. La première véritable nomenclature est celle des quatorze *rākṣasī*. (Taishō 19: 479a) Le tout est suivi du mythe de Svāti. (Taishō 987.19: 479a-b) L'histoire conclut avec l'énumération de maladies qui sont guéries par la récitation de la formule. Vient ensuite cette formule qui ressemble en tout point à celle du Paon-à-l'éclat-d'or.

«[Puisse] la journée être paisible [et] la nuit paisible;

zhou an ye an (晝安夜安)

[Et] l'espace entre [ces deux], être d'une paix continue;

zhong jian chang an (中間常安)

Jour et nuit [qu'il y ait] une retraite paisible;

zhou ye an yin (晝夜安隱)

[Et puis-je être] protégé par tous les bouddhas!

zhu fo suo hu (註佛所護)» (Taishō 987.19: 479)

Une formule en sanskrit continue après cette incantation. (Taishō 987.19: 479c) Le tout est suivi par le texte intégral du T. 986 jusqu'à la page 481a. (Taishō 987.19: 479c-481a)

5. La deuxième liste consiste dans le rappel des noms du maître de Sumeru, *Libili* (利閉利)(Taishō 987.19: 481a) et des quatre maîtres et leurs disciples qui y vivent. (Taishō 987.19: 481b) Le reste du *sūtra* est une suite de formules de toutes provenances précédées par une courte instruction pour le rituel. (Taishō 987.19: 481b)

La version de l'illustre traducteur Kumārajīva, le T. 988, est éloquente par sa collection de formules de toutes provenances. Le début de l'écriture est un extrait d'un autre *sūtra*. Celui-ci a été relevé par les éditeurs du Taishō et serait le *Miao bei yin chuang tuoluoni jing* (妙臂印幢陀羅尼經)(T. 1364). (Taishō 988.19: 481c)

Cette partie nous dépeint les *nāgā* des cinq quartiers, leurs locations, le nom de leurs empereurs (*di* 帝), le nombre de leurs serviteurs, leurs troupes, etc. Une importante marque de ce discours est l'usage du mot *vajra* pour dénoter les noms des domaines, ou

encore les titres. (Taishō 988.19: 482a)

La première formule longue d'une page est extraite de la Prajñāpāramitā. (Taishō 988.19: 482b) La seconde extraite du même ouvrage commence après une formule d'hommage au Paon-à-l'éclat-d'or. (Taishō 988.19: 482c) En fait, elle invoque la présence des souverains du monde (Śiva, Varuṇa, Brahmā, etc) et des démons (*kiṇṇara*, *maruta*, etc) dont nous sommes déjà familier avec les versions précédentes et celle d'Amoghavajra. Lévi mentionne la présence de l'histoire de Svāti mutilée mais je dois avouer ne pas l'avoir reconnue. ((1915) pp. 25-26) Cette version porte le titre de Kongque wang zhoujing et est un collage d'évocations, d'imprécations, et de formulaires ritueliques d'incantations, sans trame mythique qui les unirait et les rationaliserait. Ce texte ne contient que quelques noms divins. L'emphase est sur l'énumération de groupes comme le démontre l'extrait suivant.

«Hommages à la formule divine du Grand roi-paon-à-l'éclat-d'or!
 [Hommages à] l'incantation divine de la Mahāprajñāpāramitā! [Voici]
 la formule divine du Bodhisatva Avalokiteśvara! En haut jusqu'aux
 cieux du monde du sans-forme, le ciel *Shoutuohui* (首陀會天), le ciel
 Śubha-kṛtsna, le ciel Ābhāsvara, le ciel Nirmāṇarati, le ciel Paranirmita-
 veśavartin, le ciel *Buqiaolebian* (不嚩樂天), le ciel Tuṣita, le ciel de
 Yama, le ciel *Daoli* (初里天), [et] le ciel de Śakro devānam Indra; [il y a]
 le roi céleste Dhṛitarāśtra, le roi Virūdhaka, le roi Virūpākṣa, le roi
 Vaiśravaṇa et les six rois universels, le soleil, la lune et les cinq

planètes; les vingt-huit *nakṣatra*, la mère des fantômes, les grands généraux des cinq offices (*luo guan* 羅官) qui relie, dispersent et dirigent les démons et les dieux (*gui shen* 鬼神); Mucilinda, [et] tous les grands rois *nāgā* des vingt-huit départements, etc; protégez ma personne, un tel! Mahābrahmā, les [dieux] des cieux Trente-trois, les quatre grands *lokapāla* ...» et ainsi de suite (Taishō 988.19: 482c)

Kumārajīva nous nomme quelques personnages importants comme les quatre gardiens des quartiers, Mucilinda le roi des *nāgā*, Mahābrahmā et d'autres, mais cette énumération est loin des détails des versions du MMVR qui suivirent. Il nous fait l'inventaire des positions bureaucratiques plutôt que des personnages. Les quelques noms propres qu'ont retrouvés ne sont que des exemples pour illustrer son exposition. Le Grand-roi-paon-à-l'éclat-d'or est nommé ainsi que Narayana pour être suivi plus loin des titres génériques des «rois des montagnes, rois esprits des arbres, rois esprits des rivières, rois esprits des mers, rois esprits de la terre, rois esprits des eaux...» etc. (Taishō 988.19: 482c)

Toutes ces formules se terminent par une incantation où la personne pour qui la récitation est faite est nommée. En cela, malgré le mot *jīng* (經) (écriture ou *sūtra*) de son titre, le T. 988 est plus un manuel d'incantations qu'un *sūtra*. Le pétitionnaire n'a qu'à insérer son nom là où il est clairement indiqué pour que le rituel de protection soit complet. (Exemple, T.988.19:482c)

Avec le T. 984 de Sengjiapoluo, on peut déjà entrevoir les traductions de Yijing et d'Amoghavajra. Le texte sanskrit original qui aurait servi à cette traduction semble avoir été le même que celui des deux traducteurs ultérieures. On y retrouve les mêmes sections, les unes après les autres, et les mêmes divinités dont plusieurs n'auraient pas été reconnues. (Lévi (1915) p. 26 n. 1)

Sylvain Lévi classe les deux traductions de Sengjiapoluo et de Yijing comme littérales et imparfaites. (p. 26) Nous laisserons ce jugement à des spécialistes. Il n'est pas nécessaire, pour notre exposé, de faire une étude philologique des traductions chinoises du MMVR. L'important pour notre démonstration est de relever que la version du T. 984 (Sengjiapoluo), qui fut composée entre les années 506 et 520 (Lévi (1915) p. 26), fait état d'un *sūtra* qui aurait atteint une forme presque définitive dans sa formulation. Nous soutiendrons qu'on peut retrouver celui-ci dans les différentes versions (sanskrites et tibétaines) plus tardives, avec des modifications et des ajouts minimes.¹²

Résumé

Quel est la raison sociale de toutes ces listes? Pourquoi les anciens des premiers siècles de notre ère ont-ils cru important d'écrire des listes de noms divins?

Jack Goody, dans son étude sur la domestication de l'esprit «sauvage» s'est intéressé à la raison des listes. Il conclut qu'il y a principalement trois sortes de listes.

¹²Nous renvoyons le lecteur à la version sanskrite de Shuyo Takubo.

1. Il y a des catalogues qui sont de véritables inventaires. La liste des rois serait un exemple typique de ceux-ci. (p. 80)
2. Il y aurait des listes rétrospectives qui consistent en choses à faire ou articles à acquérir. Ces listes sont provisoires et servent de guide d'achat, d'itinéraire, ou encore énumèrent des séries d'événements qui recherchent leurs accomplissements dans le futur. Les articles qui les constituent sont rayés de la liste au fur et à mesure qu'ils sont accomplis ou acquis. L'exemple de la liste d'épicerie est suggéré par Goody. (p. 80)
3. Le troisième type de liste consisterait en une sorte d'inventaire de concepts. Goody propose l'image d'une encyclopédie comme modèle. (p. 80)

Les listes organisent les articles qui en font parties. Elles sont finies, et elles définissent, par la création de limites, le monde qu'elles répertorient. Elles sont, plus souvent qu'autrement, différentes de l'élocution verbale par le fait que leurs articles sont traités de manières isolées et abstraites. (Goody p. 81)

Que nous disent les listes du MMVR?

Le culte des dieux, dans l'Inde ancienne, était une suite de formules et de procédés.

Les rites de l'Atharvaveda ont tous des buts bien précis. Une liste des potentats du monde et de leurs pouvoirs trouvait sûrement son usage chez les ritualistes ainsi que dans la population croyante cherchant remèdes à ses maux. Le MMVR a tout de la

première sorte de liste que nous propose Goody. Elle est un catalogue d'officiers qui ont comme fonctions la protection du croyant et de l'état. Cette dernière fonction est particulièrement importante comme nous le verrons plus loin. Le MMVR partage, en cela, l'image juridique de l'Ātānātiya sūtra. Il est un document officiel, un registre d'état civil du monde spirituel bouddhique.

Le Bhāgavata Purāna contient peut-être une des listes des plus éloquentes quand aux raisons de leur existence et de leur utilité. Je me permet ici de conclure ce chapitre par une citation de ce Purāna dont on peut retrouver la plupart de ses divinités, sinon des alias, à l'intérieur du MMVR.

«Celui qui désire l'illumination du savoir doit vénérer l'Immensité
(Brahmā).

«Celui qui cherche une descendance doit vénérer le Progéniteur
(Prajāpati).

«Celui qui désire la chance doit vénérer le Pouvoir-d'illusion (Māyā).

«Celui qui désire l'intelligence doit adorer le Soleil (Surya).

«Celui qui désire la force virile vénère les Principes-universels (*visve-
deva*).

«Celui qui désire la puissance vénère les moyens-d'accomplissements
(Sādhya).

«Celui qui désire une longue vie vénère les Médecins-des-dieux, les
Aśvin,

- «Celui qui désire la vigueur vénère la Terre (Ilā).
- «Celui qui cherche la stabilité vénère les Mères-du-Monde (*jagad-mātā*).
- «Celui qui désire la beauté vénère les Musiciens-célestes (*gandharva*).
- «Celui qui désire une femme vénère la nymphe (*apsara*) Urvaṣī.
- «Celui qui désire dominer vénère le Souverain-suprême (Parameṣṭhin).
- «Celui qui désire la gloire vénère le Sacrifice (*yajña*).
- «Celui qui désire un trésor vénère Varuṇa, le Souverain-des-eaux.
- «Celui qui désire le savoir vénère Śiva, le Seigneur-du-sommeil.
- «Celui qui cherche la paix matrimoniale vénère Umā, l'épouse de Śiva.
- «Celui qui désire accomplir son devoir vénère l'Hymne-souverain (Viṣṇu).
- «Celui qui désire une descendance nombreuse vénère les Ancêtres (*pitri*).
- «Celui qui désire la force vénère les divinités des Vents (*marut*).
- «Celui qui désire un trône vénère Manu, le Législateur.
- «Celui qui désire la luxure vénère l'Oblation (Soma).
- «Celui qui veut se libérer du désir vénère la Personne-cosmique, Puruṣa.
- «Qu'un homme soit déjà réalisé ou qui cherche à l'être, ou qu'il soit encore sous l'emprise des attachements, il doit avec une dévotion profonde vénérer la Personne-suprême (Tat-Puruṣa).» Bhāgavata Purāna. 2^e part. 3, 1, 10. (Trad. Daniélou pp. 570-571)

Étrangement, nous voyons dans cette hymne indien la fonction du polythéisme chinois.

C'est celle de la spécialisation des offices. On s'adresse à celui qui est en charge du bureau responsable en accord avec la requête. Les dieux sont multiples car il est nécessaire d'avoir leurs présences à tous les niveaux de la grande machine opérationnelle qu'est l'univers. Elle est similaire à l'édifice bureaucratique chinois car, bien entendu, ce dernier prend comme modèle celui élaboré par les doctes confucéens qui l'ont à leur tour conçu pour être un petit macrocosme humain reflet du plan original cosmique.

Chapitre Trois

Le sūtra de la Mahāmāyūrī en Chine

Il y a trois thèmes importants qui nous concernent au sujet du récit du *sūtra* de la Mahāmāyūrī. Le premier est celui de la trame mythique que nous avons déjà étudiée aux chapitres précédents. Nous en sommes venus à la conclusion que le MMVR était un texte composé de sources diverses. En effet, les récits concernant le Roi-paon, et Svāti, ainsi que les stances du Sūtra d'Upasena ont manifestement été assemblées en un tout plus ou moins homogène. Cela nous indique une certaine volonté des auteurs de rendre concis plusieurs éléments dispersés. Ils les auraient ainsi rassemblés, sans aucun doute, pour rendre plus légitime l'écrit ou encore pour synthétiser un système culturel. Ceci nous donne quelques indications sur l'évolution possible des écrits bouddhiques du mahāyāna en général et, en particulier, sur la formation des textes ésotériques et tantriques.

Deux autres emphases du récit du MMVR sont aussi importantes à examiner. Ce sont celles du grand nombre de *dhāraṇī* qui y sont présentes ainsi que du panthéon volumineux qui y est exposé. Dans ce chapitre, nous voudrions nous attarder à l'examen de ces deux particularités ainsi que de la pertinence de leurs présences en Chine.

N'est-il pas étonnant qu'un texte étranger contenant un grand nombre de phrases

presqu'imprononçables pour les chinois de l'époque et exposant un panthéon de dieux et de démons tout à fait inconnus fasse l'objet de tant de traductions et même d'une introduction rédigée par la main impériale? Quelle fascination a pu exercer ce texte inintelligible pour les lettrés chinois, doctes confucéens, qui étaient les patrons des adeptes du MMVR, les thaumaturges bouddhistes? Quelles furent les raisons de cet engouement pour les rituels ésotériques chez les membres de la famille impériale? Tels sont les quelques points que nous aimerions étudier. Nous ne prétendons pas suppléer à des réponses définitives mais, tout le moins, y apporter quelques précisions qui, nous l'espérons, éclaireront les lecteurs intéressés.

Les incantations en Chine avant l'arrivée du bouddhisme

Lors des premiers contacts avec les prozélites du mahāyāna, les chinois étaient déjà experts dans l'usage des incantations et les arts magiques.

Le savant chinois Liu Xiaoming (劉曉明) dans son étude récente sur les talismans (*fu* 符) et incantations (*zhou* 咒) (1995) a tracé l'évolution de ces dernières depuis les sources classiques jusqu'aux textes médiévaux. Il voit l'origine des incantations dans les paroles propitiatoires (*zhuci* 祝詞) utilisées lors des cérémonies de la noblesse des anciennes dynasties. Avec la venue des spécialisations dans les arts du sacrifices et des rituels, le caractère originel de *zhou*, *huang* 咒, se transforma pour devenir celui que l'on connaît aujourd'hui. Ce dernier est représentatif de deux bouches tournées vers le

haut pour évoquer les hullulements des invocations ritueliques.¹ (pp. 352-353) Ainsi, alors que *zhu* (祝) est associé aux paroles propitiatoires de nature fastes utilisées dans les cérémonies, le mot incantation (*zhou* 祝) se serait spécialisé pour faire référence à des paroles magiques dont le but pouvait être bénéfique ou néfaste, comme dans le cas des malédictions (*zuzhou* 詛咒). (Liu p. 356)

Les tous premiers textes chinois, comme les os oraculaires des Shang (1570-1045 A.C.),² ne font pas de distinctions sémantiques entre les caractères *zhou* et *zhu*. Ils sont utilisés alternativement et semblent avoir le même sens. Ainsi, Liu cite quelques sources d'inscriptions oraculaires qui démontrent la flexibilité sémantique du premier caractère, *huang* 兄. (p. 353)

Les paroles propitiatoires sont apparues sur la plateforme cérémoniale. Ce ne serait qu'avec la venue de la complexité dans les rituels que les spécialités incantatoires se seraient développées. Cette division des tâches ritueliques est reliée avec l'évolution de la société chinoise depuis l'époque des Royaumes Combattants (480-221 A.C.) jusqu'à la création de la dynastie des Qin (221-207 A.C.), puis des Han occidentaux (206 A.C. - 8 P.C.). Ces derniers, en adoptant les formules ritueliques des Zhou (1049-221 A.C.), ont développé un système liturgique très élaboré. En fait, dans la société

¹L. Wiegner dans son étude étymologique des caractères de la langue chinoise démontre la formation des dérivés de *huang* par l'ajout de radicales. Adoptant l'interprétation classique du caractère, il confirme le sens ici adopté d'un homme surmonté d'une bouche. (Wiegner (1912) p. 85) Voir les études de Qiu Hsi-Kuei. (2000) (Je n'ai malheureusement pu consulter cet ouvrage pour cet essai.)

²Les dates des Shang ont longtemps été objets de débats. Je renvoie le lecteur à l'excellente introduction de David Keightley sur le sujet et utilise, ici, les dates qui semblent maintenant être en faveur chez les chercheurs contemporains. (Keightley (1999) pp. 247-250).

chinoise de l'époque, le système rituelique des Zhou, peut-être sous l'influence des confucianistes qui devinrent influents sous les Han, fut porté à l'utopie. Ce rêve de société rituellement parfaite fut codifié dans des manuels qui devinrent ensuite les classiques comme le Rituel des Zhou (Zhouli 周禮). Celui-ci définit non seulement les différentes fonctions officielles mais aussi leurs rôles ritueliques et les devoirs des officiants spécialistes. Ce texte canonique est à juger avec prudence car il fut une codification tardive et, selon certains historiens, doit être tenu pour la narration d'une tradition reçue. (Loewe p. 1013) C'est-à-dire, il doit être considéré comme une vision utopique de certains cercles de lettrés à travers l'histoire de la Chine en débutant avec ceux des Han.

Le bureau du printemps (*chunguan* 春官) est décrit dans le Zhouli comme étant en charge des rites du royaume. Il est dit que ce bureau était composé de soixantes officiers. (Biot 1:45) Le texte nous en décrit soixante-dix. Un des postes les plus importants était celui du Grand Invocateur (*dazhou* 大祝). Le Zhouli le décrit comme maître de cérémonie dans les divers rituels officiels.

«Le Grand Invocateur: Il est en charge des paroles des six formules propitiatoires (六祝之辭), pour servir les esprits (*gui* 鬼), les divinités (*shen* 神) [et] les esprits de la terre (*qi* 祇); pour solliciter l'auspiceux; pour rechercher la vertu éternelle. La première [de celles-ci] est appelée: Propitiation pour le favorable (*shunzhu* 順祝); la seconde est appelée: Propitiation pour l'année (*nianzhu* 年祝); la troisième est appelée:

Propitiation pour le bon augure (*jizhu* 吉祝); la quatrième est appelée: Propitiation pour la transformation (*huazhu* 化祝); la cinquième est appelée: Propitiation pour le propice (*duanzhu* 瑞祝); la sixième est appelée: Propitiation des [divinités des] registres (*cezhu* 策祝).» (Chen Shuguo (1989) p. 68)³

«Il est [aussi] en charge des six prières conjuratoires (*qi* 祇) pour unir les esprits [et] les divinités. La première [de celles-ci] est appelée [sacrifice] au seigneur suprême (*lei* 類); la deuxième est appelée [sacrifice] aux ancêtres progéniteurs (*zao* 造); la troisième est appelée [sacrifice] pour éloigner les calamités (*gui* 禴); la quatrième est appelée [sacrifice] collectif (*yong* 禴); la cinquième est appelée [prières de] l'attaque (*gong* 攻); la sixième est appelée [prières de] l'allocution (*shuo* 說).» (Chen Shuguo (1989) p. 68; Biot 2:86; Liu p. 358)

«Il fait [aussi] les récitatifs (*ci* 辭) pour communiquer avec [les intelligences] supérieures et inférieures (*shangxia* 上下), avec [les esprits de] la parenté [ou] les étrangers (*shu* 疏), [ou les esprits] rapprochés [ou] éloignées. Les premiers sont appelés: [invocations aux] ancêtres (*ce* 祠); les deuxièmes sont appelés: [invocations au] destin (*ming* 命); les troisièmes sont appelés: avertissements (*gao* 誥); les quatrièmes sont

³Pour une facilité d'accès, nous avons préféré utiliser pour les citations les textes du Zhouli, Yili et Liji édités par Chen Shuguo (1989). Toutefois, nous renvoyons le lecteur à l'édition de Sun Yirang du Zhouli, en 14 volumes, pour ce qui concerne le Rituel des Zhou.

appelés: réunion (*hui* 會); les cinquièmes sont appelés: prières (*dao* 禱); les sixièmes sont appelés: éloges funèbres (*lei* 誄). Il distingue les six dénominations (*hao* 嘒). La première est: La dénomination des divinités. La deuxième est: La dénomination des esprits. La troisième est: La dénomination des ancêtres. La quatrième est: La dénomination des animaux (*sheng* 牲). La cinquième est: La dénomination des grains. La sixième est: La dénomination des monnaies (*bi* 幣).» (Chen Shuguo (1989) p. 68; Biot 2: 87-88))

Outre le Grand Invocateur, le Zhouli décrit aussi les offices du Sous-Invocateur (*xiaozhu* 小祝). Le sous-invocateur:

«Est en charge des prières dans les petits sacrifices. Ils sont chargés des invocations et dénominations usités dans les sacrifices agréables de conjuration, d'imploration et de remerciement, pour demander du bonheur, profiter de l'année abondante, appeler les pluies régulières des saisons, calmer, apaiser le vent et la sécheresse, les guerres et les calamités, éloigner les délits et les épidémies.» (Biot 2:94-95; Chen Shuguo (1989) p. 69)

Il y a aussi les invocateurs des funérailles (*sangzhu* 喪祝) (Biot 2:97; Chen Shuguo (1989) p. 69), ceux pour les chasses (*dianzhu* 甸祝) (Biot 2:99; Chen Shuguo (1989) p. 69), les imprécations et les malédictions (*zuzhu* 誛祝) (Biot 2:101; Chen Shuguo (1989)

p. 69). Il y a les maîtres sorciers (*siwu* 司巫) (Biot 2:102; Chen Shuguo (1989) p. 70), les acolytes sorciers (*nanwu* 男巫) (Biot 2:103; Chen Shuguo (1989) p. 70), et les sorcières (*niuwu* 女巫) (Biot 2:104; Chen Shuguo (1989) p. 70). Tous ces officiers de la cour étaient des spécialistes dans l'art des invocations, des prières, des imprécations rituelles de toutes sortes. La codification de leurs expertises est un exemple éloquent de l'art consommé des exercices rituels de l'époque. Cet excès de détails et de règles dans le rituel fut une importante préoccupation non seulement des spécialistes des rites mais aussi des hommes d'état qui s'impliquaient dans les discussions portant sur les rites impériaux. (Wechsler (1985); Twitchett (1978) p. 390-391)

Bien que le Zhouli soit une utopie, la persistance de ce rêve qu'est l'ordre rituel et politique et qui s'y retrouve, décrit sa continuité à travers l'histoire de la Chine. Le ministre réformiste des Song du Nord, Wang Anshi (王安石)(1021-1086), déclarait ouvertement l'influence de ce classique sur son idéologie et l'élaboration de ses politiques. (Borrell pp. 85-87)

Les invocations et prières qui furent récitées par les officiers décrit dans le Zhouli ne nous sont parvenus qu'indirectement. Le Zhouli ne semble pas en contenir. Une invocation, peut-être prononcée par le grand Invocateur lors du rite de la propitiation pour une année favorable mentionnée plus haut, fut consignée par Dong Zhongshu (董仲舒)(179-104 A.C.) dans son Chunqiu fanlu (Les franges cérémoniales des Annales du Printemps-Automnes, 春秋繁露), section Sacrifices des banlieues (*jiaosi* 郊祀).⁴

⁴Deux études sur le Chunqiu fanlu: Arbuckle, Gary and Sarah A. Queen.

«L'invocateur pour les banlieues dit: «Empereur qui règne au Haut-Ciel, éclaire et abaisse tes regards vers le sol. Collecte les influences transcendantes de la terre, fait descendre vents et pluies doux.

Multiplie les créatures [et] la masse des êtres vivants. Que chacun obtienne son dû! Sois prodigue aujourd'hui [comme tu étais] prodigue dans l'antiquité. Sauvegarde [et] donne à l'homme, un tel, qui vénère et rend hommage à l'empereur, la faveur du ciel.» (*Jiaozhu yue*:

huanghuang shangtian, zhaolin xiatu. Jidi zhi ling, jianggan fengyü.

Shuwu qunsheng, ge de qi suo, mijin migu, weiyü yiren mou jingbai

huangtian zhi hu. 郊祝曰：皇皇上天，照隣下土。集地之靈，降甘風雨，庶物群生，

各得其所，靡今靡古，維予一人某敬拜皇天之祐。）(via Liu p. 359)

Dong Zhongshu nous donne encore des exemples de prières et d'invocations qui furent, peut-être, utilisées à l'époque. La sixième prière conjuratoire qui est l'allocution (*shuozhu* 說祝) fut utilisée pour éviter ou encore prévenir les calamités naturelles de sévir. La prière qui suit était adressée au soleil, le souverain du ciel, qui par ses rayons bénéfiques assurait les récoltes. Son grand pouvoir pouvait aussi dessécher les champs et provoquer la famine.

«Éclat éclatant à la grande brillance! Elimine l'absence de lumière.

Remédie à l'envahissement du yang par le yin tout comme à

l'envahissement de la noblesse par le commun.» (*Zhaozhao daming*,

jianmie wuguang, nai heyi yin qin yang, yi bei qinzun. 炤炤大明，蕪滅無光，

奈何以陰侵陽，以卑侵尊。)(via Liu p. 360)

Le Liji (禮記) contient encore de ces incantations solonelles prononcées par les officiers des rites. Lors du rite appelé *cha* (蜡), d'abondants sacrifices étaient offerts aux divinités des rivières, des champs, et à toute la cohorte des esprits. Le tout était constitué de huit sacrifices offert par le souverain. (Couvreur 1:595; Chen, Shuguo

(1989) p. 383)

Lors de la présentation de ceux-ci, l'invocateur récitait:

«Que la terre revienne à sa demeure! Que les eaux retournent à leurs bassins! Que la multitude des insectes s'abstiennent de faire des ravages (lit.: travailler)! Que les herbes et les bois [de la forêt] retournent à leur marais!» (*Yue: tu fan qi zhai! Shui gui qi he! Kun chong wu zuo! Cao mu gui qi ze!* 曰土反其宅水歸其壑昆蟲毋作草木歸其澤) (Couvreur 1:596; Chen, Shuguo p. 383; Liu p. 355)

L'intention de la plupart des formules incantatoires qui auraient été utilisées lors des rites du Zhouli, ou ceux du Liji, avaient pour but d'invoquer les bienfaits, les auspices, de faire des faveurs aux divinités célestes du moment, de recevoir une assistance céleste dans les temps de détresse, ou encore pour les éviter, et *et cetera*, sujets en soi peu différents de ceux du MMVR. Le tout aurait fait partie du calendrier des activités

de la bureaucratie. Ces activités auraient inclu: l'augure pour certifier le caractère des auspices de toute entreprise; les demandes d'élimination des calamités; la notification aux esprits des ancêtres, du ciel, et de la terre d'événements importants pour le royaume; la conclusion de serments (Biot 2:85 n. 6); le secours au soleil lors d'éclipses avec la frappe des tambours (l'attaque, *gong* 攻); la réprimande (*shuo* 說) aux esprits non-coopératifs; les reproches; les alliances (*meng* 盟); les éloges funèbres;⁵ et ainsi de suite, en incluant aussi les malédictions, les sorts jetés aux ennemis, et toute la panoplie des artifices de la magie cérémoniale. (Biot 2: 86 n. 2; 2:85-88, 101-104 in passim). Il n'y a aucun doute que le calendrier rituelique d'offrandes et d'implorations des ancêtres et divinités des registres impériaux aurait été très chargé, si toutes les règles du Zhouli et des autres canons ritueliques avaient été appliquées.

Parmi les plus anciennes invocations conservées, le serment (*mengzhu* 盟祝) semble avoir été une forme particulièrement usitée et qui fut la plus mise par écrit. Nous en retrouvons quelques-uns dans le Livre des Odes (Shijing 詩經) et le Zuozhuan (左傳).⁶ Les spécimens les plus anciens conservés ont été découverts dans un tertre pour les pactes (*mengshi qianzhi* 盟誓遺址), une plateforme rituelique, du royaume de Jin (秦) (périodes de règnes 780-369 A.C.)⁷ de la période des Printemps et Automnes (722-481 P.C.) en décembre 1965, à l'ouest du village de *Houma* (候馬) dans la province du Shanxi (山西). Des quelques deux mille graphies, un peu plus de six cent ont été

⁵Un grand nombre sont contenues dans le Zuozhuan et le Livre des Odes (Shijing). Liu nous en donne quelques références. (p. 360)

⁶Dobson, W.A.C.H. (1968) et Mullie, J. (1948) pour des études sur les serments du Zuozhuan.

⁷Shaughnessy (1999) pp. 26-28.

déchiffrées (Houma p. 1), et des six cent cinquante-six inscriptions qui furent découvertes, seulement neuf ne sont pas des relevés de pactes. (Weld (1997) p. 125) Ces écrits sont toujours à l'étude et les divers rapports de recherche réfèrent au corpus de ces inscriptions sous l'appellation générique du Livre des serments de Houma (Houma mengshu 侯馬盟書). Le tertre semble avoir été construit avant 470 A.C. (Liu p. 362) Il semble que la plupart des inscriptions découvertes font référence à une même date. D'après les calculs des spécialistes, deux dates ont été avancées. La première, la plus probante, serait celle du 16 janvier 497 A.C. L'autre pourrait correspondre au 11 février 490 A.C. (Weld (1997) p. 127 avec, en plus, la note 5 en bas de page.)

Les serments de l'époque étaient composés en deux sections. La première exposait l'entente entre les partis. La seconde consistait en une malédiction qui serait jetée sur ceux qui violeraient le pacte. C'est cette dernière section qui nous intéresse car son langage ne nous est pas étranger. C'est celui des imprécations et des formules utilisées dans les propitiations de tous genres. Le rituel était relativement simple. Après que les serments furent solennellement prononcés, une victime était sacrifiée. L'animal qui était enterré avec les textes des serments étaient plus souvent un mouton. D'autres animaux domestiques ont été retrouvés mais aucun texte ne semble les avoir accompagnés. Il est possible que certains pactes furent conduits en secret, comme le mentionne le Zuozhuan,⁸ et que toutes traces d'écrits auraient été bannis pour maintenir l'anonymat. (Weld (1997) p. 129) Les membres des différents groupes scellaient leurs lèvres du sang de la victime et une inscription décrivant les termes de l'entente était

⁸Zuozhuan, Cheng 2, 25.23a-23b, (430); Ai 12, 59.3b-4a (1026) Référence de Weld p. 129 n. 13.

placée sur la victime qui était aussitôt enterrée. (Biot 2:101 n.6) Le responsable du rituel, des prières, et des invocations ainsi que de la création des inscriptions placées sur les victimes était l'invocateur des conventions (*zuzhu* 詛祝) du Zhouli. (Biot 2:101, Liu p. 361) Les victimes sacrificielles semblent avoir eu un rôle de médiation entre les mondes, celui des vivants et celui des ancêtres. Elles auraient pu avoir comme fonction d'attirer l'attention des esprits et leurs pouvoirs ou encore de faire agir la malédiction le cas échéant. (Weld (1997) p. 156) Ce sacrifice avait pour but la communication avec les esprits qui étaient témoins du serment. Qui étaient-ils?

«In his commentary of the “Jinli” (覲禮) chapter of the Yili, Zheng Xuan says that in the king's covenants, the supervising spirit (*shenzhu* 神主) was the sun; in covenants made by royal officers of the rank *bo* (𠄎), the supervising spirit was the moon; and in covenants of the feudal princes, the supervising spirits were the mountains and rivers (*shan chuan* 山川).
...» (Yili, 27: 13b (328) via Weld p. 158 (trad.))

«The covenants' supervising spirits (*mengshen* 盟神) did not always fall within the limits (stated by Zheng Xuan above), as shown by (the example quoted in) Xiang 11, which calls upon the *sishan* and the *simeng*, the famed mountains and the renowned rivers, the multitude of spirits and the various recipients of sacrifices, the former kings and the former dukes, and the ancestors of the seven surnames and the twelve states.» (Zuozhuan, 31:18b-19a (545-546) via Weld P. 158 (trad.))

Trois pièces de jade avec des inscriptions de malédictions (*zuzhou* 詛咒) ont été découvertes à Houma. Le texte est difficile à reconstruire mais le geste est clair. Quiconque enfreint les engagements du serment subira les réprimandes des esprits et aura ses descendants et ancêtres maudits. (Liu p. 364) Les inscriptions sont difficiles à déchiffrer et malgré l'attribution de «malédiction» par les spécialistes, il est difficile d'en comprendre le sens. Ainsi, Susan Weld en a rendu une comme suit:

«(If I), Hanzi of X Wuxu fail whole-heartedly to offer ...[to my] lord; or dare to ...overstep the bounds of this alliance and communicate with the camp of Zhonghang Yin and Xian Y; ...far-seeing...cause harm to ...»

(Artefact 105, Houma p. 42; Weld (trad.) p. 150)

Ainsi, pour «voir loin» (*far-seeing*) on devine «les esprits qui voient loin» (*far-seeing spirits*) à l'instar du texte qui va suivre. Pour «nuire» (*cause harm to*), on pourrait bien imaginer «nuire à ma lignée» (*cause harm to my lineage*) comme nous le démontre le troisième texte ci-bas. Ce serment illustre notre propos ainsi que la teneur des pactes et de leur malédictions.

«[I], An Zhang,⁹ pledge myself at the dwelling place of my lord.

Insofar as [I] dare to

⁹L'identification des individus mentionné dans les inscriptions de Houma demeurent sujet à conjectures. Weld résume la situation. Nous y renvoyons le lecteur intéressé. (p. 138)

overstep the bounds [of this alliance] and communicate with Zhao Ni's camp, or with his descendant, or with [here follows a list of enemies list consisting of twenty-two names];

[or if I], Zhang, physically harm You or Your descendants;

[or] in any manner restore [the above-listed enemies] to the territory of the State of Jin;

then, [may the far-seeing spirits] forever [stand ready] instantly to detect me;

and may ruin befall my lineage.

Or if, after this pledge,

[I] dare to fail to [cause] the sorcerers (*wu* 巫) and seers (*xi* 覡), invokers (*zhou* 祝) and scribes (*shi* 史) to offer up victims and other foodstuffs, and regularly sacrifice to the former rulers of Jin in their ancestral temples;

then, [may the far-seeing spirits] forever [stand ready] instantly to detect me;

and may ruin befall my lineage.

As for the descendants of Men Fa, [if], meeting them upon the road, [I] do not kill them;

May the [former] rulers spy me out.» (Traduction de Weld (pp. 146-148)

Une troisième inscription de Houma nous servira pour conclure le sujet des textes de malédictions de l'antiquité. Cette inscription, classée sous la rubrique de texte de loyauté (*shizhu lei* 事主類) par Susan Weld (p. 140) consiste en quatre parties. 1) Le

nom de celui qui fait le serment; 2) Une listes de tâches ou de directions à suivre; 3)

Une soumission aux forces spirituelles qui activent la malédiction; et 4) Une

malédiction sur soi-même. Le texte traduit par Weld va ainsi:

«If [I], Hu,

dare to fail to strip bare my heart and vitals in serving my lord,

dare to fail to adhere thoroughly to Your covenant and the mandate

granted in Dinggong and Pingsi;¹⁰ or

dare, in any respect, to initiate breaking of the faith or dispersion [of the alliance], causing interruption in the guardianship of the two temples; or

dare to harbor the intention of restoring Zhao Ni and his descendants to

the territory of the state of Jin or join in a faction to summon others to

covenant [with them];

may our former rulers, far-seeing, instantly detect me [and]

may ruin befall my lineage.» (Artefact 1.9, Houma p. 164; Weld pp.

140-2)

Pendant l'ère Yuanfeng (元豐, 1078 et 1086 P.C.) de la dynastie des Song du Nord, ont découvert trois stèles des Qin datant d'avant 312 A.C. Ces trois stèles portaient un texte similaire qui, aujourd'hui, est célèbre sous le nom de «l'écrit de la malédiction de Chu»

(zhu chu wen 詛楚文). On y retrouve une ancienne malédiction invoquée par les Qin

¹⁰Dinggong (定宮) peu avoir été le temple ancestral du roi Ding de Zhou (r. 606-586 A.C.) et Pingsi (平時), la ville où Zhao Yang (趙鞅) aurait été récompensé par le roi Jing (景) de Zhou en 516 A.C. Weld (p. 142 n. 43)

contre les Chu.

À l'époque des Royaumes Combattants (480-221) en 312 A.C., les cinq royaumes de Wei (衛), Yue (岳), Han (漢), Yan (燕) et Chu (楚) s'unirent pour attaquer le royaume de Qin (秦). L'instigateur principal de cette alliance semble avoir été Chu. Le roi Huai de Chu (楚懷王) (r. 328-299 A.C.) était à la tête du complot. L'entreprise fut un échec.

Après quelques intrigues politiques du roi Huiwen (惠文)(r. 337/24-311) de Qin, suivit d'un engagement militaire couronné de succès en 312, ce dernier fit inscrire le texte de la malédiction. (Liu pp. 366-7)

Le texte de l'inscription nous rappelle tout d'abord l'entente de non-agression qui fut conclue entre Chu et Qin dans le passé. Il mentionne ensuite la trahison du roi Huai de Chu et sa transgression du pacte solennel. C'est une attaque directe au caractère jugé intempéré du roi de Chu. Huiwen fait appel à l'aide du Haut Empereur, le Monarque Céleste (*huangtian shangdi* 皇天上帝) et aux autres esprit pour éliminer Huai. Il demande l'assistance des armées célestes contre son ennemi juré en ces termes: «Arrêtez et repoussez le maître de Chu!» (*Ke ji chu shi* 克劑楚師) En plus de Huangtian Shangdi, le roi de Qin en appelle à ses ancêtres et aux esprits des eaux, Dashen Juejiao (大沈厥澗),¹¹ le Yama des Qin. (Liu p. 367) Ce recours aux guerriers spirituels deviendra la caractéristique du taoïsme des Maître Célestes (*tianshidao* 天師道) comme nous le verrons sous peu.

¹¹ Aussi Dashen Juejiao (大神厥澗). (Liu p. 366)

Chu ci

En outre des formules des Qin, du Zhouli ou des classiques, d'autres invocations nous sont parvenues d'un milieu peut-être plus populaire. Les Complaintes de Chu (Chu ci 楚辭) est une anthologie de poèmes du royaume Chu du sud. Bien qu'elles furent compilées au II^e siècle A.C., ses écrits les plus anciens datent du IV^e siècle. (Hawkes p. 16)

Le peuple de ce pays prisait les pratiques du chamanisme local et croyait fermement au pouvoir des sorciers et des esprits. (Hawkes p. 18) Ce recueil de poèmes anciens a, parmi d'autres sujets, le commerce avec les divinités, les voyages extatiques dans les contrées spirituelles, et le rappel des âmes. C'est dans cette dernière section que nous retrouvons des écrits qui ont tout des invocations magiques.

Le rappel des âmes (*zhao hun* 招魂) est un rite qui fut pratiqué pendant des millénaires en Chine. Depuis l'antiquité¹² jusqu'aux pratiques des populations chinoises autochtones contemporaines, son importance dans la vie rituelle est demeurée constante. Les complaintes de Chu possèdent deux textes qui font état de cette pratique. Il est difficile de savoir si ces mêmes textes ont été utilisés dans un contexte rituel. Par contre, ils sont en tout points semblables aux incantations modernes dont certains chercheurs nous ont fait part. (Liu p. 376; Hawkes pp. 220-221; Walker pp.

¹²Voir Brashier pour une étude du concept *hunpo* (魂魄) qui identifie ce qui était entendu dans la Chine ancienne par le rappel des âmes. Voir Yü Ying-shih pour une description de la pratique et de son apport dans la société de l'époque.

327-336)

Le Liji, en faisant parler Confucius, nous fait part de cette pratique.

«Lorsqu'un homme mourait, on montait sur le toit de la maison, et l'on poussait des cris pour rappeler son âme. On lui disait: «Hé! un tel, reviens!» Ensuite, on lui mettait dans la bouche du riz cru, et (l'on plaçait auprès de son corps) de la viande cuite dans une enveloppe. On regardait le ciel (pour rappeler l'âme du défunt), et on confiait son corps à la terre. Le corps et l'âme sensitive (*po* 魄) descendent (dans la terre); l'âme raisonnable (*zhi qi* 知氣) demeure en haut. On tournait la tête des morts vers le nord (qui correspond aux ténèbres et à la mort), et les vivants regardaient le midi (qui correspond à la lumière et à la vie). Tous ces usages demeurent tels qu'ils étaient au commencement.»
(Couvreur 1: 503; Chen Shuguo (1989) p. 369)

Un rituel similaire est décrit dans le Yili (儀禮), un autre classique qui décrit les rites à suivre pour les membres de l'aristocratie de moindre importance. (Mark Lewis p.590)
Lorsqu'un gentilhomme (*shi* 士) meurt (Wu p. 728), un incantateur met les vêtements de court du défunt, arrangés comme s'il portait le corps de ce dernier, sur son épaule gauche et monte au sommet de la maison. Là, il s'écrit: «Hé! Un tel, reviens!»
Lorsqu'il redescend, il doit donner les vêtements à un assistant qui les met dans une boîte et les porte pour aller les étendre sur le corps du défunt. (Chen Shuguo (1989) p.

230; Hawkes p. 219)

Les deux appels du *Chuci*, «l'Appel des âmes» (*zhao hun* 招魂) et le «Grand Appel» (*da zhao* 大招) sont des élaborations poétiques du «Hé! Un tel, reviens!» En plus de cette sommation, les deux écrits débutent par des menaces sur les périls qui assiègeront l'âme errante. Ceux-là font ensuite place à des flatteries qui cherchent à séduire et à attirer l'âme par une description très élogieuse des possessions du défunt. Les inventaires qui nous sont décrits sont nettement des apanages de rois. Ces deux textes auraient été écrit pour la commémoration de deux rois des Chu. (Hawkes p. 221) Les deux sont des exemples d'éloges funéraires et d'incantations classiques pré-bouddhiques.

«O soul, come back! Why have you left your old abode and fled to the earth's far corners, deserting the place of your delight to meet all those things of evil omen?

«O soul, come back! In the east you cannot abide. There are giants there a thousand fantom tall, who seek only for souls to catch, and ten suns that come out together, melting metal, dissolving stone...

«O soul, come back! In the south you cannot stay. There the people ... sacrifice flesh of men and pound their bones for meat paste .. and the great nine-headed serpent ... swallows men as a sweet relish. ... O soul, come back! In the north you may not stay. There the layered ice rises high, and the snowflakes fly for a hundred leagues and more... O soul, come back! Lest you bring on yourself disaster. O soul, come back!

and enter the gate of the city. Skilled priests are there who call you,
walking backwards to lead you in.

«...Here while I describe for you your quiet and reposeful home. High
halls and deep chambers, with railings and tiered balconies; Stepped
terraces, storeyed pavillions, whose tops look on the high mountains; ...
Bright candles of orchid-perfumed fat light up flower-like faces that
await you; Twice eight handmaidens to serve your bed, each night
alternating in duty, the lovely daughters of noble families, far exceeding
common maidens... O soul, come back! Why should you go far away?

«All your household have come to do you honour; all kinds of good food
are ready...

«Geese cooked in sour sauce, casseroled duck, fried flesh of the great
crane; ...

«O soul, come back! Here you shall have respect and nothing shall harm
you...

«In the new year, as spring began, we set off for the south. The green
duckweed lay on the water, and the white flag flowered...we set out
together a thousand chariots strong. The beaters' fires flickered
skyward, and the smoke rose like a pall... I raced with the King in the
marshland, to see which of us should take it. The King himself shot the
arrow; the rhinoceros turned and fled...O soul, come back! Alas for the
Southern Land!» (Hawkes pp. 223-230)

Incantations et médecine

Il semble que dans l'antiquité, il n'y avait pas de distinctions entre les médecins, ou ceux qui pratiquaient l'art des guérisons, et les shamanes qui étaient les spécialistes dans l'art de contrôler les esprits et des démons. Ils opéraient leur art par l'utilisation de trances et d'incantations pour communiquer avec les esprits et les exorciser. En Chine, ils étaient dénommés *wu* (巫) ou chamanes.¹³ (Chen Mengjia (1936) pp. 533-534) Le médecin (*yi* 醫) se démarqua plus tardivement par ses recherches empiriques et l'utilisation de potions, de techniques médicales, et de principes d'hygiène. (Harper (1999) p. 871) Ainsi, dans les manuscrits découverts à Mawangdui en 1973, il y a le Wushi'er bingfa (Recettes pour cinquante-deux maladies 五十二病法) qui est le traité de recettes médicales le plus ancien. La tombe à l'intérieur de laquelle le manuscrit fut retrouvé a été daté à l'an 168 A.C. (Harper (1982) p. 2) On y retrouve cinquante-deux méthodes, prescrivant l'utilisation de potions, et de matériaux, jugés à l'époque démonifuges, ou ayant des propriétés de guérison naturelle. Parmi eux, on retrouve un bon nombre d'incantations qui étaient utilisées pour l'exorcisme des démons à qui l'ont attribué l'origine des maladies. (Harper (1999) p. 871 et (1982) pp. 3-4) Vingt-cinq prescriptions (environ 10%) contenues dans le Wushi'er bingfa sont des incantations. (Unschuld p. 38)

L'incantation du Wushi'er bingfa contre les œdèmes est la suivante:

¹³Voir l'étude de Éliade (1964) sur le chamanisme ainsi que celles de Liu (1995), et de Zhang Zichen (1990). Sur le concept de sorcellerie et de médecine, voir Unschuld (1985) pp. 29-50.

«Wait for lightning in Heaven and then rub both hands together, face the lightning, and chant an incantation to it saying, “Sovereign of the Eastern Quarter, [Sovereign of] the Western Quarter, [...] preside over the darkness and darken this person’s stars.” Do it twice seven times and []» (Harper (1982) pp. 226-228)

Ou encore, pour une autre maladie non spécifiée:

«On a hsin ssu (辛巳) day pronounce the incantation of expulsion (*gu* 古) saying, “P’w n!¹⁴ The day is hsin ssu” three times. Say, “Spirit of Heaven send down the sickness-prophylactic! Spirit Maids according to your sequence hear the pronouncement to the spirits! A certain fox is inserted in a place where it does not belong. Desist. If you do not desist, I will cut you apart with an ax.” Then grasp a piece of hemp cloth and exorcistically beat the patient twice seven times.» (Harper (1982) p. 373)

Dans l’incantation qui suit, l’esprit de la Grande Montagne Tumulus (Great Mountain Barrow (*da shan ling* 大山陵) que Harper identifie avec le mont Tai (泰), pic sacré de l’est¹⁵ est harangué et menacé pour trouver un soulagement aux abcès. Dans

¹⁴Harper décrit ce son comme étant celui de crachats violents («violent spouting»). (1982) p. 374 n. 3.

¹⁵Pour une étude sur le mont Tai, voir Chavannes (1910).

l'antiquité, cette montagne était le point d'accès au mondes souterrains des morts. Ce serait les influences spectrales qui seraient la cause de toutes sortes de maladies chroniques comme celles des abcès. (Harper (1982) p. 542 n. 1) Il a de nombreuses références de l'antiquité sur le traitement des abcès par invocations.¹⁶

La méthode et son incantation du Wushi'er bingfa sont:

«For abscesses on the body. On one's own pronounce an incantatory summons for arrest to the Great Mountain Barrow. "So-and-so is [un]-fortunately afflicted with abscesses. I control the [] of the hundred sicknesses. I use the bright moon to scorch you. The cold [...]. I use the oak pole to beat you. I use the tiger claws to dig in and arrest you. With a knife I butcher you. With reeds I slash your flesh. If [] you do not depart, it will be bitter." Spit [...]. In the morning when the sun has not yet [come out], face [the East] and spit on it." (Harper (1982) p. 541)

Taoïsme et incantations

Les incantations du taoïsme des Han orientaux (25-220) et des Trois Royaumes (222-265) témoignent de l'évolution de l'art des conjurations en Chine. Les quelques textes de cette époque qui nous sont parvenus, semblent avoir été utilisé aussi à des fins de

¹⁶Voir la référence de Harper (1982 p. 542 n. 1) pour une étude sur l'utilisation d'incantations pour traiter les abcès. Qian jin yi fang 29.349, sous-titre Jin chuan zhong (禁瘡腫).

guérisons. (Xiao (1993) p. 446) L'éradication des maladies par l'usage des talismans et des incantations était des pratiques courantes à l'époque. On invoquait des esprits guerriers qui éliminaient les démons des pestilences. Tel semble avoir été le but des textes taoïstes du mouvement des Maîtres Célestes officiellement fondé par Zhang Daoling (張道陵) à l'époque de l'empereur Shun (r. 125-144) des Han Postérieurs (Xiao (1993) pp. 126-144). (Zhang Jiyu p. 1) Par la confession des fautes, l'usage d'incantations et de talismans, on invoquait les généraux des armées célestes pour guérir et éliminer les maladies et les calamités. (Unschuld (1985) pp. 127-131)

Les paroles utilisées dans les rituels taoïstes n'étaient pas de simple textes composés pour les fins du rituel. Elles devaient être des paroles de divinités révélées à des Maîtres Célestes (*tianshi* 天師) ou à des hommes parfaits (*zhenren* 真人) qui à leur tour transmettaient leurs enseignements et les formules célestes à leurs disciples. L'écrit de la Grande Paix (Taiping jing 太平經), du mouvement des Cinq Boisseaux de Riz (*wu doumi dao* 五斗米道) (connu plus tard sous le vocable des Maîtres Célestes, *Tianshi* 天師) du II^e siècle P.C. nous illustre fort bien cette conception.¹⁷ Le chapitre soixante-quinze du Taiping jing intitulé «Formules des prières propitiatoires divines (神祝文訣)» nous explique la raison d'être des incantations.

«Au Ciel, il y les directives des sages spirituels éternels. À l'occasion,
ils descendent [les] conférer aux humains par des révélations (*yi yan* 以言

¹⁷Voir Kaltenmark (1979) pour une étude de la philosophie du Taiping jing et de ses relations avec les Maîtres Célestes.

). Par l'usage [de ces paroles] on peut diriger les esprits émissaires à influencer [le cours] de l'énergie créatrice (*qi* 氣), [et] les faire venir. Les gens qui obtiennent [ces paroles] là sont les propitiateurs des esprits. ... Les prières propitiatoires sont les écrits de base des divinités du Ciel qui sont transmises en tant que versets (*ci* 辭) des textes canoniques (*jing* 經). Ces formules peuvent faire agir les divinités pour éliminer les maladies.» (*Tian shang you chang shen sheng yao yu, shi xia shou ren yi yan, yong she shen li ying qi er wang lai ye. Ren min de zhi, wei wei shen zhu ye ... Zhu shi tian shang shen ben wen chuan jing ci ye ... qi zhu you ke shi shen xuan wei chu ji.* 天上有常神聖要語，時下授人以言，用使神吏應氣而往來也。人民得之，謂為神祝也。... 祝是天上神本文傳經辭也。其祝有可使神依為除疾。)(Wang 1: 181)

«Ce sont des paroles révélées par les divinités du Ciel. Les bons maîtres, empereurs, et rois les utilisent de manières appropriées. Ils les rassemblent en un volume. C'est pourquoi il est appelé le livre des prières propitiatoires révélées.» (*Ci tian shang shen chan yu ye. Liang shi di wang suo yi yong ye, ji yi wei juan, yin ming wei zhu chan shu ye.* 此天上神言詭語也。良師帝王所宜用也，集以為卷，因名為祝禱書也。)(Wang 1: 181)

Avec ces paroles divines, on peut rassembler les divinités et les mettre en actions pour accomplir toutes sortes de choses, comme par exemple, régir le peuple (*zhi min* 治民), faire pleuvoir (lit.: humecter la terre (*xia lou di* 下漏地), etc. (Wang 1: 181-2) À ces

incantations, ont y joint des talismans (*fu* 符, dans le Taiping jing: *zhong fu zhi zi* 重複之字) qui serviront à concentrer l'action divine. (Kaltenmark (1979) p. 43; Wang 2: 380)

Quelle sont ces paroles secrètes aux pouvoirs si grands? Le Taiping jing ne semble pas les avoir communiquées. Ce texte messianique est une exposition des principes taoïstes de l'époque et démontre les méthodes pour éliminer les maladies, devenir immortel, être sauvé des cataclysmes de la fin d'un cycle cosmique ainsi que d'autres enseignements du mouvement. Les incantations étaient transmises dans le secret au milieu d'une cérémonie d'initiation. (Schipper (1982) in passim pp. 86-99)

Des incantations taoïstes de l'époque, il nous en reste plusieurs qui sont éparpillées à l'intérieur de la panoplie des textes du Canon taoïste (*Daozang* 道藏). Parmi celles qui semblent suivre le modèle des formules rituelles des textes classiques, le lettré taoïste des Jin, Ge Hong (葛洪)(283-363) nous en fournit quelques-unes.¹⁸

Lorsqu'un taoïste voulait entrer dans une montagne pour y rechercher des herbes ou encore y séjourner, Ge Hong dans les Chapitres Internes du Sage qui embrasse la simplicité (*Bao pu zi nei pian* 抱朴子內篇), nous explique qu'il fallait le faire rituellement pour éviter tous les dangers qui pouvaient assaillir l'adepte. Il ne devait commencer son périple que lors des journées de bons augures, après un long rituel d'invocation aux esprits de la montagne, à la divinité locale, ainsi qu'aux gardiens spirituels du foyer. Ce taoïste, le savant [au savoir] supérieur (*shangshi* 上士), devait

¹⁸Voir Sailey pour une étude sur la philosophie de Ge Hong.

porter sur lui les Chapitres Internes de l'Écrit des Trois Souverains (Sanhuang neiwen 三皇內文) et le Tableau des formes véritables des Cinq Pics (Wu yue zhenxing tu 五嶽真形圖). Il devait aussi ériger un cercle magique à l'aide de soixante-douze talismans, et en utilisant des sceaux (*yin* 印) magiques, il pouvait commander tous les esprits. (Ge Hong p. 300; Ware p. 282) Il faut ensuite réciter différentes incantations.

«[Lorsque] l'on entre dans une montagne, il est convenable de connaître l'invocation secrète des Six *Jia* (六甲). L'invocation est: «Que les superviseurs des soldats-combattants [célestes] me précèdent tous en ordre de bataille!» Ces neuf mots doivent être constamment récités en secret de manière à ce qu'il n'y aura rien qui ne sera pas écarter. Les procédures essentielles ne seront pas dérangées. Voilà ce que cela veut dire!» (*Ru shan yi zhi liu jia mi zhu. Zhu yue, lin bing dou zhe, jie zhen lie qian xing. Fan jiu zi, chang dang mi zhu zhi, wu suo bu pi. Yao dao bu fan, ci zhi wei ye.* 入山宜知六甲祕祝。祝曰，臨兵鬥者，皆陣列前行。凡九字，常當密祝之，無所不辟。要道不煩，此之謂也。) (Ge Hong p. 303; Ware p. 287)

Pour éviter les ennuis avec le vent, les vagues, les crocodiles et les dragons des eaux, l'adepte peut réciter cette formule incantatoire au-dessus des eaux:

«Juan Peng! Juan Peng!¹⁹ Que le Comte Rivière dirige et écarte les crocodiles [et] les dragons! Que les 10 000 méfaits [et] calamités soient

¹⁹Onomatopé. (Ge Hong p. 320, n. 76) Ware traduit avec: "Bong! Bong!" p. 294

éliminés, et que le Ciel soit pur et clair!» (*Juan peng! Juan Peng! He bo dao qian pi jiao long, wan zai xiao mie tian qing ming.* 卷蓬卷蓬，河伯導前辟蛟龍，萬災消滅天清明。) (Ge Hong p. 307; Ware p. 294)

Une autre incantation, pour écarter les tigres, les bêtes sauvages et les brigands, est récitée tout en dessinant un carré avec un couteau sur le sol.

«Au nord du Hengshan, au sud du Taishan, les brigands ne se lèvent pas!
Les tigres [et] les loups n'errent pas! Si les remparts ne sont pas
sauvegardés, qu'ils soient [bien] fermés avec une barrière de métal, pour
que l'audace soit suscitée!» (*Heng shan zhi yin, tai shan zhi yang, dao zei bu qi, hu lang bu xing, cheng guo bu wan, bi yi jin guan, yin gan qi.*
恆山之陰，太山之陽，盜賊不起，虎狼不行，城郭不完，閉以金關，因敢起。) (Ge Hong p. 313; Ware p. 299)

La plupart des prières propitiatoires que nous avons rencontré jusqu'ici sont des supplications, des vœux, ou des commandements (*ling* 令). La plus connue de toutes ces formules est celle qui est toujours utilisée, aujourd'hui, par les officiants taoïstes pour clore les incantations. C'est une formule impériale de commandement du temps des Han. «Dépêchez-vous! Dépêchez-vous! [Faites] comme [il est stipulé dans] l'ordonnance!» (*Ji ji ru lu ling!* 急急如律令!)²⁰ (Dictionnaire français p. 70, entrée #382)
On la retrouve dans les textes les plus anciens qui véhiculent la tradition des Maîtres

²⁰Mollier traduit par: «Hâtez-vous de suivre ma Loi!» (p. 103)

Célestes.

Le Livre des Incantations Divines des Grottes Abyssales (Dongyuan shenzhou jing 洞淵神咒經)(HY. 335) du V^e siècle est un texte millénariste du Canon Taoïste qui semble à l'origine avoir eu sa propre secte avant sa dissémination par le prêtre taoïste des Tang, Du Guangting 杜光庭(850-933).²¹ (Mollier p. 20) A l'intérieur d'un discours qui décrit les calamités futures et promet la rédemption à ses adeptes, le Shenzhou jing entend exorciser tous les dangers par le pouvoir de ses écrits et de ses incantations. Le contenu de ce texte a été étudié par Christine Mollier qui en résume les spécificités. Parmi celles-ci, il y a la destruction prochaine et inévitable du monde qui purifiera tout le mal. Cette fin est précédée d'une série d'épreuves qui éprouvera les croyants. Ceux qui auront démontré l'infailibilité de leur foi seront sauvés. Ils suivront les enseignements d'un sauveur charismatique qui les mènera au bonheur éternel. Celui-ci établira un royaume où la Grande Paix (*taiping* 太平) règnera pour une éternité. Le salut des adeptes du Shenzhou jing sera collectif. Ils sont le peuple semence (*zhong min* 種民) (Mollier p. 22), un terme commun au Taiping jing, qui formera les sujets du nouveau souverain envoyé par le Ciel. (p. 155)

Le Livre des Incantations contient les injonctions du Dao personnifié, le Très Haut Seigneur Lao (*taishang laojun* 太上老君), encore connu dans l'écrit avec l'autre pseudonyme de Vénéré Céleste du Commencement Originel (*yuanshi tianzun* 元始天尊). (Mollier p. 94, n. 6)

²¹Pour une étude sur la vie et les activités de Du Guangting, voir Verellen (1989).

«Le Dao dit:

Dorénavant, si les hommes de ce monde souffrent de maladies, subissent procès, incarcérations, bannissements et [autres] misères, et si, là où ce livre est récité, on ne reçoit pas le bonheur attendu, ce sera parce que vous, rois des esprits, aurez failli. Pourquoi cela? Parce que les esprits subalternes n'obéissent pas à la grande Loi et que partout ils affichent leurs coeurs pernicieux. Lorsque vous, rois des esprits, apprendrez [leur méfaits], vous ferez venir les dieux de l'est et de l'ouest, du sud et du nord, chacun [escorté] d'une troupe de trois millions de milliards de divinités. S'il s'en trouve parmi vous, rois des esprits, qui ne respectent pas mon ordre et qui lâchent partout leurs subordonnés pour faire violence à ceux qui ont reçu le livre saint, à ceux que les Maîtres de la Loi ont sauvés ainsi qu'à leur famille, j'ordonnerai que ces diables qui infligent leurs poisons soient pourfendus et réduits en dix milles morceaux sans aucune pitié! Hâtez-vous de suivre ma Loi!» (Shenzhou jing p. 170: 6a-7a; Mollier p. 103)

Ce passage est une fenêtre sur la vision millénariste de la Chine médiévale. Les afflictions sont causées par des démons-soldats qui ne sont pas contrôlés suffisamment par leurs supérieurs. Ils sont une réminiscence des révoltes paysannes de la fin des Han. (Stein (1979)) Les démons, comme les rois célestes, sont les manifestations anthropomorphiques des éléments. Ils régissent leurs domaines respectifs et

remplissent une fonction souvent bureaucratique. Cette idée de bureaucratie spirituelle qui régit les dieux et les démons de l'autre monde est une conception très ancienne en Chine. Il y a des évidences archéologiques de la fin de l'époque des Royaumes Combattants qui démontre une conception «bureaucratique» du monde astral chinois. Ainsi, un texte de Fangmatan (放馬灘) près de Tianshui (天水) dans le Gansu qui a été daté des années 230-220 A.C. relate l'histoire étrange d'un homme nommé Dan (丹) qui se suicida. Trois années plus tard, il revint à la vie. Son ancien employeur, ne croyant pas qu'il fut jamais mort, envoya une pétition, en bonne et due forme, au Directeur de la Destinée (*siming shi* 司命史) de l'au-delà. (Harper (1999) p.869) On peut donc entrer en contact avec les démons et les esprits officiels, directeurs des différents bureaux spirituels, en suivant des procédures bureaucratiques, comme la présentation de pétitions et autres méthodes.²²

Les maladies, aussi que l'on peut deviner épidémiques à l'époque, sont le résultat (comme ont l'a vu) des méfaits des démons. L'action militaire est donc perçue comme le ressort normal pour les éliminer. Cette appel au pouvoir extraordinaire des dieux pour éliminer les maux de l'humanité n'est étrangère à personne. C'est une pierre fondamentale de la croyance religieuse. Le contrôle des divinités et démons est donc, dans le Taiping jing et le Shenzhou jing, le résultat d'une foi sectaire. Comment contrôle-t-on les démons? C'est par la récitation de l'écrit révélé et la connaissance des noms des démons et divinités.

²²Les rites taoïstes sont souvent accompagnés de lectures de pétitions. Le prêtre est un officiel de l'empire céleste et agit donc en tant que mandarin. Voir Lagerwey pour une description des rites taoïstes.

«Le Dao dit: Ce Shenzhou jing possède les noms de tous les roi-démons.» (*Dao yan: Ce shen zhou jing you yi qie gui wang ming zi* 道言：此神咒經有一切鬼王名字) Shenzhou jing 2:4b

«Je connais vos noms à tous [démons malfaisants]!» Shenzhou jing (via Mollier p. 157)

C'est par la récitation des noms qu'on agit sur les démons. Ainsi, ils n'osent pas nuirent à celui qui possède leurs noms secrets. (Mollier p. 157)

«But in Han times a demon's name was not so much an item for etymological analysis as it was a word imbued with magical power, for simply uttering the proper name of a demon might give the speaker control over the demon.” (Harper (1987) p. 259)

Des écrits apocalyptiques de la période des Six Dynasties (222-589), Mollier nous en présente neuf. Trois de ceux-ci sont du mouvement des Maîtres Célestes qui débuta par les révélations que reçut Zhang Daoling en 142 A.C. Parmi les écrits du mouvement, il y en a un qui nous intéresse particulièrement à cause de sa préoccupation pour le contrôle des démons. C'est le Nüqing guilü (女青鬼律)(HY.335)(HY. 789) dont elle traduit le titre par: «Le Code pénal de la Fille Verte (à usage) des démons.» (p. 22)

Cet écrit aurait été révélé à Zhang Daoling par Taishang Laozi pour transmettre les

noms des démons qui affligent l'humanité. La possession de ceux-ci par l'adepte lui donnera un pouvoir sur les démons.

«Les 10 000 démons ne transgresseront pas, les 1 000 divinités se soumettront, et [tous ceux-là] agiront respectueusement en accord avec le code [pour les démons]» (*wan gui bu gan qian shen bin fu feng xing ru lü* 萬鬼不干千神賓伏 行如律)(*Niuging guilü* 1:1)

Alors, ils n'agiront plus d'une manière désordonnée, ni ne répandront des calamités.

Pour sept générations, il n'y aura plus de peur. (1:1)

L'écrit procède alors à nommer les divinités et les démons en décrivant leur demeures et leur nom (*xing* 姓). Le classement est élaboré en dénominant les cieux (1:1b), les cinq pôles célestes (1:1b), les cinq directions (1:2), les royaumes des monarches célestes (1:3), les soixante signes du calendrier chinois (1:4-7a), les Six Jia (1:7), et ainsi de suite. Chaque station se voit attribuée des dieux, des généraux ou des démons. Les noms de chacuns sont dévoilés. Le récit poursuit en pointant la raison des maladies et des malheurs qui affligent l'humanité. C'est la négligence du Dao ainsi que la propagation des revenants et des fantômes. Par l'usage de la récitation des noms ainsi que des talismans et décrets du code, les démons sont tous contrôlés. (1:7b-9a)

Le deuxième chapitre (*juan* 卷) donne les noms des démons qui sont les essences (*jing* 精) des montagnes, du bois (2:a), des rochers, des tigres, des serpents, des grandes

montagnes et des petites, de la terre, des insectes, des cinq couleurs, et ainsi de suite.

(2: 2 et in passim)

Les adeptes de ces registres doivent suivre les vingt-deux commandements du maître céleste. Ceux-ci sont exposés au chapitre trois du Nüqing guilü. (3:a-3a) Les trois derniers chapitres du code nous fournissent encore des noms de puissances de toutes sortes. Le talisman qui régit les cent démons (*fu zhi bai gui* 符制百鬼) est présenté au chapitre quatre. C'est le symbole qu'il faut tracer avec une lame de bois de pêcher, qui est réputé démonifuge, avec la couleur vermillon. Il est accompagné d'un décret qui va ainsi:

«[Par] ce talisman, le dragon vert qui demeure dans l'est, le tigre blanc qui demeure dans l'ouest, l'oiseau vermillon qui demeure dans le sud, le guerrier noir qui demeure au nord, [et] au centre la licorne jaune, ensemble éliminent les démons-brigands. Vite! Vite! Comme le décrète le code!» (*ci fu qing long zhu dong bai hu zhu xi zhu que zhu nan xuan wu zhu bei zhong yang huang lin qun chu gui zei ji ji ru lü ling* 此符青龍主東白虎主西朱雀主南玄武主北中央黃麟群除鬼賊急急如律令) (Nüqing guilü 4:2a)

Ce registre des démons les identifie et donne la localisation des postes qui leurs furent assignés. Il fait penser à la codification d'une hiérarchie spirituelle, de ses différents départements et de leurs fonctions. L'esprit du Zhouli ne nous semble pas ici si étranger à cette organisation. On nomme, on codifie, et on énumère. Cette liste est celle des «fonctionnaires» qui sont dirigés par le mandarin taoïste. C'est le pouvoir

civil du Dao qui commande à ses armées spirituelles.

Cette tendance à la précision et à la nomenclature dans le répertoire des fonctionnaires célestes est très ancienne en Chine. Le Code des démons de la Fille Verte date du IV^e siècle. (Mollier p. 129 n. 166)

Deux autres ouvrages des Maîtres Célestes, qui sont d'autres registres de divinités, sont le Taishang sanwu zhengyi mengwei lu (太上三五正一盟威籙)(ci-après Zhengyi mengwei lu) (HY. 1199) et le Taishang zhengyi mengwei fa lu (太上三五正一盟威法籙) (ci-après Mengwei fa lu) (HY. 2000). Ces deux écrits identifient les divinités des registres qui étaient conférées aux adeptes de la secte depuis leur jeune âge jusqu'à leur maturité.

Kristofer Schipper, dans son article intitulé «Taoist Body» détaille le système initiatique et la structure de la secte ainsi que la fonction des registres. ((1978) pp. 374-381) Ces écrits, anciens certes, mais très difficile à dater, nous montre un visage encore plus simplifié des registres récités par les adeptes du temps. En fait, ce type d'écrit, une simple liste de noms divins, semble être l'exemple le plus ancien de registres de divinités taoïstes. Le style est austère et très concis. Le texte est entrecoupé de talismans et de formules de pétitions dont l'adepte n'a qu'à remplir les espaces indiqués pour poursuivre sa récitation. Celui-ci, ou celle-là, supplé(e) les informations qui résident dans les huit signes (*ba zi* 八字) du jour de sa naissance ainsi que le diocèse (*zhi* 治) auquel il (elle) appartient avec d'autres informations pertinentes (pour les taoïstes du moins).

Cette emphase sur les noms est ce qui nous importe. Le texte même à réciter du Nüqing guili est la liste des noms démoniaques et divins. Le Zhengyi mengwei lu ne consiste essentiellement que de noms et de talismans. Le Mengwei fa lu lui nous énumère aussi des listes de positions et d'offices spirituelles. Ces écrits sont donc tous des «inventaires.»

Ascendance aristocratique des Maîtres Célestes versus les écrits messianiques chinois

Les registres, dans le cas des adeptes des Cinq Boisseaux de Riz, étaient ce qu'il y avait d'important. C'était la communication personnelle de l'adepte avec les dieux du panthéon taoïste. Ce lien avait été créé par une initiation qui avait servit à établir un lien direct avec l'impérium céleste. Schipper a bien fait de remarquer, que chez les Maîtres Célestes de l'époque de Zhang Lu (張魯)(v. 190-v. 215), petit fils de Zhang Daoling (張道陵) qui a reçu une révélation de Laozi en 142 P.C. (Nickerson p. 348) et était le fondateur de la secte, la préséance hiérarchique résidait dans le nombre de registres que les maîtres possédaient. Ces registres n'étaient pas nécessairement reliés à des textes, ou à des écrits, mais plutôt au microcosme ésotérique du prêtre. (Schipper (1978) p. 380) L'autorité ne venait pas d'un texte mais de l'initiation et de l'intégrité de la lignée initiatique. Quoique la récitation du Daode jing était grandement pratiquée par tous les membres de la secte, il ne semble pas que les registres, au début du moins, aient été reliés à des textes spécifiques comme c'était le cas plutard.²³

²³Voir l'exposition de Charles Benn (1991) pour ce qui a trait à la période des Tang.

Il est difficile de juger de la composition des membres de la secte des Maîtres Célestes à ses débuts. Quoique ses adeptes prenaient grand soin de se démarquer des cultes où les offrandes sanglantes accompagnaient le rituel (Stein pp. 56-57), les chroniques historiques semblent reléguer le mouvement des Cinq Boisseaux de Riz (une expression péjorative) à une rébellion populaire et les comparaient au Turbans Jaunes. (Bokenkamp p. 2 et p. 37) En fait, toute l'organisation des Cinq Boisseaux de Riz, sous la direction de Zhang Lu²⁴ se perfectionna et s'organisa selon un système militaire. (Goodman pp. 75) En plus de conduire des sessions de confessions, de lecture et d'étude du Dao de jing, de rites et d'exorcismes, Zhang Lu dirigeait ses soldats dans des campagnes militaires qui lui permit de contrôler une grande partie du Sichuan actuel et le sud du Shanxi. (Goodman p. 7)

Après la soumission de Zhang Lu, à Cao Cao (曹操) en 215, les têtes du mouvement se retrouvèrent à la cour des Wei. (Bokenkamp (1997) pp. 35 et 150-154) La secte devint donc «officielle» et s'inséra dans les milieux aristocratiques, précisément là où le bouddhisme commençait à faire des remous.²⁵

L'effet de la rébellion des Turbans Jaunes en 184 et de ses idées révolutionnaires ont secoués profondément la Chine de l'époque. La deuxième moitié de la dynastie des

²⁴Goodman p. 82.

²⁵Pour une étude sur les Maîtres Célestes et leur position et relations avec la famille Cao (曹) et la dynastie des Wei. Voir, Goodman pp. 71-87.

Han eut à passer à travers plusieurs de ces rebellions. Alors que la cour de l'empereur Ling (r. 168-189) était remplie d'intrigues familiales et d'abus de la part des eunuques (Beck (1986) pp. 323-340), le reste de la Chine subissait les affres de la guerre. La pensée populaire portait ses espoirs vers la venue imminente d'un Sauveur et de l'instauration d'une Grande Paix (*taiping*). De nouveaux écrits «révélés» firent leurs apparitions et des mouvements religieux se développèrent autour de ces textes. Nous avons déjà nommé trois des écrits messianiques des Maîtres Célestes. Nous avons vu aussi que ceux-ci n'étaient pas nécessairement très élaborés dans leur théologie car ils consistaient plus en l'exposition de registres qu'en l'exposition d'un système prophétique. Le Taiping jing lui contenait maints sujets qui en faisait une véritable école religieuse. L'emphase était sur le salut, la rédemption, thème qui perdurera jusqu'à nous jours, et qui s'élaborera avec l'importation et l'assimilation de ce type d'écrits bouddhistes en Chine.

Le Taiping jing expose une grande quantité de méthodes pour atteindre le salut. Ce texte, qui à un certain point aurait eu cent soixante-dix chapitres (Kandel p. 85), proposait un système entier de pratiques et de croyances. Une simple revue des quelques sujets traités dans ses chapitres nous esquisse l'ampleur de ses visions. Cette ampleur est telle que toute la tradition taoïste qui s'élabora à partir des Six Dynasties fit écho des résonances des idées contenues dans cet écrit. En fait, l'Écrit de la Grande Paix reflète probablement les aspirations et les préoccupations qui hantaient les esprits de l'époque. Je renvoie le lecteur à la revue des idées contenues dans le Taiping

jing de Max Kaltenmark (1979).²⁶

Les mouvements messianiques de la Chine médiévale, en plus de l'Écrit de la Grande Paix, ont produits d'autres manifestes. Mollier en mentionne deux du mouvement de la Grande Pureté (*shangqing* 上清), originaire des révélations conférés au visionnaire Yang Xi (楊羲)(330-386?) sur les monts Mao (茅山) au sud de Nanjing (南京) entre les années 364-370.²⁷ (Strickmann (1970) p. 3) Elle en spécifie encore deux du Lingbao (靈寶),²⁸ et enfin deux autres qu'elle classe comme étant les produits de «mouvements marginaux.»²⁹ (pp. 23-25) Tous ces écrits ont comme sujets principaux: la prédiction de la fin d'une ère cosmique; la diffusion de livres saints qui montre la voie du Salut; les invasions des démons et des influences perverses qui domineront; ils prédisent qu'il y aura une extermination des gens ordinaires et une sélection des élus qui se joindront au Sauveur pour instaurer une ère de paix (la Grande Paix) et un gouvernement juste; par l'usage de la récitation du livre saint et l'utilisation de formules diverses (talismans, ingestion de souffles, alchimie intérieure, rites religieux, etc) la rédemption sera acquise. (Mollier pp. 22-25)

²⁶En plus de Kaltenmark, quelques unes des études les plus importantes sur le Taiping Jing sont: Kandel, 1979; Mansvelt-Beck 1980; Petersen 1989, 1990a et b; Hendrichke 1991, Kohn 1993 pp. 193-197.

²⁷Les études d'Isabelle Robinet (1984 et 1979) avec celles de Strickmann (1981, 1979, et 1977) sont parmi les plus importantes sur le sujet de cette secte. Nous renvoyons les lecteurs à ceux-là. Les deux autres écrits de la Grande Pureté sont: Shangqing housheng daojun lieji (上清後聖道君列記)(HY. 442) et le Taishang santian zhengfa jing 太上三天正法經(HY. 1194) (Mollier p. 23)

²⁸Elles sont les Taishang lingbao tiandi yundu ziran miaojing (太上靈寶天地運度自然妙經)(HY. 322) et le Dingxuan lingbao ziran jutian shengshen zhangjing (洞玄靈寶自然九天生神章經)(HY. 318) (Mollier pp. 23-24)

²⁹Le Dongzhen taiji beidi ziwei shanzhou miaojing (洞真太極北帝紫衛神咒妙經)(HY. 49) et le Taishang lingbao Laozi huahu miaojing (太上靈寶老子化胡妙經)(Hms. Stein 2081). (Mollier p. 24)

Ces écoles populaires dispersaient des enseignements imbus des pratiques des occultistes, les *fangshi* (方士). Cette dénomination (qui apparut dans le *Shiji* (史記)) devint courante à l'époque des Han (III^e siècle A.C.) et semble décrire des spécialistes dans les arts occultes et qui étaient supportés par l'élite. Nous ne savons pas si le nom *fangshi* était une attribution des lettrés de ces spécialistes ou était originaire de ces derniers. (Harper (1999) p. 827)

Cao Cao, au début de sa carrière militaire et qui soumit les Maîtres Célestes, était connu pour détester les pratiques ésotériques. Devenu influent, il s'intéressa aux pratiques de longévité. Les personnages qui bientôt occupèrent des postes officiels étaient des spécialistes d'arts aussi divers que les techniques sexuelles, la respiration embryonnaire, l'abstention de l'ingestion des céréales, le contrôle du souffle, la réparation du cerveau, les alchimies internes et externes, et ainsi de suite. (Ngo p. 61)

Les lettrés s'abreuyaient des spéculations métaphysiques des textes apocryphes qui transformaient le confucianisme à la fin des Han. (Seidel (1983) pp. 291-293) En fait, la tradition chinoise avait, depuis Sima Tan (司馬談)(m. 110 A.C.), divisé la philosophie chinoise en six classes: *yinyang* (陰陽), *rujia* (儒家)(les confucianistes), *mojia* (墨家)(les mohistes), *mingjia* (名家)(les nominalistes), *fajia* (法家)(les légalistes), et *daoja* (道家)(les taoïstes). (Loewe (1986) p. 652) Cette classification rigide fut maintenue pendant toute la dynastie des Han et créa une mentalité presque sectaire parmi les différents groupes de lettrés. Parmi ces différentes écoles, de nouveaux penseurs et courants se

sont formés qui souvent avaient des tendances voulant englober les écrits d'autres écoles. Nous avons l'exemple des «apocryphes» (*chanwei* 勸緯) au sein du confucianisme qui influencèrent celui-ci à se diviser dans les deux écoles: des Nouveaux Textes (今文學), qui acceptait les textes nouveaux (les *chanwei*) comme nouvelles interprétations des classiques; et celle des Anciens Textes (古文學) dont ses membres, comme Huan Tan (桓譚)(43 A.C.-28 P.C.) et Yang Xiong (楊雄)(53 A.C.-18 P.C.), prisaient l'étude textuelle des canons.³⁰ (Loewe (1986) pp. 759-764 et 777-779)

Les idéologies les plus importantes semblent avoir été celles des confucianistes (*rujia*) et celles des taoïstes. Les premiers étaient influents à la cour et parmi la plupart des lettrés. Les deuxièmes semblent avoir eu une forte prise sur les mouvements plus populaires. Ainsi, l'école taoïste des Cinq Boisseaux de Riz devint tellement importante au sud-ouest qu'à partir de 180 jusqu'à 215, celle-ci était la forme dominante de gouvernement rebel (supplantant ainsi le contrôle impérial) des commanderies de Ba (巴)(c'est-à-dire. la majorité du Sichuan) et de Hanzhong (漢中) (incluant le sud du Shanxi). (Ebrey (1986) pp. 628-630; Wagner (2000) p. 121)

En plus de l'influence des doctrines ésotériques comme celles des *chanwei*, des occultistes, des adeptes du yinyang, des taoïstes et autres, il y a eu aussi deux autres mouvements qui devinrent influents. Le premier voulait dépasser les cadres des écoles et des «camps» traditionnels. En effet, depuis le Traité sur les Six écoles de Sima Tan qui établit les différentes traditions intellectuelles, il était naturel en Chine de grouper

³⁰Sur l'apport des «apocryphes» dans la formation des différentes écoles du confucianisme et leur importance dans la politique des Han, voir la dissertation de Jack L. Dull.

les lettrés parmi les écoles associées. Les catalogues de la librairie impériale étaient ainsi organisés. Les confucianistes étudiaient et interprétaient leurs écrits en utilisant un discours, et même des sources, qui leurs étaient exclusifs. La nouvelle tradition intellectuelle qui vit jour était dominée par des figures importantes comme Pei Hui (裴惠)(v. 230-249), He Yan (何晏)(190-249), et Wang Bi (王弼)(226-249). Leur

but était d'élever le niveau de discussion des textes philosophiques importants hors du contexte «fermé» des six écoles. Ils ont tenté d'élargir les frontières de l'exploration intellectuelle et de voir les textes comme le Laozi, le Zhuangzi sous un nouveau jour.

Ainsi, Wang Bi, qui a écrit des commentaires sur le Laozi, le Zhuangzi, et le Yijing (易經), avait étudié des textes de traditions mutuellement incompatibles à l'époque.

(Wagner p. 133) Il prit grand soin de ne pas s'associer avec aucune des six écoles établies.

«By not associating his own approach with any of these schools, he confronted them all with one single new approach, which one might call philosophy. In recognition of this, the doxography of the ensuing decades and the university establishments of the southern dynasties in the ensuing centuries have not subsumed Wang Bi's project under any of the schools such as Daojia, but gave it an entirely new name, Xuanxue 玄學, the Scholarly Exploration of That-which-is-Dark.» (Wagner (2000) p.168)

Les trois textes fondamentaux de l'Étude des Mystères sont les commentaires du Yijing et du Laozi de Wang Bi, ainsi que le commentaire du Guo Xiang (郭象)(?-312) du Zhuangzi. (Zürcher (1959) p. 46) Son influence sur la pensée chinoise fut telle que certains écrits bouddhistes de nature philosophique démontrent une compréhension profonde du Xuanxue et s'expriment en utilisant son vocabulaire et son langage. (Wagner (2000) p. 1)

Le deuxième nouveau mouvement de pensée qui s'inséra en Chine depuis l'étranger était le bouddhisme. Celui-ci, non-seulement utilisa toutes les ressources chinoises disponibles pour s'implanter, mais aussi importa un système philosophique, éthique, et du culte bien organisé, et entièrement autonome. C'est-à-dire qu'il put, presque dès ses débuts en terre chinoise, s'implanter et rivaliser avec les autres traditions autochtones comme le taoïsme, les cultes magiques, les occultistes, *et cetera*. Il influença d'ailleurs le taoïsme dans l'organisation de ses écrits, et plus tard sans aucun doute, dans ses rituels et sa pensée.³¹ Le bouddhisme s'est manifesté en Chine bien avant la période des Trois Royaumes (222-265). La première traduction d'un texte bouddhique fut celle du Sūtra en quarante-deux sections (*Sishi'er zhang jing* 四十二章經, T. 784.17. 722a-724a) et nous savons qu'elle était présente pendant les Han Postérieurs.³² Cette nouvelle foi entra en Chine par les routes du commerce, la route de la Soie et ses ports

³¹A ce sujet, voir les articles de Zürcher (1980), Bokenkamp (1983), ainsi que l'excellente introduction de Kohn (1995), et Robinet (1991).

³²Pour une revue des différents points importants comme son histoire et son origine probable ainsi qu'une traduction de cette écriture, voir: Sharf (1996). Une autre traduction est celle de Blofeld (1947). Pour une étude sur ses différentes traductions, consulter T'ang Yung-t'ung (1936).

d'entrées. (Demiéville (1986) p. 822-824) Le premier texte mahayaniste à avoir été traduite en 179, fut la version en 18 000 vers de la *Prajñāpāramitā* par un Yueshi (月氏), et un indien aidé de taoistes. (Demiéville (1986) p. 825; Zürcher (1959) p. 35) Cet écrit possède plusieurs *dhāraṇī*.

Mais c'est véritablement pendant la période des dynasties étrangères que le bouddhisme s'implanta en Chine.³³ Toutes les traductions qui suivirent furent seulement un aspect, important certes, de son expansion. L'autre aspect qui lui permit de s'insérer parmi les foules et d'acquérir des adeptes étaient celui des pratiques et des rites. Outre les formules à répéter, les *sūtra* étaient là pour être récités, et ces récitations étaient très importantes dans le culte. Elles généraient des mérites qui, d'après les prêches des moines, pouvaient garantir une meilleure vie future et aussi créer des miracles. (Strickmann (1996) pp. 63-64) Ainsi, la vénération des textes et leur récitation était centrale au culte bouddhiste. Faute de réciter les *sūtra*, chanter les noms des bouddhas était la pratique depuis les tous premiers temps de la présence de cette religion en Chine. Hui Jiao (慧皎)(497-559), l'auteur du *Gaoseng zhuan* (GSZ), précise d'ailleurs que chanter et faire des prosternations étaient des pratiques qui étaient faites «... jusqu'au milieu de la nuit et jusqu'au bout de leur forces, comme il est indiqué dans les textes (*yiwen zhili* 依文致禮).» (GSZ via Kuo p. 231) Ces rites de vénération étaient intenses car, non seulement ils étaient de longue durée mais il fallait véritablement rendre un culte au noms des bouddhas.

³³Je renvoie le lecteur aux exposés historiques suivant sur l'introduction du bouddhisme en Chine par Zürcher (1959), Demiéville (1986), et Tsukamoto (1985).

Les participants prononçaient des vœux, jeûnaient, faisaient des circonvolutions respirant les vapeurs d'encens, éblouis par l'éclat des lampes. Ils invoquaient les noms des bouddhas, en commençant par saluer le nom, pour ensuite le prononcer, suivit du même procédé pour tous les noms des *bodhisattva*, des *sūtra*, des enseignements (*dharma*), des saints, des stūpas, des divinités protectrices et ainsi de suite pendant sept jours. (Kao pp. 232-234) Les noms des bouddhas venaient en groupes de sept, dix, trente-cinq, cinquante-trois, mille, quinze mille. On les récitait pour toutes les raisons possibles, comme pour une renaissance plus favorable, le bienfait de la communauté, écarter les calamités, la collection des mérites. Toutes ces récitations étaient associées au rite de la confession. (Kao pp.235-236)

Ainsi, ces longs récitatifs de noms saints était une tradition pratiquée, et surtout, supportée par les lettrés et les aristocrates. L'expertise du maître-guide (*daoshi* 導師 *ācārya*)(Kao p. 231), le moine en charge qui faisait le prêche et dirigeait le rituel était-il important pour la renommée comme pour la richesse (et la survie) du monastère. (Kao p. 252) Cette pratique de chanter les noms des bouddhas (*nianfo* 念佛, *buddhānusmṛti*) était, pour la plupart des chinois, une suite de syllabes interminables. C'était comme une longue *dhāraṇī*, ou un long *mantra*. «La récitation fonctionne ainsi comme un exercice de mémoire: les syllabes du nom, leur contenu phonique autant que symbolique, ont un pouvoir magique, tout comme dans une *dhāraṇī*.» (Kao p. 231)

Qu'est-ce qu'une formule bouddhique, une *dhāraṇī* ou encore un *mantra*?

Formules bouddhistes

En général, dans le bouddhisme, il y a trois sortes de «formules incantatoires.» Il y a les *mantra*, qui sont des formules répétitives utilisées dans la plupart des rites indiens, et les formules mnémoniques, les *vidyā*, et les *dhāraṇī*.

Un *mantra* peut-être monosyllabique ou composé de plusieurs mots s'étendant parfois à de longues formules de plus d'une centaine de mots. Le *mantra* d'Uśniśavijaya, utilisé par les tibétains lors de la circonvolution des *stupa*, est caractéristique de ce dernier genre. Les *mantra* sont souvent des phrases provenant d'écrits sacrés. Ainsi, un extrait des védas est un *mantra*. (Strickmann (1996) p. 65)

Dans le tantrisme, par contre, les *mantra* sont plus souvent qu'autrement une suite de syllabes inintelligibles qui sont répétées incessamment pour précipiter le résultat désiré. Ils sont des formules magiques dont le sens n'est apparent qu'aux initiés.

«Applying the gesture of Vajrabhairavanetra he should bind above. He says:

«Om hulu hulu huṃ phaḥ!» (Sarvadurgatipariśodhana, Skorupski p. 12)

Il y en a d'autres encore qui mélangent certains mots avec des syllabes symboliques.

«Once again he makes a vase of victory blessed one hundred and eight

times or one thousand times with the following recitation:

«OM Vajra-master I consecrate you! Be firm for me! Jaḥ huṃ vaṃ hoḥ
huṃ phaḥ!» (Sarvadurgatipariśodhana, Skorupski p. 106)

Les *mantra* sont extrêmement importants dans l'étude du tantrisme car ils sont les outils indispensables pour l'atteinte de la Libération. La première appellation du tantrisme fut le mantrayana ou véhicule des *mantra*.

«It says in the Vajraśekhara: « The characteristic of *mantra* is the mind of all Buddhas, accomplishes the dharma-heart, possesses the Dharmadhātu — That is said to be the characteristic of *mantra*.» For that reason, it is said that *mantra* is the non-dual wisdom (jñāna) of bliss-void belonging to the mind of all the Buddhas; and it is said that *mantra* is the deities; and it is said that *mantra* is the calling after the characteristic of deities; and it is said that *mantra* is to be kept secret from unworthy vessels (*snod ma yin pa*). Besides, there are three kinds: *gsang sngags* (*mantra*), *rig sngags* (*vidyā*), and *gzung sngags* (*dhāraṇī*).» (Wayman (1984) p. 64)

Vidyā est le pouvoir occulte qui soumet les passions et les obstacles de toutes sortes. (Wayman (1984) p. 65) Les *dhāraṇī*, elles, s'apparentent aux *mantra* par leur usage qui est aussi répétitif. La littérature philosophique bouddhique ainsi que ses canons nous offrent quelques définitions des *dhāraṇī*.

Le sens premier de cette expression sanskrite vient de la racine *dhṛ*, «tenir». C'est bien avec ce sens en mémoire, comme l'a démontré Étienne Lamotte, que les tibétains et les chinois l'ont traduit. Ainsi, les premiers ont littéralement traduit *dhāraṇī* par «*gzungs*,» le parfait de «*dzin-pa*» (tenir, saisir, maintenir). Les chinois, comme nous l'avons vu, traduisent avec «*tuoluoni*» (陀羅尼), «*tuolianni*» (陀憐尼), ou encore par l'expression «*zongchi*» (從(var. 總)持), «retenir totalement». (Lamotte (1949-76) 4: 1854)

Retenir en mémoire les enseignements du Bouddha, ou encore, maintenir la présence d'une réalisation spirituelle. Tel semble être les définitions de *dhāraṇī* qui nous sont offertes par les écrits et les traités.

«En tant que la mémoire «retient» en retenant les livres et leur sens, on parle d'«équipement en *dhāraṇī*».» (Āloka 1.3-4 via Lamotte (1949-76) 4: 1855)

«L'acquisition des *dhāraṇī* aboutit à la mémorisation des paroles de tous les Bouddhas.» (Lalitavistara 1.18 via Lamotte (1949-76) 4: 1855)

«The character of *dhāraṇī* is to hold the Buddhas-dharmas; its holding is called «holding of dharmas» and «virtue». Hence, it is the preeminent return to holding of merits; and that is *dhāraṇī*». (Wayman, (1984) p. 65)

Donc, pour résumé, une *dhāraṇī* est donc une mémoire des enseignements bouddhistes qui est utilisée par le *bodhisattva* pour le diriger sur sa route de l'illumination ainsi que pour prêcher. Dans sa pratiques des perfections (*pāramitā*), il passe par quatre portes de souvenance (*dhāraṇīmukha*):

- 1.) La parfaite souvenance (*dhāraṇī*) des enseignements;
- 2.) La parfaite souvenance du sens de ces enseignements;
- 3.) La parfaite souvenance des *mantra*.

«Le *bodhisattva* gagne une telle maîtrise en concentration que par elle il consacre les syllabes magiques destinées à apaiser les fléaux de tous les êtres, et ces syllabes deviennent ainsi effectives, suprêmement effectives et infaillibles pour apaiser les multiples fléaux. Telle est, chez le *bodhisattva*, la *dhāraṇī* de *mantra*.» (Lamotte (1949-76) 4: 1858)

- 4.) Il y a enfin la *dhāraṇī* aboutissant à la parfaite conviction du *bodhisattva* qui est synonyme de réalisation et de maturité. (Lamotte (1949-76) 4: 1858-8)

Tout ceci s'insère dans le programme d'auto-perfection du *bodhisattva* qui se résume en trois phases: Audition (*śravaṇa*), mémorisation (*dhāraṇī*), examen (*upaparīkṣaṇa*), et adhésion aux enseignements et à leurs pratiques. (Lamotte (1949-76) 4: 1854)

Les *dhāraṇī*, comme elles nous sont parvenues, sont des formules concises dont le sens, pour la plupart d'entre-elles, nous demeure inconnu. Ces formules mnémoniques furent

réduites en sons dont l'interprétation est plus qu'incertaine. Par un processus de réduction, les enseignements ont été compressés dans des formules qui devinrent toujours plus concises jusqu'à n'être composées que d'une syllabe. Avant d'aboutir à cette réduction absolue, les enseignements de la Prajñāpāramitā furent condensés dans la formule de l'*aparacana*. Cette *dhāraṇī* est composée des quarante-deux lettres d'un alphabet scythe introduit aux Indes au début de l'ère chrétienne qui sont des «ancres» mnémoniques auxquelles sont rattachés des points essentiels des enseignements du cycle de la Perfection de la Sagesse. (Lamotte (1949-76) 4: 1866-1867 n. 2)

«En outre, O Subhūti, le Grand Véhicule du Bodhisattva-Mahāsattva, c'est les portes de *dhāraṇī*. Quelles sont ces portes de *dhāraṇī*? L'identité des phonèmes, l'identité des énoncés, la porte d'entrée dans les phonèmes. Quelles est cette porte d'entrée dans les phonèmes? La lettre A est porte car tous les dharma sont, dès le début, sans naissance (*an-utpanna*). La lettre RA est porte car tous les dharma sont débarassés de poussières (*ra-jas*). La lettre PA est porte parce que tous les dharma sont indices de l'Absolu (*pa-ramārta*). ...» [Et ainsi de suite pour les reste des lettres de l'alphabet.]

«Au delà de ces [quarante-deux lettres], il n'est point d'autre emploi de phonèmes. Pourquoi? Parce qu'aucun autre nom n'est employé grâce auquel quoi que ce soit pourrait être exprimé, désigné, caractérisé, aperçu. C'est donc bien comme l'espace, ô Subhūti, que tous les dharma doivent être compris. Ceci est appelé l'entrée par les portes de *dhāraṇī*,

l'entrée dans les phonèmes, à commencer par la lettre A...» (Lamotte (1949-76) 4: 1866-8 n.2)

Le *bodhisattva*, par l'écoute des phonèmes du langage et la souvenance des enseignements bouddhistes qui leurs sont attribués, «pénètre [toujours davantage] dans le Vrai caractère des dharma.» (Lamotte (1949-76) 4: 1868)

Le Mahāprajñāpāramitāśāstra nous informe en plus que le *bodhisattva* qui obtient la maîtrise de certaines sortes de concentrations mentales (*samādhi*) peut recevoir cinq cent portes de *dhāraṇī* (*pañcaśatadhāraṇīmukha*). Ces dernières sont des attributs supramondains (*lokottara*) des *bodhisattva*. (Lamotte (1949-76) 4: 1869)

Ainsi, bien que les *dhāraṇī* sont, dans le système de la Prajñāpāramitā, des formules de souvenance, dans le contexte du mantrayāna, elles sont devenues de véritables formules incantatoires. Nous ne connaissons pas d'interprétations d'un tel ordre qui sont courantes sur les *dhāraṇī* du MMVR. Toutefois, nous avons auparavant entendu une interprétation par syllabes de formules sanskrites contenues dans le Tantra de Cakrasamvara par feu Zong Rinpoche, un ancien tuteur de sa sainteté le présent Dalai Lama, en 1985, à Montréal. Celui-là expliquait qu'à chacune des syllabes du *mantra* y était associé une divinité tantrique dans le cercle du *maṇḍala*.

Caractéristiques des noms divins du MMVR et de ses dhāraṇī

Le discours incantatoire du MMVR consiste en trois parties. La première est celle de la mention des noms divins (1), qui est suivie de *dhāraṇī* qui leur sont attribuées (2), et ensuite une formule rituelle qui est une pétition adressée aux divinités (3).

L'appel des noms

Une caractéristique des formules invocatoires, qui en Chine devint de plus en plus proéminente, est la mention des noms des êtres invoqués. Nous avons vu comment les prières invocatoires et le rituel prenaient une place importante dans la vie de «l'establishment» impérial. Connaître le nom, le titre, ou encore l'attribution d'une personne ou d'une entité spirituelle est important comme nous le démontre les registres impériaux des divinités orthodoxes. Cette obsession avec la correcte identification des noms ou des titres a toujours été une particularité de l'idéologie chinoise. Avec l'établissement des principes de Confucius dans le processus idéologique de l'impérialisme chinois, la doctrine de la Rectification des Noms (*zheng ming* 正名) nous témoigne de l'importance attachée à la nomenclature dans ce système. L'interdiction mise sur les graphies des noms personnels des empereurs et toute la pratique des caractères chinois de remplacements, sont des phénomènes qui manifestent les croyances de l'époque attachées aux noms et à leurs pouvoirs.³⁴ Ceci n'échappa pas aux codificateurs du

³⁴Pour une étude sur les différentes écoles sur la doctrine de la Rectification des noms et son importance dans les débats politiques, voir, Makeham (1994).

Zhouli comme nous le démontre, par exemple, la description des fonctions du Grand Invocateur (*dazhu*). Il devait connaître les noms de ce qu'il invoquait.

«Lorsqu'on offre le grand sacrifice de l'intention pure, le grand sacrifice des ancêtres, quand on sacrifie aux esprits terrestres, alors il prend l'eau pure, le feu pur, et invoque les esprits par leurs noms honorifiques (*hao zhu* 號祝).» (Biot 2: 90; Chen Shuguo p. 68)

D'après Liu, une des formes les plus primitives d'invocations des esprits était de les appeler par leurs dénominations («*hu shen qi hao* » 呼神祈號). (Liu p. 379) Connaître les noms des esprits, c'est les avoir sous contrôle. (Liu p. 381) Encore une fois, nommer les dieux, c'est invoquer leurs présences.

Le Livre Miraculeux du Trésor Transcendent, Stances Suprêmes de la Rédemption Illimitée (Lingbao wu liang duren shang pin miao jing, 靈寶無量度人上品妙經 HY.1), plus connu sous le nom du Livre de la Rédemption (Duren jing) consiste essentiellement en listes de noms divins et démoniaques. Son premier chapitre qui date de l'époque de la formation des écrits du canon Lingbao (avant l'an 397) établit l'ancienneté de ce style chez les taoïstes. (Strickmann (1977-78) p. 332; Bokenkamp (1983)) Le reste du texte fut composé par Lin Lingsu (林靈素)(1075-1119) et présenté à la cour de Song Huizong (宋徽宗)(r. 1100-1125) entre 1116 et 1119. L'immense corpus rituel du mouvement Shenxiao (神霄), qui est basé sur cet écrit, nous démontre l'importance de sa récitation.³⁵

³⁵Pour une étude sur l'utilisation de la magie dans les mouvements Qingwei (清衛) et Shenxiao, voir

Ce texte était certainement plus utilisé à des fins rituelles où la récitation du texte était l'invocation des présences célestes. Les commentateurs des Tang indiquent que le titre de l'écrit était la désignation d'un esprit résidant dans le corps humain. Toutes les autres divinités mentionnées sont celles qui faisaient partie du panthéon taoïste des êtres habitant l'enveloppe humaine du IV^e siècle. (Strickmann (1977-78) p. 340)

Il y a un bon nombre d'écrits taoïstes qui mentionnent les noms des divinités du corps à des fins évocatoires. Il y a le Laozi zhong jing (老子中經)(contenu dans le Yunji qi qian 雲笈七籤 HY.1026, chapitre dix-sept)³⁶ qui expose les noms, formes et résidences (du corps ainsi que ceux du macrocosme) des divinités associées aux éléments, constellations, combinaisons du cycle sexagésimal, etc. Les divinités sont invoquées par l'appel de leurs noms ainsi qu'avec des visualisations. L'adepte pratique le tout en synchronisant ses exercices au déroulement des périodes du cycle sexagésimal. (Schipper (1978) p. 370 et (1979))

D'autres textes se débarrassèrent des mots inutiles et prirent les noms divins et démoniaques comme formules d'incantations. Il y avait des fabrications bouddhistes chinoises qui transformèrent des formules incantatoires, par découpage des syllabes, en listes de noms divins. Ainsi, le Livre des Incantations (Chi ju shen zhou jing 持句神咒經 T. 1331) contient une longue liste de noms divins qui ne font pas partie des autres listes de divinités plus canoniques. En fait, ces noms ont été construits par le Judith Boltz (1985). Sur l'utilisation de la magie du Tonnerre (*leifa* 雷法), voir Strickmann (1975)

³⁶Une édition a été inclu dans le Daozang jing hua lu (道藏精華錄), vol. 2, édité par Shou, Yizi.

démantèlement des phonèmes des incantations sanskrites de l'Agrapadīpa-dhāraṇī (陀
 羅尼鉢經)(T. 1352). (Strickmann (1996) p. 118)

Les *dhāraṇī* semblent avoir été introduites avec les premières traductions de la
Prajñāpāramitā (par exemple, 179, 286, 291)(Demiéville (1986) pp. 825 et 838), et sur
 les premiers talismans bouddhistes (parmi les plus anciens textes imprimés, 957
 P.C.)(Schopen (1982) et Edgren (1972)), par des moines thaumaturges. (Strickmann
 (1996) p. 71)

«En effet, on les trouve partout, inscrites et enfouies en tant que
 principes animateurs dans les fondations des *stūpa* et dans les cavités des
 icônes, ainsi que sur les fragments de papiers retrouvés dans des fouilles
 en Asie centrale et ayant servi, sans doute, de talismans protecteurs
 portés sur la personne. On peut même les regarder, incarnés, sous la
 forme de belles femmes peintes, sculptées, moulées ou gravées en bois
 et imprimées: patronnes d'une sorte de synesthésie mêlant l'ouïe à la
 vue, ces dames sonores irradiant à travers l'art du tantrisme bouddhique.»
 (Strickmann (1996) p. 71)

L'histoire chronologique du développement du tantrisme en Chine a été éloquemment
 exposée par Chou Yi-liang. Nous n'y soulignerons que les faits les plus importants
 pour notre exposé, laissant la consultation de l'article de Chou au soin du lecteur
 intéressé.

Le premier *sūtra* exposant quelques *dhāraṇī* semble avoir été le Mo deng qie jing (摩登伽經) (Mātaṅgīsūtra, T. 1300) traduit en 230 par Zhu Jiangyan (竺將炎), connu aussi sous le vocable de Lüyan (律炎).³⁷ Zhu Jiangyan aurait traduit ce texte avec l'aide de Zhi Qian (支謙) (mort après 253), un *upāsaka* Indo-scythe né en Chine et aux hauts talents littéraires. (Zürcher (1959) p. 47) Les six *dhāraṇī* qui y sont exposées ont toutes pour but la protection contre les calamités de toutes sortes. On y dit que celui qui récitera ces formules, le seigneur Brahmā, Indra, et les quatre *lokāpāla* le protégeront. (Taishō 1300.21: 400c) Les *dhāraṇī* sont en sanskrit translitéré et elles commencent toutes par «Om» et finissent toutes par «svāhā». Le discours de ce premier écrit est étrangement similaire en tout point au MMVR. Après les quelques *nidāna* requis, le texte introduit les pratiques rituelles qui accompagnent la récitation des *dhāraṇī* et ce qu'elles contrôlent. On y décrit des offrandes au feu, premières esquisses des rites Homa qui se multiplieront et se compliqueront à l'époque des Tang. Ce *sūtra* contient aussi un long exposé de l'astrologie grecque qui fut indianisée et par la suite importée en Chine par les traductions de ce *sūtra*. (Strickmann (1996) p. 174) Dès le début, les recueils de *dhāraṇī* semblent s'être imposés en Chine avec l'image thaumaturgique qui leur demeurera et s'accroîtra avec l'entrée des textes du tantrisme pendant les Tang.

³⁷Il y a eu quatre traductions de ce *sūtra*. L'ordre chronologique est celui-ci: T.1301, T. 551, T. 552, et T. 1300. (Strickmann (1996) p. 435, n. 88)

Dharmarakṣa

C'est dans la ville de Chang-an, pendant les Jin occidentaux (265-316), qu'un des plus grands traducteurs avant Kumārajīva, le natif de Dunhuang, Dharmarakṣa (竺法護)(m. après 313) s'installa vers l'année 284. (Zürcher (1959) pp. 65-66) Il est reconnu comme le fondateur d'une école de traduction qui apporta une nouvelle rigueur et connaissance dans le monde bouddhiste chinois de l'époque. Sa traduction la plus reconnue fut celle du Saddharmapundarīkasūtra (Zheng fa hua jing 正法華經)(T. 263) qui devint la source de l'école Tiantai dans la deuxième moitié du VI^e siècle. (Zürcher (1959) p. 69) Il traduisit les cinq textes les plus importants du mahāyāna en Chine qui sont: la Prajñāpāramitā (en 25,000 vers; T. 222), le Śūramgamasamādhisūtra, le Vimalakīrtinirdeśa, le Saddharmapundarīkasūtra, et le Sukhavatīvyūha. (Zürcher (1959) p. 70) Cent cinquante-neuf traductions lui sont accréditées. Un peu moins de la moitié, c'est-à-dire soixante-douze, nous sont parvenues. (Zürcher (1959) p. 66)

Parmi toutes ses traductions, il y a un grand nombre de *sūtra* contenant des *dhāraṇī*. Dharmarakṣa a traduit celles-ci en manifestant le sens plutôt qu'en translittérant les sons. Ainsi, le Foshuo hailongwang jing (佛說海龍王經)(T.589) contient plusieurs incantations de ce genre. (Taishō 589.15:141 et 156) Pour ce qui est de notre propos, une de ses plus importantes traductions est celle du Bhadrakalpikasūtra (BKS) (aussi rendu sous l'appellation de Bhadrakalpāvadāna) (T.425) en 8 *juan*. Ce *sūtra* a aussi été conservé dans le canon tibétain (*mdo-sde* 5.1 (de Koros pp. 109-111)).³⁸ Son récit est

³⁸Une traduction anglaise de la version tibétaine a été publiée par Dharma Publishing sous les auspices

plus descriptif que celui du MMVR et possède plusieurs thèmes qu'il expose systématiquement.

Un jour, après la retraite de la saison des pluies, le Bouddha se rendit à Vaiśālī accompagné d'une multitude de *bodhisattva* et de moines. Entouré de toute cette cohorte, un de ses disciples à l'esprit inquisiteur, Pramuditarāja, demanda au Bouddha de lui exposer les enseignements qui permirent aux *bodhisattva* d'atteindre de tels sommets de sagesse. (BKS pp. 7-8) Śākyamuṇi alors expose les différents états de concentrations (*samādhi*) qui reposent sur des pratiques et des méditations sur les six perfections (*pāramita*). Toutes les pratiques essentielles du Mahāyana qui sont traditionnellement répertoriées sous le vocable des Trente-Sept Ailes de l'Illumination y sont divulguées. Ainsi, le Bouddha leurs enseigne les Quatre Applications de la Présence d'esprit, les Quatre Restreintes, les Quatre Bases des pouvoirs miraculeux, les Cinq Forces, les Cinq Pouvoirs, les Sept Branches de l'Illumination, et le Sentier Octuple. (BKS p. xv) Les *samādhi*, qui sont au nombre de 2 100, y sont énumérés un après l'autre. Cela constitue donc le discours de la première partie de ce texte qui n'est autre que des listes de tous les *samādhi* possibles cultivés par les *bodhisattva*. Ces listes couvrent 381 (pp. 96-477) des 1 749 pages de la traduction anglaise du BKS.

Le reste du *sūtra* se rapporte plus directement au thème de cet essai. En effet, après avoir décrit l'essentiel des 2 100 *pāramitā* qui sont aussi des *samādhi*, le Buddha du Projet Yeshe De sous la direction de Tarthang Tulku. Les références citées se rapportent à cette édition sous le sigle BKS.

procède alors à mentionner les noms des autres bouddhas parfaits, des *tathāgata*, des arhat-s, et des *bodhisattva*. (BKS p. 487) Le tout consiste en une récitation exhaustive des 1 004 noms de tous ces saints personnages. (pp. 489-515) La pertinence de la connaissance de ces noms est mise au jour par ces paroles du Tathāgata :

«These are the Buddhas of the Bhadrakalpa, and these the names by which they have been proclaimed. Whoever listens to the names of these beings who will gain the fruit called nirvana, will never again be obscured in mind. The wise, those who are conscientious, are always humble and reverend — so listen to the names of these Jinās, the Conquerors!

«Once you have truly heard their names, you will never again experience the suffering of the lower states of being. Those who persevere in moral practice and keep their spiritual commitments, those who gain realization through devotion to the teachings, in developing profound patience, will see all these protectors of the world.» (BKS p. 515)

Et comme la nomenclature seule n'est pas suffisante pour l'exposé, le Bouddha poursuit avec un bref discours sur chacun de ces personnages. Il y mentionne des données jugées essentielles comme le lieu de naissance, la lignée familiale (ancêtres, parents, descendants), le noms des disciples principaux, son entourage, ainsi que le nombre et la qualité de ses reliques comptées en *stupa*. Ces résumés composent la

masse centrale du corpus. (pp. 519-1479) Le restant du *sūtra* consiste en une revue de chacun des membres de ce panthéon par une phrase citant l'occasion et le nom du Tathāgata en présence de qui le *bodhisattva* fit naître l'Esprit de l'Éveil (*bodhicitta*). (BKS pp. 1481-1733)

Bien que le Bhadrakalpika sūtra ne semble avoir été traduit qu'une fois en chinois, il nous semble que ce texte établit le précédent de l'exposition des noms comme point essentiel du récit. Il justifie la liste par l'usage du système sotériologique des *pāramitā*.

Il y eu plusieurs autres écrits bouddhistes qui sont devenus célèbres par l'ampleur de leurs listes. Il y a même un genre qui s'élabora et devint connu sous l'appellation de «Sūtra des noms des bouddhas» (*Foming jing* 佛名經). Sous ce genre, il y a le Qianfo yinlü jing (千佛因緣經)(T. 426) de Kumārajīva. Le Sanqian foming jing (三千佛名經) possède trois différentes versions (T. 446, T. 447, et T. 448). Le Foming jing (T. 440) de Bodhiruci (菩提流支)(4^e siècle) en douze *juan* contient 12 000 noms. Aussi, il y a la mention d'un Sūtra des quinze mille noms de buddha (Taishō 50.2061: 818b) dont le moine Xuanchang(玄暢)(m. 877) pria l'empereur Yizong (懿宗)(r. 859-873) des Tang qu'il soit rajouté au rituel de confession. (Kao p. 236)

Il y a encore un autre Foming jing (T. 441) anonyme. Celui-là est en trente *juan*. En fait, il y avait toutes sortes de Foming jing. Il y en avait en douze, quinze, seize, dix-huit, vingt, trente et trente-deux *juan*. (Kao p. 247) La plupart n'ont pas été inclu dans le canon bouddhiste avant 800 par peur des faux. (Kuo p. 247) Beaucoup parmi

les Foming jing qui circulaient étaient des compilations de moines qui s'en servaient pour la prêche et le rituel de confession. Ils étaient des ouvrages composites qui rassemblaient les noms des différents potentats bouddhistes à partir de différents textes canoniques ou non. (Kuo p. 247 et 252-253)

Les trois caractéristiques essentielles de ces écrits sont: 1) qu'ils étaient des textes utilisés pour le rite de confession; 2) que chaque *juan* se terminait souvent par la description d'un enfer et des tourments qui étaient souffert par ceux qui enfreignaient les règles du Dharma; et 3) qu'ils ne contenaient pas de *dhāraṇī*.

A cela, pouvait, ou non, s'ajouter des textes de confession ou de vœux, et des listes de *sūtra*. (Kuo p. 248)

Définition du prototantrisme

Cela, nous amène à considérer la différence entre ces Foming jing, le BKS, et les textes prototantriques comme notre MMVR. Le BKS se différencie des Foming jing par l'absence de textes de confession. Cela ne veut pas dire qu'il ne pouvait pas être utilisé dans ce cadre.

Strickmann utilise le terme de prototantrisme pour décrire le phénomène qui se situe entre le III^e siècle et le VII^e siècle. ((1996) p. 53) Il en voit sa première manifestation en Chine avec les premières traductions, en 286, du Sūtra du lotus (Saddharma-

punḍarīka, *Fa hua jing* 法華經) qui contient *dhāraṇī*, eschatologie, et la promotion d'Avalokiteśvara comme Rédempteur universel.³⁹ (Strickmann (1996) p. 53)

Ces trois thèmes sont caractéristiques du prototantrisme. Un *sūtra* semble devoir contenir ces trois éléments en plus d'avoir été «composé», traduit, ou compilé dans la période ci-haut mentionnée. Ce sont des livres rituels d'incantations qui promouvaient une divinité bouddhiste (*bodhisattva*, *rakṣasī*, etc). (Strickmann (1996) pp. 123,129) Les recueils de formules peuvent être classés en trois groupes: 1) Ceux qui sont de véritables traductions de manuscrits indiens. On en retrouve souvent des traductions tibétaines sinon quelques fragments sanskrits. 2) Ceux qui furent écrits en Chine; 3) Les anthologies qui datent du IV^e siècle à la première moitié du VI^e siècle. (Strickmann (1996) pp. 72-73) Les formules qui y sont contenues sont nombreuses et ont comme fonctions de protéger leurs adeptes des calamités de toutes sortes dans un monde apocalyptique dominé par les démons de toutes espèces. (Strickmann (1996) p. 113) En plus de ces bénéfices de protections, ils peuvent aider les disciples à améliorer leur bien-être, amasser les richesses et le pouvoir, prêter main forte à l'assouvissement des désirs sensuels ainsi que de conférer une longue vie. (Strickmann (1996) p. 130)

Ces textes, même composés après le VI^e siècle, sont représentatifs d'un système prédatant (ou créé) hors des synthèses des deux grands *maṇḍala* du

Sarvatathāgatātattvasaṃgraha (STTS) et du Mahāvairocana-sūtra (MVS). Les écrits

³⁹Voir Burnouf (1852), Kern (1884), et Hurwitz (1976) pour trois traductions en langues occidentales. Les versions du Taishō sont: T. 622, 263, 264, et 265.

prototantriques sont comme des manuels de recettes. Ont y retrouve, en plus des formules pour toutes les occasions, les premières instructions rituéliques pratiques comme les *mūdra* (gestes rituéliques symboliques *yinshou* 印手),⁴⁰ des directions iconographiques, et même les débuts des offrandes par le feu (*homa*, *humo* 護摩) avec la récitation de *dhāraṇī*. (Taishō 1336.21: 141-144, 612, et 635)(Strickmann (1996) p. 78)

La pertinence du MMVR en Chine

Le MMVR est particulier en cela qu'il ne consiste qu'en listes qui sont toutes suivies de formules sanskrites. Elles sont là pour appeler à l'action les êtres spirituels mentionnés. Les *dhāraṇī* sont à prime abord dénudées de sens apparent. Les noms, qui étaient connus aux Indes à leurs époques, étaient pour la plupart étrangers aux chinois. En fait, ils n'étaient probablement connus que des spécialistes qui pouvaient les réciter.⁴¹

Comment donc expliquer la constante présence à travers les siècles du MMVR en Chine?

L'intérêt continu que ce *sūtra* a suscité en Chine depuis le IV^e siècle jusqu'aux Yuan

⁴⁰Deux oeuvres qui traitent des *mūdra*-s lors de rituels tantriques sont: Toki (1899) pour les gestes utilisés par la secte Tendai au Japon; et de Kleen (1970) sur ceux utilisés à Bali. Le MKDJ est aussi une source autoritaire sur les traditions japonaises du Shingon et du Tendai.

⁴¹Quoique les évidences soient faibles, il est très probable que certains des prêtres de l'école d'Amoghavajra ont étudié le sanskrit. Ce dernier a laissé, du moins pour le MMVR, les formules sanskrites dans les graphies siddham. T. 983b Kūkai a introduit l'étude du sanskrit au Japon par son importation de grammaires et de textes sanskrits qui allaient aider dans la propagation de l'utilisation des *dhāraṇī*-s. (Abé (1999) pp. 393-396)

(1277-1367)(pour ne pas pousser plus avant notre étude) nous témoigne de son importance pour les bouddhistes de l'époque ainsi que pour ses adeptes. Comme l'a bien souligné Yan Raozhong dans son étude sur l'introduction du bouddhisme ésotérique en Chine, seul son grand nombre de traductions en chinois nous souligne éloquemment l'ampleur de sa popularité parmi le clergé. Il reconnaît dans le MMVR, le premier émissaire du bouddhisme ésotérique en Chine. (Yan (1999) pp. 182-183)

Le texte n'étant pas un écrit dogmatique, il ne contient aucun discours philosophique ou encore même une exposition démontrant la voie des *bodhisattva* ou celle qui mène au Salut.

Les instances qui nous sont connues de sa récitation nous portent à croire à une utilisation rituelle exclusive. Le MMVR est un texte que l'on récite pour obtenir diverses fins.

Que nous disent les chroniques historiques à son sujet? Ces dernières demeurent peu bavardes. Toutefois, les quelques faits suivants ont pu être trouvés.

Le chapitre treize du Chu sanzang ji (出三藏記) attribut l'introduction du MMVR à Śrimitra qui aurait écrit deux oeuvres d'un chapitre chacune portant les titres de Da kungque wang shen zhou (大孔雀王神咒), et de Kungque wang zashen zhou (孔雀王雜神咒). (Taxin xuanchu jinglü lunlu (大新撰出經律論錄), via Yan pp. 183-183)

Śrīmitra (帛尸梨蜜多) (mort entre 335 et 342) est un personnage charismatique qui fut particulièrement associé au MMVR. Celui-ci, aussi appelé «ami de bon augure» (*kalyānamitra*, *jiyou* 吉友), était un homme de Kucha (*Xicheng* 西城). Les gens de l'époque l'appelaient «[Maître du] Haut Siège» (*gaozuo* 高座).⁴² Il était un thaumaturge renommé spécialiste des formules magiques. Sa biographie, dans le Gao seng zhuan (GSZ), mentionne surtout le nom des éminences qui étaient ses amis. On y dit aussi qu'il «retenait bien les *dhāraṇī*, qui étaient efficaces en toute occasion.» (GSZ p. 30; Shih p. 44) Il introduisit l'art des incantations (*zhou*) à l'est du fleuve Jaune (*jiang dong* 江東). (GSZ p. 30, Shih p. 44) Il fut particulièrement populaire pendant le règne de l'empereur Yuan des Jin (晉元帝)(r. 317-322) Sa biographie se retrouve dans le chapitre un du GSZ. (pp. 28-31)

À la mort d'un de ses amis, Śrīmitra alla rendre visite à la dépouille et aux enfants orphelins. Après avoir récité des textes bouddhistes, il prononça plusieurs longues *dhāraṇī*. (GSZ p. 30, Shih p. 44) C'est la seule instance répertoriée où Śrīmitra utilisa les formules. Sa renommée pourtant demeure. Ici, il n'est pas question de rituel élaboré mais seulement de récitation. Les indications rituelles de Śrīmitra qui nous sont parvenues sont sommaires mais ont y devine une simple récitation du texte devant un autel. Il s'agit de reconstruire une plateforme rituelle en terre représentant les trois mondes. Au milieu s'y trouve un encensoir entouré de douze lampes et de douze flèches. Les quatre quartiers sont marqués par des miroirs, des étendards, des sabres. Le rituel suggère la récitation et l'utilisation de dessins représentant les démons à

⁴²Voir Zürcher pour cette traduction. ((1959) p. 103)

subjuguer. Ceux-là sont probablement à brûler dans le fourneau central lors de la récitation des pétitions accompagnant le rituel. (Taishō 984.18: 458-459)

Liang Yuan Di (梁元帝)(r. 552-554), dans l'introduction de son Jinlouzi (金樓子), nous informe qu'un certain moine, Falang (法朗), reçut l'ordre de réciter, entre autres textes, le MMVR. La raison de cette récitation nous est inconnue. (Yan p. 184)

C'est à partir de 746 qu'Amoghavajra semble devenir de plus en plus actif à la cour, et ce, malgré une constante montée du contrôle de l'état sur le bouddhisme et ses activités en Chine. Par le passé, Xuanzong semble avoir nettement favorisé le taoïsme comme religion d'état et comme intérêt personnel. Le bouddhisme, qui semblait être un drain fiscal pour le trésor impérial, se vit devenir le sujet de plus de contrôles gouvernementaux.⁴³ C'est ainsi qu'entre les années 720 et 730, de nouvelles politiques furent établies pour quantifier et enregistrer les possessions terriennes des monastères et des établissements bouddhistes. Ainsi, en 727, il y eut un effort pour limiter le nombre de temples non enregistrés avec le gouvernement local. En 729, le Bureau des Sacrifices et des Rites commença à compiler des listes des religieux qui reçurent une ordination régulière et limita le nombre de celles-ci. Cette religion commença à souffrir d'un certain ostracisme et vit son bureau chef transféré à la Cour pour les Relations Diplomatiques (*honglusi* 鴻臚寺) en 736, le bureau qui servait de département des affaires étrangères. (Twitchett (1979) p. 411)

⁴³Pour une étude sur les aspects économiques de la répression du bouddhisme en Chine, voir Gernet (1995).

Le taoïsme lui, resserra ses liens avec la maison impériale et fut placé sous la Cour des affaires du clan impérial (*zongzhengsi* 宗正寺) en 737. Depuis l'année 726, chaque famille devait conservé une copie du Laozi dans sa demeure. L'empereur lui-même y avait ajouté un commentaire⁴⁴ en 722 qui fut promulgué à tout l'empire. (Tang quanshu 2, 183; Twitchett (1979) p. 411; Barrett (1996) pp. 56-57) Le taoïsme était à la hausse et Xuanzong continua de maintenir un support actif jusqu'à la rébellion de An Lüshan en 755.⁴⁵ Malgré toutes ces mesures apparentes contre le bouddhisme, et le patronage impérial du taoïsme, le premier continua à supplanter ce dernier en nombre. Le Tangliu dian de 739 dénombre 3 245 monastères et 2 113 couvents bouddhistes en échange de 1 137 monastères (*guan*) et 550 couvents taoïstes. (Tangliu dian 4, 42a et 44b; Barrett (1996) p. 58)

Cela ne veut pas dire que Tang Xuanzong était anti-bouddhiste. En fait, il semble qu'il ait apprécié l'ésotérisme et l'occultisme. La plupart des moines bouddhistes qu'il supporta furent des adeptes de l'ésotérisme. Les deux plus proches de lui auraient été Yixing (一行)(683-727) et Amoghavajra. Le premier, aurait été taoïste avant de se faire moine et aurait même écrit quelques livres sur le sujet qui sont, aujourd'hui, perdus. Il était un des personnages les plus érudits de son temps, ayant étudié avec des maîtres éminents des écoles du Chan, Tiantai, et Lü (Vinaya), avant d'être appelé au palais en

⁴⁴Celui-ci fut inclu dans le Daozang, HY. 679. Voir bibliographie sous le titre de Daode zhenjing shu.

⁴⁵Barrett étudie, d'une manière chronologique le taoïsme pendant les Tang. Je réfère les lecteurs intéressés par cette oeuvre. (Barrett (1996))

717. Xuanzong l'aurait fait venir après avoir eu connaissance de son érudition pour les arts magiques, la divination, l'astronomie, et l'art de la computation du temps (calendrier). (Weinstein (1987) p. 56)

Quand à Amoghavajra, il devint presque le bras droit de Xuanzong pour les rituels ésotériques. Plusieurs histoires circulent sur son compte. Certaines, comme la suivante, certainement douteuse, nous démontre malgré tout l'ampleur de l'influence qu'Amoghavajra aurait eu sur l'empereur.

En 742, des troubles à l'ouest de la Chine éclatèrent. D'après certains, Amoghavajra aurait été appelé immédiatement à la cour où Xuanzong lui aurait demandé de faire un rite pour la victoire de ses armées. Le maître aurait récité des incantations alors que l'empereur, à ses côtés, aurait tenu l'encensoir pendant tout le rite. L'empereur eut la vision d'une armée céleste qui aurait écrasé les rebelles. Quelques mois plus tard, Xuanzong apprit de ses généraux que les rebelles auraient fui à cause d'une intervention divine.⁴⁶ (Zhipan (1269) Taishō 2060.50: 375b); Weinstein (1987) p. 57)

À son retour des Indes en 746, Amoghavajra fut rappelé à la cour et c'est à partir de ce moment que son association personnelle avec l'empereur semble être demeurée constante. Les raisons de celle-ci ainsi que du support personnel de la part des deux autres souverains qui succédèrent à Xuanzong ont sûrement plus à faire avec la

⁴⁶Cette histoire est suspecte à cause de la date. Amoghavajra serait parti pour les Indes en 741 et revenu en 746. Voir Chou Yi-liang pp. 209 et 292. Voir aussi Weinstein (1986) p. 170 n. 41.

situation militaire et politique des Tang plutôt qu'à l'amitié. Depuis les années 720, la Chine avait étendu son territoire jusqu'à l'Asie centrale et se trouvait ainsi en contact direct avec plusieurs autres états qui étaient en pleine expansion. Ainsi, les tibétains forcèrent la Chine à intervenir contre leurs plans d'expansion à Gilgit en 722. C'est hostilités se répétèrent tout le long du règne de Xuanzong. Après 722, il y a eu encore des conflits militaires entre les Tibétains et les troupes chinoises entre les années 726 et 729, en 730, et de 736 à 749 presque sans trêves. En 742, 148 000 troupes chinoises furent expédiées pour recapturer des forteresses perdues et pour pacifier la région. En 749, la forteresse de Shibao (石堡城) fut recapturée avec beaucoup de pertes. La situation devint beaucoup plus extrême après la rébellion de An Lüshan en 755.

(Twitchett (1979) pp. 430-431) Sur d'autres fronts, la Chine devait faire affaire avec les Turcs qui, sous la direction du qaghan Bilgä, avait entrepris de s'insurger contre les Tang à partir de 720. Plusieurs expéditions militaires chinoises finirent en défaites. Avec l'arrivée au pouvoir des Khitan et des Xi, les Turcs se dispersèrent pour faire place à un adversaire aussi redouté qui se révolta à son tour dans les années 730 pour être tantôt conquis puis conquérants de manières intermittantes avec les Tang. Ainsi, en 732 l'expédition chinoise fut un succès. En 733, les troupes chinoises furent défaites par les Khitan, et encore en 736. La situation se retourna en 737 en faveur des Tang pour encore changée et favoriser les Xi et les Khitan en 738, et ainsi de suite, jusqu'en 755. (Twitchett (1979) pp. 439)

Sur d'autres fronts, il y a eu le royaume de Nanzhao au sud-ouest (Yunnan) qui infligea une défaite humiliante à 80 000 troupes chinoises en 751 et s'associa aux Tibétains

pour continuer à harasser la Chine. (Twitchett (1979) pp. 444-445)

Toutes ces pressions externes eurent des effets dévastateurs sur l'économie de la Chine. Malgré les quelques défaites des troupes chinoises avant 740, il semble que les Tang aient eu l'avantage. (Twitchett (1979) pp. 443) Ces demandes militaires incessantes forcèrent l'administration à former des colonies de militaires professionnels à partir de 737. Ceci permit d'avoir des troupes de meilleures qualités mais qui coûtait plus cher. Il fallait fournir les vêtements, les équipements, la nourriture. Les officiers militaires voulaient maintenant être récompensé par des promotions, et des titres. Entre les années 742 à 755, les coûts liés à l'appareil militaire sur les frontières augmenta de 40 à 50%. (Twitchett (1979) pp. 416) Le nombre de troupes aux frontières atteignirent le demi-million, et elles étaient pour la plupart loyales à leur gouverneurs militaires. Ces derniers, après 751, étaient tous d'origines étrangères à l'exception d'un chinois, gouverneur militaire de Jiannan au Sichuan. (Twitchett (1979) pp. 426) Les efforts de guerre demandaient constamment un approvisionnement en nouvelles recrues si bien que la Chine se vit entourées de fortes armées pour être presque dénuées d'effectifs militaires à l'intérieur de ses territoires.

Par un concours de circonstances politiques, de pouvoir militaire et d'opportunités, An Lüshan se rebella en 755.⁴⁷ Cette rébellion dura sept années. Elle força Xuanzong à fuir sa capitale et précipita la venue du dauphin des Tang au trône, Suzong (肅宗)(r.

⁴⁷Pour des études sur la rébellion de An Lüshan, voir Pulleyblank (1955) et Twitchett (1967) pp. 453-463.

susceptibles à l'occupation et aux ravages des raids. (Peterson (1979) pp. 487-488)

Les armées dans certaines provinces pouvaient compter de 75 000 à 100 000 troupes alors que dans d'autres, il n'y en avait pratiquement pas. Ainsi, ces disparités, en plus de gouverneurs militaires chinois qui se cantonnèrent dans leurs régions et renforcèrent leurs positions, créèrent une situation volatile pour Suzong. Il y avait environ 850 000 hommes sous les armes à la fin de la rébellion de 755. La majorité était aux frontières et loyale à leur gouverneur militaire. (Peterson (1979) p. 489)

En 763, les tibétains occupèrent la capitale Chang'an et ravagèrent son voisinage. Les infrastructures du gouvernement étaient détruites. À partir de 763 jusqu'à 779, les Tibétains attaquèrent les environs de la capitale à chaque année. Malgré deux tentatives de paix, la Chine perdit ses pâturages et sa source principale pour les montures de guerre. (Dalby (1979) pp. 568-569)

Telle était, en gros, la situation au temps d'Amoghavajra. Ses biographies⁴⁸ nous racontent ses hauts faits à la cour ainsi que son influence sur les trois personnes des empereurs Xuanzong, Suzong, et Daizong. Nous voudrions, ici nous restreindre à la mention des instances qui sont pertinentes à notre sujet.⁴⁹

⁴⁸Il y a deux principales biographies d'Amoghavajra: Celle de Zhaoqian (T. 2056), et celle de Feixi qui sont toutes les deux dans le T.2120 de Yuanzhao. Elles ont été traduites par Orlando (1981) pp. 131-171. Voir aussi la biographie critique de Chou Yi-liang (1945) pp. 284-307.

⁴⁹Voir Chou Yi-liang (1945) et Orlando (1981) pour plus de détails.

En 746, dans la cinquième année de l'ère Tianbao (天寶), une sécheresse sévit. La cour ordonna Amoghavajra de prier pour de la pluie. Ce dernier demanda la permission d'ériger un *maṇḍala* en accord avec la méthode du Da kongque mingwang jing. Après trois journées de propitiation, la pluie commença à tomber. L'empereur présenta une robe pourpre au maître. (Zhaoqian Taishō 2056.50: 293; Orlando p. 133)

Cette connection du MMVR avec les rites pour faire pleuvoir semble être une constante. Les différentes biographies d'Amoghavajra font souvent références à des rites pour combattre la sécheresse. Les correspondances qu'il échangea avec l'empereur mentionnent souvent le rite pour la pluie. Ces lettres furent conservées et répertoriées dans le Bukong biaozi ji (不空表制集)(T. 2120) par un disciple de Bukong, Yuanzhao (圓照)(719-800).⁵⁰ Ainsi, dans cette collection nous retrouvons plusieurs références à la pluie et même les réponses de l'empereur sur le sujet. Bien que le MMVR n'est, pour la plupart du temps, pas mentionné, il est possible que le précédent établi par Bukong en 746 ait servi plus d'une fois.

En 772, Amoghavajra écrivit une lettre de félicitations à l'empereur pour la venue d'une pluie providentielle. Cette missive suggère qu'Amoghavajra avait fait un rituel contre la sécheresse et qu'il fut efficace. Amoghavajra considère que l'honneur revient à l'empereur pour le charisme de sa vertu qui rendit le rite efficace. (Taishō 2120:52:841, Orlando p. 72) Ce précédent se reproduisit en 774, l'année de sa mort.

⁵⁰Voir Orzech (1998) pp. 191-205 pour une mise en situation des écrits de Yuanzhao ainsi que les raisons de ses compilations de lettres et de mémoires.

(Taishō 2120:52:843, Orlando p. 75).

Les disciples d'Amoghavajra ont suivi l'exemple de leur maître car même durant son vivant, comme après sa mort, d'autres correspondances entre ceux-là et l'empereur démontrent qu'ils furent régulièrement sommés de provoquer la pluie par leurs rites.

En 774, les disciples Juechao (覺超) et Tanzhen (曇真) firent des invocations pour la pluie au lac Yunü (玉女潭). (Taishō 2120:52:855, Orlando p. 87) Nous retrouvons encore les mêmes instances en 772 (Taishō 2120:52:854, Orlando p. 86), trois fois en 777 (Taishō 2120:52:854-855, Orlando pp. 86-87), et en 778. (Taishō 2120:52:853, Orlando p. 85)

Amoghavajra ne devint pas pour autant un faiseur de pluie. Il fit toujours un point de faire connaître aux empereurs qu'il servit, que son école et ses efforts étaient pour la protection et le bienfait de l'état. Cette rhétorique fut bien étudiée par Orzech dans son étude sur le Ren wang jing (仁王經)(T. 246). (Orzech 1998) Plusieurs lettres d'Amoghavajra à l'empereur serviront ici à illustrer notre propos.

En réponse à un don d'encens de la part de Suzong (肅宗)(r. 756-762) en 758, Amoghavajra lui envoya une lettre de remerciement. Dans celle-ci, Amoghavajra raconte sa quête pour aller chercher les écrits bouddhistes aux Indes et son désir de rencontrer un jour un monarque universel, un *cakravartīrāja*. (*lunwang* 輪王). Celui-ci est bien entendu l'empereur. Il poursuit en détaillant ses activités pour le bienfait de la

nation.

«It is meet that I reverently bathe the statues at the appointed times, and that I perform the homa rites at the half-moon, in order that the thirty-seven gods [of the Vajradhātumaṇḍala] may protect your earth, my Brilliant King, and that the sixteen Protectors may guard Your Majesty's sainted person, so that you might live as long as the southern mountain, eternally and without limit.» (Orlando p. 48, Taishō 2120:52: 828)

En 763, Bukong fit une pétition à l'empereur pour l'érection d'un *bodhimaṇḍa*, ou aire rituelle tantrique, au palais. La raison avouée était pour bénéficier la nation. (Taishō 2120:52:830, Orlando p. 53) Deux années plus tard, il fit la requête pour retraduire le Ren wang jing, toujours pour la protection de l'état. (Taishō 2120:52:831, Orlando p. 54)

En 771, Amoghavajra présenta une requête officielle pour l'entrée dans les registres de l'état de toutes ses traductions effectuées jusqu'à ce jour. Cette longue pétition rappelle au souverain, Daizong, les efforts de Bukong pour l'état et la propagation du bouddhisme ésotérique. Le thème de son association avec la personne de l'empereur résonne constamment de son dévouement pour l'empire. Ainsi, pour ne citer que quelques passages suffisamment éloquents pour notre discussion:

«...I translated scriptures for the empire, helping to propagate the Imperial Way.» (Taishō 2120:52:839, Orlando p. 68)

«...All of these [translations] I give to the empire in order to prevent disasters; in order to insure that the stars follow their regular course; to make certain that wind and rain observe their proper order. I humbly rely on the Buddha's power to aid the empire.» (Taishō 2120:52:839, Orlando p. 70)

«...I shall continue to translate only those texts which protect the welfare of the empire and which benefit the people, and I shall report to you regarding this continuing work.» (Taishō 2120:52:839, Orlando pp. 70-71)

Les disciples d'Amoghavajra ont assisté leur maître dans toutes ces activités, de son vivant comme après sa mort.

En 758, Huiyu (惠旃) et Huixiao (惠曉), tous deux disciples d'Amoghavajra, récitèrent des écrits pour la protection de l'état. La location nous est inconnue. (Taishō 2120:52:858, Orlando p. 90)

En 777 et 778, des disciples de Bukung remercièrent l'empereur Daizong de les laisser réciter des *sūtra* dans le *bodhimāṇḍa* du palais. (Taishō 2120:52:858, Orlando p. 91)

En 779, Huixiao fit le rite du sacrifice par le feu (*homa*) à Wutai shan (五臺山). (Taishō 2120:52:859, Orlando p. 92)

L'école ésotérique avait toutes les raisons de s'associer avec les personnes des trois empereurs des Tang du temps d'Amoghavajra. En fait, ses adeptes étaient tous dévoués au souverain. En cela, ils faisaient revivre les pratiques des bouddhistes des Six Dynasties qui servaient la personne des empereurs sans jamais faillir à leur allégeance à la maison royale. (Orlando p. 99) La rhétorique du monarque bouddhiste saint était un outil parfaitement adapté à cette école. Le concept de *cakravartin* est aussi très près de celui du roi-sage du Confucianisme. Ce roi est aussi révélateur du *dharma* bouddhiste et par ses efforts justes, il peut fournir à ses sujets le support nécessaire pour les aider à atteindre la rédemption et la libération finale. (Orlando p. 97)

La dévotion totale d'Amoghavajra et de ses disciples au trône ainsi que leur vision soutenue de l'empereur comme monarque universel, d'après Orlando, bénéficia l'école ésotérique de huit façons.

1) Cela créa un lignée spirituelle de cette secte en Chine par la reconnaissance du maître de Bukong, Vajrabodhi (金剛智)(arr. en Chine en 719 et mourrut en 732[var. 731,

741]) (Répertoire p. 265).

- 2) Le support de la maison impériale gagné, cela facilita les traductions officielles ainsi que la diffusion des textes ésotériques en Chine.
- 3) Le monastère le plus prestigieux et le plus influent en Chine situé dans les environs de la capitale, le Daxingshan si (大興善寺), devint le quartier général de la secte. Ceci permit à Bukong de placer ses disciples choisis à des endroits stratégiques en Chine pour la propagation de son école et de son influence.
- 4) Il y eu de nombreux tertres ritueliques établi à travers l'empire pour les rites et les ordinations.
- 5) Ces ordinations étaient conférés à des personnes choisies du patriarche.
- 6) La montagne sacro-sainte de la Chine, le Wutai shan put être affublé d'un temple de l'école ésotérique.
- 7) La lignée impériale fut encore plus associée à l'école par l'ouverture d'un temple de la secte à Taiyuan (太原) au Shaanxi, le lieu d'origine du clan impérial.
- 8) La secte put promouvoir le culte de sa divinité tutélaire, Mañjuśrī, à travers l'empire. (Orlando pp. 100-101)

Quelques autres récits, épars ici et là, continuent la narration de l'utilisation du MMVR en Chine.

Le maître Dao Xian (道賢) (mort entre 934-935)⁵¹ avait l'habitude de réciter le MMVR

⁵¹Jan Yün-hua (p. 114).

«pour compter le jour, [et] finissait avec le Yujia guanding fa (瑜伽灌頂法)⁵² (Song Gao seng zhuan via Yan p. 184)

Lorsque le maître de Dhyana Hongzhun (date?)(洪准) s'assoyait dans le temple, il avait l'habitude de réciter des sections du MMVR avant de passer à autre chose. (Yan p. 184)

Le MMVR était utilisé contre toutes sortes de maux. Le Yijianzhi (夷堅志) mentionne quelques incidents qui relèvent directement de l'utilisation du MMVR. Ainsi:

Dans le comté de Fu (*fuzhou* 撫州), il y avait un homme du village de Yihuang (宜黃) du nom de Zou Zhiming (鄒智明). Sa famille était riche. Il tomba malade et ne sut que faire. Un matin, son épouse pria un moine, collègue de son maître du Lingjiang si (臨江寺) de réciter le MMVR. Celui-ci enjoignit l'épouse de mettre une image du bouddha dans le lit du malade et de réciter le MMVR devant le lit. La dame suivit les instructions du maître et le pria de faire les récitation. Le maître alla au pied du lit du malade et récita deux chapitres du MMVR et partit manger. Pendant ce temps, le malade vit un paon qui d'un coup d'aile le débarrassa du démon de la maladie. (Yan p. 184)

A l'époque des Song, il y avait un certain Chen Er (陳二) qui tomba malade. Son épouse

⁵²Serait-ce le Guan ding jing ((灌頂經), T. 1331? Voir Strickmann, (1996) pp. 78-87, 98-100, 330-332, etc.

se rendit alors au monastère voisin de la Grande Paix (*taiping si* 太平寺) de la ville de Zhenshi (鎮市). Là, elle demanda aux moines de réciter le MMVR pour le bienfait de son mari. (Yan pp. 184-185)

Bien que le sort de l'école ésotérique de Bukong semble avoir été lié à ceux de trois empereurs en déclin qui régnaient sur un empire constamment assailli aux frontières et divisé par des gouverneurs militaires ambitieux, il n'en était pas ainsi chez un des voisins de la Chine.

En 806, un moine japonais, Kūkai, après un court séjour où il devint le disciple d'un des derniers patriarches de la secte, Huiguo (惠[var. 慧]果)(746-805), ramena avec lui le MMVR. Il écrivit une brève introduction sur le texte qui est aujourd'hui conservée dans ses oeuvres complètes, le Kujakukyō kaidai (孔雀經開). (Kōbō Daishi zenshū (弘法大師全集) 4:127-128) D'autres membres de l'école qu'il fonda suivit son exemple et c'est ainsi que Shinzei (真濟) (800-860) écrivit un commentaire sur le MMVR intitulé: Kujakukyō shohon-shō-shū (孔雀經註本鈔集). Un autre adepte Shingon, Kanjō⁵³ (灌頂)(trav. 956), écrivit un commentaire sur le MMVR intitulé Kujakkyōongi ((孔雀經音義). (T.2244)(Répertoire pp. 177 et 262) Junnyū (淳祐)(890-953), toujours de la même école, écrivit le Kujakukyō-hō-shō (孔雀經法鈔). Et encore un autre suivit l'exemple, Dōhan (道範)(1184-1252). (de Visser (1919/20) p. 385)

⁵³J'ai des doutes sur l'identité de cette référence par de Visser. Il y avait un moine très important au Japon au 11^e siècle qui revitalisa la secte shingon et devint très influent. Il était un spécialiste des rituels ésotériques et cultivait des relations à la cour comme parmi la noblesse. Il était particulièrement reconnu pour ses rites de protection de l'état et de la famille impériale. Un de ses rites les plus en vogue était celui de Mahāmāyūrī. Van der Veer (2000) p. 21.

Le MMVR fut utilisé au Japon pour toutes sortes de maux incluant les sécheresses et les maladies. La dernière fois où le rite semble avoir été célébré par commande de la maison impériale fut au XIII^e siècle. (de Visser (1919/20) p. 385)

La première mention dans les annales biographiques des moines Shingon de la célébration du rite de Mahāmāyurī dans le palais, date de 1068. Le moine officiant était le quatrième fils de l'empereur Sanjō, Shōshin (性信)(1005-1085), le premier membre impérial à devenir moine. Le rite dura trois fois sept jours. Un de ses disciples se vit conférer le rang de Gonrissi (權律師). Le rite fut répété encore en 1082. Les officiants furent encore récompensés. Shōshin accomplit le rite vingt fois dans sa vie. (de Visser (1919/20) p. 386)

Le culte s'épanouit au Japon au XI^e siècle. En 1110, à cause de la présence d'une comète, le rite fut célébré. En 1124, il fut accompli pour aider l'accouchement de l'impératrice et aussi se débarrasser des mauvaises influences spectrales au moment de la naissance. Celui qui conduisit le rituel était l'abbé du Tōji, Jōkai (定海, 1075-1149). Le rite fut répété pour guérir les maux de l'empereur en 1132, 1141, et 1144. (de Visser (1919/20) p. 386)

Le prêtre shingon Hōjo (法助)(1227-1284) célébra le rite en 1210, 1229, ainsi que pour la dernière fois dans les annales impériales en 1264. (de Visser (1919/20) p. 386)

Hirimitsu Jirin mentionne que certains prêtres shingon auraient utilisé le MMVR pour faire descendre la pluie. (de Visser (1919/20) p. 386)

Résumé

L'importance du MMVR en Chine semble résider non dans la popularité de son panthéon mais plutôt dans l'efficacité de sa récitation et de la performance de son rituel. Śrimitra et Amoghavajra, furent probablement les prosélites du MMVR les plus influents en Chine. Ils sont reconnus comme particulièrement habiles dans les arts occultes et le MMVR était un de leurs outils. Il est peu probable que le panthéon du MMVR n'ait jamais été connu hors des cercles des spécialistes du bouddhisme ésotérique. On peut imaginer la difficulté de la prononciation des noms divins sanskrits en translittération chinoise pour les non-initiés. Vingt et un disciples d'Amoghavajra lui succédèrent comme experts ritualistes dans les arts du bouddhisme de cette secte. (Taishō 2129:52:845, Orlando p. 76) On peut assumer que plusieurs d'entre-eux étaient très familiers avec le MMVR. Leurs associations avec des membres influents de la famille impériale ou de la noblesse ont contribué à les faire répertorier dans les textes historiques et les chroniques bouddhistes. Hélas, il n'en est pas de même pour les autres membres de conditions plus modestes de la secte. Il est difficile d'évaluer l'importance de notre écrit et de sa pratique au niveau populaire et de savoir si ce texte fut jamais répandu parmi la plèbe chinoise. Comme l'a si bien démontré Strickmann, le bouddhisme ésotérique était l'apanage des membres les plus favorisés de la société chinoise. (Strickmann (1996) p. 61) Par contre, il est à se demander pourquoi un texte

si rébarbatif, contenant un panthéon tout à fait étranger à celui de la culture chinoise, a-t-il perduré aussi longtemps là-bas? Le bouddhisme fut en grande partie transmis à la Chine via la route de la soie.⁵⁴ Nous avons vu que les préoccupations de Xuanzong et de ses deux successeurs avaient beaucoup à voir avec les invasions par les peuplades voisines où le bouddhisme fleurissait déjà. Est-il possible que dans la pensée de ces trois empereurs Tang, il y aurait eu l'espoir d'un pouvoir additionnel rajouté aux incantations par l'utilisation d'un panthéon commun aux peuples qui menaçaient l'empire à ses frontières?

Le succès du MMVR dépasse le cadre de l'existence individuelle d'un texte. Cet écrit s'inscrit dans un mouvement qui la porte. Elle est solidaire d'un fait social, d'un mouvement religieux qui s'explique par les bienfaits qu'il apporta aux membres de la société qui le supporta et qui justifia son existence. Le succès du MMVR en Chine n'est pas lié à son panthéon particulièrement puissant, ou encore à ses pouvoirs occultes extraordinaires. Il est lié au phénomène du tantrisme et à son développement. Étudier le MMVR, n'est pas disséquer un écrit dont le sens de la plupart de ses *dhāraṇī* est sujet à conjectures, mais plutôt la situer dans le contexte dont elle est indissociable. Ce thème est le sujet du prochain chapitre.

⁵⁴Voir Klimburg-Salter (1982) pour une collection d'articles traitant de la transmission du bouddhisme le long de la route de la soie.

Chapitre 4

Le MMVR et le tantrisme

«A historical approach is in contradistinction to scholars working within the tradition, who regard all such texts as timeless expressions of truth and consequently arrange them on the basis of Buddhistic function, or correlate them to various abilities of aspirants along a scale of graduated value.» (Linrothe p. 307)

Plusieurs savants contemporains ont maintenant commencé à tracer une histoire de l'évolution du tantrisme. Parmi ceux-ci, il y a Snellgrove (1987), N.N. Bhattacharyya (1982), Tsuda (1978), White (2000), Matsunaga, Y. (1977), et Linrothe (1999). Nous sommes en mesure de profiter des fruits de leurs recherches pour situer l'apport du MMVR à la tradition.

Le MMVR, réservoir relativement ancien, referme un grand nombre de noms des membres du panthéon bouddhique. Si l'on compare les autres écrits du X^e siècle qui comportent des répertoires de divinités bouddhiques, avec l'exception du Bhadrakalpika sūtra, il n'y en a pas d'autres à notre connaissance qui sont aussi exhaustifs. Ces deux textes mahāyānistes sont manifestement des collages d'éléments hétérogènes voulant unifier plusieurs parties disparates de la tradition bouddhiste. Il y a certainement un grand nombre d'autres ouvrages qui furent rédigés avec des

prétentions similaires, mais aucuns ne sont aussi exhaustifs.¹

Le MMVR représente une partie du casse-tête qu'est le tantrisme bouddhique. Pousser plus avant l'analyse des différentes parties de ce livre composite nous empêtrerait dans un dédale qui nous éloignerait des objectifs de cette étude. Plutôt que de se lancer dans l'analyse approfondie des cultes reliés aux membres du panthéon, ou encore l'analyse des *mantra*, nous voudrions aborder la question sous un autre angle. Nous voudrions examiner le *sūtra* de l'extérieur comme étant une partie d'une tradition en évolution qui culmina dans le bouddhisme tantrique mature du XIII^e siècle. Dans ce chapitre, nous tenterons de situer la place de notre *sūtra* dans sa tradition ainsi que d'identifier ses apports. Le MMVR est solidaire d'un mouvement qui l'a inclus dans son patrimoine ésotérique. Une analyse de sa position particulière à l'intérieur de cette trame pourrait être plus révélatrice que l'analyse d'éléments qui, dissociés du corpus du texte, perdraient leurs valeurs. Pour ce faire, il nous sera nécessaire d'exposer les théories unitives qui nous semblent les plus importantes sur la formation du bouddhisme ésotérique et du bouddhisme tantrique.

Les théories pertinentes que nous entendons utiliser dans cet exposé sont celles proposées par Waddell, Przulski, Tsuda, Snellgrove, et Linrothe.

L.A. Waddell, dans un essai publié dans le Ostasiatische Zeitschrift couvrant les

¹Les *foming jing* sont des exceptions à cet énoncé. La plupart de ces écrits sont des créations chinoises qui furent produites pour les besoins du rituel de contrition. Voir Kuo pp. 244-252.

années 1912 et 1913 est un des premiers à avoir tenté de tracer l'évolution des *dhāraṇī*. Dans cet article, il attribut l'origine de la pratique des *paritta/dhāraṇī* au bouddha qui enseignait à l'intérieur du système de croyances indiennes contemporaines. ((1912) p. 155) La source ultime de ces récitations magiques, Waddell a cru la trouver dans le «fétichisme primitif».² ((1912) p. 156) Il ne précise pas ce qu'il entend par cette expression. Il n'y a aucun doute que ce dernier se prononçait à l'intérieur des préoccupations anthropologiques de son temps.³ Ceci, en plus de son attribution du personnage du paon d'or au culte solaire, est en concordance avec les théories anthropologiques de son époque.⁴ D'après lui, les formules remonteraient aux temps pré-védiques où l'usage des amulettes, «objets possédant un pouvoir occulte» était important. La croyance où les objets pouvaient être «capturés» par des mots, et ces derniers pouvaient à leur tour être transcrits en signes cabalistiques, symboles ou lettres, auraient donné naissance aux *dhāraṇī*.⁵ ((1912) p. 160) Les premières formules se retrouvent dans les *jātaka* que nous avons déjà étudié au premier chapitre, celles du

²Waddell ne précise pas ce qu'il entend par cette expression. La seule autre instance qui nous soit connu de la mention de fétiche par Waddell est dans l'extrait suivant: «Lamaist mythology is a fascinating field for exploring the primitive conceptions of life, and the way in which the great forces of nature become deified. It also shows the gradual growth of legend and idolatry, with its diagrams of the unknown and fetishes, and how Buddhism with its creative touch bodied forth in concrete shape the abstract conceptions of the learned, and, while incorporating into its pantheon the local gods of the country, it gave milder meanings to the popular myths and legends.» (Waddell (1894) p. 324) Malgré son discours, qui nous semble un peu archaïque (il écrivit ceci à la fin du XIX^e siècle), les informations qu'il présente proviennent de ses observations directes et de son expérience unique du Tibet pré-moderne. Elles nous sont précieuses pour toutes les données ethnographiques qu'elles contiennent.

³Le discours de Waddell contient des échos de l'école des mythes et rituels contenus dans les oeuvres de William Robertson Smith (1846-1894) et Sir James George Frazer (1854-1941). Nous renvoyons le lecteur au travail de Catherine Bell sur le sujet. (Bell (1997) pp. 5-6)

⁴Voir à ce sujet, l'oeuvre de Frazer mentionné à la bibliographie.

⁵C'est possible que Waddell identifiait son fétichisme primitif avec la croyance au pouvoir symbolique des signes, des sons, et des formules.

paon et de l'Ātānātiya sūtra. Le paon, ennemi des serpents dans l'imagination populaire du temps, vit son charisme grandir pour se voir devenir le maître des *nāgā*. ((1912) p. 167) Le panthéon du MMVR nous fournit d'abondantes illustrations avec sa panoplie de *nāgā*.

Le personnage mythique du paon doré, Waddell le retrouve dans l'archétype védique de «l'oiseau aux ailes d'or», le soleil (*surya*) du brahmanisme qui éventuellement se servit du modèle pour développer la classe des oiseaux *garuḍa*. Le bouddha personnifié devint l'oiseau d'or, l'oiseau-soleil. ((1912) p. 168) La plupart des invocations contre les *nāgā* portent des noms suggérant leurs origines dans cet archétype. Ainsi, il y a la *dhāraṇī* du «Bec de Fer», celle du «Bec en fer noir», le «Bec de cuivre», le «Bec céleste du tonnerre», les «Griffes-tonnerre», et ainsi de suite. ((1912) p. 168)

L'évolution des dhāraṇī

Quoique Waddell souscrit à la théorie du bouddha historique comme le premier à introduire l'usage des formules, il considère néanmoins toutes les textes ultérieurs contenant des *dhāraṇī* comme des inventions, des apocryphes. ((1912) p. 169) Les deux prototypes d'incantations des *paritta* et de l'Ātānātiya, réunis dans le MMVR, feraient de cet écrit le modèle de base dont les créateurs des apocryphes se seraient servis pour produire de nouveaux écrits.

D'après Waddell, trois phases d'évolution des *dhāraṇī* sont discernables. La première

correspondrait aux *paritta pāli* des *jātaka* et à l'Ātānāṭiya. Waddell la situe entre le V^e siècle A.C. et le II^e siècle P.C. (pp. 170-171)

Dans la deuxième période, celle du mahāyāna (II^e - IV^e siècles), les formules deviennent plus courantes et sont insérées à l'intérieur du discours philosophique. Les exemples abondent et un des plus connu est sans doute celui des *dhāraṇī* répandues à travers la littérature de la Prajñāpāramitā. La Prajñāpāramitā hridaya nous vient immédiatement à l'esprit. (Waddell (1912) p. 172) Les *bodhisattva* prennent un place centrale comme modèles à suivre pour l'obtention de l'Éveil. Leurs attributs et mêmes leurs formules sont personnifiés et s'ajoutent au panthéon. Parmi ces divinités, il y aurait des catégories métaphysiques, des qualités éthiques, et des attributs personnels. Les créations anthropomorphiques des *dhāraṇī* serait survenues entre le V^e et le VIII^e siècles. ((1912) p. 177) Faxian (法顯)(317-420) a remarqué, au V^e siècle, la pratique des moines bouddhistes indiens d'offrir des fleurs, des parfums et d'autres offrandes à une copie de la Prajñāpāramitā. (Beal (1884) p. 39) Le culte était similaire à celui rendu aux divinités tantriques ou aux personnalités royales. Il n'en fallait pas plus pour faire du livre une divinité et créer la déesse Prajñāpāramitā. Pour Waddell, le Paon d'or des *jātaka* est l'archétype de toutes les *dhāraṇī* personnifiées. Il conçoit les représentations paisibles (à l'opposée des divinités courroucées) comme étant plus anciennes. Parmi les divinités féminines, Tārā serait la plus ancienne. Elle aurait été le modèle de toutes les déesse-*dhāraṇī*. ((1912) p. 178)

Waddell a conçu les généalogies des divinités en trois groupes qui correspondent, plus

ou moins, aux divisions des *krodha-vighnantaka* de Rob Linrothe comme nous le verrons sous peu.

Le premier groupe dénommé Type Mère de bouddha-paon-oiseau-solaire est la *dhāraṇī* de Mahāmāyūrī. La généalogie de sa conception aurait été: a) Le Bouddha se manifeste sous la forme du Paon d'or. b) Sa *dhāraṇī* est la mère du bouddha prenant modèle sur Tārā. c) Cette dernière prend plusieurs formes dont celle de Sitāpatra-aparajitā, la déesse blanche à l'ombrelle. Elle serait un modèle ancien de Mahāmāyūrī car, une des formes iconographiques de cette dernière la montre avec plusieurs bras dont l'un portant une ombrelle. Les *pañcarakṣā*, dont Mahāmāyūrī est la chef, sont appelées par les tibétains: les «cinq ombrelles» (*grva-ṅga*). (Waddell (1912) p. 182)

Une autre forme de Tārā est la Jāṃgulī-Tārā (Tārā, la chasseuse de poison) tenant d'une main un cobra. Elle est assise sur le corps d'un homme mort d'une morsure. Cette représentation serait Tārā-Mahāmāyūrī d'après Waddell. ((1912) pp. 182-183) Ainsi plusieurs caractéristiques de Mahāmāyūrī se retrouveraient dans l'iconographie des différentes formes de Tārā. Waddell démontre assez bien les relations iconographiques entre Mahāmāyūrī et les autres déesse-*dhāraṇī*.

Le deuxième type qui est conservé dans les sculptures indiennes des XII^e jusqu'au IX^e siècle est dénommé: Le type Tonnerre-Paon-oiseau-solaire. Vajrapāṇi, qui en représente l'archétype, est assis sur un trône supporté par des paons. Il tient un noeud pour attraper les serpent-démons et son corps est orné de serpents en guise d'anneaux,

de colliers et de bracelets. Sous Vajrapāṇi se tiennent: Caṇḍa, le roi-*nāgā* du Ghatāsana jātaka (#133); Kuṇḍala, une manifestation de Hārītī; et Acala (l'Immuable), le roi des oiseaux. ((1912) p. 185) À gauche de Vajrapāṇi, le double vajra est clairement visible. C'est le symbole d'Amoghasiddhi dont Mahāmāyūrī est la parèdre. ((1912) p. 179)

Le dernier type est celui du Tonnerre-garuḍa-oiseau-solaire. C'est la manifestation courroucée (*krodha*), Garuḍa, l'ennemi juré des *nāgā*. Celui-ci est aussi une manifestation du Bouddha alors qu'il s'était incarné sous la forme du roi des *nāgā* dans la Pandara jātaka (#518). Garuḍa serait une manifestation encore plus féroce de Vajrapāṇi. En fait, Waddell reconnaît Śīva dans cette manifestation terrifiante. Śīva, dieu de la destruction par le feu, se révélerait non seulement par la forme courroucée du *garuḍa* mais surtout par le *mantra* de ce dernier: «*Om visa khṛili mili halaya svāhā!* Om! Poison! Feu sacrificiel! Svāhā!»

Garuḍa est souvent dépeint, sur les talismans tibétains, tenant un serpent dans son bec, l'étirant avec ses deux pattes de devant. Une des formules inscrite sur celui-là dit: «*sarva-viṣebhyaḥ rakṣatu!*» «Puisse-t-il protéger contre tous les poisons!» ((1912) p. 190) Waddell poursuit en illustrant maintes formes du *garuḍa* et de Tārā où les serpents, les paons, et d'autres symboles associés à Mahāmāyūrī sont présents. ((1912) p. 191)

Mahāmāyūrī est donc présente, par ses attributs, ou encore par les concepts qui lui sont

associés, chez les autres divinités. C'est comme si celle-ci avait transmise son charisme à d'autres *bodhisattva*, comme Tārā, et à certaines de leurs manifestations.

Waddell était très familier avec les textes tibétains qu'il cite. Il n'a pas hésité à utiliser les descriptions iconographiques des *sadhana* (textes rituels) pour identifier les relations entre les différents membres du panthéon ainsi que pour identifier des statues ou des bas-reliefs lors de ses recherches archéologiques. Cette méthode fut utilisée par d'autres chercheurs spécialisés dans l'art bouddhique comme Thérèse de Mallman, Mevissen, Snellgrove, Linrothe, Tucci, et bien d'autres.

Le MMVR marque une étape dans la construction du tantrisme. Il est un répertoire de formules associées à un vaste panthéon qui n'est pas encore organisé. Un nouveau genre de littérature ésotérique suivit. L'emphase de ces écrits, portant dans leurs titres la nomenclature de *mahāvaipulya-sūtra* (*da fangguang jing*, 大方廣經 lit.: grand *sūtra* large et étendu⁶), est sur l'organisation du panthéon et l'association de *mantra* à ses membres. Nous sommes alors dans la première véritable organisation des textes dits ésotériques, c'est-à-dire nécessitant l'initiation et le tutelage d'un maître. (Snellgrove (1987) p. 191)

Seuls les chinois semblent avoir maintenu cette nomenclature (*mahāvaipulya*) car les tibétains n'ont rendu le terme que par *rgyud*, tantra. (Przyluski p. 302) La section ésotérique du canon chinois contient huit écrits (T. 1019, 1020, 1033, 1101, 1181, 1191,

⁶Cette traduction provient de Kuo, p. 239 n. 27.

1215, et 1216), avec cette appellation. Six de ceux-ci ont été traduits par Amoghavajra (T. 1019, 1020, 1033, 1101, 1215, 1216), les deux autres par des traducteurs spécialisés en tantrisme, Ratnacinta (*Baosiwei* 寶思惟)(vécu 693-721) pour le T. 1181, et Devaśānti (*Tiansizai* 天思災)(v. 980-1000), T. 1191. Ces *sūtra* «à grands développements» (*mahāvaiṣṭya*) contiennent moins d'hindouisme et seraient plus anciens que les oeuvres qui les ont succédés, les cycles tantriques de l'Anuttaratantra. (Przyluski p. 302) Leurs enseignements sont dispensés par Śākyamuṇi à une variété de *bodhisattva*. Celui qui domine parmi ceux-là est Mañjuśrī. Il est le récipiendaire ainsi que le dispensateur principal de sagesse. Sur les huit traductions chinoises de *vaiṣṭya-sūtra*, cinq ont Mañjuśrī comme personnage principal (T. 1101, 1181, 1191, 1215, et 1216). Le bouddha Śākyamuṇi ne semble présent que pour rendre légitime la présentation.

Le nom de *mahāvaiṣṭya* est, dans la littérature bouddhiste, associé au véhicule des *bodhisattva*. Le maître tibétain Bu-ston (1290-1364) classe ce genre comme le dixième des douze membres (*aṅga*) (types de textes) constituant les différents sujets à étudier par le *bodhisattva*. Cette classe représente le mahāyāna et la voie des *bodhisattva* qui atteignent l'Éveil par la pratique des dix perfections et l'ascension des dix terres (*bhūmi*). (Obermiller p. 33) Xuanzang (玄奘)(602-664), dans sa traduction du Vijñaptimātrataśiddhi, précise que la *bodhisattva-piṭaka* est la partie *vaiṣṭya* des douze membres [du savoir]. (de La Vallée Poussin (1929) pp. 613-614) C'est donc ces écrits qui aident les *bodhisattva* à atteindre l'Illumination, c'est-à-dire, l'aspect pratique. MacDonald considère ces deux termes comme étant synonymes.

(MacDonald (1962) p. 8) La voie des *bodhisattva* est celle du mahāyāna. Les *vaiṣṭya*

sūtra sont rattachés à la section de l'Avatamsaka sūtra (Hua yan jing 華嚴經) de la corbeille (*piṭaka*) des *bodhisattva*, d'où le T. 1020 traduit par Amoghavajra: Le Dafangguang fo huayan jing rufa jie pin dun cheng pi lu zhe na fa shen zi lun yu qie yigui (大方廣佛華嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌). (Przyluski p. 306)

Pendant le VIII^e siècle, un nouveau système de réalisation spirituel naquit et fit la transition entre les *sūtra vaipulya* et la première forme des *tantra*. Un ouvrage attestant ceci est le Mañjuśrīmūlakalpa sūtra (MMK) (T. 1191), connu des tibétains comme le Mañjuśrīmūlatantra (O. p. 162). Przyluski et sa suite (Lalou (1936), (1932), (1930)) et Ariane MacDonald (1962)) se sont penchés sur ce texte long de trente-six chapitres (version tibétaine) et sont unanimes en ce qui concerne sa construction. Ce *sūtra-tantra*, qui porte dans son titre chinois l'appellation de *vaipulya*, aurait été construit en deux moments. (Przyluski (1923) p. 302) Le premier, un écrit en tout points mahāyāniste, serait un exemple parfait des préoccupations de l'époque en ce qui concerne la magie et ses rites ainsi que les sciences ésotériques connexes, comme l'astrologie. Une série de textes traduits entre les années 702 et 705 en Chine sont dans la veine des chapitres anciens du MMK. Ils ont comme sujet principal de leurs discours la syllabe-germe (*bīja*) *Bhrūṃ*, (*bulin* 部林), plus connue sous l'appellation de l'*ekākṣara-mantra* de Mañjuśrī. Ces textes sont: le Da fangguang pusa zangjing zhong wenshushili genben yizi tuoluoni zhoufa (大方廣菩薩藏經中文殊師利根本一字陀羅尼咒法)(T. 1181) traduit par Ratnacinta (Baosiwei 寶思惟) en 702; le Manshushili pusa zhou zang zhong yizi zhouwang jing (曼殊室利菩薩咒藏中一字咒王經)(T. 1182) traduit par Yijing (義淨) l'année suivante (703); et le Fo shuo da tuoluoni mofa zhong yizi xinzhou jing (佛說大陀

羅尼未法中一字心咒經)(T. 956) qui fut complété en 705 par Ratnacinta. Ces trois traductions et le chapitre quatorze du MMK sont similaires. On y retrouve plusieurs versions de l'*ekākṣara-mantra*, ce qui a porté Przyłuski à conclure à l'ancienneté des spéculations relatives à celui-ci. (Przyłuski (1923) p. 305)

Le MMK est important dans le développement du tantrisme. C'est un livre qui ajoute au culte bouddhiste de nouveaux modèles d'organisations hiérarchiques. Nous avons vu comment le MMVR n'avait pas d'organisation véritable de tout son panthéon. Il y a des classes d'êtres comme celles des *nāgā*, des *kinnāra*, et ainsi de suite, mais aucune division clairement définie. Nous savons aussi que certaines classes ont des maîtres comme Vaiśravaṇa, Brahmaśahāpati, etc. Par contre, le tout n'est pas intégré à l'intérieur d'un système où l'atteinte de l'Éveil est centrale à ses préoccupations.

Le MMK introduit un élément de classification qui perdurera dans les créations tantriques successives. Ce nouvel ingrédient, c'est la division du panthéon en familles (*kula*, Tib.: *rigs*) ou clan (suivant l'appellation de Przyłuski). Quoique ce terme, *kula*, apparaît dans les textes du mahāyāna, il ne fait jamais référence aux familles des bouddhas ou des divinités. Il est utilisé dans le cadre d'expressions très superficielles comme «famille royale» (*rāja-kula*), ou encore «famille de brahmanes» (*brāhmaṇa-kula*). (Snellgrove (1987) p. 191) Il y a au moins deux divisions ou organisations du panthéon en familles. La première répartie tous les membres du panthéon du MMK en trois clans. Le premier est dénommé, la famille des *tathāgata*. C'est «un cortège de *mantra* personnifiés dirigés par des *uṣṇīṣarāja*.» (Przyłuski (1923) p. 312) Le

personnage principal n'est autre que le bouddha Śākyamuṇi. Son directeur est Mañjuṣrī, le personnage principal des *vaipulya sūtra*. (MacDonald (1962) p. 53) Ces deux potentats sont à la tête des bouddhas, *bodhisattva*, *pratyekabuddha*, *śravaka* et des *dhāraṇī* personnifiées. (Snellgrove (1987) p. 191)

La deuxième famille est celle du Lotus (*padma* ou *abja-kula*) qui est peuplée par des divinités indiennes qui ne sont pas bouddhistes. (Przyluski (1923) p. 312) Certaines sont des manifestations de Śiva comme Nīlakaṇṭha et Īśvara. Les autres membres de cette famille sont toutes des divinités paisibles (Tib.: *zhi-ba*) comme Tārā, Jambhala, Vaiśravaṇa, et d'autres sous la direction d'Avalokiteśvara. C'est là où les dispensateurs de richesses se retrouvent. (MacDonald (1962) pp. 56-57)

La troisième famille introduit un nouvel ordre de *vidyādhāra* ou «possesseurs de pouvoirs magiques» et ils se manifestent sous des formes courroucées (Tib.: *khro-bo*). Ils sont sous la tutelle de Vajrapāṇi.

Il y a une hiérarchie d'autorité parmi ces trois familles. Le clan des *tathāgata* est supérieur aux deux autres. D'après un commentaire de mKhas-grub-rje (1385-1438), disciple de Tsong-kha-pa (1357-1419), celui qui a reçu l'initiation dans la famille des *tathāgata* devient maître (*ācārya*) des trois *kula*. (MacDonald (1962) p. 71) C'est-à-dire qu'il a la «permission», dans le contexte initiatique, de lire et de pratiquer les *tantra* des trois familles. Celui qui possède une initiation dans la famille du lotus a accès aux pratiques et aux enseignements de la classe des vajra. Par contre, celui qui ne possède

que l'initiation de la classe du vajra ne peut lire, étudier, ou pratiquer ceux des deux autres familles. Le MMK, en plus d'exposer les trois clans, démontre d'autres divisions comme celle des six familles, (MacDonald (1962) p. 57) puis des huit *kula* (MacDonald p. 60), et ainsi de suite. Ces divisions semblent, à notre avis, remplir des fonctions rituelles.

Les *tantra* se spécialisent dans l'élaboration hiérarchique d'un panthéon. Ce dernier varie selon le cycle (c'est-à-dire, les cycles de Saṃvara, Yamantaka, Guhyasamaja, etc.). La méthode favorite pour des expositions de ces types sont des descriptions minutieuses de *maṇḍala*. Nous ne voulons pas nous attarder ici sur l'analyse du sujet et renvoyons les lecteurs intéressés à la consultations des ouvrages de MacDonald et de David Snellgrove (1987). Ce qui nous importe dans le présent chapitre est de souligner les grandes lignes du développement du tantrisme et de situer la place du MMVR dans celui-là.

Outre les *sūtra vaipulya*, il y eu d'autres écrits spécialisés qui furent précurseurs des *tantra*. Nous avons, par exemple, le Sūtra de l'Octuple Mandala (Ba manduoluo jing 八曼荼羅經)(T. 1168) qui aurait pu être traduit au plus tôt à comper de l'année 618.

(Répertoire p. 105) Il y a les traductions de Punyodaya⁷ (Nati 那提)(v. 655-664)(T. 486, 487) qui traitent des *maṇḍala* et de l'invocation des divinités. (Lin pp. 83-100) Et surtout, il y a les nombreux répertoires de formules invocatoires (les *vidyā*, *mantra*, et *dhāraṇī*) qui furent compilés presque depuis le début de l'introduction du bouddhisme

⁷Voir l'article de Lin Li-kouang à son sujet.

en Chine. Ainsi, le Guanshiyin pusa xiaofu duhai tuoluoni zhou jing (觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經)(T. 1043) traduit vers 419 (Répertoire p. 269 sous le vocable de Nandai) se classerait parmi ceux-là. Comme son titre le souligne, il utilise la formule de Guanyin, l'avatar (pas encore féminin)⁸ d'Avalokiteśvara, pour éliminer les malheurs et les poisons.

Il y a aussi les différentes traductions anonymes de «L'invocation en six syllabes des vidyārāja»: Le Liuzi zhouwang jing (六字咒王經)(T, 1044) traduit entre les années 317 et 420 (Répertoire p. 94); les Liuzi shen zhouwang jing (六字神咒王經)(T. 1045a et b); et le Liuzi da tuoluoni zhou jing (六字大陀羅尼咒經)(T. 1046) (entre 502 et 557). Ceux-ci, avec les textes composés en Chine comme le Mélanges de dhāraṇī (T. 1336) (première moitié du VI^e siècle, Strickmann (1996) pp. 76-78), les Grandes Dhāraṇī. Incantations des esprits prononcées par les sept bouddhas et les huit bodhisattva (Qi fo ba pusa suoshuo da tuoluoni shen zhou jing 七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經)(T. 1332), fin IV^e - début V^e siècle; et le Livre de consécration (Guan ting jing 灌頂經)(T. 1331), milieu V^e siècle, sont des anthologies spécialisées sur l'aspect pratiques des formules. Ce sont ces incantations et leur grand nombre d'applications possibles qui devinrent l'apanage de l'école dite «ésotérique». Elle s'appropriâ, pour ainsi dire, cette spécialité rituelle en se conféra le titre de «Véhicule des formules» (*mantrayāna*), ou «Paroles parfaites» (*zhenyan* 真言). (Abé p. 203) Les Tibétains, qui incorporèrent un tantrisme plus tardif, utilisent l'appellation de «Véhicule des *mantra* secrets» (*sangs-sngags theg-pa*) qui est

⁸Guanyin ne devint une divinité féminine que vers le XI^e siècle. Rolf A. Stein a dépeint l'histoire de cette transformation. (1981)

pour eux synonyme de vajrayāna. (Tsong-ka-pa pp. 47-53)

Mais ce n'est pas l'utilisation exclusive de formules qui démarque le mantrayāna. Comme nous l'avons souligné plus tôt, des formules se retrouvent dans maints écrits mahāyānistes. Le phénomène de la propitiation des divinités (bouddhiques ou non) avec l'usage des *mantra* est courant dans plusieurs autres traditions religieuses de l'Asie. Gregory Schopen a étudié les *dhāraṇī* entreposées dans les *stūpa* de Ratnagiri, lieu d'un ancien monastère bouddhique. L'intérieur de ces monuments était remplis de papiers et d'inscriptions de *dhāraṇī*. Une formule principale a été identifiée par lui comme étant la *Vimaloṣṇīsa dhāraṇī* contenue dans la Bodhigarbhā-lankāralakṣa-dhāraṇī et deux autres textes mahāyānistes. Cette formule expose les mérites obtenus par la confection de *caitya* et par l'entreposage de formules à l'intérieur. (Schopen (1980) pp. 119-144) L'usage des *dhāraṇī* était important dans les pratiques mahāyānistes sans pour autant faire de leurs prosélytes des membres du mantrayāna. Pour cette raison, nous croyons que le MMVR, malgré le nombre important de formules et de noms divins qu'il contient ne peut se classer comme un texte dit «mantrayāniste». Suivant la nomenclature qui lui fut attribuée par Strickmann, nous nous contenterons donc de le classer comme étant «prototantrique», une période qu'il situe entre les III^e et VII^e siècles. Le texte le plus caractéristique du prototantrisme est le Saddharma-puṇḍarīka (Sūtra du Lotus). «...[S]es derniers chapitres, avec leurs incantations, leur eschatologie et leur promotion d'Avalokiteṣvara, illustrent au mieux l'atmosphère du prototantrisme.» (Strickmann (1996) p. 53)

Schopen, regroupe les inscriptions contenant des formules de Ratnagiri comme ceux provenant d'autres endroits dans un genre de littérature qu'il appelle «*Dhāraṇī sūtras*». Ceux-là et leurs conceptions auraient été courants depuis les V-VI^e siècles jusqu'au XII^e. D'après lui, ils ne font pas partie du vajrayāna. ((1983) p. 133)

Jean Naudou, en décrivant le tantrisme himalayen, a proposé le terme «*mantranāya*» (lit.: utilisation du mantra) qui, à notre avis, mettrait plus en contexte la pratique des formules hors du mantrayāna. (p. 116) Linrothe a circonscrit d'avantage le mot avec la définition suivante:

«*Mantranaya*, then, may be used to designate *within Mahāyāna* the ritualized use of *dhāraṇī* and certain imagery shared with more developed forms of Esoteric Buddhism (*krodha-vighnātaka* being an example), but used in accord with more traditional Mahāyāna goals.»
(Linrothe p. 58)

L'utilisation des formules à l'intérieur de la conception mahāyāniste rendraient celles-ci «*exotériques*», c'est-à-dire, comme étant séparées idéologiquement des formulations métaphysiques du mantrayāna. Celles-là pouvaient être utilisées par tous. Linrothe, basant ses recherches sur l'examen des sculptures et bas-reliefs bouddhiques de divinités courroucées qui devinrent proéminentes dans le tantrisme du XIII^e siècle, corrobore cette idée par l'illustration des sculptures de Vajrapāṇi et d'Avalokiteśvara (VII-VIII^e siècles) à Ratnagiri, deux divinités importantes du panthéon ésotérique, qui

étaient disposées sur les murs extérieurs du passage menant au temple. Celles-là pouvaient être vue de tous et illustrent éloquemment le culte populaire des *bodhisattva* si typique du mahāyāna. (Linrothe p. 58)

Il est difficile de délimiter des périodes bien spécifiques pour les différents stages de l'évolution du tantrisme. On ne peut prendre les informations provenant des diverses chroniques historiques bouddhiques ou encore des lignées spirituelles comme exactes au niveau des données historiques. Les groupes tantriques ont une vision non historique de leur tradition. Celle-ci considère la simultanéité des révélations de tous les *tantra*. Ils furent tous dévoilés pendant la même période. Ils sont tous contemporains les uns des autres. (Linrothe pp. 325-326) Tāranātha a conçu comme presque simultanée la naissance de tous les *tantra*. (Templeman p. 92) Pendant longtemps, ces enseignements furent pratiqués en secret jusqu'au jour où une personnalité, comme Nāgārjuna par exemple, dévoila leurs pratiques. (Templeman p. 93)

«...the Sūtras and Tantras cannot be differentiated in respect to their place, time and teacher. As to how these reached the human world, (it is to be understood) that most of the Tantras appeared simultaneously with the Mahāyāna-sūtras. Many of the profound Yoga and Anuttara Tantras, being separately obtained by different *siddhācārya*, appeared gradually.» (Tāranātha p. 343)

«It is well known among the scholars that Śrī Dhānya-kaṭaka was the place where Mantra-yāna was originally preached.» (Tāranātha p. 345)

Malgré cette approche religieuse presque anti-historique, beaucoup de chercheurs occidentaux contemporains se sont appuyés sur une classification tibétaine des *tantra*, élaborée avant le XIV^e siècle, pour reconstruire une vision historique du développement du mouvement. Bu-ston (1290-1374) et plus tard, mKhas-grub-rje (1385-1438) ont utilisé cette classification pour exposer la structure spirituelle qui existait entre les différentes classes de *tantra*. Leur récit tient compte des contradictions apparentes entre tous ces textes pour les unifier dans une même tradition homogène. (Linrothe p. 4)

Ces auteurs divisent donc les *tantra* en quatre classes qui sont: Les *Kriyā-tantra* pour ceux de moindre intelligence; les *Caryā-tantra* pour ceux d'intelligence raisonnable; les *Yoga-tantra* pour ceux de meilleure intelligence; et les *Anuttarayoga-tantra* pour ceux de grande intelligence. (Linrothe p. 325) À cette classification s'ajoute donc une échelle de valeur et de prestige. Chaque classe possède ses familles (*kula*). Ainsi, la classe de l'Anuttarayoga aurait six familles; celle du Yoga en aurait cinq; et celles des *Kriyā* et *Caryā* en auraient trois supramondaines (*lokottara-kula*) et trois mondaines (*laukika-kula*). (Lessing pp. 101-103) Les commentaires de Bu-ston et de mKhas-grub-rje ont sans aucun doute fonctions d'harmoniser une tradition qui est tissée de différentes sous-traditions rituelles tantriques et d'un panthéon qui fut pendant longtemps en évolution.

En plus des variantes des familles et des clans de divinités, ce qui a attiré l'attention des chercheurs occidentaux était aussi l'attribution de textes à chacune de ces classes. Par la datation des traductions chinoises et par d'autres moyens, les textes autoritaires de chaque classe semblent suivre une chronologie historique qui correspond aux quatre classes tibétaines de *tantra*. (Linrothe p. 326) Ainsi, mKhas-grub-rje considère le MMK comme un des ouvrages principaux de la classe des Kriyā. (Lessing & Wayman (1968) p. 111) Le Mahāvairocana-abhisambodhi-tantra est l'écrit principal de la classe des Caryā. (Lessing & Wayman (1968) p. 205) Les Yoga-tantra auraient le Sarvatathāgatatattvasamgraha (STTS) comme ouvrage fondamental. (Lessing & Wayman (1968) p. 215) Les Anuttarayoga *tantra* ont une panoplie de textes importants selon les cycles. Ainsi, mKhas-grub-rje mentionne le Samvarodaya-tantra, le Vajrapañjarā-tantra, le Buddha-kapāla-tantra, etc. (Lessing & Wayman (1968) p. 251) Ceux-là sont nettement en succession chronologique. (Linrothe p. 327) Malgré cette pertinence apparente du modèle, Linrothe présente, de manière convaincante, quatre objections valides à l'usage d'un tel modèle. Celui que nous voulons souligner pour les besoins de cet essai est le suivant. L'utilisation du système de classement traditionnel tibétain «...reinforces the unfortunate emphasis on texts as the primary, if not exclusive, source of evidence for or expression of doctrinal development.» (p. 327)

A ce sujet, Gregory Schopen a bien démontré l'importance des sources non-scripturales dans la reconstruction des cultes ainsi que de la vie religieuse des laïques.⁹

⁹Voir Schopen (1997).

L'histoire de l'art bouddhique nous fournit des preuves solides sur les mouvements importants du bouddhisme qui nous ont laissé des traces de leurs essors.

Linrothe, utilisant ouvertement les résultats des travaux de Snellgrove et des artefacts datés, a élaboré une historique de l'évolution d'une catégorie de membres du panthéon bouddhique, les divinités courroucées (*krodha-vighnāntaka*). Ces dernières sont devenues particulièrement importantes dans le tantrisme. L'étude de l'iconographie des *bodhisattva* est très utile pour reconstruire une histoire du tantrisme. Leurs entourages nous initient aux personnages qui plus tard obtiendront un place centrale dans le panthéon ésotérique. Les *krodha-vighnāntaka* sont un type de divinités bouddhistes qui prirent une importance primordiale. L'histoire des divinités courroucés tel que Heruka et ses manifestations diverses (Cakrasamvara, Hevajra) ainsi que d'autres divinités tels Vajrapāṇi et Yamantaka, peuvent être retracée par la recherche de leurs différentes représentations à travers les âges. L'étude de Linrothe des variantes iconographiques touchant certains personnages du panthéon bouddhiste aide à corroborer d'autres informations provenant de sources différentes. Dans son exposition sur ses recherches iconographiques, il utilise comme source majeure des bas-reliefs et des sculptures indiennes. Il procède ensuite à corroborer ses analyses avec les textes relatifs aux cultes et les cycles tantriques des divinités étudiées. Ses datations sont exactes et il est alors possible d'avoir un aperçu des différentes phases que prit un personnage divin depuis le VI-VII^e siècles jusqu'au XII^e. Les trois phases de l'évolution des *krodha-vighnāntaka* (ci-après KV) d'après Linrothe sont:

Phase I (avant le IX^e siècle) (Linrothe p. 241)

Le KV est membre de l'entourage d'un *bodhisattva* très spécifique et auquel il demeurera attaché symboliquement jusqu'à son apogée dans un cycle tantrique portant son nom. Ainsi, Yamantaka débuta sa carrière au sein du bouddhisme comme le serviteur de Mañjuśrī. Il est destructeur d'obstacles (*vighnāntaka*) (Linrothe p. 64), protecteur des êtres, et subjugeur des démons. (Linrothe p. 65). Sa formule personnelle est la même que celle de Mañjuśrī. Il est en fait la personnification de ce *mantra*. (Linrothe p. 67) L'aspect iconographique général des KV de cette phase en est une de servitude au *bodhisattva*. (Linrothe p. 52) Leurs attributs sont difficiles à identifier. Ils sont une manifestation du pouvoir du *bodhisattva* ou bien une personnification de son emblème. (Linrothe p. 53) La plupart des KV de cette phase sont interchangeables. C'est-à-dire que leur iconographie est similaire et qu'ils ne sont identifiables que par leur association aux *bodhisattva*. Certains emblèmes sont aussi identificateurs comme le buffle pour Yamantaka et la tête de cheval pour Hayagriva. (Linrothe p. 107) Leur culte s'inscrit dans un contexte mahāyāniste où la vénération des *stūpa*, des *dhāraṇī sūtra* et des icônes est ouverte à tous. (Linrothe p. 109) Les prières mahāyānistes dirigées vers les KV ont comme sujet la richesse, la santé, la longévité. Il n'y a pas de rhétorique philosophique où le culte recherche l'atteinte de l'Illumination Absolue (*samyakṣambodhi*). (Linrothe p. 135) Les KV sont des personnifications d'attributs (*āyudha puruṣa*) ou de formules (*dhāraṇī puruṣa*). (Linrothe pp. 136-137) Cette phase pourrait correspondre au prototantrisme dont le MMVR fait partie.

Phase II (IX-X^e siècles) (Linrothe p. 241)

Dans cette période, les KV prennent plus d'importance. Ils sont dépeints seuls avec tous leurs attributs. Lorsqu'ils sont membres d'un entourage, ils sont représentés comme faisant partie d'un *maṇḍala* qui n'a pas de relations avec le statut de la première époque. (Linrothe p. 144) Leur iconographie change pour leur ajouter plus de bras, de jambes, de visages, ainsi que des symboles. (Linrothe p. 145) Ici, l'ésotérisme édulcoré (*zomitsu*) pré-huitième siècle des japonais fait place à l'ésotérisme pur (*jumitsu*) ou les systèmes tantriques se synthétisent autour de Mahāvairocana, de ses *maṇḍala*, et de la pratique des *mantra* qui sont plus spécifiques. (Linrothe p. 145) Les illustrations artistiques sont représentatives de la dynamique des réalités sociales et l'iconographie correspond mieux à celle des textes. (Linrothe pp. 178-179) Ainsi, le récit de la conquête de Maheśvara par Trailokyavijaya (la nouvelle incarnation de Vajrapāṇi) est une recension bouddhiste du récit de Śiva qui conquiert les démons des Tripura, les trois cités d'or, d'argent et de fer où vivaient les démons. Il y a toutes les indications précisant que l'iconographie de Trailokyavijaya ainsi que son récit contenu dans le Sarvatathāgatatattvasamgraha (STTS) (O. 112, Taishō 869.18:285a-b) suit de près le récit des Brāhmanas. (Linrothe pp. 180-188) Cette «transformation» bouddhiste aurait pu être une réponse à un mythe hindou qui fut populaire au VIII^e siècle. (Linrothe p. 181) Bien que cette influence externe soit une probabilité, les textes de cette période du tantrisme sont regardés comme étant une ritualisation des *sūtra* mahāyānistes. (Linrothe p. 58)

Phase III (X-XII siècles) (Linrothe p. 241)

Cette troisième période débuta vers le XI^e siècle où il y eut des introductions d'éléments extérieurs au bouddhisme délibérés. Les rôles des KV changent. Ils ne sont plus membres de l'entourage de Mahāvairocana (le bouddha central de l'ésotérisme du Mahāvairocanasūtra et du STTS) mais sont des avatars du bouddha Akṣobhya.

Mahāvairocana change de place et siège alors à l'est alors qu'Akṣobhya s'y accapare le centre. Ce dernier, de la famille des vajra, prend donc le dessus sur la famille des *tathāgata*. (Linrothe p. 227) Les formes iconographiques deviennent liées à des fonctions symboliques plutôt que littérales. Les postures et les attributs se figent pour englober tout un système symbolique qui répond à l'appel de son idéologie. (Linrothe p. 225) Les KV de la deuxième phase deviennent les membres de l'entourage de nouveaux personnages centraux. Ils accomplissent les mêmes actions que les KV de la première période qui détruisaient les obstacles. Ceux-ci sont plus raffinés car ils incluent les obstacles internes comme les passions et toutes les autres obstructions à l'obtention de l'illumination. Ces obstacles sont devenus symboles, personnifiés en démons.

L'outil pour les subjuguier est le même que celui des premiers KV de la première période, les *dhāraṇī*. (Linrothe p. 228) Les nouveaux maîtres des cycles tantriques de la troisième époque possèdent tous les attributs des KV. Ils sont en fait leurs apothéoses. Ils sont révélateurs des outils magiques qui permettent l'obtention de l'Éveil, alors que dans les précédentes, les *mantra* étaient conférés ou récités après l'ordre d'un supérieur. (Linrothe p. 228) Le langage hybride des textes de la troisième époque nous indique leurs origines hors de la communauté monastique. La source de

ces textes proviendrait des ascètes et des yogis habitant les solitudes où traditionnellement ils vivaient leur austérité. Ceux-là, côtoyant des anachorètes de toutes les confessions, auraient assimilé les pratiques les plus en vogue de l'époque. (Linrothe p. 231) Les représentations et les textes tantriques remplis d'images à caractère sexuel sont typiques du symbolisme de la troisième période. (Linrothe p. 230) Un sixième suprême bouddha apparaît, c'est l'Ādibuddha connu sous les noms de Vajradhara, ou de Vajrasatva. Dans les cycles tantriques comme celui de Heruka, il est Heruka-Samvara. (Linrothe p. 237)

Les recherches de Linrothe ont pu démontrer la continuité du phénomène des KV par une progression datable. Elle s'est illustrée par les changements de l'iconographie. Ceux-là correspondent à des changements doctrinaux. Ainsi, les cultes de la première époque étaient imbus de magie et avaient des fins utilitaires.

La deuxième période, qui prit le nom de Mantrayāna, a comme bannière la sotériologie du Mahavairocana-sūtra (MVS)(T. 848) traduit par Śubhakarasiṃha et Yixing en 724. (Linrothe p. 151) Les *vidyārāja* détruisent les obstacles externes et internes sur la voie vers l'illumination. Leur rôle n'est plus cantonné à de la simple magie comme l'élimination des ennemis, l'accroissement de la richesse, etc.

Lors de la troisième période, ils prennent la position de bouddhas. Ils confèrent la réalisation spirituelle et sont au centre de tout le processus sotériologique. Ainsi, Acala aurait eu comme persona en première période, l'établissement des limites des espaces

rituéliques. Le MVS (deuxième époque) lui confère la propriété d'éliminer les obstacles qui sont des résultats karmiques. Préparer l'espace où siègera le *maṇḍala* est aussi éliminer toutes les impuretés physiques et psychiques ainsi que morales, etc. (Linrothe p. 152) Dans la troisième période, Acala deviendra Caṇḍamahāroṣaṇa (Linrothe p. 153) et donnera son nom au tantra qui expose sa méthode de réalisation.¹⁰

Les cultes de la deuxième période ont été les plus populaires à compter du VIII^e siècle. Le développement des cycles tantriques depuis les années 900 marque le début du déclin des cultes de la deuxième période. Au début du XIII^e siècles, la plupart de ceux-ci auraient été abandonné pour des pratiques jugées plus pertinentes. (Linrothe p. 324 Graph 4)

David Snellgrove, dans son étude monumentale détaillant l'évolution du bouddhisme et des *tantra*, épouse le modèle tibétain de classification (non sans quelques réticences (1987) p. 119 n.5) tout en se démarquant là où il le jugea nécessaire, pour expliquer les différents stages du développement de l'ésotérisme bouddhique. Il regarde l'utilisation des formules comme étant un phénomène non exclusif au vajrayāna et considère certaines divinités, notamment Maitreya, Tārā, Avalokiteśvara, et Mañjuṣrī, comme formant un pont entre le mahāyāna et le vajrayāna. ((1987) p. 315) Le culte des *bodhisattva* n'ont jamais cessé. Il n'a pas été remplacé par les cultes ésotériques. Les deux continuent de coexister jusqu'à ce jour. Snellgrove sépare les textes du mahāyāna des autres écrits qui, selon lui, proposent une autre approche que celle de

¹⁰Voir George, (1974) Caṇḍamahāroṣaṇa.

l'accumulation des mérites, pierre fondamentale de l'édifice du mahāyāna. ((1987) p. 279)

Pour illustrer l'évolution des *tantra*, il prend comme modèle le personnage principal de l'ésotérisme qui est Vajrapāṇi. Ce dernier aurait été l'instructeur principal des Anuttara-*tantra*. Alors que les Kriyā et Caryā *tantra* auraient été promulgués par le bouddha Śākyamuṇi dans le bosquet des saules et sur le Pic du Vajra à Malaya, les Yoga *tantra* auraient été enseignés sur le bord de la rivière Nairāñjana et dans le plus haut ciel. Pour ce qui est des Anuttara *tantra*, Śākyamuṇi aurait instruit Vajrapāṇi de cette façon pour leur transmettre les enseignements en lui disant: «Vajrapāṇi, enseigne!» sans plus rien dire. ((1987) p. 119 n. 4)

Nous avons déjà vu un peu la carrière de Vajrapāṇi. Celui-ci est la personnification du symbole védique d'Indra, le Foudre. Il fut associé aux *yakṣa* qui devinrent les protecteurs de Śākyamuṇi au début du bouddhisme. C'est avec l'aide de l'instrument indestructible (souvent traduit comme Foudre ou diamant, une mauvaise appellation du terme *vajra*) qu'il détruisait les ennemis de la Foi. Dans les enseignements de celui-ci, le vajra devint symbole de l'indestructibilité de la réalisation de l'Éveil Parfait (*abhisambodhi*). Vajrapāṇi en devint donc le porte bannière et fut bientôt appelé *Vajradhara* (le porteur du vajra). Il est l'Ādibuddha, le bouddha suprême des Anuttara *tantra* qui révèle les secrets de la voie. ((1987) p. 131) Dans la littérature du mahāyāna, il est le général des *yakṣa*, le garde du corps du *bodhisattva*, une manifestation d'Avalokiteśvara. Il possède de multiples personnalités pour convertir

tous les êtres. Il peut apparaître sous les formes d'un monarque universel, d'un brahmane, du dieu de la richesse (Kubera), et devient dans le MMK le maître de la famille du Vajra, et indirectement (sous la forme d'Avalokiteśvara) de la famille du Lotus. ((1987) p. 135) Tous ses acolytes sont revêtus du terme vajra. Ainsi, il y a Vajra-poing, Vajra-crochet, Vajra-chaîne, etc. ((1987) p. 135)

Dans le STTS, Vajrapāṇi domine le discours. Mahāvairocana a recours à celui-ci pour soumettre Maheśvara.¹¹ Le *maṇḍala* central du STTS est le cercle de divinités connu sous le nom de la sphère-vajra (*vajra-dhātu*). Le véhicule des *tantra* sera nommé vajrayāna. ((1987) p. 136) Vajrapāṇi montre le *maṇḍala*. Il est l'instructeur principal alors que Mahāvairocana demeure, comme Śākyamuṇi dans les textes comme le MMK et le MMVR, toujours présent mais à l'arrière-plan. ((1987) pp. 134-141) En tant que bouddha suprême (*ādibuddha*), Vajrapāṇi se manifeste sous les formes de Vajradhara.

Nous n'investiguerons pas plus avant les Anuttara *tantra* qui dépassent de loin l'objectif de cette étude. Par contre, cet essai ne sera pas complet sans une esquisse touchant les travaux d'un spécialiste japonais sur l'histoire des *tantra*, Shinichi Tsuda. Celui-ci est le plus connu en Occident des spécialistes japonais sur le tantrisme.

Le Japon a plus de quatre cent ans de recherches qui furent accomplies par ses savants. Hélas, comme Strickmann l'a bien remarqué, leurs recherches sont peu utiles aux chercheurs étrangers qui étudient le tantrisme hors du Japon. Malgré l'introduction du

¹¹Épithète de Śiva chez les bouddhistes. (Linrothe pp. 26 et 178-215.)

bouddhisme ésotérique là-bas au VII-VIII^e siècles, les savants de ce pays continuent d'attribuer l'introduction du bouddhisme ésotérique à Kūkai (alias Kōbō Daishi 774-835) en 806. Le parti pris et le sectarisme teintent fortement les recherches qui maintiennent la tradition ésotérique japonaise comme la «seule véritable», les autres ayant été polluées par les pratiques hérétiques. (Strickmann (1996) p. 31) Les écrits de Tsuda sont empreints de ces préjugés et dans son article intitulé «Critical Tantrism» (1978), il expose sa conception de l'évolution du tantrisme bouddhique.

Tsuda conçoit l'arrivée de l'ésotérisme (à l'opposé du tantrisme qui est un dérivé de pratiques authentiques mélangées à des pratiques non bouddhiques) avec la révélation du Mahāvairocana-sūtra (MVS). Celui-ci est l'apogée du mahāyāna (son premier chapitre) et en aucun cas n'aurait nécessité l'arrivée du tantrisme (qui se retrouve dans tous les chapitres subséquents). (Tsuda (1978) pp. 167-168) Le mahāyāna promet l'illumination après l'accumulation de mérites sur une longue période de temps. Tsuda considère la genèse du tantrisme dans le désir pour l'atteinte rapide, «dans l'espace d'une vie», de l'Éveil. (Tsuda (1978) p. 168) D'après lui, ce fut l'impulsion première pour la création du STTS qui représente une phase critique, l'autre sommet de l'arête de la montagne. Le premier côté du sommet étant le MVS. C'est à partir de ce moment que l'ésotérisme commence à dégénérer dans le tantrisme. Pour Tsuda, l'apogée était atteinte avec ces deux *sūtra*. Le STTS contient la révélation pour l'atteinte rapide de l'Éveil. (Tsuda (1978) p. 170) Le secret du STTS est la formule: «*Yathā sarvatathāgatās tathāham.*» («Comme sont les *tathāgatā*, ainsi suis-je.») (Tsuda (1978) p. 171)

Le Guhyasamaja-tantra et le Sarvabuddhasamāyogadākinīmāyāsamvara-tantra auraient été des interprétations de ce secret. Ceci les auraient fait errer dans le *sahaja-yāna*. Le concept que tous les êtres sont illuminés dès la naissance (*sahaja*; *jusheng* 俱生). (Tsuda (1978) p. 171) L'insuccès de cette stratégie aurait mené les tantristes à adopter les pratiques extrêmes des Kāpālika ou des Kālāmukha de l'époque. Ces derniers pratiquaient des formes hérétiques d'ascétisme (pour ne pas dire d'hédonisme) dans les cimetières (*śmaśāna*) avec des rites sexuels. Les ascètes bouddhistes auraient amélioré le système par l'association des *nadi* du yoga interne avec les éléments du culte. Le but aurait été d'intensifier l'expérience du rite sexuel pour atteindre la Libération. (Tsuda (1978) pp. 172-173) Ces pratiques seraient condensées dans le Hevajra tantra.¹²

L'échec de ces pratiques auraient porté certains à retourner aux pèlerinages des lieux saints (*pīthas*). Ces derniers sont recensés dans le Samvarodaya-tantra¹³ et par la suite raffinés dans les écrits suivants du cycle de Samvara. (Tsuda (1978) p. 174) Avec l'influence du yoga toujours prédominante chez les anachorètes bouddhistes, le Vajradāka-tantra avec ses vingt-quatre couples de *ḍakas* et *dākiṇīs* situés sur des points spécifiques du corps psychique auraient perfectionné le système. (Tsuda (1978) p. 175) Là, s'arrête Tsuda dans son explication générale de l'évolution du tantrisme. Le reste

¹²Voir la traduction de Snellgrove, du Hevajra Tantra, (1959).

¹³Voir Tsuda (1974) The Samvarodaya-Tantra: Selected Chapters.

de l'article est constitué d'un exposé comparant le système orthodoxe du MVS, démontré par les explications de Kūkai, au *maṇḍala* et aux méthodes du Samvarodaya-tantra. (Tsuda (1978) pp.178-231)

Cette étude est certes intéressante pour la liste des *tantra* qui y sont suggérés comme constituant les liens de la chaîne historique du tantrisme bouddhique. Ainsi, les textes séminaux de cette évolution seraient, en ordre chronologique: Le MVS (Mahāyānisme et début du tantrisme); le STTS (formule essentielle du tantrisme), les Guhyasamāja et Sarvabuddhasamāyogadākinīmāyāsamvara tantra (cultes du *sahaja-yāha* et rites sexuels); le Hevajra tantra (culte des cimetières), les premières versions du Samvarodaya (pèlerinages mystiques des lieux saints); et enfin le Vajradāka tantra (yoga de l'union du macrocosme et du microcosme).

La teneur principale de l'article est peut-être caractéristique des chercheurs qui par l'étude des dogmes internes essaient de justifier ou de découvrir la logique de l'évolution du discours sotériologique bouddhiste. Nous rejoignons ici la citation en début de ce chapitre de Linrothe sur la vanité de prétendre à rechercher une trame évolutive historique par une vision interne de la tradition. Quoique celle-ci puisse aider les chercheurs en servant de repères, comme ce fut certainement le cas pour les catégories des *tantra* de Bu-ston, il est grand temps d'utiliser les sources épigraphiques, archéologiques et autres pour marquer les moments de l'évolution des *tantra*. Il n'est peut-être pas utile de connaître les arguments internes qui auraient pu faire naître les textes tantriques successifs. Qui connaîtra la vérité sinon l'adepte qui aura longtemps

méditer et aura perfectionner la vision de sa propre tradition.

Qu'est-il advenu de Mahāmāyūrī?

Outre les faits déjà exposés au chapitre précédent sur la présence du MMVR dans l'histoire, très peu d'échos nous sont parvenus de sa présence hors de Chine et du Japon. Une des plus ancienne statue de Mahāmāyūrī (entre 600 et 630) demeure celle de la grotte six à l'ouest d'Ellora, dans l'est de l'Inde. Elle est la première conception iconographique connue de cette divinité depuis un texte qui, par ailleurs, ne la décrit pas. Elle est représentée avec deux mains, la droite brandissant des plumes de paon et la gauche un joyau. Lorsque celle-ci est représentée avec six mains, en plus des deux attributs, elle tient un arc, une flèche, et un vase. (Malandra (1993) p. 97) Certains de ces attributs sont parfois remplacés par une ombrelle, la roue du Dharma, une hachette et une épée. Elle peut avoir trois visages et peut être dépeinte ayant un corps de couleur verte. (Waddell (1912) pp. 182-183) Ses quatre représentations à Ellora n'ont toutes que deux mains et un visage. Leurs positions dans les *maṇḍala* d'Ellora semblent aussi être similaires trois fois sur quatre, à droite de l'entrée. Ceci correspondrait à une source textuelle ou orale perdue sur sa position relative aux autres divinités dans le *maṇḍala*. (Malandra (1993) p. 97) Ses trois autres représentations remontent respectivement aux années 650-680 (grottes six et dix), et de 700 à 730 (grotte 12.3). (Malandra (1993) p. 25)

Comme membre d'un panthéon de douze *dhāraṇī*, dont six demeurent inconnues, elle

siège en compagnie de Cundā, Sarvakarmāvaranaviśodhanī, Jaṅgulī, Bhṛkuṭī, et Tārā. (Malandra (1993) pp. 332-335, figures 246-247) Bien qu'elle aie eu un culte individuel avec ses écrits propres au temps du mahāyāna où l'ésotérisme n'était pas encore une école (première période de Linrothe), elle fut par la suite assimilée dans les *maṇḍala* de la seconde époque. Ainsi, le *maṇḍala* du Garbha-dhātu du MVS place Mahāmāyūrī dans le quartier ouest de Susiddhi (Yamamoto (1980), fig. 7) où elle côtoie Amoghapūjāmaṇi, Ekajaṭarākṣasa, Ekādaśamukha, Amoghavajra, Vajrakuṇḍalī, Vajrasena, et Vidyottama. (Yamamoto (1980), fig. 18) Son iconographie a évolué et on la voit dans une représentation japonaise avec quatre mains tenant les plumes de paon, des bijoux dans deux mains et une tige de lotus. (Malendra (1993) p. 97)

Ces images à six et huit bras sont considérablement plus tardives. Elles sont typiques d'un tantrisme plus mature. On retrouve cette divinité dans les répertoires plus récents de *maṇḍala* comme le Vajrāvalī et le Nispannayogāvalī d'Abhayākaragupta (fin XI^e - début XII^e siècles). (Vira et Chandra pp. 11 et 60) Le Nispannayogāvalī la dépeint avec huit bras (Vira et Chandra p. 61, Bhattacharyya, D.C. (1972) pp. 52-54). Le Tantrasamuccaya inclut Mahāmāyūrī dans un de ses *maṇḍala*. On la devine dans celui des cinquante-six divinités Pañcarakṣā-devī où elle apparaît avec huit bras. (Vira et Chandra p. 145) Toutes ces formes la situent dans un tantrisme de la seconde époque (ou première période tardive) où elle devient membre d'un panthéon plutôt qu'à la tête d'un, comme c'était autrefois le cas pour le MMVR. Les tibétains classent la pratique des pañcarakṣā comme Kriyā *tantra*. (Lessing p. 113) Il y a donc un net déclin dans son statut.

Rites et évolution du culte

Malgré son apparente déclin au sein des cultes tantriques, Mahāmāyūrī demeure toujours une divinité populaire dans le pays où le bouddhisme, depuis ses premiers pas jusqu'à aujourd'hui, n'a jamais cessé d'être pratiqué. Le texte du Pañcaraksā demeure un des textes, au Népal, qui est le plus utilisé pour des rituels parmi les Newars.

(Gellner (1992) p. 127) C'est une collection de cinq différents *sūtra* de Mahāmāyūrī, Mahāpratisarā, Mahāśītavatī, Mahāmantrānusāriṇī, et de Mahāsāhasrapramardinī. Le texte sanskrit le plus ancien daterait du XII^e siècle, comme nous l'avons déjà vu. Une version tibétaine existe qui date du IX^e siècle mais qui aurait de grandes variantes sur le texte sanskrit.¹⁴ (Skilling (1992) pp. 138-139)

La fonction du texte des Pañcaraksā est rituelle, et il est commun de voir des patrons népalais engager des spécialistes pour conduire le rituel de la récitation et des offrandes aux *pañcaraksā*. C'est aussi un texte qui est présent dans la plupart des maisons de la communauté bouddhiste du Népal. La croyance est que ces cinq divinités ont le pouvoir de protéger contre tous les dangers associés aux cinq éléments de la terre, de l'éther, de l'eau, du feu et de l'air. (Todd Lewis (2000) p. 154) Ce *sūtra* est souvent récité pour clore des rituels du mahāyāna de toutes sortes, comme le

Lakṣacaitya Vrata où la communauté construit 100,000 petits *stūpa* en terre glaise pour

¹⁴N'ayant pu mettre la main sur une copie de la version tibétaine, nous ne sommes pas en mesure de nous étendre sur ces différences.

l'accumulation de mérites. (Todd Lewis (1993); Rajapatirana (1974)) À tous les mois, durant les périodes rituelles de la lune, les temples et les sites religieux sont les lieux de la récitation des spécialistes du Pañcaraksā. Pour quelques sous, le spécialiste va réciter une *dhāraṇī* du texte et y introduire le nom de son client, tout comme les formules du MMVR dans les versions de Sengjiapoluo, de Yijing et d'Amoghavajra. (Todd Lewis (2000) p. 154) On le récite pour écarter les dangers dans les moments astrologiques néfastes (*doṣa*), pour les anniversaires, un mariage, une maladie grave, la pose de la fondation d'une maison, les déménagements, les funérailles, les naissances, pour prolonger la vie (une fonction traitée avec emphase dans le MMVR), pour les processions royales, les procédés judiciaires, et ainsi de suite. (Todd Lewis (2000) pp. 154-160)

Le rituel des Pañcaraksā en est un de récitation, comme c'est la prescription dans le cas du MMVR. Y sont ajoutés des offrandes. Celles-ci peuvent être de natures symboliques. À chaque membre du panthéon, sont associées des substances particulières. À Mahāmāyūrī, est associée l'huile des graines de moutardes, à Mahāsāhasrapramardinī, des graines de sésames noires, à Mahāpratisarā, des graines de sésame blanches, à Mahāshītavatī, des lentilles vertes, et à Mahāmantrānusārīṇī, des lentilles rouges. (Todd Lewis (2000) p. 155) Des offrandes plus substantielles existent. Celles-là consistent en fleurs, parfums, huile, or, bois de santal, rubis, riz, camphre, fruits, sucreries, etc. (Todd Lewis (2000) pp. 157-158)

À ce culte est parfois ajouté la construction d'un *maṇḍala*. En son centre, on y met

Mahāpratisarā entourée des quatre autres rakṣasā (Mahāmāyūrī est au nord, quartier d'Amoghasiddhi). Sur le cercle entourant cette pentade, on y retrouve les huit *bodhisattva*. Le suivant est composé des neuf planètes et ensuite des dix *lokapāla*. Cette organisation en *maṇḍala* est nettement plus tardive et on retrouve Mahāmāyūrī dans plusieurs de ces constructions. Ainsi, nous avons vu qu'elle se retrouve dans le *maṇḍala* du MVS ainsi que dans certains du Nispannayogāvalī, et dans des manuels iconographiques japonais comme le Mandarashū de Kōzen du XII^e siècle.

Il n'existe pas de représentations de *maṇḍala* chinois avant le IX^e siècle. La plus ancienne représentation chinoise nous provient d'une caverne de Dunhuang et est la représentation d'un autel pour la récitation de la *dhāraṇī* d'Uṣṇīṣavijayā. En son centre, on y voit le mot «buddha, fo 佛». Celui-ci est placé au centre d'un lotus à huit pétales qui forme un cercle. Celui-là est entouré par un carré. Aux quatre coins, l'autel se continue et on y voit des dessins de bols à offrandes identifiés par des caractères chinois. Ainsi, il y a un fourneau pour l'encens, deux vases pour l'eau, et deux lampes. Devant ces projections, est écrit les noms des *lokapāla* correspondant à leurs directions attitrées. Au sud, à l'intérieur d'un rectangle, il y a l'indication de l'endroit où le fourneau pour l'offrande par le feu (*homa*) est situé. (Brauen (1997) p. 14 fig. 4)

Quoiqu'il ne semble pas avoir d'autres représentations qui seraient antérieures à celle-ci, les *maṇḍala* ont été présents en Chine depuis l'introduction de manuels rituels comme le MMVR de Śrimitra (aujourd'hui perdu mais dont nous possédons quelques indications sur le rituel dans le T. 984), le Nīlakanthaka (T. 1057)(traduit

entre 627 et 649), et celle de l'Octuple Mandala (*ba mantuluo* 八曼荼羅)(T. 486)¹⁵ traduit en 664 par Punyodaya. Celui-ci, incidemment, a aussi traduit l'Ātānāṭiya sūtra (version aujourd'hui perdue) et une méthode mahāyāniste pour l'adoration des bouddhas. (Lin (1935))

La conjonction de tous ces éléments, que nous venons de mentionner, dans un ensemble plus ou moins coordonné de pratiques cultiques, constitue ce que nous appelons le bouddhisme ésotérique et tantrique. C'est un tout qui est essentiellement basé sur des systèmes de pratiques rituelles.¹⁶ C'est un aspect qui semble avoir été négligé par les savants occidentaux, jusqu'à tout récemment. Gregory Schopen dans un article maintenant devenu célèbre a associé l'engouement des chercheurs occidentaux pour la philosophie bouddhiste, et leur apparent délaissement de l'étude de ses pratiques rituelles, comme étant le résultat des préoccupations protestantes et catholiques de ces chercheurs. (Schopen (1991)) C'est ainsi que nous avons de bonnes traductions des traités principaux du Madhyamika, du Yogācāra, ainsi qu'un grand nombre de recherches sur différents aspects de la philosophie bouddhiste. Toutefois, les recherches sur les rites bouddhistes semblent moins nombreuses. Il faut aller visiter les

¹⁵Le titre correcte de ce *sūtra* est: Shizi zhuangyan wang pusa qingwen jing (師子莊嚴王菩薩請問經)

¹⁶Nous aimerions éviter ici le débat sur la distinction que font plusieurs chercheurs japonais entre le tantrisme et l'ésotérisme du MVS et du STTS, comme par exemple Tsuda (1978) et Kiyota (1978). Ils voulaient affirmer que l'ésotérisme du MVS et du STTS était pur, contre celui du tantrisme «édulcoré» des cultes hétérodoxes indiens et de nature autochtone. Notre vision ici est celle d'une évolution des pratiques religieuses bouddhistes qui ont passé par le prototantrisme, pour être l'objet de synthèses à différents moments de son évolution. Ces restructurations, réinterprétations et reformulations se seraient manifestées par l'apparition de différents cycles tantriques depuis la création des premiers textes de nature ésotériques comme le MVS, STTS, et les autres de Guhyasamaja, Hevajra, Sarvadurgatipariśodhana, et ainsi de suite. (Linrothe (1999); Beyer (1978))

oeuvres des premiers missionnaires en Asie et les écrits des premiers voyageurs occidentaux pour commencer à percevoir l'importance des pratiques religieuses du bouddhisme dans les sociétés où il s'est implanté. Ainsi, de Visser (1919/20) (1935) fut un des premiers à décrire avec détail les rituels bouddhistes au Japon. de Groot a aussi contribué à la connaissance de la vie religieuse chinoise, de ses pratiques et de ses croyances par ses volumineuses publications les décrivant. (de Groot (1892-1910)(1893)(1886)) Waddell a écrit sur les détails importants de la vie dans les monastères tibétains, les lieux de cultes de Lhasa, et les différentes pratiques qui y étaient associées au début du XX^e siècle. (Waddell (1895)(1905)) Les missions de recherches occidentales ont aussi rapporté un grand nombre d'informations sur les lieux de cultes. Parmi les chercheurs importants, il y a eu Giuseppe Tucci (1932-41, 1980), et M. Aurel Stein (1907, 1921) qui se sont attardés aux lieux de cultes et aux manifestations artistiques du bouddhisme chinois et tibétain. Mais c'est surtout avec les traductions de textes tantriques décrivant les pratiques ésotériques bouddhiques que les occidentaux ont commencé à apprendre l'aspect vraiment rituel du bouddhisme ésotérique. Après une vague d'éditions de textes tantriques bouddhistes (Bhattacharyya, B. (1925-28, 1931, 1932, 1949) les traductions ont alors commencé à apparaître, comme ce fut le cas pour le Hevajra Tantra de Snellgrove (1959). Cet ouvrage fut suivi d'un nombre croissant de traductions et d'études sur les rites bouddhistes. Reginald Ray (1973) a produit une étude sur le symbolisme des divinités du *tantra* de Hevajra. Parmi les traductions de textes ésotériques bouddhistes, nous citerons celles de Tsuda (1974) d'une partie du Samvarodaya-tantra, et de Martin Kalf (1979) qui a également traduit une partie d'un texte du cycle de Cakrasamvara. Il y a

aussi celles du MVS (Tajima (1959, 1992) et (Chikyō Yamamoto (1990))), et du Candamahārosana Tantra (George (1974)). George S. William (1976) a produit une étude sur le cycle tantrique de Mahākāla, et plus récemment, Gyurme Dorje fit une traduction du Guhyagarbhatantra (1987), un important tantra qui aurait été traduit en tibétain entre les années 958 et 1055. (Dorje (1987) p. 14) Robert Mayer (1996) a produit une traduction partielle avec une étude du Phur-pa bcu-gnyis du cycle de Vajrakila. Toutes ces publications sont importantes pour l'étude de l'évolution du bouddhisme ésotérique comme pour sa sotériologie. L'article de Tsuda, que nous avons déjà vu, est un essai dans ce dernier genre.¹⁷

Pour ce qui est des rituels du bouddhisme ésotérique, Beyer (1978) a produit une des plus importantes études sur Tārā et les rites de ce cycle qui inclu le *sādhāna*, le rituel d'initiation, et les autres rituels de fonctions comme le Homa, etc. Avant toutes ces traductions fut en premier lieu celle du rituel de réalisation (*sādhāna*; t.: *sgrub-thabs*) de Cakrasamvara faite par le lama tibétain, Kazi Dawa-Samdup, compagnon de voyage de l'exploratrice Française Alexandra David-Neel. (Dawa-Samdup (1919)) Depuis l'implantation du bouddhisme tibétain dans l'ouest, il y a maintenant de nombreux *sādhāna* de différents cycles tantriques de différentes lignées qui sont maintenant disponibles aux praticiens des *tantra* tibétains comme aux chercheurs. Un exemple de ceux-ci sont les traductions des *sādhāna* de la tradition dGelugs des rituels de Vajrayogini (Gyatso (1991)), de Cakrasambhava (Gyatso (1997)), et les traductions de

¹⁷Voir Boisvert (1995), Buswell et al. (1988), et Matthews (1983) pour des essais pertinents à notre discussion sur la sotériologie et son évolution dans le bouddhisme.

leurs principes de bases transmis par Tsong-ka-pa dans sa Grande Exposition des mantras secrets (1977 et 1981). Enfin, touchant plus directement à notre tradition, Richard Payne, dans son traitement du rituel du Homa dans la tradition Shingon de Kūkai, a su exposer les quatre principaux rituels de cette école ainsi que le système d'apprentissage. (Payne (1991) pp. 64-80 et 88-94)

Parmi les caractéristiques des rituels ésotériques bouddhistes, il y a l'utilisation de gestes symboliques (*mudrā*; *shouyin*) (Saunders (1964); Toki (1899); Miyano & Mizuhara (1934); Matsunaga Daigan et al. (1974 & 1976); de Kleen (1970); Miyata (1984)), la récitation de *mantra* et *dhāraṇī* (Hatta (1985); Astley-Kristensen (1987)), les rites de consécration (Bentor (1996); Strickmann (1996); Goepper (1979); Gombrich (1966)), la composition et la création d'aires rituelles et de *maṇḍala* (Tucci (1970); Brauen (1997); Leidy et al. (1997); Vira et Chandra (1995); Snodgrass (1988)), les différents rituels de consécration (Bentor (1996); Berthier-Caillet (1981); Strickmann (1996)) qui se retrouvent d'une manière consistante dans tout le système. Les adeptes de l'ésotérisme étaient les experts en rituels qui pouvaient procurer la protection de l'état (Orzech (1998); de Visser (1935)); nourrir les esprits affamés (*preta*) et autres êtres spirituels de toutes sortes par les banquets rituels (*shishi* 施食) (Strickmann (1996); Orzech (1994); Teiser (1988)) qui éventuellement furent adoptés par les autres groupes, par les taoïstes (Pang (1977)), et vint à contribuer directement à la formation des enfers dans les religions chinoises (Teiser (1994)).

Un autre rituel ésotérique qui a été pratiqué au moins depuis la dynastie des Liang

(502-557) (Payne (1991) p. 46), peut-être même depuis 230 (la première traduction du Mātaṅgīsūtra, T. 1300 (Payne (1991) p. 44) est celui, hérité des rituels védiques, qui est l'offrande par le feu, le homa. Celui-ci est utilisé pour clore une série de pratiques tantriques de *sādhāna*, ou encore pour des buts bien précis comme la protection (d'un individu, d'un groupe, ou d'un état), l'accroissement de la richesse, l'éradication des ennemis, la purification, et ainsi de suite. Nous possédons maintenant des traductions de rituels Homa (Beyer (1978); Tulku (1987); Payne (1991)) ainsi que des études sur différentes traditions bouddhistes de ce rite. (Payne (1991); Strickmann (1996)(1983); Skorupski (1983b)) Toutes ces études, ces traductions et ces recherches ne représentent malgré tout qu'une goutte dans l'océan du bouddhisme ésotérique. Le nombre de textes ésotériques au sein des canons tibétains, chinois, et sino-japonais est énorme et les traditions vivantes de l'ésotérisme ont oublié beaucoup de pratiques et d'interprétations de *tantra* qui ne sont plus utilisés de nos jours. La nature secrète aussi des pratiques tantriques et du langage des commentaires, même dans le contexte contemporain, demeure un obstacle difficilement surmontable et contribue aussi à rendre l'étude des anciens textes tantriques extrêmement difficile. Beaucoup de recherches reste à faire comme par exemple sur la nature sociale et culturelle des rites ésotériques. (Samuel (1993)) Et encore, il n'y a pas d'études comparatives qui ont été faites entre les rituels de différentes écoles et l'évolution des rites à travers l'histoire du bouddhisme.¹⁸

Cet essai sur le MMVR ne saurait être complet sans une esquisse des rites qui étaient

¹⁸Nous faisons ici une exception. Wayman et Tajima ont publié une étude contenant deux traductions des versions tibétaine et chinoise du MVS. Wayman et Tajima (1992)

associés à la récitation du livre. Les indications rituelles du MMVR auxquelles nous avons eu accès ne nous permettent pas de faire une reconstruction du rituel tel qu'il aurait été conduit par Amoghavajra et ses disciples. Même Kūkai ne nous a pas laissé de manuel rituel sur le MMVR. En fait, beaucoup de ces rubriques qui expliquent les rituels et précisent les différentes étapes de leurs performances sont des créations ultérieures. (Orzech (1998) p. 176) Nous possédons trois notes sur le rituel du MMVR: une de Śrimitra dans la version de Sengjiapoluo; une autre dans la version de Yijing, et enfin, une dernière dans le T. 983 qui est une rubrique rituelle écrite par Amoghavajra.

Rites connus de Mahāmāyūrī avant Amoghavajra.

Les notes sur le rituel de Śrimitra ont été incorporées en fin de traduction de Sengjiapoluo (Taishō 984.18: 458c13-459a5). Elles décrivent l'arrangement du tertre rituel, et l'emplacement des objets rituels (miroirs, flèches, brûleurs d'encens, lampes, etc). L'écrit est intitulé: Méthode du domaine des incantations (*Jiezhou jie fa* 詰咒界法). Ses instructions sont sommaires et doivent sous-entendre que l'officiant était déjà familier avec le rituel. Cela est caractéristique des rubriques rituelles de l'époque des Tang ainsi que celles qui les précèdent. (Orzech (1998) p. 176)

La Méthode indique qu'avec de la chaux (*yi shihui* 以石灰) et de la terre sèche répandus sur le sol, il faut édifier un autel (*jie* 界) à trois niveaux (*san zhong gui jie* 三重規界).

Ensuite, les directions de Śrimitra stipule qu'il faut faire l'assignation des divinités qui

régissent les directions de l'aire rituelle. Du nord-est jusqu'au sud-est (cela désigne le quartier de l'est), c'est la résidence du roi des *gandharva*, le commandant général Dhṛtarāṣṭra qui protège, avec ses troupes de génies (*shen* 神) et de démons le quartier de l'est. Du sud-est au sud-ouest, c'est le quartier sud du roi des *khumbhaṇḍa*, le commandant général Virūdhaka qui protège le sud avec ses troupes. Et ainsi de suite pour Virūpākṣa à l'ouest, roi des *nāgā*; et Vaiśravaṇa, roi des *yakṣa* au nord. Il faut les invoquer pour délimiter les limites de l'aire rituelle. Après l'invocation initiale, au milieu de l'autel, il y a les faiseurs de trouble, les démons et génies, qui sont imaginés (?). L'officiant dit alors: «Maintenant je délimite l'aire [sacrée], vous [génies et démons], écoutez! Allez, [et] faites selon [mes] désirs!» (*wo jin jiejie ting ru sui yi qu* 我今解界聽汝隨意去) (Taishō 984.18: 458c) Ensuite, on doit disposer sur l'autel, cinq couteaux (*dao* 刀) (aux quatre coins et un autre au centre), cinq bannières aux couleurs correspondantes, vingt-et-une flèches, vingt-et-une lampes (*deng* 燈), ainsi que cinq miroirs. Un croquis à la page suivante (Taishō 984.18:459a5) illustre la disposition de tous ces articles sur l'autel. Au milieu se trouve un encensoir où on y brûle du benjoin (*anxi xiang* 安息香) et une plante aromatique (*xunlu xiang* 薰陸香 Coumarouna odorata? (Dictionnaire p. 406 n. 2121). Avec une eau parfumée, on asperge l'autel. Avec de la bouse de vache, on démarque le périmètre de l'aire rituelle. Dans le foyer du centre on brûle des graines d'armoise (*aizi* 艾子).¹⁹ Le corps des démons malicieux alors devient comme enflammé (*egui ji shenshang huoran* 惡鬼即身上火然). Si on dessine des effigies de ces démons, on peut les fouetter avec une branche de grenadier et alors

¹⁹Pour une note de comparaison avec le rituel Homa contemporain de l'école du Shingon, voir Payne (1991) p. 45.

visualiser que de leurs bouches coule du sang.²⁰

Le texte conclut son exposé avec un dessin fait de caractères chinois qui indiquent la disposition des objets rituels comme les lampes, les miroirs, etc. Le tout forme un cercle autour du foyer de l'encensoir (*xianglu* 香爐). Aux quatre directions (deux au sud pour indiquer celui du milieu et celui du sud) à l'intérieur du cercle formé par les lampes se trouvent les couteaux. Les lampes, cinq à la fois, forment un cercle entre les étendards qui marquent les quartiers. Les couteaux sont devant les étendards. À l'intérieur du cercle, et à l'extérieur des couteaux, sont disposés les miroirs. (Taishō 984.18:459a5)

Il n'a pas plus de détails ou de directives sur le rituel. Le tout semble clair pour ceux qui connaissent le rite. Le texte même du MMVR indique clairement où il faut mentionner son nom ou le nom des personnes pour qui le rite est célébré, et quand exprimer clairement le but recherché. Il n'y a pas d'allusions à la faire des *mudrā*, ou encore à la construction de *maṇḍala*. Quoique la disposition de tous ces objets rituels représente un cercle (plutôt qu'une ligne d'offrandes vers une divinité siégeant en face du propitiateur et ainsi un *maṇḍala*), elle est organisée selon les cinq directions, schéma très tantrique mais pas nécessairement exclusif. L'illustration ne rend pas compte de tous les objets préalablement mentionnés. Il n'y a pas vingt-et-une lampes comme stipulé au début (Taishō 984.18:458c29) mais vingt, disposées par

²⁰Ces méthodes de fouetter, et de battre les esprits sont similaires aux techniques exorcistiques taoïstes décrites par Judith Boltz (1985).

groupes de cinq entre les étendards des quartiers. Les flèches (*jian* 箭) ne sont pas localisées sur le croquis et il n'y a pas d'indications qui nous dictent leurs utilités.

Ce rituel semble simple. Devant un tertre rituel on récite le MMVR et brûle des graines d'armoise pour exorciser les esprits. Il est possible que les flèches eurent à être décocher, vers le feu, ou mises dans le feu.²¹

Sengjiapoluo ajoute, ici et là dans le texte du MMVR quelques indications sur le rituel. Celles-là ne sont toutefois pas différentes de celles qui sont dans les versions de Yijing et d'Amoghavajra.

La traduction chronologique suivante est celle de Yijing qui fut faite à la demande de l'empereur Tang Zhongzong en 705. (Jan (1966) p. 48) Le texte est presque identique à celui d'Amoghavajra, dans sa narration et dans la présentation des formules si bien qu'il est possible de penser à un original sanscrit qui aurait été déjà standardisé à l'époque. Tout ce *sūtra*, à l'instar des versions de Sengjiapoluo et d'Amoghavajra, contient des rubriques sur la récitation. Elles font parties de la narration et sont ajoutées à même le texte en caractères plus petits, et aux même endroits que les deux autres traductions. Mais, ces trois versions ne font pas état du nombre de lampes, de couteaux, ou de bannières à utiliser pour le rituel. Par contre, Yijing identifie des brûleurs-parfums ainsi que des vases pour des offrandes de nourriture, etc. La disposition des articles sur l'autel suggère un *maṇḍala*. Les rubriques sont générales et

²¹Voir Nebesky-Wojkowitz (1956) pp. 355, 365-368, et 515.

sans détails. Si quelqu'un veut les appliquer, il lui faut consulter un maître ou un précis sur le rite pour pouvoir l'accomplir. La version de Yijing a, par contre, un ajout qui n'apparaît pas dans celle d'Amoghavajra ou de Sengjiapoluo. Cette addition se retrouve à la fin de sa traduction du MMVR et semble même faire partir du récit. Elle est intitulée: «Précis explicant la méthode de l'aire rituelle [et] le dessin des icônes. (*ming tanchang huaxiang fashi* 明壇場畫像法式)» (Taishō 985.19: 467a10)

Le Bouddha enseigne à Ānanda que pour ceux qui veulent propitier pour chasser des maladies, faire pleuvoir, éliminer des obstacles, par la récitation de cet écrit, il faut d'abord trouver un endroit plat et pur et y ériger un petit autel haut de quatre ou cinq pouces (*zhi* 指), carré de trois à quatre coudées (*zhou* 肘). Il peut être plus grand à certains moments. On couvre l'endroit de terre jaune et on purifie l'endroit en l'aspergant. Au centre, on y place une statue du bouddha (*foxing xiang* 佛形像) regardant dans la direction de l'est. À sa gauche, on place une effigie de Mahāmāyūrī, une étoffe de soie (*su* 素), et on dessine un ornement symbolique, ou on place des plumes de paon. Devant on y dispose des fleurs, de la nourriture, et des boissons appropriées comme de l'eau de miel, de l'eau sucrée, et du lait de vache. Ensuite, après avoir joint les mains et avec sincérité, on appelle les *lokapāla* des quatre coins par leurs noms tout en leur faisant des offrandes d'encens, de gâteaux, et d'eaux parfumées. On commence à l'ouest pour ensuite passer au sud, à l'est et au nord. On brûle différents types d'encens dans chaque direction. Chaque invocation utilise les noms des gardiens et se termine par la formule de pétition du MMVR: «Protégez-moi, un tel, [et] tous mes proches!» (Taishō 985.19: 476a et b)

ajoute qu'après avoir invoqué les divinités, le malade s'assit à la droite de
 bouddha et fait face à l'est. Le maître des incantations (*zhoushi* 咒師) fait
 le est, devant les icônes et le malade, et utilisant des plumes de paon ou encore
 s, il fait des passes sur le corps du malade. Il doit réciter vingt-et-une fois la
 ssence (*xinzhou* 心咒) pour ensuite appeler le malade et faire des offrandes.
 res ne doivent pas être touchées ou encore foulées. On peut s'en départir en
 l'eau, en les enterrant, etc. Dans toutes les instances où ont veut propitier
 ūrī, on doit suivre cette manière de faire. (Taishō 985.19: 476b)

poursuit en exposant la méthode pour dessiner les images du culte.

matériaux sont préférables que d'autres et on enjoint l'artiste à se purifier le
 toutes opérations. Il doit mettre des vêtements neufs, et recevoir les huit

bajie 八戒).²² L'icône doit être de couleur or et ses vêtements de la couleur

du pêchier. À gauche, l'artiste dessine une image de Mahāmāyūrī siégeant

ou un trône d'or. La divinité doit être de couleur vermillon et blanche et

les mains. Une de ses mains droites tient un pamplemousse (anglais. pomelo;

et l'autre une fleur de lotus. Les mains de gauche tiennent: un fruit de

«*jixiangguo* 吉祥果),²³ et trois plumes de paon. Entre le bouddha et

grand nombre de préceptes bouddhistes. Il y a les *pañcasīlā*, déjà mentionnés, et aussi les
 quarante différentes règles des moines et les trois cent quarante-huit préceptes des nonnes, les

śhisattva, etc. Toutes ces règles sont divisées en huit catégories suivant le degré des

prescriptions qui s'ensuivent. Voir Payne (1991) p. 75; Matsunaga, D. (1974 & 1976) 1:

h (1975))

5 (上).

Le texte rajoute qu'après avoir invoqué les divinités, le malade s'assit à la droite de l'image du bouddha et fait face à l'est. Le maître des incantations (*zhoushi* 咒師) fait face à l'ouest, devant les icônes et le malade, et utilisant des plumes de paon ou encore des herbes, il fait des passes sur le corps du malade. Il doit réciter vingt-et-une fois la formule-essence (*xin Zhou* 心咒) pour ensuite appeler le malade et faire des offrandes. Ces dernières ne doivent pas être touchées ou encore foulées. On peut s'en départir en les jetant à l'eau, en les enterrant, etc. Dans toutes les instances où ont veut propitier Mahāmāyūrī, on doit suivre cette manière de faire. (Taishō 985.19: 476b)

Le texte se poursuit en exposant la méthode pour dessiner les images du culte.

Certains matériaux sont préférables que d'autres et on enjoint l'artiste à se purifier le matin avant toutes opérations. Il doit mettre des vêtements neuf, et recevoir les huit préceptes (*bajie* 八戒).²² L'icône doit être de couleur or et ses vêtements de la couleur des fleurs du pêchier. À gauche, l'artiste dessine une image de Mahāmāyūrī siégeant sur un lotus ou un trône d'or. La divinité doit être de couleur vermillon et blanche et avoir quatre mains. Une de ses mains droites tient un pamplemousse (anglais. pomelo; *youzi* 柚子) et l'autre une fleur de lotus. Les mains de gauche tiennent: un fruit de «bonne fortune» (*jixiangguo* 吉祥果),²³ et trois plumes de paon. Entre le bouddha et

²²Il existe un grand nombre de préceptes bouddhistes. Il y a les *pañcasīlā*, déjà mentionnés, et aussi les deux cent cinquante différentes règles des moines et les trois cent quarante-huit préceptes des nonnes, les vœux de *bodhisattva*, etc. Toutes ces règles sont divisées en huit catégories suivant le degré des offenses et les prescriptions qui s'ensuivent. Voir Payne (1991) p. 75; Matsunaga, D. (1974 & 1976) 1: 57-64; Prebish (1975))

²³MKDJ 1:275 (上).

Mahāmāyūrī, il faut mettre une image de Suvarnāvabhāsa assis sur un lotus. De chaque côté du bouddha, on doit mettre des images de Vajrapani et d'Ānanda. Aux quatre directions, entourant le bouddha, les quatre rois *lokapāla* sont placés. Le texte passe des descriptions iconographiques de chaque divinité à l'agencement de l'autel, ou du moins, à ce qui ressemble en tous points à un *maṇḍala*.

Ainsi, à chaque direction on doit placer certaines offrandes bien définies. Elles consistent en gâteaux, eaux parfumées, en plus des fleurs, offrandes de nourritures, et ainsi de suite, que nous avons vu plus haut. Le texte nomme chaque'un des rois et précise que ceux-ci doivent être placés au milieu de l'illustration d'un siège symbolique, comme par exemple une pleine lune au centre de laquelle se tient le *lokapāla* de l'ouest avec tout son entourage de *nāgā*, Virūpākṣa. (Taishō 985.19: 476c5) Les formules à réciter sont celles de la *dhāraṇī*-essence ou celles au sein du *sūtra* appelée «incantation de surabondance» (*yuzhou* 餘咒). Il faut les réciter cent huit fois. Si le but est pour la protection, il faut réciter les formules 10 000 ou encore 100 000 fois.²⁴

Le texte continue, après une formule d'hommage et la pétition de protection pour soi-même et sa famille, de préciser le type d'encens approprié qu'il faut utiliser dans

²⁴Il n'est pas étonnant de constater le nombre impressionnant de récitation qui sont requises pour la réussite de tel rituel. Dans le bouddhisme tibétain, il est fréquent de considérer devoir réciter des *mantra* des centaines de milliers de fois. En fait, les pratiques préliminaires qui précèdent les pratiques tantriques dans bon nombre de traditions tibétaines exige de ses adeptes à réciter cinq différentes formules 100 000 fois. Ces cinq formules sont celles du Refuge, de purification (le *mantra* aux cent syllabes de Vajrasattva), d'offrande de *maṇḍala*, et d'une formule de prière au guru. Voir Sangpo & Hopkins (1982); Beyer (1978).

les cinq directions. Ensuite, le texte précise qu'il faut aussi manufacturer cinq boules de métaux différents (or, argent, cuivre, étain, et fer) et de les placer chacune sur sept feuilles d'arbre bodhi devant les icônes. Ensuite, devant l'autel, il faut faire un foyer pour le feu, carré d'une coudée et profond d'un pied (*yi chi* 一尺). Au milieu, on y fait du feu utilisant 800 morceaux de trois sortes de bois pour lesquels il faut réciter une formule pour chaque bout de bois. On récite la formule à chaque fois avant de jeter le morceau de bois au feu avec des graines de campêche (?)(*suaizi* 蘇艾子) et on offre les autres offrandes de la manière expliqué ci-haut. Alors, précise le texte, tous les compagnons (pour qui ont exécuté le rituel?) ne devons plus avoir de craintes. (Taishō 985.19: 477a1-2) Si le rituel n'est pas efficace, on recommence en prenant les boules de métal sur les feuilles et on récite la formule 800 fois. Tout devrait s'accomplir. Il faut prendre les boules de métal et se les mettre dans la bouche et les porter partout. Il ne faut pas les avaler. S'il y a d'autres compagnons qui n'ont pas de boule, ils peuvent se partager la nourriture des offrandes. Alors toutes les maladies seront écartées ainsi que les dangers des carrefours, et ainsi de suite.

Le texte se poursuit en donnant des rubriques sur l'oniromancie. Ainsi, la nuit suivant les rites, si l'on voit un chariot dont on est entiché (*jian hao che* 見好車), qu'on monte un jeune éléphant, ou qu'on voit une grande montagne et des arbres fruitiers, qu'on voit son corps s'élever dans les airs et qu'on s'élève à la cour, ou qu'on voit ses parents et d'autres gens nobles (*guiren* 貴人), etc, alors tous ces signes sont de bons augures et indiquent la réussite, et ainsi de suite. Quoique ces directions peuvent s'avérer

instructives, nous ne nous y attarderons pas.²⁵ À partir d'ici, les instructions pertinentes au rituel se retrouvent de manières éparses.

Le Bouddha continue d'instruire Ānanda en lui conférant la formule-essence (*xinzhou* 心咒).²⁶

«Salutations au Bouddha! Salutations au Dharma! Salutations à la Sangha! Salutations au roi paon Suvarṇāvabhāsa! Salutations au roi (sic) des incantations Mahāmāyūrī!»

«Tad yathā. Itti mitti tili mitti ili tili mitti tili mili mili tiliti lemitti cili mili mittivi mili tili mili tili mili stumbā suvacā cirikisi prabhinnameḍi namob uddhānāṃ cilikisi cihnāsi prānta mūle itihārā lohita mūle tumbā ambā kuttī kūnatti kukanatti tilakuñjanatti aḍakavatyāyāṃ varṣatu devaḥ samantena navamāsan daśamāsān ili mili kili mili kelimeli ketu mūle dudumbe sudumoḍe suḍumeḍi dalime santuvatte vusavatte vusare dhanavastarake dhanavastarake narkalā narkalime narkalite narmalike narakharima ghoṣe iti sarjjale tumbe tutumbe anatte ṇatte praṇatte aṇanatte aṇamāle varṣatu devonavodakena sarvataḥ samantena nārāyaṇi pārāyaṇi haritāli kuntāli ili misti kili misti kili tili misti ilime siddhyantu me drāmiḍā mantrapadāḥ svāhā!» (419b)

²⁵Voir les notes de Strickmann au sujet de l'oniromancie. (Strickmann (1996) pp. 291-336) Voir aussi les différents articles dans Brown (1988).

²⁶Voir (Taishō 983.19: 419a)

Le texte continue avec des encouragements à la pratique et des mentions pour répéter le rituel d'après les instructions déjà conférées si rien ne fonctionne. Il faut commencer les pratiques le soir et faire brûler de l'encens dans les dix directions (les huit directions du compas en plus du nadir et du zénith). Il faut faire des offrandes encore et encore et répéter souvent le rituel. En définitive, il est écrit que lorsque que l'on termine le rite, il ne faut pas avoir de doutes que ce qui est demandé se réalisera.

À la lecture des rubriques de Śrimitra et de celles de Yijing, on serait tenté de les mettre ensemble pour avoir une vision plus complète de ce que pourrait-être le rituel de MMVR. En fait, cela pourrait nous emporter dans des spéculations qui ne seraient pas nécessairement justes. Il est probable que même si les textes étaient identiques, les traditions rituelles aient déjà changées. En fait, cela est très probable, comme le démontre les traditions ésotériques qui suivirent au Japon. Ainsi, à l'intérieur même d'une seule école (Shingon), il s'est développé différentes traditions, interprétations, chants et manières de conduire les rituels. (Payne (1991) p. 19)

Rites selon Amoghavajra

Dans cette même veine de pensée, Amoghavajra semble avoir orienter ses enseignements ainsi que son système rituel d'après les méthodes contenues dans le STTS. En cela, il aurait modelé tous ses rites en utilisant la structure des séquences rituelles du STTS. Ainsi, la syntaxe du rite pour le Renwang jing, par exemple, suivrait

les même étapes que pour la performance des rites associés avec le STTS. Cette théorie a été proposée par Charles Orzech dans son étude sur le Renwang jing. (1998) Il cite pour exemple, un manuel d'instruction rituelique basée sur ce dernier *sūtra* intitulé: Renwang huguo banruoboluomiduo jing tuoluoni niansong yigui (仁王護國般若波羅密多經陀羅尼念誦儀軌)(T. T. 994). La deuxième partie de cet ouvrage apporte des directives pour construire un *maṇḍala*/autel suivit des rubriques pour fabriquer et placer les icônes. Ainsi, l'arrangement général du *maṇḍala*/autel suivrait un modèle fixe alors que les divinités y étant placées pourraient changer. Orzech cite le cas où lorsque le but du rituel est autre, alors la divinité centrale et son entourage changeraient aussi sans affecter les dispositions spatiales sur le *maṇḍala*/autel. (Orzech (1998) pp. 178-179) La partie trois du T. 994 expose les différentes séquences du rituel. Ces séquences seraient invariables. Elles représentent la trame qui ne serait pas simplifiable mais qui pourrait supporter des ajouts de petits rituels insérés à divers moments dans le rite. Ainsi, les séquences seraient:

- 1) Préparation de l'āchārya (l'officiant principal) qui consiste en:
 - a) purification du corps, de la parole et de l'esprit. Bain, vêtements propres.
 - b) prononcer les vœux (*samaya*). Recevoir les préceptes et générer de la compassion pour les êtres sensibles ainsi que d'avoir comme but d'atteindre les *siddhi*. Se prosterner et prendre refuge. On fait des confessions qui sont suivies de la requête pour que le Bouddha tourne la roue du Dharma. On continue avec une autre requête pour que tous les bouddhas demeurent dans le monde plutôt que de passer au Nirvāṇa, et ce pour le bienfait de tous les êtres. Cela se termine avec la dédicace des mérites pour

tous les êtres.²⁷ (Taishō 994.19.515c; Orzech (1998) pp. 180-182)

c) mettre l'armure pour la protection du corps de l'officiant. L'officiant récite mantras et fait des *mudrā* alors qu'il imagine ses épaules, son cœur, sa gorge, et le sommet de sa tête couvert par une armure de lumière qui s'étend à tout son corps pour le protéger.²⁸

(Taishō 994.19.516c; Orzech (1998) p. 183)

d) Exorciser l'endroit.²⁹ (Taishō 994.19.516c; Orzech (1998) p. 183)

2) Invitations et offrandes aux divinités

a) Tous les bouddhas, *bodhisattva*, etc., sont invités à venir participer à la cérémonie.³⁰

(Taishō 994.19.516c; Orzech (1998) pp. 183-184)

b) L'ācārya leur offre de l'eau-parfumée-agra, des trônes de lotus, et des offrandes de toutes sortes, fleurs, nourriture, boissons, etc.³¹ (Taishō 994.19.516c-517b; Orzech

²⁷Comparez avec Tshong-ka-pa et sa description des sept branches de Atīśa qui sont: Faire obéissance aux bouddhas; offrandes, confessions, réjouissance dans les bonnes actions des autres, implorer le Bouddha de tourner la roue de la loi, prier les bouddhas de demeurer dans le monde de la renaissance pour le bienfait des êtres sensibles, et dédicace des mérites accumulés pour le bienfait de tous les êtres. Tshong-ka-pa (2000) pp. 94-99.

²⁸Comparez avec le *sādhāna* de Vajrayogini et la section «revêtir l'armure» (Putting on the Armour) où le *sādhāka* imagine des disques de lunes aux couleurs symboliques sur lesquels siègent des divinités correspondantes à six endroits de son corps. Tous ces disques lunaires génèrent une armure de lumière qui protège le corps de l'adepte. (Gyatso (1991) pp. 139-142) Ici, nous référons le lecteur à la traduction d'un *sādhāna* du cycle tantrique de Vajrayogini qui est classé Anuttarayogatantra. Toutes les séquences rituelles d'Amoghavajra se retrouvent à l'intérieur de ce cycle. Pour sauver de l'espace, nous allons citer les références rituelles au texte de Gyatso (1991). Mais, voir aussi Gyatso (1997), Beyer (1978), et Bentor (1998) pour des rituels similaires.

²⁹Voir aussi (Gyatso (1991) p. 67) où par l'émanation de Khandarohi et un *mudrā* particulier, tous les esprits qui peuvent interférer sont chassés du lieu.

³⁰Comparez avec (Gyatso (1991) pp. 80-82) où les divinités sont invitées à l'aide de crochets lumineux qui les ramènent dans l'aire rituelle.

³¹Voir (Gyatso (1991) pp. 83-100) où sont situées les offrandes de plusieurs types qui sont offertes aux divinités. Celles de base appelées «offrandes externes» sont: de l'eau-parfumée-agra (*arḡham*), de l'eau-parfumée pour les pieds (*paḍyam*), des fleurs (*puṣpe*), de l'encens (*dhupe*), des lampes (*aloke*), des

(1998) pp. 184-185)

3) Contemplation de la divinité principale

a) Avec *mudrā* et visualisation, l'officiant contemple en récitant un *mantra*, la divinité principale au centre du *maṇḍala*/autel.³² (Taishō 994.19.517c; Orzech (1998) pp. 185-186)

b) la récitation du *mantra* se fait aux nombre de vingt-et-un ou cent.³³

4) Départ des divinités

a) Encore des offrandes de la même nature qu'au début pour remercier les divinités.³⁴
(Taishō 994.19.517c; Orzech (1998) pp. 186)

À cette structure de base des séquences rituéliques peut être ajouté une panoplie d'autre séquences incluant des sacrifices par le feu (Homa), des rituels d'initiations, et ainsi de suite.³⁵ (Orzech (1998) pp. 186-191) Toutes ces séquences peuvent être parfums (*gandhe*), de la nourriture (*naividya*), et de la musique (*śabdha*).

³²Voir la contemplation du *vidam* dans (Gyatso (1991) pp. 150-157) où le procédé requiert la récitation de *mantra* et la visualisation en grands détails de la divinité centrale du *maṇḍala*.

³³La pratique de la récitation des formules parfois nécessite des réceptions de 100 000 fois certains *mantra*. Le tout est associé avec des exercices de visualisations. (Gyatso (1991) pp. 150-157)

³⁴Voir (Gyatso (1991) pp. 298-313) où aux divinités sont offertes les mêmes offrandes du début, en plus de louanges, de requêtes pour réaliser les souhaits et de pardons pour les fautes commises. Les divinités sont ensuite réabsorbées dans les royaumes desquels elles sont venues.

³⁵Toute l'étude de Beyer (1978) démontre cela par des répétitions de séquences rituéliques innombrables qui se répètent d'un rite à l'autre ainsi démontrant une trame de base pouvant être utilisée à toutes les sauces. La comparaison de *sādhāna* tibétains de différents cycles montrent aussi une remarquable similarité dans la conduite des rituels tantriques.

résumé par les propos d'un prêtre Shingon contemporain au sujet d'un des rituels ésotériques de base, le Jūhachi-dō (十八道).³⁶ «The Jūhachi-dō Sādhāna is a ritual which is centered around inviting an honored guest to come to the altar and to there feast on a great banquet.» (Shoun Toganoo *via* Payne (1991) p. 88)

On pourrait presque simplifier encore d'avantage les séquences du T. 994 par: Invitation, Banquet, et Requêtes. Le reste étant des finesses et des subtilités rajoutées pour resserrer les liens et les interactions entre humains et divinités.

Rite d'Amoghavajra du MMVR

Amoghavajra a écrit un précis très bref contenant des directions sur la méthode d'établir l'autel du MMVR. Celui-ci, le T. 983a, s'intitule: Foshuo da kongque mingwang huaxiang tanchang yigui (佛說大孔雀明王畫像壇場儀軌)(Taishō 983a.19: 439c-441b). Il est suivi du T. 983b qui est l'écriture des *dhāraṇī* du MMVR en caractères Siddham intitulé: Kongque jing zhenyan fan ben (孔雀經真言梵本)(Taishō 983b.19: 441b446b).

Le T.983a commence par les instructions d'usage du Bouddha à Ānanda sur les bienfaits de la pratique du rite du MMVR et de tous les dangers que celui-ci peut aider à écarter (les calamités naturelles, les guerres, famines, les quatre cent quatre

³⁶Le Jūhachi-dō est un rituel de base où une série de 18 *mudrā* sont utilisés. Pour une description, voir Payne (1991) pp. 66-67.

maladies, etc). La conduite du rite en accord avec les méthodes décrites ici garantit le succès de l'entreprise. (Taishō 983a.19: 439c8-20) L'aire rituelle peut être construite dans le palais, ou dans un site important (*shengdi* 勝地), dans un monastère pur (*qingjing qielan* 清淨伽藍), ou au milieu de décombres. Il faut nettoyer l'endroit et couvrir le sol avec de la terre propre et la mettre de niveau. Ensuite on doit construire un autel carré de cinq coudées et haut de quatre pouces (*zhi* 指) en trois étages. Utilisant des rubans colorés ou des poudres de cinq couleurs, on dessine, au centre du tertre, un lotus à huit pétales. Au centre de celui-ci, on dessine une image de couleur blanche de Mahāmāyūrī faisant face à l'est avec des vêtements blancs, légers, et portant une coiffe, colliers, boucles d'oreilles, et autres parures de toutes les couleurs.

Mahāmāyūrī est assise³⁷ sur un lotus blanc ou une fleur verte (*zuo bailianhua shang hou qinglü hua shang* 坐白蓮花上或青綠花上) (Taishō 983a.19: 440a5) lui servant de siège sur le dos du roi paon doré. Elle a quatre bras. Les mains gauches tiennent une fleur de lotus ouverte, et un *mātulaṅga* (*julüguo* 俱緣果), et celles de droite tiennent un «fruit de bonne fortune» (*jixiangguo* 吉祥果), et trois à cinq plumes de paon. Sur les huit pétales du lotus entourant Mahāmāyūrī, les sept bouddhas du passé se tiennent en compagnie de Maitreya, le huitième. Ils font tous face à l'extérieur dans leurs directions respectives.

Sur la périphérie extérieure au lotus, il y a quatre *pratyekabuddha* dans les quatre directions et les quatre grands *śravaka* dans les coins. C'est ainsi qu'au nord-est, il y a

³⁷Il n'y a aucune indication dans le texte au sujet du sexe du *mahāvidyārāja* (*da kongque mingwang* 大孔雀明王). Les représentations japonaise de cette icône semble dépeindre un *vidyārāja* mâle (Meivissen (1990) p. 229) Toutefois, le nom de Mahāmāyūrī utilisé dans le titre du sūtra à une divinité femelle. Malgré ces éléments contradictoires, il est possible que certaines des représentations japonaises dépeignent une bodhisattva femelle mais avec des atouts féminins quelques peu diminués. Les images pourraient ainsi faire porter à confusion. Nous avons préféré utiliser la conjugaison féminine pour les raisons évidentes de la prédominance de cette version dans l'histoire de cette divinité.

Ānanda, au sud-est Rāhula, au sud-ouest Śāriputra, et au nord-ouest le grand Maudgalyāyana. Ceci compose l'assemblée de la cour centrale. Le deuxième tiers constitue la deuxième cour. Les huit directions sont occupées par les huit *lokapāla* qui sont: à l'est Śakra (Indra) qui tient un vajra (*jinganchu* 金剛杵),³⁸ au sud-est Agni qui tient dans sa main gauche un vase *kuṇḍika*³⁹ et dans sa main droite il fait le *mudrā* de l'*abhayadadam* (protection contre la peur),⁴⁰ au sud est Yama qui tient sa bannière (*yamochuang* 焰摩幢), au sud-ouest se tient Rākṣasādhipatyah⁴¹ qui a un sabre à la main, à l'ouest Varuṇa le chef des *nāgā* tient un filet (*luosu* 羅素 aussi *longsu* 龍素),⁴² au nord-ouest le *deva* de l'air Vāyu a une bannière, au nord Kubera, le roi des *yakṣa* tient un trésor et un bâton (*baobang* 寶棒), et enfin au nord-est, Īśāna, chef des *bhūta*, tient un trident (*śaktiḥ*).⁴³ Ceux-là sont tous les membres de la deuxième cour. La troisième cour, le dernier palier de l'autel, sont rangés les vingt-huit généraux *yakṣa* (dont le chef est Pañcika) avec les esprits des douze palais (*ershigongshen* 十二宮神) des mansions célestes et des loges lunaires et planètes (*xiuyao* 宿曜).⁴⁴

À la périphérie de la troisième cour sont disposées les offrandes constituées d'encens, de nourriture, d'eaux parfumées, etc. Toutes ces substances sont consacrées à l'aide du

³⁸Voir MKDJ 2: 696 (中)

³⁹MKDJ 1: 424 (上).

⁴⁰MKDJ 3: 1244 (中).

⁴¹MKDJ 4: 2232 (上)

⁴²MKDJ 4: 2244 (上)

⁴³MKDJ 1: 781 (上)

⁴⁴Le *maṇḍala*/autel décrit ici est identique à celui dépeint dans le MKDJ 1: 338.

mantra d'Aparajitā-vidyā-rājñī et des aspersiones d'eau parfumée. Elles doivent être étalées avec respect. On dépose aussi des fleurs blanches aux quatre coins de l'autel. On met encore quatre lampes et deux vases remplis d'eau parfumée aux quatre portes de l'autel. Cette section du rite est complétée par la pose d'une figurine de Mahāmāyūrī à l'est de l'autel. Alors, on brûle des encens différents aux quatre directions et au centre de l'autel. Le reste des prières sont faites à l'est en faisant face à l'autel. Le *sūtra* doit aussi être posé sur le devant de l'autel.

Il peut y avoir jusqu'à sept personnes qui participent à la récitation. Le maître invocateur (*zhoushi* 咒師) est le seul à faire les *mudrā* alors que les autres assistants doivent maintenir leurs coeurs sincères tout le long de la récitation. On enjoint les participants de se conformer à la pratique du Rituel [de confession] des Trente-Sept Vénérables de l'union du Pic Vajra (*jinganding yuqie sanshiqi zun li* 金剛頂瑜伽三十七尊禮)(T. 879) que l'on doit faire plusieurs fois.

Les participants doivent prendre un bain et mettre des vêtements propres. L'officiant doit se prosterner devant l'autel, générer un coeur plein de sincérité et vénérer l'assemblée des sages.

D'abord, en utilisant *mudrā* et *mantra* et en se conformant aux enseignements, l'officiant convoque tous les bouddhas, *bodhisattva* et toute l'assemblée des divinités. Suivant les mêmes séquences de la disposition des offrandes, il faut déclarer ce qui est recherché par la conduite de ce rite, clairement et sans craintes. Il faut générer le

voeux d'étendre la protection à tous les êtres qui souffrent, émettre le vaste désir de les sauver tous. Ensuite, il faut s'asseoir les jambes croisées et se purifier les mains en les frottants avec de la poudre d'encens. Ensuite, on fait le *mudrā* du *samaya* en récitant le *mantra* sept fois. «Om! samayas Tvaṃ!» (Om! Voeux! Tvaṃ!) Avec ce *mudrā*, on consacre son corps et les quatre endroits, et comme résultat l'officiant doit imaginer que tout ce qui obscurcit son coeur se disperse.

Ensuite vient le *mudrā* du crochet-vajra (*vajrāṅkuṣaḥ*). Il est à réciter sept fois et a pour fonction de rassembler tous les bouddhas, *bodhisattva* et sages, divinités, etc. «Om! Vrajrāṅkuṣa! Jaḥ!» (Om! Crochet vajra! Jaḥ!)⁴⁵ Le *mudrā* d'Aparajitā-vidyā-rājñī est alors le prochain à être récité: «Om! Huru huru Caṇḍarī, Matangī! Svāhā!».⁴⁶ Il a pour fonction de purifier les substances du rite. Ensuite, vient le *mudrā* et le *mantra* des Offrandes Universelles pour tous les Sages (*pugongyang yiqie xianshen yin* 普供養一切賢聖印)(*Taishō* 983a.19: 441a5) Ce *mantra* multiplie les offrandes de manière incommensurable pour la multitude des membres du panthéon bouddhiste. Vient ensuite la pratique du sceau (*mudrā*) de Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī et de sa formule qu'il faut réciter sept fois pour consacrer les quatre directions: «Om! Mayūrākrānte! Svāhā!» (Om! Paon, [tu ne] peut pas t'éloigner! Svāhā! (*kongque bu neng tiao* 孔雀不能遁)⁴⁷

⁴⁵MKDJ 2: 682 (下)

⁴⁶MKDJ 4: 2143 (中)

⁴⁷MKDJ 1: 339 (下)

Le rituel se poursuit avec de l'encens qui est brûlé et les offrandes qui sont présentées. C'est ici, qu'il faut mentionner ce que l'on désire. Suivant la méthode, il faut prier les membres de l'assemblée d'accepter les offrandes. On génère ensuite un coeur plein de compassion envers tous les êtres sensibles qui souffrent. C'est alors qu'on peut réciter le texte du MMVR.

Tous les jours, avant la présentation des offrandes, le rituel spécifie qu'il faut prononcer le *mantra* accompagné du *mudrā* d'Aparajitā-vidyā-rājñī.

Si on résume les différentes parties du rite, nous avons la préparation du *maṇḍala*/autel avec les icônes et la disposition des offrandes. Ensuite, il y a purification, consécration des offrandes, multiplication, invitation de l'assemblée de divinités, offrandes, demandes, récitation du texte, et départ des divinités. Il y a le vœux d'aider tous les êtres sensibles qui est à la base de toutes les pratiques du mahāyāna. Ce rite est encore plus simple que celui du T. 994 décrit par Orzech.

Il est difficile de savoir qu'elle ampleur pouvait prendre un rituel comme celui-là.

Orzech pense que les rites d'Amoghavajra n'étaient pas aussi spectaculaires que ceux conduits au Japon lors de la compilation des encyclopédies rituelles (déjà mentionnées) du Byakuhōkushō (T. 3191) (fin XIII^e siècle), du Kakuzenshō (T. 3022), du Zuzōshū (T. 3020), de l'Asabashō (T. 3190)(XIII^e siècle), du Jōbodaishū (T. 3189)(compilé en 1097), etc. (Orzech (1998) p. 189) Les rituels du Japon médiéval étaient de grandes occasions. Le rite de Mahāmāyūrī le plus élaboré que nous

retrouvons dans ces manuels spécialisés de l'époque semble être celui contenu dans le Kakuzenshō (T. 3022) compilé par le moine Shingon Kakuzen (1143-1218). Là, l'affaire est grandiose. Il n'y a pas que les différentes séquences du rite qui sont exposées, mais tout ce qui se rapporte à l'accomplissement du rite y est détaillé. Mahāmāyūrī n'a pas un *maṇḍala*/autel mais au moins quatre! Il y a le *maṇḍala*/autel pour les douze *deva* (*shier tian* 十二天), celui des *vināyaka* (*shengtian* 聖天), le grand *maṇḍala*/autel (*datang* 大壇) et enfin, celui du Homa (*humo* 護摩). (Kakuzenshō pp. 193-194) Ici, il y a un grand groupe de moines qui chantent le texte alors que l'ācārya se promène d'un autel à l'autre pour les besoins du rite. Les ingrédients du rite sont minutieusement répertoriés ainsi que les gestes et les moments les plus importants des rites. Le Homa est ici une grande affaire alors qu'il était à peine mentionné dans les instructions d'Amoghavajra. En fait, de grands passages dans le texte traitent de ce dernier, accompagnés d'exégèses. Les séquences rituelles du homa sont presque identiques à ceux du rite décrit par Payne (1991). L'interprétation des rubriques d'Amoghavajra font nettement utilisation de la nomenclature et du système du STTS. Pas que cela est une innovation, car Amoghavajra suggère bien dans ses instructions la présence de la trame théorique sous-jacente du STTS. Les *mudrā* et leurs mantras, l'arrangement du *maṇḍala*/autel, et la présence des Trente-Sept Vénérables de l'union du Pic Vajra (divinités centrales au STTS) dans le rite sont tous des éléments que nous croyons initialement étrangers au texte du MMVR. Ceci semble appuyer la thèse de Orzech de l'utilisation des principes rituels et, par extension sotériologiques, du système de réalisation du STTS par d'Amoghavajra comme base de son rituel du MMVR. Ainsi, ce dernier créa une nouvelle école, une nouvelle vision de la route vers

l'illumination ainsi qu'un nouveau moyen politique.

À l'intérieur de ce système, le moine devenait *ācārya*, le pendant religieux du Cakravartin, le monarque universel, qu'il voulait faire accepter comme modèle par les empereurs qu'il a servi. «Pu-k'ung's ritual system as extrapolated from the STTS was framed as a comprehensive vision of salvation and polity. At once the servant of the imperial court and a cosmic sovereign.» (Orzech (1998) p. 191)

Considérations théoriques sur les rituels du MMVR

Lorsque nous parlons des rites du MMVR, nous pouvons différencier ceux qui auraient été associés à la récitation de notre écrit avant les codifications d'Amoghavajra, ceux de ce dernier, et les autres qui furent plus tard élaborés au Japon et qui sont présents dans les manuels Shingon. Ils sont en fait des extensions et des élaborations des directions d'Amoghavajra poussant plus avant leurs réflexions sur le système du STTS. Les différences sont de leurs associations, ou non, à un système dont le but avoué est l'atteinte par les moyens ésotériques à l'union mystique du corps, de la parole et de l'esprit de l'officiant avec ceux du Bouddha cosmique, Mahāvairocana. Ainsi, les directions de Śrimitra, et probablement aussi ceux de Sengjiapoluo, semblent avoir été rédigé hors d'un contexte initiatique où le panthéon de divinités consiste en des manifestations des multiples aspects du personnage central. Ainsi, dans les cycles du MVS, du STTS, et ceux qui suivirent comme Cakrasamvara, Guhyasamaja, Vajrabhairava, et ainsi de suite, les membres de l'entourage du bouddha central ne

sont que des émanations de leur chef. Les divinités mondaines deviennent aussi des manifestations bénéfiques illustrant les différents «moyens habiles» qu'utilise le Bouddha pour convertir les êtres et les mener vers l'Éveil. La vision des divinités dites mondaines est colorée par la compréhension de l'adepte du processus sotériologique du cycle tantrique qu'il pratique. Ainsi, Brahma, Maheśvara et Mārā ne sont pas seulement les divinités populaires du monde pan-indien mais sont, comme dans le secret d'eux-mêmes, les avatars de Mahāvairocana, de Cakrasamvara ou encore de Vajrabhairava. Nous pensons que les premières versions du MMVR jusqu'à celle de Sengjiapoluo (et peut-être même de Yijing) ne souscrivaient pas à cette vision du monde. Ils sont le produit d'un monde mahāyāniste où ils s'inscrivaient à l'intérieur du cadre de l'accumulation des mérites, pierre fondamentale de l'édifice de ce véhicule. Ainsi, les divinités mondaines étaient probablement vues pour ce qu'elles étaient, c'est-à-dire les maîtres du monde, les opérateurs des mécaniques célestes, ou encore les directeurs de différents royaumes et départements de sociétés divines. À l'intérieur de cette manière de voir, le *sūtra* aurait pût être conçu comme une géographie politique identifiant tous les potentats du monde. Par la récitation des noms de ceux-là, le Bouddha, Ānanda, ou encore l'officiant bouddhiste, pouvait les convoquer et les faire agir en accord avec ses désirs. Le monde extérieur pouvait être affecté par l'imposition du charisme du MMVR, paroles du Bouddha, et du rite de sa récitation. L'accumulation des mérites étaient en soi une raison suffisante pour pacifier le monde avec l'usage de tel texte. Le croyant oeuvrait pour le bienfait de la communauté, et en cela, générait un montant de mérites qui, par leur accumulation, allaient éventuellement le propulser vers le Nirvāṇa. Par contraste, la vision tantrique

transforme les natures même de l'action et des habitants du samsara. Ces derniers étant les manifestations de l'Adibuddha (bouddha suprême à l'exemple de Vairocana pour les cycles du MVS et du STTS, de Vajrasattava ou de Vajradhara pour les cycles tantriques postérieurs), leur mise en action se situe alors à l'intérieur du cadre de la transformation du samsara dans le *maṇḍala* tantrique. Ce monde n'est plus celui des âmes errantes enchaînées aux passions et aux souffrances de l'existence mais bien les manifestations illuminées du Bouddha. Leurs actions sont transcendantes et dirigent l'adepte, qui soutient cette vision et les pratiques associées, vers l'atteinte dans cette vie présente de l'Éveil (à l'encontre des nombreuses vies nécessaires dans le mahāyāna pour l'accumulation des mérites). La différence est de taille pour celui qui se met à ces pratiques ainsi qu'à celles du même genre que celles du MMVR.

Interpréter les rites du MMVR est une tâche empreinte de pièges à cause du manque de détails, de descriptions des rites, et de données sur leurs découlements précis. Ainsi, les quelques considérations théoriques qui suivent ne sont que tentatives et font parties des explorations préliminaires sur le prototantrisme qui constituent cet essai.

L'étude des rituels, de leurs fonctions et leurs principes sont devenus depuis quelques années une spécialité dans les sciences humaines et sociales. Le tout fut déclenché probablement au tournant du XX^e siècle par les anthropologues et les sociologues qui ont tenté de cerner l'importance des rites dans les sociétés dites primitives. Leurs analyses étaient basées sur les rapports de recherches effectués sur le terrain par des ethnologues décrivant les pratiques sociales et religieuses des populations tribales

d'Afrique, d'Océanie, et d'Asie. Ainsi, les sources de leurs investigations étaient florissantes et l'observation des détails des pratiques rituelles ainsi que d'interprétations de la part des participants, et même des officiants principaux, étaient disponibles. Données auxquelles nous n'avons pas accès. Comme nous l'avons vu, la dernière fois connue de la pratique des rites du MMVR fut au Japon, vers le XIII^e siècle. (de Visser (1919/20) (1935)) À notre connaissance, ces rites ne font plus partie du curriculum des pratiques des adeptes contemporains du Shingon ou du Tendai. (Payne (1991)) Toutes conclusions qui se veulent définitives sont hautement hypothétiques. Malgré tout cela, c'est avec précautions que nous voudrions nous hasarder dans le terrain des spéculations sur le rituel qui est central au MMVR et au prototantrisme.

Lévi-Strauss définit le rituel comme étant une activité créatrice de l'esprit humain, utilisant les moyens sommaires du bord (c'est-à-dire, des conceptions disparates du monde naturel et humain, social ou non) pour édifier une construction symbolique (un mythe) à l'intérieur duquel il peut agir pour faire effets sur son entourage immédiat. (Lévi-Strauss (1961) pp. 27-28 et 44-47) L'action rituelle pour lui, est indissociable de la pensée mythique et en serait l'aspect théorique. Cette action est un jeu de transformations qui opère à l'intérieur d'une taxonomie, un système normatif d'associations. (Lévi-Strauss (1961) pp. 55-59 et 100-177) Sa matrice organisationnelle en serait le totémisme qui par des conceptions arbitraires de classement établirait le mode de communication encadrant toutes actions rituelles. (Lévi-Strauss (1961) p. 101) Lévi-Strauss situait le rituel à l'intérieur du cadre

mythique. Le mythe établissait les règles du jeu par ses tabous et ses totems, les piliers du monde conceptuel. Il manifestait le méta-langage qui incluait la vision globale du monde et de ses lois. Le rite lui, était un para-langage, un discours limité par les prescriptions normatives du monde totémique. (Lévi-Strauss (1977) p. 66) Lévi-Strauss semble avoir primé le mythe sur le rituel car le premier établissait le langage, alors que le dernier en faisait usage.

Le MMVR semble plutôt favoriser le rite. Ses deux mythes sont brefs et n'établissent pas de paramètres symboliques. Ils sanctionnent le rite magique par l'enseignement du Bouddha des *dhāraṇī* à ses disciples (mythe de Svati) et, avec l'histoire de Suvaṃbhāsa, en établit le précédent. Le rite lui-même en est un de récitation et les prescriptions symboliques, la répartition des divinités dans leurs coins attitrés, les offrandes, et les fumigations sont des instructions hors texte. C'est ainsi qu'Amoghavajra et Sengjiapoluo les ont transmises. Mêmes les prescriptions de Yijing semblent être des ajouts.⁴⁸ La taxonomie du MMVR est extérieure à celui-ci. Toutes les correspondances symboliques sont dictées par la tradition bouddhiste qui était d'ailleurs à l'époque des Tang toujours en création. En fait, les traditions rituelles japonaises, héritières de celles des maîtres chinois des Tang, se reposent sur les directives rituelles transmises à l'intérieur de leurs lignées initiatiques respectives. Il y a peu d'égards envers les directives d'autres lignées, et ceux-là sont fort nombreuses.

Ainsi, en ce qui concerne les rubriques des Homa, la bibliothèque de Kōyasan (tradition

⁴⁸Cette position est contestable car les rubriques dans la version de Yijing sont décrites par le Bouddha. Toutefois, elles y sont présentes de cette manière que dans ce texte. Notre essai se concentrant sur la traduction d'Amoghavajra, nous avons cru bon d'adopter cette position pour faciliter la démonstration.

Shingon) contient plus de trois cent cinquante différents manuscrits de rubriques rituelles. (Strickmann (1983) p. 423) La tradition est donc fragmentaire et sectaire. Mais toute cette panoplie de commentaires ne nous intéressent pas ici. Nous croyons que la tradition exégétique n'offre principalement qu'un discours circulaire. C'est-à-dire que toutes directives introduites dans le cadre d'une discussion sur les différentes étapes à l'intérieur du rite, ou encore les différentes visualisations, mouvements gestuels, etc, sont interprétées (sinon justifiées) à l'intérieur même de la tradition bouddhique, par l'usage de précédentes rubriques retrouvées dans des sūtras ou dans des traditions orales, sectaires et ainsi de suite. Elles n'ont pas véritablement d'incidences sur les raisons et les buts du rite. Elles sont des technicalités de procédures. Ainsi, le but du rite est tout ce qu'il y a de plus important pour nous car il en dicte sa nature, ses fonctions et son utilité sociale et politique. Le mécanisme de leurs fonctionnements (exposée dans les chapitres précédents) nous semble maintenant claire. Nous ne nous répéterons pas à ce sujet. Il nous suffit ici de préciser que celle-là est expliquée d'une manière ou d'une autre par les systèmes dogmatiques, religieux, et les présuppositions métaphysiques des écoles culturelles qui les valorisent.

Nature des rites du MMVR

La nature ou l'ensemble des caractères fondamentaux propre au rite changera en rapport avec le but ou encore avec les effets souhaités résultants de l'accomplissement du rituel. Ceci nous permet de classer les rites sous différents vocables et de les étudier d'une manière comparative. Quoique le but de cet essai est loin d'entreprendre une

telle étude comparative d'un rituel (MMVR) dont nous ne connaissons que les contours à travers les échos des rites contemporains. Nous pensons toutefois profiter des recherches déjà entreprises par les anthropologues et les spécialistes en ce domaine.

La plus simple des classifications est certainement celle de Victor Turner qui a divisé tous les rituels des Ndembu en deux classes: Celle des crises (*life-crisis*) et celle des rites contre les afflictions (*rituals of afflictions*) (Turner, V. (1967) pp. 6-7) Il associe les premiers avec les moments transitoires de la vie comme la naissance, la puberté, la mort, et conclut qu'ils sont des moments de passage d'un statut à l'autre. Ainsi les rites initiatiques qui ont des incidences sur le changement d'état d'un individu au niveau social, personnel, incluant les cérémonies funéraires, sont tous répertoriés sous cette même rubrique. Les rites d'afflictions ont comme nature la communication avec les esprits. Dans le cas de Ndembu, ceux-là sont les esprits des morts qui, dans leur société, sont réputés avoir une influence sur la santé, le succès à la chasse, et la fertilité. (Turner (1967) pp. 9-15) Ainsi, la propitiation des esprits est centrale à tous ces rites. On exorcise, on supplie, on menace et on utilise en fait, toutes les expressions humaines pour faire en sorte que les esprits obéissent aux ordres. Nous avons déjà vu comment le MMVR suit les formules de commandements qui semblent avoir été la norme dans les exorcismes et les autres cérémonies servant à diriger et contrôler les esprits. Après les démonstrations de ce chapitre comme celles des précédents, nous pouvons facilement classer les rites du MMVR comme des rites d'afflictions.

Depuis Turner, les chercheurs ont élaboré les catégories pour pouvoir inclure plus de

rituels qui ne satisfaisaient pas à cette classification trop sommaire. C'est ainsi que Wallace a créé sept classes, chacune décrivant la fonction des rites:

- a) Il y a les rituels technologiques qui ont comme fonctions le contrôle du monde naturel par la divination. Celle-ci assurait l'accroissement des récoltes et de l'approvisionnement en nourriture. (Wallace (1966) pp. 107-112)
- b) Les rituels pour la protection et la prévention des calamités (Wallace (1966) pp. 112-113)
- c) Les rites thérapeutiques ainsi que ceux qui sont utilisés pour causer les maladies. (Wallace (1966) pp. 113-126)
- d) Les rituels qui aident à contrôler les valeurs et l'idéologie des groupes sociaux. Ceux-là sont des types de rites de passages qui ont pour fonction de conférer la notion d'appartenance chez l'individu et de possession (héréditaire ou de droit) à un territoire. (Wallace (1966) p. 126)
- e) Les rituels qui servent à intensifier les relations sociales comme les messes du dimanche et les exercices religieux de groupe qui sont émotionnellement très chargés resserrent les liens de solidarité au sein de la communauté. (Wallace (1966) pp. 130-138)
- f) Les rituels de rédemptions personnels. Ceux-là sont souvent accompagnés de trances et d'envols mystiques de type chamanique. Y sont aussi inclu les rites d'expiations et de renouvellement des vœux. (Wallace (1966) pp. 138-157)
- g) La dernière classification de Wallace est celle qui a pour fonction la cure des crises sociales et d'identité. Ils sont des rites de renouvellement spirituel, conduits en groupe ou seul, qui sont accomplis par les membres des mouvements millénaristes. (Wallace

(1966) pp. 157-166)

Grimes qui a élaboré un classement en treize types de rituels semble avoir poussé la distribution en catégories à un nouveau niveau de complexité. Celui-là sépare les rites de passage (1), des festivals (2), des pèlerinages (3), des rites de purification (4), des cérémonies commémoratives civiles (5), des rites d'échanges (6), des services religieux (7), des opérations magiques (8), des séances de guérison (9), des interactions sociales ritualisées (10), des états psychiques résultants des sessions communautaires de méditation (11), des événements sociaux qui prônent l'inversion des rôles par l'humour et les obscénités (12), et du théâtre (13). (Grimes (1985) p. 2) Ces catégories ont des frontières sémantiques très ténues. Une classe peut aisément être utilisée pour l'étude d'un autre classe. Ainsi, nous avons dans l'histoire des recherches sur les rites des utilisations de points de vue à travers les différentes conceptualisations des classes de rituels. Van Gennep (1909/1960) et Victor Turner (1969) ont interprété la plupart des rites comme étant des versions diverses de rites de passages. Ces derniers consistent en trois différents moments en commençant par la séparation de l'individu de son entourage quotidien, pour ensuite le plongé dans un état «liminal» (c'est-à-dire, au seuil de notre réalité; «entre deux mondes»)(Turner (1969) pp. 94-108) qui le transforme, et finalement le réintroduit dans sa société. Les rites de purifications, par exemple, peuvent être analysés comme rites de passages. La procédure générale serait qu'un individu (femme, homme ou enfant) soit séparé de son milieu naturel et mis dans une endroit symbolique, à l'écart de toutes interactions humaines normales. Cet état liminal pourrait être utilisé pour inculquer de nouvelles valeurs, un sentiment

d'allégeance, de fraternité ou de «communitas» (Turner (1969) pp. 131-165), pour protéger d'une conjonction astrologique néfaste (Berthier (1988) pp. 242-258), ou encore guérir par l'exorcisme un malade qui fut isolé dans une aire rituelle pour ensuite en ressortir guéri. (Keupers (1977))

Les cérémonies de purifications bouddhistes pourraient aussi être interprétés comme des rites de passages. La pratique de la récitation du Mantra en Cent Syllabes de Vajrasattva est particulièrement associé à la purification dans les rites méditatifs des *tantra* tibétains. Cet exercice est relativement simple. Il consiste en la visualisation du *bodhisattva* sous une forme traditionnelle, père-mère (tib.: *yab-yum*) ou non, qui siège sur le sommet de la tête du méditant. Celui-ci évoque sa présence par des émanations et le rassemblement de rayons de lumière. Une fois la visualisation du personnage consacrée par les *mantra* appropriés, l'adepte récite le Mantra en Cent Syllabes qui le purifie de toutes maladies, souillures karmiques et de l'influence des démons.

L'officiant en ressort complètement pur et est ainsi apte à continuer les rites plus «avancés» des *tantra* insurpassables (*anuttarayogatantra*) (Gyatso (1991) pp. 271-272)(Beyer (1978) p. 194), ou encore à procéder à des consécration d'objets, de lieux, et d'icônes. (Bentor (1996) p. 214)

Pour ce qui est des autres catégories de Grimes ou de Wallace, je crois qu'il ne serait pas difficile d'y appliquer le modèle de Van Gennep élaboré par Victor Turner. Pour ce qui est du MMVR, Svati pourrait être vu comme étant le sujet d'un rite de passage où par l'effet des bienfaits des formules, ce dernier est revenu à la vie parmi la

communauté des moines. Ānanda, lui aussi, passe d'un état d'ignorance et de tribulation à un autre où il est transformé en maître protecteur et prosélyte des formules et des techniques du MMVR. Ainsi, il commence son périple dans un état de confusion en réaction à l'événement dont il a été témoin. Auprès de son maître, il expérimente un état de communion par la transmission du savoir. Ānanda repart ensuite vers la malheureux Svati où il parvient présumément à l'aider par l'instrument puissant du MMVR et de ses *dhāraṇī*.

Catherine Bell a proposée une classification des rituels par genres d'action. Sa typologie est relativement plus simple et moins ambiguë que celles de Wallace et de Grimes. Elle concède aussi la multiplicité des applications des genres et catégories entre-eux (Bell (1997) p. 94) Ces six genres sont:

- 1) Rites de passage. (Bell (1997) pp. 94-102)
- 2) Rites du calendrier. (Bell (1997) pp. 102-108)
- 3) Rites d'échanges et de communions. (Bell (1997) pp. 108-114)
- 4) Rites d'afflictions. (Bell (1997) pp. 115-120)
- 5) Fêtes, jeûnes et festivals. (Bell (1997) pp. 120-128)
- 6) Rites politiques. (Bell (1997) pp. 128-135)

Les deux genres qui nous intéressent ici sont: ceux d'afflictions qui sont de natures similaires à ceux du MMVR; et les rites politiques qui illustreraient peut-être la fonction réelle du MMVR en Chine.

Les rites d'afflictions font entrer en scène l'esprits des morts (Turner (1967) pp. 9-10) et la croyance dans le pouvoir des forces spirituelles sur le monde des vivants. Quoiqu'il n'est pas question de revenants ou d'âmes des défunts dans le MMVR, toutes les autres espèces d'êtres astraux, depuis les habitants du tréfond des enfers jusqu'à ceux des cieux les plus élevés y sont répertoriés. La croyance à l'incidence de leurs influences sur le monde des humains y est omniprésente. C'était manifestement une croyance populaire en Chine et nous avons vu préalablement comment, depuis les Han jusqu'aux Tang, les rituels de toutes sortes utilisés à la cour et parmi le peuple tissaient la trame des activités normales de la vie. Les cérémonies qui faisaient commerce avec les esprits étaient généralement conduites par des spécialistes, les taoïstes, les chamans, les occultistes, les maîtres bouddhistes thaumaturges, et les membres de l'école ésotérique. Venant s'ajouter à ces activités symboliques, il y avait toutes les restrictions et gestes rituels utilisés quotidiennement dans toutes les occasions incluant les relations sociales. L'importance de l'étiquette dans les interactions humaines ainsi que la complexité de la structures des familles nous portent à conclure que le monde chinois impérial était une société de classes qui possédait aussi une haute densité rituelle.⁴⁹ Il n'est pas difficile de s'en convaincre avec la lecture des différents codex rituels que nous avons déjà consulté (Zhouli, Yili, Liji) où les différentes cérémonies des étapes de la vie sont bien décrites avec les moindres gestes et les manières de la vie quotidienne. L'importance des rites et des codes de comportements devaient être très importants dans une société aussi hiérarchisée qu'était la Chine

⁴⁹Pour une revue des concepts reliés à cette notion, voir Bell (1997) pp. 173-209. Pour des études sur les manuels rituels familiaux ainsi que sur la famille, voir Ebrey (1991a et 1991b)

médiévale et impériale. Derrière cette division en classe on peut non seulement retrouver la construction du pouvoir relié à l'acquisition territoriale mais aussi découvrir l'interdépendance des différents métiers et des spécialités (administratives ou encore techniques), ainsi que les besoins de l'ordre opérationnel. (Dumont (1980) pp. 225-228, 152-167) Avec la division des labours qui se manifeste dans la création des classes sociales, on retrouve aussi les responsabilités au niveau de l'étiquette et des devoirs rituels familiaux et sociaux. Ceux-là pouvaient aussi avoir comme fonction l'identification des individus et des classes auxquels ils appartenaient. Marcel Mauss avait caractérisé la vie sociale comme étant un monde de relations symboliques. (Lévi-Strauss (1987) p. 10) Leur origine, il la voyait dans le symbolisme créé par toute société. (Lévi-Strauss (1987) p. 21) Le social n'est réel qu'une fois intégré dans un système qui doit être assimilé par l'expérience individuelle. (Lévi-Strauss (1987) pp. 25-26) Ce phénomène symbolique personnel, Emily Ahern (1981) l'a bien illustré avec son étude sur les rituels chinois contemporains et leur pertinence dans la vie quotidienne et dans les cultes. Elle a vu les rites populaires comme étant des outils d'inculcations symboliques politiques. Ceux-là seraient des jeux d'éducation sur le fonctionnement de la société impériale pour les paysans comme pour le reste de la communauté en général. (Ahern (1981) pp. 92-108) Les rituels sont comme des pantomimes. Ils démontrent des méthodes de communications avec le pouvoir ainsi que différents modes d'interactions. La hiérarchie est exprimée par les différentes séquences d'offrandes, leurs natures, ainsi que les gestes, les adresses verbales, les différentes étiquettes attachées au comportement, et les codes restrictifs illustrés par les distances entre les personnages sacrés et les participants. (Ahern (1981) pp. 93, 117 n.

7.3) Ainsi, la hiérarchie des dieux est manifestée par leurs positions respectives à l'intérieur des temples. (Seaman (1974) p. 65) Cette hiérarchie continuait à être représentée par le classement des temples dans les registres impériaux. (Feuchwang (1977) p. 590) La personne même de l'empereur agissait en accord avec des codes rituels scrupuleusement conçus. (Wechsler (1985); McMullen (1987) pp. 181-236) Celui-ci, dans son comportement et ses gestes rituels lors des grands sacrifices et offrandes était sujet à maints tabous, et prescriptions rituelles. Par ses mouvements et actions parmi les différentes stations, les positions des «entités» (ancêtres, Ciel, Terre, esprits du cosmos, etc) à honorer, et toute la danse du rituel, il manifestait son pouvoir et le distribuait.⁵⁰ C'était un acte politique universel manifeste. Le but déclaré de tous ces exercices était évidemment le bienfait du peuple. Le souverain plaidait en faveur de ses sujets pour faire descendre les mannes du Ciel et assurer l'ordre, l'équilibre, et la paix à tout son empire. Par ses médiations entre le Ciel et la Terre, il s'imposait comme modèle d'homme cosmique, ayant incidence sur tous les plans de la création. Avec ses sacrifices aux ancêtres, il démontrait les vertus de filialité et de paternalisme, modèles de comportements sociaux. À travers les sacrifices aux autels du Sol et des Grains, il définissait son rôle comme gouverneur et administrateur suprême. (Zito (1998) pp. 2-4) Cette métaphore universalistique avait non seulement un rôle didactique dans le sens d'Ahern, de légitimation (Bloch (1987) pp. 271-297), mais aussi étaient des actes à portée politique indéniables. À travers les rituels de telles sortes, un consensus se formait, alliances et rebellions se tramaient.

⁵⁰Pour une description et analyse des rituels impériaux des Qing, voir Zito (1997)

Le peuple et les membres des élites construisent leurs notions sur les institutions politiques respectables ainsi que sur les qualités importantes des hommes d'état. (Kertzer (1988) pp. 78-79) L'empereur n'est plus seulement une personne humaine mais un rôle. Les rites sont alors une technique de rhétorique qui articule des symboles, des émotions (qu'ils transmettent de manière contagieuses, un enthousiasme) et des valeurs sociales tout en les orientant vers un message indéniable pour les participants et les spectateurs. (Kertzer (1988) p. 101) À cette forme ouverte et publique qui ont de grands effets sur la conscience collective de la société (Durkheim (1912/1960), certains chercheurs ont voulu soulever l'aspect caché de manipulations qu'il pensaient être à la source de toutes ces manifestations publiques du pouvoir. Ces dernières pouvaient être l'outil qui masquait cette racine du pouvoir ainsi que l'élite qui le détenait. (Godelier (1977); Feuchtwang (1975) p. 57) Cette conception marxiste de particularisme dans les politiques et les intérêts politiques et sociaux voudrait faire reconnaître l'utilisation de rituels publiques comme moyens pour détourner l'attention de la masse de ceux qui détiennent le pouvoir ainsi que d'empêcher leur identification. Ahern s'oppose à cette proposition en maintenant l'aspect ouvert (contraire de l'ésotérisme et de l'exclusivité initiatique) des rites populaires et des cultes officiels. Elle en souligne les emphases avec la manipulation des règles et des pratiques associées avec le culte. Ainsi, les paysans pouvaient découvrir les méthodes correctes d'interaction avec le pouvoir par la pratique du culte qui était un miroir du système politique bureaucratique. (Ahern (1981) p. 92)

Nous pensons que les arguments de ces deux camps (particulariste marxiste et

universaliste (ouvert)) ne sont pas nécessairement en complète opposition mais coexistent à différents niveaux. Nous sommes en accord avec les propositions de Rappaport ((1974) pp. 35-36; (1999) p. 131) et de Bloch ((1987) p. 294-297) sur la fonction légitimatrice des rituels politiques. Au centre de ce débat se situe l'élite qui serait la détentrice du pouvoir et qui n'est pas traité, ni chez Ahern, ni chez Bloch ou Rappaport, comme phénomène central du débat.

Une élite est une collectivité, un groupe de personnes qui occupent des positions d'autorités au sein d'une société. Leurs membres sont en rapports étroits et partagent une culture, ainsi que des soucis similaires, et possèdent à différents niveaux un pouvoir sur les politiques ainsi que sur la bureaucratie. Ils recherchent une certaine coordination entre-eux et poursuivent des intérêts corporatifs. (Cohen (1981) p. xvi)

Abner Cohen (1981) a démontré la dynamique d'une société d'élite, avec son étude sur les créoles de Sierra Leone. Leur dominance dans les domaines professionnels étaient évidente. Ceux-là ne composaient qu'environ 2% de la population totale du pays.

Parmi eux, 60% des hommes et 50% des femmes étaient employés par les institutions gouvernementales. (Cohen (1981) p. 41) Ils étaient majoritairement localisés dans la capitale (28 000 sur un total de 38 000, le reste étaient dans la banlieue). 70% des postes dans le service publique au niveau supérieur étaient occupés par des créoles.

(Cohen (1981) pp. 42-43) Leur montée vers les hauts rangs de la société africaine advint lors de l'occupation britannique qui se termina en 1961. La minorité créole s'associa aux dirigeants de la colonie anglaise et se virent offrir des postes

administratifs ainsi que l'accès à l'éducation supérieure et à des entraînements spécialisés. Avec l'indépendance, leur position devint plus précaire et sous l'égide du professionnalisme dans l'administration et le rendement de la justice, ils entreprirent de maintenir leur position sociale en s'engageant politiquement avec des campagnes universalistes dans un pays déchiré par la compétition entre les deux autres ethnies, majoritaires et de populations égales. Bien que leur position était constamment menacée, Cohen croit qu'ils maintinrent leur place privilégiée par des stratégies tantôt publiques (universalistes), tantôt privées (particularistes). À cause du grand nombre de personnes impliquées (environ 38 000 dans ce cas), cette société élitiste n'avait pas accès à une organisation centrale qui aurait coordonné leurs activités. De telles organisations sont publiques et auraient dans leur cas probablement signifié la fin de leur statut et de leur positions. Les créoles étaient donc dépourvus d'articulation associative. D'après Cohen, leur survie et leur cohésion en tant qu'élite se seraient maintenues par l'improvisation des cinq stratégies suivantes.

L'élite devait:

- 1) «...fermer ses frontières informellement à l'intérieur d'un système officiellement ouvert.» (Ma traduction de Cohen (1981) p. 220) C'est-à-dire que les membres et leurs buts corporatifs devaient être invisibles au grand public. Malgré cela, ils devaient pouvoir se reconnaître entre-eux. Pour ce faire, ils auraient développé des associations basées sur les relations familiales (culte des morts, familles élargies («*extended families*»)), sur des principes symboliques avec lesquels ils s'associaient (fraternités à l'intérieures de sociétés secrètes (franc-maçonnerie)), un type de vie culturelle bien

distinctif (bals, club privés, associations ethniques), et ainsi de suite. (Cohen (1981) pp. 220-221)

2) «...développer un réseau de relations morales de manière à remplir les besoins utilitaires.» (Ma traduction de Cohen (1981) p. 220) C'est ainsi que les organisations familiales devinrent primordiales à la vie sociale de cette élite. Tous se devaient de participer aux moments importants de la vie des membres de leur communauté comme les mariages, les funérailles, les anniversaires, etc. Les associations de paroisses, la notion d'appartenance à une foi particulière (les créoles sont chrétiens alors que les autres groupes ethniques sont musulmans) ainsi que les organisations professionnelles, étaient d'autres moyens d'étendre la grille des réseaux de contacts à plusieurs niveaux. (Cohen (1981) pp. 222-225)

«On a higher level of organization, this cousinhood network is closely knit together to deal with more fundamental and more general corporate issues through the membership of the patrons, i.e., the heads of the various "families," in the Masonic order, where an intense pattern of "brotherly" relationships is developed as a matter of principle. The overall outcome is a relatively small group of professional men and women who are linked and cross-linked by an exclusive network of multiplex relationships governed by a complex set of ritual and moral values and norms, which are in turn continuously kept alive by extensive patterns of symbolic action. This network serves both the sectional and public utilitarian tasks of the corporate group.» (Cohen (1981) p. 223)

3) L'élite doit s'engager dans le recrutement sélectif sous l'égide des principes d'égalités des opportunités. (Cohen (1981) p. 220) L'accès à l'éducation pour la formation professionnelle est alors de première importance dans un système où les postes sont conférés aux mieux qualifiés. L'élite alors envoie ses enfants à des écoles privées et exclusives où ces derniers sont initiés à une culture particulariste et apprennent les intérêts, les idéologies de mise, les formations professionnelles et aussi une vision du monde exclusive à cette section de la société. (Cohen (1981) pp. 225-227)

4) L'élite entretient des relations personnelles intenses à une petite échelle pour créer une organisation à grande échelle. (Cohen (1981) p. 220) La création d'une culture d'élite est cruciale pour les contacts personnels. Celle-ci permet une presque immédiate reconnaissance d'appartenance entre deux membres qui se rencontrent pour la première fois. Ces relations qui se tissent à tous les niveaux et qui se recoupent à travers différents groupes et affiliations permettent une synchronisation qui affecte le tout de la communauté rapidement. Ainsi, c'est par répercussions que les projets individuels coïncident et affecte la société à sa grandeur. (Cohen (1981) pp. 227-229)

5) L'élite «articule une idéologie rationnelle à travers la formation non rationnelle d'une culture.» (Ma traduction de Cohen (1981) p. 220) On ne peut assumer que toute la collectivité des membres de l'élite a créé une conspiration nationale pour favoriser leur position d'une manière consciente et organisée. L'immensité de la tâche dépasse les

cadres du possible dans une société contemporaine ou encore dans un empire aussi vaste et peuplé qu'était la Chine des Tang. Cohen est de l'avis que la création d'une telle idéologie est faite par des efforts cumulatifs des membres de la communauté et que le tout, composé d'éléments rationnels et irrationnels, est constamment modifié et recréé selon le concours des circonstances et les besoins qui se manifestent à travers l'élite. (Cohen (1981) p. 230)

Quoique la présente conclusion soit préliminaire et hautement hypothétique, nous croyons à l'existence d'une élite qui aurait adopté le bouddhisme ésotérique et en aurait été le patron pendant la période cruciale de sa formation. Celle-ci aurait été composée partiellement de moines bouddhistes lettrés qui possédaient une grande connaissance du chinois classique, et à différents degrés, le sanskrit et l'art des rites ésotériques. Cette société aurait été exclusive, en partie par l'obtention des initiations requises, et en partie par le support nécessaire pour la conduite des rituels et des efforts de traductions et de diffusion. Cette école aurait eu une culture caractéristique qui l'aurait différencier des autres groupes bouddhistes de l'époque et qui aurait utiliser des rituels exclusifs à des fins universalistes (protection de l'état, apaisement des calamités naturelles, des épidémies, des sécheresses, etc) pour l'atteinte (en partie) de ses fins particularistes (propagation de la doctrine, support impérial, influence, etc).

L'école fondée par Amoghavajra aurait été le point culminant en Chine du mouvement ésotérique. Son association avec les personnes de trois empereurs Tang nous suggère fortement un support par une élite. L'école aurait fourni les symboles appropriés pour

créer une société qui répondait favorablement à ses conceptions sotériologiques et ses buts plus humains. Elle était le véhicule favorisé d'un groupe d'élite et le demeura aussi longtemps que ses supporteurs, notamment ceux qui étaient près de l'empereur, continuaient d'exercer une autorité ou une ascendance sur le souverain. «... the history of ruling elites shows clearly that when the symbols of their cult lose their potency, when outside audiences ceases to defer to them, such elites lose their legitimacy and are likely to lose power.» (Cohen (1981) p. 4)

Une note intéressante à ce sujet a été faite par Charles Orzech (1998) où il a relevé une raison probable pour la compilation des lettres d'Amoghavajra par son disciple Yuanzhao dont nous avons déjà parlé. Ce dernier aurait compilé certains écrits sélectionnés avec soin, notamment des notes de correspondances personnelles entre son maître et les trois souverains qu'il servit. La teneur des lettres souligne la tutelle personnelle de l'empereur, les notions d'autorité du Cakravartin et du sage-roi confucéen, des notes sur les pétitions rituelles pour la sauvegarde de l'empire et de son souverain. (Orzech (1998) pp. 196-197) Orzech a noté une rhétorique encore plus directe dans l'arrangement, à première vue épars, des missives. Yuanzhao illustre le succès de l'empereur lorsqu'il était actif dans le support de l'école ésotérique contre les rebellions et les troubles aux frontières. Il fait aussi une emphase sur la dévotion du groupe à la personne de l'empereur et à sa protection personnelle, l'empire étant une extension de sa personne. La collection de Yuanzhao a été compilé pendant les deux dernières décade du VIII^e siècle, le règne de Dezong (r. 779-805). Toutes mentions de Dezong brillent par leur absence. Il n'y a qu'un document qui soit contemporain de ce

règne. La convention établie par les empereurs sages des deux dernières générations avec les patriarches de l'école ésotérique avait été brisée. (Orzech (1998) pp. 201-203)

Le message semble clair, ce document aurait été rédigé pour inciter le présent souverain (Dezong) à renouveler le support de sa personne, qui avait peu d'intérêts pour le groupe et qui était assailli de toutes parts par les factions, les rebellions et les invasions étrangères. (Twitchett (1978) pp. 497-514) En fait, Dezong arrêta les rites bouddhistes au palais ainsi que le support impérial à la plupart des monastères.

(Twitchett (1978) p. 580) Il était un adepte du taoïsme qu'il étudia avant son accession au trône sous la tutelle d'un certain Li Mi (李密)(722-789), ancien ministre en chef et directeur d'une académie taoïste à l'est de la capitale. (Twitchett (1978) pp. 592-593)

Celui-là, taoïste qui cultivait les techniques de l'alchimie intérieure et homme d'état épisodique, s'était attiré plusieurs fois la défaveur de Yang Guozhong (楊國忠)(m. 756), de An Lushan, de l'eunuque Li Fuguo (李輔國)(m. 762), et de Yuan Zai (元載)(m. 777).

(Twitchett (1978) p. 592) Ce dernier fut connu pour être un prosélyte bouddhiste qui utilisait sa position pour promouvoir ses associés qui partageaient la même foi.

(Twitchett (1978) p. 579) Nous ne savons pas si les autres (ci-haut mentionnés) étaient des supporteurs de l'école ésotérique ou encore du bouddhisme en général. L'histoire de la Chine est remplie de batailles sectaires entre le bouddhisme et le taoïsme. La politique des Tang face à ces deux mouvements a changé d'un empereur à l'autre et même plusieurs fois à l'intérieur d'un même règne. La préférence d'un souverain envers une école plutôt qu'une autre n'impliquait pas nécessairement l'exclusion du support impérial à un personnage religieux éminent.⁵¹

⁵¹Pour des études sur le taoïsme à l'époque des Tang, voir: Kohn et Kirkland (2000) et la biographie

Le factionalisme dictant les associations sociales, professionnelles, et probablement aussi religieuses (selon le modèle d'Abner Cohen) pendant les Tang, nous répétons notre conviction de la grande probabilité de l'association du groupe avec une élite régionale. Il est possible que suite à la fragmentation de la Chine qui s'ensuivit, cette élite, possiblement localisé dans la capitale où le haut lieu de l'école semblait résider, aurait perdue son ascendance sur la maison impériale et qu'elle n'aurait plus fait partie du groupe associé au pouvoir. Yuanzhao mourrut en 800, et le mouvement disparut comme entité autonome en Chine avec la persécution de 845.

À la suite de ces réflexions, nous sommes en droit à nous demander qu'elles étaient la valeur de la croyance et des convictions religieuses au sein de toute cette politique. L'engouement des élites et de la population pour le bouddhisme ne s'explique pas seulement par les nécessités monétaires et fiscales tel que souligné par Ch'en (1956) et Gernet (1995). La popularité du bouddhisme et du taoïsme à l'époque était incontestable, comme celle de l'islam et du christianisme aujourd'hui. Cela n'empêche pas la politique de s'y insérer et même de s'en servir à des fins intéressées. Le degré de croyance dans le pouvoir des rites à caractères magiques comme ceux du MMVR, du Mahāmegha sūtra, du Renwang jing, et des autres écrits, bouddhistes ou taoïstes, n'est pas facilement mesurable. Et c'est ce que nous essayons ici de faire, connaître l'importance réelle des textes comme le MMVR lors de l'apogée de l'école qui les particulièrement exhaustive (pp. 375-383). Pour ce qui est du bouddhisme pendant la même période, voir Weinstein (1987).

propagea en Chine. Les justifications dogmatiques n'expliquent pas, en tout cas ne sont pas suffisantes, pour justifier la conduite d'un rituel. En définitive, le «fils du Ciel» peut opter pour le rejet ou l'adoption du système religieux et de ses dogmes. Nous croyons que les véritables raisons, lorsqu'elles ne sont pas déclarées, sont sous-jacentes et de nature sociales ou politiques comme nous venons d'exposer. Ainsi, le rôle de l'empereur dans la performance des rites ésotériques commandés par l'état était crucial. Ses convictions personnelles sur la religion et ses croyances sur l'efficacité des rituels magiques ne sont pas des éléments essentiels. Le modèle du personnage de l'empereur imposait un devoir, qui était de protéger et de veiller au bien-être de ses sujets. La protection de l'état était donc un rôle qui devait être accompli, en usant de tous les moyens disponibles au souverain. Nous croyons que c'est à l'intérieur de cette culture impériale de devoir, vision confucéenne, que s'inscrivait le support impérial (donc publique) d'un rite, d'une école, d'un groupe et de l'élite qui la supportait. Pour qu'une stratégie rituelle atteigne la personne de l'empereur, il faut qu'elle soit supportée par des membres de son entourage qui, à l'époque des Tang, était composée d'aristocrates et des membres des grandes familles de l'élites chinoises. La décision de la conduite, ou de la commande du rituel était donc véritablement politique. La culture impériale n'était probablement pas homogène. Le jeu des différentes factions à la cour devait créer une atmosphère d'intrigues et de parti pris, où différentes cultures d'élites rivalisaient pour réaliser leur buts partisan. C'est dans ce sens que les rites sont créateurs ainsi que des manifestations de réalités politiques. Nous sommes de l'avis que la conduite à la cour des rites du MMVR et des autres rites associés à l'école ésotérique avait des fonctions politiques définitives et que les discours relatifs à la

croyance étaient de nature justificatifs, sinon mystificateurs.

Cette position ne dénigre pas la valeur des théories et des dogmes bouddhistes qui ont servi à la création des textes et des rites tantriques. Pour que tout rite soit supporté, il est nécessaire qu'il contienne assez de significations pour que ceux qui y sont intéressés y retrouvent une valeur morale, religieuse, et idéologique. Nous croyons qu'aucun rituel ne pourrait perdurer aussi longtemps que le MMVR s'il n'avait pas contenu quelque chose qui aurait été jugé très important par ceux qui l'ont conçu et qui en ont élaboré les rites. Cet écrit ne possédant pas de discours philosophiques, nous ne voyons pour l'instant pas d'autres options que celles des noms, du panthéon, et de la tradition chinoise rituelle des incantations qui fut le sujet déjà des explorations de cette thèse. Notre discours a aussi une forme circulaire.

Conclusion

«Believing with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be, therefore, not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning.» (Geertz (1973) p. 5)

Nous voudrions présenter les considérations théoriques suivantes pour soulever la pertinence des explorations qui ont été présentées jusqu'ici dans cet essai. Ce que nous

avons recherché tout au long de notre exposé furent les raisons qui ont produit, soutenu et rendu populaire le grimoire énigmatique qu'est le MMVR. Malgré le fait que nous ne sommes pas ni anthropologue, ni sociologue ni ethnologue, nous avons cru bon d'utiliser des théories sur le rituel et la politique produites par de tels savants car elles seules nous semblaient répondre aux questions de notre quête sur la fonction ainsi que la signification du phénomène du MMVR. Nous nous sommes contenté d'en exposer en cette étude les théories les plus utiles et qui facilitaient l'interprétation des phénomènes reliés aux l'écrits.⁵²

Au premier chapitre, nous avons examiné comment les mythes du MMVR légitimaient non seulement la méthode de procéder pour se débarrasser ou prévenir les calamités, mais aussi dictaient une manière magique d'opérer. Nos conclusions sur l'égard de l'efficacité du rituel sont, entre autres, qu'il fallait qu'il y ait une conjonction de différents éléments tous en relation avec un charisme dont les source seraient 1) le Bouddha et tout ce qui procède de sa personne conceptuelle (paroles, sons, actions, enseignements); et 2) l'organisation légitime qu'il créa avec ses différentes manifestations physiques (temples, *stūpa*, monastères, disciples et leurs reliques, etc). Nous avons d'ailleurs utilisé la liste de Spiro des treize associations qui conféraient le pouvoir jugé nécessaire aux bons résultats du rituel. Cette puissance sous-entendue est articulée et dirigée par les récitations, l'utilisation d'encens et d'une aire rituelle, le tout probablement accompagné de visualisations.

⁵²Pour une exposition des recherches, méthodes et conceptions élaborées sur le rituel, voir Bell (1997).

Un certain nombre de prérequis doivent être présents dans le lieu comme dans la personne des officiants et des personnes qui ont accordé leur patronage. L'importance de ces dernières grandit en fonction de leur statut social et de l'influence qu'elles possèdent. Donc, pour que le rite «soit efficace», il faut que l'officiant principal ait la foi dans les Trois Joyaux, une vie pure, et pratique la vertu du don. (Chapitre un)

En ce qui concerne l'opération magique, il faut que le Bouddha lui-même en soit la source et que son influence continue d'être opérée d'une manière secrète et cachées puisque sa personne n'existe plus au sein du *samsāra*. Cette dernière se manifeste par les sons, les formules qui une fois associées au désir de l'adepte manifesté par ses pétitions répétitives provoquent les résultats recherchés dans la réalité quotidienne. Les mots constituent la quintessence de l'action. Ils sont les paroles de vérité, les actes de foi identiques à ceux du chasseur de la MMJ qui a été mis au défi par le Roi-Paon-à-l'éclat-d'or de libérer tous les animaux qu'il tenait en captivité. Les buts de toutes ces opérations sont manifestements matériels à prime abord, donc particularistes, mais ont été utilisés par les empereurs chinois et japonais pour des fins universalistes comme nous l'avons vu. (Chapitre trois)

Ce pouvoir, source de manifestation qui est sensé être manipulé, a été mentionné par Weber (1864-1920) comme étant le charisme. Un concept apparenté au «don de grace» utilisé dans la littérature ancienne du christianisme. (Weber (1947) p. 106 et 106 n. 30) Il le décrivait comme une qualité surhumaine ayant des attributs de pouvoir

et d'habileté surnaturelles. Ces dispositions extraordinaires provenaient des dieux et légitimaient l'autorité comme le droit au règne. (Weber (1947) pp. 358-359)

Toutefois, cette dernière qualité devait être reconnue par les sujets (donc conférée) et pouvait être perdue (comme le Mandat Céleste). La reconnaissance du phénomène était donc une affaire corporative, et Weber concevait son existence au sein des sociétés communales où l'émotion et les rapports humains directs avec le personnage charismatique existaient. Il l'opposait aux autorités légales, bureaucratiques donc, pour lui, rationnelles. La magie et le charisme étaient donc vus comme en opposition directe avec l'évolution de la société moderne. (Weber (1947) p. 361) Cela n'a pas empêché Weber de considérer deux sortes de charismes. Le premier est celui que nous venons de voir et qui s'attache à un individu en particulier. Celui-là est prophète, danseur extatique, chaman, et rédempteur. (Morris (1987) p. 72) Le deuxième est la qualité qui se dégage d'une position hiérarchique, bureaucratique ou sociale d'autorité et qui transmet son influence à l'individu qui l'occupe momentanément. (Leach et al. (2000) 2: 365; Morris (1987) p. 71) Nous avons vu comment les bouddhistes conçoivent Brahma comme le titre d'une position officielle dans la bureaucratie du saṃsāra et non comme un nom personnel attaché à un individu bien précis.

La contradiction apparente de ces deux propositions, c'est-à-dire, le charisme comme étant irrationnel mais toutefois existant à l'intérieur d'une société basée sur les principes de la raison, a été relevé par Morris. (1987) pp. 86-87) Cela implique que la religion et la magie, conçues comme étant antithétiques par Weber et un bon nombre de ses contemporains, continuaient d'exister à l'intérieur des sociétés dites modernes mais

qu'elles perdaient du terrain et auraient tendances à disparaître. Cette vision de l'évolution de la société depuis un état «primitif» jusqu'à une évolution vers la logique de la pensée scientifique s'inscrivait à l'intérieur des préoccupations de l'époque qui voyaient un abandon graduel des croyances et des pratiques religieuses en faveur de la pensée scientifique. Celles-là ont été abandonnées après la reconnaissance de la nature illusoire de la conception de «primitif». (Bell (1997) pp. 46-52)

Pour les besoins de cet exposé, nous croyons important de nous attarder à cette notion de charisme car elle légitime l'utilisation de certains procédés qui furent fortement recommandés par le MMVR. Willmet et Willner (1965) ont élaboré la définition de Weber en stipulant que le charisme était la capacité «d'un chef de créer un sentiment de révérence, de dévotion et d'émoi.» («...as a leader's capacity to elicit from a following deference, devotion and awe toward himself as the source of authority.»)(via Barnes (1978) p. 2) Cette émotion nous provient de l'expérience qu'ont des disciples de leur propre maître. Elle est une foi développée à l'intérieur l'individu d'abord, et ensuite optionnellement dans ses enseignements, et dans le statut qui lui est accordé par les membres de sa congrégation ou de sa société. Ainsi, le Bouddha a suprême autorité et ses enseignements constituant ce que ses disciples considéraient sa religion (son dharma) confèrent un charisme pouvant affecter la réalité physique. Ce statut est accordé au Bouddha, aux écrits et dires qui lui sont attribués par quiconque place sa foi dans les Trois Joyaux et se reconnaît comme membre de la communauté bouddhiste.

Le Bouddha, pour les générations suivantes et ses prosélytes chinois, était un symbole.

Il était une représentation définie par les caractéristiques et les attributs qui lui furent conférés explicitement dans les écrits du canon bouddhiste et implicitement dans les rituels comme ceux du MMVR. Simplement par la conduite du rituel, l'officiant souscrivait à la reconnaissance du charisme du Bouddha, des dieux, et de tous ce qui était prescrit, principes et sous-entendus dans le texte. Les actions proposées par le personnage du Bouddha, dans ses multiples manifestations, transparaient donc de son charisme et de son pouvoir. Par extension, les divinités des textes étaient donc sujettes aux pouvoirs du Bouddha et de ses disciples simplement par le fait d'être répertoriés à l'intérieur du canon scriptural.

Ce charisme qui est articulé dans le rituel, c'est un certain pouvoir. Ce dernier terme, difficile à préciser, provient du latin *potesta* et a été défini par Negri comme: «...the centralized, mediating, transcendental force of command.» (Negri (1991) p. xiii) Il est difficilement observable sinon par ses effets ou encore par les actions qu'il suscite.

On l'observe en action et symboliquement dans les rites. Grimes a noté par exemple, que le pouvoir est central aux cérémonies de toutes sortes. Sous une forme symbolique ou une autre, la force d'agir de manière décisive est constamment présentée aux participants (acteurs et spectateurs) par le discours et les démonstrations. Il soulève aussi sa nature ambiguë par le fait que cette puissance peut provoquer des conflits comme aussi pouvant les résoudre. (Grimes (1995) p. 48) Le MMVR est un outil presque de nature militaire. Par l'utilisation de ses rites, on peut pacifier par l'amnistie démontré dans les souhaits de bienveillances envers les serpents, comme on peut

détruire en faisant éclater la tête des fauteurs de troubles en sept morceaux comme le bourjon de l'arjaka-mañjarī. (Chapite six (Taishō 982.19:420a5))

Les rites possèdent tous une certaine prédestination. C'est-à-dire que les messages sont clairement explicités et sont amplifiés à un niveau cosmique, comme dans le cas du rituel du bain royal à Madagascar. (Bloch (1987)) Là, le rituel est synchronisé avec des configurations astrologiques, des notions légendaires de charisme sur le royaume, le système de la royauté, et toute la rhétorique symbolique et politique d'ordre, de paix et de droit de règne divin. (Bloch (1987) pp. 283-284)

La séquence des différents moments du rituel est presque toujours invariable et connue. À l'intérieur du rite régulier, le personnage du souverain remplit le rôle qui lui a été assigné et qui est de se présenter comme père de famille, ce dernier étant composée de tous ses sujets-enfants. Par ses bénédictions il désigne un état inviolable d'ordre et de stations sociales et s'inscrit à l'intérieur d'une hiérarchie intemporelle de souverains. (Bloch (1998) p. 286) Pour Bloch, de tel rites sont une espèce de parodie théâtrale qui masquent la véritable fonction de toutes ces cérémonies, l'exercice d'une forme de pouvoir. «The ritual clearly demonstrates the legitimation of authority, making royal power an essential aspect of cosmic social and emotional order which is unitary and unquestionable.» (Bloch (1987) p. 294)

Notre rituel du MMVR est aussi de nature cosmique en cela qu'il met à l'action les forces les plus importantes de l'univers, celles des dieux qui ont effets sur la destinée

humaine, les événements naturels du monde et le bien-être de l'état. À l'encontre des cérémonies publiques, il est fort probable que dans le cas de notre texte, la conduite de ses rites à la cour auraient pu être faite dans l'intimité d'un autel impérial au sein du palais. Quoique l'audience aurait été limitée (surtout dans les cas où le rituel était fait la nuit), il n'y a aucun doute que la notoriété de la pratique de tel rites, surtout lorsque commandés par un empereur, était publique. L'effet des rites se répercutent sur les gens. Ceci est dit en parallèle avec la remarque de Gil qui est qu'en définitive, le pouvoir n'agit que par et sur des gens. (Gill (1998) p. 84)

Le rituel est une action à réitérer et il est aussi la re-création d'un système utopique. En effet, tout comme l'idéal du Zhouli et du modèle qu'il propose de la société impériale idéale, les cérémonies commémoratives, les rituels communautaires et les autres, n'oubliant pas ceux d'afflictions du MMVR, font usages de modèles opérationnels bien établis. Ils ne sont pas des nouveautés et ne suggèrent pas leurs méthodes mais les dictent, voire même les imposent. Toutes les séquences du rituel suivent les différentes étapes du récit (comme dans le cas de celle qui nous intéresse ici) ou des événements successifs qui ont été préalablement établi.

Geertz dans son classique Negara (1980) a décrit les rituels royaux d'accessions et de commémorations des rois de Bali qui par la récitation de leur lignées héréditaires clâmaient leur droit autocratique à la souveraineté. Il n'y a aucun doute que ceux-là revendiquaient leur place au sein de leur société sous l'égide de l'ordre instauré par les rois-sages de l'antiquité qui s'installèrent en conquérants en 1343. Cette années-là, le

royaume javanais de Majapahit s'empara de l'île et envoya un des quatre fils semi-divins de son conseiller principal, un brahmane, régner sur l'île. Celui-là s'installa à la frontière de Java et de Bali à Samprangan. Son successeur (son jeune frère) déplaça la capitale à un endroit près de Klungkung dans la partie orientale de l'île qui demeura jusqu'à l'invasion des Hollandais la capitale spirituelle (*negara*) du pays. (Geertz (1980) p. 14)

La nature géographique de Bali est telle que l'île est divisée par plusieurs volcans séparés par de profondes vallées, de véritables ravins. Le déplacement d'une ville à l'autre s'effectue non pas directement d'une vallée à l'autre mais plus facilement par une descente vers la côte, suivit d'un court trajet sur les rivages, pour ensuite remonter la vallée appropriée jusqu'à destination. L'effet d'une telle disposition géographique a favorisé la fragmentation du pouvoir central au profit des seigneurs locaux de telle manière que le roi de Klungkung ne conservait son titre que nominalement. (Geertz (1980) pp. 19-20)

Les seigneurs eux rattachaient leur héritage et leur légitimité à leurs ancêtres qui étaient un des nobles qui avaient accompagné le premier souverain après la conquête. Ainsi, le droit au règne trouvait-il sa légitimité dans l'hérédité liée à la personne du souverain de Klungkung. C'est pourquoi, malgré leur autonomie acquise, les seigneurs locaux ont-ils continué pendant si longtemps à commémorer par des cérémonies de masses la fonction nominale de souverain au descendant de la capitale spirituelle de Bali tout en déclamant la légitimité de leur gouverne par les liens du sang. (Geertz

(1980) p. 16)

Les seigneurs, inspirés par le modèle de Klungkung, ont recherché à créer leur propre *negara*. pour ce faire, ils adoptèrent les rituels royaux dans leur répertoire de cérémonies comme les funérailles. Ces dernières, par exemple, donnait l'occasion de construire d'immenses bûchers funéraires où étaient empilés tissus, monnaies chinoises, et une panoplie de biens de tous genres. La cérémonie s'accompagnait de milliers de sacrifices de toutes sortes, incluant le sacrifice par le feu des veuves. (Geertz (1980) p.

119) Geertz conclut:

«The state cult was not a cult of the state. It was an argument, made over and over again in the insistent vocabulary of ritual, that worldly status has a cosmic base, that hierarchy is the governing principle of the universe, and that the arrangements of human life are but approximations, more close or less, to those of the divine.» (Geertz (1980) p. 102)

Leach avait bien raison de constater que les rituels étaient des moments de comportements occasionnels qui manifestaient d'une manière explicite ce qui était autrement qu'une fiction. (Leach et al. (2000) 1: 158 et 156)

Les rites du MMVR, loin des représentations dramatiques des funérailles royales de

Bali comportaient néanmoins une vision de l'ordre du monde. Elle était la même que celle de l'*Ātānatiya sūtra*, c'est-à-dire, un monde où l'autorité légale du Bouddha conférait le droit aux *yakṣa* et aux autres protecteurs du Dharma de sévir et de réprimander (voire même d'exécuter) les démons qui osaient faire du mal aux croyants bouddhistes. En conséquence, nous sommes à même de nous interroger sur le comportement sanctionné de ces esprits envers les êtres qui professaient d'autres croyances.

Croyance, foi et territoire, n'y a-t-il pas là une relation? Le MMVR est une carte géographique spirituelle simplement par la détermination des lieux de juridictions des membres du panthéon. Nous avons déjà vu les territoires couverts par ceux-là. Les trois mondes célestes, terrestres et souterrains en sont les provinces. Les cieux sont peuplés de *brahmā*, des *garuda*, *nakṣatrā* et compagnie. La terre est couverte de *yakṣa* qui sont, ou bien seigneurs de cités célèbres, ou habitent dans les contrées désertes et les forêts. Les terres qu'ils n'occupent pas se retrouvent dominées par les reines des rivières, les rois des montagnes, les grande-mères (*mahāmātrikā*) comme Ekājatā ou d'autres encore. Les mondes souterrains sont contrôlés par les *nāgā* ou encore Yama avec les assistants de ses enfers.

Beaucoup des membres de ce panthéon devinrent des célébrités en Chine. Des contes populaires chinois comme celui de Mulian qui sauva sa mère par sa descente aux enfers a servit à initier le peuple aux membres du panthéon bouddhique. Indra y est dépeint comme le plus puissant des dieux et le serviteur personnel du Bouddha. (Teiser

(1988) p. 136) Yama lui est l'administrateur impartial des enfers et fut connu par les rites du Shuilou (水落) dont la popularité ne cessa de grandir à partir du VI^e siècle. Cette cérémonie devint une véritable célébration publique dont le but avouer était de secourir les âmes perdues aux enfers. (Strickmann (1996) p.379) Les grands monastères y consacraient l'usage presque exclusif d'une grande salle qui nécessitait une ouverture suffisamment grande pour permettre le passage des grandes processions de moines durant le rituel. (Prip-Møller (1937) p. 156)

Les festivals populaires tout comme les grandes cérémonies des temples attiraient les diseurs d'histoires populaires qui à l'aide de leur rouleaux illustrés racontaient d'une manière dramatique les affres des enfers et la justice de Yama. (Mair (1988)) Même les personnages plus obscurs comme les *nāgā* Nanda et Upananda connurent leurs heures de célébrités. Ces derniers résidaient dans les eaux primordiales au pied de la montagne universelle (*sumeru*). Un jour, il créèrent de grands remous et secouèrent cette montagne alors que le Bouddha s'apprêtait à prêcher. C'est ainsi que par l'intervention des disciples du maître, ceux-ci purent être subjugués. Leurs méfaits furent racontés encore et encore dans les foires locales ou lors des festivités. (Teiser (1988) p. 136)

Ainsi, ces personnages, comme plusieurs autres, ont conquis l'imagination populaire. Leur habitations s'étendaient dans toutes les directions du cosmos. Le MMVR pourtant ne les répertorie pas sous les mentions des hauts faits qui les firent connaître. Ses listes sont à tels points dénudées de détails, style bureaucratique, qu'un inventaire de

comptabilité pourrait rivaliser en intérêt. En effet, les personnages qui dans d'autres contextes brillent par leur exploits et méfaits se perdent au milieu des centaines d'autres noms d'êtres aussi augustes, certes, mais combien ésotériques et certains inconnus probablement mêmes des spécialistes. L'emphase n'est pas sur la gloire du panthéon mais semble résider par leur nombre et leurs positions géographiques.

Thomas Allsen dans une courte étude sur la société des mongols du temps des qaghans a souligné l'importance de la géographie dans les appels à la légitimité. Les successeurs immédiats de Chinggis Qan dépendaient dans une large mesure du contrôle et de la possession de territoires symboliques. Les deux régions les plus importantes symboliquement étaient: 1) celle du tombeau de leur illustre ancêtre dont l'emplacement était connu sous le titre de Burqan Qaldun («Montagne du Saule Sacré» ou encore «Falaise du Bouddha»); 2) et celui de Qara Qorum, capitale mongole stratégique qui se situait aux carrefours des routes de commerce et donnait accès au Turkestan. (Allsen (1996) pp. 118-123)

Les chefs mongols attachaient des pouvoirs spirituels à ces deux localisations et y associaient des idéologies nationalistes. C'est ainsi que le contrôle de ces deux régions devint impératif pour ceux qui cherchaient à succéder au trône de Chinggis Qan. Ces lieux possédaient donc une importance spirituelle, un charisme. À Burqan Qaldun, on localisait l'autel ancestral de l'ethnie qui légitimait le pouvoir du règne du qaghan. Ce dernier emplacement était une zone interdite. Elle devint un vaste cimetière où les tombeaux des notables, fait de troncs d'arbres selon la tradition, étaient cachés. C'est

ainsi que cette région tabou encouragea la solidarité d'un certain groupe d'élite qui possédait des ancêtres enterrés là. (Allsen (1996) p. 129)

Qara Qorum était un endroit public où l'appareillage du gouvernement était démontré dans toute sa splendeur. La ville sollicitait la présence d'artisans venus de tous les coins de l'Asie et du Moyen-Orient. L'accumulation d'artisans et de gens de talents à la cour propageait la notion de la majesté du pouvoir du monarque. On attachait une importance toute spéciale à l'acquisition des oeuvres d'arts ainsi qu'aux pratiques religieuses, commencées par les taoïstes, qui avaient pour buts la préservation et le bienfait de l'état. (Allsen (1996) p. 129) «The craft of the smith ranks immediately after the shaman's vocation in importance.» (Éliade (1964) p. 470)

Les mécanismes de la transformation de la matière et de la technique étaient regardés à l'époque comme des arts magiques, presque mystiques. Ces objets étaient donc porteurs de charisme, de pouvoir magique. C'était une activité régulière des souverains rechercher et de collectionner les objets artistiques jugés charismatiques. (Helms (1993) pp. 69-87) Anna Seidel a démontré l'existence de cette tradition à l'époque des Han et de l'importance que prirent les trésors, les écrits et les chartes talismaniques dans la culture impériale chinoise. Les souverains Han en plus de maintenir à la cour une suite d'occultistes et de savants dans les arts magiques, recherchaient les «objets de pouvoir». Les bronzes de l'antiquité, par exemple, étaient considérés comme de véritables talismans qui ajoutaient au charisme spirituel du souverain. Les écritures possédaient aussi des vertus magiques. Les esprits qui y étaient mentionnés

chevauchaient les graphies et les caractères mystiques inscrits. Bientôt, des chartes symboliques exprimant à l'aide des nombres et des figures symboliques, plus concises que les écrits, furent produites et présentées à la cour comme étant des révélations des Augustes Célestes, ou encore du Seigneur Lao (*Taishang laojun* 太上老君) (Seidel (1983) et 1969))

Objets et territoires sont des possessions, d'envergures différentes certes. Toutes les terres chinoises n'étaient-elles pas les possessions nominales de l'empereur? La conception du royaume central (*zhongguo* 中國) était construite non seulement avec des idéologies bien définies mais aussi incluait des points de repères, des montagnes, des cours d'eaux, des capitales anciennes, et des cimetières royaux. Le Classique des monts et des mers (*Shanhai jing* 山海經) fut un de ces premiers répertoires décrivant la Chine, ses frontières et auxpeuplades vus à travers l'esprit du temps. (Mathieu (1983)) Les taoïstes ont aussi incorporé la géographie de leur pays dans leur système religieux. Ils donnaient aux montagnes sacrées des dimensions cosmiques, mystiques et morales. Celles-là, en plus d'être parsemées de grottes célestes et de passages secrets s'ouvrant sur différents lieux de la terre et de l'empyrée, étaient en résonance avec la structure même du corps humain et par extension, de tout l'univers. On se promenait à l'intérieur du corps comme on se promenait à travers la Chine et le cosmos, là où les divinités résidaient. (Robinet (1979); Schafer (1977))

Les codes rituels des Tang comme le Zhenguan Li (真觀禮), le Kaiyuan Li (開元禮) et les autres, regorgent des notions de géographies politiques liées aux circonvolutions

rituéliques des empereurs de l'antiquité de l'empire. Par ces actions symboliques, l'empereur avait le devoir moral de faire connaître sa présence dans tous les quartiers de l'empire. (Wechsler (1985) pp. 161-169 et *in passim*) Le Mingtang (明堂), édifice symbolique reproduisant le macrocosme de l'empire, était un véritable *maṇḍala* chinois. Les gestes symboliques posés dans cette enceinte par l'empereur se répercutaient jusqu'aux frontières du royaume. (Wechsler (1985) pp. 195-211; Maspero (1951); Soothill (1951); Liu, James T. C. (1973))

Le MMVR n'est pas seulement la géographie spirituelle d'une terre indienne avec ses listes des *yakṣa*, mais aussi de tout l'univers avec son répertoire de divinités des «trois mondes» comme nous l'avons vu. Celles-là étaient les troupes du salut universel sous la direction du souverain par l'entremise de son prêtre personnel, Amoghavajra. La légitimité du commandement de l'empereur Tang ne s'incrimait pas à l'intérieur de son personnage chinois, mais plutôt dans l'archétype du monarque universel (*cakravartin*). Celui-ci, par son adhérence aux enseignements bouddhistes, la vertu de sa conduite parfaite ainsi que son support personnel du Dharma, possédait le pouvoir moral nécessaire. Ce pouvoir, dans notre cas, il le manifestait et l'articulait par le rituel du MMVR.

Les ethnologues et anthropologistes du début du XX^e siècle comme Frazer, Durkheim, Tylor, Robetson Smith et les autres ont insisté à faire une distinction entre magie et religion. Pour eux, magie avait comme caractéristique une nature physique. La religion était le résultat d'un avancement conceptuel de la pensée humaine. C'est ainsi

que Durkheim voyait la religion comme un phénomène communautaire alors que la magie pour lui consistait en un acte solitaire et secret. «Le magicien a une clientèle, non une Église.» (Durkheim (1915/1960) p. 62) Les buts des opérations magiques étaient toujours physiques et concrets. Durkheim poursuit en précisant que les Romains, les Ojibway, et les Mélanésiens par exemple possédaient tous, sous une forme ou une autre, un gardien-génie personnel qui pouvait oeuvrer à des fins individuelles. (Durkheim (1913/1967) p. 63)

Malinowsky a rejeté ces arguments en précisant que le rôle des opérations magiques n'étaient pas nécessairement d'obtenir mais de se débarrasser. Écarter les démons, les calamités, les malheurs de toutes sortes. Sous cette fonction, elles apportaient un soulagement à l'incertitude et à l'anxiété. Au cours de ses recherches sur le terrain en Mélanésie, Malinowski a remarqué le comportement général des autochtones et l'usage régulier de procédures magiques. La plupart des instances où il y avait recours à la magie étaient là où l'imprévisible régnait. Ainsi, la pêche dans les lagons ne s'accompagnait pas de magie. Après tout, l'environnement était familier et les résultats plus ou moins certains. Il n'en était pas ainsi des expéditions de pêche en haute mer. Celles-là débutaient après la conduite de rites magiques. Ils étaient manipulatifs et s'opéraient avec des formules et des attitudes de commandements. Leurs buts n'étaient pas de faire en sorte que la pêche soit fructueuse mais plutôt de prévenir qu'aucunes calamités ne surviennent. (Malinowsky (1955) pp. 25-35) La magie était le résultat d'états émotifs en face de l'incertitude et des dangers. (Evans-Pritchard (1965) p. 40) Evans-Pritchard, un critique de Malinowsky, croyait que

l'utilisation de la magie n'était pas pour éliminer les tensions mais plutôt de prévenir ces dernières de se manifester. (Evans-Pritchard (1965) p. 45)

De toutes ces tergiversations intellectuelles, il semble en ressortir la difficulté de produire une définition acceptable du mot magie. Nous ne voulons pas nous engager dans les controverses qui sont survenues autour de ce concept. Nous renvoyons le lecteur au résumé du débat par Bell. ((1997) pp. 46-52) Nous sommes de l'avis que celui-ci fut résolu partiellement par Mary Douglas (1978) qui a tranché avec la simple réflexion que la magie est d'abord et avant tout un rituel, un «ritualisme magique». (Douglas (1978) p. 28) C'est-à-dire que toute magie s'opère à l'intérieur d'un comportement prédéterminé qui est une réflexion de formes particulières de l'organisation sociale.

Ces formes particulières que sont les usages rituels chinois ont été discutés au chapitre trois. Nous avons vu comment le MMVR parlait un langage rituel similaire et que son introduction en terre chinoise, à ce niveau du moins, ne fut pas difficile. Son discours est une grammaire de pétitions et d'incantations. Par contre, la langue même du MMVR est tout autre chose. Les *dhāraṇī* ne signifiaient rien de compréhensible pour la plupart des chinois, même pour les lettrés. C'était un langage secret et élitiste, seulement compris des initiés de hauts calibres, les sages immortels dans l'imagination populaire. C'était un dialecte céleste. Nous avons choisi cette dernière expression pour les connotations bien chinoises qu'elle évoque. Comme nous l'avons démontré, l'occultisme a une longue histoire en Chine. L'incompréhension des

paroles mystiques n'était pas un phénomène nouveaux. En fait, une société élitiste de lettré qui domine socialement, politiquement et culturellement une grande population paysane, elle-même illettrée, représente un terrain particulièrement favorable pour le développement d'une vénération populaire envers l'écriture et les graphies (Fairbank & Reischauer (1989) p. 26), et un folklore d'êtres transcendants parlant un langage inintelligible mais plein de puissance. Cet accès dénié aux illettrés rendait ces derniers particulièrement susceptibles au contrôle idéologique de l'élite et limitait leur culture aux contes populaires, légendes, aux sermons, et aux racontars. (Johnson (1985) p. 38)

La culture populaire de la Chine traditionnelle n'était pas inconnue de l'élite. Elle fut mise par écrit et disséminée à travers les différentes couches des lettrés, notamment par l'entremise de la société féminine. (Issei (1985) p. 143) Certaines ballades populaires devinrent même des classiques étudiés par les membres de l'aristocratie. Il y avait donc un mouvement culturel depuis le haut de la société vers le bas et vice versa. (Issei (1985) p. 159; Mair (1985) p. 356) Aussi, nous croyons que même si le langage des formules sanskrites du MMVR était hermétique, la récitation de ces formules par des spécialistes d'un culte élitiste était culturellement acceptable. Cela s'inscrivait à l'intérieur d'une mystique cultivée par les adeptes de la magie et de l'occultisme.

Comme nous l'avons mentionné dans ce chapitre, le symbolisme profond du rituel n'est pas toujours connu des officiants. La conduite du rite depuis son début jusqu'à sa conclusion est nécessaire, mais aussi longtemps que l'acte soit posé proprement en accord avec les règles, sa fonction a été rempli. L'analyse de la signification exacte du

sens des formules est probablement possible. Elles prennent une place considérable dans notre écrit mais leur sens est trop hermétique et dépassent notre expertise à les déchiffrer. Le MMVR n'est pas le seul rituel à utiliser de tel combinaisons de sons mélangés à des phrases ou mots intelligibles. Nous avons déjà souligné l'usage des syllabes-germes utilisées pour les invocations comme pour les *mantra* et les formules magiques à travers la tradition bouddhiste en général. (Chapitres deux, trois et quatre)

Stanley Tambiah a remarqué une hiérarchie dans les sons invocatoires utilisés dans le bouddhisme singalais. Celle-là se manifestait par le dialecte utilisé dans les formules apparemment inintelligibles qui ajustaient leur langage en accord avec la divinité ou le démon à qui ils s'adressaient. Le sanskrit était utilisé lors des adresses aux dieux hindous. Le *pāli* servait pour les formules dédiées au Bouddha et qui narraient les thèmes de ses enseignements. Le cingalais racontait les mythes. Lorsque les démons nécessitaient des interventions, on utilisait un mélange de mots provenant du persan, bengalais, tamil, *pāli*, sanskrit, malais, et telugu. (Tambiah (1968) p. 177) En plus, le mode du langage changeait en accord avec les personnages divins qui étaient invoqués aux différents moments du rite. Ainsi, le langage des démons aurait été construit pour manifester force et pouvoir avec une intelligibilité nulle.

Tambiah poursuit en signalant trois différents usages du langage qu'il a pu remarquer de leur utilisation dans les rites du nord de la Thaïlande. 1) Il y a la récitation des *sūtra* bouddhistes en *pāli*, une langue canonique morte, qui par conséquent rend les textes incompréhensibles à la population. 2) Dans les rites communautaires d'inaugurations

et les autres cérémonies populaires, on utilise le vernaculaire connu de tous. 3) Dans les rites qui nous intéressent, c'est-à-dire les exorcismes, des mantras secrets sont utilisés. Cela est plus ou moins entendu de la part des participants car le contexte permet cet état de choses. (Tambiah (1968) p. 179) Ici, nous rejoignons ce que nous venons de proposer plus haut. Les incantations sont un langage ésotérique et une manière de communiquer avec les démons qui sont censés en comprendre le sens. Le comportement de l'exorciste lors du rituel le transforme en mangeur de démons. Il fait tout pour avoir l'air plus méchant et puissant que ses adversaires. Tambiah l'appelle: «la thérapie de choc.» Dans ce contexte, les onomatopées et les syllabes sont prononcées avec force. (Tambiah (1968) p. 179)

Les rites bouddhiquesSingalais utilisent le *pāli* qui est réputé posséder, encore une fois, un certain charisme. Les *sūtra* chinois, incluant le nôtre, ont toutefois été traduits dans la langue de Confucius, à l'exception des formules qui ont été conservées en pseudo-sanskrit.⁵³ Quel en est la raison de cet hermétisme apparent? Trois raisons sont évoquées. 1) Le Bouddha a enseigné par l'entremise des mots. 2) Le Dharma, sa doctrine, en est la collection. 3) La Sangha, la communauté, a toute légitimité, par le bienfait de ses pratiques du Dharma, à réciter les mots du Bouddha. Le mot possède un certain pouvoir, même s'il n'est pas nécessairement compris.

Tambiah a conçu son usage rituel sous deux catégories empruntées aux linguistes: la métaphore et la métonymie (l'expression du tout par une de ses parties). (Tambiah

⁵³Voir chapitre cinq au sujet des langues canoniques bouddhiques.

(1968) p. 189) Dans le MMVR, la menace de faire éclater la tête du démons hostile en sept morceaux comme l'*arjaka-mañjarī* est une métaphore. Elle produit une image qui transmet l'idée du geste et du but recherché. La plupart des rites font état de l'utilisation de métaphores.

Le *mantra* suivant: «Jaya jaya sujaya!» («Victoire victoire victoire totale!»)(Beyer (1978) p. 226) prononcé à la conclusion d'un rituel est une métonymie. Elle est une exclamation qui exulte non seulement des émotions mais aussi un sens bien précis qu'il est inutile d'élaborer à cause de son contexte explicite. Aussi longtemps que l'on demeure avec des mots qui possèdent un sens, même sans lien au niveau grammatical, le geste contextuellement parlant, est clair. C'est pourquoi Tambiah a vu les opérations magiques comme étant des gestes expressifs et métaphoriques qui complétaient les entreprises auxquels elles se joignaient. À l'analyse de rituels mélanésiens décrit par Malinowsky (et mal compris par ce dernier), il a clairement démontré comment la plupart des incantations prenaient sens lorsqu'elles étaient mises en contexte avec les activités, hors rituel, qui s'ensuivaient. Ainsi, les formules d'offrandes: «Om argham ah hum! Om padyam ah Hum!» («Om de l'eau pour le visage ah hum! Om de l'eau pour les pieds ah Hum!»), prennent tout leur sens lors de la présentation des offrandes. Elles sont des procédures de bienséances (les *upacāras*) utilisées traditionnellement en Inde à l'occasion des réceptions royales et du culte.

(Eck (1985) p. 47) Là où nous commençons à avoir de la difficulté est lorsque l'on entreprend de comprendre le sens des syllabes qui entrecoupent les mots qui ont une signification.

Plusieurs hypothèses ont été avancées à ce sujet. Les premières par les spécialistes bouddhistes qui ont aussi cherché à comprendre le geste de leurs formules. Nous nous sommes déjà étendus sur le sujet au chapitre trois. Le symbolisme des syllabes-germes en est un mais il demeure quand même un bon nombre de syllabes qui, comme dans les formules du MMVR, sont répétées dix fois et mêmes plus. Il y a des *dhāraṇī* qui consistent en sons et qui sont très difficiles à comprendre. Leur hermétisme est total. Par contre, comme l'a suggéré Fritz Staal, si ces formules correspondaient à une structure musicale, probable avec la nature théâtrale du rituel, alors la position des syllabes répondraient aux demandes du rythme et de la rime. Dans une culture orale, les rythmes et les sons qui sont coordonnés possèdent des fonctions mnémoniques bien connues. (Staal (1989)) Là où les sons en question auraient fait partie d'un système de comportement non-verbal, c'est-à-dire de signes, de gestes et d'onomatopées, ils auraient la valeur de métonymies.

Les constructions philosophiques similaires à la formule de l'*aparacana* nous semblent des constructions idéologiques sophistiquées mais qui, en définitive, n'ajoutent pas à la légitimité, de la conduite du rituel. Elles sont des créations philosophiques qui possèdent des valeurs intrinsèques qui sont nécessaires dans la société des croyants. La littérature spéculative bouddhiste, l'*abhidharma* et les commentaires tantriques, contient de vastes corpus interprétatifs, écrits par des adeptes passionnés des pratiques et de la philosophie bouddhiste. À l'image des francs-maçons créoles de la Sierra Leone, il y en a qui en retirent de grandes satisfactions personnelles. Certains utilisent

ces enseignements pour poursuivre leur quête de la vérité, et dans le cas des bouddhistes, pour l'atteinte de l'Éveil. Cette profusion de significations dérivés du symbolisme partout présent dans les rituels et les textes ésotériques est une nécessité. Pour ceux qui les valorisent, il n'y a rien de comparable pour l'inspiration, la profondeur des émotions, l'émoi des découvertes philosophiques et mystiques ainsi que le sens personnel qu'ils provoquent. Les rites et toute l'appareillage symbolique qui les accompagnent procurent une vision du monde ainsi que de la place de l'humain en son sein. Le MMVR expose une certaine vision de l'ordre des choses ainsi qu'une méthode pour l'action. Ces significations sont nécessaires car elles doivent être présentes pour ceux qui les recherchent. Mais elles ne sont pas essentielles pour les spectateurs et acteurs principaux du rite. Nous voyons la place de notre texte dans l'arsenal d'Amoghavajra comme une arme auquel il a pu faire appel pour remplir ses fonctions d'officier de la cour. Un outil aussi essentiel que la demande qu'on en a faite de son usage, sa pertinence se balançant au grés des caprices des circonstances du moment. Le MMVR a probablement nécessité le support de l'appareillage mystique et philosophique du STTS car l'économie du premier dans ses formulations doctrinales demande une exégèse extérieure. C'est ce que nous croyons qu'Amoghavajra aurait fait en utilisant les principes du STTS pour la pratique du MMVR et possiblement aussi pour son exposition. Si le MMVR avait contenu de tels principes ouvertement dogmatiques ou philosophiques peut-être aurait-il été maintenu dans le courant principal des pratiques bouddhiques qui eux possédaient tout l'apanage nécessaire pour la création de cycles de pratiques, tantriques ou autre.

Le culte de Mahāmāyūrī comme *dhāraṇī* personnifiée a certainement dû prendre son essor au temps de Śrimitra. Il atteignit son apogée avec les traductions de Yijing et d'Amoghavajra pendant la dynastie des Tang. À partir de cette période, le culte semble s'être poursuivi avec la spécialisation de rites prophylactiques pour écarter les maladies et les calamités. Il n'y a pas de discours connu sur le MMVR qui dépeint Mahāmāyūrī sous la forme de *yidam* ou divinité tutélaire qui mène l'adepte à l'Éveil. Malgré cela, le charisme de sa personnalité semble avoir perduré car elle est toujours vénérée aujourd'hui en tant que membre des *pañrakṣā* ou membre du plus grand panthéon du Garbha-dhātu *maṇḍala*. Les Tibétains semblent avoir été familiers de la pratique de son culte sous une forme ou une autre car un contemporain de Tsong Kha-pa, gZhon-nu-dpal (1391-1481), ne manque pas de citer une prédiction du Mañjuśrīmūla tantra associant Nāgārjuna et Mahāmāyūrī.

«In four hundred years after the death of the Tathāgata, there will appear a monk named Nāga. He will benefit the Doctrine, and will attain the pramuditā stage, and will live for six hundred years. This Great Soul will attain realization with the help of the Vidyā Mahāmāyūrī...» (Roerich (1949) p. 34)

La mémoire de son pouvoir a probablement été absorbée dans l'iconographie des nombreuses divinités qui furent modelées après elle comme certains aspects de Tārā et d'autres membres du clan d'Amoghasiddhi comme Waddell l'a proposé. En cela, nous

pouvons affirmer qu'elle fut un des premiers modèles les plus influents qui servit à la création du panthéon et peut-être même à celles de divinités qui maintenant possèdent leur propre cycle tantrique.

Les propriétés démonifuges et d'augures du Paon demeurent toujours associées au rituel. Le «vase de travail» (*las-bum*), une petite cruche utilisée pour la purification et les rituels de consécration est toujours surmonté de quelques plumes de paon. Ce vase est utilisé pour générer à l'intérieur, dans son eau sanctifiée, la présence de divinités courroucées comme Hayagriva. Celles-ci seront mises en action pour éliminer les obstructions de toutes sortes qui pourraient nuire au rituel. (Beyer (1978) pp. 409-414)

Certaines de ces divinités générées par le pouvoir de l'évocation et des visualisations sont venues à occuper le centre de leur propre *maṇḍala*. D'autres ne sont que des noms oubliés. De notre Mahāmāyūrī, il ne reste que son symbole. Un piètre souvenir d'une divinité qui, à une autre époque, semblait destinée à occuper une place plus importante dans le panthéon bouddhique.

Deuxième Partie

I. Introduction à la traduction du MMVR

Tout essai de traduction d'un écrit bouddhiste chinois se voit confronté à de grandes difficultés d'interprétation et de choix souvent difficiles. Ce, particulièrement lorsqu'un texte se veut une traduction d'un «original» sanskrit.

Lewis Lancaster dans son article sur la littérature bouddhiste a bien souligné l'ampleur du problème. La tradition bouddhiste fut d'abord une tradition orale. Ce n'est que bien plus tard que les paroles (*sūtra*) du Bouddha Śākyamuṇi furent mis par écrit. Les propos du fondateur ayant été transmis oralement, le furent en plusieurs langues. Celles-ci étaient présumément des dialectes indiens. Le sanskrit, qui a bien souvent été considéré comme la langue originale des textes bouddhiques, n'est en fait qu'une des langues utilisées pour consigner les textes. Le *pāli*, le *prākṛit*, et une forme hybride de sanskrit sont aussi d'autres langues qui furent utilisées. (Lancaster p. 219) De ces différentes sources, des textes furent traduis en tibétain, en chinois et en d'autres. langues de l'Asie Centrale.

Bien que la langue écrite tibétaine ait été presque construite pour accomoder les règles grammaticales sanskrites (Beyer (1992) pp. 345-350), il n'en a pas été ainsi du chinois. Cette langue est tout à fait étrangère aux finesses grammaticales du sanskrit ou des autres langues citées plus haut.

Lancaster précise avec éloquence pourquoi les éditeurs de textes bouddhiques sanskrits font peu usage du chinois.

“One reason for this lapse is that Sanskrit editors find little in the Chinese to assist them with the details of making decisions about the best reading. That is, editors of Indic manuscripts are faced with nouns in three numbers; with three genders; with verbs in three persons and three numbers; with present, imperfect, imperative, optative, perfect, aorist, future and conditional; modes and tenses; with active, middle and passive voice; with intensive, desiderative and causative conjunctions. How far short of their needs is the Chinese with regard to such fine points of grammar, for the language has no inflections for case, number, tense, mood or voice.” (Lancaster p. 222)

Les versions chinoises ont parfois mille ans d'ancienneté sur les «originaux» sanskrits. Ainsi, la version sanskrite la plus ancienne du MMVR est du XVII^e siècle alors que celle de Sengjiapoluo remonte à 516! (Lévi (1915) p. 26) Il n'y a pas de texte sanskrit de l'époque que l'on pourrait définir comme celui qui fut la base des traductions chinoises.

Le prêtre Shingon Shuyo Takubo fit de grands efforts pour reconstruire un original sanskrit. Pour cela, il utilisa toutes les versions chinoises, tibétaines et sanskrites

disponibles du MMVR. En plus, il fit appel aux versions des *paritta pāli* du Dīrgha-
nikaya pour s'aider dans ses reconstructions. Il n'y a pas de doute que cet effort a porté
fruits et nous avons une version, nous dirions, «utopique» du MMVR. Pour ceux qui ont
un intérêt pour le culte de Mahāmāyūrī et sa pratique dans le cadre d'une poursuite
religieuse, cette reconstitution pourrait être d'une grande utilité.

Toutefois, le but de notre traduction était surtout de rendre disponible une version du
MMVR qui fut probablement très autoritaire et représentante d'un aspect du
bouddhisme ésotérique chinois à son apogée. Telle fut une des raisons pour laquelle
nous avons choisie celle-ci.

Amoghavajra, né à Śri Lanka en 705, arriva en Chine en 715.¹ Il grandit en Chine sous
la tutelle de son maître, un patriarche du bouddhisme ésotérique, Vajrabodhi. Son
éducation chinoise et sanskrite étaient remarquables et ses relations avec trois
empereurs des Tang nous témoigne de ses réalisations. Celui-ci a produit une
traduction chinoise du MMVR qui nous a semblé la plus explicite et la plus
systématique dans son langage et ses translittérations sanskrites. Amoghavajra y a
même ajouté une version sanskrite qui fait toujours partie du Taishō, le T. 983b.
Celle-ci ne contient pas toute la version chinoise mais est plutôt un genre de précis sur
les formules sanskrites. Elle est difficile à lire et ne nous a presque pas servi pour notre
traduction. Takubo a su l'utiliser à meilleur escient et l'a incorporée à l'intérieur de son

¹À moins qu'il soit autrement spécifié, les informations sur la vie d'Amoghavajra proviennent des
recherches de Chou Yi-liang (1945) sur les trois grands maîtres du tantrisme des Tang. La section
particulière à Amoghavajra se trouve entre les pages 284 et 307.

oeuvre. C'est la raison pour laquelle nous nous sommes appuyé sur la reconstitution de Takubo en ce qui concerne les formules du MMVR.

Nous devons avertir les lecteurs que nous n'avons pas cherché à produire, ou à établir une traduction autoritaire d'un texte qui possédait un original sanskrit. En fait, il est possible qu'il y ait eu plusieurs versions sanskrites comme nous le témoigne les différents recensements du MMVR. Comme Paul Harrison l'a bien souligné dans le préluce de sa traduction du Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Samādhi-Sūtra, la notion d'un texte original sanskrit est une «convention». La plupart des *sūtra* du mahāyāna ont subi des changements pendant les quelques siècles de leur existence. Il n'y avait pas d'original sanskrit unique qui servit aux différentes traductions chinoises et tibétaines, et un même *sūtra* possède généralement plusieurs versions. (Harrison p. xxxiv) Les différentes traductions, versions et recensions de la Prajñāpāramitā illustrent éloquemment ce qu'une tradition a pu faire à partir d'un seul texte, voire même si celui-ci n'a jamais existé. Les écrits bouddhiques, étant nombreux, la tâche d'étudier ceux d'un même thème, comme le corpus de la Perfection de la Sagesse, en est une d'une énorme envergure. (Conze (1984) pp. x-xi) La section de la Prajñāpāramitā du canon chinois prend huit volumes du Taishō avec quarante-et-un titres (T. 220-261). (Répertoire pp. 32-36)

Malgré la difficulté de croire à un texte sanskrit unique comme étant la source de toutes les traductions subséquentes en chinois ou en tibétain, les versions chinoises du MMVR de Sengjiapulo, Yijing, et d'Amoghavajra sont si près l'une de l'autre qu'il est ici

permis de sérieusement considérer cette possibilité. La traduction tibétaine fut probablement faite une centaine d'années après celles de Yijing et d'Amoghavajra. Elle est remarquable par sa similarité avec les versions chinoises. Son texte diffère que très peu et Takubo dans sa reconstruction y a fait appel à plusieurs reprises. Une lecture attentive de ce dernier, car il a prit soin de noter ses sources et leurs divergences, peut permettre d'évaluer les degrés de différences et de similarités entre les quatre versions, celles de Sengjiapoluo, Yijing, Amoghavajra, de Śilendrabodhi et les autres. Celles-là sont minimales et en prenant le texte d'Amoghavajra comme base, on peut aisément le retrouver à l'intérieur de toutes les autres versions mentionnées. Les versions chinoises sont presque des traductions différentes d'un même texte. Ainsi, on pourrait reconnaître un texte unique à la lecture comparée des trois versions chinoises.

Alors pourquoi un si grand nombre de traductions d'un même ouvrage? Il nous vient à l'esprit trois raisons principales:

1) La première, est probablement due à la connaissance du sanskrit et à la familiarité des traducteurs avec les personnages du panthéon qui habite le MMVR. Lévi l'a très bien mentionné, et au risque de nous répéter, nous voudrions réitérer ses observations sur les fréquentes méconnaissances de Sengjiapoluo et de Yijing dans leurs reconstructions des noms divins. Ainsi, Lévi a remarqué chez Sengjiapoluo que ce dernier n'a pas reconnu Viṣṇu et l'a traduit par Vipnu. Il a encore déformé des mots sanskrits en les séparant et ainsi l'adjectif *vyatipāti* est devenu *vyatihāni* et

madhyamakīya à été divisé en deux mots: *madhyama kīyasau*. (Lévi (1915) p. 26 n. 1)

Yijing, quand à lui, a sacrifié l'exactitude des noms divins au profit du style et pour faire entrer ceux-là dans le rythme du vers pentasyllabique chinois, il a amputé plusieurs noms de quelques syllabes. (Lévi (1915) p. 27)

2) La deuxième raison, hypothétique, est de l'établissement d'une école et des écrits de son corpus canonique. Au Tibet, les différents groupes bouddhiques se différencient les uns des autres par leur adhésion à certaines traductions du canon bouddhiste. Ainsi, le groupe des Anciens (*rnying-ma-pa*) trouve-t-il son autorité sur la transmission des enseignements bouddhistes dans les premières versions tibétaines des écrits bouddhistes, les «vieilles traductions» (*snga'-'gyur*). Les autres écoles, les *sar-ma-pa*, c'est-à-dire, les «nouveaux», ou encore les «traductions subséquentes» (*phyi-'gyur*) sont ceux qui retrouvent leur autorité scripturale dans les traductions qui suivirent la réintroduction du bouddhisme au Tibet après le XII^e siècle. (Thondup p. 77)

Amoghavajra est connu pour avoir traduit un grand nombre d'écrits qui furent déjà traduits dans le passé. Il en fut ainsi pour ses traductions du STTS (T. 865) et la traduction de Vajrabodhi (T. 866); du Renwang jing (T. 246) sur celle de Kumārajīva (T. 245); ou encore de sa version du Ghanavyūhasūtra (T. 682) sur celle de Divākara (*Dipociluo* 地婆詞羅)(613-688) (T. 681), et ainsi de suite.

Le tantrisme est très insistant sur la lignée de transmission de ses enseignements ésotériques. Ils sont conférés par l'initiation et les instructions personnelles du maître

au disciple. Tsong-kha-pa stipule trois types de conditions qui donne autorité sur la transmission des enseignements. Elles sont: 1) révélation directe d'une divinité ou d'un maître par une vision; 2) transmission directe et instructions à travers les générations; et 3) maîtrise des cinq sujets académiques bouddhiques (c'est-à-dire, philosophie bouddhiste, non-bouddhiste, grammaire et logique, arts, et médecine) (Tshong-kha-pa (2000) pp. 42-43 et 380 n. 43) Certains groupes tibétains, comme celui des Kagyudpa (*bka'-brgyud-pa*), ne se réfèrent même pas à un corpus d'écrits mais plutôt à un système d'enseignement ésotériques et de pratiques entièrement transmis de manière orale, de maître à disciples, d'où leur nom de *bKa'-brgyud-pa* ou «gens de la transmission orale [des enseignements tantriques]». Dans cette école, il y a un bon nombre de traditions locales qui s'identifient aux maîtres particuliers de la lignée de transmission de leurs enseignements et pratiques. (Thondup pp. 48-56) Ainsi, il est très probable qu'Amoghavajra qui était un maître transmettant l'héritage spirituel de sa tradition ésotérique dans le secret des initiations eut comme but le développement d'un corpus littéraire propre à son école.

3) Une troisième raison aurait pu être celle de la difficulté d'acquisition ou de la disponibilité des textes. À cette époque, il est plus que probable que la circulation de certains textes était restreinte. Il est possible qu'Amoghavajra n'ai pas été au courant des traductions précédentes du MMVR. Quoiqu'il opérait avec le support impérial et que cela en soit aurait dû lui ouvrir toutes les portes nécessaires pour la consultation des versions antérieures, nous n'avons pas d'information pertinente qui nous permettrait de confirmer ou encore de d'invalidier cette hypothèse.

À cause des trois versions similaires dans leurs contenus du MMVR, théoriquement, il serait donc possible de prendre en considération un original sanskrit qui aurait déjà été complètement formé au plus tôt à l'époque de Sengjiapoluo, c'est-à-dire en 516. Cette date donc nous servirait comme point repère pour la formation d'un écrit du prototantrisme. Cette période serait donc celle où le texte du MMVR se «canonisa» ou se figea pour devenir une institution. Cela correspondrait à un moment de célébrité d'un culte entre les années 516 (version de Sengjiapoluo) et le IX^e siècle (version tibétaine). Quoique la possibilité soit intéressante, il est inutile pour nous d'aller plus avant sur un terrain qui ne pourrait que mener à des conjectures sans finalités, et ce, malgré la fascination évidente d'un tel sujet.

La nature d'une étude du discours «interne» d'un texte et de ses modifications à travers ses différentes versions ne nous intéresse pas ici. Nous croyons plutôt qu'un écrit sacré nous parle d'avantage en tant que manifestation des conditions extérieures qui l'ont fait naître ou qui ont supporté son existence. Le MMVR est demeuré utile et «en vogue» aussi longtemps qu'il remplissait un fonction à l'intérieur de la société où il était utilisé. Le fait que cette société (chinoise, en ce qui nous concerne) ait commandé plusieurs traductions et versions successives nous indique sa pertinence jusqu'au moment où l'écrit fut relégué à l'oubli. Pour ce qui est du MMVR, nous ne savons pas si elle survit à la proscription de 845 et la destruction de l'école ésotérique en Chine. Il est donc difficile de nous prononcer sur cela.

Toute notre étude s'est concentrée sur le texte, dont nous offrons la traduction. Les discussions précédentes eurent pour objet de situer ses sources textuelles, ses sources panthéistiques, d'esquisser ses raisons d'être en relation avec le panthéon, le pouvoir des incantations, sa place dans l'évolution de l'ésotérisme et ses relations avec un patriarche qui l'a utilisé dans sa rhétorique théologique sur la défense nationale.

Quoique préliminaires, ces explorations nous ont permis de sonder une partie d'un vaste territoire qui a d'ailleurs toujours déconcerté ceux qui se sont intéressés à l'ésotérisme bouddhique. La traduction d'un tel texte, qui n'en est pas un de philosophie ou de théologie complexes, comporte pourtant sa part de défis. Ceux-ci furent surtout rattachés au langage très hermétique des incantations et du panthéon.

La seule lecture des formules translittérées fut une difficulté majeure. Un des objectifs initial du projet était de traduire les formules sanskrites de leur translittérations chinoises. Même avec l'aide des reconstructions du Taishō, des translittérations tibétaines, et des reconstructions de Takubo, la tâche n'a pu être faite. Plutôt que de suppléer la traduction d'un certain nombre d'entre-elles et de laisser les autres dans leur état original, nous avons préféré opté pour l'uniformité. La raison principale était le manque de sens, l'hermétisme total des formules. Le sanskrit utilisé dans les *dhāraṇī* n'en est pas un de perfection grammaticale. En fait, celui-ci semble être une forme hybride commune à bien d'autre textes de nature tantriques et possédant, comme celui-ci, un grand nombre de formules mystiques. Faute de commentaires sur le sens exact des mots ou syllabes contenus dans les *dhāraṇī*, toutes traductions s'avèrent hasardeuses. C'est pourquoi nous avons dû les laisser telles quelles et ne les avons que

transcrites.

Le chinois étant une langue particulièrement concise, il fut nécessaire de rajouter plusieurs mots pour donner sens au texte français. Les mots ajoutés apparaissent entre crochets selon les conventions modernes. Lors d'une incertitude de mot sanskrit, nous avons préféré prendre comme règle de suivre Takubo plutôt que les reconstructions du Taishō. Nous avons souvent ignoré la syntaxe du Taishō qui variait considérablement pour une même phrase possédant les mêmes caractères. Nous avons préféré notre propre interprétation qui était, à notre avis, plus juste que celle proposée. La méthode générale de traduction adoptée fut de lire toutes les versions chinoises, le texte de Takubo, et la version tibétaine en même temps pour établir la signification que nous pensions correcte de la version d'Amoghavajra.

Le texte primaire étant celui d'Amoghavajra, les autres ont servi à éclaircir le sens du premier. Nous avons fait attention de ne pas superposer une signification tibétaine qui n'aurait pu se retrouver à l'intérieur de la version chinoise. La possibilité d'une telle infortune demeure malgré toutes nos précautions. Nous assumons la responsabilité pour les distortions et les défauts de la traduction.

Malgré la façon comparative de procéder, il demeure quelques passages dont le sens nous a échappé. Ceux-là ont été dûment notés dans le texte ou en bas de page.

Le numéro des folios chinois de la version du Taishō apparaissent dans le texte entre

parenthèses. Lorsque les mots, entre parenthèses, ne possèdent pas d'abréviations, ceux-là sont sanskrits. Les abréviations utilisées pour cette traduction sont les suivantes:

Abbréviations

c. Chinois

DNBZ Dai Nihon Bukkyo Zensho. The Collected Works of Japanese Buddhism. Volume 55. The Suzuki Research Foundation (éd.) Tokyo: The Suzuki Research Foundation, 1971.

DTCM Dictionary of Traditional Chinese Medicine, Xie Zhufan et Huang Xiaokai. (éds) Londres: George Allen & Unwin, 1984.

FXXCH Foxue xiao cihai (佛學小辭海), Sun Jizhi (孫繼之), Taibei: Xinfeng Wenhua sheye gongsi, date non-disponible.

JEBD Japanese-English Buddhist Dictionary, Tōkyo: Daitō Shuppansha, 1965.

MDJT Mikkyo Daijiten. Matsunaga, Shōdo. (1933) Kyōto.

p. *pāli*

T. Taishō Shinshū Daizō-kyō, Takakusu Junjirō et Watanabe Kaigyoku,
éds, 85 vols, Tokyo: Taishō issaikyō kankō-kai, 1924-34.

t. Tibétain

II. Traduction¹ de la version chinoise d'Amoghavarajra du Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī
sūtra (T. 982)

Taishō 982.19: 415b

[Introduction²]

Hommages au Bouddha! Hommages au Dharma! Hommages au Sangha!²

Hommages aux sept bouddhas parfaitement Illuminés! Hommages au bodhisattva

Maitreya et les autres! Tous les mahāsattva bodhisattva, les nāgā, les bouddha-

solitaires (s.: pratyekabuddha) et les auditeurs (s.: śrāvaka),³ les [disciples à l'étape des]

Quatre Inclinations³ et des Quatre Fruits⁴ (s.: ānāgamin) [et] moi, ensemble honorons

avec révérence le Tathāgata et les autres, l'assemblée des saints.

Maintenant je récite le sūtra de la Mahā-Māyūrī-Vīdyā-rājñī. Que tout ce que je
recherche et demande [se réalisent, exactement] comme je le désire.⁵

Tous les deva, les divinités transcendantes; ou ceux qui demeurent sur la terre; ou qui

¹Pour des raisons de style, nous n'avons pas mis les mots sanskrit en italique comme le veut la pratique courante. Seul les notes en bas de page suivent la procédure normale.

²L'introduction d'Amoghavajra est très proche de celle de Sengjiapoluo qui fait prélude à la traduction propre du MMVR (T. 984). Yijing fait précéder la sienne d'une brève préface où il stipule que ce texte peut exaußer les vœux des rois, des ministres et des hommes et femmes de vertu (*guowang dachen shan nanzi shan nüren deng* 國王大臣善男子善女人等) (Taishō 985.19:459a10-11) On doit d'abord prendre refuge d'un coeur sincère auprès de la Mahāmāyūrī-vidyārājñī. Ensuite, si on suit les règles de la récitation, on ne sera pas déçu (*wu bu suixin* 無不遂心). Il procède alors aux salutations d'usage. (Taishō 985.19:459a11-16)

³Sengjiapoluo ajoute, les *arhat* (*luohan* 羅漢). (Taishō 984.19.446b25)

habitent dans l'espace; ou vivent dans les eaux; les différentes catégories de démons et d'esprits [et] les différentes dénominations de deva, les nāgā (lit. dragons), les asura, maruta, garuḍā, gandharvā, kinnarā, (415c) mahoragā, yakṣā, rākṣasa, preta, piśāca, kumbāṇḍa, bhūta,⁶ pūtanā, kaṣa-pūtanā, skandhā, unmāda, cchāyā, apasmārā, ostārakā,⁷ et tout le reste des démons et esprits; avec aussi les différents sorciers humains [et] les autres non-humains; tout ce qui est mauvais, empoisonné [et] nocif; tout ce qui est néfaste, toutes les maladies malignes [et] tous les démons [et] esprits, tous [leurs] émissaires; tous les ennemis haineux, toutes les terreurs, tous les différents poisons et les différents sortilèges, toutes les prières horribles; [et] ceux qui cherchent à couper court le destin des autres et génèrent un coeur empoisonné [et] nocif [et s'en

⁴Namo Buddhaya, Namō Dharmaya, Namō Sanghaya!

⁴Namo saptanam samyak sambuddhanam! Les sept bouddhas du passé qui sont: Vipasyin, Sikhin, Viśvabhū, Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa et Śākyamuni. (Lamotte (1958) p. 693) (FXXCH, p. 21)

⁴Si Xiang, (四向) que j'ai traduit ici par les Quatre Inclinations et qui indiquent les propensions des disciples aux différentes étapes de la voie du Theravāda. Ces étapes sont: 1. L'entrée dans le courant des pratiques bouddhistes (*srotāpanna*); 2. Un autre retour (*sakṛdāgāmin*); 3. Aucun retour (*anāgāmin*); et, 4. L'état d'Arhat (*arhat-pratipannaka*). (FXXCH p. 165) Voir aussi Prebish (1975) p. 3.

⁴Si Guo (四果), les Quatre Fruits, sont les résultats des pratiques des adeptes du véhicule des Auditeurs (Śravaka). Ils sont: 1. Le fruit d'entrer dans le cour et de trancher les concepts et les émotions qui attachent l'égo aux Trois Mondes; 2. Le Fruit d'un autre retour et l'élimination des désirs qui mènent aux six sortes de renaissances; 3. le Fruit d'aucun retour et l'élimination du désir pour l'existence en relation avec les mondes du désir. (*kāmadhātu*), et 4. le Fruit de l'état d'Arhat et l'annihilation complète de tous les désirs, ce qui terminera toutes renaissances dans les trois mondes. (FXXCH p. 167)

⁵Cette phrase est absente dans Sengjiapoluo. Elle est remplacée par: «Je désire que toute l'assemblée des esprits écoute mes paroles!» (*yuan zhu shenzhong ting wo suoyan* 願諸神眾聽我所言) (Taishō 984.19.446c1)

⁶Bhūta (*buduo* 部多). Les *bhūta* sont des fantômes. Leur chef est Bhūteśvara, une épithète de Rudra. Celui-ci «hante les cimetières et les lieux de crémation, des serpents sur la tête et un collier de crânes à son cou. Il est entouré d'une troupe de lutins et piétine les démons rebelles. Il se livre à la débauche et danse furieusement, échauffé par le vin...» (Daniélou (1992) p. 301) Voir aussi le MDJT (p. 1927b)

⁷Sengjiapoluo sépare en deux cette section avec les mots: «[Je souhaite [qu'ils] écoutent mes paroles!» (*yuan ting wo yan* 願聽我言) (Taishō 984.19.446c6)

prennent aux autres] qui n'ont pas d'abondance; ils sont tous venus entendre ma récitation du sūtra de la Mahā-Māyūrī-Vīdyā-rājñī.

Je renonce aux [différents] degrés de violence, aux émotions mauvaises [et] génère l'esprit de la compassion. Envers le Bouddha, le Dharma et la Sangha, je génère une foi claire et pure. Je dispose de l'encens, des fleurs, des breuvages [et] de la nourriture [en offrande] et souhaite joie et bonheur. Ecoutez mes paroles!

«Tad yathā ([Qui sont] comme cela): Kāli Karāli Kūmbāñḍi Śaṁkhini Kamalākṣi Harī- (416a) ti Harikeśi Śrīmati⁸ Haripīṅgale Lambe Prālambe Lambodari Kālapāse Kapāla Dhāriṇi Kalaśodari Yamadūti Yamarākṣasi Bhūtagrasanī!⁹ Praticche maṁ valigandhaṁ puṣpaṁ dhūpaṁ dīpaṁ valīṁ ca dāsyāmi rakṣatha māṁ parivāraṁ sarvasattvānāṁ ca sarvabhayopadrabhyo jīvatu varṣa śataṁ paśyatu śaradāṁ śataṁ sidhyantu me mantrapadāḥ svāhā!»⁹ Et ainsi de suite.

Tous les deva [et] esprits venez en réponse [à cette récitation et] rassemblez-vous pour

⁸Sengjiapoluo entrecoupe ici la formule sanskrite de noms divins avec une formule d'obéissance que l'on retrouve, chez Amoghavajra, avant la dhāraṇī. (Taishō 982.19:415c9-10) L'interstice de Sengjiapoluo va comme suit: «C'est avec compassion, [et] un coeur sincère que je souhaite [qu'ils] écoutent mes paroles [et] ainsi [génère] de la foi dans le bouddha, le dharma [et] la sangha.» (yi cibeī xinshanxin yuan ting wo yan rushi xin fo fa seng 以慈悲心願聽我言如是信佛法僧) (Taishō 984.19.445c10) Sengjiapoluo poursuit en répétant les huit premiers noms divins et complète la même formule de noms que celle d'Amoghavajra. La section qui suit chez Amoghavajra commençant avec: «praticche...svāhā!» n'est pas rendu en sanskrit mais est traduite d'une manière similaire à celle d'Amoghavajra qui suit dans le texte.

⁹Cette formule sanskrite n'est pas traduite par Amoghavajra. Il en supplée une version sanskrite en alphabet siddham dans le Taishō 983b.19:441b15-442a23. Elle consiste dans les noms de différentes divinités nommées plus tard à l'intérieur du texte. Les noms propres commencent tous avec une majuscule dans ma traduction.

accepter ces [offrandes] d'encens, de fleurs, de breuvages, [et] de nourriture. Émettez des pensées de joie et de bienveillance et protégez-moi, un tel,¹⁰ ainsi que tous mes proches. De la détresse, de toutes les peines, de toutes les maladies, de toutes les famines, de l'emprisonnement, d'être attaché, des endroits terrifiants, de tout [cela, nous voulons être] libérés. [Puis-je avoir] une longue vie et un destin de cent années; [et] souhaite voir la brillance de cent automnes, la force de compléter tout ce qui est recherché [et] de satisfaire [tous] les désirs.

Le sūtra de la Mahā-Māyūrī-Vidyā-rājñī sūtra, premier chapitre (c.: juan 卷).¹⁰

«Ainsi ai-je entendu¹¹: Une fois, alors que le Bienheureux demeurait dans le monastère d'Anāthapiṇḍika au Parc Jeta dans la cité de Śrāvastī¹², il y avait un moine du nom de Svāti qui avait quitté la laïcité¹³ depuis peu et avait reçu l'ordination¹⁴. Il était un étudiant de la Règle (vinaya). Il était allé ramasser du bois pour [le bain] des moines au campement. [Soudain,] un gros serpent noir sortit du trou d'un morceau de

¹⁰Cette section qui débute le sūtra n'a pas de titre chez Sengjapoluo. Elle semble faire partie intégrante du texte qui précède et que nous avons ici appelé l'introduction. (Taishō 984.19:446c25)

¹¹«Rushi wo wen 如是我聞». «Evaṃ mayā śruta:» «Ainsi ai-je entendu:» Formule bouddhique traditionnelle qui débute tous les sūtra Theravāda et qui identifie l'allocuteur comme étant Ānanda, le disciple principal du bouddha. Pour une description des critères d'authenticité dans le bouddhisme sino-japonais, voir: Tokuno (1990) et Mizuno (1982).

¹²Yijing y ajoute que le bouddha était en compagnie de 1 250 personnes. (Taishō 985.19:459c11)

¹³Chujia 出家. Lit.: «Quitter la famille» est une expression consacrée qui est toujours utilisée pour désigner prendre les ordres.

¹⁴Jinyuan (近圓) peut se traduire comme l'approche à l'ordination complète de moine. Probablement un noviciat, l'ordination de pravrajyā. Yijing traduit ci avec yuanju (圓具)(Taishō 985.19: 459c13) Voir Prebish (1975) pp. 1-2.

bois pourri et mordit le gros orteil du pied droit du moine. Le poison [se répandit rapidement] dans tout le corps [et le moine] perdit connaissance avec de l'écume [sortant de] sa bouche et ses deux yeux tournant au blanc. Au [même] moment, le vénérable Ānanda vit tout ce qui arriva au moine ainsi que l'action du poison qui créait une douleur extrême. Il alla prestement rejoindre le Bouddha [et] se prosterna à ses pieds.¹⁵ Il décrit au Bouddha, l'Honoré du Monde, ce qui était arrivé au moine Svāti, l'action du poison qui causait une douleur extrême, et tout ce qui fut mentionné plus haut.

(416b)

Le Grand Miséricordieux (mahākaruṇa) Tathāgata dit: «Comment peux-tu l'aider? Fais comme [je te] dis!» Alors le Bouddha dit à Ānanda: «J'ai la grande formule magique (dhāraṇī) de la Mahā-Māyūrī-Vīdyā-rājñī! Elle possède un pouvoir extraordinaire! Elle peut éliminer toutes les sortes de poisons, les peurs [et] les calamités détestables. [Si un tel] peut la recevoir, [il pourra] renvoyer [le mauvais sort] à sa source et tous auront leurs désirs [réalisés et] obtiendrons paix et joie. Toi, [Ānanda], maintiens¹⁶ [la pratique de] ma formule magique de la Mahā-Māyūrī-Vīdyā-rājñī!»

«Pour [le bienfait] du moine Svāti, utilise-la et secoure le. Trace¹⁷ un espace rituelique

¹⁵Lit.: «...il fit obéissance aux deux pieds [du bouddha]» (*li shuangzu* 禮雙足)(Taishō 982.19: 416a24)

¹⁶*Chi* (持) (Taishō 982.19: 416b3)

¹⁷*Jie* (結) se traduit ici littéralement par nouer, lier, attacher. Dans les rituels bouddhistes ésotériques au Japon, on délimite l'espace sacré en attachant les deux bouts d'une corde qui entoure le lieu. (JEBD pp. 169-170)

à même le sol [et à l'intérieur] délimite un maṇḍala.¹⁸ [Alors:] Décrètes qu'il obtienne l'apaisement de [ses] afflictions [et] de [ses] douleurs! Qu'elles soient toutes éliminées! [Fais de même pour] les autres et ainsi de suite, [ou pour ceux dont les peines sont] contrôlées¹⁹ par les deva et les nāgā; [ou pour ceux] contrôlées par les asura, [ceux] contrôlées par les maruta, [ceux] contrôlées par les garuḍa, [ceux] contrôlées par les gandharva, [ceux] contrôlées par les kinnara, [ceux] contrôlées par les mahoraga, [ceux] contrôlées par les yakṣa, [ceux] contrôlées par les rākṣasa, [ceux] contrôlées par les preta, la sorcellerie des piśāca, la sorcellerie des bhūta, la sorcellerie des kumbāṇḍa, la sorcellerie des pūtanā, la sorcellerie des kaṭa-pūtanā, la sorcellerie des skandhā, la sorcellerie des unmāda, la sorcellerie des cchāyā, la sorcellerie des apasmārā, [et] la sorcellerie des ostārakā, et ainsi de suite [contre les] oppressions [ou] pour la durée du sortilège. La Vīdyā-rājñī²⁰ sait qu'elle a l'habileté de protéger.²¹ Ordonnes qu'il n'y ait plus de chagrin et de craintes; et [qu'il y ait] une longue vie [et] une destinée de cent années!²²

Ou encore, s'il y a des malédictions horribles, des sortilèges, de la sorcellerie par

¹⁸J'utilise le mot *maṇḍala* dans cette phrase qui se répétera pour rendre le sens de «monde carré à coins» (*fangyü jie* 方隅界). (Taishō 982.19: 416b5) Ceci représente une simplification symbolique d'un monde associé à une ou plusieurs divinités bouddhiques. Voir MKDJ p. 451 上 *Jieshi* (結界), (*bhandhaya-sīman*).

¹⁹Une autre interprétation de *Chi* (持), maintenir, serrer, et par extension de circonstance, contrôler. (Taishō 982.19: 416b6) Ainsi, Yijing et Amoghavajra ont par exemple: «天龍所持» (Amoghavajra, *ibid.*)(Yijing Taishō 985.19: 459c24) et Sengjiapoluo a: «天持龍 ...». (Taishō 984.19: 447a4)

²⁰*Fomu mingwang* (佛母明王)(Taishō 982.19: 416b13)

²¹Cette phrase n'est pas dans Yijing ou Sengjiapoluo.

²²Yijing substitue ici pour: «protégez-moi, un tel, et tous mes proches!» (*yonghu wo moja bing zhu juanshu* 擁護我某甲并諸眷屬) (Taishō 985.19: 459c28)

d'autres personnes et [l'usage] de méthodes maléfiques de toutes sortes [comme ceux des] *kṛtyā*, *karmaṇa*, *kākhordda*, *kiraṇa*, *vetāla*,²³ *cicca*, [ceux] qui boivent le sang et la moëlle des autres, qui oppressent les gens par des artifices magiques, [et] par des imprécations rassemblent les démons et les esprits; qui font toutes sortes d'actions maléfiques, de nourritures mauvaises, d'effluves mauvaises,²⁴ d'ombres maléfiques, de regards mauvais, de dances maléfiques, [et] de passes maléfiques,²⁵ ou encore qui fabriquent des écrits horribles ou [causent] des révoltes secrètes mauvaises; [ou] ceux qui [veulent] faire ainsi pour des oeuvres maléfiques [et] désirent assister aux désordres. Ce [texte de la] *Vidyā-rājñī* protège cette personne [et] [ses] proches.²⁶ Ainsi, toutes les sortes de maux ne pourront faire de heurt. Et encore, pour la fièvre intermittente d'un jour, de deux jours, de trois jours, de quatre jours, ou qui continue jusqu'à sept jours, la moitié d'un mois, d'un mois, ou qui revient fréquemment le jour ou qui revient facilement instantanément. Toutes les [sortes] de fièvres intermittentes, les quatre cent quatre maladies; ou les fièvres fréquentes, une pathologie intermittente,²⁷ [et] le goître. Les démons et esprits (qui provoquent) les souffles forts pernicieux,²⁸ [et] la fièvre jaune; ou encore les trois collections de maladies, l'indigestion des liquides et de la nourriture; les douleurs de la tête, les douleurs de la

²³Daniélou (1992) traduit par esprits-magiciens (p. 330), et encore comme vampires qui animent les cadavres (pp. 470-471). *Vetāla* est aussi un compagnon de Śīva (p. 479). Les autres: *kṛtyā*, *karmaṇa*, *kākhordda*, *kiraṇa*, et *cicca*, me sont demeurés inconnus. Je n'ai pu trouver de références à leur sujet.

²⁴Lit.: crachats, vomissements maléfiques (*e tu* 惡吐). (*Taishō* 982.19: 416b17)

²⁵*E mo* (惡藥) (*Taishō* 982.19: 416b17-18)

²⁶*Yijing* a une phrase différente: «Reine! Protège-moi, un tel, [et] ordonne l'écart des difficultés!» (*Wang hu wo moja ling li youku* 王護我某甲令離憂苦) (*Taishō* 985.19: 460a9-10) Rien de pareil dans *Sengjiapoluo* à cet endroit de l'écriture.

²⁷*Pianxie bing* (偏邪病) (*Taishō* 982.19: 416b22)

moitié [du corps], les douleurs des yeux, des oreilles ou du nez; les douleurs des lèvres, de la bouche ou des joues; les douleurs des dents, des gencives, de la langue; et aussi les douleurs de la respiration, les douleurs de la poitrine, aux côtes et au dos; les douleurs au coeur, les douleurs à l'estomac, les douleurs aux reins, les douleurs aux intestins, les douleurs aux poumons, les douleurs à la rate, les douleurs aux genoux; ou encore les douleurs aux quatre membres, les douleurs aux parties cachées,²⁹ les douleurs au corps tout entier. Ainsi, tous les malheurs comme ceux-là [peuvent] être éliminés. Je désire la protection pour moi-même, un tel, et tous mes proches. J'ai délimité l'aire [rituélique], tracé le maṇḍala [et] récite cet écrit. Je décrète que tout soit pacifié! [Et à cet effet, je] prononce les gatha³⁰ [suivants]:

«Puis-je, durant les nuits, avoir le repos [de l'esprit et du corps],
 Les matins et jours, avoir [l'esprit et le corps] au repos,
 Et qu'à tous moments,
 Les bouddhas se souviennent de me protéger.»³¹

²⁸ *Feng* (風), dans le sens médical chinois et qui signifie un vent qui affecte négativement la santé. DTCM (p. 41)

²⁹ *Yinmi chu* (隱密處) (Taishō 982.19: 416b27)

³⁰ *Jiata* (伽他). (Taishō 982.19: 416b29)

³¹ Sengjiapoluo a une version plus simple et l'inclue dans une formule rituelle de demande. Ainsi: «...[Je] désire [que soit] éliminé, de moi un tel, de [mon] corps, maladies [et] difficultés. [Que] le jour et la nuit soient paisibles et heureux.» (*Yuan chu moujia shenti bingku ri ye anyin kuaile* 願除某甲身體病苦日夜安隱快樂) (Taishō 984.19: 447a14-15) Yijing, lui, traduit: «[Je] décrète que ta nuit soit paisible; matin et jour retournent à [leur] naturel [paisible]; et qu'à tous moments, les bouddhas se souviennent de me protéger.» (*Ling ru ye anyin zhouri yi furan yu yiqie shi zhong zhufu chang hunian* 令汝夜安隱晝日亦復然於一切時中諸佛常護念) (Taishō 985.19: 460a23-25)

Et la dhārāṇī se dit:

«Tad yathā. Iḍi viḍi kiḍi hiḍi miḍin iḍi meḍi dodumbā āḍe ghāḍe dugghāte hariṇi
 catuni harivogāḍi vaguḍi pānsu piśācini ārohini ḍorohini elā melā ele mele kele tili tili
 tili tili tili mele mele dume dume dudume iṭṭi miṭṭi viṣṭaddhe capale vimale huru
 aśvamukhi kāli kāli mahākāli karāli prakīrnakeṣi kulu kulu vapphulu vapphulu kolu
 kolu huru huru vahuru vahuru vāsādumbā vāsādumbā dodumbā dumadumbā garāyā
 velāyā parivelāyā piśu piśu hili hili hili hili hili hili hili hili hili mili mili mili mili
 mili mili mili mili mili mili tili culu culu culu culu
 culu culu culu culu culu muhu
 muhu mulu hulu hulu hulu hulu
 hulu hulu hulu hulu hulu hulu hu vā vā vā vā vā vā vā vā
 vā pā pā pā pā pā pā pā pā pā jāla dama
 damani tapa tapani jvala jvalani paca pacani duṃḍubi garjani varṣani sphoṭani tapani
 tāpani pacani pācāni hāriṇi kāriṇi kampani marddanī maṇḍitike kṣemaṃkari makari
 śākari sarkari karkar ṣavari śaṃkari jvalani duma dumbani sukusume golāyā velāyā
 parivelāyā varṣatu devaḥ samantena irikisi svāhā!»

Commentaire:³² Celui qui récite cet écrit doit maintenant mentionner ses
 préoccupations [et] doit déclarer ce qu'il désire. Si c'est l'heure du grand matin,³³ il est
 dit: «[Que] c'est pour ceux qui désirent que les deva fassent descendre la pluie.» Si

³²Ce commentaire est mots pour mots identique au texte de Yijing (Taishō 985.19: 460b22-29) Dans la version de Sengjiapoluo, le commentaire est absent et le texte passe directement aux prières aux nāgā-s. (Taishō 984.19: 447b-447c1)

³³Dazao(大早) (Taishō 982.19: 417a24)

c'est une période de pluies torrentielles, il est dit: «[C'est le temps d'agir pour ceux qui] souhaitent que les deva arrêtent la pluie.» S'il y a la guerre, des brigands, des épidémies, des famines rampantes [et] des temps malsains avec toutes sortes de dangers et de souffrances, pour agir en conséquences avec ces situations, il est dit: «Qu'il faut prier d'un seul coeur, sans autres pensées.»

«Ānanda! Il y les noms des rois nāgā. Il faut générer l'esprit de la compassion lorsqu'on récite leurs noms.

(417b)

[La dhāraṇī] qui est appelé: «Amasser et retrancher tous les poisons.»³⁴

Le roi nāgā des Dhṛtarāṣṭra, j'aime!

[Envers] les Airāvāṇa, je génère constamment [de la] compassion.

[Envers] Virūpakṣa, je génère aussi la compassion.

[Envers] les Kṛṣṇa-gautamaka, je compatis.

Le roi nāgā des Maṇi, j'aime!

[Envers] les Vasuki, je génère constamment [de la] compassion.

[Envers] Daṇḍa-pāda, je génère aussi de la compassion.

[Envers] les Pūṣa-bhadra, je compatis.

Anavatapta, Varuṇa,

Manjuruka, Takṣaka,

³⁴Pas de nom à cette formule chez Yijing (Taishō 985.19: 460b26) ou Sengjiapoluo (Taishō 984.19: 447b7).

Nanda, Upananda,

Je génère constamment envers ceux-là la pensée de la compassion.

Le roi nāgā des Ananta, j'aime!

[Envers] les Vāsu-mukha, je génère constamment de la compassion.

[Envers] Aparājita, je génère aussi de la compassion.

[Envers] les Cchitvā-sutena, je compatis.

Le roi nāgā des Mahāmanasvī, j'aime!

[Envers] les Manasvī, je génère constamment de la compassion.

Apalāla, Kālaka, Bhogava, Śravaṇeraka, roi nāgā et les autres,

Dadhimukha, Maṇi, Puṇḍarika nāgā, et Disāmpati,

Karkoṭaka, et Śamkhapāla, Kambala, Aśvatara, et envers tous les autres, je compatis;

Śāketa, Khumbhīra, Sūciroma, Uraga roi nāgā et les autres,

Le nāgā Rṣika, j'aime!

[Envers] les Pūṇakarma, les Śakaṭamukha, je génère aussi de la compassion.

Le nāgā Kolukena, j'aime!

Vātsīputra, Sunanda,

Erapatra grand roi des nāgā,

Lamburuka, j'implore votre compassion.

Le roi nāgā des Amānuṣa,³⁵ j'aime!

[Envers] le roi nāgā Uttaramānuṣa,³⁶ je réitère aussi [ma compassion]!

[Envers] Mṛgila, je génère constamment de la compassion.

³⁵Lit.: «non-humains». (*feiren* 非人) (*Taishō* 982.19: 417b18)

³⁶Lit.: «humains supérieurs». (*shangren* 上人) (*Taishō* 982.19: 417b18)

[Envers] Mucilimda, je compatis.

Qu'il y ait un roi nāgā qui circule sur la terre,

Ou un roi nāgā qui demeure toujours dans l'espace;

Ou qui réside sur le mont Meru,³⁷

Ou qui demeure immergé au milieu des eaux.³⁸

[Envers tous ceux-là et] le roi nāgā à-une-tête,³⁹ je compatis;

Et celui à deux têtes, [à lui] aussi je réitère [ma compassion]!

Et ainsi de suite, jusqu'à ceux qui ont plusieurs têtes,

Ceux-là et les autres rois nāgā, je les aime!

Ou encore, la catégorie des rois des nāgā qui n'ont pas de pieds,

[Ceux à] deux pieds, quatre pieds et les autres rois nāgā;

Ou encore tous les rois des nāga à plusieurs pieds,

Envers chacun, je génère un coeur [plein] d'une compassion inébranlable.⁴⁰

[Tous] ces autres rois nāgā ont, ensemble, une vertu majestueuse;

Ils ont l'apparence de puissance, la beauté en abondance, le renom.

Lorsque les deva et les asura, ensemble, font la guerre,

Il y a un grand esprit qui communique à tous la vaillance.⁴¹

Ne faites pas faire à ceux qui n'ont pas de pieds de me tromper inconsidérément!

³⁷ «... ye ca Meru-samāsritāḥ.» (Takubo, p. 6)

³⁸ *Zuo yi zhi* (作依止) (Taishō 982.19: 417b21) (*jala-nisritāḥ*) (Takubo p. 6)

³⁹ *Ekaśīrṣa* (Takubo p. 6)

⁴⁰ *Xiang hu nian* (相護念) (Taishō 982.19: 417b25) *sthāvarāḥ*. (Takubo p. 6)

⁴¹ Les quatre phrases débutant avec: «...ces autres rois» jusqu'à «..la vaillance.» ne sont pas présents dans la traduction de Sengjapoluo. (Taishō 984.19: 447c3)

Deux pieds, quatre pieds, ne vous envahissez pas!

Et en ce qui regarde tous les rois des nāgā qui ont plusieurs pieds,

Qu'ils ne heurtent ou ne haïssent jamais ma personne!

(417c)

J'aime tous les nāgā et les esprits,

Qu'ils soient sur la terre ou demeurent dans l'espace.

[J']enjoins⁴² toujours tous les groupes d'êtres vivants,

Que chacun génère un coeur de compassion [et] réitère [le vœux de] protection mutuelle.⁴³

Et encore, je souhaite à toutes les catégories qui contiennent des êtres,

Et aussi à tous les génies transcendants et les grands esprits,

De constamment percevoir toutes les bontés, de d'amasser le faste;

De ne pas regarder la transgression des sentiments [et] les fautes des oeuvres mauvaises.

J'émetts toujours le grand amour-compassion.

Puis-je avec [ce sūtra] éliminer tous les différents poisons malsains.

J'amasse l'abondance [et] écarte les calamités et les détresses.

Selon les circonstances, [je] maintiens et cultive (paripālanam)⁴⁴ la protection.

⁴⁴Namo 'stu buddhāya, (Salutations envers le Bouddha)

⁴²Ling (令). (Taishō 982.19: 417c2)

⁴³Sthāvaraḥ «imperturbable». (Takubo p. 6)

⁴⁴Translittération du sanskrit dans le texte. (Taishō 982.19: 417c7-10)

Namo 'stu bodhaye; (Salutations envers l'Éveillé;)

Namo 'stu muktāya; (Salutations envers le Libéré;)

Namo 'stu muktaye; (Salutations envers la Libération;)

Namo 'stu śāntāya; (Salutations envers le Pacifique;)

Namo 'stu śāntaye; (Salutations envers le Paisible;)

Namo 'stu vimuktāya; (Salutations envers le Délivré;)

Namo 'stu vimuktaye. (Salutations envers la Délivrance;)

Tous ceux qui ont la conduite pure,

Peuvent éliminer toutes les sortes d'actions mauvaises

(418a)

Je rend hommage aux Tathāgatas,

[Qu'ils] me défendent et me protègent constamment

Lorsque je rencontre toutes sortes de terreurs,

[Ou] pendant une époque de complet désordre,

Jointe à une période de calamités et de heurt,

De maladies aux transformations monstrueuses, et ainsi de suite,

Et tout ce qu'il y a au sein du poison,

Un temps sans bienfaits [et] accroissements.

Protégez-moi, ainsi que mes proches

Qu'il n'y ai pas de maladies [mais plutôt] une longue vie de cent années!⁴⁵

⁴⁵Yijing ajoute ici un commentaire: «Il faut mentionner son nom c'est tout, et dire ce que l'on recherche» (*zi shuo yi ming shuo suowei shi* 自說已名說所為事). (Taishō 985.19: 461a11)

Le Bouddha dit à Ānanda⁴⁶: «Autrefois, au sud des montagnes de neige, il y avait le roi Paon-à-l'éclat-d'or qui y vivait. Tous les matins, il récitait constamment la dhārāṇī de la Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī pour que la journée soit paisible. Au coucher du soleil, il [la] récitait pour que la nuit soit paisible.» Et aussitôt [le Bouddha] prononça la dhārāṇī, disant:⁴⁷

«Namo buddhāya namo dharmāya namaḥ saṃghāya. Tad yathā.

«Hu hu hu hu hu nāga le le dumba le le huya huya vija vija thusa thusa guru guru he cejini agalu elā melā ili melā tili melā ili tili melā dumbe sudumbe tosu tosu golā velā capalā vimalā iṭṭiri bhittiri riṭṭiri. Namo buddhānaṃ cilikisi godohikānāṃ namo 'rhatam hāla dāla varṣatu devaḥ samantena daśasu diśāsu. Namo buddhānāṃ svāhā!»⁴⁸

[Le Bouddha dit à Ānanda:] «Ānanda! Celui-là, le roi Paon-à-l'éclat-d'or, un jour oublia de réciter cette dhārāṇī de la Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī. Il se promenait en compagnie d'un grand nombre de beautés paonnes. Ils allèrent de forêts en forêts, [et]

⁴⁶Sengjapoluo continue avec une formule et le mythe du roi paon-à-l'éclat-d'or. (Taishō 984.19: 447c13)

⁴⁷Ici, Yijing rajoute une note spécifiant que les phrases débutant par *namo* (南謨) sont des salutations et doivent être prononcées en sanskrit. (Taishō 985.19: 461a16)

⁴⁸Yijing ajoute la formule pour les pétitions: «Le souhait que je cherche à satisfaire, moi un tel, et tous mes proches, je l'exprime [ici], cette affaire qui est recherchée.» (suo qiuyuanman wo ming moujia bingzhu juanshu shuo suo qiushi 所求願滿我名某甲并諸眷屬說所求事) (Taishō 985.19: 461a25-26) Yijing ajoute une petite note disant qu'il doit alors pleuvoir, etc., en accord avec le voeux. (Taishō 985.19: 461a27)

de montagnes en montagnes. Ensuite, pour [qu'il puisse] jouir de son ardent désir de faire l'amour et s'abandonner éperdument [au plaisir], il entra dans une grotte de la montagne. Ceux qui le haïssaient et désiraient le capturer, l'épiaient pour chercher à en prendre avantage. Ils réussirent en utilisant un filet à oiseaux à le capurer le roi des paons. Alors qu'il était attaché, [celui-ci] réfléchit, se rappela de la vérité et récita comme auparavant la dhāraṇī de la Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī. [Alors, ses] liens bien enserrés (418b) se délièrent d'eux-mêmes. Il put rejoindre ses proches et, en secret, atteindre son logis.»

Ensuite, il prononça cette dhāraṇī du Roi Éclatant,⁴⁹ [qui se] dit:

«Namo buddhāya. Namo dharmāya. Namaḥ saṃghāya. Namaḥ suvarṇāvabhāsasya
mayūra-rājñāḥ namo mahā-mayūrain vidyā-rājñair. Tad yathā. Siddhe susiddhe
mocani mokṣaṇimukte vimukte amale vimale nirmale aṇure paṇure maṅgalye hiraṇye
hir nyagarbhe ratne ratnagarbhe bhadre subhadre samanta-bhadre sarvārtha sādhanī
paramārtha sādhanī sarvānartha prasamāni sarva maṅgala sādhanī sarva maṅgala
vādhanī manasi mānasi mahā mānasi adbhu atyadbhute mukte vimukt mohani
vimohani mocanimokṣani acyut araje viraje vimale amṛte amare amaraṇi brahme
brahma svare pūrṇe pūrṇa manorathe mṛta saṃjīvani śrībhadre candre candra-prabhe
sūrye sūryakānte vītabhayesu varṇe suvarṇa-prabhe brahma-ghoṣe brahma-juṣṭe
sarvatra pratihate rakṣa māṃ māṃ svāhā namḥ sarva buddhānāṃ svastir havatu

⁴⁹Lit.: «vidyā-dhāraṇī» (*mingwang tuoluoni* 明王陀羅尼) (*Taishō* 982.19: 418b1) Pas de titre dans *Yijing* (*Taishō* 985.19: 461b4). *Sengjiapoluo* ne l'introduit pas et ne donne pas de titre. (*Taishō* 984.19:447c28)

jvālāmune sagrhe sagraṇe parivārasya sarva sattvānāñca rakṣaṃ kuruguptim
 paritrānaṃ parigrahaṃ parip lanaṃ śāntim svastyanaṃ daṇuparihāraṃ
 śastraparihāraṃ viṣa dūṣaṇaṃ viṣanāśaṃ sīmāvandhandharaṇī vandhañ ca kuru
 jīvantu varṣa śataṃ (419a) paśyantu śaradā śataṃ tadyathā. Juci guci mucī svāhā!⁵⁰

[Le Bouddha dit] ensuite à Ānandā: «Suvaṃbhāvabhāsa [se demanda], autrefois:

Comment serait-il possible que d'autres gens puissent s'approcher de moi?

Maintenant, je récite encore la dhārāṇī-essence⁵¹ de Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī.

«Tad yathā. Itti mitti tili mitti ili tili mitti tili mili mili tiliti lemitti cili mili mittivi mili
 tili mili tili mili stumbā suvacā cirikisi prabhinnamedī namob uddhānāṃ cilikisi cihnāsi
 prānta mūle itihārā lohita mūle tumbā ambā kuttī kūnatti kukanatti tilakuñjanatti
 aḍakavatyāyāṃ varṣatu devaḥ samantena navamāsan daśamāsān ili mili kili mili
 kelimeli ketu mūle dudumbe sudumode suḍumedī dalime santuvatte vusavatte vusare
 dhanavastarake dhanavastarake narkalā narkalime narkalite narmalike narakharima
 ghoṣe iti sarjjale tumbe tutumbe anatte ṇatte praṇatte aṇaṇatte aṇamāle varṣatu
 devonavodakena sarvataḥ samantena nārāyaṇi pārāyaṇi haritāli kuntāli ili misti kili
 misti kili tili misti ilime siddhyantu me drāmiḍā mantrapadāḥ svāhā!» (419b)

«Ānandā! Cette dhārāṇī-essence de la Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī, s'il y a une personne

⁵⁰Takubo p. 9.

⁵¹Xin tuoluoni (心陀羅尼)(*hṛidaya-dhārāṇī*) ([Taishō](#) 982.19:419a4) et Yijing ([Taishō](#) 985.19: 461a28) et Sengjiapoluo. ([Taishō](#) 984.19:448b1)

qui désire entrer dans un hameau, il est nécessaire de [s'en] rappeler; ou au milieu d'un désert, il faut aussi s'en rappeler; et au milieu de la route, il faut aussi s'en rappeler; ou au milieu d'un endroit où il n'y a pas de route, il faut aussi s'en rappeler; au moment d'entrer dans le palais d'un roi, il faut aussi s'en rappeler; au moment d'être assailli par des voleurs, il faut s'en rappeler; au moment des batailles, il faut s'en rappeler; au moment de difficultés [causées] par l'eau [ou] le feu, il faut s'en rappeler; au moment d'une assemblée d'ennemis haineux, il faut s'en rappeler; au milieu d'une foule, il faut s'en rappeler; ou lorsqu'un serpent, un scorpion ou d'autres [bêtes], piquent, il faut s'en rappeler; au moment où on est empoisonné, il faut s'en rappeler; et encore au moment de toutes sortes de terreurs, il faut s'en rappeler; au moment des fièvres [causées] par le vent pernicieux et la fièvre jaune, il faut s'en rappeler; ou au moment des trois classes de maladies, il faut s'en rappeler; ou lors des quatre cent quatre maladies, au début de chaque maladie, il faut s'en rappeler; ou encore au moment de l'arrivée de peines et d'ennuis, il faut s'en rappeler. Pour quelle [autres] raison [faudrait-il s'en rappeler]? Si, encore, il y a des gens qui, comme conséquences⁵² [à un karma négatif] reçoivent la peine de mort, ils peuvent s'en échapper par le paiement d'une amende; si comme conséquence ils doivent payer une amende, ils peuvent s'en échapper avec une bastonnade légère; si comme conséquence ils subissent une réprimande, ils peuvent s'en échapper avec crainte; si comme conséquence ils souffrent de peur, ils peuvent s'en échapper spontanément. Tous les chagrins et malheurs peuvent être éliminés au complet!»⁵³

⁵² *Ying* (應). (Taishō 982.19:419b10)

«Ānandā! Ce mantra (zhenyan 真言) de la Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī, tous les Tathāgata, ensemble, le proclament. Tu dois souvent en maintenir [la pratique, et] [lorsque tu] recherches la protection, [tu] dois mentionner ton nom [de cette manière]: «Moi, un tel,⁵⁴ je désire obtenir d'être libéré de toutes les sortes de craintes, [comme celles] du sabre, du bâton, de la cangue, [ou] d'être anéanti (lit.: englouti) par des temps difficiles. [Je] souhaite être libéré de tous [ceux-là,] rencontrer des bienfaits et ne pas encourir de calamités et de dangers, [d'avoir] une longue vie de cent années, [et] de voir cent automnes.»⁵⁵

«Ānandā! S'il y a des gens, des deva, des māra⁵⁶, des brahma, des śramaṇa, des brahmanes et d'autres, qui récitent, reçoivent et maintiennent [la pratique de] cette dhāranī de la Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī; qui délimitent d'autres aires sacrées [et] érigent d'autres maṇḍala;⁵⁷ qui prient pour de la pluie, de la protection, et d'un seul coeur acceptent et maintiennent [cette pratique, alors] je ne peux voir de deva, de nāgā, de démons et des dieux (gui shen 鬼神) qui peuvent leurs faire de mal.

Ces dénommés deva et devi, les fils deva, les filles devi, les pères et les mères deva ainsi que leurs amis et relations et ainsi de suite, avec [ceux de] leurs espèces, ne

⁵³Sengjiapoluo ajoute: «...[que sois] écarter toutes les maladies» (*li yiqie bing* 離一切病). (Taishō 984.19:448c1-2)

⁵⁴Absent dans Yijing. (Taishō 985.19: 462a12)

⁵⁵Tout ce paragraphe manque dans la version de Sengjiapoluo. (Taishō 984.19:448c2)

⁵⁶Mo (魔). (Taishō 982.19:419b18)

⁵⁷Jie qi dijie jie fangyu jie (結其地界結方隅界). (Taishō 982.19:419b19-20)

pourront pas leur faire de mal.

Si ce sont les nāgā, les nāgi, les fils nāgā, les filles nāgi, et les pères et les mères nāgā, ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les āsura, les āsuri, les fils āsura, les filles āsuri, et les pères et les mères āsura ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les maruta, les marutī, les fils maruta, les filles marutī, et les pères et les mères maruta ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les garuḍa, les garuḍī, les fils garuḍa, les filles garuḍī, et les pères et les mères garuḍa ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les gandharva, les gandharvī, les fils gandharva, les filles gandharvī, et les pères et les mères gandharva ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les kinnara, les kinnarī, les fils kinnara, les filles kinnarī, et les pères et les mères kinnara ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur

faire de mal.

(419c)

Si ce sont les mahoraga, les mahoragī, les fils mahoraga, les filles mahoragī, et les pères et les mères mahoraga ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les yakṣa, les yakṣī, les fils yakṣa, les filles yakṣī, et les pères et les mères yakṣa ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les rākṣasa, les rākṣasī, les fils rākṣasa, les filles rākṣasī, et les pères et les mères rākṣasa ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les preta, les pretī, les fils preta, les filles pretī, et les pères et les mères preta ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les piśāca, les piśacī, les fils piśāca, les filles piśacī, et les pères et les mères piśāca ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les bhūta, les bhūtī, les fils bhūta, les filles bhūtī, et les pères et les mères

bhūta ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les kumbhāṇḍa, les kumbhāṇḍī, les fils kumbhāṇḍa, les filles kumbhāṇḍī, et les pères et les mères kumbhāṇḍa ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les pūtana, les pūtānī, les fils pūtana, les filles pūtānī, et les pères et les mères pūtana ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les kaṭa-pūtana, les kaṭa-pūtānī, les fils kaṭa-pūtana, les filles kaṭa-pūtānī, et les pères et les mères kaṭa-pūtana ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les skanda, les skandī, les fils skanda, les filles skandī, et les pères et les mères skanda ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les unmāda, les unmādī, les fils unmāda, les filles unmādī, et les pères et les mères unmāda ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les cchāya, les cchāyī, les fils cchāya, les filles cchāyī, et les pères et les mères cchāya ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les apasmāra, les apasmārī, les fils apasmāra, les filles apasmārī, et les pères et les mères apasmāra ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Si ce sont les ostāraka, les ostārakī, les fils ostāraka, les filles ostārakī, et les pères et les mères ostāraka ainsi que leurs amis et relations, et ainsi de suite, ils ne pourront leur faire de mal.

Ceux-là, et les autres deva, yakṣa, et les démons, les dieux, et ce [qu'ils] ont de parenté, d'amis, de relations (420a) [et] d'autres, qui manifestent⁵⁸ des intentions mauvaises, épient, et cherchent à prendre avantage des gens en faisant toutes sortes d'obstacles et de difficultés. Eux, et les autres deva, nāgā, démons, dieux, bien qu'ils manifestent des intentions mauvaises, ne pourront nuire à ceux qui maintiennent [la pratique] de ce sūtra. Pourquoi? À cause de la constance dans l'observation reçue⁵⁹ [de la pratique] des dhārānī de la Vidyā-rājñī. Ces deva, yakṣa, démons, dieux, et les autres qui font le mal, s'ils [agissent ainsi, leurs méfaits] retourneront à leurs sources, et ce, dans l'ensemble, ne sera pas toléré par les masses [d'êtres sensibles]. S'il y en a un

⁵⁸ *Faqi* (發起). (Taishō 982.19:420a1)

⁵⁹ *Shouchi* (受持). (Taishō 982.19:420a3)

qui s'oppose aux mantras⁶⁰ de cette vidyā-rājī et dépasse les limites du Dharma, sa tête éclatera en sept morceaux, comme l'arjaka-mañjarī.

[Commentaire: «En Sanskrit: arjaka-mañjarī, c'est le bourgeon de l'orchidée odoriférante⁶¹. Anciennement, il était dit que c'était les branches de l'arbre A-li.⁶² C'est une erreur. Dans l'ouest, il n'y a pas d'arbre A-li.]

«Ensuite, Ānandā, il y a encore la vidyā-dhārāṇī.⁶³ Tu dois en maintenir [la pratique] et la réciter clairement en disant:

«Tad yathā. Ili mili, kili kiṃ dugdhe, mukte sumukte, ūḍa nāḍa sunāḍa, varṣatu⁶⁴ devaḥ paramaḍaka-vatyāyām, ārā pārā godohikā, ili mili bhijjilikā udukā ḍadukā karoḍukā ili mili tili mili, samantataḥ kṛtvā, hulu hulu hili hili, mili mili mili mili, pili pili pili pili, kili kili, śīrṣeṇa varṣaṃ, culu culu, cala cala, cili cili, ciḍi ciḍi ciḍi ciḍi, śikhi śikhi śikhi śikhi,⁶⁵ juhu juhu juhu juhu juhu juhu juhu juhu juhu, hara hara haraṇe⁶⁶ jambe prajambe, sarva-duṣṭa-praduṣṭānām ca jambhe prajambe,⁶⁷ Svāter bhikṣor mama sarva sattvānāṃ ca rakṣāṃ karomi, guptiṃ paritrāṇaṃ parigrahaṃ (420b) paripālanāṃ sāntiṃ

⁶⁰Zhenyan (真言). (Taishō 982.19:420a5) Yijing a Mingzhou (明咒) (Taishō 985.19: 462b11)

⁶¹Lanxiang (蘭香). (Taishō 982.19:420a6) Ce paragraphe est absent dans Sengjiapoluo.

⁶²A-li (阿哩). (Taishō 982.19:420a6)

⁶³Yijing: Mingzhou (明咒). (Taishō 985.19: 462b13)

⁶⁴Yijing insère une pétition: «...Moi, un tel, et tous mes proches...» (wo moujia bingzhu juanshu 我某甲并諸眷屬) Le commentaire qui suit dit qu'il faut, ici, citer ce qui est recherché comme, par exemple, la rémission d'une maladie. (Taishō 985.19: 462b21)

⁶⁵Tel que dans le Taishō 982.19: 420 n. 7.

svastyayanam daṇḍa-parihāram śāstra-parihāram viṣa-dūṣaṇam viṣanāśanam sīmā-
bandham dharaṇī-bandham ca karomi, jīvatu varṣa śataṃ paśyatu śaradā-śataṃ. tad
yathā.⁶⁸

citra-mūlu citre citra-māle, hale hala-māle, phale phala-māle, hale hale, māle māle,
khulu khulu⁶⁹ vuru varuṇo,⁷⁰ dhīre dharya, suru suru, hatam viṣam, nihataṃ viṣam.

Éliminez tous les poisons, et ceux qui génèrent un coeur maléfique, [ainsi] que le poison
des racines, le poison des dents, les poisons au sein des breuvages et de la nourriture.

Il est souhaitable que par la lumière majestueuse des bouddhas, les poisons et les
heurts soient éliminés!⁷¹ Suru suru ke, cara cara ke, biri biri. Tous les poisons éliminés!

Il est souhaité qu'ils ne s'infiltreront et ne nuiront pas!⁷² Sept bouddhas, vénérables du

⁶⁸Sengjiapoluo traduit ici la formule avec: «Toutes les flatteries mauvaises, je les subjugue; je protège, un tel, procure, commande, l'obtention de la paix, du bonheur, enlève les amendes, enlève les poisons, établis l'aire sacrée. » (*yi qie chan e wo jie jiangfu wo hu moujia jiuji sheshou ling de anyin kuaile chufa chudu jieshi jiedi* 一切諂惡我降伏我護某甲救濟攝受令得安隱快樂除毒結界結地). (Taishō 984.19:448c28-29)

⁶⁹Yijing, encore une fois, entrecoupe les syllabes mystiques avec une autre pétition rituelle: «...Moi, un tel, et tous mes proches, complètement protégé, décrète l'obtention de la paix, établis l'aire rituelle; longue vie de cent années! L'accomplissement de la méthode de l'incantation! Svāhā!» (*wo ming moujia bing zhu juanshu xijie yonghu ling de anyin jieshi jiedi shoorming bai nian chengjiu zhoufa shahe* 我名某甲并諸眷屬悉皆擁護令得安隱結界結地壽命百年成就咒法莎訶). (Taishō 985.19: 462c3-4)

⁶⁸À partir d'ici, Sengjiapoluo (Taishō 984.19:449a1) et Yijing (Taishō 985.19: 462c6) repartent l'étalage des syllabes.

⁶⁹Yijing traduit: «Éliminez les poisons, et ceux qui génèrent un coeur empoisonné, [ainsi que] les morsures empoisonnées (?), la racine des poisons, les poisons dans les breuvages et la nourriture. [Nous] souhaitons l'élimination des poisons et du mal par la lumière de la compassion des bouddhas » (*miechu zhu du ji qi exinzhe yachidu gendū yingshizhongdu yuan fo ciguang miechu du hai* 滅除諸毒及起惡心者牙齒毒根毒飯食中毒願佛慈光滅除毒害) (Taishō 985.19: 462c9)

⁷⁰Sengjiapoluo traduit: «Toutes les flatteries mauvaises, les poisons malins, les racines des poisons, la nourriture des poisons, par le pouvoir des bouddhas, je les exterminerai tous! » (*yi qie chan e yadu gendū fandū yi foli yi qie xiaomie* 一切諂惡牙毒根毒飯毒以佛力一切消滅) (Taishō 984.19:449a4)

⁷¹«Hatam viṣam, nāsti viṣam, saptānām samyak-sambuddhānām sa-śrāvaka-saṃghānām tejesā» (Taishō 985.19: 462c9-11)

monde; parfaitement éveillés de concours avec l'assemblée des auditeurs, [leur] lumière majestueuse élimine tous les poisons!⁷³ Elā melā, ili melā, tili melā, tiha duha tilimā timā dumā, vimadhu sukumbhā sumbā tumbā sama-tumbā, aḍe nāḍe, tila kuñjanāḍe, varṣatu devaḥ, tilikisi samantena nava-māsaṃ, maitrī me sarva-sattveṣu⁷³ vuṣaḍe śavariṇi vudāriṇi vudāriṇi, kevaṭṭa kevaṭṭaka-mūle iti śabare, tumbe tumbe priyaṃ kare, āvaṭṭa parivaṭṭa, navōdakena varṣatu devaḥ samantena, namo bhagavate⁷⁴ indra-gomisikāya iṭṭitāya godohikāya bhṛṅgārikāya, ale tale kuntale, aṭṭe naṭṭe kuṇaṭṭe āsane pāsane, pāpani-kule prati-kule, namo bhagavatāṃ buddhānāṃ. Sidhyantu mantra-pādaḥ svāhā!⁷⁵

«[Il y a:] le Tathāgata Vipasyī, assis sous Aśoka;

L'Honoré du Monde, Śikhi, qui s'appuie sur Puṇḍarī;

Le Tathāgata Viśva-bhūṭ, qui demeure dans le bosquet de Sāla;

Le Tathāgata Krakucchanda, sous l'arbre de Śirīṣa;

⁷²Yijing traduit: «Éliminez les poisons! Aucun poison ne pourra s'infiltrer et nuire!» (*miechu zhu du wu yiqie du neng wei qin hai* 滅除諸毒無一切毒能為侵害) (Taishō 985.19: 462c13)

⁷³Sengjiapoluo traduit: «Toutes les neuf lunes [et] les dix lunes, ayez de la compassion [envers] moi et envers tous les êtres vivants» (*yiqie jiuyue shiyue ci wo ji yu yiqie zhongsheng* 一切九月十月慈我及於一切眾生) (Taishō 984.19:449a12) Nous ne comprenons pas le sens de cette phrase. Yijing, lui a aussi avancé une traduction plus explicite: «Moi, un tel, mène à bien toutes les affaires [et] à tous moments, me souviens constamment [d'avoir] de la compassion envers tous les êtres vivants.» (*wo moujia chengjiu suoyou shiye yu yiqie shi wo chang cinian yiqie zhongsheng* 我某甲成就所有事業於一切時我常慈念一切眾生). (Taishō 985.19: 462c19-20)

⁷⁴Sengjiapoluo traduit: «Salutations aux bouddhas vénérables du monde. [Nous] souhaitons de la pluie du ciel [et] de l'eau fraîche» (南無諸佛世尊願天雨新水) (Taishō 984.19:449a16) Yijing traduit: «Salutations au Bienheureux, tous les désiré seront comblés.» (*nan mo pu jia fa dou suo qiu yuan man* 南無迦伐都所求願滿). (Taishō 985.19: 462c19-20)

⁷⁵Sengjiapoluo ne contient pas cette conclusion. (Taishō 984.19:449a20) Yijing traduit: «Moi, un tel, j'ai accompli ce qui était recherché [et mes] désirs sont comblés.» (*wo moujia chengjiu suoqiu yuanman, svāhā!* 我某甲成就所求願滿莎訶) (Taishō 985.19: 462c27-28)

Le grand maître Kanakamunī [sous] l'arbre Udumbara;
 Le Sugata Kāśyapa, sous l'arbre Nyagrodha;
 Le Bouddha Śākyamuṇi, la graine de sagesse Gautama,
 Assis sous l'arbre bodhi, a été témoin de l'Illumination Insurpassable;
 Cela, et les autres Honorés du monde, ont tous une grande vertu magnifique;
 [J'offre] de vastes offrandes aux deva, et génère révérence et foi;
 Je prie pour que tous les démons et dieux, ensemble génèrent le bonheur;
 Puis-je avoir constamment la paix du corps et de l'esprit,
 [Et être] à l'écart de la décadence [et] du danger!»

La vidyā des sept bouddhas, vénérables du monde, se dit:

«Tad yathā. Ili mili kili cili keli celi voli udurā sudumode busara busara huhu karañjje
 karañja mule iti śanatā itisavatā kuntali kuntāli nārāyani pārāyaṇi paśuani paśya paśya
 ni kapilavastu nivāsi irivāsi sidhyantu me⁷⁶ drāmiḍā mantrapadāḥ svāhā!»

(421b)

«Ensuite, Ānandā, il y a les noms des Mahāyakṣa. Ils sont: Brahmā, maître du monde
 du désir (brahmāsāhapati), le dieu Śakra, Indra, et les quatre Mahādeva [des quartiers],
 les 28 généraux Mahāyakṣa qui ensemble ont proclamé que s'il y avait [quelqu'un] qui
 maintiendrait comme il se doit [la pratique de la récitation] des noms des grands yakṣa,
 [et] qu'au cas où il y aurait un démon ou une divinité qui émet des intentions
 mauvaises et désire [lui] faire du mal, sa tête éclatera en sept morceaux, comme

⁷⁶Yijing traduit cette petite phrase: «Je désire accomplir» (願我成就). (Taishō 985.19: 463a17)

l'arjaka-mañjarī.

La prononciation des noms des yakṣa est:

«Tad yathā. Kīrtti mūle eru mūle eraṇu mūle samanta mūle naḍa nāḍe taḍa āde nāḍe
 aṭṭe naṭṭe kuśa naṭṭe iṭṭe pāru araḍakā maraḍakā ilikisi cirikisi ilikisi cirigodohikā
 uddumdhumā bhinnamedā uddumākinnadā!»

«Je souhaite la bonne fortune aux deux pieds;⁷⁷

Aux quatre pieds aussi la bonne fortune;

[Ainsi qu'à] ceux qui vont au milieu de la route, une bonne fortune;

[Ainsi qu'à] ceux qui reviennent de loin, une bonne fortune!

Je souhaite la bonne fortune à ceux de la nuit;

À ceux du matin, aussi une bonne fortune;

Dans tous les endroits, [je souhaite] une bonne fortune;

Et de ne pas rencontrer toutes sortes de malheurs;

Pour tous les jours, [je souhaite] tous les bienfaits;

Pour toutes les nuits, qu'elles soient toutes vertueuses.

Tous les bouddhas, ensemble, ont les vertus magnifiques;

Tous les arhats ont tranché l'illusion (āśrava);

Par [les vertus] de ces paroles sincères,

Je me souhaite une bonne fortune continuelle!»

⁷⁷Yijing a ici deux vers de salutations aux bouddhas (Taishō 985.19: 463a29) et Sengjiapoluo commence aussi par des salutations similaires. (Taishō 984.19:449b12)

Le Bouddha dit à Ānanda:

«Lorsque tu récites ce sūtra de la Mahāvidyā-rājñī, suis ces instructions:

«Ce qui est déclaré avec ce sūtra de la Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī, c'est le souhait de ma constante protection par la force des esprits (shen 神). Il faut prendre refuge abondamment. Dans la solitude et le calme, il y a la bonne fortune, il n'y a pas de calamités et de malheurs. Il ne faut pas aider à léser [quelqu'un] par le sabre, le bâton [ou] les poisons. Maintenant, je m'appuie sur le dharma et érige son aire sacrée (et) son maṇḍala. J'écarte le malheur, [j'attire] la longue vie de cent années et souhaite traverser cent automnes.»⁷⁸

«Ensuite, Ānanda, il y a les rois mahāyakṣa et les généraux⁷⁹ yakṣa. [Il y a] ceux qui vivent au bord des mers,⁸⁰ ou qui demeurent sur de hautes montagnes miraculeuses, et ceux [qui vivent] sur d'autres montagnes; Ou ceux qui résident dans les déserts, ou qui vivent dans les fleuves, les rivières, les marais, les étangs, les bassins [d'eau], les cadavres,⁸¹ les forêts, les précipices, les cavernes, les villages, les ruelles, aux carrefours de quatre [chemins], dans les parcs, les enclos, les bosquets [et] les arbres, ou qui résident dans d'autres endroits. Il y a les grands yakṣa qui demeurent dans la capitale du grand roi Aḍakavatī. C'est ainsi qu'une foule d'autres [gens] ont réalisé

⁷⁸Yijing enjoint qu'il faut se rappeler de ces explications en tous temps. (Taishō 985.19: 463b12)

⁷⁹Yijing ne spécifie pas qu'ils sont des généraux. (Taishō 985.19: 463b14)

⁸⁰Yijing a traduit: «...qui vivent dans les mer» (*zhu hai zhong* 住海中). (Taishō 985.19: 463b149)

⁸¹*Shi* (屍). (Taishō 982.19:421b25)

leurs souhaits par cette dhārāṇī de la Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī. Protégez moi, un tel, [ainsi] que tous mes proches, et [que j'aie] une longue vie de cent années!»

«Récite la dhārāṇī en disant:

(421c)

«Tad yathā. Hari hāriṇi cali cālīni tramaṇi trāmaṇi mohani stambha nijambha nisvayaṃtu ve svāhā!»

«Ensuite, Ānanda, dans l'est, il y a un roi mahādeva. Son nom est Dhṛtarāṣṭra. Il est le maître des gandharva. C'est avec un nombre incommensurable de centaines de milliers⁸² de gandharva, qui sont ses proches, qu'il protège le quartier de l'est. Il a des fils, des petits-fils, [et] des frères qui sont des généraux, des grands ministres, [et] divers officiels. C'est ainsi qu'une foule [de gens] a également été aidée, par cette dhārāṇī de la Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī. Protégez-moi, un tel, [ainsi] que tous mes proches!»

Pour écarter le malheur, [avoir] une longue vie de cent années et [pour celui qui] souhaite voir cent automnes, [la dhārāṇī est]:

«Tad yathā. Susuru susuru susuru susuru suru suru suru me svāhā!»

(422a)

«Et encore, Ānanda, au sud, il y a un roi mahādeva. Son nom est Virūdhaka. Il est le

⁸²Sengjiapoluo dénombre la compagnie des mahādeva comme étant «une assemblée dont le nombre ne surpasse pas dix millions» (*zhongshu fei yiqianwan* 眾數非一千萬). (Taishō 984.19:449b24-25)

maître des Khumbaṇḍa. C'est avec un nombre incommensurable de centaines de milliers de Khumbaṇḍa, qui sont ses proches, qu'il protège le quartier du sud. Il a des fils, des petits-fils, [et] des frères qui sont des généraux, des grands ministres, [et] divers officiels. C'est ainsi qu'une foule [de gens] a également été aidé, par cette dhārāṇī de la Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī. Protégez-moi, un tel, [ainsi] que tous mes proches!»

Pour écarter le malheur, [avoir] une longue vie de cent années et [pour celui qui] souhaite voir cent automnes, [la dhārāṇī est]:

«Tad yathā. Veluke veluke amitraghātani varuṇavati somavati veṇumālini velini veluni purike colu cilu svāhā!»

«Et encore, Ānanda, à l'ouest, il y a un roi mahādeva. Son nom est Virūpākṣa. Il est le maître des mahānāgā. C'est avec un nombre incommensurable de centaines de milliers de mahānāgā, qui sont ses proches, qu'il protège le quartier de l'ouest. Il a des fils, des petits-fils, [et] des frères qui sont des généraux, des grands ministres, [et] divers officiels. C'est ainsi qu'une foule [de gens] a également été aidé, par cette dhārāṇī de la Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī. Protégez-moi, un tel, [ainsi] que tous mes proches!»

Pour écarter le malheur, [avoir] une longue vie de cent années et [pour celui qui] souhaite voir cent automnes, [la dhārāṇī est]:

«Tad yathā. Veduri veduri maṭṭile maṭṭile koṭi koṭi vidyumati vidyumati hu hu hu hu hu hu hu hu ru ru ru ru ru ru ru ra ra ra ra ra ra ra cu cu cu cu cu cu cu ca ca ca ca ca sa sa sa sa sa sa sa sa svāhā!»

«Et encore, Ānanda, au nord, il y a un roi mahādeva. Son nom est Kuvera. Il est le maître des yakṣa. C'est avec un nombre incommensurable de centaines de milliers de yakṣa, qui sont ses proches, qu'il protège le quartier du nord. Il a des fils, des petits-fils, [et] des frères qui sont des généraux, des grands ministres, [et] divers officiels. C'est ainsi qu'une foule [de gens] a également été aidé, par cette dhārāṇī de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī. Protégez-moi, un tel, [ainsi] que tous mes proches!»

Pour écarter le malheur, [avoir] une longue vie de cent années et [pour celui qui] souhaite voir cent automnes, [la dhārāṇī est]:

«Tad yathā. Sori sori śiri śiri miti miti bhirini mirini kirini hirini (422b) velu velu pelu pelu piṅgale culu culu vandhumati hatam viṣam hihatam viṣam vandhamati svāhā!»

[Le deva de] l'est est appelé Dhṛtarāṣṭra, [celui du] sud est appelé Virūḍhaka, [celui de] l'ouest est appelé Virūpākṣa, [celui du] nord est appelé Kuvera. Ces quatre mahādeva protègent le monde et ont [leurs propres] dénominations. Ils protègent perpétuellement les quatre directions. Les grands généraux ont tous une vertu merveilleuse. Ils subjuguent toutes les haines [provenant] de l'extérieur. Les autres ennemis ne peuvent envahir. Leurs pouvoirs spirituels sont éclatants. Il n'y a jamais

rien à craindre. Les deva et les asura qui, à d'autres moments se disputent et se battent, ceux-là, aussi s'entre-aident.

Commande les deva de vaincre et d'établir le repos du corps et de l'esprit, pour [le bienfait] de la grande masse [des êtres]! Et, ces vidyā-rāja me protègent ainsi que [tous] mes proches. Qu'il n'y ait point de maladies et [qu'il y ait] une longue vie de cent années.

La dhārāṇī se dit:

«Tad yathā. Ele mele, kile tile, mile śīle, vāse, dūṃbe dūṃbe, varṣatu devaḥ samantena⁸³ hili mili tumbe tumbe aṭṭa vaṭṭa paradu vaṭṭā varṣatu⁸⁴ devo guḍa guḍantu samantenāḍakavattāyāṃ, aṇḍe maṇḍe tunde tutunde curke vukke, iriḍi miriḍi niriḍi ciriḍi, hili hili, hulu hulu, mili mili, tule tatale svāhā!»⁸⁵

«Deva, asura, yakṣa et les autres;

Venez écouter le dharmika⁸⁶ [et] répondez [favorablement] à ses intentions;

Protégez le Buddhadharma [et] préservez-le;

⁸³Sengjiapoluo a un passage qui est: «On désire toute la pluie du ciel!» (*yuan tian yu yiqie* 願天雨一切) (Taishō 984.19:450a3) Yijing, lui, a écrit ceci: «S'il y a des grandes pluies précoces hors saison, des manques en température, et [qu'il y a] des maladies, des temps difficiles, des faits de guerre, [et] des épidémies et que l'on cherche secours, récite ceci et tout ira comme c'est espéré [et fais-en] appel à l'explication de ces affaires (?)» (*ruo you wei zaolao fei shi shidu ji zhu bingku bing ge zhiyi suo you yuan qiu du zhi ce chu jie shun sui yi chengshuo qi shi* 若有為早澇非時失度及諸病若兵戈疾疫所有願求讓至此處皆順隨意稱說其事). (Taishō 985.19: 464a13-14)

⁸⁴Yijing y met ici: «l'affaire s'accomplira comme elle le fut désirée» (*yuan suo qiu shi cheng* 願所求事成). (Taishō 985.19: 464a13-14)

⁸⁵Pour une version corrigée de cette formule, voir Takubo p. 18.

⁸⁶Fazhe (法者). (Taishō 982.19:422b18)

Que chacun [de vous] soit diligent et priez les vénérables;
 Ils ont tous des disciples qui écoutent [et] qui viennent jusqu'ici;
 Ou qui vivent sur la terre ou demeurent dans l'espace;
 Générez toujours envers les humains l'esprit de la compassion;
 Jour et nuit, appuyez votre être sur le Dharma et demeurez-y;
 Je souhaite que tous les [habitants] des mondes aient le corps et l'esprit constamment
 au repos;
 Sans limites, (plein) de richesses, de sagesse, [pour tous] les êtres vivants;
 Que ce qui possède fautes et obstructions soient entièrement éliminés;
 Laisant de loin la foule des souffrances pour retourner au parfait repos,⁸⁷
 Persévérez dans l'usage du parfum de la Règle, pour enduire de lumière le corps;
 Maintenez constamment l'habit, pour orner le corps;
 Le lotus miraculeux de l'Éveil est universel et majestueux;
 Qui s'y conforme, y demeure, [et] est heureux pour toujours.»
 [Fin du] chapitre premier du Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī sūtra.

⁸⁷ Yuanji (圓寂) (Taishō 982.19:422b23) «le nirvāṇa» (JEBD p. 55)

Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī sūtra, chapitre deux (zhong 中)

Le Bouddha dit à Ānanda: «Tu dois réciter les noms des rois⁸⁸ mahāyakṣa et mentionner les noms des autres grands yakṣa généraux.

«Kuvera le grand, dont le nom est : Saṃjaya;

Qui souvent conduit son chariot chez les humains;

Qui demeure au pays de Mithilā;

Avec [ses] deva, est sincère et majestueux;

Toutes les masses le suivent [et] l'implorent de leur souhaits.»

«Lui, et aussi [les autres], à l'aide du mantra de ce sūtra de la Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī, protégez-moi, un tel, [ainsi] que tous mes proches!⁸⁹

Pour écarter le malheur, [avoir] une longue vie de cent années et voir cent automnes, le mantra⁹⁰ est:

«Tad yathā. Bale balkale, mātaṃgi caṇḍāli puruṣa, nici nici nigauri (423a) gandhāre, caṇḍāli mātaṃgi, mālini hili hili, āgati gati, gauri gandhāri kauṣṭhikā vacari vihāri, hili hili, kuṃje svāhā!»⁹¹

⁹²«L''être divin Krakuccanda, Pāṭalīputra [est sa] demeure;

⁸⁸Pas de mention de rois chez Yijing (Taishō 985.19:464b3) ou chez Sengjiapoluo. (Taishō 984.19:450a11)

⁸⁹«...[ainsi] que tous mes proche», pas dans Sengjiapoluo. (Taishō 984.19:450a13)

⁹⁰Zhenyan (真言). (Taishō 982.19:422c13)

⁹¹Takubo p. 18.

Āparājita, demeure dans la ville de Sthūṇa;

Le grand yakṣa Bhadrapura, demeure à Śaila;

Le grand être divin Māṇava, réside toujours à Uttara;

Le grand sage Vajrapāṇi, demeure à Rājagṛha;

Il est souvent à Grdhṛakūta, qu'il prend comme point d'arrêt;

Le grand être divin Garuḍa demeure à la montagne de Vipūla;

Citragupta demeure à Citemukha;

Le yakṣa Vakula demeure dans la cité de Rājagṛha;

Le bataillon [composé de sa] parenté et des proches possède une puissance spirituelle de grande majesté;

Kālopakālakau yakṣa demeure dans la cité de Kapilavastu;

C'est l'endroit de naissance du grand instructeur Śākyamuṇi;

Le yakṣa Kalmāṣapāda demeure dans la cité de Vairāyā;

Maheśvara demeure dans le royaume de Virāta;

Bṛhaspati demeure dans la cité de Śrāvastī;

Le yakṣa Sāgara demeure dans l'endroit [appelé] Sāketa;

Le yakṣa Vajrayudha demeure au royaume de Vaisālī;

Le yakṣa Haripiṅgala demeure au centre de la ville de Malla;

Le grand roi yakṣa Mahākāla est au royaume de Vārāṇasī;

Le yakṣa qui s'appelle Sudarśaṇa demeure dans la ville de Campā;

Le yakṣa Viṣṇu demeure au royaume de Dhvārakā;

⁹²La liste de noms des yakṣa qui suit a été étudiée en grands détails par Lévi (1915 et 1925) et Agrawala. (dans Misra, R.N. (1981) pp. 165-171)

Le yakṣa Dharāṇa⁹³ demeure au royaume de Dvārapāli;

Le yakṣa Vibhīṣaṇa demeure au royaume de Tāmraparṇī;

Le yakṣa Mardana demeure dans la cité d'Uragā;

Le général Āṭavaka demeure au milieu de la brousse;

(423 b)

Le yakṣa Kapila demeure dans la cité de Bahudhānyaka;

Le grand yakṣa Vasutrāta demeure au royaume d'Ujjayanyā;⁹⁴

L'être divin Vasu-bhūmi demeure à Vasutrāta;

Le dieu yakṣa Bharuka demeure au royaume de Bharukaccha;

Le grand yakṣa Nanda demeure à Nandapura;

Le dieu yakṣa Mālyadhara demeure au royaume d'Agrodaka;

Le yakṣa Ānanda est au royaume de Maraparvata;

Le yakṣa Śukradamaṣṭra demeure dans la ville de Suvāstu;

Le yakṣa Dṛḍhanāma demeure au royaume de Manasvi;

Le roi yakṣa Mahāgiri demeure à Girinagara;

Le yakṣa Vāsava demeure à Vaidīśa;

Le yakṣa Kārttikeya demeure au royaume de Rohitaka;

Ce yakṣa, Kumāra, est renommé dans la grande cité;

⁹³Voir Takubo p. 19, ligne 9, dont je prend la reconstruction sanskrite plutôt que celle de la note 47 du Taishō 982.19: 423.

⁹⁴La section qui suit est traduite librement par Amoghavajra dans le restant de la section. (Taishō 982.19:416a12-16) Cependant, elle ne rend pas compte du sanskrit. La traduction de Sengjiapoluo est ici supérieure. «Recevez [cette] offrande de parfums (*gandharī*, *xiangmoxiang* 香摩香), de fleurs, de nourriture [et] breuvages. Protégez-moi, un tel. Puisse ma méthode incantatoire me faire parvenir à mes fins! Svāhā!» (*yuan shou xiangmoxiang hua shiyin yuan shouhu wo moujia yuan zhoufa chengjiu sha he* 願受香摩香華食飲願守護我某甲願咒法成裝詞). (Taishō 984.19:446c23-24)

Le grand yakṣa Śatabāhu demeure à la montagne Vindhya;⁹⁵

Le dieu yakṣa Bṛhadratha demeure au royaume de Kalinga;

Le yakṣa Duryodhana est au royaume de Śrughna;

Le grand yakṣa Arjuna demeure à Arjunāvana;

Le yakṣa Maṇḍapa demeure au royaume de Marddana;

Le dieu yakṣa Girikūṭa demeure à Mārava;

Le yakṣa Bhadra est à la cité de Rohitaka;

Le yakṣa Sarvabhadra demeure à Śālaka;

Le dieu Pālitaka demeure à Sauṭraka;

Sārthavāha [et] Dhaneśvara demeurent au royaume d'Ajitaṃjaya;

Kūṭadamṣṭra [et] Vasubhadra sont au royaume de Vasanti;

Le roi yakṣa Śiva demeure à Śivapura;

Le yakṣa Śivabhadra demeure au royaume de Bhīṣaṇa;

Le yakṣa Indra demeure au royaume d'Indrapura;

Le chef yakṣa Puṣpaketu demeure dans la ville de Silāpura;

Le yakṣa Dākuta demeure à Dākutapura;

(423c)

Le yakṣa Kapila demeure constamment à Valla;

Maṇibhadra [et] Pūṇabhadra demeurent à Brahmavatī;

Le yakṣa Pramardana demeure au royaume de Gandhāra;

Le grand yakṣa Prabhañjana demeure à Takṣaśilā;

Le dieu yakṣa Kharaposta demeure à Daśaśaila;

⁹⁵Takubo p. 19, n. 13.

Le chef yakṣa Trigupta est à Hanumātīra;

(424a)

Le yakṣa Prabhakara demeure dans la ville de Raurka;

Le dieu yakṣa Nandīcavardana demeure au royaume de Nandivardana;

Le yakṣa Vāpila réside à Vāpibhūmi;

Le yakṣa Kalahapriya demeure dans la ville de Lampāka;

Le yakṣa Gardabhaka demeure dans la ville de Mathurā;

Le yakṣa Kalaśodara demeure dans la ville de Lamkā;

Le yakṣa Sūryaprabhā demeure au royaume de Sūna;

Le yakṣa Girimuṇḍa demeure au royaume de Kośala;

Les dieux Vijaya [et] Vaijayanta demeurent au royaume de Pāṇḍamāthura;

Le grand yakṣa Pūrṇaka demeure au royaume de Malaya;

Le yakṣa Kinnara demeure au royaume de Kerala;

Le roi yakṣa Meghamāli demeure au royaume de Pauṇḍa;

Le yakṣa Kaṇḍaka demeure au royaume de Pratiṣṭhāna;

Le yakṣa Saṃkārī demeure à Pitaṅgatī;

Le dieu yakṣa Sukhāvaha demeure à Taraṅgavatī;

Le yakṣa Sundara demeure au royaume de Nāsikya;

Le yakṣa Asaṅga demeure à Bharukacchaka;

Le grand yakṣa Nandika ainsi que Pitānandivīra,

Ces deux rois yakṣa demeurent à Karahātaka;

Le yakṣa Lambodara demeure au royaume de Kaliṅga;

Le roi yakṣa Mahābhujā demeure au royaume de Kauśālī;

Le dieu Svastika demeure au royaume de Svastikaṭaka;
 Le yakṣa Pāraka demeure toujours au milieu de la forêt;
 Le grand yakṣa Bhadrakarma demeure au royaume de Taḍiskandha;
 Le yakṣa Dhanāpaha réside au royaume de Ṣaṭpura;⁹⁶
 Le grand yakṣa Bala demeure à Vairāmaka;
 Le dieu yakṣa Taḍiskandha demeure au royaume d'Avanti;
 Le yakṣa Śikhaṇḍī demeure au royaume de Gomardana;
 Le yakṣa Añjalipriya réside à Vaidiśa;

(424b)

Veṣṭhitaka demeure au royaume de Chatrākāla;
 Le yakṣa Makarandaka demeure au royaume de Tripūrī;
 Le dieu yakṣa Viśālākṣa réside au royaume d'Erakṣa;
 Le yakṣa Guḍaka est au royaume d'Udumbara;
 Le yakṣa Anābhoga demeure au royaume de Kauśāmbī;⁹⁷
 Le dieu Vairocana demeure à la ville de Sāntivastī;
 Le dieu Caritaka réside au royaume d'Ahicchatra;
 Le yakṣa Kapila demeure au royaume de Kāmpilī;
 Le yakṣa Vakkula demeure à Ujjahānyā;
 Le yakṣa Pūṃaka demeure au royaume de Maṇḍavī;
 Le dieu Naigameṣa demeure à la ville de Paṃcālī;
 Le grand yakṣa Prasabha demeure au royaume de Gajasā;

⁹⁶Lévi ((1915) p. 42).

⁹⁷Lévi ((1915) p. 44).

Le yakṣa Dṛdhadhanu demeure au royaume de Varuṇā;

Le dieu Purañjaya réside au royaume de Yudha;

Les yakṣa Taraka et Kutaraka,

[Ces] deux grand rois yakṣa demeurent à Kurukṣetra;

[Il y a] Maholūkhala, ainsi que Mekhala,

Ces deux rois yakṣa, magnifiques et vertueux sont invoqués,

[Avec] tous leurs proches, et ils demeurent sur la terre de Kuru;

Les dieux Vyatipāta, et aussi Siddhārtha;

Ces deux rois yakṣa, demeurent dans la forêt d'Āyati;

Le yakṣa Siddhapātra demeure à Śrughna;

Le yakṣa Sthūla demeure au royaume de Sthūla;

Siṃhabala, Vyāghrabala, et Mahāvyāghrabala;⁹⁸

Le grand général Koṭivarṣa demeure au palais Parapurañjaya;

Le dieu yakṣa Puṣpadanta demeure dans la ville de Campā;

Le yakṣa Māgada demeure à Giribhaja;

Le yakṣa Parvata demeure à l'endroit [appelé] Goyoga;

Le yakṣa Susena demeure au royaume de Nāgara;

(424c)

Le grand yakṣa Vīrabāhu demeure dans la cité de Sāketa;

Le yakṣa Sukhāvaha demeure à Kākandī;

Le yakṣa Anāyāsa demeure au royaume de Kauśāmbi;⁹⁹

⁹⁸D'après Lévi, ces yakṣa demeurent à Koṭivarṣa. ((1915) p. 46, n. 61.1)

⁹⁹Misra, R.N. (p. 170).

Le dieu yakṣa Bhadrīka demeure au royaume de Bhadrīkā;

Le yakṣa Bhūtamukha demeure à Pāṭaliputra;

Le grand yakṣa Aśoka demeure au royaume de Kāṃlī;

(425a)

Le dieu Kaṭamkaṭa demeure à Ambaṣṭha;

Le yakṣa Siddharta demeure au royaume de Bharukacha;

Le yakṣa Mandaka demeure au royaume d'Ajitaṃjaya;

Le dieu yakṣa Muñjakeśa réside au royaume d'Agrodaka;

Le dieu yakṣa Maṇikānana demeure au royaume de Saindava;

Le yakṣa Vikaṭamkaṭās¹⁰⁰ demeure au royaume de Kapilavastu;

Kaṭa et Vikaṭa demeurent au royaume de Kapilavastu;

Le dieu yakṣa Naikṛtika demeure au royaume de Gādhāra;

Le dieu yakṣa Dvāraka demeure à Nilaya ;

Le dieu yakṣa Madhyema demeure en un endroit appelé Bhadreya;

Le yakṣa Vairāṭaka demeure au sein de la ville de Sālapūra;

Le yakṣa Jambhaka réside à Marubhūmi;

Le grand yakṣa Khyāta et aussi Vikaṭa,

Ces deux yakṣa demeurent à Vṛndakaṭa;

Le dieu Devaśarma demeure à Devaśarma;

Le yakṣa Mandara demeure au royaume de Darada;

Le dieu yakṣa Prabhaṃkara est au royaume de Kāsmīra;

Le yakṣa Candaka demeure dans la ville de Jaṭāpūra;

¹⁰⁰Takubo p. 21, ligne 22.

Le yakṣa Pāñcika est au royaume de Skandākṣa;

Ses fils, au complets cinq cents, [s]ont de grands guerriers à grande puissance;

Leur chef, qui s'appelle Skandākṣa, demeure au royaume de Cīnabhūmi;

Tous ses frères demeurent au royaume de Kauśika;

Le dieu yakṣa Dramṣṭrāpāda demeure au royaume de Kalimgeṣa;

Le yakṣa Maṇḍala demeure au royaume de Maṇḍalāsana;

Le dieu Lankeśvara demeure à Kāpiśī;

La yakṣi Mārīcī demeure à Rāmakākṣī;

Le dieu Dharmapāla demeure à Khāsa;

Le grand dieu yakṣa Mahābhujā demeure au royaume de Vahlā;

Les fils de Vaiśravaṇa sont tous vertueux et d'une lumière magnifique;

(425b)

Ils demeurent à Tukhāra [et s]ont de grands guerriers à grande puissance;

En tout, un koṭī¹⁰¹ de yakṣa et d'autres [qui leurs sont] apparentés.

Le yakṣa Sātāgiri, et le dieu Haimavata,¹⁰²

Ces deux grands yakṣa demeurent à Sindhusāgara;

Le yakṣa Triśūlapāla demeure à Tripura;

Le grand yakṣa Pramardana demeure au royaume de Kalimṅga;

Pañcālaganḍa demeure au royaume de Dramida;

Le yakṣa Dhaneśvara demeure au royaume de Simhala;

Le yakṣa Sukāmukha demeure dans les endroits désertiques;

¹⁰¹ «A very large number, variously rendered as ten million, one hundred million, etc.» (JEBD p. 188r).

¹⁰² Lit.: «montagne des neiges» (*xueshan* 雪山). (Taishō 982.19:425b3))

Le yakṣa Kiṅkara demeure constamment à Pātala;¹⁰³
 Le yakṣa Prabhāsvara demeure au royaume de Puṇḍarīka;
 Le yakṣa Śamila à Mahāpura¹⁰⁴ demeure;
 Le yakṣa Prabhanjana demeure au royaume de Darada;
 Le yakṣa Piṅgala demeure au royaume d'Ambulima;
 Le yakṣa Vaccaḍa est au royaume de Vaccaḍādhāna;
 Le yakṣa Mātali demeure au royaume de Kāmada;
 Le dieu yakṣa Prabuddha est au royaume de Putrīvaṭa;
 Nalakūvala demeure à Kamiṣī;
 Le dieu Pārāśara au royaume de Pārata demeure;
 Le yakṣa Śaṃkara demeure à Śakasthāna;
 Vemacitra demeure à la ville de Vāhlīka;
 Le yakṣa Piṅgala au royaume de Ketaka demeure;
 Le dieu yakṣa Pūrṇamukha est à Puṇḍavarddhana;
 Le yakṣa Karāḍa demeure au royaume d'Uḍuyānaka;
 Le dieu yakṣa Kumbhodana, au royaume de Kośala demeure;
 Le grand deva Makaradvaja réside à Maru;
 Citrasena, au royaume de Vokkāṇa demeure;
 Le yakṣa Rāvaṇa, au royaume de Ramatha demeure;
 Le yakṣa Piṅgala, au royaume de Rāsīna demeure;

(425c)

¹⁰³ Lit.: «sous la terre» (*dixia* 地下). (Taishō 982.19:425b10)

¹⁰⁴ Lit.: «la grande cité» (*dacheng* 大城). (Taishō 982.19:425b12)

Le deva yakṣa Prīyadarśana, au royaume de Patnīya demeure;

Le yakṣa Kumbhīra demeure à la ville de Rājagṛha;

Il réside [aussi] souvent à Vipula, [où] il y a de grands soldats à grande puissance;

Dix milles koṭī de yakṣa et d'autres [qui leurs sont] apparentés.

Le yakṣa Gopāla demeure au royaume d'Ahicchatra;

Le yakṣa Alaka, à Alakāpura demeure;

Le deva yakṣa Nandī demeure au royaume de Nandinagara;

(426a)

Le grand deva Vali réside dans les ruelles de hameaux;¹⁰⁵

La résidence de Vaiśravaṇa se trouve sur les marches du trésor sous le Bouddha;

Dans la ville d'Aḍakavatī, il y a cent millions de deva qui y circulent;

Ainsi, [parmi] tous ces yakṣa, il y a de grands guerriers à la grande puissance;

Ils subjuguent les ennemis détestés des autres [de manière à ce] qu'il n'en ai pas qui puissent être victorieux;

Leur renommée remplit tous les endroits,

[ils brillent] d'une grande magnificence [et de] vertu;

Deva et asura, aux temps de guerres, s'assistent mutuellement.¹⁰⁶

¹⁰⁷Ceux-là [sont] tous de grands généraux yakṣa, riches et vertueux. Ils sont les troupes régionales du secours universel. Ils protègent et maintiennent le bouddha-dharma et

¹⁰⁵«Grāmagoṣe» Takubo p. 23, ligne 11. Le sanskrit se traduit par : «dans les enclos pour le bétail du village.» Nous devons cette traduction à l'assistance aimable du Dr. Viduyt Aklujkar du département des Études Asiatiques de l'Université de Colombie Britannique.

¹⁰⁶Cette phrase est particulièrement singulière puisqu'il est bien connu que les deva et les asura se livrent à une guerre perpétuelle. Voir Daniélou (1992) p. 215-224.

gènèrent l'esprit de la compassion.¹⁰⁸ [Puisse] ceux-là, et aussi avec les mantra de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, me protéger constamment, moi, un tel. Qu'ils ramassent [et me] confèrent l'abondance, [et] commandent l'obtention du repos du corps et de l'esprit. [Puisse] les dangers et les difficultés être tous éliminés; [Comme ceux:] d'être blessé par le sabre, le bâton; ou ceux [causés] par le contenu du poison, les malheurs [causés] par les despotes,¹⁰⁹ par le brigandage, l'eau, le feu; Ou ceux contrôlés par les deva, nāgā, et yakṣa, et tous les démons jusqu'aux Pilisuka (?).¹¹⁰ [Puisse] les maladies maudites courantes s'écartent toutes loin de moi, un tel, [et] de tous mes proches.¹¹¹ J'ai érigé un autel sacré, établi un maṇḍala, [et] récite cet écrit.

Pour écarter le malheur,¹¹² avoir une vie longue de cent années, et [pour celui qui] souhaite voir cent automnes, la dhārāṇī est:

«Tad yathā. Akāṭe vikāṭe hariṇi hāriṇi dharaṇi dhāraṇi, hukke hukke, vukke vukke. Moi, un tel, [et] les maladies que je puisse avoir! hana hana hana hana hana hana hana hana hana hana. Moi, un tel, [et] les craintes que je puisse avoir! daha daha daha daha daha daha daha daha. Moi, un tel, [et] les relations haineuses

¹⁰⁷Tout ce paragraphe est absent dans Sengjiapoluo. (Taishō 984.19:451c) Dans Yijing, les phrases suivantes sont incérées un peu plus bas. Voir ci-bas.

¹⁰⁸Passage similaire dans Yijing. (Taishō 985.19: 466c8)

¹⁰⁹Wang (王). (Taishō 982.19:426a11)

¹¹⁰Bi li suo jia (畢隸索迦). (Taishō 982.19:426a13) Identique dans Yijing (Taishō 985.19: 466c12).

¹¹¹On retrouve les premières phrases manquantes de Yijing ici. (Taishō 985.19: 466c12-14)

¹¹²Présent dans Sengjiapoluo. (Taishō 984.19:451c11-12)

que je puisse avoir! paca paca paca paca paca paca paca paca paca. Moi, un tel, [et] les affaires dénuées d'abondances que je puisse avoir! dhu dhu dhu dhu dhu dhu dhu dhu dhu dhu. Moi, un tel, [et] les épreuves que je puisse rencontrer! hu hu hu hu hu hu hu hu hu hu. Moi, un tel, [et] les autres gens [avec qui j']ai des affaires malheureuses! mili mili mili mili mili mili mili mili mili. Moi, un tel, [et] les mauvais karma. [Je] désire tous les éliminer! culu culu culu culu culu culu culu culu culu hili mili mili mili mili mili mili mili mili mili mihili phuru ciṭi ciṭi ciṭi ciṭi ciṭi ciṭi ciṭi ciṭi ciṭi viṭi nāśaya sarva-śatrūn mama sarva sattvānāñ ca, hikke mikke cikke cukke śrī-bhadre maṅgale samanta-bhadre hiraṇya-garbhe, sarvārtha-sādhani, amale vimale, candre candra-prabhe, sūrye sūrya-prabhe, sūrya-kānte, duvijñeye, dumbe dumbe dodumbe priyaṃkare svāhā!»

Je souhaite que tous les êtres divins me protègent constamment, moi un tel, ainsi que tous mes proches. [Pour que nous ayons] une destinée de cent années. [Et] souhaitons voir cent automnes.»¹¹³

Le bouddha dit à Ānanda:¹¹⁴ «Ensuite, il y a les noms des vingt-huit grands yakṣa généraux. Tu dois les réciter. Ceux-là, les grands yakṣa généraux, peuvent protéger tous les êtres vivants des mondes dans les dix directions.

¹¹³C'est ici que Sengjiapoluo termine sa rédaction du premier *juan* (*shang* 上). (Taishō 984.19:452a12)

¹¹⁴Deuxième et dernier *juan* de Sengjiapoluo. (Taishō 984.19:452a13)

En ce qui concerne les affaires [qui sont en rapport avec] le deuil, le malheur, la détresse [et] les difficultés,¹¹⁵ il y a les quatre grands yakṣa généraux qui demeurent dans le quartier de l'est. Ils protègent tous les êtres vivants dans la direction de l'est. Ils commandent l'écart du chagrin et de l'amertume.

Leurs noms sont:

«Dīrgha Sunetra, Pūṃaka, (et) Kapila.» [Que] ceux-là, [avec l'aide] de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, me protègent, moi un tel, ainsi que tous mes proches, [et confèrent] une destinée de cent années.»

[Commentaire: [Si l'ont] mentionne [ici] les objectifs que l'on recherche, ils seront tous réalisés.]

(426c)

«Ānanda, il y a quatre grands yakṣa généraux qui demeurent dans le quartier du sud. Ils protègent tous les êtres vivants dans la direction du sud. Ils commandent l'écart du chagrin et de l'amertume.

«Leurs noms sont: Siṃha, Upasiṃha, Śaṃkhila, [et] Nanda. [Que] ceux-là, [avec l'aide] de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, me protègent, moi un tel, ainsi que tous mes proches, [et confèrent] une destinée de cent années.»

[Commentaire: C'est ici qu'il faut mentionner les objectifs que l'on recherche [à accomplir].]

¹¹⁵Cette phrase n'est pas présente dans Sengjiapoluo. (Taishō 984.19:452a)

«Ānanda, il y a quatre grands yakṣa généraux qui demeurent dans le quartier de l'ouest. Ils protègent tous les êtres vivants dans la direction de l'ouest. Ils commandent l'écart du chagrin et de l'amertume.

«Leurs noms sont: Hari, Harikeśa, Prabhu, [et] Kapila. [Que] ceux-là, [avec l'aide] de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, me protègent, moi un tel, ainsi que tous mes proches, [et confèrent] une destiné de cent années.»

[Commentaire: Dire [ici] les objectifs que l'on recherche [à accomplir].]

«Ānanda, il y a quatre grands yakṣa généraux qui demeurent dans le quartier du nord. Ils protègent tous les êtres vivants dans la direction du nord. Ils commandent l'écart du chagrin et de l'amertume.

«Leurs noms sont:

(427a)

«Dharaṇa, Dharananda, Udyogapāla, [et] Viṣṇu. [Que] ceux-là, [avec l'aide] de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, me protègent, moi un tel, ainsi que tous mes proches, [et confèrent] une destiné de cent années.»

[Commentaire: Dire [ici] les objectifs que l'on recherche [à accomplir].]

«Ānanda, il y a quatre grands yakṣa généraux qui demeurent chacun dans les quatre directions intermédiaires. Ils protègent tous les êtres vivants dans les quatre directions intermédiaires. Ils commandent l'écart du chagrin et de l'amertume.

«Leurs noms sont:

«Pāñcika, Pāñcālagāṇḍa, Sātāgiri, [et] Haimavata. [Que] ceux-là, [avec l'aide] de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, me protègent, moi un tel, ainsi que tous mes proches, [et confèrent] une destiné de cent années.»

[Commentaire: Dire [ici] les objectifs que l'on recherche [à accomplir].]

«Ānanda, il y a quatre grands yakṣa généraux qui demeurent toujours sur la terre. Ils protègent tous les êtres vivants qui demeurent sur la terre. Ils commandent l'écart du chagrin et de l'amertume.

«Leurs noms sont:

«Bhūma, Subhūma, Kāla, [et] Upakāla. [Que] ceux-là, [avec l'aide] de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, me protègent, moi un tel, ainsi que tous mes proches, [et confèrent] une destiné de cent années.»

[Commentaire: Dire [ici] les objectifs que l'on recherche [à accomplir].]

«Ānanda, il y a quatre grands yakṣa généraux qui demeurent toujours dans l'espace. Ils protègent tous les êtres vivants qui demeurent dans l'espace. Ils commandent l'écart du chagrin et de l'amertume.

«Leurs noms sont:

«Sūrya, Soma, Agni, [et] Vāyu. [Que] ceux-là, [avec l'aide] de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, me protègent, moi un tel, ainsi que tous mes proches, [et confèrent] une destiné de cent années.»

[Commentaire: Dire [ici] les objectifs que l'on recherche [à accomplir].]

«Et ensuite, Ānanda, tu dois réciter les noms des¹¹⁶ frères généraux de Vaiśravaṇa. Ceux-là protègent tous les êtres sensibles.¹¹⁷ En ce qui concerne les affaires [qui sont en rapport avec] les désastres, les malheurs, la détresse, les difficultés, le chagrin [et] l'amertume, ils parcourent le monde [et] font de grands bienfaits. Leurs noms sont: «Indra, Soma, Varuṇa,¹¹⁸ Prajāpati, Bharadvāja, Isāna, Candana, Kāma, Śreṣṭha, Kunikaṅṭha, Nikaṅṭhaka, (427b) Vadirmanir, Mānicara, Praṇāda, Upapañcaka, Sātāgiri, Haimavata, Pūrṇa, Khadira, Kovida, Gopāla-yakṣa, Āṭavaka, Nararāja, Jinārṣabha, Pāñcālagāṇḍa, Sumukha, Dīrgha-yakṣa, Saparijana, Citrasena, Śiva (?),¹¹⁹ Gandharva, Triphalī, Catrikaṅṭhaka, Dīghaśakti, [et] Mātali.»

«Tous ces yakṣa sont de grands guerriers à la direction générale de tous les divinités.¹²⁰ Ils possèdent une grande puissance redoutable, [et exhibent] tous une [forte] clarté lumineuse. Leurs apparences sont parfaites [et] leur renommée, universelle. Ils sont frères du roi Vaiśravaṇa, dans le Dharma. Le roi Vaiśravaṇa commande toujours tous ces frères yakṣa lorsqu'il y a des démons et des dieux qui nuisent aux gens. «Toi et les autres, occupez-vous à protéger, ne causez pas de troubles!» Commandez [les esprits généraux] pour obtenir la paix et la joie. Et lorsque tous les yakṣa vous entendrons, en accord avec [ces] enseignements, ils recevrons [vos ordres] et les exécuterons.»

¹¹⁶Sengjiapoluo ajoute «un millier» (*qian*千). (Taishō 984.19:452b23)

¹¹⁷*Qing* (情). (Taishō 982.19:427a29)

¹¹⁸Takubo p. 26, ligne 17.

¹¹⁹Takubo p. 27, aucune mention. Nous adoptons donc la reconstruction hypothétique proposée par le Taishō (p. 427, n. 78).

¹²⁰*Shen* (神). (Taishō 982.19:427b12)

«Tous ces grands yakṣa généraux, avec [l'appui] de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, me protègent ainsi que tous mes proches, [et me confère] une vie longue de cent années.

«[En ce qui concerne] des combats, des événements difficiles, qui sont de mon temps [ou qui ont leurs sources dans] le passé, je souhaite que les grands yakṣa généraux, me protègent toujours, moi un tel, et mes proches. Qu'ils ordonnent l'écart du chagrin [et] de l'amertume; ou [encore le délaissement des maux dont les causes sont] contrôlées¹²¹ par les deva et les nāgā; ceux dans les mains des asura; ceux dans les mains des maruta; ceux dans les mains des garuḍa; ceux dans les mains des gandharva; ceux dans les mains des kinnara; ceux dans les mains des mahoraga; ceux dans les mains des yakṣa; ceux dans les mains des rākṣasa; l'ensorcellement des preta; l'ensorcellement des piśāca; l'ensorcellement des bhūtā; l'ensorcellement des kumbaṇḍa; l'ensorcellement des pūtana; l'ensorcellement des kaṭapūtana; l'ensorcellement des skandha; l'ensorcellement des cchāyā; l'ensorcellement des apasmāra; l'ensorcellement des ostāraka; l'ensorcellement des nakṣatra; l'ensorcellement des lepaka, les manipulations [et] les envoûtements de ceux qui ont recours à ceux-là ou à d'autres démons et dieux. Je souhaite que la Vidyā-rājñī [et] tous [les autres dieux] me protègent, moi un tel, ainsi que mes proches. Je décrète l'abandon du chagrin et de l'avertion, [et] une longévité de cent ans.

(427c)

Et encore, il y a toutes les sortes de démons qui se nourrissent de l'essence [séminal],

¹²¹*Suo chi* (所持). (Taishō 982.19:427b20)

du praṇa;¹²² ceux qui se nourrissent de l'embryon; ceux qui se nourrissent du sang; ceux qui se nourrissent de la chair; ceux qui se nourrissent de gras; ceux qui se nourrissent de la moëlle; ceux qui se nourrissent des êtres vivants; ceux qui se nourrissent de la vie;¹²³ ceux qui se nourrissent des sacrifices et des offrandes; ceux qui se nourrissent du souffle; ceux qui se nourrissent d'odeurs;¹²⁴ ceux qui se nourrissent de cheveux; ceux qui se nourrissent de fleurs; ceux qui se nourrissent de fruits; ceux qui se nourrissent de céréales [et] de semences; ceux qui se nourrissent du feu sacrificiel; ceux qui se nourrissent de pus; ceux qui se nourrissent d'excréments; ceux qui se nourrissent d'urine; ceux qui se nourrissent de larmes et de mucus; ceux qui se nourrissent de salive; ceux qui se nourrissent de larmes; ceux qui se nourrissent de ce que mangent les scélérats; ceux qui se nourrissent de crachats; ceux qui se nourrissent de choses impures; ceux qui se nourrissent de sueur, et ainsi de suite pour ces démons et ensorceleurs pendant les moments d'afflictions [et] de désordres.

Je souhaite que la Vidyā-rājñī me protège, moi un tel, et tous mes proches. Fais que j'abandonne le chagrin et l'avertion [et ai] une longévité de cent ans! Je souhaite voir cent automnes et toujours recevoir la paix et la joie. Et ce, même s'ils en y avaient qui feraient toutes sortes d'empoisonnements, d'envoûtements, de prières horribles, d'imprécations, d'arts incantatoires [ou] qui utiliseraient toutes sortes de maléfices comme ceux appelés: kṛtyā-karmaṇa, kākhorda, kiraṇād, huvanāta, unmādāto,¹²⁵ boire

¹²² Qi (氣). (Taishō 982.19:427c1)

¹²³ Lit.: «du destin» ming (命). (Taishō 982.19:427c2)

¹²⁴ Xiang (香). (Taishō 982.19:427c3)

le sang et la moëlle des autres, hypnotiser,¹²⁶ les gens pour les presser à la corvée, invoquer et rassembler les démons et les esprits pour faire toutes sortes de mauvaises actions, [comme de la] nourriture maléfique, des crachats maléfiques, des ombres maléfiques, des regards maléfiques; [et] les oeuvres des écrits répugnants; ou faire des dances maléfiques, des passe-passes maléfiques, ou des contrariétés maléfiques, et au moment où ils s'affairent à des occupations maléfiques.

Aidez-moi tous, moi un tel, et tous mes proches! Faites que j'abandonne le chagrin et l'avertion! Et il y a aussi toutes les sortes de frayeurs, les épouvantes [provoquées par les] rois, [celles provoquées par les] brigands, [celles provoquées par] l'eau, le feu et les autres sortes de frayeurs; ou [encore] les frayeurs [provoquées par] les soldats des autres [camps], les compagnons méchants, le pillage, les meurtres, les autres épouvantes [associées à] la colère des ennemis, la crainte de la rencontre de la famine, les craintes d'une mort prématurée, les craintes de tremblements de terre, les craintes de toutes les sortes de guerres, [contre] toutes les sortes de peur comme celles-ci et les autres, protégez-moi, moi un tel!»

[Il y a] encore toutes les sortes de maladies: la gale, la lèpre, les abcès, les maladies de la peau , les hémorroïdes, les écoulements, les ulcères, les abcès profonds, la peau

¹²⁵La signification de ces mots me sont inconnus. Sengjiapoluo ne les mentionne pas mais offre huit types de démons. Ainsi, Sengjiapoluo nomme: «les fantômes dégoutants, les fantômes des hommes étranges, les fantômes qui appellent les humains, les fantômes qui lèvent le vent, les fantômes messagers, les fantômes qui lèvent les cadavres, les fantômes aux sons étranges, et les fantômes de soldats,» (yangui jirengui huanrengui qifenggui shigui qishigui, yishenggui, binggui 厭鬼騎人鬼喚人鬼起風鬼使鬼起屍鬼異聲鬼兵鬼). (Taishō 984.19:452c18-19)

¹²⁶Lit.: «de changer, transformer» (*bian* 變). (Taishō 982.19:427c11)

du corps noire et rêche, la boisson (428a) ou la nourriture qui ne sont pas digérés, le mal de tête, le mal de la moitié [de la tête], les douleurs des yeux, des oreilles et du nez, les douleurs de la bouche, des lèvres et des joues, les douleurs aux dents, la langue, et les douleurs à la gorge, les douleurs à la poitrine, aux côtes, au dos, les douleurs au coeur, les douleurs au ventre, les douleurs aux reins aux viscères, les douleurs à la rate, les douleurs aux genoux, ou les douleurs aux quatre membres, les douleurs aux parties cachées, la maigreur, le dessèchement, les douleurs des côtés et des extrémités du corps, toutes les maladies comme celles-ci et les autres, qu'elles soient toutes éliminées! [Il y a] encore toutes les sortes de fièvres intermittentes, [celles] d'un jour, de deux jours, de trois jours, de quatre jours, et jusqu'à sept jours, d'un demi mois, d'un mois; ou encore qui reviennent fréquemment [à l'intérieur] d'une journée, ou encore [celles qui arrivent] soudainement; ou encore la fièvre chaude chronique, la maladie de la tumeur qui incline [la tête (?)], la fièvre jaune et la consommation [provoquées] par les démons et esprits qui [en] fortifient le souffle chaud pernicieux; ou les maladies des trois catégories, les quatre cent quatre maladies, toutes les fièvres et maladies. [En ce qui concerne] ces maladies là et les autres, faites qu'elles soient toutes éliminées!

Maintenant, j'érige l'aire sacrée [de la Vidyā-rājñī]. J'érige son maṇḍala. Je récite ce sūtra [et] décrète d'obtenir le repos du corps et de l'esprit, svāhā!»

Il faut ensuite dire ce gatha:¹²⁷

«Puis-je, durant les nuits, avoir le repos [de l'esprit et du corps],

¹²⁷Pas de *gatha* dans Sengjiapoluo. (Taishō 984.19:452c)

Les matins et jours, avoir [l'esprit et le corps] au repos,

Et qu'à tous moments,

Tous les bouddhas se souviennent de me protéger.»

«Et ensuite, Ānanda, il y a les douze piśāci¹²⁸ qui répondent aussi à l'appel de leur noms. Lorsque le bodhisattva était dans l'embryon, [lorsque qu'il était] dans l'embryon au moment de sa naissance, [lorsque qu'il] était en train de naître, les démons le protégeaient constamment. Les noms de celles-là et d'autres démons, pour une protection continue, sont:

«Lambā, Vilambā, Pralambā, Olambā, Hārīti, Harikeśī, Haripiṅgalā, Kālī, Karālī, Kambugrīvā, Kākī, Kalaśodakī.»

«Ces autres démons ont la grande puissance des esprits [et possèdent] toutes une grande clarté lumineuse. Leurs formes et leurs couleurs sont parfaites [et elles ont] une renommée universelle. Lorsque les deva et les asura se font la guerre, elles démontrent une grande force majestueuse. Celles-là, aussi par [le pouvoir] de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, me protégerons, moi un tel, et tous mes proches. [Faites que j'aie] une longue vie de cent années! Le mantra est:

«Tad yathā. Hare khare khure male mile mūle madayanti madatti matte maṅḍitike
hulu hulu hulu hulu hulu hulu hulu hulu hulu lu lu lu lu meḍi meḍi meḍi meḍi

¹²⁸Sengjiapoluo ne translittère pas leur titre, il les nomme «les douze grandes démons» (*ershi da nügui* 十二大女鬼) (Taishō 984.19:453a1)

siddhi siddhi siddhi siddhi svasti svasti svasti svasti. (428b) Svāhā!»¹²⁹

«Ānanda, il y ensuite les huit mahāpiśāci qui répondent aussi à l'appel de leurs noms. Ainsi, ces démons, alors que le bodhisattva était dans l'embryon, [lorsque qu'il] était en train de naître, les démons le protégeaient constamment. Les noms de celles-là et d'autres démons, pour une protection constante, sont:

«Madā, Madanā, Madotkaṭā, Upamadā, Pretī, Ojāhāriṇī, Asanī, Grasanī.»

«Ces autres démons ont la grande puissance des esprits [et possèdent] toutes une grande clarté lumineuse. Leurs formes et leurs couleurs sont parfaites [et ont] une renommée universelle. Lorsque les deva et les asura se font ensemble la guerre, elles démontrent une grande force majestueuse. Celles-là, aussi par [le pouvoir] de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, me protégerons, moi un tel, et tous mes proches. [Faites que j'aie] une longue vie de cent années! Le mantra est:

«Tad yathā. Hare khare khure male mile mūle madayanti madatti matte maṇḍitike
hulu lu lu lu lu meḍi meḍi meḍi meḍi
siddhi siddhi siddhi siddhi svasti svasti svasti svasti. Svāhā!»¹³⁰

«Ānanda, il y ensuite les sept grandes démons (qi danūgui 七大女鬼) qui répondent

¹²⁹Sengjiapoluo n'a pas de *mantra* pour celles-là.

¹³⁰*Mantra* identique à celui qui précède et sera utilisé pour toutes les autres démons jusqu'à l'introduction de la formule des soixante-treize *mahārakṣasī*. (Taishō 982.19:430a) Sengjiapoluo n'a pas de *mantra* pour les démons.

aussi à l'appel de leurs noms. Lorsque le bodhisattva était dans l'embryon, [lorsqu'il était] dans l'embryon au moment de sa naissance, [lorsqu'il] était en train de naître, les démons le protégeaient constamment. Les noms de celles-là et d'autres démons, pour une protection constante, sont:

«Agroṭikā, Rakṣitikā, Citripisācikā, Pūṇabhadrikā, Agnirakṣitikā, Mitrakālikā, Rṣirakṣitikā.»

«Ces autres démons, souvent mangent le sang et la chair et offensent les humains. [Elles ont] la grande puissance des esprits [et possèdent] toutes une grande clarté lumineuse. Leurs formes et leurs couleurs sont parfaites [et ont] une renommée universelle. Lorsque les deva et les asura se font ensemble la guerre, elles démontrent une grande force majestueuse. Celles-là, aussi par [le pouvoir] de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, me protégerons, moi un tel, et tous mes proches. [Faites que j'aie] une longue vie de cent années! Le mantra est: (428c)

«Tad yathā. Hare khare khure male mile mūle madayanti madatti matte maṇḍitike hulu lu lu lu lu meḍi meḍi meḍi meḍi siddhi siddhi siddhi siddhi svasti svasti svasti svasti. Svāhā!»

«Ānanda, il y ensuite les cinq grandes démons qui répondent aussi à l'appel de leurs noms. Lorsque le bodhisattva était dans l'embryon, [lorsqu'il était] dans l'embryon au moment de sa naissance, [lorsqu'il] était en train de naître, les démons

le protégeaient constamment. Les noms de celles-là et d'autres démons, pour une protection constante, sont:

«Kuṇṭhā, Nikuṇṭhā, Naṃdā, Viṣṇulā, Kapilā.»

«Ces autres démons [ont] la grande puissance des esprits [et possèdent] toutes une grande clarté lumineuse. Leurs formes et leurs couleurs sont parfaites [et ont] une renommée universelle. Lorsque les deva et les asura se font ensemble la guerre, elles démontrent une grande force majestueuse. Celles-là, aussi par [le pouvoir] de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, me protégerons, moi un tel, et tous mes proches. [Faites que j'aie] une longue vie de cent années! Le mantra est: (428c)

«Tad yathā. Hare khare khure male mile mūle madayanti madatti matte maṇḍitike
hulu lu lu lu lu meḍi meḍi meḍi meḍi
siddhi siddhi siddhi siddhi svasti svasti svasti svasti. Svāhā!»

(429a)

«Ānanda, il y ensuite les huit mahārakṣasī qui, lorsque le bodhisattva était dans l'embryon, [lorsqu'il était était] dans l'embryon au moment de sa naissance, [lorsqu'il] était en train de naître, le protégeaient constamment. Les noms de ces autres rakṣasī, qui offrent une protection constante, sont:

«Mohā, Susīmā, Kuśākṣī, Keśanī, Kambojī, Sumītrā, Lohitākṣī, Kātarā.»

«Ces autres rakṣasī [ont] la grande puissance des esprits [et possèdent] toutes une grande clarté lumineuse. Leurs formes et leurs couleurs sont parfaites [et ont] une renommée universelle. Lorsque les deva et les asura se font ensemble la guerre, elles démontrent une grande force majestueuse. Elles enlèvent les garçons et les fillettes pour se remplir [la panse] de [leur] sang et de [leur] chair. Elles pénètrent dans les familles [où il y a] une nouvelle naissance et [qui demeurent] dans des endroits déserts. Elles suivent [la direction de] la lumière et entreprennent d'appeler les gens par leurs noms. Elles aspirent la vitalité (jingqi 精氣) des gens et peuvent les effrayer à l'extrême. [Elles] épouvantent les gens sans merci.

Celles-là, aussi par [le pouvoir] du mantra de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, [elles] me protégerons, moi un tel, et tous mes proches. [Et j'aurai] une longue vie de cent années! Le mantra est: (429b)

«Tad yathā. Hare khare khure male mile mūle madayanti madatti matte maṇḍitike hulu lu lu lu lu meḍi meḍi meḍi meḍi siddhi siddhi siddhi siddhi svasti svasti svasti svasti. Svāhā!»

«Ānanda, il y ensuite les dix mahārakṣasī qui, lorsque le bodhisattva était dans l'embryon, [lorsqu'il était] dans l'embryon au moment de sa naissance, [lorsqu'il] était en train de naître, les démons le protégeaient constamment. Les noms de ces autres rakṣasī, qui offrent une protection constante, sont:

«Harīṭī-rakṣasī, Nandā-rakṣasī, Piṅgalā-rakṣasī, Śaṃkhinī-rakṣasī, Kālikā-rakṣasī, Devamitrā-rakṣasī, Kumbhāṅḍā-rakṣasī, Kunta-draṃṣṭrā-rakṣasī, Kambojī-rakṣasī, Analā-rakṣasī.»

«Ces autres rakṣasī [ont] la grande puissance des esprits [et possèdent] toutes une grande clarté lumineuse. Leurs formes et leurs couleurs sont parfaites [et ont] une renommée universelle. Lorsque les deva et les asura se font ensemble la guerre, elles démontrent une grande force majestueuse.

Celles-là, aussi par [le pouvoir] du mantra de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, [elles] me protégerons, moi un tel, et tous mes proches. [Et j'aurai] une longue vie de cent années! Le mantra est: (429b)

«Tad yathā. Hare khare khure male mīle madayanti madatti matte maṅḍitike hulu lu lu lu lu meḍi meḍi meḍi meḍi siddhi siddhi siddhi siddhi svasti svasti svasti svasti. Svāhā!»

«Ānanda, il y ensuite les douze mahārakṣasī qui, lorsque le bodhisattva était dans l'embryon, [lorsqu'il était] dans l'embryon au moment de sa naissance, [lorsqu'il] était en train de naître, les démons le protégeaient constamment. Les noms de ces autres rakṣasī, qui offrent une protection constante, sont:

«Anāsikā-rakṣasī, Samudrā-rakṣasī, Raudrā-rakṣasī, Prāṇahāriṇī-rakṣasī,

Vidhyadharā-rakṣasī, Dhanurdharā-rakṣasī, Śaradharā-rakṣasī, Aśidharā-rakṣasī,
Haladharā-rakṣasī, Cakradharā-rakṣasī, Cakravāḍā-rakṣasī, Vibhīṣanā-rakṣasī.»

«Ces autres rakṣasī [ont] la grande puissance des esprits [et possèdent] toutes une grande clarté lumineuse. Leurs formes et leurs couleurs sont parfaites [et ont] une renommée universelle. Lorsque les deva et les asura se font ensemble la guerre, elles démontrent une grande force majestueuse.

Celles-là, aussi par [le pouvoir] du mantra de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, [elles] me protégerons, moi un tel, et tous mes proches. [Et j’aurai] une longue vie de cent années! Le mantra est:

«Tad yathā. Hare khare khure male mile mūle madayanti madatti matte maṇḍitike
hulu lu lu lu lu meḍi meḍi meḍi meḍi
siddhi siddhi siddhi siddhi svasti svasti svasti svasti. Svāhā!»

«Ānanda, il y a aussi les douze mahā-mātarā (tianmu 天母)¹³¹ qui ont, envers tous, des sentiments. [Elles font] l’usage du heurt, de la colère, de l’épouvante, de la tromperie et du mensonge. Ces autres mahā-mātarā, lorsque le bodhisattva était dans l’embryon, [lorsqu’il était] dans l’embryon au moment de sa naissance, [lorsqu’il] était en train de naître, les démons le protégeaient constamment. Les noms de ces autres mahā-

¹³¹Pour cette appellation sanskrite, voir Takubo (p. 33). Sengjiapoluo lui les appelle: «mères démons» (鬼母). (Taishō 984.19:453b29)

mātarā, qui offrent une protection constante, sont:

«Brāhmī, Raudī, Kaumārī, (429c) Vaiṣṇavī, Aindrī, Vārāhī, Kauverī, Vāruṇī, Yamyā, Vāyuvyā, Āgneyī, Mahākālī.»

«Ces autres mahā-mātarā [ont] la grande puissance des esprits [et possèdent] toutes une grande clarté lumineuse. Leurs formes et leurs couleurs sont parfaites [et ont] une renommée universelle. Lorsque les deva et les asura se font ensemble la guerre, elles démontrent une grande force majestueuse.

Celles-là, aussi par [le pouvoir] du mantra de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, [elles] me protégerons, moi un tel, et tous mes proches. [Et j’aurai] une longue vie de cent années! Le mantra est:

«Tad yathā. Hare khare khure male mile mūle madayanti madatti matte maṇḍitike hulu lu lu lu lu meḍi meḍi meḍi meḍi siddhi siddhi siddhi siddhi svasti svasti svasti svasti. Svāhā!»

«Ānanda, ensuite il y a une grande piśāci qui s’appelle Ekajaṭā mahāraḁṣasī.¹³² Elle demeure sur le rivage de la grande mer. [Lorsqu’]elle sent le sang, le souffle et les odeurs, en une nuit, elle [peut alors] parcourir dix mille yojana. Lorsque le bodhisattva

¹³² *Da luo cha fu* (大羅刹婦). (Taishō 982.19:429c14) Sengjiapoluo transcrit: *da bishazhi luoshafu* (大比沙止羅刹婦). (Taishō 984.19:453c5)

était dans l'embryon, [lorsqu'il était] dans l'embryon au moment de sa naissance, [lorsqu'il] était en train de naître, cette rakṣasi, le protégeait avec constance. Celle-là, aussi [par le pouvoir] du mantra de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, [elle] me protégera, moi un tel, et tous mes proches. [Et j'aurai] une longue vie de cent années! Le mantra est:

«Tad yathā. Hare khare khure male mile mūle madayanti madatti matte maṇḍitike hulu hulu hulu hulu hulu hulu hulu hulu (430a) hulu hulu lu lu lu lu meḍi meḍi meḍi meḍi siddhi siddhi siddhi siddhi svasti svasti svasti svasti. Svāhā!»

«Ānanda, il y a ensuite les soixante treize mahārakṣasī. Lorsque le bodhisattva était dans l'embryon, [lorsqu'il était] dans l'embryon au moment de sa naissance, [lorsqu'il] était en train de naître, les démons le protégeaient constamment. Les noms de ces autres rakṣasī, qui offrent une protection constante, sont:

«Kapilā-rakṣasī, Padumā-rakṣasī, Mahisī-rakṣasī, Morikā-rakṣasī, Nāḍikā-rakṣasī, Jvalanī-rakṣasī, Tapanī-rakṣasī, Kalasī-rakṣasī, Vimalā-rakṣasī, Dharaṇī-rakṣasī, Haricandrā-rakṣasī, Rohiṇī-rakṣasī, Mārīcī-rakṣasī, Hutāsanī-rakṣasī, Vāruṇī-rakṣasī, Kālī-rakṣasī, Kroñcī-rakṣasī, Kauñjarā-rakṣasī, Balā-rakṣasī, Grasanī-rakṣasī, Karālī-rakṣasī, Mātāṅgī-rakṣasī, Piṅgalā-rakṣasī, Vidurā-rakṣasī, Gaurī-rakṣasī, Gandhārī-rakṣasī, Kumbhāṇḍī-rakṣasī, Kāraṅgī-rakṣasī, Rāvaṇī-rakṣasī, Madanī-rakṣasī, Aśanī-rakṣasī, Garbhāhāriṇī-rakṣasī, Rudhirāhāriṇī-rakṣasī, Danturā-rakṣasī, Uttrāsani-rakṣasī, Brāhmī-rakṣasī, Tadāga-pālinī-rakṣasī, Vajradharā-rakṣasī, Skandā-

taḍavaṭadevakke vakke hore hore dhara dhara hara hara cala cala culu culu culu culu
svāhā!¹³³

«Namaḥ sarva buddhānāṃ svāhā! Pratyeka buddhānāṃ svāhā! Arhatāṃ svāhā!
Maitrīyasya bodhisattvasya mahāsattavasa svāhā! Sarva bodhisattvānāṃ svāhā!
Anāgāmināṃ svāhā! Sakṛdāgāmināṃ svāhā! (431a) Śrotā pannānāṃ svāhā!
Samyagatānāṃ svāhā! Samyakpratipannānāṃ svāhā! Braḥmane svāhā! Indrāya
svāhā! Prajāpataye svāhā! Agneye svāhā! Isānāya svāhā! Vāyave svāhā! Yamāya
svāhā! Varuṇāya svāhā! Kuverāya svāhā! Upendrāya svāhā! Vaiśravanāye svāhā!
Yakṣādhipataye svāhā! Dhṛtaraṣṭrāya gandharvādhipataye svāhā! Virūḍhakāya
kumbhaṇḍādhipataye svāhā! Virūpākṣāya nāgādhipataye svāhā! Devānāṃ svāhā!
Nāgānāṃ svāhā! Asurānāṃ svāhā! Marutānāṃ svāhā! Garuḍānāṃ svāhā!
Gandharvānāṃ svāhā! Kinnarānāṃ svāhā! Mahoragānāṃ svāhā! Yakṣānāṃ svāhā!
Rākṣasānāṃ svāhā! Pretānāṃ svāhā! Piśācānāṃ svāhā! Bhūtānāṃ svāhā!
Kumbhaṇḍānāṃ svāhā! Pūtanānāṃ svāhā! Kaṭa-pūtanānāṃ svāhā! Skandhānāṃ
svāhā! Unmādānāṃ svāhā! Cchāyānāṃ svāhā! Apasmārānāṃ svāhā! Ostārakānāṃ
svāhā! Candra-sūryayoḥ svāhā! Rudrānāṃ svāhā! Nakṣatrānāṃ svāhā! Grahānāṃ
svāhā! Jyotiṣānāṃ svāhā! Ṛṣīnānāṃ svāhā! Siddhavratānāṃ svāhā!
Siddhavidyānāṃ svāhā! Gaurīye svāhā! Gāndhārīye svāhā! Jaṅgulīye svāhā!
Amṛtāyai svāhā! Jambhanīye svāhā! Stambhanīye svāhā! Cīpeṭīye svāhā!
Drāmiḍīye svāhā! Śavarīye svāhā! Ahaśavarīye svāhā! Caṇḍalīye svāhā!
Mātāṅgīye svāhā! Nāgahrdayāya svāhā! Garuḍahrdayāya svāhā! Manasvinīye

¹³³Celui de Yijing est plus court avec moins de répétitions. (Taishō 985.19:470a8-10)

svāhā! Mahāsamantabhadrāya svāhā! Samyāya svāhā! Mahāsamayāya svāhā!
 Pratisarāya svāhā! Mahāpratisarāya svāhā! Śītavanāya svāhā! Mahāśītavanāya
 svāhā! Daṇḍadharāya svāhā! Mahādaṇḍharāya svāhā! Mucilindāya svāhā!
 Mahāmucinlindāya svāhā! Jayantīye svāhā! Śāntīye svāhā! Avyakṣtāya svāhā!
 Aśvakrīḍāya svāhā! Aparājitāya svāhā! Suvanḍīvabhāsāya svāhā! Mayūrarājaya
 svāhā! Mahādhārinīye svāhā! Mahāmayūryai vidyārājñai svāhā!»

Ainsi est le grand mantra des mahāvidyā. [C'est] la grande protection du mahāsīmā-bandha.¹³⁴ Elle peut éliminer toutes les sortes de maux. [Si tu] souhaites briser tous les sortillèges, les maléfices, les obstacles; [si tu] souhaites éliminer les poisons, la sorcellerie, les imprécations horribles; [ou] souhaites éliminer les Kākhordāḥ, Kila,¹³⁵ vetāḍā, ciccāḥ, preṣakāḥ; [ou] souhaites éliminer les skandha, les unmāda, les cchāya, les apasmāra; [ou] souhaites éliminer la démence, les convulsions, la maigreur, la lèpre; [ou] souhaites éliminer toutes sortes de démons, de sorciers [et] ceux qui se nourrissent de tout ce qui est mal; [ou si tu] souhaites éliminer [ceux qui] boivent le sang [et] la moëlle des autres [ou qui] transforment les gens pour éviter les corvées; [ou ceux qui] appellent les démons et les dieux pour commettre des actes mauvais. [Si tu] souhaites éliminer les différentes frayeurs [causées par] les rois, les frayeurs [causées par] les brigands, les frayeurs [causées par] l'eau [et] le feu [et toutes] les autres peurs. La peur [causée par] les amis mauvais, les meurtriers, la haine des ennemis, la peur des soldats des autres (royaumes), la famine, une mort prématurée, les tremblements de

¹³⁴C'est-à-dire: «du grand cercle magique» (*da jiejie dahu* 大結界大護). (Taishō 982.19:431c7)

¹³⁵Takubo offre Kiraṇā comme traduction (p. 38). Le FXDCD offre Kelikila comme autre interprétation possible (vol. 3 [*Zhong* 中] p. 1681).

terre, les mauvaises bêtes sauvages et la peur de toutes les sortes de morts. [Si tu] souhaites éliminer les nourritures maléfiques, les crachats maléfiques, les ombres maléfiques, les regards maléfiques [et] les oeuvres des écrits répugnants; [ou] souhaites éliminer les danses maléfiques, les passes maléfiques, ou ceux qui s'affairent à des contrariétés maléfiques. [Si tu] souhaites éliminer toutes les sortes de fièvres intermittentes, [celles] d'un jour, de deux jours, de trois jours, de quatre jours, et jusqu'à sept jours, d'un demi mois, d'un mois; ou encore qui reviennent fréquemment [à l'intérieur] d'une journée, ou encore [celles qui arrivent] soudainement; ou encore la fièvre chaude chronique; [ou] souhaites éliminer toutes les abcès, les dartres, les hémorroïdes, les écoulements, les ulcères, la maladie de la tumeur qui incline [la tête (?)], la forte fièvre du souffle pernicieux [provoquée] par les démons et les esprits, la fièvre jaune ou les maladies des trois (432a) catégories, les quatre cent quatre maladies; [ou] souhaites éliminer les maux de tête, de la moitié [de la tête], l'indigestion des liquides et de la nourriture, les douleurs des yeux, des oreilles et du nez, les douleurs de la bouche, des lèvres et des joues; [ou] souhaites éliminer les douleurs aux dents, de la langue, et les douleurs à la gorge, les douleurs à la poitrine, aux côtes, au dos, les douleurs au coeur, les douleurs au ventre; [ou] souhaites éliminer les douleurs aux reins, les douleurs aux viscères, les douleurs à la rate, les douleurs aux genoux, et les douleurs aux quatre membres, les douleurs aux parties cachées, et les douleurs des côtés du corps et des extrémités; [ou] souhaites éliminer le poison des nāgā, le poison des serpents, le poison des herbes, le poison des incantations, le poison des empoisonnements, le poison des ensorcellements, toutes les sortes de poisons; [ou pour] complètement terminer [leurs actions et] éliminer tous [ceux-là]. Et ainsi de

suite, au moment de la génération de toutes les maladies [causées par] les démons, [et] sorciers; vous tous, protégez moi, un tel, ainsi que mes proches. Puisse-je être libéré de tous [ceux-là et] avoir une longue vie de cent années!

«Ensuite, Ānandā, tu dois réciter les noms des différents rois nāgā. Ceux qui prononcent les noms de ces rois nāgā auspicioeux et vertueux obtiendront de grands bienfaits. Tous leurs noms sont:

«Buddho Bhagavan nāgarāja; Brahmā nāgarāja; Mahā-brahmā nāgarāja; Indra nāgarāja; Samudra nāgarāja; Samudraputra nāgarāja; Sāgara nāgarāja; Sāgaraputra nāgarāja; Makara nāgarāja; Nanda nāgarāja; Upananda nāgarāja; Nala nāgarāja; Upanala nāgarāja; Sudarśana nāgarāja; Vāsuki nāgarāja; Takṣaka nāgarāja; Aruṇa nāgarāja; Varuṇa nāgarāja; Śrīmā nāgarāja; Śrīkaṇṭha nāgarāja; Śrīvarddhana nāgarāja; Śrībhadrā nāgarāja; Abala nāgarāja; Śalabha nāgarāja; Subāhu nāgarāja; Sumeru nāgarāja; Sūryaprabha nāgarāja; Candraprabha nāgarāja; Garjana nāgarāja; Vidyotana nāgarāja; Sphoṭana nāgarāja; Varṣana nāgarāja; Vimāla nāgarāja; Alakaśīra nāgarāja; Valakaśīrṣa nāgarāja; Aśvaśīrṣa nāgarāja; Gavayaśīrṣa nāgarāja; Mṛgaśīrṣa nāgarāja; Hastīśīrṣa nāgarāja; Citra nāgarāja; Citrākṣa nāgarāja; Citrasena nāgarāja; Namuci nāgarāja; Muci nāgarāja; Mucilinda nāgarāja; Rāvaṇa nāgarāja; Rāghava nāgarāja; Śiri¹³⁶ nāgarāja; Girika nāgarāja; Lamburu nāgarāja; Krimi nāgarāja; Ananta nāgarāja; kataka nāgarāja; Hastikataka nāgarāja; Elapatra nāgarāja;

¹³⁶La reconstruction de ce nom est incertaine dans le *Taishō*. (19: 432, n. 55) Nous adoptons la transcription de Takubo qui semble aussi une bonne traduction du tibétain *dpal-ba*. (Takubo p. 40)

Śaṃkha nāgarāja; Aparāla nāgarāja; Kāla nāgarāja; Upakāla nāgarāja; Valadeva
 nāgarāja; Nārāyaṇa nāgarāja; (432b) Kambala nāgarāja; Śaulabāhu nāgarāja; Gaṅga
 nāgarāja; Sindhu nāgarāja; Vakṣu nāgarāja; Sītā nāgarāja; maṅgalya nāgarāja;
 Anayatapta nāgarāja; Supratiṣṭha nāgarāja; Airāvaṇa nāgarāja; Dharaṇīndhara
 nāgarāja; Nimindharanāgarāja; Yutiṃdhara nāgarāja; Bhadra nāgarāja; Subhadra
 nāgarāja; Vasubhadra nāgarāja; Valabhadra nāgarāja; Maṇi nāgarāja; Maṅkaṅṭha
 nāgarāja; Kāla nāgarāja; Pīta nāgarāja; Lohitaka nāgarāja; Śvetaka nāgarāja; Māli
 nāgarāja; Raktamāli nāgarāja; Vatsā nāgarāja; Bhadrāpada nāgarāja; Dundubhi
 nāgarāja; Upadundubhi nāgarāja; Āmrātīrthaka nāgarāja; Maṇisuta nāgarāja;
 Dhṛtarāṣṭra nāgarāja; Virūdhaka nāgarāja; Virūpakṣa nāgarāja; Vaiśravaṇa nāgarāja;
 Śakaṭamukha nāgarāja; Cāṃpeyaka nāgarāja; Gautāma nāgarāja; Pāñcāla nāgarāja;
 Pāñcacūḍa nāgarāja; Pradyumna nāgarāja; Vindu nāgarāja; Upavindu nāgarāja; Alikā
 nāgarāja; Kalikā nāgarāja; Valikā nāgarāja; Kincanī nāgarāja; Kincadaka nāgarāja;
 Kiccaka nāgarāja; Kṛṣṇagautama nāgarāja; Sumānuṣa nāgarāja; Manuṣa nāgarāja;
 Mūlamanuṣa nāgarāja; Uttaramanuṣa nāgarāja; Mataṅga nāgarāja; Amanuṣa nāgarāja;
 Aḍaka nāgarāja; Uttama nāgarāja; Baluka¹³⁷ nāgarāja; Aluko¹³⁸ nāgarāja; Ela nāgarāja;
 Elavaṇa nāgarāja; Aravāla nāgarāja; Maravāla nāgarāja; Manasvi nāgarāja;
 Karkoṭaka nāgarāja; Kapila nāgarāja; Śaivalaka nāgarāja; Utpalaka nāgarāja;
 Nakhaka nāgarāja; Varddhana nāgarāja; Mokṣaka nāgarāja; Buddhika nāgarāja;
 Pramokṣa nāgarāja; Kambara aśvatara nāgarāja; Ela [et] Mela nāgarāja; Nanda [et]
 Upananda nāgarāja; Acchila¹³⁹ Mahāsudarśana nāgarāja; Sumukha nāgarāja;

¹³⁷Takubo (p. 41, n. 2).

¹³⁸Takubo (p. 41, n. 2).

Ādarśanamukha nāgarāja; Gāṃdhāra nāgarāja; Siṃhala nāgarāja; Dramiḍa nāgarāja;
Kṛṣṇa nāgarāja; Śuklaka nāgarāja; Upaśuklaka nāgarāja!»

Ainsi, tous ces grands rois nāgā¹⁴⁰ prennent soin des êtres supérieurs et de toute une variété de relations sur cette grande terre; [et] aux temps [propices] font résonner le tonnerre [et] les éclairs; aux temps [propices] font descendre la pluie bienfaisante, [et] font mûrir les semences. Ils ont déjà réellement vu le Tathāgata, ont pris refuge dans les Trois [Joyaux], et possèdent bien les enseignements reçus. Ils sont affranchis des peurs des oiseaux dorés.¹⁴¹ Ils ont écarté la peur des rayons (?) d'Agni.¹⁴² Ils ne sont pas affectés par les actions des rois. Ils demeurent sur le grand Sumeru, dans le palais du Grand Joyau. Ils sont dotés d'une longue vie.

[Les rois nāgā] ont grande autorité, richesses, noblesse, indépendance, [et] un nombre insurpassable de relations qui ont tous de grands pouvoirs surnaturels. Ils peuvent anéantir la haine des ennemis. Ils ont une grande lumière éclatante. Leurs formes sont parfaites, leur renom universel. Lorsque les deva et les asura se font la guerre, ils assistent avec une force majestueuse surnaturelle et font en sorte que les deva obtiennent la victoire. Tous ces rois nāgā, et ce qu'ils ont de fils, de petit-fils, de frères

¹³⁹La reconstruction du Taishō, «*akṣila*», nous semble ici erronée. Takubo y supplée une meilleure interprétation qui correspond mieux à la transcription chinoise. (p. 41)

¹⁴⁰Yijing les dénombre à cent quatre-vingt. (Taishō 985.19:471a16)

¹⁴¹*Garuḍa* Takubo (p. 41).

¹⁴²*Agni-vāḷaka* Takubo (p. 41). Amoghavajra: *huo sha bu mien* (火沙怖免); (Taishō 982.19:433a3) Yijing: *chu huoshabu* (除火沙怖); (Taishō 985.19:471a19) Sengjiapoluo: *jietuo resha buwei* (解脱熱沙怖畏). (Taishō 984.19:455b1)

[qui sont des] généraux, de grands ministres, et d'envoyés de toutes sortes, à l'aide de ces mantra de la Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī, étendrons tous leur protection sur moi, un tel, et sur tous mes proches, écarteront la souffrance [et conféreront] une longue vie de cent années!

Moi et mes proches, [l'esprit] paisible ou non paisible, [l'esprit] enivré [par les passions] ou négligent, marchant, debout, assis ou couché, ou encore endormit, éveillé, venant ou allant, en tous temps, souhaitons [que tous les nāgā] nous protègent. Ou [lorsque l'on souffre] des peurs [causées par] les deva, des peurs [causées par] les asura; des peurs [causées par] les maruta; des peurs [causées par] les garuḍa; des peurs [causées par] les gandharva; des peurs [causées par] les kinnara; des peurs [causées par] les mahoraga; des peurs [causées par] les yakṣa; des peurs [causées par] les rākṣasa; des peurs [causées par] les preta; des peurs [causées par] les piśāca; des peurs [causées par] les bhūtā; des peurs [causées par] les kumbaṇḍa; des peurs [causées par] les pūtana; des peurs [causées par] les kaṭapūtana; des peurs [causées par] les skandha; des peurs [causées par] les cchāyā; des peurs [causées par] les apasmāra; des peurs [causées par] les ostāraka , et ainsi de suite pour ces peurs, qu'elles soient toutes écartées, loin! Et encore pour les autres peurs qu'il y a, les peurs [causées par] les rois; les peurs [causées par] les brigands; les peurs [causées par] l'eau, le feu, etc.; les peurs [causées par] les mauvais amis, [par] les meurtriers, [par] les ennemis haineux; ou les peurs [causées par] les soldats des autres, les peurs [causées par] la famine, les peurs [causées par] une mort prématurée, les peurs [causées par] les tremblements de terre, les peurs [causées par] les mauvaises bêtes sauvages; [et] tous les temps où il y a toutes

les sortes de peurs, puissions- nous, moi, un tel, et mes proches, être libérés de tous
[ceux-là]. [Encore,] les gatha à dire sont:

«Puis-je, durant les nuits, avoir le repos [de l'esprit et du corps],

Les matins et jours, avoir [l'esprit et le corps] au repos,

Et qu'à tous moments,

Tous les bouddhas se souviennent de me protéger.»

Namo 'stu buddhāya, (Salutations envers le Bouddha)

Namo 'stu bodhaye; (Salutations envers l'Éveillé;)

Namo 'stu muktāya; (Salutations envers le Libéré;)

Namo 'stu muktaye; (Salutations envers la Libération;)

Namo 'stu śāntāya; (Salutations envers le Pacifique;)

Namo 'stu śāntaye; (Salutations envers le Paisible;)

Namo 'stu vimuktāya; (Salutations envers le Délivré;)

Namo 'stu vimuktaye. (Salutations envers la délivrance;)

«[Oh!]¹⁴³ Brahmanes purs,

Qui avez retranché toutes les sortes d'actions empoisonnées.

Auprès d'un tel groupe, je prends refuge.¹⁴⁴

¹⁴³Le début de ce poème en sanskrit prend tout son sens. «*Ye brāhmaṇā...*» «Oh! Brahmanes!...» Takubo (p. 41).

¹⁴⁴Les *gatha* de Sengjiapoluo n'ont pas été traduits. Ils sont donc des translittérations chinoises. (Taishō 984.19:455b18-22)

Protégez ma personne et mes proches,

Deva, asura, yakṣa,

qui venez écouter le dharma, répondez [favorablement à mes] intentions,

Protégez le bouddha-dharma et adonnez-vous à le préserver,

Chaque acte de l'Honoré du Monde sont des enseignements,

Où qu'il y ait des disciples qui entendent, venez jusqu'ici!

Ceux qui demeurent sur la terre ou dans l'espace,

Envers les humains, générez constamment l'esprit de la compassion,

Nuit et jour, ma personne prend refuge et demeure dans le Dharma.

Je souhaite que tous les [habitants] des mondes aient le corps et l'esprit constamment
au repos;

Que tous les êtres vivants aillent de la richesse et de la sagesse sans limites.

Quelque soit le mauvais karma, qu'il soit éliminé!

Laisant de loin la foule des souffrances pour retourner au parfait repos;

Persévérez dans l'usage du parfum de la Règle, pour enduire de lumière le corps;

Maintenez constamment l'habit, pour orner le corps;

Le lotus miraculeux de l'Éveil est universel et majestueux;

Qui s'y conforme, y demeure, [et] est heureux pour toujours.»

[Fin du] Mahā-māyūrī-vidyā-rājñī sūtra, chapitre deux (zhong 中)

Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī sūtra, dernier chapitre (xia juan 下卷).

Le Bouddha dit à Ānanda:

«Les sept samyaksambuddha du passé poursuivaient également le bonheur. [Pour cela,] ils récitaient les mantras de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī. Le bouddha parfait, le tathāgata Vipāśya, qui poursuivait aussi le bonheur, récitait le mantra de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī [suivant]:

«Tad yathā. Aḍe kavaḍe made madavarddhane avare śavare ture ture cure cure śavare paṇa śavare huci huci mucu mucu svāhā!»

«Ensuite, Ānanda, le bouddha parfait, le tathāgata Śikhina, qui poursuivait aussi le bonheur, récitait le mantra de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī [suivant]:

(433c)

«Tad yathā. Iṭe miṭe khure vikhure hili hili hili hili mili mili mili mili ketumūle ambare ambarāvati danti śavare dumbe dodumbe hili hili kuci kuci mucu mucu svāhā!»

«Ensuite, Ānanda, le bouddha parfait, le tathāgata Viśvabhava, qui poursuivait aussi le bonheur, récitait le mantra de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī [suivant]:

«Tad yathā. Mori mori kevaṭṭi maṇḍi maṇḍitike hare hare khare khare khure khure ghare ghare phale phale phailnidante danti nidantile śakaṭimakaṭi naḍe naḍini śili śili śili svāhā!»

(434a)

«Ensuite, Ānanda, le bouddha parfait, le tathāgata Krakucchanda, qui poursuivait aussi

le bonheur, récitait le mantra de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī [suivant]:

«Tad yathā. Hiḍi miḍi muḍi kuḍi tuḍi tuḍi muḍi muḍitaḍi tuḍi aḍe dante dantile śakari cakari thagari tagarikāñcane kāñcanāvati vare vare vare vare dante siddhi svāhā!»

«Ensuite, Ānanda, le bouddha parfait, le tathāgata Kanakamunina, qui poursuivait aussi le bonheur, récitait le mantra de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī [suivant]:

«Tad yathā. Tantule tatale tatale tatale tatale tale tale tale tale cale vīre vījaye vijjudhare araje viraje virajāmasi mati māle mati mālini muṇḍe jvalo jvalo jvalo jvalo bhadravati siddhi svāhā!»

«Ensuite, Ānanda, le bouddha parfait, le tathāgata Kāsyapa, qui poursuivait aussi le bonheur, récitait le mantra de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī [suivant]:

«Tad yathā. Aṇḍare paṇḍare kaṇḍare maṇḍare khaṇḍare jambu jambunadi jambuvati matte maṇḍitike amare siddhe hara hara hara hara paṇḍa paṇḍa paṇḍa paṇḍa paṇḍapati siddhi svāhā!»

«Ensuite, Ānanda, le bouddha parfait, le Tathāgata Śākyamuni, qui poursuivait aussi le bonheur, récitait le mantra de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī [suivant]:

«Tad yathā. Hili mili kili mili (434b) ilile katale ketumūle aḍaṇmale aḍamali anaḍi

ḍapphe ḍaḍapphe anabhidapphuḥ ḍaḍappuḥ rurupphuḥ ekarapphuḥ busarake busaṭṭe
 narakande kāmini kāmarūpiṇi kitili cocalikekambudaraki taruṇa taruṇavati vāsavaratṭe
 tarabhuraṭṭe bharaṇe bhobharaṇe rurutaravaram prakṛti dramṣṭre militale ittihāse
 ambale tumbale kaliṅge vaṭṭi vaṭṭi vaṭṭike mukule vaṭṭe vaṭṭavāce aḍantuve vaṭṭitumbe
 varṣatu devaḥ ṣatakṛvaḥ samantena yathā sukhaṃ daśasudīśāsu. Namo bhagavataḥ
 kumudod kaṃ bhavatu namo bhagavate irijaye iṭṭiṭṭaye godohikāye bhṛṅgārikāye aruci
 maruci araje araje naraji naṭṭe naṭṭe vaje vaje natuvaje udaye priye aratāle kuntāle
 kulatāle nārāyaṇi pārāyaṇi paśya paśya nisparśani siddiyantu mama saparivārasya
 sarvattvānāṃ ca drāmiḍā mantrapadāḥ svāhā!»

«Ānanda, je t'ai déjà enseigné la méthode de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī que tu dois
 maintenir. Va secourir le moine Svāti de ses difficultés avec le poison du serpent.
 Ordonne que ce Svāti soit protégé et obtienne le repos du corps et de l'esprit. Et
 décrète, aussi, que tous les êtres sensibles récitent, reçoivent et maintiennent [la
 pratique] de cet écrit. [Qu'ils] protègent la grande paix et jouissent d'une destinée de
 cent années. Ce qui sera recherché, aboutira. [Ce qui sera] désiré, s'accomplira,
 comme ce qui a été dit auparavant.

«Ensuite, Ānanda, le bodhisattva Maitreya, qui poursuivait aussi le bonheur, récitait le
 mantra de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī [suivant]:

«Tad yathā. Śiri śiri śiri śiri bhadre jyoti jyoti bhadre hare hare hare hāriṇi danti śavare
 śive śūlapālini bodhi bodhi (435a) bodhi bodhi bodhisattve bodhipariṇīye¹⁴⁵ svāhā!»

«Ensuite, Ānanda, le deva Brahma sahāpati (maître du monde du désir), qui poursuivait aussi le bonheur, récitait le mantra de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī [suivant]:

«Tad yathā. Hili hili hili hili kili kili kili kili kili mālini vaṅkari vaṅkari kiriṇi kiriṇi kari kire brahmāye ratna kuraṇḍak viḍopphuse dhara dhara hara hara phure phure phure phure phure svāhā!»

Ānanda, ce mantra peut éliminer tous les poisons malsains. Il peut éliminer les poisons de toutes les catégories. Le pouvoir des bouddha repousse les poisons. Le pouvoir des bodhisattva repousse les poisons. Le pouvoir des pratyekabuddha repousse les poisons. Le pouvoir des arhat repousse les poisons. Le pouvoir des ānāgamin¹⁴⁶ repousse les poisons. Le pouvoir des satya-vādi (véridiques) repousse les poisons. Le pouvoir du bâton de Brahmā repousse les poisons. Le pouvoir du pilon-vajra d’Indra repousse les poisons. Le pouvoir de la roue de Viṣṇu repousse les poisons. Le pouvoir du feu d’Agni repousse les poisons. Le pouvoir du pāśa (le lasso) de Varuṇa repousse les poisons. Le pouvoir de l’illusion¹⁴⁷ des asura repousse les poisons. Le pouvoir de la

¹⁴⁵Sengjiapoluo a quelques différences notoires dans sa translittération de cette *dhāraṇī*. La partie la plus intéressante est la prière qui suit: «[Je] désire que Śakra-Indra protège ma tête. [Je] désire que Vajrapani et Kāśyapa protègent ma tête avec grande force. Que le roi Vaiśravaṇa protège mon ventre. Que Bhagavan protège mon coeur et décrète que les résultats de mes [actions] soient tous bons! » (*yan dishe hu wo tou jingangshou ji jiaye yuan dali hu wo tou pisha wang hu wo fu bocha wang hu wo xin ling wo zao yiqie shan* 願帝釋護我頭金剛手及迦葉願大力護我頭毘沙王護我腹博叉王護我心令我造一切善). (Taishō 984.19:456b3-4)

¹⁴⁶*San guo si xiang* (三果四向). Voir note cinq et six du présent chapitre.

¹⁴⁷*Māya* (*huanshi li* 幻士力). (Taishō 982.19:435a16)

majesté¹⁴⁸ des nāgā repousse les poisons. Le pouvoir de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī peut repousser toutes les sortes de poisons. Ordonnez aux poisons de rentrer dans la terre. Ordonnez que moi, un tel, et mes proches, obtiennent tous le repos de l'esprit et du corps.

«Ānanda, il y a encore toutes les catégories de poisons. Le poison halāhala, le poison kāla-kūṭa, le poison des abcès, le poison des dards [d'insectes], le poison des racines, le poison des branches, le poison du doute, le poison des yeux, le poison de la foudre, le poison des nuages, le poison des serpents, le poison des nāgā, le poison du venin, le poison des maléfices, le poison de tous les rats, le poison des araignées, le poison de l'éléphant, le poison des grenouilles et des fourmis, le poison des mouches, et le poison de toutes les sortes d'abeilles; le poison des humains, le poison des non-humains, le poison des plantes, le poison des incantations, et ainsi de suite pour toutes les sortes de poisons. [Je] souhaite qu'il soient tous éliminés. Puis-je, moi un tel, et tous mes proches être séparés, [et] de toutes les sortes de poisons protégés; obtenir le repos de l'esprit et du corps, une destinée de cent années [et réaliser] le souhait de voir cent automnes.»

«Ānanda, le roi des deva, Śakra, qui poursuivait aussi le bonheur, récitait le mantra de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī [suivant]:

(435b)

«Tad yathā. Jalā jantule molājantule cāpeti jantule mathani ghātani grasavi hariśiri

¹⁴⁸Vidyā (*mingli* 明力). (Taishō 982.19:435a16)

dyutiśiri taru taruṇavati hā hā hā hā hā hā simhe dhiti vidhiti kuru kuru vasare tuta tuṭasi
 vatavatasi śili śili mili mili kapile kapile kapilamūle hā hī hū sarva duṣṭa praduṣṭa
 jambhanaṃ karomi stambhana karomi hasta pādāṅga pratyāṅga nigrahaṃ karomi
 sahatradaśe hide vehi uṭṭiṅgini surapativartti vajra vajra vajra vajra vajrapataye
 svāhā!»

«Ānanda, les quatre grands rois deva [des quartiers], qui poussaient aussi le bonheur,
 récitaient ce mantra de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī [suivant]:

«Tad yathā. Jvala jvalan tapa tapan dhama dhaman matha mathan sara saraṇa kuti
 kuti muti muti miṭi miṭi paṭi paṭi sara sara mara mara hara hara tiri tiri ṭā ṭā dā dā dā dā
 dā vā vā vā vā vā vā hala hala hala hala hala siddhi siddhi siddhi siddhi siddhi svasti
 svasti svasti (435c) svasti svasti svāhā!»

«Ordonnez que, moi un tel et mes proches, obtenions d’être libérés de tous les
 émissaires des démons et esprits, des messagers de Yama, de Kālarātri, des filets de
 Kāla et aussi des châtiments du dieu de la mort, des châtiments de Brahmā, des
 châtiments d’Indra, des châtiments des Ṛṣi, des châtiments des deva, des châtiments des
 nāgā, des châtiments des asura, des châtiments des maruta, des châtiments des garuḍa,
 des châtiments des gandharva, des châtiments des kinnara, des châtiments des
 mahoraga, des châtiments des yakṣa, des châtiments des rākṣasa, des châtiments des
 preta, des châtiments des piśāca, des châtiments des bhūta, des châtiments des
 kumbhāṇḍa, des châtiments des pūtana, des châtiments des kaṭapūtana, des châtiments

des skanda, des châtiments des unmāda, des châtiments des cchāya, des châtiments des apasmāra, des châtiments des ostāraka, (436a) des châtiments des vetāḍa, des châtiments des rois, des châtiments des brigands, des châtiments du feu, des eaux, de tous les endroits où il y a des châtiments ainsi que des châtiments administratifs légers. Décrêtez que, moi un tel, ainsi que tous mes proches obtenions la libération et de [pouvoir] toujours percevoir [notre] protection. D'avoir une destinée de cent années [et de réaliser] le souhait de voir cent automnes.»

«Ānanda, tu dois réciter les noms des mahā-nadī-rājñī (grandes reines des rivières).

Leurs noms sont:

«Sarabhū nadī-rājñī, Ajiravatī nadī-rājñī, Yamunā nadī-rājñī, Kuhā nadī-rājñī, Vitastā nadī-rājñī, Śatadrū nadī-rājñī, Vipāśā nadī-rājñī, Airavatī nadī-rājñī, Candrabhāgā nadī-rājñī, Sarasvatī nadī-rājñī, Kacchapī nadī-rājñī, Payoṣṇī nadī-rājñī, Kāverī nadī-rājñī, Tāmraparṇī nadī-rājñī, Madhumatī nadī-rājñī, Vetravātī nadī-rājñī, Ikṣumatī nadī-rājñī, Gomatī nadī-rājñī, Narmadā nadī-rājñī, Saumitrā nadī-rājñī, Viśvāmitrā nadī-rājñī, Amarā nadī-rājñī, Tāmarā nadī-rājñī, Pāñcālā nadī-rājñī, Suvastū nadī-rājñī, Prabhadrīkā nadī-rājñī, Tapodā nadī-rājñī, Vimalā nadī-rājñī, Godāvarī nadī-rājñī, Nairāñjanā nadī-rājñī, Hiraṇyavatī nadī-rājñī, et ainsi de suite pour les mahā-nadī-rājñī.

«Elles prennent appui sur cette grande terre et y demeurent. Toutes ces nadī-rājñī sont des demeures [pour des êtres] tel que les deva, les nāgā, les asura, les maruta, garuḍa, les gandharva, les kinnara, les mahoraga, les yakṣa, les rākṣasa, les preta, les

piśāca, les bhūta, les kumbhāṇḍa, les pūtaṇa, les kaṭapūtaṇa, les skanda, les unmāda, les cchāya, les apasmāra, les ostāraka, ceux qui se nourrissent d'essences et de souffle, ceux qui se nourrissent d'embryons, ceux qui se nourrissent de sang, ceux qui se nourrissent de chair, ceux qui se nourrissent de graisse, ceux qui se nourrissent de la moëlle; ceux qui se nourrissent des êtres vivants; ceux qui se nourrissent de la vie; ceux qui se nourrissent des sacrifices et d'offrandes; ceux qui se nourrissent du souffle; ceux qui se nourrissent de senteurs; ceux qui se nourrissent de cheveux; ceux qui se nourrissent de fleurs; ceux qui se nourrissent de fruits; ceux qui se nourrissent de céréales [et] de semences; ceux qui se nourrissent du feu sacrificiel; ceux qui se nourrissent de pus; ceux qui se nourrissent d'excréments; ceux qui se nourrissent d'urine; ceux qui se nourrissent de larmes et de mucus; ceux qui se nourrissent de salive; ceux qui se nourrissent de larmes; ceux qui se nourrissent de ce que mangent les scélérats; ceux qui se nourrissent de crachats; ceux qui se nourrissent de choses impures; ceux qui se nourrissent de sueur, (436b) et ainsi de suite, pour [ceux de] toutes les sortes d'apparences, pour [ceux de] toutes les sortes de couleurs. [Ou] tous les démons et esprits qui au grés de leurs désirs, [qui sont de] toutes les variétés, prennent ces rivières comme résidences.

«Et tous ceux-là, par le moyen de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, étendrons tous leur protection envers moi, un tel, et tous mes proches. Ils décréterons l'éloignement du chagrin et de l'amertume, une destinée de cent années, [ainsi que] de recevoir constamment la paix [et] la joie!»

«Ānanda, tu dois toujours réciter les noms de tous les rois des montagnes.¹⁴⁹ Leurs noms sont:

«Sumeru parvatarāja, Himavān parvatarāja, Gandhamādana parvatarāja, Śataśṛṅga parvatarāja, Khadira parvatarāja, Svamṇapārśva parvatarāja, Dyutindhara parvatarāja, Nimindhara parvatarāja, Cakravāḍa parvatarāja, Mahācakravāḍa parvatarāja, Indraśaila parvatarāja, Brahmālaya parvatarāja, Śrīmanta parvatarāja, Sudarśana parvatarāja, Vipula parvatarāja, Ratnākara parvatarāja, Krimila parvatarāja, Maṇikūṭa parvatarāja, Vajrākara parvatarāja, Asuraprāhāra parvatarāja, Vemacitra parvatarāja, Vidyunprabha parvatarāja, Aśvastha¹⁵⁰ parvatarāja, Candraprabha¹⁵¹ parvatarāja, Sūryakānta parvatarāja, Malaya parvatarāja, Viṃdhya parvatarāja, Bhadraśaila parvatarāja, Citrakūṭa parvatarāja, Svamṇaśṛṅga parvatarāja, Parijāta parvatarāja, Subāhu parvatarāja, Maṇimanta parvatarāja, Suṣena parvatarāja, Brahmatuṇḍa parvatarāja, Gokaṇṇa parvatarāja, Mālyacintra parvatarāja, Khaṅga parvatarāja, Tāpana parvatarāja, Añjena parvatarāja, Muñjena parvatarāja, Rurubha parvatarāja, Dardana parvatarāja, Kailāsa parvatarāja, Mahendra parvatarāja, et ainsi de suite.»

«Tous les grands roi des montagnes demeurent sur cette grande terre [avec] ce qu'il y a sur ces montagnes de deva, nāgā, asura, maruta, garuḍa, gandharva, kinnara, mahoraga, yakṣa, rākṣasa, preta, piśāca, bhūta, kumbhāṇḍa, pūtana, kaṭapūtana, skanda, unmāda, cchāya, apasmāra, ostāraka, et tous les autres démons et esprits, de

¹⁴⁹ *Parvata-rājānām* (*dashanwang* 大山王). (Taishō 982.19:436b5)

¹⁵⁰ Takubo (p. 49, ligne 6).

¹⁵¹ Takubo (p. 49, ligne 6)

siddha-vidyā-dhāra (magiciens possesseurs de pouvoirs surnaturels) avec leurs disciples et proches qui demeurent sur ces montagnes. Et tous, au moyen de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, étendrons leur protection sur moi, un tel, et tous mes proches. [Ils nous procureront] une destinée de cent années, l'élimination des affaires mauvaises, la vision continuelle de l'auspiceux, l'écart de tous les chagrins et contrariétés.»

«Encore une fois, les gatha se disent:

«Puis-je, durant les nuits, avoir le repos [de l'esprit et du corps],

Les matins et jours, avoir [l'esprit et le corps] au repos, (436c)

Et qu'à tous moments,

Tous les bouddhas se souviennent de me protéger.»¹⁵²

«Ānanda, tu dois réciter les dénominations de toutes les nakṣatra. Ces maisons ont une grande puissance majestueuse. Elles se meuvent continuellement dans l'espace et font apparaître les conjonctions¹⁵³ auspicieuses et néfastes. Leurs noms sont:

«Kṛtikā et Rohinī, Mrgaśīrā, Ārdrā et Punarvasu, Puṣya, elles peuvent [apportées] le faste, [et avec] Aśleṣā, font sept.»

¹⁵²Sengjiapoluo nous offre un condensé de ces vers: «Bouddhas, rappelés-vous de me protéger [et] jour et nuit [et] il y aura la paix. Svāhā!» (*zhufo hunian riye anying shahe* 諸佛護念日夜安隱裝訶). (Taishō 984.19:457b7)

¹⁵³*Ji xiong xiang* (吉凶相). (Taishō 982.19:436c3)

Ces sept maisons résident dans la porte de l'est. Elles protègent le quartier de l'est. Et celles-là, au moyen de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, étendrons leur protection sur moi, un tel, et tous mes proches. [Elles nous procureront] une destinée de cent années, l'élimination des affaires mauvaises, la vision continuelle de l'auspicieux, l'écart de tous les chagrins et contrariétés.»

«La maison Maghā peut briser la haine,
Pūrvaphalgunī et Uttaraphalgunī le [peuvent] aussi;
[Et aussi] l'étoile Hastā, et Citrā, Svātī;
L'étoile Viśākhā est la septième.¹⁵⁴

(437a)

«Ces sept maisons résident dans la porte du sud. Elles protègent le quartier du sud. Et celles-là, au moyen de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, étendrons leur protection sur moi, un tel, et tous mes proches. [Elles nous procureront] une destinée de cent années, et l'écart de tous les chagrins et contrariétés.»

«La maison d'Anurādhā est une grande puissance bienfaisante;
Jyeṣṭhā et Mūla sont aussi ainsi;
[Il y a] les étoiles Pūrvāṣādhā, Uttarāṣādhā, Śravaṇā,

¹⁵⁴Sengjiapoluo ne fait que nommer les *nakṣatra* sans rien y ajouter d'autre. Même traitement pour le reste des constellations, astérismes et étoiles. (Taishō 984.19:457b13-14)

[et] l'étoile Abhijit qui fait la septième.

Ces sept maisons résident dans la porte de l'ouest. Elles protègent le quartier de l'ouest. Et celles-là, au moyen de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, étendrons leur protection constante sur moi, un tel, et tous mes proches. [Elles nous procureront] une destinée de cent années, l'élimination des affaires mauvaises, et l'écart de tous les chagrins et contrariétés.»

«[Il y a] l'étoile Śatabhiṣā avec l'étoile Dhanīṣṭhā,
l'étoile Pūrvabhādrapadā et l'étoile Uttarabhādrapadā,
L'étoile Revatī ainsi que l'étoile Aśvinī,
Et l'étoile Bharanī, qui réside à la toute dernière [station].

Ces sept maisons résident dans la porte du nord. Elles protègent le quartier du nord. Celles-là, au moyen de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, étendrons leur protection constante sur moi, un tel, et tous mes proches. [Elles nous procureront] une destinée de cent années, et l'écart de tous les chagrins et contrariétés.»

«Ānanda, tu dois [continuer à] réciter. Il y a les noms des neuf astérismes.¹⁵⁵ Ces astérismes patrouillent le ciel au rythme¹⁵⁶ des vingt-huit maisons. Ils peuvent contrôler le temps du jour et de la nuit en l'augmentant ou en le diminuant. Tous les moments

¹⁵⁵ *Graha* (zhīyao 執曜). (Taishō 982.19:437a14)

¹⁵⁶ *Shi* 時. (Taishō 982.19:437a15)

d'abondance ou de disette, d'amertume ou de joie dans le monde, sont tous réglés en premier par leurs influences. Leurs noms sont:

«Sūrya (le soleil), Candra (la lune), et Aṅgāraka (Mars)

Budho (Mercure) avec Bṛhaspati (Jupiter),

Śukra (Vénus) avec Rāhu, Śaniścara (Saturne) et Dhūmraketu¹⁵⁷ (les comètes)

Tous ceux-là sont les astérismes.¹⁵⁸

Ces neuf astérismes possèdent un grand pouvoir extraordinaire et peuvent manifester l'auspiceux et le néfaste. Ceux-là, au moyen de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, étendrons leur protection constante sur moi, un tel, et tous mes proches. [Ils nous procureront] une destinée de cent années, et l'écart de tous les chagrins et contrariétés.»

On peut encore louer toutes les maisons à l'aide de ces gatha suivant:

«Des maisons, il y en a vingt-huit;

Aux quatre directions, y résident sept;

Les astérismes, il y en a encore sept;

En ajoutant le soleil et la lune, font neuf;

Ensemble, ils font trente-sept;

Ils sont vaillants, des divinités à la grande majesté;

¹⁵⁷Un des assistants de Skanda. Son nom veut dire: «à la bannière grise». Monier-Williams (p. 518)

¹⁵⁸Ils ne sont pas nommés dans Sengjiapoluo.

Lorsqu'ils sortent, il n'éclairent pas le monde;

Ils ont de l'énergie, une grande lumière éclatante.¹⁵⁹

Ces étoiles et constellations célestes, toutes, au moyen de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, étendrons leur protection constante sur moi, un tel, et tous mes proches. [Ils nous procureront] une destinée de cent années, et l'écart de tous les chagrins et contrariétés.»

(437b)

«Ānanda, tu dois réciter les noms des Mahā-ṛṣī. Tous ces grands Ṛṣī¹⁶⁰ ont maintenu et perfectionné les règles par la cultivation constante des austérités. Toutes leurs vertus magnifiques possèdent une grande lumière éclatante. Ils demeurent dans les montagnes, les rivières, ou demeurent dans les forêts.

[Si tu] désires faire un sortilège bienfaisant ou mauvais, ou souhaite l'auspiceux ou le néfaste, ou [veuille que tes] paroles se réalisent, [ou réaliser] les cinq pouvoirs surnaturels,¹⁶¹ [ou] voyager dans l'espace, [ou] contrecarrer tout ce qui existe comme obscurations, tu dois réciter leurs noms:

«Aṣṭamaka mahārṣī, Vāmaka mahārṣī, Vāmadeva mahārṣī, Māricī mahārṣī,

Mārkaṇḍeya mahārṣī, Viśvāmitra mahārṣī, Vasiṣṭha mahārṣī, Vālmīka mahārṣī,

¹⁵⁹Ces vers ne sont pas dans Sengjiapoluo.

¹⁶⁰Yijing les dénombre à soixante-huit. (Taishō 985.19:474b4)

¹⁶¹wutong (五通) ((Taishō 982.19:437b4) et Yijing (Taishō 984.19:474b7)) ou wushentong (五神通) (Sengjiapoluo (Taishō 984.19:457b28)), les cinq pénétrations, sont les cinq pouvoirs surnaturels de la vision divine, ouïe divine, connaître les pensées des autres, prescience du passé et du futur, et la connaissance du moment de l'atteinte de l'illumination. (Orzech (1998) p. 303)

Kāśyapa mahārṣī, Vṛddhakāśyapa mahārṣī, Bhṛgu mahārṣī, Bhṛṅgīrasa mahārṣī,
 Aṅgīrasa mahārṣī, Bhagīratha mahārṣī, Ātreya mahārṣī, Pulastya mahārṣī, Yamādgni
 mahārṣī, Dvaidampāya mahārṣī, Kṛṣṇavaisampāya mahārṣī, Hārītāya mahārṣī,
 Samaṅgīra mahārṣī, Ungata mahārṣī, Samuṅgata mahārṣī, Kṣantivādi mahārṣī, Kīrtti
 mahārṣī, Sukīrtti mahārṣī, Guru mahārṣī, Potalaka mahārṣī, Aśvalāya mahārṣī,
 Himavān mahārṣī, Lohitākṣa mahārṣī, Durvāsa mahārṣī, Prabha mahārṣī, Aranemīni
 mahārṣī, Śanaīśvara mahārṣī, Budho mahārṣī, Janguli mahārṣī, Gandhāra mahārṣī,
 Ekaśṛṅga mahārṣī, Rṣyaśṛṅga mahārṣī, Garga mahārṣī, Kapila mahārṣī, Gotama
 mahārṣī, Mātāṅga mahārṣī, Nārada mahārṣī, Parvata mahārṣī, Krimilā mahārṣī.»

Tous ces ṛṣī sont des mahārṣī de l'antiquité, qui ont réalisé les quatre vidyā.¹⁶² [Ils ont] discouru sur le bien, défendu l'art des dhārāṇī, aidé les êtres vivants à accomplir tous les bienfaits pour soi-même et les autres. Ceux-là, au moyen de la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, étendrons leur protection constante sur moi, un tel, et tous mes proches. [Ils nous procureront] une destinée de cent années, et l'écart de tous (437c) les chagrins et contrariétés.»

«Tad yathā. Hiri hiri khiri khiri muri muri puri puri hili hili mili ḍaphu ḍaḍapphugrasani mathani madani dahani ghātani pacani pācāni tapani tāpani hanani dāla dāla nipātani mahani jambhani stambhani svayaṃtuve svāhā!»

¹⁶² *Siming* (四明)(*Taishō* 982.19:437b27) et *Yijing* (*Taishō* 984.19:474c3) et *si aweituo* (四阿韋陀)(*Sengjiapoluo* (*Taishō* 984.19:457b26)). Voir MDJT 2:1026.

Ānanda, tu dois réciter les noms des mahā-viṣā qu'il y a au centre de la terre. (438a)

Leurs noms sont:

«Aṇḍara, Paṇḍara, Karaḍā, Keyūrā, Bhūtaṅgamā, Bhūtapati, Viṃdupati, Śiripati
Tejapati Tejograpati, Yaśopati, Yaśograpati, Araḍā, Taraḍā, Taratarāḍādantā, Jahā,
Johā, Jelā, Melā, Phalā, Guhā, Rudhirā, DantulāIrikicikākiri, Kacidā, Kambā,
Śatanturā, Vipuli, Nakuli, Kirimi, Taraṅgātiṣṭha, Āmramati, jambumati, Madhumati,
Kamale, Vimale, Kuṇḍale, Aḍināḍi, Ahituhi, Duhivakke, Vakkadūtṭe, Vatsanābhe,
Mahāgare, Tulambe, Surambe svāhā!»

«Ānanda, tous ces mahā-viṣā et aussi ces bhaiṣajya-deva,¹⁶³ ceux-là, au moyen de la
Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, étendrons leur protection continue sur moi un tel, et tous mes
proches. [Ils nous procureront] une destinée de cent années, et l'écart de tous les
chagrins et contrariétés.»

Ensuite Ānanda, il y a les enseignements de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī. [Ce sont
ceux qui] furent promulgués par les sept samyaksambuddha: Vipāśi, Śikhina,
Viśvabhava, Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa, [et] notre Śākyamuṇi
samyaksambuddha. Ensembles, ils se réjouissent tous de la promulgation de cette
Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī. Le bodhisattva Maitreya s'est aussi réjouit de [cette]
promulgation. Brahmā sahāpati, avec Śakra, les quatre grands rois deva, Dhṛtaraṣṭra
maître des gandharva, Virūdhaka maître des kumbhaṇḍa, Virūpākṣa maître de nāgā,
avec Vaiśravaṇa maître des yakṣa, et les vingt-huit généraux yakṣa, se sont tous réjouis

¹⁶³ Yaoshen «esprit-médecin?» (藥神). (Taishō 982.19:438a16)

de la promulgation des mantra de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī. Le grand général Pañcika, la mère Hārītī et ses cinq cent (438b) fils, avec la cohorte de [leurs] proches, se sont tous réjouis aussi de la promulgation.

Ānanda, les mantra de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī, il n'y en a pas qui puissent s'en affranchir. Semblablement pour les deva, les nāgā, les asura, les maruta, les garuḍa, les gandharva, les kinnara, les mahoraga, les yakṣa, les rākṣasa, les preta, les piśāca, les bhūta, les kumbhāṇḍa, les pūtana, les kaṭapūtana, les skanda, les unmāda, les chāya, les apasmāra, [et] les ostāraka.

Tous les démons et esprits ne peuvent aussi s'en affranchir. C'est encore [le cas] pour tous ceux qui se nourrissent de mal; ceux qui se nourrissent d'essences et de souffle, ceux qui se nourrissent d'embryons, ceux qui se nourrissent de sang, ceux qui se nourrissent de chair, ceux qui se nourrissent de graisse, ceux qui se nourrissent de la moëlle; ceux qui se nourrissent des êtres vivants; ceux qui se nourrissent de la vie; ceux qui se nourrissent des sacrifices et d'offrandes; ceux qui se nourrissent du souffle; ceux qui se nourrissent de senteurs; ceux qui se nourrissent de cheveux; ceux qui se nourrissent de fleurs; ceux qui se nourrissent de fruits; ceux qui se nourrissent de céréales [et] de semences; ceux qui se nourrissent du feu sacrificiel; ceux qui se nourrissent de pus; ceux qui se nourrissent d'excréments animal; ceux qui se nourrissent d'urine; ceux qui se nourrissent de larmes et de mucus; ceux qui se nourrissent de salive; ceux qui se nourrissent de larmes; ceux qui se nourrissent de ce que mangent les scélérats; ceux qui se nourrissent de crachats; ceux qui se nourrissent de choses

impures; ceux qui se nourrissent de sueur, et ainsi de suite pour tous ceux qui se nourrissent de mal. [Eux] aussi ne peuvent s'affranchir de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī.

Il y a encore tous les poisons, ensorcellements, les prières horribles, les arts incantatoires et toutes les méthodes mauvaises: kṛtyā, karmaṇa, kākhorda, kiraṇa, vetāḍa, cicca, preṣaka, preṣaka.¹⁶⁴ Ils ne peuvent s'affranchir [du pouvoir de la Vidyā-rājñī].

Il y a encore ceux qui boivent le sang [et] la moëlle des autres [ou qui] transforment les gens pour éviter les corvées; [ceux qui] appellent les démons et les dieux pour commettre des actes mauvais. [Il y a] les nourritures maléfiques, les crachats maléfiques, les ombres maléfiques, les regards maléfiques [et] les oeuvres des écrits répugnants; les dances maléfiques, les passe-passes maléfiques, ou ceux qui s'affairent à des contrariétés maléfiques. Eux aussi ne peuvent s'affranchir [du pouvoir] de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī.

Il y a aussi les rois, les brigands, l'eau, le feu, les soldats des autres, la famine, la mort prématurée, les tremblements de terre, les mauvaises bêtes sauvages, les ennemis haineux, les mauvais amis, et les autres. Eux aussi ne peuvent s'en affranchir [et] ils sont tous écartés au loin.

¹⁶⁴Takubo (p. 57).

Il y a encore toutes les sortes de maladies: la gale, la lèpre, les abcès, les maladies de la peau, les hémorroïdes, les écoulements, les ulcères, les abcès profonds, la peau du corps noire et rêche, la boisson ou la nourriture qui ne sont pas digérés, le mal de tête, le mal de la moitié [de la tête], les douleurs des yeux, des oreilles et du nez, les douleurs de la bouche, des lèvres et des joues, les douleurs aux dents, de la langue, et les douleurs à la gorge, les douleurs à la poitrine, aux côtes, au dos, les douleurs au coeur, les douleurs au ventre, les douleurs aux reins aux viscères, les douleurs à la rate, les douleurs aux genoux, ou les douleurs aux quatre membres, les douleurs aux parties cachées, la maigreur, le dessèchement, les douleurs des côtés et des extrémités du corps, toutes les maladies comme celles-ci et les autres, qu'elles soient toutes éliminées! [Il y a] encore toutes les sortes de fièvres intermittentes, [celles] d'un jour, de deux jours, de trois jours, de quatre jours, et jusqu'à sept jours, d'un demi mois, d'un mois; ou encore qui revient fréquemment [à l'intérieur] d'une journée, ou encore [celles qui arrivent] soudainement; ou encore la fièvre chaude chronique, la maladie de la tumeur qui incline [la tête (?)], la fièvre jaune et la consommation [provoquées] par les démons et esprits qui [en] fortifient le souffle chaud pernicieux; les maladies des trois (438c) catégories, [et] les quatre cent quatre maladies. Elles aussi ne peuvent s'affranchir [du pouvoir] de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī.

«Ānanda, il y a encore les démons, les sorciers humains, les autres non-humains, [qui] heurtent avec toutes sortes de poisons [et] tout ce qui n'est pas faste. [Il y a] aussi toutes les maladies maléfiques [provoquées par] les démons, de concert avec leurs émissaires. [Il y a] la haine des ennemis, la terreur, toutes les sortes de poisons, toutes

les prières horribles qui [ressortent de] l'art des incantations.¹⁶⁵ Tous [ceux-là] ne peuvent échapper à cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī [qui] procure constamment l'écart de toutes les actions qui se sont pas bonnes [ainsi] que la protection et le grand faste auspiceux. La masse des êtres et des sages en maintient [la pratique et] réalise ce qui est recherché.

«Et ensuite, Ānanda, dans le cas d'un individu qui récite les noms de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī pour protéger sa personne, ou protéger une autre, [et] qui se retrouve attaché, suspendu [comme prisonnier],¹⁶⁶ [ou encore] cette personne, à cause d'une dette karmique¹⁶⁷ qui encourerait la mort à cause d'une faute, [elle peut] en obtenir l'annulation par le paiement d'une amende; qu'à cause d'une dette karmique qui encourerait la bastonnade légère, peut en obtenir son annulation; qu'à cause d'une dette karmique, encoure la bastonnade légère, elle pourra en obtenir l'annulation avec une réprimande; qu'à cause d'une dette karmique elle encourt une réprimande, elle en sera libérée spontanément.

Toutes les difficultés seront complètement éliminées. Cette personne ne pourra souffrir des troubles [causés] par les rois, les brigands, les eaux, le feu, les poisons mauvais, les sabres, les bâtons. Les humains, deva, démons et esprits n'oseront pas contrevenir.

¹⁶⁵ *Zhou shu* (咒術). (Taishō 982.19:438c5)

¹⁶⁶ *Jie xian su shen shang dai shi* (結線素身上帶持). (Taishō 982.19:438c9-10) Nous ne sommes pas parvenus à comprendre le sens de cette phrase malgré l'aide aimable du Prof. D. Overmyer de l'Université de la Colombie Britannique ainsi que d'autres spécialistes.

¹⁶⁷ *Ying he* (應合). (Taishō 982.19:438c10)

Son sommeil sera paisible, éveillé [son esprit] sera paisible. Toutes les sortes d'anxiétés seront écartées. Prospérité [et] vertus augmenteront. Sa vie sera longue.

«Ānanda, celui [qui veut] éliminer les rétributions du karma établis dans une vie antérieure, n'a seulement qu'à réciter ce (439a) sūtra [et] sans aucuns doutes sera protégé de ses effets.

«Ānanda, au moment des sécheresses et au moment des pluies torrentielles et des inondations, récite ce sūtra. Les nāgā en seront heureux. S'il faut arrêter les pluies, ils les éclaircieront. S'il faut arrêter la sécheresse, il y aura de la pluie. Ordonne ce qui est recherché [et il en sera] ainsi en accord avec le [but] désiré.

«Ānanda, celui qui [seulement] se souviendra de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī pourra éliminer les peurs, les ennemis haineux, et tous les dangers. Dans toutes les circonstances¹⁶⁸ [si tu] maintiens [la pratique] de la récitation, [tu] seras protégé, en paix et heureux!

«Ānanda, cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī est celle qui peut éliminer les calamités, le malheur, faire cesser la haine des ennemis. Pour celui qui désire protéger les quatre groupes de moines, de nonnes, d'upāsakā et d'upāsika des terreurs, il doit encore réciter ce mantra:

¹⁶⁸ *He kuang ju zu* (何況具足). (*Taishō* 982.19:439a6)

«Tad yathā. Yāvati dhānati varaki kulutulume svāhā!»

«Attachement, haine, ignorance,
Sont les trois poisons du monde.
Les bouddhas les ont déjà tous rejetés.
Les paroles de vérités¹⁶⁹ éliminent les poisons.
Attachement, haine, ignorance,
Sont les trois poisons du monde.
Le dharma les a déjà tous rejetés.
Les paroles de vérités éliminent les poisons.
Attachement, haine, ignorance,
Sont les trois poisons du monde.
La sangha les a déjà tous rejetés.
Les paroles de vérités éliminent les poisons.
Tous les Vénérés du Monde,
Possèdent de grands pouvoirs majestueux sumaturels.
Ceux qui sont appelés les arhat,
Éliminent les poisons [et] décrètent le repos du corps et de l'esprit.
Moi, avec mes proches,
Obtiendrons toujours l'écart des calamités [et] des dangers.
[Nous] désirons que la Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī,
Décrète que tout soit au repos!»

¹⁶⁹ *Shi yu* (實語). (Taishō 982.19:439a14)

Après que le Vénérable Ānanda eut entendu le Bouddha, Vénéré du Monde, enseigner ce sūtra, il se prosterna et fit trois [fois] le tour [du Bouddha en signe de révérence]. Chargé [des enseignements] du Bouddha et des sages, il alla tout droit vers l'endroit [où se trouvait] le moine Svāti. Il utilisa la méthode de cette Mahāmāyūrī-vidyā-rājñī pour secourir Svāti. Il délimita le sol consacré et délimita le maṇḍala. Il recueillit de l'abondance [par les mérites (?)¹⁷⁰] et élimina les malheurs de l'autre. À ce moment, les peines du moine Svāti, [causées par le] poison, disparurent. Sa personne obtint le repos du corps et de l'esprit, [et] il se redressa de par terre. Avec le Vénérable Ānanda, [les deux] se rendirent ensemble à l'endroit où le Bouddha était. Ils rendirent hommage et firent face [au Bouddha].

(439b)

Ensuite, le Vénéré du Monde dit à Ānanda: «À cause de cette causalité,¹⁷¹ tu devras diffuser [cette pratique] aux quatre groupes de moines, de nonnes, d'upasaka et d'upasika, ainsi qu'aux monarches, aux grands ministres, et à tous les humains du monde. Exhorte, instruis [les autres] de tout [ton] coeur, [et] confère cette pratique. Enseigne aux autres humains. Écrit des livres (ou serait-ce plutôt: Copie ce sūtra (?)).¹⁷² Fait circuler partout cet écrit. [Tu] dois orner et ériger méticuleusement l'aire rituelique. [Y disposer] de l'encens, des fleurs, des boissons, [et] de la nourriture en offrandes, selon tes moyens. [Tu dois] décréter que tous les êtres sensibles s'écartent

¹⁷⁰ *She shou shao yi* (攝受饒益). (Taishō 982.19:439a26)

¹⁷¹ *Nidāna, yin yuan* (因緣). (Taishō 982.19:439b1)

¹⁷² *Shu xie jing juan* (書寫經卷). (Taishō 982.19:439b4)

du malheurs, obtiennent une abondance insurpassable, qu'ils soient protégés, en paix, heureux, [et] aillent une longue vie de cent années.»

Après que le Vénéré du Monde eut [terminé] d'expliquer ce sūtra, les humains, les deva, les yakṣa et les autres démons [et] sorciers, reçurent avec respect les enseignements du Bouddha. [Ils] décrétèrent qu'ils n'oseront pas outrepasser [ces enseignements, et] tous, générèrent un esprit de compassion [et] de protection [envers] celui qui maintient [la pratique de ce] sūtra.

Ensuite, le Vénérable Ānanda avec les autres grands, les deva, les nāgā, yakṣa, gandharva, asura, maruta, garuḍa, kinnara, mahoraga, les humains, les non-humains, etc; [après] avoir entendu les explications du Bouddha, se réjouirent tous énormément, reçurent la foi, [et] partirent plein de respect.

«Les deva, asura, yakṣa, [et] les autres,

qui sont venus écouter [le sermon sur le] Dharma, ont répondu avec sincérité.

Ils protégeront le bouddha-dharma [et] s'affaireront à le préserver.

Chacun s'efforcera de pratiquer avec diligence les enseignements du Vénéré du Monde.

Tous les disciples qui ont de l'ouïe, sont venus jusque là,

De même que ceux qui sont sur la terre ou demeurent dans l'espace;

Constamment, envers le monde des humains, ils génèrent l'esprit de la compassion.

Jour et nuit, ils appuient leurs personnes sur la [pratique de] demeurer dans le dharma.

[Je] souhaite que [les habitants] de tous les mondes soient constamment en paix,

Que tous les êtres vivants possèdent richesses, [et] sagesse sans limites;

Que les actions fautives soient éliminées;

Laissant de loin la foule des souffrances pour retourner au parfait repos;

Persévérez dans l'usage du parfum de la Règle, pour enduire de lumière le corps;

Maintenez constamment l'habit, pour orner le corps;

Le lotus miraculeux de l'Éveil est universel et majestueux;

Qui s'y conforme, y demeure, [et] est heureux pour toujours.»

Bibliographie

Les abréviations des ouvrages de références ont été inclu par ordre alphabétique dans les entrées de cette bibliographie. Tous les titres du Taishō sont suivit du numéro de catalogue et ensuite du numéro de volume de l'édition. Les écrits taoïstes du Daozang sont indentifiés en utilisant le numéro du catalogue de l'Institut Harvard-Yenching (HY).

Abé, Ryūichi. (1999) The Weaving of Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse. New York: Columbia University Press.

Arapadīpa-dhāraṇī, (Tuoluoni ben jing 陀鄰尼鉢經) Taishō 1352.21.

Agrawala, V.S. (1952) Geographical Contents of *Māhāmāyūrī* by Sylvain Levi.
Journal of Uttara Pradesh Historical Society XV, II, 24-52.

Ahern, Emily M. (1981) Chinese ritual and politics. Cambridge: Cambridge University Press.

Allsen, Thomas T. (1996) Spiritual Geography and Political Legitimacy in the Eastern Steppe. Ideology and the Formation of Early States. Henri J. M. Claessen et Jarich G. Oosten (éds) (pp. 116-135) Leiden: E. J. Brill.

Amoghavajra (不空) (trad.) Ren wang huguo banruoboluomiduo jing (仁王護國般若波羅蜜多經)(Taishō 246.8) Voir la traduction de Charles Orzech (1998)

Arbuckle, Gary. (1991) Restoring Dong Zhongshu (BCE 195-115): an Experiment in Historical and Philosophical Reconstruction. Dissertation de Ph.D. Vancouver: University of British Columbia.

Aśtasāhasrikāprajñāpāramitā. (T. 220, 224, 225, 226, 227, 228.7-8) Voir Conze (1984)

Astley-Kristensen, Ian. (1987) Two Sino-Japanese Dhāraṇī Dictionaries. Temenos, 23, 132-134.

AV Atharvaveda, with Sayana's Commentary, Shankar pandurang. (1905) W.D. Whitney (trad.) Cambridge, Massachuchetts.

Barnes, Douglas F. (1978) Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis. Journal for the Scientific Study of Religion, 17, 1-18.

Barrett, T.H. (1996) Taoism under the T'ang. Religion & Empire during the Golden Age of Chinese History. Londres: Wellsweep.

Beal, Samuel. (1884) Travels of Hiouen-Thsang(sic). Volume 1, Calcutta: Susil Gupta (India) Private Limited (réimp. 1963).

- Bell, Catherine M. (1997) Ritual: Perspectives and Dimensions. Oxford: Oxford University Press.
- Benn, Charles D. (1991) The Cavern Mystery Transmission: A Taoist Ordination Rite of A.D. 711. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Bentor, Yael. (1996) Consecration of Images and Stūpas in Indo-Tibetan Tantric Buddhism. Leiden: E.J. Brill.
- Bergson, H. (1935) The Two Sources of Morality and Religion. New York: Henry Holt.
- Berthier, Brigitte. (1988) La Dame-du-bord-de-l'eau. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Berthier-Caillet, Laurence. (1981) Synchrétisme au Japon. Omizutori: le rituel de l'Eau de Jouvence. Paris.
- Beyer, Stephan. (1992) The Classical Tibetan Language. New York: State University of New York Press.
- Beyer, Stephan. (1978) The Cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet. Berkeley: University of California Press.

Bhadrakalpikasūtra (BKS) (aussi Bhadrakalpāvadāna) Taishō 425.14. Voir Fortunate Aeon.

The Bhagavata Purāna (1976-1978) Ganesh Vasudeo Tagare (trad. et éd.) Delhi : Motilal Barnarsidass.

Bhattacharyya, Benoytosh (éd.). (1949) Nispannayogāvalī of Mahāpandita Abhayākaragupta. Baroda: Oriental Institute.

Bhattacharyya, Benoytosh. (1932) Introduction to Buddhist Esotericism. Bombay.

Bhattacharyya, Benoytosh (éd.) (1931) Guhyasamājatantra. Baroda: Oriental Institute.

Bhattacharyya, D.C. (1972) The Five Protective Goddesses of Buddhism. Aspects of Indian Art. P. Pal (éd.) (pp. 85-92) Leiden.

Bhattacharyya, D.C. (1964) The Four-Handed Image of Mahāmāyūrī. Journal of the Asiatic Society 6.1&2, 3 Calcutta.

Bhattacharyya, N.N. (1982) History of the Tantric Religion. A Historical, Ritualistic

and Philosophical Study. (New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, réimp. (1992)).

Biot, Edouard Constant. (1851) Le Tcheou-li, ou, Rites des Tcheou, traduit pour la première fois du chinois. Paris: L'Imprimerie nationale. (Réimp. Taipei: Ch'eng Wen Publishing Co. (1969))

BKS Voir Bhadrakalpika sūtra

Blofeld, John. (1947) The Sutra of 42 Sections and Two Other Scriptures of the Mahayana School. Londres: The Buddhist Society.

Bloch, Maurice. (1987) The ritual of the royal bath in Madagascar: the dissolution of death, birth, and fertility into authority. Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies. David Cannadine et Simon Price (éds) pp. 271-297 Cambridge: Cambridge University Press.

Bloss, Lowell W. (1973 Août) The Buddha and the Nāga. History of Religions. 13, 1, 36-53.

Bodhisattvabhūmi Voir Dharmakṣema T. 1581.

Boisvert, Mathieu. (1995) The Five Aggregates: Understanding Theravada

Psychology and Soteriology. Waterloo, Ont.: Wilfred Laurier University Press.

Bokenkamp, Stephen R. (1997) Early Daoist Scriptures. Berkeley -Los Angeles -
Londres: University of California Press.

Bokenkamp, Stephen R. (1983) Sources of the Ling-Pao Scriptures. Tantric and
Taoist Studies in Honour of R. A. Stein, volume 2. (pp. 434-486.) Bruxelles:
Institut Belge des Hautes Études Chinoises.

Bol, Peter. (1992) "This Culture of Ours": Intellectual Transition in T'ang and Sung
China. Stanford, CA: Stanford University Press.

Boltz, Judith. (1987) A Survey of Taoist Literature Tenth to Seventeenth Centuries.
Institute of East Asian Studies, China Research Monograph. Berkeley:
University of California Press.

Boltz, Judith. (1985) Taoist Rites of Exorcism. Dissertation de Ph.D. Berkeley:
University of California.

Boord, Martin J. (1993) The Cult of the Deity Vajrakīla. Tring: Institute of Buddhist
Studies.

Borrell, Ari. (1999) Ko-wu or Kung-an? Practice, Realization, and Teaching in the

Thought of Chang Chiu-ch'eng. Buddhism in the Sung. Peter N. Gregory et Daniel A. Getz, Jr. (éds) (pp. 62-108) Honolulu: University of Hawaii Press.

Brashier, K.E. (1996) Han Thanatology and the Division of "Souls". Early China, 21, 125-158.

Brauen, Martin. (1997) The Mandala. Sacred Circle in Tibetan Buddhism. Martin Wilson (trad.) Boston: Shambhala.

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. Voir R.T. Vyas. (1987)

Brown, Carolyn (éd.) (1988) Psycho-sinology: the Universe of Dreams in Chinese Culture. Lanham, MA: University Press of America.

bSonam Grags-pa, Pan-chen. (1478-1554) (1996) Overview of Buddhist Tantra: General Presentation of the Classes of Tantra. Captivating the Minds of the Fortunate Ones (Rgyud sde spyi'i nam par bzhags pa skal bzang gi yid 'phrog ces bye ba bzhugs so. Martin J. Boord et Losang Norbu Tsonawa (trads). Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

Bühler, George. (1837-1898) (1886) Laws of Manu. Translated with Extracts from Seven Commentaries. (réimp. Delhi : Motilal Banarsidass, (1964)).

Burnouf, Eugène (trad.) (1852) Le Lotus de la Bonne Loi. Paris (réimpression Paris:

A. Maisonneuve (1989))

Buswell, Robert E & Robert M. Gimello (éds) (1988) Buddhist Soteriology: The

Marga and other Approaches to Liberation. Los Angeles: University of California Press.

Chan, Wing-tsit. (1973) A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton: Princeton

University Press.

Chandra, Lokesh (éd.) (1981) Quadrilingual Mahāvvyutpatti : Sanskrit-Tibetan-

Chinese-Mongolian Lexicon of Buddhist terms. New Delhi : International Academy of Indian Culture.

Chavannes, Édouard. Le T'ai Chan - Essai de monographie d'un culte chinois.

Annales du musée Guimet, vol. 21. Paris: Musée Guimet.

Ch'en, Kenneth. (1956) The Economic Background of the Hui-Ch'ang Suppression of

Buddhism. Harvard Journal of Asiatic Studies, 67-105.

Chen, Mengjia (陳夢家) (1936) Shangdai de wenhua yü wushu (商代的文話與巫術)

Yanjing xuebao (燕京學報) 20, 485-576.

Chen, Shuguo (陳成國) (éd.) (1989) Zhouli-Yili-Liji (周禮儀禮禮記). Changsha (長沙):

Yuelu shushe (岳麓書社).

Chi ju shen zhoujing (持句神咒經 ; Agrapadīpadhāranī, Livre des Incantations) Shi Gen (

支謙)(trad.) Taishō 1351. 21.

Chou, Yi-liang. (1945) Tantrism in China. Harvard Journal of Asiatic Studies, 8,

241-332.

Chuan Tang wen (全唐文) (1961) Taipei: Huawen shuju (華文書局).

Conze, Edward. (1984) The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the

Abhisamayālaṅkāra. Berkeley: University of California Press.

Conze, Edward et al. (1964) Buddhist Texts Through the Ages. New York: Harper &

Row.

Coomaraswamy, Ananda Kentish. (1928-31) Yaksas. 2 volumes, Washington.

(Réimp. New Delhi: Munshiram Manoharlal (1971))

Couvreur, Séraphin. (1950) 'Li Ki.' ou Mémoires sur les Bienséances et les

Cérémonies: Texte chinois avec une double traduction en français et en latin.

Paris: Cathasia.

Cowell, E. (1952) The Jataka. 4 volumes. Londres: Luzac.

Cowell, E. B., F. Max Müller, et J. Takakusu (trads) (1965) Buddhist Mahayana texts.
Delhi : Motilal Banarsidass.

Dai Nihon Bukkyo Zensho. The Collected Works of Japanese Buddhism. The Suzuki
Research Foundation (éd.) Tokyo: The Suzuki Research Foundation. (1971)

Dalby, Michael T. (1979) Court politics in late T'ang times. The Cambridge History of
China, vol. 3, Sui and T'ang China, 589-906, Part 1. Twitchett, Denis et John K.
Fairbank., (éds). (pp. 561-681) Cambridge-Londres-New York-Melbourne:
Cambridge University Press.

Daniélou, Alain. (1992) Mythes et dieux de l'Inde. Le polytéisme hindou.
Manhecourt: Flammarion.

Daode zhenjing shu (Tang Xuanzong yizhi). (道德真精疏 (唐玄宗御製) Zhengtong
Daozang (正統道藏) HY. 679.

Daśabhūmikasūtra voir Vasubandhu

Dawa-Samdup, Kazi (éd. et trad.) (1919) Śrīchakrasambhāra Tantra. A Buddhist

Tantra. Calcutta. (rééd. New Delhi: Aditya Prakashan (1987))

Dayal, Har. (1970) The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. Delhi: Motilal Banarsidass.

DBTC Dictionary of Buddhist Terms and Concepts. Tōkyō: Nichiren Shoshu International Center (1983).

de Kleen, Tyra. (1970) Mudrās. The Ritual Hand-Poses of the Buddha Priests and the Shiva Priests of Bali. New York: University Books.

Demiéville, Paul. (1986) Philosophy and Religion from Han to Sui. The Cambridge History of China, vol. 1, The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. - A.D. 220.

Loewe, Michael et Twitchett, Denis, (éds). (pp. 808-872) Cambridge-Londres-New York-Melbourne: Cambridge University Press.

Demiéville, Paul. (1973) L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha. (1931-1932). Choix d'études bouddhiques (1929-1970). Leiden: E. J. Brill.

Dharmarakṣa (Zhu Fahu 竺法護)(v. 265-310) (trad.) Guangzan jing (光讚經; Pañcaviṃśatisāhasrika). Taishō 222.8.

Dharmarakṣa (Zhu Fahu 竺法護)(v. 265-310) Fo shuo hailongwang jing (佛說海龍王經;

Mañjuśrīvikurvānaparivarta). Taishō 589.15.

Dharmarakṣa (Zhu Fahu 竺法護)(v. 265-310) Zhenfahua jing (正法華經;

Saddharamapūṇḍarīka) Taishō 263.9.

Dharmakṣema (Tan Wuchan 曇無讖)(385-433) (trad.) Pusa dichi jing (菩薩地持經;

Bodhisattvabhūmi) Taishō 1581.30.

Dictionary of Buddhist Terms and Concepts. Tōkyō: Nichiren Shoshu International Center (1983).

Dictionnaire français de la langue chinoise. (1986) Institut Ricci (éd.) Taizhong: Kuangchi Press.

Dīgha-nikāya. (1899-1921) Rhys Davids, T.W. et C.A.F. Rhys Davids (trads) 3 volumes. Londres: Pāli Text Society.

Ding, Fubao. (1921-1925) Foxue dacidian (佛學大辭典) Shanghai: Yixue shuju.

DNBZ voir Dai Nihon Bukkyo Zensho.

Dobson, W.A.C.H. (1968) Some Legal Instruments of Ancient China: The *Ming* and the *Meng*. Wen-lin: Studies in the Chinese Humanities, volume 1. Chow,

Tse-tsung (éd.) (pp. 269-282) Madison: University of Wisconsin Press.

Dōhan (道範)(1184-1252) Shakuroñōkyōshō (釋摩訶衍論應教鈔) Taishō 2288.69.

Dōhan (道範)(1184-1252) Teiōshō (真教抄) Taishō 2447.69.

Dōhan (道範)(1184-1252) Gyōbōkannyōshō (行法肝葉鈔) Taishō 2288.69.

Dorje, Guyrme. (1987) The Guhyagarbhatantra and its XIVth Century Commentary
Phyogs-bcu Mun-sel. Dissertation de Ph.D. University of London.

DTCM (1984) Dictionary of Traditional Chinese Medicine. Xie Zhufan et Huang
Xiaokai (éds) Londres: George Allen & Unwin.

Dull, Jack L. (1966) A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an Wei) Texts of
the Han Dynasty. Dissertation de Ph.D. Seattle: University of Washington.

Dumont, Louis. (1980) Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications.
Mark Sainsbury, Louis Dumont, et Basia Gulati (trads) (Édition révisée)
Chicago: The University of Chicago Press.

Dutt, Nalinaksha. (1960) Early Monastic Buddhism. Calcutta: Calcutta Oriental Book
Agency.

Dutt, Sukumar. (1960) Early Buddhist Monasticism. Édition révisée: Bombay: Asia Publishing House.

Durkheim, Émile. (1915/1960) Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Presses Universitaires de France.

Ebrey, Patricia. (1991a) Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Ebrey, Patricia. (1991b) Chu Hsi's Family Rituals. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Ebrey, Patricia. (1986) The Economic and Social History of Later Han. The Cambridge History of China, vol. 1, The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. - A.D. 220. Michael Loewe et Denis Twitchett (éds) (pp. 608-648) Cambridge-Londres-New York-Melbourne: Cambridge University Press.

Eck, Diana L. (1985) Darśan. Seeing the Divine Image in India. Chambersburg, Pennsylvania: Anima Books.

Edgerton, Franklin.. (1953) Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary. New Haven: Yale

University Press.

Edgren, Sören. (1972) The Printed Dhāraṇī-sūtra of A.D. 956. Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, 44, 141-146. Stockholm.

Éliade, Mircea. (1964) Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy. William R. Trask (trad.) Princeton: Princeton University Press.

Éliade, Mircea. (1957) Mythes, rêves et mystères. Paris: Gallimard.

Excerpts from the Surangama samadhi sutra Hphag-pa-dpah-bar-hgro-bahi-tin-ne-hdzin-ces-bya-ba-theg-pa-chen-pohi-mdo. (1970) Thubten Kalzang Rinpoche (Washul Tulku) and Bhikkhu Pasadika, S. V. Sohoni. (éds et trads). Patna : Bihar Research Society.

FXDCD Voir Ding, Fubao.

Fairbank, John K. et Edwin O. Reischauer. (1989) China: Tradition and Transformation. (Édition révisée) Boston: Houghton Mifflin Company.

Feixi (飛錫) (trav. 742-766) Daizongchao zeng sikong dabianzheng guangzhi sanzang heshang biaozi ji (代宗朝贈司空大辯正廣智三藏和上表制集) de Yuanzhao (圓照) (trav. 778) Taishō 2120. 50: 848b-849c.

Feuchwang, Stephan D.R. (2001) Popular Religion in China. The Imperial Metaphor.

Richmond: Curzon Press.

Feuchwang, Stephan D.R. (1992) The Imperial Metaphor. Popular religion in China.

Londres et New York: Routledge.

Feuchwang, Stephan D.R. (1977) School-Temple and City God. The City in Late

Imperial China. G. William Skinner (éd.) (pp. 581-608) Stanford: Stanford

University Press.

Feuchwang, Stephan D.R. (1975) Investigating Religion. Marxist Analyses and Social

Anthropology. Maurice Bloch (éd.) pp. 61-82. Londres: Malaby Press.

Fo shuo hai lung wang jing (佛說海龍王經)(T. 589) voir Dharmarakṣa

The Fortunate Aeon: How the Thousand Buddhas Become Enlightened. (1986)

Tharthang Tulku (éd.) Dharma Publishing Staff Under the Auspices of the

Yeshe De Project. Berkeley: Dharma Publishing. Voir aussi BKS

Foucher, Alfred. (1900 et 1905) Études sur l'iconographie bouddhique de l'Inde.

Paris.

- Frazer, J.G. (1922 édition abrégée) The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. (Réimp. Londres: MacMillan Press (1978)).
- Ge Hong (葛洪). (1985) Baopuzi neipian (抱朴子內篇), (Chapitres Internes du Sage qui embrasse la simplicité), Wang Ming (王明) (éd.) Beijing: Zhonghua shuju (中華書局).
- Gellner, David N. (1992) Monk, Householder and Tantric Priest: Newar Buddhism and Its Hierarchy of Ritual. Cambridge: Cambridge University Press.
- George, Christopher S. (1974) The Candamahārosana Tantra: Chapters I-VIII: A Critical Edition and English Translation. American Oriental Series 56, New Haven.
- Gernet, Jacques. (1995) Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries. Franciscus Verellen (trad.) New York: Columbia University Press.
- Getty, Alice. (1988) The Gods of Northern Buddhism: Their History and Iconography. New York: Dover.
- Gil, José. (1998) Metamorphoses of the Body. Stephen Muecke (trad.) Minneapolis-Londres: University of Minnesota Press.

Godelier, Maurice. (1977) Perspectives in Marxist Anthropology. Robert Brain (trad.)
Cambridge: Cambridge University Press.

Goepper, Roger. (1979) Some Thoughts on the Icon of Esoteric Buddhism of East
Asia. Studia Sino-Mongolica. Festschrift für Herbert Franke. Wolfgang Bauer
(éd.) (pp. 245-254) Weisbaden: Steiner.

Gombrich, Richard F. (1966) The Consecration of a Buddhist Image. Journal of Asian
Studies, 26, 23-36.

Goodman, Howard L. (1998) Ts'ao P'i Transcendent. The Political Culture of
Dynasty-Founding in China at the End of the Han. Seattle: Scripta Serica.

Gopatha Brāhmana of Atharva-veda. (1972) Delhi: Indological Book House.

Gregory, Peter N. et Daniel A. Getz, Jr. (éds) (1999) Buddhism in the Sung.
Honolulu: University of Hawaii Press.

Grhyasūtra voir Tripathi, Yogendra Pati.

Griffith, Ralph T.H. (trad.) (1963) The Hymns of the Rgveda. Varanasi: Varanasi
Choukhamba Series Office. (Réimpression)

Grimes, Ronald L. (1995) Beginnings in Ritual Studies (Revised Edition). Columbia: University of South Carolina Press.

Grimes, Ronald L. (1990) Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory. Columbia: University of South Carolina Press.

Grimes, Ronald L. (1985) Research in Ritual Studies: A Programmatic Essay and Bibliography. Metuchen: Scarecrow Press.

de Groot, J. J. M. (1892-1910) The Religious Systems of China. 6 volumes. Leyde. (rééd. Taipei: Ch'eng wen Publishing Co. (1964))

de Groot, J. J. M. (1893) Le Code du Mahayana en Chine, son influence sur la vie monacale et sur le monde laïc. (réimpression Wiesbaden: M. Sändig (1967)).

de Groot, J. J. M. (1886) Les Fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amoy). Études concernant la religion populaire des Chinois. Paris. (rééd. San Francisco: Chinese Material Center (1976))

GSZ voir Hui Jiao (慧皎)

Gyatso, Geshe Kelsang. (1997) Essence of Vajrayana. The Highest Yoga Tantra

Practice of Heruka Body Mandala. Londres: Tharpa Publications.

Gyatso, Geshe Kelsang. (1991) Guide to Dakini Land: A commentary to the Highest Yoga Tantra practice of Vajrayogini. Londres: Tharpa Publications.

Harper, Donald John. (1999) Warring States Natural Philosophy and Occult Thought.
The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C. Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy. (éds) (pp. 813-884)
Cambridge: Cambridge University Press.

Harper, Donald John. (1996) Spellbinding. Religion of China in Practice. Donald Lopez, Jr. (éd.) (pp. 241-250) Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Harper, Donald John. (1995) A Chinese Demonography of the Third Century B.C.
Harvard Journal of Asiatic Studies, 45, 459-498.

Harper, Donald John. (1997) Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts. Sir Henry Wellcome Asian Series, volume 2. Londres: Kegan Paul.

Harper, Donald John. (1987) Wang Yen-shou's Nightmare Poem. Harvard Journal of Asiatic Studies, 45, 1, 239-283.

Harper, Donald John. (1982) The Wu shi erh ping fang: Translation and Prolegomena.

Dissertation de Ph.D. Berkeley: University of California.

Harrison, Paul. (1990) The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the

Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the

Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Samādhi-Sūtra. Tokyo: The

International Institute for Buddhist Studies.

Hatta, Yukio. (1985) Shingon jiten. Tokyo: Hirawaka Shuppansha.

Hawkes, David (éd. et trad.) (1985) The Songs of of the South: An Anthology of

Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and Other Poets. Middlesex - New York -

Victoria: Penguin Books Ltd.

Hayashiya Tomojirō. (1945) Iyaku kyōrui no kenkyū. Tōkyō.

Heinz, Ruth-Inge (éd.) (2000) The Nature and Function of Rituals. Wesport et

Londres: Bergin & Garvey.

Heinz, Ruth-Inge. (2000) The Nature and Function of Rituals: Comparing a Singapore

Chinese with a Thai Ritual. Heinz, Ruth-Inge (éd.) (2000) The Nature and

Function of Rituals. Wesport et Londres: Bergin & Garvey.

Helms, Mary W. (1993) Craft and the kingly ideal: Art, trade and power. Austin: University of Texas Press.

Hendrischke, Barbara. (1991) The Concept of Inherited Evil in the *Taiping jing*. East Asian History , 2, 1-30.

Hodgson, Brian H. (1874) Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet. (réimpression New Delhi: Majushri (1972)).

Hoerne, A.F. Rudolf. (éd. et trad.) (1893-1912) The Bower Manuscript. Calcutta.

Horner, Isaline Blew (trad.) (1963-64) Milinda's questions. Londres: Luzac.

Houma meng shu (候馬盟書). (1976) Shanxi sheng wenwu gongzuo weiyuanhui bian (山西省文物工作委員會編) (éd.) Shanghai.

Hui Jiao (慧皎 497-554) (1992) Gao seng zhuan (高僧傳). Beijing: Zhonghua Shuju (中華書局).

Hurwitz, Leon (trad.) (1976) The Scripture of the Lotus-Blossom of the Fine Dharma. New York.

I-Tsing. (1968) A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay

Archipelago, A.D. 671-695. J. Takakusu (trad.) Oxford: Clarendon Press.

Inagaki, Hisao et Harold Stewart (trads) (1995) The three Pure Land sutras : a study and translation from Chinese. Kyoto : Nagata Bunshodo.

Issei, Tanaka. (1985) The Social and Historical Context of Ming—Ch'ing Local Drama. Popular Culture in Late Imperial China. David Johnson, Andrew J. Nathan et Evelyn Rawski (éds) (pp. 143-160) Berkely: University of California Press.

Jan, Yün-hua (éd. et trad.) (1966) A Chronicle of Buddhism in China, 581-960 A.D. Santiniketan: Visva-Bharati Research Publications.

Johnson, David. (1985) Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China. Popular Culture in Late Imperial China. David Johnson, Andrew J. Nathan et Evelyn Rawski (éds) (pp. 34-72) Berkely: University of California Press.

Julien, Stanislas. (1861) Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois, à l'aide de règles, d'exercices et d'un répertoire de onze cents caractères chinois idéographiques, employés alphabétiquement. Paris: Imprimerie Impériale.

Junnyū (淳祐)(890-953) Kujakukyō-hō-shō (孔雀經法鈔) (Pas de date, d'endroit, ou d'édition disponibles. Cet ouvrage est cité mais n'a pas pu être consulté faute de disponibilité. Nous l'incluons ici pour le bienfait de la référence.)

Kakuzen (覺禪)(1143-1218) Kakuzenshō (覺禪鈔) Taishō 3022.89-90.

Kalff, Martin Michael. (1979) Selected Chapters from the Abhidhānottara-tantra: The Union of Male and Female Deities. Dissertation de Ph.D. Columbia University.

Kaltenmark, Max. (1979) The Ideology of the T'ai-p'ing ching. Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. Anna Seidel et Holmes Welch. (éds.) (pp. 19-52) New Haven et Londres: Yale University Press.

Kamboja, Jiyalala, (trad.) et Jolly, Julius. (éd.) (1991) The Institutes of Vishnu: Visnu-Smṛti. Delhi, India : Bharatiya Vidya Prakashan.

Kandel, Barbara. (1979) Taiping Jing: The Origin and Transmission of the 'Scripture on the General Welfare' - The History of an Unofficial Text. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.

Keightley, David N. (1999) The Shang: China's First Historical Dynasty. The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221

B.C., Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy (éds) (pp. 232-291)

Cambridge: Cambridge University Press.

Kena Upanisad (1936) Ten Major Upanishads with commentary by Upanishad

Brahmayogin. Madras: Adyar.

Kenoyer, Jonathan Mark. (1998) Ancient Cities of the Indus Valley Civilization.

American Institute of Pakistan Studies. Oxford: Oxford University Press.

Kern, Hendrik (trad.) (1884) Saddharma-Pundarika, or The Lotus of the True Law.

Oxford (réimpression New York: Dover (1963)).

Kertzer, David I. (1988) Ritual, Politics, and Power. New Haven et Londres: Yale

University Press.

Keupers, John. (1977) A Description of the *Fa-ch'ang* Ritual as Practices by the *Lü*

Shan Taoists of Northern Taiwan. Buddhist and Taoist Studies 1. Michael Saso

et David W. Chappell (éds) (pp. 79-94) University Press of Hawaii.

Kiyota, Minoru. (1978) Shingon Buddhism: Theory and Practice. Los Angeles-Tokyo:

Buddhist Books International.

Kohn, Livia. (1995) Laughing at the Tao: Debates among Buddhists and Taoists in

Medieval China. Princeton: Princeton University Press.

de Koros, Alexander Csoma. (1936-39) Analysis of Kanjur. (réimp. Delhi: Sri Satguru Publications (1982)).

Kūkai (空海)(774-835) (1966) Kōbō Daishi zenshū. 6 volumes. Hase Hōshū (éd.) Tokyo.

Kumar, Savitri V. (1983) The Paurānic Lore of Holy Water-places with Special Reference to Skanda Purāna. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Kuo , Li-ying. (1995) La récitation des noms de *BUDDHA* en Chine et au Japon. T'oung Pao, 81, 230-268.

Lagerwey, John. (1988) Taoist Ritual in Chinese Society and History. New York: MacMillan Publishing Company.

Le lalitavistara : l'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha Cakyamuni. Foucaux, Philippe Edouard. (1811-1894)(trad.) Paris : Les Deux Océans. (1988)

Lalou, Marcelle. (1936) Mañjuśrīmūlakalpa et Tārāmūlakalpa. Harvard Journal of Asiatic Studies, 1, 327-359.

- Lalou, Marcelle. (1932) Un traité de magie bouddhique. Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Raymonde Linossier, 2, 303-322. Paris: E. Leroux.
- Lalou, Marcelle. (1930) Iconographie des étoffes peintes (pata) dans le Mañjuśrīmūlakalpa. Paris.
- Lamarre, Thomas. (2000) Uncovering Heian Japan: An Archaeology of Sensation and Inscription. Durham et Londres: Duke University Press.
- Lamotte, Étienne. (1958) Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère Śaka. Louvain: Université catholique. Institut orientaliste.
- Lamotte, Étienne (trad.) (1949-76) Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna. 4 volumes. Louvain: Presses Universitaires.
- Lancaster, Lewis. (1979) Buddhist Literature: Its Canon, Scribes, and Editors. The Critical Study of Sacred Texts. Wendy Doniger O'Flaherty (éd.) (pp. 215-229) Berkeley: University of California Press.
- Laozi zhong jing (老子中經) Yunji qi qian (雲笈七籤) (chap. 18-19) Zhang Junfang (張君房) (éd.) Zhengtong Daozang (HY. 1026)
- de La Vallée Poussin, Louis de. (1929) Vijñaptimātratasiddhi, la Siddhi de Hiuan-

tsang. Paris: P. Geuthner.

de La Vallée Poussin, Louis de. (1971) L'Abhidharmakośa de Vasubandhu.

Traductions et annotations. 6 volumes. Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises.

Leach, Edmund et al. (2000) The Essential Edmund Leach. Stephen Hugh-Jones et James Laidlaw (éds) 2 volumes. New Haven: Yale University Press.

Leidy, Denise Patry et Robert A. Thurman. (1997) Mandala: The Architecture of Enlightenment. Boston: Shambhala.

Lessing, Ferdinand D. et Alex Wayman. (éds et trads). (1968) mKhas-grub-rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras. La Haye (Réimpression New York: Samuel Weiser, Inc (1980)).

Lévi, Sylvain. (1915 Janvier-février) Le catalogue géographique des yakṣa dans la Māhāmāyūrī. Journal Asiatique, 19-138.

Lévi, Sylvain. (1925) Notes indiennes. Journal Asiatique, 67-69.

Lévi-Strauss, Claude (1987) Introduction to the Work of Marcel Mauss. Felicity Baker (trad.) Londres: Routledge & Kegan Paul.

Lévi-Strauss, Claude (1977) Structural Anthropology 2. Londres: Allen Lane.

Lévi-Strauss, Claude (1962) La pensée sauvage. Paris: Plon.

Lewis, Mark Edward. (1999) Warring States Political History. The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C. Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy. (éds) (pp. 587-650) Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, Todd T. (2000) Popular Buddhist Texts from Nepal. Narratives and Rituals of Newar Buddhism. (Traductions en collaboration avec Subarna Man Tuladhar et Labh Ratna Tuladhar.) New York: State University of New York Press.

Lewis, Todd. (1993) Contributions to the Study of Popular Buddhism: The Newar Buddhist Festival of *Gumla Dharma*. Journal of the International Association of Buddhist Studies, 16, 2: 7-52.

Li Shizhen (李時珍) (1988 réimp.) Bencao gangmu (本草綱目). Beijing: Zhongguo shudian chuban (中國書店出版)

Lin, Li-kouang. (1935) Punyodaya (Na-t'i), un propagateur du tantrisme en Chine et au Cambodge à l'époque de Hiuan-tsang. Journal Asiatique, 226, 83-100.

Lingbao wu liang duren shangpin miaojing (靈寶無量度人上品妙經) Zhengtong Daozang.

HY.1.

Linrothe, Rob. (1999) Ruthless Compassion. Londres: Serindia Publications.

Liu, James T. C. (1973) The Sung Emperors and the *Ming-t'ang* or Hall of Enlightenment. Études Song: in memoriam Étienne Balazs. Françoise Aubin (éd.) (pp. 45-58) Paris.

Liu Xiaoming (劉曉明) (1995) Zhongguo fuzhou wenhua daguan (中國符咒文化大觀).

Nanchang (南昌): Baihua zhou wenyi chubanshe (白花洲文藝出版社).

Lois de Manu. Voir Bühler, George.

Loewe, Michael and Edward L. Shaughnessy (éds) (1999) The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C. Cambridge:

Cambridge University Press.

Loewe, Michael et Twitchett, Denis (éds) (1986) The Cambridge History of China, vol. 1, The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. - A.D. 220. Cambridge-Londres-New York-Melbourne: Cambridge University Press.

MacDonald, Ariane. (1962) Le mandala du Mañjuśrīmūlakalpa. Paris: Adrien-Maisonneuve.

Macdonnell, Arthur Anthony. (1897) Vedic Mythology. Encyclopedia of Indo-Aryan Research. George Bühler (éd.) Strasbourg. (Reproduction Varanasi: Indological Book House (1971))

Mahābhārata. (1927-1933) Poona: Bhandarkar Institute.

Mahāvīyutpatti. Voir Chandra, Lokesh. (1981)

Mair, Victor. (1988) Painting and Performance. Chinese Picture Recitation and its Indian Genesis. Honolulu: University of Hawaii Press.

Mair, Victor. (1985) Language and Ideology in the Written Popularization of the *Sacred Edict*. Popular Culture in Late Imperial China. David Johnson, Andrew J. Nathan et Evelyn Rawski (éds) (pp. 325-359) Berkely: University of California Press.

Major, John S. Heaven and Earth in Early Han Thought. Chapters Three, Four, and Five of the *Huainanzi*. New York: State University of New York Press.

Makeham, John. (1994) Name and Actuality in Early Chinese Thought. New York:

State University of New York Press.

Malandra, Geri H. (1996) The Maṇḍala at Ellora / Ellora in the Maṇḍala. Journal of the International Association of Buddhist Studies, 19, 2, 181-208.

Malandra, Geri H. (1993) Unfolding a Mandala: The Buddhist Cave Temples at Ellora. Albany: State University of New York Press.

Malinowsky, Bronislaw. (1955) Magic, Science and Religion. New York: Doubleday.

de Mallmann, Marie-Thérèse. (1975) Introduction à l'iconographie du tantrisme bouddhique. Paris.

Mansvelt-Beck, B.J. (1980) The date of the Taiping Jing. T'oung-pao, 66, 149-82.

Marasinghe, M.M.J. (1974) Gods in Early Buddhism: A Study in their Social and Mythological Milieu as Depicted in the Nikāyas of the Pāli Canon. Kelaniya: University of Sri Lanka Vidyalankara Campus.

Maspéro, Henri. (1971) Le Taoïsme et les religions chinoises. Paris: Gallimard.

Maspéro, Henri. (1951) Le Ming-t'ang et la crise religieuse Chinoise avant les Han. Mélanges Chinois et Bouddhiques, 9, 1-71.

Maspéro, Henri. (1934/35) Le serment dans la procédure judiciaire de la Chine antique. Mélanges Chinois et Bouddhiques, 3, 257-317.

Masson, Joseph. (1942) La religion populaire dans le bouddhisme pāli. Louvain: Bureaux du Muséon.

Mātaṅgīsūtra, Modeng qie jing (摩登伽經). Zhiqian (支謙)(v. 168-m. entre 252 et 257) (trad.) Taishō 1300.21.

Mathieu, Rémi. (1983) Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne. Paris: Institut des Hautes Études Chinoises.

Matsunaga Daigan et Matsunaga, Alicia. (1974 & 1976) Foundation of Japanese Buddhism. 2 volumes. Tokyo: Buddhist Books International.

Matsunaga, Shōdo. (1933) Mikkyo Daijiten (密教大辭典). Kyōto.

Matsunaga, Yukei. (1977) A History of Tantric Buddhism in India with Reference to Chinese Translations. Buddhist Thought and Asian Civilization: Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday. Leslie S. Kawamura et Keith Scott (éds) (pp. 167-181) Emeryville, CA: Dharma Publishing.

- Matthews, Bruce. (1983) Craving and Salvation: a Study in Buddhist Soteriology.
Waterloo, Ont.: Wilfred University Press.
- Mayer, Robert. (1996) A Scripture of The Ancient Tantra Collection The Phur-pa
bcu-gnyis. Oxford: Kiscadale Publications.
- McMullen, David. (1987) Bureaucrats and cosmology: the ritual code of T'ang China.
Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies. David
Cannadine et Simon Price (éds) pp. 237-270 Cambridge: Cambridge University
Press.
- Mevissen, Gerd J.R. (1990) The Indian Connection: Images of Deified Spells in the
Arts of Northern Buddhism, Part I. Silk Road and Archeology 1, 227-246.
- Milindapañha. Voir I.B. Horner.
- Misra, Ram Nath. (1981) Yaksha Cult and Iconography. Delhi: Munshiram
Manoharlal.
- Mitra, D. (1950) An Image of Mahāmāyūrī in the Nalanda Museum. Journal of the
Asiatic Society I,1, 37.
- Mitra, Rājalendralāla. (1882) The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal. Calcutta:

Sanskrit Pustak Bhandar. (Réimp. 1971)

Miyano, Yūchi et Mizuhara, Gyōei. (1934) Shingon Mikkyō Zuin Shū. (Rééd.

Kōyasan: Matsumoto Nisshin Dō (1978))

Miyata, Taisen. (1984) A Study of the Ritual Mudrās in the Shingon Tradition.

Sacramento, CA: Northern California Koyasan Temple.

Mizuno, Kōgen. (1982) Buddhist Sutras. Origin, Development, Transmission. Tokyo:

Kōsei Publishing Co.

MMK Mañjuśrīmūlakalpa (Dafanguang pusa zang wenshushili genben yigui jing (大

方光菩薩藏文殊師利根本儀軌經) Devaśānti (天息災)(v. 980-1000)(trad.) Taishō

1191.20.

Modeng qie jing, voir Mātangīsūtra

Mollier, Christine. (1990) Une apocalypse taoïste du V^e siècle: Le livre des

incantations divines des grottes abyssales. Paris: Institut des hautes études

chinoises.

Monier-Williams, M. (1899) Sanskrit-English Dictionary. Oxford University Press

(réimp. 1976).

Morris, Brian. (1987) Anthropological studies of religion. An introductory text.
Cambridge: Cambridge University Press.

Mullie, J. (1948) Les formules de serments dans le *Tso-tchouan*. T'oung P'ao, 38,
43-74.

Naudou, Jean. (1968) Les bouddhistes kaśmīriens au moyen âge. Paris: Presses
Universitaires de France.

Nebesky-Wojkowitz, René de. (1956) Oracles and Demons of Tibet. The Cult of the
Protective Deities. La Haye (réimpression Kathmandu: Tiwari's Pilgrims Book
House (1993)).

Negri, Antonio. (1991) The Savage Anomaly. Michael Hardt (trad.) Minneapolis:
University of Minnesota Press.

Newman, John Ronald. (1987) The Outer Wheel of Time: Vajrayāna Buddhist
Cosmology in the Kālacakra Tantra. Dissertation de Ph.D. University of
Wisconsin-Madison.

Ngo, Van Xuyet. (1976) Divination, magie et politique dans la Chine ancienne. Paris:
Presses Universitaires de France.

Nichols, Deborah L. et Thomas H. Charlton (éds) (1997) The Archaeology of City-States: Cross Cultural Approaches. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

Nickerson, Peter. (1996) Abridged Codes of Master Lu for the Daoist Community. Religion of China in Practice. Donald S. Lopez, Jr. (éd.) (pp. 347-359) Princeton: Princeton University Press.

Nivison, David S. (1989) The Origin of the Chinese Lunar Lodge System. World Archeoastronomy. Anthony F. Aveni (éd.) Cambridge: Cambridge University Press.

Nüqing guilü (女青鬼律) (Le Code pénal de la Fille Verte (à usage) des démons)
Zhengtong Daozang HY.335 et 789.

O. Voir The Tibetan Tripitaka.

Obermiller, E., trad. (1931) History of Buddhism (Chos-hbyung) by Bu-ston. Heidelberg (réimpression Delhi: Sri Satguru Publications (1986)).

O'Flaherty, Wendy. (trad.) (1981) The Rig Veda. Harmondsworth: Penguin Editions Ltd.

- Oldenbourg, Serge D'. (éd.) (1899) Māhā-māyūrī-vidyā-rājñī. Zapiski Vostochnago Otdelenjia Imp. Russk. Archeol. Obschestva. Volume 11. St-Petersbourg.
- Orlando, Raffaello. (1981) A Study of Chinese Documents concerning the Life of the Tantric Buddhist Patriarch Amoghavajra (A.D. 705-774). Dissertation de Ph.D. Princeton University.
- Orzech, Charles. (1998) Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Orzech, Charles. (1996a) Maṇḍalas on the Move: Reflections from Chinese Esoteric Buddhism Circa 888 C.E. Journal of the International Association of Buddhist Studies, 19, 2, 209-244.
- Orzech, Charles. (1996b) The Scripture on Perfect Wisdom for Humane Kings Who Wish to Protect Their States. Religion of China in Practice. Donald S. Lopez, Jr. (éd.) (pp. 372-380) Princeton: Princeton University Press.
- Orzech, Charles, (trad.). (1996c) Saving the Burning-Mouth Hungry Ghost. Religions of China in Practice. Donald S. Lopez, Jr. (éd.) (pp. 278-283) Princeton: Princeton University Press.

Orzech, Charles. (1995) A Buddhist Image of Imperfect Rule in Fifth-Century China.

Cahiers d'Extrême-Asie, 8, 139-153.

Orzech, Charles. (1994) Esoteric Buddhism and the *Shishi* in China. The Esoteric

Buddhist Tradition. Henrik H. Sorensen (éd.). Selected papers from the 1989

SBS Conference. SBS Monographs no. 2 (pp. 51-72) Copenhagen and Aarhus:

Seminar for Buddhist Studies.

Orzech, Charles. (1989) Seeing Chen-yen Buddhism: Traditional Scholarship and the

Vajrayāna in China. History of Religions, 29.2, 87-114.

Padmamahāpurāna, The. (1984-1985) Singh, Nag Sharan. (éd.) Delhi : Nag

Publishers.

Pang , Duane. (1977) The Pu-tu Ritual. Buddhist and Taoist Studies I. David W.

Chappell and Michael Saso (éds) (pp. 95-122) Honolulu: University of Hawaii

Press.

Payne, Richard Karl. (1991) The Tantric Ritual of Japan. Feeding the Gods: The

Shingon Fire Ritual. Delhi: International Academy of Indian Culture and

Aditya Prakashan.

Petersen, Jens Ø. (1990a) The Early Traditions Relating to the Han-dynasty
Transmission of the Taiping jing; Part 2. Acta Orientalia, 51, 173-216.

Petersen, Jens Ø. (1990b) The Anti-Messianism of the *Taiping jing*. Journal of the
Seminar for Buddhist Studies, 3, 1-36.

Petersen, Jens Ø. (1989) The Early Traditions Relating to the Han-dynasty
Transmission of the Taiping jing; Partie 1. Acta Orientalia, 50, 133-71.

Peterson, C.A. (1979) Court and Province in Mid- and Late T'ang. The Cambridge
History of China, vol. 3, Sui and T'ang China, 589-906, Part 1. Denis Twitchett
et John K. Fairbank., (éds). (pp. 464-560) Cambridge-Londres-New York-
Melbourne: Cambridge University Press.

Pha-bhong-kha-pa lde-chen-mying-po (1878-1941). (1964a) bcom-ldan-'das dpal
rdo-rje 'jigs-bye dpa'-bo gcig-pa'i sgrub-thabs bdud las mam-rgyal gyi ngag-'don
nag-'gros blo-dman las dang-po la khyer bde-bar bkod-pa bzhugs-so. blA-ma'i
mal-'byor dang yi dam khag gi bdag-bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs-so.
(pp. 263-342) Dharamsala: Tibetan Cultural Printing Press.

Pha-bhong-kha-pa lde-chen-mying-po (1878-1941). (1964b) rje-btsun rdo-rje
mal-'byor-ma nā-ro mkha'-spyod sgrub-thabs thun-mong ma-yin-pa bde-chen
nye-lam zhes-bya-ba bzhugs-so. blA-ma'i mal-'byor dang yi dam khag gi

bdag-bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs-so. (pp. 353-421) Dharamsala:
Tibetan Cultural Printing Press.

Prebish, Charles S. (1975) Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prātimoksa
Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins. University Park: The
Pennsylvania State University Press.

Prip-Møller, Johannes. (1937) Chinese Buddhist Monasteries: their Plan and its
Function as a Setting for Monastic Life. Copenhagen.

Przyluski, Jean. (1923) Les Vidyārāja. Bulletin de l'école française d'extrême-orient.
301-368.

Queen, Sarah A. (1996) From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring
and Autumn according to Tung Chung-shu. Cambridge - New York: Cambridge
University Press.

Les questions du roi Milinda. Voir I.B. Horner.

Qian jin yi fang (千金翼方). (1965) Taipei: Ch'eng wen Publishing Co.

Qiu Xigui. (2000) Chinese Writing. Berkeley: Society for the Study of Early China
and the Institute of East Asian Studies, University of California Press.

- Rahula , Walpola. (1961) L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens. Paris: Éditions du Seuil.
- Rajatiparana, Tissa. (1974) Suvarnavarnāvadāna: Translated and Edited Together with Its Tibetan Translation and the Laksacaityasamutpatti. Dissertation de Ph.D. Australian National University.
- Rappaport, Roy. (1999) Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, Roy. (1974) Obvious Aspects of Rituals. Cambridge Anthropologists 2: 1.
- Ray, Reginald Alden. (1973) Mandala Symbolism in Tantric Buddhism. Dissertation de Ph.D. University of Chicago.
- Reis-Habito, Maria Dorothea. (1993) Die Dhāraṇī des Grossen Erbarmens des Bodhisattva Avalokiteśvara mit Tausend Händen und augen. Institut Monumenta Serica. Nettetal: Steyler Verlag.
- Renwang huguo banruoboluomiduo jing (仁王護國般若波羅密多經) Amoghavajra (不空)
(trad.) Taishō 246.

Renwang huguo banruoboluomiduo jing tuoluoni niansong yigui (仁王護國般若波羅密多經陀

羅尼念誦儀軌) Amoghavajra (不空) (trad.) Taishō 994.19.

Rg veda voir O'Flaherty.

Rhys Davids , T.W. et C.A. F. Rhys Davids (trads) (1899-1921) Dīgha Nikāya. 3

volumes. Londres: Pāli Text Society.

Robinet, Isabelle. (1991) Histoire du taoïsme: Des origines au XIVe siècle. Paris:

Cerf.

Robinet, Isabelle. (1984) La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme. 2

volumes. Paris: Publications de l'école française d'extrême-orient (no. 137).

Robinet, Isabelle. (1979) Méditation Taoïste. Paris: Dervy Livres.

Roerich, George N. (1949) The Blue Annals. Calcutta: Motilal Banarsidass.

Ruegg, David Seyfort. (1964) Sur les rapports entre le bouddhisme et le "substrat

religieux" indien et tibétain. Journal Asiatique, 252, 77-95.

Sadakata, Akira. (1997) Buddhist Cosmology. Philosophy and Origins. Tokyo: Kosei.

Saddharmapundarikasūtra voir Dharmarakṣa.

Sailey, Jay. (1978) The Master Who Embraces Simplicity: A Study of the Philosophy of Ko Hung (A.D. 283-343). San Francisco: Chinese Materials Center.

Samuel, Geoffrey. (1993) Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies.
Washington et Londres: Smithsonian Institution Press.

Samyuttanikāya of the Suttapitaka. (1884-1904) H. Forde (éd.) 6 volumes en 4.
Londres : Pali Text Society.

Sangpo, Khetsun. (1982) Tantric Practice in Nying-ma. Jeffrey Hopkins (trad. et éd.)
Londres: Rider.

Saunders, E. Dale. (1960) Mudrā: A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture. Bollingen Series, no. 58. New York: Pantheon Books.

Schafer, Edward H. Pacing the Void. T'ang Approaches to the Stars. Berkeley-
Londres- Los Angeles: University of California Press.

Schendge, Malati J. (1977) The Civilized Demons: The Harappans in Rg Veda. New
Delhi: Abhinav Publications.

Schipper, Kristofer M. (1982) Le corps taoïste. Paris: Fayard.

Schipper, Kristofer M. (1979) Le Calendrier de Jade: Note sur le Laozi zhongjing. Nachrichten der Gesellschaft für die Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 125, 75-80.

Schipper, Kristofer M. (1978) The Taoist Body. History of Religions, 17, 3-4, 355-386.

Schmithausen, Lambert. (1997) Maitrī and Magic: Aspects of the Buddhist Attitude Toward the Dangerous in Nature. Vienne: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Schopen, Gregory. (1997) Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India. Honolulu: University of Hawaii Press.

Schopen, Gregory. (1991) Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism. History of Religions 31,1, 1-23.

Schopen, Gregory. (1980) The Bodhigarbhālaṅkāralakṣa and Vimaloṣṇīsa Dhāraṇīs in Indian Inscriptions. The Journal of the International Association of Buddhist Studies, 3, 119-149.

- Schopen, Gregory. (1983) The Generalization of an Old Yogic Attainment in Medieval Mahāyāna Sūtra Literature: Some Notes on Jātismara. The Journal of the International Association of Buddhist Studies, 6, 109-147.
- Schopen, Gregory. (1982) The Text on the “Dhāraṇī Stones from Abhayagiriya”: a Minor Contribution to the Study of Mahāyāna Literature in Ceylon. The Journal of the International Association of Buddhist Studies, 5.1, 100-108.
- Seaman, Gary. (1974) Temple Organization in a Chinese Village. Dissertation Ph.D. Cornell University.
- Seidel, Anna K. (1983) Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha. Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein, 2, 291-371.
- Strickmann, Michel (éd.) Mélanges chinois et bouddhiques, no. 21. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises et Bouddhiques.
- Seidel, Anna K. (1970) Images of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism. History of Religion, 9, 216-247.
- Seidel, Anna K. (1969) La divinattion de Lao Tseu dans le taoïsme des Han. Paris: Publications de l'École Française d'Extrême-Orient.
- Seng You (僧祐)(445-518) Chu sanzang ji (出三藏記) Taishō 2145.55.

Sharf, Robert H. (1996) The Scripture in Forty-two Sections. Religions of China in Practice. Donald S. Lopez, Jr. (éd.) (pp. 360-371) Princeton: Princeton University Press.

Shaughnessy, Edward L. et Michael Loewe (éds) (1999) The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C. Cambridge: Cambridge University Press.

Shendge, Malati J. (1977) The Civilized Demons: the Harappans in Rgveda. New Delhi: Abhinav Publications.

Shenzhou jing voir Taishang Dongyuan shenzhou jing.

Shih, Robert. (1968) Biographies des moines éminents (Kao Seng Tchouan) de Houci-kiao. Louvain: Institut orientaliste.

Sishi'er zhang jing (四十二章經 Sūtra en quarante-deux sections) Taishō. 784: 17. 722a-724a.

Shou, Yizi (守一子). (éd.) (rééd. 1989) Daozang jing hua lu (道藏精華錄), 2 volumes.

Hangzhou (杭州): Zhejiang guji chubanshe (浙江古籍出版社).

- Siklós, Bulcsu. (1996) The Vajrabhairava Tantras: Tibetan and Mongolian versions. English Translation and Annotations. Tring: The Institute of Buddhist Studies.
- Skilling, Peter. (1992) The Rakṣā Literature of the Srāvakayāna. Journal of the Pali Text Society, 16, 109-182.
- Skorupski, Tadeus. (1983) The Sarvadurgatipariśodhana Tantra: Elimination of All Evil Destinies. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Skorupski, Tadeus. (1983b) Tibetan Homa Rites. Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar. Frits Staal (éd.) (pp. 418-455) Berkeley: Asian Humanities Press.
- Snellgrove, David. (1987) Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists & their Tibetan Successors. Boston: Shambhala Publications.
- Snellgrove, David. (trad et éd.) (1980) The Nine Ways of Bon. Boulder: Prajña Press.
- Snellgrove, David. (1959) The Hevajra Tantra. 2 volumes. Londres: Oxford University Press.
- Snodgrass, Adrian. (1988) The Matrix and Diamond World Mandalas in Shingon Buddhism. 2 volumes. New Delhi: Aditya.

Song gaoseng zhuan. Voir Zanning.

Soothill, William Edward. (1951) The Hall of Light: A Study in Early Chinese Kingship. Londres.

Spiro, Melford E. (1970) Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitude. New York: Harper & Row.

Staal, Fritz. (1989a) Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences. New York: Peter Lang Publishing.

Staal, Fritz. (1989b) Vedic Mantras. Mantra. Harvey P. Alper (éd.) (pp. 48-95) New York: State University of New York Press.

Stein, M. Aurel. (1921) Serindia — Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China. 5 volumes. Oxford: Clarendon Press.

Stein, M. Aurel. (1907) Ancient Khotan — detailed report of archeological exploration in Chinese Turkestan carried out and described under the orders of H.M. Indian Government. 2 volumes. Oxford: Clarendon Press.

Stein, Rolf A. (1986) Avalokiteśvara/Kouan-yin, un exemple de transformation d'un dieu en déesse. Cahiers d'Extrême-Asie, 2, 17-80.

- Stein, Rolf A. (1979) Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries. Facets of Taoism. Essays In Chinese Religion. Welch, Holmes et Anna Seidel (éds). (pp. 53-82) New Haven - Londres: Yale University Press.
- Strickmann, Michel. (À paraître) The Tantric Cult of Fire in China and Japan. Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein. vol. IV, Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises.
- Strickmann, Michel. (1996) Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine. Paris: Gallimard.
- Strickmann, Michel. (1990) The Consecration Sūtra: a Buddhist Book of Spells. Chinese Buddhist Apocrypha Robert E. Buswell Jr. (éd.) (pp. 75-118) Honolulu: University of Hawaii Press.
- Strickmann, Michel. (1983) Homa in East Asia. Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar. Frits Staal (éd.) (pp. 418-455) Berkeley: Asian Humanities Press.
- Strickmann, Michel. (1979) On the Alchemy of T'ao Hung-ching. Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. Anna Seidel et Holmes Welch. (éds.) (pp. 123-192) New Haven et Londres: Yale University Press.

Strickmann, Michel. (1977-78) The Longest Taoist Scripture. History of Religions 17, 331-354.

Strickmann, Michel. (1977) The Mao Shan Revelations. Taoism and the Aristocracy. T'oung P'ao, 63, 1-64.

Strickmann, Michel. (1975) Sōdai no raigi: Shinshō undō to Dōka nanshū ni tsuite no ryakusetsu. Tōhō Shūkyō 46, 15-28.

Sukhavatīvyūha. Voir Cowell et al., et Inagaki.

Sun Yirang (孫詒讓). Zhouli zhengyi (周禮正義). 14 volumes. (Réimp. (1987) Beijing: Zhonghua shuju.

Śūramgamasamādhisūtra. Voir Excerpts.

Sutherland, Gail Hinich. (1991) The Disguises of the Demon. The Development of the Yakṣa in Hinduism and Buddhism. New York: State University of New York Press.

Taishang Dongyuan shenzhou jing (太上洞淵神咒經) Zhengtong Daozang HY. 1280.

Taishang sanwu zhengyi mengwei lu (太上三五正一盟威錄) Zhengtong Daozang HY.

1199.

Taishang zhengyi mengwei fa lu (太上三五正一盟威法錄) Zhengtong Daozang HY. 2000.

Taishō shinshū Daizō-kyō (大新正脩大藏經) (1924-34) Takakusu Junjirō et Watanabe

Kaigyoku (éds) 85 volumes. Tokyo: Taishō issaikyō kankō-kai.

Takakusu, J. (1896) A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the

Malay Archipelago, A.D. 671-695. Oxford. (rééd. Delhi, 1996)

Takubo, Shūyo (éd.) (1972) Ārya-Mahā-Māyūrī Vidyā-Rājñī. Tokyo: Tokyo

Sankibo.

Tambiah, Stanley J. The Magical Power of Words. Man 3, 2, 175-208.

T'ang, Yung-t'ung. (1936) The editions of the *Ssu-shih-erh-chang-ching*. Ware, J.R.

(trad.) Harvard Journal of Asiatic Studies, 1, 147-155.

Tangliu dian (唐六典) (1962) Konoe Iehiro (éd.) Taipei: Wenhai chubanshe (文海出版社)

Tāranātha. (1970) Tāranātha's History of Buddhism in India. Lama Chipa et

Chattopadhyaya, Alaka. (trads) Delhi: Motilal Banarsidass.

- Teiser, Stephen F. (1994) The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Teiser, Stephen F. (1988) The Ghost Festival in Medieval China. Princeton: Princeton University Press.
- Templeman, David (trad.) (1989) Tāranātha's Life of Kṛsnācārya/Kāṅha. New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives.
- Tharpar, Romila. (1966) A History of India. Vol. 1. Harmondsworth: Penguin Books.
- Thondup, Tulku. (1987) Buddhist Civilization in Tibet. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Thurman, Robert A. F. (1988) The Holy Teaching of Vimalakīrti. University Park: Pennsylvania University Press.
- Tibetan Tripitaka: Peking Edition. Catalogue & Index Kept in the Library of the Otani University. Kyoto: Rinsen Book Co. (1985).
- Toki, Horiou. (1899) Si-do-in-dzou. Gestes de l'officiant dans les cérémonies

mystiques des sectes tendai et shingon. Paris: Ernest Leroux Éditeur.

Tokuno, Kyoto. (1990) The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues. Chinese Buddhist Apocrypha. Robert E. Buswell, Jr. (éd.) (pp. 31-74) Honolulu: University of Hawaii Press.

Tripathi, Yogendra Pati. (1987) Grhyasūtra kalina samaja-vyavastha, eka samaja satriya visleshana. Allahabada : Minu Pablikesansa.

Tsong-kha-pa. (2000) The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment. Lamrin Chenmo Translation Committee (trads). Ithaca, New York: Snow Lion Publications.

Tsong-ka-pa. (1981) The Yoga of Tibet: The Great Exposition of Secret Mantra 2 - 3. Jeffrey Hopkins (trad.) Londres: George Allen & Unwin.

Tsong-ka-pa. (1977) Tantra in Tibet: The Great Exposition of Secret Mantra. Vol. 1. Jeffrey Hopkins (trad.) Londres: George Allen & Unwin.

Tsuda, Shinichi. (1978) A Critical Tantricism. Memoirs of the Research Department of the Toyō Bunkō, 36, 167-231.

Tsuda, Shinichi. (1974) The Samvarodaya-Tantra: Selected Chapters. Tokyo.

Tsukamoto Zenryū. (1985) A History of Early Chinese Buddhism: from its Introduction to the Death of Hui-yüan. 2 volumes. Tokyo et New-York: Kodansha International.

Tucci , Giuseppe. (1989) The Temples of Western Tibet and their Artistic Symbolism: Tsaparang, III.2. (English version of INDO-TIBETICA III.2) Lokesh Chandra (éd.) et Uma Marina Vesci (trad.) New Delhi: Aditya Prakashan.

Tucci , Giuseppe. (1980) The Religions of Tibet. Berkeley: University of California Press.

Tucci , Giuseppe. (1970) The Theory and Practice of the Mandala. A.H. Brodrick (trad.) New York: Samuel Weiser.

Tucci , Giuseppe. (1932-41) Indo-Tibetica. 4 volumes. Rome: Reale Accademia d'Italia.

Tulku, Sharpa et Michael Perrot. (1987) A Manual of Ritual Fire Offerings. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.

Tulku, Tharthang. Voir Fortunate Aeons

Turner, Victor W. (1969) The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine Publishing Company.

Turner, Victor W. (1967) The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca et Londres: Cornell University Press.

Twitchett, Denis et Michael Loewe (éds) (1986) The Cambridge History of China, vol. 1. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. - A.D. 220. Cambridge-Londres-New York-Melbourne: Cambridge University Press.

Twitchett, Denis et John K. Fairbank (éds) (1979) The Cambridge History of China, vol. 3. Sui and T'ang China, 589-906, Part 1. Cambridge-Londres-New York-Melbourne: Cambridge University Press.

Tylor, Edward B. (1958) Primitive Culture. New York: Harper.

Unschuld, Paul U. (1985) Medicine in China. A History of Ideas. Berkeley: University of California Press.

van der Veer, Henny. (2000) A Study into the Thought of Kōgyō Daishi Kakuban: With a Translation of his *Gorin kujū myō himitsushaku.* Leiden: Hotei Publishing.

Van Gennep, Arnold. (1909/1960) The rites of passage. Monika B. Vizedom et

Gabrielle L. Caffee (trads) Londres: Routledge and Kegan Paul. (Traduction de
Rites de passages. Paris. (1909))

Vasubandhu. Abhidharmakośa. voir Louis de la Vallée Poussin (1971).

Vasubandhu. Daśabhūmikasūtra. Taishō 285, 286, 287.10.

Verellen, Franciscus. (1989) Du Guangting (850-933): Un taoïste de cour et son temps.

Paris: Institut des Hautes Études Chinoises.

Vimakakīrtinirdeśa Taishō 474, 475, 476. Voir Thurman (1988)

Vinaya voir Weiger (1951)

Vira, Raghu et Lokesh Chandra. (1995) Tibetan Mandalas (Vajrāvalī and Tantra-

samuccaya). Śata-Piṭaka Series, Indo-Asian Literatures, Vol. 383. New Delhi:

International Academy of Indian Culture.

Visnu-Smṛti Voir Jiyalala Kamboja (trad.) et Julius Jolly (éd.)

de Visser, M.W. (1935) Ancient Buddhism in Japan: Sūtras and Ceremonies in Use in

the Seventh and Eighth Centuries A.D. and Their History in Later Times. 2

volumes. Leiden: E.J. Brill.

de Visser, M.W. (1919/20) Die Pfauenkönigin (K'ung-tsiöh ming-wang, Kujaku myō-ō). Ostasiatische Zeitschrift 8, 373-381.

Vogel, Jean-Philippe. (1972) Indian Serpent Lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art. Delhi-Varanasi: Indological House.

Vyas, R.T. (1987) Brhadāranyaka Upanisad: a critical study. Vadodara : Oriental Institute.

Waddell, L.A. (1912 Juli) The "Dhāraṇī" Cult in Buddhism, its Origin, Deified Literature and Images. Ostasiatische Zeitschrift 1, Heft 2, 155-195, Berlin.

Waddell, L.A. (1894) The Buddhism of Tibet or Lamaism. Cambridge: W. Heffer and Sons Limited (nouvelle édition Dover (1971)).

Waddell, L.A. (1906) Lhasa and its Mysteries. Londres: Methuen.

Wagner, Rudolf G. (2000) The Craft of a Chinese Commentator. Wang Bi on the Laozi. New York: State University of New York Press.

Waldschidt, Ernst. (1967) Von Ceylon bis Turfan: Schriften zur Geschichte. Literatur.

Religion und Kunst des indischen Kulturraumes. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht.

Walker, Anthony R. (1996) Calling on Souls and Dealing with Spirits: Three Lahu Ritual Texts. Religions of China in Practice. Donald S. Lopez, Jr. (éd.) (pp. 327-336) Princeton: Princeton University Press.

Wallace, Anthony. (1966) Religion: An Anthropological View. New York: Random House.

Wang, Ming (王明). (1992) Taiping jing he jiao (太平經合校). 2 volumes. Beijing: Zhonghua shuju (中華書局).

Ware, James R. (trad. et éd.) (1966) Alchemy, Medicine & Religion in the China of A.D. 320. The Nei P'ien of Ko Hung. New York: Dover Publications Inc. (réimp. 1981)

Watanabe, M. (1907) A Chinese text corresponding to part of the Bower manuscript. Journal of the Royal Asiatic Society, p. 261.

Wayman, Alex. (1984) Buddhist Insight: Essays by Alex Wayman. Delhi: Motilal Banarsidass.

Wayman, Alex. (1977) Yoga of the Guhyasamājantra: The Arcane Lore of Forty Verses. Delhi: Motilal Banarsidass.

Wayman, Alex. (1973) The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism. New York. (Réimp. Delhi: Motilal Banarsidass 1996)

Wayman, Alex et Tajima, Ryūjun. (1992) The Enlightenment of Vairocana. Delhi: Motilal Banarsidass.

Weber, Max. (1968) Economy and Society. G. Roth et C. Wittich (éds) 3 volumes. New York: Bedminster Press.

Weber, Max. (1947) The Theory of Social and Economic Organization. Talcott Parsons (éd.) Londres: MacMillan Company.

Wechsler, Howard J. (1985) Offerings of Jade and Silk: Ritual Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty. New Haven: Yale University Press.

Wechsler, Howard J. (1975) Mirror to the Son of Heaven: Wei Cheng at the court of T'ang T'ai-tsung. New Haven: Yale University Press.

Weiger, Léon, S.J. (1951) Vinaya. Monachisme et discipline Hinayana, véhicule inférieur. Paris: Cathasia.

- Weiger, Léon, S.J. (1927) Chinese Characters: Their Origin, Etymology, History, Classification and Signification. A Thorough Study from Chinese Documents.
L. Davrout, S.J. (trad.) (Réimp. New York: Paragon Book Reprint Corp. 1965)
- Weinstein, Stanley. (1987) Buddhism under the T'ang. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weld, Susan R. (1997) The Covenant Texts from Houma and Wenxian. New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts. Edward L. Shaughnessy (éd.) (pp. 125-160) Berkeley: The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California.
- Weld, Susan R. (1990) Covenant in Jin's Walled Cities: The Discoveries at Houma and Wenxian. Dissertation Ph.D. Harvard University.
- Wheeler, Mortimer. (1966) Civilization of the Indus and Beyond. Londres.
- White, David Gordon (éd.) (2000) Tantra in Practice. Princeton: Princeton University Press.
- Willems, Charles. (1983) The Chinese Hevajratantra. *Orientalia Gandensia*, no. 8.

Leuven: Peeters.

William, George Stablein. (1976) The Mahākālatantra: A Theory of Ritual Blessings and Tantric Medicine. Dissertation de Ph.D. Columbia University.

Wu, Hung. (1999) Art and Architecture of the Warring States Period. The Cambridge History of Ancient China: From the origins of Civilization to 221 B.C. Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy. (éds) (pp. 651-744) Cambridge: Cambridge University Press.

Xiao, Dengfu (雷登富). (1993) Daojiao yu mizong (道教于密宗). Taipei: Ch'eng Wen Publishing Co.

Yamamoto, Chikyō (trad.) (1990) Mahāvairocana - sūtra translated into English from Ta-p'i-lu-che-na ch'eng-fo-shen-pien chia-ch'ih ching the Chinese Version of Śubhākarasimha and I-hsing (A.D. 725), Śata-Piṭaka Series, Indo-Asian Literatures, Volume 359. New Delhi: International Academy of Indian Culture et Aditya Prakashan.

Yamamoto, Chikyō. (1980) Introduction to the Mandala. Kyoto: Dōhōsha.

Yan, Raozhong. (嚴蔦中). (1999) Han chuan mijiao (漢傳密教), Shanghai: Xuelin chubanshe (學林出版社).

Yuanzhao (圓照)(719-800) Daizongchao zeng sikong dabianzheng guangzhi sanzang heshang biaozi ji (代宗朝贈司空大辯正廣智三藏和上表制集) Taishō 2120. 50.

Yunji qi qian (雲笈七籤) Zhengtong Daozang HY.1026

Zanning (贊寧)(919-var. 999, 1000, ou 1001) Song gaoseng zhuan (宋高僧傳). Taishō 2061.50.

Zhaoqian (趙彙). Da tang gu da de zeng sikong dabianzheng guangzhi bukong sanzang xin zhuan (大唐故大德贈司空大辯正廣智不空三藏行狀). Taishō 2056. 50.

Zhang, Jiyu (張繼禹). (1990) Tianshidao shijue (天師道史訣), Beijing: Huawen chubanshe (華文出版社).

Zhang, Zichen (張紫晨). (1990) Zhongguo wushu (中國巫術). Shanghai: Zhonghua bentu wenhua congshu (中華本土文化叢書).

Zhaoqian (趙彙) Dabianzheng guangzhi bukong sanzang xinzhuan (大辯正廣智不空三藏行狀). Taishō 2056. 50.

Zhengtong Daozang (正統道藏) (1444-1445) 1120 volumes. Shanghai: Commercial Press (1923-1926).

Zhipan (志磐)(trav. 1258-2035) (1269) Fo zu tongji (佛祖統記) Taishō 2060. 50.

Ziegenbald, Bartholomaeus. (1869) Genealogies of the South-Indian Gods: A Manual of the Mythology and Religion of the People of Southern India. Including a Description of Popular Hinduism. (Réimp. et traduction anglaise (Traducteur inconnu) New Delhi: Unity Book Service (1984))

Zito, Angela. (1997) Of Body and Brush. Chicago: The University of Chicago Press.

Zürcher, Erik. (1980) Buddhist Influence on Early Taoism. T'oung Pao 61, 84-147.

Zürcher, Erik. (1959) The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adoption of Buddhism in Early Medieval China. Leiden: E.J. Brill.

No. 982 (Nos. 984, 985, & No. 983)

佛母大金剛孔雀明王經序

佛母大孔雀明王經者。牟尼大仙之靈言也。總持真句悲救要門。縮悉地之玄宗。息波瀾之苦海。二十八部之神衆。同誓護於斯經。羅刹吞毒之都軍。發慈心而警衛。藥叉大將數窮百族。動石擎山散支爲首。捧香花於舍衛。起淨念於祇林。禮明行之牟尼。忻所談之深法。樂飡禪悅。希甘露以洗心。佛乃悲愍將來。託莎底而演教。自陳因地。爲彼鳥王被網網羅命如懸露。忽思古聖無上覺皇演陀羅尼能超衆苦。發聲應念。繫縛水銷。適樂青空。翔騰自在。迄於成佛。謂彼曩因。逝多林中述斯密教。咨嗟。末代蠢蠢含靈。去聖遠遙。運生像季。多逢留難。異種魔生。修行者被惑情迷。居家者衆邪爲患。妖祇厥怪。常現災祥。若不此經。何威能制。是以多聞慶喜。親奉聖言。結集貝多。周傳沙界。然此支那數朝翻譯。民雖遭難尚未遍宣。即蓋緣往時譯者詞質而文梗澗。文者闕方便之妙言。雖聖旨不乖。尋讀者引肩而竊目。今所譯者。即中天竺國三藏國師和尚不空。善唐梵之言。窮五天之教。來於此國。勅令於大明宮。乃譯此經。勒成三卷。題云佛母大金剛孔雀明王經矣。莫不廣開佛日。高照重昏。祕密真詮。遍流同益。靈符既顯。萬障自祛。法藥普施。業患永滅。願此法燈常耀。總法界而清安。聖壽千春。保金枝而長茂。天龍警護。法化恒宣。佛勅流輝。塵劫不朽。

九八二 佛母大孔雀明王經卷上

茂。天龍警護。法化恒宣。佛勅流輝。塵劫不

此經須知大例。若是尋常字體倍加口者。即須彈舌道之。但爲此方無字故借音耳。餘自准可依字直說。不得漫有聲勢致便本音。即便乖舛。又讀誦時。聲合長短。字有輕重。看注四聲而讀。終須師授方能應當。又須粗讀字義呼之。始可隨情。若至我某甲處。或須具述所求之事。然此經有大神力。求者皆驗。五天之地。南海十洲。及北方吐貨羅等二十餘國。無間道俗。有小乘大乘者。皆共遵敬讀誦求請。咸蒙福利。交報不虛。但爲舊經譯文有闕。致使神州不多流布。雖遭厄難。讀誦者尙稀。故今緣尋諸部梵本。勘會委的。更重詳審。譯成三卷。并畫像壇場軌式。利益無邊。傳之求代耳。

讀誦佛母大孔雀明王經前啓請法

開府儀同三司特進試鴻臚卿 肅國公食邑三千戶賜紫贈司空 空諡大鑒正號大廣智大興善寺三藏沙門不空奉 詔譯 南謨母野 南謨達磨野 南謨僧伽野 南謨七佛正遍知者 南謨慈氏菩薩等。一切菩薩摩訶薩。南無獨覺聲聞四向四果我皆敬禮如是等聖衆。我今讀誦摩訶摩瑜利佛母明王經。我所求請願皆如意。所有一切諸天靈祇。或居地上或處虛空。或住於水異類鬼神。所謂諸天及龍阿蘇羅摩嚧多藥嚧拏摩達闍緊那羅

摩護囉我藥叉。囉囉刹婆。囉囉囉多。囉囉囉遮。矩的辟摩。步多。布囉那。羯吒布單那。塞建那。囉囉那。車耶。阿鉢娑摩囉。娑娑囉。除所有一切鬼神。及諸蠱魅人非人等。諸惡毒害一切不祥。一切惡病一切鬼神。一切使者一切怨敵。一切恐怖一切諸毒及諸呪術一切厭禱。伺斷他命起毒害心行不饒益者。皆來聽我讀誦佛母大孔雀明王經。捨除暴惡成起慈心。於佛法僧生清淨信。我今施設香花飲食。願生歡喜咸聽我言。

者 Namō buddhāya, namō dharmāya, namō saṅghāya, namō saptanī-samyak-sambuddhāya. ①四向四果一四果四向 ②摩訶... Mahāmāyūrī vidyārājī. ③asura. ④maruta. ⑤garuḍa. ⑥gandharva. ⑦kinnara. ⑧mahoraga. ⑨yakṣa. ⑩rākṣasa. ⑪preta. ⑫piśāca. ⑬kumbhāṇḍa. (部多)十短 ⑭辟二伴 ⑮步多 ⑯pūtana. ⑰kaṭapūtana. ⑱skandha. ⑲unmāda. ⑳chāyā. ㉑apasmāra. ㉒ostāraka. ㉓Tadyathā. kāli kavāli kumbhāṇḍi, śaṅkhiṇi, kamalākṣi, hārīti, harikeśi, śrīmatī haripīṅgale, lambe, prālambe, lambodari, kālapāśe, kapāla, dhārīṇi, kalasodari yamadūti, yamarākṣasi, bhūtagrasaṇi, praticheṣamā valigandhamā puṣpaṁ dhūpaṁ dipaṁ v. alīm cādāyāmi rakṣathamāṁ parivāraṁ sarvasattvānāṁ ca sarvabhayopadrabhyo jīvatu varṣa śatam paśyatu śaradām śatam sīdhyantu me mantrapadaḥ svāhā. ②去引一 ③去引去聲 ④(引)一 ⑤里一哩* ⑥攝引一囉引囉

四三

①國本。②三十帖策子第十五帖。③高野山寶壽院藏古寫本。④黃髮版淨嚴等加筆本。甲乙二本上中二卷欠。此序宋元明丙四本俱無之。⑤自此經至代耳之註文宋元明丙四本俱在於略請法次下。cf. P. 416. ⑥丙本寫註曰。和本無此經已下至代耳之註文。此是後人取義淨本中法夾于故耳。⑦道一呼。⑧准一唯。⑨使一夫。⑩即十(喚)。⑪合二合。⑫之二召。⑬此二土。⑭(者。一。⑮合二合。⑯經題。Ārya-mahā-mayūrī vidyārājī. 梵註依東京帝大梵本。No. 334記載。⑰法十(上卷)⑱(開府...譯)四十六字二(特進試鴻臚卿開府儀同三司肅國公贈司空大興善寺三藏沙門不空奉詔譯)三十八字。⑲南謨...獨得

引底五賀哩計引施室哩引二合麼底六賀哩水
 卑平引反誑黎攪迷七鉢離二合攪迷八迦去羅播
 引勢九迦離成引囉哩十焙摩怒引底十一摩
 賀囉引乞滙二合棠十二部多摩離二合薩額十三
 鉢離二合底引引拾十四補羅啤二合度引啤十
 五引鹹淡末隣十六左娜引瀉引引十七囉乞
 滙二合他麼麼某甲八颯波哩囉引寬十九薩囉
 婆去喻引鉢捺囉二合吠毘藥二合引引囉
 親羅囉滙二合捨耽二十鉢設都二十捨囉囉引
 捨單三十悉鉅觀二十滿怛囉二合鉢娜婆囉二
 合賀二十五
 諸如是等一切天神咸來集會受此香花飲食
 發歡善心擁護於我某甲
 并諸眷屬所有厄難一切憂惱一切疾病一
 切饑饉獄囚繫縛恐怖之處悉皆解脫壽命百
 歲願見百秋明力成就所求願滿

佛母大孔雀明王經卷上

如是我聞。一時薄伽梵在室羅伐城遊多林
 給孤獨園時有一苾芻名曰沙底出家未久
 新受近圓學尼奈耶教為眾破新營澡浴事
 有大黑蛇從朽木孔出螫彼苾芻右足拇指
 毒氣遍身悶絕于地口中吐沫兩目翻上
 爾時具壽阿難陀見彼苾芻為毒所中極受
 苦痛疾往佛所禮雙足已而白佛言世尊莎
 底苾芻為毒所中受大苦惱具如上說如來
 大悲云何救護作是語已

爾時佛告阿難陀我有摩訶摩瑜利佛母明王
 大陀羅尼有大威力能滅一切諸毒怖畏災
 惱攝受覆育一切有情獲得安樂汝持我此
 佛母明王陀羅尼為莎底苾芻而作救護為
 結地界結方罔界令得安隱所有苦惱皆得
 消除彼等或為天龍所持阿羅羅所持摩嚕
 多所持摩嚕摩嚕所持彥達囉所持緊那囉
 所持摩訶囉囉所持藥叉所持囉利娑所持
 畢嚩多所持毘舍遮所持步多所持矩呬拏
 所持布單那所魅羯吒布單那所魅塞建那
 所魅囉麼那所魅車耶所魅阿鉢婆麼羅
 所魅塢娑珍囉迦所魅為如是等所執所魅
 之時佛母明王悉能加護令無憂怖壽命百
 年或被他人厭禱呪術惡魅惡法之類所謂
 訖哩底迦羯摩摩擊迦迦具囉那枳囉摩
 曳吠摩擊質者飲他血髓變人驅役呼召
 鬼神造諸惡業惡食惡吐惡影惡視惡跳惡
 墓或造厭書或惡胃逆作如是惡事欲相
 惱亂者此佛母明王擁護彼人并諸眷屬如
 是諸惡不能為害又復瘡病一日二日三
 四日乃至七日半月一月或復頻日或復須
 臬一切瘡病四百四病或常熱病偏邪病
 瘰癧鬼神壯熱風黃痰癘或三集病飲食不
 消頭痛半痛眼耳鼻痛唇口頰痛牙齒舌
 痛及咽喉痛胸脅背痛心痛肚痛腰痛腹痛
 脾痛膝痛或四肢痛隱密處痛遍身疼痛如
 是過患悉皆除滅願護於我某甲并諸眷屬
 我結地界結方罔界讀誦此經悉令安隱即
 說伽他曰

令我夜安 晝日亦安 一切時中
 諸佛護念
 即說陀羅尼曰
 但爾也二合他引一伊*上賦二尾賦三枳賦四
 四賦五頭賦六類賦七類賦八伽引上類九努賦
 類十賀哩拏十一囉變賦十二勝引蘇比舍止
 類十三阿*去噓引賀拏十四汚囉囉賀拏十五噓囉
 十六謎囉十七帝囉十八底囉里底里十九謎囉
 謎囉二十底謎底謎二十努謎努謎二十伊*上
 置預置三十尾瑟吧吒二合睇二十左跛囉五十
 尾瑟囉六十尾瑟囉七十護嚕嚕嚕八十阿濕嚕
 二合目彙二十九迦引里三十麼賀引迦里三十鉢

melā, ele m le, kele, till. 5. mele. 2. time. 2. dume. 2. dudume,
 itti, miti, vi; paddhe, capale, vimale, huru 2 aśvamukhi, kālī 2
 mahākālī karālī, prakīrmakeśi, kulu 2 vapphulu 2 kolu 2 huru
 2 vahuru 2 vāsūdumbā, dodumbā, dumadumbā, gorīyā, velāyā,
 parivelāyā, piśu 2 hill. 10. mīl. 10. till. 10. culu. 10. muhu.
 10. mulu. 10. hulu. 10. hu. 10. vā. 10. pā. 10. jāla. 10. dama
 damani, tapa tapani, jvala jvalani, paca pacani, dumādubi, garja
 ni, varṣaṇi, sphoṇi, tapani tāpani pacani pācani, hārīṇi kāriṇi,
 kampani, marḍd.ni, maṇḍitike, kṣemaṅkari, makari śākari,
 sarka ri, karkar, śavari, śamkari, jvalani, duma, dumbani, suku
 sume, golāyā ve āyā parivelāyā, varṣatu devaḥ samantena, irikisi
 svāhā. ①引上一上引②上上引③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕
 ⑳下同 ㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿

①六十(丁雀反)②(丁雀切)③反二切④黎十(七)細註⑤[七]一⑥[去]一⑦囉二囉⑧怒二努⑨摩二麼⑩
 ⑪[引]一⑫去十(聲)⑬吹十(引)細註⑭引二河⑮合十(引)⑯二十五引二引二十五⑰甲十(若為國家
 或為餘人而讀誦者即須稱彼人名字下皆准此)二十四字⑱屬十(我等眷屬)⑲此次宋元明丙四本有此經已下至代耳之註文
 cf. P. 415 註 ⑳城十(住)㉑svati. ㉒新受二受具⑳際二讚㉑囉二囉㉒kṛtyi. ㉓karmaṇa. ㉔kākhordda.
 ㉕kīraṇa. ㉖vetāḍa(vetāla) ㉗cicca. ㉘役二役⑳逆二逆㉑[病]一⑳(頭)十痛㉒Tad yathā. Iḍi viḍi kiḍi
 hiḍi m'ḍin iḍi, meḍi, dodumbā, āḍe ghāḍe, dugghāḍe, hārīṇi, catuṇi, harivogāḍi, vāguḍi, pānsu piśācīni, ārohini, ḍorohini, eḍi

設單鉢扇視六十 設羅難引 設單六十 護告六十

慶皆具皆敬皆六十 娑闍引二合 賀引十六

佛告阿難陀。往昔金剛孔雀王者。豈異人乎

即我身是。我今復說佛母大孔雀明王心陀

羅尼曰

怛爾也二合他引一。壹底蜜底二底里蜜底三

底里弭里蜜底四底黎比五弭里六弭里底弭七

底里弭里八蘇上頓闍引頓闍引九蘇闍左。上

十唧哩枳栗野十一牝那謎賦十二囊沒沒。賦

南十三唧哩枳栗闍二。合多慕黎十四壹底賀囉

十五。路引咽多慕黎十六膽闍十七膽闍十八俱置

十九矩囊置二十底囉君。去左囊置二十。阿罕闍

多。上引野二十。囊囉灑二合。親爾務二十。囊囉

引婆。去二。娜捨摩引細底二十。壹底弭哩二十。枳

哩弭哩二十。計羅弭哩二十。計親母黎二十。努勞

迷蘇勞謎爛三十。娜哩謎三十。散親核蘇三十

。敵婆機蘇三十。敵薩囉。敵薩囉三十。噠罕闍無

反罕多。合羅計三。捺迦囉三十。捺迦哩謎三十

。法囉囉囉三十。企黎壹底三十。薩惹黎四十。親

吠四十。親頭頭迷四十。頰囊蘇四十。鉢囉二。捺蘇

二合四。頰罕捺蘇四十。闍囉灑二合。親爾務囊謨

娜計囊四十。散怛囉妬四十。三滿帝囊八十。囊

引離引野扼九。播引離引野扼五十。賀哩多

。上引里五十。君。吟。上引里五十。伊哩。蜜罕底

二合五。吉底里蜜罕底二合五。伊。上。謎引悉親視

五十。捺離二合。弭罕引五。曼怛囉二合。路那娑闍

。路那娑闍

。路那娑闍

。路那娑闍

。路那娑闍

二合賀五。十

阿難陀。此佛母大孔雀明王心陀羅尼。若復

有人。欲入聚落應當憶念。於曠野中。亦應憶

念在道路中亦常憶念。或在非道路中亦應憶

念入王宮時憶念。逢劫賊時憶念。聞譯時憶

念。水火難時憶念。怨敵會時憶念。大眾中

時憶念。或蛇咬獸等整時憶念。為毒所中時

憶念。及諸怖畏時憶念。風黃痰瘴時憶念。或

三集病時憶念。或四百四病一病生時憶

念。若苦惱至時皆當憶念。何以故若復有人

應合死罪以罰物得脫。應合被罰以輕杖得

脫。應合輕杖被罵得脫。應合被罵詞責得脫。

應合詞責戰悚得脫。應合戰悚自然解脫。一

切憂惱悉皆消散

阿難陀此佛母大孔雀明王真言。一切如來

同共宣說。常當受持自稱己名請求加護。願

攝受我某甲除諸怖畏。刀杖枷鎖苦難之時

願皆解脫。常逢利益不值災危。壽命百歲得

見百秋阿難陀若有人天魔梵沙門婆羅門等

誦誦受持此佛母大孔雀明王陀羅尼。結其

地界結方隅界。請求加護一心受持者。我不

見有天龍鬼神能為惱害。所謂天及天婦天

男女及天父母并諸朋屬。如是等類無能

為害。若龍龍婦龍男龍女。及龍父母并諸朋

屬。亦不能為害。若阿蘇囉及婦男女父母母

屬等不能為害。若摩嚩多及婦男女父母母

屬等不能為害。若摩嚩多及婦男女父母母

朋屬等不能為害。若摩嚩多及婦男女父母母

Tad yathā. itti mitti tili mitti ili tili mitti, tili mili mili tili tili, lemitti cili mili mittiyi, mili 2 tili mili, sutumbā suvacā cirikisi prabhinnamā, namo' uddhānā clikisi cihāsi prīnta mūle, itihārā lohita mūle, tumbā, ambā, kuṭṭi, kūnāṭṭi, kukunṭṭi tilakujjanāṭṭi, ajakavatyāyān varṣatu devaḥ samantena. navamāsān dasamāsān, ili mili kili mili kelimeli, ketu mūle, dudumbe sudumoḥe suḥumeli, d ilime santuvaṭṭe vusavaṭṭe vusar. 2 dhanavastarake, narkalā narkalime narkalike narmalike narkalharima ghoṣe iti sarjale tumbe tutumbe anāṭṭe naṭṭe praṇaṭṭe anāṇaṭṭe anamāle varṣatu devonavodakena sarvataḥ samantena nārāyaṇi pūrāyaṇi haritāli kuntāli ili misti kili misti kili tili misti ilime siddhyantu me drāmiḍā

九八二 佛母大孔雀明王經卷上

九二九

復次阿難。陀南方有大天王。名曰增長是矩
畔擊主。以無量百千矩畔擊。而為眷屬守護
南方。彼有子孫兄弟軍將大臣雜使如是等
衆。彼亦以此佛母大孔雀明王陀羅尼。擁護
於我某甲并諸眷屬。為除憂惱壽命百歲願見
百秋陀羅尼曰

恒爾也二合他引一素引哩素引哩二施哩施哩
二合加引多上額三隨隨擊隨底四吠努鼻香
摩引里額五吠哩額六補恒哩二合計七祖去祖
唧祖八婆囉二合賀引九

復次阿難。陀此西方有大天王。名曰廣目是
大龍主。以無量百千諸龍而為眷屬守護西
方。彼有子孫兄弟軍將大臣雜使。如是等衆
彼亦以此佛母大孔雀明王陀羅尼。擁護於
我某甲并諸眷屬。為除憂惱壽命百歲願見百
秋陀羅尼曰

恒爾也二合他引一吠努哩吠努哩二慶置帝慶
置帝三句引底句引底四尾爾庚二合慶底五護
護護護護護護六護護護護護護護護護護護
護護護護護護七祖祖祖祖祖祖祖祖祖祖祖
左左左左左左左左左左左左左左左左左左左
復次阿難。陀北方有大天王。名曰多聞是藥
叉主。以無量百千藥叉。而為眷屬守護北方。
彼有子孫兄弟軍將大臣雜使。如是等衆彼
亦以此佛母大孔雀明王陀羅尼。擁護於我
某甲并諸眷屬。為除憂惱壽命百歲願見百秋陀
羅尼曰

恒爾也二合他引一素引哩素引哩二施哩施哩
三慶底賀哩四賀哩慶底五迦哩哩六賀哩哩七

閉隨隨隨八水譏黎九祖魯祖魯十純度慶底十
一賀單尾衫十二純度慶底底底底底底底底底
東方名持國。南方號增長。西方名廣目。北
方名多聞天。此四大天王。護世有名稱。四
方常擁護。大軍具威德。外怨悉降伏。他敵不
能侵。神力有光明。常無諸恐怖。天與阿蘇羅。
或時共鬪戰。此等亦相助。令天勝安隱。如是
等大眾。亦以此明王。護我并眷屬。無病壽
百歲陀羅尼曰

恒爾也二合他引一嚙隸隸隸二底哩隸隸三隸引
勢努鼻四迷努鼻努五迷若新雨時應隨隨隨二觀
爾爾三滿帝塞并諸眷屬求所願滿五四四哩
野里六頓吠視頓吠七頓隸隸八路路路路路路
野十一頓爛視頓爛十二鐵計穆計十三伊上哩
賦十四野里賦十五野里野里十六護魯護黎十七
四哩野里十八觀黎多嚙里婆囉二合賀引九

天阿蘇羅藥叉等 來聽法者應志心
擁護佛法使長存 各各勤行世尊教
諸有聽徒來至此 或在地上或居空
常於人世起慈心 晝夜自身依法住
願諸世界常安隱 無邊福智益群生
所有罪障並消除 遠離眾苦歸圓寂
恒用戒香塗瑩體 常持定服以資身
菩提妙花遍莊嚴 隨所住所常安樂
佛母大孔雀明王經卷上

佛母大孔雀明王經卷中

開府儀同三司特進試鴻臚卿
蕭國公食邑三千戶賜紫贈司
空諡大鑒正號大廣智大興善
寺三藏沙門不空奉 詔譯
佛告阿難陀。汝當稱念大藥叉王。及諸大藥
叉將名字所謂

矩吠囉長子 名曰珊逝耶
常乘御於人 住阿蘇羅國
以天誠實威 衆皆從乞願
彼亦以此佛母大孔雀明王真言。擁護我某甲
并諸眷屬。為除憂惱壽命百歲願見百秋即
說真言曰
恒爾也二合他引一嚙黎三嚙嚙嚙二合黎三慶
燈倪四戰擊引哩五補隨隨泥六尾唧里額七

devo gudugudantah samant nālakavattāyām, aṅḍe
naṅḍe tuṅḍetuṅḍe bukke 2 mukḍe eiriḍi miriḍi
miriḍi piriḍi hiriḍi hiḍi 2 hiriḍi hili 2 hulu 2
mili 2 tule 2 tatale svāhā. ②迷二吠③* ④(若
新...句)九字二(四若新雨時應云類天降雨)十一字⑤
⑥願滿一滿願⑦(五)一⑧哩十(五)細註⑨
⑩[路]一⑪引十(上)⑫此備文元本在於末
題次下, 明丙二本無此偈 ⑬晝二日⑭⑮⑯梵
本不分卷, ⑰kuvera. ⑱samājaya. ⑲mithilā. ⑳
Tad yathā vale valkale, mātaṅgi, caṅḍāli puru-
ṣaṅi, vicilini gauri gandhāri caṅḍāli mātaṅgi mā-
lini hili 2 aḍati gati gauri gandhāri, koṣṭhikā-
cali vihāri 2 hili 2 kumme svāhā. ㉑(二合)一⑳
㉒摩十(引)細註㉓ ㉔引十(上)㉕, (上聲)㉖
里二哩⑦*

陀十(於此)⑦* ⑧Tad yathā. veluke 2, amitraghātani varuṇavati somavati, veṅumālini, velini veluni pu rike colu cilu svāhā.
⑨阿十(上)細註⑩ ⑪加二加⑫ ⑬(去)十引⑭, (去聲)十引⑮ ⑯(香)一⑰ ⑱(八)一⑲ ⑳九二八㉑ ㉒陀十(於)㉓ ㉔Tad yathā.
veduri : maṅḍile 2 koṭi 2 vidyumatī 2. hu. S. ru. S. ra. S. cu. S. ca. S. sa. S. svāhā. ㉕引一註㉖ ㉗(引)十九㉘ ㉙Tad yathā.
sori 2 śiri 2 miṭi 2 hiri 2. miṭi 2 bhirini mirini kirini hirini, velu 2 pelu 2 piḍgale, cilu 2 vandhamati hataṅ viḍaṅ niha:ṅ
viḍaṅ vandhamati svāhā. ㉚度十(引)細註㉛ ㉜(引)一① ②廣二惡③ ④(名)一⑤ ⑥壽十(命)⑦ ⑧Tad yathā. ele mele
kile tile mile śile vāsve dūmbe dudumbe varṣatu devaḥ samantena hili mili, tunbe tutumbe, aṅḍ: vaṅḍe paramadurvaṅḍ: varṣatu

遇引哩八摩引證現九戰卒上引哩十廢里額
十一哩哩哩十二阿去棄底棄底十三彥馱引
哩十四引瑟耶十五迦引哩哩十六尾賀引額
十七哩哩哩謎婆隨二合賀引十

① 羯旬付那神 ② 波吒梨子處
③ 阿跋羅爾多 ④ 住於世羅城
⑤ 賢善大藥又 ⑥ 住於世羅城
⑦ 摩那波大神 ⑧ 常居於北界
⑨ 大聖金剛手 ⑩ 住居王舍城
⑪ 常在鷲峰山 ⑫ 以爲依止處
⑬ 大神金翅鳥 ⑭ 毘富羅山住
⑮ 質怛囉笈多 ⑯ 質底目溪住
⑰ 薄俱羅藥又 ⑱ 住於王舍城
⑲ 營從并眷屬 ⑳ 有大威神力
㉑ 大小黑藥又 ㉒ 劫比羅城住
㉓ 是釋族牟尼 ㉔ 大師所生處
㉕ 斑足大藥又 ㉖ 吠囉耶城住
㉗ 摩醯首藥又 ㉘ 止羅多國住
㉙ 勿賀娑鉢底 ㉚ 住於舍衛城
㉛ 娑梨囉藥又 ㉜ 娑難多處住
㉝ 金剛杖藥又 ㉞ 毘舍離國住
㉟ 訶里水麋囉 ㊱ 力士城中住
㊲ 大黑藥又王 ㊳ 婆羅拏斯國
㊴ 藥又名善現 ㊵ 住於占波城
㊶ 吠史怒藥又 ㊷ 住於墮羅國
㊸ 默羅拏藥又 ㊹ 住於護門國
㊺ 可畏形藥又 ㊻ 住於銅色國
㊼ 末達那藥又 ㊽ 烏洛迦城住
㊾ 呵吒薄俱將 ㊿ 曠野林中住

九八二 佛母大孔雀明王經卷中

① 劫比羅藥又 ② 住於多稻城
③ 護世大藥又 ④ 嚙逝尼國住
⑤ 韋蘇步底神 ⑥ 阿羅挽底住
⑦ 水天藥又神 ⑧ 婆盧羯訛國
⑨ 歡喜大藥又 ⑩ 住於歡喜城
⑪ 持鬘藥又神 ⑫ 住於勝水國
⑬ 阿難陀藥又 ⑭ 末羅錫吒國
⑮ 白牙齒藥又 ⑯ 住於勝妙城
⑰ 堅固名藥又 ⑱ 末娑底國住
⑲ 大山藥又王 ⑳ 住在山城處
㉑ 婆羅婆藥又 ㉒ 住居吠傭勢
㉓ 羯底雞藥又 ㉔ 住嚙多國
㉕ 此藥又童子 ㉖ 名聞於大城
㉗ 百臂大藥又 ㉘ 住在頻陀山
㉙ 廣車藥又神 ㉚ 窺陵伽國住
㉛ 能征戰藥又 ㉜ 窺鹿近那國
㉝ 雄猛大藥又 ㉞ 暹祖那林住
㉟ 曼拏波藥又 ㊱ 末達那國住
㊲ 山峰藥又神 ㊳ 住於摩臘婆
㊴ 魯捺囉藥又 ㊵ 嚙多馬邑
㊶ 一切食藥又 ㊷ 住於奢羯羅
㊸ 波利得迦神 ㊹ 少智洛難住
㊺ 商主財自在 ㊻ 住在難勝國
㊼ 峰牙及世賢 ㊽ 跋娑底耶國
㊾ 尸婆藥又王 ㊿ 住食尸婆城
① 寂靜賢藥又 ② 住在可畏國
③ 因陀羅藥又 ④ 因陀羅國住
⑤ 華幢藥又主 ⑥ 住於寂靜城
⑦ 那嚙迦藥又 ⑧ 那嚙迦城住

① 劫比羅藥又 ② 常在邑城住
③ 寶賢及滿賢 ④ 住梵摩伐底
⑤ 能摧他藥又 ⑥ 住建陀羅國
⑦ 能壞大藥又 ⑧ 得又尸羅住
⑨ 三蜜藥又主 ⑩ 在於吐山住
⑪ 阿努波河側

① 於二在() ② 護門國, dhv.rapāli. ③ 可畏形, vibhīṣaṇa. ④ 銅色國, tāmraparṇī. ⑤ mardda
na. ⑥ uragā. ⑦ āṭavaka. ⑧ 阿二阿三 ⑨ kapila. ⑩ 多稻城, bahudhānyaka. ⑪ vasutrāta. ⑫ urjja
yanī (?) ⑬ aravanti(?) ⑭ 住二號 ⑮ bharuka. ⑯ bharukoccha. ⑰ nanda. ⑱ 歡喜城, nandapu
ra. ⑲ 持鬘, mālyadhara. ⑳ āgrodaka. ㉑ ānanda. ㉒ maraparvata. ㉓ 羅二羅 ㉔ 白牙齒, śuk
radamaṣṭra. ㉕ 勝妙城, suvastu. ㉖ 堅固名, dṛḍhanāma. ㉗ manasvi. ㉘ 大山, mahāgiri. ㉙ 山城處,
girinagara. ㉚ vāsava. ㉛ vaidīsa. ㉜ kārttik ya. ㉝ 底十(丁以反)細註 ㉞ rohitaka. ㉟ 童子,
kumāra. ㊱ 百臂, śatabāhu. ㊲ 在二於 ㊳ 廣車, bhadratha. ㊴ kaliṅga. ㊵ 能征戰, duryodha
na. ㊶ śrughna. ㊷ 雄猛, arjuna. ㊸ arjunāvana. ㊹ maṅḍapa. ㊺ 暹() ㊻ marddana. ㊼ 山峰,
girikūṭa. ㊽ māraṇa. ㊾ bhadra. ㊿ 魯二囉 ㊱ rohitaka. ㊲ 一切食, sarvabhadrā. ㊳ śāḷaka. ㊴ pā
litaka. ㊵ 利二號 ㊶ sautiraka. ㊷ 商主, sārthavāha. ㊸ 財自在, dhaneśvara. ㊹ 難勝, ajitamā
ja. ㊺ 峰牙, kūṭadamaṣṭra. ㊻ 世賢, vasu hadra. ㊼ vasanti. ㊽ śiva. ㊾ śivapura. ㊿ 寂靜賢, śiva
bhadrā. ㊱ 可畏國, bhīṣaṇa. ㊲ indra. ㊳ indrapura. ㊴ 華幢, puṣpaketu. ㊵ 寂靜城, śilāpura. ㊾ dā
ruka. ㊿ dārukapura. ㊱ kapila. ㊲ 邑城, valla. ㊳ 寶賢, maṅḍbhadrā. ㊴ 滿賢, pūrabhadrā.
㊵ brahmayati. ㊾ 能摧他, pramardana. ㊿ gandhāra. ㊱ 建二號 ㊲ 能壞, prabhaṣṭjana. ㊳ lakṣaṣīlā
㊴ 蠶皮, kharaposta. ㊵ 吐山, dasāsāila. ㊾ 三蜜, trigupta(oguhya?) ㊿ 主二住() ㊱ hanumātīra.

(哩彥馱引)十哩 ① 廢十(引)細註 ② 去十(聲) ③ 廢十(引)細註 ④ [十七]一 ⑤ 羅二羅 ⑥ 羅十(十七)細註 ⑦ 合十
(引) ⑧ krakucchanda. ⑨ pātariputra. ⑩ aparājita. ⑪ 跋二號 ⑫ sphūrā. ⑬ 土二吐 ⑭ 賢善, bhadrapura ⑮ sola. ⑯ mānava.
⑰ 波二婆 ⑱ 北界, utarā. ⑲ 金剛手, vajrapāṇi. ⑳ 王舍城, rājagṛha. ㉑ 鷲峰山, rḍhrakūṭa. ㉒ 金翅鳥, aruḍa. ㉓ vipūla. ㉔ cit
ragupta. ㉕ citemukha. ㉖ rakula. ㉗ 大小黑藥又, kālopakālakau yakṣau. ㉘ kapilavastu. ㉙ kalmāṣapāda, 班二號 ㉚ vairāyā.
㉛ mah śvara. ㉜ virāta. ㉝ bhāspati. ㉞ śigara. ㉟ sāka. ㊱ 金剛杖, vajrayudha. ㊲ vaiśālī. ㊳ haripīṅgala. ㊴ 水十(去聲)細
註 ㊵ 力士城, malla. ㊶ 大黑, mahākāla. ㊷ tāraṇasī. ㊸ 善現, sudarśaṇa. ㊹ campā. ㊺ viṣṇu. ㊻ dhvūrakā. ㊼ varuṇa(?)

發光明藥又	喜長藥又神	婆以盧藥又	愛聞靜藥又	藥踏婆藥又	餅腹藥又王	日光明藥又	帆頭山藥又	勝及大勝神	圓滿大藥又	緊那羅藥又	護雲藥又王	卷拏迦藥又	僧迦離藥又	引樂藥又神	孫陀羅藥又	阿僧伽藥又	難伽大藥又	此二藥又王	垂腹大藥又	大臂藥又王	婆悉底迦神	波洛伽藥又	賢耳大藥又	勝財藥又神	氣力大藥又	喜見藥又神	尸羅藥又神	愛合掌藥又

陸瑟致得迦	調摩竭藥又	廣目藥又神	安拏婆藥又	無功用藥又	微慮者那神	遮羅底迦神	赤黃色藥又	薄俱囉藥又	布喇拏藥又	顛迦謎沙神	難摧大藥又	堅類藥又神	肺闌野神	恒洛迦藥又	二大藥又王	大烏噓佉羅	此二藥又王	井與諧眷屬	微帝播底神	此二藥又王	往成就藥又	翠吐羅藥又	虎力師子力	俱底年大將	華齒藥又神	摩竭陀藥又	針跋多藥又	蘇隴那藥又

① pāraka. 波二藥 ② 賢耳, bhadrakarṇa. ③ tadiskandha. ④ 勝財, dhanāpaha. ⑤ 氣力, bala. ⑥ vairāma. ⑦ 喜見, priyadarśana. ⑧ avati (avanti?). ⑨ śikhapāṇi. ⑩ 婆一藥 ⑪ 臥二藥 ⑫ 牛推, gomardana. ⑬ 愛合掌, aṅjalipriya. ⑭ vaidīśa. ⑮ reṣhitaka. ⑯ chatrakāla. ⑰ makarandaka. ⑱ 三層, tripūri. ⑲ 廣目, viśākṣa. ⑳ 一臥, erakakṣa. ㉑ guḍaka. ㉒ udumbara. ㉓ 無功用, anāhga. ㉔ 羅一國 ㉕ irocana. ㉖ 底一國 ㉗ 寂靜處城, śāntivastī. ㉘ caritaka. ㉙ 蛇國, ahicchatra. ㉚ 赤黃色, kapila. ㉛ kampilī. ㉜ vakkula. ㉝ urjihāni. ㉞ pūrṇaka. ㉟ maṇḍavi. ㊱ naigameśa. ㊲ 迷二藥 ㊳ pañcālī. ㊴ 蘇隴, prasabha. ㊵ gajasi. ㊶ 堅類, dṛḍhadhanu. ㊷ 水天, varuṇā. ㊸ purañjaya. ㊹ 居二在 ㊺ yudha. ㊻ taraka. ㊼ kutaraka. ㊽ kurukṣetra. ㊾ maholūkhala. ㊿ mekha'a. ① 王二女 ② vyatipāta. ③ 以義成就, siddhārtha. ④ āyati ⑤ 住成就, siddhapātra. ⑥ śrughna. ⑦ sthūla. ⑧ sthūla. ⑨ 虎力師子力, śiṃhavyagrhabala. ⑩ koṭivarṣa. ⑪ 他勝宮, parapurañjaya. ⑫ 華齒, puṣpadanta. ⑬ caṃpā. ⑭ māgāda. ⑮ 山行處, giribhaja. ⑯ parvata. ⑰ goyoga. ⑱ saṅga. ⑲ saṅk.rī. ⑳ pitāṅga. ㉑ 引樂, sukhiraha. ㉒ taraṅgaratī. ㉓ sundara. ㉔ nāsikya. ㉕ asaṅga. ㉖ bharukacchaka. ㉗ nandika. ㉘ pitānandivira. ㉙ 王一神 ㉚ karahā'aka. ㉛ 住二伽住 ㉜ 垂腹, lamlodara. ㉝ kaliṅga. ㉞ 大臂, mahābhujā. ㉟ kaṅsalī. ㊱ svastika. ㊲ svastikaṭaka.

無憂大藥又	步多面藥又	賢善藥又神	無勞倦藥又	能引樂藥又	勇臂大藥又

① 發光明, prabhakara. ② 喜長, nandivardana. ③ nandivardana. ④ 形孕反 ⑤ Svāpila. ⑥ vāpibhūmi. ⑦ 愛聞靜, kalahapriya. ⑧ lampāka. ⑨ 城二國 ⑩ gardabhaka. ⑪ mathurā. ⑫ 餅腹, kalasodara. ⑬ lakṣā. ⑭ 日光明, sūryaprabhā. ⑮ sūna. ⑯ 帆頭山, girimurḍa. ⑰ kośala. ⑱ 勝, vijaya. ⑲ 大勝, vajayanta. ⑳ p. ṇāmāthura. ㉑ 圓滿, pūrṇaka. ㉒ malaya. ㉓ kinnara. ㉔ kerala. ㉕ 蘇隴, meghamālī(pālī?) ㉖ pañḍa. ㉗ kaṇḍaka. ㉘ 安立, pratīṣṭha. ㉙ saṅk.rī. ㉚ pitāṅga. ㉛ 引樂, sukhiraha. ㉜ taraṅgaratī. ㉝ sundara. ㉞ nāsikya. ㉟ asaṅga. ㊱ bharukacchaka. ㊲ nandika. ㊳ pitānandivira. ㊴ 王一神 ㊵ karahā'aka. ㊶ 住二伽住 ㊷ 垂腹, lamlodara. ㊸ kaliṅga. ㊹ 大臂, mahābhujā. ㊺ kaṅsalī. ㊻ svastika. ㊼ svastikaṭaka.

①羯微羯吒神 ②巷婆悉住住
 ③成就義藥又 ④住在天腋國
 ⑤曼那迦藥又 ⑥住在難勝國
 ⑦解髮藥又神 ⑧住居勝水國
 ⑨寶林藥又神 ⑩住先陀婆國
 ⑪常謹護藥又 ⑫劫毘羅國住
 ⑬羯吒微羯吒 ⑭迦毘羅衛國
 ⑮愷恪藥又神 ⑯住乾陀羅國
 ⑰墮羅藥又神 ⑱賦羅耶堅住
 ⑲處中藥又神 ⑳賢善名稱住
 ㉑吠瑠瑠藥又 ㉒堅賞城中住
 ㉓染毒迦藥又 ㉔住居沙磧地
 ㉕舍多大藥又 ㉖及以毘羯吒
 ㉗此二藥又神 ㉘物那撻迦住
 ㉙毘摩尼迦神 ㉚提婆設摩住
 ㉛曼陀羅藥又 ㉜捺羅那國住
 ㉝作光藥又神 ㉞羯濕彌羅國
 ㉟占博迦藥又 ㊱在羯吒城住
 ㊲半支迦藥又 ㊳羯濕彌羅國
 ㊴具足五百子 ㊵有大軍大力
 ㊶長子名肩目 ㊷住在支那國
 ㊸諸餘兄弟等 ㊹橋戶迦國住
 ㊺牙足藥又神 ㊻羯陵迦國住
 ㊼曼茶羅藥又 ㊽住曼茶羅國
 ㊾楞伽自在神 ㊿住於迦畢試
 ①摩利支藥又 ②羅摩脚差住
 ③達摩波羅神 ④住在於陳勒
 ⑤大肩藥又神 ⑥薄伽羅國住
 ⑦毘沙門王子 ⑧具衆德威嚴

①住在觀火羅 ②有大軍大力
 ③一俱胝藥又 ④而爲其眷屬
 ⑤娑多山藥又 ⑥及以雪山神
 ⑦此二大藥又 ⑧辛都河側住
 ⑨執三戟藥又 ⑩住在三層殿
 ⑪能摧大藥又 ⑫羯陵伽國住
 ⑬半遮蓋獻拳 ⑭達彌拳國住
 ⑮財自在藥又 ⑯住在師子國
 ⑰鸚鵡口藥又 ⑱住在曠野處
 ⑲兢羯婆藥又 ⑳常依地下住
 ㉑有光明藥又 ㉒白蓮華國住
 ㉓設羽羅藥又 ㉔於大城中住
 ㉕能破他藥又 ㉖捺羅泥國住
 ㉗水藥羅藥又 ㉘耆末離國住
 ㉙末末拳藥又 ㉚末末離國住
 ㉛摩怛哩藥又 ㉜住於施欲國
 ㉝極覺藥又神 ㉞布底闍吒國
 ㉟那吒矩韞羅 ㊱住於迦畢試
 ㊲鉢囉設囉神 ㊳鉢囉多國住
 ㊴商羯羅藥又 ㊵住在燦迦處
 ㊶毘摩質多羅 ㊷莫里迦城住
 ㊸水羯羅藥又 ㊹羯得迦國住
 ㊺滿面藥又神 ㊻奔拳韞達那
 ㊼羯囉羅藥又 ㊽住在烏長國
 ㊾蹇腹藥又神 ㊿住薩羅國住
 ①摩竭幢大神 ②住居沙磧處
 ③實怛羅細那 ④僕迦那國住
 ⑤羅闍拳藥又 ⑥羅摩陀國住
 ⑦赤黃色藥又 ⑧羅尸那國住

mīrīcī. ①rāmakākṣī. ②差一差 ③dharmapāla. ④摩二摩 ⑤khīsa. ⑥大肩, mahābhū-
 ja. ⑦vahlā. ⑧vaiśravaṇa. ⑨藏二光 ⑩sātāgiri. ⑪haimavata. ⑫辛都河側, sindhu-
 sāgara. ⑬執三戟, trisūlapāla. ⑭三層殿, tripura. ⑮能摧, pramardana. ⑯pañcālaganḍa.
 ⑰獻一獻 ⑱dramida. ⑲財自在, dhaneśvara. ⑳śiṅhala. ㉑śukāmkha. ㉒kiṅkara.
 ㉓地下, pātala. ㉔有光明, prabhīśvara. ㉕白蓮華國, puṇḍarīka. ㉖śamīla. ㉗大城, mahī
 pura. ㉘能破他, prabhanjana. ㉙darada. ㉚piṅgala. ㉛ambulima. ㉜vaocaḍa. ㉝vaocaḍāḥ
 āna. ㉞mātali. ㉟kāmadā. ㊱極覺, prabuddha. ㊲putrīvata. ㊳nalakūvala. ㊴kamiśi-
 ㊵pārīśara. ㊶pārata. ㊷śamkara. ㊸羅二羅 ㊹在一於 ㊺śakas.hīna. ㊻vemacitra.
 ㊼vāhlika. ㊽piṅgala. ㊾ketaka. ㊿滿面, pūrṇamukha. ①神一主 ②王 ③puṇḍavardd
 hana. ④karāḍa. ⑤uḍuyānaka. ⑥kumbhodana. ⑦kośala. ⑧makaradhvaja. ⑨沙磧處,
 maru. ⑩citraśana. ⑪yokkāṇa. ⑫rāvaṇa. ⑬ramatha. ⑭赤黃色, piṅgala. ⑮rāsina. ⑯樂
 見, priya arśana. ⑰patniya. ⑱kumbhīra. ⑲vipūla. ⑳gopāla. ㉑ahicchatra. ㉒alaka.
 ㉓alakāpura. ㉔nandī. ㉕nandinagara.

①樂見藥又神 ②鉢尼耶國住
 ③金毘羅藥又 ④住於王舍城
 ⑤常居毘富羅 ⑥有大軍大力
 ⑦萬俱胝藥又 ⑧而爲其眷屬
 ⑨翟波羅藥又 ⑩住在蛇蓋國
 ⑪類洛迦藥又 ⑫住在難提國
 ⑬難提藥又神

①kaṭānikāṭa. ②ambasṭha. ③成就義, siddhartha. ④天腋, bharukaccha. ⑤mandaka. ⑥難勝, ajitamajaya. ⑦解髮, mañjaksā. ⑧勝
 水, agrodaka. ⑨寶林, maṇikānana. ⑩raindhava. ⑪kapilavastu. ⑫kaṭa. ⑬vikāṭa. ⑭kapilavastu. ⑮愷恪, naikṛtika. ⑯gān
 dhāra. ⑰dvāraka. ⑱nilaya. ⑲堅二肩 ⑳處中, madhyama. ㉑賢善, bhadreyā. ㉒名稱, mahūyasa. ㉓vairātaka. ㉔堅賞
 城, sālapūra. ㉕jambhaka. ㉖沙磧地, marubhūmi. ㉗khyta. ㉘vikata. ㉙vṛndaka. a. ㉚vaimānika. ㉛devasārma. ㉜manda
 ra. ㉝darada. ㉞作光, prabhāmkara. ㉟kāsmīra. ㊱canlaka. ㊲jaṣṭpūra. ㊳pañcika. ㊴國一國 ㊵肩目, skandākṣa. ㊶cina
 bhūmi. ㊷kauśika. ㊸牙足, drauṣṭrāpāda. ㊹迦二伽 ㊺maṇḍala. ㊻maṇḍalāsana. ㊼國一國 ㊽lañkāsvara. ㊾kīpiśī. ㊿

九八二 佛母大孔雀明王經卷中

三三

阿難陀復有八大羅刹女。於菩薩處胎時初生時及生已。此等羅刹女常為衛護其名曰
 ①誤引賀二。②蘇*上試引。③蘇二。④矩合。⑤引乞史
 引三。⑥計失額引。⑦劍引。⑧引。⑨蘇。⑩上蜜恒
 羅六。⑪路。⑫引。⑬乞史。⑭二。⑮合。⑯迦引者。⑰羅引八
 此等羅刹女。有大神力具大光明。形色圓滿
 名稱周遍。天阿蘇羅共戰之時現大威力。常
 取童男童女血肉充食。入新產家及空宅處。
 隨光而行。喚人名字。⑱歡人精氣甚可怖畏。
 驚恐於人無慈愍心。彼亦以此佛母大孔雀
 明王真言。守護於我某甲并諸眷屬壽命百年
 真言曰
 恒備也二合他。一賀囉二。仗。上囉三。鷓囉四。麼
 黎五。弭黎六。母黎七。麼帝八。曼賦底計九。護瞻
 瞻十。護瞻護瞻十一。護瞻護瞻十二。護瞻護瞻十
 三。弭賦弭賦十四。弭賦弭賦十五。娑囉二合娑底
 二合娑囉二合娑底十七。娑囉二合娑底十八。娑
 囉二合娑底十九。娑囉二合賀引二
 阿難陀復有十大羅刹女。於菩薩處胎時初
 生時及生已。此等羅刹女常為衛護其名曰
 ①賀哩底羅刹女一。②難*上。③那羅刹女二。④冰
 反。⑤難羅刹女三。⑥餉業羅刹女四。⑦迦以
 迦羅刹女五。⑧彌囉蜜恒。⑨羅羅刹女六。⑩蔡婆
 *羅羅刹女七。⑪君娜牙羅刹女八。⑫覽尾迦羅刹
 女九。⑬阿婆。⑭羅羅刹女十
 此等羅刹女。有大神力具大光明。形色圓滿
 名稱周遍。天阿蘇羅共戰之時現大威力。彼
 亦以此佛母大孔雀明王真言。守護於我某甲
 并諸眷屬壽命百年真言曰

恒備也二合他。一賀囉二。仗。上囉三。鷓囉四。麼
 黎五。弭黎六。母黎七。麼帝八。曼賦底計九。護瞻
 魯十。護瞻魯十一。護瞻魯十二。護瞻魯十三
 三。弭賦弭賦十四。弭賦弭賦十五。娑囉二合娑底
 二合娑囉二合娑底十七。娑囉二合娑底十八。娑
 囉二合娑底十九。娑囉二合賀引二
 阿難陀復有十二大羅刹女。於菩薩處胎時
 初生時及生已。此等羅刹女常為衛護其名
 曰
 ①無主羅刹女一。②大海羅刹女二。③毒香羅刹
 女三。④施命羅刹女四。⑤明智羅刹女五。⑥持
 弓羅刹女六
 ⑦持樂底羅刹女七。⑧持刀羅刹女八。⑨持犁羅
 刹女九。⑩持輪羅刹女十一。⑪輪圍羅刹女十二
 ⑫可畏羅刹女十三
 此等羅刹女。有大神力具大光明形色圓滿
 名稱周遍。天阿蘇羅共戰之時現大威力。彼
 亦以此佛母大孔雀明王真言。守護於我某甲
 并諸眷屬壽命百年真言曰
 恒備也二合他。一賀囉二。仗。上囉三。鷓囉四。麼
 黎五。弭黎六。母黎七。麼帝八。曼賦底計九。護瞻
 護瞻十。護瞻魯十一。護瞻魯十二。護瞻魯十三
 三。弭賦弭賦十四。弭賦弭賦十五。娑囉二合娑底
 二合娑囉二合娑底十七。娑囉二合娑底十八。娑
 囉二合娑底十九。娑囉二合賀引二
 阿難陀復有十二天母。於諸有情常為觸惱
 驚怖欺誑。此諸天母於菩薩處胎時及初生
 時及生已。此天母等常為衛護其名曰
 ①沒囉二合憾銘。②二合。③呀捺哩。④二合。⑤矯婆哩引三

吠瑟拏二合微四。愛引捺哩。五合。⑥囉囉四六
 嬌吠哩。⑦四囉囉。⑧八夜弭野。⑨二合。⑩囉葉尾
 野。⑪二合。⑫阿佗額。⑬二合。⑭與十一。⑮摩賀迦離十二
 此等天母。有大神力具大光明。形色圓滿名
 稱周遍。天阿蘇羅共戰之時現大威力。彼亦
 以此佛母大孔雀明王真言。守護於我某甲并
 諸眷屬壽命百年真言曰
 恒備也二合他。一賀囉二。仗。上囉三。鷓囉四。麼
 黎五。弭黎六。母黎七。麼帝八。曼賦底計九。護瞻
 護瞻十。護瞻護瞻十一。護瞻護瞻十二。護瞻護瞻
 十三。弭賦弭賦十四。弭賦弭賦十五。娑囉二合娑底
 二合娑囉二合娑底十七。娑囉二合娑底十八。娑
 囉二合娑底十九。娑囉二合賀引二
 阿難陀復有一大畢舍支女。名曰一。豈是大
 羅刹婦。居大海岸聞血氣香。於一夜中行八
 萬餘繕那。於菩薩處胎時初生時及生已。此
 羅刹婦常為衛護。彼亦以此佛母大孔雀明
 王真言。守護於我某甲并諸眷屬壽命百年真
 言曰
 恒備也二合他。一賀囉二。仗。上囉三。鷓囉四。麼
 黎五。弭黎六。母黎七。麼帝八。曼賦底計九。護瞻護瞻
 十。護瞻護瞻十一。護瞻護瞻十二。護瞻護瞻十三

三三三

①molā. ②(引)十一。③susimā. ④鼻十(引)⑤kusāksī. ⑥(引)一。⑦keśani. ⑧kamboji. ⑨(五)一。⑩sumitrā. ⑪上十(五)
 ⑫(上)二。⑬lohitāksī. ⑭路十(引)細註。⑮合十(引)⑯kātarā. ⑰吹二呼。⑱飲二吸。⑲(底)一。⑳haritī-rāksasi.
 ㉑梵本缺名 ㉒那二塚。⑳pingalā. ㉓sanklinr. ㉔kālīkā. ㉕devamitrā. ㉖kumb.āṅgā. ㉗kuntadramstrā. ㉘君十(上)釋
 註。㉙lambikā. ㉚anālā. ㉛(引)十一。㉜(上)一。㉝上十(釋)⑳於十(諸有情常為觸惱驚怖欺誑此等羅刹女於)十七字
 ㉞等十(十二大)㉟anāsikā. ㊱samudrā. ㊲(二)一。㊳raudrā. ㊴(三)一。㊵prāṅhārīr. ㊶(四)一。㊷vidhyādharā.
 ㊸(五)一。㊹dhanurdharā. ㊺(六)一。㊻śaradhā. ㊼(七)一。㊽asidharā. ㊾(八)一。㊿haladhārā. ㊽(九)一。㊾ca.

引南引娑嚩二合賀引二 沒羅二合 憾麼二合
野娑嚩二合賀二十 印捺囉二合野娑嚩二合賀
賀二十 鉢囉二合惹詞跋多*上 曳娑嚩二合賀
十三 伊舍引髮引野娑嚩二合賀十四 阿*上 佐
彙二合曳引娑嚩二合賀十五 野吠引娑嚩
二合賀十六 摩嚩摩引野娑嚩二合賀十七 球
摩引野娑嚩二合賀十八 鳩遍捺囉二合野
娑嚩二合賀十九 吠引室囉二合摩摩引野三十
藥乞灑二合地鉢多*上 曳引娑嚩二合賀三十
地哩二合多 囉引惹吒囉二合野三十 彙達囉
引地鉢多曳娑嚩二合賀十三 尾嚩引茶*去
迦野引三十四 禁洋引擊*上引 地鉢多*上 曳引
娑嚩二合賀十五 尾嚩引博引乞灑二合野十三
六 彙引說*引 地鉢多*上 曳娑嚩二合賀十七
禰嚩喃引娑嚩二合賀十八 彙引說*引南引娑
嚩二合賀十九 阿*上 蘇*上 囉引南引娑嚩二合
賀十四 摩嚩嚩南引娑嚩二合賀四十 說嚩摩
*去引南引娑嚩二合賀四十 彙達囉引南引娑嚩
二合賀四十 緊那囉引南引娑嚩二合賀四十 摩
謹引囉引南引娑嚩二合賀四十 藥乞灑二合
南引娑嚩二合賀六十 囉引乞察二合 娑引南引娑
嚩二合賀七十 畢囉二合 娑引南引娑嚩二合
賀八十 比舍引南引娑嚩二合賀九十 部引
南引娑嚩二合賀五十 禁伴引擊*上南引娑嚩
二合賀五十 布且曩南引娑嚩二合賀五十 羯吒

布且曩引南引娑嚩二合賀五十 塞建二合 娜引
南引娑嚩二合賀五十 囉嚩 娜南娑嚩二合賀
五十 耶南娑嚩二合賀六十 阿鉢娑嚩二合 囉
南娑嚩二合賀七十 鳩娑嚩二合 囉迦南娑嚩
二合賀八十 養捺囉二合 素哩野二合 喻娑嚩二
*合賀九十 諾乞察二合 囉二合 喃娑嚩二合賀
六十 乞囉三合 賀喃娑嚩二合賀六十 乳*反底
鈇娑嚩二合賀六十 乙哩二合 史喃娑嚩二合
賀六十 悉歇沒囉二合 引南娑嚩二合賀六十
悉地野二合 尾備也二合 南娑嚩二合賀六十 遇
哩曳娑嚩二合賀六十 彙吠哩曳娑嚩二合賀
六十 曩嚩里曳娑嚩二合賀六十 阿蜜哩二合 娑
曳娑嚩二合賀六十 答嚩婆額曳娑嚩二合賀
七十 佐引閉置引曳娑嚩二合賀七十 捺囉二
合 羽賦曳娑嚩二合賀七十 捨囉哩曳娑嚩二
*合賀七十 阿闍囉捨囉 囉引曳娑嚩二合賀
七十 養摩*上 里曳娑嚩二合賀七十 麼嚩囉
*反曳娑嚩二合賀七十 彙引說*引 二合 叻
夜引野娑嚩二合賀七十 說嚩摩結哩二合 叻夜
引野娑嚩二合賀七十 麼身彙曳娑嚩二合賀
賀七十 摩賀摩彙曳娑嚩二合賀八十 灑摩
乞灑二合 哩曳娑嚩二合賀八十 麼拏*反
捺囉二合 野娑嚩二合賀八十 三滿多跋捺囉
二合野娑嚩二合賀八十 摩賀三滿多跋捺
囉二合野娑嚩二合賀八十 摩賀三三麼野娑
嚩二合賀八十 摩賀引鉢囉二合底細囉野
娑嚩二合賀八十 試多嚩彙野娑嚩二合賀八十

摩賀試多嚩彙野娑嚩二合賀八十 摩賀難
*上 擊吠囉拏曳娑嚩二合賀八十 母些嚩隣娜
野娑嚩二合賀九十 惹演底曳娑嚩二合賀
十一 九扇底曳娑嚩二合賀十二 阿濕囉二合 訖
哩二合 多引野娑嚩二合賀十三 摩賀麼里
野二合 尾備野二合 囉惹野娑嚩二合賀十四
如是等大明大真言。大結界大誦。能除滅一
切諸惡。願破一切呪術惡。業願除滅盡魅厭
禱。願除滅具喋那。枳囉。擊吠多摩。質遮。
畢囉。濕迦。願除滅塞建那。嚩麼那車。耶阿。
鉢娑嚩囉。願除滅頑狂痢病消瘦疥癩。願除
滅種種鬼魅諸惡食者。願除滅飲他血髓變
人驅役。呼召鬼神造惡業者。願除滅諸怖王
怖賊怖水火等怖。惡友劫殺怨敵等怖。他兵
饑饉天壽死怖。地動惡獸及諸死怖。願除滅
惡食惡吐惡影惡視作厭書者。願除滅惡跳
惡養作惡胃逆者。願除滅一切瘡病一日二
日三四日。乃至七日半月一月。或復頻日
或復須臾。或常熱病等。願除滅一切瘡癬痔
漏癰疽。偏邪癩病鬼神壯熱。風黃痰癢或三

①(引)十二合* ②曳十(引)細註③伊十(上)細註④(上)細註⑤(上)細註⑥(上)細註⑦(上)細註⑧(上)細註⑨(上)細註⑩(上)細註⑪(上)細註⑫(上)細註⑬(上)細註⑭(上)細註⑮(上)細註⑯(上)細註⑰(上)細註⑱(上)細註⑲(上)細註⑳(上)細註㉑(上)細註㉒(上)細註㉓(上)細註㉔(上)細註㉕(上)細註㉖(上)細註㉗(上)細註㉘(上)細註㉙(上)細註㉚(上)細註㉛(上)細註㉜(上)細註㉝(上)細註㉞(上)細註㉟(上)細註㊱(上)細註㊲(上)細註㊳(上)細註㊴(上)細註㊵(上)細註㊶(上)細註㊷(上)細註㊸(上)細註㊹(上)細註㊺(上)細註㊻(上)細註㊼(上)細註㊽(上)細註㊾(上)細註㊿(上)細註

經必獲應効

阿難陀者天旱時及雨滂時，讀誦此經諸龍
歡喜若滂雨即晴。若亢旱必雨令彼求者隨
意滿足

阿難陀此佛母大孔雀明王總憶念者，能除
恐怖怨敵一切厄難。何況具足讀誦受持必
獲安樂

阿難陀此摩訶摩瑜利佛母明王，是能除災
禍息怨敵者。為欲守護四眾茲芻茲芻尼耶
波索迦耶波斯迦離諸怖畏故復說真言曰
但爾也二合佗。引一野躡底二狀引願三狀離
枳四矩隱觀。陰銘五娑躡二合賀。引六

貪欲瞋恚癡 是世間三毒
諸佛皆已斷 實語毒消除
貪欲瞋恚癡 是世間三毒
達磨皆已斷 實語毒消除
貪欲瞋恚癡 是世間三毒
僧伽皆已斷 實語毒消除
一切諸世尊 有大威神力
羅漢具名稱 除毒令安隱
我等并眷屬 常得離災厄
願佛母明王 令一切安隱

九八三

大孔雀明王畫像壇場儀軌

爾時世尊告阿難陀，由此因緣，汝當普告四
眾茲芻茲芻尼耶波斯迦離波斯迦，及國王
大臣世間人等，勸令一心受持此法，為他人
說書寫經卷在處流通。當令嚴飾建立壇場，
香花飲食隨分供養，令一切有情離諸憂惱，
得福無量常獲安樂壽命百年。爾時世尊說
是經已。人天藥叉及諸鬼魅，奉佛教勅不敢
違越，皆起慈心護持經者，時具壽阿難陀及
諸大眾，天龍藥叉彥達轉阿蘇羅羅摩嚧多藥
障擊緊那羅摩羅護羅誑人非人等，聞佛所說
皆大歡喜信受奉行

天阿蘇羅藥叉等 來聽法者應至心
擁護佛法使長存 各各勤行世尊教
諸有聽徒來至此 或在地上或居空
常於人世起慈心 晝夜自身依法住
願諸世界常安隱 無邊福智益群生
所有罪業並消除 遠離眾苦歸圓寂
恒用戒香塗塗體 常持定服以資身
菩提妙華遍莊嚴 隨所住處常安樂

佛母大孔雀明王經卷下

No. 983 A (cf. Nos. 982, 984, 985)

佛說大孔雀明王畫像壇場儀軌

軌

開府儀同三司特進試鴻臚卿
蕭國公食邑三千戶賜紫贈司
空監大鑿正號大廣智大興善
寺三藏沙門不空奉 詔譯

佛告阿難陀，若諸世間所有災禍逼惱，刀兵
飢饉亢旱疾疫，四百四病憂惱鬪諍，及八萬
四千鬼魅燒惱有情，所求世間出世間勝願
多有障礙者，皆由無始已來貪愛無明虛妄
分別三毒煩惱，不了實相積集不善感招如
是種種災難

阿難陀是故我今為彼讀誦佛母大孔雀明王
經者，及一切災厄眾生，復說畫像法及建
立道場供養儀軌，若依此法轉讀是經，一切
災難皆得消除，所有願求隨意滿足。阿難陀
若有苦惱災難起時，或彼國王及諸王子大
臣妃后，及茲芻茲芻尼善男子善女人等，為
除災故，或於王宮或於勝地，或於清淨伽藍
或隨本所居宅舍，依法淨地掘深一肘，除去
瓦礫地中穢物，填滿淨土築令平正，其土本

招二救招
感經二終
[及一切災厄眾生]

三三

〔若〕一〇〇 〔栴〕一恐怖 〔Tad yathā yāvati dhānati varaki kulutūlume svāhā. 〔引〕一〇 〔鳩〕二善 〔五〕一
引六二五 〔厄〕一危 〔住〕一立 〔人天〕二人 〔羅〕二羅 〔此〕此傳文元明丙本俱在卷末題之次下
二志 〔業〕一障 〔佛母〕一 〔丙〕丙本與舊曰貞享三年仲秋十一日以和本高麗印本及藏淨譯本校對至
關點了實為弘宣密乘之一助也，河南故興傳及〔淨〕淨藏四十有八，元祿十六年正月二十五日以淨藏和上之本再校了淨
本，〔仁〕仁和寺藏古寫本，〔黃〕黃藥版淨藏等加筆本，此就宋元二本本，〔佛〕佛說一〇 〔說〕二母 〔軌〕軌土〔法〕 〔開府〕
寺〕三十七字二〔唐〕唐北天竺四字，〔特〕特進試鴻臚卿大興善寺〕一字 〔門〕門十〔大〕大廣智 〔三〕三藏 〔不〕不空 〔奉〕奉 〔詔〕詔 〔譯〕譯