



Silvia Lupașcu

Le Capital de la vie céleste

Doctrines sotériologiques taoïstes et bouddhistes sous la dynastie T'ang (Tang)

THE CAPITAL OF CELESTIAL LIFE: TAOIST AND
BUDDHIST SOTERIOLOGICAL DOCTRINES
DURING THE TANG DYNASTY

ABSTRACT

Emperor Hsüan-tsung (Xuanzong)'s gradual retreat from political life, towards the end of his rule (742-756), must be understood in connection with his devotion to the precepts of Daoism and esoteric Buddhism, which postulate the attainment of spiritual accomplishment through contemplation and serene retreat from this world. The competitive and polemical syncretism which defined the relationship between Daoism and Buddhism from the end of Han dynasty until the end of T'ang (Tang) dynasty (189-907) is emphasized by the construction of the religious identity of the Saviours, a mystical method of meditation through the visualization of Lao-tzu (Laozi), *Buddha* and the divine beings of the Daoist and Buddhist pantheons, by the cult devoted to the sacred books, and also by the mutual rewriting of Buddhist and Daoist texts. Among the sacred texts which most certainly inhabited emperor Xuanzong's meditations between his abdication and his death mention should be made of the Daoist-Buddhist writings on the "augmentation of the celestial life's capital (*suan*)" and the *Mahāvairocanaḥisambodhi sūtra*.

KEYWORDS

T'ang (Tang) Dynasty; Emperor Hsüan-tsung (Xuanzong); Daoism; Buddhism; "Augmentation of the Celestial Life's capital" (*suan*).

SILVIU LUPAȘCU

Université d'Architecture Ion Mincu, Bucarest,
Roumanie
slupascu@yahoo.com

Malgré la mise en place, depuis 713 jusqu'en 720, d'une série de mesures législatives contre les communautés bouddhistes¹ qui menaçaient l'idéologie confucéenne fondée sur la notion de *li* ou de « conduite correcte » de même que la structure politique, sociale et économique de l'empire par leur opposition au rituel de vénération de l'empereur comme Fils du Ciel, par l'obnubilation des liens familiaux et par l'évasion fiscale facilitée par les fausses conversions², alors que l'espace monastique jouissait du privilège d'exemption d'impôts et de la liberté d'édifier une architecture sociale autonome, le retrait graduel de l'empereur Hsüan-tsung (Xuanzong) de la vie politique, vers la fin de son règne (742-756) n'est pas sans rapport avec sa dévotion envers les préceptes du taoïsme et du bouddhisme ésotérique, religions qui postulent l'atteinte de l'accomplissement spirituel à travers la contemplation et le retrait serein, loin des conflits et des violences de ce monde³. Il n'est guère impossible que cet effacement progressif de la présence impériale au niveau politique ait été motivé en partie par l'identification de Hsüan-tsung (Xuanzong) avec le paradigme taoïste-bouddhiste de l'autorité monarchique, sous-tendu par le *wu wei*, le principe du « non-agir » ou de l'action sans consommation d'énergie, de même que par l'idéal du « roi qui fait tourner la roue » (*cakravartī-rāja*)⁴. La soumission



contemplative du « Fils du Ciel » (*t'ien-tzu* ; *tianzi*) à la Loi (*dharma*) se révèle être une maîtrise rituelle de la cyclicité de l'univers, alors que sa vertu rétablirait l'harmonie ontologique du monde⁵.

Le syncrétisme compétitif ou polémique qui a caractérisé les relations entre le taoïsme et le bouddhisme depuis la fin de la dynastie Han jusqu'à la fin de la dynastie T'ang (Tang) (189-907) est évident dans la construction de l'identité religieuse des sauveurs, dans la méthode mystique de la méditation par la visualisation de Lao-tzu (Lao-zi)⁶, de *Bouddha*⁷ et des êtres divins du panthéon taoïste ou du panthéon bouddhiste, dans le culte voué aux livres sacrés, ainsi que dans les réécritures taoïstes des textes bouddhistes ou, inversement, dans les réécritures bouddhistes des textes taoïstes⁸. Parmi les textes sacrés qui ont été présents, en toute certitude, dans les méditations de l'empereur Hsüan-tsung (Xuanzong) depuis son abdication jusqu'à sa mort, c'est-à-dire pendant les années 756-762, figuraient également les écrits taoïstes-bouddhistes sur l'« accroissement du capital (*suan*) de la vie céleste » et le *Mahāvairocanaḥhisambodhi sūtra*⁹.

En concordance avec l'étude réalisée par Christine Mollier, les deux versions taoïstes du « livre merveilleux » sur l'« accroissement du capital » puisent leurs origines dans le milieu religieux de l'École de *T'ien-shih tao* (*Tianshi dao*) ou de la *Voie du Maître céleste*, dont la doctrine théocratique a eu une grande influence dans la province de Szechwan (Sichuan) pendant les II^e-V^e siècles (voir, ainsi, le *T'ai-shang Lao-chün shuo ch'ang-sheng i-suan miao-ching* (*Taishang Laojun shuo changsheng yisuan miaojing*) ou *Livre merveilleux pour le prolongement de la vie et l'augmentation du capital, révélé par le très-haut maître Lao* ; le *T'ai-shang Lao-chün shuo i-suan shen-fu miao-ching* (*Taishang Laojun shuo yisuan*

shenfu miaojing) ou *Écrit merveilleux des talismans divins pour l'accroissement du capital, révélé par le très-haut maître Lao*. À partir de la deuxième moitié du VII^e siècle, ces textes taoïstes ont été réécrits sous la forme d'un *sūtra* apocryphe dont les versions, incluses dans la *Bibliothèque de Tun-huang* (*Dunhuang*), attestent la compétition et le syncrétisme entre le taoïsme et le bouddhisme *Mahāyāna* sous la dynastie T'ang (Tang) : le *Fo-shuo i-suan ching* (*Fo-shuo yisuan jing*) ou *Sūtra pour augmenter le capital* ; le *Fo-shuo ch'i-fo shen-fu ching* (*Foshuo qifo shenfu jing*) ou *Sūtra des talismans divins des sept Bouddha* ; le *Fo-shuo ch'i-ch'ien fo shen-fu i-suan ching* (*Foshuo qiqian fo shenfu yisuan jing*) ou *Sūtra des talismans divins des sept mille Bouddha pour faire accroître le capital, prêché par le Bouddha*. Le sens pragmatique du mot *suan*, concernant le paiement d'un impôt, a été doublé, dans l'histoire médiévale chinoise, par un sens métaphorique en mesure d'exprimer les unités qui constituent l'infrastructure temporelle de la destinée humaine, la dynamique ontologique de l'accroissement (*i-suan* ; *yisuan*) du « compte céleste » ou du « capital de vie » qui détermine la préservation et le prolongement de l'intervalle qui contient la présence terrestre de chaque être humain¹⁰.

Les écrits taoïstes-bouddhistes sur l'« accroissement du capital céleste » (*I-suan ching* ; *Yisuan jing*) ont comme cadre le pays Ch'an-li (Chanli), situé dans « l'azur du ciel » (*Pi-lo t'ien* ; *Biluo tian*), où le très-haut maître Lao ou le *Bouddha* déplorent les souffrances et la mort des êtres humains et convoquent l'assemblée céleste qui gouverne le destin du macrocosme et du microcosme humain. Parmi les participants à cette assemblée on compte les « généraux des six chia (*jia*) » (*liu-chia Chiang-chün* ; *liujia jiangjun*)¹¹ ou les *Bodhisattvā*, investis de la puissance d'insuffler les « souffles parfaits » (*chen-ch'i* ; *zhenqi*) dans les corps des



croyants, à l'aide de talismans chargés de l'énergie rituelle des sept étoiles¹² de la Grande Ourse (*Pei-tou* ; *Beidou*). Ces souffles nourrissent les régions vitales des « trois champs de cinabre » (*tan-t'ien* ; *dantian*), grâce auxquels le compte céleste ou le capital de vie des adeptes vénérant ces textes sacrés augmente de milliers d'unités, en guise de récompense pour les bonnes actions qu'ils auraient commises. Ainsi, ils jouissent du privilège d'atteindre la longévité idéale de cent vingt ans ou de connaître l'immortalité par l'évanescence des limites de la durée de vie qui est le propre de l'homme et par l'identification avec le *tao* (*dao*). Les « généraux des sept *chia* (*jia*) » sont, en fait, des personnifications divinisées des repères qui marquent le début de chaque décade du cycle sexagésimal du calendrier chinois. En tant que telles, ils sont devenus les patrons spirituels d'un système de divination hémérologique nommé les « périodes cachées » (*tun-chia* ; *dunjia*) par lequel les initiés taoïstes étaient investis du pouvoir de se « cacher » et de passer à travers les ouvertures des six *chia* (*jia*) dans l'espace infini du non-être et de l'immortalité, au-delà de la continuité spatio-temporelle vulnérable aux manifestations du mal¹³.

Pendant les deux dernières périodes de son règne (720-756), à partir de la deuxième moitié de l'époque K'ai-yüan (Kaiyuan ; 713-741), l'empereur Hsüan-tsung (Xuanzong) a étudié et a pratiqué le bouddhisme ésotérique (*mi-chiao* ; *mijiao*)¹⁴ ou le bouddhisme tantrique. Parmi ses maîtres indiens et chinois¹⁵, on compte Śubhākarasiṃha (Shanwuwei, 637-735)¹⁶, Vajrabodhi (Chin-kang-chih ou Pa-jih-lo-p'u-t'i ; Jingangzhi ou Bariluoputi, 671-741)¹⁷, I-hsing (Yixing, 673-727)¹⁸ ou Amoghavajra (A-mu-ch'ü-pa-che-lo ou Pu-k'ung-chin-kang ; Amuqubazheluo ou Bukong jingang, 704-774)¹⁹. Considérés comme les « trois grands maîtres » (*mahācāryā* ; *san ta-shih* ; *san dashi*),

Śubhākarasiṃha, Vajrabodhi et Amoghavajra seraient également les fondateurs, aux VII^e et VIII^e siècles, de la tradition du *Chen-yan-sheng* (*Zhenyansheng* ; *Mantrayāna*) ou du « Véhicule mantra » ou de *Chen-yan-tsang* (*Zhenyansang* ; *Mantrapitaka*) ou de la « Corbeille mantra », dans l'espace du bouddhisme chinois. Le syntagme *chen-yan chiao* (*zhenyan jiao*) ou l'« enseignement mantra » revient souvent dans les écrits rédigés par Śubhākarasiṃha, par I-hsing (Yixing) et par Amoghavajra, en tant qu'enseignement prêché par les *ācāryā* de la dynastie T'ang (Tang). Quant au syntagme *Chin-kang-sheng* (*Jingangsheng*), *Vajrayāna* ou « Véhicule de diamant », on le rencontre dans les écrits rédigés par Vajrabodhi, par Amoghavajra et par I-hsing (Yixing).

Le système de pensée développé par Śubhākarasiṃha et par I-hsing (Yixing) puise ses racines dans le *Mahāvairocana-bhisambodhi sūtra* et le *Ta P'i-lu-che'na ch'eng-fo ching-shu* (*Da Piluzhe'na chengfo jingshu*) ou *Commentaire sur Mahāvairocana, qui devient Bouddha*. Par la construction doctrinaire contenue dans ces deux textes, la circonscription herméneutique de la tradition du *Mahāyāna* ou du « Grand Véhicule » est centrée sur les notions de *Bouddha* (*fo*), de Lotus (*lien-hua* ; *lianhua*) et de *vajra* (*chin-kang* ; *jingang*). L'observation de ses préceptes serait en mesure de déterminer la transformation rituelle des croyants dans des *Bouddhā* célestes. La révélation de la véritable nature de la conscience ou de la « conscience de l'illumination » (*bodhi* ; *hsin-shih-hsiang* ; *xinshixiang*) ouvre la voie de l'identification ontologique des initiés avec le *Bouddha Mahāvairocana*, dans l'intervalle d'une seule vie (*i-sheng ch'eng-fo* ; *yisheng chengfo*), et ce, grâce aux « trois mystères » (*triguhyāni* ; *sanmi*) qui font ressortir l'harmonie des correspondances humaines-célestes par le rituel de la consécration (*abhiseka*) : le « corps » (*mudrā* ;



shen), le « langage » (*mantra* ; *k'ou* ; *kou*) et l'« intelligence » (*samādhi* ; *i* ; *yi*).

Sous la dynastie T'ang (Tang), dans l'espace religieux du bouddhisme chinois constitué par les écoles « élitistes »²⁰ et les écoles « populaires »²¹, la tradition du *Chen-yan-sheng* (*Zhenyansheng*) – *Chin-kang-sheng* (*Jingangsheng*) a coexisté avec une ramification de la tradition *Mahāyāna*, fondée depuis les II^e-IV^e siècles sur les sūtras de la famille textuelle *Sukhāvāṭīvyūha*²². Nommée *Ching-t'u* (*Jingtu*) ou la « Terre pure », celle-ci ouvrait aux croyants l'accès vers le paradis *Sūkhāvātī*, la « Terre pure » du *Bouddha Amitābha* ou « Lumière immesurée » ou du *Bouddha Amitāyus* ou « Vie infinie »²³. Selon les maîtres spirituels²⁴ qui ont systématisé la tradition *Ching-t'u* (*Jingtu*), il y aurait une différence nette entre, d'une part, la « voie de la pratique difficile » (*nan-hsing tao* ; *nanxingdao*) ou la « voie des sages » (*sheng-tao* ; *shengdao*) et, d'autre part, la « voie de la pratique facile » (*i-hsing tao* ; *yixingdao*) ou l'« enseignement de la terre pure » (*ch'ing-t'u men* ; *jingtumen*). La première voie renvoie aux pratiques religieuses caractéristiques des Écoles du *Hīnayāna* et du *Mahāyāna*, c'est-à-dire du « Petit Véhicule » et du « Grand Véhicule », qui visaient l'atteinte des états spirituels élevés et de l'illumination pendant la vie actuelle des croyants. La deuxième voie est la voie non-regressive de la renaissance dans la « Terre pure » grâce au pouvoir des quarante-huit serments du *Bouddha Amitābha*, par l'invocation pentatonique (*wu hui nien-fo* ; *wuhuiniānfo*) du nom du *Bouddha Amitābha*²⁵.

Le *Vairocanābhisambodhi sūtra* et la traduction en chinois réalisée par Śubhākarasimha et I-hsing (Yixing), le *Ta-pi-lu chen-a-ch'eng fo-shen pi-an chia-ch'ih ching* (*Dabīlu zhenacheng foshen bian jiachi jing*) traitent le sujet de la *bodhi* ou de la « conscience de l'illumination »²⁶ par la

maïeutique intrinsèque du dialogue entre le *Bouddha Vairocana* et le *Bodhisattva Vajrapāni*, le « Seigneur des mystères » ou le « Détenteur de la sagesse adamantine » : « Toi, que le monde entier honore, dis-moi quelle est la cause, quelle est la racine et quel est l'apogée de la connaissance (de Celui qui est devenu omniscient) ? *Buddha* a répondu : La conscience de l'illumination (*bodhi*) est sa cause, la compassion est sa racine et les moyens efficaces sont son apogée. Seigneur des mystères, qu'est-ce que la *bodhi* ? Elle signifie connaître son propre raison, telle qu'elle est en réalité. Seigneur des mystères, celle-ci est *anuttarā samyaksambodhi*, l'éveil insurpassable, accompli et plénier, et le pouvoir de compréhension ne peut envelopper même pas la moindre partie. Pourquoi ? Parce que la *bodhi* a la qualité de l'espace vide, et personne ne comprend la *bodhi*, il n'y a même pas un pouvoir de compréhension capable de comprendre la *bodhi*. Pourquoi ? Parce que la *bodhi* n'a pas de caractéristiques en mesure de générer des critères de différenciation²⁷. » À l'intérieur du *maṇḍala*, l'autel de forme carré qui inclut trois zones circulaires et concentriques, l'identification ontologique de l'être humain avec les hypostases de la « nature du *Bouddha* », *Buddha-dhātu* ou *Tathāgatagarbha* (*fo-hsing* ; *foxing*)²⁸ se réalise grâce au « pouvoir de plénipotence » des formules magiques (*mantrā*)²⁹, pouvoir généré spontanément par la réalité sacrée. Ce pouvoir est en mesure de guider le prêtre³⁰, *mantrin* ou *bodhisattva*, vers l'illumination et vers l'omniscience grâce à des gestes rituels, des méditations sur les lettres et les sceaux mystiques et des révélations sur la vérité omniprésente du vide et de la non-différenciation³¹ : « Une cause qui n'a pas de nature-en-soi ne produit aucun résultat, et l'action reste également non-née. Parce que ces trois entités n'ont pas de nature-en-soi, l'officiant obtient la sagesse du vide. [...] Le *Tathāgata*, Celui qui est venu



ainsi [...], s'adapte à tous les endroits, à toutes les raisons de tous les êtres, il apparaît devant tous et cause l'obtention du bonheur par tous les êtres. Tout cela est possible parce que le *Tathāgata* a la raison de la non-différenciation et s'est dissocié des royaumes objectifs. [...] Par conséquent, Seigneur des mystères, il serait convenable que les *bodhisattvā* qui cultivent les pratiques vouées à un *bodhisattva* par la porte ouverte par les *mantrā*, après avoir généré la conscience-*bodhi*, habitent dans l'état de *Tathāgata* et seulement à ce moment-là ils pourraient construire un *maṇḍala*³². » Dans ce stade ontologique, les lieux du *maṇḍala* n'existent pas seulement dans l'espace extérieur ou mondain, mais aussi dans l'espace intérieur de l'être qui s'est identifié avec le « Grand Soi », dans l'espace de la raison : « Il leur explique les lieux du *maṇḍala* qui doivent être vénérés par les officiants, lieux qu'il voit à l'intérieur de soi-même³³. » Tout comme l'espace vide est dissocié des « configurations conditionnées », le *mantrin* n'est pas souillé par les « configurations déterminées par la différenciation » : « Ceci signifie voir la vérité. Cet espace vide ressemble à l'apogée de la réalité, et ce ne sont pas de faux mots. Il voit ce que le *Bouddha* voit, et ce que les *Bouddhā* antérieurs ont vu identiquement. *Siddhi*, l'accomplissement déterminé par l'identification avec la conscience-*bodhi*, est sans égal³⁴. » Sans souillure, à l'instar de l'espace vide, le *mantrin* se métamorphose rituellement en *Vajrasattva* ou « être adamantin », en *Vajradhara* ou « détenteur du diamant » et en *cakravartin* ou dans « celui qui fait tourner la roue de la Loi (*dharmā*) » : « Afin que ce stade soit fermé, contemple ton corps adamantin et forge le sceau de la connaissance adamantine [...] ! Celui-ci est nommé le sceau le plus propice de la roue de la Loi (*dharmā*), et dans peu de temps la personne qui l'a forgé sera pareille à un sauveur du monde. L'adepte verra le pouvoir grandiose généré par le *mantra*

et le sceau, et pareil à l'inestimable *cakravartin*, il fera tourner toujours la grande roue de la Loi (*dharmā*). [...] Après avoir récité ce *mantra*, tu devrais habiter dans l'équilibre mental et visualiser clairement le fait que ton corps est identique au *Vajradhara*. Pour tous ceux qui te regardent [...], tu es pareil au *Vajrasattva* [...]»³⁵. »

À l'époque de la révolte d'An Lu-shan (755-763), le fondement mythologique de la légitimation théocratique de la dynastie T'ang (Tang) a été remplacé par un fondement rituel. Sous les règnes de Su-tsung (Suzong, r. 756-762) et de Tai-tsung (Dai-zong, r. 762-779), l'invocation de la puissance divine dans le but de légitimer et de sauvegarder la souveraineté impériale chinoise s'est réalisée par les actions rituelles accomplies par Amoghavajra, en accord avec le « grandiose enseignement *yoga* » (*yü-ch'ieh ta-chiao ; yuqie dajiao*) et la tradition du *Vajrayāna* (*Chin-kang-sheng ; Jingang-sheng*). En tant que médiateur rituel entre la puissance divine, la maison impériale et l'aristocratie militaire, Amoghavajra révèle le fait que la dynastie T'ang (Tang) ne transformera pas le chaos de la révolte en ordre sociopolitique grâce à une philosophie morale, des concepts juridiques ou des enseignements cosmologiques, mais bien grâce à la puissance du sacerdoce bouddhiste. Son rôle apotropaique était complété par un substrat rituel par lequel l'architecture de la puissance impériale était consolidée et protégée grâce à l'entrée de la puissance divine dans le temps historique. En 754, le général Ko-shu Han (Geshu Han ; m. 757) ordonne à Amoghavajra d'officier le rituel de consécration (*abhiṣeka*) pour l'armée impériale qui se trouvait sous sa commande et qui allait défendre le défilé de T'ung-kuan (Tong-guan) contre l'armée d'An Lu-shan³⁶. Par ailleurs, en 765, Amoghavajra va contre-carrer une invasion de l'armée tibétaine par un exposé sur le *Jen-wang ching* (*Renwang*



jing) ou *Sūtra des Rois bienveillants*, accompagné par une offrande d'encens apportée par l'empereur Tai-tsung (Dai-zong)³⁷. De cette manière, par la sinisation politique du bouddhisme indien, la communauté bouddhiste (*saṅgha*) de l'espace chinois s'est transformée, d'une organisation sociale autonome telle qu'elle était au début, dans une « armée religieuse » de la dynastie T'ang (Tang), censée manipuler les forces spirituelles de l'univers dans le sens d'agir au bénéfice de la politique impériale³⁸.

C'est à la deuxième moitié du VIII^e siècle que remontent probablement les traditions rituelles et textuelles les plus anciennes qui se trouvent à la base de l'écrit taoïste-bouddhiste intitulé *Fo-shuo pei-tou ch'i-hsing yan-ming ching* (*Foshuo beidou qixing yanming jing*) ou *Sūtra pour augmenter la mesure de vie par la vénération de sept étoiles de la Grande Ourse*, dont le texte définitif sera établi aux XIII^e-XIV^e siècles, pendant la dynastie Yüan (Yuan, 1279-1368)³⁹. L'identification astrologique et politique du règne de Hsüan-tsung (Xuanzong) avec la constellation du Grand Chariot a comme correspondant religieux et rituel la position centrale occupée par le système de pensée inclus dans le *I-suan ching* (*Yisuan jing*) et dans le proto-*Pei-tou ching* (*Beidou jing*) à l'intérieur de l'imaginaire religieux constitué par le syncrétisme entre le taoïsme et le bouddhisme. Mathématicien renommé, astronome et ingénieur mécanique, I-hsing (Yixing) a reçu de la part de l'empereur Hsüan-tsung (Xuanzong), pendant les années 721-727, la tâche de réaliser le « Calendrier officiel » ou *Ta-yan li* (*Dayan li*). À la cour impériale, il a dirigé des sessions de divination astrale, organisées selon la méthode de Ko Hsüan (Ge Xuan, vers 164-244)⁴⁰ d'invocation rituelle et de vénération des sept étoiles du Grand Chariot⁴¹.

La destinée historique de Hsüan-tsung (Xuanzong) a été régie tant par des

généraux terrestres que par des généraux célestes. Dans le traité d'astrologie sino-indienne intitulé *Fan-t'ien huo-lu chiu-yao* (*Fantian huolu jiuyao*) ou *Les neuf corps célestes du système indien Hora*, I-hsing (Yixing) décrit le culte voué au Grand Chariot (*Pei-tou* ; *Beidou*) en le mettant en rapport avec la technique mystique taoïste-bouddhiste de prolongement de la vie par un accroissement « du capital céleste » : « Du souverain au commun des mortels, tous les êtres humains dépendent d'une des sept étoiles du Grand Chariot. Celui qui les vénère en permanence ne rencontrera ni le malheur, ni le mal, car dans l'univers entier elles sauvent les êtres du vieillissement et des circonstances difficiles et leur permettent de prolonger leur vies par l'augmentation des comptes célestes (*yan-nien i-suan* ; *yannian yisuan*), tant que toutes les adversités ont été écartées. Celui qui vénère l'esprit originaire de la destinée personnelle et lui apporte des offrandes d'un cœur sincère, accomplit ses serments d'obtenir de la longévité et du profit. Les calamités, les maladies et les échecs sont dûs exclusivement à la mégarde par rapport au culte des images stellaires. Ne pas comprendre la possibilité de les offenser signifie avancer dans les ténèbres et provoquer ainsi des désastres et des situations difficiles. Celui qui contre-attaque par les moyens du culte, obtiendra un grand bonheur⁴². »

Bibliographie

Barber, A. W., « Pure Land Schools », in : Buswell, Robert E. (Editor-in-Chief), *Encyclopedia of Buddhism*, I-II, New York, Macmillan Reference USA – Thomson Gale, 2004.

Bumbacher, Stephan Peter, « Early Buddhism in China: Daoist Reactions », in Heirman, Ann ; Bumbacher, Stephan Peter (ed.), *The Spread of Buddhism*, Leiden-Boston, Brill, 2007.



- Ch'en, Kenneth K. S., *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1973.
- Chou I-Liang (Zhou Yiliang), « Tantrism in China », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8 (1945).
- De La Vaissière, Étienne, *Sogdian Traditions. A History*, Leiden-Boston, Brill, 2005.
- Franke, Herbert, « The Taoist Elements in the Buddhist Great Bear Sūtra (*Pei-tou ching*) », *Asia Major*, 3/1 (1990).
- Getz, Daniel A., « Pure Land Buddhism », in Buswell, Robert E. (Editor-in-Chief), *Encyclopedia of Buddhism*, I-II, New York, Macmillan Reference USA – Thomson Gale, 2004.
- Gimello, Robert M., « Bodhi (Awakening) », in Buswell, Robert E. (Editor-in-Chief), *Encyclopedia of Buddhism*, I-II, New York, Macmillan Reference USA – Thomson Gale, 2004.
- Gómez, Luis O., « Pure Lands », in : Buswell, Robert E. (Editor-in-Chief), *Encyclopedia of Buddhism*, I-II, New York, Macmillan Reference USA – Thomson Gale, 2004.
- Grosnick, William H., « *Tathāgatagarbha* », in Buswell, Robert E. (Editor-in-Chief), *Encyclopedia of Buddhism*, I-II, New York, Macmillan Reference USA – Thomson Gale, 2004.
- I-Hsing (Yixing), « Fan-t'ien huo-lu chiu-yao (Fantian huolu jiu-yao) », in Junjirō, Takakusu ; Kaigyoku, Watanabe (ed.), *Taishō shīnshū daizōkyō*, vol. I-C, Tokyo, Taishō issaikyō kankōkai, 1924-1935, vol. XXI/1311.
- Keyworth, George A., « Yixing », in Orzech, Charles D. ; Sørensen, Henrik H. ; Payne, Richard K. (ed.) *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leiden, Brill, 2011.
- Lehnert, Martin, « Tantric Threads between India and China », in Heirman, Ann ; Bumbacher, Stephan Peter (ed.) *The Spread of Buddhism*, Leiden-Boston, Brill, 2007.
- Lehnert, Martin, « Amoghavajra : His Role In and Influence On the Development of Buddhism », in Orzech, Charles D. ; Sørensen, Henrik H. ; Payne, Richard K. (ed.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leiden, Brill, 2011.
- Mollier, Christine, *Buddhism and Taoism Face to Face. Scripture, Ritual and Iconographic Exchange in Medieval China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2008.
- Nakamura, Hajime, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999.
- Nedu, Ovidiu, *Metafizica idealistă a buddhismului Vijñānavāda*, București, Paideia, 2013.
- Pinte, Klaus, « Śubhākarasiṃha », in Orzech, Charles D. ; Sørensen, Henrik H. ; Payne, Richard K. (ed.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leiden, Brill, 2011.
- Orzech, Charles D., « *Fang Yankou* and *Pudu*. Translation, Metaphor and Religious Identity », in Kohn, Livia ; Roth, Harold D. (ed.), *Daoist Identity*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002.
- Orzech, Charles D., « Esoteric Buddhism in the Tang : From Atikūta to Amoghavajra (651-780) », in Orzech, Charles D. ; Sørensen, Henrik H. ; Payne, Richard K. (ed.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leiden, Brill, 2011.
- Orzech, Charles D., « Vajrabodhi », in Orzech, Charles D. ; Sørensen, Henrik H. ; Payne, Richard K. (ed.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leiden, Brill, 2011.
- Sørensen, Henrik H., « The Worship of the Great Dipper in Korean Buddhism », in Sørensen, Henrik H. (ed.), *Religions in Traditional Korea*, Copenhagen, Seminar for Buddhist Studies, 1995.
- Sørensen, Henrik H., « The Presence of Esoteric Buddhist Elements in Chinese



Buddhism During the Tang », in Orzech, Charles D. ; Sørensen, Henrik H. ;

Payne, Richard K. (ed.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leiden, Brill, 2011.

Śubhākarasiṅha ; I-Hsing (Yixing) (trad.), *Ta-pi-lu chen-a-ch'eng fo-shen pi-an chia-ch'ih ching (Dabilu zhenacheng foshen bian jiachi jing)*, in Junjirō, Takakusu ; Kaigyoku, Watanabe (ed.), *Taishō shinshū daizōkyō*, vol. I-C, Tokyo, Taishō issaikyō kankōkai, 1924-1935, vol. XVIII/848, Giebel, Rolf W. (trad.), *Vairocanābhisaṃbodhi sūtra*, Berkeley, California, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2005.

Teiser, Stephen F., « Buddhism : Buddhism in China », in Jones, Lindsay (Editor in Chief), *Encyclopedia of Religion* (Second Edition), New York, Macmillan Reference USA – Thomson Gale, 2005, vol. II.

Tremblay, Xavier, « The Spread of Buddhism in Serindia. Buddhism among Iranians, Tocharians and Turks before the XIIIth century », in Heirman, Ann ; Bumbacher, Stephan Peter (ed.), *The Spread of Buddhism*, Leiden-Boston, Brill, 2007.

Tsan-Ning (Zanning) et al., *Sung kao-seng chuan (Song gaoseng zhuan)*, Peking (Beijing), Chung-hua shu-chu (Zhonghua shuju), 1987.

Twitchett, Denis, « Hsüan-tsung », in Twitchett, Denis (ed.), *The Cambridge History of China*, vol. III/1, Cambridge, UK – New York, Cambridge University Press, 2007.

Weinstein, Stanley, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2009.

Zürcher, E., *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, Brill, 2007.

Notes

¹ Voir Stanley Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2009, p. 51-54.

² Voir Kenneth K. S. Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1973, p. 14-64, p. 67-81.

³ Voir Denis Twitchett, « Hsüan-tsung », in Denis Twitchett (éd.), *The Cambridge History of China*, vol. III/1, Cambridge, UK – New York, Cambridge University Press, 2007, p. 361-362, p. 411-413.

⁴ L'identification du monarque chinois avec le « monarque universel » de l'espace religieux bouddhiste, *cakravartin* (« celui qui a le pouvoir de faire tourner la roue de la Loi »), *cakravarti-rāja* (le « roi qui a le pouvoir de faire tourner la roue de la Loi ») ou *savarṇacakravartin* (le « dirigeant de la roue dorée ») est attestée dans l'idéologie théocratique-politique de l'impératrice Wu (684-705) et des empereurs qui ont patronné le bouddhisme pendant les deux derniers siècles de la dynastie T'ang (Tang). Voir Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, p. 43, p. 58, p. 164, n. 27. Voir aussi Ch'en, *The Chinese Transformation*, p. 111. Sous les règnes de Hsüan-tsung (Xuanzong, r. 712-756), Su-tsung (Suzong, r. 756-762) et Taitzung (Daizong, r. 762-779), Amoghavajra (704-774) a recouru aux arguments du bouddhisme tantrique pour prouver l'identification des monarques de la dynastie T'ang (Tang) avec le *vidyādhara-cakravartin* ou le « maître universel des magiciens ». Voir Martin Lehnert, « Tantric Threads between India and China », in : Heirman, Bumbacher, *The Spread of Buddhism*, p. 264.

⁵ Voir Stephen F. Teiser, « Buddhism : Buddhism in China », in Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion* (2nd edition), vol. I-XV, New York, Macmillan Reference USA – Thomson Gale, 2005, vol. II, p. 1161.



⁶ Lao-tzu (Laozi, VI^e siècle av. J. C.), auteur de l'ouvrage intitulé *Tao-te-ching* (*Daodejing*) ou le *Livre du Tao(Dao) et du pouvoir*, a été le fondateur du taoïsme philosophique. Dans l'espace chinois ont existé, aux II^e-VIII^e siècles, trois grandes écoles taoïstes : l'École *T'ien-shih tao* (*Tianshi dao*) ou la *Voie du Maître céleste* ; l'École du *Shang-ch'ing* (*Shangqing*) ou de la *Haute pureté* ; l'École de *Ling-pao* (*Lingbao*) ou du *Trésor de la présence divine*.

⁷ *Siddhārtha Gāutama Bouddha* ou *Śākyamuni*, le « Sage du clan des Śākyas » (vers 563-483 av. J. C.).

⁸ Voir Stephan Peter Bumbacher, « Early Buddhism in China : Daoist Reactions », in Heirman, Bumbacher, *The Spread of Buddhism*, p. 203-246.

⁹ Texte sacré rédigé aux Indes, à l'Université de Nālandā de la province de Bihar (vers 650), le *Mahāvairocanābhisambodhi sūtra* représente l'anneau intermédiaire entre le *Bouddha-Avatamsaka sūtra* et les sūtras rituels de la tradition du *Vajrayāna*. Son thème central est la « conscience de l'illumination » (*bodhi*) et l'entrée de *Vairocana* dans l'état de *samādhi*. Dans la tradition du *Mahāyāna*, *Bouddha Vairocana* est considéré comme l'hypostase céleste, béatifique du *Bouddha Śākyamuni* et l'illustration du concept de « vide », *śūnyatā*. Voir Hajime Nakamura, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999, p. 321-324.

¹⁰ Voir Christine Mollier, *Buddhism and Taoism Face to Face. Scripture, Ritual and Iconographic Exchange in Medieval China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2008, p. 100-109.

¹¹ Wang Wen-ch'ing (Wang Wenqing), Chan Tzu-chiang (Zhan Zijiang), Hu Wen-chang (Hu Wenzhang), Wei Shang-ch'ing (Wei Shangqing), Meng Fei-ch'ing (Meng

Feiqing), Ming Wen-chang (Ming Wenzhang).

¹² T'an-lang (Tanlang), le « Loup affamé » ; Chü-men (Jumen), la « Grande porte » ; Luts'un (Lucun), le « Bonheur stable » ; Wen-ch'ü (Wenqu), le « Chant civil » ; Lien-chen (Lianzhen), la « Vertu pure » ; Wu-ch'ü (Wuqu), le « Chant militaire » ; P'o-chün (Pojun), le « Destructeur des armées ». Les autres deux étoiles mineures du Grand Chariot, Fu-hsing (Fuxing) et Pi-hsing (Bixing), sont mentionnées dans les versions taoïstes, sans l'être dans les versions bouddhistes.

¹³ Voir Mollier, *Buddhism and Taoism*, p. 109-127.

¹⁴ Voir Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, p. 54, p. 168, n. 24.

¹⁵ Voir Twitchett, « Hsüan-tsung », in Twitchett, *The Cambridge History of China*, III/1, p. 412. A voir aussi Chou I-liang (Zhou Yiliang), « Tantrism in China », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8 (1945), p. 241-332.

¹⁶ Śubhākarasimha est le traducteur du *Mahāvairocanābhisambodhi sūtra*, qu'il avait traduit avec son disciple I-hsing (Yixing). Voir Klaus Pinte, « Śubhākarasimha », in Charles D. Orzech, Henrik H. Sørensen, Richard K. Payne (ed.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leiden, Brill, 2011, p. 339-341.

¹⁷ Vajrabodhi a diffusé en Chine les enseignements de la tradition *Vajrasekhara* ou *Vajrasūtra*. I-hsing (Yixing) et Amoghavajra ont été ses disciples. Voir Charles D. Orzech, « Vajrabodhi », in Orzech, Sørensen, Payne, *Esoteric Buddhism*, p. 345-350.

¹⁸ Initialement adepte du taoïsme, le *śramaṇa* I-hsing (Yixing) a été par la suite le disciple de Śubhākarasimha, de Vajrabodhi et de P'u-chi (Puji, 651-739) qui a été, à son tour, disciple du maître Shen-hsiu (Shenxiu, vers 606-706) de l'École bouddhiste *Ch'an*



(Chan) du Nord. Après avoir étudié pendant huit ans avec Śubhākarasiṃha et après la venue de Vajrabodhi à Lo-yang (Luoyang), I-hsing (Yixing) s'est approprié les enseignements de la tradition du vajradhātu (*chin-kang-chieh* ; *jingangjie*) ou du « maṇḍala de diamant », diffusés dans le *Vajraśekhara sūtra* (*Chin-kang-ting ching* ; *Jingangding jing*). C'est d'I-hsing (Yixing) qui nous est parvenu, en tant que *magnum opus*, le *Ta P'i-lu-che'na ch'eng-fo ching-shu* (*Da Piluzhe'na chengfo jingshu*) ou *Commentaire sur Mahāvairocana, qui devient Bouddha*. Voir George A. Keyworth, « Yixing », in Orzech, Sørensen, Payne, *Esoteric Buddhism*, p. 342-344.

¹⁹ Né d'un père indien, brahmane ou marchand et d'une mère d'origine sogdienne, Amoghavajra a bénéficié de la direction spirituelle de Vajrabodhi, tout en devenant, à son tour, un maître de la tradition du *Vajrayāna* (*Chin-kang-sheng* ; *Jingangsheng*) et du « grandiose enseignement yoga » (*yü-ch'ieh ta-chiao* ; *yuqie dajiao*). Voir Martin Lehnert, « Amoghavajra : His Role In and Influence On the Development of Buddhism », in Orzech, Sørensen, Payne, *Esoteric Buddhism*, p. 351-359.

²⁰ *T'ien-t'ai* (*Tiantai*), *Fa-hsiang* (*Faxiang*), *Vinaya* (*Lü*).

²¹ *Hua-yan*, *Ch'an* (*Chan*). Le bouddhisme *Ch'an* (*Chan*) a été développé par l'École de la Montagne Huang-mei, l'École de la Montagne Niu-t'ou (Niutou), l'École de Szechwan (Sichuan), l'École du Nord et l'École du Sud. Les Écoles *Hua-yan* et *Ch'an* (*Chan*) ont été fondées au cours du VII^e siècle sur le fondement de la doctrine de l'École idéaliste indienne *Vijñānavāda* (IV^e siècle), qui expliquait l'expérience humaine-cosmique dans son ensemble à partir de huit hypostases de la conscience. L'huitième hypostase serait la conscience-dépôt

(*ālayavijñāna*), la conscience phénoménale universelle, qui contiendrait les germes de l'existence tout entière. Au niveau de celle-ci, la raison (*manas*), qui est la septième hypostase de la conscience, opère une délimitation et projette l'identité individuelle (*ātman*). L'expérience de l'individu ainsi issu est expliquée à partir de six types de conscience : les cinq consciences opérationnelles (*pravṛttivijñāna*), correspondant aux facultés sensorielles et la conscience mentale (*manovijñāna*), régissant la conceptualisation du matériel sensoriel amorphe produit au niveau des cinq consciences opérationnelles. L'influence de cette structure phénoménologique et ontologique ne s'est pas arrêtée au milieu spirituel de l'École *Vijñānavāda*. Ce type d'analyse psychologique a servi de modèle pour la constitution des pratiques méditatives de l'espace bouddhiste dans son entier. Voir Ovidiu Nedu, *Metafizica idealistă a buddhismului Vijñānavāda*, București, Paideia, 2013, p. 162-223.

²² Le *Pan-chou san-mei ching* (*Banzhou sanmei jing*) ou *Sūtra de la transe dans laquelle se manifestent tous les Bouddhā* ; le *Wu-liang-shou ching* (*Wuliangshou jing*) ou *Sūtra de la Vie-Infinité* ; le *O-mi-t'o ching* (*Omituo jing*) ou *Sūtra d'Amita* (*Amitābha*, *Amitāyus*) ; le *Kuan wu-liang-shou fo ching* (*Guanwuliangshoufo jing*) ou *Sūtra des contemplations du Bouddha Vie-infinie*. Voir Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, p. 66-68.

²³ Voir Henrik H. Sørensen, « The Presence of Esoteric Buddhist Elements in Chinese Buddhism During the Tang », in Orzech, Sørensen, Payne, *Esoteric Buddhism*, p. 294-303. Voir aussi Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, p. 11, p. 45-46, p. 61-66 ; Charles D. Orzech, « Esoteric Buddhism in the Tang : From Atikūta to Amoghavajra (651-



780)”, in Orzech, Sørensen, Payne, *Esoteric Buddhism*, p. 263-285 ; Daniel A. Getz, « Pure Land Buddhism », in Robert E. Buswell (Editor-in-Chief), *Encyclopedia of Buddhism*, I-II, New York, Macmillan Reference USA – Thomson Gale, 2004, II, p. 698-703 ; Luis O. Gómez, « Pure Lands », in Buswell, *Encyclopedia of Buddhism*, II, p. 703-706 ; A. W. Barber, « Pure Land Schools », in Buswell, *Encyclopedia of Buddhism*, II, p. 706-709.

²⁴ T'an-luan (Tanluan, 476-542), Tao-ch'ou (Daochuo, 562-645), Shan-tao (Shandao, 613-681), Ch'eng-yüan (Chengyuan, VIII^e siècle), Fa-chao (Fazhao, m. vers 820-838).

²⁵ Voir Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, p. 66-74.

²⁶ Voir Robert M. Gimello, « Bodhi (Awakening) », in Buswell, *Encyclopedia of Buddhism*, I, p. 50-53.

²⁷ Voir Śubhākarasiṃha ; I-hsing (Yixing) (trad.), *Ta-pi-lu chen-a-ch'eng fo-shen pi-an chia-ch'ih ching (Dabīlu zhenacheng foshen bian jiachi jing)*, in Takakusu Junjirō, Watanabe Kaigyoku (ed.), *Taishō shinshū daizōkyō / le Canon bouddhiste sino-japonais, compilé à l'époque Taishō*, vol. I-C, Tokyo, Taishō issaikyō kankōkai, 1924-1935, vol. XVIII/848, Rolf W. Giebel (trad.), *Vairocanābhisambodhi sūtra*, Berkeley, California, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2005, p. 5.

²⁸ Voir William H. Grosnick, « Tathāgata-garbha », in Buswell, *Encyclopedia of Buddhism*, II, p. 826-828.

²⁹ Tout comme Martin Lehnert l'avait remarqué, dans le *Vairocanābhisambodhi sūtra* l'absolu n'est pas extérieur au langage mais s'exprime et devient perceptible par le langage mantrique. La « technologie » du ritualisme tantrique, développée dans l'Inde médiévale dans les conditions de la « dislocation » historique de la communauté

bouddhiste, a été introduite et développée à grande échelle en Chine dans le but de sauvegarder, de sacréaliser et de sanctifier l'ordre social-impérial. Dans ce contexte, les *mantrā* ou les *chen-yan (zhenyan)* n'étaient pas compris comme des « mots vrais » mais plutôt comme des « mots de la vérité », parce que les *chen-yan (zhenyan)* étaient des révélations sémantiques de la vérité même, des réifications linguistiques de l'absolu dans l'espace rituel du bouddhisme tantrique. Voir Lehnert, « Tantric Threads », in Heirman, Bumbacher, *The Spread of Buddhism*, p. 254-259.

³⁰ Dans son étude consacrée au profil religieux syncrétique des « rituels des esprits » ou *fang-yan-k'ou (fang yankou)* dans le bouddhisme tantrique, respectivement *p'u-tu (pudu)* dans le taoïsme, en ce qui concerne l'espace chinois des VIII^e-IX^e siècles, Charles D. Orzech met en évidence le fait que l'identification ontologique du croyant avec l'un des *Buddhā* ou des *bodhisattvā* était conçue selon la perspective de l'effet que cette identification avait sur l'univers. Par conséquent, lorsqu'il accomplit le rituel apotropaïque, le croyant agit en tant que vicaire de la divinité, dans le but d'obtenir une série de bienfaits pour la communauté des êtres vivants. Voir Charles D. Orzech, « *Fang Yankou and Pudu. Translation, Metaphor and Religious Identity* », in Livia Kohn, Harold D. Roth (ed.), *Daoist Identity*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002, p. 213-234.

³¹ Voir Śubhākarasiṃha ; I-hsing (Yixing), *Ta-pi-lu chen-a-ch'eng fo-shen pi-an chia-ch'ih ching (Dabīlu zhenacheng foshen bian jiachi jing)*, in Junjirō, Kaigyoku, *Taishō shinshū daizōkyō*, vol. XVIII/848, Giebel, *Vairocanābhisambodhi sūtra*, p. 17-54, p. 73-78, p. 93-121.

³² *Ibid.*, p. 84-86, p. 117-118.



³³ *Ibid.*, p. 149.

³⁴ *Ibid.*, p. 133-134.

³⁵ *Ibid.*, p. 216.

³⁶ Voir Lehnert, « Amoghavajra », in Orzech, Sørensen, Payne, *HdO. Esoteric Buddhism*, p. 351-359. Voir également Lehnert, « Tantric Threads », in Heirman, Bumbacher, *The Spread of Buddhism*, p. 258-265.

³⁷ Voir Ch'en, *The Chinese Transformation*, p. 108.

³⁸ *Ibid.*, p. 109, p. 124.

³⁹ Voir Herbert Franke, « The Taoist Elements in the Buddhist *Great Bear Sūtra* (*Peitou ching*) », *Asia Major*, 3/1 (1990), p. 75-111 ; Henrik H. Sørensen, « The Worship of the Great Dipper in Korean Buddhism », in Henrik H. Sørensen (ed.), *Religions in Traditional Korea*, Copenhagen, Seminar for Buddhist Studies, 1995, p. 75-105. Voir aussi, Mollier, *Buddhism and Taoism*, p. 136-138.

⁴⁰ Maître légendaire des sciences occultes, Ko Hsüan (Ge Xuan) a été introduit à la cour du premier empereur de la dynastie Wu (229-280) du sud-est, Sun Ch'üan (Sun

Quan, v. 182-252 ; r. 222-252), lors de la période des Trois Royaumes (Wu, Wei, Shu, 220-265). En conformité avec les traditions du taoïsme médiéval, les textes ésotériques fondateurs de l'École *Ling-pao* (*Lingbao*) ou le *Trésor de la présence divine* ont été confiés à Ko Hsüan (Ge Xuan). Voir Mollier, *Buddhism and Taoism*, p. 141-152.

⁴¹ Voir Tsan-ning (Zanning) *et al.*, *Sung kao-seng chuan* (*Song gaoseng zhuan*) / *Les biographies des moines éminents de la dynastie Sung* (*Song*), Peking (Beijing), Chung-hua shu-chu (*Zhonghua shuju*), 1987, vol. I, p. 93, source citée par Mollier, *Buddhism and Taoism*, p. 145.

⁴² Voir I-hsing (Yixing), *Fan-t'ien huo-lu chiu-yao* (*Fantian huolu jiuyao*) / *Les neuf corps célestes du système indien Hora*, in : Takakusu Junjirō, Watanabe Kaigyoku (ed.), *Taishō shinshū daizōkyō* / *le Canon bouddhiste sino-japonais, compilé à l'époque Taishō*, vol. I-C, Tokyo, Taishō issaikyō kankōkai, 1924-1935, vol. XXI/1311, p. 462, source citée et traduite par Mollier, *Buddhism and Taoism*, p. 141-142.