

JÉRÔME DUCOR*

LES SOURCES DE LA SUKHĀVATĪ, AUTOUR D'UNE ÉTUDE RÉCENTE DE G. FUSSMAN

Le quart de siècle écoulé a vu un renouvellement important de l'étude des sources indiennes relatives à la Bienheureuse (*Sukhāvātī*), ce champ de buddha (*buddhakṣetra*) du Buddha Amitābha/Amitāyus, dont le culte se développera ultérieurement dans la tradition sino-japonaise de la Terre Pure. Ce renouveau est d'autant plus significatif que le sujet a longtemps été considéré comme relevant d'un bouddhisme de seconde zone par les indianistes occidentaux. Certes, on n'en est plus aux invectives de F.M. Müller¹, mais le temps n'est pas loin où André Bareau pouvait encore écrire à propos du culte d'Amitābha: "À une religion construite pour des surhommes, héros doublés d'ascètes et de penseurs, se substitue une religion destinée à la masse des gens dépourvus d'énergie, de moralité et d'intelligence"².

Cependant, ce regain d'intérêt témoigne aussi de la difficulté pour bien des spécialistes à maîtriser des sources aussi diverses que l'épigraphie et la littérature canonique indiennes, les traductions chinoises avec leurs repères chronologiques ou les études de leurs collègues orientaux. En témoigne, notamment, le long article publié par Gérard Fussman sur "La place des *Sukhāvātī-vyūha* dans le bouddhisme indien" (JA 1999). Celui-ci soulève plusieurs points litigieux, tant sur les sources que sur leur interprétation, et on trouvera ici quelques observations à leur sujet. Sans prétendre à l'exhaustivité, elles rassemblent des informations souvent difficiles d'accès.

* Ma vive gratitude s'adresse à Mme Helen Loveday (Université de Genève) et à M. Jacques May (Université de Lausanne) pour leurs précieux conseils, ainsi qu'à M. Paul Harrison (University of Canterbury) pour la communication de ses analyses récentes.

¹ V. Müller 1881, p. 29-30.

² Bareau 1966, p. 177. La Vallée Poussin n'était guère plus tendre: "Le nom de Grand Véhicule devrait être réservé à des spéculations mystiques d'un intérêt beaucoup plus grand" (LVP, *Dogme*, p. 71). Aucun texte lié à la *Sukhāvātī* n'apparaît dans *Le bouddhisme*, belle anthologie publiée par Lilian Silburn (1977) et rééditée sous le titre de *Aux sources du bouddhisme* (1997).

I. Sources épigraphiques

Les données épigraphiques sont particulièrement maigres, puisqu'elles ne comprennent que deux documents très courts: l'inscription de Govindnagar et celle de Sāñcī, qui datent respectivement du II^e siècle et de la fin du VII^e siècle.

(A.1) L'inscription de Govindnagar se trouve sur le socle d'une statue cassée d'un buddha debout, découvert en 1977 à Govindnagar et conservé au Mathurā Museum (n° 77.30). Formé de quatre lignes en écriture brāhmī, le texte dit³:

“Le 26 du 2^e mois de l'an 26 du Mahārāja Huveṣka. En ce jour, Nāgarakṣita, père du marchand Sacika (?), petit-fils du marchand Balakatta, le fils de Buddhapila (?), a établi une image du Bienheureux Buddha Amitābha (*bhagavato buddhasya amitābhasya*) en offrande à tous les buddha. Puisse cette racine de mérite faire obtenir à tous les êtres la connaissance insurpassable d'un buddha!”

Si l'on accepte comme hypothèse de travail la date de 78 ap. J.-C. pour la 1^{ère} année de Huveṣka/Kaniṣka⁴, cette inscription remonterait à l'an 104 de notre ère. Tant la mention du nom du buddha que la dernière phrase du texte en font la plus ancienne référence datée non seulement à Amitābha mais, aussi bien, au Grand Véhicule, voire à un “proto-Mahāyāna”⁵.

(A.2) L'inscription de Sāñcī figure sur un fragment de stèle provenant du monastère 43 de Sāñcī et conservée au Sāñcī Museum (n° C 833). Mais elle est d'une importance bien moindre que l'inscription de Govindnagar, puisqu'il s'agit d'un hymne en sanskrit à Lokanātha/Avalokiteśvara où Amitābha n'est que mentionné comme figurant dans la coiffe de ce bodhisattva (“*yo=mitābhañ=ca dhatte*”)⁶.

³ Éditions et traductions: Schop. 1987, p. 101-111 (cf. *id.* 1985, p. 39); Fus. 1999, p. 541-542. Reproduction: Schop. 1987, p. 135-137. Cf. Huntington 1988, p. 86ab et Pl. 9.I. Sharma 1984, p. 231-232, n. 169, et fig. 151; *id.* 1989, p. 313b-314b; *id.* 1995, p. 214-215, fig. 146. Autres références in Fujita 1996b, p. 9, n. 10, *id.* 1996c, p. 43-44, n. 25; *id.* 2001, p. 119-120, n. 7.

⁴ Résumé de cette bouteille à encre dans le bel et utile ouvrage de Pierre Guenée, p. 187.

⁵ Schop. 1985, p. 39-40.

⁶ N.G. Majumdar, in *The Monuments of Sāñcī*, Vol. I, p. 394-395, inscription no. 842; Vol. III, Pl. CXXXIX, 64, l. 2. Cf. Schop. 1987, p. 99, 117.

Les deux témoignages mentionnés ci-dessus constituent les seules sources épigraphiques certaines concernant Amitābha. Mais certains spécialistes se sont efforcés de l'identifier dans plusieurs autres sculptures. Trois d'entre elles ont plus particulièrement inspiré leur sagacité.

(B.1) La première est la célèbre stèle de Mohammed Nari conservée au Central Museum de Lahore (n° 1135/G. 155), qu'Alfred Foucher tenait pour une illustration des miracles de Śākyamuni à Śrāvastī⁷. L'interprétation qui voit en elle une représentation de la Sukhāvatī ne s'est développée qu'à partir de la théorie publiée en 1980 par John C. Huntington⁸, qui a suscité depuis bien des réactions contradictoires. Si cette hypothèse a notamment été reprise par Mario Bussagli⁹, Gregory Schopen a cependant montré que la sculpture pourrait tout aussi bien — sinon mieux — représenter Abhirati, le champ de buddha d'Akṣobhya¹⁰. Plus récemment, Jacques Giès et Monique Cohen ont aussi estimé qu'elle était “loin d'illustrer la Terre Heureuse de l'Ouest, telle qu'elle se dessine dans les deux *Sukhāvatīvyūha-sūtra*”; ils y voient plutôt la manifestation d'un Śākyamuni mahāyāniste, “peut-être” le Vairocana de l'*Avatamsaka*¹¹, mais non pas le Śākyamuni du “Sūtra du Lotus” comme le pensent les spécialistes japonais¹².

Par contre Fussman juge toujours que notre stèle constitue “une représentation pas trop maladroite de la Sukhāvatī”, ce qu'il fait en se référant notamment à la “remarquable mise au point” d'Anna Maria Quagliotti¹³. Cette dernière conclut en effet son étude de 1996 par une identification avec le “Sukhāvatī Paradise” (p. 287-288). Mais son interprétation est des plus douteuses, au moins sur trois points. Quagliotti se fonde principalement sur la scène figurant à l'extrême droite du 2^e registre en partant du

⁷ Foucher 1917, p. 171-175, Pl. XXVIII, 1; JA 1909-1, p. 5-78. Cf. Ingholt, n° 255; Kurita 1, n° 395. Photo couleur: Bussagli 1984, p. 140; *id.* 1996, p. 245.

⁸ V. aussi Huntington 1988, p. 86a; l'auteur annonce la prochaine publication de “*Studies in Sukhāvatī Art and Literature*” (*ibid.*, n. 5).

⁹ Bussagli 1984 et 1996, *loc.cit.* Pour Paul Harrison aussi, notre stèle représente bien Amitābha en Sukhāvatī (communication personnelle).

¹⁰ Schop. 1987, p. 117, n. 50 (p. 130-131).

¹¹ *Sérinde, Terre de Bouddha*, p. 341-343; la stèle y est attribuée au IV^e-V^e siècle. Pour Fussman (1999, p. 550), sa date n'est “pas déterminable à trois siècles près (II^e-V^e)”, tandis que Tissot la situe au “IV^e s. ap. J.-C. au plus tôt” (1987, p. 99).

¹² Cf. Quagliotti 1996, p. 281(-282), n. 7.

¹³ Fus. 1999, p. 550 et 548; cf. Fus. 1987, p. 73b et 74b.

haut de la stèle¹⁴ : elle l'identifie comme la visite rendue par Indra — *i.e.* Śakra¹⁵ — à Śākyamuni méditant dans une grotte (*Indraśailaguhā*) et elle juge que cette image est “highly relevant for interpretation of the stele” (p. 276). Néanmoins, on relèvera, tout d'abord, qu'il est par trop artificiel de vouloir se fonder quasiment sur cette seule scène pour interpréter une stèle qui en compte tant d'autres. Ensuite, rien ne prouve qu'il s'agisse de la visite d'Indra à Śākyamuni, bien au contraire. En effet, toutes les représentations bien attestées du même thème montrent, en toute logique, le Buddha faisant le geste de la méditation, d'une part, et abrité sous une grotte, d'autre part¹⁶. Or, dans la scène excipée par Quagliotti, le Buddha a la main droite levée. En outre, il y est figuré non pas dans une grotte mais sous un arbre. Quagliotti elle-même devance cette dernière objection en affirmant que “the point is relatively unimportant since the Buddha is in fact shown seated on a rock” (p. 284). Mais cet argument, bien léger en un point si crucial de la démonstration, ne convaincra que son auteur. Enfin, et surtout, on ne voit vraiment pas le rapport entre la Sukhāvātī et la visite d'Indra. Quagliotti imagine que cette dernière aurait ici une dimension symbolique renvoyant à un enseignement d'ordre supérieur : Śākyamuni en *nirmāṇakāya* guiderait vers une contemplation d'Amitābha en *sambhogakāya* qui serait réservée à des initiés ; et le moine agenouillé au pied de Śākyamuni représenterait symboliquement ces initiés recevant l'enseignement ultime du Buddha, qu'il s'agisse de l'Ānanda du “Grand *Sukhāvātīvyūha*”, ou du Śāriputra du “Petit *Sukhāvātīvyūha*”¹⁷ (p. 284-285, 287). Or, non seulement il reste à prouver que la doctrine du *trikāya* ait été maîtrisée par l'auteur de la stèle, mais, surtout, on doit relever que rien dans le texte des deux sūtra n'autorise une telle hypothèse à tendance ésotérique. Au contraire, la manifestation du champ de buddha d'Amitābha telle qu'elle est décrite dans le “Grand Sūtra” n'est pas réservée au seul auditoire du Buddha sur le Mont Gṛdhrakūṭa : elle est vue par tous les

¹⁴ Photo : Huntington 1980, Pl. III, fig. 4 ; reproduite in Quagliotti 1999, Pl. III, fig. 4.

¹⁵ Cf. Lamotte, “Vajrapāṇi en Inde”, p. 116, 118.

¹⁶ Voir les exemples in Ingholt n°128-134 ; Kuirta 1, n° 330-340, 629-630.

¹⁷ Les deux *Sukhāvātīvyūha-sūtra* seront mentionnés ci-après comme le “Grand Sūtra” et le “Petit Sūtra”. Le “Grand Sūtra” sera cité selon les pages et les lignes de l'éd. Ashikaga (Ash.), accompagnés de la division commode en 155 paragraphes de la traduction libre de Gómez (p. 61-111). Pour le “Petit Sūtra”, on suivra la division habituelle en 20 paragraphes (Ducor 1998, p. 141-149 ; p. 100, n. 345) ; cf. son édition récente in Fujita 2001, p. 79-88.

religieux, nonnes et laïcs des deux sexes du champ de buddha de Śākya-muni tout entier, sans parler de ses dieux, *nāga* et autres divinités¹⁸.

Plus récemment encore, le même détail de la stèle a été repris par Chhaya Haesner qui, suivant l'hypothèse de Huntington, l'identifie non pas avec la visite d'Indra, mais avec cette manifestation de la Sukhāvātī que nous venons d'évoquer¹⁹. Cependant, même si nous adoptions cette hypothèse, rien n'attesterait que la stèle tout entière constitue une illustration du thème de la Sukhāvātī avec Amitābha en son centre. Deux détails au moins prouvent même le contraire. En effet, le buddha central est assis sur un lotus flanqué par un homme et une femme, chacun debout sur un lotus s'enracinant dans les mêmes eaux que le lotus du buddha. Haesner les identifie comme des "reborn souls in Sukhāvātī"²⁰. Or, ce dernier point est impossible, puisque le 35^e vœu d'Amitābha dans le "Grand Sūtra" assure que les femmes ne naissent pas en son champ de buddha sous une forme féminine. Et il en va de même des poissons nageant dans les eaux d'où poussent les lotus²¹: leur présence en Sukhāvātī serait tout aussi incongrue, puisque le 1^{er} vœu affirme que les trois mauvaises destinées — dont celle des animaux — sont absentes du champ de buddha d'Amitābha. En résumé, rien dans cette stèle de Mohammed Nari ne permet d'y reconnaître positivement une représentation de la Sukhāvātī.

(B.2) La deuxième sculpture à avoir été identifiée à notre thème est la Triade Buddhāmītra, conservée au John and Mable Ringling Museum of Art, à Sarasota (n° MF94.8.5). Ce fragment montre un buddha avec un bodhisattva sur son côté gauche, tandis qu'un autre bodhisattva devait figurer en pendant sur sa droite dans le morceau manquant. Les spécialistes datent cette pièce avec des écarts considérables, allant des environs de 78-178 au tournant des III^e-IV^e siècles, voire même des V^e-VI^e siècles²². Sur le socle se trouve une ligne d'inscription gāndhārī rédigée en

¹⁸ Ash. 55:20-56:3, §125.

¹⁹ Haesner, p. 432-433 et fig. 2a. Cf. Huntington 1980, p. 658-659.

²⁰ Haesner, p. 435 et fig. 5-5a; photo: Huntington 1980, Pl. VI, fig. 7-8. Suivant Huntington (*id.*, p. 660, 680), Quagliotti y voit des figures de donateurs (1996, p. 275).

²¹ Haesner, p. 436, et p. 450, fig. 12; photo: Huntington 1980, Pl. XV, fig. 23, et Pl. XVI, fig. 24.

²² Respectivement Fus. 1999, p. 543; Salomon & Schopen, p. 4; GvM, p. 229b. Brough disait "probably of the second century" (1982, p. 70).

kharoṣṭhī. Fondée sur une photo médiocre, l'édition Brough, reprise par Fussman, pouvait être rendue à peu près en ces termes :

“De Buddhmitra: Avalokiteśvara (*oloišpare*), en don. De Buddhmitra: Amitābha (*amridaha*) ...”²³.

À partir de cette identification épigraphique, la triade a été reconnue par Brough comme une représentation d'Amitābha et de ses deux bodhisattva assistants, tels qu'ils sont mentionnés dans le “Grand Sūtra” : le bodhisattva conservé serait donc Avalokiteśvara, tandis que son pendant disparu aurait été Mahāsthāmaprāpta²⁴. Pour Fussman, la Triade Buddhmitra constituerait ainsi “le seul témoin sûr de la dévotion à Amitābha au Gandhāra”²⁵.

Cependant, il semble bien qu'il n'en soit rien. En effet, Richard Salomon et Gregory Schopen ont récemment publié cette inscription sur nouveaux frais et sont arrivés à une lecture qui peut se rendre ainsi :

“Don de Dhamitra [*sic*] (Dha<*rma>mitra?), à (au lieu-dit) Oloišpara [?], pour l'immortalité (*amridae* > *amṛtāya*) [i.e. *nirvāṇa*] de Buddhmitra ...”²⁶.

Les auteurs livrent cette interprétation avec plusieurs réserves, notamment sur le terme “*oloišpare*” ; en outre, ils n'abordent pas la question iconographique et ne proposent pas d'identification de la pièce. Néanmoins, leur analyse me paraît suffisamment solide pour que l'on souscrive à leur conclusion catégorique : l'inscription “definitely contains no reference to

²³ Brough 1982, p. 66-67; Fus. 1987, p. 73a, et fig. 4; Fus. 1999, p. 543-544, n. 49. À propos de “*amridaha*”, Fussman s'est demandé “si Amitābha n'est pas une fausse sanskritisation d'un terme moyen-indien correspondant à sanskrit *Amṛtābha*” (Fus. 1994, p. 37; cf. *id.* 1999, p. 543-544; cf. Brough 1982, p. 67-68; GvM, p. 228b). Ogiwara Unrai (1867-1937) avait aussi avancé l'hypothèse qu'*Amida* venait d'*Amṛta*, mais celle-ci a été réfutée par Fujita (p. 287-306). Ce dernier réfute aussi l'opinion d'Ogiwara selon qui “*Amita*” aurait précédé le doublet Amitābha/Amitāyus (v. Nakamura, p. 201, 202; cf. Mbdj. 1, p. 72a). V. Yamada Isshi, I, p. 189-196; Machida, p. 3-8.

²⁴ Brough, p. 66. Cf. Ash. 49:9-10, §102; *Hōbōgirin* 7, p. 999b-1000a.

²⁵ Fus. 1999, p. 550 (cf. *id.* 1987, p. 73b-74a; 1994, p. 36-37). Quagliotti estime aussi que, “in the lack of decisive confutation”, le Buddha peut être identifié comme Amitābha (1996, p. 282, en note).

²⁶ Salomon & Schopen, notamment p. 9-18, 27 (cf. p. 5, et n. 3). Les crochets sont des auteurs, tandis que j'ajoute les parenthèses en fonction de leurs commentaires. Sur l'équivalence *amṛta* = *nirvāṇa*, v. Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 430.

Amitābha”²⁷. D’ailleurs, ce constat se confirme sur le plan iconographique. En effet, Brough (p. 65-66) étayait son interprétation notamment par la présomption de la présence d’une représentation d’Amitābha dans le turban du supposé Avalokiteśvara. Or, les photographies récentes montrent qu’il ne s’agit pas d’un buddha mais d’un simple élément conique²⁸. Tant est si bien que rien n’interdit d’identifier le bodhisattva subsistant avec, par exemple, Maitreya, comme le faisait LeRoy Davidson²⁹.

(B.3) Enfin, le troisième des plus célèbres candidats à une hypothétique sukhāvatisation est le fameux “Buddha de Bruxelles”, sculpture qu’il serait plus juste d’intituler “Pentade Buddhānanda”, du nom de son donateur³⁰. Publiée pour la première fois en 1973³¹, elle porte une inscription qui, la même année, fit l’objet de communications de James C. Harle et de Fussman³². Entrée dans la collection Claude de Marteau (Bruxelles), cette pièce a — elle aussi — suscité des commentaires très contradictoires, tant sur sa datation que sur son identification, et même des doutes sur son authenticité³³.

La sculpture représente un buddha assis sous un arbre et flanqué de deux bodhisattva debout, avec deux dieux sur l’arrière. Le bodhisattva sur la gauche du buddha porte dans sa coiffe un buddha assis en méditation, ce qui l’identifie facilement à Avalokiteśvara; tandis que l’autre bodhisattva ne présente aucun signe distinctif. Le socle porte une inscription, qui fait entrer cette pièce dans le cercle très fermé des sculptures du Gandhāra qui

²⁷ Salomon & Schopen, p. 28. Cf. aussi les doutes de Fujita 2001, p. 120, et n. 8, qui mentionne les études japonaises récentes.

²⁸ L’absence de tout buddha était déjà mentionnée par Lee, p. 315, n. 25. Cf. LeRoy Davidson, p. 23, fig. 23 (photo reprise in GvM, p. 229, fig. 4); Salomon & Schopen, fig. 1.

²⁹ LeRoy Davidson (*loc.cit.*). Selon Mitterwallner, cependant, les personnages subsistants sont bien Amitābha et Avalokiteśvara, tandis que c’est le pendant de ce dernier qui aurait été Maitreya (GvM, p. 228b, 239a).

³⁰ Lecture “Buddhānanda” selon Harle (p. 128), Czuma (p. 198) et Schopen (1985, p. 35; 1997, p. 62); mais “Buddhananda” selon Quagliotti (1977, p. 137), et “Buddhanada” selon Fussman (1974, p. 54; 1999, p. 547).

³¹ “Oriental Art”, N. S., Vol. XIX, no. 1 (1973), p. 24. Cf. Harle, pl. 71; Fus. 1974, pl. XXXI, fig. 27; Quagliotti 1977, Tavola I. Photo couleur: Czuma, p. 199; Bussagli 1984, p. 107; *id.* 1996, p. 188; Kurita 1, P3-VIII.

³² Cf. Harle (2nd South Asian Archeology Conference, Amsterdam 1973), et Fus. 1974 (XXIX^e Congrès des Orientalistes, Paris 1973).

³³ Cf. Guenée, p. 198, qui renvoie à Tanabe Katsumi (1988).

soient datées³⁴, ou plutôt, dans le cas présent, quasi datées. Rédigée en kharoṣṭhī, “exceptionally well-written and legible”³⁵, elle est en prākṛit “fortement sanskritisé”³⁶, mais sans teneur mahāyāna contrairement à ce qu’avait cru Fussman³⁷:

“Le 5 du mois de Phālguna de l’an 5, don de Buddhānanda versé-dans-le-Tripiṭaka (*trepiḍakasa*), en offrande pour feu son père et sa mère”.

En l’absence d’un nom d’ère ou de souverain, cette “date” en dit trop ou pas assez, au point qu’on a pu la traduire par des datations extrêmement divergentes. Partisan convaincu de la datation la plus longue, Fussman adopte l’ère de Kaniṣka débutant en 78 et il en conclut que la sculpture remonte à l’an 83 de notre ère, ou, “au plus tard, 130 de n.è.”³⁸. Avec la date de 83, la Pentade Buddhānanda et son inscription cumuleraient les superlatifs. Ce chef-d’œuvre du Gandhāra constituerait en effet le plus ancien témoignage du Grand Véhicule, puisque précédant d’une vingtaine d’années l’inscription de Govindnagar; ce serait aussi le plus ancien exemple d’un buddha à l’épaule droite dénudée, d’une part, et faisant le geste de l’enseignement, d’autre part³⁹. En outre, son inscription serait le plus ancien texte daté en sanskrit mixte bouddhique et elle serait, à 2-3 ans près, l’un des plus anciens témoignages du terme “*Tripiṭaka*”⁴⁰.

À l’autre extrême, Gritli von Mitterwallner attribue l’inscription à l’ère de Kīṅgila, ce qui donnerait une date suivant de peu l’an 453 ap. J.-C.⁴¹. Son hypothèse s’appuie sur de nombreux détails, tant stylistiques qu’iconographiques, le plus frappant étant la présence de l’image d’Amitābha dans la coiffe d’Avalokiteśvara, caractéristique qui n’apparaîtrait qu’à partir de la seconde moitié du III^e siècle⁴². On relèvera cependant que

³⁴ Harle, p. 131; Czuma, p. 198, n. 5.

³⁵ Harle, p. 128, qui en donne l’édition et la traduction établies par John Brough.

³⁶ Fus. 1974, p. 54-55, qui en donne sa propre édition avec sa traduction; cf. Fus. 1999, p. 546-547.

³⁷ Schop. 1985, p. 35-38. Cf. Fus. 1974, p. 56; et *id.* 1999, p. 547, n. 56.

³⁸ Fus. 1999, p. 547, n. 56. Cf. *id.* 1974, p. 54, n. 2; *id.* 1987, p. 72b.

³⁹ GvM, p. 217b-219b. Cf. Tissot 1985, p. 73, n. 34, et p. 202-203.

⁴⁰ Elle ne serait précédée que par l’inscription de l’image de Kauśāmbī offerte en l’an 2 de Kaniṣka par la nonne Buddhāmitrā, ainsi que par l’inscription de Sārnāth datant de l’an 3 (Quagliotti 1977, p. 137, n. 4; Schop. 1985, p. 24, n. 6; *id.* 1997, p. 243, 247).

⁴¹ GvM, p. 213b, 222b, 239b.

⁴² GvM, p. 215b-216a. Cf. Kurita 2, n° 171.

Marie-Thérèse de Mallmann avait signalé une tête de ce bodhisattva ornée de la figurine d'un buddha assis, au Field Museum de Chicago, tout en avançant la date de la seconde moitié du II^e siècle de notre ère; en outre, R.C. Sharma a aussi présenté une tête similaire d'Avalokiteśvara au Mathurā Museum (n° 2336), qu'il attribue à la fin du II^e siècle⁴³.

Avancée dès la première publication de cette sculpture, l'identification avec le Miracle de Śrāvastī fut reprise sans autre par les différents commentateurs, dont Fussman et Harle. Pour ce dernier, le bodhisattva sur la gauche du buddha est évidemment Avalokiteśvara, tandis que son pendant est Maitreya, identifié "almost certainly" par la forme de sa chevelure⁴⁴. Cependant, la publication par Brough de la Triade Buddhāmītra amena ensuite Fussman à reconnaître la Pentade Buddhānanda comme constituant, elle aussi, une représentation de la Sukhāvatī, en remplaçant l'identification de Maitreya par celle de Mahāsthāmaprāpta⁴⁵. Plus nuancé, Fussman estime prudemment aujourd'hui que cette pentade "est le *possible* témoin de l'existence d'un culte rendu à Amitābha", son buddha central étant "*probablement* identifiable à Amitābha"⁴⁶.

Mais Mitterwallner, tout en excluant que notre sculpture puisse figurer le Miracle de Śrāvastī, se refuse à y voir une représentation d'Amitābha en raison de la présence des deux dieux Brahmā et Indra, représentés derrière le buddha, respectivement sur sa droite et sur sa gauche⁴⁷. On objectera pourtant que les dieux ne sont jamais très loin d'un buddha, y compris d'Amitābha: c'est ainsi que le 4^e vœu du "Grand Sūtra" atteste que les dieux, aussi bien que les hommes, peuvent naître dans son champ de buddha⁴⁸. D'autre part, Mitterwallner continue à identifier les deux bodhisattva comme étant Avalokiteśvara et Maitreya, tout en affirmant que ce dernier tenait une cruche dans sa main gauche aujourd'hui

⁴³ Respectivement: Mallmann, p. 120-121, pl. I-a et XXI-a; et Sharma 1984, p. 232, fig. 155 (Huntington 1988, Pl. 9, II). Cf. Kurita 2, n° 168-169. Pour des fragments de buddha assis en méditation qui ont pu se trouver dans la coiffe de statues d'Avalokiteśvara, v. Ingolt n° 242; Kurita 2, n° 173-174, 884.

⁴⁴ Harle, p. 132-133; cf. Guenée, p. 206.

⁴⁵ Fus. 1987, p. 73b-74a; *id.* 1994, p. 38.

⁴⁶ Fus. 1999, p. 546 et p. 547, n. 56 (c'est moi qui souligne). Cf. Kurita 2, p. 311a.

⁴⁷ GvM, p. 239ab. La position des deux dieux est classique: Lamotte, "Vajrapāṇi", p. 124, 130.

⁴⁸ Ash. 11:9-10. Cf. Dantinne, p. 264-265.

disparue⁴⁹. En résumé, la Pentade Buddhānanda représenterait, selon elle, Śākyamuni entouré d'Avalokiteśvara et Maitreya, ainsi que de Brahmā et Indra⁵⁰.

Or, ce programme iconographique correspond à celui d'une autre pentade, qui est conservée au Museum of Art and Archeology (MAA) de l'University of Missouri-Columbia. Fussman y reconnaît les mêmes personnages que ceux identifiés par Mitterwallner dans la Pentade Buddhānanda⁵¹ et il évoque le "Sūtra du Lotus" en guise d'identification⁵². Mais quel est donc l'indice lui permettant de différencier ainsi ces deux pentades quasi identiques? Pour lui, tout ne tient qu'à un seul détail: l'Ami-tābha de Buddhānanda se trouverait sous une voûte de fleurs, tandis que le Śākyamuni du MAA serait assis sous un arbre pipal⁵³. On en conviendra, l'argument est mince, d'autant que la dendrologie de la Pentade Buddhānanda n'est pas sûre: il pourrait s'agir aussi bien d'un manguier en fleurs que d'une simple stylisation élaborée, si ce n'est même d'un "jewel-tree"⁵⁴.

Mais puisque nous en sommes au domaine des hypothèses, la Pentade du MAA pourrait tout aussi bien illustrer la prédication du "Grand Sūtra" par Śākyamuni. En effet, Maitreya/Ajita et Avalokiteśvara sont aussi les interlocuteurs du Buddha dans ce sūtra⁵⁵; et si Brahmā et Indra n'apparaissent pas nommément dans le prologue de sa version sanskrite,

⁴⁹ GvM, p. 215b-216a; même supposition déjà in Harle, p. 133. La cruche peut être un accessoire commun aux bodhisattva Maitreya, Mahāsthāmaprāpta et Avalokiteśvara; cf. *Hōbōgin* 3, p. 267a; et 7, p. 1013a; Tissot 1985, p. 231-232.

⁵⁰ Mitterwallner ne propose pas d'interprétation globale de la scène et se contente d'avancer que la présence de Brahmā et Indra serait liée à l'épisode où les dieux, après l'éveil du Buddha, l'invitent à prêcher (GvM, p. 215a, 238a-239b). Czuma adopte la même identification des personnages et date le relief de 182 ap. J.-C. (p. 35 et 198). Bussagli, qui opte pour 149 ap. J.-C., ne reconnaît qu'Avalokiteśvara (1984, p. 137, 159; 1996, p. 188-190, cf. p. 223).

⁵¹ Avec une hésitation pour Brahmā. Sans buddha dans sa coiffure, Avalokiteśvara est identifié, sur la gauche du buddha, par le lotus et le rosaire qu'il tiendrait en mains (Fus. 1987, p. 75ab, fig. 5). Cf. GvM, p. 216b, 239a.

⁵² Fus. 1987, p. 75a; cf. Fus. 1999, p. 545, n. 51. Mais on s'attendrait à voir le "Sūtra du Lotus" plutôt illustré par les deux Tathāgata Śākyamuni et Prabhūtaratna; cf. l'identification suggérée par Jacques Giès pour la stèle de Loryān Tangai à l'Indian Museum de Calcutta (n° 5090): *Sérinde, Terre de Bouddha*, p. 352-353, fig. 257; Kurita 1, n° 398.

⁵³ Fus. 1987, *loc.cit.*; cf. Fus. 1999, p. 546.

⁵⁴ Harle, p. 133, et n. 13; GvM, p. 214a, 239a. Pour Bussagli, il s'agit de "l'arbre de la bodhi" (1984, p. 106; 1996, p. 189).

⁵⁵ Respectivement: Ash. 2:12, §4 et 56:17, §129; Ash. 46:3, §96-13. Cf. *Hōbōgin* 7, p. 1000a.

la présence des dieux est bien attestée par la conclusion du même texte⁵⁶. Cette identification pourrait également s'appliquer à la Pentade Buddhānanda, car rien ne permet d'affirmer que le bodhisattva sur la droite du buddha ne serait pas Maitreya. D'ailleurs, le Peshawar Museum conserve deux autres pentades extrêmement semblables à celle de Buddhānanda, jusque dans le décor de l'arbre abritant le buddha. Or, l'une d'elles (n° 158) se distingue par la coiffe du bodhisattva sur la droite du buddha, qui porte un élément ressemblant au stūpa symbole de Maitreya⁵⁷; dans la seconde pentade (n° 1527), le bodhisattva situé à la même place a la tête cassée et ne peut être identifié, mais celui sur la gauche du buddha tient une cruche pouvant l'identifier, lui aussi, à Maitreya⁵⁸. Et, à tout prendre, on pourrait même adopter un raisonnement similaire pour la Triade Buddhāmitra — quoi qu'il en soit de son inscription — et pour bien d'autres triades encore⁵⁹. En tout cas, notre très hypothétique identification d'un Śākyamuni exposant le "Grand Sūtra" aurait au moins l'avantage de marquer une transition entre les représentations purement consacrées à Śākya-muni dans le monde indien et celles reprenant exclusivement le thème de la Sukhāvatī telles qu'elles apparaîtront en Asie Centrale.

En conclusion de ce survol des sources épigraphiques, force est de constater non seulement leur rareté, mais aussi leurs faiblesses: à l'exception notable de l'inscription de Govindnagar, leur interprétation est si aléatoire qu'aucune d'elles ne peut servir de témoignage probant sur les origines et le développement de la tradition de la Sukhāvatī. Ce cons-

⁵⁶ Ash. 66:25, §155. Les dieux des différents paradis, dont ceux de Brahmā et Indra, sont bel et bien détaillés dans le prologue de l'une des traductions chinoises archaïques du sūtra (T. 12, 361, k. 1, p. 279b). Quant au prologue de la traduction du "Petit Sūtra" par Kumārajīva, elle ne cite nommément qu'Indra (cf. Fus. 1999, p. 530, n. 11, qui mentionne Ducor 1998, tout en attribuant, par erreur, cette traduction du chinois à J. May).

⁵⁷ Reproduite in Ingholt n° 254; et Fisher, qui la date du III-IV^e s. (p. 48, fig. 35); Kurita 1, n° 403.

⁵⁸ Fus. 1974, p. 58, n. 3. V. les reproductions in Ingholt, n° 253; Harle, plate 74; Quagliotti 1977, p. 139, n. 11, et Tavola III; Czuma, p. 35, fig. 15; Tissot 1987, p. 97, fig. 96; Kurita 1, n° 404 (cf. n° 405-407, 409-413, 632).

⁵⁹ Cette identification pourrait ainsi être attribuée à une triade du Lahore Museum: dans ce cas, c'est le bodhisattva sur la gauche du buddha qui manque, tandis que son pendant conservé tient une cruche; cf. Fus. 1987, p. 75b-76a (fig. 7). Fussman reproduit aussi (*ibid.* fig. 6) une pièce similaire, au Musée d'ethnographie de Genève (n° 38665); sur cette dernière, v. Éracle 1987, p. 54-55. Cf. aussi Kurita 1, n° 406.

tat s'applique tout particulièrement à la Pentade Buddhānanda, que Fussman, malgré les incertitudes de sa datation et de son identification, considère néanmoins comme un “*terminus ante quem* pour l'existence du culte d'Amitābha”, jugeant même inutiles les repères chronologiques — pourtant bien plus significatifs — fournis par les traductions chinoises⁶⁰. Ce dernier sujet mérite par ailleurs que l'on s'y attarde, parce qu'il traduit bien le danger de références répétitives qui tarderaient à se renouveler.

II. Sources littéraires

1. Sources chinoises

Face à la nébulosité de la chronologie indienne, les indianistes se sont en effet rabattus depuis longtemps sur les sources chinoises pour essayer de donner un *terminus ante quem* à la version sanskrite du “Grand Sūtra” et de cerner ainsi la date de l'origine du culte d'Amitābha⁶¹. De Mallmann, notamment, recourut à cette méthode; elle le fit en prenant la précaution de faire réviser ses dates par Paul Pelliot, ce qui n'était pas rien⁶². Mais si cette méthode reste toujours valable et même nécessaire, malgré ses limites⁶³, ses critères ont entre temps évolué avec le développement de l'étude de la chronologie du bouddhisme chinois. C'est ainsi que Huntington se fourvoie en recourant au *Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka* publié en 1883 par Nanjō Bun'yū, qui est “tout à fait périmé”⁶⁴. C'est pourtant sur Huntington que se fonde encore Haesner, après tant d'autres⁶⁵.

⁶⁰ Fus. 1999, p. 548, n. 57. Néanmoins, notre auteur indique plus loin (p. 577) que la Pentade Buddhānanda est “d'interprétation plus douteuse” que l'inscription de Govindnagar et la triade Buddhāmītra.

⁶¹ Le “Petit Sūtra” n'entre pas en ligne de compte, puisqu'il n'a été traduit pour la première fois qu'en 402, par Kumārajīva (T. 366; cf. Ducor 1998). À signaler que sa seconde traduction, attribuée à Xuanzang (T. 367), pourrait en fait être imputable à un scribe de ce dernier, Dasheng Xun 大乘詢 (Fujita 1998, p. 3-4, 21-23).

⁶² Pour les td. de Lokakṣema, Zhi Qian et Saṃghavarman, Mallmann (p. 21 et n. 1) donne respectivement les dates de 147-186, 223-279 et 252 ap. J.-C. Demiéville a les mêmes dates, sauf pour la traduction de Zhi Qian: 223-253 (*Pensée unique*, p. 233-235).

⁶³ Cf. Lamotte, *Concentration*, p. 43-44; Demiéville, *Yogācārabhūmi*, p. 358; Harrison 1998b, p. 556, n. 15.

⁶⁴ T. Rép., p. 4-5. Cf. Huntington 1980, p. 654-655; *id.* 1996, p. 45, n. 6.

⁶⁵ Haesner, p. 427. Cf. notamment Fus. 1987, p. 74a, n. 34; *id.*, 1999, p. 532, n. 17 et p. 547(-548), n. 57.

Cependant, si les données chinoises sont complexes⁶⁶, il est acquis depuis un certain temps déjà qu'An Shigao ("Shigao-l'Arsacide") n'a jamais traduit le "Grand Sūtra"⁶⁷. En effet, la mention de cette paternité n'apparaît pour la première fois que dans le catalogue de Fei Changfang, datant de 597, dont Demiéville a vigoureusement dénoncé les défauts⁶⁸; en outre, aucune des œuvres valablement identifiées d'An Shigao ne traite de thèmes relevant du Grand Véhicule⁶⁹.

D'autre part, il est généralement admis que Zhi Loujiachen ("*Lokakṣema-le-Yuezhi") n'est pas le traducteur de T. 361 : cette traduction n'apparaît ni dans ses biographies, ni dans les catalogues les plus anciens, et le vocabulaire ne correspond pas à celui de ses ouvrages reconnus⁷⁰. Par contre, des sources chinoises anciennes identifient T. 361 comme un texte de Zhu Fahu ("*Dharmarakṣa-l'Indien"), datant de 308, que l'on croyait perdu⁷¹. D'autres sources, enfin, l'ont reconnu plutôt comme l'œuvre de Bo Yan⁷², en 258 : c'est cette dernière attribution qui semblait prévaloir jusqu'il y a peu⁷³.

⁶⁶ Sur les attributions et les datations des td. conservées ou prétendument perdues, v. essentiellement Fujita, p. 23-96; *id.* 1985, p. 59-61. Cf. Blum, p. 148-149; Adachi, p. 21-22; Kao Kuan-ju, EOB, I-3, s.v. *Amitābha-vyūha*, p. 464a-465b; Mochizuki, p. 241-245; Éracle 1984, p. 12-17; *id.* 1988, p. 80b-85a; Nattier 2003. Concordance entre les cinq td. conservées in Inagaki 1978, p. viii-ix.

⁶⁷ Fujita, p. 24-25. Premier traducteur arrivé en Chine, An Shigao passe pour avoir été un prince d'origine parthe, qui arriva à Luoyang en 148 (T. Rép., p. 236a). Cf. Bagchi, p. 8-37; Dantinne, p. 12; Demiéville, *Yogācārabhūmi*, p. 343-347, et I.Cl. § 2070; Shih, p. 4-12; Tsukamoto, p. 78 ss; Zürcher 1959, p. 32-34. V. Forte 1968.

⁶⁸ V. Ducor 1998, p. 184, en note. Cf. T. 49, 2034, k. 4, p. 50b.

⁶⁹ Dantinne, p. 12; Demiéville, *Yogācārabhūmi*, p. 353, n. 1; I.Cl. § 2070, *in fine*; Zürcher 1959, p. 33.

⁷⁰ Fujita, p. 35-37; Harrison 1998b, p. 556, n. 16. Zhi Loujiachen (abr. Zhi Chen) arriva à Luoyang en 167 (T. Rép., p. 277b); il est souvent présenté comme l'introducteur du Mahāyāna en Chine. Cf. Bagchi, p. 37-44; Dantinne, p. 11-16; I.Cl. § 2071; Lamotte, *Concentration*, p. 66-72; Tsukamoto, p. 98 ss; Shih, p. 13-17; Zürcher 1959, p. 35-36. Sur les Yuezhi, v. Lamotte, *Histoire*, p. 495-497; *id.*, *Traité* 3, p. IX et 1584, n. 2; Dantinne, p. 11, n. 40.

⁷¹ Cf. Fujita, p. 37-41; Blum, p. 148, n. 4 (3). Cette attribution est soutenue par Mochizuki (p. 245; cf. I.Cl. §2073), Tsukamoto (p. 193 ss) et Hirakawa (p. 32-33). Zhu Fahu était d'une famille d'origine Yuezhi établie à Dunhuang (T. Rép., p. 259a). Cf. Bagchi, p. 83-114; Demiéville, *Yogācārabhūmi*, p. 348; I.Cl. § 2074; Lamotte, *Concentration*, p. 81-85; Shih, p. 33-37; Zürcher 1959, p. 65-70.

⁷² "Bo" désigne la dynastie royale de Kucā, à laquelle Bo Yan aurait été affilié. Mais il y a deux Bo Yan : le premier, qui passe pour avoir vécu sous les Wei (220-265) (T. Rép., p. 253a; Bagchi, p. 79-81; Shih, p. 19), n'a peut-être jamais existé; le second vécut sous les Liang antérieurs (320-376); cf. Lamotte, *Concentration*, p. 79-81, 98-99; Zürcher 1959, p. 76-77.

⁷³ Cette attribution était admise dans la tradition bouddhique japonaise ancienne, notam-

À défaut des traductions d'An Shigao et de Zhi Loujiachen, c'est donc celle du disciple de ce dernier, Zhi Qian ("Qian-le-Yuezhi")⁷⁴, qui s'est imposée comme la plus ancienne (T. 362): les catalogues la datent de l'ère Huangwu de Da Di, soit 222-229 ap. J.-C.⁷⁵. Mais depuis quelques décennies, certains spécialistes, notamment japonais, considèrent que T. 362 pourrait être la traduction originelle de Zhi Loujiachen, tandis que T. 361 serait sa révision par Zhi Qian⁷⁶. Cette hypothèse a été reprise récemment par Paul Harrison⁷⁷. De fait, les deux traductions sont très proches et renvoient sans doute à une recension archaïque distincte de la tradition constituée par les autres traductions chinoises, ainsi que par la version sanskrite népalaise et la traduction tibétaine⁷⁸.

ment par Shinran, Gyōnen et Zonkaku (Blum, p. 148, n. 4 (1)). Elle l'était encore par des spécialistes récents, dont Fujita qui penchait pour le Bo Yan des Wei en 258 (Fujita, p. 41-51; *Hōbōgirin* 7, p. 997b). Cependant, celui-ci n'ayant peut-être jamais existé, il faudrait examiner la possibilité d'accorder l'attribution à son homonyme des Liang antérieurs (De Jong, p. 354-356).

⁷⁴ Zhi Qian était un laïc descendant à la 2^e génération d'une famille immigrée (T. Rép., p. 275b-276a); cf. Dantinne, p. 17; I.Cl. §2073; Lamotte, *Concentration*, p. 74-79; Shih, p. 21-23; Tsukamoto, p. 193 ss; Zürcher 1959, p. 47-51.

⁷⁵ T. 55, 2146, k. 1, p. 119b, etc. Cette antériorité est soutenue par Zürcher (1959, p. 50; 1984, p. 190b), Lamotte (*Traité* 3, p. xxxiv-xxxv), Mochizuki (p. 243), Hubert Durt (*Hōbōgirin* 7, p. 997b), et Gómez, p. 126, n. 3, et p. 130.

⁷⁶ Cf. Fujita p. 55-61; *id.*, 1985, p. 60; *id.*, 1994, p. 14. La parenté de T. 361 et 362 avait déjà été signalée par le Père Wiegner (p. 12), qui connaissait son chinois; v. aussi Demiéville, "Pensée unique", p. 235.

⁷⁷ Harrison 1998b, p. 556-557; et HHM, p. 179-181, 183, qui mentionne une étude complète en préparation par Harrison. Cf. Fus. 1999, p. 532, n. 17; Nattier, p. 76, n. 13. La question n'est pas abordée in Harrison 1993.

⁷⁸ T. 361 et 362 sont ainsi réunis sous l'appellation de "Grand Sūtra antérieur" (*shoki-Muryōjyū* 初期無量壽經, "Early L.Sukh" ou "Early Recension"), les autres td. chinoises ainsi que la version sanskrite népalaise et la td. tibétaine étant classées comme "Gd Sūtra postérieur" (*kōki-Muryōjyū* 後期無量壽經, "Later L.Sukh" ou "Later Recension") (Fujita p. 167; *id.* 1980, p. 118; HHM, p. 179). Il y a parenté non seulement entre la version sanskrite népalaise (*inf.* p. 365, n. 83-85) et la traduction tibétaine du IX^e s. par Jinamitra, Dānaśīla et Ye-sēs-de (Tib. Trip. XXII, 760-5), mais aussi avec la td. chinoise réalisée par le second Bodhiruci (572-727) et incluse par lui dans le *Ratnakūṭa* aux environs de 706-713, le *Wuliangshou Rulai hui* 無量壽如來會 (T. 310-5), qui appartient donc à l'ère des td. nouvelles (*xinyi* 新譯); cf. Adachi, p. 22; HHM, p. 182-183. V. aussi la table de concordance entre le skr. et le tib. in Inagaki 1978, p. viii-ix.

Pour autant, ce ne sont pas ces traductions archaïques (*guyi* 古譯) du “Grand Sūtra”⁷⁹ qui fournissent le plus ancien repère chronologique chinois de l’existence du culte d’Amitābha, comme nous le verrons plus loin.

2. Sources sanskrit

Les principales sources de la Sukhāvātī dans la littérature bouddhique indienne sont ces deux monographies que constituent le “Grand” et le “Petit” *Sukhāvātīvyūha-sūtra*; s’y ajoutent diverses mentions dans vingt-neuf autres textes sanskrits⁸⁰, sans parler des traductions conservées en tibétain ou en chinois⁸¹. Le “Petit Sūtra” n’est accessible qu’à travers ses éditions japonaises en *siddham* du XVIII^e s⁸²., tandis que trente-huit manuscrits népalais du “Grand Sūtra” sont conservés de par le monde⁸³. La plupart de ces derniers sont sur papier et datent du XIX^e s⁸⁴., mais deux d’entre eux sont sur olles et remontent au XII^e s. Parmi ceux-ci, le meilleur est le ms. Sakaki, aussi dit “Ashikaga” ou “Ryūkoku”, qui date des environs de 1147-1167 ap. J.-C.⁸⁵.

⁷⁹ On n’y inclura pas T. 360: son attribution à Kang Senkai (“*Saṃghavarman-le-Sogdien”), avec la date de 252 (Bagchi, p. 77), est aujourd’hui abandonnée au profit de Buddhābhaddra (359-429) et son disciple Baoyun (376-449), en 421, ce qui le rejette dans les td. anciennes (*jiuyi* 舊譯). Cf. Fujita, p. 69-97 (*id.* 1994, p. 13; 1996b, p. 7; 1996c, p. 37), repris par Durt (*Hōbōgirin* 7, p. 999ab), Inagaki (1994, p. 56, n. 71) et Nattier (2000, p. 76, n. 13; 2003, p. 189); v. aussi Gómez (p. 126), Harrison (1998b, p. 557, n. 22) et Blum (p. 147, n. 2).

⁸⁰ Ceux-ci sont répertoriés in Fujita, p. 161-164; une douzaine d’entre eux sont utilisés in Schop. 1977.

⁸¹ Soit 290 textes chinois dans le Canon de Taishō (T.), répertoriés avec leurs équivalents tibétains in Fujita, p. 141-161. Cf. Yamada Isshi, I, p. 175-196; Blum, p. 162-164. L’*Amida-butsu setsurin* achevé en 1770 par le Japonais Zenshō Keijō n’est pas une liste de titres sanskrits (Fus. 1999, p. 537), mais une compilation de tous les extraits pertinents tirés de plus de 200 td. chinoises (*Shinshū zensho*, 7, p. 59-178; cf. Mbdj. 1, p. 73b-75a); c’est la restitution de leurs titres en sanskrit qui est fournie par Kanaoka Shūyū in EOB I-3, p. 425b-429a.

⁸² Ducor 1998, p. 99-105.

⁸³ V. Fujita 1992, p. vii-xi; *id.* 1996a, p. v (cf. Fus. 1999, p. 531, n. 14). Ils ont été édités par Fujita (1992, 1993, 1996a); v. aussi l’étude synoptique de Kagawa 1984. Aucun ms. du “Grand Sūtra” n’a été trouvé au Japon, contrairement à ce qu’indique Huntington (1980, p. 655; 1996, p. 44).

⁸⁴ L’édition de Müller (1883, p. 1-78), aussi dite “édition d’Oxford”, et sa traduction (1894) se fondent sur cinq de ces ms. sur papier.

⁸⁵ Amené au Japon en 1923 par Sakaki Ryōzaburō (1872-1946), il fut offert en 1958

Cependant, l'histoire de la tradition manuscrite du "Grand Sūtra" a été revisitée tout récemment par Paul Harrison, Jens-Uwe Hartmann et Matsuda Kazunobu, qui ont réuni et publié vingt-six fragments de trois folios d'un manuscrit sanskrit de la Collection Martin Schøyen (SC 2382). Cette nouvelle source apparaît d'une importance considérable: non seulement elle remonterait aux environs des VI^e-VII^e siècles, mais, en outre, son contenu diffère suffisamment de la tradition népallo-tibétaine et de la recension chinoise archaïque pour témoigner d'une troisième tradition; de plus, comme ces fragments proviendraient d'Afghānistān, peut-être même de la région de Bāmīyān, ils constitueraient aussi un jalon géographique significatif, alors que le berceau même de la tradition de la Sukhāvati demeure inconnu⁸⁶.

À défaut de pouvoir se lancer ici dans l'analyse du délicat problème de la datation du "Grand Sūtra", l'on se contentera de mentionner encore les points suivants. Selon Lamotte, "l'original indien circulait déjà à la fin du I^{er} siècle de notre ère, et au plus tard au II^e", Schopen évoquant aussi une période antérieure au II^e siècle, tandis que Harrison parle du milieu du II^e siècle ou plus tôt⁸⁷. Quant à Fussman, qui la compare avec le "Sūtra du Lotus", l'actuelle version du "Grand Sūtra" daterait "probablement du IV^e siècle et des interpolations postérieures sont probables", mais son noyau ancien, en sanskrit hybride, remonterait "aux environs du I^{er} siècle de n.è."⁸⁸. Enfin, au terme d'une analyse serrée des deux sūtra de la Sukhāvati, Fujita conclut sur une fourchette allant du I^{er} au II^e s. pour leur version la plus développée, tout en remontant à une période située entre le I^{er} s. av. J.-C. et le I^{er} s. ap. J.-C. pour leur noyau ancien⁸⁹. Quant

par la veuve de ce dernier au patriarche du Hompa-Honganji, qui le fit déposer à l'Université Ryūkoku (Kyōto); son édition par Ashikaga Atsuji (Ash.) a été révisée dans la synopse de Fujita. Le second ms. sur olles, conservé aux Archives Nationales de Kātmāndu, est daté de 1152-1153 mais il est incomplet. Reproduction: Inokuchi 1986.

⁸⁶ HHM, p. 181; Yamada 2002, p. 111-114. Cf. De Jong, p. 363-364.

⁸⁷ Lamotte, *Concentration*, p. 57; Schop. 1977, p. 204; Harrison 1988b, p. 557. Cf. Dantinne, p. 42.

⁸⁸ Fus. 1999, respectivement p. 538-539, et p. 535. L'influence du "Grand Sūtra" sur le "Lotus" a été relevée par Fujita (1980) et Huntington (1996, p. 95-99); elle paraît "au moins" douteuse à Fussman (1999, p. 527, n. 5).

⁸⁹ Fujita, p. 231-235 (cf. *id.* 1996b, p. 9-10). D'autres font remonter les noyaux scripturaires les plus archaïques jusqu'au milieu du II^e s. av. J.-C., ou au III^e s. av., voire jusqu'aux IV^e-III^e s. av. (respectivement Huntington 1988, p. 87b; *id.* 1996, p. 96-99; Inagaki 1998a, p. 37-47).

à l'éventuelle antériorité de l'un de nos deux sūtra sur l'autre, il ne semble pas possible de trancher⁹⁰.

II. Interprétation

Les indianistes occidentaux à s'être penchés sur le contenu de ces sources littéraires canoniques sont encore relativement rares. C'est ce qui donne un intérêt tout particulier à l'article publié par Fussman en 1999, dont on relèvera ici quelques éléments.

En guise d'introduction, ce dernier dénonce, notamment, un contre-sens qu'il juge énorme et caricatural, soit "la traduction anglaise généralement acceptée de *Sukhāvātī* par 'Pure Land' ou 'Land of Bliss'" (p. 528). En fait, ces deux expressions renvoient à deux notions différentes⁹¹. Dans la terminologie élaborée par le traducteur Kumārajīva (344-413), l'expression chinoise "terre pure" (*jingtu* 淨土) désigne un *buddhakṣetra* purifié, par opposition à un *buddhakṣetra* qui ne l'est pas, *i.e.* une "terre souillée" (*huitu* 穢土)⁹². En outre, l'expression "Terre Pure" en vint rapidement à désigner le champ de buddha purifié par excellence, *i.e.* celui d'Ami-tābha⁹³. D'abord reproduit en transcription phonétique⁹⁴, son nom de "Sukhāvātī" fut traduit en chinois par "Béatitude" (*Anyang* 安養) et "Bonheur-Paisible" (*Anle* 安樂) au début du III^e s.; puis, Kumārajīva le rendit par "Bonheur-Suprême" (*Jile* 極樂), usage entériné par Xuanzang (602-664). On ne voit pas ce que les expressions "Pure Land" ou "Land of Bliss" auraient de «sectaire» ou d'«éthéré», pour reprendre les termes

⁹⁰ V. Fujita, 1980, p. 118. Cf. Nattier 2000, p. 76, n. 13, et p. 92, n. 64; Fus. 1999, p. 535, n. 23.

⁹¹ Le glossaire de Gómez porte aussi à confusion puisqu'il donne *sukhāvātī* comme équivalent de *jingtu* ("pure land", p. 318). L'entrée "Land of Bliss" (p. 306) est plus claire; de même l'introduction (p. 9, n. 15).

⁹² Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 397 ss.; *Hōbōgirin* 3, p. 199b-201b. L'expression "terre pure" n'apparaît pas encore dans la td. du "Petit Sūtra" achevée par Kumārajīva en 402 (T. 366), mais elle figure dans sa td. du "Sūtra du Lotus" datant de 406 (T. 9, 262, k. 6, ch. 16, p. 43c12; Robert, p. 288).

⁹³ Fujita 1996b, p. 20-21; *id.* 1996c, p. 33-37.

⁹⁴ Soit: "Xuhemati" 須呵 [ou 訶] 摩堤, qui renverrait à la *gāndhārī* "Suhamadi" (Fujita, p. 432-433; De Jong, p. 361; cf. Harrison 1990, p. 31, n. 2). Plusieurs spécialistes estiment ainsi que ce *prākṛit* du Nord-Ouest de l'Inde serait la source des traductions chinoises archaïques du "Grand Sūtra" (Fujita, p. 239-247; Dantinne, p. 1-2; De Jong, p. 363; Nakamura, p. 205). Fussman est d'un avis opposé (Fus. 1999, p. 540, n. 41).

de Fussman (*loc.cit.*), qui traduit lui-même “Sukhāvātī” par “terre de bonheur” (p. 525). On relèvera par ailleurs que, selon les sources sanskrites, le champ de buddha d’Amitābha n’est pas tant une “terre” qu’un univers (*Sukhāvātī lokadhātu*)⁹⁵.

1. Le titre du “Grand Sukhāvātīvyūha”

Abordant la question du titre du “Grand Sūtra”, Fussman (p. 575-577) attire notamment l’attention sur les appellations figurant dans la conclusion du texte:

“Fin du chapitre Agencement (*vyūha*)⁹⁶ de la Sukhāvātī d’Amitābha, [constituant] la célébration des qualités du Bienheureux Amitābha [et présentant] l’entrée des bodhisattva dans le stade irréversible”⁹⁷.

Fussman en conclut que ce sūtra “est donc un chapitre (*parivartaḥ*) extrait d’un ouvrage plus long aujourd’hui perdu, dont nous ignorons le titre” (p. 576). Cependant, l’expression “chapitre” ne doit pas être

⁹⁵ “Grand Sūtra”, Ash. 30:9, § 53, *passim*; cf. “Petit Sūtra”, § 2. L’adjectif substantivé *Sukhāvātī* est féminin, tandis que *lokadhātu* est féminin ou masculin: on peut donc traduire par “la Bienheureuse” ou par “l’univers Bienheureux”. Burnouf a “la terre fortunée” (*Intro.*, p. 89, n. 1); LVP: “le bienheureux univers” (*Dogme*, p. 70; cf. *Bouddhisme*, p. 415, *ad* p. 215) ou “the happy world” (HERE, s.v. *Cosmogony*, p. 137, n. 6); Filliozat: “l’élément du monde (*lokadhātu*) appelé Sukhāvātī, l’Heureuse” (I.CI. § 2331). Lamotte ne traduit presque jamais, mais lorsqu’il le fait c’est par “univers Fortuné” («Mañjuśrī», p. 18), ce qui l’amène à confondre *sukha* et *bhadra* (cf. *Vimalakīrti*, p. 385 et 399). Enfin Dantinne, citant le “Petit Sūtra” (§ 2), a “cet univers est appelé ‘Félicité’” (p. 120, n. 192), ce qui traduit *sukha* mais non pas *avatī* (cf. Fujita 1996c, p. 37-38). BHSD, p. 464a, 597a.

⁹⁶ Filliozat traduit ce terme complexe par Burnouf traduit ce terme complexe par “constitution” (*Intro.*, p. 88) ou “énumération” (*Lotus*, p. 133), Filliozat par “développement” ou “manifestation” (I.CI. § 2003, 2011), et Demiéville par “ornementation” (*id.* §2113). Lamotte le rend par “déploiement”, “splendeur”, “manifestation”, voire “merveilles” (*Vimalakīrti*, p. 100, 120; *Somme*, p. 320; *Concentration*, p. 225); Dantinne a “splendeur” ou “ornementation” (p. 124). Fussman traduit par “merveilles” (p. 576). Cf. Schop. 1977, p. 196; Gómez, p. 3, n. 1; BHSD, s.v. 2, p. 520a. V. aussi l’hypothèse de Nattier 2000, p. 73(-74), n. 6.

⁹⁷ Skr. *bhagavato ‘mitābhasya guṇaparikīrtanaṃ bodhisattvānām avaiarttikabhūmi-praveśaḥ Amitābhasya Sukhāvātī-vyūha-parivartaḥ samāptaḥ* (Ash. 67:2-4). Supprimer le point après *praveśaḥ* dans Ash. 67:3, la négligence du *saṃdhi* étant l’une des caractéristiques des mss népalais (cf. Ash. v:25-vi:3). Le titre proprement dit est donc *Amitābhasya Sukhāvātī-vyūha°*, précédé des deux “sous-titres” *bhagavato ‘mitābhasya guṇaparikīrtanaṃ* et *bodhisattvānām avaiarttikabhūmipraveśaḥ*.

prise ici au sens strict du terme — soit une subdivision d'un ouvrage plus grand — mais au sens large de “texte”. Lamotte a montré que des mots comme *sūtra*, *nirdeśa*, *dharmaparyāya*, *dharmamukha* ou *parivarta* peuvent constituer autant d'équivalents⁹⁸. Le *Vimalakīrtinirdeśa*, comme bien d'autres *sūtra* du Mahāyāna, se voit ainsi attribuer plusieurs titres dans sa conclusion, dont celui de “Chapitre de la libération inconcevable” (*Acintyavimokṣa-parivarta*)⁹⁹, qui ne prétend pas renvoyer à un autre texte: l'expression constitue simplement un sous-titre paraphrasant de manière condensée la doctrine essentielle du *sūtra*. Que si l'on tenait malgré tout à conserver la signification “chapitre” *stricto sensu* pour le “Grand Sūtra”, on pourrait bien être tenté d'y voir une allusion au *Ratnakūṭa*, comme le fait Hirakawa Akira¹⁰⁰. Cet ensemble canonique, conservé en chinois et en tibétain, est en effet constitué de quarante-neuf *sūtra*, dont le cinquième n'est autre que notre “Grand Sūtra”. Cependant, si la version tibétaine du *Ratnakūṭa* classe bien ces différents *sūtra* en “chapitres” (*le'u*), elle donne de notre texte le titre sanskrit *Ārya-Amitābha-vyūha-nāma-mahāyāna-sūtra*; tandis que sa traduction chinoise les intitule “assemblées” (*hui* 會, *pariśad*)¹⁰¹.

2. La nature de la Sukhāvātī

Fussman (p. 574-575) signale aussi l'importance du deuxième de ces sous-titres du “Grand Sūtra”, soit: “entrée des bodhisattva dans le stade irréversible” (*bodhisattvānām avaivarttika-bhūmi-praveśa*); et il affirme que ce sous-titre correspond “expressément” au 21^e vœu du futur Amitābha. Or, ce vœu ne mentionne pas le stade irréversible, mais bien l'ultime étape où le bodhisattva n'est plus séparé de la manifestation du parfait éveil que par une seule naissance (*ekajātibaddha*)¹⁰²: il s'agit donc d'un

⁹⁸ Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 64-65, qui renvoie à Filliozat, I.Cl. § 2003, où *parivarta* est rendu par “tour d'horizon, tour autour d'une question”; cf. BHSD, s.v. 2, p. 329ab.

⁹⁹ Selon le tibétain, où *parivarta* est traduit par *le'u*; tandis que Xuanzang a *famen* 法門, soit “exposition de la Loi” (*dharmaparyāya*). V. Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 392-393 et n. 42.

¹⁰⁰ Hirakawa, p. 33-34.

¹⁰¹ Cf. sup. p. 370, n. 78. L'histoire du *Ratnakūṭa*, compilé par Bodhiruci de 706 à 713, est mal connue: v. I.Cl. § 2011, 2037, 2113; Lamotte, *Traité* 4, p. 1884-1887; id., *Vimalakīrti*, p. 64; Éracle 1988, p. 77-79; Dantinne, p. 28-34; Pagel, p. 53-78.

¹⁰² Ash. 14:14; (Schop. 1977, p. 201); cf. Ash. 46:25 (§96-18) et 48:23-24 (§100; Dantinne, p. 171). Sur *ekajāti[prati]baddha*, v. Ducor 1998, p. 74, n. 230. Contrairement

stade distinct et postérieur à l'irréversible¹⁰³. C'est le 46^e vœu qui assure l'irréversible (*avaivarttika*, Ash. 21:5), tandis que le 11^e vœu y fait allusion, en promettant que les êtres nés en Sukhāvatī ne sont pas sans être "fixés" (*niyata*)¹⁰⁴ dans la suite de leur parcours jusqu'à l'atteinte du nirvāṇa, raison pour laquelle le stade irréversible est aussi nommé *niyatā bhūmi*¹⁰⁵. En outre, les vœux 5 à 9 garantissent l'obtention des cinq sciences sublimes (*abhijñā*, Ash. 11:14-12:11), dont la plénitude est précisément propre à ce stade¹⁰⁶. Le 47^e vœu précise également que l'atteinte de l'irréversible en Sukhāvatī est due à l'acquisition, en celle-ci, des trois degrés de l'endurance envers la non-naissance des choses (*anutpatikadharma-kṣānti*)¹⁰⁷. Enfin, le 16^e vœu assure que les êtres en Sukhāvatī ignorent jusqu'au nom du mal (*akuśalasya nāmadheya*, Ash. 13:15): cette particularité nous confirme que ce champ de buddha est parfaitement purifié (*pariśuddhabuddhakṣetra*)¹⁰⁸ et que ses habitants demeurent au moins au 8^e stade, parce qu'ils ont coupé toutes les passions (*sarvakleśasamucchinna*)¹⁰⁹, ainsi que l'atteste la doctrine classique de l'"Exégèse sur la Perfection de sagesse" (*Prajñāpāramitopadeśa*)¹¹⁰.

à ce que laisse entendre Fussman (p. 599, n. 80), le 21^e vœu ne traite pas non plus de la mesure de la vie (*āyuspramāṇa*) des êtres nés en Sukhāvatī, ce qui incombe au 14^e vœu (Dantinne, p. 153-154).

¹⁰³ Ducor 1998, p. 34-36.

¹⁰⁴ Ash. 12:17 (et §85; Ash. 40:19). Sur la notion d'être "fixé", v. Ducor 1998, p. 73 et n. 226.

¹⁰⁵ Lamotte, *Concentration*, p. 157, alinéa 4c. Sur le parcours des bodhisattva, v. Ducor 1998, p. 30, n. 39.

¹⁰⁶ Cf. Ash. 46:14-17; §96. Lamotte, *Traité 4*, p. 1855-1860; Schop. 1977, p. 190-191, n. 20.

¹⁰⁷ Au cours de la carrière du bodhisattva, cette endurance passe par trois stades: adhésion purement verbale, conviction préparatoire intense et acquisition définitive; c'est cette dernière qui donne accès à l'irréversible. V. Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 411-412; *Traité 4*, p. 1788, n. 1; et *Concentration*, p. 160-162, en note.

¹⁰⁸ Lamotte, *Traité 5*, p. 2344.

¹⁰⁹ Cf. Schop. 1977, p. 189-191, qui cite le *Samādhirāja-sūtra*.

¹¹⁰ Lamotte, *Traité 5*, p. 2343-2345. Premier traité à évoquer Amitābha et la Sukhāvatī, l'*Upadeśa* attribué à Nāgārjuna fut édité en chinois par Kumārajīva de 404 à 406 (*Dazhidulun*, T. 1509); son auteur se situerait au début du IV^e siècle, dans le nord-ouest de l'Inde (Lamotte, *id.* 3, p. viii ss.; 4, p. xv). Fussman (1999, p. 539) n'y trouve que trois mentions de la doctrine de la Sukhāvatī, soit: Lamotte, *Traité*, p. 2228, 2230 et 2308. On y ajoutera: p. 300, 465, 556, 601, 1361, 1927, 2335 et 2432. Encore Lamotte ne traduit-il "que" le premier tiers des cent volumes de l'ouvrage, et d'autres références se trouvent dans le texte chinois: T. 25, p. 342ab, 343a, 529c, 708c (td. in Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 401), et

Bref, au vu du 21^e vœu, d'une part, et des neuf autres vœux mentionnés ici, d'autre part, on constate que la Sukhāvatī englobe deux des dernières étapes de la carrière des bodhisattva, que ce soit les deux dernières des quatre étapes selon les *Prajñāpāramitā*, ou la 8^e et la 10^e *bhūmi* du *Daśabhūmikasūtra*¹¹¹. C'est ce que le "Petit Sūtra" (§ 10) résume en affirmant que les êtres nés en ce champ de buddha sont de "purs bodhisattva (*śuddhā bodhisattvāḥ*), irréversibles (*avinivartanīya*), liés par une seule naissance (*ekajātīpratibaddha*)"¹¹².

Mais il y a plus. À partir du stade irréversible, la carrière du bodhisattva se déroule sans que celui-ci n'ai plus à fournir aucun effort (*anābhoga*), de manière quasi automatique¹¹³. Tant et si bien que la 9^e *bhūmi* est, elle aussi, comprise dans la Sukhāvatī. Les vœux ne la citent pas nommément, puisqu'elle est nécessairement incluse entre le 8^e et le 10^e stade. Mais le 29^e vœu mentionne bien que les êtres en Sukhāvatī seront pourvus des quatre pleins savoirs (*pratiṣaṃvid*), qui font le bon prédicateur. Or ceux-ci sont précisément acquis dans la 9^e *bhūmi*, stade où le bodhisattva se consacre spécialement à enseigner aux êtres¹¹⁴, cette activité étant d'ailleurs assurée par le 24^e vœu. Tel que l'évoquent les deux *Sukhāvatīvyūha*, le champ de buddha d'Amitābha constitue donc, pour ses habitants, un univers qui n'est autre que la sphère d'activité dans laquelle se déroule automatiquement le parcours irréversible des bodhisattva (*avinivartanacarya*)¹¹⁵, ultime tranche de leur carrière, entre le moment où ils atteignent l'irréversible et celui où ils deviendront effectivement buddha. Cette interprétation de la Sukhāvatī est d'ailleurs bien connue, puisqu'elle n'est autre que celle qui allait se transmettre en Chine, notamment dans

712a; cf. *id.*, *Traité*, 3, p. xxxv; Fujita, p. 143. Concernant les omissions mentionnées par Fussman (*loc.cit.*), l'absence d'Amitāyus en *Traité* 2336 n'a pas de quoi étonner puisque ce passage ne concerne que les buddha de l'univers Sahā; tandis que *Traité* 403-406, 442-456 et 2352-2364 constituent un traitement général, où aucun champ de buddha n'est cité nommément. En revanche, Fussman aurait été justifié de mentionner l'omission flagrante en *Traité* 594-595 (cf. plus bas, p. 391).

¹¹¹ Lamotte, *Traité* 5, p. 2374, 2376.

¹¹² Cf. Dantinne, p. 172.

¹¹³ Références in Ducor 1998, p. 30, n. 42.

¹¹⁴ Lamotte, *Traité* 3, p. 1614 ss; *id.*, *Concentration*, p. 157-158; *id.*, *Somme*, p. 202, 293-294; Rahula, p. 159, n. 11 et p. 166; Dayal, p. 259-267, 291.

¹¹⁵ Lamotte, "Mañjuśrī", p. 12; Dantinne, p. 125, n. f.

la tradition dite de Shandao¹¹⁶. Ainsi, parmi ses premiers représentants, Tanluan (476-542) expliquera comment les êtres nés en Sukhāvātī n’ont pas à y passer par chaque *bhūmi* successivement, conformément au principe canonique du parcours par saut (*vyutkrāntaka*)¹¹⁷ rendu possible à partir de la 8^e *bhūmi*¹¹⁸.

Comme on peut le constater, la naissance en Sukhāvātī constitue plus qu’un simple “enjoyment of its sensual and spiritual pleasures, so lavishly described throughout the sūtra”¹¹⁹. Certes, la description des ornements (*alaṃkāra*) de ce champ de buddha a de quoi fasciner par sa richesse, mais elle reste relativement banale si on la compare à d’autres descriptions, comme celle, notamment, de l’Uttarakuru¹²⁰. Et, de fait, ce n’est pas le “monde-réceptacle” (*bhājanaloka*) de la Sukhāvātī avec son décor qui se trouve au cœur des vœux. Car ce sont bien ces derniers qui constituent la part originale, la substantifique moelle, du “Grand Sūtra”. Or, seuls *trois vœux* sont consacrés à ces ornements¹²¹, tandis que leur très grande majorité, soit *trente-neuf vœux sur quarante-sept*, concerne les êtres à délivrer: vingt-sept vœux sont ainsi liés aux êtres nés en Sukhāvātī, tandis que les douze autres s’appliquent aux êtres vivants dans les autres champs de buddha. En outre, il n’est pas besoin de recourir à une inter-

¹¹⁶ Sur la tradition de Shandao, v. Ducor 1999, p. 145.

¹¹⁷ Chin. *chaoyue* 超越 (Tanluan: T. 40, 1819, k. 2, p. 840c2; Inagaki 1998a, p. 253-257).

¹¹⁸ Cf. Demiéville, *Yogācārabhūmi*, p. 429-430; et Jacques May, art. *chōjō*, *chōgyō* et *chōotsu-shō* du *Hōbōgin* 4-5, p. 353a-360a, 346b, 360b-371a. Il faut attendre Shinran (1173-1263), fondateur du Jōdo-Shinshū, pour voir le stade irréversible considéré comme atteignable en cette vie-ci par la foi seule, et la naissance en Sukhāvātī interprétée comme la réalisation immédiate du parfait éveil au moment de la mort (cf. Fujita 1996c, p. 50; Ducor 1998, p. 36-37). Incidemment, on se demande pourquoi Fussman rend *Shinshū* 眞宗 par “Nouvelle Secte <de la Terre Pure>” (p. 527, n. 6); *idem* chez Magnin, qui a “Nouveau courant de la Terre pure” (p. 398).

¹¹⁹ Harrison 1978, p. 52. Cet article est déjà ancien, et l’interprétation de Paul Harrison a évolué: “I now believe that Sukhāvātī is the forest hermitage or monastery writ large, a perfect environment for strenuous religious practice, not for pleasurable enjoyment” (communication personnelle).

¹²⁰ Tucci, p. 217-218. *Idem* pour l’Abhirati d’Akṣobhya: Kwan, p. 109-113; Nattier, p. 75. Cf. Fujita, p. 491-494.

¹²¹ Vœux 30-32: (luminosité de la Sukhāvātī), 31^e vœu (vases de parfums pour les offrandes aux buddha et bodhisattva), et 32^e vœu (ondées de fleurs avec nuages de musique); le 28^e vœu mentionne indirectement l’arbre de l’éveil (*bodhivṛkṣa*). On nuancera donc le propos de Nattier déclarant (2000, p. 96-97): “the majority of his [Dharmākara’s] vows are devoted to a description of the precise qualities of the Buddha-field he intends to create”.

prétation symbolique pour comprendre la fonction de ces ornements¹²², puisque les sūtra parlent d’eux-mêmes. Ainsi des fameux oiseaux créés artificiellement par Amitābha, qui sont mentionnés dans le “Grand Sūtra” (§ 67), et dont le “Petit Sūtra” (§ 6) précise qu’ils chantent les trente-sept auxiliaires de l’éveil, de concert avec la musique céleste, pour amener les êtres à commémorer les Trois Joyaux. De même des diverses rivières qui répercutent le son de nombreuses rubriques de la Loi, dont les moindres ne sont pas *pāramitā*, *bhūmi*, *śūnyatā*, et *anutpattikadharma-kṣānti*¹²³. Plus significatif encore, les êtres, conformément au 28^e vœu, peuvent voir l’arbre de l’éveil (*bodhivṛkṣa*) d’Amitābha, même s’ils n’ont que peu de racines de bien (*parīttakuśalamūla*)¹²⁴; et dès qu’ils le voient, ils obtiennent les trois degrés d’endurance tout en devenant irréversibles¹²⁵. Bref, le commentaire de l’*Upadeśa* à propos de l’arbre de l’éveil peut s’appliquer à tous les autres ornements de la Sukhāvatī: ils ne sont là que “pour faciliter aux êtres l’audition de la Loi”¹²⁶.

Mais si ces ornements font ainsi “œuvre de buddha” (*buddhakārya*)¹²⁷, cette fonction revient évidemment en premier lieu à Amitābha lui-même¹²⁸, lui qui est “en pleine possession des perfections de son champ de buddha”¹²⁹. Conformément à la formule consacrée, “il y demeure, s’y tient, y subsiste et prêche la Loi”¹³⁰. C’est ce dernier point qui donne la vraie dimension de la Sukhāvatī, comme l’a bien vu le regretté Bernard Frank en la qualifiant de “Terre de prédication” d’Amitābha¹³¹. Le sūtra précise encore que les êtres “ne sont plus jamais séparés de la vision du buddha ni de l’audition de la Loi, mais sont exempts de rechute jusqu’à leur accession à l’éveil”¹³². Comme l’assure le 45^e vœu, ils peuvent ainsi

¹²² Comme le fera l’*Upadeśa*; cf. Lamotte, *Traité* 4, p. 1971.

¹²³ Ash. 36:8, 10 et 13; v. §65 et 68. Cf. Dantinne, p. 216-217.

¹²⁴ Ash. 16:19. Cf. Dantinne, p. 216.

¹²⁵ Ash. 48:15, §99 (v. plus haut, p. 376, n. 107). Cf. l’*Upadeśa* cité in Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 401.

¹²⁶ T. 25, 1509, k. 93, p. 712a15.

¹²⁷ Cf. Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 341, n. 7; et p. 364, n. 10.

¹²⁸ Cf. Ducor 1998, p. 84, n. 278.

¹²⁹ Skr. *buddhakṣetrasaṃpadā samanvāgataḥ* (Ash. 26:18-19).

¹³⁰ Ash. 26:11, §40. V. “Petit Sūtra”, § 2. Cf. Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 247, n. 8; Dantinne, p. 78 et 80.

¹³¹ Frank, p. 38.

¹³² Skr. *sarva te ‘virahitā buddhadharśanena dharmaśravaṇenāvinipātadharmāṇo*

entendre la Loi à volonté, du Buddha en personne. Dès lors, leurs pensées sont, notamment, pour la pratique de la perfection de sagesse (*prajñāpāramitā*, Ash. 51:17, § 111), et ils obtiennent les cinq yeux, y compris celui de buddha¹³³. Tant et si bien qu'ils peuvent à leur tour prêcher la Loi avec omniscience (*sarvajñatā*, Ash. 51:5, § 109), conformément au 24^e vœu.

En résumé, l'on peut considérer que la Sukhāvātī fonctionne comme une caisse de résonance du Dharma, et l'on retiendra ce jugement pertinent du Père de Lubac: "Cette «Terre Heureuse» n'offre pas de plaisirs où l'on s'enlise. Elle est avant tout comme une vaste école, où l'on se réjouit essentiellement des progrès qu'on y accomplit dans l'intelligence de la Loi"¹³⁴. Cependant, cet équipement en connaissance (*jñānasamḃhāra*) serait insuffisant sans son équivalent en mérites (*puṇyasamḃhāra*). Les habitants de la Sukhāvātī obtiennent ce dernier principalement en allant rendre hommage aux myriades de buddha de toutes les directions¹³⁵, conformément au 22^e vœu, tant il est vrai que les buddha constituent le suprême champ de mérites (*paramapuṇyakṣetra*)¹³⁶. Et, comme l'affirme le sūtra, cela est rendu possible parce que les êtres ont été "embrassés (*parigraheṇa*) par le secours (*adhiṣṭhāna*) des vœux primordiaux (*pūrvapraṇidhāna*) du Tathāgata Amitāyus"¹³⁷.

Aucune de nos sources épigraphiques ou littéraires — qui seules nous occupent ici — ne présente la Sukhāvātī comme un "paradis" (*svarga*),

yāvadbodhiparyantaṃ (Ash. 49:18-19, § 104; cf. Lamotte, *Concentration*, p. 211, en note; cf. p. 164). Sur le bienfait de ne plus être séparé du Buddha, v. *id.*, *Traité* 4, p. 1924-1927. Sur le Buddha enseignant en son champ, v. Rowell, E. B. VI-4, p. 381-385.

¹³³ Ash. 51:22, §112. Sur les cinq yeux, v. Ducor 1998, p. 83, n. 277.

¹³⁴ De Lubac, p. 52; cf. p. 262. Selon La Vallée Poussin aussi, la Sukhāvātī "is not an everlasting paradise" mais "a blissful purgatory and a school, not only a place of retribution" (HERE, s.v. "Blest, Abode of the", p. 688b).

¹³⁵ Ash. 47:2-5, 50:2-51:3; §96:20-21, §105-108. V. "Petit Sūtra", §5 (Dantinne, p. 114, n. 165). Cf. Lamotte, *Traité* 5, p. 2431-2433; Rowell, E.B. VI-4, p. 402.

¹³⁶ Cf. Lamotte, *Concentration*, p. 231, n. 266; *Traité* 1, p. 524; *ibid.* 4, p. 1970; *Hōbō-girin* 3, p. 200ab; Rowell, *op.cit.*, p. 402-405.

¹³⁷ Ash. 51:1, §108 (cf. *id.*, 48:19, §99). Fussman traduit: "parce qu'ils ont été englobés autrefois dans le vœu solennel et l'héroïque résolution du tathāgata Amitāyus" (p. 569, 574). Burnouf rend *adhiṣṭhāna* par "bénédition" "Lotus" p. 363; cf. LVP, *Kośa*, ch. 3, p. 31, n. 2), comme Lamotte (*Concentration*, p. 269), qui a aussi "intervention surnaturelle" (*Vimalakīrti*, p. 321). Demiéville le rend par "grâce efficiente" (*Yogācārabhūmi*, p. 386), et Girard par "force de soutien" (p. 209). Cf. Rowell, E.B. VII-2, p. 154 ss.; BHSD, s.v. 3, p. 16a.

quoi qu'en dise Fussman (p. 558-559), car ce terme ne s'applique qu'aux divers séjours des dieux (*deva*) au sein du *saṃsāra*. Certes, le 38^e vœu garantit que les êtres nés dans le champ de buddha d'Amitābha goûtent, pour dire le moins, le comble du bonheur concevable dans le cycle des naissances et des morts: ce sommet est celui du moine *arhat* entré dans le 3^e *dhyāna*, qui fait naître dans le paradis des dieux Śubhakarṣna¹³⁸. Cependant, il y a mieux que ce bonheur divin (*divyasukha*), pourtant supérieur au bonheur humain (*manuṣyasukha*): le 33^e vœu assure le bonheur qui dépasse celui des dieux et des hommes (*devamanuṣyasamati-kṛānta-sukha*, Ash. 17:23). De fait, les sources canoniques anciennes s'accordent à dire que le bonheur des dieux est lui-même dépassé par le bonheur du nirvāṇa (*nirvāṇasukha*)¹³⁹. Et celui-ci est bien le bonheur constitutif du champ de buddha d'Amitābha tel que le définissent les antiques stances du "Grand Sūtra", soit "le bonheur du plan du nirvāṇa" (*nirvāṇadhātusaukhyā*, § 19-8)¹⁴⁰. En définitive, la raison d'être de la Bienheureuse, comme l'affirme une autre de ces stances, n'est autre que de procurer ce bonheur (*sukha*) aux êtres confrontés à la souffrance (*duḥkha*) qui constitue la première des quatre Nobles Vérités¹⁴¹. Et l'on ne s'étonnera donc pas que le mot *duḥkha* n'existe même pas en Sukhāvātī¹⁴², conformément au 16^e vœu.

En outre, la naissance en Sukhāvātī n'est pas une fin en soi. Certes, le 21^e vœu promet que les êtres qui y sont nés ne sont plus liés qu'à une seule naissance (*ekajātibaddha*) avant de devenir buddha (plus haut, p. 375); mais il assure aussi que ses habitants, fixés dans la pratique d'Excellence-Universelle (*samantabhadra-caryā-niyata*)¹⁴³, peuvent continuer le parcours des bodhisattva (*bodhisattvacaryā*) pour se consacrer au nirvāṇa complet (*parinirvāṇa*) de tous les autres êtres, comme le confirme le

¹³⁸ Cf. Dantinne, p. 196, n. 67. Références in Ducor 1998, p. 62, n. 165; ajouter Inagaki 1998a, p. 279.

¹³⁹ Lamotte, *Traité* 3, p. 1710; pour les sources pâlies: *Hōbōgirin* 7, p. 935ab.

¹⁴⁰ Selon la lecture de Fujita 1996c, p. 47 et n. 32. Ash. 8:10 a *nirvāṇalokadhātusaukhyā*.

¹⁴¹ Ash. 21:22, §29-2; cf. "Petit Sūtra", § 2. On s'étonne que Fussman traduise ici *duḥkha* par "malheur" (1999, p. 533, n. 20), comme Gómez qui a "misfortune" (p. 76). La td. Müller est viciée par des mss défectueux (1894a, p. 23).

¹⁴² Ash. 36:20, §69; Dantinne, p. 139-140. Cf. Fus. 1999, p. 558, n. 78.

¹⁴³ Cf. Schop. 1977, p. 201. Sur les textes liés au Bodhisattva Samantabhadra, v. *ibid.*, p. 183-184; Girard, p. 23-24.

sūtra¹⁴⁴. Ce faisant, ils accomplissent l'idéal du Grand Véhicule et peuvent achever leur propre champ de buddha, en prenant exemple sur celui d'Amitābha (Ash. 44:24, 46:27; § 96-6, 96-19)¹⁴⁵.

En conclusion, la doctrine de la Sukhāvātī montre que l'éveil d'Amitābha régnant dans son champ de buddha est solidaire du progrès spirituel de ses habitants: celui-là se doit d'y poursuivre son œuvre de buddha (*buddhakārya*) en prêchant à ceux-ci, tandis que ces derniers peuvent y achever le parcours irréversible (*avinivartanacaryā*) des trois derniers stades des bodhisattva¹⁴⁶.

3. *Les habitants de la Sukhāvātī*

Puisque le champ de buddha d'Amitābha constitue le cadre privilégié où accomplir le parcours irréversible des bodhisattva après la mort, on ne sera pas étonné que la doctrine de la Sukhāvātī fut, dès ses origines, récupérée par les adeptes du Mahāyāna en général. En effet, elle offrait proprement un raccourci à ceux d'entre eux qui en auraient déjà franchi les premières *bhūmi* en ce monde-ci, leur permettant d'économiser ainsi une centaine de périodes cosmiques, au moins, sur le parcours vers l'éveil¹⁴⁷.

Cette récupération de la Sukhāvātī a été abordée par Gregory Schoopen¹⁴⁸. Mais, outrepassant les conclusions de ce dernier, Fussman estime que l'accès même à ce champ de buddha serait exclusivement réservé aux plus hauts bodhisattva. C'est ainsi qu'il déclare que "la renaissance dans la Sukhāvātī est réservée à des bodhisattva dont c'est la dernière naissance" (p. 550, n. 62). Ce faisant, Fussman confond la naissance en Sukhāvātī avec la dernière naissance mentionnée par le 21^e vœu (*ekajāti-*

¹⁴⁴ Ash. 48:22-49:2, §100; Dantinne, p. 171.

¹⁴⁵ À noter que c'est dans la 8^e *bhūmi* que le bodhisattva obtient la souveraineté sur la pureté de son futur champ de buddha. Cf. Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 403-404; *id.*, *Concentration*, p. 157, et 164, n. 122; Rowell, *ibid.*, p. 387-389.

¹⁴⁶ La Vallée Poussin notait déjà: "La doctrine de la carrière du futur Bouddha se concilie cependant avec la doctrine de la Terre [Bienheureuse]" (LVP, *Morale*, p. 248, n. 1).

¹⁴⁷ Ce ne sont donc pas les sūtra de la Sukhāvātī qui constituent un "gauchissement" du système des *bhūmi*, comme le croit Fussman (*Annuaire du Collège de France 1998-1999*, p. 707-708; cf. Fus. 1999, p. 577-578). Sur la longue durée de la carrière des bodhisattva, v. Lamotte, *Traité 1*, p. 246-249; *id.*, *Histoire*, p. 693-695.

¹⁴⁸ Schop. 1977, notamment p. 189-193, qui se réfère au *Samādhirajā-sūtra* et au *Bhadracariprañidhāna-sūtra*.

baddha)¹⁴⁹, alors que notre auteur affirme plus loin — non sans raison — que “la Sukhāvātī sera l’étape *précédant immédiatement l’existence* où ils obtiendront [la *bodhi*]” (p. 575, n. 109).

Et Fussman de s’interroger sur deux passages du “Petit Sūtra” mentionnant la présence, en Sukhāvātī, d’hommes (*manuṣya*), d’une part, et d’auditeurs du Petit Véhicule (*śrāvaka*), d’autre part¹⁵⁰. Au sujet des premiers, il cite (p. 565-566) l’extrait du sūtra concernant l’infinité de la vie d’Amitāyus et de ces “hommes” (§ 8), tout en prenant le parti des traducteurs tibétains, qui ont omis cette dernière expression¹⁵¹. Mais les “hommes” sont déjà mentionnés dans un passage antérieur du même sūtra, y compris dans sa traduction tibétaine: il y est question des hommes (*manuṣyāṇām*, tib. *mi de dag*) qui entendent les sons délicieux résonnant dans la Sukhāvātī (§ 7; Bzwe. 346:11)¹⁵². Quant au “Grand Sūtra”, il suffit de rappeler ici que les hommes et les dieux sont expressément mentionnés par le 4^e vœu.

Concernant les *śrāvaka*, Fussman (p. 566-567) se réfère à un autre passage du “Petit Sūtra” (§ 9), lequel indique qu’Amitābha est pourvu d’une communauté d’auditeurs (*śrāvakaśaṅgha*). Et Fussman d’estimer que cette indication constitue une “inadvertance”, parce qu’elle serait contredite par la suite du texte (§ 10). Comme nous l’avons vu plus haut (p. 377), ce dernier affirme, en effet, que les êtres nés en Sukhāvātī sont de “purs bodhisattva, irréversibles et liés par une seule naissance”; de *śrāvaka*, il n’est donc pas question. Le sūtra poursuit en déclarant que l’on doit faire

¹⁴⁹ Même confusion chez Gómez: selon lui, la dernière naissance à laquelle sont liés les êtres “is clearly birth in Sukhāvātī”: “only this one birth remains for them”, de sorte qu’ils y réaliseraient le parfait éveil “right there” (§ 96-18, § 100, p. 97, n. 79; cf. Ash. 46:25 et 48:23-24); *idem* chez Müller 1894, p. 51, n. 1; cf. Ash. 48:23-24). Or, le 21^e vœu mentionne sans équivoque les “êtres *qui sont nés*” (*sattvā upapannāḥ*) dans ce champ de buddha (v. aussi Ash. 46:22-25, § 96-18); *idem* pour le “Petit Sūtra” (§ 10; cf. plus haut, p. 377). Leur réalisation du parfait éveil en Sukhāvātī serait d’autant plus impossible que plusieurs buddha ne peuvent coexister dans un même champ de buddha (cf. Ducor, p. 1998, p. 35, n. 63; ajouter Nattier 2000, p. 89).

¹⁵⁰ La présence des *śrāvaka* en Sukhāvātī était déjà signalée par La Vallée Poussin (HERE, s.v. “Avalokiteśvara”, p. 258b, note ¶). Selon Huntington, il s’agit là de l’une des “ambiguïtés” du “Petit Sūtra” (1996, p. 71-72).

¹⁵¹ Cf. Ducor 1998, p. 145, n. 532. Dans le 14^e vœu, le passage correspondant dit simplement “êtres” (*sattvānām*, Ash. 13:7); cf. Dantinne, p. 153-154.

¹⁵² Les “hommes” (*manuṣyāṇām*) apparaissent aussi au § 6, mais le tibétain a “les êtres qui y sont nés” (Bzwe. 346:2).

un vœu vis-à-vis de ce champ de buddha, c'est-à-dire, y souhaiter naître. Il en explique la raison par le fait que l'on s'y trouvera réuni avec des "héros excellents de cette espèce"¹⁵³, ceux-ci n'étant autres que les bodhisattva résidant déjà en Sukhāvātī, comme indiqué plus haut par le sūtra; ici non plus, il n'est pas question de *śrāvaka*. Pourtant, la présence des *śrāvaka* en Sukhāvātī est bien attestée par nos deux sūtra. Car tous les buddha obtiennent un entourage (*parivāra*), qu'il comprenne exclusivement des *śrāvaka* ou des bodhisattva, ou qu'il soit mélangé¹⁵⁴. La définition de l'entourage d'un buddha fait donc partie des listes classiques des qualités propres à son champ¹⁵⁵. Ainsi, tandis que l'entourage du Buddha Sugandhakūṭa ne compte que des bodhisattva¹⁵⁶, celui de Śākyamuni est mélangé¹⁵⁷, car sa prédication du Mahāyāna profite aussi aux adeptes du Petit Véhicule¹⁵⁸. Il en va de même pour le Buddha Akṣobhya en son propre champ de buddha, Abhirati¹⁵⁹. Et Amitābha ne fait pas exception: il dispose, lui aussi, d'un entourage mélangé, dont son 12^e vœu se fait l'écho¹⁶⁰. À son entourage appartiennent également les Bodhisattva Avalo-

¹⁵³ La traduction de Fussman (p. 566) fait problème: "Parce qu'on s'y trouve avec des êtres purs (*satpuruṣa*) semblables <à soi?>." (*tathārūpaiḥ satpuruṣaiḥ saha samavadhānam bhavati*; tib. 'di ltar skyes bu dam pa de lta bu dag dang phrad par 'gyur ba'i phyir ro, Bzwe. 348:2-3); *idem* chez Gómez (p. 19): "Because they will meet persons like themselves, who practice the good". À noter que le terme *satpuruṣa* désigne notamment des bodhisattva laïcs (Harrison 1978, p. 57; *id.* 1990, p. 6, n. 7; *Hōbōgirin* 7, 793a); Kumārajīva le rend par "hommes de bien supérieurs" (*shangshan-ren* 上善人), et Xuanzang par "grands héros" (*dashi* 大士): l'expression s'applique particulièrement aux bodhisattva irréversibles (*Hōbōgirin* 6, 675ab).

¹⁵⁴ Lamotte, *Traité* 5, p. 2237-2240; *id.*, "Vajrapāṇi", p. 145 ss.

¹⁵⁵ Références in Ducor 1998, p. 31, n. 48. Ajouter: Kagawa 1985, p. 162-165; Inagaki 1998a, p. 56-58.

¹⁵⁶ Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 320.

¹⁵⁷ Selon le prologue du "Grand Sūtra", Śākyamuni était entouré d'une "communauté de 32.000 moines" (*bhikṣusaṅgha*) comprenant de grands auditeurs (*mahāśrāvaka*) (Ash. 1:13-14, § 2), ainsi que de nombreux *bodhisattva-mahāsattva*, parmi lesquels seul Maitreya est nommé (Ash. 2:12-13, § 4), bien qu'Avalokiteśvara intervienne aussi dans le sūtra (cf. plus haut, p. 366). Le "Petit Sūtra" (§ 1) mentionne également une "communauté de 1.250 moines" (*bhikṣusaṅgha*) comprenant des *mahāśrāvaka*, ainsi que des *bodhisattva-mahāsattva*: quatre d'entre eux sont nommés — le premier étant Mañjuśrī suivi d'Ajita/Maitreya — mais non pas Avalokiteśvara.

¹⁵⁸ Lamotte, *Traité* 1, p. 238-240; *id.*, *Vimalakīrti*, p. 124, n. 87.

¹⁵⁹ Dantinne, p. 231, et p. 254-255, qui se réfère aux deux *Sukhāvātīvyūha*; Nattier 2000, p. 83-84, 92-93.

¹⁶⁰ Selon ce dernier, les *śrāvaka* de l'entourage d'Amitābha seront innombrables (v. aussi

kiteśvara et Mahāsthāmaprāpta: si le “Grand Sūtra” est le seul à les nommer, il explique aussi que leur éclat dépasse celui des autres bodhisattva de la Sukhāvātī et, *a fortiori*, de ses *śrāvaka*¹⁶¹. Bref, les auditeurs d’Amitābha n’apparaissent pas comme étant nés en tant que tels en Sukhāvātī, mais plutôt comme faisant partie des rétributions de ce buddha, ces “qualités de champ de buddha dont s’orne ce champ de buddha”, comme le rappelle d’ailleurs le “Petit Sūtra”, aussitôt après sa mention des *śrāvaka* (§ 9, *in fine*). Enfin, la suite de ce texte (§10) indique aussi que la communauté des auditeurs (*śrāvakaśaṅgha*) fait partie du cortège d’Amitābha apparaissant aux mourants¹⁶². Au passage, on notera que la présence simultanée en Sukhāvātī des *śrāvaka* et des *bodhisattva* n’est pas sans évoquer le topique des stades communs aux deux Véhicules (*sādhāraṇa-bhūmi*)¹⁶³.

4. La méthode du “Petit Sukhāvātīvyūha”

Pour démontrer que seuls des bodhisattva déjà très avancés peuvent entrer en Sukhāvātī, Fussman (p. 567-568) renvoie à un passage antérieur du même § 10 du “Petit Sūtra”. Comme nous l’avons vu, le sūtra y exhorte les êtres à produire le vœu de naître en Sukhāvātī parce qu’ils s’y trouveront réunis avec ces héros excellents que sont les bodhisattva. Cependant, il ne peut s’agir d’un simple vœu pieux, et le sūtra de donner cet avertissement avant de livrer sa méthode:

“Ce n’est pas par une maigre racine de bien seulement, Śāriputra, que les êtres naissent dans le champ de buddha du Tathāgata Amitāyus”¹⁶⁴.

Ash. 28:11, § 46). Pour autant, l’*Upadeśa* indique que “dans le champ du buddha Amita, le *saṅgha* des bodhisattva est nombreux, et celui des *śrāvaka* peu nombreux” (cf. Lamotte, *Traité* 5, p. 2335).

¹⁶¹ Ash. 49:3-4, 9-10; §101-102. Cf. Lamotte, *Traité* 5, p. 2308, n. 2.

¹⁶² Passage d’ailleurs mentionné par Fussman: p. 550, n. 62. Huntington (1996, p. 71, n. 24) relève que le texte chinois ne mentionne que les “Holy ones” (*i.e.* les saintes foules, *zhu sheng zhong* 諸聖衆; T. 12, 366, p. 347b13). C’est vrai de la traduction de Kumārajīva, mais celle attribuée à Xuanzang mentionne bien “la foule des disciples auditeurs et des bodhisattva” (T. 12, 367, p. 350a12); *idem* pour le tibétain (Bzwe. 348:9).

¹⁶³ Sur ce sujet complexe, v. Lamotte, *Traité* 5, p. 2377 ss; *id.*, *Concentration*, p. 246-251; *id.*, *Histoire*, p. 696-697.

¹⁶⁴ Skr. *nāvaramātrakeṇa Śāriputra kuśalamūlenāmītāyusas tathāgatasya buddhakṣetre sattvā upapadyante*; cf. Thomas, p. 84; Dantinne, p. 101, n. 115. Müller traduisait: “Les êtres

De cette litote, Fussman déduit que, rétrospectivement, les candidats à la naissance en Sukhāvati “doivent d’abord avoir fait le vœu solennel d’atteindre la *bodhi* et avoir accumulé d’innombrables racines de bien” (p. 567). Pour toute justification de cette interprétation litigieuse du texte sanskrit, Fussman (p. 568) se contente de deux renvois à des sources chinoises. Le premier se réfère au passage correspondant du sūtra dans le texte de Kumārajīva mais selon la traduction libre de Gómez (1996, p. 148), qui ne nous retiendra pas. Quant au second renvoi, Fussman ne fait que mentionner l’*Upadeśa* dans la traduction de Lamotte (*Traité* 5, p. 2363, §5.1), qui mérite cependant d’être cité ici plus littéralement :

“il y a des êtres, aux mérites mûrs et aux entraves ténues, qui doivent obtenir l’éveil dans le futur (*ying dang de dao* 應當得道); mais s’ils entendent le nom des buddha, ils obtiennent l’éveil à l’instant même (*ji shi de dao* 即時得道)”¹⁶⁵.

Cela étant, on ne voit pas en quoi l’*Upadeśa* infirmerait ici la méthode offerte par le “Petit Sūtra”, puisque celui-ci ne parle pas d’obtenir l’éveil à l’instant même de l’audition du nom¹⁶⁶. Par contre, l’interprétation de Fussman est contredite par le “Grand Sūtra”, 28^e vœu et §93 (Ash. 16:19, 42:23).

Certes, la litote du “Petit Sūtra” peut surprendre, et c’est là, sans doute sa fonction: attirer l’attention sur la méthode qui suit immédiatement dans le texte, et qui pourrait paraître anodine sans cette figure de rhétorique, laquelle n’a d’ailleurs rien d’exceptionnel¹⁶⁷. Or, cette méthode ne fait

ne naissent pas dans ce Pays de Buddha du Tathāgata Amitāyus en récompense et par suite des bonnes actions accomplies dans la vie actuelle” (cf. Ducor 1998, p. 145, n. 537); cette lecture a été suivie par Sakaki Ryōzaburō (*Kaisetsu bongogaku*, p. 259), Filliozat (I.CI. §2331, p. 570), Huntington (1996, p. 71), et, tout récemment, par Paul Magnin (p. 462, n. 3).

¹⁶⁵ T. 25, k. 34, p. 313c27-28. Cette citation est d’ailleurs à compléter par la suite du même passage, qui lui donne un sens tout particulier: “De plus, c’est par le pouvoir magique des buddha qu’ils l’entendent et obtiennent aussitôt la délivrance (*ji de du* 即得度)” (*ibid.*, p. 313c28-29).

¹⁶⁶ Lamotte porte à confusion lorsqu’il affirme que, selon les *Sukhāvatīvyūha*, “le seul fait d’entendre le nom du buddha Amitābha (...) assure *ipso facto* une renaissance en *Sukhāvatī*” (*Traité* 5, p. viii).

¹⁶⁷ Par ex. dans le “Sūtra du Lotus” (ch. XXIV): “Ils ne posséderont pas une maigre racine de bien, Ô Bienheureux, les êtres qui entendront cette histoire du Bodhisattva-Mahāsattva Avalokiteśvara” (*na te Bhagavan sattvā avarakeṇa kuśalamūlena samanvāgatā bhaviṣyanti*; SP 374:2-3; Burnouf, “Lotus”, p. 268; Watters, p. 238a; cf. Robert, p. 371). V. aussi dans l’*Akṣobhya-vyūha*: Dantinne, p. 101.

absolument pas allusion aux mérites antérieurs ni à la production de la pensée d'éveil (*bodhicitta*), comme le prouve le texte du sūtra lui-même :

“Śāriputra, tout fils de famille ou fille de famille qui entendra le nom de ce Bienheureux Tathāgata Amitāyus, qui, l'ayant entendu, y portera attention (*manasikariṣyati*) de une à sept nuits, y portera attention d'une pensée sans distraction (*avikṣiptacitto manasikariṣyati*)¹⁶⁸, lorsque ce fils de famille ou cette fille de famille mourra, ce Tathāgata Amitāyus, entouré de sa communauté d'auditeurs, escorté d'une foule de bodhisattva, se tiendra face à lui (*purataḥ sthāsyati*) au moment de sa mort, et il mourra avec une pensée sans méprise (*aviparyastacittāḥ*); mort, il naîtra dans l'univers Sukhāvātī, champ de buddha de ce Tathāgata Amitāyus.”

Si l'on s'en tient au texte du sūtra, sa méthode se décompose donc selon le processus suivant :

audition du nom > attention > absence de distraction > présence du Buddha > absence de méprises > mort > naissance en Sukhāvātī.

Ces éléments méritent d'être détaillés. Tout d'abord, les êtres doivent entendre le nom du Buddha Amitāyus¹⁶⁹. C'est dire l'importance de l'audition du nom (*nāmadheyaśravaṇa*) : en fait, c'est elle qui constitue la clef de notre litote. Il apparaît en effet que si la méthode détaillée dans le “Petit Sūtra” ne constitue pas une “maigre racine de bien”, c'est bien parce qu'elle s'amorce dans les “racines de bien produites par l'audition du nom” (*nāmadheyaṃ śrutvā tac-chravaṇasahagatena kuśalamūlena*)¹⁷⁰. Or, à ce stade du sūtra (§ 10), ce nom a d'ores et déjà été “entendu”, tant par l'auditoire de Śākyamuni que par le lecteur ultérieur du texte : l'appellation d'Amitāyus a, en effet, été dévoilée dès le début du sūtra (§ 2), tandis que la signification du double nom Amitāyus/Amitābha a suivi un peu plus loin (§ 8-9). Il n'y a donc plus à s'interroger sur la quantité des mérites accumulés pour obtenir d'entendre ce nom ; et pas d'avantage, d'ailleurs, sur les mérites qui, de toute évidence, ont permis l'obtention d'une existence

¹⁶⁸ Pour le terme technique *avikṣiptacitto*, Fussman traduit : “sans penser à autre chose” (p. 567) ; *idem* (p. 574) dans un passage du “Sūtra du Lotus” qui a *avikṣiptena manasikāreṇa* (ch. XXVI, SP 388:6 ; Burnouf, *id.*, p. 279).

¹⁶⁹ La diffusion du nom est assurée par les autres buddha, selon le “Grand Sūtra” : 17^e vœu et §29-3, 89 et 95 (Ash. 21:24-22:2, 41:25-42:4, 4314-17). V. Adachi, p. 23 ss. Cf. Harrison 1978, p. 54 et n. 21 ; Lamotte, *Traité*, 5, p. 2364.

¹⁷⁰ Pour reprendre l'expression des vœux 34, 42 et 43 (Ash. 18:5-6, 20:1-2, 7-8).

humaine ainsi que la rencontre avec ce sūtra. En soulignant l'importance de l'audition du nom du Buddha, le "Petit Sūtra" — tout comme le "Grand Sūtra"¹⁷¹ — s'inscrit dans un courant typique du Grand Véhicule, ainsi que l'attestent, notamment, les commentaires que lui consacre l'*Upadeśa*:

"Il y a des buddha dont la commémoration suffit pour que les êtres obtiennent l'éveil. (...) Il y a des buddha dont l'audition du nom suffit pour que les êtres obtiennent l'éveil"¹⁷².

Bref, à l'audition du nom, le pratiquant est donc amené à y porter attention (*manasikāra*), ce qui consiste à tenir son esprit sur le nom du Buddha pris pour objet¹⁷³; et c'est bien ce qu'a compris Kumārajīva en traduisant *manasikāra* par "garder le nom" (*zhichi minghao* 執持名號). Pour autant, cette attention ne doit pas être excessive au point qu'elle aboutirait, paradoxalement, à une distraction (*manasikāra vikṣepa*), laquelle serait une dispersion provenant du doute¹⁷⁴. C'est dire aussi que la foi (*śraddhā*) n'est pas absente de cet acte d'attention: elle d'ailleurs explicitée dans les exhortations de Śākyamuni, vers la fin du sūtra (§ 17). En résumé, nous avons donc affaire, de prime abord, à une pratique purement mentale¹⁷⁵, certes encore bien éloignée du *nembutsu* jaculatoire qui s'im-

¹⁷¹ Cf. §147 (Ash. 62:18-20); ainsi que les vœux 18, 19, 34, 35, 36, 41, 42, 43, 44, 46 et 47. V. aussi l'étude d'Adachi.

¹⁷² T. 25, 1509, k. 34, p. 313c 9-10, 12-13; cf. Lamotte, *Traité* 5, p. 2359, §7 et 9; v. *ibid.* p. 2355-2364.

¹⁷³ Selon la définition d'Asaṅga (Rahula, p. 7, qui restitue en *citta-dhāraṇa*). Cf. LVP, *Kośa* 2, p. 154; Burnouf, "Lotus", p. 413; Ducor 1999, p. 108, n. 60; BHSD, p. 418a.

¹⁷⁴ Selon la définition d'Asaṅga (Rahula, p. 13-14), qui distingue six sortes de distractions: c'est la sixième qui est la distraction provenant de l'attention. Fussman (p. 567, n. 93) relève que la distraction constitue l'une des six pensées mauvaises que le bodhisattva doit repousser. Pour être plus précis, elle constitue l'un des six contraires (*vipakṣa*) des six perfections (*pāramitā*) qui doivent être écartés par la perfection de sagesse (*prajñā*): la distraction est le contraire de la perfection de la méditation (*dhyāna*) (Lamotte, *Traité* 5, p. 2244-2245, n. 2). On soulignera cependant que le "Petit Sūtra" ne fait pas une seule fois allusion à la culture des six *pāramitā*.

¹⁷⁵ Ainsi, Demiéville rend "garde du nom" par "le retenir en son esprit" ("Pensée unique", p. 235). La traduction attribuée à Xuanzang dit que les êtres qui ont entendu le nom doivent "y réfléchir" (*siwei* 思惟) (T. 12, 367, p. 350a9). Contrairement à ce qu'indique Dantinne (p. 42), les *Sukhāvaiṣyūha* ne parlent pas de "la seule invocation du nom d'Amitābha au moment du trépas", principe qui sera soutenu par le fameux *Sūtra des contemplations de Vie-Infinie* (*Wuliangshou-guan-jing*, T. 12, 365, p. 345c, 346a; Yamada 1984, p. 101, 109; cf. Ducor 1999, p. 116-117, 120).

posera dans la tradition sino-japonaise. Il n'empêche que *manasikāra* peut aussi équivaloir à “commémoration” (*anusmṛti*)¹⁷⁶, une pratique dont De Jong a montré qu'elle peut bien avoir été une invocation en Inde déjà¹⁷⁷. De même, Fujita a signalé des exemples tirés de sūtra où l'expression chinoise “garde du nom” équivaut bel et bien à la prononciation de ce dernier¹⁷⁸.

Quoi qu'il en soit, l'acte d'attention sur le nom du Buddha a pour conséquence qu'au moment de la mort, le Buddha se tient face au pratiquant; et cette présence permet à ce dernier de trépasser sans entretenir l'une des méprises (*viparyāsa*) qui le retiendraient dans le cycle des naissances et des morts¹⁷⁹. En vertu de quoi, il naît finalement en Sukhāvati¹⁸⁰.

Néanmoins, Fussman comprend curieusement que le mourant décède non pas libre de méprises, mais “sans avoir changé d'état d'esprit”, c'est-à-dire “sans renoncer à son vœu d'atteindre la *bodhi*” (p. 567 et n. 93). Or, non seulement une telle interprétation ne tient pas compte de la spécificité du vocabulaire bouddhique, mais, surtout, elle fait violence au texte, puisque Fussman restitue *aviparyastacittaḥ* par le néologisme “*avipa-*

¹⁷⁶ Comme l'atteste notre sūtra: cf. § 6 (*buddhamanasikāra*) et § 7 (*buddhānusmṛti*); v. Fujita 2001, p. 131-134; Watters, p. 234b. Cf. aussi “Grand Sūtra”, Ash. 43:6 et 10 (§ 94). L'équivalence est aussi admise par Lamotte (*Traité* 5, p. 2350). Enfin, Filliozat rend *manasikāra* par “mise en esprit” ou “mémoration, mentalisation”, et *smṛti* par “présence d'esprit” (I.Cl. § 2253).

¹⁷⁷ De Jong, p. 365-366. Lamotte remarque aussi: “L'audition du nom des Buddha entraîne naturellement à sa suite une réflexion (*manasikāra*) plus ou moins prolongée sur ces mêmes Buddha, et cette réflexion se traduit souvent par une invocation orale (*ākraṇḍa*)” (*Traité* 5, p. 2350; cf. p. 2355, n. 2). Cf. Yamabe, p. 128, 143-144.

¹⁷⁸ Fujita 2001, p. 133-134, qui renvoie à T. 9, 263, k. 10, p. 129b, et à T. 9, 278, k. 49, p. 708a. V. aussi plus bas, p. 304, n. 207. C'est cette équivalence entre “garde du nom” et “prononciation du nom” qui sera reprise par le Chinois Shandao (613-681) pour justifier la pratique du *nembutsu* jaculatoire (cf. Ducor 1999, p. 108).

¹⁷⁹ Ce sont les quatre méprises: prendre l'impermanent pour éternel, la souffrance pour bonheur, l'absence d'âme (*anātman*) pour âme, et, enfin, l'impur pour pur. Cf. Ducor 1998, p. 82; ajouter: Scherrer-Schaub, p. 142, n. 116; Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 289, n. 14; *id.*, *Traité* 3, p. 1150; Rahula, p. 120, n. 1; Dayal, p. 90-91; Viévard, p. 97-98.

¹⁸⁰ La traduction de Kumārajīva précise qu'il va y naître “aussitôt” (*ji de wangsheng* 即得往生). Ce subitisme sera l'objet de réfutations, dont on trouve les prémices dans l'*Upadeśa* (Lamotte, *Traité* 5, p. 2362-2363). Elles seront pleinement élaborées par l'école Yogācāra, notamment dans la “Somme du Grand Véhicule” (*Mahāyānaśaṃgraha*) d'Asaṅga, avec son interprétation diachronique (*kālāntarābhiprāya*), dont les effets se feront sentir jusque dans la Chine du VII^e siècle (références in Ducor 1999, p. 133, n. 147).

ryasta<bodhi>cittaḥ”¹⁸¹. Sa conclusion n’est pas moins absurde puisqu’il prétend que le mourant, “au moins à cet instant”, est fixé dans l’irréversible (*avinivartanīya*): il y a là un double contre-sens, car l’irréversible est *consécutif* à la naissance en *Sukhāvatī*¹⁸², et, par définition, il ne peut être ni ponctuel ni provisoire.

La conclusion du §10 du *sūtra* est détournée d’une manière similaire lorsque Fussman affirme que les êtres sont exhortés à naître en *Sukhāvatī* en faisant le “vœu solennel <dit *bodhi>citta*”¹⁸³. Car le texte dit seulement que les êtres doivent aspirer à *Sukhāvatī* en faisant un “vœu en leur pensée” (*cittapraṇidhānam*). De *bodhicitta*, il n’est toujours pas question. Par contre, si l’on replace ce vœu dans le déroulement de la méthode du “Petit *Sūtra*”, on constate qu’il ne peut qu’être concomitant à l’acte d’attention (*manasikāra*) suivant l’audition du nom: en précisant que ce vœu doit être fait “en pensée”, le *sūtra* indique donc clairement que cette aspiration à la naissance en *Sukhāvatī* doit procéder d’un acte d’attention fondé sur la réflexion (*cintāmayā*), et non pas seulement sur l’audition (*śrutamayā*), même si cette dernière s’appuie sur un sermon du Buddha¹⁸⁴.

Mais revenons à la pensée dénuée de méprises (*aviparyastacitta*), conséquence directe de l’apparition du Buddha¹⁸⁵. Le *sūtra* montre qu’elle constitue l’ultime expérience mentale du pratiquant au moment même de mourir; elle n’est donc rien d’autre que la pensée du moment de la mort (*marāṇacitta*), dont l’importance est capitale dans les textes les plus anciens du bouddhisme: car la dernière pensée d’une vie qui s’achève est “la cause suffisante et immédiate” induisant la naissance suivante¹⁸⁶. Or, une telle absence de méprise assimile soudainement le mourant ni

¹⁸¹ L’alternative mentionnée par Fussman, selon qui *aviparyastacittaḥ* pourrait être un synonyme de *avikṣiptacittaḥ*, ne tient pas non plus.

¹⁸² Plus haut, p. 376; et Schop. 1977, 190-191.

¹⁸³ Fus. 1999, p. 567 et n. 94. Même chose dans le traitement du §17 du *sūtra*, passage que Fussman qualifie curieusement de “sectaire” (p. 569).

¹⁸⁴ Cf. LVP, *Kośa*, ch. 2, p. 328; ch. 4, p. 223. Sur les règles de l’herméneutique bouddhique, v. les références in Ducor 1999, p. 126, n. 126.

¹⁸⁵ La traduction attribuée à Xuanzang se signale en précisant: “Le secours de la bienveillance et de la compassion [du Buddha] fait que la pensée [du mourant] n’a pas de méprises” (T. 12, 367, p. 350a13). Sur le mot “secours” (*jiayou* 加祐, *adhiṣṭhāna*), v. plus haut, p. 380, n. 137.

¹⁸⁶ LVP, *Morale*, p. 180; références in Ducor 1998, p. 82, n. 268.

plus ni moins qu'au 7^e des dix stades des bodhisattva¹⁸⁷, avant qu'il n'accède au 8^e stade une fois né en Sukhāvātī. La chose est d'autant plus remarquable que le "Petit sūtra" s'adresse soit aux "êtres" (*sattva*) en général, soit aux "fils ou filles de famille" (*kulaputra, kuladuhitṛ*), expression désignant notamment des laïcs. Sans doute est-ce là la doctrine la plus originale de notre sūtra: celui-ci témoigne d'une tendance du Grand Véhicule visant à ouvrir au commun des mortels la voie ardue des bodhisattva. Ce principe est confirmé par le fait que cette pensée dénuée de méprises *suit* l'apparition du Buddha face au mourant; mais, au contraire de la pratique ordinaire des visualisations, ce dernier n'a pas besoin d'acquiescer préalablement l'œil divin (*divyacakṣus*) nécessitant des méditations (*dhyāna*) réservées aux saints et aux bodhisattva libérés du désir¹⁸⁸. Et c'est vraisemblablement pourquoi le "Petit Sūtra" ne parle jamais de vision¹⁸⁹.

Cette absence de l'œil divin nous impose un rapprochement significatif, qui nous aidera à mieux situer la place des deux *Sukhāvātīvyūha* dans le bouddhisme indien, alors que l'article de Fussman nous laisse sur notre faim malgré son titre. En effet, le "Sūtra du recueillement du face-à-face avec les buddha du présent" (*Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*)¹⁹⁰ préconise une pratique qui s'adresse aussi bien aux religieux qu'aux laïcs et qui, comme dans le "Petit Sūtra", permet l'apparition d'un buddha face à eux en ce monde-ci, *sans recourir à l'œil divin*¹⁹¹; en outre, elle consiste aussi à *porter attention*, d'un jour à une semaine, *sans distraction*, sur un buddha du présent, le *Pratyutpanna* donnant spécifiquement *Amitāyus* en exemple¹⁹²;

¹⁸⁷ Cf. Dayal, p. 276-277, 290.

¹⁸⁸ Sur l'œil divin, l'une des sciences sublimes (*abhiññā*), v. Ducor 1999, p. 137, n. 161.

¹⁸⁹ Au contraire, le "Grand Sūtra" offre, entre autres, une méthode pour proprement voir Amitābha (Ash. 42:9-21, § 91-92 Dantinne, p. 224; Conze 1954, p. 206). Elle nécessite non seulement un acte d'attention, mais aussi la production de la pensée d'éveil, une haute résolution, l'accumulation des mérites et leur transfert, toutes choses qui n'apparaissent pas dans le "Petit Sūtra".

¹⁹⁰ Tib. Trip. XXXII, 801; T. 13, 418. Cf. Ducor 1999, p. 135-136, n. 155; ajouter I.CI. §2071, et Harrison 1990.

¹⁹¹ Cf. Ducor 1999, p. 138 et n. 164; ajouter: Lamotte, *Traité* 5, p. 2274, n. 2.

¹⁹² Cf. la td. du tib. par Harrison, qui a: "with undistracted thought [*avikṣiptacittena*] he concentrates [*manasi-kṛ-*] on the Tathāgata <Amitāyus>" (1978, p. 42-43; cf. 1990, p. 31-32). Dans les traductions chinoises, le nom du Buddha est donné comme "Amituo" 阿彌陀, tandis que la pratique consiste à le "commémorer" (*nian* 念). Cf. la version en 3 vols (T. 13, 418, k. 1, p. 905ab): Lamotte, *Traité* 5, p. 2274, n. 3; Harrison 1998a, p. 17-19;

enfin, cette méthode résulte également dans l'acquisition de l'*irréversible*¹⁹³.

Néanmoins, le *Pratyutpanna* se distingue du "Petit Sūtra" sur plusieurs points importants. Tout d'abord, il requiert non seulement le respect complet des préceptes (*śīla*), mais aussi seize conditions préalables, dont les moindres ne sont pas de se priver de sommeil, et de pratiquer en marchant durant trois mois¹⁹⁴. En outre, la pratique de ce *samādhi* implique une visualisation complète du buddha avec toutes ses marques. De plus, il doit être accompli sans aucun attachement: en fait, il doit proprement s'allier à la sagesse (*prajñā*) percevant la vacuité (*śūnyatā*)¹⁹⁵. Enfin, l'apparition du buddha procurée par ce *samādhi* survient *hic et nunc*, sans qu'il soit nécessaire d'attendre le moment de la mort¹⁹⁶.

Les deux sūtra se retrouvent cependant dans leur finalité. En effet, ce *samādhi* n'est pas non plus une fin en soi: comme la naissance en Sukhāvatī, le but de l'apparition qu'il procure est de pouvoir entendre directement l'enseignement d'un buddha en personne¹⁹⁷. Mais quelle est donc la question que le pratiquant va enfin pouvoir poser à cet éveillé? Le *Pratyutpanna* est clair: la question du pratiquant concerne la méthode pour naître dans le champ de ce buddha. Et la réponse du buddha interrogé ne nous étonnera pas outre mesure: cette méthode n'est autre que la commémoration du buddha (*buddhānusmṛti*), laquelle fait obtenir le recueilement de la vacuité (*śūnyatā-samādhi*)¹⁹⁸.

En résumé, si le *Pratyutpanna* fait bien le pont entre la doctrine des *Prajñāpāramitā* et celle des *Sukhāvatīvyūha*¹⁹⁹, il se distingue en ce que la réalisation de la vacuité y est concomitante à la pratique du *samādhi*

Tsukamoto 2, p. 850-851. Et l'abrégé en 1 vol. (T. 13, 417, p. 899ab): Inagaki 1989, p. 58-60. V. aussi Fujita 2001, p. 135.

¹⁹³ T. 13, 418, k. 1, p. 903b4-5; Harrison 1998a, p. 9; *id.* 1990, p. 18. Cf. Lamotte, *Traité* 4, p. 1789.

¹⁹⁴ Harrison 1990, p. 45-46; *id.* 1998a, p. 23-24.

¹⁹⁵ Lamotte, *Traité* 4, p. 1927-1928; *id.* 5, p. 2268-2269; Harrison 1978, p. 45-46 et 48-51; *id.* 1992, p. 221-223.

¹⁹⁶ Harrison 1990, p. 33; *id.* 1998a, p. 18. Cf. Lamotte, *Concentration*, p. 163, n. 121; *id.*, *Traité* 4, p. 1930; *ibid.* 5, p. 2273, n. 2.

¹⁹⁷ Cf. Harrison 1978, p. 52-54; 1990, p. 32-33; 1998a, p. 18.

¹⁹⁸ T. 13, 418, k. 1, p. 905b8-19; Harrison 1998a, p. 19; *id.* 1990, p. 36-38 (cf. 1978, p. 52); *id.* 1992, p. 220-221. Tsukamoto 2, p. 857.

¹⁹⁹ Harrison 1978, p. 40; Kajiyama, p. 16-17.

en cette vie, tandis qu'elle est une conséquence de la naissance en Sukhāvatī après la mort. Cette nuance importante induit une dernière différence entre le *Pratyutpanna* et le "Petit Sūtra": celle du degré de difficulté de leurs méthodes respectives. De toute évidence, le *pratyutpanna-samādhi* implique un parcours plus difficile (*duṣkaracaryā*), et sa pratique nécessite plus d'effort (*prāyogika*). Ce principe est confirmé non seulement par l'*Upadeśa*²⁰⁰, mais aussi par un autre commentaire, également attribué à Nagārjuna: le "Traité sur l'analyse des dix stades" (*Daśabhūmikavibhāṣāśāstra*)²⁰¹. Or, si ce dernier texte accorde une place importante au *pratyutpanna-samādhi*²⁰², il offre aussi — non sans réticences — une alternative au pratiquant manquant d'énergie (*vīrya*) sur ce parcours difficile. Ce succédané est celui du moyen habile de la foi (*xin-fangbian* 信方便), qui constitue un parcours facile (*yixing* 易行) pour atteindre l'irréversible²⁰³. Il consiste à "garder et prononcer les noms" (*zhichi cheng mǐng-hao* 執持稱名號) des buddha des différentes directions, d'une manière assez similaire aux recommandations apparaissant vers la fin du "Petit Sūtra" (§ 11-16)²⁰⁴, mais selon une liste apparentée à celle du "Grand Sūtra"²⁰⁵.

La recommandation de la garde des noms des buddha qui clôt l'exposé de la méthode du "Petit Sūtra" montre les buddha des six directions exhortant à la foi en ce texte par cette injonction:

²⁰⁰ T. 25, 1509, k. 21, p. 221b6-7; Lamotte, *Traité* 3, p. 1361.

²⁰¹ Inagaki 1998b, p. 137. Ce traité est conservé seulement dans la td. chinoise de Kumārajīva (*Shizhu-piposha-lun*; T. 1521), vers 408-409 ap. J.-C. L'identité de son auteur est débattue; v. Kagawa 1985, p. 152-155; Fujita 1996b, p. 33; Lamotte, *Traité* 3, p. XLIV, n. 3; Harrison 1990, p. xxv, n. 25; Tanaka, p. 10, n. 47; Girard, p. 217; cf. Kuo Li-ying, p. 82. Outre les dix *bhūmi*, le titre chinois évoque leur équivalent antérieur que sont les dix stations (*vihāra*): cf. Demiéville, *Yogācārabhūmi*, p. 430, et 434, n. 8; Girard, p. 208-209.

²⁰² Cf. Inagaki 1998b, p. 10, 20, 66, 82-83.

²⁰³ T. 26, 1521, k. 5, p. 41b. Inagaki 1998b, p. 139-140; Dantinne, p. 128; *Hōbōgirin* 1, p. 27b; Éracle 1981, p. 6.

²⁰⁴ La liste des noms des buddha dans le "Petit Sūtra" a, depuis longtemps, été mise en parallèle avec le "Sūtra des noms des buddha" (*Foming-jing*, T. 14, 440) (cf. Ducor 1998, p. 84, n. 280; ajouter Fujita 2001, p. 71-79). Mais les fragments découverts dans la Collection Schøyen permettent aussi d'évoquer un lien entre ce dernier texte et le "Grand Sūtra"; cf. HHM, p. 181 et 206.

²⁰⁵ Selon Inagaki (1998b, p. 11), la version du "Grand Sūtra" utilisée par ce traité était proche de T. 360; cf. *ibid.*, p. 147 ss., 163, n. 24; et les tableaux comparatifs des p. 201-208. V. aussi Kagawa 1985, p. 169.

“Acceptez cette célébration des qualités inconcevables²⁰⁶, cet exposé de la Loi intitulé «embrassement par tous les buddha» (*sarvabuddhaparigraha*)” (§11-16).

Cette dernière formule est ensuite expliquée par Śākyamuni de la manière suivante:

“Tous les fils ou filles de famille qui entendront le nom de cet exposé de la Loi et qui retiendront le nom (*nāmadheyaṃ dhārayiṣyanti*)²⁰⁷ de ces bienheureux buddha seront tous embrassés par les buddha (*buddhapariṅhātā*) et seront irréversibles quant à l’éveil correct, complet et insurpassable” (§ 17).

Fussman consacre de longs développements (p. 568-574) aux deux expressions *sarvabuddhaparigraha* et *buddhapariṅhātā*²⁰⁸. En particulier, il considère que la première est le vrai titre du “Petit Sūtra” (p. 568, 571). Or, ce terme ne constitue pas un titre à proprement parler²⁰⁹. À la manière des sous-titres apparaissant à la fin du “Grand Sūtra” (plus haut, p. 374, il fait partie d’une série d’appellations louangeuses appliquées à bon nombre de sūtra²¹⁰. Le “Sūtra du Lotus”, pour ne prendre que cet exemple, l’applique au sermon que Śākyamuni venait d’achever juste avant de commencer son exposé²¹¹; et le même sūtra se l’applique aussi à lui-même, sans y accorder non plus la valeur d’un titre *stricto sensu*, ainsi que nous le montre d’ailleurs cette citation fournie par Fussman (p. 571-572): “le texte de la loi dont le nom est SP [*Saddharmapuṇḍarīka*],

²⁰⁶ L’expression “célébration des qualités” (*guṇaparikīrtanam*) apparaît aussi dans les sous-titres du “Grand Sūtra” (cf. plus haut, p. 374).

²⁰⁷ Expression équivalente à “prononcer le nom”. Cf. Fujita 2001, p. 272ab; Harrison 1992, p. 225, n. 45.

²⁰⁸ Cf. Gómez, p. 19, n. 8; Watters, p. 239b; BHSD, p. 321b.

²⁰⁹ Le titre de la traduction attribuée à Xuanzang, *Chengzan jingtu fo sheshou jing* 稱讚淨土佛攝受經 (*Sūtra des louanges de la Terre Pure et de l’embrassement par les buddha*, T. 367), renvoie bien aux expressions *parikīrtana* et *sarvabuddhaparigraha* du texte du sūtra, mais il s’agit d’une initiative du traducteur chinois (Fujita 2001, p. 42).

²¹⁰ Cette expression apparaît ainsi comme un équivalent de celles utilisées pour qualifier le “Grand Sūtra” lors de sa transmission à Maitreya (Ash. 63:20-21, § 150): “loué par tous les buddha” (*sarvabuddhasaṃvarṇita*), “célébré par tous les buddha” (*sarvabuddhaprasaṃstāta*) et “approuvé par tous les buddha” (*sarvabuddhānujñāta*).

²¹¹ Burnouf (“Lotus”, p. 3) rend *sarvabuddhaparigraha* par “qui a été possédé par tous les Buddhas” (SP 4:4; Watters, p. 239b; cf. Robert, p. 49). D’une manière générale, les sūtra prêchés par le Buddha sont, entre autres, loués comme étant “adoptés par tous les êtres nobles” (*sarvāryajanaparigṛhātā*); cf. Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 379.

un *sūtra* développé [*mahāvaiṣṭya*], instruction des *bodhisattva* [*bodhisattvāvavāda*], possession de tous les *buddha* [*sarvabuddhaparigraha*]]”²¹². Quant à l’expression *buddhaparigrhītā*, elle s’explique, notamment, par le 25^e vœu.

Pour en revenir au *Pratyutpanna*, on relèvera aussi que c’est bien ce *sūtra* qui fournit un repère historique capital dans la chronologie du courant de la Sukhāvātī. En effet, sa traduction par Zhi Loujiachen (T. 418) est particulièrement bien datée et authentifiée²¹³, et son ancienneté en fait le plus vieux document historique chinois lié au Buddha Amitābha/Amī-tāyus, puisqu’elle remonte à l’an 179 de notre ère. Enfin, tandis que la méthode préconisée par ce texte est présentée comme applicable à tous les *buddha* du présent dans les dix directions, celui de la Sukhāvātī est le seul à être nommément mentionné dans le texte; on peut donc en conclure que l’époque, forcément antérieure, où la version indienne de ce *sūtra* fut composée connaissait déjà un “well-developed and widespread cult of Amitābha”²¹⁴. On l’admettra, cet argument est autrement plus significatif que celui de la Pentade Buddhānanda.

5. La place des Sukhāvātīvyūha

Nous avons relevé dans les deux *sūtra* de la Sukhāvātī un certain nombre d’éléments relevant en propre de la doctrine du Grand Véhicule. Certes, ceux-ci sont “mostly undevelopped” et nécessiteraient une analyse plus fouillée²¹⁵, mais leur manque même de systématisation atteste de l’ancienneté des origines de la doctrine du champ de *buddha* d’Amitābha. Et c’est ainsi que nos deux *sūtra* font bien partie de ces “textes qui représentent un Mahāyāna en formation”, au même titre que les *sūtra* de l’*Aṣṭa-sāhasrikā Prajñāpāramitā*, du *Pratyutpanna*, du *Śūraṅgama* et celui de *Vimalakīrti*²¹⁶.

²¹² Ch. VII, SP 161:26-28; cf. Burnouf, id., p. 111.

²¹³ Lamotte, *Concentration*, p. 66-69; Zürcher 1959, p. 35, n. 93, 95; Harrison 1990, p. 255-267; Mochizuki, p. 241-242.

²¹⁴ Harrison 1978, p. 43-44; id. 1990, p. 31, n. 1. Cf. Fujita 1996b, p. 10; Kajiyama, p. 13, 17.

²¹⁵ Schopen 1977, p. 191.

²¹⁶ Lamotte, *Concentration*, p. 44, 49.

Mis en perspective avec le *Pratyutpanna*, les deux *Sukhāvatīvyūha* témoignent pareillement d'un double souci : d'une part, permettre l'audition du Dharma prêché directement par un buddha en personne, malgré la disparition de Śākyamuni ; et, d'autre part, élargir à un plus grand nombre l'accès à l'irréversible. Cependant, avec son accent sur la doctrine de la *śūnyatā*, le *Pratyutpanna* apparaît aussi comme une tentative de récupération du courant de la Sukhāvatī au profit de celui des *Prajñāpāramitā*²¹⁷ : celles-ci avaient en effet superbement ignoré Amitābha et son champ de buddha, alors même que leurs rédacteurs ne pouvaient pas ne pas en avoir connaissance²¹⁸, tout comme ils connaissaient bien Akṣobhya et son Abhirati²¹⁹. Néanmoins, cette tentative du *Pratyutpanna* sera elle-même critiquée par les tenants de l'école Mādhyamika, dans le cadre d'une controverse entre "mystiques" et "rationalistes" qui se serait développée au Cachemire, au début du IV^e s., ainsi qu'en témoigne l'*Upadeśa*²²⁰. Pour ce dernier, le *pratyutpanna-samādhi* est non seulement plus difficile que la vision du Buddha obtenue par l'œil divin, mais, en outre, il "peut seulement rassembler la pensée distraite (*vikṣiptacitta*)"²²¹. Et l'*Upadeśa* d'insister encore d'avantage sur l'importance d'unir la sagesse (*prajñā*) à la commémoration du buddha, à tel point que cette dernière y est elle-même présentée comme un "recueillement" (*buddhānusmṛti-samādhi*)²²² — alors

²¹⁷ Kajiyama parle de "démythologisation" du culte d'Amitābha au moyen de la philosophie de la vacuité (p. 18-19).

²¹⁸ Lamotte, *Concentration*, p. 56. La possibilité pour les laïcs de voir les buddha sans recourir à l'œil divin apparaîtra dans la *Pañcaviṃśatisāhasrikā PP*; cf. Lamotte, *Traité 5*, p. 2265-2266.

²¹⁹ «Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 361-362, en note; *Hôbôgirin 1*, p. 25b, 40a; Kwan, p. 133 ss.; Schop. 1987, p. 117, n. 50 (p. 131).

²²⁰ Cf. Lamotte, *Traité 5*, p. VI-VII. Cette controverse resurgit un siècle plus tard en Chine, où elle opposa Kumārajīva, fondateur historique du Mādhyamika chinois, et Huiyuan du Mont Lu (334-417); cf. *Traité 5*, p. VI-VII, 2268-2272; Demiéville, *Yogācārabhūmi*, p. 357(-358), n. 8; Zürcher 1959, p. 219 ss.; Tsukamoto 2, p. 851 ss; Mochizuki, p. 254-256. Sur l'*Upadeśa* et le *Pratyutpanna*, v. Harrison 1990, p. xxiv, n. 24.

²²¹ T. 25, k. 33, p. 306a; k. 34, p. 314a23-24 (Lamotte, *Traité 5*, p. 2274, 2369). On relèvera la similitude de cette fonction avec celle de l'attention portée au nom du Buddha dans le "Petit Sūtra" (sup. p. 388).

²²² Cf. la paraphrase du *Pratyutpanna* (T. 13, 418, k. 1, p. 905b8-14; Harrison 1998a, p. 19) dans l'*Upadeśa* (T. 25, k. 29, p. 276a18-22; Lamotte, *Traité 4*, p. 1927 – de préférence à *id.* 3, p. 1361, n. 2). L'*Upadeśa* fait la différence entre le *buddhānusmṛti-samādhi*, obtenu par "l'œil de la pensée" (*cittacakṣus*), et la *buddhānusmṛti*, simple invocation orale du buddha (Lamotte, *Traité 1*, p. 409, 414).

que cette qualification était inconnue tant du *Pratyutpanna* que de la quasi-totalité des sources sanskrites conservées²²³. Pour autant, le but visé reste des plus classiques, puisque cette méthode permet au pratiquant de ne plus être séparé des buddha: ainsi, “il peut faire à volonté des offrandes aux buddha de son vivant et les rencontrer derechef au moment de la mort”²²⁴. Enfin, le *Mādhyamika* s’accorde avec le *Pratyutpanna* au sujet de la nature de la vision du buddha obtenue: conformément à la doctrine des *Prajñā-pāramitā*, il ne peut s’agir que d’imagination subjective (*saṃkalpa*) du pratiquant²²⁵, car “c’est le mental qui fabrique le buddha, c’est le mental qui est le buddha” (*xin zuo fo, xin shi fo* 心作佛, 心是佛)²²⁶.

Tout au contraire, selon la remarque judicieuse de Demiéville, le champ de buddha d’Amitābha considéré comme but de la prochaine naissance constitue un “«ailleurs» [*tafeng* 他方] transcendant [...] hors du triple monde”: de fait, il se situe au-delà de myriades de *koṭi* de champs de buddha (“Petit Sūtra”, § 2; “Grand Sūtra”, § 40), tout en n’étant accessible qu’après la mort²²⁷.

Cependant, cette distance inconcevable, expression de la dimension supra-mondaniste (*lokottara*) d’Amitābha, l’exposait directement à la concurrence du culte du Bodhisattva Maitreya. Ce dernier présentait en effet un double avantage: d’une part, sa tradition était antérieure au Grand Véhicule, et, d’autre part, sa résidence dans le paradis de Tuṣita, inclus au sein de notre univers Sahā, le rendait plus accessible, y compris en la vie présente²²⁸. La transcendance de la Sukhāvatī, combinée avec les cri-

²²³ La *Śatasāhasrikā PP* fournit une rarissime occurrence de l’expression sanskrite *buddhānusmṛti-samādhi* (Ghoṣa 6.1 Yamabe, p. 157-158). Cf. la *Pañcaviṃśatisāhasrikā PP* (Dutt 5.3; Lamotte, *Traité* 1, p. 403), dont la td. par Kumārajīva (T. 8, 223, k. 1, p. 217a26) est citée par l’*Upadeśa* (T. 25, 1509, k. 7, p. 108c21; Lamotte, *id.*, p. 409).

²²⁴ T. 25, 1509, k. 30, p. 276b14-18; cf. Lamotte, *Traité* 4, p. 1930.

²²⁵ Cf. Lamotte, qui parle de “autosuggestion”: *Traité* 5, p. 2272, 2274 et n. 1; *ibid.* 4, p. 1927(-1928), n. 1.

²²⁶ Cf. *Upadeśa*: T. 25, k. 29, p. 276b10-12 (Lamotte, *Traité* 4, p. 1930); et *Pratyutpanna*: T. 418, k. 1, p. 905c-906a (Harrison 1992, p. 225-226; *id.* 1998a, p. 21). Même chose dans le *Sūtra des contemplations de Vie-Infinité* (T. 12, 365, p. 343a19-22); à noter que selon ce dernier, le *pratyutpanna-samādhi* peut être obtenu après la naissance en Sukhāvatī (*ibid.*, p. 346b3); cf. Yamada 1984, p. 51 et 111.

²²⁷ Demiéville, *Yogācārabhūmi*, p. 395, n. 3, et sa glose sur *tafeng* 他方. Fujita souligne que cet “ailleurs” (“world of another dimension”, j. *tahō-sekai* 他方世界) ne doit pas être confondu avec l’au-delà (“other world”, j. *takai* 他界): 1996c, p. 44-47; 2001, p. 112.

²²⁸ Cf. le témoignage de Xuanzang (602-664): Demiéville, *Yogācārabhūmi*, p. 389-390

tiques du Mādhyamika²²⁹, explique vraisemblablement pourquoi le culte d'Amitābha n'a guère laissé de traces spécifiques en Inde²³⁰. Car l'image de son champ de buddha y fut rapidement récupérée par un Mahāyāna moins radical, qui la banalisa comme un archétype de *buddhakṣetra*, voire une simple comparaison littéraire classique: ce phénomène, qui se développa, approximativement, des I^{er}-II^e s. jusqu'aux IV^e-V^e s. de notre ère²³¹, culminera par la réhabilitation de Śākyamuni dans le *Karuṇāpuṇḍarīka*²³². D'ailleurs, si l'*Upadeśa* considère le *Pratyutpanna* comme digne de critique, il n'est que dédain pour l'idéal de la Sukhāvātī proprement dite, puisqu'il ne la juge même pas comparable avec l'univers Padmāvātī du Buddha Samantakusuma, où Mañjuśrī, parangon de la *prajñā*, réside notamment. Le prétexte invoqué par le traité est pourtant des plus gratuits: lorsque le futur Amitābha contemplait les univers de buddha pour préparer sa propre Sukhāvātī, le pouvoir de ses mérites aurait été trop médiocre pour lui permettre de voir les univers les plus purs, tant et si bien que son propre champ de buddha ne pouvait que leur être inférieur²³³. Mais l'audace de cette thèse, étayée par rien, ne fait que confirmer l'insuccès de la Sukhāvātī dans le Mādhyamika indien. Dès lors, on ne sera pas étonné que l'*Upadeśa* ne la cite même pas en exemple lorsqu'il mentionne les univers situés à l'ouest, lui préférant un champ de buddha bien moins connu: l'*Upasāntā* de Ratnārcis²³⁴.

5. Les origines de la Sukhāvātī

Quoi qu'il en soit, plusieurs spécialistes occidentaux allaient juger le culte d'Amitābha suffisamment incongru avec l'enseignement le plus

(T. 53, 2122, k. 16, p. 406a3-7; T. 54, 2123, k. 1, p. 6c26-7a3). V. Lamotte, *Histoire*, p. 785-787; de Lubac, p. 82-85.

²²⁹ Bientôt rejoint par l'école Yogācāra (cf. plus haut, p. 389, n. 180).

²³⁰ Le seul témoignage positif de pèlerin chinois serait celui de Huiri (ou Cimin, 680-748), qui voyagea en Inde et au Gandhāra de 702 à 719; cependant sa relation dans la *Biographie des religieux éminents* des Song lui est postérieure de deux siècles (T. 50, 2061, k. 29, p. 890b9-20); cf. *Hōbōgirin* 1, p. 25a; Fujita, p. 239; Tanaka, p. 3.

²³¹ Schopen 1977, p. 194-199 et 201-204.

²³² Yamada Isshi, I, p. 164-166.

²³³ T. 25, 1509, k. 10, p. 134b5-10; Lamotte, *Traité* 1, p. 601. Cf. Hirakawa, p. 9.

²³⁴ T. *ibid*, p. 133b5-6; Lamotte *id.*, p. 594-595.

ancien du bouddhisme pour se demander s'il ne résultait pas d'influences extérieures à celui-ci, ou même à l'Inde. Dès la fin du XIX^e siècle fut évoquée la possibilité que les concepts liés à la divinité Varuṇa et sa cité Sukhā aient pu influencer l'apparition de l'enseignement sur la Sukhāvātī d'Amitābha, d'autant que le nom de ce dernier apparaît comme un nom générique dans le *Viṣṇupurāṇa*²³⁵. Cherchant plus loin, on a imaginé des rapports avec l'Iran zoroastrien, ou même avec le christianisme nestorien ou chaldéen. Revenant à l'Inde, on a enfin évoqué le courant indien de dévotion (*bhakti*) représenté par la *Bhagavadgītā*²³⁶.

Voilà une cinquantaine d'années, le tableau de ces diverses hypothèses a été brossé par le Père de Lubac²³⁷, qui arrivait déjà à cette conclusion: "le Mahayana, auquel appartient l'amidisme, est en continuité profonde avec le bouddhisme primitif"²³⁸. Fondées sur des études récentes, les conclusions de Fussman ne disent pas autre chose: "L'éclat infini d'Amitābha, son infinie durée de vie sont la conséquence logique de la complète transformation du *buddha* en «super-dieu». Point n'est besoin d'invoquer l'influence de l'Iran pour cela" (p. 557). Bien plus, les sources étudiées par Fussman lui permettent de conclure qu'aux deux premiers siècles de l'ère chrétienne, le culte d'Amitābha "n'était en rien contradictoire avec un *mahāyāna* «orthodoxe»" (p. 523)²³⁹. On ne s'explique donc pas cette autre assertion du même auteur: "Il n'y a que les sectateurs de la Terre Pure pour penser que la croyance à Amitābha et l'aspiration à renaître dans la Sukhāvātī sont l'aboutissement logique et naturel d'idées-forces du bouddhisme" (p. 552).

²³⁵ Cf. respectivement Müller 1894, p. xxii (mentionné par Filliozat, I.Cl. §2331), et Renou: I.Cl. §1018; etc.

²³⁶ Notamment LVP, *Dogme*, p. 70-71; Tucci, p. 196; Conze 1971, p. 165 ss. Cf. Amsutz (1998) et Beyer (1977); v. Dantinne, p. 42, n. 208; Fujita, p. 562-565; *id.* 1996b, p. 9; Harrison 1992, p. 223.

²³⁷ De Lubac, *Amida*, ch. X, qui donne les références. V. aussi Fujita, p. 262-278, 464-474; Machida 1988.

²³⁸ De Lubac, *op.cit.*, p. 248. De Lubac utilise les quatre arguments suivants: 1. "la rigoureuse doctrine du karman, malgré les apparences, reste intacte" (p. 257-260); 2. Amida "n'est pas dieu en un sens quelconque" (p. 260-261); 3. la Terre Pure "n'est pas encore la Délivrance" (p. 261-264); 4. Amida "ne conserve provisoirement l'aspect d'un sauveur personnel que pour le vulgaire et n'est en réalité (...) qu'une manifestation relative de l'Absolu" (p. 264-268).

²³⁹ Déjà Fus. 1994, p. 38, *in fine*. Cf. Nattier 2000, p. 90-91.

Réglée la question des influences extérieures, il reste à préciser d'avantage la jonction entre la doctrine des deux *Sukhāvātīvyūha* et les éléments antérieurs connus, notamment à travers la stratigraphie des traductions chinoises archaïques du “Grande Sūtra” et de sa version sanskrite, l'évolution de la cosmologie bouddhique²⁴⁰ ainsi que l'interprétation supra-mondaniste (*lokottara*) de la bouddhologie de Śākyamuni, depuis la longévitité infinie attribuée aux buddha dans le courant Mahāsaṃghika²⁴¹ jusqu'à la “quasi-infinitude” du Śākyamuni du “Sūtra du Lotus”²⁴², sans oublier le développement des grandes figures sotériologiques, comme Maitreya, Avalokiteśvara ou Akṣobhya²⁴³. Une telle analyse nécessite la réunion des ressources pluridisciplinaires des indianistes et des sinologues, tant orientaux qu'occidentaux. Gageons que l'ampleur de l'entreprise impliquera aussi un travail d'équipe, à l'exemple de la remarquable contribution de Harrison, Hartmann et Matsuda (HHM 2002).

Bibliographie

- Adachi, Toshihide: “«Hearing Amitābha's Name» in the *Sukhāvātī-vyūha*”. *Kagawa Takao Hakase koki kinen ronshū* (Bukkyō-gaku Jōdo-gaku kenkyū, 2001), p. 21-38.
- Amstutz, Galen: “The Politics of Pure Land Buddhist in India”. *Numen*, vol. XLV, No. 1 (1998), p. 69-96.
- Ash. = Ashikaga, Atsuuji: *Dai-Muryōjukyō bompon*, Sukhāvātīvyūha. Kyōto, Hōzōkan, 1965; réimp. Ashikaga Atsuuji chōshaku zenshū, 2 (Tōkai Daigaku, 1988), p. 105-182.
- Bagchi, Prabodh Chandra: *Le Canon bouddhique en Chine*. Paris, Librairie Orientaliste Paul Guenther, 1926.

²⁴⁰ Comme la multiplication de buddha contemporains (Yamada Isshi, I, p. 121-153), ainsi que les descriptions de l'Uttarakuru (Tucci, p. 197-202; Kwan, p. 69-82), du paradis Trayastrimśa (Tucci, p. 202-209), ou de la cité du Cakravartin (Tucci, p. 209-215). Cf. de Lubac, p. 240-241.

²⁴¹ Fujita, p. 333-335; Lamotte, *Histoire*, p. 690-692; Bareau 1955, p. 59.

²⁴² Cf. Frank, p. 38; Fujita 1980, p. 124; *id.* 1996b, p. 14-15.

²⁴³ Sur Avalokiteśvara, v. Schop. 1977, p. 200; Tucci, p. 174-178; de Lubac, p. 104-106. Selon Dantinne, l'*Akṣobhyavyūha* aurait précédé le “Grand Sūtra” (p. 39-45), mais Fujita les considère comme quasiment contemporains (p. 232-233; *id.* 2001, p. 154-155); cf. Harrison 1978, p. 40, n. 4; Schop. 1987, p. 112-113; EOB I-3, p. 365a; Nattier 2000, p. 99-102; Lamotte, *Concentration*, p. 59; Kwan Tai-wo (1985).

- Bureau 1955 = Bureau, André: *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (Publications de l'EFEU, Vol. XXXVIII). Paris, 1955.
- Bureau 1966 = *id.*: "Le bouddhisme indien". *Les religions de l'Inde*, III (Paris, Payot, 1966), p. 7-246.
- BEFEO = Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. Hanoï, Saïgon, Paris, 1901-.
- Beyer, Stephan: "Notes on the Vision Quest in Early Mahāyāna". *Prajñāpāramitā and related Systems: Studies in honour of Edward Conze* (ed. by Lewis Lancaster; Berkeley Buddhist Studies Series, 1; 1977), p. 329-340.
- BHSD = Edgerton, Franklin: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. II: Dictionary (1953); Delhi, Motilal Banarsidass, 1985.
- Blum, Mark L.: *The Origins and Development of Pure Land Buddhism, A Study and Translation of Gyōnen's Jōdo Hōmon Genrushō*. New York, Oxford Univ. Press, 2002.
- Brough, John: "Amitābha and Avalokiteśvara in an Inscribed Gandhāran Sculpture". *Proceedings of the Conference-seminar of indological studies*, sponsored by the Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities (Stockholm, 1980). *Indologica Taurinensia*, X (Torino, 1982), p. 65-70. (Réimp. Brough, John: *Collected Works* (London, SOAS, 1996), p. 469-473).
- Buddhist Mahāyāna Texts*, Two Parts. "The Sacred Books of the East" (ed. by F. Max Müller), vol. XLIX (Oxford, 1894); rpr. New York, Dover Publications, 1969.
- Burnouf, Eugène: *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* (1844). 2^e éd., Paris, 1876.
- Burnouf, *Lotus* = *id.*: *Le Lotus de la Bonne Loi, traduit du sanscrit* (1852); réimp. Paris, Adrien Maisonneuve, 1989.
- Bussagli 1984 = Bussagli, Mario: *L'arte del Gandhāra* (Storia universale dell'arte, sezione seconda: Le civiltà dell'Oriente). Torino, UTET, 1984.
- Bussagli 1996 = *id.*: *L'art du Gandhāra* (td. par Béatrice Arnal). Encyclopédies d'aujourd'hui, Histoire universelle de l'art; *La Pochothèque*, Le Livre de poche, 1996.
- Bzwe. = *Bon-zō-wa-ei gappeki Jōdo-sambukyō* (ed. by Ogiwara Unrai, Kawaguchi Ekai, Takakusu Junjirō). *Jōdoshū zensho, bekkān* (1931); rééd. Tōkyō, Daitō Shuppansha, 1961.
- Conze 1954 = Conze, Edward: *Buddhist Texts Trough The Ages* (1954); rpr. Boston, Shambala Publications, 1990.
- Conze 1971 = *id.*: *Le Bouddhisme dans son essence et son développement* (td. par Marie-Simone Renou). Petite Bibliothèque Payot, 187; Paris, 1971.
- Czuma, Stanislaw: *Kushan Sculpture, Images from Early India*. Cleveland, Cleveland Museum of Art, 1985.
- Dantinne, Jean: *La Splendeur de l'Inébranlable (Akṣobhyavyūha), Tome I, Ch. I-III, les Auditeurs (Śrāvaka)*. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 29. Louvain-la-Neuve, 1983.

- Dayal, Har: *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* (1932); rpr. Delhi, Motilal Banarsidas, 1975.
- De Jong, Jan W.: c.r. Fujita Kōtatsu, *Genshi jōdo shishō no kenkyū*. T'oung Pao, Vol. LVIII (1972), p. 352-366.
- Demiéville, Paul: "Les sources chinoises [du bouddhisme]", I.Cl. § 2048-2169; réimp. in Paul Demiéville: *Choix d'études bouddhiques* (Leiden, Brill, 1973), p. 157-222.
- Demiéville, *Concile* = id.: *Le Concile de Lhassa, une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle*, I (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. VII; 1952); réimp. Paris, Collège de France, 1987.
- Demiéville, "Pensée unique" = id.: "Sur la pensée unique". BEFEO XXIV / 1924 (1925), p. 231-246.
- Demiéville, *Yogācārabhūmi* = id.: "La *Yogācārabhūmi* de Saṅgharaṣka". BEFEO, XLIV-2 (1954), p. 339-436.
- Ducor 1998 = Ducor, Jérôme: *Le Sūtra d'Amida prêché par le Buddha* [T. 366] (Société Suisse-Asie, Monographies, vol. 29). Bern, Peter Lang, 1998. *Addenda et corrigenda*: www.pitaka.ch/corrig.htm.
- Ducor 1999 = id.: "Shandao et Hōnen, à propos du livre de Julian F. Pas: «Visions of Sukhāvati»". JIABS 22-1 (1999), p. 93-163. *Addenda et corrigenda*: www.pitaka.ch/corrig.htm#shandao.
- Dutt, Nalinaksha: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (Calcutta Oriental Series, 28); London 1934.
- EOB = *Encyclopaedia of Buddhism* (ed. by G[unapal] P[iyasena] Malalasekera). Ceylon, Government Press, 1961-.
- Éracle 1981 = Éracle, Jean: *Le Chapitre de Nāgārjuna sur la pratique facile* [T. 1521, ch. 9], suivi du *Sūtra qui loue la terre de Pureté* [T. 367]. Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Bouddhiques, 1981.
- Éracle 1984 = id.: *Trois Sôûtras et un Traité sur la Terre Pure* [T. 360, 365, 366, 1524]. Genève, Aquarius, 1984.
- Éracle 1987 = id.: *L'Inde aux mille visages*. Genève, Musée d'ethnographie, 1987.
- Éracle 1988 = id.: "Le sôûtra en une feuille sur le Bouddha Amita, l'un des plus anciens textes du bouddhisme Mahâyâna?" [T. 373]. Bulletin du Musée d'ethnographie de Genève, 30 (1988), p. 69-95.
- Filliozat, Jean: "Le bouddhisme". I.Cl. §1929-2386.
- Fisher, Robert E.: *L'art bouddhique*. Paris, Thames & Hudson, 1995.
- Forte, Antonio: "An Shih-kao: biografia et note critiche". Annali del Istituto Universitario Orientale, Vol. 56, Nuova Serie XVIII (Vol. 28), Fasc. 2 (Napoli, 1968), p. 151-194²⁴⁴.

²⁴⁴ Je n'ai pas eu accès à Forte, Antonio: *The Hostage An Shigao and his Offspring* (Kyōto, Istituto Italiano di Cultura, Scuola di Studi sull'Asia Orientale, 1995).

- Foucher 1917 = Foucher, Alfred: *The Beginnings of Buddhist Art*. Paris & London, 1917.
- Frank, Bernard: *Amour, colère, couleur, Essais sur le bouddhisme au Japon*. Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Japonaises. Paris, Diffusion de Boccard, 2000.
- Fujita = Fujita, Kōtatsu: *Genshi Jōdo-shisō no kenkyū* (1970). 7^e éd. Tōkyō, Iwanami shoten, 1997.
- Fujita 1980 = *id.*: "Pure Land Buddhism and the Lotus Sūtra". *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr. Lamotte* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 23; 1980), p. 117-130.
- Fujita 1985 = *id.*: "Jōdo-kyōten no shujusō". *Jodo-shiso*, p. 55-80.
- Fujita 1992, 1993, 1996a = *id.*: *The Larger Sukāvatīvyūha, romanized text of the Sanskrit manuscripts from Nepal*, Part I-III. Tōkyō, Sankibō, 1992, 1993, 1996.
- Fujita 1994 = *id.*: "Muryōjukyō". *Jōdo-bukkyō no shisō*, I (1994; 2^e éd. Tōkyō, Kōdansha, 1995), p. 1-241.
- Fujita 1996a = *v.* Fujita 1992.
- Fujita 1996b = *id.*: "Pure Land Buddhism in India" (trsl. by Taitestu Unno). *The Pure Land Tradition*, p. 1-42.
- Fujita 1996c = *id.*: "The Origin of the Pure Land" (trsl. by Rebecca Otowa). *Eastern Buddhist*, N. S., 29-1 (1996), p. 33-52.
- Fujita 1998 = *id.*: "Genjō yaku *Shōsan-jōdo-busshōju-kyō* kō". *Indo-tesugaku bukkyō-gaku*, 13 (1998), p. 1-35.
- Fujita 2001 = *id.*: *Amidakyō kōkyū*. Kyōto, Shinshū Ōtani-ha shūmusho shuppanbu, 2001.
- Fus. 1974 = Fussman, Gérard: "Documents épigraphiques kouchans, III: Buddha de l'An 5". BEFEO, LXI (1974), p. 54-58, pl. XXXI, 27.
- Fus. 1987 = *id.*: "Numismatic and Epigraphic Evidence for the Chronology of Early Gandharan Art". *Investigating Indian Art*, Veröffentlichungen des Museums für indische Kunst, Vol. 8 (Berlin, 1987), p. 67-88.
- Fus. 1994 = *id.*: "*Upāya-kauśalya*, L'implantation du bouddhisme au Gandhāra". *Bouddhisme et cultures locales, Quelques cas de réciproques adaptations* (éd. par Fukui Fumimasa et Gérard Fussman; EFEO, Études thématiques, 2; Paris, 1994), p. 17-51.
- Fus. 1999 = *id.*: "La place des *Sukhāvātī-vyūha* dans le bouddhisme indien". *Journal Asiatique* 287-2 (1999), p. 523-586.
- Ghoṣa, Pratāpacandra: *Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā* (Bibliotheca Indica); Calcutta, 1902.
- Girard, Frédéric: *Un moine de la secte Kegon à l'époque de Kamakura, Myōe (1173-1232) et le "Journal de ses rêves"* (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. CLX). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1990.
- Gómez, Luis O.: *Land of Bliss, The Paradise of the Buddha of Measureless Light, Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvātī-vyūha Sūtras*. Kyōto, Higashi-Honganji Shinshū Ōtani-ha; Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 1996.

- Guenée, Pierre: *Bibliographie analytique des ouvrages parus sur l'art du Gandhāra entre 1950 et 1993* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, N.S., T. XVI). Paris, Diffusion de Boccard, 1998.
- GvM = Mitterwallner, Gritli von: "The Brussels Buddha from Gandhara of the Year 5". *Investigating Indian Art* (Veröffentlichungen des Museums für indische Kunst, Vol. 8; Berlin, 1987), p. 213-247.
- Haesner, Chhaya: "Paradise Scenes in Central Asian Art: Autochthonous or modelled after Gandhara Art?". *Coins, Arts and Chronology: Essays on the pre-Islamic History of the Indo-Iranian Borderlands* (ed. by Michael Alram & Deborah E. Klimburg-Salter; Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999), p. 423-452.
- Harle, James C: "A hitherto Unknown Dated Sculpture from Gandhāra: A Preliminary Report". *South Asian Archaeology 1973* (ed. by J.E. van Lohuizen-de-Leeuw & J.M.M. Ubaghs; Leiden, Brill, 1974), p. 128-135, pl. 71-75.
- Harrison 1978 = Harrison, Paul M.: "*Buddhānusmṛti* in the *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*". *Journal of Indian Philosophy*, 6 (1978), p. 35-57.
- Harrison 1990 = *id.*: *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the *Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra* (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, VI). Tōkyō, The International Institute of Buddhist Studies, 1990.
- Harrison 1992 = *id.*: "Commemoration and Identification in *Buddhānusmṛti*". *The Mirror of Memory* (ed. by Janet Gyatso; Albany, State University of New York, 1992), p. 215-238.
- Harrison 1993 = *id.*: "The Earliest Chinese Translations of Mahāyāna Buddhist Sūtras: Some Notes on the Works of Lokakṣema". *Buddhist Studies Review*, Vol. 10, No. 2 (London, 1993), p. 135-177.
- Harrison 1998a = *id.*: *The Pratyutpanna Samādhi Sutra, translated by Lokakṣema* [T. 418] (Bukkyō Dendō Kyōkai English Tripitaka, 25-II). Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1998.
- Harrison 1998b = *id.*: "Women in the Pure Land: Some Reflections on the Textual Sources". *Journal of Indian Philosophy* 26-6 (Dec. 1998), p. 555-572.
- HERE = Hastings, James (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 vol. (1908-1927); rééd. T. & T. Clark's Publications, 1980.
- HHM = Harrison, Paul; Hartmann, Jens-Uwe; Matsuda Kazunobu: "Larger Sukhāvatīvyūhasūtra". *Manuscripts in the Schøyen Collection III*, "Buddhist Manuscripts", Volume II (ed. by Jens Braarvig; Oslo, Hermes Publishing, 2002), pp. 179-214.
- Hirakawa, Akira: "Jodo-shiso no seiritsu". *Jodo-shiso*, p. 1-54.
- Hōbōgirin*, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*. Tōkyō, Maison Franco-Japonaise; Paris, Maisonneuve, 1929-.

- Huntington 1980 = Huntington, John C.: "A Gandhāran Image of Amitāyus' Sukhāvati". *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, Vol. XL (N.S. XXX; 1980), p. 651-672.
- Huntington 1988 = *id.*: "Mathurā Evidence for the Early Teachings of Mahāyana". *Mathurā, The Cultural Heritage* (ed. by Doris M. Srinivasan; New Delhi, American Institute of Indian Studies, 1988), p. 85-92.
- Huntington 1996 = *id.*: "Rebirth in Amitāyus' Sukhāvati". *The Pure Land Tradition*, p. 43-105.
- I.Cl. = Renou, Louis; Filliozat, Jean, *et alii*: *L'Inde classique, manuel des études indiennes*. 2 vol.; T. I (1947), réimp. Librairie d'Amérique et d'Orient, 1985; T. II (1953), réimp. Paris, EFEO, 1985.
- Inagaki 1978 = Inagaki, Hisao: *Index to the Larger Sukhāvāṭīvyūha Sūtra, A Tibetan Glossary with Sanskrit and Chinese Equivalents*. Kyōto, Nagata Bunshodō, 1978.
- Inagaki 1985 = *id.*: *Glossary of the Smaller Sukhāvāṭīvyūha Sūtra, Sanskrit-Tibetan-Chinese*. A Trilingual Glossary of the Sukhāvāṭīvyūha Sūtras, Part II (Kyōto, Nagata Bunshodō, 1985), p. 275-323.
- Inagaki 1989 = *id.*: *Pan-chou-san-mei-ching* [T. 417]. *Indian Philosophy and Buddhism: Essays in Honour of Professor Kōtatsu Fujita on His Sixtieth Birthday* (ed. by Hokkaidō Univ.; Kyōto, Heirakuji shoten, 1989), p. 49-88.
- Inagaki 1994 = *id.*: *The Three Pure Land Sutras, A Study and Translation from Chinese* (in collaboration with Harold Stewart) [T. 360, 365, 366]. Kyōto, Nagata Bunshodō, 1994.
- Inagaki 1998a = *id.*: *T'an-luan's Commentary on Vasubandhu's Discourse on the Pure Land, A Study and Translation* [T. 1819]. Kyōto, Nagata Bunshodō, 1998.
- Inagaki 1998b = *id.*: *Nāgārjuna's Discourse on the Ten Stages* (Daśabhūmika-vibhāṣā), A Study and Translation from the Chinese of Verses and Chapter 9 [T. 1521] (Ryūkoku Literature Series, V). Kyoto, 1998.
- Ingholt, Harald: *Gandhāran Art in Pakistan*. New York, Pantheon Books, 1957.
- Inokuchi, Taijun: *Bombun Muryōjukyō shahon shūsei* (Ryūkoku Daigaku zempon sōsho, 6); Kyōto, Hōzōkan, 1986.
- Jōdo-Sambukyō* (ed. by Nakamura Hajime, Hayashima Kyōshō, Kino Kazuyoshi). Iwanami bunko 6593-6594; Tōkyō, Iwanami shoten, 1963.
- Jōdo-shisō*. Kōza Daijō Bukkyō, 5 (1985); rééd. Tōkyō, Shunjūsha, 1996.
- Kagawa 1984 = Kagawa, Takao: *Muryōjukyō no shohon taishō kenkyū*. Kyōto, Nagata Bunshodō, 1984.
- Kagawa 1985 = *id.*: "Ryūju no Jōdo-shisō". *Jodo-shiso*, p. 151-178.
- Kajiya, Yuichi: "Transfer and Transformation of Merits in Relation to Emptiness". *Y. Kajiya, Studies in Buddhist Philosophy* (ed. by Katsumi Mimaki et al.). Kyōto, Rinsen shoten, 1989), p. 1-20.
- Kuo, Li-ying: *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du V^e au X^e siècle* (Publications de l'EFEO, Monographies, 170). Paris, 1994.

- Kurita, Isao: *Gandhāran Art*, 2 vols. Revised and enlarged edition. Tōkyō, Nigensha, 2003.
- Kwan, Tai-wo: *A Study of the Teaching Regarding the Pure Land of Aksobhya Buddha in Early Mahayana*. Ph.D. University of California; Los Angeles, 1985 (UMI's order nr. 8513133).
- Lamotte, *Concentration* = Lamotte, Étienne: *La Concentration de la marche héroïque (Śūraṃgamasamādhisūtra)* (MCB XIII). Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1965.
- Lamotte, *Histoire* = *id.* : *Histoire du bouddhisme indien, Des origines à l'ère Śaka* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 14; 1958); réimp. Louvain-la-Neuve, Université de Louvain, 1976.
- Lamotte, "Mañjuśrī" = *id.* : "Mañjuśrī". T'oung Pao, Vol. XLVIII (1960), p. 1-96.
- Lamotte, *Somme* = *id.* : *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*, 2 vol. (Bibliothèque du Muséon, 7; 1938); réimp.: Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 8; Louvain-la-Neuve, Université de Louvain, 1973.
- Lamotte, *Traité* = *id.* : *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)* [T. 1509, k. 1-34, 49-50], 5 vol. Vol. I-II (Bibliothèque du Muséon, vol. 18; 1949), réimp. 1966, 1967; vol. III-V (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 2, 12 et 24), Université de Louvain, 1970, 1976 et 1980.
- Lamotte, "Vajrapāṇi" = *id.* : "Vajrapāṇi en Inde". *Mélanges de Sinologie offerts à M. Paul Demiéville*, I (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, XX; Paris, PUF, 1966), p. 113-159.
- Lamotte, *Vimalakīrti* = *id.* : *L'enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)* (Bibliothèque du Muséon, vol. 51). Louvain, 1962.
- Lee, Junghee: «The Origins and Developments of the Pensive Bodhisattva Images of Asia». *Artibus Asiae* 53 (1993), p. 311-357.
- LeRoy Davidson, Joseph: *Art of the Indian Subcontinent from Los Angeles Collections*. Los Angeles, UCLA Art Galleries, 1968.
- Lubac, Henri de, S.J.: *Amida* ("Aspects du Bouddhisme", II). Paris, Seuil, 1955 (réédition à paraître aux Éditions du Cerf, in: Cardinal de Lubac, "Œuvres complètes", t. XXI).
- LVP, *Bouddhisme* = La Vallée Poussin, Louis de: *Bouddhisme, Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique*. Paris, Beauchesne, 1909.
- LVP, *Dogme* = *id.* : *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*. 2^e éd. Paris, Beauchesne, 1930.
- LVP, *Kośa* = *id.* : *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. 6 tomes (1923-1931); n. éd. anastasique présentée par Étienne Lamotte: MCB XVI (1971); réimp. 1980.
- LVP, *Morale* = *id.* : *La morale bouddhique* (1927); réimp. Éditions Dharma, 2001.

- Machida, Soho: "Life and Light, The Infinite: A Historical and Philological Analysis of Amita Cult". Sino-Platonic Papers, 9 (Univ. of Pennsylvania, Dec. 1988), p. 1-46.
- Magnin, Paul: *Bouddhisme, unité et diversité*. (Coll. "Patrimoines, bouddhisme") Paris, Cerf, 2003.
- Mallmann, Marie-Thérèse de: *Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara*. Annales du Musée Guimet, 75. Paris, 1948.
- Mbdj. = Mochizuki Shinkō: *Bukkyō daijiten*, 10 vol.; 4^e éd., Tōkyō, Sekai-seiten kankō kyōkai, 1958-1963.
- MCB = *Mélanges Chinois et Bouddhiques* (Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises), 1932-.
- Mochizuki, Shinkō: *Pure Land Buddhism in China, A Doctrinal History*, ch. 2-4 (trl. by Leo M. Pruden). Pacific World, Third Series, Nr. 3 (Berkeley, Institute of Buddhist Studies, 2001), p. 241-275.
- The Monuments of Sāñcī* (Marshall, John; Foucher, Alfred; Majumdar, N.G.; 1940); rpr. Delhi, Swati Publishings, 1982.
- Müller 1881 = Müller, Friedrich Max: *Textes sanskrits découverts au Japon*. Annales du Musée Guimet, 2 (1881), p. 1-37.
- Müller 1883 = *id.* & Nanjio Bunyiu [Nanjō Bun'yū]: *Sukhāvatī-vyūha, Description of Sukhāvatī the Land of Bliss*. Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, Vol. I, Part. II (Oxford, 1883); rpr. Amsterdam, Oriental Press, 1972.
- Müller 1894 = *id.*: "The Larger Sukhāvatī-vyūha", "The Smaller Sukhāvatī-vyūha". *Buddhist Mahāyāna Texts*, II.
- Nakamura, Hajime: *Indian Buddhism, A Survey with Bibliographical Notes* (1980); rpr. "Buddhist Traditions", vol. I; Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.
- Nanjio Bunyiu [Nanjō Bun'yū]: *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka, the sacred canon of the Buddhists in China and Japan*. Oxford, Clarendon, 1883; rpr. Taiwan, 1975.
- Nattier 2000 = Nattier, Jan: "The Realm of Akṣobhya: A Missing Piece in the History of Pure Land Buddhism". *JIABS* 23-1 (2000), p. 71-102.
- Nattier 2003 = *id.*: «The Indian Roots of Pure Land Buddhism: Insights from the Oldest Chinese Versions of the *Larger Sukhāvatī-vyūha*». *Pacific World*, Third Series, Nr. 5 (Berkeley, Institute of Buddhist Studies, 2003), p. 179-201.
- Pagel, Ulrich: *The Bodhisattvapiṭaka*. *Buddhica Britannica*, Series Continua V; Tring, The Institute of Buddhist Studies, 1999.
- The Pure Land Tradition: History and Development* (ed. by James Foard, Michael Solomon and Richard K. Payne; Berkeley Buddhist Study Series, 3). Univ. of California at Berkeley & Institute of Buddhist Studies, 1996.
- Quagliotti 1977 = Quagliotti, Anna Maria: "Osservazioni sul Buddha di Bruxelles". *Rivista degli Studi Orientali*, Vol. LI (Università di Roma, 1977), p. 137-140 + 3 ill.
- Quagliotti 1996 = *id.*: "Another Look at the Mohammed Nari Stele with the So-called «Miracle of Śrāvastī»". *Annali del Istituto Universitario Orientale*, Vol. 56 (Napoli, 1996), pp. 274-289.

- Rahula, Walpola: *Le compendium de la super-doctrine (philosophie)* (Abhidhar-masamuccaya) d'Asaṅga (Publications de l'EFEO, vol. LXXXVIII). Paris, 1971.
- Robert, Jean-Noël: *Le Sūtra du Lotus, Suivi du Livre des sens incomparables et du Livre de la contemplation de Sage-Universel*, traduit du chinois [T. 262, 276, 277]. Collection "L'espace intérieur". Paris, Arthème Fayard, 1997.
- Rowell, Teresina: *The Background and Early Use of the Buddha-kṣetra Concept*. Eastern Buddhist, Vol. VI, Nr. 3 (1934), p. 199-246; Nr. 4 (1935), p. 379-431; Vol. VII, Nr. 2 (1937), p. 131-176.
- Sakaki, Ryōzaburō: *Kaisetsu bongogaku*. Kyōto, 1907.
- Salomon & Schopen = Salomon, Richard; Schopen, Gregory: "On an Alleged Reference to Amitābha in a Kharoṣṭhī Inscription on a Gandhārian Relief". JIABS, Vol. 25, No. 1-2 (2002), p. 3-31.
- Scherrer-Schaub, Cristina Anna: *Yuktiṣaṣṭikāvr̥tti*, Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maître indien Candrakīrti. MCB XXV (1991).
- Schop. 1977 = Schopen, Gregory: "Sukhāvatī as a Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Sūtra Literature". Indo-Iranian Journal, vol. 19, no. 1-2 (1977), p. 177-210.
- Schop. 1985 = *id.*: "Two Problems in the History of Indian Buddhism" (*Studien zur Indologie und Iranistik*, 10, 1985); rééd. in Schop. 1997, p. 23-55 (référence à la rééd.).
- Schop. 1987 = *id.*: "The Inscription on the Kuṣan Image of Amitābha and the Character of the Early Mahāyāna in India". JIABS, Vol. 10, No. 2 (1987), p. 99-137.
- Schop. 1997 = *id.*: *Bones, Stones and Buddhist Monks*. Honolulu, Univ. of Hawai'i Press, 1997.
- Sérinde, *Terre de Bouddha: Dix siècles d'art sur la Route de la Soie*. Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1995.
- Sharma 1984 = Sharma, Ramesh Chandra: *Buddhist Art of Mathurā*. Delhi, Agam Kala Prakashan, 1984.
- Sharma 1989 = *id.*: "New Inscriptions from Mathurā". *Mathurā, The Cultural Heritage* (ed. by Doris Meth Srinivasan; New Delhi, American Institute of Buddhist Studies, 1989), p. 308-315.
- Sharma 1995 = *id.*: *Buddhist Art, The Mathurā School*. New Delhi & London, Wiley Eastern Ltd., New Age International, 1995.
- Shih, Robert: *Biographies des moines éminents de Houei-Kiao, première partie: Biographie des premiers traducteurs* [T. 2059] (Bibliothèque du Muséon, Vol. 54). Louvain, Institut Orientaliste, 1968.
- Shinshū zensho*. 75 vol. (1913-1916); rééd., Tōkyō, Kokusho kankōkai, 1971.
- Silburn, Lilian (ss la dir. de): *Le bouddhisme* (1977); rééd. *Aux sources du bouddhisme*. Paris, Fayard, 1997.

- SP = U. Wogihara [Ogiwara, Unrai] and C. Tsuchida [Tsuchida, Chikashi]: *Saddharma-puṇḍarīka Sūtram*. Tōkyō, Sankibō Buddhist Bookstore, 1958.
- T. = *Taishō shinshū Daizōkyō*, 100 vol. (ed. by Takakusu, Junjirō; Watanabe, Kaigyoku; Ono, Gemmyō; Tōkyō, 1924-1935). Réimp. Tōkyō, 1960; Taipei, 1983.
- T. Rép. = Paul Demiéville, Hubert Durt, Anna Seidel (compil.): *Répertoire du canon bouddhique sino-japonais, édition de Taishō*. Fasc. annexe du *Hōbōgi-rin*, éd. rév. et augm. Paris et Tōkyō, 1978.
- Tanabe, Katsumi: "Iconographical and typological investigations of the Gandhāran fake Bodhisattva image exhibited by the Cleveland Museum of Art and Nara National Museum". *Orient* XXVI (Tōkyō, 1988), p. 84-107.
- Tanaka, Kenneth K.: *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine, Ching-ying Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sutra* [T. 1749]. State University of New York Press, 1990.
- Thomas, Edward Joseph: *The Perfection of Wisdom, The Career of the Predestined Buddhas, A Selection of Mahāyāna Scriptures translated from the Sanskrit*. Wisdom of the East Series (1952); rpr. Rutland, Charles E. Tuttle, 1992.
- Tib. Trip. = *The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition*; 168 vol.; Tōkyō, Tibetan Tripiṭaka Research Institute, 1955-1961.
- Tissot 1985 = Tissot, Francine: *Gandhāra*. Paris, Adrien Maisonneuve, 1985.
- Tissot 1987 = *id.*: *Les arts du Pakistan et de l'Afghanistan* (Coll. "École du Louvre, Les grandes étapes de l'art"). Paris, Desclée de Brouwer, 1987.
- Tsukamoto, Zenryū: *A History of Early Chinese Buddhism*, 2 vol. (trsl. by Leon Hurvitz). Tōkyō, Kōdansha International, 1985.
- Tucci, Giuseppe: "À propos Avalokiteśvara" (Buddhist Notes, I). MCB IX (1948-1951), p. 173-219.
- Viévard, Ludovic: *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karuṇā) dans le bouddhisme madhyamaka* (Collège de France, Publications de l'Institut de civilisation indienne, 70). Paris, Diffusion de Boccard, 2002.
- Watters, Thomas: "The A-mi-t'ê Ching". *China Review: or, Notes and Queries on the Far East*, Vol. 10, no. 4 (Hong-kong, 1881-1882), p. 225-240.
- Wieger, Léon, S.J.: *Amidisme chinois et japonais*. Imprimerie de Hien-hien, 1928.
- Yamabe, Nobuyoshi: *The Sūtra on the Ocean-like Samādhi of Visualization of the Buddha: The Interfusion of Chinese and Indian Culture in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sutra* [T. 643]. Ph. D. Yale University, 1999 (UMI's order nr. 9930977).
- Yamada 1984 = Yamada, Meiji (under the dir. of): *The Sūtra of Contemplation on the Buddha of Immeasurable Life as Expounded by Śākyamuni Buddha* [T. 365]. Kyoto, Ryukoku University, 1984.
- Yamada 2002 = Yamada, Meiji: "Buddhism of Bāmiyān". *Pacific World*, Third Series, Nr. 4 (Berkeley, Institute of Buddhist Studies, 2002), p. 109-122.

- Yamada, Isshi: *Karuṇāpuṇḍarīka, The White Lotus of Compassion*; 2 vols. New Delhi, Heritage Publishers, 1989.
- Zürcher 1959 = Zürcher, Erik: *The Buddhist Conquest of China, The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 2 vol. (Sinica Leidensia, vol. 11; 1959); rééd. Leiden, E.J. Brill, 1972.
- Zürcher 1984 = *id.*: “Par-delà la porte de Jade: le bouddhisme en Chine, au Viêt-nam et en Corée”. *Le monde du bouddhisme* (Paris, Bordas, 1984), p. 185-203.

Abstract

During the past few decades the Western Indianists have published an increasing number of studies on Amitābha/Amitāyus and his Sukhāvatī. One of them is Gérard Fussman’s long and interesting article in *Journal Asiatique* 1999, p. 523-586. Unfortunately, however, some rather basic mistakes seriously detract from this study, as when it confuses the 21st and 46th Vows (p. 574-575) or when it asserts that the very birth in Sukhāvatī is the *ekajātibaddha*’s birth itself (p. 550, n. 62). Due to some confusions about Buddhist terms, Fussman seems to have misunderstood the original method of the *Smaller Sukhāvatī* (§10) and concludes that birth in this buddha-field necessitates *bodhicitta* and countless roots of merit as prerequisites (p. 567). This unlikely interpretation was supposedly justified by a quite baffling transformation of *aviparyastacittam* into «*aviparyasta <bodhi>cittam*», that is «without renouncing his [*i.e.* bodhisattva’s] vow to reach the *bodhi*».

In the present article I try to gather the scattered information concerning Amitābha’s epigraphy and representations: apart from the early Govindnagar and the late Sāñcī inscriptions, there is no conclusive evidence in any sculpture, even in the Buddhāmītra Triad or the Mohammed Nari Stele. Neither is there any evidence in the Buddhānanda («Bruxelles») Group that Fussman defines as the *terminus ante quem* for Amitābha’s cult (p. 548, n. 57), despite the uncertainty over both its identification and its dating.

The comparison between the various sūtras’s methods finally leads me to the hypothesis that the *Pratyutpanna-samādhi-sūtra* could be an attempt to incorporate the concept of Sukhāvatī into the *Prajñāpāramitā* tradition, this attempt being in turn criticized by the Mādhyamika as it appears in the *Upadeśa*.