



CENiM 9

Cahiers «Égypte Nilotique et Méditerranéenne»

Le myrte & la rose

*Mélanges offerts à Françoise Dunand
par ses élèves, collègues et amis*



Réunis par Gaëlle Tallet et Christiane Zivie-Coche

Tome 1

Montpellier 2014

GEORGES DUMÉZIL ET 'LE BUDDHA HÉSITANT'

GUILLAUME DUCŒUR

Au soir de sa vie, Georges Dumézil (1899-1986) avait encore relevé, dans des sources bouddhiques relatives à la biographie du Buddha, la présence récurrente de l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne. Ces repérages ont fait l'objet des *Esquisses* 26, 27, 28 et 66.¹ G. Dumézil n'avait pas pour habitude de travailler sur les textes bouddhiques, préférant de loin investir ses recherches dans les sources védiques et épico-purāṇiques, c'est-à-dire dans des compositions relevant de la tradition brāhmaṇique. Est-ce à dire que la tradition bouddhique avait fait fi, dans le seul but de s'en différencier, de l'archaïque trifonctionnalité indo-européenne que les brāhmaṇes, quant à eux, avaient encore véhiculée durant des siècles ? À parcourir les *Esquisses*, il ne le semble pas et G. Dumézil avait émis l'hypothèse que les rédacteurs bouddhistes avaient pu être « des brahmanes convertis qui, bien qu'affranchis de leurs anciennes superstitions, ne voulaient pas laisser perdre les valeurs intellectuelles, les facilités d'analyse et d'explication, voire d'exposition, attachées à l'idéologie qui les soutenait ». ² Ces hypothétiques reprises de l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne auraient relevé, selon lui, d'un travail de « transposition consciente, voulue et contrôlée » ³ de la part de ces rédacteurs bouddhistes.

Aujourd'hui, ces repérages fournissent d'intéressants renseignements non seulement sur l'histoire rédactionnelle des sources bouddhiques, mais aussi et surtout sur la méthode comparée employée par G. Dumézil au tout début des années 1980. Il convient donc de s'interroger sur ce comparatisme et de déterminer dans quelle mesure ce dernier a contribué ou non à forger des structures tripartites dans des sources textuelles qui n'en relevaient pas nécessairement.

Ainsi les *Esquisses* qui portent sur le domaine bouddhique mettent-elles en exergue les limites de la méthode comparée fondée sur une approche exclusivement analogique et philologique. Or, les sources bouddhiques diffèrent des sources brāhmaṇiques en cela que l'histoire de leur tradition rédactionnelle est plus à même d'être restituée grâce aux nombreuses versions textuelles conservées par les Écoles du sthavirayāna et du mahāyāna.

Bien que G. Dumézil n'ait pas eu le temps de s'investir dans une analyse systématique des sources bouddhiques et qu'il ait préféré apporter au monde scientifique quelques problèmes supplémentaires sur lesquels les générations futures auraient tout à loisir de revenir pour confirmer ou infirmer ses hypothèses de départ, il n'en demeure pas moins que l'étude des sources bouddhiques relatives aux problèmes qu'il a soulevés dans ces *Esquisses* 26, 27, 28 et 66, était tout à fait rendue possible bien avant les années 1980. Aussi, lorsqu'il conclut au sujet de ces repérages que « pour longtemps encore, on se bornera à une comparaison plus strictement philologique », ⁴ il convient de rappeler qu'il était déjà possible de préciser un certain nombre de points par une étude comparée des sources bouddhiques et, dans la mesure du possible, par une approche historique des différentes Écoles desquelles elles sont issues. De ce fait, nous montrerons comment G. Dumézil a passé outre l'analyse systématique des sources bouddhiques et comment sa recherche d'une structure trifonctionnelle l'a amené à déterminer, dans les sources concernées, une structure virtuelle que les textes eux-mêmes n'avaient pas. Nous verrons alors combien sa démarche dépasse les données acquises par l'étude historico-critique de la tradition rédactionnelle des sources textuelles et qu'il est, de ce fait, toujours délicat et difficile de confirmer ou d'infirmer le bien-fondé de l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne repérée et définie par G. Dumézil.

¹ « 26 – Les seigneurs colorés... » ; « 27 – ... et la courtisane » ; « 28 – Le Bouddha hésitant ou tenté », in : G. Dumézil, *La courtisane et les seigneurs colorés et autres essais : vingt-cinq esquisses de mythologie (26-50)* (Paris 1983) 17-45 ; « 66 – D'une coupe à quatre, de quatre bols à un », in : G. Dumézil, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais : vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75)* (Paris 1985) 192-210.

² Dumézil, « Le Bouddha hésitant ou tenté » (1983) 44.

³ *Ibid.*

⁴ Dumézil, « Le Bouddha hésitant ou tenté » (1983) 45.

La traduction française du sutta pāli de l'École des Theravādin à partir de laquelle G. Dumézil fit son repérage provient du premier volume des recherches sur la biographie du Buddha publié par l'indianiste André Bareau (1921-1993). Dans son *Esquisse 26*,⁵ G. Dumézil reproduisit le texte bouddhique et mit en italique trois verbes d'action ('regarder', 'se lever', 'parcourir') qui exprimeraient, selon lui, les qualités acquises par le Buddha après son Éveil et qui relèveraient « de la prise de possession des trois puissances »⁶ synthétisant les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne lors de la consécration royale (rājasūya). Le Buddha serait donc décrit tour à tour comme un *visionnaire*, un *guerrier* et un *caravanier*, renvoyant alors aux notions de puissance magico-religieuse, de force et de prospérité ainsi qu'aux classes (varṇa) propres à la société indienne à savoir celles des brāhmaṇa, des kṣatriya et des vaiśya. Voici la traduction d'A. Bareau citée dans l'*Esquisse 26*, qui comprend trois gāthā (vers), mises dans la bouche de Brahmā Sahampati, que nous avons numérotées de A à C et fait suivre entre parenthèses de la phrase conclusive [D], en prose, simplement résumée par G. Dumézil :

[A] 'Il est apparu chez les Magadha, jadis, une doctrine impure, imaginée par des [êtres] souillés. Ouvre cette porte de l'immortalité. Écoutez la doctrine découverte par l'Immaculé.

[B] De même que, s'étant placé sur un roc, au sommet d'une montagne, on peut voir les gens tout autour, de même, ô sage, étant monté sur cette terrasse qu'est la doctrine, ô toi qui as des yeux partout, regarde les gens affligés de chagrin, dominés par la naissance et la vieillesse, ô toi dont le chagrin a disparu.

[C] Lève-toi, ô héros victorieux dans la bataille ! Ô conducteur de caravane libéré de tes dettes, parcours le monde ! Prêche la doctrine, ô Bienheureux, il y aura des connaisseurs !'

[D] Alors, en vérité, ô moines, ayant connu la requête de Brahmā, par compassion envers les êtres j'examinai le monde à l'aide de l'œil du Buddha.)⁷

Il est aisé de constater que les trois verbes d'action appartiennent à deux gāthā différentes et, comme nous le verrons, autonomes. La deuxième gāthā [B] renverrait à la première fonction et la troisième gāthā [C], à la deuxième et à la troisième fonction. En acceptant que ces deux gāthā aient pu être agencées intentionnellement par les rédacteurs bouddhistes, G. Dumézil était assuré de retrouver l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne exprimée dans un ordre décroissant. Pourtant, si nous prenons en considération l'ensemble des verbes d'action qui composent ces deux gāthā, nous devons reconnaître qu'il a laissé de côté la phrase « Enseigne, ô Bienheureux, la Doctrine/la Loi » (desassu bhagavā dhammaṃ) qui aurait pu être considérée comme l'expression de la première fonction. Ceci aurait eu d'autant plus de force que les trois fonctions auraient été présentes dans une même gāthā autonome. Si G. Dumézil ne l'a pas prise en considération, c'est parce qu'elle n'exprimait pas aussi bien que la gāthā [B] la première fonction suivant la procédure du rite de consécration royale.⁸ Par ailleurs, une telle énumération des fonctions – deuxième, troisième puis première – aurait laissé place à un ordre ni décroissant ni croissant. Il convient donc de relever que les gāthā [B] et [C] comportent quatre formes verbales et non trois et qu'il est délicat dans de telles circonstances de privilégier la lecture d'une structure tripartite là où ces deux gāthā présentent une structure quadripartite.

La particularité de la démarche comparative dumézilienne est de retrouver dans des sources textuelles les vestiges d'une archaïque idéologie indo-européenne. Or, pour ce faire, G. Dumézil a étudié une multitude

⁵ *Ibid.*, 37.

⁶ *Ibid.*, 38.

⁷ A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens : de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana* (Paris 1963) 135-136.

[A] pātur ahoṣi magadhesu pubbe dhammo asuddho samalehi cintito | avāpūreṭaṃ amatassa dvāraṃ suṇantu dhammaṃ vimalenānubuddhaṃ || [B] seḷe yathā pabbatamuddhantiṭṭhito yathāpi passe jānataṃ samantato tathūpamaṃ dhammamayaṃ sumedha | pāsādam ā ruyha samantacakkhu sokāvatiṇṇaṃ janatamapetasoko avekkhassu jātijarābhībhūtaṃ || [C] utṭhehi vīra vijitasāṅgāma sathavāha anaṇa vicara loke | desassu bhagavā dhammaṃ aññātāro bhavissanti || [D] atha khvāhaṃ bhikkhave brahmuno ca ajjhesanaṃ viditvā sattesu ca kāruṇītaṃ paṭicca buddhacakkhunā lokam volokesiṃ ||

⁸ « Dans la cérémonie même de consécration royale, le rājasūya, en dehors de l'aspersion, trois scènes successives expriment sensiblement cette prise de possession des trois puissances ; 1) le roi et la reine montent au zénith sur un échafaudage dominant les quatre orientes ; 2) le roi, en armure complète, attaque et défait symboliquement le kṣatriya qui est censé garder le troupeau dans lequel sa vigueur s'est enfuie ; 3) le roi gagne au jeu de dés contre des représentants des divers varṇa, encaisse la mise et la redistribue. » (Dumézil, « Le Bouddha hésitant ou tenté » (1983) 38).

d'entre elles de manière synchronique. Il paraît évident, en effet, que cette idéologie ait pu être conservée à travers les siècles et qu'elle puisse de ce fait être repérable tout aussi bien dans des textes anciens remontant à plusieurs siècles avant J.-C. que dans ceux datant de plusieurs siècles après J.-C. Ainsi, G. Dumézil pouvait passer outre toute approche historico-critique des sources et s'abstenir de restituer leur histoire rédactionnelle. Néanmoins, dans le cas présent, il a justifié, en quelque sorte, sa démarche de recherche en affirmant que le texte étudié est « un des plus anciens textes bouddhiques », ⁹ considérant alors les sources pâlies comme les plus anciennes eu égard aux textes bouddhiques en langue sanskrite hybride ou classique. En présentant ces textes comme les plus anciens, il rapprochait leurs auteurs toujours un peu plus des temps védiques voire prévédiques et indo-européens. Or, l'étude comparée des sources bouddhiques appartenant aux différentes Écoles bouddhiques du sthavirayāna (fig. 1) montre que les gāthā n'étaient pas toujours agencées de la même manière et plus largement que ce passage relatif à l'hésitation du Buddha était assez flottant.

Pour le courant du sthaviravāda, les gāthā se trouvent plusieurs fois conservées à l'identique dans les vinaya de l'École theravāda. Ceci atteste que ce passage dans les écrits relatifs aux règles disciplinaires était d'importance aux yeux des bhikṣu. Il en est autrement des sources, conservées en traduction chinoise, appartenant aux vinaya des Écoles Mahīśasaka et Dharmaguptaka. Chez les Mahīśasaka, ¹⁰ le texte débute bien par la phrase [A] et se termine par la [D] mais les deux gāthā [B] et [C] diffèrent. Dans le vinaya des Dharmaguptaka, ¹¹ seules [A] et [D] apparaissent. Il n'y a donc aucune trace d'une quelconque trifonctionnalité indo-européenne dans ces deux sources bouddhiques. ¹²

Dans le Lalitavistara, biographie du Buddha qui a appartenu vraisemblablement à l'École des Sarvāstivādin mais qui fut réécrite au cours des premiers siècles de notre ère selon la doctrine du mahāyāna, puis fixée au VIII^e s. p.C., l'ordre d'agencement des gāthā n'est pas le même. Seuls les paragraphes [A], [C] et [D] sont attestés et entrecoupés de parties en prose ou versifiées dans l'ordre suivant : [C], [A] et [D] :

[C] 'Lève-toi, ô vainqueur du combat ! Produis la sagesse dans le monde qui agit dans les ténèbres ; enseigne la loi, ô Muni, il y aura des connaisseurs !' || 18 ||

[...]

'Elle va contre le courant la voie profonde difficile à voir qui est la mienne ; ils ne la verront pas ceux qu'aveugle la passion ; inutile donc de l'enseigner !' || 19 ||

'Les créatures sont entraînées par le courant, tombées au pouvoir du désir. À grand'peine cette [loi] a été obtenue par moi ; inutile donc de l'enseigner !' || 20 ||

[...]

[A] 'Il y a eu autrefois, parmi les hommes du pays de Magadha, un langage entaché de mauvaises pensées, une loi impure. C'est pourquoi, ô Muni, ouvre largement la porte de l'immortalité ; ils sont prêts à écouter la loi qui, par absence de tache, est celle d'un Buddha.' || 21 ||

'Tu as fait ce qu'il fallait faire, arrivé à l'indépendance ; tu as mis de côté toute tache, venant de l'idée de la douleur ; sans défaillance est l'augmentation de ta vertu ; tu es parvenu ici aux sommets de la suprême loi.' || 22 ||

[...]

'C'est pourquoi je t'implore, toi dont l'héroïsme est beau ! Discipline les êtres dont la route est depuis longtemps détruite. Elle aspire à entendre des sujets inconnus, cette foule tourmentée de désirs, ô grand Muni !' || 27 ||

'Répands devant toi la pluie de ta loi, comme le nuage pour la terre altérée. Produis, ô guide, la pluie de la loi qui

⁹ Dumézil, « Le Bouddha hésitant ou tenté » (1983) 37.

¹⁰ « [A] 'Auparavant, dans cette région des Magadha, on enseignait constamment des doctrines impures. Je désire que tu ouvres la porte de l'immortalité et en propages le sens très pur. [B'] Me trouvant moi-même dans le palais de Brahma, j'ai vu prêcher tous les Buddha d'autrefois. Je désire seulement que, dès maintenant, ô toi qui as des yeux partout, tu répandes aussi l'enseignement dans les halls de prédication. [C'] Les êtres sombrent dans les chagrins et les tourments, sans (pouvoir) se séparer de la naissance, de la vieillesse et de la mort, mais toi, ô vertueux, ô toi qui es très heureux, je désire que tu leur prêches la doctrine victorieuse dans la bataille.' [D] Alors, le Bienheureux, silencieux, accepta. Aussitôt, grâce à l'œil du Buddha, il examina complètement le monde et il vit les êtres dont les facultés étaient aiguës ou obtuses. » (Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha* (1963) 137-138).

¹¹ « [A] 'Le Magadha est souillé et sali, mais le Buddha est apparu en son sein. Je souhaite qu'il ouvre les portes de l'immortalité et qu'il prêche aux êtres la doctrine.' [D] Alors, le Bienheureux, ayant reçu l'exhortation du dieu Brahmā, examina aussitôt les êtres du monde à l'aide de l'œil du Buddha. » (Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha* (1963) 139).

¹² G. Dumézil aurait pu arguer que cette différence « se comprend, le système indo-européen des fonctions étant étranger à la pensée chinoise » : Dumézil, *La courtisane et les seigneurs colorés* (1983) 21.

d salt re ! Il y a longtemps que les hommes s'en vont d voys s !'   28  

[...]

[D] Alors, Religieux, le Tath gata, examinant le monde tout entier avec l' cil d'un Buddha, vit les  tres.¹³

Pour le courant des Mah s mghika, le texte du Mah vastu des Lokottarav din, fix  entre le V^e et VI^e s. p.C., correspond pour le fond en grande partie au sutta p li, mais non en ce qui concerne l'agencement des g th . La structure peut  tre rapproch e de celle du Lalitavistara,   savoir [C], [A] et [D] :

[C] 'L ve-toi,   vainqueur du combat ! Toi dont la t che est remplie, lib r  de [tes] dettes, parcours le monde ! Enseigne,   toi qui a une heureuse destin e, la doctrine, il y aura des connaisseurs !'

Alors le Bienheureux r pondit au Grand Brahm  en ces vers :

'Elle va contre le courant la voie profonde difficile   voir [qui est la mienne] ; Ceux qu'aveugle la passion ne [la] verront pas ; inutile donc,   Brahm , de l'enseigner !'

[...]

Apr s avoir pos  sa t te aux pieds du Bienheureux, se tenant sur un c t , [Brahm ] r cita ce vers :

[A] 'Jadis, il est apparu, chez les Magadha, une doctrine impure, imagin e par des [ tres] souill s. Tu as ouvert la porte de l'immortalit .  coutez la doctrine d couverte par l'Immacul .'

[D] Alors, apr s avoir pris connaissance int rieurement de la requ te du Grand Brahma gr ce   la connaissance obtenue par l' veil, le Bienheureux, observant   l'aide de l' cil du Buddha le monde entier, vit les  tres.¹⁴

Il appara t donc que la g th  [B] est sp cifique aux sutta et vinaya des Therav din et surtout qu'elle est autonome. En effet, elle se retrouve telle quelle en plusieurs autres sutta p lis, notamment dans le Vitakkasutta du Dutiyavaggo appartenant   l'Itivuttaka du Khuddaka Nikaya, ou par deux fois dans les Mahaniddeesa et Cullaniddeesa du Khuddaka Nikaya. Or cette g th , ou tout au moins son comparant, provient d'un fonds commun sapiential comme en t moignent le Mah bh rata,¹⁵ le Dhammapada¹⁶ ou le Milindapa ha. Dans cette derni re source, la g th  est mise dans la bouche du Buddha. Elle vient illustrer la hauteur de la connaissance que tout bhik u doit s'efforcer d'atteindre :

Et puis la montagne culmine ; de m me, le moine qui se voue   l'effort de l'asc se doit culminer par la connaissance. Le Bienheureux, dieu sup rieur aux dieux, a dit ceci :

'Quand le sage repousse la n gligence avec diligence, grim pant sur la terrasse de la sagesse, il regarde sans

¹³ *Le Lalitavistara, l'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha  akyamouni* [traduit du sanscrit par P.- . de Foucaux] (Paris 1988 ; r imp. de 1884) 331-332. [C] utti tha vijitasamgr ma praj n k r  tamisr  vivara loke | de aya tva  mune dharmam  j n t ro bhavi yanti   18   [...] prat srotag mi m rgo gambh ro durdr so mama | na tam drak yanti r g ndh  alam tasm t prak  situm   19   anusrotam prav hyante k me u patit  praj h | k cchre a me 'yam sampr ptam alam tasm t prak  situm   20   [...] [A] v do babh va samalairvicintito dharmo 'vi uddho magadhe u p rvam | amr tam mune tadviv p sya dv ram  p vanti dharmam vimalena buddham   21   k tasvak rtho 'si bhuj syat m gato duhk bh hisamk ramal pakr  t h | na h niv ddh  ku alasya te 'sti tvamagradharme viha p ramim gatah   22   [...] tasm ddhiy  c misu vikrama tv m vinayasva sattv m cirana tam rg m | avi rut rth  saman  ya k nk sit h sudurbal  b mhanak nk   o v    27   iyam t  rt  janat  mah mune udik ate dharmajalam tav ntike | meghe yath  sampr sit m vasumdharam kuru tarpan m n yaka dharmavr  ty    28   [...] [D] atha khalu bhik savastath gatah sarv vantam lokam buddhacak su  vyavalokayan sattv n pa yati  , *Lalitavistara* 25 [ d. Vaidya 1958] 289-290.

¹⁴ [C] utthehi vijitasamgr ma p rnabharo tva  anr a vicara loke | de ehi sugata dharmam  j n t ro bhavi yanti   atha khalu bhagav n mah bramam g th ye pratyabh  e | prat srotag miko m rgo gambh ro durdr so [mama]   r garakt  na drak yanti alam brahme prak  situm   [...] bhagavatah p dau  iras  vanditv  ek ntasthito im m g th m pratyabh  at   [A] pr durahosi samalehi cintito | dharmo a uddho magadhe u p rvam   ap vrtam te amr tasya dv ram |  p ntu dharmam vimal nubuddham   [D] atha khalu bhagav m mah brahma o y can m viditv  s mam ca praty tma  bodhiye j n ena sarv vantam lokam anuttare a buddhacak su  bhiv lokayanto adr k it satv   , Mhv [ d. S nart, vol. 3, 1890, 316-318].

¹⁵ Mbh [ d. Poona] 12.17.19, « Ayant atteint la terrasse de la connaissance, il observe les gens   l'esprit lent qui se soucient de ce dont on ne doit pas se soucier, comme celui qui se tient sur une montagne [observe] les habitants de la plaine » (praj n pr s dam   ruhya na ocy ni   ocato jan n | jagat sth n iv drishto mandabuddh n avek ate  ) ; Mbh [ d. Poona] 12.147.11, « Ayant atteint la terrasse de la connaissance, il regarde gr ce   sa connaissance les gens qui se soucient de ce dont on ne doit pas se soucier, comme celui qui se tient sur une montagne [regarde] les habitants de la plaine » (praj n pr s dam   ruhya a ocy h  ocate jan n | jagat sth n iv drishto praj n y  pratipa yati  ).

¹⁶ *Dhammapada* 28 : « Lorsque par la vigilance l'expert a chass  le manque de vigilance, et qu'il a escalad  les terrasses de la p n tration, sans souci, il regarde les soucieuses cr atures : ainsi du haut de la montagne le sage consid re les sots d'en bas » (pam dam appam dena yad  nudati pa dito | pa n p s dam ruyha asoko sokini m pajam | pabbata tho 'va bhummat he dh ro bale avekkhati  ) ; *Dhammapada, les stances de la Loi* [introduction et traduction in dite de J.-P. Osier] (Paris 1997) 57.

anxiété l'humanité anxieuse, tel l'homme ferme qui du haut de la montagne regarde les sots dans la plaine'.¹⁷

La gāthā [B] n'a donc pas été composée expressément pour le passage mettant en scène le Buddha qui hésite à enseigner à la multitude les complexes mécanismes qui régissent la loi karmique et maintiennent les êtres vivants dans le saṃsāra. Elle a été empruntée, réécrite et incluse entre les gāthā [A] et [C] par le seul ou les seuls rédacteurs de l'École du theravāda durant la période de la progressive fixation des textes canoniques (après le I^{er} s. a.C.). Cette inclusion assurerait-elle, comme le supposait G. Dumézil, que ce travail d'écriture reflète une « transposition consciente, voulue et contrôlée » de la tripartition de l'idéologie indo-européenne au sein du système doctrinal bouddhique ? Ou bien faudrait-il y voir de la part du ou des rédacteurs une toute autre visée rédactionnelle, reposant non pas sur une structure tripartite qui renverrait à la classification indienne de fonctions issues d'un fonds commun de pensée indo-européenne mais sur une structure autre qui tendrait à définir la spécificité de la nature et de la fonction d'un Buddha et qui, à sa lecture, ferait sens au sein des monastères de cette École du theravāda ?

Pour G. Dumézil la structure tripartite relevée aurait eu pour finalité de présenter trois aspects de la nature du kṣatriya Siddhārtha Gautama nouvellement Éveillé. Les rédacteurs bouddhistes auraient donc transposé la conception trifonctionnelle de la puissance royale à celle du Buddha :

Cette sorte d'incantation à trois temps – regarde, lève-toi, parcours le monde – interpelle le Bienheureux sous trois aspects, dans trois qualités qu'il vient d'acquérir avec la bodhī. Il est le visionnaire qui, de la hauteur que constitue pour lui la doctrine, peut contempler et comprendre l'état du monde ; il est le guerrier qui, vainqueur dans la bataille livrée à l'ignorance et à l'attachement qui en résulte, peut aider les autres dans leur propre bataille ; il est le caravanier qui, ayant pu payer ses dettes, est dorénavant maître de son itinéraire et de son action. Il est clair que cette formule, dont les deux derniers termes sont inattendus, exprime une conception trifonctionnelle de la toute-puissance du nouvel Éveillé, conception qui est une transposition au spirituel de celle qui fonde la royauté temporelle.¹⁸

Mais, pouvons-nous admettre, à la suite de G. Dumézil, que les deux termes, à savoir guerrier et caravanier, soient véritablement inattendus ? À la lecture des sources bouddhiques, il s'avère que ces deux termes n'ont rien d'exceptionnel et qu'ils font partie d'un ensemble de qualificatifs qui sont autant de clichés sous la plume des rédacteurs bouddhistes. Parce que le Buddha est un parfait et complet Éveillé (samyaksambuddha), il est décrit omniscient et omnipotent. Il condense en lui toutes les natures vertueuses et possède tous les pouvoirs mondains et supra-mondains. Les bhikṣu ont donc attribué à leur fondateur de nombreux qualificatifs pour certains provenant d'un fonds littéraire indien commun et bouddhisés, pour d'autres créés à partir des fondements de leur propre doctrine. C'est ainsi que les rédacteurs du Lalitavistara ont répertorié et classifié plus d'une centaine de ces qualificatifs qui avaient été transmis durant des siècles par la tradition bouddhique. Il n'est donc aucunement étonnant d'y trouver les termes 'chef de caravane' (sārvavāha), 'vainqueur du combat' (vijitasamgrāma) ou encore 'celui qui voit partout' ou 'celui qui a l'œil partout' (samantadarśin, samantavilokita, samantacakṣus).¹⁹ Ces centaines de qualificatifs ont donc formé, à partir du IV^e s. a.C., un fonds commun dans lequel les rédacteurs des différentes Écoles bouddhiques tant sthāvīrayāna que mahāyāna ont puisé à loisir.

Dès son Éveil, le Buddha est qualifié de 'héros vainqueur du combat' (vīra vijitasāṅgāma), c'est-à-dire qu'il a vaincu Māra et a remporté le prix de la victoire, à savoir l'Extinction (nirvāṇa). Dans les sūtra et vinaya, la formule stéréotypée récurrente qui renvoie à cet exploit héroïque du Buddha est « après avoir remporté ce combat, lui le vainqueur du combat... » (so taṃ saṅgāmaṃ abhivijitvā vijitasāṅgāmo...). Ce que l'auteur du Milindapañha reprend inmanquablement sous la forme : « Après avoir vaincu Māra et son armée, vaincu, vainqueur du combat, il bâtit la cité de la doctrine » (sasenaṃ māraṃ parājetvā nijjitavijitasāṅgāmo dhammanagaraṃ māpesi).²⁰ Quant à l'expression même vīra vijitasāṅgāma, elle se retrouve dans d'autres sources pāliées comme en Theragāthā 177.

Les rédacteurs bouddhistes appellent également le Buddha 'chef de caravane' (sārvavāha) car il a pour objectif de conduire les êtres, pris dans le saṃsāra, vers la délivrance comme l'explique l'auteur du

¹⁷ *Entretiens de Milinda et Nāgasena* [traduit du pāli, présenté et annoté par É. Nolot] (Paris 1995) 300.

¹⁸ Dumézil, « Le Bouddha hésitant ou tenté » (1983) 38.

¹⁹ Lv 26 [éd. Vaidya, 1958] 307.

²⁰ *Milindapañha* 332.

Milindapañha : « le chef de caravane qui fait traverser aux êtres la contrée sauvage des naissances » (sathavāhasamo sattānaṃ jātikantārataraṇe).²¹ Cette fonction est propre à ceux qui ont en charge une communauté de disciples. Ainsi, Devadatta, qui était à la tête d'un groupe de cinq cents bhikṣu, est-il également qualifié de chef de caravane : « Quand Devadatta était chef de caravane, maître de cinq cents chariots, le Bodhisattva était également chef de caravane, maître de cinq cents chariots » (yadā devadatto sathavāho ahoṣi pañcannaṃ sakaṭasatānaṃ issaro tadā bodhisatto'pi sathavāho ahoṣi pañcannaṃ sakaṭasatānaṃ issaro).²² Loin de suivre une structure tripartite, ces qualificatifs peuvent se retrouver deux à deux. Le Buddha est, par exemple, nommé « vainqueur du combat [et] chef de caravane » (vijitasāṅgāmaṃ sathavāhaṃ) dans le Pavāraṇasutta du Samyuttanikaya ou bien en Theragāthā 1248. De même est-il successivement qualifié de « chef de caravane [et] grand héros » (sathavāhe mahāvīre).²³ Si nous considérons que la gāthā pālie citée par G. Dumézil est autonome, il faut reconnaître alors que son rédacteur a procédé de même avec le couple « héros vainqueur du combat [et] chef de caravane » (vīra vijitasāṅgāma sathavāha).

Par ailleurs, en ce qui concerne l'ensemble de cette gāthā pālie, « Ô conducteur de caravane libéré de tes dettes, parcours le monde ! » (sathavāha anaṇa vicara loke), il est à noter que les sources diffèrent grandement. L'hémistiche se retrouve dans le Vandanāsutta²⁴ et est mis non pas dans la bouche de Brahmā mais dans celle de Sakka (Indra) qui exhorte, pour appuyer la requête de Brahmā, le Buddha à enseigner la doctrine de la délivrance qu'il vient de découvrir : « Lève-toi, ô héros vainqueur du combat, ô toi qui as jeté le fardeau, libéré de [tes] dettes, parcours le monde. Ton esprit est pleinement délivré comme la lune dans la nuit de la quinzaine [claire] ». ²⁵ « Toi qui as jeté le fardeau » (pannabhāra) remplace ici « chef de caravane » (sathavāha), tout comme « toi dont la tâche est remplie » (pūrṇabhāro) dans les deux gāthā du Mahāvastu prononcées respectivement par Śakra (Indra) : « Lève-toi, ô vainqueur du combat ! Ô toi dont la tâche est remplie, libéré de [tes] dettes, parcours le monde ! Ton esprit est devenu parfaitement pur comme la lune dans la nuit de la quinzaine [claire] », ²⁶ puis par Brahmā : « Lève-toi, ô vainqueur du combat ! Ô toi dont la tâche est remplie, libéré de [tes] dettes, parcours le monde ! Enseigne, ô toi qui as une heureuse destinée, la doctrine, il y aura des connaisseurs ! ». ²⁷ Quant aux rédacteurs du Lalitavistara, leur lecture est encore différente et assez absconse comme en témoigne la présence des deux gāthā successives. La première est prononcée par Sakka,²⁸ la seconde par Brahmā.²⁹ Dans ces deux gāthā, 'chef de caravane' est également absent au profit de 'faiseur de sagesse' (prajñākāra). Prajñākārā tamisrā vivara fait écho au Buddha « qui révèle la connaissance sans obscurité » (vitimirajñādarśana),³⁰ c'est-à-dire dont la doctrine dissipe les ténèbres de l'ignorance (avidyā).

La récurrence de cet hémistiche, l'un prononcé par Brahmā, l'autre par Sakka, permet de supposer que les rédacteurs en sont venus à doubler celui-ci pour que les deux principales divinités en charge de servir le Buddha puissent l'exhorter tour à tour à enseigner la doctrine aux êtres pris dans le cycle infini des renaissances et des re-morts. Si la rédaction de ce passage de la biographie traditionnelle du Buddha demeure assez récente et composée de sections empruntées comme l'avaient déjà supposé Joseph Masson

²¹ *Milindapañha* 195.

²² *Milindapañha* 202.

²³ *Theragāthā* 132.

²⁴ *Samyuttanikāya* 11.2.7.

²⁵ Utthehi vīra vijitasāṅgāma pannabhāra anaṇa vicara loke | cittaṅca te suvimutataṃ cando yathā paṇṇarasāya rattinti ||

²⁶ utthehi vijitasamgrāma pūrṇabhāro tvaṃ aṅṇa vicara loke | cittaṃ hi te viśuddhaṃ yatha candro paṃcadaśarātre ||

²⁷ utthehi vijitasamgrāma pūrṇabhāro tvaṃ aṅṇa vicara loke | deśhi sugata dhamaṃ ājñātāro bhaviṣyanti ||

²⁸ « Lève-toi, ô vainqueur du combat, produis la sagesse dans le monde qui agit dans les ténèbres, car ton esprit est bien délivré, comme la pleine lune bien délivrée de l'éclipse » [trad. de Foucaux, *Le Lalitavistara*, 330] (uttiṣṭha vijitasamgrāma prajñākārā tamisrā vivara loke | cittaṃ hi te vimuktaṃ śaśir iva pūrṇo grahavimuktaḥ ||), *Lalitavistara* 25, gāthā 17.

²⁹ « Lève-toi, ô vainqueur du combat ! Produis la sagesse dans le monde qui agit dans les ténèbres » [trad. de Foucaux, *Le Lalitavistara*, 330] (uttiṣṭha vijitasamgrāma prajñākārā tamisrā vivara loke), *Lalitavistara* 25, gāthā 18. Les traducteurs tibétains ont compris l'hémistiche sanskrit ainsi : « Vainqueur du combat, daigne te lever. Daigne faire éclore dans le monde qui est obscurci par les ténèbres la lumière de la sagesse », *Histoire du Bouddha Sakya Mouni* [traduite du tibétain par P.-É. de Foucaux et B. Duprat] (Paris 1860) 369-370.

³⁰ *Lalitavistara* 26 [éd. Vaidya, 1958] 307.

(1908-1998) et A. Bareau,³¹ nous pouvons également considérer que les auteurs Theravādin ont, pour différencier l'exhortation de Brahmā de celle de Sakka, substitué 'chef de caravane' (sathavāha) à « toi qui as jeté le fardeau » (pannabhāra). Cette dernière lecture est celle qui a été conservée dans le Mahāvastu par les Mahāsāṃghika Lokottaravādin et qui a été mise dans la bouche et de Śakra et de Brahmā. Cette substitution permet d'éclairer le sens à donner à « libéré de ta dette » (pāli : anaṇa ; skt : anṛṇa) présent aussi bien dans les suttas et les vinaya des Theravādin que dans celui des Mahāsāṃghika Lokottaravādin. G. Dumézil avait avancé que le Buddha est « le caravanier qui, ayant pu payer ses dettes, est dorénavant maître de son itinéraire et de son action ».³² Mais, au vu de la possible histoire de la tradition rédactionnelle de ce passage, nous pouvons émettre l'hypothèse qu'à l'origine anaṇa ou anṛṇa se rapportait à pannabhāra ou pūrṇabhara. Il faut alors comprendre qu'en ayant remporté la victoire sur Māra et sur son armée, le nouvel Éveillé, qui n'était alors qu'un bodhisattva, s'est acquitté de son vœu, celui de devenir, à force d'actes méritoires incalculables accomplis au cours de ses nombreuses vies antérieures, un être parfaitement et complètement Éveillé (samyaksaṃbuddha). Par sa résolution à devenir un Buddha, il est donc parvenu à rejeter le fardeau saṃsāriquo de l'impureté³³ et s'est alors délivré (vimutta) de tout lien humain et divin (voir ci-dessous) et affranchi de sa dette karmique. Il est devenu, dès cet instant, un nirvāṇé, un être sur lequel sa propre condition humaine n'a plus aucune emprise et qui, de ce fait, ne sera plus amené à renaître ni parmi les hommes, ni parmi les dieux. Mais plus encore, les rédacteurs des différentes Écoles bouddhiques, souvent en concurrence, ont développé des voies différentes pour atteindre l'Extinction. Dans le sthāviraṇa et le mahāyāna, deux principaux chemins peuvent être empruntés par les membres du saṃgha (bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsaka, upāsikā) : soit le véhicule des auditeurs (śrāvakayāna) visant exclusivement à atteindre le nirvāṇa, soit le véhicule des Éveillés pour soi (pratyekabuddhayāna) ou le véhicule des êtres à Éveil (bodhisattvayāna) en vue de l'obtention de l'état de parfaitement et complètement Éveillé (samyaksaṃbuddha). Un pratyekabuddha désigne un être qui a découvert les quatre nobles Vérités par lui-même en un temps où aucun samyaksaṃbuddha n'est apparu. Bien qu'Éveillé, il n'a pas les facultés nécessaires pour enseigner à autrui les quatre nobles Vérités. Aussi demeure-t-il solitaire durant le reste de sa dernière existence humaine et entre-t-il, à sa mort, dans le parinirvāṇa. Ceci permet d'avancer que les rédacteurs des sources ici en question ont pris soin de spécifier la nature du nouvel Éveillé. Les exhortations de Brahmā et de Sakka servent à souligner que Gautama devenu Buddha est un samyaksaṃbuddha et non un pratyekabuddha. Bien que libéré de sa dette karmique, tel un pratyekabuddha, il doit encore, parce qu'il en a les facultés, enseigner aux êtres vivants les mécanismes du saṃsāra qui les maintiennent dans le cycle sans fin des renaissances et des re-morts. Ainsi doit-il se lever et parcourir le monde afin d'expliquer aux êtres la voie à prendre pour atteindre la délivrance finale et totale. C'est ce qui le distingue foncièrement d'un pratyekabuddha. Cette différenciation est clairement exprimée dans la troisième exhortation de la gāthā : « Enseigne, ô Bienheureux, la doctrine » (desassa bhagavā dhammaṃ). Sur ce fait, toutes les sources s'accordent entre elles, que ce soit le Mahāvastu : « Enseigne la doctrine, ô toi qui as une heureuse destinée » (deśehi sugata dharmam), ou le Lalitavistara : « Puissestu enseigner la doctrine, ô Ascète » (deśaya tvam mune dharmam). Seules les épithètes varient et attestent, comme pour les précédents, qu'ils relèvent du cliché et permettent souvent de respecter la métrique.

Ces quelques remarques obligent donc à dégager de ces trois gāthā pālies, agencées par les rédacteurs Theravādin et citées par G. Dumézil, non plus une structure tripartite mais quinquartite suivant les cinq injonctions adressées au Buddha : [1] Ouvre (avāpur),³⁴ [2] Regarde (avekkhassu),³⁵ [3] Lève-toi

³¹ J. Masson, *La religion populaire dans le canon bouddhique pāli* (Bibliothèque du Muséon 15 ; Louvain 1942) 74-75 ; Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha* (1963) 141. La mention des doctrines impures enseignées dans le Magadha par des êtres impurs montre que la liste des six maîtres (Kaśyapa Pūraṇa, Maskarin Gośāliputra, Ajita Keśakambala, Kakuda Kātyāyana, Jñātiputra, Sañjayin Vairāḍī) considérés comme contemporains du Buddha devait déjà avoir été établie. Sur le contenu de ces doctrines dénoncées par les bouddhistes comme hérétiques, voir le *Sāmaññaphalasutta*.

³² Dumézil, « Le Buddha hésitant ou tenté » (1983) 38.

³³ D'où l'importance dans ces passages des notions de pur et d'impur. Le Pur est attribué au Buddha et à sa doctrine, l'Impur aux hérétiques et à leurs enseignements professés au Magadha.

³⁴ L'expression « Ouvrir la porte de la non-mort » (apāpurati amatassa dvāram) est récurrente dans le canon bouddhique. Sa construction est identique lorsqu'il s'agit des portes des Enfers.

(uṭṭhehi),³⁶ [4] Parcours (vicara),³⁷ [5] Enseigne (desassu).³⁸ Quant aux gāthā appartenant aux autres Écoles bouddhiques, nous avons vu qu'elles n'avaient pas le même agencement. Dans ces circonstances, pouvons-nous encore, à la suite de G. Dumézil, soutenir que ces gāthā se réfèrent à l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne et qu'elles reprennent plus particulièrement celle de la consécration royale (rājasūya) ?

Il est un fait que les biographes bouddhistes ont construit la figure de leur fondateur en reprenant les différentes phases d'une consécration royale.³⁹ Celles-ci leur ont permis de structurer les récits de la naissance et de l'Éveil, deux constructions littéraires qui, loin de refléter quelques faits historiques, leur ont donné l'occasion de présenter les fondements de la doctrine bouddhique de leur temps. Or, nous pouvons constater, à la lecture de ces récits, que leur trame narrative ne suit en rien le rite de la consécration royale selon un schéma trifonctionnel indo-européen décrit par G. Dumézil. Aussi, l'allusion au Buddha qui est monté jusqu'à la suprême terrasse qu'est la doctrine, dont le syntagme (dhammamayaṃ pāsādam āruyha) se retrouve également dans le Dhammapada (paññāpāsādam āruyha) et le Mahābhārata (praññāpāsādam āruyha), ne renvoie pas au rite durant lequel « le roi et la reine montent au zénith sur un échafaudage dominant les quatre orientés ». Il renvoie à l'idée que se faisaient les bhikṣu érudits de l'infinie supériorité de leur doctrine face aux Écoles concurrentes śramaṇiques et brāhmaṇiques, de l'infinie complexité de celle-ci et des difficultés à pleinement la saisir. Cette doctrine était pour eux aussi vertigineuse à gravir que l'Himālaya lui-même :

De la vue d'une montagne culminante, on infère que l'altitude de l'Himālaya est sûrement aussi grande ; de même, voyant la montagne de la doctrine (dhammapabbataṃ) du Bienheureux, calme, sans attaches, culminante, inébranlable et bien ancrée, on infère de ce coup d'œil que le Buddha, le grand héros, l'être supérieur, doit être à sa mesure.⁴⁰

La réécriture et l'inclusion de cette gāthā décrivant le sage (sumedha), parvenu au sommet de la montagne de la connaissance, par rapport aux esprits lents vivant dans la plaine, ont été rendues possibles eu égard au champ sémantique du regard. L'injonction 'regarde' ou 'considère' (avekkhassu) est à mettre en lien avec le contexte proche, à savoir les termes 'qui voit tout' (samantacakkhu) et 'œil du Buddha' (buddhacakkhu). En effet, la gāthā fait écho au récit en prose [D] qui relate comment le Buddha en vint finalement à évaluer, à l'aide de son œil d'Éveillé, les différents niveaux d'aptitudes des êtres pris dans les tourments du saṃsāra.⁴¹ Cette 'vision', qui a servi à justifier la mise en place au sein du saṃgha d'un enseignement graduel, n'a pas de lien avec un quelconque rite de consécration royale, bien que l'idée même d'ascension au zénith et du parcours du Buddha soit attestée dans les sources bouddhiques. Celle-ci est clairement exprimée, par exemple, dans le Lalitavistara. Il y est raconté qu'au cours de la quatrième semaine de l'Éveil, le Buddha marcha de l'océan d'Orient jusqu'à celui d'Occident. Ce voyage du

³⁵ Cette injonction n'est pas propre à la seule gāthā citée par G. Dumézil, dans laquelle le sage est invité à regarder le monde qui l'entoure. Voir, par exemple, le *Mogharājasutta* du Suttanipata : « Ô Mogharāja, regarde toujours le monde comme étant vide [de nature propre] » (suññato lokam avekkhassu mogharāja sadā sato).

³⁶ Cet impératif est courant dans les suttas. Les êtres sont invités, dans les Jātaka, par le bodhisattva, dans les suttas et vinaya par Buddha lui-même ou l'un de ses disciples, à se lever et à prendre la voie qui mène au nirvāṇa. Il peut s'agir d'un vénérable, d'un maître de maison, d'une mère, d'un officier du roi ou même d'un voleur, d'un homme cruel... Mais il peut parfois arriver que ce soit les messagers de Yama qui viennent demander à quelqu'un de se lever afin de les suivre vers leur destinée, à savoir les Enfers. Voir l'histoire de Revatī dans le *Vimānavatthu* : « Lève-toi, ô Revatī... » (uṭṭhehi revate...).

³⁷ Le syntagme vicarati loka se retrouve assez souvent dans le canon bouddhique. Les formes verbales formées à partir de la racine car- renvoient toujours au mode de vie des bhikṣu qui se devaient, en dehors de la saison des pluies, de ne jamais demeurer très longtemps au même endroit afin d'assurer leur tournée d'aumônes et de répandre le dharma, la doctrine bouddhique, vers des régions de plus en plus éloignées du Magadha.

³⁸ La forme desassu ou desetu est ici propre à la demande de Brahmā. Elle se retrouve dans le canon bouddhique essentiellement dans la phrase : « Enseigne, ô Bienheureux, la doctrine, enseigne, ô toi qui as une heureuse destinée, la doctrine » (desetu bhante bhagavā dhammaṃ desetu sugato dhammaṃ).

³⁹ Sur le rājasūya voir J.C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration, the Rājasūya Described according to the Yajus Texts and Annotated* (La Haye 1957) ; J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, repr. de *NVMEN III and IV* avec addenda et index (Leyde 1966).

⁴⁰ *Entretiens de Milinda et Nāgasena* [traduit du pāli, présenté et annoté par É. Nolot] (Paris 1995) 267.

⁴¹ S'ensuit la célèbre comparaison entre ces différents êtres et les lotus bleus, rouges et blancs dont les couleurs ont été rapprochées de celles des trois varṇa, à savoir respectivement, vaiśya, kṣatriya et brāhmaṇa, en somme toute la société ārya. Voir Dumézil, *La courtisane et les seigneurs colorés* (1983) 23-24.

Tathāgata fait référence à la tournée d'un monarque universel (cakravartin) qui parcourt son royaume d'une frontière à l'autre afin d'en prendre possession et de montrer l'étendue de son bras, de sa puissance. Il renvoie également, dans le *R̥gveda*, à l'exaltation cosmique de l'ascète qui « réside aux deux Océans, celui du Levant et celui du Ponant »⁴² et à la figure de l'Homme cosmique (mahāpuruṣa) attribuée au Buddha. Mais, dans le cas présent, la gāthā ne se réfère pas au rite de la consécration royale (rājasūya). De même en est-il pour le Buddha 'vainqueur du combat' et 'chef de caravane', que nous ne pouvons mettre au même niveau conceptuel que le combat simulé du roi et la partie de jeu de dés que ce dernier doit disputer. Si schéma de consécration royale il y a, il est à rechercher dans les récits biographiques du Buddha qui se réfèrent explicitement à l'idéologie royale bouddhique que les bhikṣu ont développée à travers la construction de la figure du Buddha cakravartin et qui ne fut pas sans influencer la conduite de certains rājan convertis, tel Aśoka. La structure quinquepartite de ces trois gāthā juxtaposées doit donc renvoyer à une tout autre pratique. Elle est à chercher, nous allons le voir, dans les règles disciplinaires des bhikṣu.

L'épisode de l'hésitation du Buddha apparaissait pour G. Dumézil une incohérence puisque l'Éveil (bodhi) aurait dû le conduire à la perfection qui exclut tout mouvement égoïste. Il justifia cette inconvenance ainsi :

La bodhī est à la fois une sorte de consécration et une sorte de victoire et, dans la tradition indienne, le premier effet de la consécration royale comme le premier effet de la grande victoire mythique, modèle de toutes les victoires, est négatif. [...] L'imagination des premiers bouddhistes ainsi orientée devait 'attendre' un recul de ce genre dans l'Éveil, la bodhī correspondant, dans le nouvel ordre religieux, à l'abhiṣeka, à l'aspersion inaugurale du roi.⁴³

Mais cette explication laisse de côté la visée rédactionnelle première des auteurs bouddhistes. Les sutta et les vinaya, en effet, n'ont pas été rédigés pour le simple plaisir des lecteurs. Ils ont été composés pour enseigner la conduite que tout membre du saṃgha doit suivre afin de prétendre à atteindre un jour l'Extinction finale (nirvāṇa). La biographie du Buddha ne reflète en rien la vie historique du Buddha. La lente édification de la figure du fondateur avait pour visée non seulement d'illustrer les fondements de la doctrine bouddhique mais encore de poser le Buddha comme bhikṣu idéaltype. Les épisodes souvent flottants de la vie du Buddha, qui ont été rédigés par des Écoles bouddhiques différentes en des régions différentes de l'Inde et à des périodes différentes de l'existence du saṃgha, répondent à des questionnements qui s'imposèrent à ces communautés bouddhiques monastiques et laïques. Ainsi, le fait que le Buddha hésite à enseigner le dharma n'est pas à proprement parler une aberration. Au contraire, par cette hésitation, les rédacteurs bouddhistes ont précisé les devoirs des bhikṣu. Tous, même ceux qui ont gravi la terrasse la plus haute de la doctrine, se doivent d'enseigner à autrui le dharma. Les vinaya regorgent de préceptes visant à dénoncer certains bhikṣu qui, prétextant avoir atteint soit l'arhattva, l'état d'arhant, de nirvāṇé vivant, soit un niveau de connaissance du dharma inégalé, dédaignent de prêter attention à leurs confrères. Plus encore, les vinaya attestent que les nonnes (bhikṣuṇī) et les laïcs hommes et femmes (upāsaka et upāsikā) avaient à se plaindre de bhikṣu qui ne daignaient pas leur enseigner le dharma. Dans le Mahāvagga des vinaya des Theravādin, est narrée l'histoire de bhikṣu qui, après avoir réuni des laïcs lors de la fête de l'uposatha, gardèrent le silence. Mécontents de n'avoir reçu de leur part aucun enseignement, les laïcs les dénoncèrent et les traitèrent de 'cochons muets' (mūgasūkarā). Ainsi, les règles disciplinaires, établies au fur et à mesure du développement du saṃgha et de dérives dénoncées, obligèrent tout bhikṣu à diffuser sa connaissance du dharma aux autres. Il n'est donc pas étonnant que ce récit biographique ait été conservé essentiellement dans les vinaya des différentes Écoles du sthāvira. Introduit tardivement dans la biographie du fondateur, il atteste que le Buddha fut, encore une fois, posé en modèle et que son hésitation à enseigner, somme toute humaine et justifiée du fait de la complexité de la doctrine, se devait d'être dépassée. La raison donnée à ce dépassement, outre le fait que le Buddha incarne non pas un pratyekabuddha mais un samyaksambuddha, se fonde sur le fait qu'il y aura toujours parmi les êtres vivants un certain nombre d'entre eux qui seront prêts à recevoir cet enseignement et capables de le

⁴² ubhāu samudrāv ā kṣeti yās ca pūrva utāparaḥ ||, *R̥gveda* 10.136.5. Voir G. Duceur, « Métaphore équine et pratiques chamaniques en *R̥gveda* 10.136 », *ARCHÆVS, Études d'Histoire des Religions* VIII/1-4 (2004) 11-24.

⁴³ Dumézil, « Le Bouddha hésitant ou tenté » (1983) 36.

comprendre : « Enseigne, ô Bienheureux, la doctrine, il y aura des connaisseurs ! » (desassu bhagavā dhammaṃ aññātāro bhavissantīti). Sans quoi, le saṃgha aurait été voué à disparaître progressivement. Cette injonction reprend celle que le Buddha lui-même aurait faite, selon les sources bouddhiques, à ses premiers disciples. Nous pouvons supposer que cette règle de discipline de l'obligation d'enseigner le dharma a été à l'origine du développement de l'épisode de l'hésitation du Buddha. Le vocable, le mode verbal et l'incantation, pour reprendre le terme utilisé par G. Dumézil, en deux temps et non en trois, montrent que les rédacteurs bouddhistes n'ont guère reproduit un schéma de pensée issu de la lointaine idéologie trifonctionnelle indo-européenne :

Je suis délivré, ô moines, de tous les liens divins et humains. Vous aussi, ô moines, vous êtes délivrés de tous les liens divins et humains. Parcourez [les routes], ô moines, parcourez-[les] en ayant pour objectif l'intérêt d'un grand nombre, le bonheur d'un grand nombre, la compassion envers le monde, le bien, l'intérêt, le bonheur des hommes et des dieux. Que deux [d'entre vous] ne prennent pas la même [route]. Enseignez, ô moines, la doctrine. [...] [Car] Il y a des êtres peu souillés par nature qui déchoient parce qu'ils n'entendent pas la doctrine [mais] qui deviendront des connaisseurs de la doctrine.⁴⁴

Ainsi, tout bhikṣu, tel le Buddha, délivré de tout lien, affranchi de toute dette, a pour devoir de répandre le dharma même s'il peut considérer cette tâche malaisée à accomplir. Car le don du dharma (dhamma dāna) que les bhikṣu font aux laïcs est la seule contrepartie possible pour eux au don des moyens de subsistance (āmisā dāna) que ces mêmes laïcs leur procurent. Ainsi s'explique la structure quinquepartite des gāthā qui exposent l'agir d'un samyaksambuddha : [1] Il doit ouvrir les portes de la non-mort en faisant tourner définitivement la roue de la doctrine. [2] Il doit regarder et considérer la souffrance des êtres vivants. [3] Il doit quitter son assise (āsana) méditative et 's'employer' (utthā) à les sauver en partant à leur rencontre. [4] Il doit parcourir le monde afin d'annoncer l'existence de la voie menant au nirvāṇa. [5] Enfin, il doit enseigner aux êtres la doctrine sans laquelle ces derniers seraient condamnés à rester prisonniers du cycle des renaissances. Sur ce modèle, tout bhikṣu devait veiller, après la saison des pluies, à se lever et à parcourir les routes afin de prêcher la doctrine. Sur le plan social, cette pratique assurait au saṃgha son existence grâce à l'échange mutuel des dons. Sur les plans éthique et religieux, cette pratique permettait aux bhikṣu d'éprouver leur compassion envers les êtres vivants et d'accumuler des actes méritoires.

Notons également que l'épisode de l'hésitation du Buddha a permis aux rédacteurs de présenter la manière adéquate, pour toute personne, de venir solliciter l'enseignement d'un bhikṣu. Dans le récit, Brahmā, qui sollicite par trois fois le Buddha, montre l'exemple à Sakka (Indra), souvent qualifié de fidèle laïc (upāsaka).

Il apparaît donc que le comparatisme effectué par G. Dumézil entre les trois gāthā pālies, le rite de consécration royale (rājasūya) et l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne est bien difficile à suivre. Son relevé d'une structure tripartite parmi les gāthā pālies est loin d'être probant. Ce repérage arbitraire est dû au fait que G. Dumézil n'a pas procédé à l'analyse de la source textuelle pour elle-même mais a tenté d'y appliquer une structure archétypale prédéfinie.⁴⁵ Ceci l'a obligé à scinder cette composition littéraire selon des critères qui l'amenèrent à exclure tout autre élément narratif ne s'y rapportant pas. Si G. Dumézil a eu raison, dans la démarche qui était la sienne, de tenter l'expérience sur ce récit bouddhique, il convient néanmoins de rappeler que les sources textuelles se doivent d'être étudiées avant tout pour ce qu'elles ont été et ce qu'elles avaient à dire au temps de leur composition. Si leurs auteurs ont pu conserver d'anciennes structures de pensée, il ne semble pas que ce soit le cas dans ces gāthā bouddhiques. L'admettre relève

⁴⁴ Mutto 'haṃ bhikkhave sabbapāsehi ye dībbā ye ca mānūsā || tumhe 'pi bhikkhave muttā sabbapāsehi ye dībbā ye ca mānūsā || caratha bhikkhave cārikaṃ bahujaṇahitāya bahujaṇasukhāya lokānukampāya athāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ || mā ekena dve agamītha || desetha bhikkhave dhammaṃ || [...] santi sattā aparajakkhajātikā assavaṇatā dhammassa parihāyanti bhavissantī dhammassa aññātāro ||, *Mahāvagga* (Pāli Text Society, 21).

⁴⁵ De même en est-il de l'étude de François Delpuch qui, suite à une lecture superficielle et partielle des textes bouddhiques, avance, sans le démontrer, que les « générations de bouddhistes » auraient eu « une manière spécifique, inédite, de réinvestir l'héritage indo-européen ». Voir F. Delpuch, « La légende du Bouddha : nouvelles esquisses comparatives », in : F. Delpuch et M.V. García Quintela, *Vingt ans après Georges Dumézil (1898-1986). Mythologie comparée indo-européenne et idéologie trifonctionnelle : bilans, perspectives et nouveaux domaines*, VI^e colloque international d'anthropologie du monde indo-européen et de mythologie comparée (Casa de Velázquez, Madrid, 27-28 novembre 2006) (Budapest 2009) 285-304, sp. 301.

d'un 'mirage' dû au comparatisme qui, trop souvent, omet de restituer le contexte historique des textes, de déterminer la visée rédactionnelle de leurs auteurs et de préciser leur portée doctrinale. La complexité des strates de compositions de ces textes anciens ne peut être démêlée par un simple comparatisme analogique. Pour y parvenir, la démarche historique demeure certainement la méthode la plus adéquate. Et pour longtemps encore, c'est elle qui sera préconisée dans la discipline si singulière qu'est l'histoire des religions.

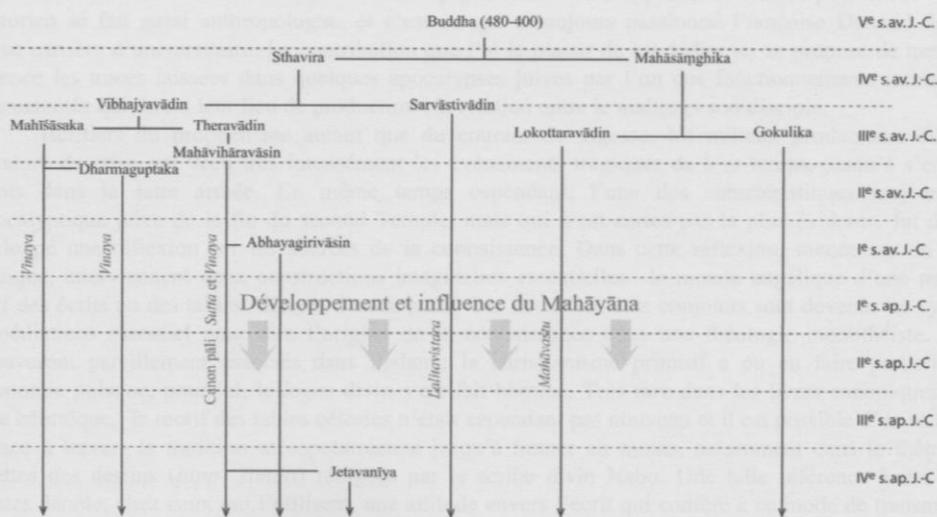


Fig. 1. Les principales Écoles du sthavirayāna.