



Une brève étude d'une biographie du Buddha, le *Lalitavistara sūtra*

André Couture

Volume 74, numéro 2, juin 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1058098ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1058098ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Couture, A. (2018). Une brève étude d'une biographie du Buddha, le *Lalitavistara sūtra*. *Laval théologique et philosophique*, 74(2), 267–276.
<https://doi.org/10.7202/1058098ar>

◆ note critique

UNE BRÈVE ÉTUDE D'UNE BIOGRAPHIE DU BUDDHA, LE *LALITAVISTARA SŪTRA**

André Couture

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

Comme l'a déjà bien montré André Bareau¹, certains épisodes de la vie du Buddha ont depuis longtemps fait partie des premières collections de textes canoniques (*Sūtra* et *Vinaya*) avant de se trouver peu à peu réunis en biographies autonomes, mais partielles, en gros à partir du siècle qui a précédé l'ère chrétienne. Le *Lalitavistara* est l'une de ces biographies partielles qui s'est constituée en milieu *mahāyāna*, probablement au cours du II^e siècle après J.-C. Ce livre s'est vraisemblablement inspiré des fragments de biographie contenus dans les textes canoniques ; on pense qu'il a dû également puiser dans les cycles d'épisodes liés à des lieux de pèlerinage spécifiques, comme Kapilavastu, le lieu de la naissance du Buddha, Bodhgayā, le lieu de son éveil, et Sārnāth, le lieu de son premier sermon. Ce *sūtra*, dont la première traduction complète à partir du texte tibétain a été réalisée par P.É. Foucaux en 1847-1848², a fait l'objet de diverses études ou essais d'interprétation. Le petit livre

* À propos de *La vie du Buddha. Lalitavistara sūtra* ou *Sūtra du développement des jeux* [du Bodhisattva], II^e-VII^e siècle après J.-C., commentaire de Guillaume Duceœur, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg (coll. « Classiques d'ailleurs/Commentaire »), 2018, 156 p.

1. André BAREAU, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens*, t. I, *De la quête de l'Éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*, t. II, *Les derniers mois, le Parinirvāṇa et les funérailles*, t. III, *Articles complémentaires*, Paris, École française d'Extrême-Orient, respectivement 1963, 1970-1971, 1995.
2. Philippe Édouard FOUCAUX, *Le Lalita Vistara, ou Développement des jeux, contenant l'histoire du Bouddha Çakya-Mouni depuis sa naissance jusqu'à sa prédication*, traduit du sanscrit, 2 vol., Paris, Ernest Leroux (coll. « Annales du Musée Guimet », 6 et 19), 1884 et 1892 ; c'est cette seconde traduction (la première ayant été réalisée à partir du tibétain en 1847-1848) qui a été rééditée sous le titre : *Le Lalitavistara. L'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha Çakyamuni*, traduit du sanscrit par P.É. de Foucaux (*sic*), Paris, Les Deux Océans (coll. « Les classiques du bouddhisme mahāyāna »), 1988.

qui vient d'être publié par Guillaume Duceœur est un commentaire basé sur le texte sanskrit et ses deux traductions chinoises anciennes (en 308 et 683 après J.-C.). Il est écrit dans une collection dont le format ne permet pas de longues discussions. Il aborde brièvement la question du genre littéraire de ce livre, celle de sa structure, de ses sources textuelles et mythologiques, et en étudie certains thèmes récurrents. Il s'agit d'un livre dans l'ensemble bien informé, facile à lire, et qui réunit une documentation souvent peu accessible. Pour comprendre la visée du *Lalitavistara*, on retiendra que cette biographie n'avait au point de départ aucune prétention historique : « La vie du fondateur telle qu'elle est narrée dans ce sūtra est une construction littéraire qui a pour objectif premier d'exposer les fondements de la doctrine » (p. 54). Le Buddha y devient un religieux archétypal qui est un modèle à suivre par tous les futurs moines bouddhistes. La doctrine qu'on y découvre coïncide avec celle qu'on trouve dans d'autres *sūtra mahāyāna* (voir p. 54-55, 66-72).

N'étant pas moi-même spécialiste du bouddhisme, je me contenterai de prendre le train en marche et de proposer sans prétention les remarques qui me viennent en tant que lecteur attentif du *Harivaṃśa* [HV], un complément à l'épopée du *Mahābhārata* [Mbh] datant probablement des II^e-III^e siècles de notre ère, un livre parallèle hindou visant à présenter une biographie du dieu Kṛṣṇa répondant aux attentes des dévots de cette divinité et susceptible de répondre aux interrogations des lecteurs du Mbh. Duceœur mentionne d'ailleurs explicitement l'intérêt scientifique qu'il peut y avoir à rapprocher le Buddha du *mahāyāna* du Kṛṣṇa de l'épopée, et indirectement le *Lalitavistara* du *Harivaṃśa* (voir en particulier p. 101-104). Il se fonde entre autres sur Émile Senart (1847-1928) qui, dans un célèbre essai sur la légende du Buddha, avait déjà noté que « la figure du Buddha du *Lalitavistara* empruntait à celles du Puruṣa-Viṣṇu et de Kṛṣṇa-Viṣṇu » (p. 103)³. Les suggestions qui suivent porteront tour à tour sur le contexte général de dévotion ou *bhakti* dans lequel ce livre évolue, la place des divinités dans ce contexte, la question de la « descente » du Bodhisattva dans le monde des humains et finalement le problème de la traduction du mot *vyūha*.

I. UN CONTEXTE GÉNÉRAL DE *BHAKTI*

Une première remarque concerne le contexte général de *bhakti*, qui est celui du livre bouddhique autant que du livre hindou. Le personnage dépeint dans le *Lalitavistara* est un bodhisattva, c'est-à-dire un être destiné à l'éveil. On lui donne dès le premier chapitre le titre de « Bhagavant », laissé tel quel ou traduit conventionnellement par « Bienheureux ». Il est apparu dans ce monde par pure compassion pour libérer les humains de la douleur qui les assaille et reçoit régulièrement les hommages de ses dévots (*upāsaka*, voir p. 80-81). Duceœur présente avec à-propos le contexte dévotionnel dans lequel ce livre évolue. Je me demande cependant s'il faut voir dans cette dévotion bouddhique une « influence du bhāgavatisme » (p. 78) hindou ?

3. Plus précisément, il est dit que la légende du Buddha « trouve ses analogies constantes dans le cycle unique de Puruṣa-Viṣṇu, de Viṣṇu-Kṛiṣṇa » (Émile SENART, *Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines*, seconde édition revue et suivie d'un index, Paris, E. Leroux, 1882, p. 440).

Me fondant sur une enquête couvrant l'ensemble du Mbh et du HV⁴, je suis arrivé à la conclusion qu'il fallait se méfier d'une certaine étymologie du mot *bhakti* à partir de la racine *bhaj* au sens de « partager » (Ducœur fait allusion à cette étymologie en p. 79-80). La *bhakti* est plutôt l'expression du dévouement, ou de la « dévotion », de l'inférieur vis-à-vis de celui qui lui est immédiatement supérieur à l'intérieur d'un monde indien conçu comme naturellement hiérarchisé. C'est un sentiment de loyauté à un supérieur, mais qui ne peut exister que si ce supérieur est en mesure de répondre à la « dévotion » dont il est l'objet en se montrant généreux envers celui ou celle qui l'honore ainsi. Cette *bhakti* implique une relation d'interdépendance qui prend nécessairement un sens différent selon qu'il s'agit de l'un ou l'autre terme de la relation. Alors que, dans un cas, la dévotion s'exprime dans des gestes ou rites de soumission, dans l'autre cas, elle ne prend corps et sens que si le supérieur protège son dévot et déverse sur lui les dons de sa totale générosité. La *bhakti* s'inscrit en fait dans un ordre général qui s'appelle le *dharma* et qui englobe tant le donateur que celui qui reçoit le don, tant le supérieur que l'inférieur. Ce terme, qui exprime le lien asymétrique qui réunit la personne dévouée et l'autre personne ou entité qui fait l'objet de cette dévotion, s'emploie régulièrement dans l'épopée indienne pour évoquer le lien de confiance réciproque qui relie des personnes de statut différent, qu'il s'agisse des sujets et de leur roi, des protégés et de leur protecteur, des élèves et de leur gourou, d'une femme et de son mari, etc. L'univers de la *bhakti* apparaît donc comme un fait de culture typiquement indien, qui ne peut que s'exprimer à tous les niveaux de cette société.

En tant qu'expression d'un fait social typiquement indien, la *bhakti* est une réalité qui existe avant même que la religion ne s'empare de ce vocabulaire pour parler d'une divinité perçue comme un souverain universel qui déverse ses grâces sur ses dévots. « Bhagavant » est un titre de respect qui évoque un être « plein de bonne fortune », susceptible de répandre ses bénédictions sur tous ceux et celles qui se soumettent à lui en toute confiance. S'il est vrai que le vocabulaire de la *bhakti* est d'abord celui d'une société, on ne se surprendra pas qu'un certain bouddhisme, celui du *mahāyāna*, s'exprime avec le même vocabulaire quand il transforme le Buddha en un être de compassion susceptible d'apparaître dans le monde humain pour le supporter et l'enseigner.

Ducœur a donc tout à fait raison d'attirer l'attention de ses lecteurs sur le fait que le *Lalitavistara* utilise le vocabulaire de la *bhakti* (voir p. 83) et que le Bhagavant du *Lalitavistara* se comporte tout à fait comme le Bhagavant des cultes hindous de dévotion : il vient sauver les êtres vivants et s'attend en retour à un culte dévotionnel qui s'accomplit dans ce cas par la vénération des *caitya* et des *stūpa* (p. 80-81). Je verrais cependant davantage la *bhakti* comme une « mode » panindienne⁵, attestée

4. Publiée récemment sous le titre « Observations Concerning the Notion of Bhakti in the Mahābhārata », dans André COUTURE, *Kṛṣṇa in the Harivaṃśa*, vol. 2, *The Greatest of All Sovereigns and Masters*, Delhi, D.K. Printworld, 2017, p. 293-336.

5. Je reprends une expression d'Éliade à propos du tantrisme (voir Mircea ELIADE, *Le yoga, immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954, p. 203).

davantage à l'intérieur de certains cultes hindous devenus très populaires, que d'y voir un phénomène typiquement hindou qui aurait par la suite influencé le bouddhisme et le jaïnisme.

II. LA PLACE DES DIVINITÉS EN CONTEXTE DE *BHAKTI*

Ducœur a encore raison d'insister sur le fait que la naissance du Buddha emprunte à celle d'Indra (la naissance par le flanc) et que le combat livré contre Māra, le maître des désirs, reprend celui qu'Indra a jadis livré au démon Namuci (voir p. 75-77). On sait que pendant son enfance, lorsqu'il a soulevé le mont Govardhana, le Bienheureux Kṛṣṇa a également humilié Indra qui n'a eu d'autre choix que de se soumettre à lui. En fait, en contexte de *bhakti*, cette attitude des divinités n'est pas seulement celle d'Indra en tant que dieu des pluies, mais celle de toutes les autres divinités qui doivent nécessairement s'intégrer à un ordre nouveau qui les dépasse. Avant de présenter l'enfance de Kṛṣṇa, le HV commence par raconter en détail la victoire de Hari-Nārāyaṇa (une forme de Viṣṇu) sur Kālanemi, littéralement « la jante [de la roue] du temps », un démon qui incarne le temps de la mort. Au terme d'un légendaire combat où les fiers démons parviennent à vaincre successivement Indra et sa *tāmasī māyā* (c'est-à-dire ses sombres orages), Soma et Varuṇa (l'Astre lunaire, et le maître des océans, régent de l'Ouest), Agni et Vāyu (le Feu et le Vent), apparaît Kālanemi aux cent bras. Ce monstre suscite l'apparition de Hari Nārāyaṇa qui, de son disque, tranche d'un coup les multiples bras qui rendaient son adversaire invincible. Après être ainsi parvenu à évincer les divinités, Kālanemi se substitue littéralement à chacune d'elles et concentre en sa propre personne toutes les fonctions qu'elles occupaient jadis (HV 37,47-59). Comment réagit Hari-Nārāyaṇa ? En lui, nulle aspiration à imiter Kālanemi et à se substituer aux divinités. Après avoir soumis son gigantesque ennemi, il redonne immédiatement à chacune de ces divinités les fonctions qui étaient les leurs, à condition évidemment qu'elles reconnaissent sa souveraineté universelle. Il demande à Indra de poursuivre son travail pendant la mousson, à Varuṇa, à Yama, à Kubera, à la Lune et au Soleil, à Agni le feu, etc., de reprendre leurs fonctions respectives (HV 38,68-72). Il n'est jamais question d'éliminer les divinités, mais que chacune accepte de se soumettre à Viṣṇu tout en remplissant de son mieux la tâche qui lui revient.

Il se passe exactement la même chose dans le contexte du *Lalitavistara*. Ici également, dès le premier chapitre, le Bhagavant accepte d'enseigner à toutes les créatures y compris aux divinités. Au chapitre 3, il est dit que le Bodhisattva enseignait aux dieux Tuṣita. Au chapitre 6, les dieux s'interrogent sur ce que deviendra le Bodhisattva sur la terre des hommes, tandis que Brahmā et Indra veillent sur son entrée dans le sein d'une femme terrestre. Au chapitre 7, Indra et Brahmā reçoivent le nouveau-né dans leurs bras. Au chapitre 15, différents dieux ou troupes de dieux incitent même le Bodhisattva à quitter de nuit le palais de son père le roi Śuddhodana et à découvrir la voie qui lui permettra de vaincre l'ignorance et d'atteindre à la libération. Le chapitre 8 contient une scène fantastique qui résume en quelque sorte tout ce qui vient d'être dit : à peine le Bodhisattva vient-il de poser la plante de ses pieds

dans un temple (*devakula*) que les images inanimées des dieux (*acetanyo devapratimāḥ*) — Śiva, Skanda, Nārāyaṇa, Kubera, Candra, Sūrya, Vaiśraṇava, Śakra (Indra), Brahmā, les gardiens du monde sont explicitement nommés — quittent tour à tour leur place et tombent aux pieds du Bodhisattva. Ce rapide survol montre que le *Lalitavistara* suppose une sorte de nouvelle complicité entre le Bodhisattva et les divinités qui s'inscrit parfaitement dans le monde de la *bhakti* qui vient d'être présenté et que l'on retrouve *mutatis mutandis* dans le HV⁶.

III. À PROPOS DE LA NOTION D'AVATĀRA

La présente remarque porte sur la notion de descente de la divinité dans le monde des humains, encore ici au centre de l'univers de la *bhakti*. Il faut d'abord noter que l'expression *garbhāvākṛānti*, « descente en embryon », est une formule répandue dans les milieux tant brahmaniques que bouddhiques pour désigner l'apparition du fœtus dans le sein maternel⁷. C'est cette expression que l'on trouve utilisée à plusieurs reprises dans le *Lalitavistara* quand il est dit par exemple qu'après avoir quitté (*cyutvā*) sa demeure dans le ciel des Tuṣita, le Bodhisattva descendra dans le sein d'une mère⁸. Même si c'est le verbe « *ava-kram* », descendre (et ses dérivés), qui est utilisé, le composé *garbhāvākṛānti* n'a vraisemblablement rien à voir avec la notion plus tardive d'*avatāra*, qui a aussi le sens premier de « descente » (opinion différente, p. 80-82). Dans un article de 2001⁹, je faisais remarquer à la suite de Paul Hacker (1960) que le mot d'abord utilisé pour désigner les apparitions de Viṣṇu dans le monde des humains était *prādurbhāva* (ou le verbe correspondant), un mot qui désigne toute apparition ou manifestation de quelque chose ou de quelqu'un. C'est le terme utilisé par le HV lorsqu'il est question des « manifestations » de Viṣṇu (HV 31), tandis que le *Viṣṇu-Purāṇa* et le *Bhāgavata-Purāṇa*, plus tardifs, font plutôt usage du terme *avatāra*. Dans le même ordre d'idées, il a déjà été noté que la *Bhagavad Gītā* [BhG], datant probablement du II^e s. après J.-C., n'utilise pas non plus le verbe *avatā* pour parler de la manifestation de Viṣṇu mais d'autres verbes plus ordinaires : « Bien que

6. Je développe les idées résumées ici dans « La place d'Indra dans l'épisode du soulèvement du mont Govardhana selon le *Harivaṃśa* : les présupposés d'une interprétation », *Cahiers des études anciennes*, 54 (2017), p. 127-156. Accessible sur <https://journals.openedition.org/etudesanciennes/963>.

7. Voir Arion ROȘU, *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, Paris, Institut de civilisation indienne (diffusion de Boccard), 1978, p. 163, également 272, pour la traduction de l'expression. Roșu explique en p. 272, n. 1, qu'il préfère cette traduction à la traduction « descente de l'embryon », attendu que « l'âme et son substrat subtil (*liṅga*) descendent dans le sein maternel lors de la conception (*garbhāvākṛānti*) » (p. 163). Ces conceptions sont celles des médecins indiens, mais Roșu précise immédiatement que l'interprétation du bouddhisme est particulière : « Si les bouddhistes font usage du vocable *garbhāvākṛānti* (pā. *gabbhāvakkanti*), leur interprétation est différente, puisqu'ils rejettent l'existence de l'ātman » (*ibid.*).

8. Voir les chap. 3-6. Les citations qui suivent proviennent de *Lalita-vistara*, éd. P.L. Vaidya (Darbhanga, The Mithila Institute, 1958). Les expressions utilisées varient (chap. 3, p. 11, ligne 8, *bodhisattvo mātuḥ kuḥṣim avakramiṣyati* ; p. 11, ligne 10 : *yasyaiva(m) rūpā garbhāvākṛāntir bhavati* ; p. 14, ligne 11, *mātuḥ kuḥṣim avakṛāmati* ; chap. 5, p. 28, ligne 12 : *kīdrśenāham... rūpeṇa mātuḥ kuḥṣāv avakṛāmeyam* ; etc. On remarquera que le sujet de ces expressions c'est le Bodhisattva et non son *ātman*.

9. « From Viṣṇu's Deeds to Viṣṇu's Play, or Observations on the Word Avatāra As a Designation for the Manifestations of Viṣṇu », *Journal of Indian Philosophy*, 29, 3 (2001), p. 313-326 [repris dans *Kṛṣṇa in the Harivaṃśa*, vol. 2, p. 426-445].

je ne sois pas assujetti à naître (puisque) mon essence est immuable, bien que je sois le Seigneur des êtres (venus à l'existence), en usant de la nature mienne, je viens à l'existence par mon pouvoir magique (*prakṛtiṃ svām adhiṣṭhāya sambhavāmy ātmamāyayā*). En effet, chaque fois que l'ordre (*dharma*) défaille, ô Bhârâtide, et que le désordre (*adharmā*) s'élève, c'est alors que moi, je me produis moi-même (*tadāt-mānaṃ sṛjāmy aham*) » (BhG 4,6-7, traduction Esnoul et Lacombe). Les verbes utilisées ici sont ceux qui servent à parler de la naissance (*sambhū*) ou encore de la production ou de l'émission d'une substance (*sṛj*). Autrement dit, selon la BhG, Viṣṇu prend appui (*adhiṣṭhā*) sur sa base matérielle (*prakṛti*) et naît (*sambhū*), ou encore se crée ou se produit (*sṛj*) lui-même en utilisant sa *māyā*, c'est-à-dire sa capacité de faire apparaître en une sorte de jeu des productions merveilleuses, des sortes de doubles de lui-même. En utilisant la notion de *māyā* qui remonte à l'époque védique, la BhG se situe dans le prolongement des créations magiques, caractéristiques des antiques divinités¹⁰.

Mais l'article que je viens de citer ajoute que l'on commence à parler d'*avatāra* quand une métaphore spécifique s'impose pour parler de la manifestation d'une nouvelle forme de Viṣṇu : celle d'un acteur qui entre dans un monde alors comparé à une vaste scène. Le terme technique utilisé en sanskrit pour parler d'une « entrée en scène » est justement *raṅgāvatarāṇa*, c'est-à-dire « descente sur une scène ». Le Kṛṣṇa du *Viṣṇu-Purāṇa* et du *Bhāgavata-Purāṇa* devient peu à peu un personnage qui entre sur la scène que constitue le campement de bouviers (*vraja*, *ghoṣa*, etc.) en revêtant un costume forestier et en se parant de divers ornements, tout en se mettant à rire, à danser et à jouer de la flûte. Le mot *avatarāṇa* est connue du Mbh, et s'utilise pour tous les protagonistes de cette guerre dont on dit qu'ils sont « descendus » dans le monde pour y prendre part. Pour signifier que les guerriers entrent sur le champ de bataille du Kurukṣetra, il arrive même que le Mbh dise qu'ils y « descendent », comme si c'était une scène. Alors qu'on énumérait dans le HV les manifestations (*prādurbhāva*) de Viṣṇu, on se mettra peu à peu à parler de ses *avatāra*. Et pour comprendre comment le passage s'est opéré, il faut vraisemblablement prendre conscience que, lorsque le jeune Kṛṣṇa tue le méchant roi Kāṃsa à Mathurā en tant même que manifestation de Viṣṇu, c'est justement sur la scène d'un théâtre (*raṅga*) que celui-ci a fait construire pour de grandioses célébrations. L'expression n'est qu'indi-

10. « The word [*māyā*] has entered the English lexicon as a “mental fabrication,” primarily in the sense of the “appearing through fantasy” and thus of “illusion.” This is indeed the connotation of the word as it tends to be used in some Hindu philosophical schools of thought, particularly those traditions associated with the influential nondualist philosophy that has come to be known as the Advaita Vedānta [...]. But this was not the word's meaning in earlier, Vedic India. Here, *māyā* referred in general to the gods' mysterious ability to construct objective forms where previously there were none. The gods' *māyā* was associated particularly with the events and seeming marvels of nature, such as the appearance of the sun's bright form at dawn from what previously had been a deep and encompassing darkness or the formation of thunderclouds in an otherwise empty sky. According to Vedic thought this is no ordinary process ; it reflected an unfathomable and even miraculous power of creativity and transformation. The deities are said to form those objects, first by conceiving them in their minds, second, by expressing or projecting those inward conceptions outward into time and space and, third, by dwelling in those forms they had thus created » (William K. MAHONY, *The Artful Universe. An Introduction to the Vedic Religious Imagination*, Albany, SUNY Press, 1998, p. 6).

rectement utilisée à ce moment-là : on dit par exemple qu'après avoir tué l'éléphant Kuvalayāpīḍa, Kṛṣṇa est apparu devant les spectateurs, littéralement « est descendu (*avatūrṇa*) » dans cette assemblée qui avait l'apparence d'un océan (HV 74,39). C'est seulement quelques siècles plus tard qu'avec le *Viṣṇu-Purāṇa*, les hindous prendront l'habitude de parler des *avatāra* de Viṣṇu (littéralement de ses descentes), une expression qu'il serait alors beaucoup plus juste de traduire par ses « entrées en scène ».

Guillaume Duceœur signale avec raison que l'auteur (ou les auteurs) du *Lalitavistara* qualifie de jeux les activités du Bodhisattva. *Lalita* doit d'abord être compris au sens de *krīḍ*, jouer, note-t-il. Il poursuit :

Lors de l'obtention de l'éveil, sont décrits les jeux innombrables du Bodhisattva par l'emploi récurrent de la formule « Ceci est encore un jeu du lion des hommes assis sur son trône » (*iyam api naraśimhasyāsanasthasya krīḍā*, Lv 22.29-34). Cette idée de pouvoir librement se jouer du monde des désirs (*kāmadhātu*) et du monde des formes (*rūpadhātu*) et de s'en affranchir est propre, d'une part, au domaine de la quatrième concentration (*dhyāna*) à laquelle accèdent les moines (*bhikṣu*) pleinement accomplis (*arhant*), et, d'autre part, à la spécificité de la doctrine mahāyānique du véhicule des bodhisattva (*bodhisattvayāna*) » (p. 24).

On comprend alors que la traduction la plus exacte du titre de ce livre est « Développement des jeux » (du Bodhisattva). Le *Lalitavistara* constitue donc une longue présentation, perçue sur le mode du jeu, de ce qu'a réalisé le Bodhisattva. Le jeu est également au centre du HV où les actions de Kṛṣṇa se présentent justement comme des jeux d'enfance¹¹. Le thème du jeu, présent aussi bien dans le HV que dans le *Lalitavistara*, sert en fait à évoquer la liberté souveraine autant de Kṛṣṇa que du Buddha. Les commentateurs de *Brahma-Sūtra* 2,1,33-34 ont depuis longtemps compris que le Brahman n'agissait pas pour atteindre un but autre que lui-même et que, par conséquent, on ne pouvait qualifier ses interventions d'actions (*karman*) au sens propre. Parce que de telles actions ne peuvent avoir d'autre but que le Brahman lui-même, on ne peut les comparer qu'au jeu (*līlā*, etc.), que ce soit les jeux amoureux d'un grand roi avec ses femmes, les jeux d'un enfant ou encore les jeux d'un acteur sur une scène¹². Le même raisonnement s'applique aussi, me semble-t-il, dans le cas du Buddha.

IV. À PROPOS DE L'UTILISATION DU MOT *VYŪHA*

Une dernière remarque concerne le mot *vyūha*, qui est un terme technique qui désigne une méthode particulière d'intervention dans le monde des humains. Duceœur rend ce mot par « manifestation » (p. 27, 53), une traduction qui semble apparentée à celle d'expansion ou d'émanation que l'on trouve dans les textes *pāñcarātra* ou qui s'en inspire, et cela malgré le fait que l'ancienne traduction de Foucaux traduisait

11. Voir André COUTURE, *Kṛṣṇa in the Harivaṃśa*, vol. 1, Delhi, D.K. Printworld, 2017, General Index, sous « Kṛṣṇa's games and laughing ».

12. Voir ID., « Kubjā, la bossue redressée par Kṛṣṇa », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 155, 2 (avril-juin 2011), p. 1013-1051, en part. 1043-1044 ; traduction anglaise dans *Kṛṣṇa in the Harivaṃśa*, vol. 1, p. 214-259, en part. p. 254-255. Voir également William S. SAX, ed., *The Gods at Play. Līlā in South Asia*, New York, Oxford University Press, 1995, en part. les contributions de Norvin Hein et Clifford Hospital.

déjà le mot *vyūha* par « arrangement¹³ ». Cette traduction me semble insuffisante. En effet, Gonda¹⁴ a déjà critiqué la traduction de *vyūha* par expansion ou émanation en insistant sur le fait que le verbe *vy-ūh* et le substantif correspondant faisaient partie du vocabulaire technique des spécialistes du rituel védique pour parler d'un ensemble dont il faut réorganiser les parties dans le but de le rendre plus efficace. Entre autres exemples, il cite celui d'un verset védique bien connu, la *Gāyatrī* (*Rgveda-Saṃhitā* 3,62,10) : si l'on place cinq syllabes en avant et trois en arrière, dit un commentaire, on obtient une disposition qui donne à cette formule plus d'efficacité et garantit la protection des dieux¹⁵. Le terme *vyūha* en serait venu par la suite à désigner toutes sortes de dispositifs faits d'éléments que l'on éloigne les uns des autres dans le but de leur conférer plus de force. À l'époque du *Mahābhārata*, le terme *vyūha* s'emploie régulièrement, en contexte guerrier, pour signifier une certaine disposition ou configuration des forces en présence, un certain ordre de bataille. Une des qualités d'un *vyūha*, peut-on y lire, est d'être solide, ferme (*sthira*) et impénétrable (*abheda*, Mbh 6,21,2 ; 6,67,1, etc.), de façon à mieux résister aux forces adverses¹⁶. Sans utiliser explicitement le terme technique *vyūha*, le HV emploie une stratégie équivalente : pour combattre le démon Bāṇa et finalement réussir à délivrer Aniruddha, les trois combattants que sont Kṛṣṇa, son frère Saṃkarṣaṇa et Pradyumna adoptent une disposition de combat qui rend le groupe plus efficace (HV 110,47-49).

Dans le cas du *Lalitavistara*, il me semble que l'on est également dans un contexte où les forces du bien, celles du Bodhisattva, doivent utiliser des stratégies de protection. On dit qu'après sa conception, pour ne pas être souillé par le corps impur de sa mère Māyā, le Bodhisattva, qui avait alors la taille d'un enfant de six mois, descendit dans son sein, mais à l'intérieur d'une structure protectrice appelée *ratna-vyūha*, un composé qui ne peut signifier à mon avis qu'« arrangement de bijoux » (voir p. 81). Il doit s'agir de bijoux disposés de façon à créer autour de l'enfant-fœtus une enveloppe protectrice. On sait en effet que les gemmes, en Inde, en plus de servir d'antidote au venin des serpents et de guérir certaines maladies, protègent également contre l'influence néfaste des démons. On peut donc supposer que cette structure de gemmes a servi en quelque sorte de bouclier pour contrer les odeurs et autres influen-

13. On se reportera aux pages 27 et 81 de son livre.

14. Jan GONDA, *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison*, London, The Athlone Press, University of London, 1970, p. 50-51.

15. *Ibid.* : « By pushing asunder the *gāyatrī* “five syllables in front and three behind”, the gods protected the sacrifice and the sacrificer » (p. 50), la référence étant « TS. 2,6,1,5, the verb used being *vyauhan* » (p. 165, n. 230). Concernant le bouddhisme, Gonda (*ibid.*, p. 165, n. 222) cite Lilian SILBURN, qui introduit le terme *vyūha* en discutant des *saṃskāra*, c'est-à-dire des tendances constructrices convergeant vers un but. *Vyūha*, ordinairement un arrangement des troupes en ordre de bataille, désigne plus généralement, dit-elle, « une coordination en vue d'une efficience » (*Instant et cause*, Paris, Vrin, 1955, p. 203).

16. Voir les références dans André COUTURE, « The Emergence of a Group of Four Characters (Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna, and Aniruddha) in the *Harivaṃśa* : Points for Consideration », *Journal of Indian Philosophy*, 34 (2006), p. 571-585, en part. p. 583-584. Le texte a été repris dans *Kṛṣṇa in the Harivaṃśa*, vol. 2, p. 196-214, en part. p. 212-213. On notera qu'un certain nombre de coquilles introduites systématiquement après la correction des épreuves ont été corrigées dans cette seconde version.

ces néfastes liées au milieu dans lequel se produit normalement la gestation¹⁷. En suivant la même logique, je suggère de traduire *lalityavyūha* (chap. 19, p. 210, ligne 5) par un *samādhi*¹⁸ portant le nom d'« arrangement de jeux », ce qui pourrait désigner une forme de méditation sur les jeux mondains du Bodhisattva disposés dans un ordre tel qu'ils permettent au méditant de triompher des forces du désir. Quant à l'*alamkā-ravyūha-samādhi* dont il est question au chapitre 1 (chap. 1, p. 2, ligne 16), ce pourrait être également une forme de méditation profonde (*samādhi*) portant le nom d'« arrangement d'ornements », mais sans qu'il soit possible d'en dire davantage¹⁹.

S'il est vrai que la manifestation du Buddha ne peut se réaliser en contexte de *bhakti* sans que ce souverain universel impose sa domination sur les autres divinités, on peut également supposer que cette victoire ne peut s'obtenir sans une coordination des forces en présence, sans utilisation de dispositifs efficaces pour contrer les forces contraires. C'est exactement ce que les *vyūha* permettent de réaliser en contexte de *bhakti*.

CONCLUSION

Les considérations qui précèdent montrent à l'évidence que ce petit livre méritait d'être écrit, ne serait-ce que parce qu'il force la réflexion et oblige à découvrir de nouvelles avenues pour comprendre les débuts du *mahāyāna*. On a en effet souvent tendance à considérer chaque tradition religieuse comme des tous indépendants qui doivent être étudiés en vase clos. Ces quelques notes cherchent à faire comprendre qu'il est possible de rapprocher davantage le *Lalitavistara* de l'hindouisme ambiant que ne l'a fait Guillaume Duceur. L'Inde ancienne doit être considérée comme un monde fluide sillonné entre autres par des brahmanes, des moines bouddhistes, des maîtres jaina, qui parlent tous foncièrement un même langage²⁰. À partir d'une certaine époque, sans doute quelques siècles avant l'ère chrétienne, apparaissent diverses religions, avec chacune une histoire et une théologie spécifique, centrées sur la dévotion (*bhakti*) à un Seigneur que l'on nomme Bhagavant, qui apparaît sur la terre par compassion (*karuṇā*, *dayā*, etc.) pour des humains aux prises avec la douleur et qui se plaît à séduire ses dévots par ses jeux (*līlā*, *krīḍana*, *lalita*, etc.), à les combler de ses attentions. Émile Senart a certes déjà amorcé certaines recherches en ce sens, mais qui doivent maintenant être ajustées aux progrès de l'indianisme contemporain. Il me paraît désormais impossible de comprendre les débuts du *mahāyāna* sans prendre conscience qu'on y parle un langage à plusieurs égards similaire à celui que l'on

17. À propos de l'importance des bijoux et de leur signification en contexte indien, on pourra lire André COUTURE, « L'arrière-fond traditionnel indien de la thématique des bijoux dans *Gaban* », introduction à *Premchand (1880-1936). Gaban. Détournement de fonds*, traduction du hindi par Fernand Ouellet, avec la collaboration de Kiran Chaudhry, André Couture et Richard Giguère, Delhi, Langers, 2016, p. 5-10.

18. Une forme de méditation profonde bloquant les multiples transformations (*vr̥tti*) engendrées par l'activité normale de connaissance.

19. FOUCAUX traduit par « arrangement des ornements du Bouddha » (*Le Lalitavistara*, p. 5).

20. Voir André COUTURE et Christine CHOJNACKI, *Krishna et ses métamorphoses dans les traditions indiennes. Récits d'enfance autour du Harivamsha*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2014, en part. p. 17.

trouve dans les plus anciens textes concernant Kṛṣṇa. La venue du Bodhisattva dans le monde des humains me paraît tout à fait comparable à celle de Kṛṣṇa à Mathurā. Ces deux maîtres naissent sur le continent indien pour libérer les humains prisonniers d'un monde qu'ils comparent à une jungle impénétrable ou à un océan insondable (*saṃsāra*). Le Buddha et Kṛṣṇa sont tous les deux des êtres hautement spirituels dont les actions totalement désintéressées appartiennent au registre du jeu. Dans le bouddhisme comme dans l'hindouisme apparaissent de nouveaux textes parfois très longs, d'une part des *sūtra* qui racontent dans une sorte de prédication de dimensions épiques (p. 37-40) les faits et gestes d'un certain Bodhisattva tout en prodiguant à ses auditeurs/lecteurs un enseignement spécifique, et d'autre part des *itihāsa*, des textes épiques qui racontent les gigantesques combats que se livrent deux familles ennemies tout en y incorporant des réflexions qui transforment l'ancien ritualisme védique. Par-delà ces histoires, il y a la conviction que la sagesse ne réside plus uniquement dans les mains de quelques virtuoses : le nouveau bouddhisme sait désormais que tout un chacun possède en soi le germe de l'éveil, tandis que le nouvel hindouisme pense que cette libération passe essentiellement par le *svadharma*, devoir de caste de chacun, que celui-ci soit brahmane ou intouchable. Les moyens de salut se multiplient par le fait même de part et d'autre : du côté bouddhique, on parle d'un Buddha qui prêche l'habileté dans les moyens (*upāyakaśalyā*) ; du côté hindou, on mise sur des *yoga* qui sont des maîtrises dans le domaine de l'action (*yogaḥ karmasu kauśalam*, BhG 2,50). Et ce nouvel idéal est transmis d'un côté par des bodhisattva qui réapparaissent d'âge en âge et s'illustrent en tant que héros de compassion, et de l'autre par des manifestations (*prādurbhāva*) ou des descentes (*avatāra*) parmi les humains d'un certain Viṣṇu qui n'hésite pas à prendre les costumes les plus variés pour toucher le cœur de ses dévots.