

ASSOCIATION POUR LA PROTECTION DE L'ARCHÉOLOGIE AFGHANE  
ASSOCIATION FOR THE PROTECTION OF AFGHAN ARCHAEOLOGY  
(Édition APAA)

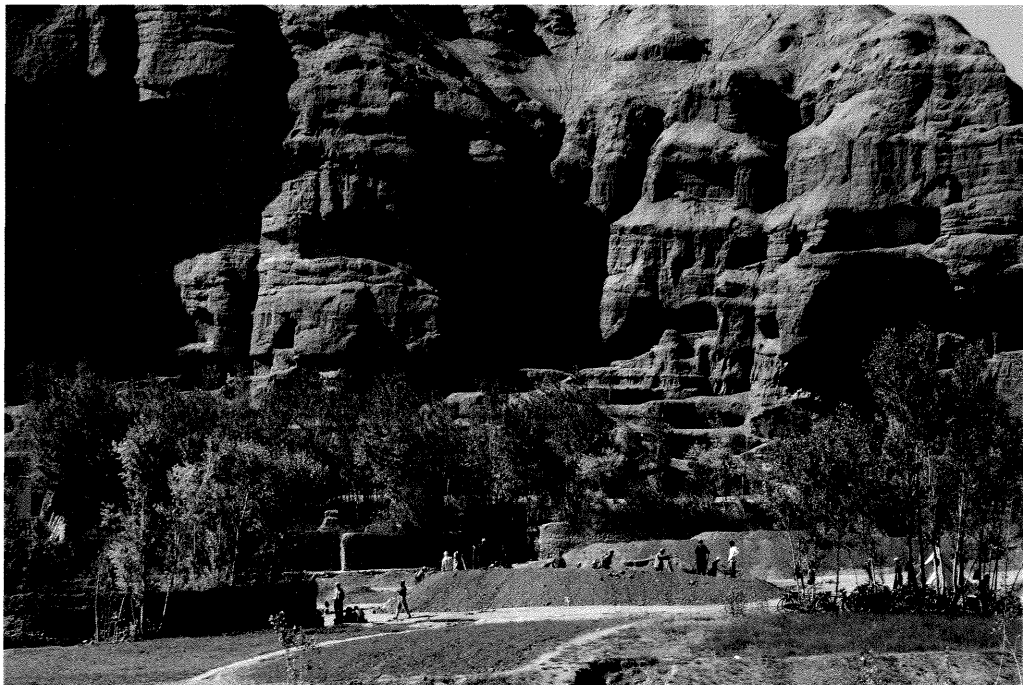
ARCHAEOLOGIA AFGHANA

Série scientifique I

# AUTOUR DE BĀMIYĀN

De la Bactriane hellénisée à l'Inde bouddhique

Guillaume DUCŒUR (éd.)



DE BOCCARD

# MATÉRIAUX POUR UNE HISTOIRE DE LA LÉGENDE ET DU CULTES DE MAHĀKĀŚYAPA : UNE RELECTURE D'UN FRAGMENT DE STATUE INSCRIT RETROUVÉ À SILAO (BIHĀR)\*

Vincent TOURNIER\*\*

## RÉSUMÉ

L'inscription du IX<sup>e</sup> s. ap. J.-C. gravée sur le piédestal d'une pièce retrouvée dans un état fragmentaire dans la localité de Silao et figurant assurément Mahākāśyapa, présente une courte biographie versifiée du grand disciple ancrée dans la géographie sacrée du Magadha. La présente contribution à l'histoire de cette figure éminente offre tout d'abord une relecture de l'estampage de l'inscription. Ceci occasionne une nouvelle traduction accompagnée d'un commentaire des différentes étapes de cette geste exemplaire. Cette glose s'appuie sur la mise en présence d'un complexe de textes avec lesquels l'hagiographie entre en résonance et ambitionne d'identifier, dans la masse des motifs en circulation, les principes de sélection de l'auteur. Notre étude illustre ensuite comment le format de la *Vie* de Silao est fort similaire aux commémorations du grand disciple, prenant place dans les narrations des pèlerinages auprès de sa sépulture. L'attention centrale dont témoigne notre inscription à la perpétuation particulière du corps du défunt Kāśyapa à l'intérieur du mont Gurupāda, qu'il consacre en retour, détermine le culte rendu par les fidèles en relation avec son sépulcre. Un faisceau d'indices dans la biographie de Silao convergent en outre à désigner un cycle d'événements associés à la venue de Maitreya sur cette montagne, comme servant d'arrière-plan à la conception de la pièce dans son ensemble. Ceci nous conduit à proposer que le complexe cultuel dans lequel s'intégrait originellement la pièce a pu figurer un moment de la rencontre du « cadavre animé » de Kāśyapa avec Maitreya, événement occasionnant un saut de la communauté du futur Buddha vers la délivrance. C'est à cette communauté que le pèlerin participant à l'anticipation culturelle de cette rencontre dut aspirer à appartenir.

## SUMMARY

The pedestal of a fragmentary statue recovered in the village of Silao and which once represented Mahākāśyapa, bears an inscription dating from the 9<sup>th</sup> cent. A.D. consisting of a short versified biography of the great disciple rooted in Magadha's sacred geography. The present reassessment of the piece provides a new reading of the inscription's rubbing, together with a new translation and commentary of the various stages of this exemplary career. The commentary draws upon a complex network of literary sources sharing motives with the inscription, in order to identify the logic at work in the selection process of its author. This study then shows how the format of the *Life* of Silao is very similar to the commemorations of the great disciple found in the narratives recounting pilgrimages to his burial. The central concern testified by our inscription for the particular preservation of the body of Kāśyapa inside the Mount Gurupāda, which is consequently sanctified by it, is decisive for the cult connected with his sepulchre. The biography of Silao contains moreover converging evidence pointing towards future events which are expected to take place when Maitreya will visit the mountain. It will be shown how this narrative offers a background to the conception of the sculptural fragment. Indeed, the cultic complex to which originally belonged the statue may well have represented the meeting between the « animated corpse » of Kāśyapa and Maitreya, an event which marks the progress of the future Buddha's community towards liberation. Therefore, we may posit that the pilgrim participating in the cultural anticipation of this meeting aspired to be reborn within this very community.

---

\* La présente recherche a été conduite pour l'essentiel lors d'un séjour à l'International Research Institute for Advanced Buddhism (IRIAB), Hachioji, et grâce au financement de la Japan Society for the Promotion of Science. Différentes communications basées sur cette enquête furent présentées, dans le cadre du « Brahmī Club » de l'IRIAB (24/05/2008), tout d'abord, à la journée d'études « Autour de Bāmiyān » (Strasbourg, 19 juin 2008), ainsi qu'au XV<sup>e</sup> congrès de l'International Association of Buddhist Studies (Atlanta, 27 juin 2008). Je souhaiterais ici adresser mes vifs remerciements à Richard Salomon qui attira mon attention sur la pièce de Silao et m'encouragea à l'étudier, à mon directeur d'études Cristina Scherrer-Schaub et à Seishi Karashima, Jan Nattier, Jonathan Silk, Arlo Griffiths, Guillaume Ducœur et Giuliana Martini pour avoir, au cours des discussions suscitées par la présentation ou la lecture de ce travail, contribué à l'enrichir. Toute erreur demeure de mon fait.

\*\* École Pratique des Hautes Études, V<sup>e</sup> section, Paris.

Le fragment de statue inscrit que nous nous proposons d'étudier (**Pl. I, fig. 1**) fut remarqué en 1935 par un collectionneur de Calcutta dans le fonds privé d'un habitant du petit village de Silao sis entre Rājagṛha et Nālandā, à 6 km environ au sud-ouest de ce dernier site<sup>1</sup>. Le « Government Epigraphist » Bahadur Chand Chhabra en fut alerté et édita cinq ans plus tard l'inscription dans l'*Epigraphia Indica*, dont il devait plus tard diriger deux volumes<sup>2</sup>. Le contexte archéologique de la pièce est inconnu, mais Chhabra supposa qu'elle provenait originellement des environs immédiats de cette commune<sup>3</sup>.

L'intérêt majeur de cette pièce réside dans l'inscription gravée sur le piédestal de la statue. Elle n'est pas de nature dédicatoire, mais constitue un exemple développé d'étiquette, dans le sens où les trois stances procèdent entièrement de la description du personnage figuré, sans porter d'indication quant au contexte d'installation<sup>4</sup>. Dans un style caractéristique des Belles-Lettres (ou *kāvya*), une rétrospective synthétique de la carrière de Mahākāśyapa est livrée, depuis les existences qui précédèrent sa dernière naissance, jusqu'à son mode actuel de préservation. Cette inscription, qui remonte très probablement au IX<sup>e</sup> s. ap. J.-C., est ainsi, à notre connaissance, la seule biographie exhaustive du grand disciple (*mahāśrāvaka*) de Śākyamuni préservée dans les sources indiennes. Elle doit, à ce titre, être reconnue comme un témoignage tout à fait exceptionnel de la conception de cette figure. Malgré le sérieux avec lequel Chhabra conduisit son édition et l'effort louable qu'il réalisa pour mettre cette pièce en perspective, il apparaît, sept décennies après sa publication, qu'un nombre important de points d'interprétations appellent une réévaluation. L'inscription est suffisamment riche et complexe pour qu'une nouvelle exégèse lui soit dédiée, s'appuyant sur une approche systématique des ensembles textuels qui ont, sous une forme ou une autre, eu la chance d'être diffusés au Magadha à l'époque qui nous concerne, ou pour le moins de retenir des motifs – ou unités micro-textuelles – en circulation sur cette terre centrale du bouddhisme. En complément de cette démarche, la considération de quelques matériaux archéologiques avec lesquels la pièce entre en résonance nous conduira à formuler une interprétation globale de la statue inscrite sensiblement différente de celle de son premier interprète<sup>5</sup>.

## 1. La pièce et l'inscription

Considérant les dimensions du fragment préservé<sup>6</sup>, il semble que la pièce ait été de taille assez modeste ; la figure agenouillée ne dut pas excéder les 80 cm de hauteur. La statue a subi

<sup>1</sup> Sur les circonstances de cette découverte, voir CHHABRA 1940, p. 327. Les coordonnées du village sont données dans PATIL 1963, p. 539.

<sup>2</sup> Cf. CHHABRA 1940, p. 327-334. Voir aussi « Silao 1 » dans TSUKAMOTO 1996, p. 213-214. Pour une biographie et une bibliographie de ce savant important, voir RAMESH 1984, p. xiii-xxiii.

<sup>3</sup> Ceci n'est pas impossible. Le matériel bouddhique trouvé dans les environs de Silao demeurerait toutefois, jusqu'à une époque récente, assez maigre. Cf. PATIL 1963, p. 539-540, 664. Le site voisin de Chandimao, fouillé en son temps par Alexander Broadley et plus récemment par l'Archaeological Survey of India pourrait être un candidat éventuel dans la mesure où s'y trouve un matériel correspondant à l'époque de la pièce isolée. Cf. *ibid.* 79-80 ; BROADLEY 1872, p. 259-260 ; IAR 2001-2002, p. 8-18. Nous devons cette dernière référence à Abhishek S. Amar.

<sup>4</sup> Chhabra observa déjà que « the inscription is virtually a label to the image which once surmounted the pedestal, giving in a compendious form a laudatory account of the deity represented. » Cf. CHHABRA 1940, p. 328. Sur le genre des inscriptions-étiquettes, voir SALOMON 1998, p. 120.

<sup>5</sup> L'analyse de Chhabra n'a pas été jusqu'ici l'objet d'une revue critique et D. R. Patil et Tsukamoto K. ne firent que relayer ses conclusions en les synthétisant. Cf. PATIL 1963, p. 539-540 ; TSUKAMOTO 1996, p. 213-214.

<sup>6</sup> Les mesures, livrées par Chhabra, sont les suivantes : 9 pouces de haut (env. 22,9 cm), les diagonales de l'ellipse mesurant 20 pouces de long (env. 50,8 cm) et 14 et demi de large (env. 36,8 cm). Cf. CHHABRA 1940, p. 327.

de sérieux dommages et elle est très fragmentaire. Ne reste, solidaire du piédestal, que la jambe droite, repliée, le genou touchant le sol. Elle est intacte de la partie inférieure du fessier jusqu'au tibia. Le gros du pied droit est manquant, mais les orteils demeurent solidaires du piédestal. À l'avant du genou droit est préservé le pied gauche du personnage, posé à plat. Cette posture agenouillée est très communément adoptée par les donateurs représentés dans les *marginalia* de la statuaire Pāla où elle est complétée par les mains jointes en *añjali* ou dans une attitude d'offrande<sup>7</sup>. Le pied gauche est nu, tandis que la jambe droite est entièrement recouverte d'un tissu sans motif, au drapé marqué par une suite de lignes concentriques s'écartant à proximité du genou, qui se laisse interpréter comme la partie inférieure d'une robe monastique. Notons enfin que la présence d'un tenon sur la partie inférieure du piédestal laisse soupçonner une intégration dans un ensemble sculpté de plus grande envergure<sup>8</sup>.

Sur la partie supérieure du piédestal, le long de la tranche, court une bande inscrite d'environ 53 cm de long, comprenant trois lignes complètes d'écriture. Cette mise en pierre est commune, le format adopté similaire à celui d'une ôle, support qui a pu servir de modèle immédiat au lapicide. L'écriture employée dans cette inscription est une variété de proto-Nāgarī diffuse dans les régions actuelles du Bihār et du Bengale<sup>9</sup>. En l'absence de contexte archéologique connu et de mention d'une date dans l'inscription, la paléographie reste le critère le mieux à même de fournir une estimation de la datation de la pièce. Chhabra estima la gravure à la première moitié du IX<sup>e</sup> s. ap. J.-C. sur la base d'une comparaison avec l'inscription de Ghosrāwā<sup>10</sup>, qui se rapporte au souverain Devapāladeva (*ca.* 812 – *ca.* 850)<sup>11</sup>. Les caractéristiques graphiques de cette inscription sont en effet fort similaires à celle qui nous concerne et cette proximité se trouve confirmée par d'autres épigraphes du même règne<sup>12</sup>. Les inscriptions datant du règne de Mahendrapāla, souverain qu'on sait à présent être le fils et successeur direct de Devapāladeva, et qui resta au moins quinze ans sur le trône à compter de *ca.* 850 ap. J.-C.<sup>13</sup>, nous apparaissent également très proches<sup>14</sup>. Ces données nouvelles ne s'opposent donc pas à l'expertise de Chhabra et l'on pourrait ainsi estimer la mise en pierre à la moitié du IX<sup>e</sup> s., avec une incertitude incompressible d'au moins un quart de siècle de part et d'autre. Cette datation n'entre pas en conflit avec ce que l'on peut glaner des propriétés stylistiques du fragment de sculpture, même s'il est difficile de mener une analyse fine de cette pièce mal préservée et dont la couverture photographique est imparfaite.

<sup>7</sup> Cf. not. BAUTZE-PICRON 1998, n° 40.

<sup>8</sup> Cf. CHHABRA 1940, p. 327. Ce fait, assez peu fréquent dans la statuaire de pierre Pāla, est notablement attesté par la belle triade Avalokiteśvara – Śākyamuni – Maitreya retrouvée à Hasra-Kōl dans le district de Nawada. Cf. STEIN 1901, pl. IV ; HUNTINGTON 1984, p. 107, pl. 121-123. Le drapé de la robe du Buddha y est en outre fort similaire à celui de la pièce de Silao.

<sup>9</sup> Cf. KIELHORN 1888, p. 308 ; MAJUMDAR 1926, p. 2.

<sup>10</sup> Cf. CHHABRA 1940, p. 328 ; comp. KIELHORN 1888, p. 307 sv. et pl.

<sup>11</sup> Pour les datations des rois Pāla, nous suivons ici la chronologie proposée par Dinesh C. Sircar, puis modifiée par Gouriswar Bhattacharya. Cf. SIRCAR 1975-1976, p. 209-210 ; BHATTACHARYA 1988, p. 71-73.

<sup>12</sup> La charte sur plaque de cuivre de Nālandā datée de l'an 39 de Devapāladeva est un illustre exemple. Cf. SHASTRI 1923-1924, p. 310-327 et pl. ; MAJUMDAR 1926.

<sup>13</sup> Cf. BHATTACHARYA 1988, p. 71-73. Voir les pièces de ce règne publiées dans SHASTRI 1942, p. 106-107 et pl. Xc, XIa-c ; BHATTACHARYA 1990, p. 39-42. L'auteur a identifié dix inscriptions datées se rattachant au règne de ce souverain, qui fut longtemps confondu avec son homonyme Gurjara-Pratihāra.

<sup>14</sup> Ainsi, pour évoquer la graphie du śa palatal, qui est probablement l'*akṣara*-test le plus significatif dans cette variété d'écriture, le type prédominant dans les inscriptions de ces deux règnes correspond à celui que l'inscription de Silao emploie dans la ligature śya du mot *kāśyapa*. Dans cette forme, la barre supérieure est détachée de la verticale, de sorte à former sur la partie gauche du radical une boucle autonome surmontant un crochet pointant vers l'extérieur. Cette boucle tend à s'ouvrir dans les graphies plus tardives. Pour un aperçu de l'évolution de cet *akṣara* sur la période, voir CHAKRAVARTI 1938, p. 360 sv. et p. 354, fig. I.

De même, un estampage de meilleure qualité que celui reproduit dans l'édition d'*Epigraphia Indica* (Pl. I, fig. 2) est un préalable nécessaire pour pouvoir établir un texte définitif de l'inscription. Ceci explique que l'édition de Chhabra a servi de référence à la nouvelle lecture proposée ici. Pour cette raison nous n'avons pas été en mesure de compléter de manière satisfaisante la lacune de la première ligne, au *pāda* 1c. L'édition provisoire suivante démontrera cependant qu'en plusieurs endroits la lecture du précédent éditeur peut être améliorée :

¶ nirvvicchedaṃ surapatir abhūt sapta vārān\* purā yaḥ  
prāptaṃ martye sumahati kule janma yenāmitarddhau |  
hemābhikhyāṃ ama[da]janano - ~ - - ~ v[ā]d yaḥ  
prāvṛ[ā]jīd yaḥ (l. 2) surasavapuṣaṃ kāpileyāṃ vihāya || (1)

ḍīnā[nā]thānugatamanaso yasya natyānyadevā  
yānti dvaidhaṃ bhaga[va]ti jine yaś ca bhaktyā nato 'bhūt\* |  
nirvvan prā[d]ād api ca sugataḥ svī(l. 3) yasamhāṭikādī[n\*]  
yasmai bauddhapravacanavidā yena gītaś ca dharmmaḥ || (2)

nirvṛtaḥ svam adhiṣṭhāya dehaṃ satvārtham eva yaḥ |  
gurupāde girau ramye so 'yam ābhāti kāśyapaḥ || (3)

**Mètres :** v. 1-2 : *mandākrāntā* ; v. 3 : *anuṣṭubh*

**1b** *yenāmitarddhau*] Une boucle supplémentaire traverse le pied du radical *na* et pourrait s'interpréter comme une marque de gémination. Il s'agit cependant vraisemblablement du cheveu du marqueur vocalique de l'*akṣara* *dvai*, à la ligne inférieure.

**1c** *ama[da]janano*] *am[da]janano* Is ; *amitajavano* C. Le marqueur vocalique *i* dans le second *akṣara* est annulé par les deux traits gravés à son pied. Bien qu'endommagé, le troisième *akṣara* n'est clairement pas un *ta* et la lecture *da* nous semble assurée.

- ~ - - ~ *vād[ya]*] - ~ - - ~ - C. Quelques *akṣara* demeurent malheureusement illisibles, même si la fin du *pāda* est assez sûre. Le lapicide semble avoir, de plus, omis un *akṣara*, si bien qu'on en identifie seulement quatre au lieu des cinq nécessaires.

**1d** *surasavapuṣaṃ*] *puravapuṣaṃ* C. Malgré une grande proximité des deux radicaux *sa* et *pa*, le premier est davantage anguleux. La lecture *su* nous semble confirmée par la confrontation avec l'*akṣara* identique dans *surapati*, l. 1.

**2b** *yaś ca*] *yas ca* Is.

**2c** *svīyasamhāṭikādī[n\*]*] *svīyasamhāṭikādī\** C. Le *r\** édité par Chhabra n'est, à notre connaissance, nulle part attesté, et sa lecture est par conséquent problématique. La proximité du caractère avec le *n\** de *vārā[n\*]* dans la première ligne et le fait que ces *akṣara* soient typiquement plus petits que les autres et privés de leur partie supérieure appellent à le lire comme nous le faisons. Comp. is de Ghosrāwā, KIELHORN 1888, pl., l. 9 : *bhikṣūn\** ; is de Nālandā, SHASTRI 1923-1924, pl., l. 2 : *yasmin\**. La forme est alors à l'acc. pl. masc. Sur les composés en °*ādi* et leur genre, voir RENOU 1930, § 75, 93. Comp. CHHABRA 1940, p. 328. Quant à l'orthographe *samhāṭikā* pour *samghāṭikā*, elle peut refléter la prononciation de l'*anusvara* suivi de l'aspiré comme une nasale gutturale. Les graphies des *akṣara* *gha* et *ha* sont, en outre, très proches dans cette écriture, venant faciliter leur confusion.

*gītaś ca*] *gītas ca* Is.

**2d** *bauddhapravacanavidā*] *vau°*, corr. *bau°* C. Les *akṣara* *va* et *ba* sont cependant assez nettement distincts dans l'inscription, la boucle du *ba* étant plus proche du pied du radical.

**3a** *satvārtham*] Orthographe commune pour *sattvā°*.

## 2. La Vie de Silao

Nous voici en présence de trois stances formant ensemble une phrase unique, rythmée par une succession en cascade de neuf propositions relatives que vient conclure, au dernier *pāda* du *śloka* final, la principale ouverte par le corrélatif *so*. Chacune des relatives porte sur

un aspect saillant de la carrière de Kāśyapa, le nom de celui-ci n'étant livré qu'à la fin de la principale, ce qui confère une certaine solennité à la présentation, en jouant sur l'effet d'énigme<sup>15</sup>. L'auteur de l'inscription use habilement de la construction subordonnée pour faire se succéder, selon un ordre chronologique, les grandes étapes de cette biographie exhaustive de Mahākāśyapa, depuis l'orée de sa dernière naissance jusqu'à sa mort<sup>16</sup>. Le changement de mètre à la fin de la seconde stance divise quant à lui la scansion et établit une césure dans la narration, entre la relation des origines et de la « vie active » de Kāśyapa et l'évocation de sa condition présente, laquelle fait suite à son extinction complète. Succédant aux deux premiers vers dont l'objet est essentiellement rétrospectif, la dernière stance nous livre, comme nous le verrons, une percée vers le culte présent de Kāśyapa, ancré dans un lieu donné de la géographie magadhéenne.

Pour considérer, tout d'abord, la séquence offerte par les deux *mandākrāntā*, elle est assez clairement structurée en demi-stances correspondant à quatre phases successives de la carrière du disciple. Le premier hémistiche du premier vers résume les origines de Kāśyapa, tandis que le second, bien que lacunaire, apparaît être centré sur les circonstances de son renoncement à sa condition de maître de maison. Le second vers se divise entre l'errance de Kāśyapa, qui s'achève par la rencontre du Buddha, et la période du *parinirvāṇa* de ce dernier, qui consacre la transmission au grand disciple d'une charge de préservation et de compilation du Dharma. L'auteur de l'inscription a fait preuve d'une grande originalité dans la rédaction de sa biographie synthétique du grand disciple<sup>17</sup>, compilant des motifs que l'on ne trouve qu'isolément dans les autres textes. La plupart des épisodes évoqués dans cette courte hagiographie nous est cependant connue par des textes de diverses natures et obédiences, et ayant été compilés à des époques variées. L'identification des sources apparentées à chacun des traits retenus par l'auteur permettra, d'une part, d'explicitier l'arrière-plan légendaire susceptible d'avoir irrigué sa composition, et, d'autre part, de comprendre sa logique de sélection dans le réservoir des épisodes qui furent à sa disposition.

## 2.1. Origines

¶ nirvvicchedaṃ surapatir abhūt sapta vārān\* purā yaḥ  
prāptaṃ martye sumahati kule janma yenāmitarddhau |

(Siddham.) « Lui qui jadis fut sept fois consécutives chef des *sura* (*i.e.*, Indra), il obtint une naissance dans une très illustre famille humaine ayant une prospérité sans limite. »

Le premier temps retenu de la carrière de Kāśyapa est le seul à contenir une donnée sans parallèle précis dans la littérature. En effet, la mention des sept renaissances consécutives en qualité d'Indra s'apparente, sans s'identifier, au motif dont témoignent unanimes les *Anavataptaḡāthā* : mille naissances successives parmi les dieux Trente(-Trois) auxquels préside Indra<sup>18</sup>. Le motif tel qu'il est reflété dans notre inscription semble, par conséquent,

<sup>15</sup> Sur ce procédé qui fleurit dans l'épigraphie, voir RENOU 1930, § 384 ; SALOMON 1998, p. 147.

<sup>16</sup> La prétention à l'exhaustivité et la place de la chronologie comme principe directeur se combinent assez tardivement dans la littérature hagiographique bouddhique et la plupart des biographies anciennes du Buddha lui-même ne se plient pas à ces deux critères. Sur l'émergence de ces questions dans les anthologies chinoises, voir DURT 2006, p. 59-68.

<sup>17</sup> Il existe, certes, une analogie de forme avec des portraits synthétiques anciens du personnage, prototypes dont l'inscription de Silao semble, comme nous le verrons, partager la fonction. Cf. *infra*, p. 14 sv.

<sup>18</sup> Cf. not. *AnG(W)* 77, v. 6 :  
*tasyaiva caikasya phalena karmmaṇaḥ*  
*sahasrakṛtvā tridaśān upāga(mam\*)*

avoir connu une sorte d'inflation qualitative, qui peut être mise soit sur le compte d'un particularisme de sources qui nous sont restées inconnues ou d'une prise de liberté de la part du compositeur<sup>19</sup>.

La seconde proposition attire elle aussi peu d'observations. Les versions des *Anavataptagāthā* placent également la naissance du disciple dans une riche famille<sup>20</sup> à la suite de sa destinée divine et expliquent ces renaissances comme le fruit d'un même don méritoire à un *pratyekabuddha*<sup>21</sup>. Le *pāda* b du vers de Gilgit, lisant [*jāto ma*]hāśālakule *dvijo hy aham*, « je suis né brahmane dans une très grande famille », apparaît très proche de la formulation de notre inscription, de même que la qualification de Kāśyapa comme « pourvu de grande richesse » (*prabhūttavitta*) au *pāda* c. La prospérité de son père est telle que, selon le récit transmis par le *Fo benxing ji jing* (T. 190) et que son compilateur attribue aux Mahāsāṃghika, elle en égale presque celle du roi Bimbisāra<sup>22</sup>.

(*vicitra*)mālyābharanānule[p](a)[n]aḥ

*praṇītakāyo*.. .. + + + + +

Richard Salomon traduit la recension de Gilgit, suppléée par le tibétain : « And by the ripening of just that one action, I went to the thirty-three [gods] one thousand times. I wore wondrous garlands, ornaments, and unguents, with a fine body and great dignity. » Cf. SALOMON 2008, p. 407-408. Pour une édition de la version *gāndhārī* en regard de ses parallèles et une comparaison minutieuse de toutes ces versions, cf. *ibid.*, p. 378-381. Notons que, parmi les textes pâlis, le *Nettipakarāṇa* s'accorde avec les versions de l'*AnG* à situer la renaissance de Kāśyapa parmi les Trente-Trois, tandis que l'*Apadāna* pâli mentionne uniquement une renaissance divine. Cf. *Nett* 141, 20-23 ; *Ap* 34, v. 20. Voir également *Fo benxing ji jing* (T. 190) trad. BEAL 1875, p. 324.

<sup>19</sup> Nous savons gré au *bhikkhu* Anālayo d'avoir attiré notre attention sur le fait que le motif des sept renaissances en tant qu'Indra se retrouve à propos des antécédents d'Aniruddha dans la traduction chinoise du \**Madhyamāgama*, probablement d'obédience Sarvāstivādin. Cf. T. 66, 509a, 20. Les deux grands disciples ont en commun de s'être illustrés pour avoir fait une pieuse offrande à un *pratyekabuddha* dans leur vie précédente. Il n'est, par conséquent, pas impossible que le fruit d'une bonne action analogue ait circulé d'un disciple à l'autre. Rappelons, plus généralement, que la naissance comme Indra est un poncif : le second *Avalokitasūtra* du *Mahāvastu* la promet à plusieurs reprises à celui qui rend hommage au *stūpa*. Cf. *Mvu* II, 364, 2-3 ; 395, 16-19.

<sup>20</sup> Cf. not. *AnG(W)* 77, v. 7 :

*tasyaiva caikasya phalena karma[n](o)*

[*jāto ma*]hāśālakule *dvijo hy aham*

*prabhūttavitto naranārīsa[nm](ataḥ)*

+ + + + + + + + + + +

Salomon traduit : « And by the ripening of just that one action, I was born as a brahman in a rich family. I was extremely wealthy, revered by men and women, never wanting for any of the five sensory pleasures. » Cf. SALOMON 2008, p. 408. Voir aussi *ibid.* p. 381-382, ainsi que *Ap* 35, v. 21. On remarquera que seule la version *gāndhārī* fait succéder immédiatement la naissance humaine aux existences chez les Trente-Trois, comme le fait notre inscription, tandis que toutes les autres versions insèrent des existences intermédiaires, décrites au vers 7 de la version de Gilgit.

<sup>21</sup> Sur cet épisode, voir *AnG(W)* 76, v. 3 et n. 57 ; SALOMON 2008, p. 368-371 ; *Nett* 141, 16-19 ; *Fo benxing ji jing* trad. BEAL 1875, p. 319 ; Z 330, v. 302, cité *infra*, n. 86.

<sup>22</sup> Le titre *Fo benxing ji jing* (T. 190) est souvent restauré en \**Abhiniṣkramaṇasūtra*, ce qui est inapproprié comme l'a fait remarquer Hubert Durt, qui suggère de traduire « Sūtra on the Collected Original Activities of the Buddha. » Cf. DURT 2004, p. 56. Cette ample compilation traduite à la fin du VI<sup>e</sup> s. par le maître Gandharien \*Jñānagupta renvoie à un récit, qu'il attribue aux Mahāsāṃghika, selon lequel le père de Kāśyapa possédait une charrue de moins que les mille du grand roi Bimbisāra, de peur d'en éveiller la convoitise. Cf. BEAL 1875, p. 316. Ce motif se retrouve dans le *Mahāvastu*, lequel texte est mentionné nommément dans le célèbre colophon du *Fo benxing ji jing*. Cf. *Mvu* III, 50, 12-16, cité *infra*, p. 7 ; LAMOTTE 1958, p. 195 ; YUYAMA 2001, p. xxvii ; DURT, *op. cit.*, p. 62-64. Voir aussi *Za pi yu jing* (T. 207) trad. CHAVANNES 1910-1934, vol. II, p. 14.

## 2.2. Les conditions du renoncement de Kāśyapa

L'hémistiche suivant est d'interprétation plus incertaine, compte tenu de son caractère lacunaire. On lit :

hemābhikhyām ama[da]janano - ~ - ~ v[ā]d yaḥ  
prāvṛ[ā]jīd yaḥ surasavapuṣaṃ kāpileyām vihāya || (1)

« Lui qui ne concevait pas de désir<sup>23</sup> à l'égard de [son épouse] resplendissante comme l'or ..., il entra en religion, quittant Kāpileyā qui était comme une divinité incarnée. »

L'épouse de Kāśyapa est réputée être d'une immense beauté<sup>24</sup>. Son aspect doré, attribut qu'elle partage avec Kāśyapa lui-même<sup>25</sup>, est un motif central du mariage contraint des deux individus que des dispositions naturelles portaient à la vie monastique. Malgré quelques nuances de détail, l'ensemble des textes qui racontent ce mariage s'accorde à décrire comment Kāśyapa, acculé à prendre femme par ses parents, fait fondre une statue en or pour leur présenter et leur déclarer qu'il ne prendra pour épouse que celle dont l'aspect lui serait semblable. Un brahmane est chargé de conduire la statue de divinité par monts et par vaux pour trouver une telle beauté parmi les filles qui viendront rendre hommage à la statue. Bhadrā est ainsi repérée pour avoir éclipsé la splendeur de la statue<sup>26</sup>. Le fait que Bhadrā soit dans l'inscription qualifiée de « divinité incarnée »<sup>27</sup> doit faire référence à cet événement. La chasteté qu'observent les époux dans le mariage, motivée par l'absence réciproque de désir<sup>28</sup>, précède leur renoncement à la vie laïque. Les sources pālies s'accordent avec le *Bhikṣuṇī-Vinaya* des Māhāsāṃghika-Lokottaravādin pour présenter une renonciation conjointe des époux au monde qui précède leur renonciation l'un à l'autre<sup>29</sup>. La présente épigraphe semble cependant, peut-être par ellipse, prendre la séparation de Kāśyapa d'avec sa femme dans le

<sup>23</sup> Chhabra lut le composé *amitajavano* et traduisit « being possessed of unbounded speed », ce qui ne nous paraît faire sens avec rien de ce que l'on sait de cette étape de la biographie de Kāśyapa. Cf. CHHABRA 1940, p. 334.

<sup>24</sup> Sur cette beauté exceptionnelle, le *BhīVin (Mā-Lok)* compte un épisode assez cocasse où des Licchavi, ayant voulu observer la nonne Bhadrā à la sortie du bain, paient de leur vie cet acte de voyeurisme. Cette beauté résulte naturellement d'une action passée méritoire, suivi du vœu explicite d'échapper à la laideur. Cf. *BhīVin (Mā-Lok)* 205-207, § 188 ; comp. BEAL 1875, p. 321-23.

<sup>25</sup> L'aspect de Kāśyapa est explicitement comparé à l'or dans le *Fo benxing ji jing*. Cf. BEAL 1875, p. 316. Le \**Mahāprajñāpāramitopadeśa / Dazhidu lun* (T. 1509) mentionne la couleur dorée comme un *lakṣana* du grand homme que possède Kāśyapa. Cf. LAMOTTE 1944-1980, vol. I, p. 287. Voir aussi *ibid.*, p. 90 ; Cf. aussi *Za pi yu jing* (T. 207) trad. CHAVANNES 1910-1934, vol. II, p. 15 ; EITEL 1888, p. 85. Pour un texte ultérieur à notre inscription mais qui a l'intérêt de puiser dans le *Mūlasarvastivāda-Vinaya*, voir AvK II, 299, v. 3-4 ; 317, v. 65. Cf. aussi \**Maitreya-mahābodhi-sūtra* (T. 456), cité *infra*, p. 16. 392

<sup>26</sup> Cf. *Mp* I, 176-177 ; *Th-a*, III, 130 sv. ; *Fo benxing ji jing* trad. BEAL 1875, p. 316-317 ; *Za pi yu jing* (T. 207) trad. dans CHAVANNES 1910-1934, vol. II, p. 16-17 ; AvK II, 301-305, v. 6-20. Voir également réf. données dans LAMOTTE 1944-1980, vol. I, p. 287, n. 1.

<sup>27</sup> Sur l'adjectif *savapus* signifiant « verkörpert », voir NSW, p. 361. Notons au passage que le composé *surasavapus* peut également être analysé *su-rasa-vapus* qui peut se traduire comme « d'un aspect très charmant ». Le terme *rasa* est également attesté comme nom de l'or. Cf. SED, s.v. Chhabra (1935, p. 328), qui lu *purasa*<sup>o</sup>, fit équivaloir ce mot à *purata*, autre nom de l'or, mais n'apporta pas à son rapprochement une justification satisfaisante.

<sup>28</sup> On dénombre dans les textes une grande variété d'épisodes sur ce thème. Cf. *Mp* I, 177-178 ; *Th-a* III, 131 ; *Fo benxing ji jing* trad. BEAL 1875, p. 318 ; *Za pi yu jing* (T. 207) trad. dans CHAVANNES 1910-1934, vol. II, p. 18 ; AvK II, 307-311, v. 29-48. Le v. 46 de ce dernier texte décrit notamment l'esprit de Kāśyapa comme non entaché de désir charnel (*na kāmamalinā matiḥ*).

<sup>29</sup> Cf. *BhīVin (Mā-Lok)* 207, § 189 ; *Ap*, 583, v. 61 ; *Th-a* III, 132-133. Leur séparation est, dans ce dernier texte, motivée par la volonté d'éviter d'éveiller chez autrui les médisances. Voir également CHAVANNES 1910-1934, vol. II, p. 19.



mouvement unique de l'entrée en religion, ce avec quoi il coïncide avec la version qu'en donne le *Mahāvastu*<sup>30</sup>. L'extrait suivant de ce texte est par ailleurs, à notre connaissance, le seul avec l'inscription de Silao à orthographier le patronyme de Bhadrā comme Kāpileyā, une référence qui n'a jusqu'à présent pas été reconnue<sup>31</sup> :

sa khalv aham āyusmaṃ ānanda alūkhaṃ grhāvāsaṃ prahāya aśītiṃ  
hiranyasuvarṇasya śakaṭavāhān avahāya pañca ca dāsaśatāni pañca ca dāsīśatāni  
pañca ca paśuśatāni pañca ca grāmakṣetraśatāni ekūnaṃ ca halasahasraṃ bhadrāṃ  
kāpileyāṃ suvarṇasamikāṃ avahāya ekaṃ karpāsikaṃ paṭapilotikam ādāya ye loke  
arahaṃto teṣāṃ uddiśya anupravrajaṃ ||  
suvarṇasamikāṃ] suvarṇasamikāṃ Sa Sb ; suvarṇasamikā B ; suvarṇasīrakāṃ Corr. Sen.

« Alors, vénérable Ānanda, ayant abandonné ma somptueuse demeure, ayant délaissé quatre-vingts attelages d'or éclatant, cinq cents serfs et cinq cents serves, cinq cents têtes de bétail, cinq cents domaines et villages, mille-moins-une charrues, ayant délaissé Bhadrā Kāpileya [dont l'aspect est] semblable à l'or, je revêtis une seule étoffe de coton rapiécée [et déclarai :] 'S'il y a en ce monde des *arhat*, je les suivrai dans la vie religieuse' .»

John Jones et Franklin Edgerton, induits en erreur par la façon dont Émile Senart affecta l'expression *kāpileyāṃ suvarṇasamikāṃ* qu'un de ses manuscrits reflétait pourtant, ont vu dans la forme *kāpileyā* un adjectif modifiant *halā*<sup>32</sup>. Kāpileyā est cependant une dérivation régulière définissant Bhadrā en ce qu'elle est la fille d'un brahmane du *gotra* de Kapila, origine qu'attestent les sources Lokottaravādin elles-mêmes<sup>33</sup>. Le texte ainsi restauré nous fait donc apparaître l'épouse de Kāśyapa en queue des possessions auxquels il renonce<sup>34</sup>, relayant au passage la croyance attestée dans notre inscription que son aspect est similaire à l'or. Comme le passage du *Mahāvastu* l'illustre, la renonciation à son épouse ouvre une période d'errance en quête d'un *arhat* auprès duquel pratiquer la vie religieuse<sup>35</sup>. Ceci constitue l'objet du premier hémistiche de la stance suivante.

<sup>30</sup> Le *\*Maitreyamahābodhisūtra / Mile da chengfo jing* (T. 456) ainsi que le *\*Mahāprajñāpāramitopadeśa* partagent cette idée. Voir respectivement LEUMANN 1919, p. 277 ; LAMOTTE 1944-1980, vol. V, p. 2385.

<sup>31</sup> *Mvu* III, 50, 12-16. On a ici confronté l'édition aux manuscrits Sa (fol. 284b, l. 1-2) et Sb (fol. 296b, l. 1-3) reproduits dans YUYAMA 2001. Sa, en particulier, est un manuscrit sur ôles rédigé dans une écriture Nevārī ancienne, communément appelée Bhujimol, que l'éditeur (Ibid., p. xlvi-xlviii) proposa de dater au XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s. ap. J.-C. Il est très certainement le plus ancien manuscrit complet du *Mahāvastu* connu à ce jour et possède de nombreuses leçons authentiques que l'on trouve altérées dans la tradition manuscrite ultérieure à laquelle Émile Senart eut accès.

<sup>32</sup> Edgerton est dubitatif quant à cette forme et, s'appuyant sur le sens premier de skt. *kapila*, donne « drawn by tawny oxen ? tawny cattle ? ». Cf. *BHSD*, s.v. *kāpileyā*. Jones traduit quant à lui *bhadrāṃ kāpileyāṃ suvarṇasīrakāṃ* par « goodly and shiny ploughshare made at Kapila », faisant équivaloir en note ce nom à Kapilavastu. Cf. JONES 1956, p. 49 et n. 9. Or, si la toponymie légendaire fait effectivement remonter Kapilavastu au ṛṣi Kapila (*Mvu* I, 351-352), et que la cité des Śākya est parfois nommée Kapilāhvaya (not. *Mvu* I, 43, 15.), la forme *kāpileyā* ne saurait se rapporter à la ville.

<sup>33</sup> Cf. *BhīVin (Mā-Lok)* 207, § 189. Notons que dans ce texte elle est de façon régulière appelée Kāpileyī. Dans l'*apadāna* qui lui est dédié (*Ap* 583, v. 59), le père de Bhaddā Kāpilāni est lui-même appelé Kapila. Voir aussi *DPPN*, vol. II, s.v.

<sup>34</sup> Les versions Theravādin et Mūlasarvāstivādin de l'événement n'enregistrent pas cette liste de biens. Cf. *SN* II, 219-220, § 15 ; *\*Saṃyuktāgama / Za Ahan jing* (T. 99) trad. dans SILK 2003, p. 183-184.

<sup>35</sup> Le *Mahāvastu* attribue à cette période une durée d'une année, ce que ne précisent pas ses parallèles. Cf. *Mvu* III.50.17-19 ; *SN* II.220 § 16 ; *Za Ahan jing* (T. 99) trad. dans SILK 2003, p. 184.

### 2.3. Vers la rencontre du maître

dīnā[nā]thānugatamanaso yasya natyānyadevā  
yānti dvaidhaṃ bhaga[va]ti jine yaś ca bhaktyā nato 'bhūt\* |

« Lui dont l'esprit était dirigé vers les êtres en péril et sans secours, à cause de son [seul] salut les autres dieux (*i.e.*, leurs images)<sup>36</sup> se brisaient en deux, mais c'est avec dévotion qu'il salua le Bhagavat Jina. »

La première de ces deux propositions décrit une action de Kāśyapa, le salut de divinités et ses conséquences, en usant d'une épithète à son égard qui ne nous semble pas être en rapport direct avec elle. La compassion de Kāśyapa constitue davantage une vertu morale renvoyant à l'ensemble de sa carrière religieuse qu'un état d'esprit le caractérisant uniquement dans la période qui suit sa sortie du monde<sup>37</sup>. En effet, plusieurs *avadāna* mettent en scène la joie particulière de Mahākāśyapa devenu moine bouddhiste, à offrir la possibilité d'œuvre méritoire aux gens de peu<sup>38</sup>. Cette bonne disposition est diversement exprimée dans les textes<sup>39</sup>, mais c'est dans le *Divyāvadāna* que s'exprime un usage très similaire à notre épigraphe, le désignant comme *dīnānāthakṛpaṇavanīyakānukampin*, « compatissant envers les êtres en péril et sans secours que sont les misérables et les démunis »<sup>40</sup>.

Dans un certain nombre des *avadāna* qui contribuent à illustrer ces mêmes inclinations du moine Kāśyapa devenu moine bouddhiste, les dieux sont mis en scène comme déployant leur ingéniosité pour lui faire une offrande lors de sa tournée d'aumônes et par là même accumuler un immense mérite<sup>41</sup>. C'est cette tradition narrative qui incita Chhabra à traduire la séquence *yasya natyānyādevā yānti dvaidhaṃ* par « [o]ther deities in paying reverence to whom [...] vie with one another ». Cette traduction n'est pas suffisamment fondée<sup>42</sup>. Notre

<sup>36</sup> Cf. *SED*. s.v. *deva* : « the image of a god ». Cette compréhension sera confirmée par le passage parallèle cité ci-après, p. 9.

<sup>37</sup> L'attention particulière de Kāśyapa s'exprime certes jusque dans l'événement déclencheur de son renoncement, si l'on suit la *Theragāthā-aṭṭhakathā*. D'après ce texte, c'est la vue misérable et topique de vers (*gaṇḍupādaka*) éventrés par le soc des charrues de son domaine puis dévorés par des corbeaux et autres oiseaux, qui aurait amené le disciple au renoncement. Cf. *Th-a* III, 132. Voir aussi *Ap* II, 583, v. 59. Cependant l'épithète *dīnānāthānugatamanas* nous renvoie davantage à une compassion agissante dirigée vers les êtres humains démunis.

<sup>38</sup> Le *Nagarāvalambikāvādāna* est à lui seul éloquent. Kāśyapa, heureux d'avoir été confondu par les gardes d'Anāthapiṇḍada avec un hérétique, en profite pour se rendre auprès d'une marginale de zone urbaine – quel que soit le sens exact de *nagarāvalambikā* (cf. *BHSD*, s.v.) – et donner à celle-ci l'occasion d'une donation méritoire. Cf. *Divy* 81-82 = *MSV* III/1, 79-80. Comp. *AvK* I, 487-501.

<sup>39</sup> Cf. *Divy* 82, 9 : *kṛpaṇajanasya anugrahaṃ* = *MSV* III/1, 80, 13-14 : *kṛpaṇajanasya anukampāṃ* ; *AvK* I, 487, v. 3 : *karuṇānidhi*.

<sup>40</sup> *Divy* 83, 19. Voir aussi *Divy* 395, 23, 24 : *dīnāturagrāhaka*, cité *infra*, p. 14 ; \**Maitreyamahābodhisūtra* (T. 456) trad. LEUMANN 1919, p. 277. Notons au passage que l'usage de ce type d'épithète n'est ni spécifiquement bouddhique, ni réservé à la désignation d'autorités religieuses, mais se retrouve dans les *praśasti* royales. Cf. not. is de Changu Narayan (Mānādeva) dans LÉVI 1905-1908, vol. III, p. 13, v. 12d : *dīnānāthasuhṛtpriyātiḥijanaḥ pratyartthinām mānanut\**.

<sup>41</sup> Dans le *Nagarāvalambikāvādāna*, le constat de la masse de mérite engrangée par la pauvre femme pour renaître immédiatement à Tuṣita, décide Śakra à se déguiser en pauvre tisserand (*kuvinda*) pour attirer à lui Kāśyapa. Cf. *Divy* 83 = *MSV* III/1, 81. Voir aussi SANDER & WALDSCHMIDT 1985, p. 16-17, no. 1035. Comp. *AvK* I, 489, v. 9-10. Dans le même thème, voir *Ud* 29-30.

<sup>42</sup> Nous ne connaissons pas d'emploi d'une expression similaire à *dvaidhaṃ* + *√yam-* qui puisse signifier rivaliser. L'auteur ne justifie d'ailleurs pas sa traduction par une expression similaire qu'il aurait trouvée dans les textes pour qualifier l'attitude des dieux, mais s'appuie sur le compte rendu libre qu'en donne Malalasekara dans son *Dictionary of Pāli Proper Names*. Cf. *DPPN*, vol. II, p. 481 ; CHHABRA 1940, p. 334. Les relations pālies de ces épisodes n'ont pas d'expression de ce genre. Cf. *Ud* 29,7-30, 16, comp. *ibid.* 4, 10-28. Voir aussi *Dhp-a* 423, 8-430, 9.

compréhension alternative « se brisaient en deux » s'appuie, pour sa part, sur l'expression similaire *dvaiddham* (ou *dvidhā*) +  $\sqrt{gam}$ - qui est bien attestée avec ce sens<sup>43</sup>. De plus, la syntaxe invite à comprendre dans la forme *yasya* un génitif du sujet et non de l'objet. La construction de la strophe oppose par conséquent le salut qu'adresse Kāśyapa à une première catégorie de divinités et celui qu'il adresse avec dévotion au Bhagavat.

L'expression *anyadeva* est riche de sens. Les prescriptions disciplinaires des écoles anciennes de même que les codes de conduite que l'on retrouve dans les *Mahāyānasūtra* invitent à ne pas honorer ces « divinités autres » que le Buddha<sup>44</sup> : le fidèle bouddhiste « ne se reconnaît pas d'autres dieux » (*ananyadevatā*)<sup>45</sup>. La proposition de l'hémistiche doit donc faire référence à l'adhésion de Kāśyapa à des cultes non-bouddhiques précédemment à sa rencontre avec le maître. C'est un événement corroboré par ailleurs que Kāśyapa mena l'existence d'un ascète hétérodoxe avant sa reconnaissance du Buddha pour maître. Ceci explique sa qualification, dans un contexte polémique, d'*anyatīrthikapūrva*, qu'on traduit généralement par « qui appartenait précédemment à une autre obédience »<sup>46</sup> mais l'expression peut littéralement signifier « qui auparavant fréquentait d'autres lieux saints ». La glose par Yaśomitra d'un passage de l'*Abhidharmakośabhāṣya*, qui décline les dix sortes d'ordination plénière (*upasamṃpadā*) enregistre une petite histoire illustrant remarquablement les événements suggérés dans notre inscription, au point d'en refléter une source commune<sup>47</sup> :

*śāstur abhyupagamān mahākāśyapasyeti. mahākāśyapaḥ kila yām-yām devatāpratimāṃ vandate sā-sā sphuṭati. tasya mahānubhāvāt. sa bhagavantam upasaṃkramaṃ na vandate. mā 'sya rūpavināśo bhūd iti. tam abhiprāyaṃ viditvā*

<sup>43</sup> Cf. not. *Ja* V, 197, 14, cit. dans *PED*, s.v. *dvidhā*; *SED*, s.v. *dvidhā, dvaiddhamkāram*. Sur la forme similaire *saptadhā* +  $\sqrt{palāy}$ -, voir *infra*, n. 50.

<sup>44</sup> Ainsi le *Vinayasūtra* de Guṇaprabha, compendium du *Mūlasārvāstivāda-Vinaya* datant du V-VII<sup>e</sup> s., inclut dans sa section finale du *Śayanāsanavastu* les prescriptions suivantes :

*nānyadevatāṃ namasyeṭ\* | na pūjayeṭ\* | na satkuryāṭ\** |

« Il ne faut pas saluer les autres divinités, ni [leur] rendre hommage, ni [les] révéler. »

L'édition de Sāṅkṛtyāyana lit *nāsatkuryāṭ\**, avec le manuscrit, en écriture *dBu med*, récemment reproduit en fac-similé. Cf. *Vsū* 119, 10-11. YONEZAWA 2001, fol. 64a, 1.4. Cependant, l'émendation *na satkuryāṭ\** est confirmée par tib. *bkur sti mi bya'o*. Cf. bsTan 'gyur (Derge), *mdo 'grel*, vol. Wu, fol. 98b, l. 5-6. Sur ce texte, voir également BAPAT & GOKHALE 1982 ; SCHOPEN 1994, p. 63-64. Dans l'*Ugraparipṛcchā*, le onzième précepte que se doit d'adopter le Bodhisattva laïc, lequel équivaut au dixième *kuśalakarmapatha* – à savoir l'abstention des vues fausses (cf. *BHSD*, s.v. *karmapatha*) – précise, selon la traduction de Nattier : « Adhering to the thought of the Buddha as his god, he should not embrace other gods. » Cf. NATTIER 2003, p. 233 et n. 166. Il est dit de même à propos du Bodhisattva irréversible (*avinivartanīya*) dans l'*Aṣṭasāhasrika Prajñāpāramitā* (AAA 667, 2-7) :

*na cānyān devān namaskaroti na cānyebhyo devebhyaḥ puṣpaṃ vā dhūpaṃ vā gandhaṃ vā [...] dīpaṃ vā dātavyaṃ manyate na cānyaṃ devaṃ vyapāśrayate |*

« Il ne salue pas les autres dieux et n'estime pas approprié d'offrir aux autres dieux une fleur, de l'encens, du parfum [...] ou une lampe et n'a pas recours à un autre dieu. »

<sup>45</sup> Cf. *Bhg* 57, § 15 : *punar aparaṃ maṃjuśrī ye śrāddhāḥ kulaputrā vā kuladuhitaro vā yāvajjīvaṃ trisāraṇam udgrhṇanti ananyadevatā, ye paṃca śikṣāpadāni dhārayanti [...]* Schopen traduit : « Again further, Mañjuśrī, which believing sons or daughters of good family take up for as long as they live the threefold refuge (and) are without another *devatā*, which preserve the five rules of training [...] » Cf. SCHOPEN 1978, p. 341 et note p. 342. Sur l'expression *ananyadeva*, parfois employée comme épithète du Buddha, voir également *BHSD*, s.v., qui qualifie cependant d'« implausible » la traduction « not having other gods », laquelle s'impose cependant. La mise en place et le degré d'application d'une attitude assez exclusive vis-à-vis de ces divinités autres, mérite une enquête plus approfondie. Voir la contribution en ce sens de SHOPEN 2004. Sur *ananyadevatā*, voir en particulier p. 166, n. 11.

<sup>46</sup> Cf. *Mvu* III, 49, 12 ; *SN* II, 219, 13. Cf. *CPD*, s.v. *aññatīthiyapubba*; *BHSD*, s.v. *tīrthika*. Le \**Mahāprajñāpāramitopadeśa* place également Kāśyapa parmi les anciens « hérétiques » (*tīrthika*) convertis par le Buddha. Cf. LAMOTTE 1944-1980, vol. III, p. 1355.

<sup>47</sup> *Kośa* V374, 11-15. Cf. *Kośa* 212, 2-9 (chap. IV, *bhāṣya ad kār*: 26cd).

bhagavāṃś codayati sma. vandasva kāśyapa tathāgatam iti. tena bhagavān vanditaḥ. tataḥ sa bhagavato rūpam avikopitaṃ dṛṣṭvā ayaṃ me śāsteti sa bhagavantam abhyupagatād asyopasampadīti

[*Bhāṣya* :] [*Ordination plénière*] par reconnaissance du Maître [comme dans le cas de] *Mahākāśyapa*.

[*Vyākhyā* :] On dit que Mahākāśyapa, lorsqu'il saluait une image de divinité quelle qu'elle soit, celle-ci éclatait à cause de sa grande puissance. [Aussi, à leur première rencontre] s'étant approché du Bhagavat, il ne le salua pas, [pensant :] 'Il ne faudrait pas que son apparence physique soit détruite'<sup>48</sup>. Connaissant ce mouvement d'esprit, le Bhagavat l'encouragea : 'Salue, Kāśyapa, le Tathāgata'. De ce fait, il salua le Bhagavat. Alors, ayant vu que l'apparence du Bhagavat n'était pas altérée, [Kāśyapa prononça la formule :] 'Celui-ci est mon maître'<sup>49</sup>. Ainsi, son ordination eut lieu par reconnaissance du Bhagavat.

On saisit mieux comment la légende de la rencontre de Kāśyapa avec son maître s'est enrichie d'un motif consistant en la variante d'une menace diffuse dans la littérature : quiconque serait l'objet d'une marque d'allégeance telle qu'un salut dévot par le Bodhisattva, le Buddha, ou un être réalisé pourvu d'un grand pouvoir (*mahānubhāva*) verrait sa tête éclater en morceaux<sup>50</sup>. Il est vraisemblable que le motif enregistré par l'*Abhidharmakośavyākhyā* et

<sup>48</sup> La formulation de cette phrase, et en particulier l'emploi du mot *rūpa* pour répondre à *devapratimā*, entretient une sorte d'ambiguïté quant à l'être approché par Kāśyapa, une confusion entre l'image de la divinité et son corps. Le récit de la rencontre au sanctuaire de Bahuputraka par le \**Samyuktāgama* / *Za Ahan jing* (T. 99), ne fait pas référence aux événements qui précèdent et au doute qui envahit Kāśyapa, mais insiste sur l'aspect resplendissant du Buddha au moment de cette première rencontre, usant du comparant de la montagne d'or. Ce contact visuel entraîne la reconnaissance du maître. Cf. SILK 2003, p. 184. Comp. *Mvu* III, 50, 17-21 ; *SN* II, 220, § 16.

<sup>49</sup> Comp. LA VALLÉE POUSSIN 1971-1972, vol. III, p. 61, n. 1 ; LAMOTTE 1944-1980, vol. V, p. 2332-2333, n. 1. Le *Mahāvastu* (*Mvu* III, 51, 1-4) donne la formule la plus développée de cette rencontre : *sa khalv aham āyusman ānanda yena bhagavāṃś tenopasaṃkramya bhagavataḥ pādau śirasā vanditvā ekānte asthāsi ekānte sthito <'>ham āyusman ānanda bhagavantam etad avocāt || śāstā me bhagavāṃś śrāvako 'ham asmiṃ sugate || evam ukte āyusman ānanda bhagavāṃś mama etad uvāca || evam eva kāśyapa ahaṃ kāśyapa śāstā tvaṃ ca me śrāvako | asmiṃ sugate*] Sa (fol. 285a, l. 2) Sb (fol. 296b, l. 8) B ; *asmi sugate* Senart (M). Comp. *SN*. II.220.17 : *sāvako ham asmī'ti*. Le tour du *Mvu* semble cependant nominal.

« Alors, vénérable Ānanda, m'étant rendu auprès du Bhagavat, ayant rendu hommage de la tête aux pieds du Bhagavat, je me tins de côté. Me tenant de côté, vénérable Ānanda, je dis ceci au Bhagavat : « Le Bhagavat est mon maître ; je suis le disciple du Sugata. » Cela dit, vénérable Ānanda, le Bhagavat me dit ceci : « Il en est bien ainsi, Kāśyapa. Je suis, Kāśyapa, [ton] maître et tu es mon disciple ».

<sup>50</sup> Une occurrence exemplaire est la présentation du nouveau né Siddhārtha au temple de la divinité tutélaire des Śākya. Selon le récit du *Mahāvastu*, la divinité implore le Bodhisattva de ne pas la saluer car quiconque serait l'objet de son hommage verrait sa tête exploser en sept parties. Cf. not. *Mvu* II, 26, 10-11. Senart édite *saptadhā asya mūrdhnaṃ sphateyā*, mais on notera que Sa (fol. 121a, l. 4-5) présente la forme de causatif *phaleyā*, à rapprocher de p. *phalati* (skt. √*sphar-*). Toutes ces formes, comme *sphuṭati* présente dans le texte de Yaśomitra, sont apparentées et partagent le sens d'éclater. On remarquera qu'Edgerton (*BHSD*, s.v. *pharati*, *phalati*) n'a pas reconnu un tel sens à ces formes prakrites. Notons aussi que dans une expression parallèle de *Mvu* I, 223, 15, Senart lit *saptadhā asya mūrdhnaṃ phaleyā*, tandis que Sa (fol. 63a, l. 3) lit *pāleyā*. Cette leçon est alors à rapprocher de p. *pāleti* (*PED*, s.v. 2) avec le sens du verbe de mouvement *palāyati*. La construction *saptadhā + pāleti* qui ressort du manuscrit Sa apparaît alors similaire à *dvidhā + √yam- / √gam-* que reprend notre inscription. On comparera la scène du *Mvu* à celle du *Lalitavistara* où, sitôt que le Bodhisattva a posé pied dans l'enceinte du temple (*devakula*), les statues inconscientes (*acetanī*) des divinités, à commencer par Śiva, s'étant élevées de leur piédestal tombent à terre aux pieds du Bodhisattva (*svebhyāḥ svebhyāḥ sthānebhyo vyutthāya bodhisattvasya kramatalayor nipatanti sma*). Cf. *Lal* 512, 9-13. Un prolongement lointain se trouve dans l'épisode de la soumission de Śiva-Maheśvara dans le *Sarvatathāgatattvasaṃgraha*, dans lequel le dieu tombe à terre et reste comme mort après que Vajrapāṇi a prononcé le son *Hum*. Cf. *STTS* 56-59 ; DAVIDSON 1991, p. 201.

répercuté dans notre inscription provienne du développement d'un péril semblable dans les récits antérieurs de la conversion de Kāśyapa<sup>51</sup>. On retrouve la mention de l'éclatement de statue cultuelle dans la biographie du *tāntrika* Vimalamitra que livrent les *Annales Bleues*. Une image de Vairocana se serait brisée par l'effet de son salut, faisant peser sur lui un soupçon d'hérésie<sup>52</sup>. Dans le cas de Kāśyapa, l'épisode sert l'effet inverse et conduit à placer cet allodoxe<sup>53</sup> dans l'orbite du Buddha. L'opposition entre le salut destructeur aux autres divinités et celui au Buddha dont la forme physique ne pâtit pas (*avikopita*)<sup>54</sup> du pouvoir potentiellement néfaste du renonçant, sert le propos évident de placer Śākyamuni au-dessus de toutes les autres divinités. Ce « suprér-dieu parmi les dieux » (*devātideva*) supporte le salut dévot (*bhaktyā*) de Kāśyapa, salut qui a valeur de reconnaissance (*abhyupagamā*) et d'ordination comme moine bouddhiste.

## 2.4. Le cycle du *parinirvāṇa* de Śākyamuni

nirvāṇa prā[d]ād api ca sugataḥ svīyasamhāṭikādī[n\*]  
yasmai bauddhapravacanavidā yena gītaś ca dharmmaḥ || (2)

[C'est] à lui de même [que], sur le point de s'éteindre, le Sugata transmet sa propre robe et ainsi de suite<sup>55</sup>. C'est également par lui, expert dans l'enseignement bouddhique, que le Dharma fut récité.

Le grand disciple joue, c'est bien connu, un rôle prééminent dans le cycle du *parinirvāṇa* du Buddha Śākyamuni, dont la trame narrative justifie en droit sa position d'héritier du Buddha et, partant, de président de l'assemblée de Rājagṛha<sup>56</sup>. Le fait que la scène du don de la *samghāṭī* de Śākyamuni à son disciple d'élection s'inscrit dans ce cycle est le propre d'un petit groupe de textes tardifs. En effet, dans les collections les plus anciennes

<sup>51</sup> Le *Mahāvastu* énonce en effet une menace qui aurait pesé sur quiconque autre que le Buddha aurait accepté pour disciple quelqu'un comme Kāśyapa. Cf. *Mvu* III, 51, 4-8.

<sup>52</sup> Cf. ROERICH 1949, p. 191 cit. dans SILK 1994b, p. 37-38 : « The king [Khri srong lde btsan (755-797)] and his ministers expressed doubt as to whether he was a heretic, or a Buddhist. Doubts were also expressed, because, while making obeisance, he had broken an image of Vairocana. » Sur le personnage et son positionnement en marge de l'institution monastique, voir SCHERRER-SCHAUB 2001, p. 696-697, n. 13. Un événement similaire est rapporté dans la *Devamālāvamśāvalī*, chronique du XIX<sup>e</sup> s. rédigée en Nepālī, mais rapportant un événement impliquant Nityānanda Svāmin à la fin du XVI<sup>e</sup> s. Nous devons cette référence, ainsi que la traduction du passage suivant à Diwakar Acharya : « Nityānanda Svāmin does not prostrate to the glorious lord Paśupati, so it is not appropriate to continue him as the priest [of the temple]', thus some rascals complained to the king. Then the king himself went to the temple at the time of daily worship [to verify the allegation]. The Svāmin knew the fact and, after completing the daily worship, came out of the temple, finished the worship of Caṇḍeśvarī, returned back, and prostrated to the Kāmadeva [image]. The image fell off. Then he went to the Dharmasīlā and prostrated to it, it split into two (*dui cirabhai phutyō*). And he entered the main temple saying 'Hara! Hara!', but as soon as he was ready to prostrate to the [image of] the glorious lord Paśupati, the king got hold of the Svāmin, and folding his hands, requested him not to do so. » Cf. *Devam* 10, 9-24.

<sup>53</sup> L'expression est de Cristina Scherrer-Schaub. Cf. not. SCHERRER-SCHAUB 2007, p. 786.

<sup>54</sup> Sur cette épithète en relation aux corps morts de Śākyamuni et de Kāśyapa, voir *infra*, n. 105.

<sup>55</sup> Il est probable que la forme *samhāṭikādī*, fondée sur une variante orthographique régulière de *samghāṭī* augmentée du suffixe *-kā*, entre en composition avec *ādī* à seule fin de remplir le mètre. Ce ne serait cependant pas d'une grande élégance et même si nous n'avons connaissance d'aucun récit mentionnant la transmission à Kāśyapa d'un bien supplémentaire que sa robe, il n'est pas impossible qu'un tel récit ait existé. L'emploi d'*ādī* pourrait également signifier qu'une transmission d'une autre nature accompagne celle du bien monastique et souligner que l'héritage se situe moins au niveau des possessions mondaines (*āmiṣa*) que du Dharma. Cf. *Mvu* III, 54, 17 - 55, 4 ; *SN* II, 221, § 30.

<sup>56</sup> Cf. BAREAU 1971, p. 242, 254-255 ; SCHOPEN 1992, p. 31, n. 46 ; SILK 2003, p. 180 et n. 15.

dans lesquelles l'échange des robes entre le maître et son disciple prend place<sup>57</sup>, cette scène intervient immédiatement après leur rencontre et n'est pas en rapport explicite avec les événements précédant le *parinirvāṇa* du Buddha, auxquels Kāśyapa n'assiste pas<sup>58</sup>. Cette scène ancienne de transmission de la robe marque toutefois l'investiture de Mahākāśyapa comme héritier du Dharma (*dharmadāyāda*), fonction prenant sens dans la perspective d'un déclin<sup>59</sup>. Le développement parallèle de ce que Sylvain Lévi appelait la « Maitreyologie »<sup>60</sup> a pu influencer, dans certaines branches de cette transmission plurielle, l'association plus directe entre la passation de la robe de Śākyamuni à son disciple, son *parinirvāṇa* et l'avènement de Maitreya. Le \**Maitreyamahābodhisūtra* (T. 456), traduit en chinois par l'équipe de Kumārajīva au tout début du V<sup>e</sup> s. ap. J.-C., en témoigne<sup>61</sup>. Il est également remarquable que la narration de la geste de Kāśyapa dont se fait l'écho Xuanzang soit en ce point similaire. Tandis que l'écriture maitreyenne ne précise pas la qualité de la robe transmise, selon le récit qu'occasionne la visite du pèlerin au mont Kukkuṭapāda, la robe que Kāśyapa se voit confier à l'intention de Maitreya n'est cependant plus la « *saṃghāṭī* de haillons délaissés en chanvre » (*śāṇānām pāṃsukūlanām saṃghāṭīm*)<sup>62</sup> qu'elle était dans les récits anciens, mais la robe tissée de fils d'or que Śākyamuni reçut en offrande de Mahā-Prajāpatī<sup>63</sup>. Le « recouvrement » d'un motif par l'autre achève un changement de perspective dans le don de la robe, masquant la fonction de mise en conformité du grand disciple avec les « observances ascétiques » (*dhūtaguṇa*) que l'échange des robes ménageait dans les récits plus anciens. Quelle qu'ait été l'étoffe que le compositeur de l'inscription avait à l'esprit, il demeure que la localisation du don de la robe à ce moment précis de la vie de Śākyamuni accentue la symbolique d'un « emblème d'investiture »<sup>64</sup> pour Maitreya dont Kāśyapa assure

<sup>57</sup> Outre la version du *Mahāvastu* (III, 50-54) et du *Samyutta Nikāya* (II, 219-221), les *Samyuktāgama* chinois comptent deux versions de l'épisode, *Za Ahan jing* (T. 99) et *Bieyi za ahan jing* (T. 100), sur lesquels voir SILK 2003, p. 183-185. Le *Fo benxing ji jing* relate également l'épisode. Cf. BEAL 1875, p. 318 ; SILK, *op cit.*, p. 186.

<sup>58</sup> Cf. BAREAU 1971, p. 215 sv.

<sup>59</sup> Les éléments de la légende de Kāśyapa en rapport avec la conception du Dharma contrefait (*saddharmapratirūpa*) sont analysés dans DEEG 1999, p. 145-169.

<sup>60</sup> Cf. LÉVI 1932, p. 260.

<sup>61</sup> Le passage sera cité plus bas, p. 23.

<sup>62</sup> Cf. *Mvu* III, 54. Concernant l'acquisition de cette robe par le Buddha lui-même, voir SILK 2003, p. 190-195, à compléter avec *Mvu* III, 131-132 ; *Spk* II, 199, 1-200, 6 trad. dans BODHI 2002, p. 807, n. 307.

<sup>63</sup> Cf. BEAL 1884, vol. II, p. 143 ; RONGXI 1995, p. 264 ; DEEG 1999, p. 155. Les diverses versions de l'épisode de l'offrande de cette robe tissée de fil d'or au Buddha et leurs implications doctrinales ont été détaillées dans SILK 2002, p. 129-183. Voir aussi SILK 2003, p. 195-196. Pour la représentation de cette robe dorée à Bāmiyān, voir KLIMBURG-SALTER 2005. Sur la transmission à Kāśyapa d'une robe blanche, laquelle peut partager avec la robe dorée une symbolique royale, voir le passage du *Kunālāvadāna* cité plus bas et la n. 84. On remarquera en outre que l'évolution linéaire du vocabulaire de la robe retracée par Deeg dans la littérature, de *pāṃsukūla* à *saṃghāṭī* dont l'étoffe serait plus coûteuse, porte à caution. Ce dernier remarque que « die Theravāda-Tradition nennt es *pāṃsukūla*... während in den anderen Quellen entweder von einer *saṃghāṭī* (*Mahāvastu*) oder dem *kāśāya* die Rede ist. » Il pense alors identifier une tendance à la substitution de *pāṃsukūla* par *saṃghāṭī*, substitution dont l'*Ayuwang jing* (T. 2043), qui fait coexister *pāṃsukūla* (ch. *fensao-[zhi]-yi*) et *pāṃsukūla saṃghāṭī* (ch. *fen-sao-sengjiali*) représenterait un « Art Kompromiß ». Cf. DEEG, *op. cit.*, p. 164, n. 63. L'auteur n'a pas vu que le *Mahāvastu* lui-même présente cette alternance, tandis que la traduction tibétaine du Vinaya des Mūlasarvāstivādin ne décrit la robe que Maitreya récupère sur le corps de Kāśyapa que comme *pāṃsukūla* (tib. *phyag dar khrod pa*) et s'accorde en cela avec l'*avadāna* de Bairam Ali, dont l'édition est en cours. Cf. *Mvu* III.54, 10, comp. 54.14 ; bKa' 'gyur (Pékin), *Dul ba*, vol. Ne, fol. 300a, l. 7 sv. ; KARASHIMA & VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA, *en préparation*, fol. 49a4. Nous sommes profondément reconnaissant au savant japonais d'avoir attiré notre attention sur ce matériau inédit et de nous avoir autorisé à l'étudier.

<sup>64</sup> Sur la robe comme « emblème d'investiture » et *imprimatur*, voir respectivement LÉVI & CHAVANNES 1916, p. 196 et SILK 2003, p. 182, 206-208.

la passation<sup>65</sup>. Bien que Maitreya ne soit pas nommé dans l'inscription, l'évocation de cette scène nous conduit à penser que sa conception devait l'impliquer<sup>66</sup>.

La construction de l'inscription souligne en outre le rapport de cause à conséquence entre le don de la robe par le Buddha et la charge de président du chapitre de la règle (*saṃgīti*) tenu à Rājagṛha<sup>67</sup>. Parmi les épithètes qui renvoient à cette fonction, on retiendra *munīndrasāsānadhara*, « détenteur de l'Instruction du prince des Muni », qui partage une construction assez semblable avec *baudhpravacanavid* de notre inscription. L'expression apparaît dans l'inscription de Mahānāman à Bodhgayā, datant de la fin du VI<sup>e</sup> s. ap. J.-C. et qui voue une place tout à fait intéressante à Mahākāśyapa perçu, en vertu de sa fonction même de patriarche, comme l'origine d'un lignage de moines singhalais transmettant le *Samyuktāgāma*<sup>68</sup>. Célébré comme celui sous l'autorité duquel les écritures ont été colligées, d'où, par extension, comme leur « auteur » (*kartṛ*)<sup>69</sup>, il n'est jamais identifié comme celui qui récita (*gīta*) effectivement l'ensemble du Dharma, à l'instar de notre inscription<sup>70</sup>.

La carrière de Kāśyapa jusqu'à l'entrée du cycle événementiel qui le conduit à son *parinirvāṇa*, attire à elle seule une série de remarques. On constatera comment notre inscription renvoie à des événements qui ont été l'objet d'attention dès les sources anciennes, tout en accueillant un certain nombre de motifs qui n'apparaissent que dans un faisceau étroit de sources plus tardives, postérieures au IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C., tel le motif du bris des divinités ou celui de la transmission de la robe du Buddha juste avant de s'éteindre. Puisant dans une tradition légendaire marquée par sa maturité et sa diversité, l'auteur s'affranchit d'une dépendance textuelle directe dans l'élaboration d'une sorte de vulgate<sup>71</sup>, ce qui rend vaine toute entreprise de localisation de cette synthèse dans un *stemma* narratif<sup>72</sup>.

Le principe de sélection qui a guidé l'auteur dans toute la première partie de la biographie de Kāśyapa jusqu'à sa rencontre du Buddha est assez évident : s'y déroule le fil directeur du rapport avec le milieu hétérodoxe d'où il provient. Kāśyapa est ainsi promu au rang de chef des *sura* par l'auteur de l'inscription ou sa source directe, avant que soit souligné

<sup>65</sup> En dehors des textes qui appartiennent au cycle maitreyen, on a eu connaissance d'un seul texte, le *Brapamsukūlānisamsam*, appartenant à la collection sud-est asiatique du *Paññāsajātaka* qui met en scène la transmission du *pamsukūla* du Buddha à Kassapa au moment de son extinction sans faire référence à Metteyya. Cf. MARTINI 1973, p. 68-69, 73-74. Ce silence s'explique par la perspective propre de ce petit récit étiologique glorifiant le port de la robe de rebut. Notons de plus que l'association de la fin de la carrière du grand disciple avec la venue du futur Buddha n'est que très peu représentée dans la littérature pâlie et dans les langues vernaculaires de Sri Lanka et d'Asie du sud-est. Elle semble y trouver tardivement sa place par l'effet d'une influence de la littérature non-Mahāvihāravāsin sur ces terres. Cf. LAGIRARDE 2006, p. 79 sv. Pour l'identification d'un des relais probables de cette transmission, voir TOURNIER, à paraître.

<sup>66</sup> Des éléments ultérieurs viendront confirmer ce sentiment.

<sup>67</sup> Nous suivons ici la traduction de *saṃgīti* donnée par Cristina Scherrer-Schaub, qui s'en justifie dans SCHERRER-SCHAUB 2009, p. 153, n. 7. Les sources sont unanimes à attribuer à Kāśyapa la réunion de la première *saṃgīti*. Cf. not. PRZYLUKI 1926, p. 367 sv. ; LAMOTTE 1944-1980, vol. I, p. 90 sv.

<sup>68</sup> Cf. FLEET 1888, p. 276, l. 4, v. 2d. Nous avons consacré un article à paraître à cette belle inscription, déjà étudiée en son temps par Sylvain Lévi. Cf. LÉVI 1929 ; TOURNIER, à paraître.

<sup>69</sup> Cf. not. KARASHIMA & VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA, *en préparation*, fol. 50a4 :  
nirvṛtte śākyapadyote kṛtvā śāsanasaṃgrahaṃ <|>

<sup>70</sup> Certains textes liés au Sarvāstivāda lui attribuent, il est vrai, la récitation des *Māṭṛkā*, prototype de l'*Abhidharmapiṭaka*. Cf. not. *Ayuwang zhuan* (T. 2042) et *Ayuwang jing* (T. 2043) trad. PRZYLUKI 1926, p. 44-45, 334-337.

<sup>71</sup> Sur le concept de vulgate et sa relation à la véracité historique, voir VEYNE 1983, chap. I et p. 21. Voir aussi SCHERRER-SCHAUB 2009, p. 156.

<sup>72</sup> Nous pensons en particulier à la méthode développée par Jan Nattier en important en narratologie les principes tirés de la critique textuelle. Cf. NATTIER 1991, p. 212-219.



son renoncement à une femme possédant un corps splendide comme celui d'une déesse – dont on sait qu'elle a elle-même, de son éclat d'or, supplanté une statue de divinité qu'on lui donna à honorer. Dans la troisième partie de cette biographie vient se produire la démonstration la plus évidente, par le bris du support matériel des divinités, d'une supériorité du Buddha sur les *anyadeva* par l'entremise de Kāśyapa. Cette succession de scènes peut présenter une expression narrative du principe identifié par David Seyfort Rugg<sup>73</sup> de subordination du plan mondain (*laukika*) qui intègre les dieux et pratiques des allodoxes au transmondain (*lokottara*) qui est le domaine des seuls *bauddha*<sup>74</sup>. Le Kāśyapa de Silao apparaît donc comme un puissant agent de cet échelonnement cosmologique<sup>75</sup>, illustrant une grande préoccupation chez l'auteur de la pièce de promouvoir la sainte figure auprès d'un milieu interagissant au quotidien avec les divinités non – ou non-exclusivement – bouddhiques<sup>76</sup>.

### 3. Biographies résumées du grand disciple et pèlerinage au Gurupāda

#### 3.1. Fonction des biographies synthétiques

On sait bien peu sur le type d'usage culturel qui était fait des biographies des grands disciples, et de celle de Kāśyapa en particulier. Le pèlerin Faxian fait brièvement allusion, dans sa présentation générale du Madhyadeśa, au fait que les événements saillants de la vie de ces personnages éminents étaient, à l'occasion de festivals (*maha*) contrôlés par l'institution monastique, mis en scène par des troupes d'artistes. Quoiqu'il détaille les honneurs rendus devant le *stūpa* de Śāriputra, son récit mentionne également la représentation de scènes de la vie de Kāśyapa<sup>77</sup>. Dans le contexte qui nous concerne, le rôle de la biographie de Silao dans le culte de Kāśyapa peut transparaître de son format particulier. En effet, le recours volontaire à une réduction des données de la légende de manière à former une armature narrative essentielle ne se réduit pas à la nécessité triviale de faire tenir le texte composé sur son support<sup>78</sup>, mais satisfait également à une visée précise. On se trouve informé sur celle-ci par le fait que de semblables abrégés biographiques du grand disciple sont enchâssés dans la trame

<sup>73</sup> Cf. RUEGG 1964 ; 2001 ; 2008.

<sup>74</sup> Le choix de l'adjectif au degré long (*vrddhi*) dans le composé *bauddhapravacanavid*, qui désigne le grand disciple au deuxième hémistiche de la seconde stance, vient peut-être souligner cette identité bouddhiste par contraste avec ce qui l'a précédée. Sur l'emploi à cette fin des labels *sākya* et *bauddha* par les docteurs bouddhistes, emploi fréquent à partir du VI<sup>e</sup> s. ap. J.-C., voir ELTSCHINGER 2007, p. 58.

<sup>75</sup> On comparera cette fonction à celle qu'occupe Vajrapāni dans la soumission de Maheśvara qui se fait jour dans le *Sarvathāgatataṭṭvasaṃgraha*. Cf. IYANAGA 1983, p. 747 sv. ; RUEGG 2008, p. 51-54 et réf. n. 75. Pour des représentations de ce mythe dans la statuaire Pāla, voir not. HUNTINGTON 1984, p. 101 et pl. 110, p. 139-140 et pl. 170.

<sup>76</sup> On gardera à l'esprit la remarque de Paul Mus à propos de l'Inde réelle « où le pré-bouddhique et le non-bouddhique ne sont séparables du bouddhisme que par une convention philologique, trop souvent reçue par nous comme une donnée de l'histoire. » Cf. MUS 1939, p. 256. Pour une tentative récente de retracer les dynamiques inter-religieuses dans la région de Bodhgayā à l'époque médiévale, voir AMAR 2009, chap. V.

<sup>77</sup> Cf. *Gaoseng faxian zhuan*, trad. DEEG 2005, p. 530-531 : « Einen Monat nachdem [die Mönche] Sommeraufenthalt gehalten haben [...] Die ganze Nacht über brennen die Lampen, und man läßt Tänzer und Musiker [die Szene spielen], als Śāriputra noch Brahmane war und den Buddha aufsuchte, um ihn um Erlaubnis zu bitten, in die Hauslosigkeit ziehen [zu können], und auch [die Szenen], wie es bei Mahāmaudgalyāyana und Mahākāśyapa [war]. » Sur ce passage, voir les remarques de Deeg (*op. cit.*, p. 141-144) et Schopen (1994, p. 56-60).

<sup>78</sup> Ailleurs, d'ingénieuses réductions ont été trouvées pour faire exister l'ensemble d'un texte sur une surface. L'inscription du *Gaṇḍavyūhasūtra* sur les parois du 'Du khañ de Tabo est à cet égard éloquent. Cf. STEINKELLNER 1999. Dans le cas de support livresque, la collection d'*avadāna* et de *pūrvayoga* des manuscrits en écriture *kharoṣṭhī* de la British Library expriment déjà ce souci d'adapter le texte à des impératifs d'espace. Sur ces textes et leur fonction d'aide-mémoire, voir LENZ 2002, p. 79.



narrative d'un certain nombre de textes<sup>79</sup>. Ainsi, dans le *Kunālāvadāna*, Upagupta conduit les pas du roi-pèlerin Aśoka auprès du *stūpa* des grands disciples Śāriputra, Maudgalyāyana, puis Mahākāśyapa. Après l'interrogation sur les mérites de ce dernier, son guide répond<sup>80</sup> :

sa hi mahātmā alpecchānām saṃtuṣṭānām dhutavādinām agro nirdiṣṭo  
bhagavatārdhāsānenopanmantritaḥ śvetacīvareṇācchāditaḥ dīnāturagrāhakaḥ  
śāsanasaṃdhārakaś ceti | āha ca |  
dhutavādinām] G ; dhutaḡavādinām C&N, M, de même en *Divy* 61, 28-29 ; G fol. 26a, l. 1<sup>81</sup>.

puṇyakṣetram udāraṃ dīnāturagrāhako nirāyāsaḥ |  
sarvajñacīvaradharaḥ śāsanasaṃdhārako matimān\* ||  
kas tasya guror manuḡo vaktuṃ śakto ḡuṇān niravaśeṣān\* |  
āsanavarasya sumatir yasya jino dattavān ardhāṃ ||<sup>82</sup>

tato rājāśokaḥ sthaviramahākāśyapasya stūpe śatasahasraṃ dattvā kṛtāñjalir uvāca :

parvataguhānilayam araṇaṃ vairaparaṇmukhaṃ praśamayuktaṃ /  
saṃtoṣaḡuṇavivṛddhaṃ vande khalu kāśyapaṃ sthaviraṃ //  
praśamayuktaṃ] C&N ; praśamamukta G.

« Cette auguste personne fut célébrée comme le meilleur de ceux qui ont peu de désirs, sont satisfaits [de ce qu'ils ont] et professent l'ascèse<sup>83</sup>. Le Bhagavat l'invita à s'asseoir sur la moitié de son siège [et le] couvrit d'une robe blanche<sup>84</sup>. [II était]

<sup>79</sup> Le seul exemple cité par Chhabra est anachronique, car il est extrait du Chap. XVII du *Buddhacarita*, à propos duquel Cowell affirme clairement qu'il est l'œuvre d'un pandit népalais du XIX<sup>e</sup> s., nommé Amṛtānanda, lequel suppléa les derniers chapitres de l'œuvre après avoir cherché en vain la trace d'une recension complète. Cf. CHHABRA 1940, p. 330, n. 3 ; COWELL 1894, x-xi. Selon toute vraisemblance, ce savant autochtone est celui qui apporta son aide à Brian Hodgson dans sa collecte des manuscrits préservés au Népal et qui les interpréta pour lui. Cf. not. LOPEZ 2004.

<sup>80</sup> *Divy* 395, 21-396, 2 ; *AśAv* 90,6. Les deux éditions (Cowell & Neil et Mukhopadhyaya) ont été confrontées à l'un des manuscrits sur ôles de la *Divyāvadānamālā* (ci-après, G), microfilmé par le Nepal German Manuscript Preservation Project (réf. : A38/14, fol. 175b, l. 6 – 176a, l. 2). Il est rédigé dans une écriture fort similaire à celle du manuscrit Sa du *Mvu* (sur lequel voir n. 31). Il est donc plus ancien que les manuscrits consultés par C[owell] et N[eil].

<sup>81</sup> Comp. *AN* I, 23, 19 : *dhutavādānaṃ* ; v.l. : *dhūtaḡadharānaṃ*.

<sup>82</sup> Ces deux vers, en *ārya* régulier si l'on fait abstraction du dernier *pāda* hypomètre, n'ont pas été imprimés comme tels dans l'édition de Cowell et Neil. Une structure mixte prose/vers se retrouve cependant dans la présentation des autres grands disciples par Upagupta dans ce chapitre. Cf. *Divy* 394-397. Comp. *AśAv* 90.

<sup>83</sup> Id. *Divy*. 61, 28-29. Le \**Mahāprajñāpāramitopadeśa* livre une liste de quatre qualités dans lesquelles le disciple est éminent, ajoutant *araṇyavāsin*. Cf. LAMOTTE 1944-1980, vol. I, p. 195.

<sup>84</sup> Le composé *śvetacīvara* a posé problème à plusieurs des précédents interprètes du passage. John Strong (1983, p. 254), semble-t-il dérangé par cette leçon, traduit l'élément *śveta-* par « faded », un sens qui ne lui est pas connu. Jonathan Silk suggère, sur la base des deux versions chinoises, d'émender le texte en \**svacīvara*. Cf. SILK 2003, p. 183-184, n. 25. Voir également *AśAv* 90, n. 8. Silk argue en ce sens que « the presumption that 'white robes' should refer to layman's clothing, this most explicitly being what Śākyamuni is not giving to Kāśyapa, militates against the reading *śveta* ». L'occurrence de *sarvajñacīvaradharaḥ* dans la partie métrique pourrait aller dans le sens d'une émendation. On objectera cependant que cette dernière n'est pas, du point de vue du sens, d'une nécessité impérieuse. Notons, tout d'abord, que la leçon *śvetacīvara* dans le texte sanskrit apparaît solidement attestée par les manuscrits. Le manuscrit G (fol. 175b, l. 6), bien qu'abîmé en cet endroit précis, conserve les trois *akṣara śve ta cī* et semble donc avoir lu comme les manuscrits consultés par les éditeurs. Voyons donc s'il est possible de faire sens du passage en l'état. Avec la mention d'un partage de siège entre le Buddha et son disciple chéri, le *Divyāvadāna* enregistre une variante de la scène conservée par le *Mahāvastu* et ses parallèles où le Buddha s'assoit sur la robe « présentée » (*prajñāpta*) à lui par Kāśyapa, ce qui prélude à l'échange de leurs vêtements. Cf. *Mvu* III, 53-54 ; *SN* II, 221, § 25-26 ; \**Samyukta Āgama* trad. SILK, *op. cit.*, p. 184. Référence est également faite au partage du siège dans l'*avadāna* de Bairam Ali et le *Sumāgadhāvadāna*. Dans le second de ces textes, on retrouve une expression identique à celle du *Kunālāvadāna*, *bhagavatā-*

sensible à l'égard des êtres en péril et misérables et réunit l'enseignement [du Maître] ». Et [le vénérable Upagupta] dit [encore] :

« C'est un champ de mérites éminent, lui qui était sensible à l'égard des êtres en péril et misérables, lui qui était sans peine, qui porta la robe de l'Omniscient et réunit [son] enseignement, intelligent [qu'il était]. Comment un [simple] homme pourrait-il exprimer entièrement les qualités de ce maître à qui le Jina bienveillant a donné la moitié du meilleur des sièges ? »

Alors, le roi Aśoka ayant fait l'offrande de cent mille [onces d'or] au stūpa de Mahākāśyapa dit en joignant [ses mains] en *añjali* :

« Je rends hommage au *sthavira* Kāśyapa qui résidait dans une grotte de montagne, se détournant des querelles, voué à l'apaisement, en qui la vertu du contentement prospérait. »

Est égrenée dans ce texte une série d'accomplissements du grand disciple que nous rencontrons pour la plupart également dans notre inscription. Formellement, la prétention biographique et la structure chronologique des événements sont moins prononcées dans le *Kunālāvadāna*, mais son contexte immédiat nous éclaire sur l'usage susceptible d'être fait de ce genre d'éloge. Le portrait rapide et éloquent de la figure à laquelle le sanctuaire est consacré permet au donateur de mesurer l'ampleur de sa vertu. Le fait qu'il constitue un « champ de mérites éminent » (*puṇyakṣetram udāram*) excite son acte de générosité dévote. La mention du caractère nécessairement abrégé<sup>85</sup> de cette énumération de vertus, qui renvoie à la plasticité constitutive des écritures bouddhiques et du genre hagiographique en particulier, procède ici d'une logique supplémentaire. Selon celle-ci, le commun des mortels n'est pas à même d'appréhender les qualités de Kāśyapa dans leur ensemble, tandis qu'un Buddha comme Maitreya sera en mesure d'exposer la carrière de Kāśyapa en détail, d'après le *Maitreyasamiti* khotanais<sup>86</sup>. Cet effet rhétorique invite l'auditeur à une prise de conscience,

---

*ardhāsanena-upanimantrita*, sans qu'il y soit fait mention de l'échange des robes. Voir respectivement KARASHIMA & VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA, *en préparation*, fol. 50a, l. 4 ; *SumAv* 11-12, § 63. Le composé *ardhāsana* est également récurrent dans les diverses versions de l'*avadāna* de Mandhatṭ, dans une scène impliquant le puissant roi et Indra. Cf. not. *Divy* 222, 7-23 ; *MSV* III/1, 95, 15-96, 1 ; *AvK* I, 151, v. 117. On le retrouve de plus dans la célèbre scène du chapitre XI du *Saddharmapuṇḍarīka*, à propos de Śākyamuni et Prabhūtaratna. Cf. *SP* 153. Tous ces passages sont non seulement l'expression d'une égalisation du statut des personnes siégeant côte à côte, mais ils impliquent également une symbolique royale, particulièrement évidente dans le cas du *Mandhatāvadāna*. Il n'est, par conséquent, pas exclu que cette symbolique ait été également à l'œuvre dans le *Kunālāvadāna* et qu'elle soit à l'origine de la modification de la qualité de la robe reçue par Kāśyapa. La robe blanche, comme le brocart de fil d'or que mentionne la légende enregistrée par Xuanzang, peuvent toutes deux se rapporter aux vêtements des rois, ainsi que l'a mis en lumière Jean Przyluski. Cf. PRZYLUSKI 1919, p. 365-429. Notons enfin que la dimension dynastique de l'héritage transmis à Kāśyapa s'exprime très bien dans d'autres textes de la tradition Mūlasarvāstivādin, et en particulier dans les *Anavataptagāthā*. Ce dernier texte désigne le grand disciple comme le « fils du roi de la Loi » (*putro... dharmarājño*). Cf. *AnG (W)* 79, v. 15.

<sup>85</sup> Comp. *Ayuwang zhuan* trad. PRZYLUSKI 1923, p. 258. Pour des allusions similaires dans les présentations de Śāriputra et Maudgalyāyana, voir *Divy* 395, 2, 16. Ce type de rhétorique est un poncif dans la littérature. À propos des réalisations innombrables des *buddha*, voir *Kośa* 416, 6-8 (chap. VII, *bhāṣya ad kār.* 34), trad. LA VALLÉE POUSSIN 1971-1972, vol. V, p. 84.

<sup>86</sup> Dans ce texte, qui constitue le chapitre 22 du *Livre de Zambasta*, les mots suivants sont mis dans la bouche de Maitreya (khot. *mātraa*), d'après la traduction de Ronald Emmerick : « <sup>6</sup>... He is the foremost *mahāśravaka* in the Śāsana of the Buddha Śākyamuni. He has maintained the twelve *dhutās* in full. He is very illustrious, powerful. He once in faith gave alms to a Pratyekasambuddha. Through these merits, he escaped from woes in the Śāsana of the Buddha Śākyamuni'. The Buddha will at that time speak in detail (*vāstarna*) of that previous life (*pūrvayoggu*). Then, many thousands of beings will go forth completely, will undertake *pravrajyā* ». Cf. Z 330-331, v. 301-303. Il est assez difficile d'évaluer le sens précis de khot. *pūrvayogga*, car l'on sait que des termes équivalents peuvent recouper des catégories d'écritures différentes. Cf. LENZ 2002, p. 92-100. Qu'il renvoie ici à la narration détaillée de l'ensemble de la carrière

déterminante pour l'offrande qui lui fera suite, de son insignifiance en regard de l'entité dont la présence est esquissée à grands traits.

La fonction édifiante de ce genre de portrait spirituel et son lien avec le complexe d'attitudes liées au culte du grand disciple au lieu de son inhumation, perceptible dans les textes narratifs, apparaît également dans le compte rendu et guide de pèlerinage qu'est le *Da tang xiyu ji* (T. 2087). C'est en effet le pèlerinage de Xuanzang au Kukkuṭapāda, le sanctuaire principal associé au grand disciple, qui occasionne l'incorporation dans le récit d'une biographie synthétique de Kāśyapa teintée de localismes<sup>87</sup>. Cette dernière passe brièvement en revue les vertus du grand disciple avant de focaliser son attention sur la période de sa carrière qui va du *parinirvāṇa* de Śākyamuni à l'avènement de Maitreya. Le fait que le résumé des hauts faits du grand disciple que présente notre inscription se plie, pour ainsi dire, au format des louanges commémoratives des pèlerins est confirmé par le \**Maitreyamahābodhisūtra* (T. 456). Tout comme le *Maitreyasamiti*, ce texte présente la visite de Maitreya et de sa communauté au Kukkuṭapāda, ce qui occasionne le panégyrique de Mahākāśyapa par le Buddha. La relation suivante de la carrière du grand disciple est, tant du point de vue du contenu que de la forme, la plus proche de celle de notre inscription. Elle lit dans la traduction de Watanabe Kaikyoku :

[Maitreya :] « Śākyamuni der Herr hat in den mit dem fünffachen Schmutz versehen bösen Welten die lebenden Wesen unterrichtet, und unter seinen 1250 Jüngern ist dieser der höchste im *dhuta*. Sein Körper ist goldfarben, und eine goldfarbene Gattin hat er verlassen, um Mönch zu werden und den *mārga* zu suchen. Am Tage und in der Nacht ist er fleißig gewesen, wie man das Feuer im Kopfe auslöscht. Er hat Mitleid empfunden mit den niedrigen und armen Wesen und sie immer durch sein *punya* errettet, um den Dharma lange in der Welt zu erhalten. Dieser Mann ist Mahā[k]āśyapa<sup>88</sup> ».

Comme dans notre inscription, la construction de ces stances, par accumulation de propositions relatives débouchant sur la mention finale de l'identité du personnage décrit, vient en renforcer la fonction édifiante. Le nom de Mahākāśyapa, ainsi mis en valeur, concentre dans sa plus simple expression ce qui définit et constitue l'entité commémorée par les propositions qui précèdent et suscite peut-être de manière plus aiguë la naissance d'une « pensée pellucide » (*prasanna-citta*) chez le fidèle.

On constate également que toutes les sources connues qui incorporent une synthèse de la geste de Kāśyapa ont en commun d'associer cette commémoration à son lieu d'inhumation. Le caractère interchangeable des récits narratifs et des personnages impliqués reflète des pratiques réelles, que vient nous confirmer la confrontation avec l'œuvre du pèlerin Xuanzang. Tous ces textes narratifs, sauf la relation du *Kunālāvadāna* qui relève de la geste aśokéenne, localisent ce lieu au Kukkuṭapāda et sont associés à l'avènement futur de

---

de Mahākāśyapa ou plus précisément et plus vraisemblablement à l'exposé de l'« association antérieure » avec un *pratyekabuddha*, une chose est claire : en usant de ce type de formules d'élimination l'auteur-compileur du *Livre de Zambasta* abrège une hagiographie au large prisme. Sur le *Maitreyasamiti* en général, voir récemment KUMAMOTO 2002.

<sup>87</sup> Cf. BEAL 1884, vol. II, 183-184 ; RONGXI 1995, p. 264-265. Tout à fait notoire est la description détaillée de l'ascension de la montagne sacrée par le disciple, afin de se laisser recouvrir par ses pics dans l'attente de la descente de Maitreya, ascension qui semble calquée sur celle qu'accomplit effectivement le pèlerin vers le *stūpa* sommital. Concernant les sources de cette biographie, voir les questions formulées dans SILK 2003, p. 197.

<sup>88</sup> Cf. LEUMANN 1919, p. 277. Deeg traduit, quant à lui, une large portion du passage, mais coupe une grande partie des phrases descriptives de Kāśyapa prononcées par Maitreya. Cf. DEEG 1999, p. 158.

Maitreya. Ce qui suivra illustrera la manière dont la prégnance de la figure de Mahākāśyapa dans le paysage sacré magadhéen repose sur la mise en place d'un complexe de croyances, associant les théories du déclin du Dharma, le mode particulier de préservation du grand disciple et l'avènement escompté de Maitreya<sup>89</sup>.

### 3.2. Une montagne-sépulcre « bénie »

Le fait que le culte rendu à Mahākāśyapa au Magadha apparaisse polarisé par la montagne qui en abrite la dépouille est confirmé par la dernière stance de notre inscription :

nirvṛtaḥ svam adhiṣṭhāya dehaṃ satvārtham eva yaḥ |  
gurupāde girau rāmye so 'yam ābhāti kāśyapaḥ || (3)

Lui qui s'est éteint en ayant perpétué son propre corps, pour le bien seul des êtres, à l'intérieur du charmant mont Gurupāda, celui-ci qui respandit, c'est Kāśyapa !<sup>90</sup>

Gurupāda est l'une des variantes toponymiques attestées de la montagne où Kāśyapa se rend pour entrer dans le *parinirvāṇa*, après avoir assumé sa tâche de successeur du Buddha Śākyamuni. Cet événement est, comme nous le verrons, généralement associé à la venue de Maitreya. Cette montagne est plus communément désignée dans la littérature primaire sous le nom de Kukkuṭapāda « Pied du Coq »<sup>91</sup>, ou de variantes qui en dérivent<sup>92</sup>, tandis que

<sup>89</sup> Les traductions chinoises sont à même de nous fournir un *terminus ad quem* pour la circulation de ce complexe légendaire, mais l'attribution douteuse du *Mile xiajeng jing* (T. 453) à Dharmarakṣa reporte la plus ancienne attestation solide à la traduction de l'\**Ekottarikāgama* par Dharmānandin et Zhu Fonian en 384-385 ap. J.-C., puis révisée par Gautama Saṅghadeva en 397-398. Cf. PÉRI 1911, p. 444 ; ZÜRCHER 1959, p. 204 ; LAMOTTE 1967, p. 105 ; DEEG 1999, p. 156. Faxian, qui a certainement connu l'œuvre de son contemporain, atteste du développement du culte de Kāśyapa au Kukkuṭapāda, même si la version qu'il donne de la légende est peu substantielle, fortement localisée et n'évoque pas du tout Maitreya. Sur ce problème, voir DEEG 2005, p. 467-470. Par ailleurs, la présence de la légende du *parinirvāṇa* dans la collection de Bairam Ali, estimée paléographiquement au V<sup>e</sup> s., atteste de la diffusion et de la grande diversité de la légende à cette époque et permet d'estimer que sa genèse advint à une date bien antérieure. Cf. VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA 2000, p. 23.

<sup>90</sup> Comp. CHHABRA 1940, p. 334 : « Who, after having assumed his [human] form solely for the sake of [delivering the mortal] beings, entered *nirvāṇa* on the charming hill of Gurupāda ; the very same Kāśyapa shines forth here. »

<sup>91</sup> Ce toponyme, bien que très fréquent, ne se retrouve pas dans les versions en langue indienne de la légende. Dans la version tibétaine du *Kṣudrakavastu* dans laquelle prend place la narration des événements postérieurs au *parinirvāṇa* de Śākyamuni, la montagne est toujours appelée *bya gag rkang*, dont l'antécédent est certainement *kukkuṭapāda* ou sa variante \**kurkuṭapāda*. Cf. bKa' 'gyur (Pékin) '*Dul ba*, vol. Ne, fol. 301a. C'est également le cas dans la version parallèle au *Maitreyāvadāna* du *Divyāvadāna*, préservée dans le *Bhaiṣajyavastu* de cette même collection. Cf. *ibid.*, vol. Ge, fol. 29a-b. Voir également OBERMILLER 1932, p. 86. La traduction chinoise de l'*Aśokāvadāna* ainsi que le *Gaoseng faxian zhuan* ne recensent également que ce toponyme. Cf. PRZYLUKI 1923, p. 331-33 ; BEAL 1869, p. 132 ; DEEG 2005, p. 558. Un fragment sanskrit du premier de ces textes, mentionnant le Kukkuṭārāma (orthographié [*k*][*u*][*kū*][*tārāma*]) a récemment été édité. Cf. WILLE 2005, p. 63. Voir les autres sources chinoises citées dans LAMOTTE 1944-1980, vol. I, p. 191-192. Le *Maitreyasamiti*, enfin, a la forme *kutkuṭapāda*. Cf. Z 332, v. 282. Cf. aussi DEEG 1999, p. 167-168.

<sup>92</sup> Étienne Lamotte dénombra dans le canon chinois trois textes. Dans le \**Maitreyamahābodhisūtra* (T. 456), l'auteur a nommé cette montagne *Lang zi* ou « Pied-du-Chien ». Ce nom semble résulter d'un original sanskrit fautif \**kukkurapāda*. Cf. LAMOTTE 1944-1980, vol. I, p. 191-192, n. 1. Cette forme, provenant probablement d'un développement intervocalique *t > r* (cf. VON HINÜBER 2001, § 201), se trouve dans l'*avadāna* de Bairam Ali. Cf. KARASHIMA & VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA, *en préparation*, fol. 49a, l. 3. Compte tenu de la proximité de leur nom, chien et coq ont été associés dans les listes animales. Cf. LAMOTTE, *op. cit.*, vol. II, p. 952. Les sources plus tardives ayant circulé en milieu Theravādin et qui

Gurupādaka apparaît dans le *Maitreyāvādāna*<sup>93</sup>. Les sources chinoises, qui font apparaître ces deux termes ensemble, insistent sur une antériorité du premier toponyme sur le second et il n'est pas improbable qu'il faille y voir l'indice d'une dérivation de *kukkuṭapāda* en *gurupāda*, ayant entraîné l'élaboration d'une seconde étymologie<sup>94</sup>. La localisation de cette montagne dans le Magadha a été l'objet d'un long débat, stimulé par les données contradictoires des sources chinoises, sans qu'aucune des solutions proposées ne soit pleinement convaincante<sup>95</sup>. Si l'identification du mont Gulpā paraît s'être imposée dans l'historiographie<sup>96</sup>, on s'étonne qu'aucun artefact archéologique associé au culte du grand disciple n'ait été mis au jour sur cette montagne<sup>97</sup> : on s'accordera avec Max Deeg à souhaiter que des fouilles archéologiques soient conduites à cette fin<sup>98</sup>, mais en attendant le doute persiste. Pour le moment, l'inscription de Silao est peut-être la source primaire qui nous en dit le plus long sur le culte de Kāśyapa en rapport avec la montagne sacrée, tant sa conception dépend d'un complexe de croyances associées à cette sépulture du grand disciple.

Placée, rappelons-le, à la suite de l'ensemble d'événements entourant le *parinirvāṇa* du Buddha auxquels renvoie le dernier hémistiche de la seconde *mandākrāntā*, la séquence *nirvṛtaḥ svam adhiṣṭhāya dehaṃ* nous place au cœur de la « disparition » toute particulière du

---

relatent le *nirvāṇa* de Kāśyapa, comme le *Mahāsampiṇḍanidāna* pāli et le *Brahmahākassapatheraṇṇibbān*, enregistrent le nom Kukkuṭasampāta. Ce terme qui est utilisé en pāli comme une indication de distance et signifiant, selon Margaret Cone (*DP*, s.v. *Kukkuṭa*), « no more than a cock's flight (from another village) ». Cf. SADDHATISSA 1975, p. 43 sv. ; LAGIRARDE 2006, p. 93-105. Sans rapport apparent avec les autres toponymes connus, le \**Mahāprajñāpāramitopadeśa* situe le *nirvāṇa* du grand disciple sur le « Pic du Vautour » (Gṛdhraṅkūṭa). Cf. LAMOTTE, *op. cit.*, vol. I, p. 191-192, n. 1.

<sup>93</sup> Cf. *Divy* 61, 20.

<sup>94</sup> La traduction chinoise du Vinaya des Mūlasarvāstivādin intègre la digression suivante sur le nom de la montagne : « On appelait autrefois (cette montagne) Pied du Coq. Depuis que le Vénérable y réside, on l'appelle pour cette raison : Pied du Vénérable. Il y a aussi sur le sommet l'empreinte du pied du Buddha. En sanscrit [entendons : en langue indienne], les expressions pied du Coq et pied du Vénérable se ressemblent. » Cf. PRZYLUKI 1914, p. 527. Comp. *Da tang xiyu ji* trad. BEAL 1884, vol. II, p. 142 ; RONGXI 1995, p. 264. Notons que le *Mémoire sur les religieux éminents* de Yijing fait apparaître alternativement les deux noms, mais jamais ensemble. Cf. CHAVANNES 1894 p. 47, 97, 119, 125. Il n'est pas impossible de conjecturer qu'à l'usage des locuteurs magadhéens, la seconde syllabe de *kukkuṭa* soit ainsi tombée à cause de sa similitude avec celle qui la précédait, pendant que le *ṭ* put évoluer en *r* comme vu n. 93. Quant à l'évolution assez rare de l'initiale *k* en *g*, on se reportera à l'exemple donné par Cousins de p. Gokulikas < skt. Kaukkuṭika. Cf. COUSINS 1992, p. 48-49.

<sup>95</sup> On ne peut ici que résumer brièvement la succession des identifications qui ont été proposées. Le général Cunningham proposa l'identification du toponyme avec Kurkihār où il se rendit en 1861 pour la première fois. Bien que critiqué par Samuel Beal et de façon définitive par Aurel Stein, ce dernier suggérant en retour une identification avec le mont Śobhnāth près d'Hasra Kōl, l'identification de Cunningham eut une grande postérité. Cf. CUNNINGHAM 1971a, p. 14-15 ; 1971b, p. 387-388 ; 1882, p. 4-6 ; BEAL 1869, p. 132, n. 1 ; STEIN 1901, p. 84-91 ; LAW 1938, p. 17 ; LAMOTTE 1958, p. 230-231, comp. *ibid.* 1944-1980, vol. I, p. 191-192, n. 1 ; SADDHATISSA 1975, p. 45. L'identification de Stein fut elle-même contestée quelques années plus tard par R.D. Banerji et T. Bloch dans un article en bien des points douteux mettant en avant le mont Gulpā. Cf. BANERJI 1906. Keith publia quatre ans plus tard les résultats de ses fouilles qui favorisaient l'identification de Stein. Cf. KEITH 1910. Ce dernier article est passé largement inaperçu.

<sup>96</sup> Cf. CHHABRA 1940, p. 331-332 ; PATIL 1963, p. 156-158 ; DHAMMIKA 1998. Récemment, Max Deeg qui n'a eu connaissance que des identifications proposées par Cunningham et Banerji, a apporté un argument à même de résoudre les contradictions entre les comptes rendus de Faxian et Xuanzang, ce qui pourrait favoriser l'hypothèse du Gulpā. Cf. DEEG 2005, p. 470-471 et réf. n. 2121-2122.

<sup>97</sup> On notera incidemment, en faveur de l'hypothèse oubliée du Śobhnāth, que lors des premières fouilles menées dans la vallée du Kōl par Beglar fut exhumé un morceau de bas relief portant une inscription mentionnant nommément Kāśyapa. La disparition de la pièce entre la campagne de Beglar et celle de Stein nous laisse avec une fruste et frustrante description. Cf. BEGLAR 1878, p. 105 ; STEIN 1901, p. 90 ; KEITH 1906, p. 63.

<sup>98</sup> Cf. DEEG 2005, p. 471, n. 2123.

grand disciple à l'intérieur du Gurupāda<sup>99</sup>. Le faisceau de sources relatives au motif complexe de l'*adhiṣṭhāna* de Kāśyapa est particulièrement ample, tant et si bien que rétrospective de son élaboration dans les sources narratives, épigraphiques et scolastiques ne peut être écrite ici<sup>100</sup>. Pour résumer la teneur, on voit apparaître dans des sources principalement Sarvāstivādin-Vaibhāṣika<sup>101</sup> la croyance selon laquelle Kāśyapa applique sur son propre corps, au moment de sa mort, un « pouvoir de perpétuation », pouvoir qui peut se manifester sous la forme d'une prise de « résolution » à valeur performative<sup>102</sup>. Le pouvoir lui-même et son expression sont qualifiés par le même terme *adhiṣṭhāna*, qui est ainsi traversé par un double sens analogue à celui de bénédiction. Ajoutons que presque tous les textes susceptibles d'avoir considéré le traitement du corps de Kāśyapa en des termes se rapportant au complexe sémantique de l'*adhiṣṭhāna* concordent avec notre inscription à désigner le personnage comme entré dans le *parinirvāṇa*<sup>103</sup>. Le traitement qui est fait du corps dans cette épigraphe diverge cependant de la façon dont il est décrit dans la plupart de ces textes. Ceux-ci mettent en œuvre un vocabulaire varié pour décrire que seule l'arcature osseuse<sup>104</sup> du grand disciple demeure préservée après sa mort<sup>105</sup>, conception qu'explique Vasubandhu par le fait que

<sup>99</sup> Ce mytheme de l'homme recouvert par la montagne est particulièrement présent dans le folklore indo-iranien et connaît nombre de prolongements dans le monde bouddhique. Cf. MUS 1990, p. 97-98, n. 1 ; p. 110-111 et n. 1. La légende de l'entrée de Bhāviveka dans le palais des Asura pour y attendre Maitreya n'est pas attestée en dehors de Xuanzang et semble beaucoup emprunter à celle de Mahākāśyapa, déjà pleinement constituée du vivant du maître Mādhyamaka. Cf. BEAL 1884, vol. II, p. 223-227 ; RONGXI 1995, p. 316-318. Voir aussi ECKEL 1992, p. 11-14. Un prolongement plus lointain se retrouve dans le complexe de croyances entourant la perpétuation de Kōbō Daishi au mont Kōya, qui est à l'origine du développement d'un des *ad sanctos* les plus vastes que l'homme ait connu. Voir SCHOPEN 1987, p. 123-125 et réf. citées n. 42-44.

<sup>100</sup> On trouvera une analyse plus détaillée de la question dans TOURNIER, à paraître. Le seul travail ayant accordé, jusqu'à présent, une certaine importance à ce motif crucial dans la légende de Kāśyapa est LÉVI 1929, p. 40-46.

<sup>101</sup> Cette conception apparaît dans l'*avadāna* de Bairam Ali. On la retrouve dans la \**Mahāvibhāṣa* (T. 1545) que reprennent l'*Abhidharmakośabhāṣya* (et *Vyākhyā*) ainsi que l'*Abhidharmadīpa*, établissant une continuité remarquable entre les sources canoniques, les sommes scolastiques et leurs commentaires. Cf. KARASHIMA & VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA, *en préparation*, fol. 49a, l. 4-5 ; LAMOTTE 1944-1980, vol. I, p. 191, n. 1 ; *Kośa* 428, 1-9 (chap VII, *kār.* 52ab), trad. LA VALLÉE POUSSIN 1971-1972, vol. V, p. 120 ; *Kośa* V660, 1 ; *Abhd* 402, 10-13 (chap. VII, v. 530 cd).

<sup>102</sup> David Seyfort Rugg dans un autre contexte scripturaire traduit le concept par l'expression suggestive « résolution déterminante ». Cf. RUEGG 1969, p. 45, n. 1. Voir aussi SCHERRER-SCHAUB 1994a, p. 256 et n. 32. Pour d'autres approches de cette notion essentielle, voir ECKEL 1992, p. 90-94 ; SCHOPEN 1999, p. 306 et n. 103 ; ELTSCHINGER 2001, p. 62-74.

<sup>103</sup> Il n'est donc pas question dans ces textes d'un prolongement de la vie du grand disciple, comme c'est le cas d'une autre famille textuelle, sur laquelle voir *infra*, n. 111 et TOURNIER, à paraître.

<sup>104</sup> Plusieurs composés, formés sur *asthī*, sont employés dans les relations parallèles de l'épisode pour désigner le squelette du grand disciple. Dans le passage de Vasubandhu apparaît *asthīsaṃkalā*, « chaîne d'os ». Sur ce terme, voir BHSD, s.v. Le *Divyāvadāna* emploie quant à lui l'expression *asthisaṃghāta*, qui peut se traduire « concrétion d'os ». Cf. *Divy* 60, 2, 22, 24 ; LAMOTTE 1944-1980, vol. I, p. 194. Notons qu'en pāli, la forme *aṭṭhī(ka)saṃghāta* est employée pour gloser *aṭṭhī(ka)saṃkhalikā*. Cf. CPD, s.v. *aṭṭhīkaṣaṃkhalikā*, *aṭṭhisaṃkhalikā*. Sur le rapport entre les termes *saṃghāta* / *saṃghāta* et *saṃghāṭī* dans la légende de Kāśyapa, voir les remarques de LÉVI 1929, p. 43-44. Enfin, l'*avadāna* de Bairam Ali se livre quant à lui à une description plus longue et précise de la dépouille : [...] *avagatamāṃsaṣaṇitāṃ ca me śarīraṃ kevalaṃ asthīyamtraṃ* [...], « ...et [puisse] mon corps, [devenu] un simple mécanisme osseux dépourvu de chair et de sang [...] » Cf. KARASHIMA & VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA, *en préparation*, fol. 49b, l. 1-2.

<sup>105</sup> Le *Maitreyāvadāna* emploie le terme *avikopīta*, « non-altéré » pour qualifier le squelette du grand disciple, terme dont le calque tibétain (*ma nyams pa*) se retrouve dans le vœu qu'il formule dans le *Kṣudrakavastu*. Cf. *Divy* 61, 21-24 ; bKa' 'gyur (Pékin), 'Dul ba, vol. Ne, fol. 302a, l. 1. La version chinoise est citée dans LÉVI 1929, p. 43. Voir également *Gaoseng faxian zhuan* trad. DEEG 2005, p. 558. Nous avons déjà rencontré le terme *avikopīta* à propos du corps du Buddha n'encourant pas les dommages causés par le salut de Kāśyapa aux autres divinités. Cf. *supra*, p. 9-10. La variante *avigopīta* se rencontre également dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* pour désigner le corps mort du Bhagavat. Cf. MPS III, 424, § 48.15 ; 428, § 49.15.

l'*adhiṣṭhāna* ne s'applique pas à ce qui n'est pas solide (*asthira*)<sup>106</sup>. L'épigraphe emploie le mot *deha* qui semble, par contraste, renvoyer à l'enveloppe corporelle de l'individu<sup>107</sup> sans distinction entre ses composantes putrescibles et solides. De son vivant, Kāśyapa est, en sa qualité d'*arhat*, désigné par l'expression formulaire *antimadehadhārin*<sup>108</sup>, « qui revêt son dernier corps »<sup>109</sup>. De façon analogue, dans le récit du *Kṣudrakavastu* qui décrit également l'*adhiṣṭhāna* du corps décédé de Kāśyapa, il n'est fait mention d'un squelette ni au moment de la prise de vœu de Kāśyapa, ni dans les épisodes impliquant Maitreya, mais le terme employé est constamment tib. *lus*, lequel rend communément skt. *kāya*, *śārīra*, mais aussi *deha*<sup>110</sup>. On

Cette forme est probablement le fruit d'un développement intervocalique *k > g*, peut-être par l'effet d'une confusion avec *vigopayati*, « découvrir ». Cf. *Mvy* § 9326 ; *BHSD*, s.v. *avikopita* ; comp. BAREAU 1971, p. 245. Sur le champ sémantique des dérivés de  $\sqrt{kup}$ , voir également HARA 2002-2003 ; 2005, en particulier p. 241-243. Notons également que la même expression *avikopita* apparaît à propos de la concrétion d'os ou de reliques (*asthisamghāta/śārīrasamghāta*) du Buddha Kāśyapa dans le récit narratif l'apparition de ses restes à Toyikā, dont le *Divyāvadāna* enregistre deux versions et le *Vinayavastu* des Mūlasarvāstivādīn préservé à Gilgit une. Cf. *Divy* 76-80 ; 465-479 ; *MSV* III/1, 73-79. Une autre version de cette légende multiforme, intégrée dans le Vinaya des Mahīśāsaka, affirme de la même manière, dans la traduction de Bateau, que les « reliques du corps de Kāśyapa étaient intactes ». Cf. BAREAU 1962, p. 259. Sur cet épisode, voir également SCHOPEN 1985, p. 19-22 ; STRONG 2004, p. 33-36. Étant donné que dans tous ces textes, le corps du Buddha ou du grand disciple n'a pas été consommé par le bûcher funéraire, il est probable qu'*avikopita* puisse plus précisément dans ce contexte renvoyer à l'absence d'altération par les flammes. Militant en ce sens, dans les récits du *parinirvāṇa* extraits du *Dīrghāgama* et du Vinaya des Dharmaguptaka, les expressions chinoises parallèles à *avikopita* dans le récit sanskrit, sont rendues « not yet cremated » et « still unburned » par Jonathan Silk. Cf. SILK 2006, p. 32-34 ; 41-42. Comp. WALDSCHMIDT 1944-1948, vol. II, p. 295-296. Cette absence d'altération préserve dans le cas du Buddha Kāśyapa une relique intégrale qualifiée d'*ekaghana*. Sur ce dernier terme, voir SKILLING 2005, p. 294-302. Le traitement fort analogue du corps du prédécesseur de Śākyamuni et de celui de son grand disciple contribue à mettre en lumière une circulation de motifs entre les légendes des deux homonymes. Pour un autre exemple apparenté à cette légende et associant les reliques du Buddha Kāśyapa à l'avènement du Buddha Maitreya, voir *Li yul lung bstan pa* dans EMMERICK 1967, p. 30-31. Max Deeg (1999, p. 167, n. 78) n'y voit quant à lui qu'une erreur de traduction.

106

Cf. *Kośa* 428, 3-6 (chap. VII) :

mṛtasyāpy asty adhiṣṭhānam (52a)

āryamahākāśyapādhiṣṭhānena tadasthisamkalāvasthānāt | tat tu nāsthiraśya

asthiraśya tu bhāvasya nāsty adhiṣṭhānam | āryakāśyapena māmsādīnām anadhiṣṭhānāt |

tadasthisamkalāvasthānāt] Ms de Murtuq, publié dans WILLE 1995, p. 165-166, n° 1743 ; *tadasthisamkalā*<sup>o</sup> ed.

« [Kārikā :] L'*adhiṣṭhāna* existe aussi chez le mort.

[Bhāṣya :] C'est le cas de l'*adhiṣṭhāna* de l'*ārya* Mahākāśyapa, parce que son squelette perdure. Cependant, [Kārikā :] [cela] ne [s'applique pas] à ce qui n'est pas dur.

[Bhāṣya :] Il n'y a pas d'*adhiṣṭhāna* de ce qui n'est pas dur, parce qu'il n'y a pas d'*adhiṣṭhāna* portant sur la chair etc. chez Mahākāśyapa. »

Comp. LA VALLÉE POUSSIN 1971-1972, vol. V, p. 120 ; ECKEL 1992, p. 91 et n. 68. Voir aussi *Abhd* 402, 10-13.

107

L'étymologie de ce terme contribue à montrer comment il renvoie initialement au contenant matériel de l'âme qui l'habite (*dehin*). Cf. KEWA, s.v. *deghdi*, *dehaḥ*. Voir aussi SW, s.v. : « [...] der Bewurf, der Umwurf, der Ueberkleidung der Seele bildet », ainsi que CDIAL, vol. I, p. 830.

108

Cf. not. *AnG(W)* 78, v. 13 ; *Nett* 141, 24-142, 1.

109

Le terme *deha* n'intervient pas ordinairement dans le vocabulaire bouddhique du cadavre. Le mot est complètement absent des versions indiennes du *Mahāparinirvāṇasūtra*, qui lui préfèrent les « équivalents fonctionnels » – l'expression est de Jonathan Silk – *śārīra* et *kāya*, alternant selon les textes, les locuteurs et les personnes désignés. Voir les textes cités en support des analyses de SCHOPEN 1991, p. 99-113 et SILK 2006, en particulier p. 8-11, 49-52.

110

Cf. *Mvy* § 3048. Cf. bKa' 'gyur (Pékin), '*Dul ba*, vol. Ne, fol. 300a, l. 7 – 301b, l. 5. Sur l'ensemble du passage, *lus* est employé sept fois en référence directe au corps de Kāśyapa, mort ou vivant, et une fois dans une remarque générale des disciples de Maitreya sur la petitesse du corps des hommes (*mi rnam ni lus*) en contraste de celui du Buddha Śākyamuni, désigné par le terme *sku*. Le *Maitreyāvadāna*, dont nous avons vu qu'il se réfère au corps mort de Kāśyapa avec le terme *asthisamghāta*, emploie dans une réflexion parallèle le terme *ātmabhāva* en référence au corps des hommes. Cf. *Divy* 62, 1.



comprend donc que, dans la mesure où le choix du terme ne fut pas purement motivé par des nécessités métriques, l'auteur de l'inscription a pu, comme les compilateurs du *Kṣudrakavastu*, se représenter le corps préservé par la vertu de l'*adhiṣṭhāna* comme complet, une conception qu'impliquent également les récits plaçant le *parinirvāna* du grand disciple à l'époque de Maitreya<sup>111</sup>. La pièce, lorsque l'on aura démontré qu'elle représenta très probablement une attitude post-*nirvāṇa* du disciple, viendra par retour contribuer à écarter la possibilité que le personnage ait été un squelette, vu le caractère charnu des fragments de membres conservés.

Ce corps préservé en vertu de l'*adhiṣṭhāna* jouit d'une qualité remarquable. La construction de l'inscription est telle que le verbe *ābhāti* peut s'appliquer à toutes les propositions qui précèdent. On peut également y lire une référence directe à la dérivation du terme Kāśyapa comme se rapportant à  $\sqrt{kāś}$ , signifiant briller, telle qu'elle apparaît dans la *Madhyavyutpatti*<sup>112</sup>. Il nous semble que *ābhāti* fait en outre référence au rayonnement du corps de Kāśyapa préservé au cœur du Gurupāda, tout en qualifiant sa représentation dans la pierre. Une croyance en l'existence de phénomènes lumineux associés au *stūpa* qui coiffe le sommet du Kukkuṭapāda est, en effet, rapportée par Xuanzang<sup>113</sup>. Ces deux expressions d'une croyance locale se concilient aisément, dès lors que l'on considère le rayonnement extérieur du sommet de la montagne couronnée d'un *stūpa* comme le relais ou le reflet du rayonnement émanant du dépôt qu'elle abrite<sup>114</sup>. Cet attribut rapproche le corps perpétué de Kāśyapa des reliques. L'identité fonctionnelle avec les dépôts de consécration est confirmée par un passage du *Kṣudrakavastu*, dans lequel Ānanda s'adresse de la sorte au roi Ajātaśatru, alors qu'il s'apprête à constituer un bûcher funéraire pour Kāśyapa<sup>115</sup> :

« Grand roi ! Ce [corps] sera préservé (*byin gyis brlabs pa*) jusqu'à l'Instruction de Maitreya [...] Ainsi, bien qu'il soit impossible d'incinérer ce corps préservé (*byin gyis rlabs pas lus*), un *stūpa* doit être construit au-dessus de lui. »

En d'autres termes, il n'est pas besoin de ce que, avec Bernard Faure, on pourrait s'autoriser à désigner la « transsubstantiation » du cadavre en reliques opérée par le bûcher funéraire<sup>116</sup>, car l'*adhiṣṭhāna* y pourvoit<sup>117</sup>. L'établissement du cadavre au cœur de la montagne, recouvert par ses pics, assure par conséquent la consécration du lieu, ce que le

<sup>111</sup> Cf. \**Ekottarikāgama* (T. 125) trad. DEEG 1999, p. 156 ; SILK 2003, p. 197-199 ; \**Maitreyamahābodhisūtra* trad. LEUMANN 1919, p. 276-278 ; Z 333-335.

<sup>112</sup> L'entrée Kāśyapa de ce manuel est traduite et commentée dans SCHERRER-SCHAUB 1992, p. 214-215.

<sup>113</sup> Cf. *Da tang xiyu ji* trad. BEAL 1884, vol. II, p. 144 : « Now, therefore, on the top of the mountain is a *stūpa* built. On quiet evenings those looking from a distance see sometimes a bright light as it were of a torch; but if they ascend the mountain, there is nothing to be observed. » Comp. RONGXI 1995, p. 262. Voir aussi ce qu'en dit Faxian, dans DEEG 2005, p. 558. L'injonction faite à Kāśyapa et à trois autres disciples, dans la \**Śāriputraparipṛcchā* / *She li fu wen jing* (T. 1465), de préserver la loi s'accompagne également d'une invitation à produire diverses manifestations à cette fin. La production d'une clarté en fait partie. Cf. LÉVI & CHAVANNES 1916, p. 194.

<sup>114</sup> Cf. MUS 1990, p. 208-10.

<sup>115</sup> Cf. bKa' 'gyur (Pékin), *Dul ba*, vol. Ne, fol. 301a, l. 8 sv. : *rgyal po chen po 'di ni byams pa'i gsung rab byung gi bar du byin gyis brlabs pa yin te* | [...] *des byin gyi rlabs pas lus 'di med* (corr. : *me*) *la bsreg par mi nus mod kyī* | *'on kyang 'di'i steng du mchod rten brtseg par bya'o* | On comparera la version chinoise traduite dans PRZYLUKI 1914, p. 527-528.

<sup>116</sup> Cf. FAURE 2003, p. 1130-1131.

<sup>117</sup> À cet égard, nous divergerions quelque peu avec l'affirmation de Gregory Schopen qui, entreprenant d'asseoir son opinion qu'il n'existe pas de connexion ancienne dans le bouddhisme indien entre la présence de reliques et un événement eschatologique, affirme que l'épisode du Kukkuṭapāda « has nothing to do with relics as such. » Cf. SCHOPEN 1987, p. 143, n. 47.



*stūpa* érigé en son sommet vient par suite prolonger et signifier<sup>118</sup>. On comparera à juste titre ce dispositif à la pratique d'enterrement de certains *saṃnyāsīn* dans des fosses pouvant être remplies de sel et au-dessus desquelles étaient, dans le cas des ascètes śivaïtes, érigé un *liṅga*<sup>119</sup>. Quant à la conception du corps de Kāśyapa telle qu'elle se fait jour dans les matériaux rassemblés autour de notre inscription, une similarité frappante existe avec les « corps de chairs » (ch. *rushen*) fruits d'une auto-momification qui se multiplient en Chine d'époque Tang<sup>120</sup>. Un exemple tout à fait caractéristique est celui fourni par le cas du maître *tāntrika* Śubhākārasīṃha, tel que nous le rapporte sa biographie par Zanning<sup>121</sup>. Avant son départ pour la Chine où il mourut à Lo-yang en 735, produisant une momie décrite d'une manière si familière à l'indianiste<sup>122</sup>, Śubhākārasīṃha avait lui-même, selon son biographe, rendu hommage au corps perpétué de Kāśyapa lors de son séjour au Magadha<sup>123</sup> :

« Then Shan-wu-wei (*i.e.*, Śubhākārasīṃha) fearlessly wandered through the wild plains and made pilgrimages to all the sacred spots. If he went to a place ones, he went three times. He entered Kukkuṭapāda Mountain, where he cut [the arhat] Mahākāśyapa's hair<sup>124</sup> and Avalokiteśvara laid hands on his head. »

On voit ici s'esquisser une continuité événementielle entre le pèlerinage auprès d'une momie indienne et la production en Chine d'un « corps de chair ». Il ressort de tout ceci que l'*adhiṣṭhāna* de Kāśyapa constitue un élément majeur dans la transformation du cadavre en relique intégrale<sup>125</sup> et la consécration consécutive du lieu qui l'abrite<sup>126</sup>. La diffusion de la

<sup>118</sup> À l'issue de l'épisode de Kāśyapa, le \**Mahāprajñāpāramitopadeśa* conclut à ce titre : « On sait par là que le Gṛdhrakūṭaparvata est un lieu béni et propice. » Cf. LAMOTTE 1944-1980, vol. I, p. 196.

<sup>119</sup> Cf. KANE 1968-1977, vol. IV, p. 229-231 ; BRONKHORST 2005, p. 55-57. Dans son tout récent article, Johannes Bronkhorst a déjà mis en présence les matériaux relatifs à l'enterrement des *saṃnyāsīn* et la synthèse relative à la fin de vie de Kāśyapa livrée par John Strong. Cf. BRONKHORST 2009 ; STRONG 1992, p. 62-64.

<sup>120</sup> Cf. FAURE 1991, not. p. 167 ; 1994, p. 1151-1153 ; SHARF 1992.

<sup>121</sup> L'auteur, actif au X<sup>e</sup> s., compila des sources plus anciennes. Cf. CHOU 1945, p. 248-251.

<sup>122</sup> L'explication donnée au fait que la dépouille du maître n'aurait souffert, dans un premier temps, aucune altération est que ce corps était « imbued with meditation and wisdom ». Cf. CHOU 1945, p. 271, n. 167 ; FAURE 2003, p. 1151. Une expression similaire est employée dans le *Ratnarāsīsūtra* pour désigner le corps vivant de Mahākāśyapa : 'di ni tshul khrims dang | ting nge 'dzin dang | shes rab kyis yongs su bsogs pa'i lus la bgo bgo ba'i chos gos so zhes. Jonathan Silk traduit : « This is an upper robe worn on a body perfumed by the precepts, concentration and wisdom ». Cf. SILK 1994a, p. 377, 495, § VII.16. La continuité terminologique entre, d'une part, le traitement du corps de Kāśyapa et Śubhākārasīṃha et, d'autre part, la description des reliques telle qu'elle apparaît dans nombre de documents indiens depuis le tournant de notre ère, est remarquable. Qu'on se rappelle, pour ne citer que l'exemple le plus célèbre, l'inscription de Senavarman qui décrit les reliques comme « saturated with virtue, saturated with concentration, wisdom, release, knowledge and sight » (g. *śīla(pari)bhavita samasiprañavimutiñānādra(śa)paribhavita*), pour reprendre la traduction de Richard Salomon. Cf. SALOMON 1986, p. 270. Sur l'inscription, voir VON HINÜBER, 2003. Sur cette formule, voir également FUSSMAN 1984, p. 39 ; 1993, p. 101 sv. ; SCHOPEN 1987, p. 125-128 ; 1994, p. 47-48 ; 1999, p. 294-296.

<sup>123</sup> Cf. CHOU 1945, p. 258.

<sup>124</sup> Le motif de la continuité du processus pileux apparaît également dans le cas de l'*arhat* de Wusha dont Xuanzang enregistre l'histoire. Cf. BEAL 1884, vol. II, p. 304-305 ; RONGXI 1995, p. 372. Selon Bernard Faure, « le leitmotiv des biographies de moines momifiés est que leur momie paraît vivante – du fait notamment que ses cheveux et ses ongles continuent à pousser. », Cf. FAURE 2003, p. 1151.

<sup>125</sup> Sur la place de l'*adhiṣṭhāna* dans la création de reliques dispersées (skt. *vaistārika*, p. *vitthārika*), voir *Ps* II, 122, 9-16, cit. SKILLING 2005, p. 295. Voir également le passage du *Maitreyamahāsīṃhanadasūtra*, trad. dans SCHOPEN 1999, p. 302.

<sup>126</sup> Notons que l'application de l'*adhiṣṭhāna* lui-même peut suffire à rendre un lieu sacré, comme en témoignent plusieurs hymnes aux huit *caitya* associés à la geste du Buddha Śākyamuni, dont le culte en tant que groupe constitué se fixe à l'époque Pāla. Cf. LÉVI 1937, p. 244-246 ; BAGCHI 1941, p. 224-228 ;

conception relative à son corps et le culte se mettant en place à son sépulcre ont ainsi pu servir d'arrière-plan à la qualification du grand disciple par l'expression *caityabhūta* (tib. *mchod rten du gyur pa*), un « authentique sanctuaire » si l'on suit Gregory Schopen<sup>127</sup>. On comprend alors comment le Gurupāda a pu constituer le centre culturel majeur du grand disciple au Magadha. C'est à ce lieu saint seul que se rattache explicitement l'inscription retrouvée à Silao, et c'est en relation aux pèlerinages qui y conduisent que la pièce considérée dans sa globalité prend sens, quelle qu'ait été sa localisation initiale<sup>128</sup>.

#### 4. La rencontre de Mahākāśyapa et Maitreya et la posture de la statue de Silao

Le Gurupāda saturé de la présence de Kāśyapa, comme un *stūpa* abritant les reliques de son maître l'est du Buddha<sup>129</sup>, est également le lieu d'événements futurs qui, en sanctifiant ce lieu comme par anticipation, doivent avoir aimanté les aspirations des fidèles. En recourant au terme *sat<t>vārtham*, l'auteur de l'inscription nous offre une percée vers la nature des attentes que le public fidèle instruit – par lui-même ou par un tiers – ayant accès à ces stances pouvait nourrir dans l'hommage qu'il rendait à Kāśyapa. La construction au double accusatif pour exprimer le but de l'*adhiṣṭhāna*<sup>130</sup>, pointe vers le rôle bénéfique pour les êtres que Mahākāśyapa assurera, par delà son extinction, au moment du pèlerinage de Maitreya au mont Gurupāda. En effet, cette visite présente, quel que soit le degré d'activité de Kāśyapa, sa découverte par Maitreya comme l'occasion d'un progrès décisif sur la voie de la libération par l'immense masse de fidèles qui constitueront la communauté du futur Buddha. Ce qui se

---

LEOSKO 1993-1994. Ceux-ci louent le *caitya* érigé à Vaiśālī précisément en ce qu'il commémore le rejet formel par le Buddha de ses *āyuhśamskāra*, après avoir déterminé la durée (*adhiṣṭhāya*) de ses *jīvitasamskāra*, fixant par là même l'heure de la grande extinction. Dans la version tibétaine de l'*Aṣṭamahāsthānacaityastotra*, on peut lire : *sku tshé 'du byed btang ba las || slar yang sku tshé byin brlabs pa || rnam grol yangs pa can gyi ni || byin brlabs mchod rten phyag 'tshal lo ||* Cf. NAKAMURA 1980, p. 263. La traduction du savant japonais, de même que celle plus ancienne de Bagchi, ne rend pas bien l'évocation d'une scène bien connue des sources anciennes. Cf. *MPS* II, 210, § 16 ; *Divy* 203, 7 ; *DN* II, 99, 7-11 ; 106, 21-24. Quant à la distinction des deux types de *samskāra*, voir *Kośa* 44 (chap. II, *kār*: 10a), trad. LA VALLÉE POUSSIN 1971-1972, vol. I, p. 122 et réf. n. 4.

<sup>127</sup> Cf. *Drum* 58, 3-7 ; SCHOPEN 2005b, p. 111. Voir aussi *id.* 1975, 149-151, 176-178. L'apparition de cette expression dans le contexte polémique de la *Drumakinnararājaparipṛcchā* ne saurait par conséquent être lue comme une simple figure littéraire, dissociée d'implications culturelles, quoiqu'en pense David Drewes. Cf. DREWES 2007, p. 106 et n. 5.

<sup>128</sup> La tentative de Chhabra de rattacher la pièce au sanctuaire de Bahuputraka où Kāśyapa rencontra pour la première fois son maître porte à caution. Certes, les versions du *Samyuttanikāya* et du *\*Samyuktāgama* (T. 99) situent ce sanctuaire entre Nālandā et Rājagṛha, ce qui pourrait renvoyer à une localité proche de Silao. *SN* II, 220, 4-6 ; *SILK* 2003, p. 185. Voir aussi *Th-a* III, 134, 6 ; *Spk* II, 197, 8. La version du *Mahāvastu* situe en revanche la scène à proximité de Rājagṛha, peut-être à cause d'une lacune dans la transmission du texte. Cf. *Mvu* III, 50, 17-19. Il demeure qu'au-delà de cette série de textes, nous ne possédons aucune donnée quant à la localisation d'un *caitya* associé à l'obtention de nombreux fils (*bahuputra*) en cet endroit, tandis que son homonyme de Vaiśālī est bien attesté par les sources littéraires et il est également figuré sur une stèle étiquetée d'Amarāvātī. Cf. GHOSH & SARKAR 1964-1965, p. 115. Comp. DEEG 2004. Notons enfin qu'aucune donnée interne à l'inscription ne permet de déceler un traitement privilégié de la scène de rencontre en regard des autres traits saillants de la carrière de Kāśyapa retenus par l'auteur. On n'y trouve pas l'effort d'ancrage géographique qui caractérise le dernier tableau dépeint par l'inscription.

<sup>129</sup> Cf. SCHOPEN 1987 ; 1988.

<sup>130</sup> L'auteur nous assure au passage de sa bonne connaissance de la terminologie scolastique. En effet, les deux raisons invoquées par Vasubandhu pour la préservation – aussi exprimée avec *adhīr'sthā* – des *āyuhśamskāra* par les *arhat* (*buddha* compris) sont précisément le bien des autres (*parahitārtha*) et la préservation du Dharma (*dharmasthiti*). Cf. *Kośa* 43, 25-26 (chap. II, *bhāṣya ad kār*: 10a), trad. LA VALLÉE POUSSIN 1971-1972, vol. I, p. 124. Voir aussi SCHERRER-SCHAUB 1994b, p. 724-725, n.102.

transmet entre Kāśyapa et la génération future ainsi que la nature et l'intensité du progrès spirituel des disciples varient selon les textes, mais les bienfaits auxquels Kāśyapa prend part sont partout présents<sup>131</sup>.

Au-delà des variantes nombreuses que les différents textes présentent dans la relation de l'épisode, un certain nombre d'événements fixes permettent d'en schématiser l'arcature narrative comme suit : (1) le disciple apparaît tout d'abord devant Maitreya et sa communauté ; (2) l'aspect, en particulier la petitesse de son corps, suscite l'étonnement, voire le mépris des disciples ; (3) Maitreya livre alors en réponse un éloge soutenu des qualités et accomplissements de Mahākāśyapa ; (4) ceci conduit l'assistance à réaliser l'*arhattva* ou à avancer significativement vers l'Éveil<sup>132</sup>. Comme nous l'avons vu<sup>133</sup>, le troisième de ces moments correspond étroitement, en particulier dans le \**Maitreyamahābodhisūtra*, au contenu des deux premières stances de notre inscription et à la forme générale de celle-ci. Le fait que cette scène d'éloge se trouve au cœur du processus salvifique de la future communauté, autrement dit que cette biographie synthétique contribue au progrès spirituel de son auditoire, est alors particulièrement significatif. On sait en effet, par des sources diverses, que l'une des aspirations majeures des dévots de Maitreya était de renaître dans sa communauté innombrable<sup>134</sup>. Étant donné qu'un moment crucial dans l'économie du salut de cette assemblée est, dans la famille textuelle qui nous concerne, occasionné par l'enseignement que suscite l'apparition de Kāśyapa, on comprend mieux comment les pèlerins se rendant au Kukkuṭapāda purent lui rendre hommage en souhaitant renaître dans la communauté de Maitreya<sup>135</sup>. Kāśyapa s'étant rendu accessible aux êtres au moyen de sa préservation corporelle, leur offre le « champ de mérite » (*puṇyakṣetra*) qui leur est nécessaire pour

<sup>131</sup> Cf. *Divy* 61-62 ; KARASHIMA & VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA, *en préparation*, fol. 49b, l. 5 ; PRZYLUKI 1914, p. 527-28 ; *Ayuwang zhuan* trad. PRZYLUKI 1923, p. 333-334 ; \**Mahāprajñāpāramitopadeśa* trad. LAMOTTE 1944-1980, vol. I, p. 195 ; Z 335 sv. Notons que la célèbre transmission de la robe de Śākyamuni à Maitreya n'est qu'un motif, certes majeur, mais non omniprésent, de cette rencontre. La robe n'apparaît ainsi pas du tout dans le *Divyāvadāna*, l'*Ayuwang zhuan* et le *Livre de Zambasta*, et n'est pas transmise au Buddha futur dans le \**Mahāprajñāpāramitopadeśa*. Il n'en est pas fait mention non plus dans l'inscription de Mahānāman. À propos de la transmission, par contamination, des qualités ascétiques dont Mahākāśyapa est le paragon, aux disciples de Maitreya, voir TOURNIER, *à paraître*.

<sup>132</sup> Un certain nombre de textes courts viennent contrevenir à la trame quaternaire ici dessinée. Le *Divyāvadāna* ne mentionne pas l'étonnement des disciples à la vue du squelette, insistant sur l'effroi salvateur (*saṃvega*) qui les frappe après l'intervention de Maitreya. Dans le texte du *Mūlasarvāstīvāda-Vinaya*, l'étonnement des disciples suit la présentation de Kāśyapa. Quant au motif flottant des manifestations miraculeuses de Kāśyapa, suivi de son éventuelle entrée en *parinirvāṇa* pour les textes qui le croient encore vivant, il apparaît soit avant la manifestation d'étonnement par les disciples de Maitreya (Z, \**Mahāprajñāpāramitopadeśa*), soit après (*Ayuwang zhuan*, *Da tang xiyu ji*). Dans le \**Maitreyamahābodhisūtra*, il intervient après l'éloge de Kāśyapa et la réalisation du salut de ses disciples.

<sup>133</sup> Cf. *supra*, p. 16.

<sup>134</sup> Cf. LAMOTTE 1958, p. 775 ; NATTIER 1988, p. 26-28. Voir également les aspirations du roi Duṭṭhagāmaṇi dans *Mhv* xxxii, § 81-83, p. 265 et le commentaire de ce passage dans MUS 1990, p. 322.

<sup>135</sup> On sait par son biographe Huili que Xuanzang, le plus illustre d'entre eux, était un fervent fidèle de Maitreya et aurait lui-même nourri cette aspiration de renaître à Tuṣita. Cf. not. BEAL 1911, p. 126 ; SASAGUCHI 1972-1973, p. 32 sv. ; MAYER 1992, p. 28-33. Voir aussi CHAVANNES 1894, p. 125. La montagne sacrée aimante aussi la dévotion des fidèles ne s'y déplaçant pas physiquement, comme l'illustre une inscription de Long Men datée de 648 ap. J.-C. Les commanditaires de cette inscription, conscients d'être nés « ou trop tôt [pour rencontrer Maitreya] ou trop tard [pour rendre hommage à Śākyamuni] », font inciser dans la falaise une niche avec une statue de Maitreya pour remédier à l'absence. L'éloge en vers qui lui est adressé, donné ici dans la traduction de Chavannes, illustre à merveille les scènes auxquelles les pieux donateurs aspirent « participer » : « Maintenant que [la statue] a été ciselée, maintenant qu'elle est achevée, elle va se lever, elle va frapper du pied la terre [...] Il semble que ce soit la réunion sous l'arbre aux fleurs de dragon [*nāgapuṣpa*, l'arbre d'éveil de Maitreya] ; il semble qu'on se promène sur la montagne du Pied du Coq [Kukkuṭapāda]. » Cf. CHAVANNES 1915, p. 346-348.

garantir une telle renaissance, dans laquelle son corps viendra précipiter leur cheminement vers la délivrance.

L'apparition de Mahākāśyapa (moment 1) est décrite de la manière suivante dans le \**Maitreyamahābodhisūtra*, traduit par Étienne Lamotte dans une de ses notes encyclopédiques<sup>136</sup> :

« En ce temps là, Maitreya, avec ses disciples [...] gravira la montagne du Lang tsi (skt. \**Kukkurapāda*) [...] Maitreya frappera alors la montagne avec deux doigts de la main et, comme un roi Cakravartin, ouvrira la porte d'une grande ville. [...] Alors le roi Brahmā, avec de l'huile au parfum céleste, oindra la tête de Mahākāśyapa et après cette opération, il frappera le grand gong (*gaṇḍī*) et soufflera dans la grande conque de la loi (*dharmasāṅkha*). Mahākāśyapa s'éveillera de la *nirodhasamāpatti* et, s'étant habillé, rejetant sur une épaule le vêtement supérieur (*ekāṃsam uttarāsaṅgaṃ kṛtvā*), **posant à terre le genou droit** (*dakṣiṇaṃ jānumaṇḍalaṃ pṛthivyāṃ pratiṣṭhāpya*), **à genoux et les mains jointes** (*añjaliṃ praṇamya*), il prendra la *saṃghāṭī* du Buddha Śākyamuni [dont il était le dépositaire] et l'offrira à Maitreya en disant : 'Le grand maître Śākyamuni, Tathāgata, Arhat et Samyaksambuddha, **lorsqu'il était sur le point d'entrer dans le Nirvāṇa**, m'a confié ce vêtement pour te l'offrir, ô Vénérable'. »

Ce passage a ceci de remarquable qu'il est le seul relatant un événement marquant de la carrière de Kāśyapa où celui-ci est dit adopter cette posture d'offrande<sup>137</sup>. Or, c'est rigoureusement la posture de sa représentation de Silao. De plus, le fait que cette attitude fut jugée suffisamment caractéristique pour représenter l'ensemble de la rencontre de Kāśyapa et Maitreya nous est confirmé par les représentations de Dun Huang et de sa région. La grotte no. 25 du complexe d'Anxi Yulinku porte en effet une fresque (**Pl. II, fig. 3**) dont les scènes correspondent à la trame narrative du *sūtra* maitreyen que nous venons de citer. Cette fresque remonte, semble-t-il, au IX<sup>e</sup> s. ap. J.-C.<sup>138</sup> et elle est donc *grosso modo* contemporaine de la pièce de Silao. Un autre exemple de la même période (**Pl. II, fig. 4**) se trouve dans la grotte no. 361 de Dun Huang, attestant de la fréquence du motif pictural. Dans ces deux cas, Kāśyapa, agenouillé devant Maitreya et sa suite, tient dans les deux mains une pièce d'étoffe qu'il tend en un geste d'offrande solennelle vers le Buddha. Maitreya tend son bras droit – ou, dans le cas de la fresque de la grotte no. 25, ses deux bras – vers le disciple, ce qui marque son acceptation du don. La comparaison de cette scène avec notre fragment de statuaire est éloquente et le fait que des légendes apparentées étaient en circulation, dans ces deux contrées et sur une partie importante du monde bouddhique, nous pousse à accepter l'idée que des modèles iconographiques aient pu être partagés. Alors que dans les grottes chinoises, la scène de transmission de la robe est toujours un élément d'une narration plus complexe, elle a pu être représentée de façon autonome à Silao. Dans le Japon du VIII<sup>e</sup> s. ap. J.-C., lequel connaît un afflux des écritures maitreyennes venues de Chine, une semblable option iconographique déterminait la représentation autonome de la transmission de la robe par Kāśyapa à Maitreya

<sup>136</sup> Cf. \**Maitreyamahābodhisūtra* trad. dans LAMOTTE 1944-1980, vol. I, p. 191, n. 1. Comp. LEUMANN 1919, p. 276.

<sup>137</sup> Remarquons toutefois que Kāśyapa est *dépeint* agenouillé dans certaines représentations d'une autre scène, à savoir les derniers hommages qu'il rend aux pieds de Śākyamuni avant sa crémation. Pour des exemples de Bāmiyān (grotte "F"= HIGUCHI 1983-1984, no. 372) et Qyzil, on se reportera à EBERT 1987, p. 171 sv. et fig. 12, p. 236-240 et pl. 36-37.

<sup>138</sup> Cf. BROCK 1998, p. 229 ; WANG 2002, p. 71. Sur les représentations de Maitreya et de sa communauté dans les grottes et sur les bannières de Dun Huang sur la période qui nous concerne, voir également SASAGUCHI 1972-1973.

sur une falaise du mont Kasagi<sup>139</sup>. À Bāmiyān, enfin, Deborah Klimburg-Salter a identifié un chaînon comparable dans les lignages de Buddha peints sur les falaises<sup>140</sup>. Si les choix de composition y sont différents et qu'on ne trouve pas dans les grottes de l'Hindu Kush une expression aussi explicite d'une passation de la robe qu'à Dun Huang, il est fort probable que le même attrait pour la mise en scène de la transmission de la charge du Dharma ait motivé toutes ces œuvres.

Notre enquête sur l'arrière-plan textuel de l'inscription et la mise au jour de parallèles iconographiques à la pièce fragmentaire de Silao concourent à nous faire penser que son dispositif culturel originel dut être déterminé par un complexe de conceptions centré sur la montagne-sépulcre du Gurupāda. Il nous paraît ainsi probable que la statue de Mahākāśyapa ait été initialement intégrée à un ensemble sculpté et placée en dépendance d'une figure centrale représentant Maitreya<sup>141</sup>. La statue agenouillée de Kāśyapa dut alors tenir dans ses mains un morceau d'étoffe représentant la *saṃghāṭī* de Śākyamuni<sup>142</sup>, et l'ensemble iconique figurer ce qui constitue incontestablement l'apogée de la carrière du grand disciple, le moment où il témoigne au sens fort de la succession de son maître passé et, partant, de la continuité du Dharma et de la reviviscence du Saṃgha. Sur le socle de la statue, la geste synthétique du grand disciple qui puise dans un registre de louanges associées à son centre de pèlerinage, joue son plein rôle d'édification en glorifiant le lustre passé et la puissance toujours accessible de Kāśyapa. En outre, les mots de l'épigraphe anticipent ceux qu'adressera Maitreya à sa communauté immédiatement après l'événement représenté dans la pierre, si bien que le dévot participe par avance à cette scène cruciale vers laquelle convergent ses vœux et qui en déterminera le salut.

<sup>139</sup> Sur cette représentation colossale, aujourd'hui détruite, ses sources et ses prolongements, voir BROCK 1998. Dans les sources visuelles japonaises rassemblées par l'auteur, Kāśyapa est représenté debout en attitude d'offrande. Cette posture, variante de la position agenouillée représentée à Silao et Dun Huang, correspond à la description de l'attitude adoptée par Kāśyapa au moment de son *adhīsthāna* dans la version des événements livrée par Xuanzang. Cf. LÉVI & CHAVANNES 1916, p. 196-197 ; RONGXI 1995, p. 265. Comp. BEAL 1884, p. 144.

<sup>140</sup> Le dit chaînon consiste en la présence récurrente d'un moine barbu dans une série iconographique mettant en scène la transmission de la robe dorée de Śākyamuni, représentée à Bāmiyān par une cape à trois points, au futur Buddha Maitreya qui serait figuré comme un Buddha couronné, arborant la robe monastique et le sceau du raisonnement (*vitarkamudrā*). Cf. KLIMBURG-SALTER 2005. Cette identification du moine barbu avec Kāśyapa est convaincante, mais le dédoublement de cette figure dans une série de la grotte "i" (=HIGUCHI 1983-1984, n° 530) demeure mystérieuse.

<sup>141</sup> La représentation sculptée du futur Buddha pourrait expliquer comment l'auteur de l'inscription, en accord avec les concepteurs de l'ensemble, a pu faire silence du nom de Maitreya dans ses stances, lesquelles se réfèrent de façon répétée à des événements qui l'impliquent.

<sup>142</sup> Comp. CHHABRA 1940, p. 327.

Pl. I, fig. 1 – 2

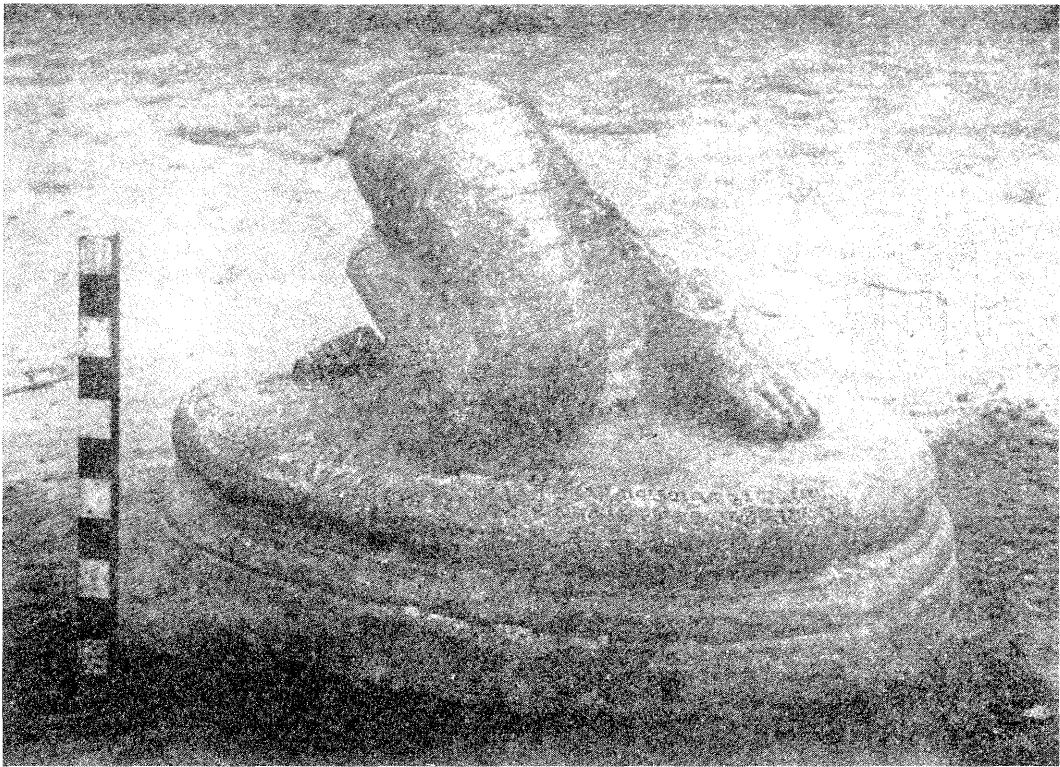
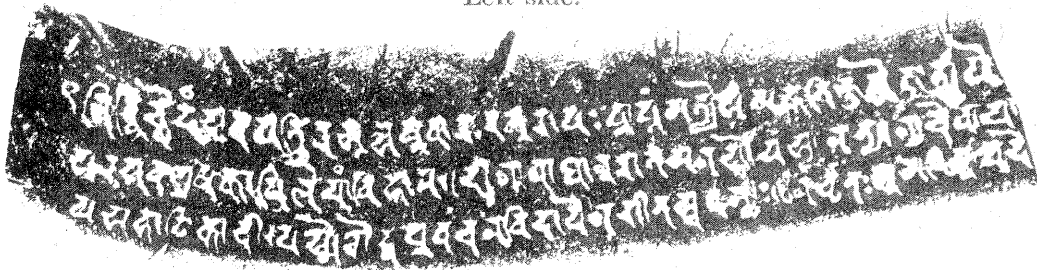


Fig. 1

Left side.



Right side.

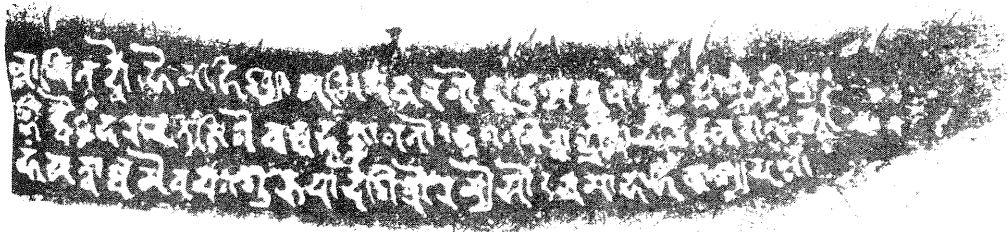


Fig. 2

Fig. 1 Base de statue représentant le grand disciple Mahākāśyapa agenouillé, retrouvée à Silao. Lieu de conservation inconnu. Photographie publiée dans CHHABRA 1935. Copyright : Archæological Survey of India.

Fig. 2 Estampage de l'inscription gravée sur le piédestal de la statue de Silao. Publié dans CHHABRA 1935. Copyright: Archæological Survey of India.



## Pl. II, fig. 3 – 4



Fig. 3



Fig. 4

Fig. 3 Détail d'une fresque représentant le \**Maitreyamahābodhisūtra* (T. 456) : transmission par Mahahāśyapa de la robe de Śākyamuni à Maitreya. Anxi Yulinku, grotte 25. Photographie publiée dans WANG 2002, pl. 49.

Fig. 4 Fresque représentant la transmission par Mahahāśyapa de la robe de Śākyamuni à Maitreya et la désintégration successive du grand disciple. Dun Huang, grotte 361. Photographie publiée dans WANG 2002, pl. 49.

## BIBLIOGRAPHIE

Conventions éditoriales :

¶ : symbole du Siddham.

[x] : *akṣara* abîmé ou difficilement lisible.

(x) : *akṣara* illisible supplée.

{{x}} : correction du lapon.

\* : signe du *virāma*.

x : correction éditoriale.

C : lecture adoptée par Chhabra.

Abréviations :

IAR = *Indian Archaeology – A Review*, New Delhi.

BHSD = EDGERTON, F., 1953, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol. 2 : *Dictionary*, New Haven.

BHSG = EDGERTON, F., 1953, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol. 1 : *Grammar*, New Haven.

CDIAL = TURNER, R. I., 1966, *A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages*, 2 vol., Londres.

CPD = TRENCKER, V. *et alii*, 1924, *A Critical Pāli Dictionary*, 3 vol., Copenhague.

DP = CONE, M., 2001, *A Dictionary of Pāli - Part I : a-kh*, Oxford.

DPPN = MALALASEKARA, G.P., 1974, *Dictionary of Pāli Proper Names*, 2 vol., 3<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1937-1938), Londres.

KEWA = MAYRHOFER, M., 1956-1980, *Kurzgefaßtes Etymologische Wörterbuch des Altindoarischen*, 4 vol., Heidelberg.

NSW = SCHMIDT, R., 1928, *Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch in kürzere Fassung von Otto Böthlink*, Leipzig.

PED = RHYS DAVIDS, T. W. & STEDE, W., 1921-1925, *Pali-English Dictionary*, Londres.

SED = MONIER-WILLIAMS, M., 1899, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford.

SW = BÖTHLINK O. & ROTH, R., 1855-1875, *Sanskrit-Wörterbuch*, Saint Pétersbourg.

Éditions de textes :

AAĀ = WOGIHARA U., 1932-1935, *Abhisamayālaṅkā'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥyā* (*Commentary on Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā*) by Haribhadra together with the text commented on, Part I, Tokyo (The Toyo Bunko).

Abhd = JAINI, P. S., 1977, *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, Patna (K.P. Jayaswal Research Institute).

AnG(W) = WILLE, K., 1990, *Die Handschriftliche Überlieferung des Vinayavastu der Mūlasarvāstivādin*, Stuttgart (Franz Steiner Verlag).

Ap = LILLEY, M. E., 1925-1927, *The Apadāna*, 2 vol., Londres (Pali Text Society).

AŚĀV = MUKHOPADHYAYA, S., 1963, *The Aśokāvadāna : Sanskrit Text Compared with Chinese Versions*, New Delhi (Sahitya Akademi).

AvK = DAS, S. C. & VIDYĀBHŪṢAṆA, H. M., 1888-1910, *Avadāna Kalpalatā, with its Tibetan version*, 2 vol., Calcutta.

Bhg : Voir sous SCHOPEN 1978.



- Bhī Vin (Mā-Lok)* = ROTH, G., 1970, *Bhikṣuṇī-Vinaya, including Bhikṣuṇī-Prakīrṇaka and a Summary of the Bhikṣu-Prakīrṇaka of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādin*, Patna (K.P. Jayaswal Research Institute).
- Devam* = NARAHARINĀTHA, Yogi, 1956, *Devamālāvamśāvalī*, Kathmandu (Gorakṣa Granthamālā 89).
- Dhp-a* = NORMAN, H. C., 1906, *The Commentary on the Dhammapada*, Londres (Pali Text Society).
- Divy* = COWELL, E. B. & NEIL, R. A., 1886, *The Divyāvadāna. A Collection of Early Buddhist Legends*, Cambridge (Cambridge University Press).
- DN* = RHYS DAVIDS, T. W. & ESTLIN CARPENTER, J. E., 1890-1911, *The Dīgha Nikāya*, 3 vol., Londres (Pali Text Society).
- Drum* = HARRISON, P., 1992, *Druma-kinnara-rāja-paripṛcchā-sūtra*, Tokyo (International Institute for Buddhist Studies).
- Ja* = FAUSBØLL, V., 1877-1896, *The Jātaka together with its Commentary*, 6 vol., Londres (Pali Text Society).
- Kośa* = PRADHAN, P., 1975, *Abhidharmakośabhāṣyaṃ of Vasubandhu*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1967), Patna (K.P. Jayaswal Research Institute).
- KośaV* = WOGIHARA, U., 1971, *Sputārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1932-1936), Tokyo (Sankibo).
- Lal* = HOKAZONO, K., 1995, *Raritavisutara no Kenkyu (Jokan)*, Tokyo (Daito Shuppansha).
- Mp* = WALLESER, M., 1973-1977, *Manorathapūraṇī. Buddhaghosa's Commentary of the Aṅguttara-nikāya*, 5 vol., 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1924-1956), Londres (Pali Text Society).
- MPS* = WALDSCHMIDT, E., 1950-1951, *Das Mahāparinirvāṇasūtra. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der Chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins*, 3 vol., Berlin (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften).
- MSV* = DUTT, N., 1942-1950, *Gilgit Manuscripts, vol. III. Mūlasarvāstivāda-vinayavastu*, 4 tomes, Srinagar & Calcutta.
- Mvu* = SENART, É., 1882-1897, *Le Mahāvastu, texte sanskrit publié pour la première fois et accompagné d'introduction et d'un commentaire*, 3 vol., Paris.
- Mvy* = SAKAKI, R., 1916-1925, *Mahāvvyūtpatti*, 2 vol., Kyoto.
- Nett* = HARDY, E., 1902, *The Nettī-pakaraṇa with Extracts from Dhammapāla's Commentary*. Londres (Pali Text Society).
- Ps* = WOODS, J.H. & KOSAMBI, D., 1922-1938, *Papañcasūdanī Majjhimanikāyaṭṭhakathā of Buddhaghosācariya*, 5 vol., Londres (Pali Text Society).
- SN* = FEER, L., 1884-1898, *Samyutta-nikāya*, 5 vol., Londres (Pali Text Society).
- SP* = KERN, H. & NANJIO B., 1908, *Saddharmapuṇḍarīka*, Saint Petersburg (Académie Impériale).
- Spk* = WOODWARD, F. L., 1929-1937, *Sāratthappakāsinī. Buddhaghosa's Commentary of the Samyutta-nikāya*, 3 vol., Londres (Pali Text Society).
- STTS* = CHANDRA, L., 1987, *Sarva-Tathāgata-Tattva-Saṃgraha*, Delhi (Motilal Banarsidass).
- SumAv* = IWAMOTO Y., 1968, *Sumāgadhāvadāna. A Buddhist Legend – Part One: Revised Sanskrit Text*, Tokyo (Tokai University).
- Th-a* = WOODWARD, F. L., 1940-1959, *Paramattha-dīpanī Theragāthā-aṭṭhakathā. The Commentary of Dhammapālācariya*, 3 vol., Londres (Pali Text Society).
- Ud* = STEINTHAL, P., 1885, *Udāna*, Londres (Pali Text Society).
- Vsū* = SANKRITYAYANA, R., 1981, *Vinayasūtra of Bhadanta Guṇaprabha*, Bombay (Bharatiya Vidya Bhavan).
- Z* = EMMERICK, R.E., 1968, *The Book of Zambasta : A Khotanese Poem on Buddhism*, Oxford (Oxford University Press).

### Études et traductions :

- AMAR, A. S., 2009, « Contextualising the Navel of the Earth : Sustenance and Religious Transformation of Buddhism in the Bodhgayā Region (Circa 300 BCE - 1200 CE) » Thesis submitted for the obtention of the Degree of Doctor of Philosophy (PhD), School of Oriental and African Studies, Department of History, University of London.
- BAGCHI, P. C., 1941, « The Eight Great Caityas and their Cult », *Indian Historical Quarterly* 17, p. 222-235.
- BANERJI, R. D. & BLOCH, T., « An Account of the Gurpa Hill in the District of Gaya, the probable site of Kukkuṭapādagiri », *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* 2/4, p. 77-83.
- BAPAT, P. V. & GOKHALE, V. V., 1982, *Vinayasūtra and Auto-Commentary on the Same by Guṇaprabha, Chapter I : Pravrajyāvastu*, Patna (K.P. Jayaswal Research Institute).
- BAREAU, A., 1962, « La construction et le culte des stāpa d'après les Vinayapiṅka », *BEFEO* 50, p. 229-274.
- BAREAU, A., 1971, *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapiṅka et les Vinayapiṅka anciens - II. Les derniers mois, le Parinirvāṇa et les funérailles*, vol. II, Paris.
- BAUTZE-PICRON, C., 1998, *The Art of Eastern Asia in the Collection of the Museum für Indische Kunst, Berlin – Inscriptions by G. Bhattacharya*, Berlin.
- BEAL, S., 1869, *Travels of Fa-Hian and Sung-Yun, Buddhist pilgrims, from China to India (400 A. D. and 518 A. D.)*, Londres (Trübner & Co.).
- BEAL, S., 1875, *The Romantic Legend of Śākya Buddha: From the Chinese-Sanscrit*. Londres (Trübner & Co.).
- BEAL, S., 1884, *Si-yu-ki. Buddhist Record of the Western World. Trans. from the Chinese of Hiuen-Tsiang*, 2 vol., Londres (Trübner & Co.).
- BEAL, S., 1911, *The Life of Xuanzang by the Shaman Hwui Li*, Londres (Keagan Paul, Trench, Trübner & Co.).
- BEGLAR, J. D., 1878, *Report of a Tour through the Bengal Provinces in 1872-1873*, Calcutta.
- BHATTACHARYA, G., 1988, « The New Pāla Ruler Mahendrapāla: Discovery of a Valuable Charter », *South Asian Studies* 4, p. 71-73.
- BHATTACHARYA, G., 1990, « A Puzzling Report on a British Museum Buddhist Pedestal Inscription », *South Asian Studies* 6, p. 39-42.
- BODHI, Bhikkhu, 2002, *The Connected Discourses of the Buddha (Saṃyutta-Nikāya)*, 2 vol., Boston (Wisdom Publications).
- BROCK, K.L., 1988, « Awaiting Maitreya at Kasagi », dans A. Sponberg & H. Hardacre (éd.), *Maitreya, the Future Buddha*, Londres, p. 215-247.
- BROADLEY, A. M., 1872, « The Buddhistic remains of Bihâr », *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 41/3, p. 209-312.
- BRONKHORST, J., 2005, « Les reliques dans les religions de l'Inde », dans L. Göhler (éd.), *Indische Kultur im Kontext. Rituale, Texte und Ideen aus Indien und der Welt*, Wiesbaden, p. 49-85.
- BRONKHORST, J., 2009, « Hendrik Kern and the body of the Buddha », *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 63/1, p. 7-27.
- CHAKRAVARTI, S. N., 1938, « Development of the Bengali Alphabet from the Fifth Century A.D. to the End of the Muhammadan Rule », *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. Letters* 4, p. 351-391.
- CHAVANNES, É., 1894, *Religieux éminents : Les religieux éminents qui allèrent chercher la Loi dans les pays d'Occident, par I-Tsing*, Paris (Ernest Leroux).

- CHAVANNES, É., 1910-1934, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois et traduits en français*, 4 vol., Paris (Ernest Leroux).
- CHAVANNES, É., 1915, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale. Tome 1 – 2<sup>e</sup> partie : la sculpture bouddhique*, Paris.
- CHHABRA, B.C., 1940, « Kasyapa Image inscription from Silao », *Epigraphia Indica* 25, p. 327-334.
- COWELL, E. B., 1894, « The *Buddha-karita* of Asvaghosha », dans F. M. Müller (éd.), *Buddhist Mahayana Texts*, Oxford (Clarendon Press).
- CHOU Y.-L., 1945, « Tantrism in China », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8/3-4, p. 241-332.
- COUSINS, L., 1992, « The 'Five Points' and the Origins of the Buddhist Schools », dans T. Skorupski (éd.), *The Buddhist Forum, vol. II*, Londres, p. 27-60.
- CUNNINGHAM, A., 1871a, *Archæological Survey of India. Four Reports made during the years 1862-63-64-65*, vol. I, Shimla.
- CUNNINGHAM, A., 1871b, *The Ancient Geography of India. I. The Buddhist Period*, Londres.
- CUNNINGHAM, A., 1882, *Report of an Archæological Survey of Bihar and Bengal*, Shimla.
- DAVIDSON, R. M., 1991, « Reflections on the Maheśvara subjugation Myth : Indic Materials, Sa-skyapa Apologetics and the Birth of Heruka », *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 14/2, p. 197-235.
- DEEG, M., 1999, « Das Ende des Dharma und die Ankunft des Maitreya. Endzeit und Neue-Zeit-Vorstellungen in Buddhismus mit einem Exkurs zur Kāśyapa-Legende », *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7, p. 145-169.
- DEEG, M., 2004, « Legend and Cult – Contributions to the History of Indian Buddhist Stūpas – Part 2 : The Stūpa of “Laying Down the Bows” », *Buddhist Studies Review* 21/2, p. 119-149.
- DEEG, M., 2005, *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle. Der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes*, Wiesbaden (Harrassowitz Verlag).
- DHAMMIKA, S., 1998, « Where Mahakassapa Waits », *The Middle Way* 72/4, p. 213-21.
- DREWES, D., 2007, « Revisiting the phrase “*sa prthīvipradeśāś caityabhūto bhavet*” and the Mahāyāna cult of the book », *Indo-Iranian Journal* 50, p. 101-143.
- DURT, H., 2004, « The Pregnancy of Māyā – III: Late Episods », *Journal of the International College of Postgraduate Buddhist Studies* 7, p. 55-72.
- DURT, H., 2006, « The *Shijiapu* of Sengyou : The first Chinese attempt to produce a critical biography of the Buddha », *Journal of the International College of Postgraduate Buddhist Studies* 10, p. 51-86.
- EBERT, J., 1987, *Untersuchungen zur ikonographischen Entwicklung von den indischen Anfängen bis nach China*, Stuttgart.
- ECKEL, M. D., 1992, *To See the Buddha. A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*, San Francisco.
- EITEL, E. J., 1888, *Handbook of Chinese Buddhism, being a Sanskrit-Chinese Dictionary*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1870), Hong-Kong.
- ELTSCHINGER, V., 2001, *Dharmakīrti sur les mantra et la connaissance du supra-sensible*, Vienne.
- ELTSCHINGER, V., 2007, *Penser l'autorité des écritures. La polémique de Dharmakīrti contre la notion brahmanique et orthodoxe d'un Veda sans auteur. Autour du Pramāṇavārttika I.213–268 et Svavṛtti*, Vienne.
- EMMERICK, R. E., 1967, *Tibetan Texts concerning Khotan*, Londres (Oxford University Press).

- FAURE, B., 1991, « Relics and Flesh Bodies : The Creation of Ch'an Pilgrimage Sites. » dans S. Naquin & Chün-fang Y. (éd.), *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley, p. 150-189.
- FAURE, B., 2003, s.v. Dato, *Hōbōgin* : *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, fasc. VIII, p. 1127-1158.
- FLEET, J. F., 1888, *Inscriptions of the Early Gupta Kings and their Successors. Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. III*, Calcutta.
- FUSSMAN, G., 1984, « Nouvelles Inscriptions Śaka (II) », *BEFEO* 73, p. 31-46.
- FUSSMAN, G., 1993, « L'indo-grec Ménandre ou Paul Demiéville revisité », *JA* 281/1-2, p. 61-138.
- GHOSH, A. & SARKAR, H. 1964-1965, « Beginnings of Sculptural Art in South-East India : A Stele from Amarāvati », *Ancient India: Bulletin of the Archaeological Survey of India* 20-21, p. 168-77.
- HARA M., 2002-2003, « A Note on the Sanskrit Word *kopa* », *Orientalia Suecana* 51-52, p. 165-188.
- HARA M., 2005, « A Note on Pali *akuppa* », dans L. Göhler (éd.), *Indische Kultur im Kontext. Rituale, Texte und Ideen aus Indien und der Welt. Festschrift für Klaus Mylius*, Wiesbaden, p. 229-246.
- HIGUCHI T., 1983-1984, *Bāmiyān. Art and Archaeological Researches on the Buddhist Cave Temples in Afghanistan 1970-1978*, 4 vol., Dohosha.
- VON HINÜBER, O., 2001, *Das ältere Mittelindisch im Überblick*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1986), Vienne.
- VON HINÜBER, O., 2003, *Beiträge zur Erklärung der Senavarman-Inschrift*, Mayence.
- HUNTINGTON, S. L., 1984, *The « Pāla-Sena » Schools of Sculpture*, Leiden.
- IYANAGA N., 1983, s.v. Daijizaiten, *Hōbōgin*, fasc. VI, p. 713-765.
- JONES, J. J., 1949-1956, *The Mahāvastu. Translated from the Buddhist Sanskrit*, 3 vol., Londres (Luzac & Co.).
- KANE, P. V., 1968-1977, *History of the Dharmaśāstra*, 5 vol., 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1930-1962), Poona.
- KARASHIMA S. & VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA, M. I., en préparation, *The Avadāna Anthology from Bairam Ali, Turkmenistan. Romanized Text and Translation*, Tokyo (International Research Institute for Advanced Buddhism).
- KEITH, A. W., 1910, « Notes on some Buddhist Remains in Magadha », *Bengal, Past and Present* 6, p. 57-68.
- KIELHORN, F., 1888, « A Buddhist Stone Inscription from Ghosrawa », *Indian Antiquary* 17, p. 307-312.
- KLIMBURG-SALTER, D., 2005, « Mahākāśyapa and the art of Bāmiyān », dans C. Jarrige & V. Lefèvre (éd.), *South Asian Archaeology 2001, Proceedings of the Sixteenth International Conference of the European Association of South Asian Archaeologists held in Collège de France, Paris, 2-6 July 2001*, Paris, vol. II, p. 535-550.
- KUMAMOTO H., 2002, « The *Maitreya-samiti* and Khotanese », conférence présentée au Symposium franco-japonais « Interactions et translations culturelles en Eurasie » – « Dynamic Interactions of Cultures in Eurasia », Université de Tokyo et École Pratique des Hautes Études, Paris, 12-13 décembre 2002. Version électronique disponible à l'adresse : [http://www.gengo.l.u-tokyo.ac.jp/~hkum/pdf/Maitreya\\_Paris.pdf](http://www.gengo.l.u-tokyo.ac.jp/~hkum/pdf/Maitreya_Paris.pdf)
- LAGIRARDE, F., 2006, « The Nibbāna of Mahākassapa the Elder : Notes on a Buddhist Narrative Transmitted in Thai and Lao Literature », dans F. Lagirarde & P.C. Koanantakool (éd.), *Buddhist Legacies in Mainland Southeast Asia. Mentality, Interpretations and Practices*, Paris-Bangkok, p. 79-112.
- LAMOTTE, É., 1944-1980, *Le traité de la grande vertu de sagesse (Mahāprajñāpāramitā Śāstra)*, 5 vol., Louvain-la-Neuve (Institut Orientaliste).

- LAMOTTE, É., 1958, *Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère Śāka*, Louvain-la-Neuve.
- LAMOTTE, É., 1967, « Un sutra composite de l'Ekottaragama », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30/1, p. 105-116.
- LA VALLÉE POUSSIN, L. (DE), 1971-1972, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd., 1923-1931) Bruxelles (Institut belge des hautes études chinoises).
- LAW, B.C., 1938, *Rājagṛha in Ancient Literature*, Delhi.
- LENZ, T., 2002, *A New Version of the Gāndhārī-Dharmapada and a Collection of Previous-Birth Stories: BL Fragments 16 + 25*, Seattle (University of Washington).
- LEOSHKO, J., 1993-1994, « Scenes of the Buddha's Life in Pāla Period Art », *Silk Road Art and Archaeology* 3, p. 251-276.
- LEUMANN, E., 1919, *Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten*, Strasbourg.
- LÉVI, S., 1905-1908, *Le Népal. Étude historique d'un royaume hindou*, 3 vol., Paris.
- LÉVI, S., 1929, « L'inscription de Mahānāman à Bodhgaya : Essai d'exégèse appliquée à l'épigraphie bouddhique », dans *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, Cambridge, p. 35-47.
- LÉVI, S., 1932, « Maitreya le Consolateur », dans *Études d'Orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier*, vol. II, Paris, p. 355-402.
- LÉVI, S., 1937, « Une poésie inconnue du roi Harṣa Çîlāditya », dans *Mémorial Sylvain Lévi*, Paris, p. 244-254.
- LÉVI, S. & CHAVANNES, É., 1916, « Les seize arhat protecteurs de la Loi. », *JA* 8, p. 5-50, 189-304.
- LOPEZ, D. S. (JR.), 2004, « The Ambivalent Exegete : Hodgson's Contributions to Buddhist Studies », dans David Waterhouse (éd.), *The Origins of Himalayan Studies : Brian Houghton Hodgson in Kathmandu and Darjeeling, 1820 to 1858*, Londres, p. 49-76.
- MAJUMDAR, N. G., 1926, *Nālandā Copper-Plate of Devapāladeva*, Calcutta.
- MARTINI, G., 1973, « *Brapaṃsukūlānisamsaṃ* », *BEFEO* 40, p. 55-78.
- MAYER, A. L., 1992, *Xuanzang's Leben und Werk*, Wiesbaden.
- MUS, P., 1939, *La lumière sur les Six Voies. Tableau de la transmigration bouddhique d'après des sources sanskrites, pāli, tibétaines et chinoises en majeure partie inédites*, Paris.
- MUS, P., 1990, *Barabudur : esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd., 1935), Paris.
- NAKAMURA H., 1980, « The *Aṣṭamahāsthānacaityastotra* and the Chinese and Tibetan versions of a text similar to it », dans *Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*, Louvain-la-Neuve, p. 259-265
- NATTIER, J., 1988, « The Meanings of Maitreya Myth : A Typological Analysis », dans A. Sponberg & H. Hardacre (éd.), *Maitreya, the Future Buddha*, Londres, p. 23-47.
- NATTIER, J., 1991, *Once upon a future time. Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley.
- NATTIER, J., 2003, *A Few Good Men. The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchāsūtra)*, Honolulu.
- OBERMILLER, E., 1932, *History of Buddhism (Chos-ḥbyung) by Bu-ston, II. Part : The History of Buddhism in India and Tibet*, Heidelberg.
- PATIL, D. R., 1963, *The Antiquarian Remains in Bihar*, Patna.
- PÉRI, N., 1911, « Recension de Matsumoto B., *Miroku jōdo ron*, Tokyo (Heigo shuppansha), 1911 », *BEFEO* 11, p. 439-458.
- PRZYLUCKI, J., 1914, « Le nord-ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin et les textes apparentés », *JA* 4, p. 493-568.

- PRZYLUSKI, J., 1919, « Le *parinirvāṇa* et les funérailles du Buddha (suite) », *JA* 13, p. 365-429.
- PRZYLUSKI, J., 1923, *La légende de l'empereur Aśoka dans les textes indiens et chinois (Aśoka-avadāna)*, Paris.
- PRZYLUSKI, J., 1926, *Le concile de Rājagṛha. Introduction à l'histoire des canons et des sectes bouddhiques*, Paris.
- RAMESH, K.V. (éd.), 1984, *Svasti Śrī. Dr. B. Ch. Chhabra Felicitation Volume*, Delhi.
- RENOU, L., 1996, *Grammaire sanskrite*, 3<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1961), Paris.
- ROERICH, G. N., 1949, *The Blue Annals*, Calcutta.
- RONGXI, L., 1995, *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*, Berkeley (Numata Center for Buddhist Translation and Research).
- RUEGG, D. S., 1964, « Sur le rapport entre le bouddhisme et le 'substrat religieux' indien et tibétain », *JA* 252, p. 77-95.
- RUEGG, D. S., 1969, *La théorie du tathāgatagarbha et du goṭra. Études sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme*, Paris.
- RUEGG, D. S., 2001, « A note on the Relationship between Buddhist and 'Hindu' divinities in Buddhist Literature and Iconology, the *laukika/lokottara* Contrast and the Notion of Indian 'religious substratum' », dans R. Torrella (éd.), *Le Parole e i Marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno*, vol. II, Rome, p. 735-742.
- RUEGG, D. S., 2008, *The Symbiosis of Buddhism with Brahmanism/Hinduism in South Asia and of Buddhism with 'Local Cults' in Tibet and the Himalayan Region*, Vienne.
- SADDHATISSA, H., 1975, *The Birth Stories of the Ten Bodhisattas and the Dasabodhisattupattikathā*, Londres (Pali Text Society).
- SALOMON, R., 1986, « The Inscription of Senavarma, King of Oḍi », *Journal of Indian Philosophy* 29, p. 261-293.
- SALOMON, R., 1998, *Indian Epigraphy : A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the other Indo-Aryan Languages*, New York.
- SALOMON, R., 2008, *Two Gāndhārī Versions of the Songs of Lake Anavatapta: British Library Kharoṣṭhī Fragment 1 and Senior Fragment 14*, Seattle (University of Washington).
- SANDER, L. & WALDSCHMIDT, E., 1985, *Sanskrihandschriften aus den Turfanfunden*, vol. V, Wiesbaden (Franz Steiner Verlag).
- SASAGUCHI, R., 1972-1973, « A dated Painting from Tun-huang in the Fogg Museum », *Archives of Asian Art* 26, p. 26-49.
- SCHERRER-SCHAUB, C. A., 1992, « Qu'y a-t-il au programme de la classe de philologie bouddhique ? », dans Ihara S. & Yamaguchi Z. (éd.), *Tibetan Studies. Proceedings of the 5<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Narita 1989*, vol. I, Naritasan, p. 209-220.
- SCHERRER-SCHAUB, C. A., 1994a, « Tendance de la pensée de Candrakīrti, Buddhajñāna et Jinakriyā », dans T. Skorupsky & U. Pagel (éd.), *The Buddhist Forum, vol. III: Papers in honour and appreciation of Prof. David Seyfort Ruegg's contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies*, Londres, p. 249-272.
- SCHERRER-SCHAUB, C. A., 1994b, « Some *dhāraṇī* written on paper functioning as *dharmakāya* relics. A tentative approach to PT 350 », dans P. Kvaerne (éd.) *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies – Fagernes, 1992*, vol. II, Oslo, p. 711-727.
- SCHERRER-SCHAUB, C. A., 2001, « Contre le libertinage. Un opuscule de Tabo adressé aux tantristes hérétiques ? », dans Raffaele Torella (éd.), *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno*, vol. II, Rome, p. 693-733.
- SCHERRER-SCHAUB, C. A., 2007, « Immortality extoled with Reason : Philosophy and Politics in Nāgārjuna », dans B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic, M. T. Much & H. Tauscher (éd.),

- Pramāṇakīrti. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70<sup>th</sup> Birthday*, vol. II, Vienne, p. 757-793.
- SCHERRER-SCHAUB, C. A., 2009, « Copier, interpréter, transformer, représenter ou Des modes de la diffusion des Écritures et de l'écrit dans le bouddhisme indien » dans G. Colas & G. Gerschheimer, *Écrire et transmettre en Inde classique*, Paris, p. 151-172.
- SCHOPEN, G., 1975, « The phrase *sa pṛthīvipradeśāś caityabhūto bhavet* in the *Vajracchedikā* : Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna », *Indo-Iranian Journal* 17, p. 147-181 (à présent dans SCHOPEN 2005a, p. 25-62).
- SCHOPEN, G., 1978, « The *Bhaiṣajyagurusūtra* and the Buddhism of Gilgit », Thesis Submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the Australian National University, Canberra.
- SCHOPEN, G., 1985, "Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit", *Studien zur Indologie on Iranistik* 10, p. 9-47 (à présent dans SCHOPEN 1997, p. 23-55).
- SCHOPEN, G., 1987, « Burial *Ad Sanctos* and the Physical Presence of the Buddha in Early Indian Buddhism. A study in the Archeology of Religions », *Religion* 17, p. 193-225 (à présent dans SCHOPEN 1997, p. 114-147).
- SCHOPEN, G., 1988, « On the Buddha and His Bones. The conception of a Relic in the Inscriptions from Nāgārjunikoṇḍa », *Journal of the American Oriental Society* 108, p. 527-537 (à présent dans SCHOPEN 1997, p. 148-164).
- SCHOPEN, G., 1991, « Monks and the Relic Cult in the *Mahāparinibbāna-sutta*, an old Misunderstanding in Regard to Monastic Buddhism », dans P. Granoff & K. Shinohara, *From Benares to Beijing : Essays on Buddhism and Chinese Religion*, Oakville, p. 187-201 (à présent dans SCHOPEN 1997, p. 99-113).
- SCHOPEN, G., 1992, « On avoiding Ghosts and social Censure : Monastic Funerals in the *Mūlasarvastivāda-vinaya* », *Journal of Indian Philosophy* 20/1, p. 1-39 (à présent dans SCHOPEN 1997, p. 204-237).
- SCHOPEN, G., 1994, « Ritual Rights and Bones of Contention: More on Monastic Funerals and Relics in the *Mūlasarvastivāda-vinaya* », *Journal of Indian Philosophy* 22, p. 31-80.
- SCHOPEN, G., 1997, *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu.
- SCHOPEN, G., 1999, « The Bones of the Buddha and the Business of a Monk : Conservative monastic values in an early Mahāyāna polemical Tract », *Journal of Indian Philosophy* 27, p. 279-324 (à présent dans SCHOPEN 2005a, p. 63-107).
- SCHOPEN, G., 2004, « On Buddhist Monks and Dreadful Deities: Some Monastic Devices for Updating the Dharma », dans H. W. BODEWITZ & MINORU HARA (ed.), *Gedenkschrift J. W. De Jong*, Tokyo, p. 161-184.
- SCHOPEN, G., 2005a, *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India*, Honolulu.
- SCHOPEN, G., 2005b, « On Sending the Monks Back to Their Books : Cult and Conservatism in Early Mahāyāna Buddhism », dans SCHOPEN 2005a, p. 108-153.
- SHARF, R. H., 1992, « The Idolization of Enlightenment : On the Mummification of Ch'an Masters in Medieval China », *History of Religions* 32, p. 1-31.
- SHASTRI, H., 1923-1924, « The Nālandā Copper-plate of Devapāladeva », *Epigraphia Indica* XVII, p. 310-327.
- SHASTRI, H., 1942, *Nālandā and its Epigraphical Material*, Delhi (Archeological Survey of India).
- SILK, J. A., 1994a, « The Origins and Early History of the *Mahāratnakūṭa* Tradition of Mahāyāna Buddhism with a Study of the *Ratnarāśīsūtra* and Related Materials », Dissertation submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Michigan, Ann Arbor.

- SILK, J. A., 1994b, *The Heart Sūtra in Tibetan. A critical edition of the two recensions contained in the Kanjur*, Vienne (Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien).
- SILK, J. A., 2002, « Cui Bono ? or Follow the Money : Identifying the Sophist in a Pali Commentary », dans Tada K. *et alii* (éd.), *Buddhist and Indian Studies in Honor of Pr. Sodo Mori*, Tokyo, p. 129-183.
- SILK, J. A., 2003, « Dressed for success : the Monk Mahākāśyapa and strategies of legitimation in earlier Mahāyāna Buddhist Scriptures », *JA* 291/1, p. 173-219.
- SILK, J. A., 2006, *Body Language. Indic śārīra and Chinese shèlì in the Mahāparinirvāṇa-sūtra and Saddharmapuṇḍarīka*, Tokyo.
- SIRCAR, D. C., 1975-1976, « Indological Notes – R.C. Majumdar Chronology of the Pāla Kings », *Journal of Ancient Indian History* 9, p. 209-210.
- SKILLING, P., 2005, « Cutting across Categories : The Ideology of Relics in Buddhism », *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2004*, p. 269-322.
- STEIN, M. A., 1901, « A Tour in South Bihār and Hazāribāgh », *Indian Antiquary* 30, p. 54-63, 81-97.
- STEINKELLNER, E., 1999, « Notes on the Function of two 11<sup>th</sup> century inscriptional sūtra text in Tabo : *Gandavyūhasūtra* and *Kṣitigarbhasūtra* », dans C. A. Scherrer-Schaub & E. Steinkellner (éd.), *Tabo Studies II*, Rome, p. 243-274.
- STRONG, J. S., 1983, *The Legend of King Aśoka*, Princeton.
- STRONG, J. S., 1992, *The Legend and Cult of Upagupta. Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*, Princeton.
- STRONG, J. S., 2004, *Relics of the Buddha*, Princeton-Oxford.
- TOURNIER, V., à paraître, « The Elder Mahākāśyapa, His Orthodox Lineage, and the Wish for Buddhahood: Some Considerations on and around the Bodhgayā Inscriptions of Mahānāman », dans T. Sen (ed.), *Buddhism Across Asia: Networks of Material, Intellectual and Cultural Exchange*, Singapour.
- TSUKAMOTO K., 1996, *Indo Bukkyō Himei no Kenkyū (A Comprehensive Study of the Indian Buddhist Inscriptions)*, 2 vol., Kyoto.
- VEYNE, P., 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris.
- VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA, M. I., 2000, « A Sanskrit Manuscript on birch-bark from Bairam Ali: II. Avadānas and Jātakas (Part I) », *Manuscripta Orientalia* 6/3, p. 23-32.
- WALDSCHMIDT, E., 1944-1948, *Die Überlieferung von Lebensende des Buddha : Eine vergleichende Analysis des Mahāparinirvāṇasūtra und seiner Textentsprechungen*, 2 vol., Göttingen.
- WANG H., 2002, *Mile jing huajuan (Livret des peintures du Maitreya-sūtra)*, Hong-Kong.
- WILLE, K., 1995, *Sanskrihandschriften aus den Turfanfunden*, vol. VII, Stuttgart (Franz Steiner Verlag).
- WILLE, K., 2005, « Some recently identified Sanskrit Fragments from the Stein and Hoernle collections in the British Library », *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2004*, p. 47-79.
- YONEZAWA Y. et alii, 2001, *Facsimile edition of a collection of Sanskrit palm-leaf manuscripts in Tibetan dBu med script*, Tokyo.
- YUYAMA A., 2001, *The Mahāvastu-Avadāna in Old Palm-Leaf and Paper Manuscripts*, 2 vol., Tokyo.
- ZÜRCHER, E., 1959, *The Buddhist Conquest of China*, 2 vol., Leiden.



## Corrigenda

|                |  |
|----------------|--|
| p. 379, n. 17  | <i>infra</i> , p. 14 sv. → <i>infra</i> , p. 389 sv.             |
| p. 380, l. 1   | peut être mise soit sur le compte → peut être mise sur le compte |
| p. 380, l. 10  | <i>prabhūttavitta</i> → <i>prabhūtavitta</i>                     |
| p. 381, n. 25  | <i>infra</i> , p. 16 → <i>infra</i> , p. 392                     |
| p. 382, l. 14  | Kāpileya → Kāpileyā  |
| p. 383, l. 18  | moine Kāśyapa devenu moine bouddhiste → moine Kāśyapa            |
| p. 383, n. 40  | <i>infra</i> , p. 14 → <i>infra</i> , p. 389                     |
| p. 387, n. 61  | cité plus bas, p. 23 → cité plus bas, p. 401                     |
| p. 390, n. 82  | en <i>ārya</i> régulier → en mètre <i>āryā</i> régulier          |
| p. 394, n. 94  | comme vu n. 93 → comme vu n. 92                                  |
| p. 395, l. 2   | que rétrospective → que la rétrospective                         |
| p. 395, l. 4   | Pour résumer la teneur → Pour en résumer la teneur               |
| p. 395, n. 99  | Mādhyamaka → Mādhyamika  |
| p. 395, n. 105 | Cf. <i>supra</i> , p. 9-10 → Cf. <i>supra</i> , p. 384-385       |
| p. 398, l. 13  | to a place ones → to a place once                                |
| p. 400, n. 133 | Cf. <i>supra</i> , p. 16 → Cf. <i>supra</i> , p. 392             |

Les découvertes archéologiques en Asie centrale tout comme les recherches philologiques et numismatiques en ce domaine se révèlent être de plus en plus fructueuses quant à la compréhension des échanges interculturels entre les mondes grec, romain, perse, centre-asiatique et indien au cours des premiers siècles de notre ère. Les territoires à la jonction de l'Inde, de l'Iran et de la Chine, tels la Bactriane et le Gandhāra, furent des lieux de passages privilégiés pour le commerce, la diffusion de techniques artisanales et artistiques, la propagation de doctrines religieuses et, de ce fait, furent des carrefours stratégiques que se disputèrent durant des siècles satrapes, diadoques et chefs claniques.

Depuis la conquête d'Alexandre le Grand au IV<sup>e</sup> s. av. J.-C., les relations constantes avec la Perse hellénisée, l'hégémonie des royaumes gréco-bactriens puis indo-grecs durant deux siècles (III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> s. av. J.-C.) ont abouti à un certain degré d'hellénisation de ces territoires qui demeure grandement perceptible dans les productions architecturales et artistiques, mais aussi dans les sciences, la littérature et le monnayage. Culminant à 2 500 mètres d'altitude, entourée des hautes montagnes de l'Hindūkush et de Koh-i-Baba, la vallée de Bāmiyān fut l'un de ces lieux de passage obligés entre Taxila, Kabul, Begram et Bactres et, ainsi, contribua notamment à l'essor et à la diffusion de l'art bouddhique en dehors de ses propres limites territoriales.

Les contributions de ce volume sont dues à Paul BERNARD, Osmund BOPEARACHCHI, Eléonore BUFFLER, G. Djelani DAVARY, Guillaume DUCŒUR, Arnaud MARGUIER, Akira MIYAJI, Nader NASIRI-MOGHADDAM, Claire POULLE, Anna Maria QUAGLIOTTI, Nadia TARZI, Zemaryalaï TARZI, Francine TISSOT, Marina TOUMPOURI, Vincent TOURNIER, Alexandra VANLEENE.

« Au Nord-Est de la ville royale, à flanc de montagne, il y a une statue en pierre du Buddha debout ; elle est haute de 140 à 150 pieds, le teint d'or est éclatant, et les ornements précieux resplendissent. »

Xuanzang (*Si yu ki*, ch. I, VII<sup>e</sup> s. ap. J.-C.)

Photographie de couverture : Bāmiyān, la partie orientale de la grande falaise au pied de laquelle se trouve le chantier de fouilles du site du « Monastère Oriental » (MO) entrepris par la Mission archéologique française du professeur Z. Tarzi (© Mission Z. Tarzi, 2004).

